الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية
قسنطينة

كلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية
قسم الفقه وأصوله

رقم التسجيل :...../.....

الرقم التسلسلي :.....

تصرفات الإمام السياسية المنوطة بالمصلحة في باب الجهاد

مذكرة مقدّمة لنيل شهادة الماجستير في الفقه وأصوله

إعداد الطالب :
محمد فوزي لوبيس

إشراف:
د. محمد بوركاب

لجنة المناقشة

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة الأصلية	الصفة
د. كمال لدرع	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبدالقادر قسنطينة	رئيسا
د. محمد بوركاب	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبدالقادر قسنطينة	مشرفا ومقرّرا
د. نذير حمادو	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبدالقادر قسنطينة	عضوا
د. فيصل تليلاني	أستاذ محاضر	جامعة الأمير عبدالقادر قسنطينة	عضوا

السنة الجامعية : 1426- 1427هـ/ 2006- 2007 م

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

أهدي هذا العمل إلى والديّ الكريمين الذَين غرسا فيّ المصابرة والمجاهدة لطلب العلم، خصوصا إلى أبي الذي تركته مريضا، اللهم اشفه آمين يا رب العالمين.

وإلى إخوتي وأخواتي...

وإلى كلّ المسلمين راجيا من الله أن ينفعهم بهذا العمل إنه سميع عليم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر وتقدير

إنّ أولى ما تلهج الألسن بذكره، شكر الله تعالى ذي الآلاء الكريمة، وسوابغ النعم العظيمة، وأجلّها نعمة الهداية للإسلام، والتوفيق لطلب العلم، فله سبحانه على ذلك كامل شكري باللسان والجنان والأركان وأسأله التوفيق للمزيد من شكره بالغدوّ والآصال، وعلى كل حال، فإنه بمحض نعمته وفضله تتمّ الصالحات.

ثم أوصّل شكري إلى ذوي الفضل وأهل البر من خلقه، وأخصّ بالذكر منهم: المكرّم أستاذي المشرف الدكتور محمد بوركاب الذي كان صاحب الفضل الكبير عليّ في إخراج هذا البحث إلى النور بما قدّمه لي من توجيهات حكيمة ومساعدات قيّمة فأسال المولى أن يجزيه عني خير الجزاء، ويمد في عمره، وينفع به طلاب العلم والمعرفة، ويسعده في الدنيا والآخرة.

كما أخص بالشكر الجزيل كلاً من:

- الأساتذة الفضلاء بكلية أصول الدين والشريعة والحضارة الإسلامية بجامعة الأمير عبد القادر قسنطينة على تفضلهم وإخلاصهم بإمداد علمهم إليّ
- القائمين والعاملين بمكتبة الجامعة
- كل من أسهم في إنجاز هذا البحث...
- وكل أصدقائي الجزائريين والأندونسيين

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدمة

وفيها:

- أهمية الموضوع
- أسباب اختيار الموضوع
- إشكالية البحث
- المنهج المتبع في البحث
- الدراسات السابقة
- خطة البحث

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين وبه نستعين على أمور الدنيا والدين والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين وعلى أله وأصحابه أجمعين. اللّهم يا معلّم أدم علّمنا ما ينفعنا وانفعنا بما علّمتنا نحمدك على كل حال ونعوذ بك من حال أهل النار.

أما بعد : قال الله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِۚ ﴾ { النساء : 59 }.

وقد دلّت هذه الآية على وجوب طاعة الله وطاعة رسوله طاعة مطلقة، أما طاعة أولى الأمر فهي مقيدة بطاعة الله ورسوله. ودلالة الآية القرآنية والأحاديث النبوية على وجوب طاعة الله ورسوله موجودة في مواضع كثيرة، وذلك لأن الله تعالى هو الشارع الحكيم ولأن الرسول هو رسول الله المعصوم عن المعاصي لقوله تعالى:﴿ وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ﴾ { النجم : 3،4 }.

أما طاعة أولى الأمر وهم الأئمة أو الحكّام العاملون بشريعة الله الحريصون على مصلحة الإسلام والمسلمين، لم ترد نصوص من القرآن والحديث تدل على وجوب طاعتهم إلاّ مقيدة بالقيود. قال عليه الصلاة والسلام لأصحابه : ﴿ إِنَّمَا الطَّاعَةُ فِي الْمَعْرُوْفِ ﴾[1]. وعن ابن عمر قال : قال عليه الصلاة والسلام : ﴿ حَقٌّ عَلَى الْمَرْءِ الْمُسْلِمِ السَّمْعَ وَالطَّاعَةَ فِيْمَا أَحَبَّ وَكَرِهَ، مَا لَمْ يُؤْمَرْ بِمَعْصِيَةٍ، فَإِذَا أُمِرَ بِمَعْصِيَةٍ فَلاَ سَمْعَ وَلاَ طَاعَةَ ﴾[2]، وقد اتفق المسلمون على أنه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق.

---

[1]- صحيح البخاري، كتاب التمني، باب الطاعة للإمام مالم تكن معصية : جـ 6 ص 264، شرح صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء وتحريمها في المعصية : جـ 3 ص 239.

[2]- صحيح البخاري، كتاب التمني، باب الطاعة للإمام مالم تكن معصية : جـ 6 ص 261، شرح صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب طاعة الأمراء وتحريمها في المعصية : جـ 3 ص 235.

والآية القرآنية التي سبق ذكرها، حين أمر الله تعالى المؤمنين بطاعة أولى الأمر منهم، عقب على ذلك قائلا : ﴿ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ﴾. والرد إلى الله يعني : الرد إلى كتابه، والرد إلى الرسول – بعد وفاته – يعني : الرد إلى سنته.

فليس ولي الأمر طليق العنان، يفعل ما يشاء، ويحكم ما يريد، ولا يُسأل عما يفعل، فهذا شأن الإله وحده، إنما هو بشر يحاسب ويسأل، وينصح ويوجه، ومن حق أي فرد من رعيته أن ينصح له، ويأمره بالمعروف، وينهاه عن المنكر، ومن واجبه أن يقبل منه ويشجعه، كما قال عمر لمن قال له : « اتق الله، قال : لا خير فيكم إذا لم تقولوها ولا خير فينا إذا لم نسمعها ». ومن أهم ما يفعله الإمام لرعيته لكي يكون عارفا وعادلا هو أن تكون تصرفاته عليهم منوطة بالمصلحة. ولما كانت تصرفات الإمام على الرعية ظاهرة من الأمور السياسية ووقع الاحتلال على بعض دول المسلمين في عصرنا الآن، حيث بعدت مفاهيم الجهاد الشرعي عن الإمام وعن المسلمين، فاخترت موضوع بحثي " **تَصَرُّفَاتُ الْإِمَامِ السِّيَاسِيَةُ الْمَنُوطَةُ بِالْمَصْلَحَةِ فِي بَابِ الْجِهَادِ** ".

أهمية الموضوع

إن أهمية موضوع البحث تدور حول المسائل المنوطة بالمصلحة التي يتصرف فيها الإمام في باب الجهاد وفي مجالات اجتهاده بالرأي. فلابد لهذا الإمام أن يجتهد برأيه في إدارة شؤون البلاد، وتدبير أمور العباد، وإقامة العدل بينهم. ولاسيما المصالح الضرورية التي جاءت الشريعة لإقامتها، مثل المحافظة على دين الناس وأنفسهم وعقولهم ونسلهم وأعراضهم وأموالهم، حتى يتزكى الفرد، وتسعد الأسرة، ويستقر المجتمع، وتترابط الأمة، ويرتقي العمران، وتزدهر الحضارة.

أسباب اختيار الموضوع

إن أسباب اختياري لهذا الموضوع راجعة إلى دافعين أساسيين، هما :

الأول : الدافع الشخصي، ويتمثل في الأمور الآتية :

1. الرغبة في معرفة أراء العلماء حول المجالات التشريعية التي يتصرف فيها الإمام خاصة في باب الجهاد، وذلك من خلال طريقتين، **الطريقة الأولى** : طريقتهم في استنباط الأحكام من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وما ترتب عليها من اختلافات فقهية، **والطريقة الثانية** : طريقتهم في استنباط مقصود الشرع من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية (مقصود الشرع من الخلق خمسة : أن يحفظ على المسلم دينه وعرضه ونسله وماله ونفسه)[1]. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو المصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، وضدها المصلحة.

2. التدريب على فهم مقاصد الشريعة ومطلوب الاجتهاد فيها، لكي أستطيع المشاركة في الحياة الفقهية التي تشمل حياة المسلم في أموره الخاصة والعامة.

الثاني : الدافع العلمي، ويتمثل في الأمرين الآتيين :

1. حسب معرفتي، إن الكتابة في هذا المجال قليلة ونادرة فأردت أن أجمع شتات الموضوع لأثري المكتبة الإسلامية.

2. تبصير الأمراء المسلمين حول المسائل المنوطة بالمصلحة التي يتصرف فيها الإمام في باب الجهاد.

---

[1]- **المستصفى في علم الأصول**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، رتبها وضبطها محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993 م : جـ 1 ص 286.

أسباب اختيار الموضوع

إن أسباب اختياري لهذا الموضوع راجعة إلى دافعين أساسيين، هما :

الأول : الدافع الشخصي، ويتمثل في الأمور الآتية :

1. الرغبة في معرفة أراء العلماء حول المجالات التشريعية التي يتصرف فيها الإمام خاصة في باب الجهاد، وذلك من خلال طريقتين، **الطريقة الأولى** : طريقتهم في استنباط الأحكام من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية وما ترتب عليها من اختلافات فقهية، **والطريقة الثانية** : طريقتهم في استنباط مقصود الشرع من النصوص القرآنية والأحاديث النبوية (مقصود الشرع من الخلق خمسة : أن يحفظ على المسلم دينه وعرضه ونسله وماله ونفسه)[1]. فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو المصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول فهو مفسدة، وضدها المصلحة.

2. التدريب على فهم مقاصد الشريعة ومطلوب الاجتهاد فيها، لكي أستطيع المشاركة في الحياة الفقهية التي تشمل حياة المسلم في أموره الخاصة والعامة.

الثاني : الدافع العلمي، ويتمثل في الأمرين الآتيين :

1. حسب معرفتي، إن الكتابة في هذا المجال قليلة ونادرة فأردت أن أجمع شتات الموضوع لأثري المكتبة الإسلامية.

2. تبصير الأمراء المسلمين حول المسائل المنوطة بالمصلحة التي يتصرف فيها الإمام في باب الجهاد.

---

[1]- **المستصفى في علم الأصول**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي، رتبها وضبطها محمد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1993 م : جـ 1 ص 286.

هذه هي الأمور التي دفعتْني إلي وجوب السير والبحث في هذا الموضوع، ومواصلة الدراسة والقراءة فيه، وأسأل المولى عزّ وجلّ دوام التوفيق والسداد، إنه على ما يشاء قدير، وبالإجابة جدير.

إشكالية البحث

من المعروف أن شؤون البلاد والرعية تتغير بتغير الأحوال و الأوضاع - مما يتطلب من الإمام بذل الجهد في استنباط الأحكام حسب ما يراه من المصلحة للبلاد و العباد.

فالإشكالية التي أودّ أن أعالجها تتمثل فيما يأتي :

1. كيف يتصرف الإمام في تدبير شؤون العباد، مع أن شؤونهم تتغير بتغير الأحوال؟
2. كيف نفسر تصرفات الإمام في باب الجهاد؟ هل هي تصرّفات فردية ناشئة عن العقل أم تصرّفات تحكمها المبادئ العقدية والأحكام الشرعية؟
3. ما مدى اعتبار المصلحة في تصرف الإمام خاصة في باب الجهاد؟

المنهج المتبع

قبل أن أفصّل خطة هذه المذكرة، أريد أن أشرح منهجي في هذا البحث وهو المنهج الاستقرائي التحليلي الغائي، لا التقريري، بناء على أن أحكام التشريع الإسلامي وقواعده ومبادئه "**غائية**"، بمعنى أنها شرعت وسائل تستهدف غايات معينة هي مصالح المكلفين، وهذا يعتمد على طريقتين. **الأولى**: التحليل العلمي أو الأصولي للنص أو المبدأ أو الأصل المعنوي العام، نفاذا إلى الفلسفة التشريعية التي تنطوي على الحكمة التشريعية أو المقصد العام الذي توخاه الشرع من كل منها،و **الثانية**: التصرف العقلي أو ما يسمّى الاجتهاد بالرأي من أهله بداهة لسبب بسيط هو أن حكمة تشريع المبدأ أو النص أو المقصد العام منه الذي توخاه الشارع من أصل تشريعه هو عنصر عقلي محض، لكن مع مراعاة الأدلة من القرآن والسنة.

وأما المنهجية التي سأعتمدها في تحرير الموضوع كالآتي :

1. الاعتماد على أهم المصادر والمراجع الموجودة في هذا الفن.
2. عزو جميع الآيات القرآنية التي وردت في المذكرة مع ضبطها بالشكل ضبطا كاملا.
3. تخريج الأحاديث الموجودة تخريجا مختصرا غير مخل مع الاشارة إلى الكتاب والباب والرقم إن وجد.
4. عزو المذاهب الفقهية إلى أصحابها.
5. ترجمة معظم الأعلام الذين ورد ذكرهم في البحث.
6. بيان وإيضاح معنى الكلمات الغريبة وكذلك المعاني اللغوية لبعض المصطلحات وذلك بالرجوع إلى المعاجم اللغوية.
7. وضع الفهارس اللازمة للمذكرة.

الدراسات السابقة

لاحظ كثير من العلماء والباحثون أن (الفقه السياسي) لم يأخذ حقه في البحث والتعمّق والاجتهاد، كسائر أنواع العلوم الأخرى مثل : فقه العبادات، وفقه المعاملات وفقه النكاح وما يتعلق به، وغيرها.

وهذا لا يعني أن تراثنا فارغ من هذا الفقه، فهذا من المستحيل على أمة قادت الحضارة في العالم لعدة قرون، وكانت شريعتها هي المرجع الأول لها في شؤونها المختلفة، وإن انحرف من انحرف من الملوك والأمراء والقادة عن منهج النبوة الهادية، والخلافة الراشدة.

وحسب معرفتي بالمصادر والمراجع في هذا الموضوع، فإني لم أجد المصادر التي تتحدث عن هذا الموضوع إلا على سبيل العموم.

أما بعض المراجع المتعلقة بهذا الموضوع فقد عثرت عليها في بعض الرسائل الجامعية والكتب المنتشرة منها :

1. السلطة التشريعية للخليفة وضوابطها، أعدّتها رحيمة بن حمو في سنة 1997 تكلمت فيها عن مجالات التشريع للخليفة وضوابطها.

2. طبيعة العلاقة بين الحاكم والرعية في الفقه السياسي الإسلامي، أعدّها سمير فرقاني في سنة 1994 تكلم فيها عن العلاقة بين الحاكم والرعية.

3. آثار الحرب في الفقه الإسلامي "دراسة مقارنة"، ألّفه الدكتور وهبه الزحيلي في سنة 1963

4. رسالة الدكتوراه : " دار الإسلام ودار الكفر وأثر اختلافهما في حكم الإقامة وتطبيق العقوبات " أعدّها الدكتور محمد بوركاب في سنة 2002.

وقد استفدت كثيرا من كتاب " آثار الحرب في الفقه الإسلامي "، ورسالة الدكتوراه " دار الإسلام ودار الكفر وأثر اختلافهما في حكم الإقامة وتطبيق العقوبات " فيما تتعلق بالمسائل المنوطة بالمصلحة التي يتصرف فيها الإمام.

خطة البحث

وقد قسمت هذا البحث إلى مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، وكل فصل يتكون من مجموعة مباحث وفروع.

المقدمة : تكلمت فيها عن أسباب اختيار الموضوع، وأهميته، وإشكاليات البحث، والدراسات السابقة، والمنهج المتبع، والخطة التي عالجتُها في تقديم وإخراج البحث.

الفصل الأول، جاء بعنوان : مدخل إلى فهم مصطلحات الموضوع، وقسمته إلى مبحثين :

المبحث الأول : تحدثت فيه عن مفهوم الإمام وكيفية اختياره في الإسلام، وجعلته في مطلبين : المطلب الأول يتناول عن تعريف الإمام لغة واصطلاحا، والمطلب الثاني يتناول عن كيفية اختيار الإمام، وجعلته في أربعة فروع : الفرع الأول يحتوي مفهوم البيعة لغة واصطلاحا، والفرع الثاني يحتوي موقف العلماء للبيعة، والفرع الثالث يحتوي عمن يسمى

بأهل الحل والعقد وما هي شروط عددهم، والفرع الرابع يحتوي وظيفة أهل الحل والعقد، وأما المطلب الثالث يتناول عن شروط الإمامة.

المبحث الثاني : تكلمت فيه عن المصلحة وأقسامها ومجال النظر إليها، وجعلته في أربعة مطالب : المطلب الأول يتناول عن تعريف المصلحة لغة واصطلاحا، والمطلب الثاني يتناول أقسام المصلحة، والمطلب الثالث يتناول مراعاة الشريعة للمصالح، والمطلب الرابع يتناول ضوابط المصلحة.

الفصل الثاني، جاء بعنوان : اجتهادات الإمام ومجالها، وقسمته إلى مبحثين :

المبحث الأول : تحدثت فيه عن مفهوم الرأي والشورى والسياسة ومدى اعتبار هذه الثلاثة شرعا، وجعلته في **ثلاثة مطالب** : المطلب الأول يتناول عن مفهوم الرأي ومراعاة الشريعة له، وجعلته في ثلاثة فروع : الفرع الأول يحتوي تعريف الرأي لغة واصطلاحا، والفرع الثاني يحتوي أقسام الرأي عند العلماء، والفرع الثالث يحتوي مراعاة الشريعة للرأي ومدى حاجة الإمام إليه، أما المطلب الثاني فيتناول عن مفهوم الشورى ومراعاة الشريعة لها، وجعلته في ثلاثة فروع أيضا : الفرع الأول يحتوي تعريف الشورى لغة واصطلاحا، والفرع الثاني يحتوي مراعاة الشريعة للشورى وموقف الإمام منها، والفرع الثالث يحتوي آراء العلماء في حجية الشورى، والمطلب الآخر وهو الثالث يتناول مفهوم السياسة وحاجة الإمام إليها، وجعلته في فرعين : الفرع الأول يحتوي تعريف السياسة لغة واصطلاحا، الفرع الثاني يحتوي أهمية السياسة وحاجة الإمام إليها.

المبحث الثاني : تكلمت فيه عن اجتهادات الإمام بالرأي ومجالها، وجعلته في مطلب واحد فقط يتناول المجالات التي يجتهد فيها الإمام بالرأي، ويتكون هذا المطلب من ثلاثة فروع : الفرع الأول يحتوي تعريف المصلحة المرسلة لغة واصطلاحا، والفرع الثاني يحتوي مجال العمل بالمصالح المرسلة، والفرع الثالث يحتوي آراء العلماء في حجية المصلحة المرسلة.

الفصل الثالث تطبيقي، جاء بعنوان : المسائل المنوطة بالمصلحة التي يتصرف فيها الإمام في باب الجهاد، وقد اقتضى الأمر أن أجعله على شكل تمهيد وعشر مسائل :

المسألة الأولى : حكم قتل الأطفال والنساء المشاركين في القتال

المسألة الثانية : عصمة صغار الأولاد والحمل إذا أسلم الوالدان

المسالة الثالثة : في صحة أمان المسلم دون الرجوع إلى الإمام

المسألة الرابعة : مقتضى الأمان وأجله

المسألة الخامسة : تحديد وقت وجود المصلحة في الهدنة أو الصلح

المسألة السادسة : تحديد المدة التي يجوز عقد الصلح فيها

المسألة السابعة : حكم العقار

الأول : الأرض التي ملكت عنوة وقهرا

الثاني : الأرض التي جلا عنها صاحبها

المسألة الثامنة : حكم قتل الأسرى

المسألة التاسعة : حكم الاستعانة بالكفار

المسألة العاشرة : حكم العمليات الاستشهادية في الإسلام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول

مدخل إلى فهم مصطلحات الموضوع

فيه مبحثان:

المبحث الأول: مفهوم الإمام وكيفية اختياره في الإسلام

المبحث الثاني: المصلحة وأقسامها ومجال النظر إليها

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول

مفهوم الإمام وكيفية اختياره في الإسلام

المطلب الأول : تعريف الإمام لغة واصطلاحا

إذا نظرنا إلى المعاجم اللغوية، نجد أن الإمام أو الإمامة مصدر من كلمة أَمَّ- يَؤُمُّ وهي **لغة** بمعنى الصَّقع من الأرض أو الطريق الواسع الواضح. والإمام هو كل من ائتُمَّ به قومٌ كانوا على الصراط المستقيم، أو كانوا ضالّين[1].

أما الإمامة في اصطلاح الشرع، فقد عرّفها العلماء بعدة تعاريف متقاربة، منها:

الأول : عرّفها الماوردي[2]- رحمه الله تعالى - بقوله: « موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا »[3].

الثاني : وعرّفها إمام الحرمين الجويني[4] - رحمه الله تعالى - بقوله : « **الإمامة هي** رياسة تامة، وزعامة عامة، تتعلق بالخاصة والعامة في مهمات الدين والدنيا »[5].

الثالث : وعرّفها ابن خلدون[6] - رحمه الله تعالى - بقوله : « خلافةٌ عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به »[7].

---

[1]- **لسان العرب**، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار المعارف، القاهرة، دون سنة : جـ 1 ص 133، **القاموس المحيط**، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983 م : جـ 1 ص 1391.

[2]- **هو علي** بن محمد بن حبيب البصري، أبو الحسن القاضي الشافعي، المعروف بالماوردي، نسبته إلى بيع ماء **الورد**، **أقضى** قضاة عصره، ولد في البصرة سنة 364 هـ/ 974 م وتوفي في بغداد سنة 450 هـ/ 1298 م، وولي القضاء في بلدان كثيرة، ، **من مؤلفاته**: الأحكام السلطانية، قانون الوزارة، سياسة الملك، العيون والنكات، وأعلام النبوة. { ينظر : **الأعلام**، خير الدين الزركلي، **دار العلم للملايين**، بيروت، 1986م : جـ 5 ص 146، **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد ابن خلكان، دار صادر، بيروت، 1977 م : جـ 3 ص 282، **وشذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أبو الفلاح عبد الحي بن عماد الحنبلي، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دون سنة : جـ 2 ص 285 }.

[3]- **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997 م : ص 5.

[4]- **هو** عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني الشافعي، أبو المعالي، الملقب بضياء الدين، المعروف بإمام الحرمين. قال ابن خلكان : أعلم المتأخرين من أصحاب الإمام الشافعي على الإطلاق، المجمع على إمامته، المتفق على غزارة مادته وتفننه في العلوم، **أشهر** مصنفاته : نهاية المطلب في الفقه، البرهان في أصول الفقه، الإرشاد، والشامل في أصول الدين، ولد سنة 419 هـ وتوفي سنة 478 هـ { ينظر : **طبقات الشافعية الكبرى**، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب السبكي، تحقيق محمود محمد الطناحي و عبد الفتاح محمد الحلو، دون سنة : جـ 5 ص 165، وفيات الأعيان : جـ 3 ص 168، وشذرات الذهب : جـ 3 ص 358 }.

[5]- **غياث الأمم في التياث الظلم**، الإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني، المصر، 1981 م : ص 22.

[6]- **هو** عبد الرحمن بن محمد بن خلدون، أبو زيد، ولي الدين الحضرمي الاسبيلي من ولد وائل بن حجر، **الفيلسوف المؤرخ العالم** الاجتماعي البحاثة أصله من اشبيلية، ولد في تونس سنة 732 هـ / 1332 م وتوفي في قاهرة سنة 808 هـ / 1406 م، ورحل إلى فاس وغرناطة وتلمسان والاندلس، وتولى قضاء المالكية في مصر، أشهر مؤلفاته: المقدمة التي تعد من أصول علم الاجتماع، العبر وديوان المبتدأ والخبلا في تاريخ العرب والعجم والبربر. { الأعلام للزركلي : جـ 5 ص 106 }.

[7]- **مقدمة ابن خلدون**، عبد الرحمن بن خلدون، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998 م : ص 151.

ويؤخذ على هذا التعريف أمران :

الأول : أنه غير جامع، حيث لم تضبط فيه كلمة الخلافة (بأن تكون خلافة عن صاحب الشرع أو خلافة نبوة)، كما لم تضبط فيه سياسة الدنيا مع أن أمور الدنيا مليئة أو متشوفة بها.

الثاني : أنه غير مانع، إذ كلمة " رياسة تامة وزعامة عامة " تدخل فيها الإمامة المجردة عن صاحب الشرع.

لعل التعريف الأول والثاني هما المختاران في نظري، لكونهما متقاربين في المعنى و جامعين ومانعين، والله أعلم بالصواب.

في تاريخ الحكم الإسلامي والحكام المسلمين كانت لرئيس الدولة الإسلامية ثلاثة ألقاب هي :

1. الخليفة

وكلمة الخليفة مشتقة من الفعل خلف، وكلمة خلف تعني جاء بعده، واستخلف فلانا من فلان جعله مكانه، وخلف فلان فلانا إذا كان خليفته، وخلفت فلانا واستخلفته جعلته خليفتي. والخليفة الذي يستخلف ممن قبله، والخلافة الإمارة، والخليفة السلطان الأعظم[1].

و أصبح أبو بكر رضي الله عنه أول من أطلق عليه لقب خليفة، فقد خلف رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في حراسة الدين وسياسة الدنيا به، ولذلك يسمى خليفة، وقد رضي بهذا اللقب، وكره أن يلقب بلقب خليفة الله، وقد قيل لأبي بكر الصديق رضي الله عنه يا خليفة الله، فقال : لست بخليفة الله ولكني خليفة رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وهذا ما ذهب إليه جمهور الفقهاء والعلماء من عدم جواز إطلاق لقب خليفة الله على أي حاكم أو إنسان، ونسبوا قائله إلى الفجور، وقالوا يستخلف من يغيب أو يموت والله لا يغيب ولا يموت، وأجازه بعضهم اقتباسا من الخلافة العامة التي للآدميين، أو لقيام الخليفة بحقوقه في

[1]- لسان العرب لابن المنظور : جـ 2 ص 1235.

خلقه لقوله تعالى : ﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾ { البقرة : 30 }، وقوله تعالى : ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ ﴾ { الأنعام : 165 }[1]. وقال التفتازاني[2] : « الخلافة هي رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم »[3].

ولكن عمر بن عبد العزيز رفض هذا اللقب حين ناداه أحد المسلمين به، فقد روى ابن عبد الحكيم أن رجلا نادى عمر بن عبد العزيز قائلا : يا خليفة الله، فقال له عمر : مه، إني لما ولدت اختار لي أهلي اسما، فلو ناديتني : يا عمر، أجبتك، فلما كبرت سني اخترت لنفسي الكنى، فكنيت بأبي حفص، فلو ناديتني : يا أبا حفص، أجبتك، فلما وليتموني أموركم، سميتموني أمير المؤمنين، فلو ناديتني : يا أمير المؤمنين أجبتك، وأما خليفة الله فلست كذلك[4].

2. أمير المؤمنين

أول من دعي بهذا اللقب وهو عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فقد ناداه أحد المسلمين يا أمير المؤمنين فاستحسن الناس هذا واستصوبوه فأخذوا ينادونه بهذا اللقب، وقيل أول من دعاه بذلك عبد الله بن جحش، وقيل عمر بن العاص والمغيرة بن شعبة، وقيل بريد جاء بالفتح من بعض البعوث ودخل المدينة وهو يسأل عن عمر، يقول أين أمير المؤمنين؟ وسمعها الصحابة، فاستحسنوه وقالوا : أصبت والله اسمه، إنه والله أمير المؤمنين حقا. وذهب لقبا له في الناس، وتوارثه الخلفاء من بعده سمة لا يشاركهم فيها أحد سواهم[5].

قال ابن خلدون : « إن المسلميـــــن استثقلوا لقب خليفة بكثرته وطول إضافته، وأنه

---

[1]- ينظر : مقدمة ابن خلدون، ص 151، الأحكام السلطانية للماوردي : ص 17، **الأحكام السلطانية**، أبو يعلى محمد بن حسين الفراء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983 م : ص 27.

[2]- **هو** مسعود بن عمر بن عبد الله التفتازاني سعد الدين، العلامة الكبير، انتهت إليه معرفة علوم البلاغة والمعقول بالمشرق بل بسائر الأمصار، ولد سنة 712 هـ، وتوفي سنة 793 هـ، من تصانيفه : مقاصد الطالبين وتهذيب المنطق.{ **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، شهاب الدين بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997 م : جـ 4 ص 119، الأعلام للزركلي : جـ 7 ص 219 }.

[3]- ينظر : **الخلافة**، محمد رشيد رضا، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988 م : ص 17.

[4]- سيرة **عمر بن عبد العزيز**، عفت وصال حمزة، دار ابن حزم، بيروت، 1998 م : ص 51.

[5]- ينظر : مقدمة ابن خلدون : ص 178

يتزايد فيما بعد دائما إلى أن ينتهي إلى الهجنة ويذهب عنه التمييز بتعدد الإضافات وكثرتها، فلا يعرف »[1].

3. الإمام

ولقب رئيس الدولة الإسلامية بهذا اللقب لأنه يؤم المسلمين في صلاتهم وفي تدبير شؤونهم ورعاية مصالحهم، وهم يقتدون به ويقتفون أثره ويطيعون أمره كما يقتدى المأموم بالإمام.

قال ابن خلدون : « وأما تسميته إماما فتشبيها بإمام الصلاة في اتباعه والاقتداء به، ولهذا يقال الإمامة الكبرى »[2]، لعل المراد منه للتمييز عن الإمامة الصغرى، كإمامة الصلاة والحج والجمع.

وقال ابن حزم[3] : « إن اسم الإمامة قد يقع على الفقيه والعالم وعلى متولي الصلاة بأهل مسجد ما، قلنا : نعم، لا يقع على هؤلاء إلا بالإضافة لا بالإطلاق، فيقال : فلان إمام الدين، وإمام بنى فلان، فلا يطلق لأحدهم اسم الإمامة بلا خلاف من واحد من الأمة إلا على المتولي لأمور أهل الإسلام »[4].

والجدير بالذكر أن الخلافة والإمامة والملك وأمير المؤمنين لا يراد بها في نصوص القرآن إلا الرئاسة بمعناها العام، ولا يراد بها الدلالة على نظام معين من أنظمة الحكم، وذلك أن داود عليه السلام سمي في القرآن خليفة وسمي ملكا، قال تعالى :﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ ﴾ { ص : 26 }، وقال تعالى : ﴿ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ ﴾ { البقرة : 251 }، كما أن إبراهيم سمي في موضع إماما، ووعد أن يكون المهتدون من ذريته

---

[1]- مقدمة ابن خلدون : ص 178.

[2]- المصدر نفسه : ص 151.

[3]- هو علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الظاهري، أبو محمد : عالم الأندلس في عصره، واحد أئمة الإسلام، كان في الأندلس خلق كثير ينتسبون إلى مذهبه، ولد بقرطبة سنة 348 هـ / 994 م وتوفي سنة 456 هـ / 1064 م، وكانت له رياسة الوزارة، فزهد بها وانصرف إلى العلم والتأليف، فكان من صدور الباحثين، فقيها حافظا يستنبط الأحكام من الكتاب والسنة، وانتقد كثير من العلماء والفقهاء فتمالأوا على بغضه، له مؤلفات كثيرة منها : الأحكام في أصول الأحكام، المحلي، الفصل في الملل والأهواء والنحل. { ينظر : الأعلام للزركلي : جـ 5 ص 59، سير أعلام النبلاء، شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان الذهبي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985 م : جـ 18، ص 184 }.

[4]- الفصل في الأهواء والملل والنحل، أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري، دار الجيل، بيروت، 1985 م : جـ 4 ص 90.

أئمة، قال تعالى : ﴿ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ ﴾ { البقرة : 134 }[1].

إذن، الخلافة والإمامة العظمى وإمارة المؤمنين، ثلاث كلمات معناها واحد وهو رئاسة الحكومة الإسلامية الجامعة لمصالح الدين والدنيا[2].

المطلب الثاني : كيفية اختيار الإمام

هناك أربعة طرق ذكرها الفقهاء في كيفية تعيين الإمام وهي النص، وولاية العهد، والقهر والغلبة، والبيعة. أما النص، وولاية العهد، والقهر والغلبة فلا مجال لنا للكلام عنها لأن مستندها ضعيف، وذلك للأسباب الآتية : منها التعسف في تأويل النصوص أو الاعتماد على نصوص ضعيفة وأهواء خاصة، ومنها إقرار الواقع لعدم الحكمة أو المصلحة في الثورة عليه، أو القضاء على وجوده حقنا للدماء ومنعا للفوضى، ومنها مراعاة الظروف الخارجية، أو الخوف من قوة الممسك بالسلطة التي آلت إليه بطريق غير مشروعة كالوراثة وغيرها[3].

أما الرابعة وهي البيعة، وقبل أن أتعرض لموقف العلماء عنها، فيجدر بي أن أتحدث عن مفهومها اللغوي والاصطلاحي.

الفرع الأول : مفهوم البيعة لغة واصطلاحا

كلمة البيعة مشترك لفظي، وردت في لغة العرب بمعان عدة: منها : الصفقة على إيجاب البيع، ومنها : المبايعة والطاعة، وقد تبايعوا على الأمر، ومنها : بمعنى عاهد (كقولك: أصفقوا عليه، وبايعه عليه مبايعة : عاهده[4].

أما البيعة بمعناها الاصطلاحي، فقد تكلم علماء السياسة الشرعية عنها بدقة، وبينوا أنها طريقة تولية رئيس الدولة، بحيث لا يتولى الخلافة إلا من تمت له بيعة الانعقاد من الأمة بالرضا والاختيار، لكنهم لم يأتوا لنا بتعريف محدد لها[5].

---

[1]- ينظر : **النظام السياسي في الإسلام**، الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، عمان، 1986 م : ص 176.

[2]- الخلافة لمحمد رشيد رضا : ص 17.

[3]- ذكر وهبة الزحيلي هذه الأسباب مبيّنا لكل صورة من طريقة النص، وولاية العهد، والقهر والغلبة في كتابه: **نظام الإسلام**، دار قتيبة، بيروت، الطبعة الثانية، 1993 م : ص 190، فمن أراد التفصيل فليرجع إليه.

[4]- لسان العرب لابن المنظور : جـ 1 ص 402 .

[5]- ينظر : **قواعد نظام الحكم في الإسلام** "، الدكتور محمود الخالدي، مؤسسة الإسراء، قسنطينة، الطبعة الأولى، 1991 م : ص 104.

قال ابن خلدون : « إن البيعة هي العهد على الطاعة، كأن المبايع يعاهد أميره على أن يسلم له النظر في أمر نفسه، وأمور المسلمين، لا ينازعه في شيء من ذلك ويطيعه فيما يكلفه به من الأمر على المنشط والمكره »[1].

إذن، فالبيعة هي الطريقة الشرعية الوحيدة لاختيار ونصب الحاكم من قبل الأمة التي تعاقدت معه على الحكم بما أنزل الله[2].

الفرع الثاني : موقف العلماء من البيعة

إن طريقة الإسلام الصحيحة عملا بمبدأ الشورى وبفكرة الفروض الكفائية هي طريقة واحدة وهي بيعة أهل الحل والعقد وانضمام رضا الأمة باختيار.

فقد أجمع المسلمون ما عدا الشيعة الإمامية على أن تعيين الخليفة يتم بالبيعة، أي الاختيار والاتفاق بين الأمة وشخص الخليفة، فهي عقد حقيقي من العقود التي تتم بإرادتين على أساس الرضا.

وسميت عملية التعاقد هذه " بيعة " تشبيها بعقد البائع والمشترى، لأنهم كانوا إذا بايعوا الأمير وعقدوا عهده جعلوا أيديهم في يده تأكيدا للعهد[3].

قال الماوردي : « فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار، تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا، وأكملهم شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته »[4]. ومن قوله هذا، نستفيد بوجوب اختيار أفضل المرشحين للإمامة على أهل الحل والعقد.

قال الإيجي[5] : « إن الأمة هي صاحبة الرئاسة العامة »[6].

---

[1]- مقدمة ابن خلدون : ص 164.

[2]- قواعد نظام الحكم لمحمود الخالدي : ص 104.

[3]- مقدمة ابن خلدون : ص 164.

[4]- الأحكام السلطانية للماوردي : ص 7-8 .

[5]- هو عبد الرحمن بن أحمد بن عبد الغفار، عضد الدين الإيجي، ولد سنة 708 هـ، وتوفي سنة 756 هـ، أصولي، منطقي، كان إماما في المعقول، قائما بالأصول والمعاني والعربية، من مصنفاته : شرح مختصر ابن الحاجب في أصول الفقه، والمواقف في علم الكلام وغيرهما. { ينظر: شذرات الذهب : جـ 6 ص 174 } .

[6]- شرح المواقف، عضد الدين عبد الرحمان الإيجي علي بن محمد الجرجاني، معه حاشيتا السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف، ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 م : جـ 8 ص 376.

وقال البغدادي[1] : « قال الجمهور الأعظم من أصحابنا (أهل السنة) ومن المعتزلة والخوارج والنجارية : إن طريق ثبوتها (الإمامة) الاختيار من الأمة »[2].

وهذا هو الدليل على أن الأمة هي مصدر السلطة التنفيذية لثبوت حق التعيين والعزل لهما. ولكن للأسف أن ما وقع في زماننا (أقصد في بعض البلاد) يخالف هذا الدليل، وذلك لعدم الأمانة من أهل الحل والعقد أو حسب المصطلحات الحالية تمثيلا عن الأمة.

الفرع الثالث : من هم أهل الحل والعقد وما هي شروطهم وعددهم

لا تكاد كتب علم السياسة الشرعية أو السير أو التاريخ الإسلامي وغير ذلك خالية من ذكر أهل الحل والعقد. لأن صورة بيعة الانعقاد التي بايع بها المبايع خليفته، لا تؤخذ من جميع المسلمين، بل من طائفة مخصوصة من المسلمين. وقد سماها الأكثرون " بأهل الحل والعقد "[3]، وسماها بعض الآخر " بأهل الاختيار "[4]، وقال ابن حزم عنها : « فضلاء الأمة [5]» ،وقيل " أهل الاجتهاد والعدالة "، والمقصود بذلك كله : الناس الذي ببيعتهم تنعقد الخلافة[6].

قال الماوردي : « وإن لم يكن بها أحد، خرج من الناس فريقان، أحدهما : أهل الاختيار حتى يختاروا إماما للأمة، والثاني : أهل الإمامة حتى ينتصب أحدهم للإمامة، وليس على ما عدا هذين الفريقين من الأمة في تأخير الإمامة حرج ولا مأثم »[7].

أما تعريف أهل الحل والعقد فهم العلماء المختصون (المجتهدون) والرؤساء ووجوه الناس الذين يقومون باختيار الإمام نيابة عن الأمة[8].

---

[1]- هو عبد القاهر بن طاهر بن محمد بن عبد الله البغدادي التميمي الاسفراييني أبو منصور، من أئمة الأصول، ولد ونشأ في بغداد واستقر بنيسابور، وتوفي سنة 429 هـ / 1037 م، من مصنفاته: أصول الدين، الناسخ والمنسوخ، فضائح القدرية، فضائح المعتزلة، الملل والنحل، التحصيل، الفرق بين الفرق. { الأعلام للزركلي : جـ 5 ص 173 }.

[2]- أصول الدين، أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م : ص 279.

[3]- ينظر : الأحكام السلطانية للماوردي، ص 6، الأحكام السلطانية للفراء : ص 26، شرح المواقف للإيجي : جـ 8 ص 377.

[4]- ينظر : الأحكام السلطانية للفراء : ص 26.

[5]- الفصل لابن حزم : جـ 4 ص 95.

[6]- ينظر : قواعد نظام الحكم لمحمود الخالدي : ص 266.

[7]- الأحكام السلطانية للماوردي : ص 6.

[8]- نظام الإسلام لوهبة الزحيلي : ص 191.

ولأهل الحل والعقد شروط معينة وهي كما ذكرها الماوردي ثلاثة[1] :

أحدها : العدالة الجامعة لشروطها. والعدالة هي ملكة تحمل صاحبها على ملازمة التقوى والمروءة، والمراد بالتقوى: امتثال المأمورات الشرعية واجتناب المنهيات الشرعية.

الثاني : العلم الذي يتوصل به إلى معرفة من يستحق الإمامة على الشروط المعتبرة فيها.

الثالث : الرأي والحكمة المؤديان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف.

أما عدد أهل الحل والعقد فلم يوجد مجال صحيح للكلام في تحديدهم، لأن المعمول به هو ثقة الأمة بهم، وكونهم عدداً يمثلون الأمة فيما تغرب وتريد وتتوافر فيهم شروط معينة، فلا يمكن تحديدهم[2]. ولكن لمجرد العلم والاطلاع، أذكر ما قال الفقهاء في هذا الشأن، وقد استعرض الماوردي آراءهم، فقال : « فقد اختلف العلماء في عدد من تنعقد به الإمامة منهم على مذاهب شتى :

المذهب الأول : قال طائفة : لا تنعقد إلا بجمهور أهل الحل والعقد من كل بلد ليكون الرضاء به عاما والتسليم لإمامته إجماعا، وهذا مذهب مدفوع ببيعة أبي بكر رضي الله عنه على الخلافة باختيار من حضرها ولم ينتظر ببيعة قدوم غائب عنها.

المذهب الثاني : وهم جمهور الفقهاء والمتكلمين من أهل البصرة، حيث قالوا : أقل من تنعقد به الإمامة خمسة يجتمعون على عقدها أو يعقدها أحدهم برضا الأربعة استدلالا بأمرين: *أحدهما* أن بيعة أبي بكر رضي الله عنه انعقدت بخمسة اجتمعوا عليها ثم تابعهم الناس فيها، وهم : عمر بن الخطاب وأبو عبيدة بن الجراح وأسيد بن خضير وبشير بن سعيد وسالم مولى أبي حذيفة – رضي الله عنهم –، *والثاني*: جعل عمر رضي الله عنه الشورى في ستة ليعقد لأحدهم برضا الخمسة.

---

[1]- الأحكام السلطانية للماوردي : ص 6.

[2]- ينظر : نظام الإسلام لوهبة الزحيلي : ص 191.

المذهب الثالث : وهم من علماء الكوفة، حيث قالوا : تنعقد بثلاثة يتولاها أحدهم برضا الاثنين ليكونوا حاكما وشاهدين كما يصح عقد النكاح بولي وشاهدين.

المذهب الرابع : قال طائفة أخرى : تنعقد بواحدة، لأن ابن عباس قال لعلي رضوان الله عليهما : امدد يداك أبايعك، فيقول الناس عم رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بايع ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان، ولأنه حكم وحكم واحد نافذ »[1].

المناقشة والترجيح :

1. إن المضمون من الحكم الشرعي كون بيعة أهل الحل والعقد يتحقق فيها الرضا من قبل جمهرة المسلمين بأية أمارة من الأمارات التي يمكن أن تدل على ذلك مع تمكين الأمة من إبداء رأيها تمكينا تاما، وليس من الحكم الشرعي كونهم أهل الحل والعقد، ولا كونهم أربعة أو أربعين أو أكثر أو أقل، أو كونهم أهل العاصمة، أو أهل الأقاليم[2].

2. إن عدد أهل الحل والعقد في إطار ما يقصد به النبي - صلى الله عليه وسلم - : ﴿ أَنْتُمْ أَعْلَمُ بِأُمُوْرِ دُنْيَاكُمْ ﴾، إذن فلا داعي لتحديد عددهم، لأنه متطور على حسب الزمان والمكان. وأما الواقع في عصرنا الآن، فإن تحديد عددهم على حسب عدد السكان والمدن.

ولذلك فإن العبرة في العدد الذي تنعقد به الإمامة هي وجود الرضا من قبل جمهرة المسلمين بأية أمارة من الأمارات الدالة على ذلك، أما الطرق التي يتطرق بها أهل الحل والعقد أو عددهم فلا مجال لضبطها لأنها متغيرة على حسب المصلحة أو متطورة على حسب الزمان والمكان.

الفرع الرابع : وظيفة أهل الحل والعقد

تقتصر مهمة أهل الحل والعقد على الترشيح والترجيح وفق المصلحة والعدل، وقد حدّد الماوردي ضوابط الاختيار فقال : « فإذا اجتمع أهل الحل والعقد للاختيار، تصفحوا أحوال أهل الإمامة الموجودة فيهم شروطها، فقدموا للبيعة منهم أكثرهم فضلا، وأكملهم

---

[1]- الأحكام السلطانية للماوردي : ص 7.

[2]- ينظر : قواعد نظام الحكم لمحمود الخالدي : ص 272.

شروطا، ومن يسرع الناس إلى طاعته، ولا يتوقفون عن بيعته، فإذا تعين لهم من بين الجماعة من أداهم الاجتهاد إلى اختياره عرضوها عليه، فإن أجاب إليها بايعوه عليها وانعقدت ببيعتهم له الإمامة فلزم كافة الأمة الدخول في بيعته والانقياد لطاعته، وإن امتنع من الإمامة ولم يجب إليها لم يجبر عليها لأنها عقد مرضاة واختيار، لا يدخله إكراه ولا إجبار، وعدل عنه إلى من سواه من مستحقيها »[1].

المطلب الثالث : شروط الإمامة

إن منصب الإمامة العظمى من أخطر المناصب في الدنيا لما يترتب عليه من نتائج هامة بالنسبة للأمة الإسلامية كلها في الدنيا والأخرة.

ولعظمة هذا المنصب فلا يصلح أن يكون الشخص إماما إلا أن يكون قائما به على صفات معينة، فلذلك اشترط العلماء فيمن يتولى رئاسة الدولة الإسلامية أن تتوفر فيه سبعة شروط[2] :

أولا : أن يكون ذا ولاية تامة بأن يكون مسلما، حرا، ذكرا، بالغا، عاقلا.

أما اشتراط الإسلام فلأن وظيفته إقامة الدين الإسلامي والقيام بشؤون الدولة في الحدود التي رسمها الإسلام. ولا يجوز للكافر أن يتولى هذا المنصب الكبير مطلقا، لقوله تعالى: ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ { النساء : 141 }.

وأما اشتراط الحرية فلأنه وصف كمال، والعبد لا يملك حرية التصرف بنفسه، لأنه مشغول بحقوق مولاه، فمن باب أولى ألاّ يتصرف بمقدرات الأمة. قال الماوردي : « تشترط الحرية : لأن نقص العبد عن ولاية نفسه يمنع من انعقاد ولايته على غيره، ولأن الرق لما منع قبول الشهادة، كان أولى أن يمنع من نفوذ الحكم وانعقاد الولاية »[3].

---

[1]- الأحكام السلطانية للماوردي : ص 8.

[2]- ينظر : المصدر نفسه : ص 6، **حجة الله البالغة**، أحمد المعروف بشاد ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، دار التراث، القاهرة، 1978 م جـ 2 ص 149.

[3]- الأحكام السلطانية للماوردي : ص 61.

وأما الذكورة فلأن المرأة غير قادرة على تحمل عبء هذا المنصب عادة، كما أنها غير قادرة على تحمل المسؤولية المترتبة على هذه الوظيفة في السلم والحرب والظروف الخطيرة. وشذ عن ذلك بعض الشيعة الذين قالوا بإمامة فاطمة أخت جعفر، والشبيبة الذين قالوا بإمامة غزالة أم شبيبة، بعد موت ولدها[1].

وقد قال جمهور من العلماء على منع المرأة من رئاسة الدولة الإسلامية لقوله صلى الله عليه وسلم : ﴿ وَلَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ اِمْرَأَةً ﴾[2]، وجه الدلالة من الحديث : عدم الفلاح عن تولية المرأة في أمر من أمور الناس.

قال ابن حزم : « وجميع الفرق أهل القبلة ليس منهم أحد يجيز إمامة امرأة، ولا إمامة صبي لم يبلغ إلا الرافضة »[3].

فالرجل أكبر كفاءة من النساء في إدارة شؤون الأسرة المكونة من عدة أفراد لا يتجاوزون غالبا عشرة، فمن باب أولى أن لا تكون النساء أكبر منه كفاءة وقدرة في إدارة شؤون المسلمين، فلا تقدم عليه.

والإمام يقوم بإمامة المسلمين في الصلاة، بالإضافة إلى تدبير شؤونهم، والمرأة عاجزة عن ذلك شرعا، والرجل أقوى عقلا وأثبت جنانا وأعدل نظرة، وأشد حزما من المرأة، فهي تتمتع بعاطفة لطيفة، تأخذ عليها كل مأخذ إذا مانفعلت في حزن أو فرح أو غضب[4].

وأما البلوغ فأمر بديهي، لأن الصبي ليس كفؤاً لمثل هذه المهام الكبرى، فهو غير مسؤول عن أفعاله، ولا يتعلق بفعله حكم معين.

---

[1]- ينظر : **عبقرية الإسلام في أصول الحكم**، الدكتور منير العجلاني، الطبعة الثانية، دار الكتاب الجديد، 1988 م : ص 70.

[2]- رواه البخاري في كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، جـ 5 ص 136، وكتاب الفتن : جـ 8 ص 97. { **صحيح البخاري**، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري الجعفي، دار الفكر، بيروت، 1981 م}. ورواه الترمذي في كتاب الفتن، رقم الحديث 2262 : جـ 4 ص 527.{ **الجامع الصحيح وهو سنن الترمذي**، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة، دار احياء التراث العربي، بيروت، 1995 م }. ورواه النسائي في كتاب القضاء، باب النهي عن استعمال النساء في الحكم : جـ 8 ص 227. { **سنن النسائي**، عبد الرحمان النسائي **وحاشية الإمام** السندي للسندي، شرح جلال الدين السيوطي، ضبط وتصحيح عبد الوارث محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995 م }. ورواه أحمد في مسنده : جـ 5 ص 51 بلفظ : حدثنا مبارك عن الحسن عن أبي بكرة قال : قال رسول الله ﷺ : " لن يفلح قوم تملكهم امرأة ". { **المسند لأحمد بن محمد بن حنبل**، دار المعارف، دون مدينة، 1980 م }.

[3]- الفصل لابن حزم : جـ 4 ص 179.

[4]- ينظر : النظام السياسي في الإسلام لأبي فارس : ص 183.

وأما العقل فمطلوب لصحة كل تصرف خاص أو عام. ولا يكفى فيه الحد الأدنى للمطالبة بالتكاليف الشرعية من صلاة وصيام ونحوهما، بل لابد فيه من رجحان الرأي، بأن يكون صاحبه صحيح التمييز، جيد الفطنة بعيدا عن السهو والغفلة، يتوصل بذكائه إلى إيضاح ما أشكل وفصل ما أعضل[1].

ثانيا : العدالة، أي الديانة والأخلاق الفاضلة، وهي معتبرة في كل ولاية، وهي أن يكون صادق اللهجة، ظاهر الأمانة، عفيفا عن المحارم، متوقيا المآثم، بعيدا من الريب، مأمونا في الرضا والغضب، مستعملا لمروءة مثله في دينه ودنياه[2]. وفي الجملة : هي التزام الواجبات الشرعية، والامتناع عن المنكرات والمعاصي المحرمة في الدين. وقد تابع الإيجي معبرا عن هذا الشرط بما يفيد العدالة لئلا يجور[3].

ثالثا : أن يكون الإمام عالما، وقد اتفق العلماء على اشتراط العلم في الإمامة لكنهم اختلفوا في المراد بالعلم على مذهبين :

المذهب الأول : وهم أبو الحسن الماوردي الشافعي وأبو يعلى الفراء الحنبلي وابن خلدون، وأبو منصور عبد القاهر البغدادي، والايجي، والشاطبي[4]، وغيرهم، وجهة نظرهم: يجب أن يكون الإمام عالما مجتهدا لأنه ينظر في القضايا المرفوعة إليه، لاسيما إذا تنازع أحد الناس مع أميره أو قاضيه، ولا يتيسر له أن يواجه هذه القضايا إلا إذا كان مجتهدا.

ومن وظيفة الإمام أن يختار القضاة ويعينهم، ويشترط فيهم أن يكونوا مجتهدين، فمن باب أولى أن يكون من يختارهم من المجتهدين، وقد يختلفون فيما بينهم فيحكم الإمام فيما اختلفوا فيه، فكيف يحكم الإمام في الأمور التي اختلف فيها القضاة المجتهدون مع أنه ليس

---

[1]- ينظر : الأحكام السلطانية للماوردي : ص 61.

[2]- الأحكام السلطانية للماوردي : ص 62.

[3]- ينظر : شرح المواقف للإيجي : ص 381.

[4]- ينظر : الأحكام السلطانية للماوردي : ص 6، الأحكام السلطانية للفراء : ص 61، أصول الدين للبغدادي : ص 277، شرح المواقف للإيجي : جـ 4 ص 605، مقدمة لابن خلدون : ص 212، **والمغني في أبواب التوحيد والعدل**، أبي الحسن عبد الجبار، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، 1965 م : جـ 20 ص 208-209، **الإعتصام**، إبراهيم بن موسى اللخمي الشاطبي، دار اشريفة، دون سنة : جـ 2 ص 362.

بمجتهد. أما إذا أصبح مجتهدا، فبإمكانه أن يصوب المصيب ويخطئ المخطئ فيهم[1].

المذهب الثاني : الشهرستاني[2] وجماعة من الفقهاء المتأخرين، وهم يرون عدم اشتراط الاجتهاد في الإمام، لندرة وجوده في كثير من الظروف، لاسيما بعد القرون الأولى من الحكم الإسلامي، إذ ضعف الوازع الديني عند الناس حتى ضعفت همم كثير منهم عن طلب العلم وبلوغ مرتبة الاجتهاد فيه بل شاع فيهم التقليد. ولم يوجد في العصر أحد تتوفر فيه صفات المجتهد[3].

قال الشهرستاني : « ومالت جماعة من أهل السنة إلى ذلك حتى جوزوا أن يكون الإمام غير مجتهد، ولا خبير بمواقع الاجتهاد، ولكن يجب أن يكون معه من أهل الاجتهاد، فيراجعه في الأحكام، ويستفتي منه في الحلال والحرام »[4].

أما قول الشاطبي : « ...ولكن إذا فرض خلو الزمان عن مجتهد يظهر بين الناس، وافتقروا إلى إمام لجريان الأحكام وتسكين ثورة الثائرين، والحياطة على دماء المسلمين وأموالهم، فلابد من إقامة الأمثل ممن ليس بمجتهد، لأنا بين أمرين، إما أن يترك الناس فوضى، وهو عين الفساد والهرج. وإما أن يقدموه فيزول الفساد بتة، ولا يبقى إلا فوت الاجتهاد، والتقليد كاف بحسبه وإذا ثبت هذا فهو نظر مصلحي يشهد له وضع أصلي الإمامة، وهو مقطوع به بحيث لا يفتقر في صحته وملائمته إلى شاهد »[5].

---

[1]- المجتهد من كان عالما بالأحكام الشرعية ومعرفته تتوقف على معرفة أصول أربعة :
أ. المعرفة من كتاب الله بما تضمنه من الأحكام ناسخ ومنسوخا، وحكما ومتشابها، وعموما وخصوصا، ومجملا ومفسرا.
ب. علمه بسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم من أقواله وأفعاله، وطرق مجيئها في التواتر والآحاد، والصحة والفساد، وما كان على سبب أو اطلاق.
ج. علمه بأقاويل السلف فيما أجمعوا عليه، واختلفوا فيه، ليتبع الاجماع، ويجتهد رأيه مع الاختلاف.
د. علمه بالقياس الموجب لرد الفروع المسكوت عنها إلى الأصول المنطوق بها والجمع عليها. { ينظر : الأحكام السلطانية للفراء ص 61 }.

[2]- هو محمد بن عبد الكريم بن أحمد، أبو الفتح الشهرستاني، من فلاسفة الإسلام، كان إماما في علم الكلام، ولد في شهرستان سنة 479 هـ / 1086 م، وتوفي سنة 548 هـ / 1153 م، ومن مؤلفاته: الملل والنحل، الإرشاد إلى عقائد العباد، تلخيص الأقسام لمذاهب الإمام. { الأعلام للزركلي : جـ 7 ص 83 }.

[3]- ينظر : الملل والنحل، محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني، تحقيق وتعليق أحمد فهمي محمد، دار المعرفة، بيروت، 1980 م : جـ 1 ص 160، النظام السياسي في الإسلام لأبي فارس: ص 189، نظام الحكم في الإسلام، محمد يوسف موسى، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الثانية : ص 68.

[4]- الملل والنحل للشهرستاني : جـ 1 ص 160.

[5]- الإعتصام للشاطبي : جـ 2 ص 362.

فالمراد به حالة الاضطرار. والذي يظهر لي: أن حالة الاضطرار التي قصدها الشاطبي هي في زمانه مع وجود كثرة المجتهدين، أما في زماننا الآن فلا يوجد إمام تتوفر فيه شروط الاجتهاد.

ومحافظة على حقوق الناس من الضياع، ودرءا لمفسدة عظمى ألا وهي تعطيل الأحكام الشرعية مما يسبب اضطراب الحياة وفسادها، أفتى الفقهاء المتأخرون بجواز الإمارة لغير المجتهد. والإمام بدوره يستعين بمن هو أعلم منه وأعرف[1].

المناقشة والترجيح : إن اشتراط الاجتهاد للإمام في هذا العصر تكليف في غاية الصعوبة، وقد قال الله تعالى : ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ { البقرة : 286 }، ولكن إذا لم يكن الإمام مجتهدا فلا بد من ينوب عنه من أهل الاجتهاد، فيراجعه في الأحكام، ويستفتي منه في الحلال والحرام، لأن الاجتهاد من شخص، لا يتصور وقوعه في أذهاننا إلا إذا أصبح من المجتهدين. وإذا لم يكن منهم فينبغي أن ينوب عنه منهم. وهذه العبارة توافق ببحثي في الفصل الثاني عن المجالات التي يجتهد فيها الإمام أو نائبه بالرأي.

ومن الأحسن أن نقول أن الاجتهاد ليس شرطا من شروط الانعقاد للإمامة ولكنه شرط من شروط الأفضلية[2].

والجدير بالذكر، أن الأوضاع أو المسائل التي يتوجه بها الإمام في الماضي، ليست كالأوضاع أو المسائل التي يتوجه بها الإمام في زماننا الآن. وقد فرق العلماء نوعين من الاجتهاد : الاجتهاد المطلق والاجتهاد المقيد، فأي نوع منهما يشترط به انعقاد الإمامة، إذ أنه من الصعب أن يجتمع في إمام واحد العلم بأمور الدين والدنيا، مع أن بعض من أمور الدين وأكثر أمور الدنيا تختلف باختلاف الزمان والمكان.

---

[1]- ينظر : النظام السياسي في الإسلام لأبي فارس، ص 189، نظام الحكم في الإسلام لمحمد يوسف موسى : ص 68.

[2]- ذكر محمود الخالدي " هذا الشرط "، في كتابه " قواعد نظام الحكم في الإسلام "، حيث قال فيه : " أفاض العلماء بوضع الشروط لانعقاد الخلافة، ولكن الصحيح ان شروط الانعقاد هي أن يكون مسلما، ذكرا، بالغا، عاقلا، حرا، عدلا. وما عدا هذه الشروط الستة، فهي شرط أفضلية، مثل: الاجتهاد، الشجاعة، أهلية الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، سلامة الحواس والأعضاء، أما شرط النسب فقد اختلف العلماء فيه : ص 299-301.

رابعا : حصافة الرأي في القضايا السياسية والحربية والإدارية، قال الماوردي: « الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح »[1]، وقد تابعه في هذا العلماء معبرين عن هذا الشرط بما يفيد الخبرة الكافية بشؤون الناس وأمور البلاد وحاجات الحكم والسياسة[2].

وفي نظري أن هذا الشرط أهم الشروط للإمام في تدبير شؤون الأمة في زماننا الآن، وهذا لأن أحوال الأمة تتغير بسبب تغير الأزمنة والأمكنة، وتغير الأحوال يقتضي تغير الأحكام في الأمور الظنية، وهذا المجال من مجالات اجتهاد الإمام، ولتقرير تغير الأحكام بسبب تغير الأحوال يحتاج إلى حصافة الرأي من الإمام لأنه يقرر حسب المصالح الموجودة في الأمة.

خامسا : صلابة الصفات الشخصية : والمراد منها بأن يتميز الإمام بالجرأة والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة (الوطن) وجهاد العدو، وإقامة الحدود، وإنصاف المظلوم من الظالم، وتنفيذ الأحكام الإسلامية[3].

سادسا : الكفاية الجسدية : وهي سلامة الحواس والأعضاء التي يؤثر فقدانها على الإمامة، كذهاب البصر والنطق والسمع لتأثيرها في الرأي وفقدان اليدين والرجلين لتأثيرها في النهوض وسرعة الحركة وتجعل هيبة الإمام في نفوس الرعية ضعيفة.

قال ابن خلدون : « وأما سلامة الحواس والأعضاء من النقص والعطلة كالجنون والعمى والصمم والخرس، وما يؤثر فقده في العمل كفقد اليدين والرجلين والأنثيين فتشترط السلامة منها كلها لتأثير ذلك في تمام عمله وقيامه بما جعل إليه. وإن كان إنما يشين في المنظر فقط كفقد أحد هذه الأعضاء..

ويلحق بفقدان الأعضاء المنع من التصرف، وهو ضربان، ضرب يلحق بهذه في اشتراط السلامة منه شرط الوجوب وهو القهر والعجز عن التصرف جملة بالأسر وشبهه. وضرب لا يلحق بهذه وهو الحجر باستيلاء بعض أعوانه عليه »[4].

---

[1]- الأحكام السلطانية للماوردي : ص 6.

[2]- ينظر : أصول الدين للبغدادي : ص 277، شرح المواقف للإيجي : جـ 4 ص 381، مقدمة لابن خلدون : ص 152.

[3]- ينظر : مقدمة لابن خلدون : ص 152.

[4]- مقدمة ابن خلدون : ص 153.

فالحواس كالسمع والبصر بواسطتها تدرك الأشياء، واليدان والرجلان تباشر بهما الحركة والنهوض. وإن أي إنسان قطعت رجلاه ويداه ليس له أدنى هيبة في نفوس الرعية والولاة والأمراء والقادة، فكيف إذا انضم إلى حالته هذه أيضا العمى والصمم والهرم[1].

وقد خالف ابن حزم فلم يشترط في الإمام أن يكون سليم الحواس والأعضاء، وذهب إلى أنه لا يضر الإمام أن يكون في خلقه عيب كالأعمى والأصم والأجدع والأحدب، والذي لا يدين له ولا رجلين، ومن بلغ الهرم مادام يعقل[2].

وفي نظري أن هذا الرأي لا بأس به في حالة الاضطرار كعدم ترشيحة الإمام إلا ممن يعيب بعض حواسه أو أعضائه مع أنه عاقل وعالم.

سابعا : النسب وهو أن يكون المرشح للخلافة من قريش، **وقد اختلف العلماء في هذا الشرط على القولين**[3] :

القول الأول : وهم من جمهور أهل السنة، والشيعة وبعض المعتزلة[4]، وجهة نظرهم : يجب أن يكون الإمام من قريش لقول النبي صلى الله عليه وسلم : ﴿ الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ ﴾[5].

ولإجماع الصحابة – رضوان الله عليهم – بعد وفاته – صلى الله عليه وسلم – على شرط القرشية في سقيفة بني ساعدة دون مخالفة أحد. وقد نقل هذا الإجماع غير واحد من العلماء كالماوردي والإيجي وابن خلدون والنووي[6].

---

[1]- ينظر : الأحكام السلطانية للفراء : ص21.

[2]- ينظر : الفصل لابن حزم : جـ 4 ص 167.

[3]- ينظر : مقدمة ابن خلدون : ص 153، شرح المواقف للإيجي : جـ 8 ص 381.

[4]- ينظر : أصول الدين للبغدادي : ص 278، المغني في أبواب التوحيد والعدل لعبد الجبار : جـ 20 ص 211.

[5]- رواه **البخاري** في صحيحه، كتاب الأحكام، باب الأمراء من قريش، بلفظ : عن معاوية أنه سمع رسول الله ﷺ **يقول** : " إن هذا الأمر في قريش، لا ياعدهم أحد إلا كبه الله على وجه ما أقاموا الدين "، وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما قال رسول الله ﷺ : " لا يزال هذا الأمر في قريش ما بقى منهم اثنان " : جـ 8 ص 104. وقال صاحب فتح الباري : « هذا الأمر في قريش، أي في الخلافة، **ويقول** عن " الأئمة من قريش " رجاله رجال الصحيح لكن في سنده انقطاع » { ينظر : **فتح الباري بشرح صحيح البخاري**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، مراجعة قصي محب الدين الخطيب، دار الريان، القاهرة، 1987 م : جـ 13 ص 146 }. **ورواه مسلم في صحيحه**، كتاب الإمارة، باب الناس تبع لقريش والخلافة في قريش، بلفظ : عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : " **الناس تبع لقريش في هذا الشأن** مسلمهم لمسلمهم وكافرهم لكافرهم : جـ 12 ص 200. { **صحيح مسلم بشرح النووي**، الإمام أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري، دار الفكر، بيروت، دون سنة }.

[6]- ينظر : الأحكام السلطانية للماوردي : ص 6، شرح المواقف للإيجي : جـ 4 ص 382، مقدمة ابن خلدون : ص 153، صحيح مسلم بشروح النووي : جـ 12 ص 200.

القول الثاني : وهم من الخوارج وبعض المعتزلة وأبو بكر الباقلاني[1] من كبار الاشاعرة في القرن الرابع الهجري، فقالوا : « إن الإمامة حق لكل مسلم متى استكمل الشروط الأخرى »[2].

واستدل هؤلاء بما يلي :

1. قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ اِسْمَعُوْا وَأَطِيْعُوْا وَإِنِ اسْتَعْمَلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيْبَةٌ ﴾[3].

وجه الدلالة من هذا الحديث : إيجاب الطاعة لكل أمير قرشيا كان أو غير قرشي.

2. قال عمر بن الخطاب رضي الله عنه : « لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيا لوليته، أو لما دخلتني فيه الظنة »[4]. من المعلوم أن سالم مولى أبي حذيفة ليس من القرشيين.

مناقشة هذه الأدلة[5]:

1. إن قول رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ اِسْمَعُوْا وَأَطِيْعُوْا ...إلخ ﴾ لا يدل على الإمارة العامة بل يدل على الإمارة الخاصة، حتى لو دل عليها فإنما خرج مخرج التمثيل والمبالغة في الحض على الطاعة.

2. أما قول عمر بن الخطاب، فإنه ليس بحجة لما علمت أن مذهب الصحابي ليس بحجة، ويتأكد عدم حجيته إذا تعارض مع قول رسول الله – صلى الله عليه وسلم – الصحيح الصريح.

---

[1]- هو محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن القاسم، الملقب بالباقلاني، توفي سنة 403 هـ، الإمام الفقيه المالكي، الأشعري، الأصولي، المتكلم، نشأ بالبصرة، وتفقه على علمائها، وصنف التصانيف المفيدة، منها : الإبانة و التمهيد و الإرشاد و المقنع في أصول الفقه، و الأحكام و العلل وغيرها. { ينظر : وفيات الأعيان، جـ 3 ص 400، وشذرات الذهب، جـ 3 ص 168، **وشجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، محمد بن محمد مخلوف، دار الفكر، بيروت، دون سنة : ص 92 }.

[2]- ينظر : أصول الدين للبغدادي : ص 278، الملل والنحل للشهرستاني : جـ 1 ص 161، **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، أبي العباس شهاب الدين أحمد القسطلاني. بهامشه صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984 م : جـ 10 ص 220.

[3]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الأحكام، باب السمع والطاعة للإمام ما لم تكن معصية : جـ 8 ص 105، ورواه ابن ماجه في سننه، كتاب الجهاد، باب طاعة الإمام، رقم الحديث 2859 : جـ 2 ص 954. { **سنن ابن ماجه**، الحافظ أبي عبد الله بن يزيد القزويني ابن ماجه، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، دون مدينة، دون سنة }.

[4]- رواه أحمد في المسند جـ 1 ص 212.

[5]- ينظر : مقدمة ابن خلدون : ص 153.

الرأي الذي نختاره :

إذا ثبت اشتراط النسب القرشي بالأحاديث الصحيحة والإجماع، فلابد من إعمال الأحاديث بعد ثبوت صحتها لأن إعمال الكلام أولى من إهماله. ولكن الجدير بالذكر أن الحكمة في اختصاص قريش بهذه الميزة هي كونها صاحبة العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة، ويرتفع الخلاف والفرقة بوجودها لصاحب المنصب، فتسكن إليه الملة وأهلها، وينتظم حبل الألفة فيها[1].

فلذلك قال الدكتور وهبة الزحيلي : « إن قريشا كانت لها الصدارة بين العرب، وتألف شؤون المدنية والاجتماع ويتبعها أكثر الناس، وكلمتها نافذة بين القبائل منذ الجاهلية، فمن المصلحة إناطة الأمر العام والسياسة بها، فإذا تغير الأمر بأن تكون الغلبة لقبيلة أخرى وترضى عنها أكثرية الناس بالانتخاب ونحوه، فلا مانع في تقديري من عقد الإمامة لها مراعاة المصلحة للجميع »[2].

وبإمكاننا أيضا أن نقول : أن اشتراط النسب القرشي يمكن الأخذ به كمرجح بين مرشحين[3] أو أكثر للإمامة إذا استوفوا الشرائط المتفق عليها، كالإسلام والحرية والذكورة ...إلخ. فإذا استوفت مجموعة من المرشحين الشروط السابقة وكان أحدهم قرشيا قدم على غيره[4].

---

[1]- مقدمة ابن خلدون : ص 153.

[2]- نظام الإسلام لوهبة الزحيلي : ص 197.

[3]- وقد عبّر عنها محمود الخالدي في كتابه " قواعد نظام الحكم في الإسلام "، حيث قال فيه : إن شرط النسب القرشي شرط من شروط الأفضلية وليس شرطا من شروط الانعقاد : ص 302، فمن أراد التفصيل فليرجع إلى كتابه.

[4]- ينظر : النظام السياسي في الإسلام لأبي فارس : ص 194.

المبحث الثاني : المصلحة وأقسامها ومجال النظر إليها

المطلب الأول : تعريف المصلحة لغة واصطلاحا

إذا نظرنا المعاجم اللغوية، نجد أن المصلحة كالمنفعة وزنا ومعنا، فهي إما اسم للواحدة من المصالح كالمنفعة اسم للواحدة من المنافع، وإما أنها مصدر بمعنى الصلاح، كالمنفعة بمعنى النفع.

فالمنفعة هي : اللذة تحصيلا وإبقاء، والمراد بالتحصيل هو جلب اللذة وتحقيقها، والمراد بالإبقاء هو المحافظة عليها، بدفع المضرة وأسبابها[1].

أما المصلحة في اصطلاح الشرع، فقد عرّفها العلماء بعدة تعاريف متقاربة، منها :

الأول : ما عرفها **الإمام الغزالي**[2] بقوله : « أما المصلحة فهي عبارة في الأصل عن جلب منفعة أو دفع مضرة، ولسنا نعني به ذلك، فإن جلب المنفعة ، ودفع المضرة مقاصد الخلق وصلاح الخلق في تحصيل مقاصدهم، لكننا نعني بالمصلحة المحافظة على مقصود الشرع، ومقصود الشرع من الخلق خمسة : وهو أن يحفظ عليهم دينهم ونفسهم وعقلهم ونسلهم ومالهم، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول الخمسة فهو مصلحة، وكل مايفوّت هذه الأصول فهو مفسدة، وإذا أطلقنا المعنى المُخيل أو المناسب في كتاب القياس أردنا به هذا الجنس »[3].

ويلاحظ من تعريفه[4] : أنه قيّد المصلحة بأن تكون ملائمة لمقصود الشارع بالمحافظة على الكليات الخمس.

---

[1]- لسان العرب لابن منظور : جـ 6 ص 4056، القاموس المحيط لمجد الدين الفيروز آبادي : ص 293.

[2]- هو محمد بن محمد بن أحمد الغزالي الطوسي، أبو حامد الملقب بحجة الإسلام، الفقيه الشافعي، الأصولي، المتصوف، المتكلم، الشاعر، الأديب، مولده ووفاته في الطابران بخراسان سنة 450 هـ / 1058 م - 505 هـ / 1111 م، قال ابن السبكي : جامع أشتات العلوم، والمبرّز في المنقول منها والمفهوم، ومن كتبه: المنخول و المستصفي في أصول الفقه، الوسيط والوجيز و الخلاصة في الفقه، وإحياء علوم الدين في العقيدة. { ينظر : طبقات الشافعية لابن السبكي : جـ 6 ص 191، الأعلام للزركلي : جـ 7 ص 247، وفيات الأعيان : جـ 3 ص 353، وشذرات الذهب : جـ 4 ص 10 }

[3]- المستصفى للغزالي : جـ 1 ص 286.

[4]- ينظر : المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي، الدكتور محمد أحمد بوركاب، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 2002 م : ص 26.

الثاني : ما عرفها **فخر الدين الرازي**[1] بقوله : « بأن المصلحة هي عبارة عن النفع الذي قصده الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم، وعقولهم، ونسلهم، وأموالهم طبق ترتيب معين فيما بينها »[2].

وهذا التعريف عند الرازي قريب عن تعريف المصلحة عند الغزالي، إذ أنهما قيّداها بأن تكون ملائمة لمقصود الشارع بالمحافظة على الكليات الخمس. غير أن الغزالي يعتبر دفع الضرر أيضا من المصلحة، وهذا ما لا نجده في تعريف الرازي، إلا في مفهوم المخالفة من كلامه ما يدل عليه، لأن جلب المنفعة يقابله دفع المفسدة.

الثالث : ما عرفها **عز الدين بن عبد السلام**[3] بقوله : « المصالح ضربان : أحدهما حقيقي، وهو الأفراح واللذات، والثاني مجازي، وهو أسبابها، وربما كانت أسباب المصالح مفاسد فيؤمر بها أو تباح، لا لكونها مفاسد، بل لكونها مؤدية إلى المصالح، وذلك كقطع الأيدي المتأكله حفظا للأرواح، وكالمخاطرة بالأرواح في الجهاد، وكذلك العقوبات الشرعية كلها، ليست مطلوبة لكونها مفاسد، بل لكونها المقصودة من شرعها كقطع يد السارق وقاطع الطريق وقتل الجناة ورمي الزناة وجلدهم، وكذلك التعزيرات. كل هذه مفاسد أوجبها الشرع لتحصيل ما يترتب عليها من المصالح الحقيقية، وتسميتها بالمصالح من مجاز تسمية السبب باسم المسبب »[4].

وقال في كتابه " الفوائد " : « والمصلحة: لذة أو سببها، أو فرحة أو سببها، والمفسدة: ألم أو سببه، أو غم أو سببه »[5].

---

[1]- **هو** محمد بن عمر بن الحسين، أبو عبد الله فخرالدين الرازي الشافعي، المعروف بابن خطيب الري. قال الداودي عنه : المفسر، المتكلم، إمام وقته في العلوم العقلية، واحد الأئمة في العلوم الشرعية، ولد سنة 544 هـ وتوفي سنة 606 هـ، ومن مؤلفاته : في التفسير: مفاتيح الغيب، أسرار التنزيل، وفي أصول الفقه : المحصول، المعالم. { ينظر : وطبقات الشافعية للسبكي : جـ 8 ص 81، وفيات الأعيان : جـ 4 ص 248 رقم 600، **وطبقات المفسرين**، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة: ص 214}

[2]- **المحصول في أصول الفقه**، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسيني الرازي، جامعة بن سعود، الرياض، 1979 م : جـ 2 ص 343.

[3]- **هو** شيخ الإسلام سلطان العلماء أبو محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي المغربي أصلا، المصري دارا ووفاة، ولد سنة 578 هـ، وتوفي سنة 660 هـ. { شذرات الذهب : جـ 5 ص 301، **طبقات الشافعية**، عبد الرحيم الأسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987 م : جـ 1 ص 84}.

[4]- **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1980 م : جـ 1 ص 12.

[5]- ينظر: المصدر نفسه : جـ 1 ص 13- 14.

وفي تعريفه عنها ملاحظتان[1] :

الأول : أنه عرف المصلحة بمفهومها العام دون أن يضبطها بما ضبطها به الإمام الغزالي والرازي من الملاءمة لمقصود الشارع بالمحافظة على الكليات الخمس، إلا أن الأمثلة التي عرضها جاءت متضمنة لهذا الضابط، فحصل الاتفاق.

الثاني : أنه أردف فيها يتمثل في أن المفسدة المؤدية إلى المصلحة يؤمر بها، أو تباح، لا لكونها مفسدة، بل لكونها مؤدية إلى المصلحة.

ونستطيع أن نستفيد من هذا التعريف، أن قاعدة " الغاية لا تبرر الوسيلة " لا يؤخذ بها في الشريعة الإسلامية على إطلاقها إلا إذا كانت الوسيلة غير مشروعة، لأن لها استثناءات تجعل الغاية تبرر الوسيلة، والأمر موكول إلى اجتهاد الإمام أو من ينوب عنه من المجتهدين وترجيحه.

ومن هنا يعلم أن موقف الإسلام دائم الوسط، لا إفراط ولا تفريط، بخلاف ما تقرره " الميكافللية[2] " من أن الغاية تبرر الوسيلة مطلقا.

الرابع : ما عرفها **أبو إسحاق الشاطبي**[3] بقوله : « وأعني بالمصالح : مايرجع إلى قيام حياة الإنسان وتمام عيشه ونيله ما تقضيه أوصاف الشهوانية والعقلية على الإطلاق، حتى يكون منعّما على الإطلاق، وهذا في مجرد الاعتياد لا يكون، لأن تلك المصالح مشوبة بتكاليف ومشاق، وقلّت أو كثرت، تقترن بها أ و تستبقها أو تلحقها، كالأكل والشرب واللبس والسكنى والركوب والنكاح وغير ذلك، فإن هذه الأمور لا تنال إلا بكد وتعب، كما أن المفاسد الدنيوية ليست بمفاسد محضة من حيث مواقع الوجود، إذ ما من مفسدة

---

[1]- ينظر : المصالح المرسلة للدكتور محمد بوركاب : ص 26.

[2]- نسبة إلى نيكولا ميكا فللي، ولد في فلورنسة بإيطالية سنة 1469 من أسرة توسكانية العريقة التي كانت معادية لأسرة ميديتشي الحاكمة، وفي سنة 1498 انتخب سكرتيرا للمستشارية الثانية لجمهور فلورنسة، الأمر الذي جعله سياسيا ومخططا. ولما دخل الجيش الفرنسي فلورنسة خرج منفيا حيث ألف كتابه المشهور بالأمير في المنفي، وقد وجهه لقادة الغرب خاصة، وغيرهم بصفة عامة، راسما لهم الخطة المحكمة في السيطرة على الشعوب واستذلالهم، معتمدا على أن الغاية تبرر الوسيلة، فلا مواثيق ولا عهود إلا وفق حاجة الحاكم الآنية، لأن الناس في نظره أشرار { ينظر : المدخل إلى العلوم السياسية : د. لاغا : ص 90-92 }.

[3]- **هو** إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي، أبو إسحاق الشاطبي، الفقيه المالكي، الأصولي، المناظر، اللغوي، المحدث، كان من أئمة المالكية، توفي سنة 790هـ / 1388 م، له تصانيف نفيسة، منها: الموافقات والإعتصام في أصول الفقه. { ينظر : الأعلام للزركلي : جـ 1 ص 71، شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف : ص 231، والديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، ابن فرحون المالكي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996 م : ص 46 }

تفرض في العادة الجارية إلا ويقترن بها أو يسبقها أو يتبعها من الرفق واللطف ونيل اللذات كثير »[1].

ويؤخذ من تعريفه أمران[2] :

الأول : أنه عرفها بما يتفق مقصود الشارع في ثلاثة رتبات وهي الضروري، لقوله :

« ما يرجع إلى قيام حياة الإنسان » والحاجي، لقوله : « وتمام عيشه » والتحسيني، لقوله : « ونيل ما تقتضيه أوصافه الشهوانية والعقلية...»

الثاني : أنه أضاف شيئا جديدا، وهو أنه لا توجد مصلحة خالصة في هذه الدنيا، كما لا توجد مفسدة خالصة أيضا. فما من مصلحة إلا وتشوبها مفسدة، وعكسه، والعبرة للغالب. وأُستنبط هذا من استقراء النصوص، منها قوله تعالى : ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ { البقرة : 219 }.

وسبب ذلك أن هذه الدار، دار ابتلاء واختبار، لقوله تعالى: ﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾ { الملك : 2 }، وقوله: ﴿ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ﴾ { الأنبياء : 35 }. فلو كانت المصالح خالصة لما تركها الناس وضلّوا بشهواتهم، ولو كانت المفاسد خالصة لما ارتكبها الناس ودعسوا على عقولهم، بخلاف الدار الآخرة، فإن المصلحة فيها خالصة، والمفسدة كذلك، لارتفاع التكليف فيها.

أهم القرار الذي قرره الإمام الشاطبي رحمه الله هو أن الشارع الحكيم عند ما يقرر وصفا من أوصاف المصلحة أو المفسدة، إنما ينظر إلى الغالب لا إلى المغلوب، وإلى الراجح لا إلى المرجوح[3].

---

[1]- **الموافقات في أصول الشريعة**، إبراهيم بن موسى اللخمي أبي إسحاق الشاطبي، تحقيق عبد الله دراز، دار الفكر، بيروت، دون سنة : جـ ص 25-26.

[2]- المصالح المرسلة للدكتور محمد بوركاب : ص 29.

[3]- ينظر : الموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 26.

الخامس : ما عرفها الشيخ الطاهر بن عاشور[1] بقوله : « إنها وصف للفعل يحصل به الصلاح أي النفع منه غالبا أو دائما للجمهور أو الآحاد »[2].

ويلاحظ من هذا التعريف أمران : الأول : أنه قسم المصلحة بمعناها الخاصة والعامة. الثاني: أنه أشار إلى ضرورة التأكد من تحقق نتائجها لاعتبارها. فإن كانت نتائجها قطعية أو ظنية، فهي معتبرة وإن كانت وهمية فلا. ثم إن هذه المصلحة قد تكون عامة وقد تكون خاصة، والكل معتبر مادامت النتائج قطعية أو ظنية[3].

والخلاصة من التعاريف السابقة أن المصلحة هي : " كل منفعة قصدها الشارع الحكيم لعباده من حفظ دينهم ونفوسهم وعقولهم ونسلهم وأموالهم، أو كانت ملائمة لمقصوده وفق شروط معينة "[4]

المطلب الثاني : تقسيم المصلحة

قسم الأصوليون والفقهاء المصلحة بتقسيمات عدة، أذكرها هنا على سبيل الإجمال:

التقسيم الأول : من حيث اعتبار الشارع لها، أو إلغاؤها، أو السكوت عنها فتنقسم إلى ثلاثة أقسام :

الأول : المصلحة المعتبرة، وهي التي قام الدليل الشرعي على رعايتها، بأن ورد دليل معين بخصوصها في بناء الأحكام عليها، وعن طريق هذه المصلحة جاء دليل القياس، فإنه مبني على النظر في الأحكام المشروعة، ومعرفة المصلحة المعينة التي شرع الحكم لتحقيقها- فإذا كانت هذه المصلحة موجودة في واقعة لم يصرح الشارع بحكمها، حكم بها القياس عليها، وهذا حجة لمن قال بحجية القياس[5].

---

[1]- هو محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر بن محمد الشاذلي بن عاشور التونسي، الإمام الضليع في العلوم الشرعية واللغوية والأدبية والتاريخية، قال عنه صديقه العلامة الشيخ محمد الخضر حسين: ...وبالإجمال ليس إعجابي بوضاءة أخلاقه وسماحة آدابه بأقل من إعجابي بعبقريته في العلم، له تصانيف كثيرة منها : التحرير والتنوير في تفسير القرآن الكريم، ثلاثين مجلدا، مقاصد الشريعة الإسلامية، ولد سنة 1296 هـ/1879 م، وتوفي سنة 1494 هـ/1973 م. { تراجم المؤلفين التونسيين، محمد محفوظ : جـ 3 ص 304 }.

[2]- مقاصد الشريعة الإسلامية، محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1978 م : ص 65.

[3]- المصالح المرسلة للدكتور محمد بوركاب : ص 30.

[4]- المرجع نفسه : ص30.

[5]- ينظر : المستصفى للغزالي : جـ 1 ص 284، الإحكام في أصول الأحكام، علي بن أبي علي بن محمد الآمدي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983 م : جـ 3 ص 305، روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي، الدار السلفية، الجزائر، 1991 م : ص 86.

فحفظ العقل مصلحة، قام الدليل الشرعي على اعتبارها، وذلك بترتيب تحريم الخمر وإيجاب العقوبة على من يشربها لأنه يؤثر في العقل، فيقاس عليه في التحريم كل مسكر من مشروب ومأكول.

وكذلك حفظ النفس، فإنه مصلحة معتبرة رتّب الشارع القصاص على من أزهقها عمدا عدوانا بمحدد، فيقاس على القتل بالمحدد القتل بالمثقل بجامع القتل العمد العدوان حفظا لمصلحة حفظ النفس[1].

الثاني : المصلحة الملغاة، وهي ما شهد الشارع بعدم اعتبارها، أو شهد لها بإلغائها، وهي باطلة اتفاقا، ولا يجوز الاحتجاج بها وإن ظهر للعقل صلاح فيها، لأن فتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير حدود جميع التشريعات، وعندها لا يصبح للشرع أي اعتبار[2]، وقد سماها بعضهم بالمناسب الغريب[3].

ومن أمثلته : ما أفتى به يحيى بن يحيى بن كثير الليثي[4]، وكان تلميذا للإمام مالك ثم صار فقيها بالأندلس لأحد الملوك، لما جامع الملك امرأته في نهار رمضان، فقال له المفتي : « عليك صوم شهرين متتابعين، كفارة عليك » فلما أنكر عليه بعدم أمره بالإعتاق مع اتساع ماله، قال : « لو أفتيته بالعتق لجامع كل يوم، وسهل عليه عتق رقبة، فأفتيته بالصوم » وذلك لأجل المصلحة، لأن الملك ينزجر عن انتهاك حرمة الصوم بالعتق، لأنه من أغنى الناس حالا وأموالا، فالصوم لشهرين متتابعين يكون زجرا له، حتى لا يعود إلى فعله[5].

وقد ألغى الشارع المصلحة التي اعتمد عليها هذا المفتي في بناء الحكم، حيث ورد في السنة ما ينقض هذا الحكم، فقد روي عن أبي هريرة رضي الله عنه أنه قال : ﴿ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: هَلَكْتُ يَا رَسُوْلَ اللهِ، قَالَ : وَمَا هَلَكْتَ؟ قَالَ :

---

[1]- ينظر : الإحكام للآمدي : جـ 3 ص 406، المستصفى للغزالي : جـ 1 ص 284.

[2]- ينظر : المستصفى للغزالي : جـ 1 ص 285، الإحكام للآمدي : جـ 3 ص 410، روضة الناظر لابن قدامة : ص 86.

[3]- **نشر البنود على مراقي السعود**، الشيخ عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988 م : جـ 2 ص 182.

[4]- **هو** يحيى بن يحيى الأندلسي القرطبي، ارتحل إلى المشرق في أواخر حياة الإمام مالك فسمع منه الموطأ، ولد سنة 152 هـ وتوفي سنة 234 هـ أو 233 هـ، كان عالما مالكيا بالأندلس، وكان يعيش في عهد بني أمية، وهو مستشارهم في تعيين القضاة. { ينظر : **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995 م : جـ 1 ص 115، سير أعلام النبلاء : جـ 10 ص 519 وما بعدها }

[5]- ينظر : نشر البنود للشنقيطي : جـ 2 ص 182، المستصفى للغزالي : جـ 1 ص 285، الإحكام للآمدي : جـ 3 ص 410.

وَقَعْتُ عَلَى اِمْرَأَتِيْ فِي رَمَضَانَ، قَالَ: هَلْ تَجِدُ مَا تَعْتِقُ رَقَبَةً؟ قَالَ : لاَ، فَهَلْ تَسْتَطِيْعُ أَنْ تَصُوْمَ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ؟ قَالَ: لاَ، قَالَ: فَهَلْ تَجِدُ مَا تُطْعِمُ سِتِّيْنَ مِسْكِيْنًا؟ قَالَ : لاَ، فَأَتَى رَسُوْلُ اللهِ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – بِعِرْقٍ تَمرٍ فَقَالَ: خُذْ هذَا فَتَصَدَّقْ بِهِ، فَقَالَ : يَا رَسُوْلَ اللهِ : مَا أَحَدَ أَحْوَجُ مِنِّي فَضَحِكَ رَسُوْلُ اللهِ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ – حَتَّى بَدَتْ أَنْيَابُهُ ثُمَّ قَالَ كُلْهُ »[1].

فالفتوى بوجوب الصيام شهرين متتابعين للملك، مخالف بالحديث النبوي الذي يدل على التخيير بين الإعتاق أو الصوم أو الإطعام، فكانت المصلحة المبينة عليها الحكم اعتبرت مصلحة ملغاة، كما أن هذه المصلحة تعارض مصلحة أهم منها، وهي مصلحة الرقاب التي تحرر وتعتق، وتخرج من الرق الذي اعتبر بمثابة الموت، إلى الحرية التي هي بمثابة الحياة، ومصلحة تحرير الرقبة أهم وأكبر من مصلحة الردع للملك والسلطان.

والمثال الآخر : القول بتساوي الأخ وأخته في الميراث للأخوة الجامعة بينهما، إلا أن هذا المعنى ثبت إلغاؤه بقوله تعالى : ﴿ وَإِن كَانُوٓاْ إِخۡوَةٗ رِّجَالٗا وَنِسَآءٗ فَلِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۗ ﴾ { النساء : 176 }[2].

الثالث : المصلحة المرسلة، وهي المصلحة التي سكت عنها الشارع، فلم يشهد لها أصل معين بالاعتبار ولا بالإلغاء. وهي ثلاثة أنواع[3] من الناحية النظرية، ونوعان من الناحية التطبيقية :

النوع الأول : أن يكون هذا المعنى ملائما لتصرفات الشارع بأن يكون له جنس اعتبره الشارع في الجملة بغير دليل خاص، وهو الاستدلال المرسل المسمى بـ " المصالح المرسلة

---

[1]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصيام، باب إذا جامع في رمضان : جـ 2 ص 235 – 236، ورواه مسلم في صحيحه، كتاب الصيام، باب تغليظ تحريم الجماع في نهار رمضان على الصائم : جـ 7 ص 224 - 225، ورواه مالك في الموطأ، كتاب الصيام، باب كفارة من أفطر في رمضان، رقم الحديث 802 : جـ 1 ص 310 - 311{ **الموطأ لإمام دار الهجرة مالك بن أنس، رواية أبي المصعب الزهري** المذني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، 1993 م }.

[2]- المصالح المرسلة للدكتور محمد بوركاب : ص 310 - 311.

[3]- ذكر الشاطبي نوعين منها في كتابه " الإعتصام " : جـ 2 ص 354، لكن بعد أن حققها محمد بوركاب فتظهر له ثلاثة وهي : الأول : ملائم لمقصود الشارع، والثاني : مخالف، والثالث: لا هو ملائم ولا هو مخالف، ينظر : كتابه " المصالح المرسلة : ص 36.

" التي ذهب مالك وغيره لاعتبارها. ويلحق هذا النوع بالمصلحة المعتبرة[1].

ومثاله : اتفاق أصحاب رسول الله - صلى الله عليه وسلم - على جمع المصحف مع عدم النص على جمعه وكتابته، بل قال سيدنا أبو بكر : « كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ؟ » فقال سيدنا عمر : « هو والله خير »[2].

والسبب الذي دفعهم لكتابة المصحف وجمعه، هو خشية ضياع جزء من القرآن بسبب موت القراء، خاصة يوم اليمامة. ولذا قال سيدنا عمر : « وإني أخشى أن يستحر القتل بالقراء في المواطن كلها فيذهب قرآن كثير ». فجمع القرآن وتدوينه في المصاحف، لم يرد فيه نص خاص باعتباره ولا بإلغائه، إلا أن الصحابة رأوه مصلحة تناسب تصرفات الشارع قطعا، لأنه راجع إلى حفظ الشريعة، والأمر بحفظها معلوم لا من دليل واحد، بل من جملة أدلة تفيد القطع بمجموعها. ويحمل على جمع المصحف وكتابته، تدوين السنة وغيرها من العلوم، إذا خيف عليها الاندراس [3].

النوع الثاني : أن يكون هذا المعنى غير ملائم لتصرفات الشارع. ويلحق هذا النوع بالمصلحة الملغاة، لأنه وإن لم يشهد له نص خاص بالإلغاء، فإن مجموع النصوص تشهد له بذلك، لمخالفته مقصود الشارع[4].

ومثاله : منع المريض مرض الموت من الزواج، وفسخ نكاحه إن وقع، على تفصيل عند المالكية[5]. فزواج المريض مصلحة لا يشهد لها نص خاص بالاعتبار أو الإلغاء، ولكنها مخالفة لمقصود الشارع، لأنه بزواجه أدخل على الورثة وارثا جديدا، وهذا يضر بهم، ولا ضرر ولا ضرار.

---

[1]- عقب الدكتور محمد بوركاب عن هذا النوع في كتابه " المصالح المرسلة " حيث قال فيه : يحسن أن نسميه " المرسل المعتبر "، لأنه مرسل من حيث إن النصوص الخاصة لا تشهد له، لا باعتبار ولا بإلغاء، ومعتبر من حيث إن مجموع النصوص والقواعد الكلية تشهد لجنسه: ص 36.

[2]- جزء من حديث رواه البخاري في كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن : جـ 6 ص 98، ورواه الترمذي في **الجامع الصحيح**، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب من سورة التوبة، رقم الحديث 3112 : جـ 5 ص 283.

[3]- ينظر : الإعتصام للشاطبي : جـ 2 ص 356.

[4]- عقب الدكتور محمد بوركاب عن هذا النوع في كتابه " المصالح المرسلة " حيث قال فيه : فالأفضل أن نسميه " المرسل الملغى "، ص 37.

[5]- ينظر : **الشرح الصغير على مختصر أقرب المسالك**، أحمد الدردير، مؤسسة العصر، الجزائر، 1992 م : جـ 2 ص 226-227.

النوع الثالث : أن يكون هذا المعنى، لا هو ملائم، ولا هو مخالف لتصرفات الشارع، ومن الصعب أن نمثل لهذا النوع، لأنه - كما قال الغزالي - : « ما من مسألة تفرض، إلا وفي الشرع دليل عليها، إما بالقبول أو بالرد. فإنا نعتقد استحالة خلو واقعة عن حكم الله تعالى »[1]، لقوله تعالى : ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ﴾ { الأنعام : 38 }.

ولذا مثل له الشاطبي بمثال افتراضي : وهو القول بحرمان القاتل من الميراث معاملة له بنقيض المقصود، على فرض أنه لم يرد نص شرعي يقضي بهذا المنع، وسماه مناسبا غريبا[2]. إلا أن تسميته " مرسلا غريبا " من باب أولى، لأنه مرسل من حيث عدم شهادة النصوص الخاصة، غريب من حيث إن مجموع النصوص لا تلائمه ولا تخالفه[3].

التقسيم الثاني : المصلحة من حيث تفاوت مراتبها وقوتها تنقسم إلى ثلاثة أقسام :

الأول : **المصلحة الضرورية** وهي ما لا بد منها في قيام مصالح الدين والدنيا، بحيث إذا فقدت لم تجر مصالح الدنيا على استقامة، بل على فساد وتهارج وفوت الحياة، وفي الأخرى فوت النجاة والنعيم، والرجوع بالخسران المبين[4].

وهذه المصالح لابد منها لقيام الحياة، ولو اختلت كلها أو بعضها، لاختلت نظم حياة الناس، وعمتهم الفوضى، فلا يستغني عنها، لأن بها قوام حياتهم.

إذن، فالمصلحة الضرورية التي دل عليها الاستقراء والإحصاء، هي خمسة : حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال، وزاد بعضهم : حفظ العرض[5].

وحفظ هذه الضروريات يكون من جانب الوجود، ومن جانب العدم، وقال الشاطبي: « والحفظ لها يكون بأمرين : أحدهما، ما يقيم أركانها، ويثبت قواعدها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب الوجود، والثاني، ما يدرأ عنها الاختلال الواقع أو المتوقع فيها، وذلك عبارة عن مراعاتها من جانب العدم »[6].

---

[1]- **المنخول من تعليقات الأصول**، محمد بن محمد الغزالي، دار الفكر، بيروت، 1980 م : ص 359.

[2]- ينظر : الإعتصام للشاطبي : جـ 2 ص 354.

[3]- المصالح المرسلة للدكتور محمد بوركاب : ص 38.

[4]- الموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 8.

[5]- ينظر : المستصفى للغزالي : جـ 1 ص 287، الموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 10.

[6]- الموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 8.

وتتحقق هذه المصالح بخمسة أمور، ولكل واحد منها يكون بأمرين[1] :

1. حفظ الدين : فالإيمان بالله تعالى والنطق بالشهادتين والصلاة والزكاة والصيام والحج، إنما شرعت للحفظ على الدين من جانب الوجود، ويكون ذلك بإقامة أركانه وتثبيت قواعده.

وشرعت الأحكام التي تدرأ الفساد والاختلال الواقع أو المتوقع على الدين، كمشروعية الجهاد، وقتال المرتد، ومشروعية العقوبات على المعتدين الذين اعتدوا على الدين، فهذه إنما شرعت لحفظ الدين من جانب العدم.

2. حفظ النفس : قرر الشارع وجوب تناول الطعام والشراب واللباس، وما يلزم لحياة الإنسان، وقال تعالى: ﴿ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ { البقرة : 195 } وهذه الأشياء إذا نفذها الإنسان بنية الطاعة، يعد مطيعا، وإذا تركها لإهدار حياته، يكون آثماً. كما أباح له الشارع أصول المعاملات، وما يؤدي إلى حفظ حياته من المنافع، وذلك لرعاية النفوس، والمحافظة عليها من جانب الوجود.

وقد حرّم الله تعالى قتل النفس بغير حق، لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾ { الإسراء : 33 }، فشُرع القصاص في الأنفس والأطراف والديات، ولم يقصد بذلك إلا لأجل المحافظة على النفس الإنسانية من جانب العدم، قال تعالى: ﴿ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ { البقرة : 179}، لأن النفس إذا أزهقت، لما هدأت الحياة، ولا بقيت هذه الدنيا عامرة، والتشريع الإسلامي اعتبر حق الناس في الحياة من أقوى الحقوق الإنسانية، فوضع الأحكام التي تكفل المحافظة على النفس من جانب الوجود ومن جانب العدم.

[1]- ينظر : الموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 8-9، **أهداف التسريع الإسلامي**، محمد حسن أبو يحيى، دار الفرقان، عمان، 1985 م : ص 170 - 173.

ويمكن أن نمثل للمصلحة الحاجية – في العبادات – بالرخص المخففة على المسافر والمريض، فإن الشارع قد رخص لهما الفطر في الصوم، والقصر والجمع في الصلاة للمسافر، وهذه الرخصة ليست ضرورية لحفظ أصل الصوم والصلاة، لأن المسافر والمريض قد يستطيعان القيام بهما، لكنه مع حصول المشقة عليهما، فرخص لهما رفعا للحرج والمشقة.

الثالث : المصلحة التحسينية وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب للأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق[1].

ومعنى ذلك أن المصلحة التحسينية هي ما لا يرجع إلى الضرورة، ولا إلى حاجة الإنسان، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير، لرعاية أحسن المنهاج في العبادات والمعاملات والعادات، وهي التي لا تتحرج الحياة بتركها، وتكون مراعاتها استكمالا لما يليق والتنزه عما لا يليق.

مثالها في العبادات : أحكام النجاسات والطهارات وستر العورة وما شابه ذلك، وفي العادات : آداب الأكل والشراب ومجانبة ما استخبث من الطعام والابتعاد عن الإسراف والتقتير، وفي المعاملات : منع بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ، وما أشبهها، وفي الجهاد: منع قتل النساء والصبيان والرهبان، وما أشبه ذلك.

أهمية هذا التقسيم[2] :

الأول : في نوع المصلحة التي يحتج بها كدليل شرعي إذا تجردت عن شهادة النص الخاص لها بالاعتبار : فبعضهم يشترط فيها أن تكون في رتبة الضروريات، فإن لم تكن كذلك فلابد من شهادة أصل خاص لها بالاعتبار، أو أن تجري مجرى الضروري.

الثاني : في الترجيح بين المصالح المتعارضة : فتقدم المصالح الضرورية على الحاجية، وتقدم الحاجية على التحسينية، ويقدم مكمل الضروري على الحاجي ومكمل الحاجي على التحسيني.

---

[1]- الموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 11.

[2]- المصالح المرسلة لمحمد بوركاب : ص 43-44.

ويمكن أن نمثل للمصلحة الحاجية – في العبادات – بالرخص المخففة على المسافر والمريض، فإن الشارع قد رخص لهما الفطر في الصوم، والقصر والجمع في الصلاة للمسافر، وهذه الرخصة ليست ضرورية لحفظ أصل الصوم والصلاة، لأن المسافر والمريض قد يستطيعان القيام بهما، لكنه مع حصول المشقة عليهما، فرخص لهما رفعا للحرج والمشقة.

الثالث : المصلحة التحسينية وهي الأخذ بما يليق من محاسن العادات، وتجنب للأحوال المدنسات التي تأنفها العقول الراجحات، ويجمع ذلك قسم مكارم الأخلاق[1].

ومعنى ذلك أن المصلحة التحسينية هي ما لا يرجع إلى الضرورة، ولا إلى حاجة الإنسان، ولكن يقع موقع التحسين والتزيين والتيسير، لرعاية أحسن المنهاج في العبادات والمعاملات والعادات، وهي التي لا تتحرج الحياة بتركها، وتكون مراعاتها استكمالا لما يليق والتنزه عما لا يليق.

مثالها في العبادات : أحكام النجاسات والطهارات وستر العورة وما شابه ذلك، وفي العادات : آداب الأكل والشراب ومجانبة ما استخبث من الطعام والابتعاد عن الإسراف والتقتير، وفي المعاملات : منع بيع النجاسات وفضل الماء والكلأ، وما أشبهها، وفي الجهاد: منع قتل النساء والصبيان والرهبان، وما أشبه ذلك.

أهمية هذا التقسيم[2] :

الأول : في نوع المصلحة التي يحتج بها كدليل شرعي إذا تجردت عن شهادة النص الخاص لها بالاعتبار : فبعضهم يشترط فيها أن تكون في رتبة الضروريات، فإن لم تكن كذلك فلابد من شهادة أصل خاص لها بالاعتبار، أو أن تجري مجرى الضروري.

الثاني : في الترجيح بين المصالح المتعارضة : فتقدم المصالح الضرورية على الحاجية، وتقدم الحاجية على التحسينية، ويقدم مكمل الضروري على الحاجي ومكمل الحاجي على التحسيني.

---

[1]- الموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 11.

[2]- المصالح المرسلة لمحمد بوركاب : ص 43-44.

شرعت هذه المصالح – الضروريات والحاجيات والتحسينيات – لتكون وسيلة إلى معرفة الله عز وجل، والحصول على مرضاته والخلود في جناته، فمبادئ حفظ الدين عقائد وعبادات، ووسائل حفظ النفس والعقل والنسل والمال، إنما شرعت ليتخذ منها الإنسان وسيلة إلى نهاية، وهي غاية الغايات كلها، وهي معرفة الله عز وجل ولزوم موقف العبودية له، حيث ينال بذلك الخلود في جناته وظل مرضاته، وهذه هي رابطة الحياة الآخرة بالدنيا.

التقسيم الثالث : المصلحة من حيث الشمول

هناك تقسيم آخر للمصلحة، حيث إنها تنقسم إلى المصلحة العامة والخاصة، ويقصد بالمصلحة العامة هي ما كانت عائدة على عموم الناس أو جماعة عظيمة منهم، وما عدا ذلك فهي تعتبر مصلحة خاصة.

قال الإمام الغزالي : « وتنقسم المصلحة قسمة أخرى بالإضافة إلى مراتبها في الوضوح والخفاء : فمنها ما يتعلق بمصلحة عامة، في حق الخلق كافة، ومنها ما يتعلق بمصلحة الأغلب، ومنها ما يتعلق بمصلحة شخص معين في واقعة معينة »[1].

ومثال المصلحة العامة، حماية العقيدة الإسلامية، وحفظ الدين من الضياع، وحفظ الأرض المقدسة كحفظ القدس من احتلال اليهود، وحفظ القرآن العظيم من التغيير والتلف، وعلى هذا، شرع قتل المبتدع الداعي إلى بدعته، وشرع الدفاع عن الأرض المقدسة، حتى لا تقع في أيدي الكفار، وهذه المصلحة راجعة إلى جميع المسلمين.

وأما المصلحة التي تتعلق بالأغلب، فهي كتضمين الصناع، فإنها ترجع إلى أرباب السلع، وتحديد الأجور للعمال وساعة عملهم، ورعاية العاملين صحيا واجتماعيا لضمان حقوقهم وحمايتهم من الاستغلال، وتحديد الأجور مصلحة راجعة إلى العمال، وتلك المصلحة متعلقة بالجماعة، لكنها ليست للأمة الإسلامية كلها، وإنما لبعض أفرادها، يعني للعاملين فقط.

---

[1]- ينظر : **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، الدكتور حسين حامد حسن، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1981 م : ص 33، نقلا عن كتاب " شفاء الغليل للغزالي " : ص 184.

وأما المصلحة الخاصة فهي ما يتعلق بالفرد أو الأفراد المحدودين، وقد شرعت المحافظة عليها بتشريع أحكام المعاملات، فإباحة فسخ نكاح المفقود عنها زوجها، وانقضاء عدة من تباعد حيضها بالأشهر، فيه مصلحة تتعلق بشخص واحد أو الأفراد القلائل[1].

المطلب الثالث : مراعاة الشريعة للمصالح

اتفق العلماء في أن أحكام الله تعالى متكفلة بمصالح العباد في الدارين، وأن مقاصد الشريعة ليست سوى تحقيق السعادة الحقيقة لهم، أو بعبارة أخرى: أن المقصد العام من التشريع الإسلامي هو جلب المصالح ودرء المفاسد للفرد والمجتمع، وذلك بالأدلة الآتية[2]:

أولا : من الكتاب :

1. قوله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَـٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَـٰلَمِينَ ﴾ { الأنبياء : 107 }، فقد بين الله للناس بأن إرسال رسول الله صلى الله عليه وسلم رحمة لهم، وهذه الرحمة لم تكن موجودة إلا إذا كانت الشريعة المبعوثة إليهم حاملة رسالة المصلحة لهم متكفلة بإسعادهم، وإلا كانت الشريعة ليست رحمة وإنما نقمة عليهم.

2. قوله تعالى: ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُ بِٱلۡعَدۡلِ وَٱلۡإِحۡسَـٰنِ وَإِيتَآيِٕ ذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَيَنۡهَىٰ عَنِ ٱلۡفَحۡشَآءِ وَٱلۡمُنكَرِ وَٱلۡبَغۡيِۚ يَعِظُكُمۡ لَعَلَّكُمۡ تَذَكَّرُونَ ﴾ { النحل : 90 }، والآية ذكرت أمرين :

الأمر الأول : المصلحة وهي العدل والإحسان وإيتاء ذي القربى،

الأمر الثاني : المفسدة وهي الفحشاء والمنكر والبغي، وهذه المفاسد الثلاثة تعرقل السبيل إلى تنظيم مصالح الناس وتحقيق الخير لهم.

---

[1]- ينظر : نظرية المصلحة لحسين حامد حسن : ص 33.

[2]- ينظر : تفصيل هذه الأدلة في الموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 6-7، مقاصد الشريعة لطاهر بن عاشور : ص 63، **ضوابط المصلحة**، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987 م : ص 70-78.

3. هناك آيات كثيرة جاءت في معرض مصالح العباد، ومنها كقوله تعالى في الخمر: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا ﴾ الآية.

ثانيا : من السنة :

1. قوله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ ﴾[1]، فالضرر هو محاولة الإنسان إلحاق المفسدة بنفسه أو بغيره، والضرار هو أن يتراشق اثنان بما فيه مفسدة لهما[2]، والحديث يدل على وجوب سدّ منافذ الضرر والفساد أمام الناس، حتى لم يبق أمامهم إلا ما فيه صلاحهم في دنياهم وآخرتهم، لأن الشارع نهى عن الضرر والضرار، فبالتالي أمر بالمصالح والمنافع على المفهوم المخالف، لأن الأمر ضد النهي.

2. قوله عليه الصلاة والسلام: ﴿ الإِيْمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُوْنَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّوْنَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهِ، وَأَدْنَاهَا إِمَاطَةُ الأَذَى عَنِ الطَّرِيْقِ، وَالْحَيَاءُ شُعْبَةٌ مِنَ الْإِيْمَانِ ﴾[3]. هنا نجد أن إماطة الأذى من الإيمان، لأن الأذى في الطريق يؤدي إلى إضرار الناس، فإماطته يمنع الناس من الوقوع فيه، وهو من الأعمال الصالحة التي ترجع إلى مصلحة الناس.

---

[1]- رواه مالك في الموطأ، كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، رقم الحديث 2895 : جـ 2 ص 467، ورواه دار القطني في سننه، كتاب المرأة تُقتل إذا ارتدت، رقم الحديث 84 : جـ 4 ص 228. { **سنن دار القطني**، علي بن عمر الدارقطني، عالم الكتب، بيروت، 1986 م }، ورواه ابن ماجه في سننه، كتاب الأحكام، باب من بنى في حقه ما يضر بجاره، رقم الحديث 2340 : جـ 2 ص 784 ،ورواه البيهقي في سننه، كتاب الصلح، باب لا ضرر ولا ضرار : جـ 6 ص 69. { **السنن الكبرى**، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي، دار الفكر، دون مدينة، دون سنة }، ورواه الحاكم في المستدرك وصححه : جـ 2 ص 57، والحديث رواه مالك مرسلا، وراه غيره من المحدثين مسندا عن ثمانية صحابة، وهم : عبادة بن الصامت، وأبو سعيد الخدري، وابن عباس، وأبو هريرة، وعائشة، وعمرو بن عوف، وجابر، وثعلبة بن مالك، فالحديث روي بطرق كثيرة يقوي بعضها بعضا كما ذكر الإمام النووي في الأربعين، بل قال: حديث حسن. { **جامع الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم**، المبارك بن محمد الشيباني الجزري بن الأثير، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الرابعة، بيروت، 1984 م : جـ 7 ص 412، **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مكتبة القدسي، القاهرة، دون سنة : جـ 4 ص 110، **نصب الراية لأحاديث الهداية**، جمال الدين بن يوسف الزيلعي الحنفي، دار الحديث، القاهرة، دون سنة : جـ 4 ص 384 }

[2]- ينظر : ضوابط المصلحة للبوطي : ص 74.

[3]- رواه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بيان عدد شعب الإيمان : جـ 2 ص 6، ورواه النسائي في سننه، كتاب الإيمان وشرائعه، باب ذكر شعب الإيمان : جـ 8 ص 110، ورواه الترمذي في الجامع الصحيح، كتاب الإيمان، باب ما جاء في استكمال الإيمان وزيادته ونقصانه، رقم الحديث 2617 : جـ 5 ص 9، ورواه ابن حبان في صحيحه، باب في فرض الإيمان في ذكر البيان بأن الإيمان أجزاء وشعب لها أعلى وأدنى، رقم الحديث 166 : جـ 1 ص 192 { **الإحسان بترتيب صحيح ابن حبان**، ترتيب الامير علاء الدين علي بن بلبان الفارسي، دار الفكر، بيروت، 1987 م }.

استفادا من عموم هذه الأدلة، تيقّنا بأن الشريعة متشوفة لجلب المصالح ودرء المفاسد، بل إن هذا الأمر أصبح قاعدة كلية في شريعتنا وعليه مدار التشريع.

ثالثا : ما ورد في القواعد الكلية : منها[1] :

1. درء المفاسد أولى من جلب المصالح.
2. المشقة تجلب التيسير.
3. إذا ضاق الأمر اتسع.
4. الضرورات تبيح المحظورات.
5. تصرف الإمام على الرعية منوط بالمصلحة.
6. العادة محكمة. والمعروف عرفا كالمشروط شرطا، وغيرها.

وجه الدلالة من هذه القواعد هو أن المقصد العام من التشريع الإسلامي هو جلب المصالح ودرء المفاسد.

المطلب الرابع : ضوابط المصلحة

ومن المعلوم أن الإنسان مخير بين الخير والشر، شأنه ليس كشأن الملائكة لأنهم مقهورون إلى الله، وحب التأثر بالهوى كامن في طبيعة الإنسان، وميوله إلى الطغيان وانحرافاته عن الحق قائمة بين جوانبه، فلن يهتدي إلى الحق في البحث عن الشريعة إلا إذا اتخذ ضوابط العمل بالمصلحة الشرعية منارة في طرق بحثه، ولم يتهاون في التمسك بهذه الضوابط.

ولئلا تكون المصلحة بابا لذوي النفوس المريضة وأصحاب الأهواء وتَحَكُّمًا على الإسلام، وضع العلماء ضوابط العمل بالمصلحة، وأحكموا مبناها، والتزموا بأدناها ومنتهاها، وهذه الضوابط هي " موقع كشف وتحديد لا موقع استثناء وتضييق "، وهي ستة ضوابط[2] :

---

[1]- ينظر : تفصيل هذه القواعد في كتاب : شرح القواعد الفقهية للشيخ مصطفى الزرقا.

[2]- ينظر : ضوابط المصلحة للدكتور بوطي : ص 105 وما بعدها.

الضابط الأول : عدم معارضتها للكتاب

من ضوابط العمل بالمصلحة هي ألا تكون معارضة للقرآن الكريم، لأنه دليل أصلي ترجع إليه كل الأدلة الشرعية، ومعرفة مقاصد الشريعة تمت استنادها إلى الأحكام المنبثقة من أدلتها التفصيلية التي تعود كلها إلى دليل القرآن، ولهذا اشترط الأصوليون عدم معارضتها له، لأن في تعارضها به يؤدي إلى تعارض المدلول دليله، فلا يقوى المدلول على معارضة دليله، فإن عارضت المصلحة كتاب الله تعالى، فلا تكون المصلحة معتبرة، وإنما هي مصلحة باطلة، كما أن المصلحة من الأدلة العقلية، والعمل بها هو العمل بالرأي، وميزان الرأي ألا يناقض أصول الأدلة، وهي النصوص القرآنية[1].

وأما نصوص القرآن الدالة على وجوب التمسك بالقرآن وأحكامه ووجوب تطبيق أوامره ونواهيه كثيرة، فمنها قوله تعالى : ﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ﴾ { المائدة : 49 } وقوله تعالى : ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ { النساء : 59 }.

وأما الحديث النبوي، فقد ورد من الأحاديث الكثيرة على وجوب الحكم بكتاب الله تعالى، والنظر إليه قبل النظر إلى غيره من الأدلة، ومن ذلك ما روي عن معاذ ابن جبل، أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – حين بعثه إلى اليمن، ﴿ قَالَ: كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ عَلَيْكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ – قَالَ : فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ؟ قَالَ : أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلاَ آلُو، قَالَ : فَضَرَبَ رَسُوْلُ اللهِ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ – صَدْرِيْ، ثُمَّ قَالَ : اَلْحَمْدُ لِلهِ الَّذِي وَفَقَ رَسُوْلُ رَسَوْلَ اللهِ لِمَا يَرْضَى رَسُوْلُ اللهِ ﴾[2]

---

[1]- ينظر : **البرهان في أصول الفقه**، أبي المعالي عبد المالك بن عبد الله بن يوسف الجويني، تحقيق وتقديم عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1992 م : جـ 2 ص 722.

[2]- رواه الترمذي في الجامع الصحيح، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، رقم الحديث 1331 : جـ 3 ص 616، وأبو داود في سننه، كتاب الأقضية، باب اجتهاد الرأي في القضاء، رقم الحديث 3592 : جـ 3 ص 303. قال الترمذي : « ليس إسناده بمتصل ». وقال ابن العربي : « اختلف الناس في هذا الحديث، فمنهم من قال : إنه لا يصح، ومنهم من قال : هو صحيح، ثم قال : والدين، القول بصحته، فإنه حديث مشهور برواية شعبة عنه » { **عارضة الأحوذي لشرح صحيح الترمذي**، ابن العربي المالكي، دار الكتاب العربي، دون مدينة، دون سنة : جـ 6 ص 72، 73 }، وصححه ابن القيم الجوزية في **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن القيم الجوزية، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دون سنة : جـ 2 ص 20.

والحديث فيه دليل واضح على وجوب التمسك بأحكام الله تعالى، ولا يعول عنه في البحث عن الأحكام.

والمصلحة المعارضة لأحكام الله تعالى قد تكون من المصالح الموهومة التي لا تستند إلى أصل تقاس عليه، وقد تكون من المصالح المستندة إلى أصل تقاس عليه، أما الأول - فلا سبيل للتعارض بينهما، لأن الدليل الظني لا يعارض الدليل القطعي بحال. وأما الثاني - فالتعارض بينهما جزئي الذي يكون بين الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والترجيح في هذه الحالات عائد إلى المجتهد في فهمه وعلمه، وهذا التعارض ليس تعارضا بين المصلحة والكتاب، وإنما التعارض بين دليلين شرعيين، وذلك كقوله تعالى : ﴿ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ ﴾ { النساء : 29 } فالآية في ظاهرها تمنع أكل مال الناس بالباطل، ولكن الحكم الشرعي جوّز أكله بغير إذن صاحبه في حال الاضطرار إليه، قياسا على جواز أكل الميتة للمضطر، في قوله تعالى: ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ { البقرة : 173 } ولهذا، فإن جواز أكل مال الغير في حال الاضطرار يعارض ظاهر النص السابق، وهذا التعارض ليس تعارضا بين المصلحة والنص، وإنما هو تعارض بين الدليلين الشرعيين، فيخصص عموم الآية الدالة على المنع بالآية الخاصة الدالة على الجواز.

الضابط الثاني : عدم معارضتها للسنة الصحيحة

لتكون المصلحة معتبرة، لا يجوز أن تعارض السنة النبوية الصحيحة، لأن القرآن يقول بوجوب اتباعها، وذلك في قوله تعالى: ﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ﴾ { الحشر : 7 } وقوله تعالى: ﴿ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾ { النساء : 59 } كما جاء في الحديث نفسه ما يؤيد هذه الآية، وقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ﴿ تَرَكْتُ فِيْكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوْا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا، كِتَابَ اللهِ وَسُنَّةَ رَسُوْلِهِ ﴾[1].

[1]- رواه المالك في كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، باب الاستمساك بهما { ينظر : جامع الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم لابن الأثير : جـ 1 ص 186 }.

وهذه الأدلة من الكتاب والسنة تدل على وجوب التمسك بالسنة النبوية في استنباط الأحكام الشرعية، ولا يجوز مخالفتها، ولا تركها لأجل المصلحة المبنية على الرأي والعقل، لأن السنة إن ثبتت صحتها وجب العمل بها، وذلك لا يكون إلا بإلزام العمل بمدلولها دون أي تبديل أو تحريف فيه، كسنته - صلى الله عليه وسلم - في الصلاة والزكاة والصوم وغيرها من أحكام العبادات وأنواعها، والعمل في مثل هذه الأحكام لا يجوز فيه تغيير ولا تبديل.

الضابط الثالث : عدم معارضتها للإجماع

إن الإجماع - كما عرفه الأصوليون - اتفاق مجتهدي الأمة بعد رسول الله - صلى الله عليه وسلم - في عصر من العصور على حكم من الأحكام[1]، وكان الإجماع لا يتصور وجوده في عصر الرسالة، لأن مرجع الأحكام في هذا العصر هو الوحي والسنة النبوية.

وبعد أن لحق الرسول بالرفيق الأعلى، كان الصحابة - رضوان الله عليهم - يجتهدون فيما وقع لهم من القضايا والوقائع، فإذا لم يوجد منهم من ينكر على هذا الحكم، سمي بالإجماع. فهل هذا الإجماع حكم لا يتغير مهما كانت الظروف مضطرة إلى تغييره، أم للفقهاء والأصوليين الحق في تغييره إذا رأوا أن المصلحة تقتضي ذلك؟

إن الحكم الذي جاء به الصحابة ليُطبّقوه على الوقائع، كان مستنده الكتاب والسنة والاجتهاد، فما وصلوا إليه من الأحكام، **قد يكون** من الأحكام الثابتة التي لا تتغير، وذلك كالعبادات والمقدرات المنقولة عن الرسول - صلى الله عليه وسلم - **وقد يكون** من الأحكام المتغيرة إذا كان إجماعهم لتحصيل المصلحة، كإجماعهم على حكم عمر بن الخطاب في الطلاق الثلاث بلفظ واحد على أنه يقع ثلاثا، وإجماعهم على التقاط ضالة الإبل في عهد عثمان بن عفان، فإن كان من النوع الأول، فلا يجوز العمل بالمصلحة في مقابل الإجماع، وإن كان من النوع الثاني وهو الإجماع المبني على المصلحة، ففيه نظر، فإن كانت المصلحة في الحكم لا تزال موجودة ومحصلة للمصلحة فلا سبيل للتغيير، وإن كانت غير محصلة لها،

---

[1]- ينظر : **نهاية السول في شرح منهاج الأصول للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي**، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي الشافعي، عالم الكتب، بيروت، 1986 م : جـ 2، ص 273-275، **حاشية العطار على جمع الجوامع**، حسن العطار ، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة : جـ 2 ص 209، **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني، تحقيق أبو مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت، الطبعة الثانية، 1993 م : ص 109.

فالبقاء على ما كان عليه الإجماع معارض للشريعة التي جاءت لأجلها، فلا بد من تغيير الإجماع بإجماع آخر مبني على مصلحة الأمة في ذلك العصر، حتى تكون شريعة الإسلام صالحة لكل زمان ومكان، وهذا ليس معناه أن الإجماع يجوز نقضه، لأن الإجماع ثابت ولم يتغير وذلك كإجماع على العبادات والمقدرات والحدود، ولا يجوز علينا مخالفته،وهو دليل من الأدلة الشرعية. وأما ما أجمع عليه بناء على المصلحة والعادات والعرف، فيكون مدار الحكم عليها.

الضابط الرابع : عدم معارضتها للقياس

وأما عدم معارضة المصلحة بالقياس، فلأن القياس جاء لمراعاة المصلحة (أعني بها العلة) في الفروع لمساواته للأصل في حكمه المنصوص عليه، فتلتقى المصلحة بالقياس في مراعاة المصلحة، غير أن القياس يراعي المصلحة، وليس كل مراعاة المصلحة قياسا، إذن بينهما عموم وخصوص مطلق، فما جرى فيه العموم والخصوص المطلق لا يجوز بينه التعارض، فإذا تعارضا فالخصوص المطلق مقدم على العموم، ومعنى هذا فمراعاة مطلق المصلحة أعم من القياس، فهو مقدم عليها في العمل، كما أن القياس من الأدلة الشرعية التي اتفق عليها الأصوليون والفقهاء إلا من شذّ في استنباط الأحكام الشرعية كابن حزم الظاهري[1]، والقياس رابع الأدلة المتفق عليها بعد الكتاب والسنة والإجماع، بينما المصلحة كدليل مستقل يعتبر من الأدلة المختلف فيها، والمتفق عليه مقدم على المختلف فيه.

إن القياس جاء لمراعاة المصلحة في الفروع المسكوت عنه، فإن كان فيه مصلحة، فالقياس معتبر شرعا، وإن كان في العمل به مفسدة، أو فيه مصلحة لكنها مرجوحة، فلا يعمل به، لأن العمل لا يكون إلا بالمصلحة الراجحة.

وأما قياس الشبه فلا يقوى على معارضة المصلحة التي شرع الله الحكم لتحصيلها، فقدمت المصلحة عليه، ولا يعمل بالقياس إلا إذا كان فيه تحصيل للمصلحة، وأما القياس المناسب فينظر في مصلحته، فإن كانت راجحة وهو لا يزال يحصلها، فلا عمل بالمصلحة في

---

[1]- ينظر : **الأحكام في أصول الأحكام**، علي بن حزم الأندلسي الظاهري، تحقيق لجنة من العلماء، دار الجيل، بيروت، 1987 م : جـ 6 ص 16.

مقابل القياس المناسب، وإن كانت مرجوحة أو لا يحصل مصلحته، بل ترتب على العمل به مفسدة، ألغي هذا القياس ويعمل بما يجلب المصلحة[1].

الضابط الخامس : أن تكون المصلحة مندرجة في مقاصد الشارع

اتفق العلماء على أن الشرائع وضعت للمحافظة على ضرورة الحياة، وهذه الضرورة لا تخرج عن خمسة، وهي حفظ الدين وحفظ النفس وحفظ العقل وحفظ النسل وحفظ المال، فكل ما يتضمن حفظ هذه الأصول فهو مصلحة، وكل ما يفوت هذه الأصول أو بعضها فهو مفسدة.

ووسيلة حفظ هذه الأمور الخمسة تندرج في ثلاث مراحل، حسب أهميتها، وهي ما أطلق عليه الأصوليون اسم الضروريات والحاجيات والتحسينيات، كما سبق بيانه في تقسيم المصلحة من حيث اعتبار مراتبها وقوتها.

والمحافظة على هذه الأمور الخمسة وسيلة إلى تحقيق غاية كلية واحدة، وهي معرفة الله تعالى ولزوم العبودية له، لكي ينال بذلك الخلود في جناته وظل مرضاته.

وإذا فهمنا مقاصد الشارع، وما تتفرع إليه من الأمور الخمسة المذكورة، فلا تعتبر المصلحة الحقيقة إلا إذا كانت موافقة لهذه المقاصد، فإذا خالفتها، كانت المصلحة داخلة تحت ظل المفاسد وخارجة عن حقيقة المصالح، سواء كانت المخالفة بالتحلل من قيودها كالتحلل من تعاطي المسكرات التي كانت في ظاهرها مصلحة من حيث كونها مشتملة على بعض اللذات، أو المخالفة بسوء القصد الذي ينتقل منه إلى وسيلة تهدم تلك المقاصد وروحها، فسلامة القصد وسوءه محكمان في اعتبار المصالح وعدمه، مصداقا لقوله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ﴾[2].

---

[1]- تعليل الأحكام : ص 327-328.

[2]- أخرجه البخاري في صحيحه، في كتاب الوحي، باب كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله : جـ 1 ص 6، وأخرجه الترميذي في الجامع الصحيح، كتاب فضائل الجهاد، باب ما جاء فيمن يقاتل رياء، رقم الحديث 1651 : جـ 4 ص 179- 180، وأخرجه أحمد في مسنده، رقم الحديث 168 : جـ 1 ص 95.

الضابط السادس : عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها

إن المصالح التي جاءت الشريعة الإسلامية لأجلها، قد تتزاحم أو تتشابك ببعضها البعض، فتكون إحداهما أهم من الأخرى أو مساوية بينهما، فإن كانت إحداهما أقوى وأهم وأرجح من الأخرى، فيجب تقديم المصلحة الراجحة على المرجوحة، وإن كانت مساوية بينهما، فيجمع بينهما إن أمكن ذلك، وإلا اختيرت إحداهما على الأخرى. ولمعرفة الراجح من المرجوح لا بد من النظر في تقسيم المصالح من حيث قوتها وشمولها ونتائجها.

وإذا نظرنا إلى المصالح من حيث قوتها، وجدنا أن المصالح المعتبرة شرعا مندرجة حسب الأهمية في خمس مراتب، وهي حفظ الدين والنفس والعقل والنسل والمال، فحفظ الدين أعلى من بقية المراتب عند التعارض، وحفظ النفس مقدم على حفظ العقل، وهو مقدم على حفظ النسل وهو مقدم على حفظ المال[1].

وهذه الكليات الخمسة تتكون من الضروريات والحاجيات والتحسينيات، فالضروري مقدم على الحاجي والتحسيني عند تعارضهما، لأن الضروري أصل لهما، كما تقدم الحاجي على التحسيني، لأنه أصل له أيضا، والأصل مقدم على الفرع.

فمثال تعارض الضروري مع الحاجي : حفظ النفس من الأمور الضرورية، والأكل من الحلال من الأمور الحاجية، فإذا احتاجت النفس الأكل ولم تجد أمامها إلا المحرمات، فأكلها واجب، وذلك حفاظا على النفس الضروري، فلو التزمنا بأكل الحلال في حالة الطوارئ، لفاتت المصلحة الضرورية – وهي حفظ النفس – التي هي أصل للحاجي، وتفويتها يؤدي إلى تفويت الحاجي أيضا، قال الشاطبي : « لأن الأصل إذا اختلّ، اختلّ الفرع من باب أولى »[2].

---

[1]- ينظر : تعليق عبد الله دراز على الموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 10، وضوابط المصلحة للبوطي : ص 218، **وغاية الوصول إلى دقائق علم الأصول**، جلال الدين عبد الرحمان، دون الناشر ودون المدينة، الطبعة الثانية، دون سنة . ص 48.

[2]- الموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 18.

الفصل الثاني

اجتهادات الإمام ومجالها

فيه مبحثان :

المبحث الأول : مفهوم الرأي والشورى والسياسة ومدى اعتبار هذه الثلاثة شرعا

المبحث الثاني : اجتهادات الإمام بالرأي ومجالها

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأول

مفهوم الرأي والشورى والسياسة ومدى اعتبار هذه الثلاثة شرعا

تمهيد :

قد تبين لنا – في الفصل الأول – مفهوم الإمام وشروطه وكيفية اختياره في الإسلام. وفي الفصل الثاني هذا، قبل أن أتعرض للبحث عن المجالات التي يجتهد فيها الإمام بالرأي، ينبغي أن أبين مفهوم الرأي والشورى والسياسة في الإسلام، وذلك لوجود الترابط الوثيق بين هذه الثلاثة بتلك المجالات.

ولأهمية هذه الثلاثة ومدى حاجة الإمام إليها، فقد رأيت أن أجعل لها مبحثا خاصا :

المطلب الأول : مفهوم الرأي ومراعاة الشريعة له

الفرع الأول : تعريف الرأي لغة واصطلاحا

إذا لاحظنا في القواميس اللغوية، نجد أن " الرأي " مصدر من كلمة رأى يرى رأيا، وفعل " رأى " في العربية له عدة معان ولكل واحد منها مصدر.

وفعل " رأى " إذا كان مصدره " رؤية " له معنيين، الأول : الرؤية بالعين التي تتعدى إلى مفعول واحد، والثاني : الرؤية بالعلم التي تتعدى إلى مفعولين، مثل " رأى محمدا مبلغا "، لكن إذا كان مصدره " رؤيا " فهو بمعنى من أبصر بعينه في المنام[1].

والمراد بالرؤية بالعين هو من أبصر بعينه في اليقظة، وأما المراد بالرؤية بالعلم هو من علم بقلبه وعقله، وهذا الآخر ينقسم إلى قسمين : **الأول** : ما ينصب فعلين، وهو الذي يدرس في علم النحو في باب النواسخ للمبتدأ والخبر، وهو من أخوات " ظن " كقول الشاعر: رأيت الله أكبر كل شيء محاولة وأكثرهم جنودا.

والثاني : ما ينصب مفعولا واحدا، كقولهم : رأى الأمير الدخول في الحرب، أو الصلح مع العدو[2].هذا الأخير هو الذي يعنيني بالرأي في بحثي هذا.

---

[1]- لسان العرب لابن المنظور : جـ 3 ص 1537، القاموس المحيط : جـ 3 ص 320.

[2]- ينظر : **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، الدكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1998 م : ص 50.

وقد استعملت كلمة " الرأي " في المعاني الكثيرة :

1. بمعنى العلم إذا تعدّى إلى مفعولين، وقد ذكر فيما سبق.

2. بمعنى الاعتقاد، كقوله تعالى : ﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾ { النساء : 104 }[1].

3. بمعنى الظن : ما أراه يفعل كذا : ما أظنه[2].

4. بمعنى النظر المؤدي إلى الاعتبار إذا عدى بـ " إلى "[3].

أما الرأي بمعناه **الاصطلاحي**، فله عدة تعاريف عند العلماء :

الأول : فقد عرّفه ابن القيم الجوزية[4] بقوله : « **ما يراه القلب بعد فكر وتأمل وطلب** لمعرفة وجه الصواب مما تتعارض فيه الإمارات »[5].

ويؤخذ على هذا التعريف في كونه غير جامع، حيث لا يضبط فيه " يعني في طريقة التفكير والتأمل وكيفية الطلب لمعرفة وجه الصواب " بما أرشدها الشرع.

الثاني : وعرّفه الإمام البزدوي[6] بقوله : « أن الرأي اسم للفقه، والفقه بالتالي الرأي وهو ذو أجزاء ثلاثة :

أ. علم الأحكام ذاتها، مثل الحلال والحرام، والواجب والمندوب والمكروه، والصحيح والفاسد.

بـ. إتقان المعرفة بتلك الأحكام، أي معرفة النصوص بمعانيها اللغوية والشرعية، وضبط الأصول بفروعها، مثل معرفة أن اليقين لا يزال بالشك.

جـ. العمل بذلك العلم، لأن العمل هو المقصود به (المقصود من العلم) »[7].

---

[1]- القاموس المحيط : جـ 4 ص 331.

[2]- **أساس البلاغة**، أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار الفكر، دمشق، 1989 م : ص 149.

[3]- **المفردات في غريب القرآن**، أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، دون سنة : ص 209.

[4]- **هو** محمد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الدمشقي، أبو عبد الله، شمس الدين : من أركان الإصلاح الإسلامي، ولد في دمشق سنة 691 هـ / 1292 م، وتوفي فيها سنة 751 هـ / 1350 م، تتلمذ بشيخ الإسلام ابن تيمية وسجن معه في القلعة، من تصانيفه : زاد المعاد، إعلام الموقعين، الطرق الحكمية في السياسة الشرعية، إغاثة اللهفان. { الأعلام للزركلي : جـ 6 ص 280 }.

[5]- إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية : جـ 1 ص 66.

[6]- **هو** علي بن محمد بن عبد الكريم الحنفي، أبو الحسن، الملقب بفخر الإسلام، ولد سنة 400 هـ وتوفي سنة 482 هـ، كان فقيها أصوليا ومفسرا، له مصنفات نفيسة في كثير من العلوم، منها : كنز الوصول إلى معرفة الأصول في أصول الفقه، وشرحَيْ الكبير والصغير في الفقه { ينظر : **الفتح المبين في حل رموز ومصطلحات الفقهاء والأصوليين**، محمد إبراهيم الحفناوي، مكتبة الإشعاع الفنية، الإسكندرية، 1999 م : جـ 1 ص 263، سير أعلام النبلاء : جـ 18 ص 602 }.

[7]- ينظر : **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، دون سنة : جـ 1 ص 12، 13، 16.

وفي هذا التعريف ملاحظة: إن فيه الإطالة، مع أن من خصائص التعريف جامع ومانع.

الثالث : وعرّفه عبد الوهاب خلاف بقوله: « الرأي هو التعقل والتفكير بوسيلة من الوسائل التي أرشد الشرع إلى الاهتداء بها في الاستنباط حيث لا نص »[1].

وقد انتقد فتحي الدريني هذا التعريف بقوله : « هذا التعريف يحدد مجال الاجتهاد بالرأي، فيجعلها خارج نطاق النصوص ثم لا تلبث أن ترى مثلا يأتي به، ليوضح مدلول الرأي فيقول – أي الشيخ خلاف – : وهو المراد بقول أبي بكر، وقد سئل عن معنى الكلالة في قوله سبحانه: ﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَالَةً ﴾ { النساء : 12 }، قال: أقول فيها بالرأي، فإن كان صوابا فمن الله، وإن كان خطأ فمني : الكلالة هي قرابة غير الولد والوالد.

وهذا تناقض كما ترى، لأن اجتهاد أبي بكر رضي الله عنه برأيه إنما كان في نطاق النص، ليفسر معنى الكلالة فيه، في حين أن المؤلف – أي الشيخ خلاف – حدد مجال الاجتهاد بالرأي بما لا نص فيه. وهكذا يتناقض التعريف مع المثال »[2].

وهذا النقد من فضيلة الدكتور فيه نظر، لأن الشيخ خلاف يريد بقوله " لا نص فيه " أي لا نص على الموضوع الذي اجتهد فيه، لا أنه " النص " بوروده[3].

فإذا كان الاجتهاد بالرأي فيما لا نص فيه، فإن ما فيه نص لا يقل افتقارا إلى هذا الاجتهاد[4]، وهو ما نصّ عليه الإمام الغزالي بقوله : « وأشرف العلوم ما ازدوج فيه العقل والسمع، واصطحب فيه الرأي والشرع، وعلم أصول الفقه من هذا القبيل، فإنه يأخذ من صفو الشرع والعقل سواء السبيل، فلا هو تصرف بمحض العقول بحيث لا يتلقاه الشرع بالقبول، ولا هو مبني على محض التقليد الذي لا يشهد له العقل بالتأييد والتسديد »[5]، كما

---

[1]- **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، كويت، الطبعة الخامسة، 1982 م : ص 7.

[2]- **المناهج الأصولية في الإجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1997 م : ص 13-14.

[3]- هذا النظر نقلته من من قول الدكتور نذير حمادو في رسالته الماجستر " الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي " : ص 203.

[4]- الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي للدكتور نذير حمادو، حيث أضاف فيها : أن مرحلة التطبيق على الواقع التي يجب دراستها وتحليلها، وتبيين عناصرها وظروفها، ثم التبصر بنتائج هذا التطبيق، مما يفتقر أحيان إلى الخبرة العلمية بطرق المعايش، ووسائل الكسب والانتفاع، وفي هذا مجال الاجتهاد بالرأي في نطاق النصوص : ص 203.

[5]- المستصفى للغزالي : جـ 1 ص 3.

أيّده الإمام الشوكاني[1] بقوله : « واجتهاد الرأي كما يكون باستخراج الدليل من الكتاب والسنة يكون بالتمسك بالبراءة الأصلية، أو بأصالة الإباحة في الأشياء، أو التمسك بالمصالح، أو التمسك بالاحتياط »[2].

إذن، فالاجتهاد بالرأي هو : « بذل الجهد العقلي من ملكة راسخة متخصصة، لاستنباط الحكم الشرعي العملي من الشريعة نصا وروحا، والتبصر بما عسى أن يسفر من نتائج على ضوء مناهج أصولية مشتقة من خصائص اللغة وقواعد الشرع أو روحه العامة في التشريع »[3].

فحينما أتحدث عن رأي الإمام أو نائبه أعني به : ما وصل إليه وما اتخذه بالاجتهاد من أحكام أو مواقف أو قرارات في قضية من القضايا السياسة أو المالية أو الإدارية أو غيرها.

الفرع الثاني : أقسام الرأي عند العلماء

للرأي أقسام ثلاثة : رأي باطل، ورأي صحيح، ورأي هو موضع الاشتباه، وقد أشار العلماء لهذه الأقسام الثلاثة، فاستعملوا الرأي الصحيح ، وعملوا به وأفتوا به، وسوغوا القول به، وذموا الباطل، ومنعوا من العمل والفتيا والقضاء به، وأطلقوا ألسنتهم بذمه وذم أهله، كما أنهم سوغوا العمل والفتيا والقضاء بالقسم الثالث عند الاضطرار إليه، فهو بمنزلة ما أبيح للمضطر من الطعام والشراب الذي يحرم عند عدم الضرورة إليه... كما قال تعالى في المضطر إلى الطعام المحرم: ﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلاَ عَادٍ فَلا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾ { البقرة : 173 }، فالباغي : الذي يبتغي الميتة مع قدرته على التوصل إلى المذكي، والعادي : الذي يتعدى قدر الحاجة بأكلها[4].

---

[1]- هو محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، ولد سنة 1173 هـ/ 1760 م، وتوفي سنة 1250 هـ/ 1834 م، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن وولى القضاء، ومات حاكما بها. وكان يرى تحريم التقليد له 114 مؤلفا، منها : نيل الأوطار، والفوائد المجموعة في الأحاديث الموضوعة، وفتح القدير، وإرشاد الفحول. { ينظر : الأعلام للزركلي : جـ 7 ص 190 }.

[2]- إرشاد الفحول للشوكاني : ص 202.

[3]- المناهج الأصولية لفتحي الدريني : ص 16-17.

[4]- ينظر : إعلام الموقعين لابن القيم الجوزية : جـ 3 ص 67.

قال الإمام الشاطبي : « الرأي قسمان : قسم مذموم، وهو الرأي المعارض للنصوص[1] والجاري على غير الأدلة الشرعية[2] سواء في الغيبيات أو الأحكام الشرعية[3]. وقسم محمود، وهو الرأي الموافق للكتاب والسنة والجاري على الأدلة الشرعية »[4].

أما الرأي المحمود عند ابن القيم ينقسم إلى أربعة أنواع[5] :

النوع الأول : رأي أفقه الأمة، وأبرها قلوبا، وأعمقهم علما، وأقلهم تكلفا، وأصحهم قصدا، وأكملهم فطرة، وأتمهم إدراكا، وأصفاهم ذهنا، الذين شاهدوا التنزيل، وعرفوا التأويل، وفهموا مقاصد الرسول، فنسبة آرائهم وعلومهم وقصدهم إلى ما جاء به الرسول صلى الله عليه وسلم كنسبتهم إلى صحبته، والفرق بينهم وبين من بعدهم في ذلك كالفرق بينهم وبينهم في الفضل، فنسبة رأي من بعدهم إلى رأيهم كنسبة قدرهم إلى قدرهم.

والمقصود أن أحدا ممن بعدهم لا يساويهم في رأيهم ، وكيف يساويهم وقد كان أحدهم يرى الرأي فينزل القرآن بموافقته؟ كما رأى عمر أن تحجب نساء النبي صلى الله عليه وسلم فنزل القرآن بموافقته، ورأى أن يتخذ من مقام إبراهيم مصلى فنزل القرآن بموافقته، وقال لنساء النبي صلى الله عليه وسلم لما اجتمعن في الغيرة عليه: عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجا خيرا منكن مسلمات مؤمنات، فنزل القرآن بموافقته[6].

النوع الثاني : الرأي الذي يفسر النصوص، ويبين وجه الدلالة منها، ويقررها ويوضح محاسنها، ويسهل طريق الاستنباط منها، كما قال عبدان بن عثمان: سمعت عبد الله بن المبارك يقول : ليكن الذي تعتمد عليه الأثر، وخذ من الرأي ما يفسر لك من الحديث[7]، وهذا هو الفهم الذي يختص الله سبحانه به من يشاء من عباده.

---

[1]- الاعتصام للشاطبي : جـ 2 ص 335.
[2]- الموافقات للشاطبي : جـ 3 ص 255.
[3]- الاعتصام للشاطبي : جـ 2 ص 334.
[4]- الموافقات للشاطبي : جـ 3 ص 255.
[5]- إعلام الموقعين لابن القيم الجوزية : ص 68 - 69.
[6]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الصلاة، باب ما جاء في القبلة : جـ 1 ص 105، ورواه ابن حبان في صحيحه، كتاب إخباره ﷺ عن مناقب الصحابة، باب ذكر ما أنزل الله تعالى من الآية وفاقا لما كان بقوله عمر ابن الخطاب رضي الله عنه، رقم الحديث 6857 : جـ 9 ص 22.
[7]- **جامع بيان العلم وفضله ومايتبغي في روايته وحمله**، أبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة : جـ 2 ص 137.

ومثال ذلك ما قاله أبو بكر عندما سئل عن الكلالة : « إني سأقول فيها برأيي، فإن يكن صوابا فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، أراه ما خلا الوالد والولد »[1].

فإن قيل : كيف يجتمع هذا مع ما صح عنه من قوله : " أي سماء تظلني؟ وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله برأيي "، وكيف يجتمع مع هذا الحديث ﴿ مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ أَوْ بِمَا لاَ يَعْلَمْ فَأَصَابَ فَقَدْ أَخْطَأَ ﴾[2]

فالجواب أن الرأي نوعان : *أحدهما* : رأي مجرد لا دليل عليه، بل هو تخرص وتخمين، فهذا الذي استعاذ الله الصديقُ والصحابة رضي الله عنهم منه.

والثاني : رأي مستند إلى استدلال واستنباط من النص وحده أو من نص آخر معه، ومنه رأيه في الكلالة أنها ما عدا الوالد والولد، فقد ذكرها الله سبحانه في موضعين من القرآن، ففي أحد الموضعين ورث معها الأخ والأخت من الأم، ولا ريب أن هذه الكلالة ما عدا الوالد والولد، والموضع الثاني ورث معها ولد الأبوين أو الأب النصف أو الثلثين، فاختلف الناس في هذه الكلالة، والصحيح فيها قول الصديق الذي لا قول سواه وهو الموافق للغة العرب.

النوع الثالث: الذي تواطأت عليه الأمة، وتلقاه خلفهم عن سلفهم، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لأصحابه وقد تعددت منهم رؤيا ليلة القدر في العشر الأواخر من رمضان : أرى رؤياكم قد تواطأت في السبع الأواخر[3]، فاعتبر صلى الله عليه وسلم بتواطؤ رؤيا المؤمنين، فالأمة معصومة فيما تواطأت عليه من روايتها ورؤياها، ولهذا كان من سداد الرأي وإصابته أن يكون شورى بين أهله، ولا ينفرد به واحد، وقد مدح الله سبحانه المؤمنين بكون أمرهم شورى بينهم، وكانت النازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله

---

[1]- رواه الدارمي في سننه، كتاب الفرائض، باب الكلالة : جـ 2 ص 366 { **سنن الدارمي**، الإمام أبي محمد عبد الله بن بهرام الدارمي، دار الفكر، بيروت، دون سنة }.

[2]- رواه الترمذي في الجامع الصحيح، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء الذي يفسر القرآن برأيه، رقم الحديث 2956 : جـ 5 ص 200، ورواه الطبراني في المعجم الكبير، باب أبي عمران الجوني عن جندب، رقم الحديث؟؟؟ : جـ 2 ص 163 { **المعجم الكبير**، أبي القاسم سليمان بن أحمد الطبراني، تحقيق حمدي عبد المجيد السلفي، دون ناشر، دون مدينة، 1984 م }.

[3]- **تفسير ابن كثير**، إسماعيل بن كثير، دار الأندلس، بيروت، دون سنة : جـ 7 ص 338.

عنه ليس عنده فيها نص عن الله ولا عن رسوله جمع لها أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ثم جعلها شورى بينهم[1].

النوع الرابع : أن يكون بعد طلب علم الواقعة من القرآن، فإن لم يجدها في القرآن ففي السنة، فإن لم يجدها في السنة فبما قضى به الخلفاء الراشدون أو اثنان منهم أو واحد، فإن لم يجده فبما قاله واحد من الصحابة رضي الله عنهم، فإن لم يجده اجتهد رأيه ونظر إلى أقرب ذلك من كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم وأقضية أصحابه، فهذا هو{ القياس } الرأي الذي سوّغه الصحابة واستعملوه، وأقر بعضهم بعضا عليه.

والرأي الباطل وأنواعه[2] :

النوع الأول : الرأي المخالف للنص.

النوع الثاني : هو الكلام في الدين بالخرص والظن، بالتفريط والتقصير في معرفة النصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها، من غير نظر إلى النصوص والآثار.

النوع الثالث : الرأي المتضمن تعطيل أسماء الرب وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة التي وضعها أهل البدع والضلال.

النوع الرابع : الرأي الذي أحدثت به البدع، وغيرت به السنن، وعم به البلاء، وتربى عليه الصغير، وهرم فيه الكبير. فهذه الأنواع الأربعة من الرأي الذي اتفق سلف الأمة وأئمتها على ذمه وإخراجه من الدين.

النوع الخامس : ما ذكره أبو عمر بن عبد البر عن جمهور أهل العلم أن الرأي المذموم في هذه الآثار عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن أصحابه والتابعين رضي الله عنهم أنه القول في أحكام شرائع الدين بالاستحسان[3] والظنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات ورد الفروع بعضها على بعض قياسا، دون ردها على أصولها والنظر في عللها واعتبارها، فاستعمل فيها الرأي قبل أن ينزل، وفرعت وشققت قبل أن تقع، وتكلم فيها قبل أن تكون بالرأي

---

[1]- رواه ابن عبد البر في التمهيد : جـ 8 ص 368.

[2]- إعلام الموقعين لابن القيم الجوزية : جـ 3 ص 68-70.

[3]- عقب الدكتور نذير حمادو المقصود بالاستحسان في عبارة ابن عبد البر هو الاستحسان المبني على غير دليل، أما الاستحسان الذي يستند إلى دليل شرعي فإنه حجة بلا خلاف، رسالته الماجستر " الاجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي : ص 216.

المضارع للظن، ذكر أن ابن عمر رضي الله عنه قال : لا تسألوا عما لم يكن، فإني سمعت عمر يلعن من يسأل عما لم يكن[1]، ثم ذكر عن معاوية رضي الله عنه قال : نهى النبي– صلى الله عليه وسلم – عن الأغلوطات[2].

والخلاصة مما سبق : أن الرأي منه ما يذم، ومنه ما يمدح، وفي الرأي المذموم أنواع، وفي الرأي الممدوح أنواع، وقد استعمل الصحابة والتابعين الرأي في فقههم واستنباطهم، وهم لنا قدوة بإحسان إلى يوم الدين. لكن مع القطع، بأن الرأي المحمود الذي استعملوه ليس مجردا عن الدليل.

وبناء على ذلك، فالرأي المذموم هو الرأي المطلق الذي لا يستند إلى دليل مسموع، أو تأويل مقبول، وإنما هو قول بمجرد التشهّي مستنده الخرص والتخمين، والافتراض، وهو الذي اتفقت كلمتهم رضوان الله عليهم على تجنبه وذمه وتشديد النكير على الآخذين به، وعليه تحمل سائر الآثار التي جاءت عنهم في النهي عنه[3].

أما الرأي المحمود فهو ما يكون عن نظر من ملكة راسخة متخصصة في الأدلة، والاجتهاد في فهمها وتطبيقها[4].

الفرع الثالث : مراعاة الشريعة للرأي ومدى حاجة الإمام إليه

تبين لنا في الفرع الثاني أن الصحابة والتابعين والأئمة من بعدهم، منهم من يذمون الرأي، ومنهم من يمدحونه، ولكنهم وإن ذموا الرأي، وحذروا منه، ونهوا عن الفتيا والقضاء به، وأخرجوه من جملة العلم – فقد روي عن كثير منهم الفتيا والقضاء به، والدلالة عليه، والاستدلال به،– كقول عبد الله بن مسعود في المفوضة[5] : أقول فيها برأيي[6]، وقـــول علي في

---

[1]- رواه الدارمي في سننه، باب كراهية الفتيا : جـ 1 ص 62.
[2]- رواه الطبراني في المعجم الكبير، باب من روى عن معاوية من أهل الشام، رقم الحديث 913 : جـ 19 ص 389.
[3]- **التشريع والفقه في الإسلام**، مناع القطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، 1987 م : ص 175.
[4]- رسالة الماجستر " الاجتهاد بالرأي للدكتور نذير حمادو " : ص 218.
[5]- التفويض في النكاح : التزويج بلا مهر.
[6]- رواه الطبراني في المعجم الكبير، باب ما أسند معقل بن يسار الحسن بن أبي الحسن عن معقل قتادة عن الحسن، رقم الحديث 543، 544 : جـ 20 ص 231 – 232.

أمهات الأولاد : اتفق رأيي ورأي عمر على أن لايُبعن[1]،[2].

واشتهر الإمام أبو حنيفة بأنه إمام أهل الرأي، وكان يعتبر الرأي جنسا تندرج تحته عدة أمور منها : فتوى الصحابي، والقياس والاستحسان، والعرف[3]، فهذه كلها من فروع الرأي عنده وقائمة عليه.

أما الإمام مالك، فقد اعتبر الرأي جنسا أيضا تندرج تحته عدة أمور منها : فتوى الصحابي، والقياس، والعرف، والاستحسان، والمصالح المرسلة[4]، فهذه كلها من فروع الرأي عنده وقائمة عليه.

أما الإمام الشافعي فقد اعتبر الرأي جنسا أيضا تندرج تحته الأمور التي اعتمدها الإمامان أبو حنيفة ومالك، ولكن الشافعي لم يأخذ بهذه الأمور على أنها أدلة يؤخذ بها عند عدم النص، بل على أنها عنده وجه من وجوه القياس، أو داخل الأدلة التي اعتبرها : الكتاب، والسنة، والإجماع، والقياس، وليست أشياء زائدة عليها وليست أصولا قائمة بذاتها[5].

أما الإمام أحمد بن حنبل فاعتباره للرأي كاعتبار الأئمة الثلاثة فهو جنس تندرج تحته عدة أمور منها : فتوى الصحابي، والقياس، والمصالح المرسلة، والاستحسان، والذرائع، فهذه فروع الرأي عنده رحمه الله، وقائمة عليه[6].

وأما ابن حزم الظاهري : فإنه ينكر أصل التعليل، وينكر القياس، وسائر وجوه الرأي الأخرى، ولا يعترف بأي مصدر للفقه غير القرآن، والسنة، والإجماع، حسب فهمه الظاهري الخاص[7].

---

[1]- رواه الصنعاني في مصنفه، باب بيع أمهات الأولاد، رقم الحديث 13224 : جـ 7 ص 291 { **المصنف**، أبو بكر عبد الرزاق بن همام الصنعاني، تحقيق وتعليق حبيب الرحمان الأعظمي، المكتب الإسلامي، بيروت، 1972 م }.

[2]- إعلام الموقعين لابن قيم الجوزية : جـ 1 ص 66.

[3]- **أصول السرخسي**، أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، إحياء المعارف، الهند، دون سنة : جـ 2 ص 30 فما بعدها، **تاريخ المذاهب الإسلامية والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، دون سنة : ص 375.

[4]- تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبي زهرة : ص 399-401.

[5]- **الشافعي**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، دون سنة : ص 319-339.

[6]- تاريخ المذاهب الإسلامية لمحمد أبي زهرة : ص 532-538.

[7]- ينظر : الأحكام لابن حزم : جـ 6 ص 16.

إذن، فلابد للمجتهد من الرأي مهما تكن حصيلة حفظه من الأحاديث والآثار كما عليه أن يفهم النصوص ويفقهها في ضوء مقاصد الشريعة، وفي استنباط الحكم المناسب لما لا نص فيه من قرآن ولا سنة، وذلك إما عن طريق القياس، أو الاستحسان إذا لم يمكن القياس، أو الاستصلاح، أو سد الذرائع، أو مراعاة العرف، أو الاستصحاب، وغيرها من أدلة ما لا نص فيه. ويجب أن نتبع نهج الصحابة في استخدام الرأي، مراعين مقتضى الزمان والمكان والحال[1]. لعل المراد من الكلمات الآخرة ما دلت عليها القاعدة " تغير الأحكام بسبب تغير الأحوال " وذلك في إطار الأحكام المتعلقة بالمصالح المتغيرة، وهذه الأحكام هي أكثر ما يعنيني في بحثي عن المجالات التي يجتهد فيها الإمام بالرأي.

المطلب الثاني : مفهوم الشورى ومراعاة الشريعة لها

الفرع الأول : تعريف الشورى لغة واصطلاحا

الشورى في اللغة مشتقة من الفعل " شور "، وفعل " شور " ومشتقاته لها عدة معان :

منه شرت الدابة وشورتها : عرضتها للبيع، فأقبلت بها وأدبرت.

وقيل : شرت الدابة : إذا أجريتها لتعرف قوتها.

ويقال : شورها ينظر كيف مشوارها أي اختبرها يعلم كيف سيرتها.

ويقال للمكان الذي تشور فيه الدواب وتعرض المشوار.

ومنه حديث أبي طلحة - رضي الله عنه - أنه كان يشور نفسه بين يدي رسول الله - صلى الله عليه وسلم - أي يعرضها على القتل، والقتل في سبيل الله بيع النفس.

وقيل : يشور نفسه أي يسعى ويخف، يظهر بذلك قوته[2].

---

[1]- ينظر : السياسة الشرعية للدكتور يوسف قرضاوي : ص 67.

[2]- لسان العرب لابن المنظور، جـ 4 ص 2358، المعجم الوسيط : جـ 1 ص 499

أما الشورى بمعناها **الاصطلاحي**، فلها عدة تعاريف متقاربة :

الأول : عرّفها الأصفهاني[1] بقوله : « استخراج الرأي بمراجعة البعض إلى البعض »[2].

الثاني : عرّفها ابن العربي[3] بقوله : « الاجتماع على الأمر ليستشير كل واحد صاحبه ويستخرج ما عنده »[4].

ويؤخذ على هذين التعريفين من كونهما غير جامعين، حيث لا يضبط فيهما أهل الشورى وفيما يستشار.

الثالث : عرفها سعيد رمضان البوطي بقوله: « رجوع الإمام أو القاضي أو آحاد المكلفين في أمر لم يستبن حكمه بنص قرآن أو سنة أو بثبوت إجماع، إلى من يرجى منهم معرفته بالدلائل الاجتهادية، من العلماء المجتهدين، ومن قد ينضم إليهم في ذلك من أولى الدراية والاختصاص »[5].

لعل هذا هو التعريف المختار في نظري لكونه جامعا ومانعا وملائما في زماننا الآن، حيث أضاف شيئا جديدا بقوله : ومن قد ينضم إليهم في ذلك من أولى الدراية والاختصاص.

الفرع الثاني : مراعاة الشريعة للشورى وموقف الإمام منها

الشورى مبدأ شرعي من مبادئ الإسلام، يستمد مشروعيتها من القرآن الكريم، والسنة النبوية الشريفة، وهو منهاج مرتبط بالشريعة والعقيدة، كما هو قاعدة عميقة الجذور، واسعة النطاق في نفوس الأفراد، وفي كيان المجتمع المسلم.

---

[1]- **هو** أبو بكر الأصفهاني، ولد سنة 255 هـ وتوفي سنة 297 هـ. كان أديبا، مناظرا، وشاعرا ظريفا، قال الصفدي : « الإمام ابن الإمام، من أذكياء العالم » من تصانيفه : الوصول إلى معرفة الأصول والزهرة والإنذار والإعذار وغير ذلك { ينظر : **وفيات الأعيان**، جـ 4 ص 259 رقم 604، **وتاريخ بغداد أو مدينة الإسلام منذ تأسيسها حتى سنة 463 هـ**، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، دون سنة : جـ 5 ص 256 رقم 2750، والأعلام للزركلي : جـ 6 ص 355 }.

[2]- المفردات في غريب القرآن للأصفهاني : ص 325.

[3]- **هو** محمد بن عبد الله بن محمد المعافري الأشبيلي المالكي، أبو بكر بن العربي، رحل إلى المشرق فلقي الغزالي والطرطوشي وغيرهما، كان قاضيا ومن حفاظ الحديث، ولد بأشبيلية سنة 468 هـ / 1076 م، وتوفي سنة 543 هـ / 1148 م، **بلغ رتبة الاجتهاد في علوم الدين**، له مصنفات كثيرة منها : أحكام القرآن، العواصم من القواصم، المحصول في أصول الفقه. { سير أعلام النبلاء : جـ 20 ص 197، الأعلام للزركلي : جـ 7 ص 106 }.

[4]- **أحكام القرآن**، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي، تحقيق علي محمد البيجاوي، دار إحياء الكتب العربية، **الطبعة الأولى**، 1957 م : جـ 1 ص 297.

[5]- **خصائص الشورى ومقوماتها**، الدكتور سعيد رمضان البوطي، { وهو بحث ضمن قائمة بحوث الشورى في الإسلام التي ينشرها المجمع الملكي لبحوث الحضارة الإسلامية : جـ 2 ص 488 }.

وبالتأمل في قوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ { آل عمران : 159 }، نستطيع أن نستنبط أن حكم الشورى واجب، وذلك لأن الأصل في الأمر – ولا سيما في القرآن – يفيد الوجوب. والخطاب من هذه الآية إلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وإذا كان الرسول مأمورا بالمشاورة فغيره أولى بلا ريب.

وتأكيدا لهذه الآية، ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : « ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من النبي – صلى الله عليه وسلم – »[1]

وقد جاءت الشورى في القرآن بعد الإيمان والعبادة في الترتيب، وهي من الصفات الأساسية للمجتمع الإسلامي، وذلك في قوله تعالى : ﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ ﴾ { الشورى : 38 }، فقرنها بالاستجابة لله، وإقامة الصلاة والإنفاق مما رزق الله، وكلها ركائز ضرورية في حياة المجتمع المسلم.

إن مكانة رأي الإمام في الشورى مهمة جدا لأن رأيه لايتم – في مجال اجتهاداته – إلا بعد مشاورة أهل الرأي والاختصاص وسؤال أهل الذكر والخبرة كما قال الله تعالى : ﴿ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴾ { الفرقان : 59 }[2].

نقل الإمام القرطبي في تفسيره عن الإمام ابن عطية وعن ابن خويزمنداد[3] قولهما، قال ابن عطية[4] : « والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، ومن لا يستشير أهل العلم والدين، فعزله واجُب، هذا ما لا خلاف فيه.

---

[1]- رواه الترمذي في سننه، كتاب الجهاد، باب ما جاء في المشورة، رقم الحديث 1714 : جـ 4 ص 214، ورواه الصنعاني في مصنفه، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية : جـ 5 ص 331.

[2]- ينظر : السياسة الشرعية للدكتور يوسف القرضاوي : ص 111.

[3]- محمد بن أحمد بن عبد الله بن خويز المالكي العراقي، فقيه أصولي، من آثاره كتاب كبير في الخلاف وآخر في أصول الفقه، توفي سنة 390 هـ، ولا يعرف تاريخ ولادته. { ينظر : معجم المؤلفين للكحالة : جـ 3 ص 75 }.

[4]- هو عبد الحق بن غالب بن عطية المحاربي الغرناطي المالكي، ولد سنة 481 هـ وتوفي سنة 546 هـ، كان فقيها محدثا مفسرا وأديبا، ولي قضاء المرية، له مصنفات أشهرها تفسيره { نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، أحمد بن محمد المقري التلمساني، دار صادر، بيروت، 1968 م : جـ 2 ص 526 }.

وقال ابن خويزمنداد: 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.

وقال القرطبي[1] : وقد جعل عمر ابن الخطاب رضي الله عنه الخلافة – وهي من أعظم النوازل – شورى »[2].

ومجال الشورى من الناحية النظرية في استنباط الأحكام هو القضايا الجديدة التي لا نص فيها ولا إجماع ولا قياس، وهذه القضايا من معظم شؤون السياسة والحكم، وتكون أيضا في الأمور القديمة في اختيار الرأي الأنسب إذا تعددت الآراء، فيعمد إلى استنباط أحكامها عن طريق مجلس الشورى، بناء على " المصالح " و " قاعدة مقدمة الواجب " و " قاعدة فتح الذرائع وسدها " بمعنى تشريع نظم اجتهادية يتوسل بها إلى تحقيق مقاصد التشريع في الدولة، وتنظيم إرادتها، ومؤسستها، في كل ما لم يرد فيه نص، وهو يرجع إلى " فقه المصالح " في الواقع. وأما مجالها من الناحية التطبيقية للأحكام، فهو أوسع، لأنه يشمل القضايا المنصوص عليها، وغير المنصوص عليها[3].

وللشورى أهمية كبرى في أي تنظيم كان، أو أي جماعة من الجماعات، وعليها ترتكز الدولة المسلمة التي تنشد لرعاياها الأمن والاستقرار، وهكذا نجد الشورى من المفاهيم التي رسخت جذورها في المجتمع الإسلامي، وأصبحت تميز نظام الحكم في الإسلام.

وقد تركت الشريعة الغراء أمر تفصيل تطبيقات الشورى وتحديد آلياتها، وكذا تنظيمها بين المسلمين درجة من المرونة تتفق مع ظروف كل مجتمع، وبذلك تكون الشورى نظاماً متطوراً يتمشى ومصالح الأمة ومتطلبات كل عصر.

إن عدم تحديد آلية معينة للشورى لتطبيقها، يُعد من المميزات التي تتفق مع منهج الإسلام في التشريع من تقرير الكليات، وإرساء الأصول العامة، والنص على المبادئ والأحكام

---

[1]- هو أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري الخزرجي الأندلسي القرطبي المفسر، كان من العلماء العارفين، توفي سنة 671 هـ، من مصنفاته : الجامع لأحكام القرآن. { ينظر : مقدمة نفسيره }.

[2]- ينظر : **الجامع لأحكام القرآن**، محمد الأنصاري القرطبي، دون ناشر، دون مدينة، دون سنة : جـ 4 ص 249.

[3]- ينظر : **خصائص التشريع الإسلامي**، الدكتور فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة ثانية، 1987 م : ص 446.

الأساسية، تاركا التفصيلات الفرعية والجزئية لمقتضيات الزمان والمكان، بحيث تتخذ الشكل الملائم لتحقيق المصلحة تبعا للظروف، بما يوافق الشريعة الإسلامية. قال الشيخ أبو زهرة رحمه الله : « وإن القرآن الكريم لم يبين وسائل الشورى كما لم يبين وسائل لتحقيق العدالة، بل ترك ذلك لتقدير الناس، ينتهجون أحسن الوسائل التي توصلهم إلى المطلوب على أحسن وجه »[1]، فالتزام شكل واحد جامد للشورى أبد الدهر فيه عنت وتعسير وتضييق على الناس[2]، ولذا قال الشهيد سيد قطب رحمه الله : « أما الشكل الذي تتم به الشورى فليس مصبوبا في قالب حديدي، فهو متروك للصورة الملائمة لكل بيئة وزمان لتحقيق ذلك الطابع في حياة الجماعة الإسلامية، والنظم الإسلامية كلها ليست أشكالا جامدة وليست نصوصا حرفية »[3].

وبالتالي فقد تركت الشريعة نظم الشورى وإجراءاتها دون تحديد، رحمة بالناس، وتوسعة عليهم، وتمكيناً لهم من اختيار ما ترجحه العقول وتدركه الأذهان بضوابط وآليات متجددة.

الفرع الثالث : آراء العلماء في حجية الشورى

اختلف العلماء في حجية الشورى، هل هي ملزمة لرئيس الدولة أم معلمة ؟ على مذهبين :

المذهب الأول : أن الشورى ملزمة لرئيس الدولة، وإلا لم يكن لممارسة الشورى معنى. قال بعض العلماء في تفسير قوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ { آل عمران : 159 } : « إنما أمره الله بمشاورة أصحابه فيما أمره بمشاورتهم فيه مع إغنائه بتقويمه إياه، وتدبيره أسبابه عن آرائهم ليتبعه المؤمنون من بعده فيما حربهم من أمر دينهم ويستنوا بسنته في ذلك، ويحتذوا المثال الذي رأوه يفعله في حياته من مشاورته في أموره مع المنزلة التي هوبها من الله أصحابه وتباعه في الأمر ينزل بهم من أمر دينهم ودنياهم فيتشاوروا بينهم ثم يصدروا عما اجتمع عليه

---

[1]- ينظر : **الشورى بين الأصالة والمعاصرة**، عز الدين التميمي، دار البشير، عمان، 1985 م : ص 56.
[2]- ينظر : **عوامل السعة والمرونة في الفقه الإسلامي**، الدكتور يوسف القرضاوي، دار الصحوة، الطبعة الأولى، 1985 م : ص 38-39.
[3]- ينظر : الشورى بين الأصالة والمعاصرة لعز الدين التميمي : ص 56.

ملؤهم »[1]، لأن الرأي متى صدر عن الأغلبية فإنه يحصل بها الترجيح[2]، بسبب أن الجمهور أبعد عن الخطاء من الفرد[3].

ومن الأدلة التي دلت على الإلتزام برأي أكثر أهل الشورى :

1. قول النبي – صلى الله عليه وسلم – لأبي بكر وعمر : ﴿ لَوْ اِتَّفَقْتُمَا عَلَى رَأْيٍ مَا خَالَفْتُكُمَا ﴾[4].

وجه الدلالة من هذا الحديث : أنه – صلى الله عليه وسلُم – يرجح رأي الاثنين على رأي الواحد، ولو كان هو رسول الله – صلى الله عليه وسلم.

2. أن النبي – صلى الله عليه وسلم – لم ير الخروج إلى المشركين في أحد، وإنما كان رأيه ورأي كبار الصحابة : القتال داخل المدينة، ولكنه رأى الأكثرية تميل إلى الخروج، فنزل على رأيهم. صحيح أنه لم يأمر بعدّ الموافقين والمخالفين، ولكنه أخذ بظاهر الأمر[5].

المذهب الثاني : أن الشورى غير ملزمة لرئيس الدولة، وذلك لأن الآية ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ هي الأساس لهذا الرأي، فمنها استُنبط حكم الشورى، وهي تدل على أن رأي أهل الشورى غير ملزم له، ويستفاد ذلك من قوله تعالى: ﴿ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾.

قال قتادة[6] : « أمر الله تعالى نبيه عليه السلام إذا عزم على أمر أن يمضي فيه ويتوكل على الله، لا على مشاورتهم[7] بعد أن يروّي الأمر وينقّح »، يقول الطبري[8] في ذلك : « فإذا صح عزمك بتثبيتنا إياك وتسديدنا لك فيما نابك وحزبك من أمر دينك ودنياك، فامض لما

---

[1]- **تفسير الطبري**، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، 1978 م : جـ 4 ص 152.
[2]- ينظر : الإحكام للآمدي : جـ 1 ص 152.
[3]- ينظر : **تفسير القرآن الحكيم**، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، دون سنة : جـ 4 ص 199.
[4]- رواه أحمد في مسنده، عن عبد الرحمن بن غنم : جـ 4 ص 227، وفي سنده شهر بن حوشب، **وهو صدوق مختلف فيه**.
[5]- السياسة الشرعية للدكتور قرضاوي : ص 114-115.
[6]- **هو** قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز، أبو الخطاب، مفسر حافظ ضرير أكمه، توفي سنة 118 هـ، **قال الإمام أحمد** : « قتادة أحفظ اهل البصرة »، وكان رأسا في العربية. { الأعلام للزركلي : جـ 6 ص 27 }.
[7]- ينظر : الجامع لأحكام القرآن للقرطبي : جـ 4 ص 252.
[8]- **هو** محمد بن جرير بن يزيد الطبري، أبو جعفر، المؤرخ والمفسر، عرض له القضاء في بغداد فامتنع، **توفي سنة** 31 هـ، له أخبار الرسل والملوك وجامع البيان في تفسير القرآن، قال ابن الاثير : أبو جعفر أوثق من نقل التاريخ، وكان مجتهدا لا يقلد أحدا. { الأعلام للزركلي : جـ 6 ص 294 }

أمرناك به على ما أمرناك، وافق ذلك آراء أصحابك وما أشاروا به عليك أو خالفها، لأن الرأي الأصلح لا يعلمه إلا الله لا أنت ولا من تشاور »[1].

الرد على ما قاله الطبري : إن هذا ليس في محل النزاع، لأن الشورى تكون إذا لم يكن من الوحي.

المناقشة والترجيح : من جملة آراء القائلين بعدم الإلزام، نجد أنهم جعلوا قوله تعالى : ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾ هي دليلهم على دعواهم. ويلاحظ كذلك أنهم لم يعتمدوا السنة في بيان وجه الاستدلال، فلم يستدلوا بممارسة الرسول - صلى الله عليه وسلم - للشورى في المواقف الكثيرة، والتي كان قرار أهل الشورى ملزما كيوم أحد، والخندق والبدر، فتظل دعواهم بلا دليل[2].

إذن، فالرأي المختار هو رأي أصحاب المذهب الأول وذلك لاعتمادهم بالسنة بما رأوا بها، كما أن إلزام الشورى على الإمام يراقبه لئلا يفعل بما يشاء فيما يتعلق بأمور الدولة. كم من رئيس دولة أعطاه نظامها حق التصرف في كل شؤون الرعية فينحرف منه، وكم من رئيس دولة لا يتصرف إلا بعد المشورة فتنتظم شؤون رعيته.

المطلب الثالث : مفهوم السياسة وحاجة الإمام إليها

الفرع الأول : تعريف السياسة لغة واصطلاحا

السياسة في اللغة : مصدر من كلمة ساس، يسوس، فهو سائس. فقد جاء في **المعجم الوسيط** في مادة سوس: سست الرعية سياسة، أمرتها ونهيتها، والسياسة : القيام على الشيء بما يصلحه[3]. وفي **لسان العرب** في المادة نفسها : السوس : الرياسة، وإذا رأسوه قيل : سوسوه، وأساسوه، وسوس أمر بني فلان : أي كلف سياستهم، وسُوِّس الرجل على ما لم يسم فاعله : إذ ملك أمرهم، وساس الأمر سياسة : قام به، والسياسة: القيام على الشيء بما يصلحه. والسياسة : فعل السائس يقال : هو يسوس الدواب إذا قام عليها وراضها، والوالي

---

[1]- ينظر : **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، ابي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تصحيح مصطفى حسين أحمد، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1987 م : جـ 1 ص 474-475.

[2]- ينظر : قواعد نظام الحكم للدكتور محمود الخالدي : ص 161-162.

[3]- المعجم الوسيط : جـ 1 ص 462.

يسوس رعيته. والإصلاح في السياسة ليس مجرد هدف أو غاية تسعى السياسة في حركتها لتحقيقه، بل هو السياسة نفسها وحقيقتها، إذا فقدته فقد فقدت نفسها. فقد قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ كَانَتْ بَنُو إِسْرَائِيلِ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ ...﴾[1]، وقوله صلى الله عليه وسلم : " تسوسهم الأنبياء " أي : تتولى أمورهم كما يفعل الأمراء والولاة بالرعية[2].

أما السياسة في اصطلاح الفقهاء :

فقد عرّفها أبو الوفاء بن عقيل الحنبلي[3] بقوله : « السياسة ما كان من الأفعال، بحيث يكون الناس أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد، وإن لم يشرعه الرسول صلى الله عليه وسلم ولا نزل به وحي »[4].

ويؤخذ على هذا التعريف بكونه غير جامع، حيث لم تضبط فيه كلمات " وإن لم يتفق أقوال الأئمة المجتهدين " لأن اجتهادهم في السياسة يدور حول الأحكام المتغيرة حسب المصالح فيها وما يلائم في زمانهم، والسياسة ليست لها طريقة خاصة أو محددة، وهي ومتطورة على حسب الزمان والمكان.

وعرفها الأستاذ عبد الوهاب خلاف بقوله : « تدبير شؤون العامة للدولة الإسلامية، بما يكفل تحقيق المصالح، ورفع المضار، مما لا يتعدى حدود الشريعة، وأصولها الكلية، وإن لم يتفق وأقوال الأئمة المجتهدين »[5].

ويؤخذ على هذا التعريف : أنه أضاف شيئا جديدا حيث يضبط فيه " وإن لم يتفق أقوال الأئمة المجتهدين " – كما سبق بيانه –.

---

[1]- حديث متفق عليه رواه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق، باب ما ذكر عن بني إسرائيل : جـ 4 ص 144، ورواه مسلم في صحيحه بشرح النووي، كتاب الإمارة، باب وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء الأول فالأول : جـ 12 ص 231.

[2]- لسان العرب لابن المنظور : جـ 3 ص 2149.

[3]- **هو** علي بن عقيل بن محمد بن عقيل البغدادي، **أبو الوفاء، عالم العراق وشيخ الحنابلة، ولد سنة 431 هـ وتوفي سنة 513 هـ، له** تصانيف منها : الفصول في الفقه الحنابلة وكتاب الفنون. { سير أعلام النبلاء : جـ 19 ص 443 }.

[4]- ينظر : **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ابن القيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة : ص 14.

[5]- **السياسة الشرعية في الشؤون الدستورية والخارجية والمالية**، عبد الوهاب خلاف : ص 21.

لعل التعريف الآخر هو المختار لكونه جامعا ومانعا وملائما في زماننا الآن، إذ أن السياسة ليست لها طريقة خاصة ومحددة، وهي متطورة على حسب ما يراها الأئمة المجتهدون من المصلحة.

الفرع الثاني : أهمية السياسة وحاجة الإمام إليها

حاجة الإمام إلى السياسة الشرعية باب من أبواب العلم والفقه في الدين، وفي تدبير الأمة وتحقيق مصالحها الدينية والدنيوية، وذلك لعظمة نفعه وجلال قدره، وقد أفرده جماعة من العلماء بالتصنيف في القديم والحديث، وانتشرت كثير من مباحثه ومسائله في بطون كتب التفسير والفقه والتاريخ وشروح الحديث، وهذا الباب خطره عظيم ينتج عن الغلط فيه وعدم الفهم له شر مستطير، والخطأ في التفريط فيه كالخطأ في الإفراط؛ إذ كلاهما يقود إلى نتائج رديئة غير مقبولة، وقد وضح ذلك ابن القيم فقال: « وهذا موضع مزلة أقدام، ومضلة أفهام، وهو مقام ضنك، ومعترك صعب، فرط فيه طائفة فعطلوا الحدود، وضيعوا الحقوق، وجرءوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشريعة قاصرة لا تقوم بمصالح العباد محتاجة إلى غيرها، وسدوا على نفوسهم طرقًا صحيحة من طرق معرفة الحق والتنفيذ له وعطلوها .. وأفرطت فيه طائفة أخرى قابلت هذه الطائفة، فسوغت من ذلك ما ينافي حكم الله ورسوله، وكلتا الطائفتين أتيت من تقصيرها في معرفة ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه »[1].

والسياسة نوعان[2] : **النوع الأول** : سياسة ظالمة فالشريعة تحرمها.

والنوع الثاني : سياسة عادلة تخرج الحق من الظالم الفاجر.

إن عبارة " السياسة الشرعية " لم تكن مقيدة أولاً بقيد الشرعية، انطلاقًا من أن السياسة هي الإصلاح، ولا إصلاحاً حقيقيًا إلا بالشرع، فكان إطلاق لفظ " السياسة " بدون قيد كافيًا في إفادة المطلوب من عبارة السياسة الشرعية، ثم مع ضعف العلم وعدم الفقه الجيد لسياسة الرسول صلى الله عليه وسلم عند الولاة وعند من تقلد لهم القضاء، صارت السياسة

[1]- الطرق الحكمية لابن القيم الجوزية : ص 15.
[2]- المصدر نفسه : ص 20.

تخالف الشرع، فاحتيج إلى تقييد السياسة بالشرعية لإخراج تلك السياسة الظالمة من حد القبول، وتسمى السياسة الشرعية أحيانًا بالسياسة العادلة.

وقد تحدث شيخ الإسلام ابن تيمية[1] عن هذا التغيير الحاصل في السياسة وبيّن سببه، فقال : « لما صارت الخلافة في ولد العباس، واحتاجوا إلى سياسة الناس وتقلد لهم القضاء من تقلده من فقهاء العراق، ولم يكن ما معهم من العلم كافيًا في السياسة العادلة، احتاجوا حينئذ إلى وضع ولاية المظالم، وجعلوا ولاية حرب غير ولاية شرع، وتعاظم الأمر في كثير من أمصار المسلمين حتى صار يقال: الشرع والسياسة ... والسبب في ذلك أن الذين انتسبوا إلى الشرع قصروا في معرفة السنة، فصارت أمور كثيرة إذا حكموا ضيعوا الحقوق، وعطلوا الحدود، حتى تسفك الدماء، وتؤخذ الأموال وتستباح المحرمات، والذين انتسبوا إلى السياسة صاروا يسوسون بنوع من الرأي من غير اعتصام بالكتاب والسنة »[2].

الفقه في السياسة الشرعية، تواجه نوعين من المسائل : **أحدهما:** جاءت فيه نصوص شرعية. **والثاني** : لم تأت فيه نصوص بخصوصه.

والفقه في النوع الأول يكون عن طريق :

1. فهم النصوص الشرعية فهمًا جيدًا، ومعرفة ما دلت عليه، والتنبه للشروط الواجب توافرها في تطبيق الحكم والموانع التي تمنع من تنفيذه، ثم يلي ذلك تطبيق الحكم وتنفيذه.

2. التمييز بين النصوص التي جاءت تشريعًا عامًا يشمل الزمان كله، والمكان كله - وهذا هو الأصل في مجيء النصوص، وبين النصوص التي جاءت الأحكام فيها معللة بعلة، أو مقيدة بصفة، أو التي راعت عرفًا موجودًا زمن التشريع، أو نحو ذلك.

والأول يسميه ابن القيم : الشرائع الكلية التي لا تتغير بتغير الأزمنة، بينما يسمي الثاني : السياسات الجزئية التابعة للمصالح فتتقيد بها زمانًا ومكانًا[3].

---

[1]- هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن الخضر بن محمد بن تيمية الحراني ثم الدمشقي حنبلي المذهب، (شيخ الإسلام تقي الدين أبو العباس)، ولد سنة 661 هـ وتوفي سنة 728 هـ، له باع في علوم عدة : الفقه والحديث والتفسير، امتحن وأوذي مرات، مات وهو في سجن القلعة في دمشق، له مصنفات كثيرة منها : مجموع الفتاوى، والسياسة الشرعية في غصلاح الراعي والراعية، وقواعد التفسير. (معجم المؤلفين للكحالة : جـ 1 ص 163).

[2]- مجموع الفتاوى لابن التيمية : جـ 20 ص 392.

[3]- ينظر : إعلام الموقعين لابن قيم : جـ 2 ص 30.

ومن مسائل هذه السياسات " النوع الثاني " أمر عثمان رضي الله عنه بإمساك ضوال الإبل مع أن المنع من إمساكها مستفاد من سؤال أحد الصحابة لرسول الله صلى الله عليه وسلم عن إمساك الإبل فقال: ﴿ مَا لَكَ وَلَهَا، مَعَهَا حِذَاؤُهَا وَسِقَاؤُهَا، تَرِدُ الْمَاءَ وَتَأْكُلُ مِنَ الشَّجَرِ – حَتَّى يَلْقَاهَا رَبُّهَا ﴾[1]، بالنظرة الثاقبة في الحديث يتبين دقة فهم عثمان رضي الله عنه، فإن الرسول صلى الله عليه وسلم قد ظهر من كلامه أنه يفتي عن حالة آمنة تأكل فيها الإبل من الشجر وتشرب من الماء، من غير أن يلحقها ضرر حتى يجدها صاحبها، فأما إذا تغير حال الناس ووجد منهم من يأخذ الضالة، صار هذا الحال غير متحقق، فإنها إذا تركت في هذه الحالة لن يجدها صاحبها، ومن هنا أمر بإمساكها وكذلك نقول : لو أن حالة الناس من حيث الأمانة لم تتغير، وإنما كان الناس يعيشون بجوار أرض مسبعة، وكان في تركها هلاك لها حتى يأكلها السبع، لكان الأمر بإمساكها هو المتعين حفظًا لأموال المسلمين، وهذا من السياسة الشرعية، والأمثلة في ذلك كثيرة.

والنوع الثاني من المسائل : وهو ما لم تأت فيه نصوص بخصوصه، فإن الفقه فيه يكون عن طريق الاجتهاد الذي تكون غايته تحقيق المصالح ودرء المفاسد، والاجتهاد هنا ليس لمجرد تحصيل ما يتوهم أنه مصلحة أو درء ما يتوهم أنه مفسدة، بل هو اجتهاد منضبط بضوابط الاجتهاد الصحيح، وذلك من خلال :

1. أن يجري ذلك الاجتهاد في تحقيق المصالح ودرء المفاسد في ضوء مقاصد الشريعة تحقيقًا لها وإبقاء عليها، والاجتهاد الذي يعود على المقاصد الشرعية أو بعضها بالإبطال هو اجتهاد فاسد مردود، وإن ظهر أنه يحقق مصلحة، أو يدرأ مفسدة.

2. عدم مخالفته لدليل من أدلة الشرع التفصيلية، إذ لا مصلحة حقيقية - وإن ظهرت ببادي الرأي - في مخالفة الأدلة الشرعية.

[1]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب اللقطة، باب ضالة الإبل : جـ 3 ص 91 – 92، ورواه الطبراني في المعجم الكبير، باب يزيد مولى المنبعث عن زيد بن خالد، رقم الحديث 5249 : جـ 5 ص 250.

والسياسة في الإسلام، وغيره من النظم الوضعية، لا ولن تؤتي ثمارها المرجوة ما لم تقم على أساس الشورى، فالشورى في الإسلام لب السياسة، وسر نجاحها[1].

المبحث الثاني : اجتهادات الإمام بالرأي ومجالها

تمهيد:

من المعلوم أن الاجتهاد له شروط عند علماء الشرع، وقد تكلمت عنها عند الكلام عن شروط الإمام في الفصل الأول. والمراد بالاجتهاد في اصطلاح علماء الأصول هو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم الشرعي العملي من دليله التفصيلي، أما المراد بالرأي في اصطلاحهم، التعقل والتفكير بوسيلة من الوسائل التي أرشد الشرع إلى الاهتداء بها في الاستنباط حيث لا نص.

فالاجتهاد بالرأي هو بذل الجهد للتوصل إلى الحكم في واقعة لا نص فيها بالتفكير واستخدام الوسائل التي هدى الشرع إليها لاستنباط بها فيما لا نص فيه[2]. ولما كان هذا المبحث يتعلق بالإمام ومجال اجتهاداته، تعين عليه أن تتوفر فيه شروط الاجتهاد، فإن لم يكن من أهله، فلابد أن يكون هناك من ينوب عنه من المجتهدين.

المطلب الأول : المجالات التي يجتهد فيها الإمام بالرأي

قال الإمام الشهيد حسن البنا[3] رحمه الله عنه : « ورأي الإمام أو نائبه، فيما لا نص فيه، وفيما يحتمل وجوها عدة، وفي المصالح المرسلة، معمول به، ما لم يصطدم بقاعدة شرعية. وقد يتغير بتغير الظروف والعرف والعادات. والأصل في العبادات : التعبّد دون الالتفات إلى المعاني، وفي العادات : الالتفات إلى الأسرار والحكم والمقاصد »[4]. حدد الإمام البنا رحمه الله ثلاث مجالات يجتهد فيها الإمام أو نائبه بالرأي ويعمل فيها، أو بعبارة أخرى : يجب شرعا أن ينفذ فيها رأي ولي الأمر الشرعي الذي يتولى السلطة السياسية في بلد ما :

---

[1]- المصالح المرسلة للدكتور محمد بوركاب : ص 341.

[2]- مصادر التشريع الإسلامي فيما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف : ص 7.

[3]- هو محمد عبده بن حسن خير الله من آل التركماني، مفتي الديار المصرية، ولد سنة 1849 م، وتوفي سنة 1905 م، كتب في الصحف، وتولى تحرير جريدة الوقائع المصرية، ونأوا الاستعماري الإنكليزي، وشارك في مناصرة الثورة العرابية، فسجن ثم نفي الى بلاد الشام سنة 1881 م، من مؤلفاته : تفسير القرآن الكريم ورسالة التوحيد. { الأعلام للزركلي : جـ 6 ص 252 }.

[4]- دستور الوحدة العقائدية الفكرية لدعاة الإسلام، دار الشهاب، باتنة، 1989 م : ص 35.

المجال الأول : ما لا نص فيه

ويراد به : ما ليس فيه دليل شرعي نقلي من كتاب أو سنة صحيحة. وسمي هذا المجال " بمنطقة العفو "[1]، لقوله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ مَا أَحَلَّ اللهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلاَل، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ فَهُوَ عَفْوٌ، فَاقْبِلُوْا مِنَ اللهِ عَافِيَتَهُ، فَإِنَّ اللهَ لَمْ يَكُنْ لِيَنْسَى شَيْئًا ﴾[2]، ثم تلا : قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾ { مريم : 64 }، وأكدت الآثار هذا الحديث، منها : عن ابن عباس قال : « كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء تَقَذُّرًا، ويتركون أشياء، فبعث الله نبيه، وأنزل كتابه، وأحل حلاله، وحرم حرامه، فما أحل فهو حلال، وما حرم فهو حرام، وما سكت عنه فهو عفو »[3]. وتلا: قوله تعالى : ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوْحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴾ { مريم : 145 }. فدل الحديث النبوي وحديث ابن عباس على أن هذه المنطقة متروكة قصدا من الله تبارك وتعالى، وعفوا وتوسعة على عباده، ورحمة بهم، من غير نسيان منه، لقوله تعالى: ﴿ لَّا يَضِلُّ رَبِّي وَلَا يَنسَى ﴾ { طه : 52 } كما جاء في الحديث الآخر قوله النبي – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ إِنَّ اللهَ حَدَّ حُدُوْدًا فَلاَ تَعْتَدُوْهَا، وَفَرَضَ فَرَائِضَ فَلاَ تُضَيِّعُوْهَا، وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلاَ تَنْتَهِكُوْهَا، وَسَكَتَ عَنْ أَشْيَاءٍ رَحْمَةً بِكُمْ غَيْرُ نِسْيَانٍ، فَلاَ تَبْحَثُوْا عَنْهَا ﴾[4]، وهذا الحديث يؤكد ما ثبت بالحديث النبوي الأول وحديث ابن عباس.

---

[1]- وقد سماه القرضاوي بها في كتابه " عوامل السعة والمرونة في الفقه الإسلامي " : ص 5.

[2]- رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين : جـ 2 ص 375، وقال فيه : « حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه { المستدرك على الصحيحين، أبي عبد الله الحاكم النيسابوري، دار الكتاب العربي، بيروت، دون سنة }، ووافقه الذهبي، وأخرجه البيهقي في الضحايا، باب ما لم يذكر تحريمه : جـ 10 ص 12، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد : جـ 1 ص 171، وقال فيه : « رواه البزار والطبراني في المعجم الكبير وإسناده حسن ورجاله موثوقون ».

[3]- رواه الحاكم في المستدرك على الصحيحين، كتاب الاطعمة، باب شأن نزول ما أحل الله فهو حلال : جـ 4 ص 115، ورواه أبو داود في سننه، كتاب الاطعمة، باب ما لم يذكر تحريمه، رقم الحديث 3800 : جـ 3 ص 354.

[4]- رواه البيهقي في سننه، كتاب الضحايا، باب ما لم يذكر تحريمه : جـ 10 ص 12، وأبو نعيم في الحلية : جـ 9 ص 17، وذكره الهيثمي في مجمع الزوائد، باب في اتباع الكتاب والسنة ومعرفة الحلال من الحرام : جـ 1 ص 171 وقال : « رواه الطبراني في المعجم الكبير ورجاله رجال الصحيح ».

وجه الدلالة من الأحاديث السابقة[1] :

الأول : أن الشارع الحكيم لم ينص على كل حكم من الأحكام، بل هناك أحكام ترك النص عليها مطلقا، كالأحكام التي تتغير بتغير الزمان والمكان والإنسان تغيرا كليا جذريا، وهو المسمى بمنطقة العفو، وهي متروكة لاجتهاد المجتهدين من الإمام أو من ينوب عنه لأنها مشروعة بما يناسب زمانهم ومكانهم في ضوء النصوص ومقاصد الشريعة العامة.

الثاني : أن الشارع الحكيم لم ينص على كل حكم من الأحكام بالتفصيل، بل هناك كثير من الأحكام نص عليها بإجمال أو على وجه كلي، لكنه وضع المبادئ وأسّس القواعد، وودع التفصيلات والتطبيقات لها للمجتهدين، كالنص على الشورى في قوله تعالى: ﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾ { آل عمران : 159 }، وقوله: ﴿ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ ﴾ { الشورى : 38 }، فإن هذين النصين لم يبينا : من هم أهل الشورى؟ وكيفية اختيارهم؟ وفيما تكون مشاورتهم؟ وما الحكم إذا اختلفوا فيم بينهم، أو اختلفوا مع ولي الأمر... الخ، وهذا من رحمة الله تعالى بالناس، وتوسعة عليهم، لأنه سبحانه لو ألزمهم بنص جزئي تفصيلي، لوجب عليهم أن يلتزموا به بمقتضى عقد الإمام، لقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ ﴾ { الأحزاب : 36 }. كما أن إلزامهم بأمر مفصل يقتضي أن يكون مناسبا لعصرهم وبيئتهم وظروفهم.

الثالث : أن الأحكام التي نص عليها الشارع بالتفصيل المناسب لها هي الأحكام التي لا تتغير بتغير الزمان والمكان والإنسان، مثل شؤون الأسرة، والجرائم الأساسية وغيرها.

الرابع : إذا اجتهد الإمام أو من ينوب عنه، وأعمل رأيه في المنطقة التي لا نص فيها، فرأيه معتبر، ما دام مبينا على أساس سليم من أسس الاجتهاد وهي القياس، والاستحسان، والمصلحة المرسلة، وسد الذرائع والعرف، وغير ذلك مما هو معروف لأهل الاجتهاد.

---

[1]- وقد استنبطت ما قاله الدكتور يوسف القرضاوي بعد عرض تلك الأحاديث بوجه الدلالة منها، وذلك اختصرت بأربعة أوجه، ينظر : السياسة الشرعية للدكتور يوسف القرضاوي : ص 71- 73.

المجال الثاني : ما يحتمل وجوها عدة، وله نوعان[1] :

الأول : ما خير فيه الإمام، والمراد به : الحكم الذي جاءت الشريعة فيه بتخيير الإمام بين أمرين أو عدة أمور يختار واحدا منها، مثل : معاملة الأسرى في الحرب، بين المن والفداء والاسترقاق والقتل، فللإمام اختيار أحد الأمور الأربعة. وتقسيم الأرض المفتوحة بين وقفها على المسلمين أو قسمتها على الفاتحين، وجواز التفضيل أو التسوية في قسمة الفيء، فللإمام اختيار أحد الأمرين.

واختياره هنا ليس مجرد الهوى، بحيث يفعل أيها شاء دون حجة، كشأن المخير في كفارة اليمين بين ثلاثة أشياء : إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم أو تحرير رقبة، يؤدي ما شاء منها، فيقبل منه ولا حرج. بل الواجب عليه أن يختار ما فيه مصلحة الأمة وخيرها، ودفع الضرر والشر عنها، حسبما يهدي إليه التحري والاجتهاد بالبحث والشورى.

وسأذكر تفصيل هذه القضايا مستدلا بالأدلة عند التطبيق في الفصل الثالث.

الثاني : ما تعددت فيه الآراء والاجتهادات واختلفت فيه المذاهب والأقوال، ولم يوجد نص قاطع يحسم النزاع، ويرفع الخلاف.

فأكثر النصوص الشرعية جاءت على الطريقة الظنية التي تحتمل تعدد الآراء، واختلاف الاجتهادات، فهي الطريقة الأوسع استنباطا، أما الطريقة القطعية فهي محدودة جدا، وإن كانت مهمة جدا، لأنها تمثل الثوابت التي لا يجوز الخلاف عليها والتنازع حولها.

وقد وقعت اختلافات بين علماء المذهب الواحد، فتارة مع إمامهم وتارة أخرى مع بعضهم البعض، وغير ذلك من الاعتبارات.

وفي داخل المذهب المالكي نجد الروايات المتعددة عن مالك، والتفسيرات المختلفة لها، ونجد أقوال أصحابه : ابن القاسم وأشهب وابن وهب، ومن بعدهما ابن عبد الحكيم وأصبغ وسحنون وغيرهم، كما هو ظاهر في مصنفات الفقه المالكي، مثل : المدونة والعتبية، وما

[1] - ينظر : السياسة الشرعية للدكتور قرضاوي : ص 74 – 75.

بعدها، مثل المقدمات والبيان والتحصيل لابن رشد، ومؤلفات ابن العربي، والقرافي في الذخيرة، وابن عرفة في البيان المعرب وغيرها[1].

وفي داخل المذهب الحنفي يوجد خلاف أصحاب أبي حنيفة الكبار، مثل : أبي يوسف ومحمد وزفر، الذين لا يقلون في إمامتهم عن شيخهم،حتى اعتبرهم بعض العلماء من أصحاب الاجتهاد المطلق المستقل لا مجرد الاجتهاد المنتسب.

وقد قالوا : إنهم خالفوا أبا حنيفة في أكثر من ثلث المذهب، وبهذا أثري المذهب واتسع. ووجد مجال واسع لأهل التصحيح والترجيح والتضعيف من علماء المذهب.

وفي داخل المذهب الشافعي نجد أن له مذهبين معروفين : قديما قبل أن يستقر في المصر، وجديدا بعد أن استقر فيها، وأصبح من المعروف أن يقال : قال الشافعي في القديم كذا، وقال في الجديد كذا.

وكذلك اختلف الشافعية فيما بينهم، بين الأقوال والوجوه والطرق، نجد ذلك في " المجموع " وغيره، من الكتب التي تهتم بالخلاف، كما نقرأ ذلك في كتب المصنفين الكبار أمثال: الروياني وإمام الحرمين والماوردي والشيرازي والغزالي وغيرهم، وترجيحات من بعدهم مثل الشيخين : الرافعي والنووي، واتجاهات المتأخرين من الشراح مثل: ابن حجر الهيثمي والرملي. وغيرهما من شراح " المنهاج " الذي غدا عمدة المتأخرين من علماء المذهب.

وفي داخل المذهب الحنبلي يوجد اختلاف أوسع وأكثر، لكثرة الروايات المختلفة عن الإمام أحمد، حتى إنه رضي الله عنه لَيُروى عنه في المسألة الواحدة سبع روايات أو عشر أو أكثر في بعض الأحيان. بعضها قد يكون رجوعا عما أفتى به من قبل، أو لوضع قيد على الفتوى، أو تخصيصها بعد تعميم، أو تقييدها بعد إطلاق، أو العكس، أو لتغير الحال، أو العرف، أو الزمان أو المكان أو لغير ذلك من الاعتبارات.

[1]- ينظر : كتاب " مالك " للشيخ أبي زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، دون سنة : ص 20.

وهذا الكم الهائل أعطى أصحابه وأتباع مذهبه مجالا رحبا للاختيار بين الروايات، والترجيح بين الأقوال، حتى إن شيخ الإسلام ابن تيمية – وهو من المجتهدين – لم يضطر إلى الخروج عن المذهب إلا في مسائل محدودة، وسائر القضايا : اجتهد فيها ورجح، وبقي في داخل المذهب الفسيح.

الخلاصة : إذا اجتهد الإمام أو من ينوب عنه من المجتهدين وأعمل رأيه في النصوص التي تحتمل وجوها عدة – كما سبق بيانه – فرأيه معتبر ما دام هو أو نائبه من المجتهدين. وسأذكر تفصيل هذه القضايا مستدلا بالأدلة عند التطبيق في الفصل الثالث.

المجال الثالث : المصالح المرسلة

لقد تبينت لنا في – الفصل الأول – أقسام المصلحة ومدى مراعاة الشريعة لها، وأقسام المصلحة من حيث اعتبار الشارع لها وعدم اعتباره ثلاثة : منها ما هو معتبر، ومنها ما هو ملغى، ومنها ما هو مسكوت عنه.

أما المسكوت عنه فله ثلاثة أقسام : **الأول**: إن شهدت لجنسه مجموع النصوص، فهو المصلحة المرسلة، وهو الذي يعنيني بالمجال الثالث الذي يجتهد فيه الإمام بالرأي.

الثاني : وإن لم تشهد له بالاعتبار ولا بالإلغاء فهو المناسب الغريب.

الثالث : وإن شهدت له بالإلغاء فهو المرسل الملغى.

وذكر المصلحة المرسلة هنا، مع أنها داخلة فيما لا نص فيه، وذلك من باب ذكر الخاص بعد العام، والتخصيص بعد التعميم أسلوب شائع في العربية، للتنبيه على أهمية الخاص، – والتنصيص عليه بذاته، حتى لا يغفل عنه[1].

وقد اتفق العلماء على أن المصلحة المعتبرة حجة ويعمل بها في بناء الأحكام الشرعية، كما اتفقوا على عدم الاعتبار بالمصلحة الملغاة. ولكنهم اختلفوا في حجية العمل بالمصلحة المرسلة في بناء الأحكام الشرعية. وهذا الاختلاف لن يكون واضحا إلا بعد الكلام عن المصلحة المرسلة بمعناها اللغوي والاصطلاحي.

[1]- السياسة الشرعية للدكتور يوسف القرضاوي : ص 82.

الفرع الأول : تعريف المصلحة المرسلة لغة واصطلاحا

هناك عدة مصطلحات عند العلماء في التعبير عن المصلحة المرسلة ومن زوايا مختلفة، فبعضهم عبر عنها بالاستصلاح، وبعضهم بالمناسب المرسل، وبعضهم بالاستدلال.

وإن كانت هذه الإطلاقات مترادفة في ظاهرها، إلا أن كل واحد منها عبر عن الموضوع من جهة معينة، ذلك أن كل حكم يقوم على أساس المصلحة يمكن أن ينظر إليه من ثلاثة جوانب[1] :

الأولى : جانب المصلحة المترتبة عليه.

الثانية : جانب الوصف المناسب الذي يستوجب ترتيب الحكم عليه تحقيق تلك المصلحة. **الثالثة** : بناء الحكم على الوصف المناسب أو المصلحة.

فمن نظر إلى الجانب الأول عبر بالمصلحة المرسلة[2]، وهي التسمية الشائعة، ومن نظر إلى الجانب الثاني عبر بالمناسب المرسل[3]، ومن نظر إلى الجانب الثالث عبر بالاستصلاح[4] أو الاستدلال[5].

بينما جعل بعضهم اسم الاستدلال شاملا لما عدا دليل الكتاب والسنة والإجماع والقياس[6]. وقد عبر عنها بعض العلماء بالقياس المرسل[7].

ومهما يكن فلا مشاحة في الاصطلاح، لأن الذي يهمنا هنا : تحديد معنى " المصلحة المرسلة " وبيان المقصود منها، وموقف العلماء عنها، وهل هي دليل شرعي لاستنباط الأحكام فيما لا نص فيه أو لا؟

المصلحة المرسلة كلمة مركبة من موصوف وصفة : فالموصوف هو المصلحة، والصفة هي المرسلة.

---

[1]- ينظر : ضوابط المصلحة للدكتور بوطي : ص 287.

[2]- كالإمام القرافي في كتابه " **شرح تنقيح الفصول في إختصار المحصول في الأصول** "، شهاب الدين القرافي، تحقيق طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1973 م : ص 324، 393، والإمام الشاطبي في كتابه " **الإعتصام** " : جـ 2 ص 351.

[3]- كالآمدي في الإحكام : جـ 3 ص 410، وابن الحاجب في **مختصره**، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1983 م : جـ 2 ص 242.

[4]- كالإمام الغزالي في المستصفى : جـ 1 ص 284.

[5]- كالإمام الجويني في كتابه " البرهان في أصول الفقه " : جـ 2 ص 721.

[6]- كالشيخ العلوي الشنقيطي في نشر البنود : جـ 2 ص 249.

[7]- ينظر : **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، ابن الحفيظ بن رشد القرطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988 م : جـ 1 ص 449 : جـ 2 ص 268.

ومعنى " المصلحة " كل ما فيه صلاح ونفع للخلق في دنياهم أو في دينهم. وبتعبير الفقهاء : في معاشهم ومعادهم، سواء كانت مصلحة فردية أو جماعية، أو مادية أو معنوية، آنية أو مستقبلية.

ومعنى " المرسلة " هي المطلقة غير المقيدة[1].

أما المصلحة المرسلة في اصطلاح الفقهاء، فإنهم اختلفوا في تعريفها على حسب اختلافهم في الاحتجاج بها، والمقام لذكر تعريفاتهم غير واسع هنا، وسأقتصر بذكر خلاصة تعريفاتهم بعد الموازنة وهي : كل منفعة لم يشهد لها نص خاص بالاعتبار أو الإلغاء، وكانت ملائمة لمقصود الشارع وما تفرع عنه من قواعد كلية استقرئت من مجموع النصوص الشرعية[2].

الفرع الثاني : مجال العمل بالمصالح المرسلة

لقد اتفق العلماء على عدم جواز الاستصلاح في أحكام العبادات والمقدرات، كالحدود والكفارات وفروض الإرث وشهور العدة بعد الموت أو الطلاق، وكلِّ ما شرع محددا واستأثر الشارع بعلم المصلحة فيما حدد به.

أما أحكام العبادات، فلأنها تعبدية وليس للعقل سبيل إلى إدراك المصلحة الجزئية لكل منها. وأما أحكام المقدرات، فلأنها مثل أحكام العبادات، حيث استأثر الشارع بعلم المصلحة فيما حدد به.

وإذا تمكنا من إدراك بعض الحِكَمِ، فإن هذا لا يمنع من أن الأصل فيها التعبد[3].

فإن قيل كيف ذكرتم اتفاق العلماء على عدم جواز الاستصلاح في العبادات والحدود والكفارات، وقد ورد عن بعضهم جواز ذلك؟ كما ذكر الإمام الآمدي[4] حيث قال : «

---

[1]- السياسة الشرعية للدكتور يوسف القرضاوي : ص 82.

[2]- وقد فصل الدكتور محمد بوركاب تعريفات المحتجين بالمصلحة المرسلة وغير المحتجين بها، مع الموازنة بينهما في كتابه " المصالح المرسلة "، فمن أراد التفصيل ذلك فليرجع إليه : ص 60-64.

[3]- ينظر : مصادر التشريع فيما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف : ص 89، والموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 300، حيث استدل فيه الإمام الشاطبي على هذا الأصل، بجملة من الأدلة، فمن أراد التفصيل فليرجع إليه.

[4]- هو علي بن أبي علي محمد بن سالم التغلبي، سيف الدين الآمدي، توفي سنة 631 هـ، الإمام الفقيه الشافعي، الأصولي، برع في الخلاف، وتفنن في علم النظر، له مصنفات مفيدة، منها : الإحكام في أصول الأحكام و منتهى السول في أصول الفقه، و أبكار الأفكار في علم الكلام، و دقائق الحقائق في الحكمة. { ينظر : طبقات الشافعية لابن السبكي : جـ 5 ص 129، وشذرات الذهب : جـ 5 ص 144 }.

مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل، وأكثر الناس جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس، خلافا لأصحاب أبي حنيفة »[1]، مع العلم أن هؤلاء يدرجون المصالح المرسلة تحت باب القياس.

والجواب على ذلك : ألاّ تعارض بين هذا وذاك، لأن الاتفاق الذي ذكرناه، حاصل فيما لا يعقل معناه، وهو الأصل والغالب في العبادات وما جرى مجراها من الحدود والكفارات.

وأما ما أجروا فيه القياس أو الاستصلاح، فهو فيما يعقل معناه، وهو قليل جدا، ومسائله معدودات، على أن الذي منع يعتبرها من المستثنيات التي تلحق بقسم المعاملات من حيث إن كلا منهما معقول المعنى[2].

أما المعاملات والعادات والسياسات الشرعية أو ما يتصل بمعاملة الناس بعضهم بعضا، فهو مجال الاستصلاح قبولا وردا على ما سيتبين، وذلك لأن الأصل فيها الالتفات إلى المعاني والبواعث التي شرعت من أجلها أو عندها الأحكام، باتفاق الفقهاء، إذ أن التكليفات في هذه الأمور قصد به تكوين مجتمع إسلامي على أساس العدل والفضيلة، وهذا يقتضي تشريع كل ما من شأنه أن يجلب مصلحة، أو يدرأ مفسدة[3]. وقد استدل الإمام الشاطبي على هذا بثلاثة أدلة[4] :

الأول : الاستقراء، فإنا وجدنا الشارع قاصدا لمصالح العباد، والأحكام العادية تدور معها حيثما دارت، فترى الشيء الواحد يمنع حين لا تكون فيه مصلحة، فإذا كان فيه مصلحة جاز، كالدرهم بالدرهم إلى أجل، يمتنع في المبايعة ويجوز في القرض، وبيع الرطب باليابس، يمتنع حين يكون مجرد غرر وربا من غير مصلحة، ويجوز إذا كان فيه مصلحة راجحة[5]. ولم نجد هذا في العبادات مفهوما كما فهمناه في العادات. وقال تعالى : ﴿ وَلَكُمْ فِي

---

[1]- الإحكام للآمدي : جـ 4 ص 82، ينظر : **تخريج الفروع على الأصول**، محمود بن أحمد الزنجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984 م : ص 325.

[2]- المصالح المرسلة للدكتور محمد بوركاب : ص 93-94.

[3]- ينظر : مصادر التشريع فيما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف : ص 89.

[4]- الموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 305-307.

[5]- ينظر : تفصيل ذلك في هامش كتاب " المصالح المرسلة للدكتور محمد بوركاب " : ص 95.

ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾ { البقرة : 179 }، وقال : ﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ { البقرة : 188 }، وفي الحديث: ﴿ لاَ يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ الْغَضْبَانُ ﴾ [1]، وقال: ﴿ لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ ﴾[2]...إلى غير ذلك مما لا يحصى، وجميعه يشير بل يصرّح باعتبار المصالح للعباد، وأن الإذن دار معها أينما دارت حسبما بينته مسالك العلة. فدل ذلك على أن العادات مما اعتمد الشارع فيها الالتفات إلى المعاني.

الثاني : أن الشارع توسع في بيان العلل والحكم في تشريع باب العادات كما تقدم تمثيله، وأكثر ما عُلِّل بالمناسب الذي إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. ففهمنا من ذلك أن الشارع قصد فيها اتباع المعاني لا الوقوف مع النصوص، بخلاف باب العبادات، فإن المعلوم فيه خلاف ذلك.

الثالث : أن الالتفات إلى المعاني قد كان معلوما في الفترات[3]، واعتمد عليه العقلاء حتى جرت بذلك مصالحهم وأعملوا كلياتها على الجملة فاطردت لهم، سواء في ذلك أهل الحكمة الفلسفية وغيرهم، إلا أنهم قصَّروا في جملة من التفاصيل فجاءت الشريعة لتتم مكارم الأخلاق. فدل على أن المشروعات في هذا الباب، جاءت متممة لجزئيات التفاصيل في العادات على أصولها المعهودات.

إذن، في العبادات على المسلم أن يقف موقف العبودية والتسليم بها، سواء ظهرت له الحكمة أم خفيت عنه قصد الاختبار؛ أما في المعاملات والعادات فعليه أن يقف موقف الباحث المنقب عن عللها ليعدي حكمها إلى غيرها، إما عن طريق القياس إن كان النص اعتبر عينها – أي عين المصلحة – وإما عن طريق الاستصلاح إن كان مجموع النصوص أو القواعد الكلية اعتبرت جنسها[4].

---

[1]- حديث متفق عليه، ولكن بلفظ : " لا يحكم أحد بين اثنين وهو غضبان "، رواه البخاري في كتاب الأحكام، باب هل يقضي الحاكم أو يفتي وهو غضبان : جـ 5 ص 155، ورواه مسلم في صحيحه بشرح النووي، كتاب الأقضية، باب كراهية قضاء القاضي وهو غضبان : جـ 12 ص 15.

[2]- سبق تخريجه في ص : 33.

[3]- جمع فترة، وهي ما بين كل رسولين أو نبيين من رسل الله وأنبيائه عز وجل، من الزمان الذي انقطعت فيه الرسالة. { ينظر: لسان العرب لابن المنظور : جـ 10 ص 174 }.

[4]- المصالح المرسلة للدكتور محمد بوركاب : ص 97.

الفرع الثالث : آراء العلماء في حجية المصلحة المرسلة

إن مذاهب العلماء في حجية المصلحة المرسلة مختلفة، فمنهم من حصرها في أربعة مذاهب كالإمام الشاطبي، ومنهم من حصرها في ثلاثة مذاهب كإمام الحرمين الجويني والإسنوي تبعا للقاضي البيضاوي، ومنهم من حصرها في مذهبين كالآمدي. لكن هذا الاختلاف قبل التحقيق وتحرير محل النزاع فيه، أما بعده فيمكن حصر تلك المذاهب إلى مذهبين[1] :

المذهب الأول : القائلون بعدم حجيتها، وهم : ابن حزم الظاهري، والباقلاني، والآمدي، وابن الحاجب، وابن تيمية ومحمد بن نظام الدين الأنصاري وغيرهم[2].

وأما أدلتهم فيما ذهبوا إليها كثيرة، أختصرها فيما يلي :

الأول : عدم وجود الدليل من الكتاب والسنة يدل على وجود العمل بها، أو على عدم اعتبارها. وفي هذا يقول الإمام الجويني : « أما الاستدلال فقسم لا يشهد له أصل من الأصول الثلاثة – الكتاب والسنة والإجماع – ... فانتفاء الدليل على العمل بالاستدلال، دليل انتفاء العمل به »[3].

الثاني : المصالح منقسمة إلى ما عهد من الشارع اعتبارها، وإلى ما عهد منه إلغائها، وهذا القسم متردد بين ذينك القسمين، وليس إلحاقها بأحدهما أولى من الآخر، فامتنع الاحتجاج بها دون أن يشهد لها شاهد يدل على أنها من الاعتبار، ولا من المُغلى، على أن احتمال إلحاقها بأحد النوعين مجال للأهواء والشهوات[4].

الثالث : الأخذ بها يؤدي إلى إهدار قدسية أحكام الشريعة بتصرف ذوى الأهواء فيها وفقا لأغراضهم ومآربهم تحت ستار المصلحة المرسلة، بناء على تغير وجه المصلحة بتطور الزمان والمكان، فيكون القول بالمصلحة من باب التلذذ والتشهي[5].

---

[1]- ينظر : تحقيق وتفصيل تلك المذاهب في كتاب " المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي " للدكتور محمد بوركاب : ص 98-101.

[2]- ينظر : الأحكام لابن حزم : جـ 2 ص 601، الإحكام للآمدي : جـ 2 ص 601.

[3]- البرهان للجويني : جـ 2 ص 722، ينظر : **أصول الفقه**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1992 م : ص 264.

[4]- الإحكام للآمدي : جـ 4 ص 216، نهاية السول : جـ 4 ص 395.

[5]- **أصول الفقه الإسلامي**، الدكتور وهبه الزحيلي، دار الفكر، الجزائر، 1995 م : جـ 2 ص 761.

الرابع : المعاني إذا حصرتها الأصول وضبطتها المنصوصات كانت منحصرة في ضبط الشارع، وإذا لم تكن كذلك لم تنضبط، واتسع الأمر باتباع وجوه الرأي واقتضاء حكمة الحكماء، وعندها يصبح ذوو الأحكام بمثابة الأنبياء، وينسب إلى ما يرون إلى ربقة الشريعة، مما يؤدي إلى إبطال أبّهتها، وهو في الحقيقة خروج عما درج عليه الأولون[1].

مناقشة هذه الأدلة :

إذا لاحظنا الأدلة السابقة بالدقة، اتضحت لنا أنها تصلح حجة للمرسل الغريب الذي سكتت عنه النصوص الخاصة والعامة، ولا تصلح للمرسل الملائم - المصلحة المرسلة - الذي شهدت لجنسه النصوص العامة والقواعد الكلية.

وفي هذا دلالة واضحة على أن الخلاف ظاهري وشكلي، منشؤه عدم تحرير محل النزاع الذي نتج عن أمرين أساسين[2].

الأول : إطلاق الأسماء على غير مسمياتها عند أصحابها.

وبيان ذلك : أن المرسل عند من يحتج به قسمان : منه ما هو غريب، وهو ما سكتت عنه النصوص الخاصة والعامة، فلا هي اعتبرته ولا هي ألغته، وهذا النوع لا يصلح حجة عندهم، بل لقد ذكر الإمام الشاطبي الإجماع على عدم اعتباره[3].

ومنه ما هو ملائم، وهو الذي شهدت النصوص العامة والقواعد الكلية لاعتبار جنسه، وقد سماه بعضهم " المصلحة المرسلة " وهذا القسم حجة عندهم ويفرَّع عليه. ولعل الذي يؤخذ على هذا الفريق، أن بعضهم عندما عرف المرسل الملائم - المصلحة المرسلة - عرفه بتعريف عام، جعل المرسل الغريب يندرج تحته، مما ألبس على بعض المانعين، فنسبوا إليهم ما هم منه برآء. ومن ذلك ما عرف به الإمام القرافي[4] عندما تكلم عن المناسب فقال : « ... وهو أيضا ينقسم إلى ما اعتبره الشرع، وإلى ما ألغاه، وإلى ما جهل حاله...، والذي جهل

---

[1]- البرهان للجويني : جـ 4 ص 722.
[2]- المصالح المرسلة للدكتور محمد بوركاب : ص 104.
[3]- الإعتصام للشاطبي : جـ 2 ص 352.
[4]- هو شهاب الدين أبو العباس أحمد بن إدريس القرافي المصري، توفي سنة 684 هـ بالقرافة، كان فقيها أصوليا، شارك كثيرا من العلوم وألف كتبا كثيرة ذات نفع منها : الفروق والذخيرة. { الديباج المذهب لابن فرحون : ص 62، شجرة النور الزكية لمحمد مخلوف : جـ 1 ص 188 }.

أمره هو المصلحة المرسلة »[1]. ومعلوم أن كلمة " جهل أمره " تشمل النصوص العامة والخاصة، ولو قيدها بالنصوص الخاصة لكان أحسن وأبين. وقال في موضع آخر : « ... ولم يشهد له باعتبار ولا بإلغاء وهو المصلحة المرسلة وهي عند مالك رحمه الله حجة »[2]، ولو قال: « ما لم تشهد له النصوص الخاصة باعتبار ولا بإلغاء »، لما أوقع غيره في الالتباس.

الثاني : عدم تحديد المقصود من اعتبار المصالح المرسلة، أ هو اعتبار على أساس أنها أصل مستقل من أصول التشريع كما هو عليه الحال عند المالكية؟ أم هو اعتبار ضمن أصل من الأصول المتفق عليها كما هو عليه الحال عند الجمهور؟

وبيان ذلك : إن عدم تحديد المقصود من اعتبار المصالح المرسلة عند بعض العلماء، يجعل الإمام الغزالي يصنف الاستصلاح مع الأصول الموهومة، وذلك حين قال: « الأصل الرابع من الأصول الموهومة الاستصلاح »[3].

فالذي ينظر إلى العنوان لأول وهلة، يظن أن الغزالي لا يعتبر المصلحة المرسلة حجة. ولكنه سرعان ما يتبين له بعد انتهائه من دراسة المبحث كاملا، أن الإمام الغزالي يأخذ بالمصلحة المرسلة شريطة أن تكون ملائمة لمقصود الشارع.

وسبب ذلك أن الغزالي لاحظ عند وضع العنوان الرد على من اعتبر الاستصلاح أصلا مستقلا بذاته، ولاحظ أثناء بحثه إيضاح أنه مقبول من حيث هو، بقطع النظر عن عدّه أصلا مستقلا[4].

والمانعون من الاحتجاج بالمصلحة المرسلة، إنما قصدوا بها التي لم تشهد لها النصوص الخاصة أو العامة بالاعتبار أو الإلغاء، وهي تقابل المصلحة الغريبة عند غيرهم. وبذا يكونون قد أطلقوا اسم المصلحة المرسلة على غير مسماه عند أصحابه. والذي يدل على هذا أمران[5]:

1. من خلال تعريفاتهم للملائم المرسل (المصلحة المرسلة).

---

[1]- شرح تنقيح الفصول للقرافي : ص 393.
[2]- المصدر نفسه : ص 446.
[3]- المستصفى، الغزالي : جـ 1 ص 284.
[4]- ينظر: ضوابط المصلحة للدكتور بوطي : ص 347.
[5]- المصالح المرسلة للدكتور محمد بوركاب : ص 106.

2. من خلال الأدلة التي أوردوها لإبطال حجية الاستصلاح[1].

المذهب الثاني : القائلون بحجية المصلحة المرسلة، وإن اختلفوا في التسمية والكيفية والضوابط، وهم المالكية على ما هو مشهور، وجمهور العلماء من حنابلة، وحنفية وشافعية عند التحقيق، قال القرافي : « وأما المصلحة المرسلة فالمنقول أنها خاصة بنا، وإذا تفقدت المذاهب وجدتهم إذا قاسوا وجمعوا وفرّقوا بين المسألتين، لا يطلبون شاهدا بالاعتبار لذلك المعنى الذي به جمعوا وفرّقوا، بل يكتفون بمطلق المناسبة، وهذا هو المصلحة المرسلة فهي حينئذ في جميع المذاهب »[2].

وقد اشتهر على لسان العلماء جيلا بعد جيل أن الإمام مالك هو الذي يتمسك بقاعدة المصلحة المرسلة أكثر من غيره من الفقهاء، ويحمل لواءها حتى أصبحت علما له مما جعل كثيرا من الباحثين يجمعون على أن فقه الإمام مالك هو فقه المصلحة المرسلة، ويقول الشوكاني[3]: « وقد اشتهر انفراد المالكية بالقول به، ونسب القول إلى الزركشي بأن ليس كذلك، فإن العلماء في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة »[4].

وقال جلال الدين المحلي[5] : « فلو قيل : إن الشافعية هم أهل المصالح المرسلة دون غيرهم، لكان ذلك هو الصواب والإنصاف »[6].

قال ابن دقيق العيد[7] : « كان الإمام مالك أكثر الأئمة في العمل بالمصلحة المرسلة، ثم جاء بعده أحمد بن حنبل »[8].

---

[1]- إن المقام لذكر هذان أمران بالتفصيل غير واسع هنا، فمن أراد التفصيل فليرجع إلى كتاب " المصالح المرسلة " للدكتور محمد بوركاب . ص 106-118.

[2]- شرح تنقيح الفصول للقرافي : ص 394.

[3]- **هو** محمد بن علي بن محمد بن عبد الله الشوكاني، فقيه مجتهد من كبار علماء اليمن، وولى القضاء ومات حاكما بها، ولد سنة 1173 هـ، وتوفي سنة 1250 هـ، وكان يرى تحريم التقليد له 114 مؤلفا، منها : نيل الأوطار، الفوائد المجموعة في الاحاديث الموضوعة، فتح القدير، وإرشاد الفحول. { الأعلام للزركلي : جـ 7 ص 190 }.

[4]- إرشاد الفحول : ص 324.

[5]- **هو** جلال الدين محمد بن أحمد بن محمد المحلي المصري الشافعي، الفقيه الأصولي المتكلم النحوي المفسر، عرف بحدّة الذكاء، توفي بمصر سنة 864 هـ، له مؤلفات منها : شرح الورقات والبدر الطالع في حل جمع الجوامع وغير ذلك. { ينظر : شذرات الذهب . جـ7 ص 303، الزركلي، الأعلام : جـ 5 ص 333 }.

[6]- **شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع**، ابن السبكي، بهامشه تقرير على جمع الجوامع ، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة : جـ 2 ص 166.

[7]- **هو** محمد بن علي بن وهب المعروف كأبيه وجده بابن الدقيق العيد، المالكي ثم الشافعي، المصري القاضي، من أكابر العلماء بالأصول، ولد سنة 625 هـ، وتوفي سنة 702 هـ، من مؤلفاته : إحكام الأحكام، والاقتراح في بيان الاصطلاح. { الدرر الكامنة : جـ 4 ص 210- 214 ، الأعلام للزركلي : جـ 6 ص 283 }.

[8]- ينظر : إرشاد الفحول : ص 403.

لكنه عند التحقيق نجد أنهم جميعا عملوا بالمصلحة المرسلة، ولا فرق بين مالك والشافعي وأحمد وأبي حنيفة، قال الأرموي : « المناسب : إما ملائم، وهو ما وقع حكمه على وفق حكم آخر، وإما غير ملائم، وعلى التقديرين، فإما أن يشهد له أصل معين أو لا، والأول مقبول وفاقا »[1]. وقال الغزالي : « وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشارع، فلا وجه للخلاف في اتباعها بل يجب القطع بكونها حجة »[2].

إذن، فالمصلحة المرسلة ليست من خصائص مذهب مالك فقط، وإنما هي مذهب جمهور الأصوليين والفقهاء، غير أن كل واحد منهم قد سماها بما شاء أن يسميها، فمالك سماها بالمصلحة المرسلة، وأبو حنيفة سماها بالاستحسان، والشافعي سماها بالمناسب، وغير ذلك من التسميات الكثيرة المختلفة، بيد أن النتيجة من هذه التسمية واحدة وهي جواز بناء الأحكام الشرعية على المصلحة المرسلة.

إذا ثبت ذلك، فمستندهم في ذلك جملة من الأدلة، أذكر منها :

أولا : الأدلة النقلية :

أ. من الكتاب :

قوله تعالى : ﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَـٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَـٰرِ ﴾ { الحشر : 2 }، ومحل الشاهد " فاعتبروا " فهو أمر بالمجاوزة، والاستدلال بكون الشيء مصلحة على كونه مشروعا مجاوزة، فوجب دخوله تحت النص[3]. بالإضافة إلى هذا النص، فإن مجموع النصوص يشهد لها كما صرح بذلك كثير من العلماء، فقال الشاطبي : « كل أصل شرعي لم يشهد له أصل معين، وكان ملائما لتصرفات الشرع، ومأخوذا معناه من أدلته، فهو صحيح يبنى عليه ويرجع إليه، إذا كان ذلك الأصل قد صار بمجموع أدلته مقطوعا به، لأن الأدلة لا يلزم أن تدل على القطع بالحكم بانفرادها دون انضمام غيرها إليها كما تقدم، لأن ذلك كالمتعذر، ويدخل تحت هذا الضرب الاستدلال المرسل الذي اعتمده مالك والشافعي، فإنه وإن لم يشهد للفرع أصل معين،

---

[1]- **التحصيل من المحصول**، سراج الدين محمود الأرموي، دراسة وتحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988 م ص 194.

[2]- المستصفى للغزالي : جـ 1 ص 311.

[3]- المحصول للرازي : جـ 2، القسم الثالث، ص 224-225.

فقد شهد له أصل كلي، والأصل الكلي إذا كان قطعيا قد يساوي الأصل المعين، وقد يربي عليه بحسب قوة الأصل المعين وضعفه »[1].

وقال الغزالي : « وكل مصلحة رجعت إلى حفظ مقصود شرعي علم كونه مقصودا بالكتاب والسنة والإجماع، فليس خارجا من هذه الأصول، لكنه لا يسمى قياسا، بل مصلحة مرسلة، إذ القياس أصل معين، وكون هذه المعاني مقصودة، عرفت لا بدليل واحد بل بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، تسمى لذلك مصلحة مرسلة »[2]

هناك آيات كثيرة جاءت في معرض حجية العمل بالمصلحة المرسلة، وقد ذكرت بعضها عند الكلام عن مراعاة الشريعة الإسلامية للمصالح[3].

ب. من السنة :

ما روى عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه قال لمعاذ بن جبل حين بعثه إلى اليمن: ﴿ قَالَ: كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ عَلَيْكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللهِ، قَالَ: فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي كِتَابِ اللهِ؟ قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ – قَالَ : فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي سُنَّةِ رَسُوْلِ اللهِ؟ قَالَ : أَجْتَهِدُ رَأْيِي وَلاَ آلُو، قَالَ : فَضَرَبَ رَسُوْلُ اللهِ – صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمْ – صَدْرِيْ، ثُمَّ قَالَ : اَلْحَمْدُ لِلهِ الَّذِي وَفَّقَ رَسُوْلَ رَسُوْلِ اللهِ لِمَا يَرْضَى رَسُوْلُ اللهِ ﴾[4].

والحديث يدل على أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أقر معاذا على اجتهاده بالرأي إذا لم يجد نصا في كتاب الله ولا في سنة رسول الله، والاجتهاد بالرأي لا يكون إلا في إطار ما تقتضيه القواعد الكلية ومجموع النصوص من جلب المصالح ودرء المفاسد، والعمل بالمصلحة المرسلة لا يخرج عن هذا القبيل.

---

[1]- الموافقات للشاطبي : جـ 1 ص 39-40.
[2]- المستصفى للغزالي : جـ 1 ص 311.
[3]- ينظر : ص 32-33.
[4]- سبق تخريجه في صفحة 34.

جـ. عمل الصحابة :

إن الصحابة – رضوان الله عليهم – أفهم الناس بالتشريع الإسلامي وروحه، وأعرفهم بأسراره، وأشدهم تمسكا به، فهم القدوة في النظر، لأن منهجهم مستمد من نهج الرسول – صلى الله عليه وسلم –، والاقتداء بهم وارد في السنة المطهرة، وقد قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم : ﴿ اَلنُّجُوْمُ أَمَنَةٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ، فَإِذَا ذَهَبَ النُّجُوْمُ أَتَى أَهْلُ السَّمَاءِ مَا يُوْعَدُوْنَ، وَأَنَا أَمَنَةٌ لِأَصْحَابِي، فَإِذَا ذَهَبْتُ أَتَى أَصْحَابِي مَا يُوْعَدُوْنَ، وَأَصْحَابِي أَمَنَةٌ لِأُمَّتِي، فَإِذَا ذَهَبَ أَصْحَابِي أَتَى لِأُمَّتِي مَا يُوْعَدُوْنَ ﴾[1].

وقد اكتفى الصحابة في أخذهم بالمصلحة بالشواهد العامة والمقاصد البينة، وكانوا يقنعون في كثير من الوقائع بمجرد اشتمالها على مصلحة راجحة من غير النظر إلى شيء آخر من القياس أو غيره، كما بنوا كثيرا من الأحكام عليها إذا لم يجدوا دليلا يدل على الواقعة، فما كانوا يقتصرون على النصوص والأقيسة، بل كانوا يعملون بالمصالح عند قربها من المعاني وعدم بعدها عنها، ويعملون بها عند عدم وجود الحكم في غيرها[2].

ونعرض بعض المسائل التي أفتى بها الصحابة – رضوان الله عليهم – بناء على الاستصلاح :

1. إنهم اتفقوا على جمع القرآن الكريم من الصحف المتفرقة التي كتب فيها القرآن في عهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – ومن صدور حفاظه، على مصحف واحد، وذلك في عهد أبي بكر الصديق – رضي الله عنه – وهذا العمل العظيم لم يفعله رسول الله – صلى الله عليه وسلم – فما فعلوه إلا أنهم يرون أن فيه مصلحة كبرى، وهي المحافظة على كلام الله تعالى من الضياع بموت حفاظه يوم اليمامة، نستنبط ذلك من قول أبي بكر لعمر : كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله –صلى الله عليه وسلم –؟ فقال سيدنا عمر: هو والله خير[3].

---

[1]- رواه ابن حبان في صحيحه، كتاب إخبار ﷺ عن مناقب الصحابة، باب فضل الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، رقم الحديث 7205 جـ 9 ص 186.

[2]- ينظر : نهاية السول : جـ 4 ص 395.

[3]- سبق تخريجه 25.

2. قيام أبي بكر – رضي الله عنه – باختيار عمر بن الخطاب – رضي الله عنه – خليفة على المسلمين قبل موته، وقيامه باختياره خليفة هو من العمل الذي لم يفعله رسول الله – صلى الله عليه وسلم – حيث أن الرسول لم يختر أبا بكر خليفة عليهم قبل وفاته، لكنه رأى أن عدم تعيين الخليفة في مثل هذا الوقت الراهن – فضلا عن الظروف التي شهدت في عهده – يؤدي إلى الآراء المختلفة والمتنوعة في موضوع الخلافة، مما يؤدي إلى التفرق بين المسلمين في صفوفهم، وهذا فساد كبير، وفتنة كبرى، فاختيار عمر بن الخطاب خليفة بعده من المصالح العظيمة لاتحاد صفوف المسلمين وآرائهم[1].

3. قرر عثمان بن عفان في خلافته بكتابة القرآن الكريم في المصاحف، وتوزيعها على الأمصار، وقام بجمع الناس على مصحف واحد، بل أمر بإحراق ما عداه من المصاحف المنتشرة في عهد الرسول وأبي بكر، وكان يفعل ذلك خوفا من اختلاف الناس في القراءة والكتابة[2].

4. زيادة عثمان بن عفان – رضي الله عنه – الأذان لصلاة الجمعة، وكان الأذان في عهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم – وأبي بكر وعمر – رضي الله عنهما – مرة واحدة، وذلك عند بدء الخطيب بالخطبة وهو على المنبر، لكن الناس في عهد عثمان قد تغيرت أحوالهم وظروفهم، وقد يسكن بعضهم بعيدا عن المسجد، فلا يسمعون الإعلام لدخول وقت الصلاة، فإذا اكتفى عثمان بأذان واحد فاتت صلاة الجمعة على كثير من الناس، فرأى من المصلحة زيادة هذا الإعلام، فصار مرتين[3].

ثانيا : الأدلة العقلية :

النصوص الشرعية متناهية، والمسائل والحوادث غير متناهية، ولا يمكن أن تخلو حادثة عن حكم الله تعالى، لأن هذه الشريعة صالحة لكل زمان ومكان، لقوله تعالى : ﴿ وَمَآ

---

[1]- **تاريخ الأمم والملوك**، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1991 م : جـ 2 ص 199.

[2]- جزء من الحديث رواه الترمذي في الجامع الصحيح، كتاب تفسير القرآن عن رسول الله ﷺ، باب من سورة التوبة، رقم الحديث 2113 . جـ 5 ص 284.

[3]- جزء من الحديث رواه البخاري في كتاب الجمعة، باب التأذين عند الخطبة : جـ 1 ص 219، ورواه ابن ماجه في سننه، كتاب إقامة الصلاة والسنة فيها، باب ما جاء في الأذان يوم الجمعة، رقم الحديث 1135 : جـ 1 ص 359، ورواه البيهقي في سننه، كتاب الجمعة، باب الإمام يجلس على المنبر حتى يفرغ المؤذن عن الأذان ثم يقوم فيخطب : جـ 3 ص 205.

أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ { سبأ : 28 }، وقوله تعالى : ﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾ { الأعراف : 158 }، ولما كان الأمر كذلك، استلزم وجود طريق آخر يعتمد على استنباط الأحكام من روح النصوص وقواعدها الكلية، ليغطى كل الحوادث والمستجدّات على مرور الزمان وتغير المكان، ويتمثل هذا الطريق في بناء الأحكام على المصالح المرسلة[1].

يقول الشيخ عبد الوهاب خلاف : « إن الوقائع تحدث، والحوادث تتجدد، والبيئات تتغير، والضرورات والحاجات تطرأ، وقد تطرأ للأمة اللاحقة طوارئ لم تطرأ للأمة السابقة، وقد تستوجب البيئة مراعاة مصالح ما كانت تستوجب البيئة من قبل، وقد يؤدي تغير أخلاق الناس وذممهم وأحوالهم إلى أن يصير مفسدةً ما كان مصلحة، فلو لم يفتح للمجتهدين باب التشريع بالاستصلاح، ضاقت الشريعة الإسلامية عن مصالح العباد، وقصرت عن حاجاتهم، ولم تصلح لمسايرة مختلف الأزمنة والأمكنة والبيئات والأحوال، مع أن الشريعة العامة لكافة الناس، وخاتمة الشرائع السماوية كلها »[2].

ثالثا : الإجماع :

وقد أجمع الصحابة – رضوان الله عليهم – على جواز التفريع على قاعدة الاستصلاح، قال الإمام فخر الدين الرازي : « وأما الإجماع، هو أن من تتبع أحوال مباحثات الصحابة علم قطعا، أن هذه الشرائط التي يعتبرها فقهاء الزمان في تحرير الأقيسة، والشرائط المعتبرة في العلة والأصل والفرع، ما كانوا يلتفتون إليها، بل كانوا يراعون المصالح، بعلمهم بأن المقصد من الشارع رعاية المصالح »[3].

ذكر العلماء بعض المسائل التي بنيت على مطلق المصلحة المرسلة واتفق بها الصحابة، منها : إجماعهم على جمع القرآن الكريم وتدوينه في عهد أبي بكر وعثمان رضي الله عنهم أجمعين، فقال سيدنا أبو بكر لعمر رضي الله عنهما : « كيف أفعل شيئا لم يفعله رسول الله –

---

[1]- المصالح المرسلة للدكتور محمد بوركاب : ص 214.
[2]- مصادر التشريع فيما لا نص فيه لعبد الوهاب خلاف : ص 90-91.
[3]- المحصول للرازي : جـ 2، القسم الثالث، ص 225.

صلى الله عليه وسلم -؟ فقال عمر: هو والله خير. فقال أبو بكر : فلم يزل عمر يراجعني في ذلك حتى شرح الله صدري له، ورأيت فيه الذي رأى عمر »[1]. ومعلوم أن قول أبي بكر يدل على أن مسألة جمع القرآن لا يشهد لها نص خاص، وقول عمر يدل على أنها ملائمة لمقصود الشارع الذي يتمثل في حفظ الدين[2].

الترجيح بين الأقوال :

بعد عرض أقوال العلماء في شأن حجية المصلحة - سواء كان من قبل المؤيدين أم من قبل المعارضين - يتبين لنا أن الأخذ بالمصلحة أمر متفق عليه بين العلماء من الفقهاء والأصوليين منذ عهد الصحابة إلى عهد التابعين وتابعيهم من المجتهدين.

فلا يهمنا - بعد ثبوت ذلك - أن ينكرها بعض من العلماء كأهل الظاهر، لأنهم قد ثبت على أنهم أنكروا القياس أيضا، والذي قد اعتمد عليه الأئمة في استنباط الأحكام الشرعية، كما لا يكون هذا الاتفاق متأثرا بأقوال المخالفين مثل موقف القاضي أبي بكر الباقلاني من المتكلمين، والآمدي من الشافعية، وابن الحاجب من المالكية، لأنهم - في ظني - لا ينكرون العمل بالمصلحة من حيث العمل بها، وإنما أنكروا اعتبار المصلحة أصلا مستقلا في التشريع.

وإن صح هذا الظن مني، فإن عدم اعتبارها أصلا مستقلا في التشريع ليس هو رأيهم فقط، وإنما هناك كثير من الأئمة لم يعتبروها دليلا مستقلا من الأدلة التشريعية، لكنهم عملوا بها في استنباط الأحكام، وذلك مثل القياس، فإنهم اختلفوا في كثير من المسائل المدلول عليها بالقياس، مع أنهم اتفقوا على الأخذ بالقياس واعتبار مدركه، وكذلك المصلحة حيث إنهم اختلفوا في كثير من المسائل القائمة عليها، مع أنهم اتفقوا على الأخذ بالمصلحة واعتبار مدركها. قال الغزالي في المستصفى : « وإذا فسرنا المصلحة بالمحافظة على مقصود الشرع، فلا وجه للخلاف في اتباعها، بل يجب القطع بكونها حجة »[3]

---

[1]- سبق تخريجه ص 25.
[2]- المصالح المرسلة للدكتور حمد بوركاب : ص 217.
[3]- المستصفى للغزالي : جـ 1 ص 430.

الفصل الثالث

المسائل المنوطة بالمصلحة التي يتصرف فيها الإمام في باب الجهاد

فيه عشر مسائل:

المسألة الأولى : حكم قتل الأطفال والنساء المشاركين في القتال

المسألة الثانية : عصمة صغار الأولاد والحمل إذا أسلم الوالدان

المسألة الثالثة : في صحة أمان المسلم دون الرجوع إلى الإمام

المسألة الرابعة : مقتضى الأمان وأجله

المسألة الخامسة : تحديد وقت وجود المصلحة في الهدنة أو الصلح

المسألة السادسة : تحديد المدة التي يجوز عقد الصلح فيها

المسألة السابعة : حكم العقار

الأول : الأرض التي ملكت عنوة وقهرا

الثاني : الأرض التي جلا عنها صاحبها

المسألة الثامنة : حكم قتل الأسرى

المسألة التاسعة : حكم الاستعانة بالكفار

المسألة العاشرة : حكم العمليات الاستشهادية في الإسلام

جامعة الإمام عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيد:

قد تبين لنا في الفصل الأول والثاني مفهوم الإمام والمجالات التي يجتهد فيها بالرأي. وقبل أن أتعرض للمسائل المنوطة بالمصلحة التي يتصرف فيها الإمام في باب الجهاد، يجدر أن أبين مفهوم الجهاد وحكمه وشروطه والباعث عليه.

الجهاد لغة بذل الجهد، وهو الوسع والطاقة : مأخوذ من الجهد بالضم، أو المبالغة في العمل : مأخوذ من الجهد بالفتح[1].

أما الجهاد في اصطلاح الفقهاء : بذل الوسع والطاقة في قتال الكفار ومدافعتهم بالنفس والمال واللسان[2].

أما شروط وجوب الجهاد سبعة[3] : الإسلام، البلوغ، العقل، الحرية، الذكورة، والسلامة من الضرر، ووجود النفقة.

والشرط الذي لا يستغني عن الاهتمام به في عصرنا الآن هو وجود النفقة، لقوله تعالى : ﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ لَا يَجِدُونَ مَا يُنفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُواْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِۦ ﴾ {التوبة : 91 }، ولأن الجهاد لا يمكن إلا بآلة فيعتبر القدرة عليها. فالمجاهد في الماضي هو الذي يعد نفسه بالسلاح والنفقة، وأما في عصرنا فالدولة تمد المجاهد بهما[4].

من المعلوم أن الأحكام تتغير بتغير الأحوال، فنستفيد من عرض السابق أن حكم وجود النفقة داخل في إطار تلك الأحكام، إذن فلا مجال لدعوة عدم النفقة في عصرنا الآن إلا أن تغفل الدولة في إمداد المجاهد بالسلاح والنفقة.

وقد تحدثنا عن المصلحة المعتبرة في الفصل الأول، ومن أمثلتها : إعداد الجيوش والأسلحة[5] لكل بلدان المسلمين، وذلك استنباطا من قوله تعالى : ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم

---

[1]- لسان العرب لابن منظور : جـ 1 ص 325.
[2]- **الفقه الإسلامي وأدلته**، الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثانية، 1981 م : جـ 6 ص 414.
[3]- **المغني**، عبدالله محمد بن أحمد بن محمود بن قدامة، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983 م : جـ 8 ص 347.
[4]- ينظر : الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي : جـ 6 ص 418.
[5]- المصالح المرسلة للدكتور محمد بوركاب : ص 30.

مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخَرِينَ مِن دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ ٱللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ﴾{ الأنفال : 60 } إذن، إعداد الجيوش والأسلحة أمران ضروريان لكل بلدان المسلمين، وذلك استعدادا لمواجهة هجوم العدو المتوقع[1] من الخارج أو بالعبارة الدقيقة : على الإمام أن يعد الجيوش والأسلحة حماية للدولة ورعاية للرعية.

حكم الجهاد : فرض كفاية[2]، إلا إذا تعين[3]. لقوله تعالى : ﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ وَلِيُنذِرُوا۟ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ ﴾ { التوبة : 122 }.

الباعث على القتال : اختلف العلماء فيه على ثلاثة أقوال :

القول الأول : ذهب فريق من فقهاء الحنفية[4] والمالكية[5] والشافعية[6] إلى أن الباعث على القتال هو القضاء على الكفر (أي تطهير الأرض منه).

---

[1]- لقد هاجم اليهود بلاد الفلسطين أثناء عدم إمكانيات الفلسطين من الأسلحة، ولعل هذا الهجوم عبرة لدول المسلمين الأخرى.

[2]- فرض الكفاية هو أن يقوم فيه من فيه الكفاية فيسقط عن الباقي، فإذا كان الكفار مستظهرين في بلادهم لم يقصدوا بلاد المسلمين ولم يتعرضوا لها، فجهادهم فرض كفاية، إذا قام به بعض المسلمين سقط الإثم عن الباقين. وإن كان المسلمون مستظهرين على عدوهم، فأقل ما يجزئ في كل سنة غزوة، إما بنفس الإمام أو نائبه في سرية أو غيره، ولا يجوز إخلاؤها إلا لضرورة كضعف المسلمين، أو لقلة عددهم بالنسبة لعدوهم، أو لقلة في الزاد وعلف الدواب، أو لنقص في الذخيرة، أو انتظار لحاق مدد وتوقع إسلامهم أو غير ذلك، أو اتفاق على هدنة جاز تأخيره بقدر الحاجة إلى ذلك الاتفاق، لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – هادن قريشا عشر سنين. { ينظر : **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير**، أحمد بن عرفة الدسوقي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996 م : جـ 2 ص 173، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ابن مسعود الكاساني الحنفي، تحقيق وتعليق علي محمد معوض، عادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997 م : جـ 9 ص 429-430، **الأم**، محمد بن إدريس الشافعي، دار المعرفة، بيروت، 1973 م : جـ 4 ص 167، **القوانين الفقهية**، محمد بن أحمد بن جزي، الدار العربية للكتاب، ليبيا، 1982 م : ص 144 }.

[3]- فرض العين هو الذي يجب على كل واحد بعينه ولا يجزئ فيه أحد على أحد. ويتعين الجهاد في ثلاثة مواضع :

أ- إذا التقى الزحفان وتقابل الصفان، حرم على من حضر الانصراف، وتعين عليه المقام، ما لم يزد عدد العدو على مثلي عدد المسلمين.

ب- إذا نزل الكفار ببلد، تعين على أهله قتالهم ودفعهم بما يمكنهم، ويستوي في ذلك السيد والعبد والبالغ والمراهق والرجل والمرأة، ولا يجب استئذان العبد سيده، ولا الولد والده، ولا من عليه دين صاحبه. بل تجب المبادرة على كل من في البلد، فإن لم يكن لدي أهل البلد القدرة والكفاية على دفع العدو النازل بهم، وجب وتعين على كل من قرب منهم النفير إليهم ومساعدتهم على دفع العدو عنهم حتى تحصل الكفاية، فإن حصلت الكفاية سقط الإثم عن باقي المسلمين. ولا يسقط الوجوب لعدم الركوب لمن دون مسافة القصر، بل يجب عليه النفير إليهم إن كان راجلا وكان قادرا على المشي.

ج- إذا استنفر الإمام قوما، لزمهم النفير معه، لقوله تعالى : ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمُ ٱنفِرُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱثَّاقَلْتُمْ إِلَى ٱلْأَرْضِ ﴾، وقول النبي – صلى الله عليه وسلم : ﴿ وإذا استنفرتم فانفروا ﴾. { ينظر : المغني لابن قدامة : جـ 8 ص 347، **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، محمد الخطيب الشربيني، تعليق جوبلي بن إبراهيم، دار الفكر، القاهرة، دون سنة : جـ 4 ص 218-219، شرح فتح القدير : جـ 4 ص 280-283 }.

[4]- ينظر : **أحكام القرآن**، أبي بكر أحمد الرازي الجصاص، دار الفكر، بيروت، دون سنة . جـ 1 ص 260 – 261، **تفسير الطبري : جامع البيان في تفسير القرآن**، أبي جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الفكر، بيروت، 1978 م : جـ 13 ص 538.

[5]- **الذخيرة**، شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي، تحقيق محمد حجي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1994 م : جـ 13 ص 387.

[6]- ينظر : الأم للشافعي : جـ 4 ص 161، 168.

القول الثاني : ذهب الفقهاء القدامي[1] وبعض من العلماء المعاصرين[2] إلى أن الباعث على القتال هو التمكين لدين الله بإخضاع من بقى على كفره لسلطان الإسلام السياسي.

القول الثالث : ذهب فريق من فقهاء الحنفية[3] والحنابلة[4] وأكثر العلماء المعاصرين[5] إلى أن الباعث على القتال هو درء الحرابة أو رد العدوان الواقع والمتوقع.

وقد اخترت التعريف الثالث لكونه ذهب إليه أكثر العلماء المعاصرين كالشيخ : رشيد رضا، شلتوت، أبو زهرة، وعبد الوهاب خلاف رحمهم الله تعالى، وكالدكتور : وهبة الزحيلي، والبوطي، ومحمد بوركاب[6].

والحرابة لغة مأخوذة من الحرب وهي ما يكون فيها قتال بين فئتين. و " حاربه محاربة حرابا "[7]، فالحرابة تعني القتال وهو نوع من العدوان.

أما الحرابة في اصطلاح الفقهاء : ظهور قصد العدوان بالدليل أو هي العدوان الواقع والمتوقع بجميع صوره بدليل[8].

المسائل المنوطة بالمصلحة التي يتصرف فيها الإمام في باب الجهاد هي :

المسألة الأولى : حكم قتل الأطفال والنساء المشاركين في القتال.

الكلام عن الحرب لا يخلو من الكلام عمن يُقتل ومن لا يُقتل فيه، وقد اتفق العلماء على تحريم قتل الأطفال والنساء، وذلك لورود النصوص الصريحة على تحريم قتلهم :

---

[1]- كالنووي والشيخ الدردير من المالكية والشيخ الشوكاني. { ينظر : **روضة الطالبين**، المنهاج السوي **في ترجمة الإمام النووي**، منتقى الينبوع فيما زاد على الروضة من الفروع، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة : جـ 10 ص 208 – 209، الشرح الصغير للدردير : جـ 2 ص 267، **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، محمد بن علي الشوكاني، المتدفق على حدائق الأزهار، وزارو الأوقاف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1982 م : جـ 4 ص 518 – 519 }.

[2]- كأبي الأعلى المودودي والدكتور زيدان. { ينظر : الجهاد في سبيل الله : ص 41، مجموعة بحوث فقهية للدكتور زيدان ص 56 }.

[3]- ينظر : **المبسوط**، شمس الدين السرخسي، دار المعرفة، بيروت، 1989 م : جـ 10 ص 30.

[4]- ينظر : **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة عشر ، 1986 م : جـ 2 ص 58.

[5]- كالشيخ : رشيد رضا، شلتوت، أبو زهرة، وعبد الوهاب خلاف رحمهم الله تعالى، وكالدكتور : وهبة الزحيلي، والبوطي، ومحمد بوركاب. { ينظر : تفسير المنار : جـ 10 ص 666، **الإسلام عقيدة وشريعة**، محمد شلتوت، دار الشروق، القاهرة، 1992 م : ص 453، السياسة الشرعية لخلاف : ص 76 – 77، آثار الحرب للزحيلي : ص 133، **الجهاد في الإسلام**، محمد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر المعاصر، 1993 م : ص 94 – 108، رسالة الدكتورة : **دار الإسلام ودار الكفر وأثر اختلافهما في حكم الإقامة وتطبيق العقوبات** للدكتور محمد بوركاب : ص 24 }.

[6]- المراجع نفسه ونفس الصفحة.

[7]- ينظر : القاموس المحيط : ص 73.

[8]- فقد عرفها الدكتور محمد بوركاب في رسالته الدكتورة " دار الإسلام ودار الحرب وأثر اختلافهما في حكم الإقامة وتطبيق العقوبات "، وذلك بعد إطلاعه بعدم تعرض الفقهاء لتعريف الحرابة وبعد أن تتبع أقوال بعض العلماء المعاصرين فتوصل إلى هذا التعريف.

1. قوله - صلى الله عليه وسلم - : ﴿ لاَ تَقْتُلُوْا امْرَأَةً وَلاَ وَلِيْدًا ﴾[1].

2. وقوله - صلى الله عليه وسلم - لأحد صحابته : الحق خالدا فقل له : ﴿ لاَ تَقْتُلُوْا ذُرِّيَّةً وَلاَ عَسِيْفًا ﴾[2].

3. وعن ابن عباس أن النبي - صلى الله عليه وسلم - كان إذا بعث جيوشه قال: ﴿ لا تَقْتُلُوْا أَصْحَابَ الصَّوَامِعَ ﴾[3].

ولكن الفقهاء اختلفوا في قتل الأطفال والنساء إذا قاتلوا إما بالفعل أو الإمداد بالمال أو الرأي على مذهبين :

المذهب الأول : أنه لا يقتل غير المقاتل، قال به الجمهور منهم أبو حنيفة ومالك وأحمد والشافعي في أحد قوليه[4].

المذهب الثاني : جواز قتل ما عدا النساء والصبيان لوجود النهي عن قتل النساء والصبيان في الصحيحين، قال به الظاهرية وابن المنذر والشافعي في أظهر قوليه، وألحق الشافعية المجنون بالصبي، والخنثى المشكل بالمرأة[5].

وسبب الخلاف بينهم : علة الجهاد، فالعلة الموجبة للقتال عند الظاهرية ومن معهم هي الكفر، أما العلة الموجبة للقتال عند الجمهور هي إطاقة القتال ونكاية المسلمين، لأن هؤلاء لا نكاية منهم للمسلمين غالبا. والسبب في اختلافهم في تلك العلة : معارضة قوله تعالى : ﴿ وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ ﴾ { البقرة : 190 }، لقوله عز وجل : ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ الآية.

---

[1]- رواه الترمذي في كتاب السير، باب ما جاء في النهي عن قتل النساء والصبيان، رقم الحديث 1573 : جـ 4 ص 136، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم الحديث 14065 : جـ 6 ص 483

[2]- رواه ابن عبد البر في التمهيد : جـ 16 ص 140، ورواه ابن سلمة الأزدي في شرح معاني الآثار، كتاب السير، باب ما ينهى عن قتله من النساء في دار الحرب، رقم الحديث 5170 : جـ 3 ص 222.

[3]- رواه ابن سلمة بن الأزدي في كتاب السير، باب الشيخ الكبير هل يقتل في دار الحرب أم لا، رقم الحديث 5182 : جـ 3 ص 224، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه، رقم الحديث 14078 : جـ 12 ص 387.

[4]- بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 101، **المدونة الكبرى**، مالك بن أنس الأصبحي، دار الفكر، بيروت، دون سنة : جـ 3 ص 6-7، الأم للشافعي : جـ 4 ص 157، المغني لابن قدامة : جـ 8 ص 477.

[5]- **المحلى بالآثار**، أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة : جـ 7 ص 296، الأم للشافعي : جـ 4 ص 157، 197 وما بعدها، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، شمس الدين محمد الرملي الشافعي الصغير، دار الفكر، بيروت، 1984 م : جـ 7 ص 205.

فالشافعي والظاهرية يرون أن الآية الثانية ناسخة للأولى، لأن القتال أولا إنما أبيح لمن يقاتل[1]. والجمهور يرون أن الآية محكمة[2].

أدلة كل مذهب :

أدلة المذهب الأول :

1. أن ربيعة بن رفيع السلمي أدرك دريد بن الصمة يوم حنين، فقتله وهو شيخ كبير جاوز المائة، لا ينتفع إلا برأيه، فبلغ ذلك رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ولم ينكر عليه[3].

2. وقد قتل النبي - صلى الله عليه وسلم - يوم قريظة امرأة ألقت رحى على محمود بن مسلمة[4].

3. كما قد قتل النبي - صلى الله عليه وسلم - زبير بن بطا وكان أعمى لمظاهرته يوم الأحزاب على المسلمين مع قومه، ونقضهم العهد مع النبي - صلى الله عليه وسلم -.

أما أدلة المذهب الثاني فهي :

1. عن سمرة بن جندب أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : ﴿ اُقْتُلُوْا شُيُوْخَ الْمُشْرِكِيْنَ وَاسْتَحْيُوْا شَرْخَهُمْ ﴾[5].قال ابن الأثير : « الشرخ هم الصغار الذين لم يدركوا »[6].

2. ضعّف ابن حزم الأحاديث السابقة في قتل ما عدا النساء والصبيان، وتمسك بظاهر النص القرآني : ﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ الآية. وهذه طريقة معروفة عند ابن حزم حيث يقف عند ظاهر النصوص.

3. هؤلاء أحرار مكلفون فجاز قتلهم كغيرهم، والأمر في ذلك إلى الإمام الذي قد يرى قتلهم مصلحة.

---

[1]- الأم للشافعي : جـ 4 ص 84، تفسير ابن كثير : جـ 4 ص 117.

[2]- ينظر : **أسباب النزول**، أبي الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة : ص 65-66.

[3]- رواه البخاري في كتاب المعازي، باب غزوة أوطاس : جـ 5 ص 101، ورواه البيهقي في سننه، جماع أبواب السير، باب قتل من لا قتال فيه من الكفار جائز : جـ 9 ص 92.

[4]- رواه أبو داود في سننه : جـ 2 ص 507.

[5]- رواه أبو داود في كتاب الجهاد، باب قتل النساء، رقم الحديث 1587 : جـ 3 ص 54، ورواه البيهقي في سننه، باب قتل من لا قتال فيه من الكفار جائز : جـ 9 ص 91.

[6]- **النهاية في غريب الحديث والأثر**، المبارك بن محمد الجزري بن الأثير، دار الفكر، مصر، دون سنة : جـ 3 ص 56.

المناقشة والترجيح

يمكن مناقشة أدلة المذهب الثاني من وجوه :

1. تكلمنا فيما سبق أن علة الجهاد هو القتال وليس الكفر، وهذا لا يتحقق إلا فيمن يقاتل، والقتال هو لمن يقاتلنا بدليل تسليم الظاهرية والشافعي حرمة قتل النساء والصبيان، مع أنهم كفار، فيقاس عليهم كل من لم ينصب نفسه للقتال كالفلاحين والأجراء والصناع وكل من ألقى السلام وكف يده أو بالعبارة الحديثة من المدنيين.

2. وأما آية : ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾، فهي مخصوصة بأحاديث النهي عن قتل هؤلاء الذين لا يقاتلون، لأن هذه الآية خصصت بمخصص قطعي وهو آية الجزية، وإذا خصصت، فيمكن تخصيصها ثانية بالخبر المظنون، بل والقياس[1].

3. وأما دعوى أن آية : ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ ...﴾ منسوخة، فإنها في أصح القولين محكمة غير منسوخة كما روي عن ابن عباس، وتأييد ذلك بما صح من النهي عن قتل النساء والصبيان والرهبان ونحو ذلك[2]، وبما تومئ إليه اللغة، فالفعل من قوله تعالى: ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً ﴾ { التوبة : 36 } من أفعال المشاركة أي أننا لا نقاتل أحدا إلا إذا قاتلَنا، فالمقاتلة تتحقق إذا كنت تقاتل العدو ويقاتلك. وهذا لا يتحقق فيمن لم يقاتل المسلمين والتزم جانب السلام.

4. وحديث : ﴿ اُقْتُلُوْا شُيُوْخَ الْمُشْرِكِيْنَ...﴾ من رواية الحجاج بن أرطاة وهو غير محتج به كما قال البيهقي، وأيضا فإن الحجاج رواه عن الحسن ابن سمرة[3]. والحسن منقطع في غير حديث العقيقة على ما ذكره بعض أهل العلم بالحديث[4]. وعلى تسليم صحة الحديث كما نقل عن الترمذي، فيراد به الشيوخ الذين فيهم قوة على القتال، أو معونة عليه برأي أو تدبير جمعا بين الأحاديث[5].

---

[1]- آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 500.

[2]- تفسير القرطبي : جـ 2 ص 726، **الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل وإختلاف العلماء في ذلك**، أبي جعفر احمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، تحقيق سليمان بن إبراهيم بن عبد الله اللاحم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1991 م : جـ 1 ص 27.

[3]- هو الحسن بن سمرة بن جندب بن هلال بن جريح الفزاري، أبوه من الشجعان القادة، توفي قبل سنة 60 هـ.

[4]- نصب الراية للزيلعي : جـ 3 ص 386.

[5]- آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 501.

5. وأما تضعيف ابن حزم للآثار التي استدل بها الجمهور فقد رده الحافظ بن حجر عقب ما ساق كلام ابن حزم عندما طعن في بعض أسانيد هذه الآثار بجهالة أحد الرواة، هذا من إطلاقاته مردودة[1].

إذن يترجح لنا رأي الجمهور لسلامته من الاعتراضات، ومن الأحسن ألا نكتفي بذكر الأشخاص غير المقاتلين الذين قال الجمهور بتحريم قتالهم، وإنما نقيس عليهم كل من التزم جانب السلام، فيحرم قتاله كالمدنيين، مادام أن العلة في النهي عن قتال النساء والصبيان والرهبان ونحوهم هي عدم القتال منهم، والحكم يدور مع علته وجودا وعدما. ويؤيد هذا ما جاء في كتاب عمر رضي الله عنه : « اتقوا الله في الفلاحين فلا تقتلوهم إلا إن ينصبوا لكم الحرب »[2].

هناك حالتان يجوز فيهما قتل مَن الأصلُ فيهم أنهم مدنيون وهما[3] :

الحالة الأولى : إذا شاركوا في القتال أو أعانوا عليه ولو بكلمة تحريض أو مدد مادي أو معنوي أو بصناعة سلاح أو تقديم رأي في الحرب، فإذا فعل من الأصل فيهم مدني شيئا من ذلك صار عسكريا، فيحل بذلك قتله كغيره من الجنود والسياسيين، وهذا يكاد يكون مجمعا عليه عند العلماء، وكذلك يجوز قتل المرأة إذا عملت على إفساد المسلمين بأن كشفت عورتها للمسلمين...إلخ[4].

قال القرطبي : « النساء إن قاتلن قتلن، قال سحنون : في حالة المقاتلة وبعدها أي في حالة نشوب القتال وبعد انتهاء المعركة، لعموم قوله تعالى : ﴿ وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ ﴾ { البقرة : 190 }، ﴿ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ﴾ { البقرة : 191 }. وللمرأة آثار عظيمة في القتال، منها الإمداد بالأموال، ومنها التحريض على القتال، وقد يخرجن ناشرات شعورهن نادبات مثيرات للثأر معيرات بالفرار، وذلك يبيح قتلهن...وكذلك في

---

[1]- **كتاب تهذيب التهذيب**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني، دار الفكر، مصر، 1984 م : جـ 1 ص 88.
[2]- رواه البيهقي في سننه، في جماع أبواب السير، باب ترك قتل من لا قتال فيه من الرهبان والكبير : جـ 9 ص 91.
[3]- **العمليات الاستشهادية في الميزان الفقهي**، نواف هايل تكروري، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1997 م : ص 158 - 162.
[4]- بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 101، مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 223، المغني لابن قدامة : جـ 9 ص 302 - 303، الشرح الصغير للدردير : جـ 2 ص 275، تفسير القرطبي : جـ 2 ص 348.

الصبي إن قاتل قُتِلَ »[1]. وإذا كان الصبي والمرأة المتفق على حرمة قتلهم – إن لم يقاتلوا –، يقتلون إذا قاتلوا، فغيرهم أولى بالقتل إذا قاتل.

وأدلة الفقهاء على جواز قتل مَن الأصل فيهم أنهم مدنيّون في هذه الحالة هي الأدلة التي استدل بها الفقهاء على عدم القتل غير المقاتل – وقد سبق ذكرها عند الكلام عن حكم قتل الأطفال والنساء إذا قاتلوا.

الحالة الثانية : التي يجوز قتل مَن الأصل فيهم أنهم معصومو الدم من الأعداء : أن لا يتمكن من الوصول إلى المقاتلين إلا بقتل عدد من المدنيين، وذلك بأن يختلط العسكريون بالمدنيين، بحيث لا يمكن تمييزهم، ويتمثل ذلك بشن الغارات على الأعداء ورميهم بالسلاح عن بعد داخل حصونهم ومواقعهم، أو كان يمكن تمييزهم ولكن لا يوصل إلى العدو المحارب إلا بقتل عدد منهم، كما إذا تترس الأعداء بمن لا يقتل منهم، فإنه في مثل هذا الأحوال يجوز قتل المدنيين على أن لا يُقصدوا بالقتل عند الرمي، وإنما يُقصد المحاربون، أو من يجوز قتلهم، وهذا رأي جمهور العلماء من المالكية والحنفية والحنابلة وهو الراجح عند الشافعية[2].

واستدلوا بما يأتي :

1. ما ورد عن الصعب بن جثامة قال : ﴿ سُئِلَ رَسُوْلُ اللهِ – صلى الله عليه وسلم – عَنِ الذَّرَارِيِّ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ يُبَيَّتُوْنَ فَيُصِيْبُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ وَذَرَارِيْهِمْ فَقَالَ : هُمْ مِنْهُمْ، وفي رواية أن السائل هو الصعب بن جثامة وفي رواية أخرى : فَقَالَ : هُمْ مِنْ آبَائِهِمْ ﴾[3].

قال الإمام النووي[4] : « هذا الحديث الذي ذكرناه في جواز بياتهم وقتل نسائهم والصبيان في البيات هو مذهبنا ومذهب مالك وأبي حنيفة والجمهور »[5]. البيات هو الإغارة

---

[1]- تفسير القرطبي : جـ 2 ص 748.

[2]- بداية المجتهد لابن رشد : جـ 1 ص 282، بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 101، المغني لابن قدامة : جـ 9 ص 276، الحاوي الكبير، أبي الحسن علي بن محمد بن حبيب الماوردي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، 1994 م : جـ 14 ص 86.

[3]- رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب أهل الدار يبيتون فيصاب الولدان والذراري : جـ 6 ص 254، ورواه مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتل النساء والصبيان في البيات من غير قصد : جـ 12 ص 75.

[4]- هو يحي بن شرف بن مري بن حسن النووي، أبو زكريا محي الدين علامة الفقه والحديث وهو محرر المذهب الشافعي، ولد سنة 631 هـ في نمرا من قرى حوران بسورية، كان زاهدا كثير الزهد، له مؤلفات كثيرة منها : شرح صحيح مسلم، رياض الصالحين، المجموع شرح المهذب للشيرازي، وقد توفي قبل أن يتمه، وتوفي سنة 776 هـ. { طبقات الشافعية للأسنوي : جـ 2 ص 266 – 267 }.

[5]- شرح مسلم للنووي : جـ 12 ص 75.

ليلا بحيث لا يعرف فيهم الرجل من المرأة ولا من يقتل ممن لا يقتل[1].

ونبه ابن حجر[2] إلى أنه لا يفيد هذا الحديث جواز قتل النساء والأطفال قصدا فقال : « " هم منهم" في حكم تلك الحالة، وليس المراد إباحة قتلهم بطريق القصد إليهم بل المراد إذا لم يكن الوصول إلى الآباء إلا بوطء الذراري فإذا أصيبوا لاختلاطهم بهم جاز قتلهم »[3].

2. أن في ترك رميهم تعطيلا للجهاد، وذلك لأنهم لا يخلون من الأطفال والنساء، كما أنهم إذا علموا امتناعنا عن قتالهم إذا تترسوا بأطفالهم ونسائهم تترسوا بهم عند الإحاطة بهم وعند شعورهم بقدرتنا عليهم[4].

وقد ورد عن الشافعية قول ثان في مسألة التترس، وجهة نظرهم : أن جواز قتال الكفار إذا تترسوا بمن لا يقتل منهم يخضع للضرورة، فإذا كان ضرورة كأن كان الصفان ملتحمين ويلحق المسلمين ضرر بوقف المعركة، أو يخشى على المسلمين الهزيمة أو الضرر إن لم يقاتلوا فإنه يجوز القتال وإلا فلا يجوز منعا لقتل نفوس مصونة من غير ضرورة[5].

وقد رجح الإمام النووي القول الأول[6]، والراجح عند القائلين بالمنع أنه للكراهة لا للتحريم، وقال القفال وغيرهم بالتحريم[7].

والرأي الذي نختاره : ما ذهب إليه الجمهور من أن ترس الكفار بمن لا يقتل منهم ليس مانعا من قتالهم وقتلهم، وذلك للأمور الآتية :

1. لقوة أدلة الجمهور وسلامتها من الاعتراضات.

2. ولأن في ترك قتالهم لهذا السبب تمكينا لهم من التحكّم في سير المعركة، إشعالا لها أو إيقافا، فإذا علموا أن تترسهم بمن لا يقتل منهم لا يجدي نفعا، ولا يمنع هجوم المسلمين

---

[1]- فتح الباري : جـ 6 ص 255.

[2]- هو أحمد بن علي بن محمد الكناني العسقلاني أبو الفضل ابن حجر، ولد بالقاهرة سنة 773 هـ وتوفي فيها سنة 852 هـ، أصله من عسقلان بفلسطين، بدأ أديبا ثم توجه إلى الحديث ورحل في طلبه فارتفع فيه شأنه وتولى القضاء على مصر مرات، كان فصيح اللسان، قال فيه السخاوي : انتشرت مصنفاته في حياته وتهادتها الملوك وكتبها الأكابر، له تصانيف نفيسة : الدرر الكامنة وفتح الباري { الأعلام للزركلي : جـ 1 ص 178، معجم المؤلفين للكحالة : جـ 2 ص 523}.

[3]- فتح الباري : جـ 6 ص 255.

[4]- ينظر : مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 224، المغني لابن قدامة : جـ 9 ص 275 - 276.

[5]- الحاوي الكبير للماوردي : جـ 14 ص 186 – 187، روضة الطالبين : جـ 10 ص 245.

[6]- روضة الطالبين : جـ 10 ص 245.

[7]- المصدر نفسه : جـ 10 ص 245، الحاوي الكبير للماوردي : جـ 14 ص 187.

امتنعوا منه حفاظا على أبنائهم ونسائهم، فيجوز لغير الضرورة، وذلك بخلاف ما لو تترسوا بالمسلمين، فإنه لا يجوز قتالهم إلا لضرورة لأنهم لا يتورعون من التترس بالمسلمين حتى لو علموا أننا لم نمتنع عن قتالهم بالتترس بهم ويعتبرون ذلك نوعا من التخفيف عنهم والإرهاق لقوات المسلمين في قتل المسلمين قبل الوصول إليهم، إلا أنه لابد وأن يقصد المجاهدون عند الرمي قتل من يجوز قتلهم دون من لا يجوز قتلهم، وأن يبذلوا ما في وسعهم من أجل تقليل القتلى في صفوف المدنيين إلى أبعد حد ممكن[1].

والجدير بالذكر أن الحالات التي يقاتل فيها المقاتل بالفعل أو الإمداد بالمال شيء لا يخفى عنا، أما الحالات التي يقاتل فيها بالرأي فهي من الأشياء الغامضة، وإنما يقتل المقاتل بالرأي إذا أضر رأيه بالمسلمين في الحرب، والأمر في ذلك يحتاج إلى حصافة رأي الإمام الذي قد يرى أن من المصلحة قتله. فكم من آراء رجحت كفة موازين حروب كثيرة، وهذا بخلاف الفعل أو الإمداد بالمال فقد لا يؤثر في الحرب بمثل ما يؤثر به الرأي.

ومن المعلوم أن الحالات التي يكون الجهاد فيها فرض عين على جميع أفراد المسلمين، يحتمل أن تكون مطبقة عند غير المسلمين في دار الكفر، فتلزم أفراد هم هم أيضا بقتالنا كافة، فللإمام أن يستنفر جميع المسلمين للقتال دون تفريق بين أصنافهم، لأن العلة في هذه الحالة هي وجود القتال منهم جميعا، وهذا هو المراد بقوله تعالى : ﴿ وَقَٰتِلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً ﴾ الآية.

المسألة الثانية : عصمة صغار الأولاد والحمل إذا أسلم الوالدان

إن إحدى الطرق التي ينتهي فيها القتال هي اعتناق الإسلام، لأن الغرض الأول من الجهاد في الإسلام هو نشر فكرة التوحيد وتطهير العقيدة من الوثنية واتباع الهوى.

قال الشافعية وغيرهم : « وأما قتل الكفار فليس بمقصود حتى لو أمكن بالهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد »[2]. وقد ورد عن النبي - صلى الله عليه وسلم

---

[1]- العمليات الاستشهادية لنواف هايل تكروري : ص 163 - 164.

[2]- مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 410، مقدمة ابن رشد مع المدونة : جـ 1 ص 379.

- أنه قال لعلي كرّم الله وجهه : ﴿ يَا عَلِيُّ، لَأَنْ يَهْدِيَ اللهُ بِكَ رَجُلاً وَاحِداً خَيْرٌ لَكَ مِنْ حُمْرِ النَّعَمِ ﴾[1].

وإذا اعتنق الكفار الإسلام معلنين عن ذلك، فيجب الكف عن قتلهم وإنهاء الحرب عليهم، ويترتب عليه عصمة الدماء والأموال، وتصبح بلاد العدو بالإسلام دار إسلام يجري عليهم حكم الإسلام وتطبق فيها قوانينه وتشريعاته[2]. وهذا حكم متفق عليه بين جمهور الفقهاء[3]. ولكنهم اختلفوا في **عصمة صغار الأولاد والحمل إذا أسلم الأب أو الأم :**

القول الأول : وهو من الشافعية والحنابلة : أن الإسلام يعصم صغار الأولاد والحمل إذا أسلم الأب أو الأم سواء أ كان في دار الإسلام أم في دار الحرب[4]، لأن الطفل تابع لأبيه أو لأمه في الإسلام مطلقا، لأن الولد يتبع خير الأبوين دينا بالاتفاق. قال الله تعال : ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ { الطور : 21 }، وعن أب هريرة رضي الله عنه قال، قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ مَا مِنْ مَوْلُوْدٍ إِلاَّ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانُهُ أَوْ يُنَصِّرَانُهُ أَوْ يُمَجِّسَانُهُ كَمَا تَنْتَجُ الْبَهِيْمَةُ جُمَعَاءَ هَلْ تَحُسُّوْنَ فِيْهَا مِنْ جُدَعَاءٍ ﴾[5]. ثم يقول أبو هريرة قوله تعالى: ﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ ﴾ { الروم : 30}.

وجه الدلالة من الحديث : أن أولاد الكفار يحكم لهم عند الولادة بالإسلام، فإذا أسلم الأب أو الأم حكم بإسلام الابن بحكم التبعية.

القول الثاني : من بعض المالكية : العبرة في إلحاق الأولاد بإسلام أحد أبويهم أن يكونوا معه سواء في دار الإسلام أم في دار الحرب. قال الإمام مالك رحمه الله : « يكون

---

[1]- رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب من أسلم على يديه رجل : جـ 3 ص 253، ورواه المسلم في كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم، باب من فضل علي رضي الله عنه : جـ 4 ص 625.

[2]- قال في **كشاف القناع عن متن الإقناع**، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي، دار الفكر، بيروت، 1982 م، باب الأرضين المغنومة : ص 687 : ولا خراج على من أسلم أهله عليه كأرض المدينة.

[3]- بداية المجتهد لابن رشد : جـ 2 ص 305، الأم للشافعي : جـ 4 ص 191، المغني لابن قدامة : جـ 8 ص 428، المحلى بالآثار لابن حزم : جـ 7 ص 309، 323.

[4]- **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي، دار الفكر، بيروت، دون سنة : جـ 2 ص 239، كشاف القناع للبهوتي : جـ 3 ص 45.

[5]- رواه البخاري في كتاب الجنائز، باب إذا أسلم الصبي فمات هل يصلي عليه : جـ 1 ص 356، ورواه مسلم في كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على فطرة : جـ 4 ص 247.

إسلام الأب إسلاما لصغار أولاده من ذكور وإناث. ولا يكون إسلام الأم إسلاما لهم. ويروي ابن وهب وابن العربي من المالكية أن الولد يتبع أمه أيضا في الإسلام طبقا للقاعدة المقررة أن الولد يتبع خير الأبوين دينا[1].

القول الثالث : من الشافعية : إن أسلم رجل وله ولد صغير تبعه الولد في الإسلام لقوله تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ الآية، وإن أسلمت امرأة ولها ولد صغير تبعها في الإسلام لأنها أحد الأبوين، فتبعها الولد في الإسلام كالأب، وإن أسلم أحدهما والولد حمل تبعه في الإسلام، لأنه لا يصلح إسلامه بنفسه، فتبع المسلم منهما كالولد، وإن أسلم أحد الأبوين دون الآخر تبع الولد المسلم منهما، لأن الإسلام أعلى، فكان إلحاقه بالمسلم منهما أولى[2].

القول الرابع : من الحنفية : إذا أسلم كافر في دار الإسلام لم يكن أولاده الصغار مسلمين بإسلامه إذا كانوا في دار الحرب لانقطاع التبعية بتباين الدارين، فكانوا من جملة الأموال يدخلون في الفيء. وكذلك لو أسلم في دار الحرب لا يكون إسلاما للحمل الذي في بطن زوجته، لأن الحمل جزء متصل بأمه فيأخذ حكم بقية الأجزاء فيكون فيئا كأمه[3].

من العرض السابق نستفيد أنهم متفقون على عصمة الأولاد بإسلام أحد الأبوين، ولكنهم اختلفوا في الدار الذي أسلم فيه أحد الأبوين، فذهب الجمهور والمالكية والشافعية إلى عدم التفريق بين دار الإسلام ودار الحرب، ولكن العبرة عند المالكية وجود الولد مع أحد الأبوين وقت إسلام أحدهما، وذهب الحنفية إلى التفريق بين دار الإسلام ودار الحرب.

مناقشة أدلة الحنفية[4] :

1. قول النبي – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ فَإِذَا فَعَلُوْا ذٰلِكَ عَصَمُوْا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ ... ﴾[5] يقتضي تعميم أثر الإسلام في عصمة الأولاد الصغار والحمل، سواء أ كـــان

---

[1]- الخرشي على مختصر سيدي خليل، الخرشي، بهامشه حاشية علي العدوي، علي العدوي، دار الفكر، القاهرة، دون سنة : جـ 3 ص 166

[2]- المهذب للشيرازي : جـ 2 ص 239.

[3]- المبسوط للسرخسي : جـ 10 ص 66-67.

[4]- ينظر : آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 651.

[5]- رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب دعوة اليهودي والنصارى : جـ 3 ص 177، ورواه مسلم في كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقول لا إله إلا الله : جـ 1 ص 149.

إسلام الأب أو الأم[1] في دار الإسلام أم في دار الحرب، وسواء أ كان أولاده معه أم ليسوا معه.

2. وقد ادعى الحنفية أن تباين الدارين يقضي بانقطاع التبعية بين الأب وابنه، فهذا لم يقم عليه دليل شرعي يخصص النصوص العامة، لأن رابطة البنوة أقوى من أي رابطة لا تفصلها الأمكنة والحدود، فلا يلزم من اختلاف الدارين الفصل في تبعية الدين كما صرح الحنفية أنفسهم.

3. وأما الحمل فيلحق بخير الأبوين دينا أيضا كسائر الأولاد لأنه ليس جزءا من أمه حقيقة، وإنما هو بمنزلة الجزء، فاعتباره كجزء منفصل أولى كما ذهب إليه الشافعي والجمهور، لأنه في طريقه إلى الانفصال، فيتبع من أسلم من أبويه كالولد، ثم إن الجنين يخالف في الواقع بقية أجزاء الأم، لأنها لا تنفرد بحكم مستقل عن الأصل كما هو شأن الحمل.

الرأي الذي نختاره :

إن حكم إسلام صغار الأولاد تبع لإسلام أحد الأباء دون التفريق بين دار الإسلام ودار الحرب، إذ الآية والحديث الذان استدل بهما الجمهور صريحان في دلالتهما على عصمة الأولاد بإسلام أحد الوالدين.

وهذا يحقق معنى الدعوة السديدة إلى الإسلام، إذ يرغب الأعداء في اعتناق الدين، ويقلل من حالات الرق الذي يتفق مبدأ تحريره مع روح التشريع الذي يشجع العتق ويطالب بالحرية، لأن الولد يحكم بإسلامه وبحريته بخلاف ما يقرره الحنفية من أن الحمل يرق برق أمه[2]. وهذه القضية في إطار تصرفات الإمام، فعليه أن يهتم بها، حيث أن يُعلم كل الجيوش المسلمين بعصمة دماء الوالدين وأموالهم وصغار أولادهم إذا اعتنقوا الإسلام. كم من جيوش خبراء في الحرب ولكنهم جاهلون في نظام الحكم.

---

[1]- قال ابن عباس : « كنت أنا وأمي من المستضعفين من المؤمنين »، وهذا يدل على أن أمه أسلمت وبقي أبوه مشركا وقتا من الزمان، وقد اعتبر مسلما في هذه الفترة تبعا لأمه لأنه كان صغيرا حينذاك، ومن المعروف أن العباس أسلم في فتح مكة { رواه البخاري في كتاب التفسير الرحمن الرحيم، باب وما لكم لا تقاتلون في سبيل الله : جـ 4 ص 675 }.

[2]- الخرشي : جـ 3 ص 165، فتح القدير : جـ 4 ص 317، المغني لابن قدامة : جـ 8 ص 429.

المسالة الثالثة : صحة أمان المسلم دون الرجوع إلى الإمام

الأمان في اللغة هو ضد الخوف، وأما في اصطلاح الشرع كما عرّفه ابن عرفة من المالكية هو رفع استباحة دم الحربي ورقه وماله حين قتاله، أو العزم عليه مع استقراره تحت حكم الإسلام مدة ما[1].

والأمان إما عام وإما خاص[2].

فالعام : ما يكون لجماعة غير محصورين كأهل ولاية، ولا يعقده إلا الإمام أو نائبه كما في الهدنة وعقد الذمة، لأن ذلك من المصالح العامة التي من واجبات ولي الأمر النظر فيها على وجه صحيح. والعام إما مؤقت أو مؤبد، فالمؤقت هو الهدنة، والمؤبد هو عقد الذمة.

والخاص : ما يكون لواحد أو لعدد محصورين كعشرة فما دون، وقيل مائة أو ثلاثمائة أو ثلاثمائة وثلاثة عشر شخصا. ويصح من كل مسلم مختار.

أجمع العلماء على صحة أمان الخليفة ومن ينوب عنه. قال القرطبي : « لا خلاف بين كافة العلماء أن أمان السلطان جائز، لأنه مقدم للنظر والمصلحة نائب عن الجميع في جلب المنافع ودفع المضارّ »[3].

كما اتفقوا أيضا على صحة أمان الفرد المسلم الحر البالغ العاقل، **ولكنهم اختلفوا في توقفه على إجازة الإمام، وفي صحة أمان المرأة والصبي والذمي وغير ذلك.**

1. صحة أمان الفرد بدون إجازة الإمام على قولين :

القول الأول : ذهب جمهور العلماء من أئمة المذاهب إلى أن أمان الفرد يصح بدون إجازة الإمام[4].

---

[1]- حاشية العدوي على الخرشي : جـ 3 ص 141.

[2]- **الفروق**، شهاب الدين أبي العباس بن عبد الرحمان الصنهاجي، بهامشه تهذيب الفروق والقواعد السنية فى الأسرار الفقهية، ابن الشاط، عالم الكتب، بيروت، دون سنة : جـ 3 ص 24، مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 236، بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 106.

[3]- أحكام القرآن للقرطبي : جـ 7 ص 76.

[4]- الذخيرة للقرافي : جـ 3 ص 443، 444، فتح القدير : جـ 4 ص 298، مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 237، المغني لابن قدامة جـ 8 ص 396.

القول الثاني : لا يصح أمان الفرد إلا بإجازة الإمام، فله الخيار بين إمضائه ورده بحسب ما يراه صوابا أو خطأ، وقال به ابن الماجشون وابن حبيب من المالكية[1]، والماوردي من الشافعية[2].

أدلة الجمهور :

1. قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم– : ﴿ ذِمَّةُ الْمُسْلِمِيْنَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ ﴾[3]، وفي رواية : ﴿ اَلْمُسْلِمُوْنَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ ﴾[4]، وقد علق الإمام محمد بن الحسن على هذا الحديث فقال : « والمراد بالذمة : العهد مؤقتا كان أم مؤبدا، وذلك الأمان وعقد الذمة.

قال ابن العربي وهو يرد على ابن الحبيب الذي اشترط إجازة الإمام – قال : « وهذا ليس بصحيح لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – أجاز جواره في هذا الحديث، وكذلك أمضاه عمر على الناس وتوعد بقتل من رده، فقال : لا يقولن أحدكم للعِلج إذا اشتد في الجبل مطرس[5] فإذا سكن إلى قومه قتله، فإني لا أُوتَى بأحد فعل ذلك إلا ضربته عنقه »[6].

2. المعقول : إن الواحد من المسلمين من أهل القتال والمنعة، فيخافه العدو ويهتم بتحقيق مصلحة المسلمين فيتم منه الأمان، دون حاجة إلى إجازة الإمام، لأن ذلك تصرف صدر من ذي أهلية له ووقع من محله، فينفذ مقتضى الأمان بالنسبة له بطريق الأصالة، وبالنسبة لغيره من المسلمين بطريق التبعية، لأن سبب الأمان هو الإيمان بالله ورسوله لا يتجزأ، فلا يتجزأ الأمان فيسري على كل المسلمين[7].

---

[1]- ينظر : بداية المجتهد لابن رشدي : جـ 1 ص 270، **المنتقى شرح موطأ الإمام مالك**، سليمان بن خلف الباجي، دار الكتاب العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1983 م : جـ 3 ص 173.

[2]- ينظر : الحاوي الكبير للماوردي : جـ 14 ص 339، 340.

[3]- حديث متفق عليه، رواه البخاري في فضائل المدينة، باب حرم المدينة : رقم 1870، ومسلم في الحج، باب فضل المدينة : رقم 137.

[4]- أخرجه ابو داود في كتاب الديات، باب أ يُقادُ المسلم بالكافر؟، والنسائي في القسامة، باب القود بين الأحرار : رقم 4749، والحاكم في قسم الفيئ : رقم 2623، والبغوي في القصاص، باب لا يقتل مؤمن بكافر : رقم 2525، وصححه الحاكم في المستدرك : جـ 2 ص 141.

[5]- العلج : الكافر الغليظ الشديد، سمي بذلك لدفعه عن نفسه، ومنه العلج لدفعه الداء { نهاية المحتاج للرملي : جـ 8 ص 83 }. ومطرس كلمة فارسية وفيها لغتان (مطرس، مترس) بالطاء والتاء، ومعناها لا تخف { ينظر : الذخيرة للقرافي : جـ 3 ص 443، فتح الباري : جـ 6 ص 275 }.

[6]- ينظر : أحكام القرآن لابن العربي : جـ 2 ص 904، والحديث رواه مالك في الجهاد، باب ما جاء في الوفاء بالأمان.

[7]- ينظر : فتح القدير : جـ 4 ص 299.

أدلة القول الثاني :

1. الإمام أعرف الناس بما يصلح للمسلمين وهو أقدرهم على التحرز من كيد الأعداء[1].

2. إجازته – صلى الله عليه وسلم – لأم هانيء كان بعد ما وقع منها الأمان، فأراد – صلى الله عليه وسلم – الحيطة للدين، ولم يجعل ما قاله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ يُجِيْرُ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ أَدْنَاهُمْ ﴾ أمرا يكون في يدي أدنى المسلمين، فيكون ما قاله، يَلْزَمُ الإمام وهو بدوره ينظر في أمان الأفراد وفق ما يحقق المصلحة[2].

3. أمان الأفراد لا يؤمن أن يكون فيه ضرر على المسلمين، فكان موقوفا على رأي الإمام، ولأنهم لو رأوا استرقاق الأسارى أو المن عليهم وأباه الإمام لكان ذلك إليه، فكذلك الأمان، ولأن في ذلك افتياتا على الأئمة وتقدما عليهم وذلك غير ذلك[3].

المناقشة والترجيح :

وقد نوقش رأي الجمهور بما يأتي :

1. سلمنا أن النصوص جاءت مطلقة من تقييد أمان الأفراد بإجازة الإمام ولكنها تحتمل التقييد والتخصيص، لأن النبي – صلى الله عليه وسلم – كان يتصرف كمبلغ عن ربه، وكان يتصرف كإمام للمسلمين يجتهد تبعا للمصلحة ودرءاً للمفسدة خاصة في علاقة المسلمين بغيرهم سلما وحربا. وما تصرف فيه من هذا القبيل، فهو غير ملزم لمن جاء بعده، بل عليهم أن ينظروا إلى ما يحقق المصلحة للمسلمين ويدفع المفسدة عنهم، لأن الظروف تتغير.

وقد وقعت التغيرات والمستجدات في عصرنا الآن، فكم من دول انهارت أمنيا واقتصاديا وثقافيا وأخلاقيا بسبب ما يرد إليها من وراء حدودها. فالمستأمنون والوافدون، منهم الصادقون، ومنهم الجواسيس والمهربون للمخدرات والناشرون للأفكار الهدامة التي

---

[1]- ينظر : الحاوي الكبير للماوردي : جـ 14 ص 240.

[2]- ينظر : المدونة الكبرى : جـ 2 ص 41.

[3]- المعونة على المذهب عالم المدينة، أبو محمد عبد الوهاب بن نصر، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 م : جـ 1 ص 408.

تزرع الشقاق والنزاع بين أفراد الشعب. ولا يقدر كل فرد من المسلمين على التمييز بين الخبيث والطيب[1].

2. إن منح جواز الأمان الفردي في الظروف الدولية الحاضرة يعتبر من الأمور الصعبة، نظرا لتكاثر الناس واختصاص الحكومات الحديثة بتحمل المسؤولية في مثل هذه الأمور، وانصراف الأفراد بالتالي إلى قضاياهم الخاصة. ومن المعروف أن الأصل في الأمان أن يكون لمصلحة[2]، وعندئذ فلا يتم تقدير المصلحة في مثل ظروف اليوم من تشابك العلاقات الدولية وتعقد السياسة العالمية إلا بواسطة الحكام. وهذا يتفق مع نظام الأمان في أنه ليس مجرد جواز دخول البلاد، بل هو عقد أو معاهدة مما يجعل له خطرا ملحوظا[3].

لأجل ذلك كله لابد من تدخل السلطان أو من ينوب عنه من السلطات المختصة لصون البلاد والعباد من تلك المفاسد والمهالك دون أن يمس حقوق الأفراد وحرياتهم في تأمين من يشاؤون إذا انتفت المضرة. وبهذا نحفظ للنصوص عمومها وإطلاقها وللشريعة روحها ومقاصدها.

إذن من الأحسن أن يجمع بين الأمرين بأن يشترط في أمان الأفراد علم الإمام أو من ينوب عنه بذلك الأمان، لأمور عدة منها[4]:

1. قدرات الدولة غير قدرات الأفراد في معرفة هوية القادمين على حقيقتها حتى إذا اطلعت على ما يشكل خطرا على البلاد أوقفت المعاملة ومنعته من الدخول لدار الإسلام. كما أن إمكانياتها في رصد حركات المستأمن داخل دار الإسلام لا يقوى عليها عامة الأفراد وإن كانوا أكبر عونا لها في ذلك.

2. لا بد من إحصاء الداخلين إلى دار الإسلام حتى تستطيع استيعابهم وتوفير ما يحتاجونه من ناحية، والمحافظة على توازنها الاقتصادي والسياسي من ناحية أخرى، وتلك الأمور وغيرها تفرض عليها تحديد عدد الداخلين في كل سنة أو في كل شهر حسب نوع

---

[1]- دار الإسلام ودار الكفر للدكتور محمد بوركاب، ص : 165

[2]- ينظر : الفروق للقرافي : جـ 3 ص 24، الوجيز للغزالي : جـ 2 ص 194.

[3]- آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 230.

[4]- دار الإسلام ودار الكفر للدكتور محمد بوركاب : 166.

الزيارة، ولا يتأتى ذلك الحرص والإحصاء إلا إذا اشترطنا على الأفراد إخبار الدولة بمن يريدون استقدامه.

تتم عملية الإخبار بأن يتقدم المواطن إلى الدولة بطلب استقدام أو منح فلان، أو مجموعة محصورة – الأمان، مع بيان اسمه الكامل وموطنه الأصلي وأسباب الزيارة، على أن تنظر السلطات المختصة في ذلك الطلب للموافقة عليه ومنحه سمة الدخول إذا انتفت المضرة.

من خلال ما سبق تبين لنا : أن الظروف الحالية تضطرّ الإمام للأخذ بالرأي الثاني وهو عدم جواز أمان الفرد إلا بإجازته – أو علمه بعد الجمع بين الأدلة لكل من الفريقين–، وهذا يوافق بالمجال الثاني الذي يجتهد فيه الإمام بالرأي وهي فيما تعددت فيه الآراء، حيث يجوز للإمام أن يختار منها الملائم للظروف على حسب المصلحة التي يراها.

2. في صحة أمان المرأة

لا خلاف بين كافة العلماء في صحة أمان المرأة الحرة العاقلة البالغة، **واختلفوا في توقفه على إجازة الإمام إلى قولين :**

القول الأول : ذهب جماهير العلماء من أئمة المذاهب[1] إلى أن أمانها كأمان الرجل لا يتوقف على إجازة الإمام، وهو قول الثوري والأوزاعي والشافعي وإسحاق وابن القاسم وأكثر أهل العلم كما ذكر ابن قدامة[2].

القول الثاني : وذهب بعض المالكية[3] إلى أن أمانها متوقف على إجازة الإمام، وتبعهم في ذلك الماوردي بناء على أصله السابق في توقف أمان الأفراد على إجازة الإمام، والمرأة داخلة في ذلك.

أدلة الفريقين :

أ– **استدل الجمهور بجملة من الأدلة أختصرها فيما يأتي :**

---

[1]- ينظر : فتح القدير لابن الهمام : جـ 4 ص 298، حاشية الصاوي والشرح الصغير للدردير : جـ 2 ص 287، مغني المحتاج للشربيني جـ 4 ص 237، المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 432، وينظر: المراجع التي استشهدنا بها لمسألة أمان الأفراد هل يتوقف على إجازة الإمام؟ : ص 16.

[2]- المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 432.

[3]- ينظر : حاشية الصاوي والشرح الصغير : 2ص287، الذخيرة للقرافي : جـ 3 ص 444، شرح الخرشي : جـ 3 ص 123.

1. النصوص لم تفرق بين الرجل والمرأة في الأمان خاصة حديث ﴿ اَلْمُسْلِمُوْنَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ ﴾[1].

2. عن أبي هريرة رضي الله عنه عن النبي - صلى الله عليه وسلم -، قال : ﴿ إِنَّ الْمَرْأَةَ لَتَأْخُذُ لِلْقَوْمِ ﴾[2].

3. إمضاؤه - صلى الله عليه وسلم -، أمان أم هانئ رضي الله عنها لرجلين من المشركين يوم فتح مكة[3]، إمضاؤه أيضا أمان ابنته زينب رضي الله عنها لزوجها أبي العاص بن الربيع[4].

4. المرأة بما معها من العقل لا تعجز عن الوقوف على حال القوة والضعيف[5].

5. لأنها من أهل الجهاد فتجاهد بمالها ونفسها فتداوي الجرحى[6].

ب- **واستدل من جعل أمان المرأة موقوفا على إجازة الإمام بما يلي :**

1. الإمام أعرف الناس بما يصلح للمسلمين وهو أقدرهم على التحرز من المكايد[7].

2. إجازاته - صلى الله عليه وسلم -، لأمان أم هانئ وزينب كان بعدما وقع منهما فأراد عليه الصلاة والسلام الحيطة للدين، ولم يجعل ما قاله ﴿ يُجِيْرُ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ أَدْنَاهُمْ ﴾ أمرا يكون في يدي أدنى المسلمين. فيكون ما قاله يلزم الإمام وهو بدوره ينظر في أمان الأفراد وفق ما يحقق المصلحة[8].

المناقشة والترجيح :

أ. إن الأدلة التي استدل بها الجمهور صريحة في دلالة على أن أمان المرأة لا يتوقف على إجازة الإمام، فالمرأة كالرجل، وهو ما نطقت به أدلتهم.

---

[1]- سبق تخريجه في ص 95.

[2]- الحديث استشهد به ابن قدامة في كتابه المغني : جـ 1 ص 433، وقد روى الحديث الترمذي في كتاب السير، باب في أمان العبد والمرأة، رقم الحديث 15 : جـ 4 ص141، وقال : حديث حسن غريب وسألت محمدا فقال هذا حديث صحيح، ورواه أبو داود عن عائشة رضي الله عنها موقوفا في كتاب الجهاد، باب في أمان المرأة، رقم الحديث 2648، والبيهقي في السنن الكبرى : جـ 9 ص 95، وابن أبي شيبة في المصنف، رقم الحديث 15239 : جـ 12 ص 453،

[3]- رواه البخاري في كتاب الجزية، باب أمان النساء : جـ 2 ص 55، ورواه مسلم في كتاب الصلاة، باب استحباب صلاة الضحى : جـ 2 ص 62.

[4]- رواه البيهقي في السنن الكبرى : جـ 9 ص 95 بطرق متعددة، وابن هشام في السيرة : جـ 2 ص 313.

[5]- ينظر : بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 106.

[6]- ينظر : المبسوط للسرخسي : جـ 10 ص 69.

[7]- ينظر : الحاوي الكبير للماوردي : جـ 14 ص 339 - 340.

[8]- ينظر : المدونة الكبرى : جـ 2 ص 21.

ب. وأما استدلال الماوردي « بأن الإمام أعرف الناس بما يصلح للمسلمين...» فإن اشتراط الأفراد لإخبار السلطان بذلك - كما سبق بيانه – كفيل بتحقيق المصلحة التي قصد إليها الإمام الماوردي رحمه الله[1].

جـ. وأما تخصيصهم لحديث ﴿ يُجِيْرُ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ أَدْنَاهُمْ ﴾ بالإمام فهو يحتاج إلى دليل. وحيث لا دليل على التخصيص فلا حجة فيما ذهبوا إليه.

إذن، القول الراجح هو أن أمان المرأة صحيح ولا يتوقف على إجازة الإمام، ولكنها تخبره بذلك على نحو ما بيناه في أمان الأفراد. وبالعبارة الدقيقة : على الإمام أن يجيز أمان المرأة إذا رأى فيه المصلحة للدولة.

3. في صحة أمان الصبي المميز :

اتفق العلماء على أن أمان الصبي غير المميز غير جائز[2]، لأنه لا يعقل وليس أهلا للأمان لعدم اعتبار كلامه في إثبات الأحكام، لكنهم اختلفوا في شأن الصبي المميز[3] إلى أربعة أقوال وهي[4] :

الأول : الصبي المميز المأذون له في القتال أمانه صحيح، وغير المأذون له في القتال أمانه باطل، وهو الأصح المتفق عليه عند الحنفية وهو قول سحنون من المالكية[5].

الثاني : أمان الصبي المميز متوقف على إجازة الإمام إن شاء أمضاه وإن شاء رده، وهو قول بعض المالكية[6].

الثالث : أمان الصبي المميز جائز وصحيح مطلقا، وهو قول محمد من الحنفية، وأكثر العلماء من المالكية والحنابلة[7].

---

[1]- دار الإسلام ودار الحرب للدكتور محمد بوركاب : ص 168.
[2]- الأم للشافعي : جـ 4 ص 196، المدونة الكبرى للمالك : جـ 3 ص 41، المغني لابن قدامة : جـ 8 ص 398، فتح القدير : جـ 4 ص 302.
[3]- الصبي المميز هو الذي يعقل معنى الإسلام ويصفه ويعقل معنى الإمام، ينظر : فتح القدير لابن الهمام : جـ 4 ص 302، المدونة الكبرى : ج 2 ص 41.
[4]- دار الإسلام ودار الحرب للدكتور محمد بوركاب : ص 168 – 170.
[5]- ينظر : فتح القدير : جـ 4 ص 302، عقد الجواهر لابن شاس : جـ 1 ص 480.
[6]- ينظر : شرح الخرشي على خليل : جـ 3 ص 123، منح الجليل للشيخ عليش : جـ 1 ص 729.
[7]- ينظر : فتح القدير : جـ 4 ص 302، المدونة الكبرى : جـ 2 ص 41، الخرشي على خليل : جـ 3 ص 123، المغني لابن قدامة . جـ 10 ص 433، الإنصاف للمرداوي : جـ 4 ص 203.

الرابع : أمان الصبي المميز لا يصح مطلقا، وهو قول الشافعية وبعض الحنابلة وهو قول الإمام أبي حنيفة وأبي يوسف[1]. وأضاف الدكتور وهبة الزحيلي بمنع أمان الصبي مطلقا " سدا للذرائع " ومنعا للقلاقل والفتن، حتى لا تشغل الدولة بمراقبة تأمينات الغلمان وتلك هي الفوضى بعينها، والاحتياط والحذر في مثل هذه الأمور أولى، لكنه يرى عدم البأس في توكيل الصبي المميز في تبليغ الأمان إذا كان موثوقا بخبره[2]، وذلك للتوسع في حقن الدماء وتسهيل الأمور على المقاتلين[3].

أدلة كل فريق :

أ. استدل من صحح أمان الصبي المأذون له بالقتال مما يلي :

1. لأن تصرفه دائر بين النفع والضرر كالبيع فيملكه الصبي بعد الإذن[4].
2. الأمان مبني على الخوف والصبي المأذون له في القتال يخافه الكفار فصح أمانه بناء على ذلك[5].

ب. استدل من أوقفه على إجازة الإمام بنفس الأدلة التي استدل بها من رأى توقف أمان الأفراد على إجازة الإمام، والصبي من باب أولى، وقد سبق ذكرها[6].

جـ. واستدل من أجاز أمانه مطلقا بما يلي :

1. قوله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ ﴾ فهو لفظ عام[7] يشمل أدناهم سنا.
2. الصبي المميز عاقل للأمان فصح منه كالبالغ[8].
3. تصرفه دائر بين المضرة والمنفعة فهو نظير البيع والشراء يملكه الصبي[9].

---

[1]- ينظر : بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 106، مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 237، **الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب بن حنبل**، علي بن سليمان المرداوي، تحقيق محمد حامد الفقي، دار إحياء التراث، بيروت، 1980 م : جـ 4 ص 203.

[2]- ينظر: **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، جلال الدين عبد الرحمان السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990 م : ص 189-191.

[3]- آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 239.

[4]- ينظر : فتح القدير لابن الهمام : جـ 4 ص 302، المبسوط للسرخسي : جـ 10 ص 72.

[5]- ينظر : تبيين الحقائق للزيلعي : ج 4 ص 248.

[6]- ينظر : ص115- 116.

[7]- ينظر : المدونة الكبرى : جـ 2 ص 41، المعونة للقاضي عبد الوهاب : جـ 1 ص 408، المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 433

[8]- ينظر : المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 433.

[9]- ينظر : المبسوط للسرخسي : جـ 10 ص 72.

د. واستدل من منع أمانه مطلقا بما يلي :

1. الصبي غير مكلف ولا يلزمه بقوله حكم، فلا يلزم غيره كالمجنون[1].

2. قوله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ ﴾ خطاب للبالغين فلا يشمل الصبي[2].

3. تأمين الكفار أمر خطر ينبني عليه مصالح ومفاسد وهو أمر يحتاج إلى رزانة عقل وبعد نظر، والصبي ليس من أهل هذا المقام[3]

المناقشة :

1. إن إجازة أمان الصبي المميز بإطلاق لا يخفى ما فيها من المخاوف والمهالك خاصة في هذا العصر. وأما استدلالهم بعموم كلمة " أدناهم " وحملها على أدناهم سنا فهو غير مسلم، لأن الأدنى لا حد له فكما ينطبق على المميز ينطبق على غير المميز، وهم لا يقولون به، فحصره في المميز تَحَكُّمٌ يحتاج إلى دليل[4].

2. وقد أجاز الشارع الحكيم بعض تصرفات الصبي وأوقفها على الوليّ، إذن فلا يمكننا أن نمنع أمانه مطلقا.

الترجيح : القول بتوقف أمانه على إجازة السلطان. وإذن الإمام له بالقتال بمثابة الإجازة له بذلك. وقال الدكتور محمد بوركاب : « أن أمان الصبي المأذون له في القتال صحيح نافذ ولكن في إطار ما كلف به من قبل الإمام، لأن الإذن له بالقتال بمثابة الإجازة، إلا إذا أمر الإمام بمنع الصبيان من تأمين الحربيين – والله أعلم »[5].

4. صفة أمان الذميين[6] :

الجدير بالذكر أن كلامنا يدور حول تأمين الأفراد الذين ينتمون إلى دولة هي في حالة حرب مع المسلمين، لأن الأفراد الذين ينتمون إلى دولة معاهدة لا يحتاجون إلى أمان جديد

---

[1]- ينظر : المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 433.
[2]- ينظر : البحر الزخار لابن المرتضى : جـ 2 ص 176.
[3]. ينظر : **الميزان الكبرى**، أحمد علي الشعراني، دار الفكر، دمشق، دون سنة : جـ 2 ص 176.
[4]- دار الإسلام ودار الحرب للدكتور محمد بوركاب : ص 170.
[5]- المرجع نفسه : ص 170.
[6]- جمع ذمي، وهو مأخوذ من الذمة، وهي الأمان وعرفها الفقهاء بأنها : التزام إقرار الكفار في دارنا وحمايتهم والذب عنهم بشرط بذل الجزية والتزام أحكام الملة. ينظر : عقد الجواهر الثمينة لابن شاس : جـ 1 ص 485، كشاف القناع : جـ 2 ص 434.

للدخول إلى دار الإسلام. ويكفيهم الاستئذان إذا أرادوا الدخول، ويقوم مقامه ختم الدخول أو تأشيرة الدخول إذا رأى الحاكم ذلك.

قال الإمام السرخسي[1] : « ومن دخل منهم – أي الموادعين – دار الإسلام بغير أمان جديد سوى الموادعة لم يتعرض له لأنه آمن بتلك الموادعة. ألا ترى أنه لا يحل للمسلمين أن يتعرضوا له في داره، فكذلك إذا دخل دار الإسلام، وقد دخل أبو سفيان رضي الله عنه المدينة زمن الهدنة ولم يتعرض له أحد بشيء، وكذلك لو دخل رجل منهم دار حرب أخرى فظهر المسلمون عليهم لم يتعرضوا له، لأنه في أمان المسلمين حيث كان بمنزلة ذميّ يدخل دار الحرب ثم يظهر المسلمون على تلك الدار »[2].

وأما حكم أمان الذمي، فقد اختلف العلماء عنه إلى قولين :

القول الأول : ذهب جماهير العلماء من أئمة المذاهب إلى عدم صحة أمانه حتى ولو استعان به المسلمون في معسكرهم[3]، ونقل ابن المنذر الإجماع في ذلك.[4]

القول الثاني : نقل العلامة ابن شاس عن بعض المالكية صحة أمانه، لأنه تبع للمسلمين، فقال: « وقيل في الكافر أيضا : يصح أمانه، لأن له ذمة فكان تابعا للمسلمين »[5]، وقد أشار القرافي إلى هذا الكلام في كتابه الذخيرة[6].

أدلة الفريقين :

أ. أدلة الجمهور :

1. نصوص الكتاب والسنة حصرت الأمان في المسلمين ، قال تعالى: ﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ ﴾ { التوبة : 6 } والخطاب موجه لرسول الله – صلى الله عليه

---

[1]- هو محمد بن أحمد بن أبي بكر السرخسي " شمس الأئمة " متكلم، فقيه، أصولي مناظر، من طبقات المجتهدين في المسائل، من آثاره المبسوط، توفي سنة 490هـ. { ينظر : معجم المؤلفين للكحالة : جـ 3 ص 52 }.

[2]- المبسوط للسرخسي : جـ 10 ص 89.

[3]- ينظر : المبسوط للسرخسي : جـ 10 ص 70، شرح الخرشي على الخليل : جـ 3 ص 123، مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 237، المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 434.

[4]- ينظر : الإجماع لابن المنذر : 61.

[5]- عقد الجواهر الثمينة : جـ 1 ص 480.

[6]- ينظر : الذخيرة للقرافي : جـ 3 ص 445، ويقصد القرافي بالجواهر " كتاب ابن شاس ".

وسلم – وأمته، وقال عليه الصلاة والسلام : «ذِمَّةُ الْمُسْلِمِيْنَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ»، فأضافه إليهم، فلابد أن يكون مسلما[1].

2. ولاية الكافر على المسلمين غير جائزة لقوله تعالى: ﴿ وَلَنْ يَجْعَلَ اللّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِيْنَ سَبِيلاً ﴾ { النساء : 141 }. وأمان الذمي فيه نوع من الولاية، لأنه يلزم المسلمين بعدم التعرض للحربي الذي أمّنه[2].

3. الذمي مثلهم في الاعتقاد مما يجعله يميل إليهم فلا تؤمن خيانته للمسلمين[3].

ب. واستدل من صحح أمانه بتابعيته لدار الإسلام التي اكتسبها بعقد الذمة، وهو ما يعبر عنه في العصر الحديث بحق المواطنة.

المناقشة والترجيح :

1. إن الدليل الذي استند إليه من صحح أمان الذمي غير قوي.

2. وأما ما استدل به من أن الذمي تابع لدار الإسلام فإنه غير كاف لتصحيح تصرفه لأمرين[4] : **الأول** : نصوص الكتاب والسنة التي استدل بها الجمهور قيدت الأمان بالإسلام، وهو غير مسلم.

والثاني : إن التابعية لدار الإسلام لا تستلزم التمتع بكل الحقوق، فالحقوق المترتبة عن حماية الدين لا يتمتع بها إلا المسلم. وعلى سبيل المثال فإن المسلم مكلف بالدفاع عن البلاد والعباد، والذمي غير مكلف بذلك، والغُنْمُ بالغرم. فصحيح أنه حرم من حق بحسب الظاهر ولكنه بالطرف المقابل حصل على مغنم كبير وهو إعفاؤه من الجهاد والقتال ويترتب عنه المحافظة على حياته.

إذن، تبين لنا رجحان ما ذهب إليه الجمهور من بطلان أمان الذمي وعدم اعتباره، وهو رأي في منتهى العدالة، لأنه مُنِعَ من إعطاء الأمان لأفراد محاربين، بالإضافة إلى أنهم على

---

[1]- الذخيرة للقرافي : جـ 3 ص 444، المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 434.
[2]- ينظر : المبسوط للسرخسي : جـ 10 ص 70، بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 106، البيانة للعين : جـ 6 ص 527.
[3]- ينظر : المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 434، بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 106، الخرشي على خليل : جـ 3 ص 123، نهاية المحتاج للرملي : جـ 8 ص 80.
[4]- دار الإسلام ودار الحرب للدكتور محمد بوركاب : ص 172.

ملته في الاعتقاد، فلا يؤمن أن يميل إليهم على حساب مصلحة البلاد والعباد والتاريخ خير شاهد على ذلك.

2. رغم ضعف رأي من صحح أمانه، فإنه يبقى رأيا فقهيا قد يلجأ إليه الإمام عند الضرورة، أو قد يلجأ إليه الإمام على حسب الظروف التي يلتحق بها لمراعاة مصلحة الدولة، لأن حكم صحة أمان الذمي في إطار المجالات التي يجتهد فيها الإمام بالرأي، خصوصا فيما تعددت فيها الآراء.

قال الأوزاعي[1] : « إن غزا الذمي مع المسلمين فأمن أحدا فإن شاء الإمام أمضاه وإلا فليرده إلى مأمنه »[2]، فرقابة الإمام لمثل هذا الأمان تكفل تحقيق المصالح ودرء المفاسد، ويمكن بالتالي لولاة الأمور في العصر الحاضر الأخذ بهذا الرأي حتى تمتنع التفرقة بين المواطنين[3].

3. إذا احتاج الذمي إلى تأمين بعض الأفراد فله أن يتقدم بطلب إلى السلطات المختصة للنظر فيه، وبناء على قرارهم يسمح لهم بالدخول أو يمنعون درءا للمفسدة[4].

4. إذا وكل إمام المسلمين أو واحد من المسلمين الذمي بمنح الأمان فالظاهر جوازه، لأن مهمته لا تتعدى تبليغ الحربي بالأمان، قال محمد بن الحسن : « وإن أمر أمير العسكر رجلا من أهل الذمة أن يؤمنهم أو أمره بذلك رجل من المسلمين فأمنهم فهو جائز »[5].

المسألة الرابعة : مقتضى الأمان وأجله

مقتضى الأمان : أن يتعهد المؤمن فردا أو حاكما بتوفير الأمن والطمأنينة لشخص أو أكثر ولو أهل بلدة، أو حصن أو إقليم، أو قطر، لأن لفظ الأمان يدل على ذلك، وهو قوله: أمنت...فيحرم حينئذ القتل والسبي والاستغنام للرجال والنساء والذراري والأموال، وكذلك

---

[1]- هو عبد الرحمن بن عمرو بن أبي عمرو واسمه يُحمد الشامي (أبو عمر) الأوزاعي الفقيه، عالم أهل الشام وزاهدهم، من الفقهاء المحدثين، وأوزاع قرية في دمشق، نزل بيروت في آخر عمره من أجل الرباط، فمات بها مرابطا سنة 158 هـ، وكانت ولادته في بعلبك سنة 88 هـ، له مصنفات نفيسة منها : السنن في الفقه، المسائل في الفقه. { ينظر : تهذيب التهذيب : جـ 5 ص 148، معجم المؤلفين للكحالة ك جـ 2 ص 105 }.

[2]- نيل الأوطار : جـ 8 ص 29.

[3]- آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 240.

[4]- دار الإسلام ودار الحرب للدكتور محمد بوركاب : ص 172.

[5]- شرح السير الكبير : جـ 1 ص 285، وينظر : تبيين الحقائق للزيلعي : جـ 3 ص 247.

يحرم الاسترقاق، ولا يجوز ضرب الجزية على المستأمن[1]، لأن فعل شيء من ذلك غدر، والغدر حرام.

اتفق جمهور العلماء على أن الأمان يبدأ بعلم المستأمن بإيجاب المؤمن[2]، **ولكنهم اختلفوا في وقت انتهاء الأمان إلى أربعة أقوال :**

القول الأول : أن لا تزيد مدة الأمان على أربعة أشهر إذا لم يكن المستأمن سفيرا، أو رسولا سياسيا، فتنتهي مدته بانتهاء مهمته، وذلك سواء أ كان الأمان من الإمام أو غيره[3]، حدّد هذه المدة الشافعية. وعندهم قول ثان : إنه يجوز الأمان لمدة لا تبلغ سنة كالهدنة فإن بلغتها امتنع قطعا لئلا تترك الجزية.

هذه الأحكام مقررة إن كان بالمسلمين قوة، فإن كانوا في ضعف فينظر الإمام في الزائد، ويجوز له حينئذ مد أجل الأمان إلى عشر سنوات كالهدنة[4].

القول الثاني : رأى المالكية أن الأمان المطلق الذي تحدد مدته بأقل من أربعة أشهر تكون مدته أربعة أشهر، ولكن إن حدد الأمان بأمد معين كان موقوفا على أمده ما لم ينقض العهد[5].

القول الثالث : رأي الحنفية أن مدة الأمان لا تبلغ السنة، وإنما بمقدار انقضاء الحاجة حتى لا يصير المستأمن عينا على المسلمين، وعونا عليهم. فإن أقام المستأمن سنة فرضت عليه الجزية وصار ذميا بعد تنبيه الإمام عليه في أنه إن أقام سنة وضعت عليه الجزية[6].

القول الرابع : أجاز الحنابلة عقد الأمان بدون جزية لكل من المستأمن والرسول مطلقا، أو مقيدا بمدة سواء أ كانت طويلة أم قصيرة، بخلاف الهدنة فإنها لا تجوز إلا مقيدة.

---

[1]- ينظر : بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 107، مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 238، حاشية العدوي : جـ 2 ص 5- 6، كشاف القناع للبهوتي : جـ 3 ص 82.

[2]- الخراج، أبي يوسف يعقوب، الخراج، يحي بن آدم القرشي، الإستخراج لأحكام الخراج، ابن رجب الحنبلي، دار المعرفة، بيروت، دون سنة : ص 205، الأم للشافعي : جـ 4 ص 196، المغني لابن قدامة : جـ 8 ص 489، منح الجليل : جـ 1 ص 730.

[3]- الأم للشافعي : جـ 4 ص 111، الحاوي الكبير للماوردي : جـ 19 ص 93.

[4]- مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 238.

[5]- ينظر : القوانين الفقهية لابن جزي : ص 154.

[6]- الفتاوى الهندية : جـ 2 ص 234.

قيل لأحمد : قال الأوزاعي : « لا يترك المشرك في دار الإسلام إلا أن يسلم أو يؤدي. فقال أحمد : إذا أمنته فهو على ما أمنته »[1].

أدلة كل فريق :

استدل الشافعية بما يلي :

• أن الأمان كالهدنة، ومدة الهدنة التي أعطاها الشارع للمشركين هي أربعة أشهر بنص القرآن : ﴿ فَسِيحُواْ فِي ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾ { التوبة : 2 }، وهادن – صلى الله عليه وسلم – صفوان بن أمية تلك المدة فقط[2].

واستدل المالكية بما يلي :

• أن قوله تعالى : ﴿ فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ﴾ { التوبة : 4 } صريح في دلالته على أن الأمان إن حُدِّدَ بأمد معين كان موقوفا على أمده ما لم ينقض العهد[3].

واستدل الحنفية بما يلي :

• النظر إلى ضرورة التعامل التجاري، وما يحتاجه المستأمن من إقامة يسيرة في دار الإسلام. وقد حددوا هذه الضرورة بمراعاة الأصل العام في أنه لا يسمح للحربي بالإقامة الدائمة في دار الإسلام إلا بالجزية، لئلا تلحق المسلمين مضرة بالتجسس على مصالحهم، وإعانة الأعداء عليهم[4].

واستدل الحنابلة بما يلي :

• إن المستأمن أبيح له الإقامة في دار الإسلام، من غير التزام جزية، فلم تلزمه جزية كالنساء والصبيان، فلو كان الرسول من هؤلاء وأقام سنة بدون جزية، فيجوز للرسول من غيرهم الإقامة كذلك، بناء على أن العلة في كل هو وصف الرسالة، والمعلوم أن الرسول مخصوص من آية الجزية : " حتى يعطوا الجزية " بالاتفاق، فيجوز لكل رسول إذن أن يقيم في بلاد الإسلام من غير جزية.

---

[1]- ينظر : المغني والشرح الكبير لابن قدامة : جـ 10 ص 436، 563، كشاف القناع للبهوتي : جـ 3 ص 82.
[2]- ينظر : الأم للشافعي : جـ 4 ص 111، الحاوي الكبير للماوردي : جـ 19 ص 93.
[3]- القوانين الفقهية لابن جزي : ص 154، أحكام القرآن لابن العربي : جـ 2 ص 883.
[4]- ينظر : الفتاوى الهندية : جـ 2 ص 234.

وأما غير الرسول أو السفير فله أن يقيم أكثر من سنة أيضا لأن للمستأمن كما أشرنا أن يقيم بعض عام بغير جزية، فليكن له أن يقيم عاما كاملا فما فوقه كالرسول من قوم لا يجوز أن تؤخذ منهم الجزية، وما دام المستأمن حفيظا على عهده لا تخاف خيانته، فيجوز قياس المقاتلة على غير المقاتلة في إعطاء الأمان لأكثر من سنة، لأن الله تعالى لم يأمرنا إلا بقتال من قاتلنا، وننبذ له متى خامت حوله التهم[1].

استفادا من الآراء السابقة أقول : ينقسم الفقهاء في شأن مدة الأمان إلى ثلاثة أصناف:

الصنف الأول : وهم من المضيقين كالشافعية والحنفية حيث حددوا أجل الأمان بأربعة أشهر أو ما دون سنة (وقد رأى الشافعية هذه المدة إن كان بالمسلمين قوة).

الصنف الثاني : وهم من الموسعين كالمالكية والحنابلة حيث أجازوا أن تكون مدة الأمان أكثر من سنة بحسب الحاجة أو بحسب تقدير الإمام.

والصنف الثالث : وهم من المتوسطين كالشافعية حيث قد تسامحوا فأجازوا مد أجل الأمان إلى عشر سنين عند ضعف المسلمين.

المناقشة والترجيح[2] :

1 . أن قياس الشافعية الأمان على الهدنة غير سليم[3] لأن الفقهاء جميعا توسعوا في باب الأمان حتى يتاح لانتشار الدعوة بالطرق السلمية. وأما الهدنة فلم تجز إلا لمدة ضيقة لاعتبارات تتعلق بالسياسة الحربية دفعا للفساد وانتشار الفتنة إذا أقام المهادنون في بلاد الإسلام.

2. وأما تمسك الحنفية بالأصل الذي يقضي بعدم جواز إقامة الحربيين في بلاد الإسلام إلا بالجزية فهو تمسك غير منطقي، لأنه يجوز أن يقيم غير المسلم بالأمان وتندفع مضرته بمراقبته كما يراقب الأجانب اليوم، فإذا أخل بالأمان أو أضر بالصالح العام أمكننا إبعاده أو النبذ إليه كما هو اصطلاح الإسلام، قال الله تعالى : ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَانبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَاءٍ ۚ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ﴾ { الأنفال : 58 }، والمعروف أن الإبعاد حق للدولة

---

[1]- ينظر : المغني والشرح الكبير لابن قدامة : جـ 10 ص 436، 563، كشاف القناع للبهوتي : جـ 3 ص 82.
[2]- آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 307.
[3]- ينظر : أسنى المطالب : جـ 5 ص 65.

في وقت السلم والحرب، وكل ما أحاطه العرف الدولي من ضمانات هو ألاّ يتعسف في استعماله في حالة السلم، وكونه حقا للدولة صادر من حقها في البقاء وصيانة النفس ومراعاة الأوضاع الاقتصادية والمحافظة على النظام العام.

إذن يترجح لنا رأي الحنابلة والمالكية في تجويز الأمان لأي مدة **بحسب ما يراه الإمام من الحاجة والمصلحة**، فضلا عن القول بأن تزايد العلاقات الدولية الحديثة، وتشابك المصالح فيما بين رعاياها يستلزم ترجيح هذا المذهب. وفي ذلك متسع لقبول التمثيل الدبلوماسي الدائم وتبادل القناصل ونحو ذلك. وقد نص الإمام الرازي على ذلك، فترك تحديد مدة الأمان **للعرف**[1]. وعرف اليوم كما نشاهد قائم على أن بقاء مهمة المبعوث السياسي تستوجب البقاء في بلادنا، وإذن فلا يشترط في أمان السفراء بقاؤهم لسنة واحدة، وإنما يتعلق ذلك بقيام الحاجة والمصلحة[2].

ونخلص مما سبق : أن تحديد مدة الأمان مقيدة على حسب ما يراها الإمام من الحاجة والمصلحة والعرف، وهذا كله في إطار المجالات التي يجتهد فيها الإمام خصوصا فيما لا نص فيها أو فيما تعددت فيها الآراء، وإذا تغير الأحوال تعني العلاقات الدولية الحديثة حيث تدفع الإمام إلى أن يحدد مدة الأمان بأربعة أشهر – كما رأها الشافعية –، فيجوز للإمام ذلك.

المسألة الخامسة : تحديد وقت وجود المصلحة في الهدنة أو الصلح

الهدنة في اللغة من كلمة هدن يهدن هدونا : سكن، وهدنه أي سكنه، يتعدى أو لا يتعدى. وهادنه مهادنة : صالحه، والاسم منهما الهدنة[3].

ينقسم الصلح الذي ينتهي به الحرب في الإسلام إلى قسمين :

القسم الأول : الصلح المؤقت - ويسمى الموادعة والمعاهدة والمسالمة والمهادنة وهو مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره، سواء فيه من يقر على دينه

---

[1]- قال الرازي في تفسيره : « ليس في آية " وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ " ما يدل على أن مقدار هذه المهلة " المعطاة للمستأمن " كم يكون، ولعله لا يعرف مقداره إلا بالعرف.

[2]- آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 309.

[3]- لسان العرب لابن المنظور : جـ 6 ص 4638.

ومن لم يقر دون أن يكونوا تحت حكم الإسلام[1].

القسم الثاني : الصلح المؤبد : فهو عقد الذمة، والذمة في اللغة : العهد الأمان والضمان والكفالة. وعقد الذمة عند الفقهاء هو التزام تقريرهم في ديارنا وحمايتهم والذب عنهم ببذل والاستسلام من جهتهم[2].

حكم عقد الصلح (المؤقت) : وجوب قبول الصلح إذا طلبه العدو، ومتى كانت الحرب قائمة مع عدو فأحس بضعفه وطلب الأمان والصلح فنجيبه إليه بحسب ما يرى ولي الأمر من المصلحة[3]، حتى ولو كان مقصد العدو المخادعة[4].

قال الله تعالى : ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ. وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ ٱللَّهُ ۚ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَيَّدَكَ بِنَصْرِهِۦ وَبِٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ { الأنفال : 61 – 62 }، قال الرازي : « معنى الآية : إذا مالوا إلى الصلح فالحكم قبول الصلح، أي فمل إليه »[5].

كما أن الإمام يلزم الوفاء به وبشروطه الصحيحة لقوله تعالى : ﴿ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ۚ ﴾ { المائدة : 1 }، وقوله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ مَنْ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْمٍ عَهْدٌ فَلاَ يُحِلُّ عُقْدَةً حَتَّى يَمْضِيَ أَمَدَهُ أَوْ حَتَّى يَنْبَذُ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ ﴾[6].

وينعقد الصلح بأربعة شروط وهي معرفة عاقد الصلح، وجود المصلحة فيه، خلوه من الشروط الفاسدة، وتحديد المدة التي يجوز عقده فيها.

---

[1]- ينظر : الخرشي : جـ 3 ص 150، بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 108، المغني لابن قدامة : جـ 8 ص 459، مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 260.

[2]- كشاف القناع للبهوتي : جـ 3 ص 92، مختصر ابن الحاجب : جـ 2 ص 46، منح الجليل : جـ 1 ص 756.

[3]- بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 109، القوانين الفقهية لابن جزي : ص 154، مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 261، المغني لابن قدامة : جـ 8 ص 462.

[4]- آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 663، حيث يقول في تهميش كتابه : « لكن يجب أن تكون الخدعة من الخفاء بحيث لا يقع من المسلمين على شيء من أماراتها، أما الخديعة المكشوفة فلا يمكن معها الصلح ولا يمكن أيضا دوام الصلح عند الاطلاع علة نية خبثة، كما قال تعالى: ﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ﴾.

[5]- تفسير الرازي : جـ 4 ص 378.

[6]- رواه الترمذي في كتاب السير عن رسول الله ﷺ، باب ما جاء في الغدر : جـ 4 ص 143، ورواه البيهقي في كتاب الجزية، باب المهادنة : جـ 9 ص 231.

ويعقد الصلح لكل من يدخل مع المسلمين في قتال، سواء أ كانوا أهل الكتاب أم وثنيين أم مرتدين عربا أم عجما، وذلك لقوله تعالى: ﴿ بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾ { التوبة : 1 }[1].

أما الطرف الذي يعقد الصلح من المسلمين، فقد اتفق الفقهاء من **مالكية وحنفية، وشافعية**، وحنابلة[2]، أن الذي يختص بعقد الهدنة هو الإمام أو نائبه الذي يفوض إليه العقد ولو تفويضا عاما كوالي الإقليم مثلا، لأن الهدنة تحتاج إلى سعة نظر وتقدير للمصالح العامة، والتدبر التام للقضايا الحربية، ولا يتأتى ذلك عادة لغير ولي الأمر من آحاد الناس. ولوالي الإقليم عقد الهدنة لأنه مفوض إليه مصلحة الإقليم ولإطلاعه على مصالحه، ولأن الحاجة قد تدعو إلى ذلك والمفسدة فيه قليلة لو أخطأ.

كما اتفق الفقهاء في وجوب توافر المصلحة المشروعة في عقد الصلح وإلا لم يجز العقد[3]، **ولكنهم اختلفوا في تحديد وقت وجود المصلحة فيه إلى قولين :**

القول الأول : أن المصلحة تطلب عند إبرام العقد، قال به جمهور الفقهاء[4].

استدل الجمهور بقوله تعالى : ﴿ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾، وقوله تعالى : ﴿ فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ﴾، فهذان آيتان صريحتان في دلالة على وفاء العقود.

القول الثاني : اشترط الحنفية استمرار وجود المصلحة طيلة بقاء العقد، فإن صالحهم الإمام مدة، ثم رأى نقض الصلح أنفع نبذ إليهم وقاتلهم، وذلك لأن الموادعة في رأيهم جهاد معنى، فإذا تبدلت المصلحة عاد المنع من عقدها استصحابا للأصل الذي شرعت من أجله[5].

استدل الحنفية بآية براءة : ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ التي نسخت آية الأنفال: ﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ﴾

---

[1]- ينظر : فتح القدير : جـ 4 ص 295.

[2]- ينظر : **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، دون سنة : جـ 3 ص 245، فتح القدير : جـ 4 ص 293، المغني لابن قدامة : جـ 8 ص 461، حاشية الدسوقي : جـ 2 ص 18.

[3]- ينظر : الخرشي : جـ 3 ص 174، بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 108، كشاف القناع للبهوتي : جـ 3 ص 88، **الأم للشافعي** : جـ 4 ص 110.

[4]- الخرشي : جـ 3 ص 174، بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 108، كشاف القناع للبهوتي : جـ 3 ص 88، **الأم للشافعي** : جـ 4 ص 110.

[5]- تبيين الحقائق للزيلعي : جـ 3 ص 246، بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 109.

المناقشة والترجيح :

1. إن ادعاء الحنفية على وجود النسخ والتعارض بين الآيتين السابقتين غير مسلم به، ولكن الجمع والتوفيق بينهما أولى، فعموم الأمر بالقتال تحمل على خصوص الأمر بالمسالمة، ومن مسلمات قواعدهم أن العام يحمل على الخاص[1].

2. وقد خالف الحنفية مبدأ الوفاء بالعهد الذي أشاد به الإسلام، وطبقه المسلمون في العصور المختلفة، وبالإضافة لم يدل الأثر من عهد الرسول - صلى الله عليه وسلم - وصحابته من بعده أنهم نقضوا العهد لمجرد أنه لاح لهم تغير المصلحة، وإنما كان دينهم المحافظة على العقود، ما دام العدو قائما عليها، كما قال الله تعالى : ﴿ فَمَا ٱسْتَقَٰمُواْ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُواْ لَهُمْ ﴾ الآية، بل إن فيه خروجا على مبدأ المصلحة ذاته[2].

إذن، يترجح رأي الجمهور من تحديد وجود المصلحة عند إبرام عقد الصلح، فلا داعي لاستمرار وجودها طيلة بقاء العقد، وعلى الإمام أن يوافي العقد ولا ينبذه بمجرد تغير المصلحة ما دام العدو قائما عليه. أضيف شيئا آخر : أن قاعدة " تغير الأحكام بسبب تغير الأحوال " لها ضوابطها، ومن بينها عدم معارضتها للنص. والمصالح المتغيرة بسبب الأحوال تابعة لهذه القاعدة، إذن قوله تعالى : ﴿ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾ دليل واضح على حرمة نبذ العقد.

المسألة السادسة : تحديد المدة التي يجوز عقد الصلح فيها

اتفق الفقهاء على أن عقد الصلح مع العدو لابد من أن يكون مقدرا بمدة معينة، فلا تصح المهادنة مطلقة إلى الأبد من غير تقدير بمدة، وإنما هي عقد مؤقت[3]،

واختلف الفقهاء في المدة التي تجوز بها في الهدنة :

قال الشافعية : إذا كان بالمسلمين قوة فتجوز الهدنة لمدة أربعة أشهر فما فوقها إلى ما دون سنة في الأظهر، فإن كان بالمسلمين ضعف فتجوز لعشر سنين فقط فما دونها بحسب الحاجة، لأن هذا غاية مدة الهدنة، فإن لم يقو المسلمون طيلة تلك المدة فلا بأس أن يجدد

---

[1]- ينظر : آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 672.
[2]- ينظر : المرجع نفسه : ص 672.
[3]- فتح القدير : جـ 4 ص 293، المغني لابن قدامة : جـ 8 ص 459، الأم للشافعي : جـ 4 ص 110

الإمام مدة مثلها أو دونها على رجاء أن يقووا، وإذا انقضت المدة والحاجة باقية استؤنف العقد[1].

وأما المالكية والحنفية والحنابلة[2] : فإنهم لم يحددوا للهدنة مدة معينة وإنما تركوا ذلك لاجتهاد الإمام وقدر الحاجة، لأن المهادنة عقد جاز لمدة عشر سنين، فيجوز الزيادة عليها كعقد الإجارة.

أدلة كل الفريقين :

أ. استدل الشافعية بما يلي :

1. لقوله تعالى : ﴿ بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ. فَسِيحُواْ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾ الآية، ولأن الرسول هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر عام الفتح. ولا تبلغ المدة سنة لأنها مدة تجب فيها الجزية.
2. لأنه – صلى الله عليه وسلم – هادن قريشا في الحديبية هذه المدة[3] على المعتمد[4].

ب. استدل المالكية والحنفية والحنابلة :

1. إن قوله تعالى : ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ عام خص منه جواز الصلح لعشر، وعلة ذلك الجواز ومعناه، وهو حاجة المسلمين أو ثبوت مصلحتهم قد يوجد فيما زاد على عشر، فإن المصلحة قد تكون في الصلح أكثر منها في الحرب[5].
2. وقد استدل ابن القيم وغيره بمصالحة الرسول عليه الصلاة والسلام أهل خيبر لما ظهر عليهم على أن يجليهم متى شاء – على جواز عقد الهدنة مطلقا من غير توقيت، بل ما شاء الإمام، قال : « ولم يجئ بعد ذلك ما ينسخ هذا الحكم ألبتة، فالصواب جوازه وصحته »[6].

---

[1]- قال الشافعي : « فلما لم يبلغ رسول الله ﷺ مدة أكثر من مدة الحديبية لم يجز أن يهادنهم إلا على النظر للمسلمين ولا تجاوز ». { الأم للشافعي : جـ 4 ص 110 }.
[2]- ينظر : الخرشي : جـ 3 ص 175، حاشية الدسوقي : جـ 2 ص 190، فتح القدير : جـ 4 ص 293، زاد المعاد : جـ 2 ص 76.
[3]- نيل الأوطار : جـ 8 ص 49، سنن أبي داود : جـ 3 ص 114.
[4]- الأم للشافعي : جـ 4 ص 110.
[5]- ينظر : الخرشي : جـ 3 ص 175، حاشية الدسوقي : جـ 2 ص 190، فتح القدير : جـ 4 ص 293.
[6]- زاد المعاد لابن القيم الجوزية : جـ 2 ص 77.

المناقشة والترجيح :

1. إن أحكام مدة الهدنة التي حددها الشافعية تتفق مع حالة تتابع الانتصارات الإسلامية في الماضي. أما في مثل هذه الأيام، فإن عقد الهدنة ينبغي أن يلاحظ فيه موقف العدو ومدى قوته واستعداده لتوقيع اتفاقية الهدنة لمدة معينة. وحينئذ فعلى المسلمين التكيف مع الحالة الناشئة عن الهدنة؛ بل وينبغي ألا يكون المقصد من الهدنة الاستعداد لحرب ثانية، وإنما قد يكون لتدعيم الروابط السلمية، وهذا أفضل من مسلك الحرب واستئناف القتال؛ لأنه يتفق مع جوهر الدعوة إلى الدين، إذ كيف يقبل الإنسان دعوة تفرض عليه بالقوة، أو أن القتال الدائر من أصحابها من أجل التناحر الديني[1].

2. وقال العيني شارح البخاري : « ليس في أمر المهادنة حد عند أهل العلم لا يجوز غيره، وإنما ذلك على حسب الحاجة، والاجتهاد في ذلك إلى الإمام وأهل الرأي »[2].

يترجح لنا رأي الجمهور من أن مدة عقد الصلح غير محددة، ولكنها مفوضة إلى ما يراه الإمام من المصلحة ومع مراعاة الظروف الحربية الحديثة، ولأن هذه القضية من المجالات التي يجتهد فيها الإمام بالرأي، خصوصا فيما لا نص فيها، ومنها المصلحة المرسلة.

إذن يجوز عقد الصلح طويل الأمد مع غير المسلمين لأن الأصل في العلاقات الخارجية هو السلم لا الحرب، ولأن الآية صريحة بجواز مثل هذا الصلح وهي قول تعالى : ﴿ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا۟ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾ { النساء : 90 }، وهي آية محكمة لا دليل على نسخها، ولأن الإبقاء على الصلح الطويل واجب الوفاء بالعهد، وليس في القرآن الكريم نص صريح على منع هذا الصلح[3].

المسألة السابعة : حكم العقار

الفيء لغة الرجوع. قال الله تعالى : ﴿ حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾ { الحجرات : 9 }، أي حتى ترجع إلى الحق.

---

[1]- آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 677.
[2]- العيني شرح البخاري : جـ 15 ص 105.
[3]- العلاقات الدولية في الإسلام، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، دون سنة : ص 111.

والغنيمة هي الفوز بالشيء بلا مشقة، قال صاحب القاموس : الفيء هو الغنيمة[1]. ومراعاة لهذا الأصل اللغوي قال الفقهاء : « المراد بالفيء أحيانا هو ما يعم الغنيمة كما أنه قد يراد بالغنيمة ما يعم الفيء، فهما كالفقير والمسكين إذا اجتمعا افترقا وإذا افترقا اجتمعا »[2].

أما معنى الفيء والغنيمة في اصطلاح الفقهاء مختلف، وأشهر الأقوال في ذلك، أن الفيء هو المال الذي يؤخذ من الحربيين من غير قتال، أي بطريق الصلح كالجزية والخراج، والغنيمة هي ما أخذ من أموال أهل الحرب عنوة بطريق القهر والغلبة[3].

وقسم الفقهاء الغنائم إلى أربعة أقسام وهي **الأسرى والسبي والأرضون والأموال**[4]. ولكن مدلول الغنيمة خاص في المنقولات من الأموال كما يقضي بذلك العرف، حتى تتلاءم الأحكام بين بعضها ويخلو التعريف من النقد، وهو رأي لعمر بن الخطاب وبعض العلماء[5].

قال الماوردي : « وأما الأموال المنقولة فهي الغنائم المألوفة »[6]،وبذلك يصير الفيء شاملا لما عدا الأموال المنقولة من عقار وغيره[7].

وقد فرّق عمر بن الخطاب بين المنقول والعقار[8]، كما أن الحرب يترتب عليها عادة انتقال ملكية العقار والمنقول إلى الفاتحين.

منذ عهد الفتوحات الأولى كانت العقارات أو الأرضون التي يستولي عليها المسلمون منقسمة إلى ثلاثة أقسام : أرض ملكت عنوة وقهرا، وأرض ملكت عفوا لجلاء أهلها عنها، وأرض استولي عليها صلحا.

---

[1]- لسان العرب لابن المنظور : جـ 5 ص 3307، 3495.

[2]- مغني المحتاج للشربيني : جـ 3 ص 92.

[3]- ينظر : المبسوط للسرخسي : جـ 10 ص 7، الأشباه والنظائر للسيوطي : ص 35، حاشية العدوي : جـ 2 ص 8، تفسير القرطبي . جـ 8 ص 1.

[4]- الأحكام السلطانية لأبي يعلى : ص 126، القوانين الفقهية لابن جزي : ص 147.

[5]- ينظر : الأموال لأبي عبيد : ص 58، **كتاب الخراج**، يحي ابن ادم القرشي، تحقيق حسين مؤنس، دار الشروق، جدة، 1987 م : ص 19، فتح الباري : جـ 8 ص 10، ينظر : المدخل الفقهي العام لمصطفى الزرقاء : جـ 1 هامش ص 140.

[6]- الأحكام السلطانية للماوردي : ص 134.

[7]- ينظر : زاد المعاد لابن القيم الجوزية : جـ 2 ص 69، جاء في المنار : التحقيق أن الغنيمة في الشرع ما أخذ المسلمون من المنقولات في حرب الكفار عنوة. وهذه هي التي تخمس فخمسها لله وللرسول والباقي للغانمين يقسم بينهم. وأما الفيء: فهو عند الجمهور: ما أخذ من مال الكفار المحاربين بغير قهر الهرب، لقوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ ﴾. { ينظر : تفسير القرآن الحكيم لمحمد رشيد رضا : جـ 10 ص 4 }.

[8]- يرى غير المالكية : أن العقار هو ما كان ثابتا لا يمكن نقله وتحويله من مكان لآخر وهو يشمل جميع أنواع الأرضين مطلقا من زراعية وأراضي البناء وغيرها. وعند المالكية: ما له أصل ثابت لا يمكن نقله وتحويله من مكان إلى اخر مع بقاء هيئته وشكله، فالبناء والشجر والنخل عقار عند المالك. والمنقول: هو ما يمكن نقله وتحويله سواء بقي حافظا لصورته التي كان عليها قبل النقل أم تغيرت صورته بسبب النقل والتحويل. { حاشية العدوي : جـ 2 ص 7 }

أما الأرض التي استولى عليها صلحا فيتحدد حكم هذا النوع من الأراضي بموجب عقد الصلح. فهو لا يخلو عن الحالتين :

الحالة الأولى : أن يقع الصلح على أن تكون الأرض للمسلمين أو وقفا لهم كأرض العنوة وتعتبر من بلاد الإسلام كالأرض التي جلا عنها أصحابها. فقد اتفق الفقهاء على أن يوضع على هذه الأرض الخراج ويكون تابعا لها، فإذا اشترى مسلم بعضا منها ظل ملتزما بضريبة الخراج، لأنه يعتبر أجرة في نظير الانتفاع بالأرض[1].

الحالة الثانية : أن تكون الأرض لأصحابها بموجب الصلح باتفاق الفقهاء، ويلتزم المسلمون بتنفيذ شروط الصلح كاملة ما دام هؤلاء قائمين على الصلح، ولكن يوضع الخراج على الأرض يؤدونه عنها، ويكون لبيت المال[2]. وهذا الخراج يعتبر في حكم الجزية، فمتى أسلموا سقط عنهم عند الجمهور[3].

القسم الأول : أرض ملكت عنوة وقهرا

اتفق الفقهاء على أن موات الأرض التي فتحت عنوة أو صلحا لا يملك إلا بالإحياء[4]. **ولكنهم اختلفوا في حكم انتقال ملكية الأراضي التي فتحت عنوة بعد الاستيلاء عليها على أربعة أقوال :**

القول الأول : من الحنفية : الإمام فيها بالخيار إن شاء قسمها بين المسلمين، كما فعل رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بخيبر، وإن شاء أقر أهلها عليها ووضع عليهم الجزية، وعلى أراضيهم الخراج، فتكون أرض خراج وأهلها أهل ذمة[5].

---

[1]- ينظر : الحاوي الكبير للماوردي : جـ 19 ص 143، المدونة الكبرى للمالك : جـ 3 ص 26، كشاف القناع للبهوتي : جـ 3 ص 75.

[2]- ينظر : الأم للشافعي : جـ 4 ص 103، أحكام أهل الذمة لابن الجوزية : ص 105، القوانين الفقهية لابن جزي : ص 148، الخراج لأبي يوسف : ص 63.

[3]- ينظر : مختصر ابن الحاجب : جـ 2 ص 468.

[4]- المغني لابن قدامة : جـ 8 ص 422، المهذب للشيرازي : جـ 2 ص 241، مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 234، الخرشي : جـ 3 ص 128.

[5]- المبسوط للسرخسي : جـ 10 ص 15، فتح القدير : جـ 4 ص 303.

وقال بعض الحنفية كابن عابدين[1] : « القسمة بين الغانمين أولى عند حاجتهم وتركها بيد أهلها أولى عند عدم الحاجة لتكون عدة للمسلمين في المستقبل »[2].

القول الثاني : من الحنابلة في أظهر الروايات عن أحمد : إن الإمام يفعل ما يراه الأصلح من قسمتها ووقفها نظير خراج دائم يقرر عليها كالأجرة، وتكون أرضا عشرية خراجية : العشر على المستغل. والخراج على رقبة الأرض. **وفي رواية:** تصير الأرض وقفا[3] بنفس الاستيلاء عليها، **والرواية الثالثة:** الواجب قسمتها[4].

القول الثالث : ذهب جمهور الصحابة والشافعية والظاهرية إلى أنه تنتقل ملكية هذه الأراضي من أصحابها إلى المسلمين[5]، الخمس لمن ذكرتهم آية الغنائم : ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ...﴾ الآية. والأربعة الأخماس الباقية للغانمين، فإن طابت بتركها نفوس الغانمين بعوض أو غيره وقفها ولي الأمر على مصالح المسلمين[6].

القول الرابع : من المالكية في المشهور عندهم : تصبح هذه الأراضي وقفا على المسلمين بمجرد الحيازة دون أن تحتاج إلى وقف الإمام، ولا تكون ملكا لأحد، ويصرف خراجها، في مصالح المسلمين من أرزاق المقاتلة وبناء القناطر والمساجد وغير ذلك من سبل الخير، إلا أن يرى ولي الأمر في وقت من الأوقات أن المصلحة تقتضي القسمة. وقال

---

[1]- **هو** محمد أمين بن عمر بن عبد العزيز عابدين الدمشقي الحنفي، ولد بدمشق سنة 1198 هـ وتوفي فيها سنة 1252 هـ، **فقيه** أصولي، من مؤلفاته : رد المختار على الدر المختار على تنوير الأبصار، مجموعة رسائل ابن عابدين، الفوائد العجيبة اعراب الكلمات الغريبة. { معجم المؤلفين للكحالة : جـ 3 ص 145 }.

[2]- حاشية ابن عابدين : جـ 3 ص 316، 352.

[3]- معنى وقفها : تركها على حالها بدون قسمة بين الغانمين، لا أنه أنشأ تحبيسها وتسبيلها على المسلمين. { ينظر : كشاف القناع للبهوتي في باب أحكام الذمة : ج 3 ص 80}.

[4]- الشرح الكبير : جـ 10 ص 538، زاد المعاد لابن القيم الجوزية : جـ 2 ص 173، أحكام أهل الذمة لابن القيم الجوزية : جـ 1 ص 102.

[5]- ولكن لا تملك عند الشافعية على الراجح إلا بالقسمة بشرط الرضا بها أو اختيار التملك، قال في الروضة : « وإنما اعتبرت القسمة : لتضمنها اختيار التملك. والسبب في أن الغنيمة لا تملك إلا بقسمة هو أنه لو ملكها الغانمون بالاستيلاء كالاصطياد والتحطب لم يصح إعراضهم عنها والتنازل عنها لولي الأمر، ولأن للإمام أن يخص كل طائفة بنوع من المال، ولو ملكوا الغنيمة لم يصح ابطال حقهم من نوع بغير رضاهم ». { ينظر : مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 234 }.

[6]- الأم للشافعي : جـ 4 ص 103، 192، الحاوي الكبير للماوردي : جـ 19 ص 142، المحلى : جـ 7 ص 341.

اللخمي[1] من المالكية : « لا أعلم خلافا في أرض العنوة إن قسمت كانت قسمتها ماضية ولا تنقض »[2]. إذن فهذا الرأي قريب من مذهب الحنابلة فيما سبق ذكره.

تبين لنا من آراء الفقهاء السابقة أنهم متفقون على جواز قسمة الغنائم بين الغانمين (خمسها لأهل الخمس وأربعة أخماسها للغانمين)، وذلك لعموم قوله تعالى في الأرضين وغيرها : ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَـٰمَىٰ وَٱلْمَسَـٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ... ﴾ الآية

وجه الدلالة من هذه الآية : أنها بينت إعطاء خمس الغنيمة لهؤلاء، وبعبارة أخرى للدولة، والأربعة الأخماس الباقية ملك للغانمين من غير خلاف بين الأمة، بدليل إسناد الحق في الغنيمة للغانمين في قوله تعالى: ﴿ غَنِمْتُم ﴾ أسنده إليهم إسناد الملك إلى مالكه. وبدليل ما بينته السنة بقول الرسول – صلى الله عليه وسلم – وفعله. قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ أَيُّمَا قَرْيَةٍ أَتَيْتُمُوْهَا وَأَقَمْتُمْ بِهَا فَسَهْمُكُمْ فِيْهَا، وَأَيُّمَا قَرْيَةٍ عَصَتِ اللهَ وَرَسُوْلَهُ فَإِنَّ خُمُسَهَا لِلهِ وَرَسُوْلِهِ ثُمَّ هِيَ لَكُمْ ﴾[3]. فالمراد بالقرية الأولى : الفيء، ويصرف مصارفه، والمراد بالقرية الثانية : ما أخذ عنوة فيكون غنيمة يخرج منه الخمس وباقيه للغانمين وهو معنى قوله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ ثُمَّ هِيَ لَكُمْ ﴾، أي باقيها.

كما ثبت عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنه قسم خيبر بين الغانمين بعد أن فتحت عنوة[4]. وقسم أيضا أموال بني قريظة وبني النضير[5]، وقال عمر بن الخطاب: « أما والذي نفسي بيده، لولا أن أترك آخر الناس ببانا[6]، ليس لهم شيء، ما فتحت على قرية إلا

---

[1]- هو أبو الحسن علي بن محمد الربعي المعروف باللخمي القيرواني، توفي سنة 478 هـ، تفقه بابن محرز والسيوري والتونسي وجماعة، وبه تفقه الحازري وأبو علي الكلاعي وأبو الفضل بن النحوي، له تعليق على المدونة سماه : التبصرة. { ينظر : **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، تحقيق أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، دون سنة : جـ 4 ص 797، وشجرة النور الزكية : ص 117 }.

[2]- ينظر : المدونة الكبرى للمالك : جـ 3 ص 27، الخرشي : جـ 3 ص 128، القوانين الفقهية لابن جزي : ص 148.

[3]- رواه مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء : جـ 3 ص 376، ورواه أبو داود في كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب في إيقاف وأرض العنوة : جـ 3 ص 166.

[4]- رواه أبو داود في كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب ما جاء في حكم أرض خيبر : جـ 3 ص 217.

[5]- شرح مسلم : جـ 12 ص 91، زاد المعاد لابن القيم الجوزية : جـ 2 ص 68.

[6]- البيان : المعدم الذي لا شيء له، والمعنى لولا أني أتركهم فقراء معدومين لا شيء لهم أي متساوين في الفقر، لأنه إذا قسم البلاد المفتوحة على الغانمين بقي من لم يحضر الغنيمة ومن يجيء بعد من المسلمين بغير شيء منها. فلذلك تركها لتكون بينهم جميعا.قال الأزهري. « هي لغة صحيحة لكنها غير فاشية في لغة معد ». { ينظر : النهاية في غريب الحديث والأثر لابن الأثير : جـ 1 ص 69، فتح الباري : جـ 7 ص 395 }.

قسمتها كما قسم رسول الله – صلى الله عليه وسلم – خيبر، ولكني أتركها خزانة لهم يقتسمونها »[1]. فكان رأي عمر أن يترك الأرض ولا يقسمها.

إلا أن الفقهاء السابقين اختلفوا في اعتبار القسمة أمرا ملزما لولي الأمر، أم أن له الخيار في خصال أخرى ؟ إلى قولين :

القول الأول : من الشافعية والظاهرية ورواية عند المالكية : يجب قسمة الأراضي بين الغانمين كسائر الأموال محتجين **بما سبق من الأدلة**، وأنه يسوى بين العقارات والمنقولات، إذ لا موجب للتفرقة إذ أن كلا منها مال جاء من أهل الحرب بطريق القهر والغلبة. وبذلك يتفق عموم القرآن في آية الأنفال : ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ ...﴾ بوجوب القسمة مع فعله – صلى الله عليه وسلم – الذي مجرى البيان للمجمل فضلا عن العام.

وأما آية الحشر : ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ ... مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ ... لِلْفُقَرَآءِ ٱلْمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ.. وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلْإِيمَٰنَ مِن قَبْلِهِمْ ... وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴾ { الحشر : 6 – 10 } فهي في الفيء على ما هو الظاهر من ذلك. فالآيتان ليستا على معنى واحد.

وقالوا لمسايرة مبدأهم : إذا لم يقسم ولي الأمر الأرض فعليه أن يستطيب الغانمين كما استطاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أنفس الغانمين يوم حنين ممن صار في يديه سبي هوازن، وكما فعل في خيبر بني قريظة، وكما استطاب عمر بن الخطاب الغانمين بعد فتح سواد العراق بعوض أو بغيره، فصارت الأرض وقفا أو فيئا بعد أن كانت غنيمة، وذلك لأن حق الغانمين قد ثبت في الغنيمة بعد الفتح بالاستيلاء، فلا يملك الإمام إبطال هذا الحق بترك الأرض في أيدي أهلها كالمنقول، ومن لم يطب نفسا منهم فهو أحق بحقه.

[1]- رواه البخاري في كتاب المغازي، باب غزوة ذات القرد : جـ 4 ص 86.

القول الثاني : وهم من الحنفية والحنابلة والمالكية : إن الأصل المقرر أن يكون للإمام الخيار في الأراضي، فله أن يقسمه وله أن يتركها وقفا، ولكن المالكية رأوا بأن تصبح هذه الأراضي وقفا على المسلمين بمجرد الحيازة دون أن تحتاج إلى وقف الإمام، إلا أن يرى ولي الأمر في وقت من الأوقات أن المصلحة تقتضي القسمة.

أما الأدلة التي استدلوا بها :

1. إن آية الأنفال : ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ ...﴾ وآيات الحشر : ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ ... ﴾[1] واردة في موضوع واحد، ولكن آية الحشر مخصصة لآية الأنفال أي أنه بعد أن كانت الآية الثانية شاملة للأرض والمنقول خصصتها آية الحشر بما عدا الأرض. أما في الأرض فقد أعطت آية الحشر الحق للإمام في أن يتصرف بما يجده من المصلحة : إما أن يقف الأرض، أو يقرها في أيدي أهلها ويضع عليها الخراج، لأن آية الأنفال توجب التخميس، وآية الحشر توجب القسمة بين المسلمين جميعا دون التخميس، والدولة مفوضة في ذلك، فيكون الإمام مخير بين التخميس وترك التخميس، وبذلك يجمع بين الآيتين[2].

والجمع بين الأدلة عند جماعة من الأصوليين مقدم على القول بالنسخ : أي ينسخ آية الحشر لآية الأنفال كما قال البعض هنا[3].

قال الجصاص[4] : « فيكون تقدير الآيتين بمجموعهما : ﴿ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ ﴾ في الأموال سوى الأرضين، وفي الأرض إذا اختار الإمام ذلك، ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ ﴾ من الأرضين فلله وللرسول إن اختار تركها على ملك أهلها، ويكون ذكر

---

[1]- الآيات 6 – 10.

[2]- وإذن فيكون الفيء : ما أخذ بغير قتال مصروفا لمصالح المسلمين يفعل ولي الأمر في ذلك ما يراه مصلحة، ولا يخمس الفيء عند الجمهور خلافا للشافعية والزيدية. وعلى رأي الجمهور فإن سيرة أهل العدل أن يبدأ بسد المخاوف والثغور وإعداد آلة الحرب وإعطاء المقاتلة (كما نظمت ذلك دواوين قديما)، فإن فضل شيء فللقضاة والعمال وبنيان المساجد والقناطر ثم يفرق على الفقراء، فإن فضل شيء فالإمام مخير بين تفريقه على الأغنياء وحبسه لنوائب الإسلام. { ينظر: القوانين الفقهية لابن جزي : ص 147، 150، بداية المجتهد لابن رشد : جـ 1 ص 321، نهاية المحتاج للرملي : جـ 5 ص 106 }.

[3]- **المقدمات الممهدات لبيان ماقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائلها المشكلات**، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي، دون ناشر، القاهرة، دون سنة : جـ 1 ص 271 وما بعدها.

[4]- **هو** أحمد بن علي الرازي الحنفي المعروف بأبي بكر الجصاص، ولد سنة 305 هـ، وتوفي سنة 370 ه، فقيه مجتهد، ورد بغداد في شبابة ومات فيها وانتهت إليه رئاسة المذهب الحنفي، من تصانيفه ك شرح مختصر الطحاوي في فروع الفقه الحنفي، أحكام القرآن. { سير النبلاء جـ 10 ص 323، معجم المؤلفين للكحالة : جـ 1 ص 202 }.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

من الصحابة محتجا بآيات الحشر السابق ذكرها، ولم ينقل أنه أنكر عليه منكر، فكان ذلك إجماعا منهم[1].

4. المعقول : إذا قسمت الأرض المفتوحة بين الغانمين، فلم يبقى شيء لمن يأتي بعدهم، ولم تجد خزانة الدولة نفقاتها لإنفاقها في مصالح العامة للمسلمين، ولهذا قال عمر بعد أن تلا آيات الفيء في سورة الحشر: « قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء، فلو قسمته لم يبق لمن بعدكم شيء، ولئن بقيت ليبلغنّ الراعي بصنعاء نصيبُه من هذا الفيء ودمه في وجهه »، وقال أيضا : « أ رأيتم هذه الثغور لابد لها من رجال يلتزمونها، أ رأيتم هذه المدن العظام - كالشام والجزيرة والكوفة والبصرة ومصر - لابد لها من أن تشحن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون والعلوج؟ فقالوا جميعا : الرأي رأيك فنعم ما قلت وما رأيت »[2].

مناقشة :

إذا قارنا بين أدلة الجمهور والشافعية تبين لنا ما يلي[3] :

أ. ثبت منها أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قد يقسم الأرض وقد يترك القسمة على حسب ما رآه من المصلحة.

بـ. أن كل أرائهم (من يرون بقسمة الأرض أو بتخيير الإمام بين القسمة والوقف) مؤيدة بآية الأنفال وآيات الحشر. وهاتان آيتان محكمة لا نسخ فيهما، لأن آية الحشر النازلة في بني النضير كانت بعد نزول سورة الأنفال التي نزلت في بدر[4].

وآية الحشر ليست مخصصة لآية الأنفال فيما عدا الأرض، وأنه لا يجب قسمة الأرض بمقتضى آية الحشر إذ لا دليل على التخصيص، وإنما آية الأنفال هي في الغنائم المنقولة وآية الحشر في الأراضي ونحوها فلا داعي للتخصيص.

---

[1]- ينظر : الأموال لأبي عبيد : ص 58، الخراج لأبي يوسف : ص 27، 35، إرشاد الساري للقسطلاني : جـ 5 ص 200.
[2]- الخراج لأبي يوسف : ص 24 وما بعدها، الأموال لأبي عبيد : ص 57.
[3]- آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 569.
[4]- ينظر : الناسخ والمنسوخ للنحاس : ص 232.

جـ. أن الفيء والغنيمة بمعنى واحد وهو ما جاء من العدو كما تقضي بذلك اللغة، أي لا يفرق بينهما في كون الفيء ما كان بصلح والغنيمة ما كان بحرب، يؤيد في هذا كلام منكري الحقيقة الشرعية إذ يرون أن اللفظ قبل أن يشتهر في المعنى الشرعي لا يحمل عليه. وبناء على ذلك فإن آية الأنفال وآية الحشر شاملتان لجميع الأموال المغنومة لأن آية الحشر تجعل الفيء كله خمسة سهام، وآية الأنفال إنما تقسم القسمة فحسب، ومعنى هذا أن الإمام مخير بين تقسيمها أو وقفها، وحينئذ تتسق أقوال الفقهاء، فإن سبب الخلاف بينهم مرجعهم تخصيصهم الغنيمة فيما فتح عنوة، والفيء فيما فتح صلحا، فضيقوا بذلك على أنفسهم بناء على ما فهموه من هذه الآيات وعلى الأخص آيات الحشر.

د. اضطر الشافعية لمسايرة مبدئهم الذي يقرر وجوب قسمة الأرض أن يقولوا : إن ما لم يقسمه الرسول - صلى الله عليه وسلم - من الأراضي، أو عمر مما افتتحه، فإنه قد حصلت استطابا لأنفس الغانمين بعوض أو غيره، كما أنهم اضطروا أن يقولوا : إن مكة فتحت صلحا ولم تفتح عنوة، ليوافقوا بين مبدأ عدم القسمة كما في مكة وحكم أرض العنوة، وقالوا في حديث منّ الرسول - صلى الله عليه وسلم - على أساري بدر بقوله : ﴿ لَوْ كَانَ الْمُطْعِمْ بِنْ عُدَيْ حَيًّا ثُمَّ كَلَّمَنِي فِي هَؤُلاَءِ النتنى لَتَرَكْتُهُمْ لَهُ ﴾[1] : لو ترك السبي للمطعم كان يستطيب الغانمين كما فعل في سبي هوازن. ورد عليهم ابن المنير بقوله: « وهذا التأويل ضعيف لأن الاستطابة عقد من العقود الاختيارية يحتمل أن يذعن صاحبها وأن لا يذعن، فكيف بت الرسول - صلى الله عليه وسلم - القول بأنه يعطيه إياهم، والأمر موقوف على اختيار من يحتمل أن لا يختار، والبت في موضع الشك لا يليق بمنصب النبوة. والفرق بين هذا وبين سبي هوازن أنه عليه الصلاة والسلام لم يعط هوازن ابتداء، بل وقف أمرهم ووعدهم أن يكلم المسلمين ويستطيب نفوسهم، بخلاف حديث المطعم فإنه جزم بأنه لو كان حيا وكلمه في السبي لأعطاهم إياه »[2].

---

[1]- رواه البخاري في كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدرا : جـ 4 ص 375، ورواه عبد الرزاق في كتاب الجهاد، باب البيات . جـ 5 ص 209.

[2]- ينظر : إرشاد الساري للقسطلاني : جـ 5 ص 211، زاد المعاد لابن القيم الجوزية : جـ 2 ص 68.

إذن يترجح لنا رأي الجمهور من أن تقسيم الأراضي التي فتحت عنوة مفوض إلى رأي الإمام، يقسمها إلى الغانمين إذا رأى فيها المصلحة كحاجتهم بها للسكون أو القطون، وذلك عملا بآية الأنفال، ويوقفها وقفا للدولة إذا رأى فيه المصلحة كحاجة الثغور من الرجال الذين يلتزمونها أو تشحين بعض المدن بالجيوش وإدرار العطاء عليهم، وذلك عملا بآيات الحشر.

القسم الثاني : وأرض ملكت عفوا لجلاء أهلها عنها

إن هذا النوع من الأرضين معروف عند الفقهاء بالفيء، وهو المال الذي حصل من الحربيين بلا قتال ولا إيجاف خيل ولا ركاب كالجزية والعشور التجارية[1].

وقد عبر الفقهاء عن هذه الأرض بأنها تصير وقفا أي ملكا للأمة الإسلامية بمجرد الاستيلاء عليها، ويضع ولي الأمر عليها خراجا يؤخذ كأجرة ممن يعامل عليها من مسلم أو معاهد. وصيرورتها وقفا لأنها ليست غنيمة، فكان حكمها حكم الفيء يكون للمسلمين كلهم. ولم يختلف في هذا فقهاؤنا بالنسبة للعقار، إلا أن الشافعية والحنابلة في قول عندهم ذكروا : أن وقفها يحتاج إلى صيغة من الإمام لتصبح هذه الأرض وقفا، والراجح خلافه[2].

لكنهم اختلفوا في المنقول من الفيء إلى القولين :

القول الأول : رأى جمهور العلماء أن يكون هذا المنقول وقفا أيضا ويصير لمصالح المسلمين، أي الأمر فيه للإمام يفعل ما يراه مصلحة[3].

القول الثاني : رأى الشافعية أن يخمس المنقول كالغنيمة.

أدلة كل الفريقين :

استدل الجمهور بما روى مالك بن أنس عن عمر قال : كانت أموال بني النضير مما أفاء الله على رسوله مما لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب، فكانت للنبي - صلى الله

---

[1]- ينظر : بداية المجتهد لابن رشد : جـ 1 ص 389، المهذب للشيرازي : جـ 2 ص 247، نهاية المحتاج للرملي : جـ 5 ص 105، أحكام أهل الذمة لابن القيم الجوزية : ص 106.

[2]- ينظر : مغني المحتاج للشربيني : جـ 3 ص 99، كشاف القناع للبهوتي : جـ 3 ص 75، الخراج لأبي يوسف : ص 23، القوانين الفقهية لابن جزي : ص 66.

[3]- ينظر : شرح السير الكبير : جـ 4 ص 248.

عليه وسلم – خاصة، فكان ينفق على أهله نفقة سنة، وما بقى يجعله في الكُراع والسلاح عدة على سبيل الله[1].

فقول عمر : ﴿ فكانت للنبي – صلى الله عليه وسلم – خاصة ﴾، يؤيد مذهب الجمهور في أنه لا يخمس الفيء، إذ من المعروف أن فداك والعوالي (أموال بني النضير في المدينة)[2]، كانت للرسول – صلى الله عليه وسلم – خاصة ولمن بعده من الأئمة، لقوله تعالى : ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ ...﴾، ﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ...﴾ الآية، أراد أن ذلك لا يقسم كالغنائم، بدليل قوله تعالى: ﴿ كَىْ لَا يَكُونَ دُولَةًۢ بَيْنَ ٱلْأَغْنِيَآءِ مِنكُمْ ﴾، وإذا أراد الإمام أن يفرق الفيء بين المسلمين اتخذ ديوانا يحفظهم ويرتّبهم، ويجعل العطاء على حسب ما يتيسر له شهريا أو غير ذلك[3].

واستدل الشافعية بأن آية الفيء : ﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ... ﴾ مطلقة، وآية الغنيمة : ﴿ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ...﴾ مقيدة، فحمل المطلق على المقيد جمعا بينهما لاتحاد الحكم، فإن الحكم واحد، وهو رجوع المال من الحربيين للمسلمين وإن اختلف السبب بالقتال وعدمه[4].

المناقشة والترجيح :

إن الاعتراضات التي اعترض بها الجمهور على الشافعية في حكم تقسيم الأراضي التي فتحت عنوة كالاعتراضات التي اعترضوا بها على الشافعية في تقسيم الفيء، لأن الفيء والغنيمة بمعنى واحد وهو ما جاء من العدو كما تقضي بذلك اللغة، أي لا يفرق بينهما في كون الفيء ما كان بصلح والغنيمة ما كان بحرب.

إذن، يترجح لنا ما ذهب إليه الجمهور من أن يكون الفيء وقفا أيضا ويصير لمصالح المسلمين، أي الأمر فيه للإمام يفعل ما يراه مصلحة.

---

[1]- شرح مسلم : جـ 12 ص 70.
[2]- سيرة ابن هشام : جـ 2 ص 337..
[3]- المهذب للشيرازي : جـ 2 ص 248.
[4]- زاد المعاد لابن القيم الجوزية : جـ 3 ص 220، مغني المحتاج للشربيني : جـ 3 ص 93.

المسألة الثامنة : حكم قتل الأسرى

الأسرى أو أُسارى جمع أسير، أسر يأسر أسراً وإسارة : شدّه بالإسار، والإسار : ما شُدّ به[1]. أما الأسرى في اصطلاح فقهائنا : هم الرجال المقاتلون من الكفار إذا ظفر المسلمون بأسرهم أحياء. والأسر مشروع في الإسلام بدليل قوله تعالى : ﴿ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ ﴾ { التوبة : 5 }، وبقوله تعالى : ﴿ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ ﴾ { محمد : 4 } وهو كناية عن الأسر، والأسر في حرب المسلمين قليل، لأن المسلم لا يأسر عدوه إلا في نهاية المعركة أما في أثنائها فنادر والأسير عالة على الآسر، وضِغْثٌ على إبّالة. والأسر قد يكون بغير قتال، مثل أن تلقي السفينة شخصا من الكفار إلى ساحل بلاد المسلمين، أو يضلّ أحدهم الطريق أو يؤخذ بحيلة[2].

وقد ثبت عن النبي – صلى الله عليه وسلم – أنه كان يمن على بعض الأسارى، ويقتل بعضهم ويُفادي بعضهم بالمال أو بالأسرى وذلك على حسب ما تقتضيه المصلحة العامة ويراه ملائما لحال المسلمين[3]. **إذن فما حكم الأسرى، هل ما فعل النبي – صلى الله عليه وسلم – كان تشريعا دائما أم هو من قبيل الأحكام التي تتغير بتغير الزمان والمكان؟**

اتّفق الفقهاء على أن لولي الأمر أن يفعل بالنسبة للأسرى ما يراه الأوفق لمصلحة المسلمين، ويختار في ذلك أحد أمور حددها كل واحد من أصحاب المذاهب بما هداه إليه الاجتهاد.

فمذهب المالكية : أن الإمام يتخير بما هو مصلحة للمسلمين في الأسرى قبل قسم الغنيمة بين أحد أمور خمسة : **القتل والاسترقاق والمن والفداء وضرب الجزية عليهم**[4].

ومذهب الحنفية : أن ولي الأمر مخير في الأسرى بين أمور ثلاث : **إما القتل وإما الاسترقاق، وإما تركهم ذمة للمسلمين إلا مشركي العرب والمرتدين، فإنّهم لا يسترقون ولا يكونون ذمة**. ولا يجوز الفداء بالمال أو بالأسرى بعد تمام الحرب في رواية عن أبي حنيفة، أما

---

[1]- لسان العرب لابن المنظور : جـ 1 ص 77.
[2]- السياسة الشرعية لابن تيمية : ص 124.
[3]- نيل الأوطار : جـ 7 ص 306، زاد المعاد : جـ 2 ص 66، الأموال لأبي عبيد: ص 128
[4]- الفروق للقرافي : جـ 2 ص 169، الخرشي : جـ 3 ص 150، 153، **مختصر المنتهى الأصولي**، ابن الحاجب، مطبوع مع شرحه للقاضي عضد الدين والملة الإيجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1983م : جـ 2 ص 45.

قبل تمام الحرب فيجوز الفداء بالمال لا بالأسير المسلم، وعند الصاحبين : يجوز الفداء بالأسارى إلا أن ذلك عند أبي يوسف يجوز قبل القسمة لا بعدها.

ويحرّم المن[1] على الأسرى عند **جمهور الحنفية**، ويرى الإمام محمد أنه يجوز على بعض الأسارى إن رأى الإمام في ذلك النظر للمسلمين، لأن الرسول – صلى الله عليه وسلم – منّ على ثمامة بن أثال الحنفي حين أسره المسلمون وربطوه بسارية من سواري المسجد[2].

كذلك يجوز باتفاق الحنفية المن على الأسرى تبعا للأراضي كيلا يشتغل الفاتحون بالزراعة عن الجهاد[3].

ومذهب الشافعية والحنابلة والظاهريّة والأوازعي والثوري، وبالجملة فهو مذهب الجمهور : أن الإمام أو من استنابه من أحد أركان حربه يفعل ما هو الأصلح والأحظ للإسلام والمسلمين من أحد أمور أربعة : وهي **القتل والاسترقاق والمن والفداء بمال أو بأسرى**، يفعل الإمام أو أمير الجيش أحد هذه الأمور بالاجتهاد لا بالتّشهّي، فإن خفيت عليه المصلحة حبسهم حتى يظهر له وجهها. وتقدير المصلحة بحسب ما يرى في الأسير من قوة بأس وشدة نكاية، أو أنه مأمون الخيانة، أو مرجو الإسلام، أو مُطاع في قومه، أو أن المسلمين في حاجة إلى المال[4].

ومن عرض آراء المذاهب السابقة، تبين لنا اتفاقهم في جواز قتل الأسرى واسترقاقهم. ومن المعلوم أن استرقاق الأسرى في زمان النبي – صلى الله عليه وسلم – ليس إلا على شريعة المعاملة بالمثل ومقتضى ضرورة قانون الحرب السّائد في ذلك الزمان[5]، أو لأن أصل مشروعية الرّق في الإسلام كان على أساس تقرير الواقع الذي كان موجودا قبل الإسلام[6]. إذن فلا داعي لذكر آراء الفقهاء عن الاسترقاق هنا.

---

[1]- وهو إطلاقهم إلى دار الحرب بلا شيء.

[2]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الخصومات، باب التوثق ممن تخشى بن عباس عكرمة على تعليم القرآن والسنن والفرائض : جـ 2 ص 452، ورواه مسلم في صحيحه بشرح النووي، كتاب الجهاد والسير، باب ربط الأسير وحبسه وجواز المن عليه : جـ 12 ص 87.

[3]- ينظر : بدائع الصنائع : جـ 7 ص 119، تبيين الحقائق للزيلعي : جـ 3 ص 248.

[4]- ينظر : الحاوي الكبير للماوردي : جـ 19 ص 73، المحلى لابن حزم : جـ 7 ص 309، 346، كشاف القناع للبهوتي : جـ 3 ص 40.

[5]- ينظر : آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 444.

[6]- **الوحي المحمدي**، محمد رشيد رضا، دار الكتب، الجزائر، 1989 م : ص 244.

كما تبين لنا من عرض آرائهم على أن جمهور الفقهاء متفقون في جواز المن[1] والفداء[2] (إما بالأسرى أو بالمال)، قال الترمذي : « العمل عند أكثر أهل العلم من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم – أن للإمام أن يمن على من شاء من الأسارى »[3]. وذهب جمهور الفقهاء بجواز المفاداة بالمال أو بالأسرى[4].

أما الحنفية، فإن الأصل عندهم : عدم جواز المن لأنهم يمنعون المن إلا أن يرى الإمام النظر للمسلمين فيه على بعض الأسارى كما منّ رسول الله – صلى الله عليه وسلم – على ثمامة بن أثال الحنفي[5]، أو يمن على الرقاب تبعا للأراضي لما في ذلك من انتفاع المسلمين بالجزية والخراج[6]. وفي الفداء على الأسرى فملخص مذهب الحنفية أنهم لا يجيزون الفداء بمال، أما بالأسرى فيجوز ذلك عند الصاحبين. وأبو حنيفة يمنع ذلك في أظهر الروايتين عنه وهو مشهور مذهب الحنفية[7].

وأهم دليل استدل به الحنفية على عدم جواز المن والفداء هو : قوله تعالى :﴿ فَاقْتُلُواْ الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُم ﴾، فهذه الآية بعمومها نسخت آية : ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾، لأن سورة براءة آخر ما نزل من القرآن في هذا الشأن[8]. وهذا الدليل لا يقوي رأيهم، لأن التحقيق الصحيح[9] عند العلماء أن آية : ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ محكمة في الأمر بالقتال عند الاعتداء، وهي من أمهات الآيات التي بينت كيفية القتال. وليست منسوخة، لأن النسخ إنما يكون بشيء قاطع يثبت به التأخر الزمني في الناسخ والتقدم في المنسوخ، وهو غير موجود. ثم إن النسخ لا يُلجأ إليه إلا عند المعارضة ولا معارضة بين آية براءة وآية محمد، إذ يمكن الجمع والتوفيق بينهما وهو أولى من القول بالنسخ. فآية براءة : ﴿ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ

---

[1]- المن في اصطلاح الفقهاء : تخلية سبيل الأسير وإطلاق سراحه إلى بلاده بغير شيء يأخذ منه، ينظر : فتح القدير : جـ 4 ص 307.

[2]- المراد بالفداء أو المفاداة هو تبادل الأسرى أو إطلاق سراحهم على عوض، أي أن الكلمتين بمعنى واحد، ينظر : آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 451.

[3]- جامع الترميذي : جـ 2 ص 386.

[4]- ينظر : منح الجليل : جـ 1 ص 769، الأم للشافعي : جـ 4 ص 169.

[5]- سبق تخريجه في صفحة 127.

[6]- المبسوط للسرخسي : جـ 10 ص 24-25، الخراج لأبي يوسف : ص 196.

[7]- المبسوط للسرخسي : جـ 10 ص 24، شرح البحر الرائق لابن نجم المصري : جـ 5 ص 83.

[8]- ينظر : أحكام القرآن لابن العربي : جـ 2 ص 879.

[9]- وقد حقق فضيلة الدكتور وهبة الزحيلي عدم نسخ هذه الآية وأنها محكمة، ولكن الجمع والتوفيق أولى، ينظر : آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 435.

حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ﴾ في أولئك الذين كانوا حربا على المسلمين، وآية محمد في مطلعها في الإذن بالقتال قبل الأسر، وفي نهايتها في حكم الأسرى وهو لا يعدو أحد أمرين : **المن أو الفداء**، لأن " إمّا " تفيد الحصر مثل " إنما " كما قال الرازي[1]. فالآية تخيير بين واجبين.

وليس من الضروري أن نعرض آراء الجمهور عن المن والفداء، وذلك لاتفاقهم في جوازهما على الأسرى ولقوة أدلتهم وضعف أدلة الحنفية.

إذن، قد يمن الإمام الأسرى إذا كان المسلمون أقوياء يُرْجَون ويُخافون، وحيث يرجى من الأسرى ومن وراءهم التأثر بسماحة المسلمين ومكارم أخلاقهم، فيرغبهم ذلك في الإسلام، فقد أسلم ثمامة بن أثال بعد المنّ عليه[2]، كما أسلم الهرمزان بعد أن منّ عليه عمر ولم يقتله[3].

والمنّ على الأسير قد يكون مطلقا وقد يكون مقيدا[4]، فإذا خالف الأسير شروط المنّ جاز عقابه، فهذا أبو عزة الشاعر منّ عليه الرسول وأخذ عليه أن لا يظاهر عليه أحدا، وامتدح رسول الله - صلى الله عليه وسلم - بأبيات، ثم قدم مع المشركين في أحد فأسر، ولم يؤسر غيره من قريش فقال : يامحمد، إنما خرجت كرها، ولي بنات فأمنن علي ،فقال رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ﴿ أَيْنَ مَا أَعْطَيْتَنِي مِنَ الْعَهْدِ وَالْمِيْثَاقِ، لاَ وَاللهِ، لاَ تُسْمَحْ عَارِضِيْكَ بِمَكَّةِ تَقُوْلُ : سُخِرْتَ بِمُحَمَّدٍ مَرَّتَيْنِ، وَقَالَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم - : إِنَّ الْمُؤْمِنَ لاَ يَلْدَغ مِنْ جُحْرٍ مَرَّتَيْنِ. ثُمَّ أَمَرَ بِضَرْبِ عُنُقِهِ ﴾ [5]. وذلك لمخالفته شرط المنّ.

وقد يقبل الإمام الفداء بمال أو بأسرى من المسلمين لدي الكفار، حيث يحتاج المسلمون إلى المال يُتَقَوُّوْنَ به على عدوهم، أو كان لهم أسرى لدي عدوهم، فيجب استنقاذهم وفك رقابهم، حتى لا يبقوا تحت سلطان الكفار.

---

[1]- تفسير الرازي : جـ 7 ص 363، ينظر : الناسخ والمنسوخ للنحاس : 221، أحكام القرآن لابن العربي : ج 2 ص 689، تفسير الطبري : جـ 26 ص 24.

[2]- نيل الأوطار : جـ 7 ص 302.

[3]- رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير، أبواب الجهاد والموادعة : جـ 8 ص 60، ينظر : الأموال لأبي عبيد : ص 113.

[4]- الشرح الكبير للمقدسي : جـ 10 ص 571.

[5]- رواه البيهقي في جماع أبواب السير، باب ما يفعله بذراري من ظهر : جـ 6 ص 320.

وقد ثبت في السنة أن فداء أسارى بدر كان أربعة آلاف درهم إلى ما دون ذلك ، فمن لم يكن له شيء أمر أن يعلّم صبيان الأنصار الكتابة[1].

وبعد عرض مختصر لآراء الفقهاء عن المن والفداء، بقي لي أن أعرض آراءهم في قتل الأسرى مع ذكر الأدلة التي استندوا إليها ومناقشتها حتى ننتهي إلى الرأي الراجح.

قتل الأسرى

اتفق الفقهاء على جواز قتل الأسرى[2]. وقد استندوا في ذلك إلى الأدلة الآتية :

أولا : عموم آية السيف : ﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُواْ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾ أي اقتلوا المشركين الذين يحاربونكم[3]. قال جماعة من العلماء منهم السدى والحنفيّة : نسخت هذه الآية قوله تعالى: ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾ { محمد : 4 }، والآية الأولى في سورة براءة، وهي آخر آية نزلت بالتوقيف، فوجب أن يُقتل كل مشرك إلا من قامت الدلالة على تركه من النساء والصبيان ومن تؤخذ منه الجزية[4].

ثانيا : آثار من السنة : قال الجصاص : « اتفق فقهاء الأمصار على جواز قتل الأسير، لا نعلم بينهم خلافا فيه، وقد توترت الأخبار عن النبي صلى الله عليه وسلم في قتله الأسير. منها : قتل عقبة بن أبي مسيط، والنضر بن الحارث الذي قُتل بعد الأسر يوم بدر، وقتل النبي صلى الله عليه وسلم يوم أحد أبا عزّة الشاعر بعد أسره، وقتل بن قريظة بعد نزولهم على حكم سعد بن معاذ، فحكم فيهم بالقتل وسبي الذرية، ومنّ على الزبير بن باطا من بينهم وفتح خيبر بعضها صلحا وبعضها عنوة، وشرط على بن أبي الحقيق ألاّ يكتم شيئا، فلما ظهر على خيانته وكتمانه قتله، وفتح مكة وأمر بقتل هلال بن خطلن ومقيس بن صبابة، وعبد الله بن سعد بن أبي سرح، وقال : اقتلوهم وإن وجدتموهم متعلقين بأستار الكعبة.. إلى أن قال :

---

[1]- **البداية والنهاية**، الحافظ بن كثير، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة، 1985 م : جـ 3 ص 307.

[2]- ينظر : الخرشي : جـ 3 ص 150 - 153، الحاوي الكبير للماوردي : جـ 19 ص 73، المحلى لابن حزم : جـ 7 ص 309، 346، كشاف القناع للبهوتي : جـ 3 ص 40.

[3]- أحكام القرآن لابن العربي : جـ 2 ص 889.

[4]- ينظر : الناسخ والمنسوخ للنحاس : ص 22، الأموال لأبي عبيد : ص 128.

فهذه آثار متواترة عن النبي صلى الله عليه وسلم وعن الصحابة في جواز قتل الأسير وفي استبقائه واتفق فقهاء الأمصار على ذلك »[1].

ثالثا : المعقول : إن في قتل بعض الأسرى حسما لمادّة الفساد واستئصالا لجذور الشر وشرايين الفتنة التي تستمر لولا التخلص منهم الذي تلجأ إليه الضرورة، فكان في القتل مصلحة.

المناقشة والترجيح[2] :

1. بالنسبة لنسخ آية المن والفداء : وقد سبق ذكر التحقيق الصحيح عنه عند العلماء، إذن فلا داعي لتكراره هنا.

2. أما بالنسبة لقتل الأسرى في السنة، والمعقول في ذلك، فإن حوادث قتل بعض الأسرى في أول الإسلام تعتبر حوادث فردية لظروف معينة، وليست تشريعا دائما عاما إلا لتجدّد نفس الظرف، فقد قتل بعض الأسرى لغلوّهم في معاداة الدعوة الإسلامية وعظم نكايتهم بالمسلمين، وللتمادي في إيذاء الرسول عليه السلام، والاسترسال في هجائه[3]، كما هو شأن الأفراد الذين ذكرهم الجصاص. وهذا هو الذي استندوا إليه في الدليل المعقول حيث قرروا أن في قتل مثل هؤلاء حسما لمادّة الفساد، وكفى بأبي لؤلؤة عبرة للأسير الخائن حيث قتل أمير المؤمنين عمر. وأما بنو قريظة فإنهم هم الذين رضوا بالتحكيم، ونزلوا على مقتضاه، وليس ذلك شأن الأسير، إذ أن ذلك تسليم على شرط، وهو تحكيم سعد بن معاذ فيهم، وهم من مواليه.

وأما قتل أسارى بدر فقد كان في مبدأ الأمر حيث لم يتحقق شرط الأسر، والتمكين للدعوة وإظهار صلابة الدولة والتمهيد لدعم مجدها وهيبتها كما يحصل في قيام كل دولة بطريق الثورة والغلبة[4]. والدليل على ذلك أن آية : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ

---

[1]- تفسير الجصاص : جـ 3 ص 391، ينظر : سنن البيهقي : جـ 6 ص 323، العيني شرح البخاري : جـ 14 ص 266، إرشاد الساري للقسطلاني : جـ 6 ص 378.

[2]- وقد رد فضيلة الدكتور وهبة الزحيلي آراء الفقهاء في جواز قتل الأسرى، ينظر : آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 435 – 437

[3]- ينظر : الأحكام السلطانية للماوردي : ص 127.

[4]- هذا مع ملاحظة نبل الهدف وشرف الغاية من جهاد محمد – صلى الله عليه وسلم – الذي كان للقضاء على الوثنية في مهدها، ولاستئصال الرذيلة وإقامة الفضيلة على أتم وجه. { هامش كتاب آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 436 }

حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ.. ﴾ { الأنفال : 67 }، أي يغلب في الأرض[1] هي عتاب على مجرّد الأسر قبل أن يتحقق شرطه، وهو التمكين لهيبة الدّولة، ولم تتعرض هذه الآية لقتل الأسرى، فهو أمر لا يجوز إلا في حدود المصلحة العامة : وهذه الآية لا تعارض آية : ﴿ فَإِمَّا مَنَّۢا بَعۡدُ وَإِمَّا فِدَآءً ﴾[2] التي نزلت بعد أن استقرّ الأمر للدعوة الجديدة، وذلك لبيان التشريع الدائم في الأسرى.

والجدير بالذكر أن سبب الخلاف بين الفقهاء في قتل الأسرى : هو معارضة ظاهر القرآن لفعله عليه الصلاة والسلام، وذلك أن ظاهر قوله تعالى : ﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرۡبَ ٱلرِّقَابِ ﴾ { محمد : 4 }، أنه ليس للإمام بعد الأسر إلا المن أو الفداء، وقوله تعالى : ﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسۡرَىٰ حَتَّىٰ يُثۡخِنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ.. ﴾، والسبب الذي نزلت فيه من أسارى بدر يدل على أن القتل في بادئ أمر الرسول عليه الصلاة والسلام أفضل من الاستعباد – على حدّ تعبير بعض العلماء – وأما هو عليه الصلاة والسلام فقد قتل الأسارى في أحوال معينة[3].

إذن فقتل الأسرى في الإسلام أقرب إلى التحريم منه إلى الإباحة، وإن أُبيح فهو دواء ناجح في حالات فردية خاصة وللضرورة القصوى، وليس ذلك علاج لحالات جمعية عامّة. وقد منع الشافعي وأبو يوسف قتل الأسرى إلا لأسباب معينة كالحاجة إلى إضعاف العدو وإغاظته أو ما تمليه المصلحة العامة العليا للمسلمين[4].

استفادة من الأدلة السابقة ومناقشتها، نقول : أن قتل الأسرى مفوض إلى رأي الإمام على حسب ما يراه من المصلحة كقتل من اشتهر بشدة عدوانه على المسلمين – في اصطلاحنا العاصر هو مجرم الحرب – أضرب المثال : اليهودي الذي فجر القنبلة أثناء صلاة بعض من المسلمين في أحد المساجد بفلسطين، مع قطع النظر : أن قتله أقرب إلى التحريم منه إلى

---

[1]- ينظر : أسباب النزول للنيسابوري : ص 178.
[2]- ينظر : تفسير الطبري : جـ 10 ص 27، تفسير ابن كثير : جـ 4 ص 97.
[3]- ينظر : بداية المجتهد لابن رشد : جـ 1 ص 369.
[4]- ينظر : الأم للشافعي : جـ 4 ص 176، الخراج لأبي يوسف : ص 195.

الإباحة، يعني أن إباحة قتل الأسرى في حالة الضرورة، وذلك في إطار قاعدة " الضرورات تبيح المحظورات ". وإذا زالت الضرورات فحكم الأسرى إما المن أو الفداء.

والخلاصة من آراء الفقهاء عن معاملة الأسرى : أن ولي الأمر مخير في الأسرى بأحد أمرين : المن أو الفداء ، وله قبول الجزية ممن يبذلها ، لأن الأمرين السابقين نص عليهما القران صراحة : ﴿ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَآءً حَتَّىٰ تَضَعَ ٱلْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ﴾ وهي آية محكمة لا نسخ فيها كما سبق بيان تحقيقه، إذ أن ذلك كان هو التشريع الدائم حينما عز الإسلام ، فلم يخير النبي - صلى الله عليه وسلم - ومن بعده من الخلفاء إلا بين الأمرين لا ثالث لهما : وهما المن والفداء ، وهذا مفهوم من كلمة " وإما " كما يقرر ذلك علماء اللغة[1].

المسألة التاسعة : حكم الاستعانة بالكفار في الجهاد

إن مفهوم الاستعانة بالكفار واسع جدا، لتشمل بها الاستعانة من الدول المسلمة برجال الكفار أو بالدول الكفار على الدول الكفار الأخرى أو على الدول المسلمة أو على البغاة. كما تشمل بها الاستعانة من الدول المسلمة بالذميين على الدول الكفار أو على الدول المسلمة أو على البغاة.

نظرا من كثرة شمول مفهوم الاستعانة بالكفار، ولعدم اتساع المقام لذكر كلها هنا، فاختصرت منها الواقع في عصرنا الآن، وهي الاستعانة من الدول المسلمة برجال الكفار أو بدول الكفار على الدول الكفار الأخرى أو على الدول المسلمة أو على البغاة.

إن الاستعانة بالكفار قد تكون في الأمور الدنيوية، وقد تكون في الأمور الدينية. والأمور الدينية منها ما يفترق إلى نية، ومنها ما لا يفتقر إليها[2]. فما يفتقر إلى نية – مثل العبادات المحضة كالصلاة والصيام والحج والجهاد والعلم الشرعي – فلا يجوز أن يستعان بالكافر على القيام بها[3]، باستثناء الجهاد ففيه نزاع وتفاصيل.

---

[1]- آثار الحرب للدكتور وهبة الزحيلي : ص 460.

[2]- **الاستعانة بغير الكفار في الفقه الإسلامي**، الدكتور عبد الله بن ابراهيم على الطريق، مؤسسة الرسالة، رياض، 1414 هـ، الطبعة الثانية : ص 204.

[3]- مغني المحتاج للشربيني : جـ 2 ص 344.

وأما ما لا يفتقر إلى نية كبناء المساجد، وجباية الزكاة، وتعليم العلوم الموصلة إلى الشرع ففيها الخلاف بين الفقهاء، ولكن المقام لا يتسع لذكرها هنا، حيث أنها ليست موضوع بحثنا.

وفي البداية سأذكر التفصيل عن الاستعانة بالكافر في الجهاد بمعناها العام، ثم أقيسها بما يراد ببحثنا هنا :

1. الاستعانة بالكافر في الجهاد : وهي من أهم القضايا التي ينبغي أن نهتم بها في هذا العصر، وقد ناقشها فقهاؤنا مناقشة دقيقة، وهي ذات شعب متعددة. ذلك أن الاستعانة بالكافر في الجهاد لا تخلو : إما أن تكون بالمال أو بالرجال أو بأخذ الرأي والمشورة.

أ. الاستعانة بالمال

إن الوسيلة لاستعانة بمال الكافر في الجهاد كثيرة : كاستئجاره، أو استعارته، أو استقراضه، أو استيهابه، وسأعرض تفصيلها في المسائل التالية:

المسألة الأولى : الاستئجار والاستعارة.

الإجارة : عقد على منفعة مباحة معلومة، وهي ضربان :

الأول : إجارة عين، وهي نوعان :

1. عقد على مدة معلومة.
2. عقد على عمل معلوم.

الثاني : عقد على منفعة في الذمة في شيء معين أو موصوف.

فإن كان العقد على زمن معلوم، فالأجير هنا يسمى : الأجير الخاص، وإن لم يقيد بزمن بل بعمل فالأجير يسمى : الأجير المشترك[1]. أما الاستعارة فهي طلب الإعارة.

الاستئجار والاستعارة هما من جملة العقود المالية، وقد قرر الفقهاء أن العاقد لا يشترط فيه الإسلام[2]، كما أن الاستعارة من الكافر جائزة في الأصل من قبل المسلم وكذلك

---

[1]- ينظر : كشاف القناع للبهوتي : جـ 3 ص 546.

[2]- ينظر : بدائع الصنائع : جـ 5 ص 135، القوانين الفقهية لابن جزي : ص 272، الوجيز للغزالي : جـ 1 ص 133، الإنصاف للمرداوي : جـ 4 ص 267.

الاستئجار. فقد نقل ابن حجر عن ابن بطال قوله : « عامة الفقهاء يجيزون استئجارهم - يعني المشركين - عند الضرورة، وغيرها، لما في ذلك من المذلة لهم، وإنما الممتنع أن يؤاجر المسلم نفسه من المشرك لما فيه من إذلال المسلم »[1].

ودليل ذلك : عن عائشة رضي الله عنها قالت : « استأجر رسول الله - صلى الله عليه وسلم -وأبو بكر رجلا من بني الديلي - هاديا خِرِّيْتًا - وهو على دين كفار قريش فدفعا إليه راحلتيهما وواعداه غار ثور[2] بعد ثلاث ليال...»[3] وذلك حين الهجرة.

ونقيس بما ثبت عن النبي - صلى الله عليه وسلم - أن عنده غلام يهودي يخدمه فمرض فجاءه النبي - صلى الله عليه وسلم - يعوده فأسلم[4]. قال ابن حجر : « وفي هذا دليل على جواز استخدام المشرك »[5].

إلا أن هذا الاستئجار قد يكون على أمر دنيوي، وقد يكون على أمر ديني. والأمور الدنيوية مثل : الاستئجار في الدلالة على الطريق، أو للخدمة، أو للعمل في الزراعة، أو للمصنع، أو للبناء أو للسمسرة. فهذه الأمور ونحوها لا بأس بها، لأن هذه الأمور ليس فيها إعزاز للكافر ولا ولاية له فيها على المسلمين، وهي من أول ما يدخل في الجواز المشار إليه كما دل ذلك حديث عائشة السابق[6].

أستفيد من العرض السابق : أن العلة في جواز الاستئجار بالكافر هي عدم الإعزاز للكافر أو عدم الإذلال على المسلمين، وعدم الولاية له فيه على المسلمين.

وإذا جاز ذلك في حق المسلم بصفته فردا فإنه يجوز للدولة من باب أولى لأنها أحوج من الأفراد إلى مثل ذلك.

لكن هل يجوز ذلك في باب الجهاد وهو من العبادات؟ بحيث تستأجر أموال الكفار أو تستعار كالأسلحة والسفن والطيارات والسيارات ونحو ذلك؟

---

[1]- فتح الباري : جـ 4 ص 442.
[2]- ثور : جبل بمكة.
[3]- رواه البخاري في كتاب الإجارة، باب إذا استأجر أجير ليعمل له بعد ثلاثة أيام : جـ 2 ص 362، ورواه البيهقي في كتاب الشفعة، باب شرط العمل في المساقاة على العامل : جـ 6 ص 118.
[4]- رواه البخاري في صحيحه، كتاب الجنائز : جـ 2 ص 97، ورواه أحمد في مسنده : جـ 3 ص 280.
[5]- فتح الباري : جـ 3 ص 221.
[6]- الاستعانة بالكفار لعبد الله بن إبراهيم : ص 203.

الذي يظهر أنه لا حرج على الدولة أن تفعل ذلك، وقد وردت في ذلك أدلة شرعية، ومن ذلك :

1. ما جاء عن صفوان بن أمية : ﴿ أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – استعار منه أدرعا يوم حنين، فقال : أغصبا يا محمد؟ فَقَالَ: لاَ بَلْ عَارِيَةٌ مَضْمُوْنَةٌ ﴾[1].

وهذه الحادثة مشهورة عند أهل السير. وقد أكد ابن القيم مدلول هذا الحديث بقوله : « إن الإمام له أن يستعير سلاح المشركين وعدتهم لقتال عدوه، كما استعار رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أدرع صفوان وهو يومئذ مشرك »[2].

2. وجاء عنه – صلى الله عليه وسلم – أنه لما بلغه جمع أبي سفيان ليخرج إليه يوم أحد، انطلق إلي اليهود الذين كانوا بالنضير فوجد منهم نفرا عند منزلهم فرحبوا، فقال لهم: إنا جئناكم لخير، إنا أهل الكتاب، وأنتم أهل الكتاب، وإن لأهل الكتاب على أهل الكتاب النصر، وإنه بلغنا أن أبا سفيان قد أقبل إلينا بجمع من الناس، فإما قاتلتم معنا، وإما أعرتُمونا سلاحا[3].

ومن الأدلة السابقة تبدو لنا جواز الاستعارة من المشركين لصالح الجهاد، ومثل ذلك الاستئجار بل هو أولى، والعلة وجود دفع أجر، وهو الذي يجعل هذه المعاملة أبعد ما تكون عن المذلة والخضوع للكفار.

وبالجملة : فكل من الاستجارة والاستعارة جائزة بدون حرج ولا سيما عند الحاجة، وذلك لأن الآخذ – وهو الدولة – أقوى من المعطي وهو أفراد المشركين، لكن لو ترتب على أحدهما ذل للدولة أو للإسلام فإنه لا يجوز، إذ التذلل للكافر أمر محرم[4].

---

[1]- رواه أبو داود في سننه، كتاب البيوع، باب تضمين العارية، رقم الحديث 3562 : جـ 3 ص 296، ورواه أحمد في مسنده بهذه اللفظ، إلا أنه قال : « خيبر » بدل « حنين » : جـ 3 ص 401، ورواه الحاكم في المستدرك : جـ 2 ص 47، وقال فيه : « صحيح الاسناد »، ورواه البيهقي في سننه : جـ 6 ص 88 – 89.

[2]- زاد المعاد : جـ 3 ص 479.

[3]- أخرجه الطحاوي في مشكل الآثار : جـ 3 ص 240، بسند رجاله ثقات، فقد أخرجه من طريق يونس بن عبد الأعلى عن ابن وهب عن عبد الرحمن بن شريح عن الحارث بن يزيد الحضرمي عن ثابت بن يزيد الأنصاري عن بعض من كان مع رسول الله ﷺ.

[4]- راجع : فقه السيرة لمحمد سعيد رمضان البوطي : ص 303.

المسألة الثانية : الاستقراض

وهو طلب القرض، يقال : استقرضت من فلان، أي طلبت منه القرض فأقرضني، والقرض : ما تعطيه من المال لتقضاه[1]. والقرض من جملة العقود المالية أيضا، حيث لا يشترط الإسلام في العاقد عليه.

وقد ذكرنا في المسألة الأولى أنه يجوز للمسلم، أن يستأجر من الكافر. والأدلة التي دلت على جواز الاستئجار من الكافر هي الأدلة التي دلت على جواز الاستقراض منه، ولكنه بشروط[2] :

1. ألا يترتب عليه موالاة وتودد للكافر.
2. ألا يكون فيه ذلة للمسلم.
3. ألا يكون ثمة فوائد ربوية.

فإذا كان هذا في حق المسلم باعتباره فردا، فما حكم ذلك بالنسبة للدولة الإسلامية؟ الذي يظهر أنّه لا مانع فيه، لأن الآخذ أعلى من المعطي، فمن المستبعد أن يكون فيه تودد ومذلة. ولكن مع الضوابط التي ترعى بها كرامة الدولة وسمعتها وهي[3]:

1. ألا يكون الكفار المقرضون أقوى من الدولة، فإن كانوا كذلك لم يجز للدولة أن تستقرض منهم، لما يخشى من بأسهم ومخادعتهم مع القدرة على ذلك.
2. ألا يكون فيه فوائد ربوية – إلا عند الضرورة القصوى –
3. ألا يجر إلى الذل والخضوع من قبل الدولة
4. أن تكون ثمة حاجة شديدة تدعو إلى ذلك

المسألة الثالثة : الاستيهاب:

وهو طلب الهبة والتبرع[4]، والمقصود طلب المال بدون رده أو رد قيمته.

---

[1]- ينظر : **الصحاح**، إسماعيل بن حماد الجوهري، تحقيق إميل بديع يعقوب ، محمد نبيل طريفي، **دار الكتب العلمية، بيروت**، 1999 م : ص 1102.

[2]- الاستعانة بالكفار لعبد الله بن إبراهيم : ص 259 – 260.

[3]- المرجع نفسه : ص 260.

[4]- لسان العرب لابن المنظور : جـ 6 ص 86.

ومن الواضح هنا : أن الطالب الآخذ يقف موقف السائل، والسائل - بحكم حاجته - يتذلل للناس ويستكين لهم[1].

وهذا موقف ذليل يجب على الدولة الابتعاد عنه مهما كانت ضعيفة ومهما كانت حاجتها، ولذلك فلا مسوغ - البتة - لأن تطلب التبرعات من قوم كافرين اللهم إلا إن كانوا حلفاء للدولة الإسلامية، فقد يقال بالجواز[2].

والدليل على ذلك : ما رواه أهل السير والمغازي أن النبي - صلى الله عليه وسلم - طلب من يهود بني النضير أن يعينوه في دية رجلين من بني عامر كان لهما عقد من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - وجوار فقتلهما عمرو بن أمية الضمري أحد أصحاب رسول الله ظاناً أنهما حربيان، فوداهما النبي - صلى الله عليه وسلم -، وبنو النضير كانوا حلفاء رسول الله - صلى الله عليه وسلم -.

أضيف شيئا آخر : لو كان الاستيهاب بالكفار أمرا ذليلا في الإسلام، فلابد أن يكون هذا الأمر اعتبارا لكل أمراء الدول المسلمة، حيث يلزم عليهم أن يتعاونوا مع بعضهم البعض. كم من دولة مسلمة تتعاون مع دولة كافرة مع أن ثمة دولاً مسلمة أخرى أحوج للتعاون من قبل الدولة المسلمة الأولى.

بـ. الاستعانة برجال الكفار

إن الاستعانة بهم تكون بطريقين :

الطريق الأول : قد تكون عن طريق استئجارهم، فأما استئجارهم : قد يكون للخدمة والدلالة على الطريق ونحو ذلك، وقد يكون للقتال. والاستئجار للخدمة ونحوها فلا أعلم خلافاً في جوازه، كما سبق بيانه.

وأما الاستئجار للقتال فقولان للفقهاء:

القول الأول : أنه يجوز وهو مذهب الشافعية والحنابلة[3].

---

[1]- القول المختار في المنع عن تخيير الكفار : ص 147.
[2]- الاستعانة بالكفار لعبد الله بن إبراهيم : ص 260.
[3]- الأم للشافعي : جـ 4 ص 261، المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 527.

وجهة نظرهم : أن الجهاد أمر لا يختص فاعله أن يكون من أهل القربة، فصح الاستئجار عليه كبناء المساجد. هذا مع ما في ذلك من المصلحة ووجود الحاجة أحيانا.

القول الثاني : أنه لا يجوز : وهو ما يظهر من كلام الحنفية. فإنهم منعوا من الاستئجار على الطاعات بإطلاق، والجهاد منها.

جاء في الفتاوى الهندية : « أمير العسكر إذا قال لمسلم أو ذمي إن قتلت ذلك الفارس فلك مائة درهم فقتله لا شيء له، فإن هذا من باب الجهاد والطاعة فلا يستحق الأجر، وقال محمد رحمه الله : إن قال ذلك للذمي يجب الأجر، ولو كانوا قتلى فقال الأمير : من قطع رؤوسهم فله عشرة دراهم جاز لأن هذا الفعل ليس بجهاد »[1].

وإذا كان المراد هنا الجعل فإنه لا فرق بينه وبين الإجارة، ثم إذا كان لا يستحق الأجر فمعنى ذلك أنه لا ينبغي استئجاره. والذي يبدو أن الأصل هنا المنع لأن الجهاد من القرب، لكن قد يجوز عند الحاجة الماسة استئجارهم ويكون ذلك من الاستعانة المطلقة الآتية.. ذلك في استئجارهم[2].

الطريق الثاني : وقد تكون عن طريق استعانة مطلقة.

وهذه الاستعانة من أهم المسائل التي نبحثها هنا، وهي إما أن تكون على كفار أو على بغاة.

أولا : الاستعانة بالكفار على الكفار.

اختلف الفقهاء في هذه المسألة إلى أربعة مذاهب :

المذهب الأول : ذهب الحنفية إلى جواز الاستعانة بهم، لكن بشرطين :

الشرط الأول : عند وجود الحاجة.

والشرط الثاني : أن يكون حكم الإسلام هو الظاهر، ومعناه : أن تكون القوة والهيمنة للمسلمين، فإن كان الكفار المستعان بهم أقوياء بحيث يكون حكم الشرك هو الظاهر بعد الانتصار فلا تجوز الاستعانة عند ذلك[3].

---

[1]- الفتاوى الهندية : جـ 4 ص 404.
[2]- الاستعانة بالكفار لعبد الله بن إبراهيم : ص 262.
[3]- ينظر : فتح القدير : جـ 5 ص 502، وأحكام القرآن للجصاص : جـ 2 ص 447.

وذهب إلى قريب من هذا الرأي ابن حزم رحمه الله حيث قال : « يباح الاستعانة على أهل الحرب بأمثالهم »[1].

المذهب الثاني : ذهب المالكية إلى تحريم الاستعانة بهم إلا لخدمة ونحوها[2].

وقد استثنى المالكية الاستعانة بالذميين في قتال عدوهم – يعني المعتدين على الذميين[3]، فيجوز أن يستعان بهم عليهم.

المذهب الثالث : ذهب الشافعية إلى القول بالجواز، لكن بثلاثة شروط:

الشرط الأول : أن تؤمن خيانتهم.

الشرط الثاني : أن يكونوا – يعني الكفار المستعان بهم – أقل وأضعف من المسلمين بحيث لو انضموا إلى الكفار قاوموناهم.

الشرط الثالث : وهو أن يخالفوا معتقد العدو الذي نحاربه، كاليهود مع النصارى ونحو ذلك[4].

المذهب الرابع : وأما الحنابلة فعندهم روايتان في المذهب :

أشهرهما وأظهرهما عدم جواز الاستعانة، وقد وروى عن أحمد رحمه الله ما يدل على جواز الاستعانة. وقد أطلق بعضهم عدم الجواز إلاّ لضرورة[5].

ومما تقدم بإمكاننا أن نختصر أقوالهم إلى قولين:

الأول : عدم الجواز.

الثاني : الجواز بشروط.

استدل القائلون بعدم الجواز مطلقا بما يأتي :

1. عن عائشة رضي الله عنها قالت : خرج رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قبل بدر، فلما كان بحرة الوبرة[6] أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله – صلى الله عليه وسلم – حين رأوه، فلمّا أدركه قال لرسول الله – صلى الله عليه

---

[1]- المحلى لابن حزم : جـ 12 ص 525.
[2]- الشرح الكبير : جـ 2 ص 178.
[3]- الكافي لابن عبد البر : جـ 1 ص 484.
[4]- ينظر : منهاج الطالبين مع شرحه مغني المحتاج : جـ 4 ص 221.
[5]- ينظر : كشاف القناع للبهوتي : جـ 3 ص 63، المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 456.
[6]- حرة الوبرة : موضع على نحو مسير أربعة أميال من المدينة.

وسلم – : جئت لأتبعك وأصيب معك، قال له رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَرَسُوْلِهِ؟ قَالَ: لاَ، قَالَ : فَارْجِعْ فَلَنْ أَسْتَعِيْنَ بِمُشْرِكٍ، قَالَتْ : ثُمَّ مَضَى حَتَّى إِذَا كُنَّا بِالشَّجَرَةِ، أَدْرَكَهُ الرَّجُلُ، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، فَقَالَ النَّبِيُّ – صلى الله عليه وسلم – كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ، قَالَ : فَارْجِعْ فَلَنْ أَسْتَعِيْنَ بِمُشْرِكٍ، قَالَ ثُمَّ رَجَعَ فَأَدْرَكَهُ بِالْبَيْدَاءِ[1]، فَقَالَ لَهُ كَمَا قَالَ أَوَّلَ مَرَّةٍ : تُؤْمِنُ بِاللهِ وَرَسُوْلِهِ؟ قَالَ نَعَمْ، فَقَالَ لَهُ رَسُوْلُ اللهِ – صلى الله عليه وسلم – : فَانْطَلِقْ ﴾[2].

2. عن أبي حميد الساعدي، قال خرج رسول الله – صلى الله عليه وسلم – حتى إذا خلف ثنية الوداع فإذا كتيبة، فقال : ﴿ مَنْ هَؤُلاَءِ؟ قَالُوْا بَنُوا قَيْنُقَاعْ وَهُمْ رُهْطِ عَبْدِ اللهِ بِنْ السَّلاَمِ، فَقَالَ : وَأَسْلَمُوْا؟ قَالُوْا : لاَ بَلْ هُمْ عَلَى دِيْنِهِمْ، قَالَ : قُوْلُوْا لَهُمْ: فَلْيَرْجِعُوْا فَإِنَّا لاَ نَسْتَعِيْنَ بِالْمُشْرِكِيْنَ ﴾[3].

3. وعن خبيب بن إساف قال : خرج رسول الله – صلى الله عليه وسلم – في بعض غزوته فأتيته أنا ورجل قبل أن نسلم، فقلنا : إنا نستحي أن يشهد قومنا مشهدا ولا نشهد، فقال : ﴿ أَ أَسْلَمْتُمَا؟ قُلْنَا، لاَ، قَالَ : فَإِنَّا لاَ نَسْتَعِيْنُ بِالْمُشْرِكِيْنَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ ﴾[4].

4. وكذلك الآيات التي فيها النهي عن موالاة الكفار، كقوله تعالى : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَـٰبَ مِن قَبْلِكُمْ وَٱلْكُفَّارَ أَوْلِيَآءَ ﴾ { المائدة : 57 }. قالوا : ومن معاني الولاية : النصرة، أي لا تستنصروا بهم[5]. هذه أهم أدلة المانعين.

---

[1]- البيداء : أرض مليساء بين مكة والمدينة قريب من بدر.

[2]- رواه مسلم في كتاب الجهاد، باب كراهية الاستعانة في الغزو بكافر : جـ 4 ص 125، ورواه البيهقي في كتاب السير، باب ما جاء في الاستعانة : جـ 9 ص 36.

[3]- رواه الطحاوي في مشكل الآثار : جـ 3 ص 241، ورواه الحاكم في المستدرك : جـ 2 ص 122.

[4]- رواه أحمد في مسنده : جـ 3 ص 454، ورواه الحاكم في المستدرك، وقال صحيح الإسناد ولم يخرجاه : جـ 2 ص 121 - 122، واللفظ للحاكم.

[5]- ينظر : أحكام القرآن للجصاص : جـ 2 ص 447، والجامع لأحكام القرآن للقرطبي : ج 6 ص 224.

وأما الأدلة التي استدل بها القائلون بالجواز بما يأتي :

1. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : شهدنا مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - فقال لرجل ممن يدعي الإسلام : ﴿ هَذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَلَمَّا حَضَرَ الْقِتَالَ قَاتَلَ الرَّجُلَ قِتَالاً شَدِيْدًا فَأَصَابَتْهُ جَرَاحَةٌ، فَقِيْلَ يَا رَسُوْلَ اللهِ : اَلَّذِي قُلْتَ إِنَّهُ مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَإِنَّهُ قَاتَلَ الْيَوْمَ قِتَالاً شَدِيْدًا وَقَدْ مَاتَ، فَقَالَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم - : إِلى النَّارِ، قَالَ : فَكَادَ بَعْضُ النَّاسِ أَنْ يَرْتَابَ، فَبَيْنَمَا هُمْ عَلَى ذلِكَ، إِذْ قِيْلَ لَهُ : إِنَّهُ لَمْ يَمُتْ وَلَكِنَّ بِهِ جِرَاحِيًّا شَدِيْدًا، فَلَمَّا كَانَ مِنَ اللَّيْلِ لَمْ يَصْبِرْ عَلَى الْجِرَحِ فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَأَخْبَرَ النَّبِيُّ - صلى الله عليه وسلم - بِذَلِكَ فَقَالَ : اللهُ أَكْبَرُ أَشْهَدُ أَنِّي عَبْدَ اللهِ وَرَسُوْلُهِ، ثُمَّ أَمَرَ بِلاَلاً فَنَادَى فِي النَّاسِ : أَنَّهُ لاَ يَدْخُلُ الْجَنَّةَ إِلاَّ نَفْسٌ مُسْلِمَةٌ، وَإِنَّ اللهَ لَيُؤَيِّدُ هَذَا الدِّيْنَ بِالرَّجُلِ الفَاجِرِ ﴾[1].

وجه الدلالة من الحديث : فهذا الذي قاتل مع رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قد مات إلى النار، فربما كان في حقيقة أمره كافر، أو أنه ارتاب وشك في الإيمان فمات كافرا، ويؤيد ذلك آخر الحديث وهو : « الرجل الفاجر » فالفجور عام يشمل الفسق والكفر[2].

2. واشتهر عند أهل السير أن صفوان بن أمية شهد حنينا مع النبي - صلى الله عليه وسلم - وكان مشركا. قال ابن حجر : « وقصته مشهورة في المغازي »[3].

3. وجاء عند بعض أهل السير أن النبي - صلى الله عليه وسلم - استعان بناس من اليهود ولم يسهم لهم[4].

وقال الإمام الترمذي : « يروي عن الزهري أن النبي - صلى الله عليه وسلم - أسهم لقوم من اليهود قاتلوا معه »[5].

---

[1]- رواه البخاري في كتاب الجهاد، باب إن الله يؤيد الدين بالرجل الفاجر : جـ 4 ص 34، ورواه مسلم في كتاب الإيمان : جـ 1 ص 150.
[2]- ينظر : فتح الباري : جـ 7 ص 474.
[3]- المصدر نفسه : جـ 6 ص 179.
[4]- ينظر : نصب الراية : جـ 3 ص 422.
[5]- رواه الترمذي في كتاب السير، باب ما جاء في أهل الذمة يغزون مع المسلمين هل يسهم لهم، رقم الحديث 1558 : جـ 4 ص 65، ورواه ابن أبي شيبة في مصنفه : جـ 12 ص 395.

مناقشة أدلة الطرفين :

ناقش المانعون أدلة المجيزين بأمرين :

1. إن الأدلة التي استدل بها المجيزون ضعيفة، إما في دلالتها كحديث أبي هريرة، إذ ليس صريحا في أن الرجل الذي قاتل مع النبي - صلى الله عليه وسلم -، كان كافرا، بل فيه عكس ذلك حيث قال أبو هريرة عنه : إنه « يدعي الإسلام » كما أن القصة لا تفيد أن النبي - صلى الله عليه وسلم - استعان به، وإنما أذن له فقط في الحضور والقتال[1].

وكذلك الشأن في قصة صفوان فالنبي - صلى الله عليه وسلم -، لم يطلب منه أن يقاتل، بل إنه هو بنفسه الذي شهد الوقعة.

2. وإما في ثبوت أدلة المجيزين وهو باقي الأدلة : ومن هنا سلك المانعون طريق الترجيح في الجمع بين الأدلة ولم يذكروا نسخا فيها[2].

وأما **المجيزون** فناقشوا أدلة المانعين من وجوه :

أحدها : أن النبي - صلى الله عليه وسلم -، ردّ المشرك رجاء إسلامه، حيث تفرس فيه الرغبة في الإسلام، فصدق ظنه فأسلم. ذكره البيهقي عن الإمام الشافعي[3].

ومعنى ذلك أن الأمر موكول إلى الإمام، فإن رأى مصلحة في مشاركة الكافر قَبِلَهُ، وإن رأى غير ذلك فالأمر إليه.

ثانيها : أن رد النبي المشرك لأنه خشية أن يكون عينا للمشركين، ذكره الجصاص[4].

ثالثها : التفريق بين المشركين وأهل الكتاب، فأهل الكتاب تجوز الاستعانة بهم، وأما المشركون فلا، فإن خرجوا مع المسلمين لم يمنعوا، ذكره الطحاوي، وقال : « وهذا حكمهم الآن عند كثير من أهل العلم منهم أبو حنيفة وأصحابه رضي الله عنهم يقولون : لا بأس

---

[1]- فتح الباري : جـ 7 ص 474.

[2]- ينظر : **الاعتبار في الناسخ والمنسوخ من الآثار**، أبي بكر محمد بن موسى الحازمي الهمذاني، تحقيق عبد المعطي أمين قلعجي، دار الوعي، سوريا، 1982 م : ص 218.

[3]- السنن الكبرى للبيهقي : جـ 9 ص 37.

[4]- أحكام القرآن للجصاص : جـ 2 ص 447.

بالاستعانة بأهل الكتاب في قتال من سواهم إذا كان حكمنا هو الغالب، ويكرهون ذلك إذا كانت أحكامنا بخلاف ذلك، ونعوذ بالله من تلك الحال »[1].

رابعها : أن يقال بأن أدلة الجواز ناسخة لأدلة المنع. قالوا : والدليل على النسخ أن رد النبي – صلى الله عليه وسلم –، للمشرك كان يوم بدر، وأما النصوص المعارضة فهي متأخرة، كقصة صفوان حيث كانت يوم حنين[2].

الرأي الذي نختاره :

والواقع أننا إذا أمعنا النظر في الأدلة بدا لنا تكافؤها إلى حد كبير، فأدلة المانعين صحيحة وصريحة[3].

وأدلة المجيزين يبدو في بعضها الضعف، وفي بعضها عدم التصريح بالاستعانة، إلا أن حديث مصالحة الروم – وهو حديث حسن – يعطي دلالة لا بأس بها على جواز الاستعانة بالكفار. والأحاديث بمجموعها تصل إلى درجة الحسن لغيره[4].

ومن أدلتهم السابقة لم يظهر وجود النسخ، والنسخ لا ينبغي اللجوء إليه إلا إذا لم يمكن الجمع أو الترجيح. إذن، الذي ينبغي القول به هو المصير إلى الجمع بين النصوص، فلا نسخ ولا ترجيح[5] :

فالنصوص المانعة تحمل على الحالات التالية :

1. عدم الحاجة إلى الكافر.

2. وجود مصلحة ظاهرة في رده، إما تأديبا له، أو رجاء إسلامه، أو للظهور أمام العدو بالقوة وعدم الحاجة إلى الكفار، ونحو ذلك.

وهاتان الحالتان قد يحمل عليهما أو على أحدهما حديث عائشة في رد المشرك.

---

[1]- مشكل الآثار للطحاوي : جـ 3 ص 236 .
[2]- ينظر : تفسير الآلوسي : جـ 3 ص 120.
[3]- الجامع لأحكام القرآن للقرطبي : جـ 6 ص 224.
[4]- الاستعانة بالكفار لعبد الله بن إبراهيم : ص 270.
[5]- المرجع نفسه : ص 270 – 271.

3. إذا كان الكفار أقوياء بحيث يخشى بطشهم وبأسهم، وهذا قد يفهم من حديث أبي حميد الساعدي.

4. إذا كان هؤلاء الكفار معروفا عنهم الاستهزاء بالدين والنكاية بالمسلمين والتأليب عليهم ونحو ذلك، كما هو ظاهر الآية الكريمة : ﴿ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا ﴾ وما أشبهها. وأما الآية المطلقة التي تنهى عن موالاة الكفار فقد تقيدها هذه الآية وما أشبهها.

وأما النصوص المبيحة فتحمل على الحالتين :

1. إذا لم يظهر من الكفار أذى للمسلمين وأمنت خيانتهم.

2. إذا كان الكفار في حال أقل وأضعف من المسلمين ومع وجود الحاجة إليهم.

استفادة من العرض السابق : فالكفار إما أن يكونوا أفرادا قليلين، أو مجموعة كثيرة. فإن كانوا أفرادا فتجوز الاستعانة بهم بشرطين[1] :

الشرط الأول : أن تدعو الحاجة إلى ذلك، كأن يكونوا أصحاب رأي، أو بأس شديد على العدو، أو تدعو المصلحة إلى ذلك كأن يرجى منهم الإسلام أو بذل العون والنصيحة.

الشرط الثاني : أن تؤمن خيانتهم.

أما إن كانوا كثيرين فلا يستعان بهم إلا بثلاثة شروط :

الشرطان السابقان، والثالث : ألا تكون لهم شوكة وقوة تنازع قوة المسلمين إما عددا أو عدة أو بأسا ورأيا.

جـ. **أما أخذ رأيهم في أمور الحرب وأحوال العدو** : فالذي يظهر أنه لا بأس به لأن ذلك من شؤون الدنيا وقد سبق بيان جواز ذلك بشرط : عدم الاعتماد على رأيهم اعتمادا كليا، لأنه حينئذ يصبح ركوبا إليه، وهو منهي عنه، كما أنه لا بد من أخذ الحذر من ذلك[2].

---

[1]- الاستعانة بالكفار لعبد الله بن إبراهيم : ص 271.

[2]- المرجع نفسه.

ثانيا : الاستعانة بالكفار على البغاة :

البغاة : جمعٌ مفرده باغٍ، مشتق من البغي وهو الظلم والعدوان[1].

أما في اصطلاح الفقهاء فهم : قوم من أهل الحق يخرجون على الإمام بتأويل سائغ ولهم شوكة ومنعة غير مستبيحين دماء المسلمين وسبي ذراريهم[2].

أما الاستعانة بالكفار عليهم فقد اختلف العلماء في ذلك على قولين :

القول الأول : أنه لا تجوز الاستعانة بالكفار على البغاة، بل على المسلمين أن يقاتلوهم عند الحاجة بأنفسهم دون طلب العون من الكفار، وهذا قول جمهور أهل العلم، ومنهم المالكية والشافعية والحنابلة وأهل الظاهر[3].

واستدلوا بما يلي :

1. أن البغاة المسلمون، والاستعانة بالكفار عليهم تسليط للكفار عليهم، وقد قال سبحانه : ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾.
2. ولأن المقصود كفهم وردهم إلى الطاعة، لا قتلهم وإبادتهم، وبهذا يعلم أنه لا حاجة إلى الكفار، فلم تسغ الاستعانة بهم.

ومما تجدر الإشارة إليه أن هؤلاء المانعين على قسمين :

الأول : من يرى أن المنع مطلق فلا تجوز الاستعانة بالكفار ضد البغاة مطلقا، أي وإن دعت الحاجة إلى ذلك، وهذا ظاهر كلام المالكية[4].

الثاني : وهو قول الأكثرين بل تجوز الاستعانة عند الضرورة وهو قول في مذهب الشافعية، وهو مذهب الحنابلة والظاهرية[5]، إلا أن بعض الحنابلة قال : تجوز الاستعانة ولو عند الحاجة[6].

---

[1]- القاموس المحيط : جـ 4 ص 305

[2]- شرح فتح القدير : جـ 6 ص 101، حاشية الدسوقي : جـ 4 ص 298، مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 123، المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 52.

[3]- ينظر : القوانين الفقهية لابن جزي : ص 393، حاشية العدو : جـ 8 ص 60، نهاية المحتاج للرملي : جـ 7 ص 387، المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 57، المحلى : جـ 12 ص 524.

[4]- ينظر : القوانين الفقهية لابن جزي : ص 393، حاشية العدو : جـ 8 ص 60.

[5]- ينظر : نهاية المحتاج للرملي : جـ 7 ص 387، المحلى : جـ 12 ص 524، المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 57.

[6]- ينظر : المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 58.

القول الثاني : جواز الاستعانة بالكفار على البغاة، وهو ما يفهم من كلام الحنفية.

جاء في المبسوط : « وإن ظهر أهل البغي على أهل العدل حتى ألجأهم إلى دار الشرك فلا يحل لهم أن يقاتلوا مع المشركين أهل البغي، لأن حكم أهل الشرك ظاهر عليهم ولا يحل لهم أن يستعينوا بأهل الشرك على أهل البغي من المسلمين إذا كان حكم أهل الشرك هو الظاهر، ولا بأس بأن يستعين أهل العدل بقوم من أهل البغي وأهل الذمة على الخوارج إذا كان حكم أهل العدل ظاهرا لأنهم يقاتلون لإعزاز الدين، والاستعانة عليهم بقوم منهم أو من أهل الذمة كالاستعانة عليهم بالكلاب »[1].

فعبارته الأولى يفهم منها جواز الاستعانة بالكفار - أيا كان نوعهم - حيث ذكر أنه إذا كان حكم المشركين ظاهرا لم تحل الاستعانة، ومفهومه جوازها إذا لم يكن حكم المشركين ظاهرا، أما الاستعانة بأهل الذمة فقد صرح بجوازها[2].

المناقشة والترجيح :

إن الأدلة التي استدل بها أصحاب القول الأول قوية وواضحة، أما دليل الرأي الثاني فيمكن مناقشته بما يلي[3] :

1. أما قوله : إن قتال أهل البغي من أجل إعزاز الدين فصحيح، لكن هل عزة الدين لا تتحقق إلا بالاستعانة بالكفار؟ بل إنها تتحقق بغير ذلك.

2. وقوله : إن الاستعانة بالكفار ونحوهم كالاستعانة بالكلاب قد يقال : صحيح أيضا، لكن ما الداعي لتسليط الكلاب على البغاة، مع أنهم مسلمون؟

إذن، يترجح لنا ما ذهب إليه الجمهور من عدم جواز الاستعانة بالكفار على البغاة ما دامت الدولة المسلمة قادرة على قهرهم. فإن اضطرت إلى طلب العون والمدد من الكفار فلا مانع بشرط : أن يكون ذلك المدد مالا وسلاحا دون رجال، لأن الاستعانة برجال الكفار في قتال البغاة إعزاز لهم وإذلال على المسلمين فلا تقع مهما كانت ظروفه. والله أعلم بالصواب.

---

[1]- المبسوط للسرخسي : جـ 10 ص 133 – 134.
[2]- الاستعانة بالكفار لعبد الله بن إبراهيم : ص 274.
[3]- المرجع نفسه : ص 274.

جـ. استعانة الدولة الإسلامية بالدول الكافرة

المراد بالدول الكافرة الدول غير الإسلامية، فتشمل الدول المحاربة، والمهادنة، والمحايدة.

فالاستعانة بهم لا تخلو : إما أن تكون ضد دولة كافرة.

-أو ضد دولة مسلمة.

-أو ضد البغاة المسلمين.

-أو تكون في مصالح الحياة الدنيا.

وقبل الكلام عن حكم الاستعانة بالدول الكافرة، من الأحسن أن نبدأ بتعريف مفهوم الدولة المحاربة والمهادنة والمحايدة.

الحربي : نسبة إلى الحرب. يقال : أنا حرب لمن حاربني أي عدو، وفلان حرب فلان: أي محاربه، وفلان حرب لي أي عدو محارب، وإن لم يكن محاربا[1].

والحربي عند الفقهاء : من يحارب المسلمين أو ينتسب إلى قوم محاربين للمسلمين، سواء أكانت المحاربة فعلية أم متوقعة[2].

فالمحاربة الفعلية هي الحرب الواقعة أو المعلنة، أما المتوقعة فهي ما يتوقع حدوثها، وهذه قد تصدر من كل كافر ليس له عهد ولا ذمة سواء بلغته الدعوة الإسلامية أم لا.

من خلال الحالتين السابقتين نرى أن الحربيين أصناف[3] :

1. الكفار الذين يقاتلون المسلمين بالفعل ويكيدون لهم.
2. الكفار الذين أعلنوا الحرب على الإسلام وأهله، بأن يضيقوا على المسلمين ويحاصروهم اقتصاديا، أو يفتنوا بعض المسلمين في دينهم أو يظاهروا أعداء المسلمين عليهم، أو يعلنوا بأنهم سيحاربون...وما إلى ذلك.
3. الكفار الذين ليس لهم عهد مع المسلمين ولم يَبْدُ منهم محاربة.

[1]- لسان العرب لابن المنظور : جـ 1 ص 303.
[2]- المدخل للفقه الإسلامي لمحمد سلام مدكور : ص 64.
[3]- الاستعانة بالكفار لعبد الله بن إبراهيم : ص 132.

وضررهم على المسلمين يختلف من صنف إلى آخر، فالصنفان الأوّلان ضررهما جلي وحاصل لا شك فيه، أما الصنف الأخير فضرره أقل كثيرا.

أما المراد بأهل الهدنة وطبيعة عقد الهدنة هم أهل الحرب الذين يتم عقد الصلح معهم على ترك القتال مدة معينة[1]. ويسمى هذا العقد هدنة، وصلحا، وموادعة، ومسالمة، ومعاهدة، إلا أن الهدنة هو اللفظ الأكثر شيوعا.

إذن، الدولة المهادنة هي الدولة التي كانت أهلها من أهل الحرب لكن قد تمّ عقد الصلح معهم على ترك القتال مدة معينة.

أما الدولة المحايدة، فالأصل من المحايدة من كلمة " الحياد "، فقد ورد في اللغة بمعنى الميل والعدول عن الشيء والانحراف عنه. يقال : حاد عن الشيء يحيد حيدا وحيدانا ومحيدا، وحايده محايدة وحيادا أي مال عنه[2].

والحياد في الاصطلاح الحديث نوعان[3] : النوع **الأول** : الحياد المؤقت وهو موقف الدولة التي لا تشترك في حرب قائمة وتحتفظ بعلاقاتها السلمية مع كل من الفريقين المتحاربين. أما **النوع الثاني** فهو الحياد المؤبد : الاتفاق مع الدول الأخرى على أن تبقى أبدا بعيدة عن الحروب. والفرق بينهما : أن المؤقت مجرد حالة طارئة، أما الدائم فينشأ عن اتفاق مع الدول الأخرى.

وبعد ذلك البيان، نبدأ بالكلام عن حكم الاستعانة **بالدول الكافرة على الدول الكافرة**، وفيه التفصيل الآتي:

فالدولة الكافرة التي يراد الاستعانة بها قد تكون حربية، وقد تكون محايدة أو معاهدة. والحربية : إما أن تكون محاربة محاربة فعلية مكشوفة كانت أو معماة، وإما أن تكون محايدة أو مسالمة وليس لها عهد مطلقا. **فالدول المحاربة** محاربة فعلية لا يمكن الاستعانة بها لمحاربتها ولو

---

[1]- ينظر : مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 260، المغني لابن قدامة : جـ 10 ص 517.
[2]- تاج العروس : جـ 8 ص 47.
[3]- القانون الدولي العام لعلي صادق أبو هيف : ص 879.

أمكن ذلك لم يجوز، لأن الاستعانة بهم وطلب النجدة منهم يعتبر ذلا وصغارا على المسلمين، وهو استعطاف واستجداء، لا يليقان بالدولة الإسلامية[1]. والمستجير بعمرو عند كربته كالمستجير من الرمضاء بالنار. **وأما الدول المحايدة أو المسالمة، وكذلك المعاهدة** : فالذي يبدو أن الحكم فيها أخف، وذلك نظرا لأن الخطر المتوقع منها أقل من سابقتها.

إلا أن الاستعانة قد تكون بأموالهم، وقد تكون بأفراد منهم[2]، فأما الاستعانة بأموالهم فهي جائزة بشرطين :

الأول : ألا يكون فيه موالاة للكفار، أو ذل وصغار على المسلمين.

الثاني : ألا يكون فيه ضرر على المسلمين، مثل أخذ الفوائد والأرباح الطائلة على القروض، أو استئجار السلاح بقيمة باهظة ونحو ذلك.

وأما الاستعانة بالأفراد من رجالهم، بحيث تشترك الدولة الكافرة في الجهاد مع المسلمين مشاركة مباشرة، فالذي يظهر أن ذلك محظور لما يأتي :

أولا : أن اشتراك الدولة الكافرة يعرض الدولة الإسلامية للخطر، لأن الأولى تميل وتتعاطف مع مثيلاتها أكثر منه مع المسلمين، كما وصفهم الله تعالى بقوله : ﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾ { الأنفال : 73 }.

فالخيانة متوقعة منهم وإن كان لهم عهد، وإذا حصلت - وهي قريبة - فضررهم يكون مضاعفا أضعافا كثيرة، نظرا لمعرفتهم بأسرار المسلمين ومكان الضعف عندهم بسبب مخالطتهم.

ثانيا : أن اشتراك الدولة الكافرة يحول الجهاد الإسلامي إلى حرب شرسة طابعها القتل والتخريب والإفساد...إلخ، الأمر الذي يتنافى مع مقاصد الجهاد وأهدافه، بل قد يعرض المسلمين للإبادة نظرا لعشوائية القتال.

هذا ما يظهر، فإن كانت الدولة الكافرة حليفة للدولة المسلمة فهنا قد يجوز الانتصار بها، واشتراكها في الحرب بالشروط الآتية:

---

[1]- الاستعانة بالكفار لعبد الله بن إبراهيم . ص 269.

[2]- المرجع نفسه : ص 269.

1. أن تكون الدولة المستعان بها والقوة المشاركة في الحرب أن تكونا أقل وأضعف من المسلمين، وذلك لاتقاء شرهم لو حصل.
2. وجود الضرورة أو الحاجة الماسة إلى ذلك.
3. أن تؤمن خيانتهم.

د- الاستعانة بالدول الكافرة ضد المسلمين :

قبل الحديث عن هذا الموضوع نورد الحقائق الشرعية الآتية[1] :

1. المسلمون أمة واحدة، وهم يد على من عداهم.
2. التواد والتراحم والتعاطف بين المسلمين أمر واجب شرعا بلا جدال، كما جاء في الحديث الصحيح : ﴿ مَثَلُ الْمُؤْمِنِيْنَ فِي تَوَادِهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ مَثَلُ الْجَسَدِ الْوَاحِدِ إِذَا اشْتَكَى مِنْهُ عَضْوٌ تَدَاعَى لَهُ سَائِرِ الْجَسَدِ بِالسَّهَرِ وَالْحُمَّى ﴾[2].
3. والتقاطع بين المسلمين والتنافر والتشاحن أمور محرمة إجماعا، كما جاء في الحديث الصحيح : ﴿ لاَ تَبَاغَضُوْا وَلاَ تَحَاسَدُوْا، وَلاَ تَدَابَرُوْا وَكُوْنُوْا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا، وَلاَ يَحِلُّ لِمُسْلِمٍ أَنْ يَهْجُرَ أَخَاهُ فَوْقَ ثَلاَثَةِ أَيَّامٍ ﴾[3].
4. والتقاتل بين المسلمين محرم من باب أولى ولو قدر أنه حصل شيء منه فالواجب على المسلمين من ذوي العلم والرأي والحكمة والأمر أن يسعوا في الإصلاح بين المتقاتلين، كما قال جل شأنه : ﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۖ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ﴾ { الحجرات : 9 }.

---

[1]- الاستعانة بالكفار لعبد الله بن إبراهيم : ص 296 – 297.

[2]- رواه مسلم في كتاب البر والصلة، باب تراحم المؤمنين وتعاطفهم وتعاضدهم : جـ 4 ص 397، ورواه البيهقي في سننه، باب استسقاء إمام الناحية المخصبة لأهل الناحية المجدبة ولجماعة المسلمين : جـ 3 ص 353.

[3]- حديث متفق عليه رواه البخاري في كتاب الأدب، باب ما ينهى عن التحاسد والتدابر : جـ 7 ص 88، ورواه مسلم في كتاب البر والصلة، باب تحريم التحاسد والتباغض والتدابر : جـ 4 ص 358.

5. ولهذا كان الأصل أن إمام المسلمين واحد لا يتعدد، ولا تتعدد دولهم، من أجل أن تكون كلمتهم واحدة. كما جاء في الحديث الصحيح : ﷺ إِذَا بُوْيِعَ لِخَلِيْفَتَيْنِ فَاقْتُلُوْا الْآخِرِ مِنْهُمَا ﷺ[1].

ولكن الواقع في عصرنا الآن، قد تعددت دول المسلمين مما يتطلب لهم أكثر من إمام واحد، بل قد حصل هذا منذ أوائل التاريخ الإسلامي.

وقد يسبب هذا التعدد الخلاف والقتال بين المسلمين، فهل لو وقع شيء من ذلك يسوغ لإحدى الطائفتين المتقاتلين أن تستنصر بالكفار؟.

والجواب : أنه لا يجوز للمسلمين أبدا الاستنصار بالكفار على إخوانهم المسلمين مهما كانت الأحوال، سواء أكانوا أهل حق أم بغي[2]، وسواء أكان قتالا مشروعا مانعي الزكاة، أم قتالا غير مشروع، ففي جميع الأحوال لا تجوز الاستعانة بدول الكفر، لما يأتي[3] :

1. أن الاستعانة بالكفار في تلك الحال موالاة لهم وركون إليهم، وقد قال تعالى : ﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓاْ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ ﴾ { هود : 113 }.

2. أن الاستعانة بهم تعني تسليطهم على المسلمين وتمكينهم منهم، والله يقول : ﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾ الآية.

3. إن في الاستعانة بهم تعزيزا وتقوية لبعض المسلمين على بعض، واشعالاً للحروب بينهم ودافعا لهم على التنازع على الرئاسة والملك وذلك مالا يقره الشارع بحال، بل إنه يدعو المسلمين في تلك الحال إلى الإصلاح فيما إذا كانوا جميعا طلاب حق، أو ملك ورئاسة، فإن كانت إحدى الطائفتين المتحاربتين هي المحقة فالمقصود من قتالها للأخرى دفع بغيها لا إبادتها، وذلك يتحقق بدون الاستنصار بالكفار.

4. والاستعانة بالكفار تمكين لهم في كسر شوكة المسلمين والقضاء عليها، بل ربما إبادتهم أو طردهم من بلادهم والاستيلاء عليها.

---

[1]- رواه البخاري في كتاب الإمارة، باب إذا بويع لخليفتين : جـ 3 ص 348، ورواه البيهقي في كتاب قتال أهل البغي، باب لا يصلح إمامان في عصر : جـ 8 ص 144.

[2]- قد سبق بيان حكم الاستعانة بالكفار ضد البغاة حيث يترجح ما ذهب إليه الجمهور بعدم الجواز. ينظر : ص 147.

[3]- الاستعانة بالكفار لعبد الله بن إبراهيم : ص 299.

5. والاستعانة بهم كذلك سلم لهم للتدخل في شؤون المسلمين الخاصة بهم، والاطلاع على عورات المسلمين ومكامن الضعف والقوة فيهم، الأمر الذي قد يجعلهم سادات وحكاما يحتكم إليهم المسلمون.

المسألة العاشرة : حكم العمليات الاستشهادية في الإسلام

الكلام عن حكم العمليات الاستشهادية لا يصل إلى المقصود إلا بعد أن نبحث الأمور الآتية :

الأمر الأول : صورة وجه الشبه بين العمليات الاستشهادية في عصر النبوة والخلافة الراشدة وبين العمليات الاستشهادية في عصرنا الآن، ثم كيف نقيس الثانية على الأولى.

الأمر الثاني : حكم الاقتحام على الأعداء اقتحاما لا ترجى معه نجاة وموقف العلماء فيه، وذلك لوجود وجه الشبه بين هذه الصورة وبين العمليات الاستشهادية التي أوردناها. والمطلوب : كيف نقيس بين العمليات الاستشهادية التي وقعت في عصرنا الآن وبين الاقتحام على الأعداء اقتحاما لا ترجى معه نجاة ، هل فيها نظير بالعمليات الاستشهادية أم لا ؟

الأمر الثالث : مشاركة هذه العمليات لكل من الانتحار والاستشهاد في بعض الأوصاف وأثر ذلك في حكمها.

الأمر الرابع : أقوال العلماء في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ [البقرة : 195]، ومدى ترابطها بالعمليات الاستشهادية.

الأمر الخامس : حثّ الإسلام على الجهاد والاستشهاد في سبيل الله تعالى وبيان معنى الشهيد.

الأمر السادس : تكييف العمليات الاستشهادية التي نحن بصددها من خلال الأمور الخمسة التي قد سبق ذكرها.

الأمر الأول : صورة العمليات الاستشهادية في عصر النبوة والخلافة الراشدة.

كانت العمليات الاستشهادية قد عرفت منذ عصر النبوة والخلافة الراشدة بالوسائل التي كانت متاحة في ذلك العصر، ولكن صورتها تتمثل بالإقدام على العدو إقداما يراد منه

النكاية بالعدو ونيل الشهادة في سبيل الله تعالى، ذلك الشرف العظيم الذي يدرك صاحبه مقاما عاليا ومركزا محمودا عند الله عز وجل. وقد تسابق الصحابة رضي الله عنهم ومن بعدهم من المجاهدين سعيا للحصول على هذا الشرف، كما أنهم سلكوا كل سبيل وقدموا أنفسهم على كل وجه للوصول إلى هذه المرتبة.

سأعرض بعض صور العمليات الاستشهادية التي نفذت في عصر النبوة :

1. روى سعيد بن عمرو وسويد بن سعيد أخبرنا سفيان عن عمرو سمع جابرا يقول : قال رجل : أين أنا، يا رسول الله إن قتلت؟ قال : ﴿ فِي الْجَنَّةِ ﴾ فألقي تمرات كن في يده ثم قاتل حتى قتل، وفي رواية سويد قال رجل للنبي – صلى الله عليه وسلم – يوم أُحد[1].

2. عن أنس بن مالك رضي الله عنه أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أفرد يوم أحد في سبعة من الأنصار ورجلين من قريش، فلما رهقوه[2] قال : ﴿ من يردهم عنا وله الجنة، أو هو رفيقي في الجنة؟ فتقدم رجل من الأنصار فقاتل حتى قتل ثم رهقوه أيضا فقال : من يردهم عنا وله الجنة، أو هو رفيقي في الجنة؟ فتقدم رجل من الأنصار، فقاتل حتى قتل، فلم يزل كذلك حتى قتل السبعة، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم لصاحبه : ما أنصفنا أصحابنا ﴾[3].

3. وفي يوم اليمامة : لما تحصن بنو حنيفة في بستان مسيلمة الذي كان يعرف بحديقة الرحمن أو الموت، قال البراء بن مالك لأصحابه، ضعوني في الجحفة – وهي ترس من جلد كانت توضع به الحجارة وتلقى على العدو – وألقوني إليهم، فألقوه عليهم فقاتلهم حتى فتح الباب للمسلمين[4] .

4. ما روي أن عسكر المسلمين لما لقي الفرس، نفرت خيل المسلمين من الفيلة وذلك في وقعة الجسر فعمد رجل منهم فصنع فيلا من طين وأنس به فرسه حتى ألفه، فلما أصبح لم ينفر

---

[1]- رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب ثبوت الجنة للشهيد : جـ 13 ص 66.
[2]- أي غشوه واقتربوا منه { شرح النووي لصحيح مسلم : جـ 12 ص 203 } أي لما غشي الكفار الرسول ﷺ.
[3]- رواه مسلم في كتاب الجهاد والسير، باب غزوة أحد : جـ 12 ص 204- 205.
[4]- تفسير القرطبي : جـ 2 ص 364.

فرسه من الفيل، فحمل على الفيل الذي كان يقدمها فقيل له : إنه قاتلك، فقال : لا ضير أن أقتل ويفتح للمسلمين[1].

ويؤخذ من هذه العمليات ما يلي :

أولا : ما أشرنا إليه من أن بعض أصحاب هذه العمليات كان يريد الفتح للمسلمين كما جاء في حادثة الفيل التي أوردناها آنفا وكذا حادثة البراء بن مالك يوم اليمامة.

ثانيا : أن بعض الصحابة كان يقدم نفسه دفاعا عن القائد الأعلى رسول الله – صلى الله عليه وسلم – كما في حادثة السبعة يوم أحد، وكذلك ما ورد عن أبي طلحة في غزوة أحد أنه وضع نفسه ترسا لرسول الله – صلى الله عليه وسلم – حتى شلت يده نتيجة لذلك[2]. وعن بن أبي حازم أنه قال : « رأيت يد أبي طلحة شلاّء وقى بها النبي – صلى الله عليه وسلم – يوم أحد »[3].

ثالثا : أن المستشهدين من الصحابة رضي الله عنهم كان دافعهم الأول في الإقدام الرغبة في الشهادة من خلال السعي لإعلاء كلمة الله تعالى في الأرض، بعد أن علموا من رسول الله – صلى الله عليه وسلم – أن الشهادة على هذا الوجه أسهل الطرق إلى الجنة.

والذي يهمنا في هذه العمليات – سواء أكان الغرض منها هو النكاية بالأعداء أم الظفر بالشهادة – هي استعمال كل ما هو متاح لهم وكل ما هو موصل إلى إنهاء الحياة على وجه ينكي الأعداء. أما لو قاموا بهذا العمل لغير إعلاء كلمة الله تعالى كما لو كان الدافع هو الشجاعة أو الرياء والسمعة لكان الفعل حراما والفاعل منتحرا ومستحقا لعذاب الله تعالى. وقد اتضح ذلك في حديث أبي هريرة الذي يقول فيه سمعت رسول الله – صلى الله عليه وسلم – يقول : « إن أول الناس يقضي يوم القيامة عليه رجل استشهد، فأُتي به فعرّفه نعمه، فعرفها، قال : فما عملت فيها؟ قال : قاتلت فيك حتى استشهدت، قال : كذبت، ولكنك قاتلت لأن يقال جريء، فقد قيل ثم أمر به فسحب على وجهه حتى أُلقي في النار،

---

[1]- تفسير القرطبي : جـ 2 ص 363- 364.
[2]- ينظر الموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 28.
[3]- رواه البخاري في كتاب المغازي، باب إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا والله وليهما : جـ 8 ص 105.

ورجل تعلم العلم وعلّمه وقرأ القرآن، فأُتي به، فعرّفه نعمه، فعرفها، قال : فما عملت فيها؟ قال : تعلمت العلم وعلمته وقرأت فيك القرآن، قال : كذبت، ولكنك تعلمت العلم ليقال عالم، وقرأت القرآن ليقال قارئ، فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه حتى أُلقي في النار، ورجل وسّع الله عليه وأعطاه من أصناف المال كله، فأُتي به فعرّفه نعمه، فعرفها، قال : فما عملت فيها؟ قال : ما تركت من سبيل تحب أن ينفق فيها إلا أنفقت فيها لك. قال : كذبت، ولكنك فعلت ليقال هو جواد، فقد قيل، ثم أمر به فسحب على وجهه ثم أُلقي به في النار »[1].

نستطيع أن نستنبط من هذا الحديث أن مدار العمل هو النية، فهي الأمر الأساسي في التمييز بين العمل المقبول والمردود. كما أن النفس البشرية ملك لله تعالى وهي أمانة عند الإنسان، فإذا بذلها في سبيل الله فقد أدى الأمانة إلى صاحبها على أي وجه كان هذا الأعداء، وإن بذلها لغيره فقد خان الأمانة وسلمها إلى غير أهلها، فيستحق العذاب، إذ العبرة بالنية؛ فبالنظر إلى النية يحكم على بذل النفس أهو مشروع أم غير مشروع؟.

الأمر الثاني : أقوال العلماء في الاقتحام على الأعداء اقتحاما لا ترجى معه نجاة.

بمعرفة أقوال العلماء في الإقدام على العدو إقداما لا يرجى معه نجاة، وكذلك أقوالهم في التولي يوم الزحف وحدود حرمته ووجوبه وإباحته هو سبيل آخر لمعرفة ما إذا كان لمسألتنا هذه – العمليات الاستشهادية بصورتها الحديثة – نظير في الشرع أو لا.

وسأعرض أقوال بعض العلماء في هذا الموضوع :

1. قال محمد بن الحسن الشيباني[2] تلميذ أبي حنيفة رحمهما الله : « لو حمل رجل واحد على ألف رجل من المشركين، وهو وحده، لم يكن بذلك بأس إذا كان يطمع في نجاة، أو نكاية في العدو، فإن لم يكن كذلك فهو مكروه، لأنه عرض نفسه للتلف في غير منفعة

---

[1]- رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب من قاتل للرياء والسمعة استحق النار : جـ 13 ص 75- 76، رواه النسائي في كتاب الجهاد : جـ 6 ص 23.

[2]- **هو** محمد بن حسن بن فرقد، فقيه العراق أبو عبد الله الشيباني الكوفي، صاحب أبي حنيفة، أخذ عنه ثم عن أبي يوسف وأخذ عنه الإمام الشافعي، أصله من حرستا بغوطة دمشق ولد بواسط ونشأ بالكوفة، له مصنفات كثيرة : الجامع الصغير، الجامع الكبير، المبسوط، السير الكبير، كتاب الآثار. { معجم المؤلفين للكحالة : جـ 3 ص 229 }.

المسلمين، فإن قصده تجرئة المسلمين عليهم حتى يصنعوا مثل صنيعه فلا يبعد جوازه، ولأن فيه منفعة للمسلمين على بعض الوجوه، وإن كان قصده إرهاب العدو، وليعلم صلابة المسلمين في الدين فلا يبعد جوازه، وإذا كان فيه نفع للمسلمين فتلفت نفسه لإعزاز الدين وتوهين الكفر، فهو المقام الشريف الذي مدح الله تعالى المؤمنين بقوله : ﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم بِأَنَّ لَهُمُ ٱلْجَنَّةَ ﴾ { التوبة : 111 }. إلى غيرها من آيات المدح التي مدح الله تعالى بها من بذل نفسه »[1].

قال القرطبي : « وعلى ذلك ينبغي أن يكون حكم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أنه متى رجا نفعا في دين الله فبذل نفسه فيه حتى قتل كان في أعلى درجات الشهداء، قال الله تعالى : ﴿ وَأْمُرْ بِٱلْمَعْرُوفِ وَٱنْهَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَٱصْبِرْ عَلَىٰ مَآ أَصَابَكَ ۖ إِنَّ ذَٰلِكَ مِنْ عَزْمِ ٱلْأُمُورِ ﴾ { لقمان : 17 }[2]. وقد روى عكرمة عن ابن عباس عن النبي – صلى الله عليه وسلم – قوله : ﴿ أَفْضَلُ الشُّهَدَاءِ حَمْزَةُ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، وَرَجُلٌ تَكَلَّمَ بِكَلِمَةِ حَقٍ عِنْدَ سُلْطَانٍ جَائِرٍ فَقَتَلَهُ ﴾[3].

2. قال العز بن عبد السلام : « التولي يوم الزحف مفسدة كبيرة، لكنه واجب إن علم أنه يقتل في غير نكاية في الكفار، لأن التغرير في النفوس إنما جاز لما فيه من مصلحة من إعزاز الدين بالنكاية في المشركين، وإذا لم تصل النكاية، وجب الانهزام لما في الثبوت من فوات النفوس مع شفاء صدور الكفار، وإغرام أهل الإسلام، وقد صار الثبوت هنا مفسدة محضة ليس في طيها مصلحة »[4].

3. قال الشاطبي : «...فإن كانت المفسدة اللاحقة له دنيوية لا يمكن أن يقوم بها غيره فهي مسألة الترس وما أشبهها، فيجري فيه خلاف كما مرّ، ولكن قاعدة " منع التكليف بما لا يطاق " شاهدة بالتكليف به فيتواردان على هذا المكلف من جهتين، ولا تناقض فيه،

---

[1]- ينظر : تفسير القرطبي : جـ 2 ص 364.
[2]- تفسير الطبري : جـ 2 ص 364- 365.
[3]- رواه الحاكم في المستدرك، باب ذكر مناقب سعد بن مالك بن خالد بن ثعلبة بن حارثة عمرو بن الخزرج : جـ 4 ص 97.
[4]- قواعد الأحكام : جـ 1 ص 111.

فلأجل ذلك احتمل الموضع الخلاف، وإن فرض في هذا النوع إسقاط الحظوظ، فقد يترجح جانب المصلحة العامة، ويدل عليه أمران :

أحدهما : قاعدة الإيثار المتقدم ذكرها، فمثل هذا داخل تحت حكمها.

والثاني : ما جاء في نصوص الإيثار في قصة أبي طلحة في تتريسه على رسول الله – صلى الله عليه وسلم – بنفسه، وقوله : ﴿ نحري دون نحرك ﴾[1] ، ووقايته له حتى شلّت يده. ولم ينكر ذلك رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وإيثار النبي – صلى الله عليه وسلم – غيره على نفسه في مبادرته للقاء العدو دون الناس، حتى يكون متّقًى به فهو إيثار راجع إلى تحمل أعظم المشقات عن الغير. ووجه عموم المصلحة هنا في مبادرته – صلى الله عليه وسلم – بنفسه ظاهر، لأنه كان كالجُنة للمسلمين. وفي قصة أبي طلحة أنه كان وقى بنفسه من يعمّ بقاؤه مصالح الدين وأهله، وهو النبي – صلى الله عليه وسلم –. وأما عدمه فتعم مفسدته الدين وأهله. وإلى هذا النحو مال أبو الحسن النوري حين تقدم إلى السَّياق وقال : « أوثر أصحابي بحياة ساعة »[2].

4. قال الشوكاني عنده تفسير لقوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾. « والحق أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فكل ما صدق عليه أنه تهلكة في الدين أو الدنيا فهو داخل في هذا، وبه قال ابن جرير الطبري، ومن جملة ما يدخل تحت الآية أن يقتحم الرجل في الحرب فيحمل على الجيش مع عدم قدرته على التخلص، وعدم تأثيره لأثر ينفع المجاهدين... »[3].

5. وجاء في مغني المحتاج قول الخطيب الشربيني[4] عند حديثه عن هجوم الكفار على بلد مسلم بغتة : «...وإلا بأن لم يمكن أهل البلدة التأهب لقتال، بأن هجم الكفار عليهم بغتة، فمن قُصِد من المكلفين ولو عبدا أو امرأة أو مريضا أو نحوه دفع عن نفسه الكفار

---

[1]- رواه البخاري في كتاب المغازي، باب إذ همت طائفتان منكم أن تفشلا : جـ 8 ص 107.
[2]- الموافقات للشاطبي : جـ 2 ص 280- 281.
[3]- ينظر : تفسير فتح القدير للشوكاني : جـ 1 ص 297.
[4]- هو محمد بن أحمد الشربيني شمس الدين فقيه شافعي مفسر من أهل القاهرة، توفي سنة 977 هـ، له كتب نفيسة منها : السراج المنير ومغني المحتاج { الأعلام للزركلي : جـ 6 ص 6 }.

بالممكن له إن علم أنه إن أُخذ قُتل. وإن جوَّز المكلَّفُ لنفسه الأسر : كان الأمر يحتمل الخلاف، هذا إن علم أنه إن امتنع مع الاستسلام قُتل وإلا امتنع عليه الاستسلام »[1].

من هذه الأقوال نستنتج نتيجتين متعلقتين بإظهار حكم العمليات الاستسهادية التي نبحثها[2] :

النتيجة الأولى: أن الاقتحام على العدو على نحو لا ترجى معه النجاة، ينقسم إلى قسمين :

1. مالا يرجى معه نكاية بالعدو.. وهذا كل الأقوال تشير إلى منعه إلا ما ورد من قول القرطبي عن بعض علماء المالكية بجوازه إذا طلب الشهادة وخلصت النية[3]. والذي نميل إليه ما ذكره الجمهور، وذلك صونا لنفس المؤمن من أن تذهب هدرا، وأما القول بأن له غرضا بالشهادة فغير سديد لأن مظان الشهادة باقتحام مواقع النكاية بالأعداء، وليس مجرد الاقتحام على الأعداء ولو لم يؤمل فيه أي نفع للمسلمين أو نكاية بالأعداء.

2. وهو ما يرجى معه نكاية بالعدو، وهذا لا خلاف في جوازه – في حدود ما نقلته أو اطلعت عليه – حتى ولو غلب على الظن أو عُلم وقوع الهلاك.

استفادة من النتيجتين السابقتين : ظهر لنا أنه يوجد في مسألة بذل النفس – بنية خالصة لله تعالى – في الاقتحام على العدو وصفا يدور معه حكم هذا البذل وجودا وعدما، وهذا الوصف كان البذل مشروعا وممدوحا إذا كان بذلا بنية خالصة لله، وإذا عدم وصف النكاية بالأعداء، كان ممنوعا ومذموما وهو بذلك ضرب من التهلكة –كما سيأتي– وبمعنى آخر **فأن دوران حكم بذل النفس بنية خالصة لله تعالى مع وجود النكاية بالأعداء**، هو إشارة إلى علية هذا الوصف، وذلك أن النية الخالصة وحدها لا تكفي لقوله تعالى: ﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِۦٓ أَحَدًۢا ﴾ { الكهف : 110 }.

---

[1]- مغني المحتاج للشربيني : جـ 4 ص 219.
[2]- العمليات الاستشهادية لنواف هايل تكروري : ص 59 – 60.
[3]- تفسير القرطبي : جـ 2 ص 363.

ومن هنا فإن أركان كل عمل حتى يكون مقبولا عند الله تعالى، هي كون هذا العمل صالحا وخالصا، وقتل النفس عبثا عمل فاسد وفي حين قامت الأدلة على أن بذلها على وجه النكاية بالأعداء عمل صالح إذا كان هذا البذل خالصا لله تعالى.

وإذا علمنا أن عمليات التي نحن بصددها هي بذل النفس على وجه يلحق أعظم نكاية ممكنة من مثل القائم بها – حيث لا يمكن أن يقوم بها شخص يعلم أو يغلب على ظنه أنه يمكن أن يوقع مثل هذه النكاية أو قريبا منها بالأعداء بطريقة أخرى ثم يقدم عليها – إذا علمنا هذا فإن هذه العمليات مشروعة إذا توفر الركن الثاني وهو الإخلاص لله سبحانه وتعالى. فصلاح العمل مقرون بنيته، وهذا مقتضى حديث رسول الله – صلى الله عليه وسلم – القائل، فيما يرويه عمر رضي الله عنه : ﴿ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى، فَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُوْلِهِ فَهِجْرَتُهُ إِلَى اللهِ وَرَسُوْلِهِ، وَمَنْ كَانَتْ هِجْرَتُهُ لِدُنْيَا يُصِيْبُهُ أَوِ امْرَأَةٍ يَنْكِحُهَا فَهِجْرَتُهُ إِلَى مَا هَاجَرَ إِلَيْهِ ﴾[1]. فالهاجرة إذا كانت لله تعالى كان صاحبها مثوبا عند الله تعالى، وإذا كانت لأجل معصية مثلا استحق صاحبها الإثم، وكذلك بذل النفس على وجه النكاية بالأعداء، فإن كان لله استحق الباذل أجر الشهيد، وإن كان لغير الله استحق العذاب.

النتيجة الثانية : أن الاقتحام على الأعداء على وجه لا ترجى منه نجاة : ما هو إلا نوع من التسبب في قتل النفس، والتسبب في قتل النفس مثل مباشرة قتلها...كما أن التسبب بقتل الغير مساو لمباشرة قتل الغير. حتى أن جمهور العلماء من المالكية والشافعية والحنابلة رتّبوا على قتل الغير بالتسبب القصاص من المُتسبِّب كما يقتص من مباشرة القتل، كمن حفر بئر لشخص في طريقه قاصدا وقوعه فيها وقتله. وخالف في ذلك الحنفية فقالوا تجب الدية. فإذا وجدنا الشارع قد أباح التسبب في قتل النفس – وهو مساوٍ لمباشرة قتل النفس – وذلك من خلال إباحة الاقتحام على العدو اقتحاما لا ترجى معه نجاة وترجى فيه النكاية بالأعداء...ومن خلال السعي لنيل الشهادة بمواجهة الأعداء والتعرض لضرباتهم وضربهم،

[1]- سبق تخريجه : ص 40.

وإذا علمنا أنه أباحه بسبب كونه في سبيل الله ومن أجل إعلاء كلمة الله، فإن هذا يدل على أن الباعث هو الفيصل في إباحة بذل النفس ومنعه – إذا علم تحقيق النكاية أو جلب مصلحة – فإذا كان الباعث دنيويا كان ممنوعا سواء كان هذا البذل بالتسبب، كمن تعرض لسيارة أو طلب من غيره أن يقتله، أو بالمباشرة كمن باشر قتل نفسه بسُمٍّ أو حديدة...إلخ. وأما إذا كان الباعث هو إعلاء كلمة الله تعالى فإن البذل يجوز بل يمدح، وقد يجب سواء كان ذلك بالتسبب من خلال الاقتحام على العدو اقتحاما لا نجاة فيه، وفيه نكاية بالأعداء أو خير للمسلمين، أو كان ذلك بمباشرة قتل النفس بالوسائل الحديثة التي لم تكن متاحة من قبل مثل العمليات التي نحن بصددها.

الأمر الثالث : مشاركة هذه العمليات لكل من الانتحار والاستشهاد في بعض الأوصاف وأثر ذلك في حكمها.

إذا نظرنا للوهلة الأولى في هذه العمليات، نرى وجود وجه شبه بالانتحار، لأن القائم بها يقتل بفعل نفسه وسلاحه، وكذلك الانتحار، كما أنه لا يخفى على أحد أن هذه العمليات توافق العمل الجهادي والاستشهادي في تحقيق النكاية بالأعداء وفي المقصد والباعث عند من يقصد منها إعلاء كلمة الله عز وجل والدفاع عن دينه ووطنه وعرضه ونفسه، وهنا سوف نبين كلا من معنى الانتحار وحكمه، والشهادة وفضلها وتعريفها، ثم نبين بأيِّها تلحق هذه العمليات.

الانتحار لغة : قتل النفس ومنه انتحر الرجل : أي قتل نفسه[1].

وفي الشرع : هو أن يقتل الإنسان نفسه بقصد منه للقتل في الحرص على الدنيا وطلب المال، أو قتل النفس في غضب أو ضجر[2]، بل وأكثر ذلك من فإن الانتحار : هو حمل النفس على أي فعل دنيوي يؤدي إلى هلاكها.

لا خلاف بين العلماء في أن قتل المسلم نفسه طلبا للدنيا، أو جزعا من مصاب ألم به أو فرارا من مرض لحقه، سواء رجا منه شفاء أو لم يرجُ وسواء كان هذا المرض أو الألم بآفة

---

[1]- القاموس المحيط للفيروزآبادي : 616.
[2]- تفسير القرطبي : جـ 5 ص 157.

سماوية أم بفعل العدو في المعركة أو بوقوعه أسيراً أو لأمر من أمور الدنيا أصابه كخسارة في تجارة أو فقد حبيب أو إخفاق في دراسة... إلخ لا يجوز، وفاعله آثم، مرتكب لكبيرة إن لم يستحل ذلك، وخارج عن الملة إن استحلّه[1]...

وحرمة قتل النفس عدوانا كحرمة قتل الغير عدوانا : لأن النفس البشرية ملك الله تعالى فلا يجوز التصرف بها إلا وفق أمر الله تعالى وإرادته[2].

فقد ورد عن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – نهي المسلم عن تمني الموت لضر أصابه :

1. عن أنس رضي الله عنه قال : قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم – : ﴿ لاَ يَتَمَنَّيْنَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ لِضَرٍّ أَصَابَهُ فَإِنْ كَانَ وَلاَبُدَّ فَاعِلاً، فَلْيَقُلْ : اَللَّهُمَّ أَحْيِنِي مَا كَانَتْ الْحَيَاةُ خَيْراً لِي، وَتَوَفَّنِي إِذَا كَانَتْ الْوَفَاةُ خَيْراً لِي ﴾[3].

2. عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم – قال : ﴿ لاَ يَتَمَنَّيْنَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ، إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ يَزْدَادُ، وَإِمَّا مُسِيْأً فَلَعَلَّهُ يَسْتَعْتِبُ ﴾[4].

أمّا فيما يتعلق بقتل النفس فقد وردت الأدلة القطعية على حرمته من الكتاب والسنة مقترنة بالوعيد الشديد والخلود في النار لمن قتل نفسه وهو مستحل للقتل[5].

ومن الكتاب فقد قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا. وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ عُدْوَٰنًا وَظُلْمًا فَسَوْفَ نُصْلِيهِ نَارًاۚ وَكَانَ ذَٰلِكَ عَلَى ٱللَّهِ يَسِيرًا ﴾ { النساء : 29 – 30 }. قال القرطبي رحمه الله : « وأجمع أهل التأويل على أن المراد بهذه الآية النهي عن أن يقتل بعض الناس بعضا، ثمّ لفظها يتناول أن يقتل الرجل نفسه بقصد منه للقتل في الحرص على الدنيا وطلب المال، بأن يحمل نفسه على الغرر المؤدي إلى التلّف ويحتمل أن يقال: ﴿ وَلَا

---

[1]- تفسير القرطبي : جـ 5 ص 165، ينظر : تفسير المنار : جـ 5 ص 440.
[2]- تفسير القرطبي : جـ 5 ص 157، ينظر : شرح النووي لمسلم : جـ 2 ص 165.
[3]- رواه البخاري في كتاب المرض، باب تمني المرض لضر نزل به : جـ 7 ص 268.
[4]- يستعتب : أي يسترضي الله بالإقلاع والاستغفار، وهو بمعنى طلب الإعتباب أي إزالة العتاب، رواه البخاري في كتاب التمني، باب ما يكره من التمني : جـ 7 ص 230.
[5]- ينظر : شرح النووي لصحيح مسلم : جـ 2 ص 167، فتح الباري : جـ 13 ص 389.

تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ﴾ في حال ضجر أو غضب، فهذا كله يتناوله النهي »[1]. ومن هذا القول نأخذ أن الانتحار يشمل التسبب في قتل النفس قصدا من أجل الدنيا وليس مجرد مباشرة قتل النفس من أجل الدنيا.

أما من السنة :

1. ما روى جندب بن عبد الله أن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : ﴿ كَانَ فِيمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جَرَحٌ، فَجَزِعَ فَأَخَذَ سِكِّينًا فَحَزَّ بِهَا يَدَهُ، فَمَا رَقَا الدَّمُ حَتَّى مَاتَ، قَالَ اللهُ تعالى : " بَادَرَنِي عَبْدِي بِنَفْسِهِ حَرَّمْتُ عَلَيْهِ الْجَنَّةَ "[2]

2. عن أبي هريرة رضي الله عنه قال : قال النبي- صلى الله عليه وسلم - : ﴿ الَّذِي يَخْنِقُ نَفْسَهُ يَخْنِقُهَا فِي النَّارِ، وَالَّذِي يَطْعُنُ نَفْسَهُ يَطْعُنُهَا فِي النَّارِ ﴾[3].

3. عن ثابت بن الضحاك قال : قال النبي - صلى الله عليه وسلم - : ﴿ مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ مِلَّةِ الْإِسْلَامِ فَهُوَ كَمَا قَالَ[4] ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ عُذِّبَ بِهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ، وَلَعْنُ الْمُؤْمِنِ كَقَتْلِهِ، وَمَنْ رَمَى مُؤْمِنًا بِكُفْرٍ فَهُوَ كَقَتْلِهِ ﴾[5].

4. عن أبي هريرة رضي الله عنه، عن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : ﴿ مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى مِنْهُ خَالِداً مُخَلَّداً فِيهَا أَبَداً، وَمَنْ تَحَسَّى سُمًّا فَقَتَلَ نَفْسَهُ، فَسَمُّهُ فِي يَدِهِ يَتَحَسَّاهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً مُخَلَّداً فِيهَا أَبَداً، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِحَدِيدَةٍ، فَحَدِيدَتُهُ فِي يَدِهِ يَجَأُ[6] بِهَا بَطْنَهُ فِي نَارِ جَهَنَّمَ خَالِداً مُخَلَّداً فِيهَا أَبَداً ﴾[7].

هذه الأدلة وغيرها تدل على حرمة ما ذكرنا من معنى الانتحار، ولقد بين القرطبي رحمه الله ذلك المعنى في الآية وحملها عليه -كما أشرنا سابقا - وكذلك الأحاديث فحديث جندب واضح الدلالة على أن سبب القتل هو الجزع وعدم الصبر على البلاء في الدنيا

---

[1]- تفسير القرطبي : جـ 5 ص 156-157.
[2]- رواه البخاري في كتاب الأنبياء، باب ما ذكر عن بني إسرائيل : جـ 7 ص 172، ورواه مسلم في كتاب الإيمان : جـ 2 ص 161.
[3]- رواه البخاري في كتاب الجنائز، باب ما جاء في قتل النفس : جـ 3 ص 593، مسند أحمد : جـ 2 ص 435.
[4]- كأن يقول : إن فعل كذا في المستقبل فهو يهودي، أو إن كان فعل كذا في الماضي فهو يهودي، وهذا لا يجوز، وفي الحكم المترتب عليه خلاف يرجع إليه في مظانه، ينظر : شرح النووي : جـ 2 ص 165.
[5]- رواه البخاري في كتاب الإيمان والنذور، باب من حلف بملة سوى ملة الإسلام : جـ 7 ص 387.
[6]- يجأ : يطعن، ينظر : فتح الباري : جـ 11 ص 416.
[7]- رواه البخاري في كتاب الطب، باب شرب السم والدواء وبما يخاف منه والخبيث : جـ 8 ص 415، ورواه مسلم في كتاب الإيمان : جـ 2 ص 156.

وكذلك الأمر بالنسبة لحديثي أبي هريرة، فالناظر في الوسائل التي ذكرت في الحديثين يجدها لا تصلح لأن تستخدم إلا في قتل النفس من أجل الدنيا، ولا مجال لإعزاز الدين أو تحقيق المصلحة للمسلمين أو النكاية بالأعداء...بقتل النفس على أي وجه مما ذكر في الحديثين، وأما حديث ثابت الضحاك فهو عام يحمل على ما جاءت به الأحاديث الخاصة، ويؤيد هذا جواز الاقتحام على الأعداء اقتحاما لا ترجى معه نجاة.

وهذا ما تدل عليه نصوص الفقهاء قديما وحديثا، فقد نصوا على عدم جواز قتل الميؤوس من حياته، سواء كان ذلك لإصابة في المعركة أو لمرض لا يرجى شفاؤه.

جاء في منح الجليل : « من فُعِلَ به مالا يعيش معه لا يجوز سقيه ما يعجّل موته »[1] ،لأن ذلك نوع من الجزع وعدم الصبر على البلاء.

هذا هو معنى الانتحار وحكمه. ويلحق بالانتحار، ويأخذ حكم المنتحر من خرج من المسلمين لقتال عدو الإسلام وهو يريد بذلك سمعة وشهرة، فقُتل بسلاح العدو. ولقد أوردنا سابقا حديث أبي هريرة وهو نص في ذلك[2]، حيث إنه واضح الدلالة على أن من خرج لقتال العدو بنية سمعة أو شهرة أو رياء فإن قُتل على هذه النية فهو في النار حتى لو قُتل بسلاح العدو وفي ساحة المعركة مقبلا غير مدبر، فالعبرة إذن لنية العبد في خروجه، وفي هذا قال النبي – صلى الله عليه وسلم –، عندما سئل عن الرجل يقاتل شجاعة، ويقاتل حمية، ويقاتل رياء. أيُّ ذلك في سبيل الله ؟ فقال : ﴿ مَنْ قَاتَلَ لِتَكُوْنَ كَلِمَةُ اللهِ هِيَ الْعُلْيَا فَهُوَ فِي سَبِيْلِ الله ﴾[3].

الأمر الرابع : أقوال العلماء في قوله تعالى : ﴿ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ ومدى ترابطها بالعمليات الاستشهادية.

نص هذه الآية هو : ﴿ وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾، فقد بدأت هذه الآية بحث المسلمين على الإنفاق في سبيل الله، ونهتهم عن أن يلقوا بأيديهم

---

[1]- منح الجليل للقاضي عليش : جـ 3 ص 165.
[2]- الحديث ﴿ ...إن أول الناس يقضى عليه يوم القيامة... ﴾ سبق ذكره وتخريجه.
[3]- رواه البخاري في كتاب الجهاد والسير، باب من قاتل لتكون كلمة الله هي العليا : جـ 6 ص 8.

إلى التهلكة، ويتبين معنى الآية بذكر سبب نزولها، فعن يزيد بن أبي حبيب عن أسلم أبي عمران قال : « كنا بمدينة الروم، فأخرجوا إلينا صفا عظيما من الروم، فخرج إليهم من المسلمين مثلهم أو أكثر، وعلى أهل مصر عقبة بن عامر، وعلى الجماعة فضالة بن عبيد، فحمل رجل من المسلمين على صف الروم حتى دخل فيهم، فصاح الناس وقالوا : سبحان الله ! يلقي بيده إلى التهلكة. فقام أبو أيوب الأنصاري فقال : أيها الناس إنكم تتأولون هذه الآية هذا التأويل، وإنما أنزلت هذه الآية فينا معاشر الأنصار، لما أعز الله الإسلام، وكثر ناصروه، فقال بعضنا لبعض سرا دون رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، : إن أموالنا قد ضاعت، وإن الله قد أعز الإسلام وكثر ناصروه فلولا أقمنا في أموالنا فأصلحنا ما ضاع منها، فأنزل الله تعالى على نبيه – صلى الله عليه وسلم –، يرد علينا ما قلنا : ﴿ وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾. فكانت التهلكة الإقامة على الأموال وإصلاحها، وتركنا الغزو، فما زال أبو أيوب شاخصا في سبيل الله حتى دفن بأرض الروم – في القسطنطينية. فقبره هناك »[1].

أما بالنسبة لمعنى التهلكة في الآية فقد نقل القرطبي رحمه الله عن عدد من الصحابة والتابعين بأن معنى التهلكة هو الانشغال بالمال وترك الغزو والإنفاق في سبيل الله تعالى : وقال : قال السُّدى[2] في ذلك : « أنفق ولو عقالا ولا تلق بيدك إلى التهلكة فتقول ليس عندي شيء ».

وعن ابن عباس رضي الله عنهما أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، لما أمر الناس بالخروج إلى الجهاد قام إليه أناس من الأعراب حاضرين بالمدينة، فقالوا: بماذا نتجهز؟ فوالله مالنا زاد ولا يطعمنا أحد، فنزل قوله تعالى : ﴿ وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾ يعني تصدقوا يا أهل الميسرة في سبيل الله، ﴿ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾ يعني في طاعة الله يعني ولا تمسكوا بأيديكم عن الصدقة فتهلكوا. قال مقاتل : « ومعنى قول ابن عباس : " ولا تمسكوا

---

[1]- رواه الترمذي في كتاب التفسير، رقم الحديث 2972 : جـ 5 ص 215، وقال حديث حسن صحيح غريب، ورواه أبو داود في كتاب الجهاد، رقم الحديث 2512 : جـ 3 ص 12 – 13، تفسير القرطبي : جـ 2 ص 261- 265.

[2]- هو إسماعيل بن عبد الرحمن، الإمام المفسر، وثقه جمع من الأئمة، توفي سنة 127 هـ. (سير أعلام النبلاء : جـ 5 ص 264).

عن الصدقة فتهلكوا، أي لا تمسكوا عن النفقة على الضعفاء، فإنهم إن يتخلفوا عنكم يغلبكم العدو فتهلكوا ».

قال البراء بن عازب[1] رضي الله عنه التهلكة : « اليأس من رحمة الله، قال القرطبي : قيل للبراء بن عازب في هذه الآية : أهو الرجل يحمل الكتيبة؟ فقال : لا ولكنه الرجل يصيب الذنب، فيلقي بيده فيقول : قد بالغت في المعاصي، ولا فائدة في التوبة فييأس من الله فينهمك بعد ذلك في المعاصي، فالهلاك يأس من رحمة الله »[2].

وقال الشوكاني في تفسيره للآية : « والحق أن الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فكل ما صدق عليه أنه تهلكة في الدين والدنيا فهو داخل في هذا.

ومن جملة ما يدخل تحت الآية أن يقتحم الرجل في الحرب، فيحمل على الجيش مع عدم قدرته على التخلص، وعدم تأثيره لأثر ينفع المجاهدين...ولا يمنع من دخول هذا تحت الآية إنكار من أنكره من الذين رأوا السبب، فإنهم ظنوا أن الآية لا تجاوز سببها وهو ظن تدفعه لغة العرب »[3].

من خلال أقوال العلماء السابقة، أرى أن ما ذهب إليه الشوكاني، من أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب هو الحق، ونستفيد من قوله هذا[4] :

1. كل ما صح أنه يعود على المسلمين بالضعف والتخلف والهزيمة، وتسلط الأعداء فهو من التهلكة، ويجب على المسلمين ألا يلقوا أنفسهم فيها.
2. منع الإنفاق في سبيل الله الذي يعطل الجهاد، أو يؤدي إلى ضعف جيش المسلمين وهزيمته فهو من التهلكة.
3. وضع الشخص في غير موضعه وموقعه الذي يصلح له من التهلكة لعدم قدرته على القيام بواجبه على أحسن وجه.

---

[1]- هو البراء بن عازب بن عدى الأنصاري صحابي، يكنى أبا عمارة استصغره النبيﷺ في بدر ، وقد روى عن النبي ﷺ وعن أبي بكر وعمر وعلي وغيرهم من أكابر الصحابة، توفي سنة 72 هـ. { الإصابة في تمييز الصحابة : ص 146 – 147 }.

[2]- ينظر : تفسير القرطبي : جـ 2 ص 361- 362.

[3]- تفسير فتح القدير : جـ 1 ص 297.

[4]- العمليات الاستشهادية لنواف هايل تكروري : ص 72.

4. التخلف التقني (التكنولوجي) في عالمنا الإسلامي ضرب من التهلكة، لأنه يجعلنا عالة على غيرنا وتحت رحمته.

5. وضع خيرات المسلمين في يد أعدائهم وإيداع أموالهم في مصارف الشرق والغرب وتحت وصايته من التهلكة.

أما كل اقتحام على العدو لا يرجى معه نجاة للمُقدم، أو نكاية بالأعداء، أو أي لون من ألوان النفع للمسلمين...فإن رُجي شيء من ذلك فليس من التهلكة، وعلى هذا قول أكثر أهل العلم.

الأمر الخامس : حثّ الإسلام على الجهاد والاستشهاد في سبيل الله تعالى وبيان معنى الشهيد.

وقد حثّ الإسلام على الجهاد في سبيل الله تعالى ودعا إليه، وجاءت الأحاديث دالة على أنه من أفضل الأعمال إلى الله وذروة الجهاد أن يبذل الإنسان نفسه في سبيل الله. قال تعالى مبينا فضل المجاهد على المتخلف عن الجهاد :﴿ لَّا يَسْتَوِى ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِى ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ ۚ فَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ دَرَجَةً ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَفَضَّلَ ٱللَّهُ ٱلْمُجَٰهِدِينَ عَلَى ٱلْقَٰعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا ﴾.

وقد مدح الله تعالى الشهداء، وقضى لهم بالحياة بعد الشهادة. قال تعالى : ﴿ وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ قُتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ أَمْوَٰتًۢا ۚ بَلْ أَحْيَآءٌ عِندَ رَبِّهِمْ يُرْزَقُونَ. فَرِحِينَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ وَيَسْتَبْشِرُونَ بِٱلَّذِينَ لَمْ يَلْحَقُوا۟ بِهِم مِّنْ خَلْفِهِمْ أَلَّا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ. يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ ٱللَّهَ لَا يُضِيعُ أَجْرَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ﴾ { آل عمران : 169 -171 }.

ويزيد الشهداء والمجاهدين فخرا ومكانة أن رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، تمنّى أن يقاتل في سبيل الله تعالى فيقتل ثم يقاتل فيقتل ثم يقاتل فيقتل[1]. ومما لا شك فيه أن مرتبة النبوة لا تعد لها مرتبة، وليس تمني النبي – صلى الله عليه وسلم –، للشهادة ابتغاء الوصول إلى مرتبة أعلى ولكن كما قال ابن حجر : « قال عليه الصلاة والسلام ذلك تسلية للمجاهدين الخارجين في سبيل الله، الذين ربما راودهم الشك في مكانتهم حيث لا يكونون بصحبة رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، وأن الخروج للجهاد يفقدهم دوام الصحبة، وذلك عند عدم خروج الرسول – صلى الله عليه وسلم – معهم، فبين الرسول – صلى الله عليه وسلم – بتمنيه أن يقاتل فيقتل – وهو الأمر الذي يفعلونه – أن ما يفوت الخارجين من فضل الصحبة، يحصل لهم مثله بل فوق بفضل الجهاد »[2].

أما الشهيد لغة : مِنْ شَهِدَ : وهو يأتي بمعنى الشاهد، ومن قتل في سبيل الله تعالى ويجمع على شهداء، وأشهاد. ومنه الشاهد : الحاضر ويجمع على شهود وأشهاد، وهو أيضا من يؤدي الشهادة. ومن معانيه الدليل[3]، وقد أخذ العلماء من كل معنى من هذه المعاني سببا لتسمية قتيل معترك الكفار شهيدا.

والشهيد بمعناه الاصطلاحي : فله عدة تعاريف عند العلماء :

الأول : عرفه المالكية : « هو من قتل في قتال الحربيين فقط، ولو قُتل ببلد الإسلام بأن غزا الحربيون المسلمين، أو لم يقاتل بأن كان غافلا أو نائما، أو قتله مسلم يظنه كافرا، أو داسته الخيل، أو رجع عليه سيفه أو سهمه، أو سقط في بئر، أو سقط من شاهق حال القتال »[4].

الثاني : عرّفه الشافعية : « هو الذي يقتل في قتال الكفار مقبلا غير مدبر لتكون كلمة الله هي العليا، وكلمة الذين كفروا السفلى دون عرض من أعراض الدنيا »[5].

---

[1]- جزء من الحديث رواه البخاري في باب تمني الشهادة : جـ 6 ص 93، ورواه مسلم في كتاب الإمارة، باب فضل الجهاد والخروج في سبيل الله : جـ 13 ص 34.

[2]- ينظر : فتح الباري بشرح صحيح البخاري : جـ 6 ص 94.

[3]- القاموس الفقهي، سعيد أبو جيب، دار الفكر، دمشق، الطبعة الثانية، 1988 م : ص 202-203.

[4]- القوانين الفقهية لابن جزي : ص96.

[5]- مغني المحتاج للشربيني : جـ 1 ص 350.

الثالث : عرّفه الحنابلة : « بأنه الذي يموت في المعترك مع الكفار، رجلا كان أو امرأة بالغا أو غير بالغ، سواء قتله الكفار، أو عاد عليه سلاحه فقتله..أو سقط عن دابته، أو وجد ميتا ولا أثر به إذا كان مخلصا »[1].

الرابع : عرفه الحنفية : « بأنه من قتله المشركون أو وُجد مقتولا في المعركة وبه أثر أية جراحة ظاهرة أو باطنة كخروج الدم من العين أو نحوها »[2].

وقالوا أيضا : « كل من صار مقتولا في قتال أهل الحرب أو البغاة أو قطاع الطريق بمعنى مضاف إلى العدو كان شهيدا، بالمباشرة أو التسبب، وكل من صار مقتولا بمعنى غير مضاف إلى العدو لا يكون شهيد »[3].

إذا أمعنا النظر في هذه التعاريف نرى أن العلماء لم يجعلوا لليد الفاعلة دورا في تحقيق الشهادة إلا ما ورد عن الحنفية من القول بأن الشهيد من قتله المشركون أو وُجد مقتولا في ساحة المعركة – أي من غلب على ظن أن المشركين هم الذين قتلوه – إلا أن هذا القول للحنفية لم يأت في سياق تحديد الشهادة بشكل عام، وإنما جاء لبيان من تجري عليه أحكام الشهيد في الدنيا من عدم التغسيل والتكفين...إلخ.

وبهذا يمكن القول بأن الحنفية يعتبرون المقتول بيد الأعداء شهيد دنيا وآخرة، بينما من يقتل بغير ذلك فهو شهيد آخرة. وتجري عليه أحكام الميت في الدنيا[4]. والمقصود بها الغسل والتكفين...أما الجمهور فلم يجعلوا لليد الفاعلة أي اعتبار في تحقيق الشهادة ولا بوجه من الوجوه، وإنما جعلوا الاعتبار لكون المسلم قتل في مواجهة الأعداء بنية خالصة لله تعالى.

الأمر السادس : تكييف العمليات الاستشهادية التي نحن بصددها من خلال الأمور الخمسة التي قد سبق ذكرها.

من خلال الأمور السابقة تعني الانتحار، والحثّ على الجهاد والاستشهاد، وتعريف الشهيد، نصل إلى عدة نتائج تساعد في تكييف العمليات التي نحن بصددها، وبذلك يمكن

---

[1]- كشاف القناع للبهوتي : 2/113-115.
[2]- العناية شرح الهداية : جـ 2 ص 142، حاشية ابن عابدين : جـ 2 ص 368 وما بعدها.
[3]- تبيين الحقائق للزيلعي : جـ 1 ص 247.
[4]- ينظر : اللباب في شرح الكتاب : جـ 1 ص 133.

تحديد كون هذه العمليات ضربا من الانتحار أم لونا من ألوان الجهاد والشهادة وهذه النتائج هي :

النتيجة الأولى : وفيها ثلاث نقاط :

1. نهى الإسلام عن تمنّي الموت لسبب من أسباب الدنيا من ضُرٍّ وقع بالإنسان أو نحوه، بينما جاءت الأحاديث الصحيحة دالّة على استحباب تمني الموت في سبيل الله تعالى (الشهادة)، جاء في الحديث عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - : ﴿ مَنْ سَأَلَ اللهَ الشَّهَادَةَ بِصِدْقٍ بَلَّغَهُ اللهُ مَنَازِلَ الشُّهَدَاءِ وَإِنْ مَاتَ عَلَى فِرَاشِهِ ﴾[1]، وبهذا تكون الأدلة قد فرقت بين أمرين : الأول : تمني الموت لضر نزل بالإنسان، أي جزع من قضاء الله وعدم الصبر على بلائه. والثاني : تمني الموت لإعلاء كلمة الله تعالى، فالأول مكروه لما رافقه من الجزع وعدم الصبر، والثاني مباح لما فيه من دافع لصاحبه للعمل على إعلاء كلمة الله تعالى، ومناط ذلك كله النية فمن تمنى الموت جزعا وقع في المنهي عنه، ومن تمناه إعلاء لكلمة الله فقد أتى بالمستحب، وهذه هي المرتبة الأولى.

2. لا يجوز للإنسان أن يتبرع بحياته لإنقاذ شخص آخر - وهي مصلحة دنيوية. فلا يجوز مثلا أن يتبرع إنسان بقلبه لقريب له مشرف على الهلاك بحاجة إلى قلب لأنه حق من حقوق الله تعالى، وكذا لا يجوز للطبيب أن يقدم هذا العمل الجراحي[2]، ولا يجوز كذلك لإنسان أن يسمح لشخص آخر أن يقتله، بل يكون منتحرا بذلك، وقاتله آثم أيضا لأنه تملك ممن لا يملك، أو أخذ الإذن ممن لا يملك إعطاءه، واختلف العلماء فيما يترتب على القاتل من قصاص أو دية أو سقوطهما[3]. وبمعنى آخر فإنه لا يجوز للإنسان أن يعرض نفسه لمواقع الهلاك من أجل أمر من أمور الدنيا، ولقد عدّ القرطبي رحمه الله ذلك ضربا من الانتحار[4]. وبالمقابل

---

[1]- رواه مسلم في كتاب الإمارة، باب استحباب طلب الشهادة في سبيل الله : جـ 13 ص 82، ورواه ابن حبان، باب تفضل الله جل و علا على سائله الشهادة من قلبه بإعطائه أجر الشهيد : جـ 7 ص 464.

[2]- **قضايا فقهية معاصرة**، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي مكتبة الفارابي، دمشق، الطبعة الرابعة، 1992 م : ص 121.

[3]- بدائع الصنائع للكاساني : جـ 7 ص 232، نهاية المحتاج للرملي : جـ 7 ص 482.

[4]- تفسير القرطبي : جـ 5 ص 257.

فقد جاءت الأدلة بالحث على الجهاد ومواجهة الأعداء، وهو تعرض للموت، والفارق بين الأمرين هو النية. وهذه هي المرتبة الثانية.

3. دلّت الآيات والأحاديث على حرمة الإقدام على قتل النفس من أجل أمر من أمور الدنيا، وبالمقابل فلقد رأينا إقدام المسلمين على الموت، طالبين له، راغبين به، وذكرنا أن الفقهاء أباحوا الإقدام على العدو إقداما لا يرجى معه نجاة من أجل النكاية بالأعداء، ولم يعدوا ذلك من التهلكة، فالذي فرق بين الأمرين إنما هو القصد والباعث على الموت. وهذه الثالثة.

ففي هذه الأحوال الثلاث فرّق الشارع بين أمور متشابهة في الفعل ومختلفة في النية، فدلّ ذلك على أن الباعث والمقصد هو مناط الحكم في بذل النفس.

النتيجة الثانية الذي نأخذه من بحث الأمور السابقة :

1. من خلال تعريف الانتحار تبين أن : قتل النفس جزعا أو بسبب أمر دنيوي، وبذلك يمكن القول أن العمليات الاستشهادية التي تهدف لإعلاء كلمة الله تعالى تخرج عن كونها لونا من ألوان الانتحار، وكذلك تعريف الحنفية للشهيد لا يدخل ضمنه المقتول بالعملية الاستشهادية، وذلك لأنهم جعلوا لليد الفاعلة اعتبارا في تحقيق الشهادة بمعناها المطلق، مع أنهم يعتبرون المقتول من المسلمين بغير فعل الأعداء (في قتالهم) شهيد آخرة لا شهيد دنيا. وأما بناء على تعريف الشهيد عند الجمهور (المالكية والشافعية والحنابلة) فإن منفذ هذا النوع من العمليات الاستشهادية يعتبر شهيدا إذا كان إقدامه بنية خالصة لله تعالى لأنه يقتل في معترك الكفار.

ولا ضير في أن العلماء لم يذكروا مباشرة قتل النفس قصدا كوسيلة لتحقيق الشهادة، وذلك لأنه لم تكن في تلك العصور وسيلة لتحقيق النكاية بالأعداء من خلال مباشرة قتل النفس، وإنما كان التسبب بقتل النفس من خلال مواجهة الأعداء هو وسيلة تحقيق النكاية بالأعداء، وبالتالي اقتصر أقوال الفقهاء على إباحته لا لذاته، بل لكونه السبيل الأفضل والمتاح لتحقيق النكاية بالأعداء.

2. إن كلام القرطبي رحمه الله في الانتحار شمل أمرين هما :

الأمر الأول : مباشرة قتل النفس لأمر من أمور الدنيا.

الأمر الثاني : التسبب في قتل النفس قصدا لأمر دنيوي، وذلك يتجسد في تعريض نفسه لمواقع الهلاك حتى يقتل. وهذا ما قصده بقوله : « وذلك بأن يحمل نفسه على الغرر المؤدي إلى التلف »[1]. وذلك كما لو جلس على سكة قطار أو طريق سيارة مسرعة من أجل أن يموت فإنه يكون منتحرا، وإن لم يباشر قتل نفسه، وبهذا يظهر لنا أن الانتحار يتحقق بمباشرة قتل النفس أو التسبب بذلك من أجل الدنيا، فهو يختلف كل الاختلاف عن العمليات الاستشهادية التي تهدف إلى إعلاء كلمة الله تعالى. **فالعبرة بالنية والباعث على القتل**، وبالتالي فإن هذه العمليات مشروعة ومرغب فيها مادامت نية فاعلها إعلاء كلمة الله تعالى. ولا شك في أن هذه النية مطلوبة لمن يقوم بهذه العمليات في كل لحظة وخطوة، بل يجب أن يكون هذا دأب كل مجاهد، وما أظن مجاهدا يريد وجه الله واليوم الآخر يغفل عن هذه النية أو يجهلها، ومن كانت نيته تتجه إلى غير هذا فهو يسير إلى التهلكة ويجب عليه تصحيح النية وإلا فإن الخلل حينئذ يكون في نيته لا في فعله.

قال فضيلة الدكتور يوسف القرضاوي : « إن هذه العمليات تعد من أعظم أنواع الجهاد في سبيل الله، وهي من الإرهاب المشروع الذي أشار إليه القرآن في قوله تعالى : ﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِۦ عَدُوَّ ٱللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ ﴾.

وتسمية هذه العمليات (انتحارية) تسمية خاطئة ومضللة، فهي عمليات فدائية بطولية استشهادية، وهي أبعد ما تكون عن الانتحار، ومن يقوم بها أبعد ما يكون عن نفسية المنتحر، إن المنتحر يقتل نفسه من أجل نفسه، وهذا يقتل نفسه من أجل دينه وأُمّته، والمنتحر إنسان يائس من نفسه ومن روح الله، وهذا المجاهد إنسان كله أمل في روح الله ورحمته، المنتحر يتخلص من نفسه ومن همومه بقتل نفسه، والمجاهد يقاتل عدو الله وعدوه بهذا السلاح الجديد، الذي وضعه قدر الله في يد المستضعفين ليقاوموا به جبروت الأقوياء

[1] تفسير القرطبي : جـ 5 ص 157.

المستكبرين، أن يصبح المجاهد (قنبلة بشرية) تنفجر في مكان معين وزمان معين في أعداء الله والوطن، الذين يقفون عاجزين أمام هذا الشهيد، الذي باع نفسه لله، ووضع رأسه على كفه مبتغياً الشهادة في سبيل الله.

فهؤلاء الشباب يدافعون عن أرضهم – وهي أرض الإسلام – وعن دينهم وعرضهم وأمتهم ليسوا بمنتحرين، بل أبعد ما يكونون عن الانتحار، وإنما هم شهداء حقا بذلوا أرواحهم – وهم راضون – في سبيل الله، ما دامت نيتهم خالصة لله، وما داموا مضطرين لهذا الطريق لإرعاب أعداء الله، المصرّين على عدوانهم، المغرورين بقوتهم، وبمساندة القوى الكبرى لهم.

فهؤلاء ليسوا بمنتحرين، وليسوا بإرهابيين، فهم يقاومون – مقاومة مشروعة – من احتل أرضهم وشرّدهم وشرّد أهله، واغتصب حقهم، وصار مستقبلهم، ولا زال يمارس عدوانه عليهم، ودينهم يفرض عليهم الدفاع عن أنفسهم، ولا يجيز لهم التنازل باختيارهم عن ديارهم، التي هي جزء من دار الإسلام الكبرى.

ولا يعد عمل هؤلاء الأبطال من الإلقاء باليد إلى التهلكة، كما يتصور بعض البسطاء من الناس، بل هو عمل من أعمال المخاطرة المشروعة والمحمودة في الجهاد، ويقصد به النكاية في العدو، وقتل بعض أفراده وقذف الرعب في قلوب الآخرين وتجرئة المسلمين عليهم.

والمجتمع (الإسرائيلي) مجتمع عسكري، ورجاله ونساؤه جنود في الجيش، يمكن استدعاؤهم في أيّة لحظة، وإذا قتل طفل أو شيخ في هذه العمليات، فهو لم يقصد بالقتل، بل عن طريق الخطأ، وبحكم الضروريات الحربية، والضرورات تبيح المحظورات »[1].

ضوابط القيام بالعمليات الاستشهادية في الإسلام[2] :

1. أن يكون الإقدام عليها بنية خالصة لله تعالى وإعلاء كلمة سبحانه وتعالى، ومن أجل إلحاق النكاية بالأعداء لتكون خطوة في طريق إعزاز المسلمين ودفع الظلم والعدوان عن

[1]- العمليات الاستشهادية لنواف هايل تكروري : ص 120 نقلا عن مجلة فلسطين المسلمة، العدد التاسع الصادر في أيلول من سنة 1996 م، حيث نشرت هذه الفتوى في بلاد الفلسطين.

[2]- العمليات الاستشهادية لنواف هايل تكروري : ص 131 – 132.

بلادهم وأعراضهم ودمائهم، أو دفاعا عن دينهم وعقيدتهم.

2. أن يكون هذا الفعل مبنيا على دراسة وتخطيط محكم، وأن لا يكون عشوائيا أو ارتجاليا لئلا يكون مخفقا ولا يؤدي أغراضه من النكاية بالأعداء. ومن هنا فإنه يفضل أن يكون هذا العمل مأذونا به من مجموعة مجاهدة تعي الواقع من كل جوانبه، وذلك حتى لا تكون النتائج السلبية المترتبة عليه أكبر من النتائج الإيجابية.

3. أن يغلب على ظن القائم بهذا الفعل تحقيق نكاية معتبرة بالأعداء لا يستطيع أن يحقق مثلها، أو يشك في إمكانية تحقيق مثلها بوسائل أخرى تحفظ عليه حياته.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخـــــــــــاتمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخاتمة

وبعد جولات طويلة وممتعة بتصرفات الإمام المنوطة بالمصلحة في باب الجهاد، أود أن أسجل أهم ما توصلت إليه من نتائج، منذ بداية البحث إلى نهايته.

1. أفضل الإمام أن يكون من المجتهدين، وإذا لم يكن منهم فيكون من ينوب عنه منهم.

2. إن إحدى الوسائل الضرورية التي ينظم بها الإمام لتدبير شؤون الأمة هي الشورى، لأن بها تنسجم جميع أمور الدولة.

3. إن أمور الدولة لا تخلو عن السياسة، والسياسة لا تنحرف إلا عندما تقيد بالشريعة، وذلك لإخراج مفهوم السياسة بمجرد الهوى للوصول إلى الغاية.

4. إن مقاصد الشريعة خمسة : حفظ الدين، النفس، العقل، النسل والمال، فحفظ هذه الأمور الخمسة مصلحة.

5. لا بد أن تكون تصرفات الإمام على الرعية منوطة بالمصلحة. والمصلحة لها ضوابطها وهي : عدم معارضتها للكتاب، عدم معارضتها للسنة الصحيحة، عدم معارضتها للإجماع، عدم معارضتها للقياس، أن تكون المصلحة مندرجة في مقاصد الشارع، عدم تفويتها مصلحة أهم منها أو مساوية لها.

6. إن المجالات التي يجتهد فيها الإمام بالرأي محددة في ثلاث مجالات وهي : فيما لا نص فيه، وفيما تعددت فيها الآراء، وفي المصالح المرسلة.

7. إعداد الجيوش والأسلحة للدولة من المصلحة المعتبرة.

8. إن الباعث على القتال أو الجهاد هو درء الحرابة أو رد العدوان الواقع والمتوقع.

9. إن المسائل الحربية التي اختلفت أو تعددت فيها الآراء من العلماء كثيرة، فعلى الإمام أو من ينوب عنه من المجتهدين أن يجمع بين أدلتهم إذا تحقق عدم النسخ بينها، وإذا لم يمكن عليه الجمع بينها، فيجوز له أن يختار بين أراءهم ما هي الأوفق لمصلحة الأمة.

10. قد تتغير الأحكام بسبب تغير الأحوال، وهذه القاعدة مهمة للغاية بالنسبة للإمام في تدبير شؤون الأمة، خصوصا في باب الجهاد، فعليه أن يهتم بها مع مراعاة ضوابطها.

11. حرمة قتل الأطفال والنساء والمدنيين في الجهاد ما داموا لم يقاتلوا (إما بالفعل أو بالمال أو بالرأي)، لأن علة القتال هو القتل وليس الكفر.

12. إذا اعتنق الوالدان الإسلام فتعصم باعتناقهما دماؤهما وأموالهما، كما يعصم باعتناقهما صغار الأولاد والحمل بدون أن يفرقوا وجودهم بين دار الإسلام ودار الحرب.

13. إن أمان الفرد أو المرأة أو الصبي متوقف على إجازة الإمام لتغير الظروف الحربية الحالية.

14. إذا أمّن الذمي الحربي فأمانه غير معتبر في الإسلام، وللإمام إمضاؤه إذا رأى فيه مصلحة للدولة (كعدم التفرقة بأمانه بين المواطنين).

15. إن تحديد مدة الأمان مقيدة على حسب ما يراها الإمام من الحاجة والمصلحة والعرف.

16. إن وجود المصلحة في عقد الصلح شرط عند إبرام العقد، وعلى الإمام الوفاء به ولو تخلفت المصلحة أثناءه.

17. إن مدة عقد الصلح غير محددة، ولكنها مفوضة إلى ما يراه الإمام من المصلحة.

18. تقسيم الأراضي التي فتحت عنوة مفوض إلى رأي الإمام، يقسمها على الغانمين إذا رأى فيه المصلحة، ويوقفها وقفا للدولة إذا رأى فيه المصلحة.

19. يكون الفيء وقفا لمصالح المسلمين، أي الأمر فيه للإمام يفعل ما يراه مصلحة.

20. معاملة الأسرى محددة في أمرين، وهما المن أو الفداء، وقد يقتل الأسير إذا ظهرت شدة عدوانه كمجرم الحرب.

21. استرقاق الأسرى في زمان النبي – صلى الله عليه وسلم – ليس إلا على شريعة المعاملة بالمثل ومقتضى ضرورة قانون الحرب السّائد في ذلك الزمان.

22. لا يمكن الاستعانة بالدول الكافرة (تعني الدول المحاربة محاربة فعلية) على الدول الكافرة، وذلك لمحاربتها على الدول المسلمة، ولو أمكن ذلك لم يجوز، لأن الاستعانة بهم

وطلب النجدة منهم يعتبر ذلا وصغارا على المسلمين، وهو استعطاف واستجداء، لا يليقان بالدولة الإسلامية. **وأما الدول المحايدة أو المسالمة، وكذلك المعاهدة** : فالذي يبدو أن الحكم فيها أخف، وذلك نظرا لأن الخطر المتوقع منها أقل من سابقتها.

23. أنه لا يجوز للمسلمين أبدا الاستنصار بالكفار على إخوانهم المسلمين مهما كانت الأحوال، سواء أكانوا أهل حق أم بغي، وسواء أكان قتالا مشروعا مانعي الزكاة، أم قتالا غير مشروع.

24. إن العمليات الاستشهادية مشروعة ومرغب فيها مادامت نية فاعلها إعلاء كلمة الله تعالى، فالعبرة بالنية والباعث على القتل.

والحمد لله الذي هدانا لهذا، ونسأله أن يتقبل هذا اليسير من العمل، وأن يجعله طريقا إلى مغفرته وستره، وزلفى إلى مثوبته ورضاه، وصلى الله على نبينا محمد إمام الهدى والرحمة، وعلى آله وصحبه أجمعين، وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

قسنطينة، 16-09-2006

محمد فوزي لوبيس

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس

- فهرس الآيات القرآنية
- فهرس الأحاديث النبوية والآثار
- فهرس الأعلام المترجم لهم
- فهرس المصادر والمراجع
- فهرس الموضوعات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات القرآنية

اسم السورة والآية	الآية	الصفحة
سورة البقرة		
﴿ إِنِّي جَاعِلٌ فِي ٱلْأَرْضِ خَلِيفَةً ﴾	30	3
﴿ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِن ذُرِّيَّتِي ﴾	134	5
﴿ فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ ﴾	173	46
﴿ وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَـٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴾	179	29، 70
﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ... ﴾	180	87
﴿ وَلَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ ﴾	188	71
﴿ وَقَـٰتِلُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَـٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓا۟... ﴾	190	87، 89، 90
﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا... ﴾	216	88
﴿ وَٱقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ ﴾	191	88، 90
﴿ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ ﴾	195	29، 153، 158، 164
﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَـٰفِعُ... ﴾	219	23، 33
﴿ وَقَتَلَ دَاوُۥدُ جَالُوتَ وَءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ ﴾	251	5
﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾	286	15
سورة آل عمران		
﴿ وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ﴾	159	54، 56
سورة النساء		
﴿ وَإِن كَانَ رَجُلٌ يُورَثُ كَلَـٰلَةً ﴾	12	45
﴿ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً عَن... ﴾	29	36
﴿ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ ﴾	59	36، 37
﴿ وَلَا تَقُولُوا۟ لِمَنْ أَلْقَىٰٓ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَـٰمَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ... ﴾	94	97

﴿ لَّا يَسْتَوِي ٱلْقَٰعِدُونَ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ غَيْرُ أُوْلِي ٱلضَّرَرِ وَٱلْمُجَٰهِدُونَ... ﴾	95	86
﴿ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ أَرَىٰكَ ٱللَّهُ ﴾	104	44
﴿ وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴾	141	11، 107، 146، 152
﴿ وَإِن كَانُوٓاْ إِخْوَةً رِّجَالًا وَنِسَآءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ ٱلْأُنثَيَيْنِ ﴾	176	25
﴿ فَإِنِ ٱعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْاْ إِلَيْكُمُ ٱلسَّلَمَ... ﴾	90	117، 131
﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا. وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ... ﴾	30-29	162
سورة المائدة		
﴿ أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ ﴾	1	113، 115
﴿ وَأَنِ ٱحْكُم بَّيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ... ﴾	49	36
﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلَّذِينَ ٱتَّخَذُواْ دِينَكُمْ هُزُوًا.. ﴾	57	141، 145
سورة الأنعام		
﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ﴾	38	27
﴿ وَلَا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إِلَّا عَلَيْهَا ﴾	164	100
﴿ وَهُوَ ٱلَّذِي جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ ٱلْأَرْضِ ﴾	165	3
﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ... ﴾	145	64
سورة الأعراف		
﴿ قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾	158	80
سورة الأنفال		
﴿ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ﴾	58	111، 120
﴿ وَأَعِدُّواْ لَهُم مَّا ٱسْتَطَعْتُم مِّن قُوَّةٍ وَمِن رِّبَاطِ ٱلْخَيْلِ... ﴾	60	84، 172
﴿ وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ... ﴾	61-62	113
﴿ مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُۥٓ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يُثْخِنَ فِي ٱلْأَرْضِ... ﴾	67	131، 132
﴿ لَّوْلَا كِتَٰبٌ مِّنَ ٱللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَآ أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴾		

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ قُلْ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ﴾	158	80
﴿ وَٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ﴾	73	150
سورة التوبة		
﴿ بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَـٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴾	1	113، 116
﴿ فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ ﴾	2	110
﴿ فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ﴾	4	110، 114
﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ ﴾	5	92، 130
﴿ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَـٰمَ ٱللَّهِ ﴾	6	106
﴿ فَمَا ٱسْتَقَـٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ﴾	7	116
﴿ وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَـٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ فَقَـٰتِلُوٓا۟ ... ﴾	12	112
﴿ قَـٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ ... ﴾	29	134
﴿ إِلَّا تَنفِرُوا۟ يُعَذِّبْكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا... ﴾	39	89
﴿ ٱنفِرُوا۟ خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَـٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ ﴾	41	83، 88
﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلضُّعَفَآءِ وَلَا عَلَى ٱلْمَرْضَىٰ وَلَا عَلَى ٱلَّذِينَ... ﴾	91	84
﴿ وَمَا كَانَ ٱلْمُؤْمِنُونَ لِيَنفِرُوا۟ كَآفَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ ... ﴾	122	85
﴿ وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً ﴾	36	94
﴿ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ ﴾	5	126
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ ٱشْتَرَىٰ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ أَنفُسَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُم... ﴾	111	157
سورة هود		
﴿ وَلَا تَرْكَنُوٓا۟ إِلَى ٱلَّذِينَ ظَلَمُوا۟ فَتَمَسَّكُمُ ٱلنَّارُ ﴾	113	152
سورة النحل		
﴿ إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُ بِٱلْعَدْلِ وَٱلْإِحْسَـٰنِ وَإِيتَآئِ ذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ... ﴾	90	33
سورة الإسراء		

﴿ وَلَا تَقْتُلُواْ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ﴾	33	29
سورة الكهف		
﴿ فَمَن كَانَ يَرْجُواْ لِقَآءَ رَبِّهِۦ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَٰلِحًا وَلَا يُشْرِكْ ...﴾	110	159
سورة مريم		
﴿ وَمَا كَانَ رَبُّكَ نَسِيًّا ﴾	64	63
سورة طه		
﴿ لَّا يَضِلُّ رَبِّى وَلَا يَنسَى ﴾	52	63
سورة الأنبياء		
﴿ وَنَبْلُوكُم بِٱلشَّرِّ وَٱلْخَيْرِ فِتْنَةً ﴾	35	23
﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَٰلَمِينَ ﴾	107	33
سورة الفرقان		
﴿ فَسْـَٔلْ بِهِۦ خَبِيرًا ﴾	59	54
سورة الروم		
﴿ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ... ﴾	30	94
سورة الأحزاب		
﴿ وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ...﴾	36	64
سورة سبأ		
﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾	28	80
سورة ص		
﴿ يَٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ ﴾	26	5
سورة الشورى		
﴿ وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُواْ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ ... ﴾	38	54، 64
سورة محمد		

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ فَشُدُّواْ ٱلْوَثَاقَ ﴾	4	
﴿ فَإِذَا لَقِيتُمُ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَضَرْبَ ٱلرِّقَابِ ﴾	4	132
﴿ فَلَا تَهِنُواْ وَتَدْعُوٓاْ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ ﴾	35	126، 128
سورة الفتح		
﴿ لَّيْسَ عَلَى ٱلْأَعْمَىٰ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْأَعْرَجِ حَرَجٌ وَلَا عَلَى ٱلْمَرِيضِ.. ﴾	17	84
﴿ وَهُوَ ٱلَّذِى كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُم بِبَطْنِ مَكَّةَ ﴾	24	
سورة الحجرات		
﴿ حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِ ﴾	9	117
﴿ وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا... ﴾	9	151
سورة الطور		
﴿ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱتَّبَعَتْهُمْ ذُرِّيَّتُهُم بِإِيمَٰنٍ أَلْحَقْنَا بِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾	21	94، 95 100
سورة الحشر		
﴿ وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ ﴾	7	37
﴿ فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِى ٱلْأَبْصَٰرِ ﴾	2	76
﴿ وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ... ﴾	7-6	137
﴿ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ... إلخ ﴾	10-7	141
سورة الملك		
﴿ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلْمَوْتَ وَٱلْحَيَوٰةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا ﴾	2	23

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الأحاديث النبوية والآثار

الحديث	الصفحة
﴿ لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ وَلَّوْا أَمْرَهُمْ اِمْرَأَةً ﴾	12
﴿ الأَئِمَّةُ مِنْ قُرَيْشٍ ﴾	17
﴿ اِسْمَعُوْا وَأَطِيْعُوْا وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيْبَةٌ ﴾	18
﴿ جَاءَ رَجُلٌ إِلَى رَسُوْلِ اللهِ ﷺ فَقَالَ: هَلَكْتُ يَا رَسُوْلَ اللهِ، قَالَ : وَمَا أَهْلَكَكَ؟ ...﴾	25
﴿ لاَ ضَرَرَ وَلاَ ضِرَارَ ﴾	34، 81، 120
﴿ الإِيْمَانُ بِضْعٌ وَسَبْعُوْنَ أَوْ بِضْعٌ وَسِتُّوْنَ شُعْبَةً، فَأَفْضَلُهَا قَوْلَ لاَ إِلَهَ إِلاَّ اللهِ.. ﴾	34
﴿ قَالَ: كَيْفَ تَصْنَعُ إِنْ عَرَضَ عَلَيْكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ: أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللهِ، قَالَ :...﴾	36
﴿ تَرَكْتُ فِيْكُمْ أَمْرَيْنِ، لَنْ تَضِلُّوْا مَا تَمَسَّكْتُمْ بِهِمَا، كِتَابَ اللهِ وَسُنَّةَ رَسُوْلِهِ ﴾	37
﴿ إِنَّمَا الْأَعْمَالُ بِالنِّيَاتِ، وَإِنَّمَا لِكُلِّ امْرِئٍ مَا نَوَى ﴾	40، 160
﴿ مَنْ قَالَ فِي الْقُرْآنِ بِرَأْيِهِ فَلْيَتَبَوَّأْ مَقْعَدَهُ مِنَ النَّارِ ﴾	48
﴿ لَوْ اِتَّفَقْتُمَا عَلَى رَأْيِ مَا خَالَفْتُكُمَا ﴾	56
﴿ كَادَتْ بَنُو إِسْرَائِيلَ تَسُوسُهُمُ الْأَنْبِيَاءُ، كُلَّمَا هَلَكَ نَبِيٌّ خَلَفَهُ نَبِيٌّ ...﴾	59
﴿ مَا أَحَلَّ اللهُ فِي كِتَابِهِ فَهُوَ حَلاَلٌ، وَمَا حَرَّمَ فَهُوَ حَرَامٌ، وَمَا سَكَتَ عَنْهُ ...﴾	63
﴿ فَهُوَ عَافِيَةٌ، فَاقْبَلُوْا مِنَ اللهِ عَافِيَتَهُ، فَإِنَّ اللهَ لَمْ يَكُنْ لِيَنْسَى شَيْئًا ﴾	63
﴿ إِنَّ اللهَ حَدَّ حُدُوْدًا فَلاَ تَعْتَدُوْهَا، وَفَرَضَ فَرَائِضَ فَلاَ تُضَيِّعُوْهَا، وَحَرَّمَ أَشْيَاءَ فَلا...﴾	63
﴿ لاَ يَقْضِي الْقَاضِي وَهُوَ الْغَضْبَانُ ﴾	71
﴿ كَيْفَ تَقْضِي إِذَا عُرِضَ عَلَيْكَ قَضَاءٌ؟ قَالَ : أَقْضِي بِمَا فِي كِتَابِ اللهِ، قَالَ :...﴾	77
﴿ اَلنُّجُوْمُ أَمَنَةٌ لِأَهْلِ السَّمَاءِ، فَإِذَا ذَهَبَ النُّجُوْمُ أَتَى أَهْلُ السَّمَاءِ مَا يُوْعَدُوْنَ..﴾	78
﴿ لاَ تَقْتُلُوْا امْرَأَةً وَلاَ وَلِيْدًا ﴾	87
﴿ لاَ تَقْتُلُوْا ذُرِّيَّةً وَلاَ عَسِيْفًا ﴾	87
﴿ لاَ تَقْتُلُوْا أَصْحَابَ الصَّوَامِعِ ﴾	87
﴿ أُمِرْتُ أَنْ أُقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُوْلُوْا لاَ إِلهِ إِلاَّ اللهُ...﴾	92، 96، 97

﴿ اُقْتُلُوْا شُيُوْخَ الْمُشْرِكِيْنَ وَاسْتَحْيُوْا شَرْخَهُمْ ﴾	88
﴿ سُئِلَ رَسُوْلُ اللهِ ﷺ عَنِ الذَّرَارِيِّ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ يُبَيَّتُوْنَ فَيُصِيْبُوْنَ مِنْ نِسَائِهِمْ... ﴾	91
﴿ يَا عَلِيُّ، لأَنْ يَهْدِيَ اللهُ بِكَ رَجُلاً وَاحِداً خَيْرٌ لَكَ مِنْ خُمْرِ النَّعَمِ ﴾	93
﴿ إِذَا لَقِيْتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِيْنَ فَادْعُهُمْ إِلَى ثَلاَثِ خِصَالٍ أَوْ خِلاَلٍ فَأَيَّتُهُنَّ ... ﴾	96، 134
﴿ إِذَا رَأَيْتُمْ مَسْجِدًا أَوْ سَمِعْتُمْ مُنَادِيًا فَلاَ تَقْتُلُوْا أَحَداً ﴾	97
﴿ مَا مِنْ مَوْلُوْدٍ إِلاَّ يُوْلَدُ عَلَى الْفِطْرَةِ فَأَبَوَاهُ يُهَوِّدَانِهِ أَوْ يُنَصِّرَانِهِ أَوْ يُمَجِّسَانِهِ... ﴾	94
﴿ قَدْ أَجَرْنَا مَنْ أَجَرْتِ يَا أُمَّ هَانِيْءٍ ﴾	102
﴿ ذِمَّةُ الْمُسْلِمِيْنَ وَاحِدَةٌ يَسْعَى بِهَا أَدْنَاهُمْ، فَمَنْ أَخْفَرَ مُسْلِمًا فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ ... ﴾	98
﴿ اَلْمُسْلِمُوْنَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ وَهُمْ يَدٌ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَدْنَاهُمْ ﴾	98، 102
﴿ أَيُّمَا رَجُلٍ مِنْ أَقْصَاكُمْ أَوْ أَدْنَاكُمْ مِنْ أَحْرَارِكُمْ أَوْ عَبِيْدِكُمْ أَعْطَى رَجُلاً مِنْهُمْ أَمَانًا.. ﴾	103
﴿ إِنَّ الْمَرْأَةَ لِتَأْخُذَ لِلْقَوْمِ ﴾	108
﴿ مَنْ كَانَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ قَوْمٍ عَهْدٌ فَلاَ يُحِلُّ عُقْدَةً حَتَّى يَمْضِيَ أَمَدَهُ أَوْ حَتَّى يَنْبِذَ إِلَيْهِمْ... ﴾	113
﴿ وَيْلٌ أُمَّةٍ مُسْعِرُ حَرْبٍ لَوْ كَانَ لَهُ أَحَدٌ ﴾	124
﴿ مَنْ عَمِلَ عَمَلاً لَيْسَ عَلَيْهِ أَمْرُنَا فَهُوَ رَدٌّ ﴾	126
﴿ أَقَرَّكُمْ مَا أَقَرَّكُمُ اللهُ بِهِ ﴾	130
﴿ سُنُّوْا بِهِمْ سُنَّةَ أَهْلِ الْكِتَابِ ﴾	135
﴿ أَيُّمَا قَرْيَةٍ أَتَيْتُمُوْهَا وَأَقَمْتُمْ بِهَا فَسَهْمُكُمْ فِيْهَا، وَأَيُّمَا قَرْيَةٍ عَصَتِ اللهَ وَرَسُوْلَهُ فَإِنَّ... ﴾	121
﴿ لَوْ كَانَ الْمُطْعِمُ بْنُ عُدَيٍّ حَيًّا ثُمَّ كَلَّمَنِي فِي هَؤُلاَءِ النتنى لَتَرَكْتُهُمْ لَهُ ﴾	126
﴿ أَيْنَ مَا أَعْطَيْتَنِي مِنَ الْعَهْدِ وَالْمِيْثَاقِ ، لاَ وَاللهِ، لاَ تُسْمَحُ عَارِضِيْكَ بِمَكَّةَ تَقُوْلُ :... ﴾	129
﴿ .....فَقَالَ: لاَ بَلْ عَارِيَةٌ مَضْمُوْنَةٌ ﴾	136
﴿ تُؤْمِنُ بِاللهِ وَرَسُوْلِهِ؟ قَالَ: لاَ، قَالَ : فَارْجِعْ فَلَنْ أَسْتَعِيْنَ بِمُشْرِكٍ... ﴾	141
﴿ مَنْ هَؤُلاَءِ؟ قَالُوْا بَنُوا قَيْنُقَاعٍ وَهُمْ رُهْطُ عَبْدِ اللهِ بْنِ السَّلاَمِ... ﴾	141
﴿ أَ أَسْلَمْتُمَا؟ قُلْنَا، لاَ، قَالَ : فَإِنَّا لاَ نَسْتَعِيْنُ بِالْمُشْرِكِيْنَ عَلَى الْمُشْرِكِيْنَ ﴾	141
﴿ هَذَا مِنْ أَهْلِ النَّارِ فَلَمَّا حَضَرَ الْقِتَالَ قَاتَلَ الرَّجُلَ قِتَالاً شَدِيْدًا... ﴾	142
﴿ مَثَلُ الْمُؤْمِنِيْنَ فِي تَوَادِهِمْ وَتَرَاحُمِهِمْ وَتَعَاطُفِهِمْ... ﴾	151

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

﴿ لاَ تَبَاغَضُوْا وَلاَ تَحَاسَدُوْا، وَلاَ تَدَابَرُوْا وَكُوْنُوْا عِبَادَ اللهِ إِخْوَانًا...﴾	151
﴿ إِذَا بُوْيِعَ لِخَلِيْفَتَيْنِ فَاقْتُلُوْا الْآخِرَ مِنْهُمَا ﴾	151
﴿ لاَ يَتَمَنَّيْنَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ لِضَرٍّ أَصَابَهُ...﴾	162
﴿ لاَ يَتَمَنَّيْنَ أَحَدُكُمُ الْمَوْتَ، إِمَّا مُحْسِنًا فَلَعَلَّهُ يَزْدَادُ،...﴾	162
﴿ كَانَ فِيْمَنْ كَانَ قَبْلَكُمْ رَجُلٌ بِهِ جَرَحٌ،...﴾	163
﴿ اَلَّذِي يَخْنِقُ نَفْسَهُ يَخْنِقُهَا فِي النَّارِ، وَالَّذِي يَطْعُنُ نَفْسَهُ يَطْعُنُهَا فِي النَّار ﴾	163
﴿ مَنْ حَلَفَ بِغَيْرِ مِلَّةِ الْإِسْلاَمِ فَهُوَ كَمَا قَالَ، وَمَنْ قَتَلَ نَفْسَهُ بِشَيْءٍ ﴾	163
﴿ مَنْ تَرَدَّى مِنْ جَبَلٍ فَقَتَلَ نَفْسَهُ فَهُوَ فِي نَارِ جَهَنَّمَ يَتَرَدَّى مِنْهُ خَالِداً مُخَلَّداً فِيْهَا..﴾	163
﴿ مَنْ سَأَلَ اللهَ الشَّهَادَةَ بِصِدْقٍ بَلَّغَهُ اللهُ مَنَازِلَ الشُّهَدَاءِ وَإِنْ مَاتَ عَلَى فِرَاشِه ﴾	170
قال عمر لو كان سالم مولى أبي حذيفة حيا لوليته، أو لما دخلتني فيه الظنة.	18
قال سيدنا أبو بكر : كيف تفعل شيئا لم يفعله رسول الله ﷺ ؟	27
قال أبو هريرة رضي الله عنه : ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من النبي ﷺ	54
قال ابن عباس : كان أهل الجاهلية يأكلون أشياء، ويتركون أشياء،.....إلخ	63
قال أبو هريرة : فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك دين القيم	94
قال عمر : قد أشرك الله الذين يأتون من بعدكم في هذا الفيء...إلخ	124
قال عمر : استوعبت هذه الآية (آية الحشر) الناس إلى يوم القيامة.	124
قال عمر : والله ما من أحد من المسلمين إلا وله الحق في هذا المال.	124
قال عائشة : استأجر رسول الله ﷺ وأبو بكر رجلا من بني الديلي - هاديا خِرِّيتًا -..إلخ	135
قال أسلم أبي عمران: كنا بمدينة الروم، فأخرجوا إلينا صفا عظيما من الروم،..إلخ	165

فهرس الأعلام

{ أ }

ابن تيمية 67، 72

ابن وهب 94

ابن حبيب 97

ابن حزم، الظاهري 5، 8، 12، 17، 39، 51، 72، 88، 90، 140

ابن الحاجب 81

ابن خويزمنداد 54

ابن خلدون 4، 5، 7، 16، 18

ابن دقيق العيد 76

ابن عابدين 119

ابن عبد الحكيم 4، 66

ابن عباس 10، 63، 64، 87، 157، 165

ابن عبد السلام، عز الدين 21، 157

ابن عرفة 66، 96

ابن عطية 54

ابن عقيل الحنبلي، أبو الوفاء 95

ابن عمر 50

ابن نظام الدين، محمد 73

ابن العربي 52، 98

ابن القيم الجوزية 42، 44، 45، 49، 50، 59، 60، 124، 130

ابن الماجشون 101، 107، 108

ابن المنير 126

ابن القاسم 66

ابن الأثير 88

أبو أيوب الأنصاري 165

أبو بكر الصديق 3، 27، 48، 81

أبو بكر الباقلاني 18، 81

أبو حنيفة 51، 76، 87، 91، 104، 126، 156

أبو زهرة 55

أبو عبيدة بن الجراح 9

ابن حجر، العسقلاني 92، 135، 142، 167

أبي حميد الساعدي 141

أبو عمر بن عبد البر 49

أبو هريرة 49، 155، 162، 163، 164

أبو يعلى الفراء الحنبلي 13

أبي طلحة 155

أبو يوسف 67، 87، 127، 132

أحمد بن حنبل 51، 67، 76، 92، 105، 106، 118، 133، 138

أسيد بن خضير 9

أشهب 66

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ابن المنذر 92
أصبغ 66
الإسنوي 72
الأرموي 77
الآمدي 72، 73، 82
الأصفهاني 52
الإيجي، عضد الدين 7، 13، 17
الأوزاعي 101، 108، 110
{ ب }
البخاري 153، 164
الباجي، سليمان بن خلف 169
الباقلاني 121
البزدوي 42
البغدادي، أبو منصور 8، 13
البيضاوي 72
البيهقي 94
البوطي، سعيد رمضان 53
بشير بن سعيد 9
البراء بن مالك 154
{ ت }
الترمذي 94، 108
التفتازاني 3
{ ث }
{ ج }
الجصاص 123، 130، 131، 143
الجويني 2، 67، 72، 73
جندب بن عبد الله 163
{ ح }
حافظ بن حجر 94
حجاج بن أرطاة 94
حسن البنا 63
حسن بن سمرة 94
{ د }
دريد بن الصمة 91
{ ر }
الرازي، فخر الدين 7، 20، 81، 120
الرملي 67
الروياني 67
ربيعة بن رفيع السلمي 91
{ ز }
زبير بن باطا 144
زيد بن خالد 86
البراء بن عازب 166
{ س }
السدى، إسماعيل بن عبد الرحمن 130
السهيلي 87

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الثوري 87، 133
ثمامة بن أثال الحنفي 127
ثابت بن الضحاك 163
السرخسي 106
سعد بن أبي وقاص 98
سعد بن معاذ 140
سعيد بن المسيب 88، 89
سلمة بن الأكوع 135
سليمان بن باردة 96، 134
سمرة بن جندب 93
سيد قطب 55
{ ش }
الشاطبي 13، 14، 22، 27، 28، 40، 45، 72، 157
الشافعي 45، 51، 77، 85، 87، 92، 105، 114، 167
الشوكاني 158،44، 166
الشيرازي 67
الشهرستاني 14
{ ط }
الطبري 57
طاهر بن عاشور 23
{ ق }
القرطبي 54، 157، 162، 171
قتادة 57
سالم مولى أبي حذيفة 9، 18
سحنون 66، 87، 107، 108
{ ع }
العيني 132
عائشة 84، 108، 115
عبدان بن عثمان 46
عبد الله بن أبي 46
عبد الله بن جحش 4
عبد الله بن سعد بن أبي سرح 140
عبد الله بن المبارك 46
عبد الله بن مسعود 50
عبد الوهاب خلاف 43، 58، 81
عثمان بن عفان 50، 61
عصام المزني 97
عقبة بن أبي مسيط 142
عمران بن حصينة
عمر بن عبد العزيز 4، 9
عمر بن الخطاب 4، 9، 18، 38، 48، 80، 86، 118، 122
عمر بن العاص 4، 18
علي بن أبي طالب 1، 10
على بن أبي الحقيق 142

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

{ ف }

فتحي الدريني 43

{ ل }

اللخمي، أبو الحسن 121

{ م }

المحلي، جلال الدين 76

الماوردي 2، 7، 8، 10، 11، 12، 13، 15،17، 67، 87، 111، 138

المطلب بن حنطب 138

المقداد بن الأسود 88

الميكافلليه 22

مالك بن أنس 51، 74، 76، 77، 92، 98، 106، 133، 138

محمد بن الحسن 106، 115

محمد بن الحسن الشيباني 156

مغيرة بن شعبة 4

{ ن }

نضر بن الحارث 126

النووي 17، 91

أنس بن مالك 154، 162

{ هـ }

الهيثمي، ابن الحجر 67

هرمزان 156

هلال بن خطلن 135

{ غ }

الغزالي 20، 27، 31، 44، 67، 75، 76، 77، 82

{ ي }

يحيى بن يحيى بن كثير الليثي 25

يوسف القرضاوي 172

يزيد بن أبي حبيب 164

{ و }

وهبة الزحيلي 18

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

قائمة المصادر والمراجع

القرآن وما يتعلق به :

1. **القرآن الكريم** برواية حفص عن عاصم.
2. **أحكام القرآن**، أبو بكر محمد بن عبد الله ابن العربي (ت 543 هـ)، **تحقيق علي محمد** البيجاوى، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1957م.
3. **المفردات في غريب القرآن**، أبي القاسم الحسين بن محمد الراغب الأصفهاني (ت 450 هـ)، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، دون سنة.
4. **تفسير ابن كثير** (ت 774 هـ)، إسماعيل بن كثير، دار الأندلس، بيروت، دون سنة.
5. **روح المعاني في تفسير القرآن والسبع المثاني**، محمود الألوسي البغدادي، دارالفكر، بيروت، 1345 هـ.
6. **الجامع لأحكام القرآن**، لأبي عبد الله محمد الأنصاري القرطبي (671 هـ)، المكتبة الأزهرية، 1959 م.
7. **تفسير الطبري**، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري (ت 310 هـ)، دار الفكر، بيروت، 1978 م.
8. **تفسير القرآن الحكيم**، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، دون سنة.
9. **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل**، أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي، تصحيح مصطفى حسين أحمد، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 1987 م.
10. **أسباب النزول**، أبى الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة.
11. **الناسخ والمنسوخ في كتاب الله عز وجل وإختلاف العلماء في ذلك**، أبي جعفر أحمد بن محمد بن إسماعيل النحاس، تحقيق سليمان بن إبراهيم بن عبد الله اللاحم، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1991 م.

12. **سنن ابن ماجه**، أبو عبد الله بن يزيد القزويني ابن ماجه (ت 275 هـ)، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، دون ناشر، دون مدينة، دون سنة.

13. **سنن أبي داود**، أبو داود سليمان بن الأشعث السجستاني الأزدي (275 هـ)، مراجعة وضبط وتعليق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر، دون سنة.

14. **سنن الترمذي المسمى بالجامع الصحيح**، أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت 297 هـ)، طبعة ملونة ومرقمة على كتاب تيسير المنفعة وموافقة للمعجم المفهرس لألفاظ الحديث، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1995 م.

15. **سنن الدارقطني**، علي بن عمر الدارقطني (ت 385 هـ)، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الرابعة، 1986م.

16. **سنن الدارمي**، أبو عبد الله بهرام الدارمي (ت 255 هـ)، دار الفكر، بيروت، دون سنة.

17. **السنن الكبرى**، أبو بكر أحمد بن الحسين بن علي البيهقي (ت 458 هـ)، دار الفكر، دون مدينة، دون سنة.

18. **سنن النسائي**، أبو عبد الرحمن أحمد بين شعيب بن علي النسائي (ت303 هـ)، مطبوع مع شرح جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الأولى، 1930م.

19. **شرح صحيح مسلم**، أبو زكريا محي الدين يحي بن شرف النووي (ت 676 هـ)، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1994م.

20. **شرح معاني الآثار**، أبو جعفر أحمد بن محمد بن سلامة الطحاوي الحنفي (ت 321 هـ)، تحقيق وتعليق محمد زهري النجار ومحمد سيد جاد الحق، عالم الكتب، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.

21. **صحيح البخاري**، للإمام أبي عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري (ت 256 هـ)، مطبوع مع شرحه فتح الباري، قرأ أصله تصحيحا وتحقيقا عبد العزيز بن عبد الله بن باز، دار المعرفة، بيروت، دون سنة.

22. **إرشاد الساري لشرح صحيح البخاري**، أبي العباس شهاب الدين أحمد القسطلاني. بهامشه صحيح مسلم بشرح النووي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1984 م.

23. **صحيح مسلم**، للإمام أبي الحسن مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري (ت 261 هـ)، مطبوع مع شرحه للنووي، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، 1994م.

24. **صحيح سنن ابن ماجه**، محمد ناصر الدين الألباني، مكتب التربية لدول الخليج، الرياض، الطبعة الثالثة، 1988م.

25. **فتح الباري شرح صحيح البخاري**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، دار المعرفة، بيروت، دون سنة.

26. **نصب الراية لأحاديث الهداية**، جمال الدين عبد الله بن يوسف الزيلعي الحنفي (ت 762 هـ)، دار الحديث، القاهرة، دون سنة.

27. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، مجد الدين المبارك بن محمد الشيباني المعروف بابن الأثير الجزري (ت 606 هـ)، دار الفكر، القاهرة، دون سنة.

28. **نيل الأوطار شرح منتقى الأخبار**، محمد بن علي بن محمد الشوكاني (ت 1250 هـ)، حققه طه عبد الرؤوف سعد ومصطفى محمد الهواري، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دون سنة.

29. **مسند أحمد بن محمد بن حنبل**، أحمد بن محمد بن حنبل، منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، دار الفكر، بيروت، دون سنة.

30. **مجمع الزوائد ومنبع الفوائد**، نور الدين علي بن أبي بكر الهيثمي، مكتبة القدسي، القاهرة، دون سنة.

31. **جامع الأصول في أحاديث الرسول صلى الله عليه وسلم**، المبارك بن محمد الشيباني الجزري بن الأثير، دار الفكر، بيروت، 1970 م.

32. **عارضة الأحوذي لشرح صحيح الترمذي**، ابن العربي المالكي، دار الكتاب العربي، دون مدينة، دون سنة.

33. **مسند الإمام الشافعي**، أبي عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1989 م.

34. **المستدرك على الصحيحين**، أبو عبد الله الحاكم النيسابوري (ت 405 هـ)، وبذيله التلخيص للذهبي، دار الكتاب العربي، بيروت، دون سنة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

35. كتاب **تهذيب التهذيب**، أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، دار الفكر، مصر، 1984 م.

36. **سبل السلام**، محمد بن إسماعيل الصنعاني (ت 1142 هـ)، المكتبة العصـرية، بيروت، 1992 م.

37. **مشكل الآثار**، أبي جعفر الطحاوي (ت 321 هـ)، دار الصادر، بيروت، دون سنة.

كتب الفقه وأصوله :

38. **الموافقات في أصول الشريعة**، إبراهيم بن موسى اللخمي أبي إسحاق الشاطبي (ت 790 هـ)، تحقيق عبد الله دراز، دار الفكر، بيروت، دون سنة

39. **الإعتصام**، إبراهيم بن موسى اللخمي أبي إسحاق الشاطبي، دار اشريفة، دون سنة.

40. **المستصفى في علم الأصول**، أبو حامد محمد بن محمد الغزالي (ت 505 هـ)، رتبها وضبطها محمد عبد السلام عبد الشافي،دار الكتب العلمية، بيروت، الطبـعة الأولى، 1993م.

41. **المنخول من تعليقات الأصول**، محمد بن محمد الغزالي، دار الفكر، بيروت، 1980 م.

42. **المحصول في أصول الفقه**، فخر الدين محمد بن عمر بن الحسيني الرازي (ت 606 هـ)، جامعة بن سعود، الرياض، 1979 م.

43. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام** (ت 660 هـ)، أبي محمد عز الدين عبد العزيز بن عبد السلام السلمي، دار الجيل، بيروت، الطبعة الثانية، 1980 م.

44. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، محمد الطاهر بن عاشور، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، 1978 م.

45. **الإحكام في أصول الأحكام**، علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت 631 هـ)، دارالكتب العلمية، بيروت، 1983 م.

46. **الأحكام في أصول الأحكام**، علي بن حزم الأندلسي الظاهري، تحقيق لجنة من العلماء، دار الجيل، بيروت، 1987 م.

47. **روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل**، عبدالله بن أحمد بن قدامة المقدسي (ت 620 هـ)، الدار السلفية، الجزائر، 1991 م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

48. **نشر البنود على مراقي السعود**، الشيخ عبد الله بن إبراهيم الشنقيطي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988 م.

49. **البرهان في أصول الفقه**، أبي المعالي عبد المالك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت 478 هـ)، تحقيق وتقديم عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء، القاهرة، الطبعة الثالثة، 1992 م.

50. **إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول**، محمد بن علي الشوكاني (ت 1250 هـ)، تحقيق أبو مصعب محمد سعيد البدري، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الثانية،1993م.

51. **نهاية السول في شرح منهاج الأصول للقاضي ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي**، جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي الشافعي (ت 772 هـ)، مطبوع مع سلم الوصول شرح نهاية السول للشيخ بخيب، عالم الكتب، بيروت، 1986 م.

52. **حاشية العطار** على جمع الجوامع، الشيخ حسن العطار (ت 1250 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة.

53. **غاية الوصول إلى دقائق علم الأصول**، جلال الدين عبد الرحمان، دون الناشر ودون المدينة، الطبعة الثانية.

54. **كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي**، علاء الدين عبد العزيز البخاري (ت 730 هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة ، دون سنة.

55. **المناهج الأصولية في الإجتهاد بالرأي في التشريع الإسلامي**، محمد فتحي الدريني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، 1997 م.

56. **أصول السرخسي**، أبي بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (483 هـ)، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، إحياء المعارف، الهند، دون سنة.

57. **شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول**، شهاب الدين القرافي (ت 684 هـ)، تحقيق طه عبد الرؤوف، مكتبة الكليات الأزهرية، 1973م.

58. **مختصر المنتهى الأصولي**، جمال الدين عثمان بن عمر المعروف بابن الحاجب (ت 646 هـ)، مطبوع مع شرحه للقاضي عضد الدين والملة الإيجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1983م.

59. **تخريج الفروع على الأصول**، محمود بن أحمد الزنجاني، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1984 م.

60. **أصول الفقه**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1992 م.
61. أصول **الفقه الإسلامي**، الدكتور وهبه الزحيلي، دار الفكر، الجزائر، 1995 م.
62. **علم أصول الفقه**، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، الكويت، الطبعة السابعة عشر، 1988 م.
63. **شرح الجلال المحلى على جمع الجوامع**، ابن السبكي، بهامشه تقرير على جمع الجوامع ، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة.
64. **التحصيل من المحصول**، سراج الدين محمود الأرموي، دراسة وتحقيق عبد الحميد علي أبو زنيد، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1988 م.
65. **شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه**، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني (ت 792 هـ)، بهامشه شرح التوضيح لتنقيح، عبيد الله بن مسعود بن تاج ، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة.
66. **السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار**، محمد بن علي الشوكاني (ت 1255 هـ)، المتدفق على حدائق الأزهار، وزارو الأوقاف، القاهرة، الطبعة الثانية، 1982 م.
67. **حكمة التشريع وفلسفته**، علي أحمد الجرجاوي (ت 14 هـ)، دار الفكر، بيروت.
68. **المصالح المرسلة وأثرها في مرونة الفقه الإسلامي**، الدكتور محمد أحمد بوركاب، دار البحوث للدراسات الإسلامية وإحياء التراث، الطبعة الأولى، 2002 م.
69. **أهداف التسريع الإسلامي**، محمد حسن أبو يحيى، دار الفرقان، عمان، 1985 م.
70. **مصادر التشريع فيما لا نص فيه**، عبد الوهاب خلاف، دار القلم، كويت، الطبعة الخامسة، 1982 م.
71. **التشريع والفقه في الإسلام**، مناع القطان، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثامنة، 1987 م.
72. **نظرية المصلحة في الفقه الإسلامي**، الدكتور حسين حامد حسن، مكتبة المتنبي، القاهرة، 1981 م.
73. **ضوابط المصلحة**، الدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1987 م.

74. **خصائص التشريع الإسلامي**، الدكتور فتحي الدارِيني، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة ثانية، 1987 م.

75. **عوامل السعة والمرونة في الفقه الإسلامي**، الدكتور يوسف القرضاوي، دار الصحوة، الطبعة الأولى، 1985 م.

76. **المدخل الفقهي العام**، مصطفى أحمد الزرقاء، دار الفكر، دمشق، 1968 م.

77. **الفقه الإسلامي وأدلته**، الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر المعاصر، بيروت، الطبعة الثانية، 1981 م.

78. **نظرية الحرب في الشريعة الإسلامية**، إسماعيل إبراهيم محمد أبو شريعة، مكتبة الفلاح، الكويت، 1981 م.

79. **آثر الحرب في الإسلام**، الدكتور وهبة الزحيلي، دار الفكر، دون مدينة، 1981 م.

كتب الفقه على المذاهب الأربعة :

(أ) المذهب الحنفي

80. **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ابن مسعود الكاساني الحنفي (ت 587 هـ)، تحقيق وتعليق علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، دار الكتب العلـــمية، بيروت، 1997 م.

81. **شرح فتح القدير**، كمال الدين محمد بن عبد الواحد المعروف بابن الهمام الحنفي (ت 861 هـ)، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، بيروت، دون سنة.

82. **شرح العناية على الهداية**، البابرتي، دار الفكر، بيروت، دون سنة.

83. **حجة الله البالغة**، أحمد المعروف بشاه ولي الله بن عبد الرحيم الدهلوي، دارالتراث، القاهرة، 1978 م.

84. **المبسوط**، شمس الدين السرخسي (ت 483 هـ)، دار المعرفة، بيروت، 1989 م.

85. **شرح البحر الرائق**، ابن نجيم المصري (ت 970 هـ)، ضبط وتخريج الآيات والأحاديث زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997 م.

86. **كتاب الأموال**، أبي عبيد القاسم بن سلام (ت 224 هـ)، دار الشروق، القاهرة، 1989 م.

87. **الخراج**، أبي يوسف يعقوب (ت 183 هـ)، الخراج، يحي بن آدم القرشي، الإستخراج لأحكام الخراج، ابن رجب الحنبلي، دار المعرفة، بيروت، دون سنة.

88. **تبيين الحقائق شرح كنز الدقائق**، فخر الدين عثمان بن علي الزيلعي (ت 742 هـ)، دار الكتاب الإسلامي، القاهرة، الطبعة الثانية، دون سنة.

(ب) المذهب المالكي

89. **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد القرطبي الشهير بابن رشد الحفيد (ت 595 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1988 م.

90. **المقدمات الممهدات لبيان ماقتضته رسوم المدونة من الأحكام الشرعيات والتحصيلات المحكمات الشرعيات لأمهات مسائلها المشكلات**، محمد بن أحمد بن رشد القرطبي (ت 520 هـ)، دون ناشر، القاهرة، دون سنة.

91. **الذخيرة**، شهاب الدين أبي العباس بن عبد الرحمان الصنهاجي المشهور بالقرافي (ت 684 هـ)، تحقيق محمد حجي (المجلد الأول)، دار الغرب الإسلامي، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.

92. **مواهب الجليل لشرح مختصر الخليل**، أبو عبد الله محمد بن محمد بن عبد الرحمن الحطاب (ت 954 هـ) دار الفكر، دون مدينة، الطبعة الثالثة، 1992م.

93. **الشرح الصغير على مختصر أقرب المسالك**، أحمد الدردير (ت 1201 هـ) ، مؤسسة العصر، الجزائر، 1992 م.

94. **الخرشي على مختصر سيدي خليل**، الخرشي (ت 1101 هـ)، بهامشه حاشية علي العدوي، علي العدوي، دار الفكر، القاهرة، دون سنة.

95. **حاشية العدوي على شرح أبي الحسين لرسالة ابن أبي زيد**، علي الصعيدي (ت 1189 هـ)، دار المعرفة، بيروت، دون سنة.

96. **حاشية الدسوقي على الشرح الكبير للدردير**، أحمد بن عرفة الدسوقي (ت 1230 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996 م.

97. **القوانين الفقهية**، محمد بن أحمد بن جزي (ت 741 هـ)، الدار العربيـة للكتاب، ليبيا، 1982 م.

98. **المدونة الكبرى**، مالك بن أنس الأصبحي (ت 179 هـ)، دار الفكر، بيروت، دون سنة.

99. **الفروق**، شهاب الدين أبي العباس بن عبد الرحمان الصنهاجي المشهور بالقرافي (ت 684 هـ)، بهامشه تهذيب الفروق والقواعد السنية في الأسرار الفقهية، **ابن الشاط**، عالم الكتب، بيروت، دون سنة.

100. **المنتقى شرح موطأ الإمام المالك**، سليمان بن خلف الباجي (ت 494 هـ)، **دار الكتاب** العربي، بيروت، الطبعة الرابعة، 1983 م.

101. **التاج والإكليل لمختصر خليل**، محمد بن يوسف بن أبي القاسم العبدري المؤاق (ت 897 هـ)، دار الفكر، بيروت، 1992 م.

102. **الميزان الكبرى**، أحمد علي الشعراني (ت 973 هـ)، دار الفكر، دمشق، دون سنة.

(ج) المذهب الشافعي

103. **الأم**، محمد بن إدريس الشافعي (ت 204 هـ)، دار المعرفة، بيروت، 1973 م.

104. **الرسالة**، محمد بن إدريس الشافعي (ت 204 هـ)، دار الفكر، بيروت، دون سنة.

105. **الحاوي الكبير**، أبو الحسن علي بن محمد حبيب الماوردي (ت 450 هـ)، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت، 1994م.

106. **المجموع شرح المهذب**، أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت 676 هـ)، دار الفكر، دون مدينة، دون سنة.

107. **روضة الطالبين، المنهاج السوي في ترجمة الإمام النووي**، منتقى الينبوع فيما زاد على الروضة من الفروع، جلال الدين السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة.

108. **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، أبو الحسن علي بن محمد بن حبيب البصري البغدادي الماوردي (ت 450 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997 م.

109. **غياث الأمم في التياث الظلم**، الإمام الحرمين أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (ت 478 هـ)، المصر، 1981 م.

110. **حاشية الشيخ إبراهيم البيجوري على شرح العلامة ابن قاسم العزي على متن الشيخ أبي شجاع**، إبراهيم البيجوري (ت 1276 هـ)، دار الفكر، دمشق، دون سنة.

111. **حواشي الشرواني وابن قاسم العبادي على تحفة المحتاج بشرح المنهاج**، ابن حجر الهيثي (ت 974 هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، دون سنة.

112. **مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج**، محمد الخطيب الشربيني (ت 977 هـ)، تعليق جوبلي بن إبراهيم، دار الفكر، القاهرة، دون سنة.

113. **نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج**، شمس الدين محمد الرملي الشافعي الصغير (ت 1004 هـ)، دار الفكر، بيروت، 1984 م.

114. **المهذب في فقه الإمام الشافعي**، أبي إسحاق إبراهيم بن علي بن يوسف الفيروز أبادي الشيرازي (ت 486 هـ)، دار الفكر، بيروت، دون سنة.

115. **الأشباه والنظائر في قواعد وفروع فقه الشافعية**، جلال الدين عبد الرحمان السيوطي (ت 911 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1990 م.

(د) المذهب الحنبلي

116. **المغني**، عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة (ت 620 هـ)، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983م.

117. **شرح الكبير**، شمس الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن قدامة (ت 682 هـ)، مطبوع مع المغني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983م.

118. **الأحكام السلطانية**، أبو يعلى محمد بن حسين الفراء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983 م.

119. **إعلام الموقعين عن رب العالمين**، ابن القيم الجوزية (ت 751 هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، دون سنة.

120. **الطرق الحكمية في السياسة الشرعية**، ابن القيم الجوزية، تحقيق محمد حامد الفقي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة.

121. **زاد المعاد في هدي خير العباد**، ابن قيم الجوزية، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الرابعة عشر ، 1986 م.

122. **كشاف القناع عن متن الإقناع**، منصور بن يونس بن إدريس البهوتي (ت 1051 هـ)، دار الفكر، بيروت، 1982 م.

123. **الأعلام**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، 1986م.

124. **تذكرة الحفاظ**، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي (ت 748 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة.

125. **تهذيب الأسماء واللغات**، أبو زكريا محي الدين بن شرف النووي (ت 676 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة.

126. **حلية الأولياء وطبقات الأصفياء**، أبو نعيم أحمد بن عبد الله الأصبهاني، دار الكتاب العربي، بيروت، 1980هـ.

127. **الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب**، إبراهيم بن نور الدين المعروف بابن فرحون المالكي (ت 799 هـ)، دراسة وتحقيق مأمون بن محي الدين الجنان، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1996م.

128. **سير أعلام النبلاء**، أبو عبد الله شمس الدين محمد بن عثمان الذهبي (ت 748 هـ)، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1985م.

129. **شذرات الذهب في أخبار من ذهب**، أبو الفلاح عبد الحي بن عماد الحنبلي (ت 1089 هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، دون سنة.

130. **الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة**، شهاب الدين بن حجر العسقلاني، دار الكتب العلمية، بيروت، 1997 م.

131. **طبقات الحفاظ**، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت 911 هـ)، مراجعة لجنة من العلماء، دار الكتب العلمية، بيروت، 1983م.

132. **طبقات الحنابلة (كتاب الذيل)**، أبو الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين الشهير بابن رجب (ت 795 هـ)، دار المعرفة، بيروت، دون سنة.

133. **معجم المؤلفين**، عمر رضا كحالة، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، 1993م.

134. **وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان**، أبو العباس شمس الدين أحمد بن محمد بن خلكان (ت 681 هـ)، تحقيق إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1977م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

135. **طبقات المفسرين**، جلال الدين عبد الرحمان بن أبي بكر السيوطي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة.

136. **شجرة النور الزكية في طبقات المالكية**، محمد بن محمد مخلوف، دار الفكر، بيروت، دون سنة.

137. **طبقات الشافعية**، عبد الرحيم الأسنوي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1987 م.

138. **الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلامي**، محمد بن الحسن الحجوي الثعالبي الفاسي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995 م.

139. **الفتح المبين في حل رموز ومصطلحات الفقهاء والأصوليين**، محمد إبراهيم الحفناوي، مكتبة الإشعاع الفنية، الإسكندرية، 1999 م.

140. **تاريخ بغداد أو مدينة الإسلام منذ تأسيسها حتى سنة 463 هـ**، أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي (ت 463 هـ)، المكتبة السلفية، المدينة المنورة، دون سنة.

141. **نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب**، أحمد بن محمد المقري التلمساني، دار صادر، بيروت، 1968 م.

142. **الإصابة في تمييز الصحابة**، شهاب الدين أبي الفضل أحمد بن علي بن حجر العسقلاني (ت 852 هـ)، دار إحياء التراث، بيروت، دون سنة.

143. **ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك**، عياض بن موسى بن عياض اليحصبي السبتي، تحقيق أحمد بكير محمود، دار مكتبة الحياة، بيروت، دون سنة.

144. **الشافعي**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، دون سنة.

145. **سيرة عمر بن عبد العزيز**، عفت وصال حمزة، دارإبن حزم، بيروت، 1998 م.

146. **الخلافة**، محمد رشيد رضا، الزهراء للإعلام العربي، القاهرة، 1988 م.

147. **تاريخ المذاهب الإسلامية والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، دون سنة.

148. **تاريخ الأمم والملوك**، أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1991 م.

149. **البداية والنهاية**، الحافظ بن كثير (ت 774 هـ)، مكتبة المعارف، بيروت، الطبعة السادسة، 1985 م.

150. **الروض الأنف في تفسير السيرة النبوية لابن هشام**، أبي القاسم بن عبد الله الخثعمي السهيلي (ت 581 هـ)، دار الفكر، بيروت، 1972 م.

151. **مقدمة ابن خلدون**، عبد الرحمن بن خلدون (ت 808 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1998 م.

152. **جامع بيان العلم وفضله وما ينبغي في روايته وحمله**، أبي عمر يوسف بن عبد البر النمري القرطبي الأندلسي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون سنة.

كتب اللغة والمعاجم :

153. **لسان العرب**، أبو الفضل جمال الدين محمد بن مكرم بن منظور، دار المعارف، القاهرة، دون سنة.

154. **المعجم الوسيط**، إبراهيم أنيس و أخرون، دار الفكر، سورية، دون سنة.

155. **القاموس المحيط**، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1983 م.

156. **أساس البلاغة**، أبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري (ت 538 هـ)، تحقيق عبد الرحيم محمود، دار الفكر، دمشق، 1989 م.

157. **كشاف اصطلاحات الفنون**، محمد علي الفاروقي التهانوي (ت 1158 هـ)، حققه الدكتور لطفي عبد البديع، المؤسسة المصرية العامة، القاهرة، 1963م.

158. **مختار الصحاح**، محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي (ت 666 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1994م.

159. **معجم مقاييس اللغة**، أبو الحسين أحمد بن فارس (ت 395 هـ)، مكتبة الخانجي، مصر، الطبعة الثالثة، 1981م.

كتب السياسة الشرعية :

160. **النظام السياسى في الإسلام**، الدكتور محمد عبد القادر أبو فارس، دار الفرقان، عمان، 1986 م.

161. **نظام الإسلام**، الدكتور وهبة الزحيلي، دار قتيبة، بيروت، الطبعة الثانية، 1993 م.

162. **قواعد نظام الحكم في الإسلام**، الدكتور محمود الخالدي، مؤسسة الإسراء، قسنطينة، 1991 م.

163. **السياسة الشرعية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها**، دكتور يوسف القرضاوي، الطبعة الأولى، مكتبة وهبة، القاهرة، 1998 م.

164. **الشورى بين الأصالة والمعاصرة**، عز الدين التميمي، دار البشير، عمان، 1985 م.

165. **العلاقات الدولية في الإسلام**، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، دون سنة.

كتب العقائد

166. **إعتقادات فرق المسلمين والمشركين**، فخر الدين محمد بن عمر الخطيب الرازي (ت 606 هـ)، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1978 م.

167. **الوحي المحمدي**، محمد رشيد رضا، دار الكتب، الجزائر، 1989 م.

168. **الفصل في الأهواء والملل والنحل**، أبي محمد علي بن أحمد بن حزم الظاهري (ت 456 هـ)، دار الجيل، بيروت، 1985 م : جـ 4 ص 90.

169. **شرح المواقف**، عضد الدين عبد الرحمان الإيجي علي بن محمد الجرجاني (ت 756 هـ)، معه حاشيتا السيالكوتي والجلبي على شرح المواقف، ضبط وتصحيح محمود عمر الدمياطي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 م.

170. **أصول الدين**، أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي البغدادي (ت 429 هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثالثة، 1981 م.

171. **الروض النضير**، شرف الدين الحسين السياغي الحيمي الصنعاني، دار الجيل، بيروت، دون سنة.

172. **المغني في أبواب التوحيد والعدل**، أبي الحسن عبد الجبار، الدار المصرية للتأليف، القاهرة، 1965 م.

173. **الملل والنحل**، محمد عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني (ت 548 هـ)، تحقيق وتعليق أحمد فهمي محمد، دار المعرفة، بيروت، 1980 م.

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة

مقدمة..... أ

الفصل الأول : مدخل إلى فهم مصطلحات الموضوع..... 1

المبحث الأول : مفهوم الإمام وكيفية اختياره في الإسلام..... 2

المطلب الأول : تعريف الإمام لغة واصطلاحا..... 2

المطلب الثاني : كيفية اختيار الإمام..... 6

الفرع الأول : مفهوم البيعة لغة واصطلاحا..... 6

الفرع الثاني : موقف العلماء عن البيعة..... 7

الفرع الثالث : من هم أهل الحل والعقد وما هي شروط عددهم..... 8

الفرع الرابع : وظيفة أهل الحل والعقد..... 10

المطلب الثالث : شروط الإمامة..... 11

المبحث الثاني : المصلحة وأقسامها ومجال النظر إليها..... 20

المطلب الأول : تعريف المصلحة لغة واصطلاحا..... 20

المطلب الثاني : تقسيم المصلحة..... 24

التقسيم الأول : من حيث اعتبار الشارع لها، أو إلغاؤها، أو السكوت عنها..... 24

التقسيم الثاني : المصلحة من حيث تفاوت مراتبها وقوتها..... 28

التقسيم الثالث : المصلحة من حيث الشمول..... 32

المطلب الثالث : مراعاة الشريعة للمصالح..... 33

المطلب الرابع : ضوابط المصلحة..... 35

الفصل الثاني : اجتهادات الإمام ومجالها..... 42

المبحث الأول : مفهوم الرأي والشورى والسياسة ومدى اعتبار هذه الثلاثة شرعا... 43

المطلب الأول : مفهوم الرأي ومراعاة الشريعة له..... 43

الفرع الأول : تعريف الرأي لغة واصطلاحا..... 43

الفرع الثاني : أقسام الرأي عند العلماء..... 46

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرع الثالث : مراعاة الشريعة للرأي ومدى حاجة الإمام إليه..... 50
المطلب الثاني : مفهوم الشورى ومراعاة الشريعة لها..... 52
الفرع الأول : تعريف الشورى لغة واصطلاحا..... 52
الفرع الثاني : مراعاة الشريعة للشورى وموقف الإمام منها..... 53
الفرع الثالث : آراء العلماء في حجية الشورى..... 56
المطلب الثالث : مفهوم السياسة وحاجة الإمام إليها..... 58
الفرع الأول : تعريف السياسة لغة واصطلاحا..... 58
الفرع الثاني : أهمية السياسة وحاجة الإمام إليها..... 60
المبحث الثاني : اجتهادات الإمام بالرأي ومجالها..... 63
المطلب الأول : المجالات التي يجتهد فيها الإمام بالرأي..... 63
الفرع الأول : تعريف المصلحة المرسلة لغة واصطلاحا..... 69
الفرع الثاني : مجال العمل بالمصالح المرسلة..... 70
الفرع الثالث : آراء العلماء في حجية المصلحة المرسلة..... 73
الفصل الثالث : المسائل المنوطة بالمصلحة التي يتصرف فيها الإمام في باب الجهاد..... 83
المسألة الأولى : حكم قتل الأطفال والنساء المشاركين في القتال..... 86
المسألة الثانية : عصمة صغار الأولاد والحمل إذا أسلم الوالدان..... 93
المسألة الثالثة : في صحة أمان المسلم دون الرجوع إلى الإمام..... 97
المسألة الرابعة : مقتضى الأمان وأجله..... 108
المسألة الخامسة : تحديد وقت وجود المصلحة في الهدنة أو الصلح..... 112
المسألة السادسة : تحديد المدة التي يجوز عقد الصلح فيها..... 115
المسألة السابعة : حكم العقار..... 117
الأول : الأرض التي ملكت عنوة وقهرا..... 119
الثاني : الأرض التي جلا عنها صاحبها..... 127
المسألة الثامنة : حكم قتل الأسرى..... 129
المسألة التاسعة : الاستعانة بالكفار..... 136
المسالة العاشرة : حكم العمليات الاستشهادية في الإسلام..... 156

ملخص البحث

إن أهم الأهداف التي هدفت بها من هذا البحث هي معرفة المسائل المنوطة بالمصلحة التي يتصرف بها الإمام في باب الجهاد وفي إطار المجالات التي يجتهد فيها الإمام بالرأي.

ومحاولة الإجابة عن معرفة تلك المسائل حقيقتها وضوابط مجالات تصرفات الإمام بالمصلحة، فاستعملت طريقتين الأولى: التحليل العلمي أو الأصولي للنص أو المبدأ أو الأصل المعنوي العام، نفاذا إلى الفلسفة التشريعية التي تنطوي على الحكمة التشريعية أو المقصد العام الذي توخاه الشرع من كل منها، والثانية: التصرف العقلي أو ما يسمي الاجتهاد بالرأي من أهله بداهة لسبب بسيط هو أن حكمة تشريع المبدأ أو النص أو المقصد العام منه الذي توخاه الشارع من أصل تشريعه هو عنصر عقلي محض.

واشتملت هذه الرسالة على مقدمة وثلاثة فصول وخاتمة، تحدثت في الفصل الأول عن الإمامة والمصلحة بمفهومهما، وتحدثت في الفصل الثاني عن المجالات التي يجتهد فيها الإمام بالرأي، أما الفصل الثالث وهو لب الموضوع، وقد تحدثت فيه عن المسائل المنوطة بالمصلحة التي يتصرف فيها الإمام في باب الجهاد.

فخلاصة البحث : كثرة المسائل المنوطة بالمصلحة التي يتصرف بها الإمام في باب الجهاد، حيث أن هذه المسائل قد تتغير أحكامها على حسب ما يراها الإمام من المصلحة في الزمان والمكان.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية