المعاملات

والبيّنات والعقوبات

موسوعة الأحكام الشرعية الميسرة
في
الكتاب والسنة

المعاملات

والبينات والعقوبات

مجمع البيان الحديث

سميح عاطف الزين

دار الكتاب المصري
القاهرة

دار الكتاب اللبناني
بيروت

I.S.B.N 9953 - 0 - 0396 - 3

● جَمِيعُ حُقُوقِ الطَّبْعِ وَالنِّشْرِ وَالتَّوْزِيعِ مَحْفُوظَةَ للنَّاشِرِينَ

● يمنع الاقتباس والنقل والترجمة والتصوير والتخزين الميكانيكي والإلكتروني في إطار استعادة المعلومات دون أذن خطي مسبق من الناشر

دار الكتاب المصري
القاهرة
٣٣ شارع قصر النيل ـ تلفون: ٢٣٩٢٢١٦٨/ ٢٣٩٣٤٣٠١ / ٢٣٩٢٤٦١٤
ص.ب.: ١٥٦ ـ عتبه ـ الرمز البريدي: ١١٥١١ القاهرة ـ ج.م.ع
فاكسميلي: ٢٣٩٢٤٦٥٧ (٢٠٢)
FAX: (202) 23924657
ATT.: MR. HASSAN EL - ZEIN

دار الكتاب اللبناني
بيروت
شارع مدام كوري ـ مقابل فندق البريستول ـ بيروت
تلفون: ٧٣٥٧٣٢ / ٠١ ـ ص.ب.: ١١/٨٣٣٠
بيروت ـ لبنان ـ فاكسميلي: ٣٥١٤٣٣ (٩٦١١)
FAX: (9611) 351433
ATT.: MR. HASSAN EL - ZEIN

الطبعة الثانية الجديدة والمتجددة منقحة ومزيدة
١٤٣١ ـ ١٤٣٢ هـ ـ ٢٠٠٩ ـ ٢٠١٠م

Second Edition
A.D. 2009 - 2010 - H. 1431 - 1432

Website: - www.daralkitabalmasri.com
E-mail: - info@daralkitabalmasri.com

جميع الحقوق محفوظة لدار الكتاب المصري ـ القاهرة ودار الكتاب اللبناني ـ بيروت

لا يجوز نشر أي جزء من هذا الكتاب، أو اختزان مادته بطريقة الاسترجاع، أو نقله، على أي نحو، أو بأي طريقة سواء كانت «إلكترونية» أو «ميكانيكية» أو بالتصوير، أو بالتسجيل، أو خلاف ذلك، إلا بموافقة الناشر على هذا كتابة ومقدماً.


بسم الله الرحمن الرحيم

تـمهيــد

المعاملات قسمان:

قسم لا يتمُّ إلَّا من طرفين كالبيع والإجارة والوكالة وما شابه ذلك.

وقسم يتمّ من طرفٍ واحدٍ ولا يحتاج إلى طرفين، كالوقف والوصية والوعد بجائزة وما شاكل.

وبناءً على ذلك يجب علينا أن نفرّق بين العقد الذي لا يتمّ إلَّا بين طرفين، أي بين اثنين فأكثر، وبين التصرف الذي يتم بإرادةٍ منفردة.

ويجب علينا أن نعيَ بأنَّ العقود على أنواعها، والتصرفات المنفردة على كثرتها إنما تدخل جميعُها في المعاملات.

ولقد أوردنا قسماً كبيراً من المعاملات في كتاب العقود ـ المجلد الثالث ـ وسنأتي على ما تبقى من المعاملات في هذا المجلد الرابع والأخير ـ كتاب المعاملات ـ من موسوعة الأحكام الشرعية بعون الله تعالى وتوفيقه.

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿تَبَٰرَكَ ٱلَّذِى بِيَدِهِ ٱلْمُلْكُ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾(١).

﴿وَتَبَارَكَ ٱلَّذِى لَهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا وَعِندَهُۥ عِلْمُ ٱلسَّاعَةِ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾(٢).

﴿لِلَّهِ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ﴾(٣).

﴿وَٱللَّهُ يُؤْتِى مُلْكَهُۥ مَن يَشَآءُ وَٱللَّهُ وَٰسِعٌ عَلِيمٌ﴾(٤).

﴿قُلِ ٱللَّهُمَّ مَٰلِكَ ٱلْمُلْكِ تُؤْتِى ٱلْمُلْكَ مَن تَشَآءُ وَتَنزِعُ ٱلْمُلْكَ مِمَّن تَشَآءُ وَتُعِزُّ مَن تَشَآءُ وَتُذِلُّ مَن تَشَآءُ بِيَدِكَ ٱلْخَيْرُ إِنَّكَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴾(٥).

---

(١) سورة الملك، الآية: ١.
(٢) سورة الزخرف، الآية: ٨٥.
(٣) سورة المائدة، الآية: ١٢٠.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٤٧.
(٥) سورة آل عمران، الآية: ٢٦.

بسم الله الرحمن الرحيم

الملكيـة والمـال

الملك، في اللغة، هو حيازة الإنسان للمال[1] والتصرف به عن طريق التملك الذي أَقرَّه الشرع واعترف به، لأن الشرع هو مصدر الحقوق. وإن حقَّ الملكية، بحسب الشرع، ليس حقّاً طبيعيّاً فحسب، وإنما هو منحه إلٰهية، منحها الوهاب الكريم للأشخاص الطبيعيين والمعنويين وفقاً لمصالح الأفراد والجماعات والدولة.

ولا بد من الإشارة، منذ البداية إلى أن حق الملكية شيء، والملك أو الشيء المملوك شيء آخر. فحق الملكية هو الذي يتيح التصرّف بالمال المملوك تصرّفاً شرعيّاً، بينما الملك هو الشيء المملوك، أي المال الذي يحوزه الإنسان ويكون له عليه حقوق السلطة المطلقة. ولذا نقول: هذا الشيء ملكي، أي هو مملوك لي.

وقد عرَّف الفقهاء الملك بأنه اختصاص بالشيء يمنع الغير منه، ويمكّن صاحبه من التصرف فيه ابتداءً، إلا لمانع شرعي. فإذا حاز

(١) المقصود بالمال هنا كل ما تعارف الفقهاء والناس عليه من أنه يتموَّل به كالنقود والتجارات والصناعات والأراضي والمساكن والحيوانات والأثاث والألبسة وغيرها.

الإنسان مالاً بطريق مشروع، صار ذلك المال مختصّاً به، واختصاصه هذا يمكّنه من الانتفاع به، والتصرف فيه.

على أن القاعدة تبقى في الأصل: أن المال، بحسب مفاهيم الإسلام ليس مال الإنسان، بل إنه مؤتمن على المال أو على الملك الذي أوتيَهُ، بينما المالك الحقُّ لكلِّ الأموال، ولكلِّ الممتلكات هو الله مالك الملك لقوله تعالى: ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ ءَاتَىٰكُمْ﴾[1]. ولذا فإن القواعد التي يقوم عليها الاقتصاد[2] في الإسلام أربع، وهي: المال لله تعالى، الأفراد مستخلفون فيه، كَنْزُهُ حرام، تَداوُلُه واجب. ذلك أن الله سبحانه وتعالى عندما يبيِّن أصل الملكية يضيف المال إلى نفسه عزَّ وعلا فيقول: «مال الله»، وحين يبيّن انتقال الملكية إلى الناس يضيف هذه الملكية لهم، فيقول عزَّ وجلَّ: ﴿فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾[3] أو: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾[4]، أو: ﴿فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾[5] أو يقول عزَّ اسمُه: ﴿وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا﴾[6].

غير أن حق الملكية للعباد جاء بالاستخلاف، إذ قال تعالى:

---

(١) سورة النور، الآية: ٣٣.

(٢) الاقتصاد كلمة مشتقة من لفظ إغريقي قديم معناه «تدبير أمور البيت»، بحيث يشترك جميع أفراد هذا البيت في إنتاج الطيبات، والقيام بالخدمات، مثلما يشتركون جميعاً في التمتع بها. ثم توسع الناس في مدلول البيت حتى أطلق على الجماعة التي تحكمها دولة واحدة. وعليه فلم يعد المقصود من كلمة «اقتصاد» المعنى اللغوي وهو التوفير، ولا معنى المال؛ وإنما المقصود المعنى الاصطلاحي لمسمى معين، وهو تدبير أمور المال: إما بتكثيره، وتأمين إيجاده، ويبحث فيه علم الاقتصاد، وإما بكيفية جبايته وتوزيعه ويبحث فيه النظام الاقتصادي.

(٣) سورة النساء، الآية: ٦.

(٤) سورة التوبة، الآية: ١٠٣.

(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٧٩.

(٦) سورة التوبة، الآية: ٢٤.

﴿وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسْتَخْلَفِينَ فِيهِ﴾[1]. وكان هذا الاستخلاف عامّاً لجميع بني الإنسان، فلهم حق الملكية باستخلافهم في الملك الذي هو في الأصل بيد الله سبحانه وتعالى... لذا قلنا إن حق الملكية هو منحة من الله تعالى للإنسان. ولكن هذا الحق حتى يثبت فعليّاً للفرد المعيَّن فقد شرط الإسلام فيه الإذن من الله عزَّ وجلَّ. بمعنى أن المال إنما يجري تملكه بالفعل لكلِّ من أذن له الشارع بتملكه، بحيث يكون هذا الإذن دلالة خاصة على أن هذا الفرد قد أصبح له حق الملكية على مالٍ معيّن. ممّا يعني أنَّ حق الملكية: هو أن يكون للفرد سلطان يتيح له التصرّف بما وَصلَ ملكُهُ إليه بالحق.

والقاعدة العامة هي أن كل الأشياء قابلة للتملك، بما يجعلُ كلَّ شيء يمكن أن يكون له مالك، وإنَّ حق الملكية يمكن أنْ ينتقل من شخص إلى آخر بأحد أسباب التملك. إلَّا أنَّ هناك أشياء تبقى بدون مالكٍ بصورة دائمة، وهي الأشياء التي تكون بطبيعتها معدة لنفع الجميع وفي نفس الوقت لا يستغني عنها الإنسان لأنها من عوامل الحياة لديه كالهواء والماء[2]، والنور، في حين أنَّ الطرقات العامة مثلاً، والجسور والأنهار والمياه الأقليمية وما إلى ذلك تعتبر أملاكاً عامة لفائدة العموم، ولكن تعنى الدولة بإدارتها والسهر عليها...

الملكية التامة والملكية الناقصة:

الملكيةُ التامةُ: هي التي تتناولُ عينَ الشيءِ المملوكِ، ومنفعتَهُ معاً. ومن أهمّ خصائِص الملكية التامة أنها تجعلُ الشيءَ المملوكَ ملكاً

(١) سورة الحديد، الآية: ٧.

(٢) الوسائل، م١٧، ص٣٣١ وما حولها مكرراً.

مطلقاً ودائماً لصاحبه، لا يتقيدُ بزمانٍ محدَّد، ولا يقبلُ الإسقاطَ ـ أي جعلَ الشيءِ بلا مالك ـ فلو غصب شخص عيناً مملوكة لآخر، فقال مالكها مرغماً: أسقطتُ ملكيتي، فلا تسقطُ ملكيته، ويبقى الشيءُ ملكاً له، إنما يكون قابلاً للانتقال إلى غيره، بحيث لا يجوزُ أن يكونَ الشيءُ بلا مالك. وطريقُ انتقال الملكية إما العقدُ كالبيع، وإما الميراثُ، وإما الوصيةُ، وإما الهبةُ، وما إلى ذلك من الوسائلِ الشرعيةِ التي تنتقلُ بها حقوقُ الملكية بين الناس.

الملكيةُ الناقصةُ: هي التي تتناولُ إما عينَ الشيءِ وحدها، أو المنفعَة وحدها:

أما ملكيةُ العين: فتعني أن تكونَ عينُ الشيءِ (كرقبة العقار) مملوكةً لشخص، ومنفعتُهُ مملوكةً لشخصٍ آخر. كأنْ يوصي شخصٌ لآخر بزراعةِ أرض، أو سُكنى دار مدةَ حياته، أو خلالَ مدةٍ محددة كشهرٍ أو سنة، أو أقلَّ أو أكثر، فإذا مات الموصي تصبح رقبةُ الأرض، أو عينُ الدار ملكاً لورثته، وتبقى منفعتُها للموصى له أي المنتفع، فإذا مات المنتفعُ، أو انتهت مدةُ الانتفاع، عادتِ المنفعةُ للورثة، وصارت ملكيتُهم للعين تامة.

وأما ملكيةُ المنفعةِ فتكون بأحد أسبابٍ خمسة وهي: الإجارة، والإعارة، والوقف، والهبة، والوصية.

والمنفعةُ بحدّ ذاتها هي صلاحيةُ الشيءِ لإشباع حاجةِ الإنسان. وتتناولُ أمرين: أحدهما: الشعورُ لدى الإنسان بالحصولِ على شيءٍ معينٍ ينتفعُ به، وثانيهما: المزايا الكامنةُ في الشيءِ نفسه، والتي تتيحُ للإنسان إشباعَ حاجته. وهذه المنفعةُ يمكنُ أن تكونَ ناتجةً عن جهد

الإنسان، أو عن المال، أو عنهما معاً. وبما أن المالَ ليس غايةً مقصودةً لذاتها، وإنما هو وسيلةٌ للإفادةِ من المنافع، وتأمينِ الحاجات، وبما أن الجهدَ الإنسانيَّ وسيلةٌ للحصولِ على المال عيناً ومنفعة، لذلك كان المالُ أساسَ المنفعة، بينما الجهود التي يبذلها الإنسانُ هي الوسائلُ التي تمكّنه من الحصول على المالِ أي من تملكه. ومن هنا كان الإنسانُ، بفطرته، يسعى جهده للحصول على المال وحيازته، بمعنى أنّ جهدَ الإنسان والمالَ معاً هما من الوسائل الرئيسيّةِ التي تُستخدمُ لإشباع حاجاته، ولجمع ثروته الشخصيّة. ولذا كانت حيازة، الثروةِ تتأتّى للأفراد إما عن طريقِ العملِ والكسب، وإما عن طريق أفرادٍ آخرين. وهي في كل حال إما حيازة للأعيان ومنافعها، وإما حيازة لمنافع الأعيان فقط، كما جرت الإشارة إليه.

وحيازةُ الملك يمكن أن تكون بعدة طرق كما ذهب إليه الفقهاء. ولذا سوف نبحث في مفهوم هذه الحيازة أو كيفيةِ التملك بوضع اليد، وكيفية تقسيم العقارات وتملكها وفقاً لما هو معروف في الشرع الإسلاميّ، ثم نتناول ماهيةَ الأموال المنقولة بعد ذلك.

أولاً: التملكُ بوضع اليد:

لقد اعتبر الشيعة الإمامية أن وضع اليد على الشيء معناه: أنَّ باستطاعة صاحبه أن يتصرفَ فيه تصرفَ المالك في ملكه بلا معارض، كالغرس في الأرض، والسكن في الدار، والبناء والهدم، وركوب الدابة ولبس الثوب، وبيع الأعيان وإجارتها، وهبتها وإعارتها وغير ذلك.

ولم يكن للفقهاء اصطلاحٌ خاصٌّ في وضع اليد، إنما اعتمدوا

الصدق العرفي[1]. ودليلُ اليد على الملك عندهم هو ما اعتمده العقلاءُ، واتفق الناسُ عليه قبل الشرع وبعده. وقد أقرَّ الشرعُ عندهم هذه الطريقةَ بأخبارٍ كثيرةٍ، منها خبر «حفص» الذي سأل الإمامَ الصادقَ عليه السلام في هذا الحوار:

قال حفص: إذا رأيت شيئاً في يدِ رجلٍ أيجوزُ أن أشهدَ أنه له؟..

قال الإمام عليه السلام: نعم.

قال حفص: أشهدُ أنه في يده، ولا أشهد أنه له، فلعلّه لغيره.

قال الإمام عليه السلام: أيحلّ الشراء منه؟.

قال حفص: نعم.

قال الإمام عليه السلام: «لعله لغيره، فمن أين جاز لك أن تشتريَهُ، وتصيِّرهُ ملكاً لك، ثم تقول بعد ذلك: هو لي، وتحلفُ عليه، ولا يجوزُ أن تنسبَهُ إلى من صار ملكَهُ قبلك؟ لو لم يجز هذا ما قام للمسلمين سوق»[2].

وهذا يعني أن اليدَ تستمدُّ قوتها من الحيازةِ التي تدلُّ على الملك. والحكمةُ من ذلك استقرارُ الأوضاع بين الناس، وسيرُ الحياةِ في طريقها الطبيعيّ والمألوف، وعدمُ اختلال النظام العامّ. فلو جُعلتِ الأموالُ عرضةً للإباحة، وعدم وجودِ ضابطٍ لحيازتها وتملكها، لأدّى ذلك إلى المنازعات، ولعمَّت الفوضى ولَفسدتِ الأمور جميعاً. من

(١) الشيخ محمد جواد مغنية: فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص١١٧.
(٢) مغنية المرجع السابق: ص١١٨.

هنا كان وضعُ اليدِ على الأموال دليلاً على الملك، عند الشيعة الإمامية، سواء أكانت الأعيانُ منقولةً أم غيرَ منقولة.

وكما يدلُّ وضعُ اليد على ملكيةِ الأعيان، يدلّ على ملكيةِ المنافع، فلو سكن شخصٌ في دارِ فلان من الناس، بحجةِ أنه استأجرها منه، ثم جاء آخرُ وقال له: أنا المتسأجر، لا أنت، كان هذا الآخر مدّعياً وتجب عليه البيّنة، أما الساكنُ فلا يكلّفُ بالإثبات، لأن يده تشهدُ له.

ولكن لو وقع الخلافُ بين المالك والساكن، فقال المالك، أنت تسكنُ ملكي ظلماً وعدواناً، وقال الساكن: بل استأجرتُ الدارَ منك، يكونُ الساكنُ مدّعياً وعليه الإثبات، ويكونُ المالكُ منكراً وعليه اليمين. أما الإثبات على ملكية المنفعة فهو أنَّ اليد تدلُّ على ملكيةِ المنافع مع عدم معارضة المالك، أما مع هذه المعارضة فلا، لأن المنفعةَ تابعةٌ للعين، ولا تنتقلُ من صاحب العين إلا بمسوّغٍ شرعيٍّ كالإجارة، والإعارة، وقد ادّعى الساكنُ وجودَ هذا المسوِّغ فصار عليه الإثبات كإبراز عقد إيجار، أو وصولات بدل الإيجار أو أية وسائل إثبات لادّعائه.

ولا يدلّ وضعُ اليدِ على الملكية إلا بشرطين أساسيين:

الأول: الجهلُ بكيفيةِ ابتداءِ وضعِ اليدِ على العين، بحيث لا يُعلمُ ما هو السببُ الذي أحدث ذلك الوَضع (البيع، الهبة، الإجارة، الغصب).

مثال ذلك: العلم بأن هذه الدار كانت لمحمد، ثم بعد مدةٍ صارت في يد إسماعيل يتصرفُ فيها تصرفَ المالك في ملكه، دون

المعرفة بأي سببٍ انتقلت إليه، ولا كيف ابتدأ وضعُ يده عليها. فوضع اليد ـ والحال هذه ـ يدل على الملكية بلا ريب، ولا يجري الاستصحاب. . . أما إذا علمنا بأن إسماعيلَ ـ صاحبَ اليد ـ كان قد استأجر الدارَ من صاحبها محمد، وبعد أمدٍ شككنا: هل انتقلت إليه بمسوِّغٍ شرعيٍّ، أو لا؟ فإذا كان الأمرُ كذلك فلا أثرَ لليد في دلالتها على انتقال ملكيتها إليه، بل نستصحبُ حالَ اليد التي كانت عليها فيما سبق.

وعلى هذا، إذا كانت دارٌ في يد شخصٍ، وادَّعى آخرُ أنها ملكهُ ولكن أجّرها لهذا الشخص، وأبرز سندَ الإيجار، أو أقام الشهودَ على ذلك، فتسقطُ اليد كدليلٍ على الملك، وعلى ساكن الدار أن يثبتَ ملكيته لها بطريقٍ آخرَ غير وضع اليد، وكيفيّةَ انتقالها إليه بسموِّغٍ شرعيّ. ومع عدم البيّنةِ لصاحبِ اليد يحلفُ الذي أثبت الإيجارَ، ويُحكمُ له.

الثاني: أن تكون العينُ التي تحت اليد قابلةً بطبيعتها للنقل والانتقال، والتملك والتمليك. أما إذا لم تكن قابلةً لذلك، كالوقفِ الذي لا يقبلُ الملك إلا في حالات خاصة، فإن اليدَ تسقطُ كدلالة على الملك، وعلى هذا، فإذا تنازع أصحابُ الوقفِ مع صاحبِ اليد على ما كان وقفاً، وادَّعى صاحبُ اليد أنه يملكُهُ، فقال أصحابهُ: كان هذا العقارُ وما زال وقفاً، وقال صاحبُ اليد: هو ملكي، وأنا أتصرّف به، فالقولُ قولُ أصحابِ الوقف، وعلى صاحبِ اليدِ البيّنةُ بأنَّ العقار انتقل إليه بناقلٍ شرعيٍّ ولا يفيدُهُ وضعُ اليدِ شيئاً.

وإن اليدَ لا تدلُّ على الاختصاص إلا في الأموال، أما في

الأعراضِ والأنسابِ فلا أثر لها أبداً، كما لو ادّعى رجلٌ زوجيَّةَ امرأةٍ هي لغيره، أو بنوَّة صبيٍّ هو في بيتِ رجلٍ آخرَ ومن جملة عياله، فهنا لا أثرَ لوضع اليد، أي أن المرأة تُعتبرُ زوجةً للرجل الذي تقيم في بيته حتى يثبتَ العكس، وذلك عملاً بظاهرِ حالِ المسلم وحملِ أفعاله على الصحيح. وأما الصبيّ، فإن كان الرجلُ الذي هو عنده قد أقرّ واعترف أنه ولدُهُ قبل أن ينازعَهُ فيه أحدٌ فهو أولى به، وإن لم يكن قد أقرَّ به، فالمتنازعان فيه سواء، فإن كان لأحدهما بينةٌ حُكِم له، وإن أقام المتنازعان البينة، حُكم لمن كانت بيِّنتُهُ أقوى وأشدَّ، وبالتالي لا يكون لليد، أي لوجود الصبيّ عند أحدهما، أيُّ أثرٍ في إثبات البنوّة.

ثانياً: ملكيةُ العقارات في الشرع الإسلامي:

تقسم العقارات، في الشرع الإسلاميّ من حيث نوعها الشرعيّ إلى الأراضي المَوات، والأراضي العامرة، والأراضي المحمية، وتشمل الأراضيَ التي ليست لأحد، والتي كان ممنوعاً على أيّ أحدٍ أن يتملكها.

وسوف نبيِّنُ بصورةٍ وجيزةٍ كلَّ نوعٍ من أنواع هذه العقارات.

١ ـ الأراضي المَوات: قال رسول الله ﷺ: «**الأرضُ أرضُ الله (تعالى) والعبادُ عبادُ الله، من أحيا رضاً مَواتاً فهي له**»[١]. ومعنى أرض مَوَاتٍ أنها غيرُ مزروعةٍ، ولا مبنيّةٍ ولا مستعملةٍ بشكلٍ من الأشكال. ويمكنُ تملكها عن طريق الإحياء.

وقد اشترط أبو حنيفة لتملك الأرض الموات بإحيائها الحصولَ

(١) الوسائل: م١٣، ص٣١٧.

على الترخيصِ من الإمام (الحاكم) ثم حدَّد مدة الرخصة وسقوطها عندما قال: إن الرجل الذي رُخِّص له بإحياء الأرض، ولم يقم بتنفيذ هذا الإحياء يسقطُ حقُّه بالأفضلية، في خلال مدة ثلاث سنوات، ويحق للإمام إعطاءُ الأرض لغيره.

٢ ـ الأراضي العامرة: تُعرّفُ الأراضي العامرةُ بأنها مملوكةٌ، مستعملةٌ على شكل ما، وهي التي تؤلفُ الأراضيَ العُشرية، والأراضيَ الخراجية:

أ ـ أما الأراضي العُشريةُ فهي التي يدفع أصحابها عُشْرَ مدخولها، بمعنى أنها مملوكة لهم، وهم يؤدون ضريبةً مفروضةً على رَيعِها بنسبة عشرة بالمئة، ولذا سُمّيت عشرية.

ب ـ وأما الأراضي الخراجية: فهي التي جاءت تسميتها حين خرجت الجيوشُ الإسلاميةُ من الجزيرةِ إلى بلاد سوريا ولبنان وفلسطين ومصر، وتركت الخيارَ للناس إما أن يدخلوا في الإسلام، أو يعقدوا صلحاً مع المسلمين. وبرزت هنا مشكلةُ أراضي الجماعات التي لم تدخل في الإسلام، إذ لو طُبق الشرعُ الإسلاميُّ لكان على المسلمين مصادرةُ جميع الأموالِ والأملاكِ العائدةِ للناسِ الذين حاربوا الإسلام. وهنا اتخذ الخليفةُ عمرُ بن الخطاب رضي الله عنه قراراً بإبقاء تلك الأراضي والأملاك لأصحابها على أن يدفعوا ضريبةً جديدةً فُرضت عليها وسُميت الخراجَ، على أن تكونَ رقبتها للدولة.

ج ـ أما بخصوص الأراضي المَوات التي يجري تملكها بإحيائها، فإنها تصبح إما عُشريّةً وإما خراجيةً وذلك بحسب آراء الفقهاء في مفهوم الإحياء. ومن قبيل ذلك ما اعتبره الإمام أبو يوسف (من المذهب الحنفيّ) من أنَّ الأراضيَ المَواتَ تكتسبُ عند إحيائها صفةَ الأراضي المجاورة لها، فإن كانت الأرض المجاورة عشريةً أو خراجية أصبحت الأرض التي جرى إحياؤها كذلك.

٣ ـ الأراضي المحمية: وقد سُمِّيت هذه الأراضي محميةً، لأن اكتسابها كان ممنوعاً على الأفراد وإن كانت معدَّةً لاستعمال الجميع، أو لاستعمال بعض الجماعات من السكان. وهي في الشرع الإسلاميّ ما يُعرفُ اليوم بأملاكِ الدولة العامةِ أو الخاصة.

ثالثاً: الأموالُ المنقولة:

يُعَرَّفُ المال المنقول بأنه المال الذي يقبل الانتقال من مكان إلى آخر دون تلف. وهذه الأموال على ثلاثة أنواع:

النوع الأول ـ الأموال المنقولة بطبيعتها:

ويُشكِّلُ هذا النوع القسم الأكثر انتشاراً واستعمالاً بالنسبة لبقية الأموال الأخرى. ومن الأمثلة على هذه الأموال على سبيل التعداد لا الحصر:

ـ الحيوانات بأنواعها، أو أعضاؤها التي تنفصل عنها.

ـ أثاثُ البيوت بكافة أنواعه وأشكاله.

ـ المجوهراتُ بعد استخراجها من الأرض.

ـ أنواعُ الملابس كافة.

ـ أنواعُ البضائع كافة.

ـ جميع أنواع المحركات مهما كانت وجهةُ استعمالها، سواءٌ في الزراعة أو في الصناعة أو في التجارة.

ـ المياهُ عندما لا تكون في مكان محصور أو في مجراها الطبيعيّ (مثلاً عندما توضع في زجاجاتٍ أو في أنابيب).

ـ المعادنُ والمقالعُ بعد استخراجها من الأرض وفصلها عنها.

ـ السياراتُ والآلياتُ على اختلاف أنواعها وأحجامها.

ـ السفن والبوارجُ على اختلاف أنواعها وأحجامها.

ـ الطائراتُ على اختلاف أنواعها.

ـ السفن والمركبات الفضائيةُ على اختلاف أنواعها.

ـ الأقمار الصناعية.

النوع الثاني ــ الأموالُ المنقولةُ المعنوية أو غيرُ المادية:

وتتناول أنواعَ الحقوق على اختلافها، وبراءاتِ الاختراع، والأسهمَ والحصصَ في الشركات، وكلَّ ما يسمى ملكية أدبية أو فنية أو امتيازات استثمار وغيرها.

ويدخل في هذا النوع المؤسسةُ التجارية: وإن كانت تتألفُ من عناصرَ ماديةٍ (كالبناء، والبضائع، والآلات...) وعناصرَ غيرِ ماديةٍ (كالزبائن والاسم التجاريّ، والموقع، والشعار، وحق الإيجار...). وتُعتبرُ المؤسسةُ التجاريةُ مالاً منقولاً لأنها عبارةٌ عن مجموعةٍ منظمةٍ

لأموالٍ مختلفة، وبالتالي حقَّ صاحبها يقعُ على مالٍ غيرِ ماديٍّ متميزٍ عن عناصرها كافة، ويصبحُ حقاً على منقولٍ لشمول المنقولات جميعَ الأموال غير العقارية.

وكذلك الأمر في الماء والكهرباء وسائر القوى القابلةِ للاحتراز فإنها تعتبر من المنقولات حتى ولو بعد النقل في أنابيب أو خطوطٍ.

النوع الثالث ـ الأموال المنقولة بحسب مصيرها:

وهي الأموال التي تعتبر ثابتة حالياً ومنقولة مستقبلاً كثمار الفاكهة قبل نضوجها، والخضار قبل قطافها، وجذوع الأشجار اليابسة أو الغصون بعد انفصالها، أي أنَّ المصير الذي ستؤول إليه بعض الأموال الثابتة هو الذي يحولها إلى أموال منقولة.

وهكذا يتبينُ لنا أن الأموالَ المنقولة، أو غير المنقولة هي مدارُ الجهدِ البشريِّ لتوفير الحاجات، وتأمين المنافع للأفراد والجماعات. وتملُّكها يكون نتيجةً لذلك الجهد، فإن جاء وفقاً لما أمر به الشرعُ كان تملكُ الإنسان حلالاً، وإن خالف أوامرَ الشرع، كان التملكُ حراماً.

وقد يظن البعض أن الكسبَ الحلال يبقى قليلاً بالمقارنة مع الكسب بالطرق التي تخالفُ الشرعَ الإسلاميَّ. ويحمله على هذا الظنّ كيف أن الله سبحانه وتعالى يمدُّ الكفارَ بكل أسباب القوةِ والجاهِ والسلطان، وبالأموالِ والممتلكاتِ والثرواتِ، بينما يرى كثيراً من المؤمنين يكدّون ويجهدون لتحصيل قوتهم ثم لا يصلون إلا إلى الحدِّ الأدنى من نعمة العيشِ، أو الكفاية... فحذارِ من هذا الظن لأن حكمة الله (تعالى) في ذلك الإمدادِ واضحةٌ وضوحَ الشمس، وقد

تتبيّن في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَن كَانَ فِي ٱلضَّلَٰلَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ ٱلرَّحْمَٰنُ مَدًّا﴾[1] وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُوٓاْ أَنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ خَيْرٌ لِّأَنفُسِهِمْ إِنَّمَا نُمْلِي لَهُمْ لِيَزْدَادُوٓاْ إِثْمًا وَلَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[2].

نعم إننا نرى هؤلاء الضالّين المضلّين، الذين هم في الحقيقة أعداد الحقّ ـ مهما كانت عقيدتهم الدينية ـ ممتَّعين، في ظاهر الحال، بالقوة والسلطة والمال والجاه، ونجدهم يلجّون في عتوّهم وطغيانهم، زاعمين أن الأمرَ قد استقام لهم، وأنه لا قوةَ تقوى على الوقوف في وجههم!!.. ومثالُهم قارون ومن هم على شاكلته في كل الأزمان...

وهذا في الحقيقة وهمٌ باطلٌ، لأن الله سبحانه وتعالى يحذِّرُ الناسَ أن يظنُّوا هذا الظنّ، فإذا كان الله العليمُ بحالهم لا يأخذهم في دار الدنيا بأعمالهم الفاسدة، بل كان يعطيهم، ويمدُّهم بما يتوهمون أنه خير لهم، فإن ذلك في ميزان تدبيره تعالى ليس خيراً، بل هو ابتلاءٌ وفتنةٌ واستدارجٌ لهم... فكل ما أمدَّهم الله تعالى به إنما كان استدراجاً حقاً، لأن نفوسهم التي امتلأت بالشرِّ والفساد، أبت إلَّا أن تبتعدَ عن خالقها، وأن تجعل من متاع هذه الدنيا هدفاً وحيداً لها، فأعطاها سبحانه ما أرادت، ولكنها نسيت ما ينتظرها من عذابٍ مهينٍ، هو المقابلُ لما كانوا يتباهَون به من مالٍ ومقام، وفي هؤلاء صدق قول الله تعالى: ﴿فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنْيَا وَمَا لَهُ فِي ٱلْأَخِرَةِ مِنْ خَلَٰقٍ﴾[3] بل، ولقد بخل أولئك الطغاةُ على الناس بما أمدَّهم الله تعالى به، ولم يدركوا أن بخلهم إنما هو شرٌّ لهم، وأنهم سوف

---

(١) سورة مريم، الآية: ٧٥.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٧٨.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٠٠.

يطوَّقونه يوم القيامة ناراً تحرقهم، كما يدلُّ عليه قوله تعالى: ﴿وَلَا يَحْسَبَنَّ ٱلَّذِينَ يَبْخَلُونَ بِمَآ ءَاتَىٰهُمُ ٱللَّهُ مِن فَضْلِهِۦ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ ۖ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ ۖ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخِلُوا۟ بِهِۦ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾(١).

إذاً فالملكُ والمالُ يدخلان في صلب المفاهيم التي تطرحها الشريعةُ الإسلاميةُ على الناس. ونظراً لأهمية شأنهما في هذه الحياة، نجدُ القرآنَ الكريمَ يبيّن ما لهما من تأثيرٍ على النفوس، وما ينتجُ عن التصرف فيهما من أوضاعٍ إما أن تكونَ في مصلحة الفرد والجماعة، وإما ضدَّ تلك المصلحة، ولذلك كان التركيزُ في الإسلام على الكسب الحلال، والعمل بما يرضي الله تعالى...

كما أنَّ أساسَ المشكلة الاقتصادية إنما يأتي من النظرة إلى الملكية، ومن سوءِ التصرفِ فيها. أي من سوء توزيع الثروة، ولذا كانت معالجةُ هذه الناحية أساسَ النظام الاقتصاديّ سواءٌ في الرأسمالية أو الاشتراكية، أو الإسلام، لأن الأساسَ الذي يقومُ عليه النظامُ الاقتصاديُّ يبنى على ثلاث قواعد، هي:

١ ـ الملكيةُ أو الكيفيةُ التي يجبُ على الإنسان أن يحوزَ بها المنفعةَ الناجمةَ عن الخدمات أو السلع.

٢ ـ التصرفُ في الملكية، أو الكيفيةُ التي يجبُ أن يتصرفَ فيها الإنسان بهذه الخدمات أو السلع.

٣ ـ توزيعُ الثروة بين الناس، أو كيفيةُ توزيع الخدمات والسلع على الناس.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٨٠.

وقد بيّن الشرعُ الإسلاميّ أن هناك:

ملكيةً فرديةً، بحيث يكونُ لكلّ فردٍ أن يتملكَ المالَ بسببٍ مشروع من أسباب التملك.

وملكيةً عامةً للأمة كلّها، تأكيداً لقول رسول الله ﷺ: «**الناسُ شركاءُ في ثلاث: الماءِ والكلأ والنار**»[1].

وملكية الدولة إنّما تنتجُ: إما عن أملاكها الخاصة ـ مثلها مثل سائر الأشخاص ـ وإما عن الأموال التي يتركها المسلمون عند الموت ولا يكونُ لها وارث، فتعودُ إلى بيت المال.

أما التصرفُ بملكية الدولة فيخضعُ للأحكام المتعلقة ببيت المال.

وأما التصرفُ بالملكية الفردية فيخضعُ لأحكام المعاملات من بيعٍ أو هبة أو إجارة أو رهنٍ أو غير ذلك.

وقد أجاز الشرعُ للدولة، وللفرد، التصرفَ بملكيتهما بالمبادلة والصلة وغير ذلك، وبيّن الأحكام المتعلقة بهذا التصرف.

وأما توزيعُ الثروة بين الناس فإنه يجري في أسباب التملك، وفي العقود طبيعياً. غير أن تفاوتَ الناس في القوة، وفي الحاجة إلى الإشباع، هو الذي يؤدّي إلى التفاوت في توزيع الثروة بين الناس، ويجعلُ احتمالَ الإساءة في هذا التوزيع موجوداً، مما يترتب عليه جمعُ المال بين يَدَيْ فئةٍ، وانحسارُهُ عن فئةٍ أخرى، كما يترتب عليه كنزُ أداةِ التبادلِ الثابتة في الإسلام وهي: الذهبُ والفضةُ. ولذلك جاء

(١) كنز العمّال، رقم ٩٦٣٧.

الشرعُ الإسلاميُّ يمنع تداولَ الثروة بين الأغنياء فقط، ويوجبُ تداولها بين جميع الناس. ثم يمنعُ كنزَ الذهب والفضة، ولو أُخرجت زكاتهما.

وهناك فرقٌ بين أسبابِ تملكِ المال، وبين تنميةِ المال. فالعقودُ من بيعٍ وإجارةٍ تُعتبرُ من الأحكام المتعلقة بتنمية الملك، أي بتنمية المال، بينما العملُ من صيدِ البرِّ والبحرِ من الأحكام المتعلقة بتملك المال. فأسباب التملك هي أسبابُ حيازةِ الأصل، وأسبابُ تنميةِ الملك هي أسبابُ تكثير أصل المال.

وبناء على ما تقدَّم سوفَ نبحثُ، مع بعض التفصيل: المال، والملكية وأهميَّة كلٍّ منهما.

المـــال:

لا ريب بأن المالَ هو عصب الحياة ــ وفقاً للمقولة المتعارف عليها ــ نظراً لما له من التأثير الهام على حياة الناس جميعاً، وذلك أنَّ التشريعاتِ، والعلاقاتِ والروابطَ فيما بين الأفراد والجماعات والدول لا تقلُّ معانيها الإنسانيةُ والروحيةُ عن المعاني التي تقومُ عليها منافعهم ومصالحهم الحياتية والمادية.

وإذا كانت الأنظمة والطرقُ والوسائلُ عديدةً ومتنوعةً في كيفيةِ تحصيلِ المال وإنمائه، أو في كيفية إنفاقه، فلا بد من معالجةِ هذه النواحي وفقاً للمفاهيم الإسلامية.. على اعتبار أن الإسلامَ كما هو دينٌ من الله تعالى للناسِ كافّة، فهو كذلك رسالةٌ حياتيّة ذاتُ نهجٍ قويم، وأهدافٍ ساميةٍ، ونظامٍ كاملٍ للحياة.. فكان أشد اهتماماته تنظيمُ العلاقاتِ والمصالحِ بين الناس على أسسٍ سليمةٍ تكفل في حال

تطبيقها، أفضل السبل وأمثلها، على الإطلاق، لتنظيم حياة الناس وإصلاحها. ومن الطبيعي القولُ إن ذلك لن يكون إلاَّ بقيام الدولة الإسلامية التي جعلها الإسلامُ نفسه «دولةَ خلافة» ذاتَ شكل مميزٍ، وطرازٍ فريدٍ في عالم الدول، لأنها تختلفُ عن أشكال الدول الأخرى جميعاً بعناصرها، وأجهزتها، ومنهجيتها وأنظمتها التي تقوم على تطبيق أحكم كتاب الله تعالى، والعملِ بسنّةِ رسوله الكريم ﷺ، وما يُبنى عليهما من القواعد التي تصلح للحكم في كل عصرٍ ومصرٍ. وهي مما يجبُ على الخليفة، بل وعلى الأمةِ الإسلاميةِ كلِّها، الالتزامُ بها وتنفيذُها، لأنها تقوم على شرع الله تعالى.

وقد أناط الإسلام بدولةِ الخلافةِ القيامَ برعايةِ شؤونِ الأمة (وشؤون أفرادها) ومن هذه الشؤون إدارةُ الأموال، إنْ من حيث التحصيلُ، أو من حيث الإنفاق. وقد بيّنتِ الأدلةُ الشرعيةُ المصادرَ التي تؤمّنُ منها الدولةُ مواردَهَا المالية، وأنواعَ هذه الموارد، وبينت وسائل الحصولِ عليها، وطرق إنفاقها للصالح العام. كما بيّنت أيضاً سبلَ تملكِ المالِ مِن قبل الأفراد، ومعانَي الملكيةِ الفردية، والملكيةِ العامة، وكيفيةَ إنماءِ المال، وكلَّ ما يتعلقُ بجنيه وإدارته.

وإنه لمن الخير للناس أن يعرفوا الإسلامَ ونظرتَهُ إلى المال... ذلك لأن الإسلامَ يعايشُ واقعَ الحياة، ويرى في المال العصبَ الحساسَ في هذه الحياة، والمحركَ الهامَّ للأمم والشعوب بحيث يتمكن أن يقيمها ويقعدها؛ كما يرى فيه أنه يفجر الحروب، ويدك العروش، ويبدِّل الحكام، بل هو عاملٌ رئيسيٌّ يفتح الآفاق أمام الناس، ويمكّن من نشر المدنيات، وإنشاء الحضارات... إلَّا أنه على الرغم من ذلك كله لا يجوز أن يُقيَّم المالُ بأكثر مما يستحق حتى

لا يكون هاجساً مدمراً للإنسان، بحيث يلهثُ الإنسان وراءه ويفني العمر من أجل اجتنائه، دون أن يفكر بطعم الراحة والهناء. كما لا يجوز أن يتوهم الإنسان بأنه هو المالك الحقيقي للمال، لأنه في المفهوم الإسلامي مؤتمن عليه، ومحاسب عند ربّه على كيفية استعمال هذه الأمانة.

ولذلك فإن من أولى الحقائق التي يجب أن يُؤْمِنَ بها الإنسان المسلم هي أن المال في هذه الحياة ـ أيّاً كان نوعه، أو طبيعته أو مقداره ـ إنما هو في حقيقته مال الله تبارك وتعالى، وقد استُخلف الإنسان عليه في هذه الأرض لِيَعْمُرَها، فوجب أن يتَّخذه وسيلة لذلك، كما هو وسيلة لتحقيق منافعها ومصالحه، وليس غاية لذاته.. أي أنَّ عليه استخدامه بما يرضي الله تعالى، ليتمكن من أن يحقق بواسطته الخير لنفسه ولغيره، وأن يحقق الخير العام لأمته.

هذه هي نظرة الإسلام إلى المال الذي هو من زينة الحياة الدنيا. وبذلك يُعتبر شرع الإسلام أعظم شريعة في مقابل الشرائع الأخرى التي نجدها محكومة بمادِّيةٍ جائرةٍ ومسخَّرةٍ لأهواء المستغلين ومطامعهم على حساب الآخرين وشقائهم.. هذا، في حين أن الإسلام قد سخَّر كل مسخَّر، من مالٍ وغيره، لخير البشرية كلها، لأن هدفه إعلاء شأن الإنسان، والرفع من قيمته، وتمكينهُ من تحقيق إنسانيته، حتى لا يكون عبداً للمال، ولا للطواغيت والمستكبرين، بل يكون عبداً لله تعالى وحدَه..

وانطلاقاً من هذه المفاهيم، سنحاول أن نبيّن، إن شاء الله تعالى: حاجة الإنسان إلى المال، ومعنى الملكية الفردية، وأسباب

التملك، ثم نبيِّن الطرق التي تؤمن تنمية المال، وكيف تتكون الملكية العامة، وما هو النظام الماليُّ الإسلاميّ، الذي يجب أن يسود العالَمَ ليخلصه من المشاكل الاقتصادية التي يعاني منها الأفراد. وهذه المشاكل تواجه جميع الدول في الوقت الحاضر الغنية منها والفقيرة.

الحاجة والملكية الفردية:

لقد فطر الله تعالى الإنسان على حاجات أساسية لا بدَّ من إشباعها، بحيث جعل هذا الإشباع أمراً حتميّاً في صميم فطرته وخلقه البشري. ومن هنا كان سعيه وراء المال لتأمين حيازته حتى يحقق ذلك الإشباع. ومن هنا أيضاً كان جُهْدُه لحيازة الثروة، التي يحس أنها حاجة فطرية في داخله، وأنها أمرٌ لا يمكنه القعود عنه، ولا التخلّي عن طلبه، فكانت ـ بالمقابل ـ كلُّ محاولةٍ لمنعِ الإنسانِ من حيازة الثروة مخالفةً للفطرة، كما أن كل محاولة لتحديد حيازته بمقدار معين من المال أو الثروة مخالفةً للفطرة كذلك. فكان من حق الإنسان أن ينظر باستغراب إلى أية أنظمة تحول بينه وبين حيازة الثروة، وبينه وبين العمل لهذه الحيازة. ولكن هذه الحيازة، وإن كرَّسها الشرع، فلا يجوز أن يفعل الإنسان ما يشاء لكي ينالها، بل هي مقيَّدة بالحلال والحرام في كل حال.

وقد حدد الشرع أسباب التملك بأحوال معينة، وذلك بصورة حصرية، ودون إطلاق. أي أنه جعل تحت كل سبب عدة فروع تنبثق عنه، وتتأتّى من أحكامه، ولم يُعْطِ أحكاماً كليةً تترتب عليها كليات أخرى، لأن الحاجات المتجددة إنما تكون في الأموال المحدثة لا في المعاملات.

وفي هذا تحديد للملكية الفردية على الوجه الذي يتفق مع الفطرة، وينظم هذه الملكية، وذلك لحماية المجتمع من الأخطار التي قد تترتب على إطلاقها. والمراد من وراء ذلك كله هو أن الملكية مظهر من مظاهر غريزة البقاء (كما أن الزواج مظهر من مظاهر غريزة النوع، والعبادات مظهر من مظاهر غريزة التديُّن)، فلو أُطلقت الحريَّةُ في هذه المظاهر ـ دون أيِّ تحديد أو تقييد ـ لأدَّى ذلك إلى الإِشباع الشاذ، أو الخاطئ، وبالتالي إلى الفوضى والاضطراب في نظام العلاقات في المجتمع. ومن هنا كانت أهمية كيفية تحديد الكيفية التي يحصل فيها الإنسان على المال، حتى لا يتحكم أفراد قلائل ـ بواسطة هذا المال ـ في الأمة، وتُحْرَمَ من جرَّائِه أكثريةُ أبنائها الساحقة، وحتى لا يكون السعي للمال من أجل المال، فيفقد الإنسان طعم الحياة الهانئة، وحتى لا يمتنع على الناس الحصول على المال، فيختفي في الخزائن والمصارف.

ولهذا كله كان لا بد من تحديد أسباب التملك. . .

ومن الرجوع إلى الأحكام الشرعية التي تتعلق بملكية الشخص للمال، نجد أن تلك الأسباب محصورة في خمسة موارد، هي:

١ ـ الحاجة إلى المال لتأمين سبل العيش والحياة.

٢ ـ العمل.

٣ ـ الإرث.

٤ ـ إعطاء الدولة من أموالها للرعية.

٥ ـ صلة الأفراد بعضهم لبعض، أي الأموال التي يأخذها الأفراد من بعضهم، دون مقابل مالٍ آخر، أو دون جهد كالوصية والهبة.

فهذه الأسباب هي التي تتأتَّى عنها الملكية الفردية، التي تعتبر من أهم العناصر التي يحقِّق بها الإنسان ذاته، والتي حضَّ الإسلام على السعي لأجلها بما يتوافق مع شرع الله تعالى، لأن الأساس الذي تقوم عليه يجب أن يكون الحلال، وإلَّا كانت الأموال التي يجنيها الإنسان ويتملكها بالحرام، وبالاً عليه في الدنيا والآخرة.

الملكية العامة:

لقد تبين لنا من قبل، ووفقاً لما أثبته الفقهاء، من أن الملكية الخاصة هي كل ما يملكه الفرد من أعيان ومنافع. وهذه الملكية هي التي تولي الفردَ الاختصاصَ أو السلطةَ للتصرف في ملكيته ضمن الحدود المقررة شرعاً.

والإنسان ــ في الحقيقة ــ إنما يتمتع بحق الملكية فقط، وليس بالملك بالمعنى الكامل، لأن الملك كلّه لله سبحانه كما سبق وبيَّنَّا. وحق الملكية يخوِّله حقَّ التصرف في ما يقال إنه ملكُه بينما هو في الواقع مؤتمنٌ عليه أكثر مما هو مالك له.

ويفترق حقُّ الملكية عن الإباحة التي هي إذنٌ يعطيه صاحب الملكية للغير من أجل الانتفاع بها، كما يفترق عن الإباحة التي تؤلف أيضاً إذنَ الشارع للانتفاع بالملكية العامة. فالرجل مثلاً يبيح لغيره حق استعمال مكتبه، أو دارته، والشارع يبيح لعموم الناس حق استعمال المرافق العامة من الطرق، والمياه، والساحات، والحدائق، والمنتزهات، ونحوها. وهذه المرافق هي التي تشكل الملكيةَ العامَّةَ المعدَّة بطبيعتها لاستعمال الجميع، ومنها أيضاً الأموال الموجودة في باطن الأرض كالمياه والبترول، والمعادن وغيرها..

والأملاك العامة:

- إما تكون مرتفقة بحقوق معينة للجماعة جعلتها صاحبة الحق بالانتفاع بها، ومثالها الأملاك المشاعية التي تعود ملكيتها في الأصل للدولة ولكنَّها جعلت منفعتها لجماعة معينة (أهالي القرية أو البلدة).
- وإما أن تكون الأملاك التي تتولى الدولة إنشاءها وإدارتها بما يؤمن المصلحة العامة، والتي يقال عنها إنها ملك للدولة.

ومهما يكن النوع الشرعيّ للأملاك العامة فإنها لا تقبل التملك من قبل الأفراد، إلَّا في بعض الحالات الخاصة المقررة شرعاً، والتي لا يؤدي تحويل ملكيتها، أو إزالة الصفة العمومية عنها، إلى الإضرار بالمصلحة العامة.. فلا يجو مثلاً للدولة أن تزيل صفة العموم عن بئر، أو بركة، ما لم يتأكد لها أن هذه البركة، أو تلك البئر لم تعد صالحة لاستعمال الجماعة، كما لا يجوز للدولة تمليك أحد الأفراد طريقاً عامة، ما دامت الجماعة تستعملها وتسلكها.

وبالمقابل لا يجوز للفرد الاعتداء على الملكية العامة، أو اغتصاب قسم منها لتأمين منفعةٍ خاصة له. وعلى الحاكم في مثل هذه الحالات إزالة التعدي ومنع الاغتصاب مع تغريم الفاعل بما يتناسب والفعل الذي ارتكبه.

أما تعريف الملكية العامة فقد قيل فيه: بأنها إذنُ الشارع للجماعة بالاشتراك في منفعة الملك العام، وهي ملكية تامة لأنها تتناول العين والمنفعة معاً. فالأعيان التي تتحقق فيها هذه الملكية، هي

الأعيان التي نصَّ الشارع على تخصيصها لمنفعة العموم. وأبرز أنواعها ثلاثة:

ـ مرافق الجماعة.

ـ المعادن التي لا تنقطع.

ـ الأشياء التي تمنع طبيعةُ تكوينها اختصاصَ الفرد بحيازتها.

وهذه لمحة وجيزة وعاجلة عن كل من هذه الأنواع..

أولاً ـ مرافق الجماعة: هي المرافق العامة المعدة لانتفاع عموم الناس. وقد بيَّن رسول الله ﷺ صفتها ـ لا عددها ـ فيما رواه أبو خراش، عن بعض أصحاب النبيِّ بقوله: «**قال رسول الله ﷺ: المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والكلأَ والنار**»[1]، وقد رواه أنس عن ابن عباس وزاد فيه: «وثمنه حرام».

فهذه الأشياء الثلاثة يشترك في ملكيتها ومنفعتها جميع الناس ويمتنع على الفرد تملكها. وإباحتها التي نصّ عليها الشارع هي التي تبقي لها صفة الملك العام، وتؤكد احتفاظها بصفة المرافق العامة، وأنه لا يمكن للجماعة أن تستغني عنها.

ونظراً لأهمية هذا الموضوع، يجدر بنا أن نستوضح المقاصد التي عناها رسول الله ﷺ عندما ذكر الماء والكلأ والنار، من دون سائر الأشياء الأخرى، كدليل ومثالٍ في آنٍ معاً على معنى الملكية العامة..

وعلى ذلك نتساءل: هل إن ظروف البيئة التي كان المسلمون يعيشون في وسطها هي التي أملت الحديث؟ أم أن هذه الأشياء الثلاثة

---

(١) كنز العمال، رقم ٩٦٣٧.

لها أهمية بالغة تجعلها من المقومات الأساسية في حياة الناس حيثما وُجدوا وعاشوا؟.

إن الإجابة عن هذا السؤال تستدعي تبيان أهمية كلٍّ منها وخصائصه حتى نتمكن من تلمّس المقاصد التي عناها الرسول الأعظم ﷺ، عندما خصَّ هذه الأشياء الثلاثة بالذكر دون غيرها.

أ ـ الماء: يقول الله تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ ٱلْمَآءِ كُلَّ شَىْءٍ حَىٍّ﴾[1]. . وهذه حقيقة ثابتة لا يرقى إليها الشك، وهي من الوضوح بحيث لا تحتاج إلى دليل. ومع ذلك فقد تباركت جهود أهل العلم، الذين أثبتوا من خلال علم الأحياء، أن أي كائنٍ حيٍّ إنما يتكون من خلايا، وأن الماء في تركيب المادة الحية في صلب كل خلية يشكل نسبة تتراوح بين ٧٠٪ و٩٠٪ من وزنها الكامل، بحيث لا يمكن لأيِّ كائنٍ حيٍّ سواء من الإنسان أو الحيوان أو النبات أن يوجد ، ويعيش بدون الماء. .

ثم إن جميع ظواهر الحياة هذه التي نراها بأم العين، محكومة بوجودها إلى عنصر الماء. بل من المؤكَّد أن الكائنات الحية التي تعيش على سطح الأرض، أو في البحار والأنهار، تزول وتنقرض عندما تفقد الماء الذي يمدها بالحياة. بل إنَّ الصناعات ومختلف أنواع الخدمات التي يقوم بها الإنسان مرتبطة ارتباطاً وثيقاً بوجود الماء. . .

من أجل ذلك نجد أن القرآن الكريم لا ينفك يذكر الماء، ويردِّد ذكره في الآيات التي تلامس الحياة بأسرها، سواء ما تعلق بشرب الإنسان، أو سقي الحيوان والنبات، أو امتلاء الأنهار والبحار. . .

---

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٣٠.

بل، ولأهمية الماء، يُبيِّن لنا الخالق القدير أن إنزال الماء إنما هو بقدرته ومشيئته عزَّ وعلا، فيسألنا تبارك وتعالى، بقوله الكريم: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلْمَآءَ ٱلَّذِى تَشْرَبُونَ ﴿٦٨﴾ ءَأَنتُمْ أَنزَلْتُمُوهُ مِنَ ٱلْمُزْنِ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنزِلُونَ ﴿٦٩﴾ لَوْ نَشَآءُ جَعَلْنَٰهُ أُجَاجًا فَلَوْلَا تَشْكُرُونَ﴾[1]. . فهذا الماء هو أصل الحياة وعنصرها الأهم ـ كما توصلت إليه البحوث العلمية ـ والذي لا تنشأ الحياة إلَّا به. وقد خلق الله تعالى هذا الماء عذباً، حتى تستوي الحياة في جانب منها بعذوبته، كما خلقه أجاجاً مالحاً، حتى تستوي الحياة في جانب آخر منها بملوحته. . ولو شاء الخالق العظيم لجعله كله مالحاً لا يستساغ، ولا ينشئ حياة على وجه الأرض. . فوجب أن نشكر ربَّنا تعالى على هذه النعمة العظيمة.

ومن آيات الله تعالى الدّالة على المجالات الحيوية للماء، قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ مِنَ ٱلْمَآءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا ۗ وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَلَكَهُۥ يَنَٰبِيعَ فِى ٱلْأَرْضِ ثُمَّ يُخْرِجُ بِهِۦ زَرْعًا مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهُۥ ثُمَّ يَهِيجُ فَتَرَىٰهُ مُصْفَرًّا ثُمَّ يَجْعَلُهُۥ حُطَٰمًا ۚ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى سَخَّرَ لَكُمُ ٱلْبَحْرَ لِتَجْرِىَ ٱلْفُلْكُ فِيهِ بِأَمْرِهِۦ وَلِتَبْتَغُوا۟ مِن فَضْلِهِۦ وَلَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[4]، وقوله تعالى: ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّن نَّزَّلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ مِنۢ بَعْدِ مَوْتِهَا لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ ۚ قُلِ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ ۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾[5].

---

(١) سورة الواقعة، الآيات: ٦٨ ـ ٧٠.
(٢) سورة الفرقان، الآية: ٥٤.
(٣) سورة الزمر، الآية: ٢١.
(٤) سورة الجاثية، الآية: ١٢.
(٥) سورة العنكبوت، الآية: ٦٣.

ب ـ الكلأ: الكلأ لغة: العشب، وكَلِئَتْ وأَكلأتِ الأرض: كثر فيها الكلأ.

وقد يكون الكلأُ طعاماً للإنسانِ كالهندباء والسلق والخُبّازى وغيرها من أنواع البقول والأعشاب التي يقتات منها الإنسان أو يستعملُها للحاجة أو التمتع أو التداوي... كما أن الكلأَ قد يكون الطعامَ الرئيسيَّ لأنواع كثيرة من الحيوانات، سواءٌ منها الأنعامُ المستأنسةُ أم الحيواناتُ المتوحشةُ التي تمدُّ الإنسانَ بمصادرِ الغذاء. وقد أثبت العلمُ أن الحيواناتِ اللبونةَ، التي تأكل العشبَ، هي الأكثرُ نفعاً للإنسان، بل ويأتي نفعها في المرتبةِ الأولى من حياته ككائن بشري، لأنها تعطيه الحليبَ، واللحمَ، والصوفَ، والوبرَ، والشعرَ، والجلدَ، والعظمَ، والقرنَ.. وعن هذه الأنعام، وما فيها من منافعَ للإنسان يقول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا فَهُمْ لَهَا مَـٰلِكُونَ ﴿٧١﴾ وَذَلَّلْنَـٰهَا لَهُمْ فَمِنْهَا رَكُوبُهُمْ وَمِنْهَا يَأْكُلُونَ ﴿٧٢﴾ وَلَهُمْ فِيهَا مَنَـٰفِعُ وَمَشَارِبُ أَفَلَا يَشْكُرُونَ﴾[1]. ويقول سبحانه: ﴿وَإِنَّ لَكُمْ فِى ٱلْأَنْعَـٰمِ لَعِبْرَةً نُّسْقِيكُم مِّمَّا فِى بُطُونِهِۦ مِنۢ بَيْنِ فَرْثٍ وَدَمٍ لَّبَنًا خَالِصًا سَآئِغًا لِّلشَّـٰرِبِينَ﴾[2].

ونتوقف عند هذا الإبداعِ في الخلقِ الربانيّ.. فنجدُ في خلقِ الأنعامِ من عجائبِ الصنعةِ، وبدائعِ الحكمةِ، ودلائلِ القدرةِ ما يجعل المفكرين، يتحيّرون في دقائقِ صنعِ هذا اللبنِ الخالصِ، السائغِ للشاربين، مما تعطيه الأنعام.. فقد روى الكلبيّ عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «إذا استقرّ الكلأُ في الكرشِ صار أسفلُهُ فرثاً، وأعلاه دماً، ووسطه لبناً، فيجري الدمُ في العروق، واللبنُ في الضرع، ويبقى

(١) سورة يس، الآيات: ٧١ ـ ٧٣.
(٢) سورة النحل، الآية: ٦٦.

الفرثُ كما هو. . فاللبنُ، بلونه الأبيضِ، وطعمِهِ الخاصّ، لا يشوبُهُ لونُ الدمِ الأحمر ورائحتُه، ولا لونُ الفرثِ الأصفر ورائحته».

ولقد جاء العلمُ يوضّحُ هذه الحقيقةَ عندما قال: إنها ومن خلال عمليةِ هضم الكلأ التي تحصلُ عند الحيوانات، تتوضّح أعظمُ عملية تحويل، ذلك أن الطعامَ للحيوانِ ــ وغالبُهُ من النبات ــ يتحولُ إلى دم يغذّي جسمَهُ، وإلى لبنٍ خالصٍ يستسيغُ الإنسانُ شربَهُ، ويغذيه، في حين تخرجُ الرواسبُ والبقايا فرثاً. ثم إنّ هذا الفرثَ يُمكنُ أن تنتفع به الأرضُ من جديدٍ كسمادٍ لغذائها، كما يمكن أن ينتفعَ به الإنسانُ في استعماله وقوداً. وهذه العمليةُ التحويليةُ يشاركُ فيها جميعُ أعضاء الحيوانِ الداخليةِ، فيؤدّي كلُّ عضوٍ الوظيفةَ التي أُعِدَّ لها. وبتكامل عمل هذه الوظائفِ يصبحُ النباتُ الذي يتناولُهُ الحيوانُ دماً يعيشُ به، وحليباً هو عبارة عن غذاءٍ كاملٍ للإنسان. .

والعلمُ نفسُهُ هو الذي يثبتُ لنا بأن الإنسان يحتاجُ من أجلِ حفظِ حياتِهِ إلى أغذيةٍ تتألفُ من موادَّ بروتينيةٍ، وموادَّ كربوهيدارتية، وموادَّ دهنيةٍ، وأملاحٍ معدنيّةٍ، وفيتامينات. وأعظمُ مصدرٍ للبروتيناتِ هو اللحمُ واللبن. والموادُّ الدهنيةُ تعتبرُ أغنى الأغذيةِ في إنتاج الحرارة. أما الموادُّ المعدنيةُ فأول مصادرها اللبن. وأخيراً فإن أهمَّ أنواع الفيتامينات تلك التي توجدُ في اللحم واللبنِ والخضارِ والفواكه. . . مما يعني أن أهمَّ مصادرِ الغذاء للإنسانِ وأكبرَها تأتي من الحيوان. .

ويقولُ أهلُ العلم: إن الأنعامَ[1] هي وحدها من بين جميعِ

(١) وأهم الأنعام اللبونة: الغنم، والماعز، والبقر والإبل وما يماثلها من الحيوانات المستوحشة.

اللبوناتِ، تنتجُ اللبنَ باستمرار، وبكثرةٍ عظيمة حتى ولو قُطع عنها رضيعُها. وهي وحدها التي تجمعُ بين هذه الخصائصِ، وبين القدرةِ على الحرثِ والحملِ والجرّ. وهكذا فإنَّ الأنعامَ جميعَها، قد خُلِقتَ آكلةً للأعشاب، حتى تكونَ مخزناً دائماً، ومصنعاً مستمراً للحليب، والسمن واللحم، أي للمواد البروتينية الضرورية لحياة الإنسان.

من ذلك كلّه يتبين أنَّ خلْق الكلأ، وأَكْلَ الحيوانات لهذا الكلأ، قد كان وفقاً لسننِ الله تعالى المباركة، وهي في نهاية المطاف لمصلحة الإنسان، بل ولكثيرٍ غيره من الكائنات الحية الأخرى. ولعلَّ المثال الساطع على فائدة الكلأ ما يأكلُ النحل الذي يتغذى من أزهار الأعشاب والنباتات (وأزهار الأشجار) ثم يعطي العسل الذي فيه شفاء للناس من أمراض عديدة مصداقاً لقوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا ۚ يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ ۗ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾[1] . . .

ج ـ النار: يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿أَفَرَءَيْتُمُ ٱلنَّارَ ٱلَّتِى تُورُونَ ﴿٧١﴾ ءَأَنتُمْ أَنشَأْتُمْ شَجَرَتَهَآ أَمْ نَحْنُ ٱلْمُنشِـُٔونَ ﴿٧٢﴾ نَحْنُ جَعَلْنَٰهَا تَذْكِرَةً وَمَتَٰعًا لِّلْمُقْوِينَ﴾[2]. نعم هذه النار المألوفة، التي نشعلها لمختلف الاستعمالات المعدَّة لها، من نارٍ للتدفئة أو الطهي، إلى نار للأفران الضخمة في الصناعات الثقيلة. . . هذه النار هي من أعظم ما هدى الله تعالى الإنسانَ إليه منذ فجر الخليقة، نظراً لما تؤدي له من خدمات

(١) سورة النحل، الآيتان: ٦٨ و٦٩.
(٢) سورة الواقعة، الآيات: ٧١ ـ ٧٣.

جُلَّى في أغراضه وحاجاته الشخصية، وفي إنشاء المدنيات وبناء الحضارات. . .

والسرُّ الكامن في هذه النار هو أن مصدرها الرئيسي هذا الشجر الأخضر حيث قال عزَّ وعلا في مجال إثبات البعث يوم القيامة متحدِّثاً عن الإنسان المنكر: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُۥ قَالَ مَن يُحْىِ ٱلْعِظَٰمَ وَهِىَ رَمِيمٌ ﴿٧٨﴾ قُلْ يُحْيِيهَا ٱلَّذِىٓ أَنشَأَهَآ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ ﴿٧٩﴾ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُم مِّنَ ٱلشَّجَرِ ٱلْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَآ أَنتُم مِّنْهُ تُوقِدُونَ﴾[1] فالسرُّ الذي يطلقه القرآن الكريم هو كمون النار في الشجر الأخضر. أي بخلاف ما يظهر لحواسنا، وذلك أن هذا الشجر الذي أنشأه سبحانه ومنه أتى الوقود، ما يزال سرُّه عند العلماء موضعاً للبحث والاهتمام. إنَّ العلم يؤكد بأن النار هي عبارة عن ظاهرة لتزايد الحرارة الناتجة عن احتراق الأجسام، وأن الاحتراق ـ بمعناه العام ـ هو عبارة عن ظواهر كيماوية، تحصل عند اتحاد جسم من الأجسام مع الأوكسيجين. في حين أن الاحتراق الذي يولد الحرارة إنما يحصل من اتحاد الأوكسيجين مع الكربون. وهذا الكربون موجود في الطبيعة حيث الأجسام المختلفة من الجمادات والأحياء، ولكن أكثر وجوده وأيسر في النباتات لأن أنسجتها كلها من الكربون، بل يكان يكون الكربون هو العنصر الوحيد في تركيب أجسام النباتات، وفي غذائها وثمارها. . مما يتبين منه أن الخالق العظيم قد أعدَّ عناصر النار، وجعلها كامنة في الشجر الأخضر كُموناً بالقوة، وهدانا إلى إشعالها بقدر حاجاتنا، وبقدر اللزوم لاستعمالاتنا، إذ إنها بالإضافة لكونها إحدى أهم

(١) سورة يس، الآيات: ٧٨ ـ ٨٠.

الوسائل التي لا تستقيم بدونها حياتنا، فإن خالقها العظيم قد جعلها عبرة نعتبر بها حينما نستخرجها من مكمنها في الشجر الأخضر الطريّ، المائيّ، الذي لا نتوقع كمون النار فيه.. وحينما نستخرجها من باطن الأرض على شكل معدن جامد (كالفحم الحجري) أو على شكل سائل (كالبترول) أو على شكل غاز (مما هو معروف من الغازات المتنوعة في باطن الأرض).. وهذا كله ينبئ عن خطورة النار في حياة الجنس البشري، لأنها من أعظم الضروريات للناس جميعاً، في الدفء، والطعام، والصناعات...

تلك هي بعض مزايا الأشياء الثلاثة التي أطلقها حديث رسول الله ﷺ تعبيراً عن الملكية العامة لأنها من أهمِّ وأخطرِ الأشياءِ التي تتعلقُ بحياةِ الناس والتي لا يجوزُ أن تكونَ مملوكةً لغيرِ الدولة، لأنها تؤمّنُ بواسطتها مرافقَ عامّةً عديدةً ومتنوعة..

ثانياً ـ المعادنُ التي لا تنقطع: والمعادن، بوجهٍ عامٍّ، تنقسمُ إلى قسمين:

ـ قسم محدودِ المقدار: وكميتُهُ لا تعتبرُ كبيرةً للفرد، فيدخلُ هذا القسمُ في الملكيةِ الفرديةِ، ويُعاملُ معاملةَ الركازِ وفيه الخمس. (عن عمرو ابن شعيب: أن المزنيَّ سأل رسولَ الله ﷺ عن اللُّقطَة توجدُ في الطريقِ العامر ـ أو قال: الميثاء، أي الطريقَ المسلوكةَ التي يأتيها الناس ـ فقال ﷺ: «**عرِّفْها سنة، فإن جاء صاحبُها، وإلّا فهي لك**». ثم سأل المزنيّ: يا رسول الله، فما يوجدُ في الخراب العاديّ؟ قال ﷺ: «**فيه وفي الركازِ الخمس**»[1]).

(١) ابن ماجه: كتاب اللقطة، رقم ٢٥٠٩.

ـ وقسم غيرِ محدودِ المقدار: وهو الذي لا يمكنُ أن ينفدَ، أو الذي لا ينقطعُ بسرعةٍ، فإنه ملكيةٌ عامةٌ، ولا يجوزُ أن يُملكَ من الأفراد، لما رويَ عن أبيضَ بن حمال «أنه استقطع رسولَ الله ﷺ الملحَ بمأرب فأقطعه له. فلما ولّى، قالوا: يا رسولَ الله، أتدري ما أقطعتَهُ له؟ إنما أقطعتَ له المالَ العِدّ[1]. وقال: فرجعه منه».

وفي روايةٍ عن عمرو بن قيس المأربي: قال: «استقطعتُ رسول الله ﷺ معدنَ الملح بمأرب فأقطعنيه، فقيل: يا رسولَ الله، إنه بمنزلةِ الماءِ العدّ[2]، فقال رسولُ الله ﷺ: «**فلا إذن**». والروايتان، كما هو واضح، تتشابهان تماماً من حيثُ إقطاعُ الملح، ثم العودُ عنه. ثم إنَّ هذا الإقطاعَ يدلُّ على جواز تمليك معدن الملح الذي يكون مقدارُهُ محدوداً، فإن كان مقدارُهُ غيرَ محدودٍ، فإنه يصبحُ غيرَ قابلٍ للتمليك، ودليلُهُ أن الرسول ﷺ لما علم أنه من المعدنِ الدائم الذي لا ينقطع، رجع عن إقطاعه، وأرجعه، أي منع ملكية الفرد له، لأنه ملكيةٌ جماعيّة.

والحقيقةُ أنه ليس المرادُ هنا الملح، وإنما المرادُ المعدنُ، بوجهٍ عام، بدليلِ أن الرسولَ ﷺ منعه لمّا علم أنه لا ينقطع، أي غيرَ محدودِ المقدار، مع أنه ﷺ يعلمُ أنه ملح، وقد أقطعه أوّلَ الأمر، فالمنعُ حصل لكونه معدناً لا ينقطع. قال أبو عبيد: «وأما إقطاعُهُ ﷺ أبيضَ بنَ حمال الملحَ الذي بمأرب، ثم ارتجاعه منه، فإنما أقطعه

(١) العدّ: الكثرة في الشيء.
(٢) الماء العد: الماء الذي لا ينقطع، وفي الحديث تشبيه لكثرة الملح بالماء الذي لا ينقطع.

وهو عنده أرضٌ مواتٌ يحييها أبيضُ ويعمرها. فلما تبيّن للنبيّ ﷺ أنه عدّ ـ وهو الذي له مادةٌ لا تنقطع مثل ماءِ العيونِ والآبار ـ ارتجعه منه لأن سُنَّةَ رسولِ الله ﷺ في الكلإِ والنارِ والماءِ أن الناسَ جميعاً فيه شركاء، فكره أن يجعلَه لرجلٍ يحوزه دون الناس».

ولما كان الملحُ من المعادن، فإن ارتجاعَ الرسولِ ﷺ عن إقطاعه لأبيضَ يعتبرُ علّةً لعدمِ ملكيةِ الفردِ له، وذلك لكونه معدناً. فتكونُ علّةُ المنعِ في عدمِ إقطاعِ المعدنِ كثرتَهُ ووفرَته. وهكذا يتبينُ من روايةِ عمرو بن قيس أن الملحَ هو من المعادن، حيث قال: «معدن الملح». كما يتبينُ من استقراءِ كلام الفقهاءِ أنهم جعلوا الملحَ من المعادن، فيكونُ الحديثُ متعلقاً بالمعادن عموماً، لا بالملحِ خصوصاً.

وأما ما رُوِيَ من أنَّ الرسولَ ﷺ أقطعَ لبلالِ بن الحارثِ معادنَ القبلية، وما رُوِيَ عن أبي عكرمةَ أنه قال: «أقطع رسولُ الله ﷺ بلالاً أرضَ كذا، من مكان كذا، وما فيها من جبلٍ ومعدنٍ» فإنه لا يُعارضُ حديثَ أبيضَ، بل يحملُ على أن تلك المعادنَ التي أقطعها الرسولُ ﷺ لبلالٍ إنما كانت محدودةً بمقدارها، فجاز إقطاعها. ولكن هذا الإقطاعَ لا يصحُّ أن يُحملَ على إقطاعِ المعادنِ مطلقاً، لأنه حينئذٍ يتعارضُ مع إرجاع الرسول ﷺ المعدنَ الذي أقطعه حين تبين له أنه عدٌّ، (أي كثير لا ينقطع)، مما يتعينُ معه حملُ المعادنِ التي يمكنُ إقطاعُهَا على كونها محدودةً تنقطع، وتنفذ. وهذا الحكمُ الذي يجعلُ المعدنَ الذي لا ينقطعُ ملكاً عاماً، يشملُ المعادنَ كلَّها، سواءٌ المعادنُ الظاهرةُ أو الباطنة التي يوصلُ إليها بشيء من الجهد والمؤونة كالملحِ،

والكحلِ، والحديدِ، والنحاس، والرصاصِ، وما شاكل، وسواءٌ أكانتَ هذه المعادنُ جامدةً أو سائلةً كالنفطِ، فإنها كلها تدخلُ تحت هذا الحكمِ وهي كونُهَا من الملكِ العامّ.

وقد تباينت آراءُ الفقهاءِ في تملكِ المعادن:

ـ فقال الشيعةُ الإماميةُ: المعادنُ نوعان:

النوع الأول: المعادنُ الظاهرةُ، وهي التي تكونُ في متناول كلِّ يد، حيث لا تفتقرُ إلى العملِ والحفرِ، كالملح والقار والكحلِ والدرِّ والياقوت. وهذه تُملَكُ بالأخذِ لا بالإحياء. لأن الإحياءَ لا يكون إلا بالعمل، والمفروضُ أنها ظاهرةٌ بطبيعتها، وتُملك من غير عملٍ، تماماً كماء الأنهار.

النوع الثاني: المعادنُ الباطنةُ، وهي التي تحتاجُ إلى العملِ والعلاجِ، كالحديدِ والذهبِ والفضةِ والنحاسِ والرصاصِ، وتُملكُ بالإحياء، أي بالعمل أو الجهد.

قال صاحبُ الجواهر: «الناسُ سواءٌ في المعادنِ الظاهرةِ، للسيرةِ المستمرّةِ في سائرِ الأعصارِ والأمصار.. أما الباطنةُ فتُملكُ بالإحياءِ الذي هو العملُ، حتى يبلغَ نيلَها، وهذا بلا خلافٍ أجده بين من تُعرضُ له.. ولعله لصدقِ الإحياءِ الذي هو سببُ الملك.. فإن إحياءَ كلِّ شيءٍ بحسبه، ومن هنا تُملكُ البئر بالحفر وبلوغ الماء، إذ إن الماء الذي في جوف الأرض كالجوهرِ الكائن فيها».

وقال الحنفية[1]: تُملكُ المعادنُ بملكِ الأرض، لأن الأرضَ إذا

(١) المغني: ٣/٢٨، و٥/ ٥٢٠.

مُلكت، مُلكت بجميع أجزائها، فإن كانت مملوكة لشخصٍ كانت ملكاً له، وإن كانت في أرضٍ للدولة فهي للدولة؛ وإن كانت في أرضٍ غير مملوكةٍ فهي للواجد، لأنها مباحةٌ تبعاً للأرض.

وقال المالكيةُ: (في أشهر أقوالهم)[1]: لا تُملكُ المعادنُ تبعاً لملكيةِ الأرضِ، بل هي للدولةِ يتصرفُ فيها الحاكمُ وفقاً لمقتضياتِ المصلحة.

ـ وقال الشافعيةُ: تُملكُ المعادنُ الباطنيةُ بالإحياء.

ـ وقال الحنبليةُ: تُملكُ المعادنُ الجامدةُ بالإحياء.

أما حقُّ الدولةِ في المعادنِ ففيهِ رأيان:

قال الحنفية: في المعادنِ الخمسِ، لأن الركازَ يشملُ المعادنَ والكنوزَ، والباقي للواجدِ نفسه. وذلك في المعادنِ الصلبةِ القابلة للطرقِ والسحبِ كالذهبِ والفضةِ والحديدِ والنحاسِ والرصاص. أما المعادنُ الصلبةُ التي لا تقبل الطرقَ والسحبَ كالماسِ والياقوتِ والفحمِ الحجريّ، والمعادنُ السائلةُ كالزئبقِ والنفطِ فلا حقَّ فيها للدولة، لأن الأولى تشبهُ الحجرَ والتراب، والثانيةَ تشبهُ الماءَ، ولا حقَّ فيها للدولة، إلا الزئبقَ فيجبُ فيه الخمس.

وقال الشافعية: لا حقَّ في المعادنِ للدولةِ، لا الخمسُ ولا غيرُه، وإنما يجبُ فيها الزكاة، لقولِ النبيِّ ﷺ: «**العجماءُ جُبَارٌ، والبئرُ جبارٌ، والمعدنُ جبارٌ، وفي الركازِ الخمس**»[2]. فأوجب الخمسَ في الركاز: وهو دفينُ أهلِ الجاهلية، ولم يوجبْ في المعدنِ

(١) الشرح الكبير مع الدسوقي: ١/ ٤٨٦ وما بعدها.

(٢) رواه الأئمة الستة عن أبي هريرة (نصب الراية: ٢/ ٣٨٠).

شيئاً، لأن «الجبار» معناه: لا شيءَ فيه (من الضمان). ووجوبُ الزكاة عندهم إنما هو لعموم أدلةِ الزكاة[1].

ثالثاً: والنوع الثالث من الأعيان المخصصة لنفع العموم يتناول الأشياء التي طبيعة تكوينها تمنع اختصاص الفرد بحيازتها، وتكون بالتالي من مرافق الجماعة، فلا يملك الفرد عين الماء مثلاً، لكونها من مرافق الجماعة التي قد تشمل الطرق والأنهار والبحار والبحيرات والأقنية العامة والخلجان والمضايق ونحوها، كما تشمل المساجد ومدارس الدولة ومستشفياتها والملاعب والملاجئ ونحوها.

ملكية الدولة:

وتتناول هذه الملكية أملاك الدولة الخصوصية، أي أن كل ما تملكه الدولة، يعتبر أملاكاً خصوصية للدولة مثل المباني، والأراضي، والمفروشات في دوائر الدولة وكلّ ما هنالك من أعيانٍ أو أموالٍ منقولةٍ غير داخلة في الملكيات الفردية الخاصة أو في ملكية الدولة العامة. ويكون لإدارة هذه الأملاك وبيعها نظامٌ خاصّ يطبق عليها. وبمقتضاه يعود للدولة بوصفها الشخص المعنويّ الذي يمثل العامة أن تتصرف في أملاكها وفقاً للأحكام والأصول التي يحددها نظامها الخاص. ولذلك تفترق الأملاك الخصوصية للدولة عن أملاكها العمومية من حيث نوعُها، وطبيعةُ تخصيصها، والتصرفاتُ الجاريةُ عليها، إذ يعود للخليفة، في الدولة الإسلامية، صلاحيةُ إدارتها وتدبيرها، وذلك بما له من سلطانٍ يخوِّله حقَّ التصرف فيها بما يتوافق مع حقّ الملكية

(١) يعبر بالمعادن عن الجواهر التي تستخرج من بواطن الأرض كالذهب والفضة والنحاس وغيرها. ويطلق المعدن أيضاً على الفلز في لغة العلم.

العام. أي أن الأمر بشأنها موقوفٌ على رأي الخليفة واجتهاده، لأن الشارع قد جعل للدولة أملاكاً أو أموالاً معينة وترك للخليفة أمر صرفها بما يتوافق مع المصلحة العامة مثل الفيء والخراج والجزية وما شابهها، وهي من الأموال التي لم يعيِّن الشرعُ الجهةَ التي تصرف فيها، فيعود صرفها لرأي الخليفة واجتهاده.

أما إذا عيَّن الشرعُ الجهةَ التي تصرف فيها أموال الدولة الخصوصية ولم يتركها لرأي الخليفة واجتهاده فلا تكون ملكاً للدولة، وإنما تكون ملكاً للجهة التي عيَّنها. ولذلك لا تعتبر الزكاة ملكاً للدولة، بل هي ملك لأهل الأصناف الثمانية الذين عيَّنهم الشرع، وبيت المال إنما هو محل إحرازها من أجل صرفها عليهم.

وإنه وإن كانت الدولة هي التي تقوم بتدبير الملكية العامة كما تقوم بتدبير الملكية الخاصة العائدة لأموالها وأملاكها، إلا أن هناك فرقاً بينهما، وهو أنّ كل ما يدخل في الملكية العامة لا يجوز للدولة أن تعطي أصله لأحدٍ، وإن كان لها أن تبيحَ للناس أن يأخذوا منه بناء على تدبيرٍ يمكِّنهم جميعاً من الانتفاع به، بخلاف ما كان داخلاً في ملكية الدولة الخاصة فإن للدولة أن تعطيه كله لأفراد معينين دون أن تعطيه لآخرين، ولها أن تمنعه عن الأفراد، إذا رأت في ذلك مصلحة. على هذا فالماء، والملح، والمراعي، وساحات البلدة مثلاً لا يجوز أن تعطيها لأفرادٍ مطلقاً، بل يبقى النفع بها عاماً دون تخصيص أحد. أما الخراج فيجوز أن تتصرف به في ما ترى أنه مصلحة للرعية: فلها أن لا تعطي أحداً منه شيئاً، ولها أن تنفقه على الزرّاع دون غيرهم لمعالجة شؤون الزراعة، ولها أن تنفقه على شراء السلاح، وغير ذلك من وجوه التصرف.

التأميم ليس من الملكية العامة ولا من ملكية الدولة:

التأميمُ هو إحدى وسائل ترقيعاتِ النظام الرأسمالي، وبمقتضاه يجري تحويل بعض المشاريع أو المنشآت العائدة للملكية الفردية إلى ملكية الدولة إذا رأت أنَّ هناك مصلحة عامة في ذلك.

أما في النظام الإسلامي فلا تُقْدِمُ الدولة على ما يسمَّى بالتأميم. وإذا اضطرت الدولة لتملك الأموال الخاصة وفقاً للحكم الشرعيّ، ينظر إلى واقع المال: فإن كان من مرافق الجماعة، أو من المعادن اعتبر من الأملاك العامة، وإن كان من الأملاك التي تملكها الدولة كان ملكية خاصة لها، وإن كان فيه حقّ للأفراد كان ملكية فرديةً فلا يدخل في ملكية الدولة العامة أو الخاصة. وهذا النوع الأخير الذي يدخل في الملكية الخاصة والذي يمكن أن تكون للجماعة حاجة فيه، فلا تستطيع الدولة أن تتملكه إلا إذا رضي صاحبه أن يبيعه لها، فتشتريه حينئذ كما يشتريه سائر الأفراد. ولهذا لا تستطيع الدولة أن تمتلك الملكيات الفردية جبراً بحجة المصلحة العامة كلما بدا لها ذلك، ولو دفعت الثمن، لأن أملاك الأفراد محترمة ومصونة ولا يجوز أن يتعدَّى عليها أحد، حتى ولا الدولة، بل يُعتبر التَّعدِّي عليها مظلمة تُرفع على الحاكم لدى محكمة المظالم لترفعها عن صاحبها، لأنه ليس للخليفة أن يخرج شيئاً من يد أحد إلا بحق ثابت معروف. وكذلك لا تستطيع الدولة أن تُبقي مالاً مما هو داخل في الملكية العامة أو ملكية الدولة في يد فرد بحجة المصلحة، لأن المصلحة في هذه الأموال قد قدَّرها الشرع في تبيانه لأحكام الملكية العامة، وملكية الدولة، والملكية الفردية.

وبذلك يظهر أن التأميم لا وجود له في النظام الإسلامي، ولا هو من الوسائل التي تؤدي إلى الملكية العامة أو ملكية الدولة الخاصة، ولا هو من الأحكام الشرعية، بل هو أسلوب من أساليب ترقيعات النظام الرأسماليّ كما سبق القول.

الحمى في المرافق العامة:

لجميع الناس حق الانتفاع بالمرافق العامة على الوجه الذي وجدت من أجله لأنها معدَّة لمنفعة الجميع. ولا يجوز استعمالها إلا بما وجدت من أجله. فلا يجوز الانتفاع بالطريق للوقوف مثلاً بقصد الاستراحة، أو الوقوف لإجراء معاملات البيع والشراء أو لغير ذلك مما لم توجد الطريق لأجله. لأن الطريق وجدت للاستطراق، إلا أن يكون استعمالها يسيراً بحيث لا يؤثر على الاستطراق. ويقدَّر ذلك بالقدر الذي لا يحصل فيه الإضرار والتضييق على المارة. وكذلك لا يجوز استعمال الأنهار إلا بما وجدت من أجله، فإن وُجِدَ النهرُ للسقي كالنهرِ الصغيرِ، فلا يستعمل إلا للسقي، وإن وجد للسقي والملاحة مثلاً، كالنيل ودجلة والفرات فيستعمل لهما معاً.

وعلى هذا فليس لأحدٍ أن يختص بحمى شيء مما هو من المرافق أو المنافع العامة كالمراعي والمساجد والبحار. قال الرسول ﷺ: «**لا حمى إلا لله ولرسوله**»[1].

وأصل الحمى عند العرب أن شيخ القبيلة كان إذا نزل مكاناً مُخْصِباً استعوى كلباً على مرتفع عال، ثم اقتطع لنفسه من أرض ذلك

(١) البخاري، الجزء الثالث، ص١٤٨.

المكان إلى المدى الذي يصل إليه صوت الكلب من كل جانب، وجعله حمى له لا يرعى فيه غيره. أما ما بقي من الأرض فيرعى فيه مع الآخرين. والحمى هو المكانُ المحميُّ، فلا يدخل فيه المشاع المباح. وتلك العادة الجاهلية قد أبطلها الإسلامُ عندما منع الأفراد أن يحموا أيّ شيء من المشاعات العامة حتى لا يصبح لهم وحدهم دون غيرهم، لأنه ليس لأحد أن يحمي ما هو لعموم المسلمين، إذ لا حمى إلا لله ورسوله، عندما يكون في هذا الحمى مصلحة معيَّنة فقط. وقد فعل النبي ﷺ ذلك فحمى بعض الأمكنة كما روي عن ابن عمر من «أنَّ النبي ﷺ حمى النقيع للخيل»؛ أي أنه ﷺ حمى مكاناً يقال له النقيع ـ وهو موضع يَستنقع فيه الماء فيكثر فيه الخصب وكان على بعد عشرين فرسخاً من المدينة ـ. إذ منع ﷺ الناس من الإِحياء في تلك الأرض الموات ليتوفر فيها الكلأ وترعاه مواش مخصوصة بينما يمنع غيرها من ذلك.. كما هي الحال في حمى ذاك المكان للخيل الغازية في سبيل الله تعالى. وقد كان خلفاء النبي ﷺ من بعده يحمون بعض الأمكنة، فإن عمر وعثمان رضي الله عنهما حميا بعض الأموالِ العامة، وكان ذلك على مرأى من الصحابة فلم ينكر الأمر عليهما منكر. ويشتملُ الحمى المنهيُّ عنه في الحديث على أمرين:

الأول: الأرض الميتة التي كان يمكن لكل واحد من الناس أن يحييها ويأخذ منها.

والثاني: الأشياء التي جعل رسول الله ﷺ الناس شركاء فيها وهي الماء والكلأ والنار، بحيث لا يجوز لأحد أن يختص نفسه بقناة ماء فيسقي زرعه ثم يمنعها عن غيره. فعن هشام عن الحسن، قالا: قال رسول الله ﷺ: «**من منع فضل الماء ليمنع به فضل الكلأ منعه الله**

تعالى فضله يوم القيامة»[1]. وبذلك يتبين أنه يجوز للدولة أن تحمي من الأرض الموات ما هو داخل في الملكية العامة، لأية مصلحة تراها من مصالح المسلمين، شرط أن يكون ذلك على وجهٍ لا يلحقُ الضررَ بأحد.

أسبابُ التملك:

إن أسباب التملّك العائدةَ لاستخراجِ ما في باطن الأرض، والصيدِ في البرّ والبحر، والعملِ بالأجرة، قد جرى بحثُها في الأماكنِ المخصصةِ لها في هذه الموسوعة، ويبقى أن نبحثَ في مصادر الثروة التي تمكّن من التملك سواء من قبل الأفراد، أو الجماعات أو الدولة.

ومصادر الثروة كما هي معروفة أربعة: الأرض، والصناعة، والتجارة، وجهدُ الإنسان.

الأرض:

لقد جرى تقسيم الأراضي، بحسب ما ذهب إليه الفقهاء، إلى أربعة أنواع:

١ ـ الأرض المفتوحة عنوةً، إبّان الجهادِ ونشرِ الإسلام: ويدخل فيها أراضي العراق، وسوريا، وإيران... وقد تباينت آراءُ الفقهاء حول ملكيّة هذه الأراضي، أو لمن تعود عند الفتح.

ـ قال الشيعة الإمامية: إن العامرَ من الأرضِ المفتوحةِ هو ملكٌ للمسلمين جميعاً عند الفتح، من وُجد منهم ومن لم يوجد، والنظرُ

(١) كنز العمال: رقم ٩١٠٣.

يكون فيها للإمام، حيث تُعطى لأهلها أو لغيرهم بالنصف، أو الأكثر أو الأقل ويُصرفُ الناتجُ في المصالح العامة. وإن هذا النوعَ العامرَ من الأرض لا يجوزُ بيعه، ولا هبته، ولا وقفه، ولا توريثه لأنه ملك للكلّ. ومما استدلوا به على ذلك قولُ الإمام الصادق عليه السلام: «ومن يبيعُ أرض الخراج وهي ملكٌ لجميع المسلمين؟»[1].

ولكن يبدو في الواقع، وكما ذهب إليه بعضُ فقهائهم، أن المسلمين قد عاملوا صاحبَ اليد على الأرض الخراجية معاملةَ المالك من البيع والشراء والوقف والتوريث وما إلى ذلك.. وتأويلُهم في ذلك هو أن لصاحبِ اليد نوعاً من الحقّ والاختصاص على نحوٍ معيّن، فينتقل هذا الحقُّ منه إلى غيره دون رقبة الأرض أو عينها. ومن تأويلهم أيضاً أن الأصلَ في الأرضِ أن تكونَ مواتاً، حتى يثبتَ العكس.

وما تجدر الإشارةُ إليه أخيراً بالنسبة إلى الشيعة الإمامية هو أنهم اعتبروا الأرضَ العامرة بطبيعتها ملكاً للدولة، وذلك لقول الإمام الصادق صلى الله عليه وآله وسلم: «كلّ أرض لا ربّ لها فهي للإمام»[2].

ـ وقال المالكية، على المشهور عندهم، والحنبلية، مثل قول الإمامية، وهو أن ملكية الأراضي المفتوحة تنتقلُ إلى المسلمين الفاتحين لمجرد الاستيلاء عليها، ويتمُّ امتلاكها بالإحراز.

ـ وقال الحنفية: تنتقل ملكيةُ الأراضي المفتوحةِ عنوةً بالضمّ إلى دار الإسلام، أو بحيازتها فعلاً، وجعلها جزءاً من دار الإسلام،

(١) الشيخ محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص١١٨.
(٢) المرجع السابق.

فما لم يحصل هذا الضمُّ إلى دار الإسلام لا يكون هنالك انتقالٌ للملكية.

ـ وقال الشافعية: إن تملك الأراضي المفتوحةِ عنوةً يكون بمجرد الاستيلاء عليها. والقسمةُ بالتراضي أو اختيارِ تملكها.

ويدخل في الأرض المفتوحة عنوة الأرضُ الموات. فإنَّ امتلاكها من قبل الفاتحين قد تباينت فيه آراء المذاهب:

ـ فقال الشيعة الإمامية والمالكية: أما الأرضُ التي كانت مواتاً حين الفتح فهي للإمام (أي للدولة) ومن أحياها فهو أولى بالتصرف فيها من غيره لعموم قوله ﷺ: «**من أحيا أرضاً ميتةً فهي له، وهو أحقّ بها.. والأرضُ لله، ولمن عمرها**»[1]. وإذا رأى الإمام أن المصلحةَ تقتضي، في وقتٍ من الأوقات قسمةَ هذه الأراضي، فيقوم بتقسيمها.

ـ وقال الحنفية: للإمام الخيارُ بين أن يقسمَ هذه الأراضي بين المسلمين، كما فعل رسولُ الله ﷺ بأرض خيبر، وبين أن يقرَّ أهلها عليها، ويفرضَ عليهم الجزية، وعلى أراضيهم الخراج.

ـ وقال الشافعية: تنتقلُ ملكيةُ الأراضي الموات، عند الفتح إلى المسلمين، وتوزّعُ كالغنائم، فالخمسُ منها إلى من ذكرتهم الآية الكريمة: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[2]. أما الأخماسُ الأربعةُ الأخرى فهي للغانمين (الفاتحين). فإن لم تقسَّم بينهم، ورضوا بتركها، وقفها الإمامُ على مصالح المسلمين.

---

(١) الوسائل: م١٧، ص٣٢٥.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٤١.

ـ وقال الحنبلية: إن الأمرَ يعود للإمام فيفعل ما يراه الأصلحَ من قسمتها ووقفها، أو بجعلها أراضيَ خراجيةً. وتفرضُ الضريبةُ أو الخراجُ على رقبة الأرض. وقد روي عن الإمام أحمد قوله: «أن ليس في السواد موات» (ويعني به كل أرض العراق) وتتابع الرواية: «ويحتملُ أنه قال ذلك لكون السواد كان معموراً كلّه في زمن عمر بن الخطاب ﷺ، حين أخذه المسلمون، حتى أن رجلاً من أهل السواد سأل أن يُعطى خربةً فلم يجدوا له خربة، فقال: إنما أردت أن أعلمكم كيف أخذتموها منا». وإذا لم يكن فيها مواتٌ حين ملكها المسلمون لم يصر فيها مواتٌ بعدهم لأن ما دثر من أملاك المسلمين لم يصر مواتاً على إحدى الروايتين عند الإمام أحمد[1].

٢ ـ **أرضُ من أسلم أهلها طوعاً**، كالمدينة المنورة والبحرين، وأطراف اليمن وأندونيسيا:

اتفق الأئمة على أن العامرَ من هذه الأرض لأهلها، ولا شيءَ عليهم سوى الزكاة. ويجوز بيعها، والتصرفُ فيها بشتى أنواع التصرف. أما المواتُ منها فللدولة، ومن سبق إلى إحيائه فهو أحقّ به من غيره، تماماً كالموات من الأرض التي فُتحت عنوة.

٣ ـ **أرضُ الصلح**: وهي التي لم يفتحْها المسلمون بالقتال بل بالصلح بينهم وبين أهلها. وملكية هذه الأرض. ـ باتفاق الجميع ـ لأهلها، لقاء ما يبذلونه من ناتجها كالخراج وغيره، وفقاً لما تمّت عليه شروط الصلح.

---

(١) المغني: جزء ٦، ص١٥٣، طبعة دار الكتاب العربي ١٣٩٢هـ (١٩٧٤م).

والعامرُ من هذه الأرض هو ما يوضع عليه الخراج، ويكون هذا الخراج بمثابة الجزية، ويسقطُ عنهم عند إسلامهم كما قال بذلك الشيعة الإمامية، وجمهور الفقهاء من السنة، ما عدا الحنفية الذين قالوا: لا يسقطُ بل يبقى ذاك الخراج على صاحبه ولو أسلم.

أما المواتُ، من أرض الصلح، فهو عند الشيعة الإمامية، للإمام، ومن سبق إلى إحيائه فهو أحقُّ به من غيره.

وعن هذه الأرض الموات قال الحنبلية: «لو دخل في أرض الصلح مسلمٌ فأحيا فيها مواتاً لم يملكه، لأنهم صولحوا في بلادهم، فلا يجوز التعرضُ لشيءٍ منها عامراً كان أو مواتاً، لأن المواتَ تابعٌ للبلد، فإذا لم يَملكْ عليهم البلد لم يملكْ مواته. وهذا يفترق عن دار الحرب حيث يملك مواتها، لأن دارَ الحرب على أصلِ الإباحة، وهذه صالحهم المسلمون على تركها لهم فحرمت على المسلمين. ويحتمل أن يملكها من أحياها لعموم الخبر»[1].

٤ ـ **الأنفال**: وتشمل الأرضَ التي ملكها المسلمون عن طريق القتال أو عن غير طريق القتال، وسواء أكانت عامرة فانجلى عنها أهلها، أو مكّنوهم منها طوعاً مع بقائهم فيها. وتشمل أيضاً كلَّ أرضٍ ميتة، سواء أكانت في البلاد المفتوحة عنوة، أو بالصلح، أو بقبول دعوة الإسلام، وسواء أكانت مملوكةً ثم باد أهلها، أو لم تُملك في الأصل كالمفاوز وسواحل البحار، ورؤوس الجبال، وبطون الأودية والأحراج...

(١) المغني، الجزء ٦، ص١٥٣.

قال الشيعة الإمامية: الفيءُ للرسول ﷺ بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْهُمْ فَمَآ أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُ ۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٦﴾ مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنْ أَهْلِ ٱلْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[1]. ويكون من بعد الرسول ﷺ للإمام.

وقد ذهب الجمهور، من المذاهب الأربعة، نفسَ الاتجاه، وذلك بكون الفيء للرسول ﷺ. ودليلهم في ذلك، بالإضافة إلى النص القرآني، ما رواه مالك بن أنس عن عمر رضي الله عنه قال: «كانت أموالُ بني النضير مما أفاء الله على رسوله مما لم يوجف عليه المسلمون بخيل ولا ركاب، فكانت للنبيّ ﷺ خاصة، وكان ينفق على أهله نفقة سنة، وما بقي يجعله في الكُراع والسلاح عدَّة في سبيل الله» فهو إذاً مال يختص به النبيّ ﷺ ومَن ذُكر معه من الأصناف الأربعة: ذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل.

معنى الإحياء وشروطه:

الإحياء ضد الموات، والموَات هو الأرض الخراب الدارسة، وبحسب اصطلاح الفقهاء: هي التي لا يمكلها أحد، ولم يتعلق بها حق أحد، ولا ينتفع بها أحد.

وتكون الأرض مواتاً بأسباب عديدة، ومنها: عدم وصول الماء إليها، أو فيضانه عليها، أو لسوء تربتها، أو لما فيها من أحجار وصخور وأشواك وغير ذلك مما يحول دون الانتفاع بها...

(١) سورة الحشر، الآيتان: ٦ و٧.

وكل من بذل جهداً في إحياء هذه الأرض وأزال الأسباب التي تحول دون الانتفاع بها، فهو أحق بها من غيره. وذلك لقول الرسول ﷺ: «**من أحيا أرضاً ليست لأحد فهو أحق بها**»[1].

وقال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «أيُّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض، أو عمروها، فهم أحق بها، وهي لهم»، ولا فرق في ذلك بين أن تكون الأرض الميتة في البلاد التي فتحت عنوة، أو أسلم أهلها طوعاً، أو وقع الصلح بين المسلمين وأهلها، أو كانت من الأنفال..

والموات الذي جرى عليه الملك في الإسلام لمسلم أو ذميّ، غير معيَّن، ففيه اختلاف في المذاهب:

ـ قال الشيعة الإمامية: لا فرق بين أن يكون محيي الأرض مسلماً أو غير مسلم. فقد سئل الإمام الصادق رضي الله عنه عن شراء الأرض من أهل الذمة؟ فقال رضي الله عنه: «**لا بأس بأن يشتري منهم إذا عمروها، وأحيوها، فهي لهم**». ولا فرق بين الموات في بلاد الإسلام وغيره، لإطلاق الأدلة، ولا بين الذميّ وغيره.

ـ وقال الحنفية والمالكية: يُملَّك الموات بالإحياء لعموم الأخبار، ولأن هذا النوع أرض موات لا حق فيها لقوم بأعيانهم، فأشبهت بما لم يجر عليه ملك مالك.

ـ وقال الشافعية: لا يُملك بالإحياء، ويُترك أمره إلى الإمام بأن يحفظه لحين ظهور مالكه، أو يبيعه ويحفظ ثمنه.

ـ وقال الحنبلية: لا يُملك الموات بالإحياء، كما في إحدى

(١) المغني، جزء ٦، ص١٤٧.

الروايتين عن أحمد، وذلك لما روى كثير بن عبد الله بن عوف عن أبيه، عن جده قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من أحيا أرضاً مواتاً في غير حق مسلم فهي له**»، فقيَّده بكونه في غير حق مسلم، ولأن هذه الأرض لها مالك فلم يجز إحياؤها كما لو كان معيَّناً، فإن مالكها إن كان له ورثة فهي لهم، وإن لم يكن له ورثة، ورثها المسلمون.

وخلاصة القول: إنه لا فرق بين المسلم والذمي في الإحياء، كما قالت به الإمامية، وأبو حنيفة، وأحمد. ولكن الشافعي بخلافهم، اشترط أن يكون المُحيي مسلماً، ولا يجوز للذمِّي أن يُحيي أرضاً مواتاً في دار الإسلام.

ومالك اعتبر أيضاً أن الذمي لا يملك بالإحياء في دار الإسلام. وقد استدل على ذلك بقول الرسول ﷺ: «**مَوَتان الأرضِ لله ولرسوله ثم هي لكم مني**»[1]، وهذا يعني أنه جعل المَوَتان للمسلمين، ولأن موتان الدار من حقوقها، والدار للمسلمين فكان مواتها لهم كمرافق المملوك.

أما شروط الإحياء عند الإمامية والحنفية والمالكية والحنبلية فهي التالية:

١ ـ انتفاء يد الغير عما يراد إحياؤه، لأن اليد أمارة الملك، حتى يثبت العكس. فلو كان وضع اليد غير ثابت بسبب مشروع للتملك، كما لو استند إلى مجرد التغلب على الأرض، أو

(١) المغني والشرح الكبير، جزء ٦، دار الكتاب العربي، ص١٥٠.

بسبب اصطلاح أهل القرية على قسمة بعض المباحات ـ كما يجري ذلك كثيراً ـ فإن ذلك كله لا يؤدِّي إلى التملك.

٢ ـ أن لا يكون الموات حريماً تابعاً لعقار أو بئر، وما إليها، لأن الحريم بحكم العامر فكل ما يتعلق بمصالح العامر يتعلق بمصالح القرية، لا يصح لأحد إحياؤه، ولا يملك بالإحياء كما سنفصِّل ذلك.

وزاد الإماميةُ على ما تقدم الشرطين التاليين:

أ ـ أن لا تكونَ الأرضُ المواتُ محلاًّ للعبادة والمناسك، كعرفة ومنى والمشعر، وغيرها من الأماكن المشرّفة.

ب ـ أن لا يكون على الأرض الموات تحجيرٌ سابق. ومن الأمثلة على التحجير كما لو وضع أحدهم علاماتٍ تدل على تسوير الأرض، أو جمع التراب، أو حفر قناة، وما إلى ذلك.

وخلافاً لرأي الجمهور قال الشافعية: يُشترط في الأرض المواتِ أن تكونَ في بلاد الإسلام حتى يمكنَ إحياؤها. فإن كانت في دار الحرب حُقَّ للمسلم إحياؤها إن كانت من الأرض التي لا يمنعها أهلها عن المسلمين.

التحجير:

اتفق جميع الأئمة على أن التحجيرَ لا يُثبت ملكاً ولا حقّاً، بل يكون المحجّرُ أولى الناس بإحياء الأرض المحجّرة من غيره، شريطة أن لا يهملها أو يهملَ تعميرها أكثر من المألوف، وإلا أجبره الحاكمُ

على إحيائها، أو تركها لمن يحييها. والدليلُ على أن تحجير الموات يولي حقّاً لصاحبه بالإحياء قولُ النبيّ ﷺ: «**من سبق إلى ما لم يسبقْ إليه مسلم فهو أحقُّ به**»[1]، فإن نقله إلى غيره صار الثاني بمنزلته لأن صاحبه أقامه مقامه. وإن مات فوارثه أحقُّ به لقول النبيّ ﷺ: «**من ترك حقّاً أو مالاً فهو لورثته**»، فإن باعه لم يصحَّ بيعُهُ لأنه لم يملكه.

وقد روى سعيد في سننه أن عمر رضي الله عنه قال: «من كانت له أرضٌ ـ يعني من تحجّر أرضاً ـ فعطّلها ثلاثَ سنين فجاء قومٌ فعمروها فهم أحقُّ بها»[2].

وهكذا يتبين أن من أحيا أرضاً ثم تركها، فعادت مواتاً كما كانت فإنه يجوز لغيره إحياؤها، لأن الأول لم يملك رقبةَ الأرض بالإحياء، وإنما ملك التصرف، وكان أولى بها من غيره.

وروى محمد الباقر عليه السلام عن جدّه عليٍّ أمير المؤمنين عليه السلام فقال: «إن الأرضَ لله يورثها من يشاء من عباده، والعاقبة للمتقين.. فمن أحيا أرضاً من المسلمين فلْيعمرها وليؤدِّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها، فإن تركها فأخذها رجلٌ من المسلمين من بعده فعمرها وأحياها فهو أحقُّ بها»[3]. وذلك لأن هذه الأرض أصلها مباح، فإذا تركها، حتى رجعت إلى ما كانت عليه، صارت مباحة. ولأن العلّةَ في تملك هذه الأرض الإحياءُ والعمارة، فإذا زالت العلّةُ زال المعلول، وهو الملك، فإذا أحياها الثاني فقد أوجدَ سببَ الملك، فيثبت الملكُ له.

---

(١) المغني والشرح الكبير، جزء ٦، ص١٥٣، رواه أبو داود.
(٢) المرجع السابق، ص١٥٤.
(٣) الوسائل، م١٧، ص٣٢٩.

الحريم ومقداره:

والمقصود بالحريم هنا الارتفاق الذي يكون تابعاً لدار، أو عقار أو بئر، أو ما يحتاج إليه العامر من المصالح العامة كالطريق، والمحطب والمرعى والبيدر وما إلى ذلك.

والحريم لا يجوز إحياؤه. أما مقداره فقد جاء في روايات عن أهل البيت عليهم السلام تحديدهم لحريم بعض الأشياء. فعن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم: «**إذا اختلفتم في الطريق فاجعلوه سبعة أذرع**»[1]. وروي عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «حريم البئر العادية أربعون ذراعاً حولها، وحريم المسجد أربعون ذراعاً من كل ناحية»[2].

وقال بعض فقهاء الإمامية: «إن حريم الحائط مقدار مطرح ترابه بلا خلاف على ذلك». والحائط هو البستان والحديقة والأرض المسوَّرة.

وعلى كل حال، وعند جميع الأئمة، إن التحديد لهذه الأشياء إنما يثبت إذا أريد إنشاؤها في الأرض الموات. أما الأملاك المتلاصقةُ الموجودةُ بالفعل فلا حريمَ لأحد على جاره، ولكلٍّ أن يتصرفَ في ملكه كيف يشاء..

وما تجدرُ الإشارةُ إليه أن الحريم يقدّر بحسب الحاجة والمصلحة، والتي تختلف باختلاف البلدان والأزمان. أما النصوصُ الواردة في تحديد حريم المرافق سواءٌ الخاصة أو العامة، فإنما هي دليلٌ على ما دعت إليه الحاجة والمصلحة في حينها، ويمكن اعتماد

---

(١) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام ج٥، ص٥٠.

(٢) الوسائل، م١٧، ص٣٣٨ و٣٤٠.

أحكامٍ جديدةٍ لتحديد الحريم بحسب الواقع الراهن، وما يقتضيه كلُّ مرفقٍ من المرافق بحسب نوعه، وحاجته إلى الحريم للانتفاع به والحفاظ عليه.

وقد وردت أحاديث كثيرةٌ تدلّ على تحديد الحريم وفقاً لمقتضيات العصر والحاجة. ومن قبيل ذلك حريمُ البئر العاديّة (نسبة إلى عاد أي إلى كل قديم) بحيث إن من حفر بئراً في مواتٍ للتمليك فله حريمها خمسٌ وعشرون ذراعاً من كل جانب، ومن سبق إلى بئرٍ عاديّة كان أحقَّ بها لقول النبي ﷺ: «**من سبق إلى ما لم يسبق إليه مسلمٌ فهو له، وله حريمه خمسون ذراعاً من كل جانب**» كما نص عليه أحمد في رواية حرب وعبد الله.

ولذلك قال فقهاء الحنبلية: «ليس هذا على طريق التحديد بل حريمها على الحقيقة ما تحتاجُ إليه في ترقية مائها منها، فإن كان بدولابٍ فقدرُ مدّ الثور أو غيره، وإن كان بساقية فبقدر طول البئر لما روي عن النبيّ ﷺ أنه قال: «**حريم البئر مدّ رشائها**» كما أخرجه ابن ماجة. وإن كان يستقي منها بيده فبقدر ما يحتاج إليه الواقف عندها، وإن كان المستخرج عيناً فحريمها القدر الذي يحتاج إليه صاحبها للانتفاع بها ولا يستضرّ بأخذه منها ولو على ألف ذراع. وحريم البئر من جانبيها ما يحتاج إليها لطرح كرايتها مما يطرح من ترابها عند حفرها بحكم العرف في ذلك، لأن هذا إنما ثبت للحاجة فينبغي أن تراعى فيه الحاجة دون غيرها (والكراية ما يطرح من تراب البئر عند حفرها. وكرى البئر: حفرها).

وقد استدل الحنبلية على تحديد حريم البئر بما رواه أبو عبيد بإسناده عن يحيى بن سعيد الأنصاري أنه قال: «السنّة في حريم القليب

العاديّ خمسون ذراعاً، والبديء خمس وعشرون ذراعاً» وبإسناده عن سعيد بن المسيب قال: «حريم البئر البديء خمس وعشرون ذراعاً من نواحيها كلها، وحريم بئر الزرع ثلاثمائة ذراع من نواحيها كلها، وحريم البئر العاديّة خمسون ذراعاً من نواحيها كلها»[1].

وقال أبو حنيفة: حريمُ البئر أربعون ذراعاً، وحريمُ العين خمسمائة ذراع، لما رواه الشعبي وأبو عبيد عن النبي ﷺ أنه قال: «**حريم البئر أربعون ذراعاً لأعطان الإبل والغنم**»[2] (والأعطان جمع العَطَن: مَبارك الإبل حول البئر).

وقال المالكية: حريمُ البئر يختلف بحسب كبرها وصغرها وشدّة الأرض ورخاوتها.

وقال الشافعية: يرجع في تقدير الحريم إلى العرف والحاجة.

وفيما يتعلقُ بالماء بوجه عامّ، هنالك عدةُ حالات:

١ ـ ما أُحرز منه في حوضٍ أو وعاء، فقد أجمع الأئمة على أن هذا الماءَ لمن أحرزه، ولا يجوزُ لأحدٍ أن يتصرف فيه إلا بإذنه.

٢ ـ إذا حفر شخص بئراً في ملكه، أو في أرضٍ ميتةٍ بقصد إحيائها وتملكها، فإذا بلغ الماء فهو ملكٌ له، يتصرف فيه كيف يشاء. وقال الشيخُ الطوسّي: «إن صاحب البئر لا يملك ماءها. ولكنه أولى به بقدر حاجته لشربه، وشرب ماشيته، وسقي زرعه، وما يفضل عنه فعليه أن يبذله بلا عوضٍ لمن يحتاج لشربه وشرب ماشيته، ولا يجب أن يبذلَهُ لسقي زرع الجار، ولكن يُستحبّ».

---

(١) المغني والشرح الكبير، جزء ٦، ص١٨١، ١٨٢.

(٢) المرجع السابق.

وقد اتفقت آراء الفقهاء حول الحريم المتعلق بملكية الماء، وذلك إذا كانت لأحدٍ بئر فيها ماء، وحفر جاره بئراً في ملكه أدى إلى تسرّب ماء البئر الاولى إليها فزادت، أو أدى الحفر إلى نقصان ماء البئر الأولى. . .

ـ قال الإمامية: إذا كنت الثانيةُ قد جذبت الماءَ الموجودَ بالفعل في البئر الأولى فعلى صاحب البئر الثانية أن يتداركَ الضرر، لأنه أخذ الماءَ المملوكَ لغيره، تماماً كمن أخذ الصيدَ من شبكة الغير. . . وإن صادف أن البئر الثانية استوعبت الماءَ الجاريَ تحت الأرض قبل وصوله إلى البئر الأولى فيجب التدارك، لأن الماءَ والحالة هذه، غيرُ مملوكٍ لصاحب البئر الأولى، فأشبه من اصطاد صيداً كان في الاتجاه إلى شبكة الغير، بحيث لو تُرك وشأنَه لوقع فيها.

ـ وقال الشافعية: إذا كان هنالك رجلان متجاوران فحفر أحدهما في داره بئراً ثم حفر الآخر بئراً أعمقَ منها فسرى إليها الماء، كان له ذلك لأنه تصرفٌ مباحٌ في ملكه، فجاز له فعلُه كتعلية داره. ولكن إذا كانت الأرضُ مواتاً فسبق أحدهما في حفر بئر ثم جاء آخرُ فحفر قريباً منها بئراً تجتذبُ ماءَ الأولى، فليس له ذلك لأنه ليس له أن يبتدئ ملكه على وجهٍ يضرّ بالمالك قبله.

وقال الحنبلية: ليس للجار ذلك سواءٌ كان محتفر الثانية في ملكه أو كانت البئران في موات، وذلك عملاً بقول النبيّ ﷺ: «**لا ضرر ولا ضرار**» ولأنه إحداثُ ضررٍ بجاره فلم يجزْ كالدقّ الذي يهزّ الحيطانَ ويخرّبها. . ولو كان لرجل خزّان مياه فأراد جاره غرسَ شجرة تين أو نحوهما مما تسري عروقه فتشقّ حائط خزان جاره وقد تؤدّي

إلى تشققه وتلفه لم يملك ذلك وكان لجاره منعُه وقلعُها إن غرسها. أما لو كان هذا الذي يحصل منه الضررُ سابقاً مثل من له في ملكه مدبغة فأحيا إنسانٌ إلى جانبه مواتاً وبناه داراً يتضرّر به، لم يلزم إزالة الضرر.

٣ ـ مياه العيون والأمطار والآبار في الأرض المباحة تكون لمن سبق إليها، لا يختص بها إنسان دون إنسان. وإذا سقط ماءُ المطر وتجمع في أرض مملوكة، وقصد المالك تملكه، كان له وحده، ولا يجوز لغيره التصرفُ فيه إلا بإذنه.

٤ ـ مياه النهر الكبير كالفرات والنيل ودجله: الناس فيها شرعٌ سواء، لكلّ أن يستقيَ منها ما شاء، متى شاء، بشرط ألَّا يبالغَ في السقي بما لا يُنتفع منه..

٥ ـ مياه النهر الصغير غير المملوك لم يفِ ماؤه بسقي ما يقرب منه من الأرض، وتنازع أصحابها عليه فإنه يبدأ بمن في أول النهر فيأخذ فيه مقدار حاجته، ثم يرسل الماء إلى الذي يليه، وهكذا... وإذا لم يفضلْ شيء عن الأول أو الثاني مثلاً فلا شيء لمن يليه ولو أدى إلى تلف شجره أو زرعه.

٦ ـ إذا حفر شخصٌ قناةً في ملكه، أو في أرض ميتة بقصد إحيائها، ووصلها بنهر كبير كالنيل أو الفرات، فالمشهورُ أنه يملك الماء في القناة، وليس لأحد مزاحمتُه فيه للسقي ولا لغيره. ويجوز على كل حال الشربُ منه والوضوءُ والغسلُ فيه، ما لم يثبتْ أن صاحبَ الماء يكره ذلك ويمنع منه.

ضررُ الجار:

لا يجوز وفقاً للشرع أن يتصرف المالك في ملكه تصرفاً يلحق الضرر بجاره. فلا يجوز له مثلاً أن يحفرَ حفرةً تتسبب بتصدع حائطِ جاره، أو أن يحبسَ الماءَ في ملكه حتى تتسربَ الرطوبةُ إلى بيت غيره، أو أن يجعل من ملكه مدبغةً تنتشر منها الروائح الكريهةُ بصورة دائمة، وقد تتولدُ عنها الأمراض..

لذلك كان على المسلمين مراعاةُ الأمور التالية:

١ ـ أن يقصدَ المالكُ من التصرف مجردَ الإضرار بالغير: ففي هذه الحالة يمنعُ من التصرف، وليس له أن يحتجَّ بحديث: «الناس مسلطون على أموالهم» لأن القاعدة وفقاً للحديث الشريف: «لا ضرر ولا ضرار»، وهي تنفي سلطةَ المالك على ملكه إذا استدعت ضرر الغير.

٢ ـ أن لا يقصدَ المالكُ بتصرفه الإضرار بالجار، ولا بغيره، ولكنه لو قام بهذا التصرف فقد يتضرر غيره. وهنا أيضاً يمنعُ المالكُ من التصرف طبقاً لقاعدة: «لا ضرر ولا ضرار».

٣ ـ أن يلحقَ المالكَ الضررُ إذا لم يتصرف في ملكه. ومثال ذلك أنه إذا لم يحفر المالكُ بالوعةً في داره لا يستطيع سكناها، ولو حفر فإن الجار يتضرر، أي أن الأمر يدور بين ضرر المالك إذا ترك التصرف في ملكه، وبين ضرر الجار إذا تصرف المالك.. هنا تكون قاعدة: «الناس مسلطون على أموالهم» هي المطبقة، ويجب الأخذ بها تأميناً لحماية الملك، وصوناً لحق المالك في رفع الضرر عنه. أي بمعنىً آخر لا تطبق قاعدة: «لا ضرر ولا

ضرار» لأنها شرعت للتخفيف والامتنان، فيعمل بها حيث لا يستلزم العمل بها ضرراً على أحد إطلاقاً لا على المالك ولا على غيره.

وقد أجمع الفقهاء على أن للمالك أن يتصرف في ملكه، حتى ولو تضرر الغير. والإجماع قد اعتمد الصورة التالية: إن الضرر الذي يصيب المالك إذا ترك التصرف في ملكه غير جائز... وفي واقع الحال يجري تقدير الضرر وكيفية سبل معالجته بالطرق التي تمنع الضرر بحده الأدنى عن الجار، وقد باتت الوسائل الحديثة مؤمَّنةً لمنع الضرر مهما كان نوعه في الأبنية والعقارات، على أن يتحمل كل من المالك والجار مسؤوليته في استخدام تلك الوسائل ونفقات رفع الضرر حتى يمكن رفعه بالصورة النهائية عن المالك والجار معاً.

المزارعـة:

المزارعة: هي في اللغة مشتقة من الزرع، يعني: البذر أو الإنبات. والبذرُ معنىً مجازيّ، والإنباتُ أو الزرع معنىً حقيقيّ. ولذلك ورد النهي عن أن يقول الإنسان: زرعت، بل يقول: حرثت، لقول رسول الله ﷺ: «**لا يقولنَّ أحدُكم زرعتُ ولْيقلْ حرثت**»[1]، أي أن لا يقصد المعنى الحقيقيّ للزرع وهو الإنبات، لأن الزارع أي المنبت هو الله سبحانه وتعالى لقوله الكريم: ﴿أَفَرَءَيْتُم مَّا تَحْرُثُونَ ﴿٦٣﴾ ءَأَنتُمْ تَزْرَعُونَهُۥٓ أَمْ نَحْنُ ٱلزَّٰرِعُونَ﴾[2]، فقد نسب سبحانه وتعالى لعباده الحرثَ وهو إلقاءُ البذرة في الأرض، أما الإنبات فيكون لله عزَّ وجلَّ وحده.

(١) المعجم الأكبر للطبراني.

(٢) سورة الواقعة، الآية: ٦٤.

وإذا قال الإنسان: زرعت، وأراد منه المعنى المجازيّ، أي: ألقيت البذر، فإنه جائز لما رواه مسلم عن جابر بن عبد الله أن النبيّ ﷺ قال: «**لا يغرس المسلم غرساً ولا يزرع زرعاً فيأكل منه إنسان ولا دابة ولا شيء إلا كانت له صدقة**»(١).

والمقصود بالمزارعة أنها نوع من المشاركة الزراعية لاستثمار الأرض، يتعاقد بموجبها المالك والعامل، على أن تكون الأرض من الأول، والعمل من الثاني، والمحصول بينهما بنسبة يتَّفقان عليها.

والمزارعة في اصطلاح الفقهاء، فيها تفصيل في المذاهب:

ـ قال الشيعة الإمامية: يعرِّف الفقهاء المزارعة بأنها معاملة على الأرض بحصة من نمائها، فخرج «بالمعاملة على الأرض» المساقاة، فإنها معاملة على الشجر، وخرج «بالحصة» إجارة الأرض للزراعة. ويسمى العامل في الأرض مزارعاً، والمالك ربَّ الأرض.

ـ وقال الحنفية: المزارعة شرعاً هي عقد على الزرع ببعض الخارج من الأرض. ومعنى هذا أن المزارعة عبارة من عقد بين مالك الأرض، وعامل يعمل فيها، يشتمل على أن العامل يستأجر الأرض ليزرعها ببعض المتحصل من الزرع، أو أن المالك يستأجر العامل على أن يزرع له أرضه ببعض الخارج المتحصل منها.

«وهذا النوع من المعاملة مختلف فيه عند الحنفية: فأبو حنيفة يقول إنه لا يجوز، وأبو يوسف ومحمد يقولان بجوازه، وقولهما هو المفتَى به لأن فيه توسعة على الناس ومصلحة لهم»(٢).

---

(١) صحيح ابن حبَّان.

(٢) عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، المجلد ٣، ص٣.

ـ وقال المالكية[1]: المزارعة شرعاً هي الشركة في العقد، وتقع باطلة إذا كانت الأرض من طرف أحد الشريكين وهو المالك، والبذر والعمل والآلات من الشريك الثاني. فالمزارعة التي تجوز عندهم هي أن تجعل للأرض قيمة أجرتها (من النقود مثلاً خمس جنيهات للفدان)، ثم تحدد قيمة العمل، وقيمة الآلات. فإذا دفع المالك الأرض وكانت قيمة أجرتها مئة جنيه فإنه يصح للعامل أن يحسب قيمة عمله وقيمة نفقات الزرع ويجعلها في مقابل أجرة الأرض، بشرط ألَّا يجعل البذر مقابلاً للأرض لأنه لا يصح عندهم تأجيرُ الأرض بما يخرج منها، فالبذرُ يكون على كلّ واحدٍ من الشريكين مناصفة. فإذا بانت أجرةُ الأرض، وقيمةُ أجر العمل وآلات الزرع كان لكلّ واحدٍ من الشريكين أن يأخذَ من الربح بنسبة ما دفعه، فإذا اشترط أحدهما أن يأخذ أكثر مما يخصّه فسدت.

ـ وقال الشافعية[2]: المزارعةُ هي معاملةُ العامل في الأرض ببعض ما يخرجُ منها، على أن يكونَ البذرُ من المالك، إذ ليس على العامل فيها إلا العمل. ولا يصحّ عندهم تأجير الأرض بما يخرج منها.

ـ وقال الحنبلية[3]: المزارعةُ هي أن يدفعَ صاحبُ الأرض الصالحةِ للزراعة أرضَهُ للعامل الذي يقومُ بزرعها، ويدفع له الحبَّ الذي يبذره أيضاً على أن يكونَ له جزءٌ مشاعٌ معلومٌ من المحصول كالنصف أو الثلث. ومثل ذلك ما إذا دفع له أرضاً بها نبتٌ ليقومَ بخدمته حتى يتمَّ نموه ويكون له نظيرَ ذلك جزءٌ معينٌ شائع من ثمرته،

(١) المرجع السابق.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.

فإن ذلك يسمى مزارعة أيضاً. وعلى هذا فإن الحنبلية يقولون بجواز المزارعة بالصورة التي يقولُ بها صاحبا أبي حنيفة، إلا أنهم يخصّون المالك بدفع الحبّ.

شرعيةُ المزارعة:

المزارعةُ مشروعةٌ نصّاً وإجماعاً. ومنه أن رسول الله ﷺ لما فتح خيبر تركها في أيدي أهلها على النصف. قال الإمام الصادق عليه السلام: «لا بأس بالمزارعة بالثلث والربع والخمس»[1].

ولا ريب بأن المزارعةَ مشروعةٌ عند فقهاء المسلمين، والنصوص فيها، وفي المساقاة، مستفيضة ومتواترة. وعقدُ المزارعة عقدٌ لازم بإجماع الأئمة، لقاعدة اللزوم المستفادة من الآية الكريمة ﴿وأَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ ولا ينفسخ عقدها إلا بالتقابل (أي الضمان)، أو باشتراط الخيار أو بخروج الأرض عن الانتفاع. ولا يبطلُ بموت أحد المتعاقدين، كما هو الشأنُ في العقود اللازمة، فإذا مات مالكُ الأرض، أو العاملُ قام ورثتُهُ مقامه.

أركانُ المزارعة وشروطها:

ـ قال الشيعة الإمامية: يُشترط في المزارعة:

١ ـ الإيجابُ من صاحب الأرض، والقبولُ من العامل، بحيث تنقدُ الصيغةُ بأيّ قولٍ أو فعل.

٢ ـ أهلية المتعاقدين لمباشرة العقود العوضية.

---

(١) الوسائل، م١٣، ص٢٠٠.

٣ ـ أن تكونَ حصةُ كلٍّ منهما من النماء معلومةً ومشاعاً بينهما بالتساوي أو بالتفاوت حسب الاتفاق. قام الإمام الصادق عليه السلام: «لا تتقبلُ الأرضُ بحصةٍ مسماةٍ ولكن بالنصف أو الثلث أو الربع أو الخمس». وفي رواية أخرى عنه عليه السلام: «لا بأسَ بالمزارعة بالثلث والربع والخمس»[١].

ويتفرعُ على هذا الشرط أنه لو جُعل النماءُ بكامله لأحدهما، أو شيءٌ معيّنٌ منه والباقي للآخر، فإن ذلك يُفسدُ المزارعةَ ويخرجُ العقد عن وضعها، لمنافاتها لإشاعة الحصة التي هي شرط فيها.

وإذا اشتراط إخراجَ مقدارٍ معينٍ من النماء، كالبذر، أو الضريبة على الأرض، وما يُصرفُ في إصلاحها على أن يكون الباقي بينهما، فإن المشهورَ هو جواز هذا الشرط إذا علما أو اطمأنَّا لبقاء شيء بعد إخراج المقدار، وإلا كان الشرطُ باطلاً.

وإذا اتفقا على أن يعطيَ أحدهما للآخر مالاً، أو يعملَ له عملاً بالإضافة إلى حصته، فقد ذهب المشهور إلى صحة الشرط، وجوب الوفاء به، لحديث: «المؤمنون عند شروطهم»[٢]، ولقول الإمام الصادق عليه السلام: «ليس لك أن تأخذَ منهم شيئاً حتى تشارطهم»[٣].

٤ ـ تعيينُ الأرض، فلا تصحّ المزارعة على إحدى قطعتَي أرضٍ دون تحديدها. نعم تصحّ على دونماتٍ معلومةٍ من قطعة معينة، كأن

---

(١) الوسائل، م١٣، ص١٩٩.

(٢) المرجع السابق.

(٣) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، جزء٤، ص١٧٥.

يقول: زارعتك على مساحة ثلاثة دونمات من هذه القطعة ويعينها المالك للعامل.

٥ ـ صلاحية الأرض وأهليتها للزراعة، ولو بالعمل والعلاج.. فإذا حدث ما يمنع من الانتفاع بزراعتها، كان من البديهي بطلان المزارعة من الأساس، ولا شيء على المزارع للمالك، ولا على المالك للمزارع، لأن حصتهما إنما هي في النماء، وقد تعذر. وطالما أن الزراعة هي موضوع عقد المزارعة فالواجب لزوم العقد، ولا مجال للخيار.

٦ ـ تعيين المدة بالأيام أو الأشهر أو السنين، ويجب أن تتسع لبلوغ الزرع وإدراكه. قال الإمام الصادق عليه السلام: «تتقبل الأرض بشيء معلوم إلى سنين مسماة»[١]. كما قال عليه السلام: «إن القبالة أن تأتي الأرض الخربة تتقبلها من أهلها عشرين سنة، أو أقل من ذلك أو أكثر، فتعمرها وتؤدِّي ما خرج عليها، فلا بأس به»[٢]. فإذا لم تُعَيَّن المدةُ حُمل على العرف والعادة، وإلا بطلت المزارعة.

ـ وقال الحنفية: ركن المزارعة الذي يتم به العقد هو الإيجاب والقبول بين المالك والعامل. فإذا قال صاحب الأرض للعامل: دفعت إليك هذه الأرض لتعمل فيها مزارعة بالنصف أو الثلث، وقال العامل: قبلت، فقد تمَّ التعاقد بينهما.

وقد عدَّ بعضهم أركان المزارعة بأربعة: وجود الأرض، وعمل العامل، والبذر، وآلات الزرع.

---

(١) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، جزء ٤، ص١٧٧.
(٢) الوسائل، م١٣، ص٢٠٤.

أما شروطها عندهم فهي قسمان: قسم لصحة العقد، وقسم إذا وجد يفسد العقد.

القسم الأول: ويتعلق بشروط الصحة وهي أنواع:

النوع الأول: يتعلق بالعاقدين وهو العقل، فلا تصح المزارعة من مجنون ولا صبيٍّ لا يعقل، كما تصح من العبد المأذون من سيده.

النوع الثاني: يتعلق بالمزروع وهو أن يبيِّن النوع الذي يريد زرعه من قمح أو قطن أو نحوهما، ولكن لا يصح أن يغرس فيها العاملُ شجراً لأن المزارعة خاصةٌ بالنبات.

النوع الثالث: يتعلق بالناتج المتحصل من الزرع وهو أن يكون مذكوراً في العقد. وأن يكون لهما معاً، فلا يصح أن يكون لأحدهما دون الآخر. وأن تكون حصة كل من الشريكين من نفس الخارج. وأن يكون ذلك النصيب معلوماً كالنصف أو الثلث أو الربع. وأن يكون جزءاً شائعاً في الجملة. وأن لا يُشترط لأحدهما زيادةٌ معلومة، كأنْ يشترط لأحدهما قيمة البذر ثم يقسم الباقي بالتساوي.

النوع الرابع: يتعلق بالأرض، وفيه ثلاثة شروط: أحدهما أن تكون صالحة للزراعة. ثانيها أن تكون معلومة. ثالثها أن تكون مسلَّمة إلى العامل فارغة من كل ما يمنع زرعها.

النوع الخامس: يتعلق بالمدة، وشروطها أيضاً ثلاثة: أن تكون المدة معينة، وأن لا تكون ممتدة إلى زمن طويل لا يعيش فيه أحد المتعاقدين غالباً، وأن تكون صالحة لوقوع الزرع فيها.

النوع السادس: يتعلق بآلة الزرع وهو أن تكون في العقد تابعة،

فإذا جعل للآلة أو للبقر الذي يحرث مقابلاً معيَّناً من عمل أو بذر أو نحوهما فسد العقد.

ويفسد عقد المزارعة عند الحنفية بالشروط التالية:

ـ كون الخارج والمحصول لأحد العاقدين دون الآخر.

ـ اشتراط العمل على صاحب الأرض.

ـ اشتراط كون آلة الزرع من حيوان أو آلات حديثة ونحوها على المالك.

القسم الثاني: ويتعلق بشروط الفساد، (أو حكم المزارعة الفاسدة) وفيه أمور:

أحدها: أن المزارع لا يجب عليه شيء من أعمال المزارعة.

ثانيها: أن البذر إن كان من رب الأرض كان للعامل عليه أجر المثل، وإن كان البذر من العامل كان لرب الأرض عليه أجر مثل أرضه.

ثالثها: أن أجر المثل لا يجب في المزارعة الفاسدة ما لم يوجد استعمال الأرض، فإذا لم يعمل المزارع في الأرض شيئاً فلا يجب له أجرُ مثل العمل، كما لا يجب عليه أجرُ مثل الأرض. فإذا استعملت الأرضُ وجب أجرُ المثل وإن لم تُخرِجْ شيئاً.

ـ وقال المالكية: ركنُ المزارعة ما تنعقد به على وجهٍ صحيح، وحكمها الجواز إذا استوفت شرائطها. أما الزرعُ في ذاته سواءٌ كان مشاركة، أو لا، فهو فرضُ كفاية لاحتياج الإنسان والحيوان إليه.

ويشترط المالكية لصحة المزارعة أربعةَ شروط:

الشرط الأول: أن لا يشتمل العقدُ على كراء الأرض، بشيء ممنوع، وذلك بأن تُجعلَ الأرضُ في مقابل البذر، لأنه يمتنعُ تأجيرُ الأرض بما ينبت بها مطلقاً.

الشرط الثاني: أن يتساوى الشريكان في الربح بأن يأخذَ كلُّ واحد منهما بنسبة ما دفع من رأس المال، فلا يجوزُ أن يدفعَ نصفَ النفقات ثم يأخذ الثلث.

الشرط الثالث: خلطُ زرّيعة كلّ من الشريكين ببعضها، سواءٌ كانت حباً أو غيره. فإذا كانت الزريعةُ من كل من الشريكين فإن المزارعةَ لا تصح إلا إذا خلط كل شيء منهما ما يخصّه بما يخصُّ صاحبه.

الشرط الرابع: أن يُخرجَ كلُّ واحد من الشريكين بذره مماثلاً لبذر صاحبه في الجنس والصنف، فلا يصحّ أن يخرج أحدهما قمحاً والآخر شعيراً أو ذرة.

أما فيما خص العقدَ، فقد اشترط المالكيةُ لصحته عدة أمور: أحدهما: أهلية العاقد. ثانيها: معرفةُ جنس البذر وقدره. ثالثها: تعيينُ الأرض وبيانُ مساحتها. رابعها: تعيينُ النوع الذي يراد زرعه. خامسها: أن يكون نصيبُ كلٍّ منهما شائعاً كالنصف أو الثلث.

أما أحكام المزارعة الفاسدة عندهم فهي على وجهين:

الوجه الأول: أن يعرفَ الفسادُ قبل الشروع في العمل، فيفسخ العقد.

الوجه الثاني: أن لا يعرفَ الفساد إلا بعد العمل، ويشتمل هذا الوجه على ست صور:

الصورة الأولى: أن يشترك المتعاقدان في العمل سواء كان عملُ كلّ واحدٍ منهما مساوياً لعمل الآخر أو غيرَ مساوٍ له، وأن تكونَ الأرضُ من أحدهما، والبذرُ من الآخر. وفسادُ هذه الصورة قد جاء من جعل البذر مقابلاً للأرض، وهو ممنوع لأنه لا يجوز تأجير الأرض بالطعام.

الصورة الثانية: أن يشتركَ المتعاقدان في العمل ولكن ليس لأحدهما سوى العمل، أما البذرُ والأرضُ وآلاتُ الزرع فللآخر. وفسادُ العقد هنا يكون بلفظ الإجارة لا بلفظ الشركة، فلا يكون للعامل من الزرع شيءٌ وإنما يكون له أجرُ مثلِهِ في عمله.

الصورة الثالثة: أن ينفردَ أحد الشريكين بالعمل وأن يكونَ له مع عمله البذرُ. أما الأرض فتكونُ للآخر. وحكمُ هذه الصورة أن يكون الزرعُ للعامل وعليه أجرُ مثل الأرض. أما فسادُ هذه الصورة فهو أن الأرضَ وقعت في مقابلة العمل والبذر، أي جزءٌ منها مقابل العمل، وجزءٌ مقابل البذر وهذا لا يجوز.

الصورة الرابعة: أن يجعل جزء من البذر في مقابل الأرض، وجزء في مقابل العمل، وهذا لا يجوز.

الصورة الخامسة: أن ينفردَ أحدهما بالعمل وتكونَ الأرضُ والبذرُ لهما معاً. وهنا لا تتحققُ المساواةُ عندما يكونُ الزرعُ للعامل على أن يدفعَ لشريكه مثلَ بذره ومثلَ كراء أرضه، ويكونُ الفساد من جراء الظلم الذي يلحقُ بالعامل.

الصورة السادسة: أن ينفردَ أحدهما بالعمل، ولا يكونَ له شيءٌ سوى عمله، فلا يكون للعامل سوى أجرة عمله.

ـ وقال الشافعية: المزارعةُ بمعنى تأجير الأرض بما يخرج منها. فإذا عمل المزارعُ في أرضٍ، فالخارج من غلّتها يكون لمالكها، وعلى المالك أجرُ العامل.

على أنهم قالوا: إن المزارعةَ يمكن تحصيلُها في صورٍ أخرى ليس فيها تأجيرُ الأرض بما يخرج منها. ومن قبيل ذلك أن يخرج المالكُ الأرضَ والبذرَ ثم يعطي العاملَ نصفَ الأرض مشاعاً إعارةً، ويستأجره على النصف الآخر من الأرض بنصف البذر الذي يبذره العامل في الإعارة. وبهذه الصورة لا يكونُ هنالك استئجارٌ للأرض ببعض الخارج، بل استئجارُ المالكِ للعامل بالبذر الذي بذره. ومن قبيل ذلك أيضاً أن يدفعَ المالكُ الأرضَ ويقومَ المزارعُ بالعمل وتقديم الدواب أو الآلات اللازمة للزرع على أن تكون قيمةُ أجرة الأرض مساويةً لما يقوم به الزارع.

وهذه الصورة تتحققُ بثلاثة شروط:

الأول: أن يكونَ البذرُ من كلٍّ منهما.

الثاني: أن يأخذَ كلٌّ منهما نصيباً مساوياً لما دفعه.

الثالث: أن يقولَ المالكُ للعامل: قد أجرتك نصفَ الأرض بنصفِ العمل والدابة أو الآلة، حتى لا يوجدَ تأجيرُ الأرض بما يخرج منها.

ـ وقال الحنبلية: ركنُ المزارعة الإيجابُ والقبول. وتصحُّ المزارعةُ بلفظ الإجارة. وهي عقدٌ جائزٌ غيرُ لازم فيصحّ لكل من الطرفين فسخه ولو بعد إلقاء البذر، فإن فسخها ربُّ الأرض فإنه يُلزمُ أن يدفعَ للعامل أجرةَ عمله.

ويُشترطُ لصحة العقد أهلية العاقد، ومعرفةُ جنس البذر وقدره، وتعيينُ الأرض وبيان مساحتها، وتعيينُ النوع الذي يراد زرعُه. فلو قال المالك للعامل: إن زرعتها شعيراً فلك الربع، وإن زرعتها حنطةً فلك النصف، ولا يصح لوجود الجهالة.

ويصحّ أن يكون البذرُ أو البقرُ أو هما معاً على صاحب الأرض، وعلى الآخر العمل. كما يصح أن يقدّمَ أحدهما الأرضَ فقط، والآخرُ البذرَ والبقرَ والعمل..

ويُشترطُ أن يكونَ نصيبُ كلٍّ منهما شائعاً كالنصفِ أو الثلثِ أو نحو ذلك.

وهكذا يتحصل مما تقدم: أن المالكَ إذا لم يعيِّنْ نوعاً خاصاً للزرع، كان للعامل الخيارُ أن يزرعَ أيَّ نوع يشاء إذا كان البذرُ منه. ولكن لا بد من التقييد إذا لم تكن هنالك قرائنُ تعيّن نوعَ الزرع، فإن وُجدتْ وجب العملُ بها، لأن كثيراً من قطع الأرض لا يصلح لزرع جميع الأنواع. وإذا عيّن المالكُ نوعاً خاصاً كالحنطة فلا تجوزُ مخالفته، فإن خالف وزرع عدساً مثلاً، فللمالك الخيارُ بين الفسخ أو الإمضاء لعدم الوفاء بالشرط. فإن أمضى أخذ حصته المسمّاة، وإن فسخ كان الزرعُ للعامل، وعليه للمالك مثلُ أجرة الأرض، لأنه انتفع بملك غيره من غير إجارة، ولا تبرع من المالك، فوجب عليه العوض..

وكلُّ مزارعةٍ تقعُ فاسدةً: فالزرعُ لصاحب البذرُ، لأن النماءَ يتبعُ الأصلَ في الملك. فإن كان البذرُ من العامل فله الزرعُ بكامله، وعليه

أجرة الأرض. وإن كان البذرُ للمالك فله الزرع وعليه أجرةُ العامل. وإن كان منهما فالزرعُ لكلّ منهما بنسبةِ ما أدى من البذر. وعلى المالك أجرةُ العمل بقدر ما استوفى من الزرع، وعلى العامل أجرةُ الأرض كذلك.

وإذا أهمل العاملُ المزارعة، وترك القطعة من غير زرع، حتى مضى الموسم، مع تمكين المالك له من الأرض، وتسليمه إياها، وعدم المانعِ من زرعها كالثلوج ونحوها، فهل يضمنُ العامل لصاحب الأرض أجرة المثل، أو لا شيء عليه؟.

الواقع أنه تلزمه أجرةُ المثل، لأنه فوّت على المالك المنفعةَ المستحقة له، ولأن العامل في المزارعة إلى مدةٍ معينةٍ كالمستأجر، فكما أن على المستأجر أن يدفع الأجرة، حتى ولو لم يستثمر إطلاقاً، كذلك على المزارع أن يدفعها إذا أهمل. ولا يمكن القولُ هنا: إنه لا شيءَ على المزارع سوى الإثم، لأنه لم يتلف عيناً موجودةً في الخارج، حتى ينطبق عليه «من أتلف مالَ غيره فهو له ضامن» ولا وضع يده على شيء كي يصدق عليه حديث «على اليد ما أخذت، حتى تؤدي». . لا يقال ذلك لأنَّ موجبات الضمان لا تنحصرُ بالإتلاف واليد، فإن التسبّب أيضاً يوجبُ الضمان، وبديهة أن المزارعَ المهملَ يصدق عليه عرفاً أنه هو الذي فوّت الناتجَ على المالك، وأنه هو السببُ المانع من الاستيفاء، وهذا كافٍ للحكم عليه بالضمان.

للعامل أن يشاركَ الغيرَ ويزارعه:

اتفق الأئمة على أنه يجوز لمن استأجر أرضاً أن يعطيَها لغيره بالمزارعة، لأن المعيارَ لصحة المزارعة أن تكونَ منفعةُ الأرض

مملوكةً لمن يزارع عليها. أما ملكيةُ رقبة الأرض فليست بشرط. قال الإمام الصادق عليه السلام: «لا بأس أن تستأجر الأرضَ بدراهم وأن تزارعَ الناسَ على الثلث، والربع، وأقل وأكثر، إذا كنت لا تأخذُ من الرجل إلا ما أخرجت أرضك».

وأيضاً يجوز للعامل الذي تقبل الأرضَ من المالك أن يزارع غيره، أي ينقل حقه بكامله في الزراعة إلى من شاء، شريطة أن يكون حقُّ المالك محفوظاً.

وأيضاً يجوزُ له أن يشاركَ في عمل الزراعة من شاء بشيء من حصته.. والوجهُ في ذلك أن العاملَ قد ملك المنفعة بعقد لازم، والناس مسلطون على أموالهم، فيكون له، والحال هذه، أن ينقلها كلًّا أو بعضاً إلى غيره، وليس لأحد أن يعارضه بشيء، كما أنّ له أن يبيعها، ويتعلق فيها حقُّ الدائنين، والخمسُ والزكاة، وما إلى ذلك من آثار الملكية.

والخلاصة أن المعيار في جواز المشاركة والمزارعة أن تكون المنفعة ملكاً للعامل، وليس من شك أنه مَلَكَ المنفعة بالعقد لا بالعمل، ولا بظهور الزرع، وعليه فيجوز له أن ينقلها إلى غيره بمجرد وقوع العقد. وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن الرجل يبذر في الأرض مئة جريب أو أقل أو أكثر طعاماً أو غيره، فيأتيه رجل يقول له: خذ مني ثمن نصف هذا البذر الذي زرعته في الأرض، ونصفُ نفقتِك عليَّ وأشْرِكْني فيه؟ قال الإمام: لا بأس»[1] (الجريب: مكيال. والجريب من الأرض: مبذر هذا المكيال).

(١) الوسائل، م١٣، ص٢٠٥.

ضريبة الأرض:

اتفق الأئمة على أن الخراج (أي ضريبة السلطان على الأرض) إنما هو على صاحب الأرض، لا على العامل، ولا على الناتج المشترك بينه وبين المالك، لأن الضريبة موضوعة على الأرض نفسها... ولكن يجوز أن يشترط المالك على العامل أن تكون الضريبة عليه وحده، أو على الناتج. ولا يضر الجهل بمقدار الضريبة التي أخذت شرطاً، لأن الجهل في مثلها مغتفر شرعاً. فقد سئل الإمام جعفر عليه السلام عن الرجل تكون له الأرض عليها خراجٌ معلوم، وربما زاد، وربما نقص، فيدفعها إلى رجل على أن يكفيه خراجها، ويعطيه مائتي درهمٍ في السنة؟ قال: لا بأس[1].

«وسئل أيضاً عن رجل له أرض من أرض الخراج فيدفعها إلى رجل على أن يعمرها ويصلحها ويؤدِّي خراجها، وما كان من فضل فهو بينهما؟ قال: لا بأس»[2].

وجاءَ في كتب الحديث والفقه روايات عن أهل البيت عليهم السلام تصور ظلم الحكام وجورهم على الفلاحين والمواطنين إلى حدٍّ كان الناس يتركون أملاكهم إلى الغير تهرباً من الضرائب الفادحة. من تلك الروايات «أن الإمام الصادق عليه السلام سئل عن «الرجل يأتي أهل قرية وقد اعتدى عليهم السلطان، فضعفوا عن القيام بخراجها، والقرية في أيديهم، ولا يدري هي لهم أم لغيرهم فيها شيء، فيدفعونها إليه على أن يؤدِّي خراجها، فيأخذها منهم ويؤدي خراجها، ويفضل بعد ذلك

(١) الوسائل، م١٣، ص٢١٢.
(٢) الوسائل، م١٣، ص٢٠٢.

شيء كثير . . فقال: لا بأس بذلك إذا كان الشرط عليهم بذلك»[1].

ثم إن العمل الذي فيه صلاح الزرع وبقاؤه، كالحرث والسقي والصيانة والنقية من الأعشاب الضارة هو على العامل، أما ما عدا ذلك: «كشق النهر، وحفر البئر، وتهيئة آلات السقي، ونحو ذلك فلا بد من تعيين كونها على أي منهما، إلا إذا كانت هناك عادة تغني عن التعيين»[2].

البـــذر:

تقوم المزارعة على أن الأرض من أحدهما، والعمل من الآخر، ويدل على ذلك تعريفها، وعقدها الذي يتكون من الإيجاب من المالك والقبول من العامل. أما البذر فيجوز أن يكون من المالك وحده، ومن العامل كذلك، ومنهما بالتساوي أو التفاوت، سواء اتفقت حصةُ كلٍّ منهما من النماء، أو اختلفت. ولا يتعيَّن البذر على أحدهما أو عليهما إلا بالنَّص عليه منهما حين الاتِّفاق، أو تكون هناك عادة مستقرة فيجب العمل بها.

وإذا لم يبيّنا على من يكون البذر، ولا توجد عادة تغني عن البيان، فالذي يكون هو بطلان المزارعة لمكان الجهالة.

المزارعة بين أكثر من اثنين:

هل يصح أن تكون المزارعة بين أكثر من اثنين. . فالأرض من واحد، والبذر من ثانٍ، والعمل من ثالث، والبقر من رابع، مثلاً؟.

---

(١) الوسائل، م١٣، ص٢١٢.

(٢) سفينة النجاة للسيد أبو الحسن الأصفهاني.

الملاحظ أنه ليس من الضروريّ إذا تم العقد بين اثنين، أن لا يتم بين أكثر، وإلا أشكل الأمر في الشركات التي تضم العشرات. . أما القول بوجوب الدليل على ذلك، فيرد عليه: بأن ليس من الضروريّ أن يكون الدليل نَصّاً خاصّاً على المعاملة بالذات، وإلا أشكل الأمر في أكثر المعاملات. فيكفي لصحة المعاملة آية: ﴿تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾ وللزومها آية: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾. هذا بالإضافة إلى إطلاق أدلة المزارعة الشاملة لما يقع بين اثنين، وأكثر.

انتهاء مدة المزارعة:

إذا حددت المزارعة بأمد معين، وانتهى الأمد، والزرع باق لم يبلغ بعدُ، فما هو الحكم؟.

قال بعض الفقهاء: يحق لصاحب الأرض أن يزيل الزرع من أرضه، سواء أكان التأخير بتقصير من الزارع، أو لحادث سماويّ، كتأخر المطر أو تغير الهواء، لأنّ حق الزارع قد انتهى بانتهاء الأمد.

وقال آخرون: إن كان التأخير بتقصيرٍ من الزارع فللمالك إزالة الزرع أو تركه، لأنه عند الانتهاء يكون الزارع كالغاصب، وإن كان بغير تقصيرٍ منه فيجب إبقاء الزرع إلى بلوغه وإدراكه. .

والحق أنه لا يجوز للمالك أن يزيل الزرع إطلاقاً، حتى ولو كان التأخير بتقصير من الزارع، لأن هذا قد تصرف أول ما تصرف بحق وبسبب مشروع. . نعم، عليه أجرة الأرض للمدة الباقية. . أما قياس هذا الزارع على الغاصب فقياس مع الفارق، لأن الغاصب قد أقدم منذ البداية على هدر حقه، وعدم احترام ماله، ولذا تُهدَمُ الدار التي يبنيها في أرض الغير بالإجماع. أما الزارع فلم يُقْدم على شيء من ذلك.

والغاصب يَصْدُق عليه حديثُ: «لا حقَّ لعرق ظالم»، ولا يصدق هذا الحديث على الزارع.

وإذا كانت لأحدهم أرض خربة فيجوز أن يعطيها لآخر على أن يصلحها، ويكون له ناتجها سنة أو أكثر، وبعدها يكون الناتج بينهما، لكلٍّ حصة معلومة.

وإذا بلغ الزرع، أو ظهر الثمر على الشجر جاز أن يتقبل الزرعَ والثمرَ رجلٌ بمقدارٍ معيّنٍ منهما. فإن جرت الصيغة بين المالك والمتقبل لزمت المعاملة، ولا يجوزُ العدول عنها إلا باتفاق الطرفين، وإلا فحكمها حكم المعاطاة تلزم بالأخذ والإعطاء أو بالتصرف. وإذا تبينت الزيادةُ فهي للمتقبل، وإن ظهر النقصان فعليه، شريطة أن لا يصابَ الزرعُ والثمرُ بآفةٍ تهلكهما قبل الحصاد والقطف، وإلا كان حكمها حكمَ تلفِ المبيع قبل قبضه من أنه من مال البائع. كما أن التلفَ والهلاكَ لو حصل بعد الحصاد والقطف فمن مال المتقبل، لأنه بحكم المشتري.

وإذا انتهى أمدُ الزراعة، وبعده نبت حبٌّ أو أفرخت جذورٌ من متخلفات الزراعة المشتركة، فإن كان البذرُ من صاحب الأرض فهو له، وإن كان من العامل فهو له، لأن النماءَ يتبع البذر، وعليه أجرةُ الأرض إلا إذا كان قد أعرض عما تخلف وبقي، كما هو الغالب.

بعضُ حالات التنازع في المزارعة:

١ ـ إذا اختلفا في المدة، فقال أحدهما: وقعت المزارعةُ لسنةٍ واحدة. وقال الآخر: بل لسنتين، فالقول قولُ منكر الزيادة مع

يمينه، سواء أكان المالكَ أو العامل، لأن الأصلَ عدم استحقاق الزيادة لمن يدعيها.

وإذا اختلفا في مقدار الحصّة: فالقولُ قولُ صاحب البذر مع يمينه. حتى ولو ادعى الزيادة لنفسه، لأن النماءَ تابعٌ للبذر في الملكية، والأصل بقاؤه على ملكه، حتى يثبتَ انتقاله عنه بالإقرار أو البيّنة. وهذا بلا خلاف في شيءٍ من الحكمين.

٢ ـ إذا قال الزارعُ للمالك بعد أن زرع أرضه: لقد أعرتنيها، فلا يَستحقُّ عليّ شيء، وقال المالك: بل أجّرتها لك بكذا. أو قال: زارعتك عليها بحصة معلومة، ولا بينةَ تُعيّن أحد الأمرين، فما هو الحكم؟.

من المتفق عليه في هذه الحالة أن صاحبَ الأرض يحلفُ على عدم العارية، لأنه منكرٌ لها. ولكن لا تثبتُ دعواه بالإجارة أو المزارعة إلا بالبيّنة.. وأيضاً يحلفُ الزارعُ على نفي المزارعة والإجارة، لأنه منكر لهما. ولكن لا تثبتُ دعواه العارية إلا بالبينة.. ومتى تحالفا سقطت كل من الدعويين. والواجبُ في مثل هذه الحال أن يختص الزارعُ بالزرع كله، لأن البذرَ له ومنه، وعليه أن يدفع للمالك أجرةَ المثل، لأن الإذنَ له بالتصرف لم يكن على وجهِ التبرع.. ولكن إذا زادت أجرةُ المثل على الحصة أو الأجرة التي ذكرها المالكُ استحق المقدارَ الذي ادعاه، لاعترافه بأنه لا يستحق أكثر منه.

٣ ـ إذا قال الزارع: أعرتنيها. وقال المالك: بل اغتصبتها مني. حلف المالكُ وحده على نفي العارية، لأن الأصل بقاءُ منافعِ

أرضه على ملكه، وعدمُ خروجها عنه بعارية أو بغيرها. وعلى مدعي العارية البينة، ولا تُقبلُ منه اليمينُ لأنه مدعٍ. ومتى حلف المالكُ طولب الزارعُ بأجرة المثل طوال المدة التي كانت الأرضُ في يده. وأيضاً عليه أن يزيلَ الزرع، وإن امتنع فللمالك أن يزيله قهراً عنه، ويحمله التكاليفَ وعوضَ الأضرار.

والفرق بين هذه المسألة، والتي قبلها، أن الزارع في السابقة كان مأذوناً بالتصرف باتِّفاق الطرفَين فلا نترتب عليه أحكام الغاصب. أما في هذه فلم يكن الزارع مأذوناً، فيؤخذ بأحكام الغاصب لعدم ثبوت الإذن له بالتصرف.

المُغـارســـة

تعريف المغارسة:

المغارسة هي تسليم المالك أرضَهُ إلى رجلٍ آخر ليغرسها من عنده والشجر بينهما[1].

حكم المغارسـة:

لقد اختلف الفقهاء حول المغارسة التي يقسم فيها الشجر إلى نصفين بين المالك، والعامل، فأجازها المالكية ومنعها الأئمة الآخرون.

ـ قال الشيعة الإمامية: المغارسة هي أن يتفق اثنان، على أن تكون الأرض ملك أحدهما فيدفعها إلى الآخر، ليغرس فيها نوعاً من الشجر على أن يكون بينهما. وهي باطلة سواء جعل للغارس جزءاً من الأرض، أو لم يجعل له شيئاً منها، لأن الأصل الفساد. وقد ورد في

(١) مغني المحتاج: ٢/ ٣٢٤.

ذلك أخبار، منها أنَّ الإمام الصادق عليه السلام قال: «لا تُقبل الأرض بحنطةٍ مسمَّاة، ولكن بالنِّصف، والثُّلث، والرُّبع، والخُمس لا بأس به»[1] وسُئل عليه السلام «عن الرجل يُزارِعُ فيزرع أرض آخر فيشترط للبذر ثُلثاً، وللبقر ثُلثاً؟ قال: لا ينبغي أن يسميَ بذراً ولا بقراً، فإنما يحرَّم الكلام. وقال: ولكنْ يقول ازرع فيها كذا وكذا، إن شئت نصفاً وإن شئت ثلثاً»[2].

ولكن بعض فقهاء الإمامية أجاز صحة المغارسة، استناداً إلى العمومات الموجبة لهذه الصحة وهي: «تجارة عن تراضٍ» و«المؤمنون عند شروطهم». وروي عن الإمام الصادق عليه السلام: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لمَّا فتح خيبر تركها في أيديهم على النّصف»[3].

ـ وقال الحنفية[4]: من أعطى أرضاً بيضاء (أي لا شجر فيها ولا زرع) إلى شخص آخر ليغرس فيها شجراً، خلال مدة من الزمن، على أن تكون الأرض والشجر بين المالك والغارس نصفين لم يجز لثلاثة أسباب:

أولها: لاشتراط الشركة فيما كان موجوداً قبل الشراكة، وهو الأرض، لا بعمل العامل.

ثانيها: أن جعل نصف الأرض عوضٌ عن الأغراس، ونصف الخارج عوضٌ عن عمل العامل، يجعل العامل مشترياً نصف الأرض

---

(١) الوسائل، م١٣، ص١٩٩.
(٢) الوسائل، م١٣، ص٢٠٠.
(٣) الوسائل، المرجع السابق، ص١٩٩ ـ ٢٠١.
(٤) تبيين الحقائق: ٥/ ٢٨٦.

بالغراس المجهول المعدوم عند العقد، مما يفسد العقد، كما ذهب إليه الإمام أبو حنيفة.

ثالثها: أن المالك استأجر أجيراً ليجعل أرضه بستاناً مشجراً بآلات الأجير، على أن يكون له نصف البستان الذي يظهر بعمله، وهو مفسد للعقد، لأنها إجارة بأجر مجهول وغرر.

ـ وقال المالكية: المغارسة هي أن يغرس العامل الأرض على أن يكون له نصيب من الشجر والثمر ومن الأرض، وهي تصح بخمسة شروط:

١ ـ أن يغرس العامل أشجاراً ثابتة الأصول.

٢ ـ أن تتفق أصناف الشجر، أو تتقارب في مدة إطعامها، فإن اختلفت اختلافاً بيّناً، لم يجز.

٣ ـ ألا يكون أجلها إلى سنين كثيرة، فإن حدَّد لها أجلاً إلى ما فوق الإطعام لم يجز، وإن كان دون الإطعام جاز.

٤ ـ أن يكون للعامل حظه من الأرض والشجر، فإن كان حظه من أحدهما فقط لم يجز، إلا إذا جعل له المالك مع الشجر مواضعها على الأرض، دون سائر الأرض.

٥ ـ ألا تكون المغارسة في أرض محبسة (موقوفة)، لأن المغارسة كالبيع.

وإذا وقعت المغارسة فاسدة، فلصاحب الأرض الخيار بين أن يعطي المستأجر قيمة الغرس، أو يأمره بقلعه.

ـ وقال الشافعية[1]: لا تصح المغارسة، إذ لا يجوز العمل في الأرض ببعض ما يخرج منها، ولأن الغرس ليس من عمل المساقاة، فضمه إليها يفسده، ويمكن للمالك أن يحقق ما يريد عن طريق الإجارة.

ـ وقال الحنبلية[2] إن دفع المالك للعامل على أنَّ الأرضَ والشجر بينهما، فالمعاملة فاسدة لسبب واحد وهو أنه شرط اشتراكهما في الأصل (الأرض والشجر) ففسد؛ كما لو دفع إليه الشجر أو النخل ليكون الأصل والثمرة بينهما، أو شرط في المزارعة كون الأرض والزرع بينهما، وحينئذٍ يكون للعامل أجر المثل.

لكن إن سَاقَاهُ على شجرٍ يغرسه، ويعملُ فيه حتى يحمل، ويكون للعامل جزء من الثمرة معلوم، صح، لأنه ليس فيه أكثر من أن عمل العامل يكثر، ونصيبه يقلّ.

ونحن نأخذ بالآراء التي تقول بجواز وصحة المغارسة للأسباب التالية:

أولاً: لما رواه ابن عمر قال: «عامل النبي ﷺ أهلَ خيبر بشطر ما يخرج من ثمر أو زرع»[3]. وقد روى ذلك أيضاً ابن عباس وجابر ابن عبد الله. وهو متفق عليه.

وثانياً: إذا كان التراضي متحققاً من الطرفين، والشروط سائغة، وغير مجهولة، وما دام أن أصل الصحة والجواز إنما هو محكوم

---

(١) مغني المحتاج: ٢/ ٣٢٤.
(٢) المغني: ٥/ ٣٨٠ وما بعدها.
(٣) المغني والشرح الكبير، جزء ٥، ص٥٨٣.

بالعمومات. وعلى افتراض عدم صحة المعاملة على أساس المغارسة، فإنها تصحُّ صلحاً، وإن لم تكن من العقود المسماة. وذلك أن يجعل نصف الغرس، وسقيه وخدمته مدة معينة لقاء جزء من الأرض، أو لقاء منفعتها أمداً معيَّناً. كما تصح إجارة وفقاً للشروط التي تتحقق فيها الإجارة.

وثالثاً: أنه يمكن التوصل بعد بطلان المغارسة، كما قال بعض الفقهاء،إلى نتيجتها وذلك بإدخالها تحت عنوان آخر مشروع، كأن يشترك المالكُ والعاملُ في الأصول.. ثم يؤجر الغارسُ نفسه لغرس حصة صاحب الأرض، وسقيها، وخدمتها مدةً معينة، بنصف منفعة الأرض في تلك المدة، أو نصف عينها.. إلى غير ذلك من الطرق السائغة شرعاً. وقد أجاز الحنفية أن تكون المغارسة على الاشتراك في الشجر والثمر، دون الأرض.

وما يقال عن صحة المغارسة، فمن باب أولى أن يصح في المزارعة، لأنها لا تؤدّي إلى تملك جزء من الأرض، في أي حال من الأحوال، باعتبار أن هذا التملكَ يأتي عن معاملة الأرض بغرس الشجر ونمائه خلال مدة معينة من الزمن، بحيث ينتفع بالتالي مالكُ الأرض الأصليّ والغارسُ بحسب النسبة التي يتفقان عليها.

المساقاة

تعريف المساقاة:

المساقاة في اللغة مشتقة من السقي، وهي استعمال شخص في نخيل أو كروم أو أي شجر لإصلاحها على سهم معلوم من غلتها. فهي إذاً نوعٌ من الشركة في نماء الشجر يتعاقد عليها المالك والعامل بحصةٍ شائعةٍ من نماء الأصول.

وقد عرّفها الفقهاء بأنها: «معاملة على أصول ثابتة بحصة من نمائها» والمقصود بالأصول الثابتة: الشجر وما في حكمه، وبذلك تخرج ـ كما ورد في التعريف ـ «المزارعة» لأنها معاملة على الزرع، وتخرج منها الخضراوات لأنها ملحقة بالزرع. وتخرج بـ «حصة شائعة من نماء الأصول» الاجارة، لأنها تكون بأجرة معلومة. كما يخرج الشجر الذي لا نماء له كالصفصاف. ولكن يدخل في المساقاة ما ينتفع بورقه كالتوت والحنّاء. فالمعيار لما تصح عليه المساقاة هو الانتفاع بثمره أو ورقه مع بقاء أصله.

شرعية المساقاة:

المساقاةُ مشروعةٌ وإن لم يرد ذكرها في الكتاب الكريم، ولكنه اشتُق من عمل النبي ﷺ. فعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «أعطى رسولُ الله ﷺ خيبر حين أتوه، فأعطاهم إياها على أن يعمروها ولهم النِّصف مما أخرجت»[1] وإعمار خيبر لا بد له من الخدمة والسقي

(١) الوسائل، م١٣، ص٢٩٩ ـ ٣٠٣.

وغيره. وعنه عليه السلام أيضاً (في حديث): «سألته عن رجل يُعطي الرجل أرضه وفيها ماءٌ أو نخلٌ أو فاكهةٌ، ويقول: اسقِ هذا من الماء وَاعْمُرْهُ ولك نصفُ ما أخرج الله عزَّ وجلَّ؟ فقال عليه السلام: «**لا بأس**»[1].

وهكذا استخرج الفقهاء أحكامها الشرعية وسمَّوها بالمساقاة لأنها مشاركةٌ على النفع، ولأن الشجر تكثر حاجته إلى الماء والسقي. هذا مع الإشارة بأن المعاملة تصح على البعل من الشجر، كما تصح على السقي منه لأنها إعمارٌ للأرض وإصلاحٌ للشجر، وقد تقتضي السقي مرةً، والعمل الذي يحتاجه الشجر لحمل الثمار ونضجها مرةً ثانيةً كالتقليم، والتطعيم، وحرث الأرض، وتنقيتها من الأعشاب الضارة، وما إلى ذلك..

شروط المساقاة:

ـ قال الشيعة الإمامية: يعتبر في المساقاة:

١ ـ الإيجاب من المالك، والقبول من العامل، بكل ما دل عليهما من قول أو فعل. والصيغة هذه من الأركان.

٢ ـ أهلية المتعاقدين للمعاملات المالية.

٣ ـ أن تكون الأصول، وهي الشجر، معلومة عند الطرفين، وكذا الأعمال المطلوبة من العامل بحيث يتوجب ذكرها وتعيينها في العقد. فإن لم تذكر حملت المعاملة على المعهود عند العرف، فإن لم يكن عرف يعين ما هو المطلوب من العامل، بطلت المعاملة بسبب الجهل.

---

(١) الوسائل، المرجع السابق، ص٣٠٢.

٤ ـ أن ينتفع بثمرها مع بقاء أصولها، كالنخل وكروم العنب، أو بورقها كالتوت. أما الزروع من البطيخ والباذنجان وقصب السكر وغيرها فلا تدخل في المساقاة. ولكن يجوز للمالك أن يتفق مع العامل على سقيها وخدمتها لقاء حصة معينة من ناتجها، حيث تنطبق عليها «تجارة عن تراض».

٥ ـ تعيين المدة، ولا تحدد عادة بحد أقصى، فقد تكون لسنوات عديدة. أما حدّها الأدنى فلا يقل عن المدة التي تتسع لحصول الثمر.. ويختلف ذلك باختلاف أنواع الأشجار. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام «عن الأرض يأخذها الرجلُ من صاحبها فيعمرها سنتين، ويردُّها إلى صاحبها عامرة، وله ما أكلَ منها؟ قال: لا بأس»[1]. فإذا حددت مدة لا تتسع لحصول الثمر فسدت المساقاة، وكان للعامل أجرة المثل عما عمل. وإذا قام العامل بكل ما طلب منه، ولم يثمر الشجر بسبب آفة سماوية، فلا شيء له، لأنه تماماً كالمضارب الخاسر. وإذا ظهرت الثمار قبل المدة المحددة، ثم انتهت قبل النضوج، فالعامل شريك فيها، لأن سبب الشركة وجود الثمرة لا نضوجها.

٦ ـ أن تجري المساقاة قبل نضوج الثمرة، لأنه بعد النضوج لا يبقى موضوع للمساقاة.

هذا ويعتبر الشيعة الإمامية أن عقد المساقاة من العقود اللازمة، فلا يجوز لأحد الطرفين فسخه إلا برضا الآخر لعموم الآية: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾. وإذا مات أحد المتعاقدين فيمكن أن يحل وريثه محله.

(١) الوسال، م ٢١٣، ص ٢١٠.

ولكن إذا اشترط المالك على العامل قبل المباشرة أن يتولى العمل بنفسه، ومات العامل قبل انتهاء العمل، فالمالك له الخيار بين فسخ العقد، أو الرضا بمتابعة الورثة العمل محله.

وفيما يتعلقُ بفساد المساقاة، يقول الشيعة الإمامية:

- كل موضع تفسد فيه المساقاة فلعامِل المساقاة أجرة المثل، والثمرةُ لصاحب الشجر لأن النماءَ تابع له.. وذلك من غير فرقٍ بين أن يكونَ العامل عالماً بفساد المعاملة حين وقوعها، أو جاهلاً، حتى ولو كان فسادها ناشئاً من اشتراط كون النماء بكامله للمالك.
- وإذا ظهر أن الشجرَ مستحقٌّ للغير، فإن أجاز هذا المعاملة، التي أجراها الغاصب مع العامل صحّت المساقاة، وعُمِلَ بموجبها. وإن لم يُجزِ الغيرُ (المالك) المعاملةَ بطلت المساقاة، وكان الناتج بكامله له، لأن النماءَ يتبع الأصل. وعلى الغاصب الذي أجرى المعاملةَ مع العامل أن يدفعَ له أجرةَ عمله، لأنه هو الذي استدعاه للعمل، وغرَّر به. ولا سبيلَ للعامل على المالك، لأنه لم يأمرْهُ، ولم يأذنْ له بالعمل في ملكه.
- وإذا أهمل العاملُ، أي إذا أخلَّ بما يلزمه القيامُ به من أعمال، لعذرٍ أو لغير عذر، يُخيَّر المالك بين فسخ العقد لتخلّف الشرط، وبين أن يستأجرَ عنه من حصته، ويُشهد على الاستئجار دفعاً للتنازع والتخاصم.

وفي حال قام المالك بفسخ العقد، بسبب إهمال العامل واجباته، فعليه أن يدفعَ له أجرة المثل، بمقدار ما عمل. ويكون هذا إذا حصل الفسخُ قبل ظهور الثمرة. أما بعد ظهورها، فإن للعامل حصتَهُ من

الثمرة، وعليه للمالك أجرةُ بقائها على أصولها إلى زمن البلوغ والنضوج.

ـ وإذا احتاج الشجرُ إلى السقي، وأنزل الله تعالى المطرَ بحيث استغني به، سقط السقيُ عن العامل، وبقيت المساقاة على صحتها ولزومها. وذلك لأن المقصودَ من المساقاة ـ أو المزارعة ـ حصولُ الناتج مع الحاجة إلى العمل الذي يقوم به العامل. فإن استُغني عن عمله برحمةٍ من الله تعالى، أو بفعل الغير، يسقطُ العمل عن العامل، ويستحقّ الحصة.

ـ وقال الحنفية[1]: المساقاةُ، وتسمى المعاملة، تصحّ في كل نباتٍ يبقى في الأرض سنةً فأكثر. فتصح في الشجر الكبير المثمر كالنخل، وفي غير المثمر كالصفصاف بشرط أن يكونَ بحاجة إلى السقي والحفظ. كما تصحّ في الزرع سواء كان من الخضراوات كالكراث والجرجير والسلق، أو من القثاء كالبطيخ والشمام والباذنجان ونحوها.

وركن المساقاة عند الحنفية: الإيجاب والقبول.

أما ما يشترطون فيها فأمور، ومنها:

ـ أن يكونُ العاقدان عاقلين ولو لم يكونا بالغين.

ـ إذا تعاقدا على شجر مثمر وجب أن يزيدَ العملُ بثمره. أما إذا كان الثمر قد استوى وأصبح صالحاً للجني، ولكنْ ينقصه أن يكون رطباً فلا تصح مساقاته.

(١) عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، المجلد ٣، ص٢٥ ـ ٢٧.

ـ أن يكون الخارج من الثمر للمتعاقدين وليس لأحدهما فقط.

ـ أن تكون حصة كلٍّ منهما معلومةً كالثلث أو الربع أو نحوهما.

ـ التسليمُ للعامل، بأن يخليَ المالك بينه وبين الشجر. فلو اشترط أن يكون العملُ على الطرفين فسد العقد.

ـ لا يُشترطُ في صحة المساقاة بيانُ المدة، فإذا تعاقدا بدون بيان مدة، فإن العقد يصحّ، ويقع على أول ثمرة تخرج بعد العقد.

ومن الشروطِ المفسدةِ لعقد المساقاة عند الحنفية:

ـ كونُ الخارج كلّه لأحدهما دون الآخر.

ـ شرطُ العمل على صاحب الأرض أو عليهما معاً.

ـ أن يشترطَ على أحدهما حمل الثمر وحفظه بعد قسمته.

ـ أن يشترطَ بأن يكون قطعُ الثمر أو قطفه على العامل وحده. أو أن يشترط على عمل تبقى منفعته بعد انتهاء العقد، كالاشتراط على بناء حائط أو غرس أشجار أو غير ذلك.

ويرى الحنفية أن عقدَ المساقاة لازمٌ من الجانبين. فلا يصح لأحدهما فسخه من غير رضا الآخر إلا لعذر، كمرض العامل، أو ظهور أنه سارق. ويفسخُ العقدُ بموت المتعاقدين أو أحدهما، وبانقضاء المدة. وحكمُ المساقاة الفاسدة أن الخارج يكون كله للمالك، وأن للعامل أجرَ مثله سواء أخرج الشجر ثمراً، أو لا.

ـ وقال المالكية[1]: ما ينبت في الأرض ينقسم إلى خمسة أقسام:

(١) عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، المجلد ٣، ص٢١ ـ ٢٥.

القسم الأول: أن يكون له أصلٌ ثابتٌ وله ثمر كالنخل، وشجر العنب، والتين والزيتون والبرتقال المانجو والجوافي ونحو ذلك. وهذا يشترط لصحة المساقاة عليه شرطان:

الشرط الأول: أن يكون الشجرُ قد مضى على غرسه زمنٌ حتى صار صالحاً لأن يثمرَ في عامه الذي وقع عليه العقد. أما إذا كان الشجر صغيراً فلا يصح عليه عقد المساقاة.

الشرط الثاني: أن يكون الثمرُ على الشجر وقت العقد صغيراً لم يظهر صلاحه. وظهور الصلاح في كل شيء بحسبه: ففي البلح باحمراره أو اصفراره، وفي غيره بظهور الحلاوة فيه. فإذا ظهر صلاحه لا مساقاة عليه لأنه لا يحتاج إلى خدمة.

القسم الثاني: وهو ما له أصلٌ ثابت وليس له ثمرٌ يجنى كالإثل والصفصاف ونحو ذلك، وهذا لا تصحّ عليه المساقاة.

القسم الثالث: وهو ما له أصلٌ غير ثابت وله ثمر يجنى كالموز والقثاء (من بطيخ وبعجور ونحو ذلك)، والخضار (كالباميا والبندورة والباذنجان ونحوه)، وكذلك الخضار الرطبة مثل التي تقلع من جذورها كالبصل والثوم والفجل بدون خلفة، أو تلك التي تقلع ولها خلفة كالكزبرة والبقدونس والبرسيم. . وهذه كلها لا تصح المساقاةُ عليها إلا بخمسة شروط:

الأول: أن يكون مما لا يخلف بعد قطعه أو قلعه، فتصح المساقاة في البصل والخس والجزر. وكل ما يُقلعُ من أصوله ولا يترك أصله حتى ينبت ثانية كالبرسيم والكراث والبقل ونحوها فإنه لا تصح المساقاةُ عليه.

الثاني: أن يعجز صاحبه عن تمام سقيه وخدمته، فإن أمكنه أن يخدمَ مقثأته وبصله وفجله فلا يصح أن يتعاقد عليه.

الثالث: أن يخافَ موته إذا لم يتعاقد مع غيره على سقيه.

الرابع: أن يكونَ قد برز من الأرض ليكون شبيهاً بالشجر.

الخامس: أن لا يكون صلاحه قد ظهر.

فإن لم تتحقق تلك الشروط في هذا القسم فإنه لا تصح المساقاة عليه.

القسم الرابع: وهو ما له أصلٌ غيرُ ثابت ولكن له زهر وورق يُنتفعُ به كالورد والياسمين ونحو ذلك، فإنه لا يشترط فيه عجز صاحبه عن سقيه ولكن تطبق عليه الشروط المتعلقة بالشجر.

وفي جميع تلك الأقسام أو الأنواع من الشجر أو الزروع لا يشترط في المساقاة أن يكون النباتُ محتاجاً للسقي. بل المهمُّ أن يكون محتاجاً للخدمة كالتنقية والحراسة وخدمة الأرض، مما يؤدي إلى صحة المساقاة على النبات المسقيّ والبعل.

وكذلك لا يشترط في المساقاة أن تكونَ بجزء الثمرة. بل تصحّ بجزء الثمرة وبجميعها، كما لو اشترط العامل أن يكون الثمر كله له مقابل خدمته، وكذلك إذا اشترط المالك ذلك. أو أن يكون نصيبُ كلٍّ من المتعاقدين حصة معينةً كالربع أو الثلث، وأن يكون شائعاً في جميع الشجر.

وعند المالكية: فإنَّ من المفسدةِ للمساقاة:

ـ أن يشترط المالكُ إخراجَ الخدم أو الدواب الموجودة في البستان حين التعاقد، وكذلك إذا أخرجها قبل التعاقد.

ـ أن يشترط تجديد شيء في البستان لم يكن موجوداً حين العقد كبناء حائط أو غرس شجر.

ـ أن يشترط أحدهما على الآخر القيامَ بعملٍ خارجٍ عن خدمة الشجر، كأن يشترط أحدهما على الآخر القيامَ بخدمة بيته أو طحن غلته أو نحو ذلك.

وأركانُ المساقاة، عندهم أربعة: الأول ما يجري عليه العقد من شجر وعامل ومال. الثاني: الشروط المتعلقة بالعامل. الثالث: الشروط المتعلقة بالعمل. الرابع: ما تنعقد به من الصيغة. وهي تنعقد بلفظ «ساقيت» أو «عاملت» وهو الأرجح.

ـ وقال الشافعية[1]: المساقاةُ هي أن يعامل شخصٌ يملك نخلاً أو عنباً، شخصاً آخر على أن يباشر ثانيهما النخل أو العنب بالسقي والتربية والحفظ ونحو ذلك، وله مقابل عمله جزءٌ معينٌ من الثمر الذي يخرج منه. وللوليّ أن ينوب عن المالك القاصر في ذلك.

وأركانُ المساقاة عندهم خمسة:

الركن الأول: الصيغة وهي تارةً تكون صريحة كلفظ: ساقيت وعاملت، وفي هذه الحالة يقع العقد صريحاً لازماً. وقد تكون تارةً أخرى كنايةً كما لو قال له: تعهد هذا النخل أو اعمل فيه. ففي هذه الحالة يمكن أن يقول: قصدت بها الإجارة، فيفسد العقد حينئذٍ لأن الإجارة لا تصح بجزء من الخارج.

(١) الجزيري، م٣، ص٢٧ ـ ٣١.

الركن الثاني: العاقدان وهما المالك والعامل. ويشترط أن يكونا أهلاً للتعاقد، فلا تصحّ من مجنون وصبيّ.

الركن الثالث: مورد العمل وهو النخل أو العنب، إذ لا تتحقق المساقاةُ إلا بوجودهما.

ومذهب الشافعية المعمولُ به الآن: أن المساقاةَ لا تصحّ إلا في النخل والعنب بخصوصه. وإذا ساقى أحدهم على نخل في بستان فيه شجر آخر مع النخل كالبرتقال أو غيره، فإن المساقاة تصحّ بالشروط المتعلقة بالمزارعة. ولكنها لا تصح على الشجر غير المثمر كالسرو سواء كان موجوداً في البستان مع النخل، أو كان منفرداً.

ويشترط لصحة المساقاة أن يكون النخلُ أو العنب (والشجر التابع) معيناً، مرئياً. ولا تصح المساقاةُ على أن يغرس العامل نخلاً ابتداء على أن يكون له نصفُه أو ثلثُه أو نحو ذلك، لأن الغرس ليس من عمل المساقاة. فإذا فعل ذلك فسد العقدُ وللعامل أجر مثله.

وإذا ساقاه على نخلٍ صغير (ويسمى فسيلاً) بأن يتعهد سقيَه وتربيتَه بجزء من ثمره، لا منه، فإن ذلك يشمل ثلاثَ صور:

الأولى: أن يقدرا مدةً يثمر فيها النخل غالباً، وفي هذه الحالة يكون العقد صحيحاً.

الثانية: أن يقدرا مدةً لا يثمر فيها النخل غالباً، وفي هذه الحالة يقع العقد فاسداً بلا نزاع، وللعامل أجرُ عمله.

الثالثة: أن يقدرا مدةً يحتمل أن يثمر خلالها، ويحتمل أن لا يثمر. فعند البعض من فقهاء الشافعية: يفسد العقد، على أن يستحق العامل الأجرة، وعند البعض الآخر: يصح العقد..

الركن الرابع: العمل، إذ لا تتحقق المساقاة بدون عمل فالعاملُ مكلّف بأن يقوم بكل الأعمال اللازمة لإصلاح الثمر ونمائه من سقيٍ وحفظٍ وتنقيةِ حشائشَ ضارةٍ، وتنظيفِ مجاري الماء، وقطعِ الفروعِ اليابسة التي تضر بالشجر، وتلقيحِ النخل. . . ولا يشترط أن تبين هذه الأعمالُ في صيغة العقد، بل يُلزم بها العامل في كل حال. ولذلك يشترط في العمل ثلاثة شروط:

أحدها: أن يكون مقدراً بمدة، كالسنة أو أقلّ أو أكثر، وإلا فسد العقد.

ثانيها: أن ينفرد العامل بالعمل، فإذا اشترط مشاركةَ المالك فسد العقد.

ثالثها: أن ينفرد العامل أيضاً بوضع اليد، فإن اشترط المالك المشاركةَ فسد أيضاً، لأنه لا يكون حراً في العمل.

الركن الخامس: الثمر، ويشترط له عدةُ شروط:

أحدهما: أن يكونَ مختصاً بالمالك والعامل معاً، دون غيرهما.

ثانيهما: أن يكون نصيبُ كلّ منهما معيناً كالنصف أو الثلث أو نحوهما.

ثالثها: أن لا يكون الثمر قد ظهر صلاحه، لأن المساقاة لا تصح على الثمر الذي ظهر صلاحه.

وتفسدُ المساقاةُ بشرط أن يكون للعامل شيءٌ من الشجر كالجريد ونحوه مما يختص به المالك.

وعقدُ المساقاة عند الشافعية عقدٌ لازمٌ لا يصح لأحد الشريكين فسخه. فإذا امتنع العامل عن العمل لعذر أو لغيره، فللمالك أن يرفع الأمر إلى الحاكم ليُلزمه.

ـ وقال الحنبلية[1]: المساقاةُ تشمل أمرين:

أحدهما: أن يدفعَ المالكُ أرضاً مغروسةً نخلاً أو شجراً له ثمرٌ مأكولٌ بجزءٍ معلوم من ثمرته كنصفها أو ثلثها.

ثانيها: أن يدفع له أرضاً وشجراً غيرَ مغروسٍ ليغرسه، ويعملَ عليه، بجزءٍ معلوم منه أو من ثمره.

وشروط صحة عقد المساقاة عندهم هي:

١ ـ أن يكون الشجر له ثمرٌ مأكول. فلا تصح على الأشجار غير المثمرة كالحور والكافور والصفصاف، أو التي لها ثمرة لا تؤكل كالورد والياسمين.

٢ ـ أن يكون الشجر له ساق، فلا تصح المساقاةُ على الزرع الذي ليس له ساقٌ كالخضار والقطن والبطيخ...

٣ ـ أن يكونَ نصيبُ كلّ منهما معيناً بجزءٍ مشاعٍ كالنصف أو الثلث أو الربع أو نحو ذلك، حتى لو جعل المالك للعامل جزءاً من ألف جزء جاز، لأنه لا يلزم التساوي في الأنصبة.

٤ ـ أن يكونَ الشجر الذي يقع عليه العقد معلوماً للمالك والعامل بالرؤية أو الصفة التي لا يختلف الشجر معها، فإذا ساقاه على

(١) الجزيري، م٣، ص٣١ ـ ٣٣.

أحد هذين البستانين، ولم يعين واحداً منهما، فإنه لا يصح.

٥ ـ أن لا يشترط للعامل ثمرَ شجرٍ مخصوصٍ من بين الأشجار، كما لو كان في البستان شجرُ برتقالٍ وتينٍ وتفاحٍ فاختص العامل بشجر التين مثلاً، فإنه لا يصح، وكذلك إذا اشترط له ثمرَ سنةٍ غير السنة التي ساقاه على ثمرتها.

وركنُ المساقاة، عندهم، الإيجابُ والقبول. وتنعقدُ بلفظ المساقاة والمعاملة والمفالحة، ويصحّ القبولُ بأيّ شيءٍ يدل عليه من قول أو فعل، فشروع العامل في العمل قبول. وتصحّ المساقاةُ أيضاً بلفظ الإجازة. وتصحّ على الشجر الصغير الذي لم يبلغ حد الإثمار بجزءٍ من ثمرته بشرط أن تكون مدةُ المساقاة كافية لأن يثمرَ فيها الشجر غالباً.

والمساقاةُ عند الحنبلية عقدٌ غيرُ لازم كالمزارعة. ولكلّ من العاقدين فسخه في أيّ وقت. فإذا فسخ العامل بعد ظهور الثمرة فهي بينهما على ما شرطاه عند العقد. إلا أن فسخ العقد في هذه الحالة لا يرفع عنه لزوم العمل. فإن مات قام وارثُه مقامه في ملك الثمرة وفي إلزامه بالعمل. وله أن يبيعَ نصيبه لمن يقوم مقامه بالعمل. ولا يُشترط توقيتُ المساقاة بمدةٍ لأنها عقدٌ غير لازم، عينت مدةٌ للمساقاة ولم يثمر الشجر فيها فلا شيءَ للعامل.

بعض الأمور المتفرعة عن المساقاة:

١ ـ الضريبة: فلا يتحملُ العاملُ شيئاً من الضريبة المفروضة على الشجر، إلا مع الشرط.

٢ ـ اتحاد المالك والعامل: يجوز اتحادُ المالك مع تعدد العامل. وكذلك يجوز تعدد المالك مع اتحاد العامل، كما لو كان البستانُ لأكثرَ من واحدٍ، وساقى أصحابه عاملاً واحداً للقيام بالعمل.

٣ ـ استئجار الغير: يجوز للعامل أن يستأجرَ غيره للعمل المطلوب منه، إذا لم يشترط عليه المباشرة بنفسه. ولكن لا يجوز له أن يساقيَ غيره، مع عدم اشتراط المباشرة، لأن من شروط المساقاة أن يكون الذي يجري المعاملة مع العامل مالكاً للشجر، أو وكيله الشرعيّ. ولا يمكن الاستدلالُ على صحة مغارسة العامل مع غيره بالقواعد العاملة مثل: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾، أو ﴿تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٖ﴾، أو «المؤمنون عند شروطهم» لأن هذه القواعدَ مختصةٌ بالأصيل أو الوكيل أو الوليّ، ولا تشمل الأجنبيَّ عن العقد.

التنازع في بعض مسائل المساقاة:

١ ـ إذا اختلف المالكُ والعاملُ في صحة العقد، أو فساده، فعلى مدّعي الفساد البيّنةُ، لأن الأصلَ صحةُ العقد حتى يثبتَ العكس.

٢ ـ وإذا اختلفا في مقدار حصة العامل، فقال العاملُ: هي النصف، وقال المالكُ: بل الثلث، فالقولُ قولُ المالك، لأن الأصلَ تبعية النماء للملك.

٣ ـ إذا اختلفا في أن المساقاةَ وقعت لسنةٍ أو أكثر، فالقولُ قولُ من ينفي الزيادة، لأن الأصل عدمها.

٤ ـ إذا ادّعى المالك على العامل التفريطَ، أو التعدي، وأنكر هذا

فالقولُ قوله بيمينه، لأنه منكرٌ بموافقة قوله للأصل، سواء أكان أميناً أو لم يكن.

وإذا ادّعى المالكُ على العامل الخيانةَ والاختلاسَ، فعليه البيّنة وعلى العامل اليمين لأنه مُنكرٍ.

السياسة الزراعية

السياسة الزراعية ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالأرض، لأنها تتلخَّص بكيفية استعمال الأراضي الزراعية واستغلالها وفق تخطيط هادفٍ لتحقيق الإنتاج الأفضل، وهذا هو مدارها الذي يكشف فيما بعد عن نجاح تلك السياسة أو فشلها. وإن كلَّ بلدٍ في العالم يحتاج إلى استغلال موارده الزراعية بما يتلاءم مع ظروفه (التربة، والماء، والمناخ...) لكي يستطيع تلبية حاجات المواطنين ورغباتهم، ومن ثم العمل على تصدير ما يفيض عن تلك الحاجات إلى الأسواق الخارجية.

والسياسة الزراعية تقوم، في الأصل، على تحقيق زيادة الإنتاج. وتسلك من أجل ذلك طريقين:

أحدهما: طريق التعميق أي العمل على زيادة إنتاج الأرض.

ثانيهما: طريق التوسيع أي العمل على زيادة المساحات المزروعة.

أما التعميق فيحصل باستعمال الطرق والأساليب الزراعية الحديثة: كاستخدام الآلات الحديثة، والأسمدة الكيمياوية، وتأصيل البذار، ومعالجة الأمراض التي تصيب الأشجار والزروع، والاهتمام

بتربية الماشية وفق طرق حديثة ابتكارية. والدولة، في هذا المجال، ملزمة بتقديم الأموال اللازمة، هبةً للفلاحين والمزارعين، الذين لا يملكون رؤوس الأموال الكافية، لإدارة مشاريعهم الزراعية، وتشجيع ذوي رؤوس الأموال تشجيعاً مؤثراً، عن طريق منحهم إعفاءات ضريبية، أو استلام منتجاتهم وتصريفها، أو تقديم البذار والآلات بأسعار تشجيعية، وما إلى ذلك من عطاءات تهدف إلى إنماء القطاع الزراعيّ، وزيادة إنتاجه.. وبمعنىً آخر، لا يجوز للدولة، أن تعطي قروضاً للمزارعين وتربط تحركهم بسياسة اقتراضية قد تُعيق تقدم الإنتاج الزراعيّ، وترهق كاهل أصحاب المشاريع... ما لم تكن هنالك ظروف وأوضاع خاصة تملي إعطاء قروض للمشاريع الزراعية، على أن يكون ذلك لآجال طويلة الأمد، وبدون أية زيادات على أصل القروض. بمعنى أن المطلوب هو تقديم المساعدات، لا الإقراض للمزارعين ولا سيما صغارهم، حتى تعطي سياسة التعميق الثمار المرجوة منها.

وأما التوسيع فيحصل بإحياء الأرض الموات وتحجيرها، أو بإقطاع الدولة مساحات من أراضيها للقادرين على القيام بمشاريع زراعية، ممن لا يملكون أرضاً، أو ممن يملكون بعض المساحات ولكنها لا تكفي لإقامة مشاريع إنتاجية هامَّة وحيويَّة لاقتصاد البلد.

وهذا الإقطاع يكون لاستصلاح الأراضي وزراعتها وتعميرها، على أن تستعيد الدولة الأرض جبراً، وعلى الفور، من كل من يهمل أرضه ثلاث سنوات متواصلة، وذلك لقول رسول الله ﷺ: «**عاديّ الأرض لله ولرسوله، ثم لكن من بعد.. فمن أحيا أرضاً ميتةً فهي له، وليس لمحتجرٍ حقٌّ بعد ثلاث سنين**». وعن الإمام موسى الكاظم

عليه السلام قال: «إن الأرض لله تعالى، جعلها وقفاً على عباده. فمن عطَّل أرضاً ثلاث سنين متوالية لغير ما علَّة، أُخذت منه، ودُفعت إلى غيره»[1].

وبالطريقتين المذكورتين (التعميق والتوسيع) تحصل زيادة الإنتاج الزراعي، ويتحقق الأصل في السياسة الزراعية، التي تهدف بالإضافة إلى زيادة الإنتاج، تحسين نوعيته ـ وهو ليس مدار بحثٍ هنا ـ بل الموضوع يتعلق بزيادة الإنتاج، وهي التي تتحقق في أمورٍ ثلاثةٍ:

أولاً: زيادة إنتاج المواد الغذائية: وذلك أن الناس جميعاً يحتاجون إلى الطعام، الذي يشكل إحدى حاجاتهم الأساسية للعيش والبقاء وزيادة المواد الغذائية، لا تؤمن تلك الحاجات وحسب، بل وتلبي إطعام المزيد من السكان، كما أنها تبعد خطر المجاعة عن الناس في أحوال القحط وانحباس المطر، أو تلفِ المواسمِ بآفاتٍ سماوية أو غيرها.. أو في حال تعرّض البلاد لحصار اقتصادي، أو في حال حدوث مجاعات في بلاد إسلامية أخرى أو بلاد غير إسلامية يحتِّم الواجب إغاثتها فوراً بالمواد الغذائية، بداعي الروابط الإنسانية على الأقل.

والمواد الغذائية تشتمل على المنتجات الزراعية، والمنتجات الحيوانية، مما يجعل اهتمام السياسة الزراعية منصبّاً على الثروة الزراعية والثروة الحيوانية معاً.

ومن الآثار الإيجابية التي تعكسها زيادة إنتاج المواد الغذائية،

---

(١) الوسائل، م١٧، ص٣٤٥.

أنها تقضي على النقصان في الحاجات من هذه المواد، فلا تضطر الدولة لشرائها من الأسواق الخارجية بالعملة الصعبة، إلى جانب انعكاسها على الميزان التجاري، وميزان المدفوعات، وعلى قيمة النقد الوطني أيضاً، مما يجعل لتلك الزيادة أهمية كبرى على الأوضاع الاقتصادية في البلاد بصورة عامة.

ثانياً: زيادة الإنتاج في المواد اللازمة للملبس والكساء كالقطن والصوف والقِنَّب والحرير.. وهذا ضروريّ أيضاً، لأنه من الحاجات الأساسية، مثله مثل الطعام، لجميع الناس، مما يستدعي من الدولة العمل على زيادة إنتاج تلك المواد إذا كانت طبيعة البلاد تسمح بإنتاجها. أما إذا كانت الأحوال الطبيعية لا تسمح بإنتاج مواد اللباس والكساء، فإن الدولة تكون مضطرة إلى استيرادها من الخارج، على أن تعمل بالمقابل على زيادة إنتاج المواد الزراعية والصناعية الأخرى التي تسد العجز الذي يحصل في تلك الناحية.

ثالثاً: زيادة الإنتاج الزراعيّ في المواد التي يكون لها أسواق في الخارج، وخاصة عندما يكاد يكون الإنتاج الصناعيّ معدوماً. والدولة التي لا تصدِّر منتوجات زراعيّة أصلاً، تكون غير قادرة على تصدير منتوجات صناعية، ويكون من أولى اهتماماتها زيادة الإنتاج الزراعيّ وتطويره، وتأمين أسواق خارجية له، حتى تتمكن من توفير العملة الصعبة التي تمكِّنها من استيراد الآليات والتجهيزات اللازمة للبدء بالإنتاج الصناعيّ، وبتحقيق ثورة صناعة في بلدها إذا أمكن. لأن الهدف، من الأساس، هو القيام بالثورة الصناعية التي تجعلها في مصاف الدول المتطورة.

أما فيما يتعلق بالمشاريع التي تساعد على زيادة الإنتاج الزراعيّ، مثل السدود والأقنية ومشاريع الري وغيرها، فيمكن الاكتفاء، في المراحل الأولى من خطة التنمية الاقتصادية، بما هو موجود من تلك المشاريع، لأن مستلزمات الثورة الصناعية أهم وأكثر جدوى من الناحية الاقتصادية.

وعندما تتحقق الثورة الصناعية، فإنه يمكن من خلالها تطوير مشاريع استخدام الموارد المائية، وإقامة مختلف المشاريع التي تساعد على زيادة الإنتاج الزراعي.

أما لماذا لا نقوم بالثورة الزراعية، وبالثورة الصناعية معاً، فلأن البلاد الإسلامية، إجمالاً، بلاد متأخرة صناعيّاً، وهي تقوم على الزراعة، التي تحتاج أصلاً إلى تحديث وتطوير، فيكون من الأفضل لها توجيه جهودها نحو الصناعة، قبل تطوير الزراعة، حتى لا تبقى في نفس الأوضاع التي هي عليها حالياً من التخلّف أو عدم الإنماء، وغير قادرةٍ بالتالي على تأمين التطور والتقدم.

وأما الحكم الشرعيّ في هذا الموضوع فهو أن ما كان مصرفه مستحقّاً على وجه المصلحة، ولا ينال الأمَّة ضررٌ من عدم وجوده (كعدم إقامة سدود أو فتح طريق ثان بوجود طريق قائم، أو فتح مستشفى مع وجود مستشفى غيره يمكن الاكتفاء به) فهذه الأمور جميعها يمكن الاستغناء عنها للقيام بما هو أهم من أجل المصلحة العامة.. لأن مثل تلك المشاريع التي يوجد الحدّ الأدنى منها، والذي يكفي لسدّ الاحتياجات الأساسية للناس، يمكن الاكتفاء بها في مرحلة الإنماء، ولذلك تعتبر في الدرجة الثانية في سلم أولويات الإنماء

والتقدم الاقتصادي، بالنسبة إلى المشاريع الصناعية. وعلى هذا لا يصح للدولة التي لا يوجد لديها مال من أجل المشاريع الثانوية تلك، أن تفرض ضرائب جديدة، ولا أن تقترض، حتى من رعاياها، للقيام بتلك المشاريع. أي أنه لا يصح القيام بمشاريع جديدة مساعدة لزيادة الإنتاج الزراعيّ إلَّا إذا كان المال متوفراً لدى الدولة، أو إذا كان عدم القيام بها يسبب ضرراً للبلاد. أما في حالة الاستغناء عنها، مرحليّاً، فينبغي أن تنصب الجهود على الإنتاج الصناعيّ، للتخلص من حالة التخلف والانتقال إلى حالة التقدم والازدهار.

الصنـــاعـــة

هنالك ثلاثة ألفاظٍ لا بد من معرفة دلالة كل منها بالتحديد قبل البحث في موضوع الصناعة. وتلك الألفاظ هي: الفعل ـ العمل ـ الصنع.

فالفعلُ هو التأثير عن مؤثرٍ خارجيّ، يحصل ـ بشكلٍ عامٍّ ـ بإجادةٍ أو بغير إجادة، بعلم أو بغير علم، بقصدٍ أو بغير قصد. ويطلق على ما كان من الإنسان، أو الحيوان، أو الجماد.

ويشتق من الفعل: الفاعل، والمفعول، والمنفعل. والفاعل هو الذي يأتي بالفعل، والمفعول هو ما يقع عليه فعلُ الفاعل، وهو أعمُّ من المنفعل، لأن المنفعل قد يُطلق على ما لا يقصد الفاعل إيجاده وإن كان قد تولَّد منه كحُمرة الوجه من خجلٍ يعتري الإنسان بسبب موقف يبعث على الحياء الشديد، أو كالابتهاج للمنظر الجميل الرائع، وغير ذلك.

أما العمل فهو كل فعلٍ يكون بقصدٍ، وهو أخصُّ من الفعل، لأن الفعل قد يُنسب إلى الجمادات، والعمل لا يمكن أن يقع منها أو يُنسب إليها.

وأما الصُّنع فهو إجادة الفعل، إذْ إنَّ كلَّ صُنعٍ فعلٌ، وليس كلُّ فعلٍ أو عملٍ صُنعاً. والصنعُ أيضاً لا ينسب إلى الحيوانات والجمادات كما تُنسب إليها الأفعال. ولذلك كان الصنعُ أخصَّ من العمل، وأخصَّ من الفعل.

وبعد هذه التعريفات الوجيزة ندخل في بحث الصناعة لنبيِّن مدى تأثيرها على الناس والمجتمعات.

فالصناعة تعتبر أساساً هامّاً من الأسس التي تقوم عليها الحياة الاقتصادية، ولذلك كانت ضروريَّةً وحيويَّةً لأيَّة أمةٍ، ولأي شعبٍ، ولأيِّ مجتمع بشريّ يرغب في مواكبة التطوُّر في العصر الحاضر.

وقد بيَّن الإسلام أحكامَ المصانع بأن جعل الأصل فيها قيامها على الملكية الفردية، وذلك بأن يكون لكل فرد من أفراد الرعية الحق في تملك مصنع، لأن المصنع لا يدخل في الملكية العامة، ولا في ملكية الدولة. والدليل على ذلك أن الرسول ﷺ اصطنع منبراً عند من يملك المصنع الخاص، أي عند من يملك مصنعاً ملكية خاصة.

والصناعة يجب أن تقوم على القاعدة الشرعية التي تقول: «الصناعة تأخذ حكم ما تنتجه». وهي في الأصل مباحة. سواء أكانت صناعة عصير عنب، أو تفاح، أو خضارٍ، أو غيرها... ثم جاء الإسلام وحرَّم الخمر، فحرَّم الرسول ﷺ صناعة الخمر. فعن أنسٍ قال: لعن رسول الله ﷺ في الخمرة عشرة: شاربها، وساقيها، وبائعها، ومبتاعها، وعاصرها ومعتصرها..[1].

(١) ابن ماجه، م٢، الأشربة، رقم ٣٢٨١ وكذلك الوسائل، م١٧، ص٣٠٠ بكامل لفظه.

وعلى الرغم من إباحة الصناعات، إلَّا أن هناك حالات يحرّمُ فيها الشرعُ إنشاء المصانع أو المعامل أو تملكها، فمثلاً لا يجوز للمسلم إقامة مصنع للخمر، أو إنشاء معمل لصنع المخدرات أو إقامة مسلخ لذبح الخنزير الخ. . . لأن هذه الأشياء تدخل في المحرمات، فامتنع بالتالي تصنيعها أو امتلاكها بالشراء وغيره. . .

ولما كانت المصانع تقوم على المواد الأولية، وعلى الأشياء التي تعود بطبيعة تكوينها للجماعة أو للمرافق العامة، فالبحث، إذاً، يمكن أن يكون حول هذه الحالات الثلاث:

الحالة الأولى: التي تتعلق باقتطاع الأرض، فالمعادن الصلبة كالفضة، والحديد والنحاس، والرصاص، أو السوائل كالنفط والزئبق، وما شاكلها، جميع هذه المعادن وأمثالها لا يمكن اقتطاع الأرض التي توجد فيها وإعطاؤها للأفراد. بمعنى أنه لا يجوز أن تعطى لهم من قبل الدولة، وإن أعطيت خطأ، استعيدت من قبل الخليفة. والدليل إرجاع رسول الله ﷺ ما أقطعه من أرض إلى عمر بن قيس المأربي وغيره[1].

الحالة الثانية: التي تتعلق بالأشياء التي تمنع طبيعةُ تكوينها اختصاصَ الفرد بحيازتها، وبالتالي عدم استثمارها سواء بالصناعة أو بغيرها، كملكية الطرق والساحات والمنتزهات العامة، والبحار وشواطئها، والخلجان، والمضائق والمساجد، وما شاكلها، وذلك لقول رسول الله ﷺ: «**مِنى مناخُ مَنْ سبق**»[2].

---

(١) يراجع ص٣٥ و٣٦ من هذا الكتاب.

(٢) كنز العمال، رقم ٩١٤٧.

الحالة الثالثة: التي تتعلق بمرافق الجماعة الحيوية، بحيث لو لم تتوفر لها بوصفها جماعة، لسعت في طلبها والحصول عليها. وقد أعطى الرسول ﷺ مثالاً عليها الماء والكلأ والنار لقوله ﷺ: «**المسلمون شركاء في ثلاث: الماء والكلأ والنار**»[1].

من هذه الخطوط العريضة يتبيَّن أن الشرع قد عالج الملكية الصناعية في الأساس، عندما أوضح متى يجوز أَنْ تُملك المنشآت الصناعية ملكيةً فرديةً، ومتى تكون ملكيةً عامة.

والحكم في المصانع هو أن الفرع يتبع الأصل. فالكهرباء مثلاً، إذا كان توليدها من مولد خاصٍّ من مصنع خاص، أي من ملك فردي، فالحكم الشرعي فيها، أنها ملكية فردية، وكذلك ما يتبعها من طاقة منتجة للحرارة أو للإنارة فإنها ملكية فردية لأن حكم التابع هو كحكم الأصل. أما إذا كان توليد الكهرباء من مساقط المياه العامة، أو من النفط (الذي يدخل في ملكية الجماعة) فإنها، ولا شك، تكون من الملكية العامة، سواء أكانت الغاية من توليد الطاقة الكهربائية لأجل الإنارة، أم لأجل استعمالها في توليد الطاقة الحرارية (التي تستعمل مقام النار).

ومما ينطبق عليه حكم مرافق الجماعة أيضاً مصانع الكبريت والفحم الحجري، والصناعات المتولدة عن النفط كافة. فإنها جميعها تدخل في الملكية العامة، لأنها هي المعنية بنص الحديث: «الماء والكلأ والنار»، لأن المقصود بالنار: الوقود وما يتعلق به.

وأما المصانع الأخرى كتلك التي تنتج الحلويات، والسكر،

(١) كنز العمال، رقم ٩٦٣٧، الوسائل، م١٧، ص٣٣١.

والنسيج، والزجاج، ومحالج القطن، والمطاحن، ومعامل السماد والترابة وما إلى ذلك... فإنها تدخل في الملكية الفردية، لأن ما تنتجه لا يعتبر من مرافق الجماعة. إلا أنها على الرغم من كونها ملكية خاصة وفردية فإنه يجوز للدولة أن تشتريها وتمتلكها، ويجوز لها أيضاً أن تشتري مصانع أخرى من نوع الملك الخاص كمصانع السيارات، أو البرادات أو الآلات الكهربائية أو الكومبيوتر؛ كما أنه يجوز لها أن تنشئ هي مثل تلك المصانع والمعامل، أي أنَّ كل ما هو داخل في الملكية الفردية يجوز للدولة أن تمتلك مثله، وخاصة إذا كان الأفراد عاجزين عن امتلاكها، والجماعة بحاجة إلى مثلها.

وهذا ما هو معمول به في العصر الحديث، إذ نجد كثيراً من الصناعات التي كانت مملوكة ملكية فردية، قد أقدمت الدولة على امتلاكها بصورة واقعية وفعلية، كما هو الحال في مصانع الطائرات، وقطع الغيار اللازمة لها، أو السيارات أو البواخر وغيرها من الجواري المنشآت في البحر والبر والجو التي تحتاج صناعتها وإنتاجها إلى أموال ضخمة، قد لا يتأتّى للأفراد، أو حتى الشركات، القيام بها لولا تدخل الدولة وتقديمها المساعدات اللازمة لذلك، باعتبار أن الدولة وحدها تملك الإمكانات، ورؤوس الأموال الكبيرة التي تحتاجها المنشآت الصناعية الضخمة، والتي لا يقوى عليها الأفراد، إلَّا بالقليل النادر..

ولقد أدرك الغرب ما للصناعات من أهمية فاعتمد خطةً تمكّنه من توفير الأموال الضخمة واستثمارها في المشاريع الصناعية، وذلك عندما درج على إنشاء الشركات المساهمة، التي يتيح نظام تكوينها أن تجمع أموالاً ضخمة، لتستطيع بها أن تؤسس، وتملك مثل تلك الصناعات.

ومن الطبيعي أن هذا الأمر قد لا يقره الإسلام على الشكل الذي يجري في الغرب، لأنه يحرِّم شركات المساهمة، إلا إذا شارك المساهمون في إدارتها ومعرفة ما هي عليه، كما أنه يحرِّم جمع عدة شركات في شركة واحدة كما يحصل في التراست، والكارتل، وما شابه من احتكارات الغرب..

وأما تحريم الإسلام للشركات المساهمة، فلأن الشركة في الإسلام هي من باب العقود كالبيع والإجارة. ولهذا لا تكون الشركة إلَّا بوجود شركاء يباشرون بأنفسهم التصرف في الشركة، أو بأموالهم شريك يتصرف هو مباشرة بنفسه. ومثل هذه الشركات، لا يحصل فيها، بسبب طبيعتها، تجمع المال.. مما يعني أنه يمكن، بحسب أحكام الشركة في الإسلام، أن تنشأ شركات ذات رؤوس أموال ضخمة، تقدر بواسطتها على إنشاء الصناعات الكبرى، نظراً لعدم إمكانية تجمع المال ما لم يتحقق العنصر الإنساني والجهد المباشر للشركاء في الشركة، وهذا قد لا يتحقق في شركات كبيرة وذات رؤوس أموال طائلة، فلا يبقى بالتالي قادراً على ذلك إلا الدولة... فكان من الطبيعي ألَّا توجد من جراء ذلك الاحتكارات الكبرى للمصانع ولغيرها من مشاريع الإنتاج الحيوية ـ بل والاستراتيجية ـ كما هي الحال في النظام الرأسمالي..

فطبيعةُ تطبيق أحكام المنهاج الإسلامي تجعل مثل تلك الصناعات ملكاً للدولة، ولوكان قد باشر فيها الأفراد، وامتلكوها ملكية فردية خاصة. إلَّا أن ذلك لا يحلّ إلا برضا أصحابها، لأنه لا يحِلُّ للدولة أن تستولي عُنوةً على المصانع ذات الملكية الفردية، وذلك لقول رسول الله ﷺ: «**لا يحل مال امرئ مسلم** إلَّا بطيب نفسه».

وعندما تقوم الدولة بإنشاء المصانع الكبيرة، وإنتاج الآلات الثقيلة، فإن أرباحها تعود إلى بيت المال، مع الخراج والضرائب وكافة الموارد المالية التي أجاز الشرع إيجادها، أو تحصيلها. وتصرف تلك الأموال برأي الخليفة واجتهاده كسائر أموال الدولة.

ويكون للخليفة السلطة في بيع المصانع أو إعطاء امتيازها للأفراد إذا كانت بالأصل ملكية خاصة للدولة، وكان الفرد يستطيع أن يموِّلها ويديرها، وذلك بخلاف أملاك الدولة العمومية، سواء أكانت من الأعيان أو العقارات، فإنها تبقى ملكاً لعامة المواطنين، ولا يحل للدولة أن تبيعها، أو تهبها، أو أن تعطي امتيازها لأحد، وأرباحُها تعود دائماً لعامة المواطنين، وليست لبيت المال. إنما يكون بيت المال حرزاً لها ليس غير، وتوزَّع على جميع المواطنين بدون تمييز، ولا تفريق. أما الإيرادات أو الأرباح التي تحققها المشاريع ذات الصفة العمومية فيجري توزيعها على الرعية إما عيناً، وإما ثمناً، وذلك راجع إلى رأي الإمام واجتهاده.

وقد تعطي الدولة للرعية، مجاناً، كما أن للدولة أن تعطيَ الرعية ما هو داخل في الملكية العامة. كالماء والكهرباء، وعلى قدر حاجاتهم، كما أنّ لها أن تبيعهم إياه بسعر السوق كالنفط والحديد والترابة وما إلى ذلك، أو أن توزع أرباحه عليهم، كما قلنا، على قدر المساواة، فهي تفعل في ذلك ما تراه مصلحةً للناس، لأن ما يدخل في الملكية العامة لا يصحّ أن يصرف في شؤون الدولة. ولذلك كانت كيفية رعاية شؤون الملكية العامة موكولةً للإمام حسب نصّ الشرع.

تلك هي أحكامُ الصناعة وكيفية معالجتها من حيث إنشاءُ

المصانع وامتلاكُها، وخصوصاً المشاريع الصناعية الكبرى، نظراً لتأثيرها على حياة الناس. ولا يدخل في ذلك الأحكامُ التي تتعلق بالعمال. أو بتصريف الإنتاج.. فالمصنع هو وحده الأصلُ في الصناعة، وبيانُ أحكامه، بيانُ أحكامها، باعتبارها مصدراً هامّاً من مصادر الثروة، مما نخلص معه إلى القول بأنه ليس في الصناعة أحكامٌ شرعيةٌ سوى أحكام المصانع.

أما موضوعُ العمال فجهد الإنسان هو المصدر الاقتصاديّ فيه، كما أن تصريفَ الإنتاج هو مصدرٌ اقتصاديّ آخرُ ولكنه يدخل في التجارة، ولذا لم يجرِ البحث في العمال وفي تصريف الإنتاج هنا..

ويبقى أن نشير إلى أن عقد الاستصناع هو من الأمور التي تدخل في الصناعة فما هي أحكامُ هذا العقد وشروطُه؟

عقد الاستصناع:

تعريفه:

هو عقد يقوم الإيجاب والقبول فيه بين المستصنع والصانع على صنع شيء في الذمة، على أن تكونَ الموادُّ والعملُ من الصانع. فإذا كانت المواد من المستصنع والعمل من الصانع كان العقدُ إجارةً لا استصناعاً. ومن الأمثلة على الاستصناع العقود الجارية على صناعة الأحذية، أو الأواني أو المفروشات وما إلى ذلك، أي كلّ ما يجري فيه التعامل بين الناس. كما لو طلب إبراهيم من إسماعيل أن يصنّع له ثلاثة آلاف زوج أحذية، أو مائة ألف قميص بمواصفات فنية معينة، أو عشر طاولات طعام وما إلى ذلك من العقود الأخرى وبالشروط التي سوف نراها..

وعقد الاستصناع يشبه بيع السَّلَم من حيث إنَّ الشيءَ المصنوعَ يكون في ذمة الصانع، إلَّا أنه لا يجب فيه تعجيلُ الثمن، ولا بيانُ مدة الصنع والتسليم. كما أنه يفترق عن الإجارة من حيث إن الصانع هو الذي يؤمن مادة الشيء المصنوع من ماله.

شروط عقد الاستصناع:

يجب أن تتوفر في عقد الاستصناع شروطٌ عديدة، ومنها:

١ ـ بيان جنس المصنوع ونوعه، وكميته، وصفته، وذلك لكي يكون معلوماً من الفريقين.

٢ ـ كونه مما يجري فيه التعامل بين الناس كالأحذية والأواني والمفروشات ونحوها.

٣ ـ كونه عقداً سواء حُدِّد فيه أجلٌ أو لم يحدد، وإن كانت العادة بين الناس أن يجريَ تحديدُ الأجل في الاستصناع.

٤ ـ كونه عقداً غير لازم، بحيث يكون لكلٍّ من العاقدين الخيارُ في إمضاء العقد أو فسخه، سواء قبل الصنع، أو بعد الانتهاء منه. إلَّا أنه إذا حمل الصانع الشيء المصنوع إلى المشتري (المستصنع) فإن خياره يسقط، لأنه يكون قد رضي بأن يكون المصنوع للمستصنع.

صفة عقد الاستصناع:

قلنا إن عقد الاستصناع غيرُ ملزم، ولكنه يصبح لازماً إذا رأى المستصنع الشيء المصنوع، وقَبِلَهُ، طالما أنه جاء موافقاً لطلبه وشروطه، فلا يعود له بعد ذلك الخيارُ في الرجوع عنه. أما السبب في

ذلك فهو دفع الضرر عن الصانع، لاستعمال الموادّ المصنَّعة بحسب طلب المستصنع، وربما لا يرغب غيره في المصنوع على تلك الصفة، خاصة وأن حاجات الناس ورغباتهم تختلف باختلاف الأشياء المصنوعة من ناحية الشكل والنوعية والجودة والثمن وغيره.

ثم إن عقد الاستصناع يتفق مع مفهوم القوة الملزمة للعقود بصفةٍ عامّة في الشريعة، لا سيما إذا كان يتناول صناعةَ أشياءَ ثقيلة، أو ذاتِ تكاليفَ باهظة، كما هو الحال في الاتفاق على تصنيع آلات أو أشياءَ ضخمةٍ كالسيارات والسفن وغيرها.. فلا يعقل أن يكون عقدُ الاستصناع فيها غيرَ ملزم، نظراً لخطورتها على الحياة الاقتصادية بوجه عام، وعلى الصانع بوجه خاص.

السياسة الصناعية

تقوم السياسة الصناعية على تصنيع البلاد، تصنيعاً قوامه الرئيسيّ صناعةُ الآلات والمعدات، التي يحتاجها الإنماء الصناعي وتطوره، ومنها تتفرع باقي الصناعات الأخرى.. ذلك أنه لا يمكن جعلُ البلاد صناعيةً إلا بالتصنيع الثقيل أولاً وقبل كل شيء، وعدمِ القيام بإنشاء أيّ مصنعٍ إلَّا بتوفير الآلات اللازمة المصنوعة له في البلاد..

أما القول بأن إيجاد صناعة الآلات والمعدات يحتاج إلى وقت طويل، وأنه لا بد قبل ذلك، أن نبدأ بصناعة الحاجات الأساسية، فكل ذلك مغالطات، وتعجيزات يُراد بها تعويقُ الصناعات الثقيلة، وصرفُ البلاد الإسلامية إلى الصناعات الاستهلاكية، حتى تظلَّ سوقاً لمصانع أوربا وأميركا وروسيا، وغيرها من البلاد المتقدمة صناعياً.

ثُمَ إنَّ الواقع يكذّب تلك الأقاويل. . فإن روسيا القيصرية، حين خرجت من الحرب العالمية الأولى، كانت عالة على أوروبا، ولم تنشأ لديها صناعةُ الآلات إلَّا فيما بعد. وقد نُقل عن لينين بأنه قد طُلب منه تحسين الإنتاج الزراعيّ بإحضار آلات الحراثة (التراكتورات) من الخارج، كي يمكنَ السير في الزراعة بالآلات الحديثة، فأجاب: «لن نستعمل التراكتورات حتى ننتجها نحن، وحينئذٍ نستعملها». . . وفي مدة ليست بطويلةٍ تمَّت في روسيا ليس صناعة التراكتورات وحسب، بل وصناعة أنواع عديدة من الآلات الصناعية، بل وأثقل الصناعات وأخطرها، ولا سيما صناعية الأسلحة الخفيفة والثقيلة، والاستراتيجية منها خاصة.

وأما القول أيضاً بأن صناعة الآلات تحتاج إلى إيجاد وسطٍ صناعيّ من مهندسين وعمال فنيين، وما شاكل ذلك. . . فإن ذلك لا يمنع من الإقدام على توفير الطاقات التي يحتاجها التصنيع الثقيل سواء الطاقات البشرية أم الطاقات المادية. . أما الطاقات البشرية فقد صار في البلاد الإسلامية ـ والحمد لله ـ مجموعاتٌ كثيرة من المهندسين والفنيين، كما أنه يمكن إيفاد المئات بل الآلاف من شبابنا إلى البلدان الأخرى للتخصص في مختلف فروع الصناعات ولا سيما صناعة الآلات والمعدات، وهذا سهل وميسور. . ثم إن هناك دولاً كثيرة لديها الكفاءات الفنية، ويمكن الاستعانة بها خلال فترة من الزمن، بما تحتاجه بلادنا من تلك الكفاءات. .

وأما بالنسبة إلى الطاقات المادية فإن البلاد الإسلامية تشكل سوقاً متكاملاً للإنتاج، ولديها خيرات وثروات تفوق فيها معظم بلدان

العالم، فهي لا تحتاج إذاً إلى رؤوس الأموال، إذا ما عرفت كيف تستغل مواردها وتحقق منها الأموال الطائلة..

من أجل ذلك، وبسبب ما أودعَ الخالقُ العظيم البلادَ الإسلامية من خيراتٍ وثروات، فإننا نرى الدول الأجنبية تقوم بأنواعٍ من الخداع والتضليل لصرف هذه البلاد عن صناعة الآلات والمعداتٍ، والحيلولة بينها وبين تكوينها تكويناً صناعياً... والدليل على ذلك أنه قد صدرت كتب عديدة في الاقتصاد، وهي خاصة بالشرق الأوسط، حول التنمية الاقتصادية.. وقد صيغت تلك الكتب صياغةً تجعل الناس في هذه المنطقة ـ بل وفي سائر البلاد المتخلفة والنامية ـ يعتقدون أن عليهم أن يمروا بمراحلَ عدةٍ حتى يصلوا إلى مرحلة التقدم الصناعيّ.

وقد قسَّمت الدراسات الصادرة بهذا الخصوص دولَ العالم إلى ثلاث فئات:

الأولى: الدول التي تنتج المواد الخام ولا تصنّعها، واعتبروها دولاً متخلفة.

والثانية: الدول التي تسير في طريق التصنيع، واعتبروها دولاً نامية.

والثالثة: الدول التي تصنّع المواد الخام، سواء كانت هذه المواد من إنتاجها المحليّ، أم من غير إنتاجها، وعدّوها دولاً متقدمة.

وقد أكدت تلك الدراسات الهادفة ـ بخبثها ودهائها ـ أن على الدول أن تمر بتلك المراحل الثلاث، حتى يمكنها الانتقالُ من التخلفِ إلى التقدم.. وقد فسَّرت ذلك بنظريات تتوافق مع مراميها عندما اعتبرت أنه لا بد أن يمرَّ المجتمع بمرحلة تقليدية، ثم ينتقل إلى

مرحلة الانطلاق، تليها مرحلة النضوج، فمرحلة الاستهلاك الشعبيّ العالي. . وكلّ مرحلة من تلك المراحل لها شروطٌ تؤهِّل لها. كما أنه يقتضي لكل مرحلة زمنٌ حتى تستوفيَ شروطها. والغرض من ذلك كله هو صرف الناس عن الثورة الصناعية.

والحقيقة أن الثورة الصناعية هي العلاج الوحيد لمشاكل التخلف، وعليها يتوقف الإمساك بزمام الاقتصاد وتطوره، لأنها تؤدي إلى القيام بعملية انقلابية في الصناعة وفي مختلف مرافق الإنتاج. ولا يمكن أن تكون لنا ثورةٌ صناعيةٌ ما لم تنطلق بلادنا بتصنيع الآلات والمعدات. .

أما ما يدعو إلى التركيز على الثورة الصناعية، والمبادرة إليها قبل غيرها، فأسباب عديدة وكثيرة، ولن ندخل في تفاصيلها هنا، بل نعطي بعض الأمثلة التي تتعلق بالاقتصاد فقط. . . ومن قبيل ذلك إن المصانع القائمة حالياً في بلادنا يبقى تشغيلها مرهوناً بسياسة الدول التي قدَّمت لنا الآلات. فكثيراً ما تصيب هذه المصانعَ الأعطالُ، وتحتاج إلى قطع الغيار اللازمة، أو قد تتعطل بعض الآلات كلياً، ويقتضي استبدالها بغيرها. . وهذا ما توفره لنا الدولُ المنتجةُ للآلات عند الطلب، أو قد تؤخر توفيره إلى ما تشاء وفقاً للسياسة التي تنتهجها حيالنا. . . فضلاً عما يكلفنا ذلك من المبالغ الطائلة التي نضطر إلى دفعها بالعملات الأجنبية، لأن شراء قطع الغيار، كما هو الحال في شراء المصانع والآلات الجديدة من الخارج، من شأنه أن يزيد أكلافها بصورة مطَّردة ومستمرة بحجة أن أسعارها ترتفع عاماً بعد عام، وفقاً للأسعار الدولية. . مما يعني بالنتيجة أن اقتصادياتنا سوف تبقى رهناً للدول الأخرى. . فإذا أوجدنا نحن مصانع الآلات والمعدات،

ومصانع خاصة لقطع الغيار اللازمة لمختلف استخداماتنا ـ لا سيما وأن النفط والمواد الخام متوفرةٌ في بلادنا ـ فإن الأكلاف لإنشاء الصناعات التي نحتاج أو نريد سوف تكون أقلَّ بكثير. وهذا من شأنه أن يوفِّر علينا الأموالَ الطائلةَ التي يمكن استخدامها لمستلزمات الإنماء الاقتصادي الشامل.

من هنا كانت ضرورةُ الثورة الصناعية بمفهومها الحديث، وعدمُ التلهي بالمشروعات الاقتصادية الأخرى، سوى تلك التي توفر الضروريات لحياتنا.

وإن صناعة الآلات والمعدات وإن كانت تشكل حاجةً أساسيةً، ولا غنى عنها للبلاد الإسلامية عامة، إلَّا أن الحاجةَ إليها أكثرُ إلحاحاً لمنطقة الشرق الأوسط، بسبب ما تفتقر إليه هذه المنطقة من صناعات حيوية ـ إلا ما تنتجه عدوتنا اللدود إسرائيل لمصلحتها ـ مما يضطر بلادنا الشرق أوسطية إلى استيراد ما تحتاجه من الآلات وغيرها من الخارج. لا سيما وأنَّ اهتمام هذه المنطقة ما يزال منصبّاً على إنشاء المصانع المنتجة للمواد الاستهلاكية، أو ما تزال غالبيتها تكتفي باستيراد المواد الاستهلاكية من الخارج، الأمر الذي جعل من بلاد هذه المنطقة سوقاً استهلاكية رابحة.. ولهذا فإنه من الناحية التجارية يكون التعجيلُ بإيجادِ مصانعَ للآلات والمعدات أمراً ضرورياً لكسب هذه السوق المفتوحة.. وهذا ما يفرض على بلدان منطقة الشرق الأوسط أن تجعل في أولويات اعتباراتها العملَ الدائبَ على القيام بالثورة الصناعية.

ويجب أن يكون واضحاً أننا ننادي بضرورة صناعة الآلات والمعدات من أجل تحقيق أهدافنا الاقتصادية، أي لتحقيق السياسة

الاقتصادية التي تجعل من بلادنا بلاداً صناعية. ولا هَمَّ بعد ذلك إن جنينا من جراء ذلك الأرباح المادية، أم أوجدنا لصناعاتنا الأسواق الخارجية، ما دام ذلك يؤدي إلى القضاء على التخلف الذي نعاني منه.. وهذا مع لفت الأنظار إلى أن الوضع الدولي الجديد، أو النظام الدولي الموعود من الولايات المتحدة الأميركية، قد يدفعنا رغماً عن إرادتنا إلى الصلح مع إسرائيل، فتكون حاجتنا عند تحقيق هذا الصلح ـ أو ما يسمى بالسلم في الشرق الأوسط ـ أكثر إلى الإنماء الصناعيّ المتكامل فيما بين بلادنا، وإلَّا كنا السوق الاستهلاكية لإسرائيل، وكفى بذلك شرّاً، ندعو الله عزَّ وجلَّ، ألَّا نقع في محظوراته.

نعم إن الدافع لإيجاد صناعة الآلات والمعدات هو تحقيقُ هذه السياسة الهادفة، التي يجب أن تكون مدار اهتمام البلاد الإسلامية، كي تتخلّص من المشاكل التي تعاني منها، وفي طليعتها طريقة العيش الرأسمالية التي بلغ التذمّر منها حداً قد يقرب من الانفجار. فالمسلمون اليوم ازداد شعورهم بضرورة تحقيق استقلالهم السياسيّ والاقتصاديّ، وفك الارتباط بينهم وبين الاستعمار الذي يستغلّهم بأبشع الطرق الظاهرة والخفية، فضلاً عن شعورهم بضرورة التغيير بطريقة عيشهم.

ولهذا فإن هدف السياسة الصناعية هو جعل بلادنا بلداً صناعيةً للاستغناء عن كل ما يربطنا بالتبعية إلى أية جهة كانت.. وإن أوروبا لم تحصل فيها الثورة الصناعية إلا عندما وُجدت فيها صناعة الآلات والمعدات، وأميركا كانت مستعمرةً لعدة دول ولم تتقدم اقتصادياً وسياسياً إلا عندما حصلت فيها الثورة الصناعية، وروسيا كذلك لم يحسب لها حساب إلا بعد أن حصلت فيها الثورة الصناعية.

لذلك يجبُ أنْ تكون السياسةُ الصناعيّةُ قائمةً على أساس الاستغناء عن الغرب والشرق معاً. ومن أجل هذا لا بدّ مِنَ البَدْء بإيجاد صناعة الآلات والمعدات، وأنْ يكون هذا البدْء ثورةً صناعيةً وبشكلٍ انقلابيٍّ، لا عن طريقِ التدرّج ولا عن طريقِ السيرِ في مراحل حتى نقطع مسافات في الصناعة، أو حتى نقْطَعَ مراحلَ وهميّةً تُرْسَمُ لإِعاقتنا عن السير وللحيلولة بينَنا وبينَ الثورة الصناعيّةِ.

وذلك لا يعني أنّ ما عندنا من مصانعِ استخراجِ النفطِ وتصفيَته واستخراج غيره من المعادن يجبُ أن يقفَ عن العملَ حتى ننهيَ ما نكون قد بدأنا فيه من ثورة صناعية. كما أننا لا نستطيعُ أن نُنكِرَ أنَّ لدينا صناعاتٍ استهلاكيةً كصناعة الغزل والنسيج والسكر والمحفوظات والخشبِ وغير ذلك، وهي صناعات لا تزالُ في بداية النشوء... ولذلك لا يرد سؤال: ماذا نفعلُ بها؟ فإنها ستظلّ كما هي، لا نسيرُ فيها شوطاً أكبر، ولا نُنْشئ غيرها، بل يجبُ التوقّف عندَ ما هو موجودٌ منها وتغييرُ الطريق تغييراً فجائياً ومدركاً، وحصرُهُ بالاتجاهِ الهادفِ لإِنشاء صناعة الآلات والمعدات.

وذلك لا يعني أيضاً قفْلَ باب الاستيراد، لأنّ رعايا الدولة لهم أن يشتروا ما يُريدونَ من داخل البلاد وخارجها حسب سياسة الاقتصاد في الإِسلام، بل كلُّ ما نقصده هو تغيير الطريق بإيجاد مصانع للآلات والمعدات وجعْلها كأرقى المصانع الآلية، وحينئذٍ قد يحصلُ الانقلاب غير المتوقع وهو الشراء من إنتاجها، فلا نظلُّ تحت وطأة الاستيراد من الخارج وبالشكل التجاري المعروف، أو قد تصبح لدينا، على الأقل، سياسة اقتصادية قائمة على التكافؤ بين منتوجاتنا ومنتوجات الدول الأخرى.

التجـــارة

التجارة تقوم على عمليات البيع والشراء، وهي مبادلة مال بمال، سواء كانت تجارة داخلية، وهي المبادلات التي تجري في داخل البلاد، وتخضع لسلطات الدولة، أم كانت تجارة خارجية، وهي المبادلات التي تجري مع البلاد الأخرى، وتخضع للقوانين والاتفاقات والمعاهدات التي تحكم العلاقات التجارية بين الدول.

والتجارة الداخلية لا تحتاج إلى بحث أو بيان، فتطبق عليها أحكام البيع التي جاء بها الشرع.

أما التجارة الخارجية فهي التي تحتاج إلى التوضيح، لأن لها أحكاماً خاصة بها، باعتبارها مصدراً أساسيّاً من مصادر الاقتصاد، ولأن زيادة ثروة البلاد من الأعمال التجارية تتأتى من ازدهار التجارة الخارجية. لذلك فإنه حين يجري البحث فيها يجب أن يتبيَّن الأساس الذي تبنى عليه: أهو السلع التي تجري المتاجرة بها، أم هو التاجر مالك السلع؟

إن أصحاب النظام الرأسماليّ، وأصحاب النظام الاشتراكيّ

الماركسيّ، جعلوا السلعة أساساً في بحث التجارة الخارجية، ولذلك يعتبرون أن البحث التجاري إنما يقوم على منشأ البضاعة لا على مالكها، وأن العلاقات التجارية إنما تقوم بين الدول على أساس منشأ البضاعة لا على أساس من يملكها. . لكن الإسلام جعلَ التاجرَ أساساً في التجارة الخارجية لا البضاعة، وجعل البضاعة تأخذُ حكمه، لأن البضاعة يجري عليها البيع والشراء، فتطبق عليها أحكام البيع، التي هي أحكام لمالك المال، وليست أحكاماً للمال المملوك. أي هي أحكامٌ للبائع والمشتري وليست أحكاماً لمال هذا أو ذاك، لقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[1]، أي جعله حلالاً للناس. فالحكم إذاً متعلق بالناس لا بالمال، أي هو حكم للبيع الجاري من قبل الناس، لا للبيع الجاري على المال المبيع.

قال رسول الله ﷺ: «**والبيِّعانِ بالخيار ما لم يتفرَّقا**»[2]، فالحكم للبائع والمشتري، فيكون الشرع إذاً قد عالج التجارة الخارجية باعتباره للمالك وليس للمال، أي بغض النظر عن المال. ويكون قد جعل البضاعة تابعة للتاجر، وليس التاجر تابعاً للبضاعة.

والأساس في ذلك كله هو أن التجارة الخارجية إنما تندرج تحت أحكام خاصة، وهي أحكام دار الإسلام ودار الحرب.

أما بالنسبة لأحكام دار الإِسلام، فإن شرعنا اعتبر الرعية للدولة بالتابعية لا بالدين. فمن كان يحمل تابعية الدولة الإسلامية فهو من رعاياها مسلماً كان أم غير مسلمٍ، والدولة مسؤولة عنه، وعن كفايته

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.

(٢) كنز العمال، رقم ٩٤٣٢؛ الوسائل، م١٢، ص٣٤٥، ومكرراً فيما بعدها.

وحمايته وحماية أمواله وعرضه، وتوفير الأمن والعيش والرفاه والعدل والطمأنينة له، بدون أي فرقٍ بين الرعايا الذين هم رعايا الدولة الإسلامية بالتابعية، والجامع بينهم ليس العقيدة الإسلامية، بل التابعية الإسلامية.

وأما بالنسبة لدار الحرب، فكل من لا يحمل التابعية الإسلامية هو أجنبي، سواء كان مسلماً أو غير مسلم، ويعامل معاملةَ الحربيِّ حكماً.

وعلى هذا فإن التجَّار الذين يدخلون الدولة أو يخرجون منها يكونون ثلاثة أصناف:

١ ـ تجار من رعايا الدولة: وهؤلاء لهم الحق بالتجارة في الخارج والداخل، سواء بسواء، لأن معنى آية ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾ عام يشمل كل بيع، إلا في حالتين:

أ ـ حصول ضرر في الاستيراد والتصدير، وهذا الضرر يؤدي إلى منعهما.

ب ـ منع الاستيراد والتصدير مع البلاد التي نكون معها في حالة حرب فعلاً كإسرائيل اليوم.

٢ ـ التجارة المعاهدون: وهؤلاء يعاملون في التجارة الخارجية وفقَ نصوص المعاهدة المعقودة معهم. ويستوي في أعمالهم التصدير والاستيراد، لقوله ﷺ: «**المسلمون عند شروطهم**»[1]، فالمعاهدةُ في الإسلام عهدٌ، والوفاءُ به فرضٌ، وقد قال الله تعالى: ﴿أَوْفُواْ بِٱلْعُقُودِ﴾.

---

(١) رواه الترمذي.

٣ ـ التجار الحربيُّون: وهم الذين بيننا وبينهم حرب. وهؤلاء لا يدخلون بلادنا إلا بإذن خاص بعد إعطائهم الأمان. ويجوز أن يُعطى التاجر الحربي، إذا أراد أن يُدخل بضاعة إذناً بإدخال هذه البضاعة. كذلك إذا أراد أن يشحنها بوسيلة من وسائل النقل، فإنه يجوز أن يُعطى إذناً بشحنها. ولا يدخل الحربيُّ ولا مالهُ بلادنا بغير إذاً مطلقاً.

وإذا دخل البلاد فله أن يتاجرَ فيها بأي بضاعة يريدها، وله أن يُخْرِجَ من البلاد أية بضاعة يريدها وأي مال يملكه، إلا أن يكون سلعة مهمة يأتي من إخراجها ضرر، فتمنع وحدها ويسمحُ له بغيرها، وبكل مال، وذلك لقوله ﷺ: «**ذمة المسلمين واحدة فمن أَخْفَرَ مسلماً فعليه مثل ذلك**[١]»[٢].

والمراد بذمة المسلمين أمانُهم وإعطاؤهم الأمان، يعني إباحة الدخول والعمل والتجارة لهم، إلا أن يحدد الحاكم الأمان، أي الإذن، فيكون حينئذ بحسب ما أذِن، كتحديد الإقامة أو نوع العمل، وعليهم أن يلتزموا بما حدده الحاكم.

وأما ضريبةُ الجمارك فلا تؤخذُ من أيّ شخصٍ من رعايا الدولة على أية بضاعة سواء كانت داخليةً أو خارجية، لِمَا رُوي عن رسول الله ﷺ: «**لا يدخل الجنةَ صاحبُ مكس**»[٣]، والمكس ضريبة الجمارك خاصة. وقال ﷺ: «**إن صاحب المكس في النار**»[٤] يعني العاشر، والعاشر هو الذي يأخذ العُشر على التجارة التي تأتي من

---

(١) (٢) أي فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين كما ورد في أول الحديث حسبما رواه البخاري.

(٣) رواه مسلم والترمذي عن أبي هريرة، باب الترغيب.

(٤) مسند أحمد.

الخارج. وعن عبد الرحمن بن معقل قال: «سألت زياد بن جدير: من كنتم تعشرون؟ قال: ما كنا نعشر مسلماً ولا معاهداً. قلت: من كنتم تعشرون إذاً؟ قال: تجار الحرب، كما كانوا يعشروننا إذا أتيناهم».

والتطبيق العملي لحديث رسول الله ﷺ «**إن صاحب المكس في النار**»[1]، هو ما يعرف اليوم بضريبة الجمارك. والقاعدة في هذه الضريبة هو أنَّ فرضها على الأجنبي جائز وليس واجباً. فيجوز للدولة أن تعفيَ الأجانبَ من الرسوم الجمركية جميعها، أو أن تعفيهم من الرسوم على بضائع معينة دون أخرى، وذلك حسب ما تراه يحقق المصلحة للمسلمين.

تلك هي أحكام التجارة الخارجية في الإسلام، والتي يتبين منها مساواة التجار المسلمين بالتجار المعاهدين، وفرض الإذن على تجار دار الحرب، ومعاملتهم وفقاً لقاعدة «التعامل بالمثل» بحيث يكون للدولة أن تعفِيَهُم من كل الضرائب والرسوم، أو من ضرائب ورسوم معينة على بضائع معينة، وذلك بحسب ما تراه مصلحةً للمسلمين.

الأسواق الخارجية

لا شك أن تصريفَ الإنتاج هو من أهمِّ الأمور التي تزيدُ ثروةَ البلاد، ولذلك عُنيت الدول قديماً وحديثاً بإيجاد أسواق خارجية لمنتجاتها، لا بل إنَّ بعضَ الدول قامت عظمتُها عن طريق حماية تجارتها الخارجية وفتح الأسواق أمام منتجاتها، وفيه ما يكفي للدلالة على ضرورة وحتمية العمل لإيجاد الأسواق الخارجية التي تستقبل منتجات بلادنا، وتوّفر لها إمكانيات التصريف.

---

(١) مسند أحمد.

ولكنَّ إيجاد تلك الأسواق ليس الهدف الوحيد، وإنما هو هدفٌ من الأهداف، وبجانبه أهداف أخرى هامة أيضاً، ومنها الحصولُ على العملة الصعبة اللازمة لنا لشراء ما يلزمُ للثورة الصناعية، سواء من الآلات، أو المعدات، أو المواد أو البضائع وما إلى ذلك مما تحتاجه تلك الثورة.

وبناء على هذه المفاهيم، تقومُ سياسة إيجاد الأسواق الخارجية على أساس تجاريّ ـ صناعيّ، وليس على أساس تجاري بحت.

ولا يكون هنا كبير اهتمام بالميزان التجاريّ مع البلد الذي يكون بيننا وبينه مبادلات تجارية، أي من حيثُ كونه لصالحنا أم ليس لصالحنا. بمعنى أن الاهتمام لا يكون منصباً على جعل صادراتنا لبلد من البلدان معادلةً لوارداتنا منه، بل يجوز أن نجعل الميزان التجاريّ مع هذا البلد لصالحنا، فتكونُ صادراتنا له أكثر من وارداتنا منه، ويجوز أن نجعله لغير صالحنا فتكونُ وارداتنا منه أكثر من صادراتنا إليه، بحيث لا نفعلُ إلَّا ما نراه في مصلحتنا. لأنَّ المهم في النهاية هو أن تكون سياسةُ التجارةِ الخارجية التي نعتمدها قائمة على أساس تجاريّ ـ صناعيّ، دون التوقف عند حدود الميزان التجاري بيننا وبين الدول التي نتعامل معها.

وكذلك ليس من المهم جدّاً أن يكون الميزانُ الحسابيّ (ميزان المدفوعات) متعادلاً أو في حالة فائض أو عجز، بمعنى أن ما يخرجُ من ثروة البلاد (من ثمن بضائع، ونفقات تعليم، وتعويضات حملة الدعوة، ونفقات دعاية، ونفقات سفارات، وإعانات خارجية، وغير ذلك...) ليس ضرورياً أن يكون معادلاً لما يدخلها من ثروة، فسياسة الدولة الإسلامية لا تقوم، في آخر المطاف، على أساس تجاريّ، ولا

على أساس اقتصاديّ، بل على أساس حمل الرسالة لنشر الهدى بين الناس. وعلى هذا فخروج الأموالِ والأشخاصِ من البلاد، أو دخولها إليها لا يبنى في الأصل، على الاعتبارات الاقتصادية والتجارية، بل يُبنى على العلاقات ما بين الدولة والأشخاص، فإن كان هؤلاء من رعايا الدولة كانت لهم الإباحة المطلقة في تجاراتهم، وإن كانوا من غير رعايا الدولة، فإن أوضاعهم تكون بحسب السياسة الخارجية التي تعتمدها الدولة، ومن هنا لا دخلَ للميزان التجاري ولا للميزان الحسابي في التجارة الخارجية، بل يبنى الأمر فقط على الأساس الأول والأخير وهو مصلحة الدعوة، الذي توضع لخدمته الأسس الأخرى، ولا سيما الأساس التجاريّ ـ الصناعيّ.

وعندما يتعلق الأمر بإيجاد الأسواق الخارجية للحصول على العملة الصعبة، وعلى ما يلزم للثورة الصناعية، إلى جانب تصريف إنتاج البلاد، فإن علينا تحديد أو اختيار البلدان التي يمكن أن نعقد معها الاتفاقات التجارية، وليس السعي لعقدها مع أي بلد خارجيّ لإيجاد سوق لنا فيه، بصرف النظر عن أوضاعه التي قد توفر لنا الفائدة أو لا توفرها.. لا، ليس هذا المقصود إذ ما الجدوى مثلاً من عقدِ اتفاقيات تجارية مع أسبانيا، أو اليونان، أو قبرصَ، أو أوروغواي، أو ما شابهها من البلدان التي إنْ وُجِدَت فيها أسواق لتصريف بضائعنا، فإنه ليس فيها ما يلزمنا للثورة الصناعية، وليس فيها ما يلزمنا من العملة الصعبة، على اعتبار أن عملاتها لا تشكل الأداة النقدية التي تجري بواسطتها المبادلات التجارية وفقاً لأسعار الأسواق الدولية. مما يعني الابتعاد ـ قدر الإمكان ـ عن عقد الاتفاقيات التجارية مع مثل هذه البلدان، والتوجه دائماً نحو البلدان التي فيها تصريف لبضاعتنا،

وإمكانية الحصول من مبادلاتنا معها، على العملة الصعبة اللازمة لنا، أو إمكانية الحصول على ما يلزمنا للثورة الصناعية. وعلى هذا يُبحثُ عن بلدان مثل ألمانيا وروسيا وإنجلترا وفرنسا والولايات المتحدة الأمريكية وما شابهها من البلدان التي تكون عملاتها لازمة لنا، وتخدم هدفنا التجاريّ. فالدولار الأميركي واليورو الأوروبي، والين الياباني مثلاً يمكن الحصول بها على البضائع من أي بلد في العالم. وذلك لما تتمتع به هذه العملات من قوة بالنسبة إلى عملات الدول الأخرى.

كما أن في مثل هذه البلدان المتقدمة إمكانية الحصول على ما يلزم لثورتنا الصناعية من مصانع الآلات، وخبراء في الهندسة الثقيلة وعمال فنيين، وفيها إمكانية إرسال أبنائنا إليها لتلقي التعليم اللازم لبلادنا من هندسة وطب وعلوم أخرى على اختلافها.. فهذه البلاد وكلّ البلاد المتقدمة يجب أن تُرسلَ لها الوفود، وتعقد معها الاتفاقيات التجارية، ويُحصرُ الاتصال بها، أو بالأكثر نفعاً لنا منها، حتى لا تضعف السياسة المرسومة.

وما ينبغي ملاحظته هو أن الأساس الذي نسيرُ عليه في تجارتنا يخالف الأسس التي تسير عليها باقي الدول. ولذا لا بد من أن يؤخذ ذلك بعين الاعتبار عند عقد الاتفاقيات. فمثلاً لو عقدنا اتفاقية مع رومانيا على أن نصدر لها ما قيمته عشرة ملايين ليرة، وأن نستورد منها ما قيمته خمسة عشرة مليون ليرة، إن مثل هذه الاتفاقية، وعلى هذا الوجه، لا تنطبق على الأساس الذي نسير عليه وهو رعوية التاجر وليس منشأ البضاعة. فالتجار من رعايانا مباح لهم أن يشتروا من أي بلد يريدون، وقد يجدون أوفر لهم وأربح أن يشتروا من كندا، وعلى هذا تمضي مدة الاتفاقية دون أن نستورد من رومانيا شيئاً. وكذلك

الحال مع تجارها، فقد لا يلزمهم من بضاعتنا شيء، وفي الوقت نفسه قد لا يذهب تجارُنا للبيع في رومانيا لوجودِ أسواق غيرها أحسن منها، وحينئذ تمضي مدة الاتفاقية دون أن نصدِّرَ لرومانيا شيئاً، أو نستورد منها شيئاً. وعليه تكونُ الاتفاقية عقدت عبثاً ولا قيمة لها. ولهذا لا تعقدُ الاتفاقيات مع الدولِ على أساس منشأ البضاعة، وإنما تعقد على أساس رعوية الأشخاص ورعوية المال. وطبقاً لهذه القاعدة تعقد الاتفاقية مع رومانيا على أن يسمحَ بدخول رعايانا ودخول أموالهم إلى رومانيا مدة سنة مثلاً، وأن لا تؤخَذَ منهم رسوم جمركية خلال هذه المدة، وأن يسمحَ بدخول رعايا رومانيا ودخول أموالهم مدة سنة إلى بلادنا وأن لا تؤخذ منهم رسوم جمركية خلال هذه المدة. أو أن يسمحَ بدخول مبالغ معينة من أموال رعايانا إلى رومانيا، خلال مدة كذا برسوم جمركية قدرها كذا، وأن يسمح بدخول مبالغ معينة من أموال رعايا رومانيا إلى بلادنا خلال مدة كذا برسوم جمركية قدرها كذا.

على هذا الوجه يجري عقد الاتفاقيات. فتكون الاتفاقية التجارية حنيئذٍ لفتح الطريق أمامَ تجار رعايا الدولة الإسلامية، ولفتح الطريق أمام أموال رعاياها، وليست هي لحركة البضائع فقط.

ثم إنها اتفاقيات لإِباحة التصدير والاستيراد وليست لإِيجاب التصدير والاستيراد. والفرق بينهما هو أن الاتفاق على أساس منشأ البضاعة يحدِّد الكمية التي نستوردها والكمية التي نصدرها، وهذا يستلزمُ الإِيجاب للتصدير والاستيراد. فإذا لم نستورد هذه الكمية أو لم نصدِّر مثلها يحصل نفور بيننا وبين تلك الدولة، وربما أدى ذلك إلى تعكير العلاقات التجارية. ولكن الاتفاق على أساس رعوية التاجر يسمحُ للأشخاص وللأموال بالتنقل بين البلدين، وهذا يعني الإِباحة،

فإذا لم يحصل تصديرٌ أو استيرادٌ خلال هذه المدةِ فإنه لا يحصل شيءٌ بين الدولتين يعكّر علاقاتهما لأن الاتفاق إباحة وليس بإيجاب.

هذا هو الأساسُ الذي يجبُ أن تقومَ عليه الاتفاقات التجارية، وهو يتيح فتح الطريق أمامَ تجارنا إلى البلدان التي نجدُ فيها تصريف بضاعتنا والحصول على العملةِ الصعبة وعلى ما يلزمنا للثورة الصناعية.

وفتح الطريق أمام تجارِنا هو الذي يُنَشطُ التجارة الخارجية وليس فتح الطريق أمام بضاعتنا، لأن النشاطَ التجاريّ إنما يقومُ به التجارُ مالكو البضاعة وليس البضاعة وحدها. وصحيح أن فتحَ الطريق أمام البضاعة يوجد لها أسواقاً ولكن هل يوجِدُ الأسواقَ إرسالُ البضاعة فقط، أم تَوَلِّي صاحب البضاعة لها؟

نعم إن البلدان الرأسمالية تُقيم فيها الشركاتُ وكلاءَ عنها من أهل البلاد التي تصدَّر إليها بضائعها فيكون فتح الطريق أمام البضاعة قد أوجد لها أسواقاً من غير حاجة لفتح الطريق أمام التاجر. ولكن هذا فرض نظريّ، فإن الوكيل إذا سلم البضاعة وحده دون مراقبة من صاحبها ـ كأن يقوم بزيارته وملاحظه العمل بنفسه ـ لا يتأتى عنه الاطمئنان إلى التجارة، ولهذا لا يمكن أن يحصل ربح تجاري واطمئنان إلى التجارة إلا بمباشرة صاحبها لها.

ونخلص إلى القول بأن القاعدة في الإسلام تقوم في المبادلات التجارية على إيجاد المجالات اللازمة للتجار المسلمين حتى يتمكنوا من تقوية التجارة الخارجية التي من شأنها أنْ تؤمِّنَ مصالحهم، ومصلحة الدولة التي ينتمون إليها بالرعوية.

السَّـمْسَـرةُ

وهي تدخل في الأعمال التجارية. وقد اتَّفق جميع أئمة المذاهب الإسلامية على أن السمسرة في التجارة حلالٌ والعمل فيها مُباح لأنها كعمل الأجير سواء بسواء. وقد قالَ رسول الله ﷺ: «**دعُوا النّاسَ يرزق الله بعضَهم من بعضٍ فإذا استنصحَ الرجلُ أَخاه فَلْينصح له**»[1].

وباستعراض التجارة وأحوالِ البيعِ والشّراءِ نجدُ النّاسَ فيها يرزقُ الله تبارك وتعالى بعضُهُمْ من بعضٍ، فكثيراً ما نجدُ كباراً يقومون بشراءِ بضائع لحساب صغارِ التجّارِ على أن يأخذُوا نسبةً مئوية من قيمة الثمن أو منَ الرّبحِ على ما يشترونَهُ لهم، كواحدٍ في المئة مثلاً ـ وغالباً ما يكونُ هؤلاءِ من تجارِ الجملةِ ـ ويسمّونَ ذلك عمولةً أو سمسرةً أو «كومسيوناً». ويجري هذا في البضائعِ كافّةً، كالأقمشةِ والحلوياتِ والورقِ والماكناتِ وما شابَهَ ذلكَ. فعنِ الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «لا بأس بأجر السمسار إنما يشتري للناس يوماً بعد يوم بشيء مسمًّى. إنما هو بمنزلة الأجراء، مثل الأجير»[2].

ويجري التعامل بالسمسرة بينَ الشركاتِ الكبيرةِ وبينَ بائعي الجملةِ، الذين يسمّوْنَ هنا متعهِّدينَ أو وكلاءَ بيعٍ. فيتعهّدُ هؤلاءِ ببيعِ ما تُنتجهُ الشركاتُ ويأخذونَ منها ربحاً معلوماً هو نسبةٌ معيّنةٌ بالمئة على ما يبيعونَ. وتجري بيوعٌ بواسطةِ أشخاص يعملون عند التّاجرِ أو المصنعِ، فيعرضونَ البضاعةَ على النّاسِ ويبيعونها لهمْ. وينفذُ بيعُهمْ

(١) كنز العمال رقم ٩٥٣٩.
(٢) الوسائل، م١٢، ص٣٩٤.

ولهمْ منَ التاجرِ أو المصنعِ الذي يعملونَ عندهُ أجرةٌ معيّنةٌ على كل حال، لأنهم يقومون بعمليةِ عرضِ البضاعةِ سواءٌ باعُوا أم لم يبيعُوا. ولهمْ أُجرةٌ معينةٌ على كلَّ صفقةِ بيعٍ يجرونها هي نسبةٌ مئويةٌ معينةٌ من الثمنِ الذي يبيعون فيه..

وهكذا تجري وساطةٌ بينَ البائعِ والمشتري في المصانعِ، والشركاتِ، ولدى التجّارِ والزبائنِ في كلِّ شيءٍ. وتجري في الأبنية والعقارات والخضارِ والفواكهِ، كما تجري في القماشِ والحلوياتِ وغيرها. ففي سوق الخضرةِ مثلاً يبيعُ التاجرُ الخضرةَ لحسابِ الفلاحِ لقاءَ عمولةٍ يأخذُها من الفلاّحِ.

وهذهِ الأعمالُ كلُّها سمسرةٌ والقائمونَ بها سماسرةٌ، لأنّ السمسارَ هو القيّمُ بالأمرِ والحافظُ لهُ. ثم استعملَ في الشخصِ الذي يتولى البيعَ والشراءَ.

وقد عرّفَ الفقهاءُ السمسارَ بأنّهُ اسم لمن يعمل للغيرِ بيعاً وشراءً بأجر. وهو يصدُقُ عل الدّلالِ أيضاً، لأنه يعملُ للغير بأجر بيعاً وشراءً، أي لقاء أجر أو نسبةٍ معينة من الثمن يرتضيها الطرفان. وقد سئل الإمام عليِّ الرضا عليه السلام «عن الرجل يدلُّ على الدور والضياع ـ أي قطع الأرض ـ ويأخذ عليه الأجرة؟. قال: «هذه أجرة لا بأس بها».

كما أن الإمام الصادق عليه السلام سأله عبد الله بن سنان: «ربما أَمَرْنا الرجلَ يشتري لنا الأرض أو الدوابَّ أو الغلام أو الخادم، ونجعل له جعلاً؟. فقال: لا بأس به».

فالسمسرةُ والدلالةُ حلالٌ شرعاً، وتعتبرُ من الأعمالِ التجاريةِ.

فقد روى قيسُ بنُ أبي غرزةَ الكنانيُّ قال: كنا نبتاعُ الأوساقَ في المدينةِ ونسمّي أنفسَنا سماسرة فخرج علينا رسول الله ﷺ، فسمّانا باسم هو أحسنُ من اسمنا قالَ: «**يا معشرَ التّجار، إن البيعَ يحضرُهُ اللغو والحلفُ فشوبوه بالصدقةِ**» ومعناهُ أنّه قد يبالغُ أحدهم في وصفِ سلعتهِ حتى يتكلمَ بما هو لغوٌ أي زيادة عما يجبُ من القولِ، وقد يجازفُ في الحلفِ لترويجِ سلعتهِ، فيندبُ إلى الصدقةِ ليمحوَ ذلكَ، وهذا دليلٌ على أنّ السمسرةَ حلالٌ شرعاً.

إلا أنه لا بد من أن يكونَ العملُ الذي استؤجرَ عليهِ للبيعِ والشراءِ معلوماً. إما بالسلعةِ وإما بالمدةِ، وأن يكونَ الربحُ أو العمولةُ أو الأجرةُ معلومةً.

وعلى ذلك فالسمسرةُ بمعناها المعروف بينَ التجار وبينَ الناس منذ عهدِ الرسول ﷺ حتى اليوم يعتبرُ كسبُ أصحابها من الكسبِ الحلالَ.

الجهـد الإنسـاني

إن في خلق كلِّ شيءٍ لحكمةً من الله (تعالى) قد لا تدرك العقول البشرية كنهها. وقد اقتضت حكمتُهُ السنيّةُ ـ ومنذ الأزل ـ أن يجعل على هذه الأرض مخلوقاً بشرياً يكون مستخلفاً فيها، فيملك زمام أمورها، ويتولى شؤون مقاديرها ويستكشف ما فيها من قوىً وطاقاتٍ، وكنوزٍ وخاماتٍ أوّلية، بعد أن هداه خالقُهُ العظيم إلى كيفية استعمالها لسدِّ حاجاته المتجددة.

أجل، لقد كرَّم الله تعالى ابنَ آدم بأن ميَّزه عن بقية المخلوقات الأخرى، إذ وهبه عقلاً يفكِّر به، ويستطيع من خلال إعمال الفكر والإدراك التمييزَ بين الخير والشر، والنافع والضار، والحسن والقبيح. وأن يخطط، وينشئ، ويكتشف، ويعمِّر، ثم يتلقى النتائج التي تؤدي إليها كل تلك الجهود والتفاعلات.. ومن هنا كانت عمارة الأرض هي من أُولى واجباته المرتبطة بوجوده.

والإنسان بالحقيقة، لم يقصِّر، منذ فجر البشرية، في القيام بما يؤمِّن مقومات حياته، ويرتقي بصناعة الأشياء من حوله، ويعطي

لأنماط العيش المتغيرة ألواناً جديدة، تترسَّخ عبر الأجيال، وعلى مرّ العصور، بالسياسات والنظم، ومختلف أنواع الاكتشافات والاختراعات، وشتى عمليات البناء والعمران، ومختلف مظاهر الحياة الإنسانية..

وقد كان أهم مشروع، وأكبر إنجاز أوجده أو اهتدى إليه العقل البشري هو فكرة السلطة، وتنظيم إدارة الدولة، أي إيجاد الشخص المعنوي الذي يتولى إدارة شؤون الناس، ورعاية مصالحهم، بصرف النظر عن التيارات الفكرية التي ذهبت بفكرة الدولة مذاهب شتى، ونوازع متفرقة، كان أشدها خطراً على حياة الناس، إفراغ مضمون ذلك الشخص المعنوي من التقيد بشرائع الله تعالى، وعدم العمل بأحكام الخالق العظيم، كما يدلّنا عليه الكتاب المبين بقوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَا ٱلتَّوْرَىٰةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ ۖ يَحْكُمُ بِهَا ٱلنَّبِيُّونَ ٱلَّذِينَ أَسْلَمُوا۟ لِلَّذِينَ هَادُوا۟ وَٱلرَّبَّٰنِيُّونَ وَٱلْأَحْبَارُ بِمَا ٱسْتُحْفِظُوا۟ مِن كِتَٰبِ ٱللَّهِ وَكَانُوا۟ عَلَيْهِ شُهَدَآءَ ۚ فَلَا تَخْشَوُا۟ ٱلنَّاسَ وَٱخْشَوْنِ ۚ وَلَا تَشْتَرُوا۟ بِـَٔايَٰتِى ثَمَنًا قَلِيلًا ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَٰفِرُونَ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَلْيَحْكُمْ أَهْلُ ٱلْإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِ ۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ ۖ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ ۖ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ ۚ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۚ﴾[3].

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٤٤.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٧.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[1].

ولكنَّ ابتعاد الناس عن شرائع الله تعالى لم يمنعهم من بذل الجهود، لتأمين وسائل حياتهم وتطويرها نحو الأحسن وخاصة ضمن إطار التجمعات البشرية، وفي ظل السلطة السياسية التي أسموها الدولة. ومن هنا كانت مطالبة هذه السلطة، تأمين الحياة الفضلى للناس. فصار محكوماً عليها أن ترسم السياسات، وتضع الخطط، وتنظم البرامج، وتحدد النظم التي تلبي حاجات الناس وتطلعاتهم في شتى الميادين والمجالات القادرة عليها، ولا سيما تأمين الاهتمام بالاقتصاد الذي هو أهم القضايا وأعظمها شأناً في الجهد الإنساني، بل وفي الحياة بكل مقوماتها ومتطلباتها!... ولذلك كانت السياسات الاقتصادية التي تنتهجها الدولة، ولا تزال، تشكل مركز الثقل في الاهتمامات والأهداف التي يفرضها وجودُها والقيامُ بواجباتها.. خاصة وأن وعي الشعوب بات يطالب بتأمين الرفاه الاقتصاديّ، إلى جانب توفير الأمن المجتمعيّ ـ على تنوعه ـ والأمان السياسيّ!..

ولو أخذنا مختلف تلك العوامل والأسباب والمقومات في مجملها لوجدنا أن وراءها الجهد البشري، لأنه هو الأساس لكل عمل أو إنتاج، أو تقدم... بل هو القاعدة التي تبنى عليها الحياة البشرية بأسرها.. كيف لا، والإنسان هو الذي يكتشف دقائق الخلق في الكائنات، ويستخرج دفائن الأرض. وهو الذي ينشئ المصانع، ويوجد الآلات ويديرها. وهو الذي يقوم بعمليات البيع والشراء، وسائر المبادلات التجارية والمالية. ثم هو الذي ينظم العلاقات داخل

(١) سورة المائدة، الآية: ٥٠.

المجتمع، وبين المجتمعات الأخرى التي يتبادل معها العلاقات الخارجية.. مما يدلُّ على أنه ما من شيء يهمُّ الإنسان إلَّا وقام على جهده الإنسانيّ، واختلط بعرق جبينه، وأحياناً بدمه ولحمه.

غير أن هذا الإنسانَ ككائنٍ حيٍّ بقي عنصراً مستقلاً بذاته، ولم يكن ـ على الإطلاق في يوم من الأيام ـ جزءاً من العوامل، أو الوسائل، أو الأدوات التي تتأتَّى عن عمله وحركته.. فليس هو، في الحقيقة، جزءاً من الأرض مهما عمل فيها ـ على خلافات نظريات أهل الأرض التي كانت تعتبر الرقيق جزءاً من الأراضي التي يمتلكها الإقطاع أو من هم على شاكلته ـ ولا جزءاً من المصانع مهما أنشأ منها، ولا جزءاً من معاملات البيع والشراء مهما وسَّعها ونشرها.. لأنه يبقى هو محرِّكها جميعاً، ومدبِّر أمورها جميعاً. وكان هو صاحب الجهد حقّاً، وكان هو الأمثل في القيم المعنوية، وكان هو الباعث لمختلف الثروات الفكرية، والإنجازات المادية، وكان هو موجدها وموصلها إلى أوج علوِّها. وكانت هي جميعاً من نتاج جهده الجسدي والفكري!.

أجل، إنَّ ذلك كله نابعٌ عن الجهد الإنساني الذي يتبلور عملاً نراه، أو نسمعه، أو نحسُّه.. من وراء ألقاب أصحاب الجهود: عمالاً كانوا أو مكتشفين أو مخترعين أو مفكرين أو باحثين أو علماء في مختلف المهارات والمهن.

نعم كل هؤلاء يكشف عنهم هذا الجهد، بقدر ما يكشف عن غيرهم من الفئات المنتجة الأخرى.. وهؤلاء هم الذين يشكلون جميعاً المصدر الحقيقيّ لثروة البلاد التي ينتمون إليها. حتى أن الذين

يتنقلون بين دولة وأخرى، ويهاجرون من بلادٍ إلى أخرى ويعملون هنا أو هناك، إنما يساهمون في جزء من تنمية الثروة الإنسانية.

ومن بين المجموعات التي تشكل الجهد البشري أيضاً الفئة التي تسمى الأُجَراء. وقد اعتمدت التشريعات الوضعية مفهوماً للأجير يختلف عن المفهوم الفقهي له. فمثلاً تصنّف بعض الأنظمة والقوانين العاملين في الدولة ومؤسساتها العامة، ما بين موظف دائم ومتعاقد، وما بين أجير دائم ومؤقت، وما بين مستخدم وعامل. بل إن المؤسسات الخاصة على اختلافها تستعمل لفظة المستخدم أو العامل للمشتغلين لديها. ويُميّز بين أولئك جميعاً نوعُ العمل الذي يقومون به، حيث يطلق تعبير الموظف أو المستخدم على من يقوم بعمل عقلي أو فكري أو مكتبي، بينما يطلق تعبير الأجير على من يقوم بعمل جسدي أو يدوي، ويكون عادة برتبة أدنى من رتبة الموظف أو المستخدم. إلَّا أنه ينطبق عليهم جميعاً مفهوم الأجراء لأن الواحد منهم يشتغل بأجرة، سواء أكان المستأجر فرداً، أو جماعة، أو كانت الدولة نفسها لأن العاملين لديها إنما يتقاضون بدل أتعابهم من خزينتها.

والأجرةُ ـ في الأصل ـ المالُ الذي يُعطى مقابل بذل الإنسان الجهد للقيام بعمل ما، سواء أكانت تلك الأجرة نقداً أم عيناً، فجميعها يطلق عليها لفظ المال، باعتباره ما يُتَموَّلُ به، أي أنَّ كل ما ينتفع به من الأشياء والأعيان والمنافع يمكن أن يُسمَّى مالاً. ولذا فإن أي بحث اقتصادي في الأجير إنما يُبنى على معرفة الأساس الذي يقوم عليه تقدير أجرة الأجير، أي كيف نقدِّر الأجرة التي يجب أن يتقاضاها هذا الأجير، وما هي العوامل التي تؤخذ بالاعتبار حتى نقول إن أجرة هذا

الأجير مائة، وأجرة غيره ألف، بينما غيرهما قد يستحق أقلَّ من ذلك أو أكثر..

وقد عرّفَ الفُقهاءُ المسلمون الإجارَة بأنها عَقْدٌ على المنفعةِ بعوَضٍ. فجعلوا العقدَ مسلطاً على المنفعة، وجعلوا العوض مقابل تلك المنفعة، أي جعلوا المنفعة أساساً لتقدير الأجرة. وقالُوا: إنّ التمليك مِن الأجير للمستأجر منفعة، وإنّ التمليك من المُستأجر للأجير مال. وقد استنبطوا ذلك من كتاب الله الكريم في قوله تبارك وتعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَآتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾[1]، أي جعل إعطاء الأجور مقابل الإرضاع. والرسول ﷺ يقول عن الله عزَّ وجلَّ: «**ثلاثةٌ أنا خصمُهم يومَ القيامةِ: رجلٌ أعطى بي ثم غدر، ورجلٌ باع حُرّاً فأكل ثمنه، ورجلٌ استأجرَ أجيراً فاستوفى منه ولم يُعطِ أجرَهُ**»[2]؛ وعن الإمام الصادق عليه السلام: «نهى رسول الله ﷺ أن يُستعمل أجيرٌ حتى يعلم ما أُجرته»[3]. فجعل استيفاء المنفعة قائماً على إيفاء الأجر، وبذلك تكونُ المنفعةُ أساساً لتقدير الأجر.

والعَقد في إجارَةِ الأجير إمّا أن يردَ على منفعة العمل من مهاراتٍ وخبرات، كالمنفعة التي يقدّمُها أصحابُ الحِرَف والصنائع مثل الصائغ والنجّار، أو أصحاب المهن كالمهندس والطبيب والمحامي.. وإمّا أن يرد على منفعة الأجير نفسه كالخادم والبستاني. وفي كل حال لا بُدّ أن تكون الأجرة معلومةً، لقوله ﷺ: «**ومن كان يؤمنُ بالله واليومِ الآخرِ فلا يستعملنَّ أجيراً حتى يُعلمَه أجره...**»[4]

---

(١) سورة الطلاق، الآية: ٦.
(٢) رواه البخاري.
(٣) الوسائل، م١٢، ص٢٤٦.
(٤) التهذيب ٧: ٢١١ ـ ٩٣١.

يتبين لنا مما تقدم أن الجهد الإنساني هو أساس كل شيء في حياة الناس، وعليه نشأت المدنيات، وقامت الحضارات، وما يزال الإنسان هو أغلى وأثمن، وأعلى وأكرم مخلوقٍ في هذا الوجود بفضل عبادتِهِ ربَّهُ أولاً، ومن ثمَّ بفضل جهوده الفكرية والجسدية التي يبذلها في عمارة هذه الأرض.

وبهذه اللمحة عن الجهد الإنساني نكون قد أنهينا الخطوط العريضة الأولى من السياسة الاقتصادية، وهي معالجة المصادر الأربعة التي أتينا على ذكرها.

الشركة في الإسلام

الشركة في اللغة خلط نصيبين أو مالين ببعضهما، أو خلط أنصبةٍ أو أموال عدّةٍ بحيثُ لا يتميَّز الواحد عن الآخر، بغية إجراء عمل مشترك بين أصحاب تلك الأموال أو الأنصبة.

والشركة شرعاً عقد بين اثنين فأكثر يتفقان فيه على القيام بعمل مالي بقصد الربح. وعقد الشركة يقتضي وجود الإيجاب والقبول كسائر العقود. والإيجاب أن يقول أحدهما للآخر: شاركتك في كذا، ويقول الآخر: قبلت. إلا أنه ليس اللفظ بحد ذاته هو الذي يُلزم، بل هو المعنى المقصود، أي لا بد أن يتحقق في الإيجاب والقبول معنًى يفيد أن أحدهما خاطَبَ الآخر مشافهةً أو كتابةً بالشركةِ على شيء والآخر قَبِلَ ذلك. فالاتفاق على مجرد الاشتراك لا يعتبر عقداً، والاتفاق على دفع المال للاشتراك لا يعتبر عقداً، بل لا بد أن يتضمن العقد معنى المشاركة على شيء. وشرط صحة عقد الشركة أن يكون المعقود عليه تصرفاً، وأن يكون هذا التصرف المعقود عليه عقد الشراكة قابلاً للوكالة ليكون ما يستفاد التصرف به مشتركاً بينهما.

والشركة جائزة في الإسلام، لأن النبيَّ ﷺ بُعِثَ والناسُ يتعاملون بها، فأقرهم ﷺ عليها. وكان إقراره ﷺ لتعامل الناس بها دليلاً شرعيّاً على جوازها. فقد روي أن البراء بن عازب وزيد بن أرقم كانا شريكين فاشتريا فضة بنقد ونسيئة، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ فأمرهما «أن ما كان بنقد فأجيزوه وما كان نسيئة فردُّوه». وعنه ﷺ أنه قال: «**يد الله على الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإذا خان أحدهما صاحبه رفعها عنهما**»(١).

وتجوز الشركة بين المسلمين مع بعضهم، وبين الذمِّيين مع بعضهم، وبين المسلمين والذمِّيين. فيصح أن يشارك المسلمُ أهل الكتاب، بل والمجوسي(٢) وأيّاً من الذمِّيين. وقد عامل رسول الله ﷺ أهل خيبر ـ وهم يهود ـ بنصف ما يخرج من الأرض على أن يعملوا فيها بأموالهم وأنفسهم. وقد ابتاع الرسول ﷺ طعاماً من يهودي بالمدينة ورهن درعه عنده، وأرسل إلى يهودي يطلب منه ثوبين على أن ينقده ثمنهما في اليسر.. فهذه أدلة على إجراء المعاملات ما بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب والذمّيين.. ولهذا فإن شراكةَ اليهود والنصارى وغيرهم من الذمِّيين جائزة لأن معاملتهم جائزة. إلا أن الذمِّيين لا يجوز لهم بيع الخمر والخنزير وهم في شركة مع المسلم. أما ما باعوه من الخمر والخنزير قبل مشاركتهم للمسلم فثمنه حلال في الشركة.

ولا تصح الشركة إلى من جائز التصرُّفِ لأَنها عقدٌ على التصرف

---

(١) وروي عن أبي داود بلفظ «أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإن خان أحدهما صاحبه خرجت من بينهما». رواه الحاكم في مسنده.

(٢) لما ورد عن بعض الفقهاء أن المجوسي يعتبر ذمياً، لأن في المجوسية شبهة كتاب.

في المال. ولذلك لا تجوز شركة المحجور عليه ولا شركة كل من لا يجوز له التصرف.

وتكون الشركة إما شركة أملاك أو شركة عقود.. فشركة الأملاك هي شركة العين كالشركة في دارٍ يرثها رجلان أو يشتريانها، أو يهبها لهما أحد أو ما شاكل ذلك.

أما شركة العقود فهي الأهم في تنمية الملك، وهي موضوع بحثنا في الشركات. ولا بد من الإشارة إلى أنه من خلال استقراء شركات العقود في الإسلام، وتتبعها وتتبع الأحكام الشرعية المتعلقة بها، والأدلة الشرعية الواردة في شأنها يمكن أن نتبيّن بأن شركات العقود تندرج تحت خمسة أنواع هي: شركة العنان، وشركة الأبدان، وشركة المضاربة، وشركة الوجوه، وشركة المفاوضة. ويمكن إيراد مجمل على أحكامها وفقاً لما يلي..

شركة العنان:

وهي أن يشتركَ بدنانِ بماليهما، أي أن يشترك شخصان على أن يعملا ببدنيهما ويقتسما الربح بينهما. وسمّيت شركة عنان لأن الشريكين يتساويان بالتصرف كالفارسَين إذا سوَّيا بين فرسَيهما وتساويا في السير فإن عنَانَيْهِمَا يكونان سواء. وهذه الشركة جائزة بالسنّة وإجماع الصحابة، والناس يشتركون بها منذ أيام النبيّ ﷺ وأيام الصحابة، ويكون فيها رأس المال من النقود التي هي قِيَمُ الأموال وأثمان المبيعات. أما العروض فلا تجوز الشركة فيها إلا إذا قُوِّمت وقت العقد وجُعلت قيمتها في رأس المال.

ويشترط أن يكون رأس المال معلوماً يمكن التصرف به في

الحال. فلا تجوز الشركة على رأس مال مجهول، ولا بمال غائب، أو بدَين، لأنه لا بدَّ من الرجوع برأس المال عند المفاصلة، ولأن الدَّين لا يمكن التصرف به في الحال، وهو مقصود الشركة.

ولا يشترط تساوي مال الشريكين في القدر، ولا أن يكون المالان من جنس واحد. إلا أنه يجب أن يقوّما بنقدٍ واحدٍ حتى يصبح المالان مالاً واحداً. فيصح أن يشتركا بنقود لبنانية ومصرية وسورية أو بنقود سعودية وكويتية، أو أفغانية أو باكستانية.. ولكن يجب أن يُقَوَّمَا تقويماً يُذهب انفصالهما ويجعلهما شيئاً واحداً. لأنه يشترط أن يكون رأس مال الشركة مالاً واحداً شائعاً للجميع لا يعرف أحد الشريكين ماله من مال الآخر. ويشترط أن تكون أيدي الشريكين على المال.

وشركة العنان مبنية على الأمانة والوكالة لأن كل واحد منهما بدفع المال إلى صاحبه يكون قد أمّنه، وبإذنه له في التصرف يكون قد وكَّله.

ومتى تمَّت الشركة وصارت واقعاً قائماً، صار واجباً على الشركاء أن يباشروا العمل بأنفسهم لأنَّ الشركةَ وقعت على أبدانهم. فلا يجوز لأحدهم أن يوكِّل عنه من يقوم مقامه ببدنه في الشركة في حال التصرف. بل الشركة هي تؤجر من تشاء، وتستخدم بدن من تشاء أجيراً عندها، لا عند أحد الشركاء.

ويجوز لكل واحد من الشريكيين ـ أو الشركاء ـ أن يبيع ويشتري على الوجه الذي يراه مصلحة للشركة. وله أن يقبض الثمن والمبيع، ويخاصم في الدِّين ويطالب به، وأن يحيل ويحال عليه، ويردَّ بالعيب. وله أن يستأجر من رأس مال الشركة ويؤجر، لأن

المنافع أجريت مجرى الأعيان. فله أن يبيع السلعة، كالسيارة مثلاً، وله أن يؤجرها باعتبارها سلعة للبيع، وصارت منفعتها في الشركة كالعين نفسها وأُجريت مجراها.

وكما أنه لا يشترط تساوي الشريكين في رأس المال، فكذلك يصح أن يتساويا فيه، ويكون الربح على ما شرطا. فيصح أن يشترطا التساوي في الربح، ويصح أن يشترطا التفاضل فيه لقوله ﷺ: «**الربح على ما شرط العاقدان**»[1].

أما الخسارة في شركة العنان فإنها تكون على قدر المال فقط. فإن كان مالهما متساوياً في القدر فالخسارة بينهما مناصفة، وإن كان أثلاثاً فالخسارة تكون أثلاثاً. وإذا شرطا غير ذلك فلا قيمة لشرطهما وينفذ حكم الخسارة بدون شرطهما، وهو أن توزع الخسارة على نسبة المال الذي دفعه كلٌّ من الشريكين.. لأنَّ البدنَ لا يخسرُ مالاً وإنما يخسر ما بذله من جهد فقط، فتبقى الخسارة على المال وتوزع عليه بنسبة حصص الشركاء لما أورده الفقهاء من أن «الربح على ما شرط العاقدان والوضيعة على قدر المال»[2]، والوضيعة هنا معناها الخسارة.

شركة الأبدان:

وهي أن يشترك اثنان أو أكثر بأبدانهما فقط بدون مالهما أي في ما يكتسبانه بأيديهما أو بجهدهما من عمل معيَّن، سواء أكان فكريّاً أو

(١) المغني والشرح الكبير، جزء ٥، ص١١٩.

(٢) المغني والشرح الكبير، جزء ٥، ص١١٩. ومثل هذا الحديث ورد عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام في الوسائل، م١٣، ص١٨٦.

جسديّاً. وذلك كالصناع يشتركون على أن يعملوا في صناعاتهم، فما يربحونه فهو بينهم. وكالمهندسين والأطباء والصيادين والحمالين والنجارين وسائقي السيارات وأمثالهم. ولا يشترط اتفاق الصنائع بين الشركاء ولا أن يكون هؤلاء جميعاً صنَّاعاً. فلو اشترك صنَّاع مختلفة صنائعُهم جاز ذلك، لأنهم اشتركوا في مكسب مباح، كما لو اتفقت الصنائع بينهم. ولو اشتركوا في عمل معيَّن على أن يدير أحدهم الشركة، والآخر يقبض المال، والثالث يعمل بيده، صحت الشركة. وعلى ذلك يجوز أن يشترك عمال في مصنع، سواء أكانوا كلهم يعرفون الصناعة، أو بعضهم يعرفها، والبعض الآخر لا يعرفها. ويصح كذلك أن يشتركوا صنَّاعاً وعمَّالاً وكُتَّاباً وحُرَّاساً، وبذلك يكونون جميعاً شركاء في المصنع. إلا أنه يشترط أن يكون العمل الذي اشتركوا في القيام به بقصد الربح عملاً مباحاً، أما إذا كان العمل محرماً فلا تجوز الشركة فيه.

والربح في شركة الأبدان يكون بحسب ما اتَّفق عليه الشركاء من مساواة أو تفاضل، لأن العمل هو الذي يستحق به الربح. فكما أنه يجوز تفاضل الشريكين في العمل فإنه يجوز تفاضلهما في الربح الحاصل به. ولكل واحد منهما المطالبة بالأجرة كلها ممن استأجرهما، وبثمن البضاعة التي قاما بصنعها ممن يشتريها. وللمستأجر أن يدفع الأجرة جميعها، أو للمشتري أن يدفع ثمن البضاعة جميعه، إلى أيِّ واحدٍ منهما، وإلى أيِّهما دفعَ فذمَّتُه برئت.

وإن عمل أحد الشركاء دون شركائه فالكسب بينهم جميعاً لأن العمل مضمون عليهم معاً، وبهذا الضمان وجبت الأجرة، فيكون الكسب لهم، كما كان الضمان عليهم.

وليس لأحدهم أن يوكل عنه غيره شريكاً ببدنه، كما أنه ليس لأحدهم أن يستأجر أجيراً عنه شريكاً ببدنه، لأن العقد وقع على ذاته فيجب أن يكون هو المباشر للعمل، إذْ إنَّ الشريكَ في هذا النوع من الشركة يكون بدنُه متعيّناً في الشركة. ولكن يجوز أن يستأجر أحدهم أجراء، والاستئجار حينئذ يكون من الشركة وللشركة، ولو باشره واحد من الشركاء فلا يكون نيابة ولا وكالة ولا أجيراً عنه، ويكون تصرف كل شريك تصرفاً عن الشركة، ويُلزم كل واحد منهم ما يقوم به شريكه من أعمال في نطاق الشركة.

وهذه الشركة جائزة، لما روى أبو داود والأثرم بإسنادهما عن أبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود عن أبيه: «اشتركت أنا وعمار بن ياسر وسعد بن أبي وقاص فيما نُصيبُ يوم بدر. فجاء سعد بأسيرين ولم أجئ أنا وعمار بشيء»[1] وقد أقرهما الرسول ﷺ على ذلك. وقد روي الحديث بصيغة أخرى وهي: «أن ابن مسعود شارك سعداً يوم بدر، فأصاب سعد فرسين ولم يصب ابن مسعود شيئاً، فلم ينكر النبي ﷺ عليهما»[2]. وقال أحمد بن حنبل: «أشرك بينهم النبي ﷺ»[3]. فهذا الحديث صحيح. وهو صريح في اشتراك جماعة من الصحابة في أبدانهم في عمل يقومون به، وهو قتال الأعداء، ويقسمون ما ينالون من غنائم إنْ ربحوا المعركة.

أما ما يقال من أنَّ حكم الغنائم يخالفُ هذه الشركةَ، فإنه غير وارد على هذا الحديث، لأن حكم الغَنائمَ نزل بعد معركة بدر، فحين

(١) المغني والشرح الكبير، الجزء ٥، ص١١٢.
(٢) بداية المجتهد، م٢، ص٢٥٥.
(٣) المغني والشرح الكبير ج٥، ص١١٢.

حصلت تلك الشركة بأبدانهم لم يكن حكم الغنائم موجوداً. وحكم الغنائم الذي نزل فيما بعد لا ينسخ الشركة التي حصلت وإنما يبين نصيب الغانمين. ويبقى حكم شركة الأبدان ثابتاً بهذا الحديث ما دام الحديث قد ثبتت صحته.

شركة المضاربة:

هي أن يشترك بدن ومال وتسمى أيضاً قِراضاً. ومعناها أن يدفع رجلٌ مالَهُ إلى آخر يتَّجر له فيه، على أن يقتسما ما حصل من الربح بينهما حسب ما يشترطانه. وأهل الحجاز يسمونها القراض، وهو مشتق من القطع، فكأن صاحب المال اقتطع جزءاً من ماله وسلمه إلى العامل، واقتطع له قطعة من الربح. وقيل هي مشتقة من المساواة: العمل من العامل والمال من الآخر بالتساوي.

والخسارة في المضاربة لا تخضع لاتفاق الشريكين، بل لما ورد في الشرع. أي أن الخسارة في المضاربة تكون شرعاً على المال خاصة وليس على المضارب منها شيء. حتى ولو اتَّفق صاحبُ المال والمضارب على أن الربح بينهما والخسارة عليهما، كان الربح بينهما، ولكن الخسارة على المال، لما ورد في الفقه من أن «الربح على ما شرط العاقدان والوضيعة على قدر المال»[1]. وقد قلنا إن البدن لا يخسر مالاً وإنما يخسر ما بذله من جهد فقط. فتبقى الخسارة على المال.

ولا تصح المضاربة حتى يُسلَّم المال إلى العامل ويُخَلَّى بينه

(١) المغني والشرح الكبير، ج٥، ص١١٩.

وبينه، أي إنَّها لا تنعقد حتى يتمّ تسليم المال إلى المضارب. ويجب في المضاربة تقدير نصيب العامل، وأن يكون المال الذي تجري المضاربة عليه مقدّراً معلوماً.

ولا يصح أن يعمل صاحبُ المال مع المضارب ولو شرط عليه، لأنه لا يملك التصرف بالمال الذي صار للشركة، ولا يملك صاحب المال التصرف بالشركة مطلقاً، بل المضارب هو الذي يتصرَّف، وهو الذي يعمل وهو صاحب اليد على المال. وذلك لأن عقد الشركة حصل على بدن المضارب ومال صاحب المال، ولم يقع العقد على بدن صاحب المال، فصار كالأجنبي عن الشركة لا يملك أن يتصرَّفَ فيها بشيء.

إلا أن المضارب مقيّد بما أذِنَ له صاحبُ المال من تصرُّف، ولا يجوز له أن يخالفه لأنه متصرِّفٌ بالإذن. فإذا أذِنَ له أنْ يتاجرَ بالصوف فقط، أو منعه من أن يشحن البضاعة في البحر، فعليه أن يتقيَّد بذلك. لكن ليس معنى هذا أن صاحب المال متصرّف بالشركة، بل معناه أن المضارب مقيَّدٌ في حدود ما أَذِنَ له صاحب المال. فالتصرف بالشركة محصور بغايتها ويقوم العامل وحده، بحيث لا يكون لصاحب المال أية صلاحية في هذا التصرف.

ومن المضاربة أن يشترك مالان وبدنُ صاحبِ أحدِ المالَين ـ وهذا يجمع شركةً ومضاربةً في آنٍ واحدٍ وهو صحيح ـ. فلو كان بين رجلين ثلاثة آلافٍ، لأحدهما ألفٌ وللآخر ألفانِ، فأَذِنَ صاحبُ الألفين لصاحب الألف أن يتصرف فيهما على أن يكون الربح بينهما نصفَين، صح الأمر بينهما، ويكون العامل صاحب الألف مضارباً عند صاحب الألفين وشريكاً له.

وكذلك من المضاربة أن يشترك بدنان بمال أحدهما، وهو أن يكون المال من أحدهما والعمل منهما، مثل أن يخرج أحدهما ألف دينار ويعملان فيه معاً والربح بينهما فهذا جائز[١].

والمضاربة جائزة شرعاً، لما روي أن العباس بن عبد المطلب كان يدفع مال المضاربة ويشترطُ على المضارب شروطاً معينة، فبلغ ذلك النبي ﷺ فاستحسنه، وانعقد إجماع الصحابة على جواز المضاربة. وقد روي عن حميد بن عبد الله عن أبيه عن جده. «أن عمر بن الخطاب أعطاه مال يتيم مضاربة يعمل به في العراق»[٢]. وعن مالك عن العلاء بن عبد الرحمن عن أبيه عن جده: «أن عثمان رضي الله عنه قارضه»[٣]. وعن قتادة عن الحسن أن عليّاً عليه السلام قال: «إذا خالف المضارب فلا ضمان، هما على ما شرطا»[٤]. وعن ابن مسعود وحكيم بن حزام أنهما قارضا[٥]وقد كان ذلك على مرأى من الصحابة ولا مخالف لهما، ولم ينكر أحد ذلك، فكان ذلك إجماعاً منهم على جواز المضاربة.

شركة الوجوه:

وهي أنْ يشترك بدنانِ أو أكثر بمالِ الغير. أي أن يدفع واحدٌ مالَه إلى اثنينِ فأكثر مضاربةً، فيكون المضاربون شركاء في الربح بمال غيرهم. وقد يتفقون على قسمة الربح سهاماً متساويةً لكلِّ واحدٍ سَهمٌ

---

(١) المغني والشرح الكبير، جزء ٥، ص١٣٧.
(٢) المغني والشرح الكبير، جزء ٥، ص١٣٥، ونجد ما قام به العباس بن عبد المطلب في الوسائل، م١٣، ص١٨٢، و١٨٣.
(٣) المغني والشرح الكبير، جزء ٥، ص١٣٥.
(٤) الوسائل، م١٣، ص١٨٥.
(٥) المغني والشرح الكبير، جزء ٥، ص١٣٥.

وللمال سهم. وقد يتفقون على غير ذلك من الشروط. إذ بالشروط يمكن أن يحصل تفاضل بين العامِلين في الربح، ويكون اشتراكهم مع تفاضل حصصهم مبنيّاً على وجاهة أحدهم: إما لناحية المهارة في العمل، وإما لناحية حسن التصرف في الإِدارة، مع أن التصرف الشرعي الذي يملكه المضاربون في المال، لا يختلف بين واحد وآخر. ومن أجل ذلك تُعتبر هذه الشركة من نوع آخر غير شركة المضاربة مع أنها في حقيقتها ترجع إلى المضاربة.

ومن شركة الوجوه أن يشترك اثنان فيما يشتريان، على أساس ثقة التجار، أي بجاههما المبني على هذه الثقة من غير أن يكون لهما رأس مال. ويشترطان على أن يكون ملكهما في ما يشتريانه نصفين أو أثلاثاً أو أرباعاً أو نحو ذلك حسب ما يتفقان عليه، لا حسب ما يملكان في البضاعة. فما قسم الله تعالى، بعد أن يبيعا، فهو بينهما جائز سواء عيَّن أحدُهما لصاحبه ما يشتريه، أو قدَّره، أو وقَّته، أو ذكر صنف المال ولم يعيِّن شيئاً من ذلك بل قال: ما اشتريت من شيء فهو بيننا.

أما الخسارة فتكون على قدر ملكيهما في المشتريات لأنه بمقام مالهما، لا على حسب ما يشترطان من خسارة ولا على حسب الربح، سواء أكان الربح بينهما بقدَر مشترياتهما أو مختلفاً عنها، وذلك لقوله ﷺ: «**الربحُ على ما شرط العاقدان والوضيعة على قدر المال**»(١).

وشركة الوجوه بقسميها جائزة لأن المضاربَيْن إذا اشتركا بمال غيرهما كانت من قبيل شركة المضاربة الثابتة بالسنَّة والإِجماع. وإن اشتركا في ما يأخذانه من مال غيرهما، أي في ما يشتريانه بجاههما

(١) كتاب البيوع والأقضية (١).

وثقة التجار بهما فهي من قبيل شركة الأبدان الثابتة بالسنَّة. وعلى هذا تكون شركة الوجوه جائزة شرعاً.

قال الإمام أبو حنيفة: لا تصح حتى يذكر الوقت أو المال أو صنفاً من الثياب. وقد اشترط الإمامان مالك والشافعي لصحتها شروط الوكالة، لأنها معتبرة في ذلك من تعين الجنس وغيره من شرائط الوكالة[1].

إلا أنه ينبغي أن يُعلم أن المراد بالثقة هنا الثقة المالية وهي الثقة بالسداد لا بالجاه والوجاهة. لأن الثقة إذا أطلقت في موضوع التجارة والشركة ونحو ذلك فإنما يقصد منها الثقة بالسداد، وهي الثقة المالية. وعلى ذلك قد يكون الشخص وجيهاً ولكنه غير موثوق بالسداد، فلا توجد فيه ثقة مالية ولا يُحسب أن لديه ثقة تعتبر في موضوع التجارة والشراكة. فقد يكون ذو الوجاهة نائباً أو وزيراً أو غنيّاً أو تاجراً كبيراً ولكن لا توجد فيه ثقة بالسداد أو لا يؤتمن على المال الذي قد يعطى إليه للمتاجرة، فلا تكون فيه ثقة مالية، وعلى ذلك فإنه لا يستطيع أن يشتريَ من السوق أية بضاعة دون أن يدفع ثمنها.

وقد يكون الشخص فقيراً ولكن التجار يثقون بسداد ما عليه من المال، فإنه يستطيع أن يشتريَ بضاعة دون أن يدفع ثمنها. وعلى هذا فشركة الوجوه تتركز فيها الثقة بالسداد لا بالوجاهة. وإن ما يحصل في بعض الشركات من إدخال وزير عضواً في شركةٍ وتخصيصه بنصيب معيَّن من الربح دون أن يدفع أي مال أو يشترك بأي جهد، وإنما أُشرك لمنصبه حتى يسهل للشركة معاملاتها، فهذا ليس من قبيل شركة

(١) المغني والشرح الكبير، جزء ٥، ص١٢٢.

الوجوه ولا ينطبق عليه تعريف الشركة في الإِسلام. وهذا النوع من الاشتراك غير جائز شرعاً، وعليه فلا يعتبر هذا الشخص شريكاً، ولا يحلُّ له أن يأخذَ شيئاً من هذه الشركة، لأنه يعتبر بمثابة رشوة، وهي محرَّمة شرعاً.

وقد يحصل مثل هذا في بعض البلدان التي لا يسمح فيها لغير المواطن بالحصول على رخصة للتجارة أو للعمل. فأمام هذا الواقع القانوني يضطر الأجنبي الذي يجد فرص العمل متاحة أمام رأس ماله في مثل هذا البلد أن يُدخِلَ أحد المواطنين شريكاً معه وأن يجعل له حصة من الربح دون أن يدفع هذا المواطن أي مال، ودون أن تعقد الشركة على بدنه، وإنما اعتبر شريكاً من أجل أنَّ الرخصة أُخِذَت باسمه وجعلت له حصة من الربح مقابل ذلك. هذه أيضاً ليست من شركات الوجوه ولا هي من الشركات الجائزة شرعاً. ولذلك لا يعتبر هذا المواطن شريكاً، ولا يحلّ له أن يأخذ شيئاً من هذه الشركة لأنه لا تنطبق عليه الشروط التي أوجب الشرعُ أن تتوفر في الشريك حتى يكون شريكاً شرعاً، وهي الاشتراك بالمال أو البدن أو الثقة التجارية بالسداد، وأن يباشر هو العمل بما يأخذ من بضاعة بهذه الثقة.

شركة المفاوضة:

وهي أن يشترك الشريكان في جميع أنواع الشركة مثل أن يجمعا بين شركة العنان والأبدان والمضاربة والوجوه فيصح ذلك لأنّ كل نوع منها يصح على انفراده، فصح مع غيره[1]. ومعنى شركة المفاوضة أن

(١) المغني والشرح الكبير، جزء ٥، ص١٣٩.

يفوض كل واحد من الشريكين إلى صاحبه التصرف في ماله مع غيبته وحضوره، ويكون ذلك في جميع أنواع الممتلكات[1]. وهي تتمُّ بأن يدفع شخصٌ مالاً على سبيل المضاربة لمهندسَيْنِ شريكَينِ ليضمّاه إلى مالهما ويوسعا عملهما في إقامة الأبنية والتجارة فيها، ثم يتَّفقان على أن يشتغلا بأكثر مما بين أيديهما من مال، فصارا يأخذان بضاعة من غير دفع ثمنها حالاً بناء على ثقة التجار بهما. فاشتراكُهما معاً ببدنهما يعدّ شركة أبدان باعتبار صناعتهما، ودفعهما مالاً منهما يشتغلان به معاً يُعدّ شركة عنان، وأخذُهما مالاً من غيرهما مضاربة يُعدّ شركة مضاربة، واشتراكُهما في البضاعة التي يشتريانها بناء على ثقة التجار بهما يُعدّ شركة وجوه. فهذه الشركة التي أقاماها جمعت كل أنواع الشركات في الإِسلام. وذلك جائز شرعاً لأن كل نوع منها صحيح على انفراده فيصح مع غيره. والربح يكون على ما اصطلحا عليه. فيجوز أن يجعل الربح على قدَر المالَين، ويجوز أن يتساويا فيه مع تفاضلهما في المال، وأن يتفاضلا فيه مع تساويهما في المال.

فسخ الشركة:

الشركة من العقود الجائزة شرعاً كما قلنا، وهي تبطل بموت أحد الشريكين أو جنونه أو الحجر عليه لسفهٍ أو بالفسخ من أحدهما، لأنها عقد جائز وتبطل بذلك كله كالوكالة.

وَإِنْ مات أحد الشريكين وله وارثٌ رشيدٌ فلهذا الوارث أنْ يقيمَ على الشركة، وعلى الشريك الآخر أن يأذن له في التصرف، كما أن

(١) بداية المجتهد، المجلد ٢، ص٢٥٤.

لهذا الوارث المطالبة بالقسمة. وإذا طلب أحد الشريكين الفسخ وجب على الشريك الآخر إجابة طلبه. وإذا كانوا شركاء عديدين وطلب أحدهم فسخ الشراكة ورضي الباقون ببقائها فسخت الشركة التي كانت قائمة وجددت بين الباقين. إلا أنه يفرَّق في الفسخ بين شركة المضاربة وغيرها، ففي شركة المضاربة إذا طلب العاملُ البيع وطلب المضارب القسمة أجيب طلب العامل لأن حقه محصور في الربح ولا يظهر الربح إلا في البيع. أما في باقي أنواع الشركة فإذا طلب أحد الشريكين القسمة وطلب الآخر البيع أجيب طلب القسمة دون طلب البيع.

وهكذا بعد أن بحثنا في أحكام الشركة وأنواعها بوجه عام، فسوف نبيّن آراء المذاهب الإسلامية الخمسة فيها، كما جرت العادة بالنسبة لجميع المباحث في هذه الموسوعة الميسَّرة من أصول الفقه الإسلامي.

أولاً: معنى الشركة وأقسامها:

١ ـ مذهب الشيعة الإمامية:

قال الشيعة الإمامية: إن للشركة معنيين:

الأول لغوي: ويعني اجتماع حقوق الملاك في الشيء الواحد على سبيل الشيوع فيه. وقد يكون سبب الشركة اضطراريّاً كالإرث، أو اختياريّاً كما في شراء عينٍ، أو قبول الهبة لاثنين أو أكثر. وتسمّى هذه الشركة شركة الملك، وشركة الشيوع. ودور الفقيه فيها أن يبين الأحكام المترتبة على ناتج المال المشترك، وعلى أن أحد الشريكين لا يتصرف إلا بإذن الآخر، وأن له أن يطالب بالقسمة متى شاء.

والثاني شرعي ويعني أن الشركة عقد بين اثنين (أو أكثر) أُنشئ ليكون المال شائعاً بينهما. والغالب أن يكون الغرض منها التجارة.

وأنواع الشركة عند الشيعة الإمامية خمسة:

١ ـ **شركة العنان**: وهي شركة في الأموال يتمُّ العمل فيها على أن يكون الربح لكلٍّ من الشركاء على قدر ماله، والخسارة عليه كذلك. وهي شركة جائزة بالإجماع.

٢ ـ **شركة الأبدان**: وقد اتفق معظم فقهائهم على بطلان هذه الشركة، لأن الأصل عدم الشركة، ومجرَّد التراضي غير كافٍ ما لم يرد النص بجوازه. وأما عند بعض الفقهاء الآخرين فهناكَ رأي آخر مغاير للبطلان، وهو يقوم على أن أي اتفاق بين الشركاء يكون صحيحاً وتترتب عليه أحكام الشراكة إذا كان لا يحرم حلالاً، ولا يحلل حراماً.

٣ ـ **شركة المفاوضة**: وهذه الشركة باطلة عند الإمامية بالإجماع، لأن كل نفس لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت.

٤ ـ **شركة الوجوه**: وهي باطلة إن قصد كلُّ واحد الشراء لنفسه، على أن يكون له الربح وعليه الخسارة، أما إذا وكَّل واحد منهما الآخر بالشراء، فإنها تدخل في شركة العنان..

«ومما انفردت به الإمامية أن الشركة لا تصح إلا في الأبدان والأموال»[1]، كشركة العنان مثلاً.

---

(١) مفتاح الكرامة، جزء ٧، ص٣٩٢.

٥ ـ **شركة المضاربة**: أما شركة المضاربة فقد أفرد فقهاء الشيعة الإمامية لها أبواباً خاصة هذه خلاصتها.

معنى المضاربة: هو أنه إذا اتفق اثنان على أن يكون المال من أحدهما، وأن يكون العمل من الآخر، والربح بينهما، سمي هذا الاتفاق مضاربة، وهي مشروعة نصّاً وإجماعاً. فقد سُئِل الإمام الصادق عليه السلام عن الرجل يقول للآخر: أَبْتاعُ لك متاعاً والربح بيني وبينك؟ قال عليه السلام: «**لا بأس**»[1].

وعقد المضاربة جائز ويحق لكلٍّ من المالك أو العامل الفسخ والعدول عنه قبل الشروع بالعمل وبعده، سواء اشترطت المشاركة إلى وقت معين، أو كانت مطلقة.

شروطها:

يشترط في المضاربة الأمور التالية:

١ ـ الإيجاب من صاحب المال، والقبول من العامل، ويتم ذلك بكل ما يدل عليهما من قول أو فعل.

٢ ـ أن يكونا عاقلين، بالغين، مختارين. وألَّا يكون محجوراً عليهما لسفه. أما الحجر بسبب الإفلاس، فإنه يخرج المفلس عن أهلية التصرف في ماله الخاص، وليس في مال غيره بالنيابة عنه، ولأن كل ما يتجدد له من مالٍ فهو في صالحه، وصالح الدائنين.

٣ ـ أن لا يكون مال المضاربة ديناً. وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام

(١) الوسائل، م١٣، ص١٨٥.

عن علي أمير المؤمنين عليه السلام «في رجل له على رجل مال، فيتقاضاه ولا يكون عنده، فيقول (صاحب المال): هو عندك مضاربة. قال عليه السلام: «**لا يصح حتى تقبضه منه**»[1].

٤ ـ أن يكون مال المضاربة من النقد الرائج مهما كان نوعه، فعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «في الرجل يعمل بالمال مضاربة، قال عليه السلام: له الربح، وليس عليه من الوضيعة (الخسارة) شيء إلا أن يخالف عن شيء مما أمر صاحب المال»[2].

٥ ـ أن يكون رأس المال معلوماً لأن الجهل به يستدعي الجهل بالربح، فيتعذر تمييز الربح عن رأس المال، وتقع المنازعة.

٦ ـ أن يكون الربح مشاعاً بين صاحب المال والعامل، وليس ضرورياً أن يكون نصيب كل منهما معادلاً لنصيب الآخر، بل يجوز التفاوت وفقاً لما يتم عليه الاتفاق كالربع أو الخمس.. ولكن إذا لم يعيّنا يقتسم الربح بينهما مناصفة. كما أنه يجوز لصاحب المال والعامل أن يضيفا شروطاً أخرى لا تتنافى مع العقد وطبيعته، كأن يشترط صاحب المال على العامل ألّا يتاجر إلا بنوع خاص من السلع أو ألّا يسافر بالمال، فإذا خالف العامل وطرأ على المال شيء كان ضمانه عليه.

توقيت المضاربة:

إذا حددت المضاربة بوقت معين، إلى سنة مثلاً، فالراجح عند

---

(١) الوسائل، م١٣، ص١٨٧.

(٢) الوسائل، م١٣، ص١٨١. وما بعدها مكرر بنفس المعنى.

الإمامية أنه إن أريد من اشتراط المدة أنه لا يجوز لصاحب المال ولا للعامل الرجوع والفسخ إلا بعد تلك المدة بطل العقد والشرط، لأنه مناف لمقتضاه وطبيعته. وإن أريد به أن أي تصرُّف يصدر من العامل بعد المدة يكون غير جائز، صح الشرط والعقد. وإذا أطلق العقد، ولم يقيد العامل بعمل أو زمان، تصرَّف حسب مقتضيات مصلحة الشركة.

شرط الضمان والخسارة على العامل:

اتفق فقهاء الإمامية على أنه في حال الخسارة أو هلاك شيء من المال في يد العامل بلا تعدٍّ أو تفريط، تُحتسب الخسارة من الربح، فإن لم يكن هنالك ربحٌ أصلاً، أو كان لا يفي بالخسارة احتسبت من رأس المال، وتحملها صاحب المال وحده، إذا كان عقد المضاربة مطلقاً، ولم يشترط فيه أن يتحمل العامل شيئاً من الخسارة، أو يضمن المال الهالك وإن لم يفرط.. أما إذا اشترط صاحب المال أن يتحمل العامل من الخسارة، أو يضمن المال، ورضي العامل بالشرط فيصح الشرط والعقد. لأن المضاربة إما أن تكون مطلقةً، أو مقيَّدةً بشروط. ومن أحكامها أن تكون الخسارة بشتى أنواعها على صاحب المال، ولا شيء على العامل، إلا إذا فرَّط أو اعتدي عليه. فقد سئل الإمام الباقر عليه السلام: «عن الرجل يستبضع المال فيهلك أو يُسرق أعلى صاحبه ضمان؟. فقال عليه السلام: «ليس عليه غرم بعد أن يكون الرجل أميناً».

وقد اتفق فقهاء الإمامية على أنه إذا كان عقد المضاربة مطلقاً فلا يجوز للعامل أن يسافر بالمال، أو يستأجر أحداً في عمل المضاربة، ولا أن يبيع أو يشتري نسيئة، ولا أن يبيع بأقل من ثمن المثل، أو أن

يشتري بأكثر منه. . . إلَّا بإذن صاحب المال، فإذا فعل العامل شيئاً من ذلك بلا إذاً بطل عمله إلَّا إذا عاد صاحب المال وأجاز تصرفه. ولذلك فإن العمل الذي يخالف أوامر صاحب المال تنقلب يده إلى يد ضمان، وهو في الأصل لا يضمن شيئاً مما يطرأ على المال إلا مع التعدي أو التفريط. فعن الإمام محمد الباقر عليه السلام: «قضى عليٌّ عليه السلام في تاجر اتَّجر بمال واشترط نصف الربح فليس عليه ضمان»[1]. وإذا ادعى صاحب المال أن العامل تعدى أو فرَّط فعليه البينة، ولا شيء على العامل إلا اليمين، لأنه أمين.

أما النفقات في السفر فهي على الشركة إن كانت لأغراضها، وكل ما هو خارج عن الشركة ومصلحتها فهو على العامل. قال الإمام موسى الكاظم عليه السلام: «ما أنفق (المضارب) في سفره فهو من جميع المال، وإذا قدم بلده فما أنفق فمن نصيبه»[2]، وتخصيص مورد الرواية بالسفر لا يجعلها خاصة به، وإنما ذكر على سبيل المثال.

فساد المضاربة عند الإمامية:

إذا فسدت المضاربة لسبب من الأسباب كان الربح لصاحب المال، لأنه تَبَعٌ لماله، وعليه أجرة المثل للعامل، فالمفروض أنه عمل بإذن صاحب المال، لا على سبيل التبرع.

انتهاء المضاربة عند الإمامية:

تنتهي المضاربة بأحد الأسباب التالية:

---

(١) الوسائل، م١٣، ص١٨٥.
(٢) الوسائل، م١٣، ص١٨٧.

١ ـ أن يفسخ العقد صاحب المال أو العامل.

٢ ـ أن يتلف مال المضاربة قبل مباشرة العمل. أما إذا اشترى العامل بضاعة بإذن صاحب المال، وقبل أن يدفع ثمنها هلك مال المضاربة، فعلى صاحب المال أن يدفعه وتبقى المضاربة على ما هي عليه. كما تبقى المضاربة كذلك إذا أتلف المال أجنبيّ، وتنتقل إلى العوض الذي يغرمه المتلف.

٣ ـ أن يموت العامل أو صاحب المال.

وإذا كان في مال المضاربة سلعة ومات صاحب المال، باعها العامل وحولها إلى نقود، ولا يجوز له أن يشتري بتلك النقود سلعة أخرى.

٤ ـ أن يعرض الجنون لأحدهما، لأنه يسلب الإنسان أهلية التصرف في ماله، وفي مال غيره. وكذلك تنتهي المضاربة بسفه أحدهما. أما المحجور عليه لإفلاس فلا يجوز أن يضارب بماله، ويجوز أن يكون عاملاً.

أما رأي الإمامية بالقسمة بعد انتهاء المضاربة، فيمكن إيجازه على النحو التالي:

١ ـ إذا انتهت المضاربة قبل أن يشرع العامل بالعمل يعود المال إلى صاحبه، ولا شيء للعامل، ولا عليه.

٢ ـ إذا انتهت في أثناء العمل وقبل حصول الربح، فيعود كل شيء إلى حاله، وقال البعض بوجوب دفع أجرة المثل للعامل.

٣ ـ إذا انتهت بعد العمل، وبعد تحويل مال المضاربة كله إلى نقود،

بدون وجود بضاعة، فإن وُجدت أرباح جرى اقتسامها بين صاحب المال والعامل حسب شروطهما، وإلَّا أخذ صاحب المال المال، ولا شيء للعامل، ولا عليه.

٤ ـ إذا انتهت وبقيت سلعة، فإن لم يكن هنالك ربح فلا يجوز للعامل التصرف في السلعة إلا بإذن صاحب المال. كما لا يجوز للمالك أن يجبره على بيع السلعة. وإذا كان فيها ربح، كان المالك والعامل شريكين في العين.

٢ ـ مذهب الحنفية[١]:

تنقسم الشركة، بوجه عام، عند الحنفية إلى قسمين: شركة ملك وشركة عقود.

أما شركة الملك فهي عبارة عن أن يتملك شخصان فأكثر عيناً من غير عقد الشركة، وهي تكون شركة جبر كاجتماع اثنين أو أكثر في إرث مال، أو تكون شركة اختيار كما لو اشترى شخصان عيناً، أو قَبلا وصيةً. وركن شركة الملك اجتماع النصيبين.

وأما شركة العقود فهي عبارة عن العقد الواقع بين اثنين فأكثر للاشتراك في مالٍ وربحه. وهو المعنى العام الذي يتناول جميع أقسام شركة العقود. وهي على ثلاثة أنواع إما بالمال أو بالأبدان أو بالوجوه، وكل واحد من الثلاثة ينقسم إلى قسمين: مفاوضة وعناناً، على النحو التالي:

---

(١) عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، المجلد ٣، ص٦٣ ـ ٦٩.

النوع الأول:

الشركة بالمال: وهي أن يدفع كل شريك مبلغاً من المال لاستثماره بالعمل فيه، بحيث يكون لكل واحد من الشركاء جزء معين من الربح. وشركة المال تكون بدورها على قسمين:

القسم الأول: شركة المفاوضة في المال: وهي أن يتعاقد اثنان فأكثر على أن يشتركا في عمل بشرط أن يكونا متساويين في مالهما وتصرفهما وملَّتهما. ويكون كل واحد كفيلاً عن الآخر فيما يجب عليه من شراء وبيع، كما أنه وكيل عنه فيما له. فلا يصح أن يكون مال أحد الشريكين، في شركة المفاوضة، أقل من مال صاحبه إن كان نقداً. ولكن إذا تساويا في ملك النقدين وانفرد أحدهما عن صاحبه بملك عقار، أو عروض تجارة فإنه يصح أن يكون تصرف أحدهما أقل من تصرف صاحبه. وهي لا تصح بين صبيّ وبالغ، ولا بين حر ومملوك مأذون له بالتجارة. كما لا تصح بين المختلفين في الدين. ولا بد أن يتضمن العقد الكفالة والوكالة، فإن خلت من ذلك فلا تصح.

القسم الثاني: شركة العنان في المال: وهي أن يشترك اثنان في نوع واحد من أنواع التجارة كالقطن، أو في جميع أنواع التجارة. وهي تتضمن الوكالة دون الكفالة. ويجوز أن تكون بين البالغ والصبي، والمأذون في التجارة والحر، وبين المسلم والكافر. ولا يشترط تساوي الشركاء في رأس المال.

النوع الثاني:

شركة الأبدان: وهي أن يتفق صانعان فأكثر، كنجارين مثلاً، أو نجار وحداد، على أن يشتركا من غير مالٍ في تقبل الأعمال ويكون

الكسب بينهما. وحكمها أن يصير كل واحد وكيلاً عن الآخر في تقبل الأعمال سواء كان الوكيل يحسن العمل أم لا.

وتنقسم شركة الأبدان إلى قسمين:

القسم الأول: شركة المفاوضة في الأبدان: ويشترط أن يذكر فيها لفظ المفاوضة أو معناه، وذلك بأن يتقبلا الأعمال بالتساوي، وفي الربح والخسارة، وأن يكون كل واحد كفيلاً عن صاحبه فيما يلحقه بسبب الشركة.

القسم الثاني: شركة العنان في الأبدان: وهي أن يشترطا التفاوت في العمل والأجر، بأن يقولا إن على أحدهما الثلث من العمل، وله الثلث في الربح والخسارة، وعلى الآخر الثلثان في العمل، وله الثلثان في الربح والخسارة.

النوع الثالث:

شركة الوجوه: وهي أن يشترك اثنان ليس لهما مال، ولكن لهما وجاهة عند الناس توجب الثقة بهما على أن يشتريا تجارة بثمن مؤجل، ومايربحانه يكون بينهما.

وهي تنقسم أيضاً إلى قسمين:

القسم الأول: شركة الوجوه مفاوضة: وهي أن يتلفظا بالمفاوضة ويذكر معنى تقصيها، وذلك بأن يكون المشتري بينهما نصفين وعلى كل واحد منهما ثمنه، وأن يتساويا في الربح، وأن تتحقق وكالة كل واحد منهما عن صاحبه فيما له، وكفالته فيما عليه.

القسم الثاني: شركة الوجوه عناناً: وتتحقق عندما لا يكون

الشريكان من أهل الكفالة، أو عندما يتفاضلان فيما يشتريانه كأنْ يشتري أحدهما ربع السلع والآخر الباقي منها، أو عندما لا يذكران شيئاً يدل على المفاوضة.

الحنفية والمضاربة:

أما شركة المضاربة فقد عرفها الحنفية بأنها عقد على الشركة في الربح بمالٍ من أحد الجانبين وعملٍ من الآخر، أي أن المال من المالك له والعمل من الشريك المضارب.

والمضارب له أحوال يختلف معها حكم المضاربة، ولذلك قال الحنفية بتنوّع حكم المضاربة إلى أنواع عديدة:

أحدها: أن المضارب عند قبض المال وقبل الشروع في العمل يكون أميناً.

ثانيها: أن المضارب عند الشروع في العمل يكون وكيلاً.

ثالثها: أن المضارب عند حصول الربح يكون كالشريك في شركة العقود المالية.

رابعها: أن المضارب، إذا فسدت المضاربة، يكون بحكم الأجير، وله أجر المثل، بينما الربح جميعه لصاحب المال والخسارة عليه.

خامسها: أن المضارب، إذا خالف شرطاً من شروط الشراكة، يكون غاصباً، وحكمه أنه يكون آثماً، وعليه ضمان المغصوب وردّه.

سادسها: إذا شرط أن يكون الربح كله للمضارب كان قرضاً. وله كل الربح وعليه الخسارة والضمان، والردّ.

سابعها: إذا شرط أن يكون الربح كله لصاحب المال كان الحكم كحكم عقد البضاعة وهو أن يوكله في شراء بضاعة بلا أجر.

٣ ـ مذهب المالكية[١]:

تنقسم الشركة عند المالكية إلى أقسام: شركة الإرث، وشركة الغنيمة، وشركة المبتاعين شيئاً بينهما (وهي الأقسام التي عبر عنها الحنفية بشركة الملك).

وحكمها عندهم أنه لا يجوز لأحد الشريكين أن يتصرف بغير إذاً شريكه، وإلَّا يكون كالغاصب على قول بعضهم، ولا يكون كذلك على قول بعضهم الآخر.

وقد عرَّف بعض المالكية الشركة تعريفاً تاماً فقال: «هي تقرر ملك متمول بين مالكين فأكثر». فقوله تقرر ملك متمول معناه: استقرار ملك شيء، له قيمة مالية، بين مالكين فأكثر، فلكل واحد أن يتصرف فيه تصرف المالك، ويخرج به: تقرر شيء غير مالي كتقرر النسب أو الولاية. ويدخل في هذا التعريف جميع أنواع الشركة.

كما أن البعض عرف الشركة المالية التجارية بأنواعها على أنها عبارة عن «إذن كل واحد من الشريكين (أو الشركاء) للآخر في أن يتصرف في مال يملكانه بحيث إن كلاً منهما يتصرف لنفسه وللآخر» أي أن كلاً من الشريكين يعمل في مال الآخر ويكون عمله لشريكه ولنفسه.

---

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٦٩ ـ ٧٥.

وأما أقسامها فهي ستة: مفاوضة، وعنان، وجبر، وعمل، وذمم ومضاربة. وأعطوا لكل منها تعريفاً خاصّاً.

فأما شركة **المفاوضة** فهي «اشتراك اثنين ـ فأكثر ـ في الإتجار بمالين، على أن يكون لكل منهما نصيب في الربح بقدر رأس ماله، وأن يكون لكل منهما حرية التصرف في حضور الآخر أو غيبته، وسواء كانت تجارتهما في نوع واحد، أو في جميع الأنواع».

وأما شركة **العنان** أن «يشتركا على أن لا يتصرف أحدهما إلا بإذن صاحبه، بحيث إنَّ كلاًّ منهما آخذ بعنان صاحبه، يمنعه إذا أراد، ولو تصرف بدون إذنه كان له ردُّهُ».

وأما **شركة** العمل (المعروفة بشركة الأبدان في بعض المذاهب) فهي «أن يشترك صانعان فأكثر على أن يعملا معاً، ويقتسما أجرة عملهما بنسبة العمل. وهي عندهم تكون في الصنعة المتحدة كنجارين أو خياطين، ولا تصح في صنعتين مختلفتين كنجار وحداد. ولا شيء يمنع اشتراك صانعين شرط أن تتوقف صنعة أحدهما على صنعة الآخر، كالشركة بين الذي يغوص في البحر لاستخراج اللؤلؤ مع صاحب الزورق الذي يحمله، وأن يتساويا في العمل بأن يأخذ كل واحد بقدر عمله من الغلة. ويصح أن يزيد أحدهما على الآخر شيئاً يتعارفه الناس».

وأما شركة **الذمم** فإنها عبارة عن «تعاقد بين اثنين على أن يشتريا شيئاً غير معين بثمن مؤجل في ذمتهما بالتضامن، بمعنى أن كلاًّ منهما كفيل لصاحبه، وما خرج من الربح، بعد البيع، فهو بينهما. وتصح أيضاً إذا اتفقا على شراء سلعة معينة وتساويا في تحمل الأعباء».

وأما شركة **الوجوه** عند المالكية: فهي عبارة عن «اتفاق بين رجل ذي وجاهة مع رجل آخر خمل لا وجاهة عنده، على أن يبيع الوجيه تجارة الآخر لأن وجاهته تحمل الناس على الثقة به والشراء منه، وله في نظير ذلك جزء من الربح». إلا أن هذه الشركة ممنوعة عند المالكية لأن فيها تغريراً بالناس.

وأما شركة **الجبر** فهي «أن يشتري شخص سلعة معينة اعتاد أحد التجار الإتجار بها، فيكون لهذا التاجر أن يشترك فيها مع الشخص الذي اشتراها، ويجبر هذا الأخير على الشركة مع التاجر».

وأما شركة **المضاربة** فهي «عقد توكيل صادر من صاحب المال لغيره، على أن يتّجر بخصوص النقدين (الذهب والفضة) المضروبين ضرباً يتعامل به. ولا بد أن يدفع صاحب المال للعامل القدر الذي يريد أن يتجر فيه عاجلاً».

٣ ـ مذهب الشافعية[١]:

قال الشافعية: إن الشركة الجائزة شرعاً هي نوع واحد، وهي شركة العِنان وتكون إذا تعاقد اثنان، فأكثر، على الاشتراك في مال للإتجار فيه، بحيث يكون الربح بينهم على نسبة أموالهم ووفقاً للشروط التي يتم الاتفاف عليها فيما بينهم.

أما أنواع الشركات الأخرى: كشركة الأبدان، وشركة المفاوضة، وشركة الوجوه فهي باطلة عندهم. وقد عرَّف الشافعية كل

(١) الجزيري، المرجع السابق، ص٧٦.

نوع من هذه الأنواع الثلاثة، ولكن لا حاجة لبيانها هنا طالما أنها باطلة في مذهبهم.

ولكن تصح عندهم شركة المضاربة أو القراض وهي عبارة عن «عقد يقتضي بموجبه أن يدفع شخص لآخر مالاً يتَّجر فيه، على أن يكون لكل منهما نصيب في الربح بشروط مخصوصة».

٤ ـ مذهب الحنبلية[١]:

ـ وقال الحنبلية: تنقسم الشركة إلى قسمين. شركة في المال، وشركة في العقود. فشركة المال هي اجتماع اثنين فأكثر في استحقاق عين، كإرث أو شراء أو هبة. ولا فرق في شركة المال بين أن يملك الشريكان العين بمنافعها، أو يملكا رقبتها دون منفعتها، أو منفعتها دون رقبتها.

وأما شركة العقود ـ وهي المعول عليها عندهم في مباحث الشركات ـ فهي «اجتماع اثنين، فأكثر في التصرف». وتنقسم شركة العقود هذه إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: شركة العنان: وهي أن يشترك اثنان فأكثر بمالين، على أن يعملا معاً في تنميتهما، والربح بينهما على ما اشترطا. أو أن يشتركا بماليهما على أن يعمل أحدهما فقط فيأخذ من الربح أكثر من الآخر لقاء عمله، فإن شرط له ربحاً بقدر ماله لا يصح لأنه عمل في مال الغير بدون أجر.

القسم الثاني: شركة الوجوه: وهي أن يشترك اثنان ـ فأكثر ـ في

(١) الجزيري، المرجع السابق، ص٧٥.

شراء تجارة بثمن في ذمتيهما، اعتماداً على وجاهتهما وثقة الناس بهما، ثم يكون الربح بينهما نصفين أو ثلاثاً أو نحو ذلك. وهي جائزة مطلقاً سواء ذكرا بضاعة معيّنةً أم لم يذكراً شيئاً، كما لو قال أحد الشريكين للآخر: ما اشتريت من شيء فهو بيننا.

القسم الثالث: شركة الأبدان: وهي أن يشترك صانعان ـ فأكثر ـ على أن يعملا بأبدانهما، ويكون الأجر بينهما على ما اشترطا. وهي جائزة مطلقاً سواء كانت في الصنعة المتحدة، أو في صنعتين مختلفتين كاشتراك نجار مع حداد.

ومن شركة الأبدان: الاشتراك في تملك المباحات كالاحتطاب والاصطياد ونحو ذلك.

القسم الرابع: شركة المفاوضة: وهي الاشتراك في استثمار المال مع تفويض كلّ واحد لصاحبه في الشراء والبيع والمضاربة، والتوكيل، والبيع بالدين، والرهن، والارتهان، والضمان وغير ذلك. إلا أنه لا يصح أن يدخلا فيها الكسب النادر كوجود لقطة أو كنز أو نحو ذلك.

القسم الخامس: شركة المضاربة[1]: وهي أن يدفع رجل قدراً معيناً من ماله إلى من يتجر فيه بجزء مشاع معلوم من ربحه، ولا بد أن يكون المال نقداً مضروباً. وتصح عندهم المضاربة بالوديعة، كأن يقول أحدهما للآخر: اعمل بذاك المال المودع عند فلان مضاربةً. وهذا النوع من الشركة تعتمد عليه المصارف الإسلامية في عصرنا هذا.

---

(١) الجزيري، المرجع السابق، ص٤٢.

ثانياً: شروط الشركة وأحكامها:

ـ قال الشيعة الإمامية: إن شروط الشركة هي التالية:

١ ـ **الصيغة**: وهي من المقومات، وتتحقق بقول الشريكين: اشتركنا في كذا. أو قول أحدهما: شاركتك في كذا، وقبول الآخر، وما إلى ذلك من الصيغ التي تدل على الشراكة بوضوح.

٢ ـ **الأهلية**: بأن يكون كل من الشريكين ـ أو الشركاء ـ أهلاً للتوكيل والتوكل، لأنه لا يتصرف الشريك إلا بإذن صاحبه، فيكون وكيلاً عنه، وموكلاً له.

٣ ـ **المحل**: بأن يكون محل الشركة مالاً من الشريكين، وموجوداً بالفعل، وأهلاً للالتزام به شرعاً. فلا يصح أن يشاركا على مال في الذمة، ولا في تجارة الخمر أو الخنزير أو المخدرات وما إلى ذلك من المحرمات.

٤ ـ **الشيوع في المال**: بأن يمتزج المالان مزجاً بحيث لا يمكن الفصل بينهما، وهو شرط في صحة الشركة. أما المزج القهري، المجرد عن إرادة إنشاء الشركة، فلا يترتب عليه ملك كل منهما الحصة المشاعة في نفس الأمر، وإنما يفيد الاشتباه في كل أجزاء المال.

وعلى هذا فإن الشركة الشرعية لا توجد بالقصد وحده، ولا بالمزج وحده، بل بهما معاً. وهذا يعني أن الشركة الشرعية تتحقق بمزج المالين مع قصد الشراكة وإرادتها، سواء قال الشريكان: اشتركنا أم لم يقولا. فإن قالا، كانت الشركة بالعقد، وإن لم يقولا فهي شركة بالمعطاة. والنتيجة واحدة. وأما مزج المالين من غير قصد الشراكة فلا

تتحقق به الشركة الشرعية، ولا الشركة بمعنى الشيوع، لأن كل جزء من المال المختلط إما أن يكون لهذا، وإما أن يكون لذاك، وليس كلُّ جزءٍ ملكاً مشاعاً بين الاثنين. ومن هنا كان وجوب القصد والمزج في إنشاء الشركة.

أما أحكام الشركة عند الشيعة الإمامية، فإنها عندما تتوافر لها جميع شروطها تترتب عليها الأحكام التالية:

١ ـ أنها جائزة من الجانبين، ولكل من الشريكين أن يرجع عنها، ويطالب بالقسمة متى شاء، لأن الناس مسلطون على أموالهم، بشتى أنواع السلطة، ومنها قسمة مال عن مال غيره. وإذا حدد للشركة أمد معين لم يلزم ذلك، ويمكنه العدول عنه، لأنه شرط في عقد جائز، والشرط يتبع المشروط في الحكم.

٢ ـ إذا اشترطا أن يكون العمل لأحدهما دون الآخر، أو أن يعمل كل منهما دون مراجعة الآخر صح. ولكن الشرط غير لازم، ويجوز الرجوع عنه في كل وقت. وإن لم يشترطا ذلك فلا يجوز لأحدهما التصرف في مال الشركة إلا بإذن الثاني.

٣ ـ إذا أطلقا عقد الشركة، ولم يبيّنا مقدار الأسهم، يوزع الربح على أصحاب الأموال بنسبة أموالهم. وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل يشارك في السلعة؟ قال عليه السلام: «إن ربح فله، وإن وضع ـ أي خسر ـ فعليه»[1].

وقد اختلف فقهاء الإمامية فيما إذا اشترط أحد الشريكين الزيادة

(١) الوسائل، م١٣، ص١٧٤.

له في الربح مع تساوي المالين، دون أن يكون له أية ميزة من نشاطٍ أو غيره، أو إذا اشترط التساوي في الربح والخسارة مع تفاوت المالين. . فذهب جماعة إلى صحة الشركة والشرط، وآخرون إلى بطلانهما معاً، وغيرهم إلى بطلان الشرط فقط.

والمعوَّل عليه صحة الشركة والشرط، فقد سئل الإمام موسى الكاظم عليه السلام عن رجل شارك رجلاً في جارية له، وقال: إن ربحنا فيها فلك النصف، وإن كانت وضيعة (أي خسارة) فليس عليك شيء؟ فقال الإمام عليه السلام: «لا أرى بهذا بأساً إذا طابت نفس صاحب الجارية»[1].

ـ وقال الحنفية[2]: تنقسم الشروط المتعلقة بالشركة إلى أربعة أقسام:

١ ـ **القسم الأول**: يتعلق بجميع أنواع الشركة سواء كانت بالمال أو غيره، وفيه أمران:

الأول وهو متعلق بالمعقود عليه وذلك بأن يكون قابلاً للوكالة فيه، فلا يصح التعاقد على المباحات كالاصطياد أو الاحتطاب أو جمع الحشائش. لأن هذه الأشياء مباحة فلا ينعقد فيها التوكيل. وملكها يثبت للشخص بمجرد الحصول عليها دون أن يكون لغيره ملك فيها حتى يتصور أن يوكله في التصرف فيما يملكه منها. .

والأمر الثاني وهو متعلق بالربح وذلك بأن يكون الربح جزءاً شائعاً، ومعلوماً. فإن كان الربح مجهولاً أو معيّناً فسد العقد.

---

(١) الوسائل، م١٣، ص١٧٥.

(٢) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٧٨ ـ ٨١.

٢ ـ **القسمان الثاني والثالث**: وهما المتعلقان بشركة المال سواء كانت عناناً أو مفاوضة، وفيهما أمور:

ـ **أحدها**: أن يكون رأس المال من النقدين، فلا يصح العقد في شركة العنان، ولا في شركة المفاوضة إذا كان رأس المال عروضَ تجارة، أو حيواناً، أو من المكيلات، أو الموزونات.

ـ **ثانيها**: أن يكون رأس المال حاضراً عند العقد أو عند الشراء. وقال بعضهم: إذا افترق الشريكان من المجلس قبل دفع المال فإن العقد لا يصح.

ـ **ثالثها**: أن يكون رأس مال الشركة ديناً. والشركة هنا لا تصح لأن الدين مال غائب ويشترط لقيام الشركة حضور المال.

٣ ـ **القسم الرابع**: وهو المتعلق بشركة المفاوضة، والشروط المختصة بها وفيه أمور:

منها: أن يكون رأس المال المدفوع من كل من الشريكين متساوياً لما يدفعه الآخر.

ومنها: أن يخرج كل من الشريكين كل ماله المتفق عليه، فإن كان المقدار المتفق عليه ألفاً، وأخرج خمسمائة فلا يصح، فإن عقدَها بأقل مما يملك من المال كانت شركة عنان لا مفاوضة. ويجوز أن يملك أحدهما عقاراً زائداً عن صاحبه، أو مالاً غائباً عنه كدينٍ على شخص لم يقبضه، فإذا قبضه فسدت وصارت عناناً.

ومنها: أن يكون كل من الشريكين أهلاً للكفالة، أي أن يكونا بالغين، حرّين، متفقين في الدين.

ومنها: ما هو متعلق بالمعقود عليه، بحيث إنَّ الشركة تكون

عامة في جميع أنواع التجارة، فلا يصح تخصيصها بنوع واحد كالقمح أو القطن أو نحو ذلك.

وأحكام شركة المفاوضة هي أن كل شيء يشتريه أحد الشريكين فهو على الشركة كإطعام أهله وكسوته وكسوته، وكذلك الاستئجار للسكنى ووسيلة النقل.. ويجب على كل من الشريكين أن يؤدي تلك النفقات ويضمنها. وإذا ثبت في ذمة أحدهما دين بتجارة وغيرها كان الآخر متضامناً فيه.

٤ ـ **القسم الرابع**: وهو المتعلق بشركة العنان وقد وردت شروطه في القسم الثاني آنفاً.

ولا تبطل الشركة، عند الحنفية، بالشرط الفاسد، وإنما يبطل الشرط، فلو اشتركا في شراء حيوان أو عرض تجارة، على أن يبيعه أحدهما دون الآخر لم تفسد الشركة ولا يعمل بالشرط. وكذلك إذا اشتركا على أن يدفع أحدهما المال وحده فإن الشرط يكون فاسداً، والعقد صحيحاً.

ـ وقال المالكية[1]: الشروط التي تتعلق بالعاقدين ثلاثة وهي: الحرية فلا تصح بين رقيق وحر، ولا بين عبدين إلا إذا كان كل منهما مأذوناً من سيده، والرشد والبلوغ. وهذه الشروط هي شروط صحة التوكيل والتوكل فلا يصح لشخص أو يوكل غيره، أو يتوكل عن غيره إلا إذا كان حراً بالغاً رشيداً.

وأما الصيغة فشرطها أن تكون بما يدل على الشركة عرفاً سواء

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٨١ ـ ٨٣.

كان بالقول أو بالفعل. ومتى تحققت الصيغة بالقول أو بالفعل لزم عقد الشركة. وإذا أراد أحدهما أن ينفصل عن صاحبه قبل خلط المالين، وامتنع الآخر، فلا يتم الانفصال حتى تباع السلع التي اشترياها ويظهر رأس المال.

وأما رأس المال فإنه يصح بوجوه ثلاثة:

الوجه الأول: النقدان من الذهب والفضة، ويشترط فيه ثلاثة أمور:

الأمر الأول: أن يتحد ما يدفعه أحدهما بما يدفعه الآخر في الجنس، بأن يخرج أحدهما ذهباً والآخر ذهباً، أو يخرج أحدهما ذهباً وفضة والآخر كذلك.

الأمر الثاني: أن يتحد المالان في الصرف والوزن والجودة (أو الرداءة).

الأمر الثالث: أن يكون رأس مال الشركة من النقدين حاضراً، فإن اشتركا على مال غائب فإنه لا يصح، وإذا كان مال أحدهما حاضراً، ومال الآخر غائباً بحيث لا يمكن إحضاره في مسافة يومين فإن الشركة لا تصح.

الوجه الثاني: أن يكون رأس المال عيناً من أحدهما، وعرض تجارة من الآخر، كأن يدفع أحدهما نقداً من ذهب أو فضة، ويدفع الآخر سلعة من قماش أو قطن.

الوجه الثالث: أن يكون رأس المال عروض تجارة من الشريكين، ولا فرق هنا بين أن تكون عروض التجارة متحدة الجنس أو مختلفة. إلا أنه لا يصح أن يكون رأس المال من كل منهما طعاماً.

وفي كل حال يشترط عندما يكون رأس المال عرض تجارة، أن يقوَّم رأس المال وتعتبر الشركة فيه بالقيمة. ثم إن كان عرض التجارة معدوداً أو مكيلاً أو موزوناً فتعتبر قيمته بعد بيعه وقبضه.

وأما الربح أو الخسارة فإنه يشترط فيه أن يكون بحسب نسبة المال، بحيث لا يجوز لأحدهما أن يأخذ أكثر من نسبة رأس ماله الذي دفعه.

ومثل الربح العمل، إذ على كل منهما أن يعمل بنسبة رأس ماله. فإن اشترطا التفاوت في الربح أو العمل بطلت الشركة. فإن لم يشرعا في العمل وظهر بطلان الشركة بذلك فسخ العقد.

ـ وقال الشافعية[1]: إن القسم الصحيح من أنواع الشركة هو شركة العنان، وأما غيرها فهو باطل، وأركانها ثلاثة: صيغة، وشريكان، ومال. ويتعلق بكل ركن منها شروط.

ـ أما الصيغة فيشترط أن تشتمل على الإذن بالتصرف من قبل الشريكين، وسواء أكان التصرف من أحدهما، أو كان منهما معاً فإنه يلزم، كأن يقول كل منهما لصاحبه: جعلنا هذا المال شركةً وأذنتك بالتصرف فيه على سبيل التجارة بيعاً وشراءً. أي لا يكفي القول: اشتركنا فقط، بل لا بد من التصريح بما يدل على الإذن.

وأما الشريكان فيشترط في كل منهما الرشد والبلوغ والحرية.

ـ وأما رأس المال فيشترط فيه أمور:

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٨٣ و٨٤.

ـ **الأمر الأول**: أن يكون رأس المال مثلياً. والمراد بالمثل ما يمكن أن يحصر بكيلٍ أو وزن. ويجوز فيه السلم كالنقدين من الذهب والفضة فإنهما يحصران بالوزن. أما ما لا يكال ولا يوزن من عرض التجارة فإنه لا يصح أن يجعل رأس مال. إلا إذا باع أحدهما بعض تجارته ببعض تجارة صاحبه بطريق الشيوع، ثم أذن كل واحد منهما لصاحبه بالتصرف على سبيل التجارة، وبذلك يصح جعل عرض التجارة رأس مال سواء اتحد جنسه أم اختلف.

الأمر الثاني: اختلاط المالين قبل العقد. أما خلطهما بعد العقد فقيل يصح، وقيل يمتنع. وفي هذه الحالة يلزم الشريكين إعادة الصيغة.

الأمر الثالث: اتحاد ما يخرجه كل واحد من المال ببعضه، فلا يصح أن يخرج أحدهما ذهباً والآخر فضة وبالعكس.

ولا يشترط التساوي في رأس المال، ولا في العمل على المعتمد. ولكن يشترط أن يقسم الربح والخسارة على قدر المالين سواء تساوى الشريكان في العمل أو تفاوتا. فإذا دفع أحدهما مائة، ودفع الآخر خمسين لزم أن يأخذ الثاني ثلث الربح، فإن اشترط أقل من ذلك أو أكثر فسد العقد ويرجع كل واحد منهما بأجرة عمل مثله في ماله.

ـ وقال الحنبلية[1]: تنقسم الشروط في الشركة إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: شروط صحيحة لا يترتب عليها ضرر، ولا

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٨٣ و٨٤.

يتوقف العقد عليها، كما إذا اشترطا أن لا يبيعا إلَّا بكذا، وأن لا يتجرا في مكان كذا، أو أن لا يسافرا بالمال، ونحو ذلك، فهذا كله صحيح ولا ضرر فيه.

القسم الثاني: شروط فاسدة لا يقتضيها العقد كاشتراط عدم فسخ الشركة مدة سنة مثلاً، أو أن لا يبيع إلا برأس المال، أو أن لا يبيع ممن اشترى منه، ونحو ذلك، فهذه الشروط لا يترتب عليها فساد العقد، ولا يعمل بها.

القسم الثالث: الشروط التي يتوقف عليها صحة العقد، وفيها أمور:

الأمر الأول: أن يكون رأس المال معلوماً، فلا تصح الشركة على مال مجهول لما في ذلك من الضرر المفضي إلى النزاع.

الأمر الثاني: أن يكون رأس المال حاضراً فلا تصح الشركة بالمال الغائب، أو في الذمة كالمضاربة.

الأمر الثالث: أن يكون رأس المال ذهباً أو فضة مضروبين، مختومين بختم الحاكم، فلا تصح في النقد غير المضروب، كما لا تصح إذا كان رأس المال فلوساً، سواء كانت رائجة يتعامل بها أو كاسدة. وكذلك لا يصح أن يكون رأس المال عرض تجارة.

الأمر الرابع: أن يكون نصيب كل منهما مشاعاً في كل المال على أن يقدر بالنصف أو الثلث أو نحو ذلك، وإذا اشترطا أن يكون الربح بينهما فإنه يصح ويكون لكل واحد نصفه.

ولا يشترط لصحتها اتفاق المالين في الجنس بل يجوز أن يخرج

أحدهما دراهم والآخر دنانير. كما لا يشترط تساوي المالين في القدر، ما دام أنهما مالان فجاز عقد الشراكة عليهما كما لو تساويا[١].

ومتى وقعت الشركة فاسدة فإنهما يقتسمان الربح على قدر رأس أموالهما، ويرجع كل واحد منهما على الآخر بأجر عمله[٢].

ثالثاً: التنازع حول تلف المال:

يقوم عقد الشركة على الثقة المتبادلة، لأن الأصل في الشريك أنه أمين في المال، والأمين صادق فيما يدعيه، وفقاً لشريعتنا الغرّاء. ومتى فقد هذا الأساس فمعنى ذلك فشل الشركاء وفساد الشركة. ومن أجل ذلك قال رسول الله ﷺ: «**يقول الله تعالى: أنا ثالث الشريكين ما لم يخن أحدهما صاحبه، فإن خان خرجت من بينهما**»[٣]. وعن الإمام الصادق عليه السلام: الرجل يكون له الشريك فيظهر عليه قد اختان شيئاً. أَلَهُ أن يأخذ منه مثل الذي أخذ من غير أن يبيِّن لهُ؟.. فقال: شُوه!. إنما اشتركا بأمانة الله، وإني لأُحب له إن رأى شيئاً من ذلك أن يستر عليه، وما أُحب أن يأخذ منه شيئاً بغير علمه[٤]... من أجل ذلك يجب أن يكون الشريك أميناً، صادقاً في كل ما يدعيه من بيع أو شراء، أو ربح أو خسارة.

وفي حال حصول النزاع فإن في ذلك أحكاماً على النحو التالي:

ـ قال الشيعة الإمامية: إذا كان مال الشركة في يد أحد الشركاء،

---

(١) المغني والشرح الكبير، جزء ٥، ص١٢٧.
(٢) المرجع السابق. ص١٢٨.
(٣) رواه أبو داود والحاكم في مسنده وقال: صحيح الإسناد.
(٤) الوسائل، م١٣، ص١٧٨ و١٧٩.

وادَّعى التلف، فالقول قوله بيمينه، لأنه أمين، وليس على الأمين إلَّا اليمين. ولا فرق بين أن يدعي سبباً ظاهراً للتلف كالحريق، أو سبباً خفياً كالسرقة. وإذا تحقق التلف واتفقا عليه، ولكن ادعى أحدهما على من كان المالُ في يده أنه فرَّط أو اعتدى، وأنكر هذا التفريط أو التعدي، فالقول قوله بيمينه أيضاً لأنه أمين.

ـ وقال الحنفية: كل ما يدعيه أحد الشركاء في مقدار الربح والخسارة، وفقد المال، والدفع لشريكه، فإنه يصدق في قوله بعد أن يحلف اليمين، لأن القول قوله بيمينه.

ويضمن الشريك بالتعدي، لأن الأمين إذا تعدى ضمن.

وإذا نهى أحد الشركاء شريكه عن البيع بالدين، فباع نفذ البيع في نصيب البائع، ووقع موقوفاً في حصة شريكه، فإن أجازه فالربح بينهما، وإن لم يجز فالبيع في حصته باطل.

ـ وقال المالكية: إذا ادعى أحد الشركاء تلف مال الشركة بآفة سماوية، أو خسر بعمل التجارة، وأنكر شريكه عليه ذلك، وادعى عليه أنه أخفاه، ولم يحصل تلف ولا خسارة، فالقول قول المنكر. وإن قامت القرائن على كذب المدعي ضمن المال، وإن لم تكن هنالك لا بينة ولا دليل، فإنه يحلف على أنه حصل التلف أو الخسارة.

وإذا ادعى أحد الشركاء بأنه اشترى سلعة لنفسه أو لعياله، وأنكر شريكه ذلك وقال هي للشركة. فإن كانت السلعة تليق به وبعياله فإن القول للمدعي بلا يمين. وأما إن كانت لا تليق به فإنه لا يصدق، ويرد ما اشتراه إلى الشركة.

وإذا ادعى أحدهما أن له ثلثي المال، وادعى الآخر أن لكل واحد النصف، فالقول لمن ادعى النصف، ويقسم بينهما بعد حلفهما.

ـ وقال الشافعية: الشريك أمين على مال الشركة، فكل ما يدعيه فإنه يصدق فيه.

وإذا ادعى تلف المال بدون أن يعرف السبب، أو بسبب خفيّ كالسرقة فإنه يصدق بيمينه. وإذا ادعى التلف بسبب ظاهر كالحريق فإنه لا يصدق إلا إذا أقام البينة على حصول الحريق وتلف مال التجارة به. وإذا عرف الحريق ولم يعرف أن مال التجارة احترق به فإنه يصدق بيمينه.

وإذا ادعى أحد الشريكين أنه اشترى سلعةً ما للشركة، وادعى الآخر بأنه اشتراها لنفسه، صدق من كان المال في يده.

وإذا ادعى من كان المال في يده أنهما اقتسماه، وما في يده إنما هو خاص به وحده، وأنكر شريكه، فالقول في هذه الحالة للمنكر، لأن الأصل عدم القسمة.

ـ وقال الحنبلية: الشريك بالنسبة لشريكه أمين لأنه كالوكيل، فالقول قوله في رأس المال، وفي قدر الربح، وفي الخسارة، وفيما يدعيه من هلاك، إلَّا إذا كان للآخر بينة تشهد خلاف ذلك. وإن ادعى التلف بسبب ظاهر كلف ببينة تُثبتُ ذلك، ثم حلف. والقول قوله فيما اشتراه لنفسه أو للشركة، ونحو ذلك.

رابعاً: انتهاء الشركة:

يفرق الفقهاء بين انتهاء الشركة، وبين انتهاء الإذن للشريك بالتصرف في المال المشترك.

أما الشركة فلا تنتهي إلا بالقسمة، أو تلف المال. ولا أثر لقول الشركاء: أنهينا الشركة ما لم يحصل الإفراز.. أجل تنتهي بذلك شركة العقد، لأنها من العقود الجائزة، أما شركة الملك والشيوع، فلا.. وينتهي الإذن بالتصرف بانتهاء الشركة، أو بجنون المأذون له، أو موته، أو التحجير عليه لسفه، أو إفلاس. وتنتقل الشركة إلى الوارث بموت الشريك. وينوب عنه الولي مع الجنون أو السفه.

بعد هذا العرض السريع لأقوال المذاهب في الشركة وظهور بعض الخلافات فيما بينهم يبرز سؤال، لماذا حدّدت أنواع الشركة في بداية الأمر مع أن بعض الأئمة لا يوافقون عليها جميعها؟

الجواب على ذلك:

أولاً: أن الأمة عملت بجميع أنواع هذه الشركات. والخليفة يتبنى بعضها أو كلها ويصبح أمره نافذاً على جميع أفراد الأمة.

وثانياً: نحن أمام واقع شركات أجنبية تُطَبَّق أحكامها على المسلمين. ولذا فنحن مضطرون أن نأتي بالذكر على جميع أنواع الشركات التي مارسها المسلمون، كما أننا مضطرون أن نبين جميع أنواع الشركات الرأسمالية التي فرضت علينا، والتي نمارسها في الوقت الحاضر.

ثالثاً: حتى نثبت أن الشركات الإسلامية يجب أن يكون فيها بدن، بحيث تُدار من قبل أحد الشركاء أو جميعهم، وهذا بعكس ما هو حاصل اليوم في الشركات الرأسمالية التي سنأتي على بعض تفصيلها.

القسـمـة

القِسمة، لغةً، بكسر القاف: اسم من الاقتسام، وتعني النصيب.

وهي شرعاً: تمييزُ أحد النصيبين عن الآخر وفصله عنه في ملك مشترك. وقد تعني المبادلةَ عندما يُراد بها أخذُ أحد الشركاء مالاً عوضاً عن حقه.

والقسمةُ ليست بيعاً ولا صلحاً، بل هي من العقود الرضائية أو الإلزامية، بحيث يكون كلّ نصيب بقدر الآخر دون زيادة أو نقصان، ما لم تكن الأنصبة متباينةً في أصل الحق، فيعطى كلّ واحد من الشريكين ـ أو الشركاء ـ بقدر نصيبه أو سهمه، أي أنه تراعى في ذلك حقوق الملكية كما هي مقررةٌ للشركاء في الشيء المقسوم.

وقد يُجْبَرُ الشريكُ على القسمة، في بعض الحالات، وليس في البيع شيء من ذلك. ولذلك قال الفقهاء: ليست القسمةُ بيعاً، ولا صلحاً، ولا غيرهما، بل هي قائمةٌ بنفسها، وليس فيها شفعةٌ ولا خيارُ مجلس، ولا غير ذلك.

على أن القرطبي يقول: «وأما القسمةُ بالتراضي، سواءٌ كانت بعد تعديل وتقويم أو بغير تقويم وتعديل، فتجوز في الرقاب المتفقة والمختلفة لأنها بيعٌ من البيوع، وإنما يحرم فيها ما يحرم في البيوع»[1].

والقسمةُ مشروعةٌ في الكتاب والسنة.

---

(١) بداية المجتهد، م٢، ص٢٦٨.

أما في الكتاب، فقوله الله تعالى: ﴿وَإِذَا حَضَرَ ٱلْقِسْمَةَ أُوْلُواْ ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينُ فَٱرْزُقُوهُم مِّنْهُ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ﴾[2]. وقوله تعالى: ﴿تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ﴾[3]. وقوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ ٱلْمَآءَ قِسْمَةٌۢ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُّحْتَضَرٌ﴾[4].

وأما في السنة، فقد قال رسول الله ﷺ: «**أيُّما دارٍ قُسِّمت في الجاهلية فهي على قِسْم الجاهلية، وأيما دار أدركها الإسلام ولم تُقْسَم فهي على قِسْم الإسلام**»[5]. وقد ثبت أيضاً في السنة أن الرسول ﷺ قسَّم الغنائم على المجاهدين، وأعطى ذوي الأنصبة حقه في كتاب الله. بل هو نفسه ﷺ كان يقسم وقته بين أهله بالعدل والرحمة، وكان يُقرع بين نسائه لمن تخرج معه في سفره.

أنواعُ القسمة:

الغايةُ من القسمة هي معرفةُ نصيب الشريك من أجل الانتفاع به. والأصل فيها التراضي على فرز الأنصبة، حتى إذا امتنع أحد الشريكين ـ أو الشركاء ـ فتتمُّ بالإجبار، ما لم يحصل الضرر. وعلى هذا فالقسمةُ تكون إما بالتراضي وإما بالتقاضي.

وهذه آراء الأئمة في القسمة:

---

(١) سورة النساء، الآية: ٨.
(٢) سورة الأنفال، الآية: ٤١.
(٣) سورة النجم، الآية: ٢٢.
(٤) سورة القمر، الآية: ٢٨.
(٥) بداية المجتهد، م٢، ص٢٦٥.

أولاً: قال الشيعة الإمامية:

تكون القسمةُ بالإجبار أو بالتراضي.

١ ـ **قسمة الإجبار**: وهي إذا طلب أحد الشريكين القسمة وامتنع الآخر. فإن لم تُحدثِ القسمةُ ضرراً على الممتنع، ولا ردّاً من أسهم أحدهما للآخر، بحيث يمكن قسمةُ الشيء المشترك، وتعديلُ السهام من غير ضمّ شيء آخر مع بعضها، فإنَّ الممتنعَ يُجبر على القسمة، إذ يجب إعطاء كل ذي حقّ حقه متى طلبه، ولا يجوز منعه عنه[١].

وهذه القسمةُ يتولاها الحاكم الشرعيّ (القاضي) أو من يوكِّله. ومع تعذُّر وجودهما يقوم بها عدول المسلمين.

٢ ـ **قسمةُ التراضي**: إذا كانت القسمةُ غير ممكنة، كالاشتراك في جوهرة، أو سيارة، أو قطعة سلاح، وما إليها، بحيث إذا قُسمت تلفت، أو ذهبت قيمة انتفاعها، أو إذا كانت القسمةُ ممكنة، ولكنّ الشريك لا ينتفع بنصيبه منفرداً، كما كان ينتفع به مع الشركة كقسمة الغرفة الصغيرة حيث يصيب كلّ منهما موضعاً ضيقاً لا ينتفع به لجهة السكن ولا لغيره، أو إذا أمكنت القسمة والانتفاع ولكن لا يمكن تعديل السهام إلَّا بالردّ، وضمِّ مالٍ زائدٍ على المال المشترك، كما لو كان بين الشريكين غرفتان، قيمة إحداهما ألف، وقيمة الأخرى ألفان، فلا بد أن يضمّ إلى الأولى خمسمائة يدفعها من يأخذ الثانية لمن يأخذ الأولى.. في مثل هذه تلك الحالات وغيرها لا يُجبر الشريكُ على القسمة والقبول عملاً بقاعدة «لا ضرر ولا ضرار»، وللنهي عن السرف

(١) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص١١٥.

والتبذير، ولأن الضميمة لا تُملك إلَّا بالتراضي. ولذا سميت هذه القسمة بقسمة التراضي.

وقال جماعةٌ من فقهاء الإمامية: لا تجوز قسمة المال المشترك مع تضرر الشركاء، حتى ولو اتفقوا عليها، لأن ذلك سفهٌ وتضييعٌ للمال. وردَّ عليهمُ البعضُ فقال: «بأن هذا منافٍ لقاعدة تسلط الناس على أموالهم، وأن المالك لا يمنع من التصرف في ملكه وإن استلزم ذلك نقصاً فاحشاً في ماله، والإثم الناتج من تضرّر بعض الشركاء لا يتنافى مع صحة القسمة شرعاً».

وإزاء هذا التباين في الآراء فإن المعمولَ به عند الشيعة الإمامية: أن القسمة تصحّ مع التراضي، حتى ولو تضرر الشركاء. ولو افترض أن المتضرر من القسمة أحدُ الشريكين دون الآخر، وطلبها المتضرر، أجيب إلى طلبه، وأجبر عليها غير المتضرر. ولو طلبها غيرُ المتضرر من المتضرر فلا يُجابُ إلى طلبه.

ثانياً: وقالت المذاهب الأربعة:

لا تخلو القسمةُ أن تكون في محلٍّ واحد، أو في محالَّ كثيرة. فإذا كانت في محلّ واحد فلا خوف في جوازها إذا انقسمت إلى أجزاء متساوية بالصفة، ولم تنقص منفعة الأجزاء بالانقسام، ويجبر الشركاء على ذلك. وأما إذا انقسمت إلى ما لا منفعة فيه، فإنها تُقسم بينهم ـ كما قال بذلك أبو حنيفة ومالك والشافعي ـ إذا دعا أحدهم إلى ذلك ولو لم يصر لواحد منهم إلا ما لا منفعة فيه مثل قدر القدم[1].

(١) بداية المجتهد، م٢، ص٢٦٦.

وأما بخصوص أنواع القسمة فهي عند الأئمة الأربعة وفقاً لما يلي:

ـ قال الحنفية: القسمةُ هي جمعُ نصيبٍ شائع في مكان معين. وهي نوعان: القسمةُ الجبرية وهي التي يطلبها أحد الشركاء من القاضي، والقسمة الرضائية وهي التي تحصل ما بين الشركاء بالتوافق والرضا.

وكلٌّ من هذين النوعين ينقسم بدوره إلى نوعين:

١ ـ **قسمةُ تفريق**: وتكون بتخصيص كلّ شريك بحصة معينة من المال المشترك. وشرطها أن تكون فيما لا ضرر في تبعيضه بالشريكين: كالمكيل، والموزون، والعدديات المتقاربة، سواء جرت القسمة جبراً أو بالتراضي.

٢ ـ **قسمةُ جمع**: وتكون بجمع نصيب كلّ شريك في عينٍ على حدة. وهي جائزة في جنس واحدٍ كالحنطة، ولا تصح في جنسين مختلفين، بحيث لا تكون مثلاً بين قمح وذرة، وبين قطنٍ وصوف، أو بين بقرٍ وغنم، أو بين ثياب وأثاث...

وعند أبي حنيفة لا يجوز قسمةُ الأراضي والدور قسمةَ جمعٍ منعاً للضرر بسبب التفاوت في القيمة بين أرض وأَرض، وبين دارٍ ودارٍ، «بل يقسم كلّ عقار على حدة لأن كلّ عقار يتعين بنفسه وتتعلق به الشفعة»[١]. بينما تجوز قسمةُ الأراضي والدور، عند صاحبي أبي

(١) بداية المجتهد، المرجع السابق.

حنيفة، قسمةَ جمع. . أي أنه بشكل عام، لا تجوز عند الحنفية قسمةُ الجمع عند اختلاف الجنسين.

ـ وقال المالكية: القسمةُ هي تعيينُ نصيب كلّ شريك في مشاع، ولو كان التعيين باختصاص تصرف فيما عيّن له، مع بقاء الشركة في الشيء.

واعتبر المالكية أن قسمة الرقاب أو الأعيان تكون على نوعين:

١ ـ **قسمة مراضاة**: وهي أن يأخذَ كلّ من الشريكين شيئاً مما هو مشترك بالرضا دون قرعة. وبمقتضى هذا الرضا لا يجوز الردّ إلَّا بالتوافق أيضاً. وهي تصحّ في الجنس الواحد، وفي الأجناس المختلفة.

٢ ـ **قسمةَ قرعة**: وهي تمييز حقّ مشاع بين الشركاء. وتكون جبرية على من أباها. ولا تكون إلا في الأجناس المتفقة أو المتماثلة. قال مالك: «إن الأشياء إذا كانت متفقة الأنواع قسمت بالتقديم والتعديل والسهيمة، لأنه أقل للضرر الداخل على الشركاء من القسمة»[١]. أي أنه قال بخلاف أبي حنفية والشافعي اللَّذَين يُجيزان تقسيم كل عقار على حدة، وتعيينه بنفسه لتعلق الشفعة به.

ـ وقال الشافعية: القسمةُ ثلاثة أنواع:

١ ـ **قسمةُ الإفراز**: وهي إفراز حقِّ كلٍّ من الشركاء. وتحدث فيما لا ضرر فيه كالحبوب، والدور المتماثلة، والأرض المستوية

(١) بداية المجتهد، م٢، ص٢٦٧.

الأجزاء. وهي تُلزم الشريك عند طلب شريكه، فيجزأ ما يمكن تقسيمه كالمكيل، والموزون والمزروع، والمعدود، ثم يُقرع بين المقسوم لتعيين نصيب كل شريك.

٢ ـ **قسمةُ تعديل السهام**: وذلك عندما تكون السهام مختلفةَ القيمة فيجري تعديلها لتحقيق المساواة، كما لو كانت أرضٌ مشجرةً في جزء منها بحيث يساوي ثلثي قيمة الأرض وغير مشجرة في جزء آخر بحيث يساوي ثلث القيمة، فيقرع بين الشريكين على كل جزء بعد القسمة. وهي جبرية بناء على طلب الشريك.

٣ ـ **قسمةُ الردّ**: وهي التي يردُّ فيها أحد الشريكين مالاً إلى الشريك الآخر بما يوازي حصته في الجزء الذي لا يقسم، كما لو كان في أرضٍ مشتركة بئر ماء، وجرت القسمة فكانت البئر في نصيب أحدهما، فيدفع هذا لشريكه نصف قيمة البئر. وهذا الدفع هو الردُّ.

ـ وقال الحنبلية: القسمةُ نوعان:

١ ـ **قسمةُ التراضي**: وهي التي تكون برضا جميع الشركاء، ولا ضرر فيها، فكل ما لا يمكن قَسْمه بالأجزاء أو التعديل، لا يقسم بغير رضا الشركاء كلّهم. ويردُّ عوضٌ من البعض على الآخرين، أي بأن يبذل صاحب الزائد المال عوضاً عما حصل له من حق شريكه.

٢ ـ **قسمةُ الإجبار**: وهي تحصل في الشيء المشترك إذا لم يكن هنالك ضرر على الشركاء، أو على أحدٍ منهم، وليس فيها ردّ عوض. وهي تحصل في المكيلات والموزونات من جنس

واحد، كالحبوب والثمار. وإذا طلب أحد الشركاء القسمةَ ورفض الآخر، أجبر هذا عليها، وخاصة إذا كانت القسمةُ تهدف إلى إزالة الضرر الحاصل من الشراكة، وتحقيق النفع للشركاء.

قسمة المهايأة أو القسمة الزراعية:

ـ قال الشيعة الإمامية: إذا كان البستان، أو الدار، أو الأرض مشتركةً بين اثنين، واتفقا على أن يكون بعضُ العين المشتركة في يد أحدهما، والبعضُ الباقي في يد الآخر، بحيث يستثمر أو ينتفع كلّ منهما بما تحت يده خلال مدةٍ معيَّنةٍ من الزمن، أو إلى أن تتم القسمة النهائية بينهما، صحّ الاتفاق في الحالين. وتسمى هذه القسمة بالمهايأة أو الموافقة. وتتلخص بقسمة المنافع بحسب الزمان، أو بحسب أجزاء العين المشتركة. ويسميها الفلاحون قسمةً زراعية. وإذا طلبها أحد الشريكين، وامتنع الآخر فلا يجبر الممتنع، لأنها بمنزلة المعاوضة التي يعتبر فيها التراضي[1].

ـ وقال الأئمة الأربعة: المهايأةُ جائزةٌ استحساناً بسبب الحاجة إليها بين الناس، إذ قد يتعذر الاجتماع على الانتفاع. وتكون قسمة المهايأة في منافع الأعيان المشتركة التي يمكن الانتفاعُ بها من الشركاء مع بقاء عينها مشتركةً فيما بينهم.

وقد اعتبر الحنفية والشافعية والحنبلية، بخلاف المالكية، أن المهايأةُ غيرُ لازمة ويمكن إيجاز آرائهم بذلك على النحو التالي:

ـ قال الحنفية: المهايأةُ عقدٌ جائزٌ قابلٌ للفسخ، كسائر العقود

(١) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص١١٧.

الجائزة. وهي تفسخ ولو بغير عذر، ولا تبطل بموت أحد الشريكين أو كليهما.

وعند ابن عابدين تكون المهايأة عقد لازم بالتقاضي، فلا يجوز لأي من الشريكين نقضُها بدون عذر.

ـ وقال المالكية: تلزم المهايأة كالإجارة، فهي من العقود اللازمة، وليس لأحد الشريكين فسخها، فإذا تراضيا وقعت صحيحة ولا تفسخ إلا برضا كل الشركاء.

ـ وقال الشافعية: المهايأةُ عقدٌ غير لازم، فلكلّ من الشريكين الرجوعُ عنها متى شاء، ولا إجبارَ فيها من القاضي.

ـ وقال الحنبلية: المهايأة معاوضةٌ لا يجبر عليها، فهي غير ملزمة، ومتى رجع عنها أحد الشريكين انتقضت، كما تُنتقض إذا طلب أحد الشريكين القسمة، لأن لكلّ منهما ذلك، للانتفاع بحقه.

والمهايأةُ عند جميع الأئمة على نوعين:

١ ـ مهايأةٌ زمانية: كأن ينتفع كل من الشريكين بالشيء المشترك كلّه مدةً معينة، ثم ينتفع الآخر به مدةً مساوية لمدة انتفاع صاحبه، أو بنسبة حصته.

٢ ـ مهايأةٌ مكانية: وهي أن يخصَّصَ كلٌّ من الشريكين ببعض المال المشترك بنسبة حصته، فيتم الانتفاع منهما معاً وفي وقت واحد: كأن يسكنَ أحدهما في الجزء العلويّ من الدار، ويسكنَ الثاني في الجزء السفليّ منها. وهي جائزة لأنها تكون في الأموال المشتركة التي تقبل القسمة كالدور الكبيرة. أما في الأموال التي

لا تقبل القسمة كالدار الصغيرة، والسيارة فتجوز فيها المهايأة الزمانية.

لـزوم القسمة:

ـ قال الإمامية: تلزم القسمة، ولا يجوز العدول عنها في الحالات التالية:

١ ـ أن يقتسم الشركاء فيما بينهم من غير قاسم، ولا قرعة. فمتى رضي كل منهم بقسم معين أُلزم به، ولا يجوز له العدول بعد الرضا. وقد جاء في (كتاب اللمعة ـ آخر باب القضاء): «إذا اتفقا على أن لكل واحد سهماً لزم من غير قرعة، لصدق القسمة مع التراضي الموجبة لتمييز الحق. ولا فرق بين قسمة الرد وغيرها»[١].

٢ ـ أن يحصل الفرز، والقرعة، بالاتفاق بين الجميع. ولا يعتبر الرضا بعد القرعة، بل يكفي الرضا المقارن لها. قال صاحب الجواهر: «الظاهر عدم اعتبار الرضا بعد القرعة، مع فرض سبق الرضا بها، وضرورة ظهور أدلتها في اقتضاء التمييز والتعيين. فمع حصوله بها لا دليل على عودة»[٢]. أي أن المستفاد من أدلة القرعة أنها وسيلة لتعيين الحقّ وتمييزه من غيره. فمتى جَرَت تعيَّن الحق، وإذا تعيّن انتهت الشركة، ولا تعود إلا بدليل، ولا دليل على العودة.

---

(١) المراد بقسمة المراد: أن يدفع أحد الشريكين للآخر عوضاً زائداً عن سهمه، كي يتحقق التعادل في الأنصبة.

(٢) مغنية فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص١١٧.

٣ ـ أن يختار الشركاء قاسماً يميّز الحصص، ويُجري القرعة برضا الجميع.

٤ ـ أن يرفع الشركاء الأمر إلى الحاكم، ويعين هذا قاسماً، فيجب العمل بقوله بمجرد خروج القرعة. ولا يُشترط رضا الشركاء بالقسمة لا قبل القرعة ولا بعدها. وبما أن العملَ بقول القاسم الذي عيّنه الحاكم ملزمٌ للجميع، شاؤوا أو أبوْا، وجب أن يكون هذا القاسم من أهل الخبرة والعدالة كما هو الشأن في كلّ من تجب إطاعته.

ـ وعند الأئمة الأربعة: أن القسمة من العقود اللازمة، فلا يجوز للمتقاسمين نقضُها ولا الرجوعُ فيها إلَّا الطوارئ عليها. والطوارئ ثلاثة: غبنٌ، أو وجودُ عيب، أو استحقاق[1].

ويظهر رأي الأئمة الأربعة في لزوم القسمة على النحو التالي:

ـ قال الحنفية: إذا تمت القسمة، سواءٌ قسمة التراضي أو قسمة التقاضي، فلا يجوز الرجوع عنها.

أما قبل تمام القسمة فيجوز للشركاء الرجوع عنها في قسمة التراضي. ولا يجوز لهم ذلك في قسمة التقاضي لأنها تكون ملزمةً، وسواءٌ خرجتُ كلّها بالقرعة، أو خرج بعضها دون بعض.

ـ وقال المالكية: القسمة ملزمة، سواء قسمة المراضاة أو قسمة القرعة، ولا يجوز لأحد الشركاء نقضها.

ـ وقال الشافعية: إن قسمةَ الإفراز وقسمةَ تعديل السهام ملزمة،

(١) بداية المجتهد، م٢، ص٢٧٠.

لأنها جبرية. أما قسمةُ الردّ، فلا بُدَّ من الرضا بها بعد خروج القرعة، ولا يكون حكم القاسم فيها ملزماً إلَّا برضا الشركاء.

ـ وقال الحنبلية: تلزم قسمة التراضي إذا خرجت القرعة لأن القاسم يجب أن تُلزِم قرعتُه ولأنه يَجتهدُ في تعديل السهام كاجتهاد الحاكم في طلب الحقّ. وكذلك قسمةُ الإجبار فهي ملزمة عندهم لأنها تهدف إلى إزالة الضرر وتحقيق النفع للشركاء.

أما بخصوص الشروط التي يجب توفرها في القاسم:

ـ فإن الإمامية لا يشترطون العدالة، ولا الإسلام في القاسم الذي يختاره الشركاء من تلقاء أنفسهم.

ـ أما الحنفية فيتشرطون في القاسم أن يكون عدلاً، أميناً، عالماً بالقسمة، وأن يكون معيَّناً من القاضي، وأن يُقرع بين الشركاء بعد الفراغ من القسمة لأن القرعة وردت في السنّة، وهي أنفى للتهمة.

ـ وأما الشافعية والحنبلية فيشترطون في القاسم المعيّن من القاضي أن يكون مسلماً، بالغاً، عاقلاً، حراً، ذكراً، عادلاً، وعالماً بالمساحة والحساب لأن علمهما آلةُ القسمة. ويضيف الشافعية إلى ذلك اشتراطَ السمع والبصر والنطق والضبط. أما إذا لم يكن القاسم معيّناً من القاضي، بل من الشركاء فيما بينهم، فلا تُلزم الشروط التي يجب توفرها في القاسم، إذ كلّ ما يحتاجه الأمر هو تكليفُ الشركاء له، لأنه يصبح وكيلاً عنهم.

واتفق جميع الأئمة على أن أجرة القاسم المعيّن من قبل القاضي تكون من بيت مال المسلمين إذا كان فيه سعة. أما إذا كان القاسم مختاراً من الشركاء في مقابل أجر، فهذا الأجر عليهم. ويتم توزيعه

عند أبي حنيفة ومالك بحسب عدد الشركاء أو الرؤوس. بينما قال الشافعية والحنبلية (وأبو يوسف): يتم توزيع الأجر بقدر الحصص أو الأنصبة.

الغلط في القسمة:

اتفق جميع الفقهاء على أن الغلطَ في القسمة يؤدي إلى بطلانها أو نقصها شرط أن يثبت بالبينة.. وإذا ادَّعى أحد الشريكين الغلطَ وأنكر الآخر، فعلى المنكر اليمين بأنه لم يكن عالماً بالغلط إن ادَّعى عليه شريكه العلم به، وإلَّا لم يسمع قوله إلَّا مع البيّنة، فإن حلف تمت القسمة، وإن نكل بطلت بناء على جواز القضاء بمجرد النكول.

وإذا ظهر لهما بعد القسمة شريكٌ ثالثٌ على سبيل المشاع، لم يكن في حسبانهما، بطلت القسمة، لأنها لم تقع برضا جميع الشركاء.

وإذا اقتسما عقارين، وأخذ كلّ منها عقاراً، ثم ظهر أن أحد العقارين، كلَّه أو بعضَه، مستحقٌّ لشخصٍ ثالث بطلت القسمة. وكذا لو ظهر فيه عيبٌ، إلا إذا تراضيا على تداركه بالأرش. (الأرش: الدية في الأصل، ولكنَّ المقصود هنا: التعويض على المغبون). وإذا بنى أحد الشركاء في نصيبه داراً، أو غرس فيه شجراً، ثم ظهر أنه مستحق للغير، وأزال المالك البناء والغرس، فلا يرجع الباني أو الزارع على شريكه، لأن القسمة ليست بيعاً، والشريك لم يُغرِّر به، كي يقال: المغرور يرجع على من غرَّه.

وخلاصة القول: إن القسمةَ جائزةٌ في جميع الأموال المشتركة، سواءٌ كانت ذاتَ أجزاء متساوية، أو أجزاء متفاوتة، في قسمة الأراضي

والدور التي تتألف من عدة طوابق، ولا سيما السفليّ والعلويّ منها. أما تلك التي لا تسمح طبيعتها بالقسمة لئلا تهدر منفعتها فإن الأمر فيها يعود إلى الاختصاصيين من مهندسين وفنيين أكثر من المشترعين أو الفقهاء، لأن وظيفة الفقيه تتحدد بأن يبيّن وجوب استجابة الشريك للقسمة إذا طلبها شريكه.. أو إذا امتنع فهل للحاكم أن يجبره، وهل القسمة لازمة أو جائزة، وما هي الشروط التي يجب توفرها في القاسم، وما إلى ذلك من الأمور التي تدخل في وظائف الفقهاء.. بينما أصحاب الاختصاص يقع على عاتقهم تحقيقُ القسمة بالمعنى الفعليّ والواقعيّ، ولذلك كان دورهم هامًّا بهذا الخصوص.

الشُّـفعـة

الشُّفعةُ، لغةً، مأخوذةٌ، من الشَّفع بمعنى الضمّ، أو بمعنى الزيادة والتقوية، تقول: شفعتُ الشيءَ: ضممته.

وقد سُميت شُفعةً لأن الشفيعَ يضمُّ ما يتملكه بموجب الحقّ المعطى له إلى ملكه فيزيده عليه، ويتقوّى به، فقد كان الشفيع منفرداً في ملكه، وبالشفعة ضمَّ المبيع (المشفوع به) إلى ملكه، فصار شَفْعاً ضدّ الوِتر.

والشُّفعةُ، في الاصطلاح الشرعيّ، هي استحقاقُ أحد الشريكين حصة شريكه بسبب انتقالها بالبيع، على أن يتملكها من المشتري ـ الأجنبيّ عن الملك ـ رضيَ، أم لم يرضَ. ومثال ذلك أن يشتركَ اثنان في عقارٍ فيبيع أحدهما حصته إلى شخصٍ ثالثٍ، فإنّ لشريكه الآخر أن يتملك الحصةَ المبيعةَ من المشتري جبراً عنه لدفع ضرره، وعليه أن يدفع له الثمن، وما تكلَّف من النفقات.

ويُسمّى الذي يطالبُ بالشُّفعة شفيعاً، والمشتري من الشريك مشفوعاً منه أو عليه، والعقارُ المبيعُ مشفوعاً فيه.

مشروعيّةُ الشُّفعة":

قال رسول الله ﷺ: «**الجارُ أحقُّ بشُفعةِ جاره، ينتظر بها، وإن كان غائباً، إذا كان طريقهما واحداً**»[1]. وعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام قال: «قضى رسولُ الله ﷺ بالشُّفعة بين الشركاء في الدور والمساكن»[2]. وعن جابر رضي الله عنه قال: «قضى رسولُ الله ﷺ بالشُّفعة فيما لم يُقسم، فإذا وقعت الحدود، وصُرِّفت الطرق، فلا شُفعة»[3].

محلُّ الشُّفعة (المشفوع فيه):

أجمع الأئمة على أن الشفعةَ حقٌّ للشريك الذي لم يقاسم فيما بيعَ في العقار من دور وأراضٍ وبساتين وآبار وما يتبعها من بناءٍ وشجر. واختلفت آراؤهم فيما عداها.

ـ فقال الإمامية: إنَّ الشُّفعةَ هي على خلاف الأصل، لأن من تملّك شيئاً بالبيع لا يُنتزعُ منه إلا برضاه. والقاعدةُ هي وجوبُ الاقتصار على موضع اليقين فيما خالف الأصل، وموضعُ اليقين من الشُّفعة هو الثوابتُ التي لا تقبلُ القسمة. وعلى هذا فلا شُفعةَ في الثوبِ والقِدرِ والإبريقِ والغرس والبعيرِ والحنطةِ والشعيرِ والثمرِ والملحِ والزبيب. أما الشجر والأبنيةُ فإن بيعا تبعاً للأرض تثبتُ فيهما

---

(١) رواه أحمد وأصحاب السنن إلا النسائي.

(٢) الوسائل، م١٧، ص٣١٨.

(٣) رواه البخاري وأبو داود.

الشّفعة، وإن أُفْرِدا بالبيع دونَ الأرض فلا شفعةَ فيهما إلَّا عند بعض الفقهاء الذين قالوا: إن الشُّفعةَ تثبتُ في كل مبيعٍ، منقولاً كان أو غيرَ منقول، قابلاً للقسمة أو غيرَ قابل لها. وفي روايةٍ عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «إن الشُّفعةَ لا تكون إلا في الأرض والدور. وليس في الحيوان شُفعة»[1].

وأضاف الإمامية: ليس للجار شُفعةٌ لأن النصّ خصصها بالشريك وحده، ما لم يكن الجارُ شريكاً في المرافق كالطريق والشِّرب[2]، فإن باع أحدُ المالكين عقاره مع الطريق أو الشّرب فلجاره الأخذُ بالشّفعة، على شريطةِ أن يكون الشفيعُ واحداً. وسواءٌ كان الطريقُ قابلاً للقسمة أم لم يكن، ويتم شراء العقار والطريق معاً، وليس أحدهما دون الآخر.

وقد سُئل الإمامُ الصادقُ عليه السلام عن دارٍ فيها دور، وطريقهم واحدة في عَرْصَةِ[3] الدار، فباع بعضُهم منزلَه من رجلٍ، هل لشركائه في الطريق أن يأخذوا بالشُّفعة؟ قال عليه السلام: «إن كان باع الدار، وحوَّل بابها إلى طريق آخر فلا شُفعةَ لهم، وإن باع الطريقَ مع الدار فلهم الشُّفعة»[4].

وهذه الروايةُ، وإن كانت تدلّ على عدة شركاء، إلَّا أنَّ المشهورَ حملُها على الاثنين فقط لقول الإمام الصادق عليه السلام: «لا تكون الشّفعةُ

---

(١) الوسائل، م١٧، ص٣٢٢.

(٢) الشِّرب: هو النصيب من الماء لسقاية الحيوان والزرع.

(٣) العرْصة هي كل بقعة بين الدور واسعة ليس فيها بناء. (فسحة بين الدور).

(٤) الوسائل، م١٧، ص٣١٨.

إلا لشريكين، ما لم يقتسما، فإذا صاروا ثلاثة فليس لواحد منهم شُفعة».

وإذا كان لاثنين بئرٌ مشتركةٌ لا تقبلُ القسمةَ في أرضٍ مشتركة بينهما أيضاً، وكانت هنالك إمكانيةٌ تعادلُ بين البئر والأرض بحيثُ تُسلَّمُ كل منهما لواحد، بحيث ينتفعُ بها في منفعةٍ أخرى، ففي مثل هذه الحالة يثبتُ للشريك الشُّفعة. والحكمُ كذلك في كل ما لا يقبلُ القسمةَ منفرداً، وكان معه غيره، مع إمكان الانتفاع بكل منهما على حِدَة، كغرفةٍ صغيرةٍ مع حديقةٍ أو حمّام، أو دكان صغير مع ساحةٍ، وما إلى ذلك.

أما الشُّفعةُ في الشراكة مع الوقف فلا تجوز. فإذا كان قسمٌ من العقار وقفاً والقسمُ الآخر ملكاً لشخص، فإذا باع المالكُ حصته، فلا تثبتُ الشُّفعةُ للوقف، أي أنَّ وليَّ الوقف أو أهلَهُ لا يحقُّ له المطالبةُ بالشراء على أساس الشُّفعة، لأن الوقفَ لا مالك له، وإنما تُملك فيه المنفعةُ فقط، فأصحابُ الوقف أشبهُ بالمستأجر الذي لا شُفعةَ له.

والخلاصةُ أنَّ الشُّفعةَ، عند الإمامية، ثبتُ في الدارِ والبستانِ والأرضِ، وكلِّ الأموال غير المنقولة التي تقبل القسمةَ، ما عدا الوقف.. ولا تثبتُ في الأموال المنقولةِ إطلاقاً، ولا في الأموالِ غير المنقولة التي لا تقبلُ القسمة أو التي تكونُ قابلةً للقسمة مع عدم الانتفاع بها بعد إجراء القسمة، ما عدا الطريقَ أو الشِّرب الذي بيع منضماً إلى غيره.

ـ وقال الأئمةُ الأربعة: إن الشُّفعةَ تستحقُّ في العقارات من دور وأرضين وبساتين وبئر وما يتبعها من بناء وأشجار. كما اتفقوا على أن

لا شُفعةَ في منقول كالحيوان والثياب والعروض التجارية لما روي أن رسول الله ﷺ: «قضى بالشُّفعةِ في أرض أو ربعة أو حائط». وقد روى هذا الحديث مسلمٌ والنسائيُّ وأبو داود باللفظ التالي: «أن النبيَّ ﷺ قضى بالشُّفعة في كلّ شركةٍ لم تقسم، ربعةً أو حائطاً»[١].

والسببُ في عدم الشُّفعة بالمنقول أنها شُرِّعت لدفع ضررِ سوءِ الشركة، أو الجوار ـ عند الحنفية ـ والمنقول لا يدوم، بخلاف العقار فيتأبدُ فيه ضرر المشاركة. ولأن الشّفعةَ تملكُ بالقهر، فهي: «استحقاق الشريك ـ عند غير الحنفية ـ لأن ينتزعَ حصة شريكه المنتقلة عنه من يدِ من انتقلت إليه» فناسب أن تكونَ عند شدّة الضرر، وإطلاقاً لحرية التصرف والبيع[٢].

واشترط الأئمةُ الأربعةُ أن يكونَ العقارُ قابلاً للقسمة، وقد استدلوا على ذلك بحديث جابر: «الشُّفعةُ فيما لم ينقسم..» لأن علّةَ مشروعية الشّفعة عندهم هي دفعُ ضرر القسمة، وما لا ينقسم لا تتيسّر القسمةُ فيه، فلا حاجةَ للشُّفعة فيه، فلا يترتبُ فيه ضرر الشريك بعدم الشّفعة»[٣].

حقوق الارتفاق:

ـ قال الحنفية: تثبتُ الشّفعة.. في حقوق العقار كالطريق الخاص والشِّرب، فإن لم يكونا خاصّين فلا تستحق بهما الشُّفعة»[٤].

---

(١) الرَّبعة: الدار بعينها، أو المحلة أو الحائط بين بستانين.
(٢) المغني والشرح الكبير، ج٥، ص٢٨٧.
(٣) بداية المجتهد، م٢، ص٢٥٥، المغني والشرح الكبير، ج٥، ص٢٨٩.
(٤) الدر المختار، م٥، ص١٥٤.

ـ وقال المالكية: لا شُفعةَ في الطريق التي يُتوصّلُ منها إلى ساحة الدار لو قُسمت بين شركاء البيوت التي تتبعُ لها تلك الطريق. وحالها يبقى كما لو بقيت ممرّاً مشتركاً، لأنّ ما كان تابعاً لما لا شُفعةَ فيه، وهو البيوتُ المنقسمة، لا شُفعةَ فيه.

وكذلك العَرْصة (وهي ساحةُ الدار بين عدة بيوتٍ أو الحوش) لا شفعةَ فيها إذا قُسم متبوعُها أي الغرف أو البيوت حولها.

ـ وقال الشافعية والحنبلية: لا شفعة قطعاً في ممرّ الدار المبيعة من الدرب النافذ لأنه غيرُ مملوك. وأما الدربُ غير النافذ فالصحيحُ ثبوتُ الشُّفعة في الممر. وهذا يعني أنه إذا بيعت الدار، ولها طريقٌ في شارع أو درب نافذ، فلا شُفعةَ في تلك الدار، ولا في الطريق، لأنه لا شركة لأحد فيهما. وإن كان للدار باب آخر يستطرق منه، فإن كان الممرُّ لا تمكنُ قسمتُه، فلا شُفعة فيه، وإن كان يمكن قسمته وجبت الشفعة فيه.

الشّفعة في السفن:

اتفق الإماميةُ والحنفيةُ والشافعيةُ والحنبليةُ على أنه لا تثبتُ الشُّفعةُ في السفن، لأنها كالعروض التجارية من المنقولات، والشّفعةُ مشروعةٌ في الأرض التي تبقى على الدوام، ويدومُ ضررها.

قال الإمامُ جعفرُ الصادق عليه السلام: «لا شفعةَ في سفينةٍ، ولا نهرٍ، ولا طريقٍ، ولا رحى، ولا حمام»[1].

(١) الوسائل، م١٧، ص٣٢٣.

ونقل الكاساني عن الإمام مالك أنه يرى الشُّفعةَ في السفن[1]، لأن السفينة أحدُ المسكنين، فتجب فيها الشّفعة كما تجبُ في المسكن الآخر، وهو العقار. بينما قال ابنُ عبد السلام من المالكية: ما نقله بعضُ الحنفية عن مالكٍ في السفينة، لا يصحّ. مما يستفاد منه أن جميع الأئمة متفقون على عدم الشُّفعة في السفن.

الشُّفعةُ في الزرع والثمر والشجر:

ـ قال الإمامية: النماء على نوعين: نماءٌ متصلٌ كتزايد زرع الشجرة وأغصانها، ونماءٌ منفصلٌ كالثمر على الشجرة، فإن تجدّد الأولُ بعد البيع فهو للمشتري، وإن تجدّد الثاني بعد البيع وقبل الأخذ بالشّفعة فهو للمشتري، لأن النماءَ الحادثَ ليس من متعلّق البيع الذي ثبت فيه حقّ الشّفعة.

ـ وقال الحنفية: لا شُفعةَ فيما ليس بعقارٍ كالبناء والشجر المفرد عن الأرض، فإن كان تَبْعاً في البيع للأرض وجبت الشفعة فيه[2].

ـ وقال المالكية[3]: تجوز الشّفعةُ في البناء والشجر إذا بيع أحدهما مستقلاً عن الأرض، لأن كلًّا منهما عقار في نظرهم باعتبار أن العقار: هو الأرضُ وما يتبعها من بناءٍ وشجر.

كما أجاز المالكيةُ أيضاً الشفعةَ في الثمار والخضار[4]، حيث

---

(١) البدائع، م٥، ص١٢.
(٢) مغني المحتاج، م٢، ص٢٩٦ وما بعدها.
(٣) بداية المجتهد، م٢، ص٢٥٤ وما بعدها.
(٤) شرح التنوخي لرسالة ابن أبي زيد القيرواني: ٢/ ١٩٢.

نُقل عن الإمام مالكٍ أنه قال عن الشفعة في الثمرة: ما علمتُ أحداً من أهل العلم قاله قبلي، ولكنّي استحسنته.

وقد اشترط المالكيةُ في الثمرةِ المأخوذةِ بالشّفعة منفردةً أن تكون مؤبّرة[1] وموجودةً عند الشراء.

ولم يُجزِ المالكيةُ الشُّفعةَ في الزرع كالقمحِ والكتّان، ولا في بقلٍ مما يُنزعُ أصلُه كالفجل والجزر والبصل ونحو ذلك.

ـ وقال الشافعيةُ: لا شفعةَ في العقار كالبناء والشجر ما لم يكن تبعاً في البيع للأرض. ومما يتبع الأرض ثمرٌ لم يؤبّر، فهو يتبع الأصل في البيع، فيتبعه في الأخذ، قياساً على البناء والغرس.

ـ وقال الحنبلية: إن البناءَ والأغراسَ تُؤخذُ تَبْعاً للأرض ففيهما الشّفعةُ تبعاً. ولا شفعةَ في الزرعِ والثمرةِ لأنها لا تتبع للأرض.

من هو الشّفيعُ:

ـ قال الإمامية: الشفيعُ هو الذي يأخذُ من المشتري بالشّفعة. ويُشترطُ فيه:

١ ـ أن يكونَ شريكاً في العين وقتَ البيع، فلا شفاعةَ لمستأجرٍ، ولا لجارٍ، ولا للشريك بعد القسمة. قال الإمامُ الصادق عليه السلام: «الشّفعةُ لا تكونُ إلا لشريكٍ لم تقاسمه». وفي رواية أخرى قال عليه السلام: «لا شُفعةَ إلا لشريكين لم يقتسما. وإذا حُدِّدتِ الحدود

(١) مؤبَّرة: ملقَّحة.

فلا شُفعة، فقد قضى رسول الله ﷺ بالشّفعة ما لم تورَّف»، أي ما لم يتقسم العقارُ ويوضع الحدّ. (ورّف الأرض: قسّمها).

وسئل الإمامُ الصّادق عليه السلام عن الشفعةِ في الدور، أيُّ شيءٍ واجبٌ للشريك؟ فقال عليه السلام: «الشّفعةُ في البيوع إذا كان شريكاً»[1].

٢ ـ أن يكونَ قادراً على دفع الثمن، ووفيّاً غير مماطل، ولا يُمهلُ أكثرَ من ثلاثة أيام إلا إذا ادّعى وجودَ ماله في بلدٍ آخر، فإنه يؤجَّل بمقدار وصوله إليه، وزيادةِ ثلاثةِ أيام، على شريطةِ أن لا يتضررَ المشتري بسبب التأجيل.

سُئل الإمامُ الصادقُ عليه السلام عن رجلٍ طلب شُفعةَ أرضٍ، فذهب لكي يُحضرَ المال، فلم يرجع، فهل يبيعُها صاحبُ الأرض أو ينتظرُ مجيءَ شريكه صاحبِ الشفعة؟ قال الإمام عليه السلام: «إن كان معه في المصر ـ أي البلد ـ فلينتظرْ به إلى ثلاثةِ أيام، فإن أتاه بالمال، وإلَّا فليبعْ وبطلت شُفعته في الأرض، وإن طلب الأجل إلى أن يحملَ المال من بلدٍ آخر، فلينتظرْ به مقدارَ ما يسافر الرجلُ إلى ذلك البلد، وينصرفُ، وزيادة ثلاثةِ أيام إذا قدم، فإن وفاه وإلَّا فلا شُفعة»[2].

٣ ـ أن يكونَ الشفيعُ مسلماً إذا كان المشتري مسلماً. ولا تثبتُ الشُّفعةُ لغير المسلم على مسلم حتى ولو كان البائعُ مسلماً، بينما تثبت لغير المسلم على مثله. أي أنّ الشُّفعةَ تثبتُ للمسلم على المسلم وغير المسلم بصورةٍ مطلقة. واستدلوا على ذلك بقول الإمام الصادق عن جدّه أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام: «ليس لليهوديِّ ولا للنصرانيِّ شفعة».

---

(١) الوسائل، م١٧، ص٣١٦ و٣١٧.

(٢) الوسائل، المرجع السابق، ص٣٢٤.

٤ ـ إذا تعدّد الشفعاءُ بتعدّد الشركاء، فلا شُفعةَ لأحدٍ منهم، لقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إذا زاد الشريكُ على اثنين فلا شفعةَ لأحد منهم»[١].

٥ ـ أن لا يأذنَ الشفيعُ بالبيع لشريكه، أو يرفضَ الشراءَ إذا عُرض عليه شراء نصيبه، مع قدرته على الشراء. واستدلُوا عليه بالحديث الشريف: «لا يحلُّ أن يبيعَ، حتى يستأذنَ شريكَهُ، فإن باع ولم يأذنْ، فهو أحقُّ به». ولكن إذا أذن له بالبيع فلا شُفعةَ له.

٦ ـ يُشترطُ عِلمُ الشفيع بالثمن والمثمَّن معاً حين الأخذ بالشُّفعة. فلو قال: «أخذتُ بالشَّفعة بالغاً ما بلغ الثمن لم يصحّ، لأن الشفعةَ في معنى المعاوضة، والجهلُ بالثمن يستدعي الغَرَرَ المبطِلَ لها، تماماً كالشراء بثمنٍ مجهول.

أما الأئمةُ الأربعةُ فقد تباينت آراؤهم حول من يحق له الأخذُ بالشُّفعة. ففي رأي الحنفية أن الشفيعَ: هو الشريكُ أو الجارُ، بينما في رأي الآخرين أن الشفيعَ هو الشريكُ فقط، وعلى هذا:

ـ قال الحنفية: تثبتُ الشُّفعةُ للشريك (الخليط) في المبيع نفسه أو في حقٍّ من حقوق الارتفاق الخاصة (كالطريق الخاص، والشّرب)، كما تثبتُ للجار الملاصق للمبيع، ولو كان بابُ داره من طريقٍ أخرى. والملاصق من جانبٍ واحد ولو بشبرٍ كالملاصقِ من ثلاثة جوانب.

وعندهم أنه لا فرقَ بين مسلمٍ وذميٍّ في استحقاق الشفعة،

---

(١) الوسائل، م١٧، ص٣٢٠ ـ ٣٢١.

لتساويهما في سبب الشّفعة وحكمتها، فيتساويان في الاستحقاق. وقد استدلّوا على مشروعية الشُّفعة بالأحاديث، ومنها: «جارُ الدارِ أحقُّ بدارِ الجار والأرض»[1]، و«الجارُ أحَقُّ بشفعته»[2].

ـ وقال المالكيةُ والشافعيةُ والحنبلية: لا شُفعةَ إلا لشريكٍ في ذات المبيع، لم يقاسم (أي أن حقّه مشاعٌ لم يُقسم). فلا شفعةَ عندهم لشريكٍ مقاسم، ولا لشريكٍ في حقٍّ من حقوق الارتفاق الخاصةِ بالمبيع، ولا للجار.

وقال المالكيةُ والشافعيةُ، كما قال الحنفيةُ: تثبتُ الشّفعةُ للذميّ الكافرِ على المسلم. بينما عند الحنبليةِ لا تثبتُ للكافرِ في بيعِ عقارٍ لمسلم، واستدلّوا بالحديث النبويّ: «لا شُفعةَ لنصرانيّ»[3].

وخلاصة القولِ في ذلك: أن الأئمةَ الأربعةَ اتفقوا على أن الشّفعةَ تثبتُ للذميِّ على الذمي، لعموم الأخبارِ الواردةِ في الشّفعة، ولأنهما تساويا في الدين والحرمة، فتثبت لأحدهما على الآخر، كالمسلم على المسلم. وتثبتُ الشّفعةُ لأهل البدعِ الذين حُكم بإسلامهم. وأما أصحابُ البدع الذين حُكمَ بكفرهم فلا شُفعة لهم على مسلم عند الحنبلية، بخلاف الجمهور[4].

واستدل الجمهورُ من أهل السنّة بحديث جابر ـ الذي أوردناه سابقاً ـ أنه قال: قضى رسولُ الله ﷺ بالشّفعة في كلّ ما لم يُقسم،

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي والنسائي، وأحمد في مسنده. وقال عنه الترمذي: حديث حسن صحيح، من حديث الحسن عن سمرة (نصب الراية: ٤/ ١٧٢).

(٢) من حديث جابر عند الترمذي.

(٣) رواه الدارقطني في كتاب العلل بإسناده عن أنس وأبي بكر.

(٤) المغني والشرح الكبير ج٥، ص٣٥٨.

فإذا وقعت الحدودُ وصُرِّفت الطرقُ، فلا شفعة». وحديثِ سعيد بن المسيب: «إذا قُسمتِ الأرضُ وحُدَّتْ فلا شُفعةَ فيها»[1]. فإذا كانت الشفعةُ غيرَ واجبة للشريك المقاسم، فهي أحرى أَلَّا تكونَ واجبةً للجار. والشريك المقاسم إذا قاسم فهو جارٌ.

ولأن الشفعةَ تثبتُ على خلاف الأصل، فيُقتصرُ فيها على مورد النصّ.

طلبُ الشّفعةِ للمحجورِ عليهم:

ـ قال الإمامية: ليس العقلُ والبلوغُ والرشدُ من شروط الشفيع، لأن الشفعةَ حقٌّ مبنيٌّ على الملك، ولا يُشترطُ في الملك العقلُ والبلوغُ والرشدُ. ويؤخذُ بالشّفعةِ لكلٍّ من المجنونِ والصبيِّ والسفيهِ من القائمِ على شؤونه بشرطِ أن لا يكون في الأخذ مَفْسدةٌ. وإلا لم يصحّ.

وإذا ترك وليُّ القاصرِ الأخذَ، مع وجود المصلحة، يبقى حقُّ الشّفعة ثابتاً حتى يبلغَ الصبيُّ، ويفيقَ المجنونُ، ويَرشُدَ السفيهُ، ولو مضى على بيع العقار سنون عديدة. وهذا لا يتنافى مع التراخي، لأن التأخير كان لعذر وهو: الصغرُ والجنونُ أو السفه، وتقصيرُ الوليّ لا يُسقطُ حقَّهم الثابتَ لهم حالَ القصور. أما تضرّرُ المشتري بطول الانتظار فإنه لا يُسقطُ حقَّ القاصر بعد أن كان المشتري هو السببَ في إدخالِ الضّرر على نفسه، لأنه أقدم على الشراءِ مع علمه بوجود الشفيع.

---

(١) رواه أبو داود، ومالك مرسلاً عن أبي سلمة بن عبد الرحمن.

ـ وقال الأئمة الأربعة: للصغيرِ الأخذُ بالشفعة، وذلك بأن يطلبَ الوليُّ حقَّ شُفعةِ الصغير ونحوه من المحجورين، لأنه يفعلُ ما فيه مصلحةٌ للصغير، مثل كون ثمنِ المبيع رخيصاً أو بثمنِ المثل، وللصغير مالٌ لشراء العقار.

واتفق الأئمةُ على أنه إذا أخذ الوليُّ بالشُّفعةِ لم يملكِ الصغير نقضَها بعد البلوغ. ولكنهم اختلفوا حول عدم أخذ الوليِّ بالشفعة:

فقال أبو حنيفة: إذا لم يطلبِ الوليُّ حقَّ شفعةِ الصغير، فلا تبقى له صلاحيةُ طلبِ حقِّ الشّفعةِ بعد البلوغ، لأن من ملك الأخذَ بها ملك العفو عنها، كالمالك.

وقال المالكيةُ والشافعيةُ: ليس للصغير إذا بلغ المطالبة بالشّفعة إذا عفا عنها وليُّه لمصلحةٍ رآها للصغير، أو لم يكن للصغير ما يأخذُها به، فتسقطُ الشفعة. فإن أسقط الوليُّ الشّفعةَ بلا نظرٍ ولا تقديرٍ لمصلحة الصغير، لم تسقطْ، ويكون للصغير الحقُّ فيها إذا بلغ.

وقال الحنبلية (وزفرُ ومحمدٌ من الحنفية): للصغير إذا بلغ المطالبةُ بالشُّفعة، سواء عفا عنها الوليُّ أم لم يعفُ، وسواء أكان في الأخذ بها أم في تركها مصلحةٌ أم لا، فهي حقٌّ ثابتٌ للصغير، لا يملك الوليُّ إبطالَهُ، فلم يسقطْ بترك غير الصغير له، كالغائب إذا ترك وكيلُهُ الأخذَ بها[1].

غيابُ الشفيع:

ـ قال الإمامية: إن الشفيعَ الغائبَ إذا علم البيع، وسكت عن

(١) المغني والشرح الكبير، ج٥، ص٣١٣ و٣١٤.

الطلب، ولم يحضر، ولم يوكِّلْ في الأخذ، فيسقط حقُّه في الشفعة، لأن هذا الحق يثبتُ على العذر. وإذا لم يعلمْ بالبيع، أو علم ولم يطالب لعذرٍ مشروعٍ (كما لو جهل أن له حقَّ الأخذ بالشفعة) فإن حقه يبقى قائماً، وإن طال الزمن. ويدلُّ عليه قولُ الإمام الصادق عليه السلام: «قال أمير المؤمنين عليٌّ عليه السلام: وصيُّ اليتيم بمنزلةِ أبيه يأخذُ له الشفعة إذا كان رغبة وللغائب شُفعة»[1].

ـ وقال الحنفية: لو كان بعضُ الشفعاء غائباً حين البيعِ وطلب الشّفعة، فطلبها الحاضر، يُقضى له بالشفعة، لأن الحاضرَ ثابتٌ بيقين، والغائبَ مشكوكٌ في طلبه الشّفعة، فلا يؤخّر الحاضرُ، لاحتمال عدم طلب الغائب. وإذا جاء الغائبُ وطلب الشّفعة، قاسم الحاضرَ فيما أخذ، أي تُنقضُ القسمة الأولى، ويعادُ تقسيمُ العقار.

ـ وقد اتفق المالكيةُ والشافعيةُ والحنبليةُ مع الحنفية في ثبوتِ حقِّ الشُّفعة للغائب، لعمومِ قولِ الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «**الشفعةُ فيما لم يُقسم**...»[2]، ولأن الشفعةَ حقٌّ ماليٌّ، وجد سببه بالنسبة إلى الغائب، فيثبت له كالإرث، ولأن الغائبَ شريكٌ لم يعلم بالبيع، فتثبتُ له الشفعةُ عند علمه كالحاضر، إذا كُتم عنه البيع، ويندفعُ ضررُ المشتري المشفوعِ عليه بدفع القيمة له.

التملكُ بدفع الثمن:

اتفق الأئمة على أن المشتريَ يملكُ العينَ من البائع بمجرد تمام البيع من غير توقفٍ على دفع الثمنِ. أما الشفيعُ فيملكُ بعقد البيع حقَّ

(١) الوسائل، م١٧، ص٣٢٠.
(٢) موطّأ مالك.

التملك، ولا يصيرُ مالكاً إلا بدفع الثمن. كما اتفقوا على أن الشفيع يأخذُ المبيع بالثمن، أو العوض الذي ملك به، أو بمثلِ الثمنِ الذي تملّك به المشتري، لا بمثل المبيع الذي يملكُه المشتري، لأن الشرع أثبتَ للشفيعِ ولايةَ التملك على المشتري بمثل ما يملك به[1] قدراً وجنساً، لحديث جابر «فهو أحقُّ به بالثمن»[2].

وليس للشفيع أن يأخذَ بعضَ المبيع، ويدعَ البعضَ، بل عليه أن يأخذَ كلَّ المشفوع فيه.

أما تأجيلُ الثمن ففيه أقوالٌ متباينةٌ للأئمة:

ـ قال الإمامية، إذا كان عقد البيع ينصُّ على تأجيل الثمن، أو أن يُدفعَ أقساطاً، فإن الشفيعَ يستفيدُ من ذلك، لأن الشفيع يملكُ كلَّ ما يملكه المشتري، وعلى الشفيع أن يقدم كفيلاً إذا طلب منه المشتري ذلك إذ لا يجبُ عليه أن يتحملَ نتائجَ إعسار الشفيع.

وإذا أخذ الشفيع بالثمن المؤجل، ثم مات المشتري قبل أن يحلَّ الأجل، فللبائع أن يطالبَ ورثةَ المشتري، لأن الميت تحلُّ ديونُهُ المؤجلةُ بالموت، وليس لورثة المشتري الرجوعُ على الشفيع إلا بعد حلول الأجل.

وإذا مات الشفيع قبل حلول الأجل فللمشتري أن يطالبَ بالثمن ورثَة الشفيع، وليس للبائعِ الرجوعُ على الشفيع إلا بعد مضيِّ الأجل.

ـ وقال الحنفيةُ والشافعيةُ (في الأظهرِ من أقوالِ الشافعيّ في

(١) المغني والشرح الكبير، ج٥، ص٣٢٢.
(٢) رواه أبو إسحاق الجورجاني في المترجم.

الجديد): إذا أُجِّلَ الثمنُ كلُّه أو بعضُه، فليس للشفيع الاستفادةُ من هذا الأجل الممنوح للمشتري، وإنما يكونُ الشفيعُ بالخيار بين أن يعجِّلَ دفعَ الثمن ويأخذَ المبيعَ في الحال، أو يصبرَ حتى ينقضيَ الأجل. ولا يَسقطُ حقُّه بتأخيره إلى حلول الأجل، لكن يجب عليه طلبُ الشّفعةِ في حينها، وإلا سقط حقُّه فيها.

وعارض زُفَرُ هذا الرأيَ وقال: يحقُّ للشفيع الاستفادة من تأجيل دفع الثمنِ الممنوحِ للمشتري.

ـ وقال المالكية والحنبليةُ: يستفيد الشفيعُ من تأجيل الثمن الذي تمَّ به العقدُ إذا كان مليئاً ثقةً، أو كفله مليءُ ثِقةٍ، فإن لم يكن موسراً، ولا ضَمِنَهُ مليءٌ وجب عليه دفعُ الثمن حالاً، رعايةً للمشتري.

وقد اتفق غالبية الفقهاء على أن البائعَ إذا حطَّ عن المشتري بعضَ الثمن، سقط هذا المقدارُ عن الشفيع. أما إن حطَّ البائعُ عن المشتري جميعَ الثمن، لم يسقطْ عن الشفيع منه شيء. وإذا زاد المشتري الثمنَ، بالاتفاق مع البائع، أو حُدِّد العقد بأكثرَ من الثمن الأول، لم تلزم الزيادةُ الشفيعَ، لأن في الزيادةِ ضرراً به، إذ هو يستحق الأخذَ بالثمن الأَصليّ، بخلاف مسألة الحطّ من الثمن، لأن فيه منفعةً له.

وهذا بخلافِ ما ذهب إليه الشافعيةُ الذين قالوا: لو حُطَّ بعضُ الثمن عن المشتري أو زيدَ قبل لزوم العقد، أي في مدة الخيار، انحطَّ عن الشفيع مقدارُ النقص، ويُلزمُ بالزيادة، لأن حقَّ الشفيع يثبتُ إذا تمَّ العقد.

التنازعُ على الثمن:

ـ قال الإمامية: إذا اختلف المشتري والشفيعُ في مقدار الثمن، فقال المشتري مثلاً: بعشرة آلاف، وقال الشفيعُ: بل بثمانية، فمن هو المدّعي، ومن هو المنكر؟

تنبغي الإشارةُ هنا، إلى أنه في حال التنازع بين المشتري والشفيع، فإن شهادةَ البائع لا تُقبلُ إطلاقاً، سواءٌ شهد لهذا أو لذاك، لأن الثمنَ المتنازعَ عليه قد جرى بين البائع والمشتري، فلا تقبلُ شهادة البائع في هذا النزاع. وعلى هذا فإنه إن وُجدتْ بيِّنةٌ شرعيّةٌ تُثبتُ قولَ المشتري، أو قولَ الشفيع، تعيّن العملُ بها، وإلَّا فالقولُ قولُ المشتري بيمينه، لأنه لا يدعي شيئاً على الشفيع. ومن هنا ينطبق عليه قول المنكر. ثم إن المشتريَ مالكٌ للمبيع، ويده عليه، والشفيعُ يريدُ انتزاعه منه، وقد اتفق الجميعُ على أن الأصل أن لا يؤخذَ المالُ ممن هو في يده إلَّا بالبيّنة.

وقال الأئمة الأربعة: لا يتوقفُ صدورُ الحكم القضائيّ بالشُّفعةِ على إحضار الشفيع الثمنَ إلى مجلس القضاء، لأن حقَّه يثبتُ بمجرد البيع لأجنبيّ دفعاً للضرر عنه، فصار كما لو صدر الشراءُ له من البائع من أول الأمر، أو لأن الشفيعَ يصيرُ متملكاً المشفوعَ فيه بمقتضى القضاء بالشفعة، فكأنه اشتراه من البائع، والتملكُ بالشراء لا يتوقّفُ على إحضار الثمن.

لكن المالكية قالوا: إن قال الشفيع: أنا آخذٌ بالشفعة، أُجِّل ثلاثةَ أيامٍ لإحضار الثمن، فإن أتى به كان ذلك، وإلا سقطت شُفعتُه.

وقال محمد بن الحسن: لا يقضي القاضي بالشُّفعةِ حتى يُحضرَ الشفيعُ الثمنَ، دفعاً للضّرر عن المشتري، لأن الشفيعَ ربما يكون مفلساً، فيتوقف القضاءُ على إحضار الثمن، ويؤجّلُه القاضي يومين أو ثلاثة تمكيناً له من نقد الثمن، إذ لا يصح دفع الضرر عن الشفيع بإضرار غيره.

واتفق الحنفية والشافعية والحنبلية مع الإمامية بأن القولَ قولُ المشتري بيمينه، لأنه أعلم بما باشره من الشفيع، ولأن الشفيعَ مدّع أقلّ، والمشتري المدعى عليه ينكر ذلك، فالقول قول المنكر بيمينه.

أما المالكية فقالوا: القولُ قولُ المشتري إذا أتى بما يشبه تقديرَ المقدِّرين، أو ثمنِ المثل. فإن أتى بما لا يشبه تقديرهم، فالقولُ قول الشفيع إنْ أتى بما يشبهُ التقديرَ المعقول.

فإن لم يكن قولُ كلٍّ من المشتري والشفيعِ مُشبِهاً التقديرَ المعقولَ، حُلِّف كلٌّ منهما على مقتضى دعواه، وردِّ دعوى صاحبه، وردِّ الثمن إلى قيمة الحصة يومَ البيع، كما لو نكلا معاً عن حلف اليمين.

وقتُ وجوبِ الشُّفعةِ:

ـ قال الإمامية: إنَّ الشُّفعةَ تثبتُ على الفور، لا على التراخي. فإذا علمَ الشفيعُ بالبيع، ولم يبادرْ إلى طلبِ الأخذ بالشُّفعةِ من غير عذر بطل حقُّه فيها، لأن التراخي ضررٌ على المشتري، ولأن الشّفعةَ على خلاف الأصل، فيُقْتصَرُ منها على موضع اليقين، وهو الطلبُ حين العلمُ بالبيع، وإن لم يعلم بمقدار الثمن. وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجلٍ طلب شُفعةً فذهب، ولم يحضر؟ قال الإمام

عليه السلام: «ينتظر ثلاثة أيام»[1]. ولو كان حقّ الشفعة ثابتاً على التراخي لاستمر إلى ما بعد الثلاثة.

ـ وقال الحنفية: يُشترطُ طلبُ الشفعة فور العلم بالبيع، لأنها حقٌّ ضعيفٌ، فيتقوى بالطلب الفوريّ حسب المعتاد.

ـ وقال المالكية: لا يُشترطُ المطالبةُ بالشفعة على الفور، بل يكون حينها ويتمد إلى حدود السنة بعد العقد، وهو على الأشهر من أقوال الإمام مالك[2].

ـ وقال الشافعية (على الأظهر من أقوالهم)[3]: تُشترطُ المبادرةُ إلى طلب الشفعة على الفور أي بعد علم الشفيع بالبيع، لأنها حقٌّ ثبت لدفع الضرر، فكان على الفور كالرد بالعيب. والضابطُ عندهم: أن ما عُدَّ توانياً في طلب الشّفعة أسقطها، وإلَّا فلا.

وإن كان مريضاً، أو غائباً عن بلد المشتري، أو خائفاً من عدوّ، فليوكِّلْ إن قدر، فإن عجز عن التوكيل فليُشهدْ على الطلب للشفعة رجلين عدلين، أو عدلاً وامرأتين. فإن ترك الشفيعُ ما هو قادرٌ عليه من التوكيل والإشهاد، بطل حقُّه في الأظهر من مذهبهم.

ـ وقال الحنبلية: يُشترطُ المطالبةُ بالشُّفعة على الفور بمجرد علم الشفيع بالبيع، وذلك بأن يُشهدَ على طلب الشّفعةِ حين العلم، إن لم يكن له عذر يمنعُه من الطلب. ثم إذا أشهد على الطلب فله أن يخاصمَ المشتري، ولو بعد أيامٍ أو أشهرٍ أو سنين.

---

(١) الوسائل، م١٧، ص٣٢٤.
(٢) بداية المجتهد، م٢، ص٢٥٩.
(٣) مغني المحتاج، م٢، ص٣٠٧.

تصرفاتُ المشتري وآثارُها في الشُّفعة:

بما أن المشتري يملك المبيعَ بالعقد، فإن للشفيع حقَّ التملك عليه. ولكن قد يقومُ المشتري بتصرفات في المبيع قبل أن يُحكمَ للشفيع بالشّفعة. ومن تلك التصرفات، التي ذكرها الفقهاء البيعُ أو الوقفُ أو الهبةُ أو ما قد تؤدي إليه تصرفاتُ المشتري من هلاك المبيع، أو الزيادةِ أو النقصانِ عليه، فماهو حكمُ هذه التصرفات في رأي الفقهاء؟

ـ قال الإمامية:

١ ـ إذا تقابل البائعُ والمشتري، واتفقا على إرجاع المبيع لصاحبه قبل أن يأخذَ الشفيعُ بالشُّفعة صحَّ التقابل، أي أنه لا شُفعةَ مع التقابل، لأنَّ أدلةَ الشُّفعة تكونُ في تملك المشتري للمبيع، ومنصرفةٌ عن حالة التقابل، بل إن موضوعَ الشّفعةِ يكونُ بوجود الشريك الحادث، فإذا انتفى وجودُهُ انتفت لانتفاء موضوعها.

٢ ـ وإذا باع المشتري السهمَ الذي اشتراه من الشريك فإن للشفيع فسخَ البيع، وله الخيار بين أن يأخذَ من المشتري الأول، أو المشتري الثاني، لأن حقَّ الشفيع يثبتُ ويتعدّدُ بتعدد البيع.

وإذا تعددت البيوعُ وتتابعت، فايُّ عقد أَخَذَ به الشفيعُ يكون ما قبله صحيحاً، وما بعده باطلاً. أما صحة السابق فلأن الرضا بالعقد المتأخر يستدعي الرضا بما تقدم عليه. وأما بطلانُ المتأخر فلأنّ الذي قبله قد زال بالفسخ، فيبطلُ المتأخِّر، لأنه متفرعٌ عنه.

٣ ـ وإذا اشترك عقاران في المرافق، كالطريق، وبيع أحدُهما، وجعل المشتري العقارَ الذي اشتراه وقفاً، كأن بنى عليه مسجداً مثلاً،

ثم أخذه الشفيعُ من المشتري يبطل الوقف، وله أن يهدمَ المسجد. وكذلك الأمر إذا كان العقارُ مشاعاً بين اثنين، وباع أحدُ الشريكين سهمه المشاعَ، وأخفى المشتري البيعَ عن الشفيع، كأن يقول مثلاً: لقد وهبني شريكٌ سهمه، وأطلب القسمة بيني وبينك ثم جرت القسمة بينهما، وبنى المشتري مسجداً، ثم اكتشف الشفيعُ الحقيقة، أي بأن مدَّعي الهبةِ إنما كان مشترياً، وليس موهوباً له من شريكه، فله أن يأخذَ المبيعَ من المشتري، ويهدمَ المسجد.

٤ ـ وإذا وهب المشتري المبيع، فإن للشفيع أن يأخذَهُ، وتبطلُ الهبة. ويأخذُ الشفيعُ العينَ أين وجدها، ويدفعُ الثمنَ إلى المشتري الواهب، لا إلى الموهوب له، لأن المفروضَ بطلانُ الهبة، وإعادةُ الشيء إلى ما كان قبلها.

ـ أما الأئمة الأربعة فقد اتفقوا أيضاً على جواز نقض التصرفات الناقلة للملكية كالبيع، بعد حكم القاضي بالشّفعة لمستحقها، وذلك لتعلقِ حقِّ الشفيعِ بالبيع. كما اتفقوا على جواز نقضِ الرهنِ والإجارةِ والإعارةِ مما لا شفعة فيه ابتداءً وقالوا: في حالة البيع يُخيَّرُ الشفيعُ بين أن يأخذَ العقارَ المبيعَ بالثمن الذي تمَّ به الشراءُ الأول، أو الثاني، لأن كلَّ واحد من العقدين، سببٌ تامٌّ لثبوتِ حقِّ الأخذِ له بالشفعة، ولأن حقَّ الشفيعِ سابقٌ على هذا التصرف فلا يبطلُ به.

واتفق الحنفية والمالكية والشافعية على جوازِ نقضِ ما لا شُفعةَ فيه ابتداءً، كالوقفِ وجعله مسجداً أو مقبرةً، والهبةِ له، والوصية به.

وقال الحنبلية: تسقطُ الشّفعةُ إذا تصرّف المشتري بالمبيع، قبل طلب الشّفعة، بهبةٍ أو صدقةٍ أو وقفٍ على معيّن كمسجد كذا، أو

على الفقراءِ والمجاهدين، أو جعله عوضاً عن طلاقٍ أو خلع أو صلح عن دم عمدٍ ونحوه، مما لا شفعةَ فيه ابتداءً، لأن في الشفعةِ إضراراً بالموقوفِ عليه، والموهوبِ له، والمتصدَّقِ عليه ونحوه، ولأن ملكَهُ يزولُ عنه بغيرِ عوضٍ، ولأن الثمن إنما يأخذُهُ المشتري.

ولا يصحُّ عند الحنبلية تصرّفُ المشتري بعد طلبِ الشفيعِ الشّفعة، لانتقال الملك إلى الشفيع بالطلب في الأصحّ.

النقصُ في المشفوع فيه:

ـ قال الإمامية: إذا طرأ على المبيع هدمٌ أو عيبٌ، وهو تحت يد المشتري، فالحكمُ هو التالي:

١ ـ إذا تلف المبيعُ بآفةٍ سماويّةٍ تبطلُ الشفعةُ لانتفاء موضوعها.

٢ ـ إذا حصل نقصٌ في المبيع، كانهدام جزءٍ من الدار، أو انهدام الدار كلها، دون أن يكون للمشتري يدٌ في ذلك، يُخيَّرُ الشفيعُ بين أخذ الأرض بجميع الثمن، أو ترك الشّفعة، سواءٌ حصل النقصُ قبل مطالبة الشفيع أو بعدها. سئل الإمام الصادقُ عليه السلام عن رجلٍ اشترى من آخرَ سهمَهُ في دار بينما كان الشريك غائباً، فلما قبضها المشتري، هدمها سيلٌ جارف، ثم جاء الشريكُ الغائبُ، وطلب الشّفعةَ، فقبل المشتري على أن يدفعَ له الثمنَ كاملاً، فطلبَ الشفيعُ أن يُنقصَ المشتري من الثمن قيمةَ البناء، فما الحكم في ذلك؟ قال عليه السلام: «ليس له إلا الشّراءُ والبيع»[1]. ومعنى قوله هذا أن يأخذَ المشتري الثمنَ الذي وقع عليه العقد.

(١) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج ٣، ص١٢٣.

٣ ـ أما إذا حصل النقصُ بفعل المشتري، ولكن قبل مطالبة الشفيع بالشفعة، فيكون الشفيعُ مخيَّراً بين دفعِ كاملِ الثّمن أو التركِ، لأن المشتريَ تصرّف في ملكه، ولا ضمانَ عليه.

٤ ـ وإذا كان النقصُ بسبب المشتري بعد المطالبةِ بالشّفعة، فالحكمُ أنَّ المشتريَ يضمنُ النقصَ، أي يُسقِطُ من الثمن بمقدار النقص الحاصلِ في المبيع، لأن تصرفَ المشتري يُعتبرُ تعدّياً منه، والمعتدي ضامن.

ـ وقال الحنفية: قد يكون النقصُ جزءاً من توابع الأرض، أو متصلاً بالأرض، أو بعضاً من الأرض نفسها:

١ ـ فإن كان النقصُ جزءاً من توابع الأرض، مثل هلاك الآلات الزراعية أو الصناعية، أو قطف الثمر، ثم حُكمَ بالشُّفعةِ للشفيع، سقط من الثمن قيمةُ هذه الثمار والآلات سواءٌ أكان النقصُ بفعل المشتري، أم كان الهلاكُ بآفةٍ سماويّة.

٢ ـ وإن كان النقصُ جزءاً بالأرض، مثل يَبَسِ الشجر أو جفافه، وانهدام البناء، أو احتراقه، ثم قُضيَ للشفيع بالشّفعة، فإن كان ذلك بصنع المشتري أو غيره نقص من الثمن قيمةُ ما زال، كالحالة الأولى، فتقوّمُ الأرضُ بدون شجر أو بناء، وتُقوّم وفيها البناء والشجر، ويسقطُ عن الشفيع مقدارُ التفاوت أو الفرقِ بينهما، لوجود التعدّي والإتلاف، فيقابله شيءٌ من الثمن. وتكونُ الأنقاضُ حينئذٍ للمشتري.

وأما إن جرى ذلك بلا تعدٍّ من أحد، وإنما بآفةٍ سماويّةٍ، كريحٍ

عاتية، أو كزلزالٍ أرضيٍّ، كان على الشفيع دفعُ الثمن كلِّه، لأن الشجر والبناءَ تابعان للأرض، والنقصُ حصل بآفةٍ سماويّة.

وأما مصيرُ الأنقاض من أحجارٍ وحديدٍ وأخشابٍ فإن لم يبقَ منها شيءٌ، فلا إشكال. وإن بقي منها شيءٌ، وأخذه المشتري لانفصاله من الأرض وعدم تبعيته لها، سقطت حصتُهُ من الثمن، بقيمته يومَ الأخذ. وإن لم يأخذِ المشتري الأنقاضَ، لم يَسْقُطْ شيءٌ من الثمن.

وأما إن كان النقصُ في الأرض نفسها، كان أغرقها السيلُ، أو حصل بها خسوفٌ فأزال بعضَها، كان للشفيع الخيارُ بين تركِ الشفعة، وبين أخذ الباقي بحصته من الثمن[1].

وقال المالكية: لا يضمنُ المشتري نقصَ الجزءِ المشفوعِ فيه إذا طرأ عليه نقصٌ بسببٍ سماويٍّ، أو بسبب من المشتري لمصلحته كأن هدم ليبنيَ لأجلِ توسعة.

فإن كان النقصُ بسببٍ من المشتري، كأن هدم لمصلحته ضَمِنَ وإن هدم وبنى، فللمشتري قيمتُهُ يوم البناء على الشفيع قائماً لعدم تعدّيه.

وتُحسبُ للشفيع من الثمن قيمةُ الأنقاض يوم الشراء، فيُحَطُّ عنه من الثمن، ويغرم ما بقي مع قيمة البناء قائماً[2].

---

(١) تبيين الحقائق: ٥/ ٢٥١؛ المبسوط: ١٤/ ١١٥.

(٢) الشرح الكبير: ٣/ ٤٩٤.

وقال الشافعية والحنبلية: إن تلف الجزءُ المشفوعُ فيه أو بعضُه في يد المشتري، فهو من ضمانه، لأنه ملكهُ، وتلف في يده[1].

مسقطات الشفعة:

ـ قال الإمامية: تسقط الشفعة بأحد الأسباب التالية:

١ ـ أن يتلف المبيع بكامله قبل الأخذ بالشفعة.

٢ ـ أن يتنازل الشفيع عن الشفعة بعد البيع، فيكون تنازلاً عن حقه. وإذا تنازل عن الشفعة قبل البيع فهو أيضاً من مسقطات الشفعة، وإن لم يكن حق الشفيع قد ثبت بعد. لأن الأصل هو الحديث الشريف: «لا يحل أن يبيع حتى يستأذن شريكه، فإن باع ولم يأذن، فهو أحق به»[2]. ومعنى هذا أن الشريك إن أذن بالبيع فلا شفعة له، لأن إذنه دليل بالإعراض عن الشفعة، فإذا كان لأحد الشريكين الحق بالإذن قبل البيع، فله الحق بإسقاطه بعد البيع أيضاً.

٣ ـ إذا عرض الشريك على الشفيع البيع بثمن معين فرفض الشراء، ثم باع بذاك الثمن أو بأكثر منه، فليس للشفيع حق المطالبة بالشفعة. أما إذا باع بثمن أقل كان له حق المطالبة بها.

٤ ـ إذا علم الشفيع بالبيع، ولم يبادر إلى المطالبة بالشفعة، دون عذر يمنعه أو يؤخره، عُدَّ مقصراً ومتوانياً وسقط حقه بالشفعة.

٥ ـ إذا وقع البيع على شيءٍ معين، ثم ظهر أنه مستحق للغير بطلت الشفعة لبطلان عقد البيع الذي هو موضوع الشفعة.

---

(١) المغني والشرح الكبير، ج٥، ص٢٢٠.

(٢) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٣، ص١٢٨.

٦ ـ إذا أخرج الشفيع سهمه عن الملك المشترك بالبيع أو الهبة، بعد أن باع الشريك، سقط حقه في الشفعة، سواء كان عالماً ببيع شريكه أو جاهلاً به، لأن الأصل حين المطالبة بالشفعة أن يكون شريكاً بالملك، ولذا فهي لا تثبت بعد القسمة.

٧ ـ إذا تصالح المشتري والشفيع على ترك الشفعة لقاء عوض يدفعه الأول للثاني صح الصلح وسقطت الشفعة. ودليله قول الرسول الأعظم ﷺ: «**الصلح جائز**...»[١] وهو عام يتناول الشفعة وغيرها. وإذا اصطلحا على أن يكون عوض الشفعة بعض المبيع صح أيضاً، لأنه من الصلح الجائز.

ـ أما الأئمة الأربعة فآراؤهم حول سقوط حق الشفعة تتلخص بما يلي:

١ ـ بيع المشفوع به: اتفق الأئمة الأربعة على أن الشفيع إذا باع سهمه في العقار، سواء قبل العلم بالشفعة أو بعدها، وقبل الحكم له بها، سقطت شفعته، لانتفاء الضرر عن الشفيع الشريك، (أو عن الجار عند الحنفية)[٢].

٢ ـ تسليم الشفعة أو الرغبة عنها بعد البيع: اتفق الأئمة الأربعة[٣] على أن تسليم الشفعة أو إظهار الرغبة عنها بعد البيع يسقطها، سواء أكان الشفيع عالماً بحقه فيها، أم غير عالم. ويكون التسليم صراحة أو دلالة.

---

(١) سنن الترمذي.
(٢) المحلى: ٩/ ١١٦.
(٣) البدائع: ٥/ ١٩ و٢٠.

أما تسليم الشفعة صراحة، فمثل أن يقول الشفيع: لا أرغب فيها، أو أسقطتها، أو أبرأتك منها أو سلمتها ونحو ذلك، على أن يكون تسليمها بعد البيع وقبل الحكم بها، لأنه لا حق له قبل البيع فيسقطه، ولأنه بعد الحكم لا يملك إسقاطها إلا بعقد ناقل للملكية.

وأما تسليم الشّفعة دلالةً فهو أن يوجد من الشفيع ما يدلُّ على رضاه بالبيع الجاري للمشتري مثل تركِ طلبِ المواثبة[1] من غير عذر أو تشاغلٍ عن طلب الشفعة بأمرٍ آخر، أو ترك المطالبةِ به مع القدرة عليه.

٣ ـ الصلحُ عن الشفعة: قال الحنفية: إن صالح الشفيعُ عن حقِّه في الشُّفعة بأخذِ عوضٍ عنه، سقطت شُفعتُهُ لأنه يكون مُعْرِضاً عن الشّفعة. وعليه في هذه الحالة ردُّ العِوَضِ الذي أخذه لبطلان الصلح وبيع الحقّ. أي أن الصلحَ وإن لم يصحَّ إلَّا أن إسقاطَ حقِّ الشُّفعة صحيحٌ، لأَن صحتَهُ لا تتوقفُ على العوض، بل هو من الحقوق المالية، لا تصحُّ المعاوضة عنه، فصار الشفيعُ كأنه سلّم الشّفعةَ بلا عوض.

٤ ـ ضمانُ الدَّرَك: ومعنى الدرك أن يضمنَ الشفيعُ للبائع الثمن عند المشتري. قال الحنفية: إذا ضمن الشفيعُ كان ضمانُهُ دليلاً على الرضا بالبيع الحاصلِ للمشتري، فيسقطُ حقُّه في الشّفعة. كما أن البائعَ إذا شرط الخيارَ للشفيعِ في إمضاءِ البيع أو عدمِ إمضائه، وأمضى الشفيعُ البيعَ، سقطتْ شُفعتُه.

(١) واثَبَهُ مواثبةً: بادره وانقضَّ عليه.

وقال الشافعية والحنبلية: لا تسقطُ الشّفعةُ إذا ضمن الشفيعُ العهدةَ للمشتري، أو شرط له الخيار، فاختار إمضاءَ العقد، لأنَّ المُسقطَ هو الرضا بتركها بعد وجوبها بالبيع، وهذا لم يوجد، فإنه سببٌ سبَقَ وجوبَ الشفعة، فلم تسقطْ به الشّفعةُ: كالإذنِ بالبيع، والعفوِ عن الشّفعةِ قبل تمامِ البيع.

٥ ـ تجزئةُ المشفوع فيه: اتفق الأئمةُ على أن الشّفعةَ حقٌّ لا يقبلُ التجزئة. فإذا تنازل الشفيعُ عن بعضِ المشفوعِ فيه كالنصفِ مثلاً سقط حقُّه في كل المبيع، لأنه لا يملكُ حقَّ تفريق الصفقةِ على المشتري، منعاً من الإضرار به.

وإذا تعدد الشفعاءُ، فليس لبعضهم أن يهبَ حصتَهُ لبعض، وإن فعل أحدُهم أسقطَ حقَّ شُفعته.

وإن أسقط أحدُ الشفعاء حقّه قبل حكم الحاكم، فللشفيعِ الآخرِ أن يأخذَ تمامَ العقارِ المشفوع. وإن أسقطه بعد حكمِ الحاكمِ، فليس للآخر أن يأخذَ حقَّه[1].

وفاةُ الشفيع:

لقد تباينت آراء الأئمة حول سقوط الشُّفعةِ بوفاةِ الشفيع:

ـ قال الإمامية: إذا سقطت الشُّفعةُ بأحد الأسباب الموجبة، ثم مات الشفيعُ فلا يحقُّ لورثته المطالبةُ بها. أما إذا مات الشفيعُ وهو يملك حقَّ الشفعة، فإن هذا الحقَّ ينتقل إلى ورثته، تماماً كسائر

(١) المادة ١٠٤٣ من المجلة.

أمواله. واستدلوا على ذلك بالأحاديثِ الدالّةِ على أن الوارثَ يقومُ مقامَ المورِّث، ومنها الحديثُ الشريف: «ما ترك الميتُ من حقٍّ فهو لوارثه»[1].

كما أن هنالك إجماعاً لدى الفقهاء على أن حق الخيار، وحق المطالبة، ينتقل إلى الوارث.. وبديهيٌّ أن الشفعةَ في معنى الخيار فيكون حكمُها حكمَه في عدم السقوط.

وإذا تعدَّد الورثةُ وكانت سهامُهم متفاوتة، كما لو ترك الشفيعُ ابناً وابنةً، بحيث يكونُ لها الثلثُ وله الثلثان، فإن حقَّ الشُّفعةِ يكونُ بحسب السهامِ المفروضةِ شرعاً، أي أنه يكونُ للبنت من الشّفعةِ الثلثُ، وللابنِ الثلثان، لأن الورثةَ يكونون قد ملكوا من المورِّث، لا من المشتري، ولا فرقَ بين حقِّ الشّفعةِ وغيرها مما ترك الميت. ولما كانت الشّفعةُ واحدةً لا تتجزأ، فحقُّ الورثةِ فيها أيضاً واحدٌ لا يتجزأ. وعليه فإما أن يأخذَ الورثةُ المبيعَ كاملاً، أو أن يتركوه جميعَه. وإذا أسقطَ أحدُ الورثةِ حقَّهُ في الشّفعة، تنحصرُ الشّفعةُ بمن لم يُسقِطْ حقَّهُ من الورثة، وعلى أن يأخذَ الجميعُ أو يتركَ الجميعُ، وليس بمقدار سهمه، حذراً من التبعيض.

وخلاصةُ القول عند الإمامية: إن حقَّ الشّفعةِ لا يمكنُ فيه التجزئة بحال، سواء اتّحد المستحقُّ أو تعدّد، فإذا كان أكثرَ من واحد فليس له أن يأخذَ بالشّفعة ما لم يوافِقْهُ الشركاءُ الباقوُن، وإن أسقط حقَّه كان كأنه لم يكنْ، وانحصر الحقُّ بمن لم يُسقِطْ حقَّه، وكل ذلك منعاً للتبعيض والتجزئة.

---

(١) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، جزء ٣، ص١٤٦.

ـ وقال الحنفية[1]: تسقط الشفعة بوفاة الشفيع سواءٌ قَبْلَ الطلبَ أو بَعْدَه، وقبلَ الحكم بها أو التسليم، لأن حقَّ الشّفعةِ لا يورثُ كخيار الشرط، إذ الحقوقُ لا تورثُ عند الحنفية. ولأنه بالموت يزولُ ملكُ الشفيع عن داره ويثبتُ الملك للوارث بعد البيع، والمطلوبُ تحقّقُ الملك وقتَ البيع. ولا تبطلُ الشّفعةُ بموت المشتري لبقاء المستحقّ، الذي لم يتغيرْ سببُ حقِّه.

ـ وقال المالكية والشافعية[2]: يورث حقُّ الشّفعة، إذا مات الشفيع بعد الطلب وقبل الأخذ، لأن الشفعةَ خيارٌ ثابتٌ لدفع الضرر عن المال، فيورثُ كخيار العيب. أي أنه لا بد من الطلب وإلا سقط حقُّ الشفيعِ نفسِهِ فيسقطُ حقُّ الورثةِ بسقوطه.

ـ وقال الحنبلية[3]: إن مات الشفيعُ قبل أن يطلبَ الشّفعةَ، سقطت شُفعتُهُ، ولا حقَّ لورثته في الأخذِ بالشفعةِ أصلاً، لأنّ الله تعالى إنما جعل الحقَّ له، لا لغيره، والخيار لا يورث.

وتورثُ الشفعةُ إن طلب الشفيعُ وأشهدَ على طلبه، ثم مات وللورثةِ المطالبةُ بها، لأن الإشهادَ على الطلب عند العجز عنه يقومُ مقامه.

قال الإمام أحمد: الموتُ يبطلُ به ثلاثةُ أشياء: الشفعةُ، والحدُّ إذا مات المقذوف، والخيارُ إذا مات الذي اشترط الخيار.

وخلاصةُ القول بالنسبةِ للمذاهبِ الأربعة: إن الشفعةَ لا تورثُ

---

(١) البدائع: ٥/ ٢٢.
(٢) بداية المجتهد، م٢، ص٢٦٠.
(٣) المغني والشرح الكبير، ج٥، ص٢٤٦.

عند الحنفية بعد الطلب، وتورثُ بعد الطلب عند المذاهب الثلاثة الأخرى.

والخلافُ محصورٌ فيما إذا مات الشفيعُ قبل القضاءِ له بالشّفعة، فإذا مات بعد القضاءِ وقبلَ نقدِ الثّمنِ وقبضِ المبيع، فالبيعُ لازمٌ لورثته باتّفاق الجميع.

كما اتّفق الجميعُ على أنه لا يصحُّ أن تكونَ الشفعةُ سبباً لضررِ المشتري بتفريقِ الصفقة عليه، إذا طلب الشفيعُ أخذَ بعضِ المبيعِ فقط.

الشركة في النظام الرأسمالي

الشّركةُ ـ بمفهومها العصري ـ من التصرفات القولية والفعلية، فهي إذاً معاملةٌ من المعاملات، سواء أسارت حسبَ النّظامِ الرأسماليّ أم حسبَ النظامِ الإِسلاميّ.

ولكي يُعرف الحكمُ الشرعيُّ بشأن الشركة لا بد أن يُفهمَ واقعُها أوّلاً فهماً صحيحاً لأنه مناط الحكم، وفهمُهُ لا يكون بحسب تصوّرنا أو بحسب تأويلاتِنا، بل بحسب النظام الرأسماليّ نفسه، لأنها معاملةٌ من معاملاته وحكمٌ من أحكامه، بمعنى أن أوَّل خطوةٍ لمعرفةِ الحكمِ الشرعيّ في واقعِ الشركاتِ القائمة في النظام الرأسماليِّ تنطلق من فهمِ واقع تلك الشركات، ليصار إلى فهم كيفية معالجة هذا الواقع وفقاً للدليل الشرعي.

إنَّ واقعَ الشركة في النظامِ الرأسماليّ، بل وحقيقتها، هي أنها ليست كالبيعِ والإِجارة تتمّ بين طرفَين، بل هي كالوقفِ والوصيّة تتم

من طرفٍ واحدٍ، فهي إذاً التزامٌ فرديٌّ من شخصٍ، حسب الشروطِ المسجّلةِ في ورقةِ الاتفاقية، المسمّاةِ عقداً، يساهم في مشروع ماليٍّ، وذلك بتقديمِ حصَّةٍ من مالٍ أو عملٍ، لاقتسام ما قد ينشأ عن هذا المشروعِ من ربحٍ أو خسارة. فهي عندهم وحسب تعريفها، تعبير عن إرادة منفردة، أي أنه ليس فيها إيجابٌ ولا قبولٌ، ولا أطرافُ عقدٍ. كما أنها ليست اتفاقاً بين اثنين أو أكثر، بل هي عبارة عن اتفاقيَّةٍ معيَّنةٍ، بشروطٍ معيَّنةٍ، تكتبُ وتُعرضُ بحيثُ إن الفردَ الواحدَ، وبغضِّ النّظرِ عن أيِّ شخص آخر، يلتزمُ بما في هذه الاتفاقيّة، فيصبحُ بهذا الالتزام عضواً مساهماً في الشركة.

أما الحكم الشرعيُّ في الشركةِ، فهو أنها عقدٌ بين اثنين فأكثر، يتَّفقُ فيه المتعاقدون على القيام بعملٍ ماليٍّ بقصدِ الربح، ويجري العقدُ بإيجابٍ وقبولٍ في مجلس واحد. إذاً ولكي تكونَ الشّركةُ منطبقةً على الحكم الشرعيّ لا بد أن يكون فيها متعاقدان، وأن يحصل الاتّفاقُ بين المتعاقدَيْن، ولا بد أن يحصلَ العقدُ بإيجابٍ وقبولٍ بينهما في مجلس واحد.

هذا هو الحكمُ الشرعيُّ في الشّركة، وهو لا ينطبقُ على واقعِ الشّركةِ في النّظامِ الرأسماليِّ لأنه ليس فيها متعاقدان بل ملتزمٌ واحد، وليس فيها اتّفاقٌ بين متعاقدَيْن بل اتفاقٌ مطلقٌ، يلتزمُ فيه من أراد التزاماً فرديّاً، وليس فيها إيجابٌ وقبولٌ، وليس فيها مجلسُ تَعاقُد، فهي بذلك خاليةٌ من جميعِ الشروطِ الشرعيّة، وإذاً فهي باطلةٌ شرعاً لأنه لم يحصلْ فيها عقدٌ شرعيّ.

ولعلّ المثال الذي يعبِّر عن واقع الشركات في النظام الرأسماليّ

ما يعرف بشركةِ المساهَمةِ، فإنها على الرغم من كونها داخلةً تحت تعريفِ الشّركاتِ في هذا النظام، إلَّا أنها نوعٌ ماليّ بحتٌ لا دورَ للعنصرِ الشخصيّ فيه.

والشّركاتُ في النِّظامِ الرأسماليِّ قسمان:

ـ شركاتُ أشخاص.

ـ وشركاتُ أموال.

ـ أما شركاتُ الأشخاصِ فهي التي يدخلُ فيها العنصرُ الشّخصيّ، أي جهد الإنسان وتأثيره، بحيث يكونُ له أثرٌ كبيرٌ في الشّركة وفي تقدير الحصص. ومثال ذلك: شركة التضامنِ، فإن المعتبرَ فيها شخصُ الشريكِ، لا من حيث كونه بدناً فحسبُ أي متصرِّفاً، بل من حيثُ مركزُه وتأثيرُه في المجتمع. وهذه قد يُشتبهُ في أن تكونَ شركةً صحيحةً من وجهة النظرِ الشرعيةِ لوجودِ البدن فيها، أي الشخص المتصرِّف، لولا خلوُّها من باقي الشروط ومنها العقد بين اثنين بإيجابٍ وقبول.

وأما شركاتُ الأموالِ فإنّه لا يكونُ للعنصرِ الشخصيّ فيها أيُّ أثرٍ، بل هي قائمةٌ على انتفاءِ وجود العنصرِ الشخصيّ، وانفرادِ العنصرِ الماليِّ في تكوين الشركةِ وفي سيرِها. فشرطُها في الأساسِ انعدامُ وجودِ البدنِ أي انعدامُ وجودِ المتصرِّفِ في تكوين الشركةِ وفي سيرِها. وتدعى هذه الشركات بشركاتِ المساهَمة.

ويتم الدخول في هذه الشركات، ولا سيما عند إنشائها، عن طريق ما يعرف بالاكتتاب الذي يحصل بإحدى وسيلتين:

الأولى: وهي التي يمتلك فيها المؤسّسون كامل أسهمِ الشّركةِ

عندما يوزّعونها بينهم دون عرضِهَا على الجمهور. وذلك بتحريرِ الاتفاقيّةِ التي تقومُ بحسبِها الشركةُ، أي بكتابةِ النظام أو المستند الأساسي الذي يعتبر بمثابة العقد المبرم بين الشركاء، والذي يتضمنُ الشروطَ التي تسيرُ عليها الشّركة. ثمّ يجري التوقيعُ عليه بصفةٍ فرديّةٍ، بحيث يعتبرُ كل من يوقع على هذا النظام مؤسّساً وشريكاً. وعندما يتمُّ توقيعُ الجميع تكون الشركةُ قد تأسّست وبقيت محصورة بهؤلاء الموقعين وحدهم، ولا يُسمحُ بدخولها لغيرهم.

الثانية: وهي التي يتولى فيها بضعةُ أشخاصٍ القيام بإجراءات تأسيس الشركة، وذلك بتحريرِ النظام الذي يتضمنُ الشروطَ التي تسيرُ عليها الشركة، وتوقيع المؤسسين على هذا النظام.

ثم يطرحون الأسهمَ مباشرةً على الجمهورِ للاكتتابِ العامِّ فيها بعد تحديد مدّةٍ معينةٍ لنهايةِ الاكتتاب. وحين ينتهي أجلُ الاكتتابِ في الشركة تُدعى الجمعيةُ التأسيسيّةُ للشركة والتي تتألف من جميع المساهمين للموافقة على النظام بالصورة النهائية، وتعيين الهيئات التي تتولى إدارة الشركة ومراقبة أعمالها، ولا سيما تعيين مجلسِ الإدارة، ومفوضي المراقبة. وبعد إجراء معاملات النشر والتسجيل في سجل التجارة تبدأ الشركةُ أعمالَهَا.

وعلى هذا الوجهِ تنشأُ شركةُ المساهَمة، وبهذه الكيفيّةِ توجد، فيكون واقعُها بأيّ وسيلةٍ من الوسيلتين المذكورتين وُجدت، هو أنها التزامٌ فرديٌّ من قبلِ طرفٍ واحد. ففي الوسيلةِ الأولى يجري التفاوضُ والاتفاقُ على الشّروطِ بين المؤسّسين، ولا يعتبرون هذا عقداً ولا يلتزمون به، وهو في واقعه تفاوضٌ وليس بعقد ثم يَنْفَضُّ مجلسُهم.

وبعد ذلك، وفي مجلس آخر، يأتي كلٌّ منهم منفرداً فيوقع، ولا يعتبر شريكاً إلا بعد إبرازِ إرادتِه المنفردةِ، وذلك تصرفٌ فرديّ.

وفي الوسيلةِ الثانيةِ يجري التفاوضُ بين عددٍ محدودٍ من الناس، ثم تُطرحُ الأسهمُ على جميعِ الناسِ، فمن يكتتبْ بسهمٍ أو أكثرَ يصبحْ شريكاً في الشركة. واكتتابُهُ يكونُ بتصرفٍ منفرد، أي بإرادةٍ فرديّة.

هذا هو واقعُ شركةِ المساهمة، وهذا الواقعُ حين يُطبّقُ عليه حكمُ الله تعالى في الشركة نجد أنه لا ينطبقُ عليه. لأن حُكمه سبحانه في الشركةِ أنها عقدٌ بين اثنين فأكثر، وأحدُ طرَفَي العقدِ بدنٌ أي متصرّفٌ بذاته، وأنّ هذا العقد يتمّ بإيجابٍ وقبولٍ يحصلان معاً في مجلس واحد، ويكون منطوياً على القيامِ بعملٍ بقصدِ الربح. فالحكمُ الشرعيُّ في شروطِ صحةِ انعقادِ الشركةِ، أن تكونَ عقداً من العقودِ الشرعيّةِ لا تصرُّفاً من التصرّفاتِ.

إن الشروط التي اشترطَهَا الشّارعُ الأقدس لصحة انعقادِ الشركة غيرُ متوفرةٍ في شركةِ المساهمة، لأنها شركةُ أموالٍ خاليةٌ من البدنِ، بل شرْطُها أن تكونَ خاليةً من البدنِ، وهذا وحده كافٍ لبطلانها. ولكي يُدرَكَ واقعُ بطلانها إدراكاً أوضَحَ نَلفِتُ النظرَ إلى أنَّ المعاملاتِ من حيثُ واقعُها قسمان:

قسمٌ لا يتمُّ إلا من طرفَينِ كالبيعِ والإجارةِ والوكالةِ وما شابهَ ذلك، وقسمٌ يتمُّ من طرفٍ واحدٍ ولا حاجةَ فيه لطرفَيْنِ كالوقفِ والوصيّةِ وما شاكلَ ذلك. فما كان مما لا يتمُّ إلا بطرفين لا ينعقدُ إلا إذا وُجد فيه طرفانِ. وما يتمُّ من طرفٍ واحدٍ ينعقدُ بمجرّدِ صدورِهِ

منه، ولا حاجةَ فيهِ لطرفٍ ثانٍ. فالبيعُ لا ينعقد إلا إذا صَدَرَ من طرفَينِ اثنين. والوقفُ ينعقد من طرفٍ واحدٍ ولا حاجةَ فيه لوجودِ طرفٍ آخر. هذا هو واقعُ المعاملاتِ في جميع الأنظمةِ. إلَّا أنَّ هناكَ اختلافاً بينَ الأنظمةِ في اعتبارِ المعاملاتِ من طرفٍ واحدٍ أو طرفين. وبحسب ذلك يجري اعتبارُ المعاملةِ منعقدةً أو غيرَ منعقدة.

فالنظامُ الرأسماليُّ يَعتبرُ مثلاً البيعَ والإجارةَ والوكالةَ والكفالة من المعاملات التي لا تتمُّ من طرفٍ واحدٍ، بل لا بدّ فيها من طرفَين اثنَين، فإنْ لم يتوفّر الطرفانِ كانت باطلةً. ويعتبرُ الوقفَ والوصيّة والشركةَ والوعدَ بجائزة، وما شابه ذلك، من المعاملاتِ التي تتمُّ من طرفٍ واحدٍ ولا مجالَ فيها لطرفٍ ثان، ويسميها الإرادة المنفردةَ. فالشركةُ في النظامِ الرأسماليِّ، ومنها شركاتُ المساهمة، تقوم على إرادةٍ منفردةٍ، وتتمُّ من طرفٍ واحدٍ ولا مجالَ فيها لطرفين.

في حين أن الإسلامَ يعتبرُ الشركةَ من المعاملاتِ التي لا تتمُّ إلا بطرفين، فالرسول ﷺ قال: «**الشريكين**». وفي حديثٍ يقولُ «يدُ الله على الشريكين»[1]. وفي حديثٍ آخرَ يقولُ عن الله عزّ وجلّ: «أنا ثالثُ الشريكين»[2]. والشركاتُ التي حصلتْ في أيامه ﷺ وأقرّها كانت كلُّها فيها طرفان.

وعلى هذا فشركاتُ المساهمةِ من المعاملاتِ الباطلةِ شرعاً. والمعاملةُ الباطلةُ فيها أمران:

---

(١) المغني والشرح الكبير، ج٥، ص١٠٩.
(٢) المغني والشرح الكبير، المرجع السابق.

أحدُهما: أنها حرامٌ فيعاقبُ الله تعالى فاعلَها.

الثاني: أنها لا تجزئُ وتُلغَى وتعتبر كأنها لم تكنْ.

والدّليلُ على ذلك، أي على هذين الأمرين: أنّ الرسولَ ﷺ قالَ «**من عَمِلَ عملاً ليسَ عليه أمرنا فهو رَدٌّ**»[1] وفي روايةٍ «من أدخلَ في ديننا ما ليسَ منهُ فهو رَدٌّ». والمرادُ أن العمل ليس بصحيحٍ ولا مقبول. وقد قال ﷺ: «**وما نهيتكم عنهُ فانتهوا**»[2]. والشارع قد نهى عن مخالفةِ الشرعِ نهياً تامّاً. كما أن الشركات التي حصلت في أيام الرسول، وأقرَّها ﷺ جميعها كان فيها طرفان.

شروط الشركة في الإسلام:

لا بد قبل البحث في هذه الشروط تبيان ماهية الأشياء والأفعال باعتبار أن الشركة تدخل في مفهوم الأعمال، التي يقوم بها الإنسان.

الأشياء والأفعال:

الأشياءُ غير الأفعالِ. فالأشياءُ هيَ الموادّ التي يتصرّفُ فيها الإنسانُ بأفعالِهِ، وأمّا الأفعالُ فهيَ ما يقومُ بهِ الإنسانُ من تصرّفاتٍ فعليةٍ أوْ قوليةٍ لتفعيل طاقته الحيوية، وإشباع حاجاتِه العضويّة. والأفعالُ لا بُدّ أنْ تكونَ متعلقةً بأشياء تُسْتَعْمَلُ لتنفيذِ الفعلِ الذي أرادَ بهِ التفعيل أو الإشباع. فالأكلُ والشربُ والمشيُ، وما شاكلَ ذلكَ، أفعالٌ وتصرّفاتٌ فعليّةٌ. والبيعُ والإجارةُ والوكالةُ والكفالةُ والشراكةُ، وما شاكلَ ذلكَ، أفعالٌ وتصرّفاتٌ قوليّةٌ وفعلية.

---

(١) البخاري، ص٢٠.

(٢) صحيح مسلم، ص٤١٢ الحج.

والشارعُ أباحَ الأشياء جميعَها بمعنى أنه أحلّهَا. والإباحةُ في الأشياءِ معناها الحلالُ وهو ضدّ الحرام. فإذا نصّ على حُرمَةِ بعضِها كان هذا البعضُ مُستثنى مما أُبيحَ في الأصلِ. فالحلّ والحرمةُ بالنسبةِ للأشياءِ وصفٌ لها. وليسَ للأشياءِ أيّ وصفٍ شرعيٍّ غيرهما. ولا تحتاجُ إباحةُ الشيءِ، أيْ كونُهُ حلالاً، إلى دليل، لأنّ الدليلَ العامّ في النصوصِ أباحَ جميع الأشياء. كقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ﴾[2]. وهذا يعني أن التحليل والتحريم شأنٌ من الله (تبارك وتعالى) وليس لأحد من البشر يدٌ فيه، وكل من يُعطي رأياً من عنده، بخلاف الحكم بما أنزل الله عزَّ وجلَّ، أي بما أحلَّ وحرَّم في قرآنه وما بيَّنه رسوله محمد ﷺ، فهو آثمٌ معتدٍ، ومفترٍ على العزّة الإلهية ـ والعياذ بالله ـ.

بعد هذا التقديم، نتساءل: ما هي شروط الشركة في الإسلام؟

إنه وانطلاقاً من كون الشركة تدخل في الأفعال والتصرفات، فقد أوجب الإسلام لقيامها توفر شروط معينة ولا سيما في الشركاء. ومدارها أن الحكم الشرعي إنما يشترط في الشريك أن يملك الأهلية للتصرف، أي أن يكون حراً، بالغاً ورشيداً، وأن للشركاء أن يوسعوا أعمال شركتهم، فإذا اتفقوا على هذا التوسيع إما بزيادة رأسمالهم، وإما بإدخال شركاء آخرين معهم، فإن لهم مطلق التصرف في ذلك، إذ يفعلون كلّ ما يرونه في مصلحة الشركة.

---

(١) سورة الأعراف، الآية: ٣٢.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٣.

والشريك في الشركة غير مسؤول شخصياً إلَّا بنسبة ما يملك من حصة فيها، وله الحق أن يترك الشركة في أي وقت يريد دونما حاجة لموافقة من الشركاء الآخرين.

والشركة لا تنحل بموت أحد الشركاء، أو الحجر عليه، بل تنفسخ شراكته هو وحده، وتبقى شراكة الباقين قائمة إذا كانت الشركة مؤلفة من أكثر من شريكين.

هذه هي الشروط الشرعية، أي الشروط التي يجب توفرها لإنشاء الشركة في الإسلام.

وسوف نرى أن هذه الشروط لا تنطبق على شركات النظام الرأسمالي.

أنواع الشركات الرأسمالية:

رأينا أن الشركات في النظم الرأسمالية تكون على نوعين: شركات أشخاص، وشركات أموال، وقلنا إن شركات الأشخاصِ هي التي يدخل فيها العنصرُ الشخصيّ، ويكون له أثرٌ في الشركة، وفي تقدير الحصص، وذلك كشركات التضامن، وشركات التوصية البسيطة. كما قلنا إن شركاتِ الأموالِ هي التي لا يكونَ فيها للعنصر الشخصيّ أيّ وجود، ولا أيّ اعتبار، بل هيَ قائمةٌ على انفراد العنصر الماليّ فقط في تكوينها وفي سيرِها، وذلك كشركات المُساهمة وشركات التوصية بالأسهم.

وسوف نبحث في كلٍّ من شركة التضامن، كمثال على شركات

الأشخاص، وفي الشركات المساهمة كمثالٍ على شركات الأموال، وفقاً لواقعها في النظام الرأسمالي.

شركة التضامن:

هي عقدٌ بينَ شخصين أو أكثر يتمُّ الاتفاق فيهِ على الإتجار معاً بعنوان مخصوص، ويلتزم جميعُ أعضائها بديون الشركة على جميع أموالهم بالتضامُن من غير قيد وحدٍّ. لذلك لا يمكنُ أن يتنازل أيّ شريكٍ عن حقوقه في الشركة لغيره إلَّا إذا وافق الشركاء. وتنحلّ الشركةُ بموت أحد الشركاء أو الحجْر عليه أو إفلاسه إذا لم يكن هناك اتّفاقٌ يخالف ذلك. وأعضاءُ هذه الشركة متضامنون أمام الغير على جميع تعهدات الشركة.

ومسؤوليتهم في ذلك غيرُ محدودة، فكلّ شريك مطالَبٌ بأداء جميع ديون الشركة لا من أموالهم فحسْب، بل ومن أمواله الخاصة أيضاً ليفيَ ما نَقصَ من ديونِ الشركةِ بعدَ نفادِ مالها. ولا تسمح هذه الشركة باتّساع المشروع. ويتمّ تكوينها منْ أشخاصٍ قلائل يثق كلّ منهم بالآخر. ويعرفه معرفةً جيدة. وأهمُّ اعتبار فيها هو شخصيّة الشريك، لا منْ حيثُ كونه بدناً فقط، بل من حيث مركزهُ وتأثيرهُ في المجتمع.

وهذهِ الشركة فاسدة لعدم انطباقها على الشروط الواجب توفرها لقيام الشركة في الإسلام، لأن شروط شركة التضامن تخالف الشروط الشرعية. وهذا ما يجعلُها شركةً فاسدة، فلا يجوزُ الاشتراكُ بها شرعاً.

الشركات المساهمة (أو المغفلة)[1]:

المالُ هو كلّ ما يتموّلُ به عروضاً كانَ أوْ نقداً. والنقدُ أداةٌ لتبادُل المال. وحصوله متوقّفٌ على جُهد الإِنسان، فالجهد هو الأصل والأساس، ولذلك لم يكن بدّ من تقدير ذلك الجهد المبذول في الحصول عليه. فتقديرُ المال متوقفٌ على تقدير جهد العامل واعتباره أصلاً. ولكن لما كان النظام الرأسماليّ مبنياً على حريّة التملّك وبالتالي مبنيّاً على استغلال الإِنسان للإِنسان، كانت نظرتُه في تقدير الأجراءِ أو تنمية المُلك، مبنية على أن الاعتبار للمال لا للجُهد الإِنساني. وسرى هذا الاعتبارُ في جميع المُعاملات حتى صار من الطبيعيّ عندَهُمْ أنْ يكونَ البحثُ في رأس المال وليس في جهد الإِنسان الذي أُهمل تماماً تقريباً إلَّا ما كان منصبّاً منه على بحث رؤوس الأموال واستغلالها، فهذا هو الجهد الذي يُقدَّر عندهم. ويتضح ذلك في الشركات الرأسمالية، فإنها اشتراكٌ برأس المال في شكل شركاتٍ، وليس في شركات حقيقية. وقد افْتنُّوا في أنواع الشركات افتناناً يؤدي إلى سيطرة رؤوس الأموال، واستغلال جُهد الإِنسان.

ومن أهمّ الشركات الرأسمالية الفاشيةِ في بلادنا الشركاتُ المُساهمة.

والأصل في شركات الأموال أو الشركاتِ المساهمةِ أنّ انتشار

---

(١) يعرف فقهاء القانون الوضعي الشركة المغفلة بأنها شركة خالية من العنوان، تؤلف بين عدد من الأشخاص. وينقسم رأسمالها إلى أسهم متساوية القيمة وقابلة للتداول. ولا يكون الشريك مسؤولاً عن ديون الشركة إلا بمقدار ما وضع من المال أو بمقدار الأسهم التي يملكها فيها (يراجع: المادة ٧٧ من قانون التجارة اللبناني، والمادة ٨٨ من قانون التجارة السوري، والمادة ٧٣ من قانون الشركات الفرنسي الصادر عام ١٩٦٦).

الإنتاج الآليّ، وما ترتّب عليهِ من اتساع نطاق المشروعات الزراعية والتجاريّة والصناعية، جعل مواردَ الفرد الواحد لا تَكْفي لتمويل عمليات الإنتاج، الذي أصبحَ من خصائص الانقلاب الصناعيّ. لذلك لمْ يكنْ بدّ من وسيلة تُيسِّرُ لعدّة أفرادٍ من الناس جمعَ المال اللازم لتنفيذ هذه المشروعات الكبيرةِ، مع بقاءِ التصرّفِ فيها تحت يدِ هؤلاءِ الأفراد الذين ينالون من الرّبح بقدر ما لهم من الحصص المالية.

ومن أجل ذلكَ نشأت الشركاتُ المساهمةُ لخدمة أفرادٍ معينين يستغلّون أموال غيرهم وجهودَهم مع احتفاظهم بالمشروعات الكبيرة.

ويتكوَّنُ رأسُ مال الشركة المساهمة من عددٍ كبير من الحصصِ توزع على مجموعات من الأسهم ويكون لكل فئة منها تسمية معينة، متساوية في القيمة، ويطلق على الشركاء اسم «المساهمين»، نسبة إلى الأسهم.

وشركاتُ المساهَمَةِ شركاتٌ ماليةٌ بحتةٌ، والموجودُ فيها أموالٌ فقطْ، بدون أن يكون للبدن أيّ وجود. ونظامُ الشركة المساهمة يجعل مسؤوليّة المساهم محدودةً بقيمة الأسهُم التي يملِكُها. وعلى ذلكَ فالمُساهم يأخذ من الأرباح بمقدار ما له من أسهمٍ، ويصيبه من الخسارة بنسبة ما يملك منها. ومهما أصاب الشركة منْ خسارةٍ فحامل السهم لا يمكنُ أنْ يخسر أكثر من قيمة سهمه.

والشركاتُ المساهمةُ تنقسمُ إلى محدودة وغير محدودة. فالمحدودةُ يقدّر رأسمالها بمقدار معينٍ، وأسهمٍ معيّنة، وغيرُ المحدودة هي الشركاتُ المغْفَلة.

والشركاتُ المساهمةُ تجمع بينَ القاصي والداني، وهي دائميةٌ

لا تتقيدُ بحياة الأشخاص بل تستطيع أنْ تعيشَ مدّةً طويلةً مهما تبدّلَ أعضاؤها، ولا يؤثّر ذلك في كيانها. وقد يموتُ الشريكُ ولا تنحلّ الشركةُ بموته، وقد يحجر عليه ويبقى في الشركة، وقد يبيعُ حصّته لغيره دون إذنٍ من الشركة فتنقلُ أسهُمه إلى غيره، وتظلّ الشركةُ سائرةً لأن تكوينها قائم على الأموال لا الأشخاص.

وعلى هذا فإنَّ الشركات المساهمةَ باطلةٌ شرعاً. ولا يجوزُ الاشتراكُ بها لمخالفتها للأحكام الشرعية، ولعَدم اندراجها تحت أحكام الشركات في الإِسلامِ.

وبُطلانُ الشركاتِ المساهمةِ يتعينُ في الأسبابِ الآتيةِ:

١ ـ لم تتكوّنْ في الشركة المساهمة شركةٌ شرعاً، وإنما هي أموالٌ تجمّعت وصارت لها قوّةُ التصرّف، وهذا لا يجوزُ في الإِسلام، لأنّ المُلكَ في الإِسلامِ، لا ينمو من نفسه، بل لا بدّ ممّن يقومُ بتنميته. والأصلُ في إيجاد المال وفي تنمية المُلك هو البدن. والتكليفُ إنما هو على الإِنسان، حتى أنّ الحقّ المفروض على المال إنما هو مفروضٌ، في الحقيقة، على المال المملوك للإِنسان لا على المال مُطلقاً.

فالبدَنُ هو الأصلُ في الرّبحِ، وفي المُلْكِ، وفي تنمِيَتِهِ. ولذلك يجوز أن يشترِكَ بدنٌ مع بدَنٍ لِيُنتج مالاً، ويوجد مُلكاً ويُنمّيه، ويجوز أن يشترِكَ بدنٌ ومالٌ لأنّ البدن يتصرّفُ بالمال ويُنمّيه، أمّا أنْ يشترِكَ مالٌ ومالٌ دون وجودِ بدنٍ يكون شريكاً مع المال، فلا يُسمَّى ذلك شركةً ولا تنعقدُ الشركةُ فيه مطلقاً، بلْ تظلّ أموالاً مجمّعة لأشخاص، لأنّها لمْ تُضَف إلى بدنٍ يتصرّفُ فيها كشريكٍ.

كذلك لم يحصُل في هذه الشركة عقدٌ إذا لم يحصل فيها إيجابٌ وقبولٌ بين الشركاء، لأنّ المساهمين يدفعون مالاً بدلَ أسهم دون أن يكون هنالك أيّ عقدِ للشركةِ بينهم وبين شركائهم، مع أنّ الشركة عقدٌ بينَ اثنين أوْ أكثرَ يتّفقون فيه على القيام بعمل ماليّ بقصد الرّبح. ولم يحصلْ أيضاً أيّ اتفاق بينَ الشركاءِ في الشركات المساهمة، إذ قد تقوم الشركةُ وتباشرُ أعمالهم وبعض أسْهُمها لم يُبع، أي أنّ بعض الشركاءِ لم يُوجَدُوا بعد.

وفوْقَ ذلكَ فإنّ الشركةَ في الإِسلامِ تقوم على الجمع ما بين المال والعمل مجتمعين، أو على العمل وحدهُ، ولكنها لا تنعقدُ على المال وحده أبداً، والشركاتُ المساهمةُ إنما هي مقصورةٌ على المال وحده.

٢ ـ اشتراط أن تكون الشركة دائميّةً يخالف الشرع، فالشركة من العقود الجائزة تبطل بموت أحد الشريكينِ أو جُنونه أو الحجْرِ عليه، وبالفسخ من أحد الشركاء. وإذا ماتَ أحد الشركاءِ ولهُ وارثٌ غير راشد فليسَ لهُ أن يستمرّ في الشركةِ، وإنْ كان الوارثُ راشداً فله أن يقيم على الشركة أي أن يصبح شريكاً فاعلاً فيها، وأن يأذن لهُ الشريكُ الآخرُ بالتصرّفِ، وله المطالبَةُ بالقسمة.

فكون الشركة المساهمة دائمةً أو مستمرّةً، بالرّغمِ منْ موت أحد الشركاء أو الحجْر عليه، يجعلُها شركةً باطلة.

٣ ـ إنّ الأرباح والخسائر في الشركة المُساهمة قائمة على نسبة الأسهم، ولكن يُشترط في الخسارة أن لا تزيد على قيمةِ أسهم الشريكِ في السّوق. وهذا يعْني أن لا يخسر رأس المالِ مُطلقاً، فهوَ

يخْسرُ أرْباحَهُ فقط، ولا يصل الخسرانُ إلى فقدان رأس المال. وهذا لا يجوزُ في الإِسلام، لأنّ القاعدة الشرعية تنصّ على أنّ «الغُرم بالغُنْم» فالمال يخسرُ في الشركة ولو أدّى إلى فناء رأس المال كلّه. واشتراطُ أنْ لا تصِل الخسارةُ إلى ذهاب رأس المال يُخالف الشرع، وهو فاسدٌ غيرُ مُقيّدٍ. وبما أنّهُ يتعلّقُ بتكوينِ الشركةِ وعملِها فيكونُ عقْدُ الشركة فاسداً على فرْض وجود عقد فيها.

٤ ـ إنّ الشركة المساهمة تجعل لمجلس الإِدارة أُجرةً مُعينةً سنويّةً أو عنْ كلِّ جلسة، وهم شُرَكاء مُساهمون، زيادةً على أرباح أسهمهم. وبحسَب أحكام الشرع الإِسلاميّ لا يجوزُ أن يحصل لأحد الشركاء زيادة أموال على حصته من الرّبح. ومتى جعل أحد الشركاء مقداراً معلوماً من المال لنفسه، أو جعل له الشركاء مثل هذا المقدار أو اشترطَ لنفسه جزءاً من الرّبحِ، بطلت الشركة، إذ من المُحتمل أنْ لا تربح الشركةُ غير الزيادة التي اشترطها، فيحصلُ حينئذٍ على جميعِ الرّبحِ، ويُحتمل أن تخسر الشركةُ فيأخذ من رأس المال جزءاً له، وهذا لا يجوز، لأنّ الشريك له جزءٌ من الرّبح لا جزءٌ من رأس المال. وعلى ذلكَ تكونُ الشركةُ المساهمةُ باطلةً، لأنّها تجعلُ لأحد الشركاءِ مقداراً معيناً منَ المالِ زيادةً على حصّتهِ في الرّبحِ.

ولأجل ذلك كله كانت الشركات المساهمةُ الرأسماليةُ باطلةً شرعاً ويحرمُ الاشتراكُ بها. والمالُ الذي يأتي عن طريقها، إنْ مُلِك مع العمل بحُرمتها وبُطلان عقدها، محرّمٌ لأنّهُ أُخذ بعقدٍ باطلٍ، وبوسيلةٍ غير شرعيةٍ.

وقد وقع المسلمون في الشركات المُساهِمةِ، وأقاموا شركاتهم

بحسبِ أحكامِها دون أن يعُوا مدى بطلانها. ولذلك وجبَ عليهم بعدَ معرفتِهِمْ حكم الإِسلام في تلك الشركات المساهمة أن يتركوها، ويؤلفوا شركاتِهم حسب أحكام الإِسلام.

أسهم شركاتِ المساهمة:

أسهُمُ الشركةِ أوْراقٌ ماليّةٌ تمثّلُ ثمنَ الشركة في وقت تقديرها، ولا تمثّلُ رأسَ مالِ الشركةِ عندَ إنشائها. فالسهمُ جزءٌ لا يتجزأُ منْ كيانِ الشركةِ، وليسَ بجزءٍ منْ رأسِ مالها، فهوَ بمثابةِ سند لقيمةِ موجوداتِ الشركة. وقيمةُ الأسهُم ليستْ واحدةً، وإنما تتغيرُ بحسب أرباحِ الشركةِ أو خسارتها، وليسَتْ واحدةً في كلّ السنينَ، بلْ تتفاوتُ قيمتُها وتتغير. وعلى ذلك فالأسهم لا تمثّلُ رأسَ المال المدفوع عند تأسيس الشركة، وإنما هي تمثّل رأسَ مال الشركة حين البيع أي في وقتٍ معيّن. إنّها كورقة النقد، يهبط سعرُها إذا كانت سوق الأسهمُ منخفضةً، ويرتفعُ حين تكونُ مرتفعة. فالسهم، بعد بدء الشركة في العمل، انسلخ عن كونه رأس مال وصار ورقةً ماليةً لها قيمةٌ معينة.

والحكمُ الشرعيّ في الأوراقِ الماليةِ قائمٌ على النظرِ فيها، فإنْ كانت سَنَدَاتٍ تتضمّنُ مبالغَ من المالِ الحلالِ كالنقْدِ الورقيّ الذي لهُ مقابلٌ منَ الذهب أو الفضّةِ يُساويه، أو ما شاكلَ ذلكَ، كان شراؤها وبيعُها حلالاً لأنّ المال الذي تتضمّنه حلال. وإن كانت سنداتٍ تتضمّن مبالغَ من المال الحرام كسندات الدَّين التي يُستثمَرُ فيها المالُ بالرّبا، وكأسهم البنوك أو ما شاكل ذلك، فإنّ شراءَها وبيعَها يكون حراماً، لأنّ المال الذي تتضمّنه مالٌ حرام.

وأسهم شركات المساهمة سنداتٌ تتضمّنُ مبالغ من رأس مال

حلال، ومن ربح حرام، في عقد باطلٍ ومُعاملةٍ باطلةٍ، دون أي تمييز بين المالِ الأصليّ والربح. وهي في نفس الوقت تمثل قيمة الحصص من موجودات الشركة الباطلة، وقد اكتسبت هذه الموجودات بمعاملةٍ باطلةٍ نهى الشرعُ عنها، فكانتْ مالاً حراماً، وتكونُ أسهمُ شركةِ المساهمةِ متضمنةً مبالغَ من المال الحرام، وبذلك صارت هذه الأوراقُ الماليةُ ـ وهي الأسهمُ ـ مالاً حراماً لا يجوز بيعُها ولا شراؤها ولا التعامل بها.

أمّا المسلمون الذينَ يجهلون الحكم الشرعي، ثمّ اشتركوا على جهلهم بتأسيس شركاتٍ مساهمةٍ أو ملكوا أسهماً بحكم مُساهمتهم فيها، فملكيةُ هؤلاء المساهمين للأسهُم ملكيةٌ صحيحةٌ، وهيَ أموالٌ حلالٌ لهم وذلك لجهلهم ببطلان عملهم جهلاً يُعذرون فيه. أمّا بيع هذه الأسهم للمسلمين بعد معرفتهم بحرمتها فلا يجوزُ، لأنها أوراقٌ ماليةٌ باطلةٌ شرْعاً، وتحليل ملكيتها جاء طارئاً من كون الجهل عذراً لهم.

وكيفيّةُ التخلّصِ من هذِه الأسهُمِ المملُوكَةِ بسببِ جهل الحكم الشرعيِّ تتمّ بحلّ الشركة، أو تحويلها إلى شركةٍ إسْلامية، أو تكليف أحدٍ من غير المسلمين ممن يستحلّ أسهمَ الشركات المساهمة ببيعها نيابةً عنهم ثم يأخذون ثمنها.

الجمعيات التعاونية

الجمعياتُ التعاونيةُ نوعٌ من أنواع الشركات الرأسماليّة ترمي إلى تأدية خدماتٍ مُعيّنةٍ من الناس.

والتعاونية شركة يقسم رأسمالها إلى أسهم صغيرة يشترك كلّ

عضوٍ في حصّةٍ منها. ويُشترطُ في العضو أنْ تتوفّر فيه صفةُ الفئة التي سيقومُ بمعاونتها كالموظفين والفلاحين، والعمال، وأهل القرية الفلانية، أو الحيّ الفلانيّ، أو الجمعيّة الفلانية. ولا يُسمح لغير هؤلاء بالاشتراك في مثل هذه الشركة. وينبغي أن تكون المعاملات مقصورةً، قدر الإمكان، على الأعضاء أنفُسِهم، وربما تتعدّاهم إلى غيرهم.

ويشتركُ أعضاء الشركة التعاونيّة على قدم المساواة، بغضّ النظر عن أسهُمِهم في التصويت. فالذي له مائة سهم أو الذي له سهمٌ واحدٌ يتساويان في التصويت، ولكلّ واحدٍ منهما صوتٌ يعادلُ صوت رفيقه.

فإذا اشترك موظّفُو الجمارك مثلاً في فتح متجر لبيعِ الحاجات المنزلية حتى يتوفَّر عليهم ما يأخذه الوسيطُ في البيع، وتبقى الأرباحُ لهم، كان ذلك مثلاً على نموذجٍ من نماذج هذه الجمعيّات. وهؤلاء يشكّلون جميعةً عموميةً تنتخب منهم مجلس إدارةٍ يتولى الإشراف على الجمعية وإدارتها، وتعيين المُوظّفين، وتحديد الأسعار، وشراء البضاعة وما شاكل ذلك ممّا يلزم للمتجر.

أما الأرباحُ في هذه الشركة فتقسمُ على أعضاء الجمعيّة بنسبة مشترياتهم لا بنسبة ما يملكون من حصصٍ. وأمّا رأس المال فله نسبةٌ مئوية معيَّنة من الرّبح تكون بمقام الفائدة له. والباقي يُقسم بحسب المشتريات إن كانت الجمعيةُ استهلاكيةً، وحسب الإنتاج إن كانت إنتاجيّةً. وقد يعود جزءٌ من الربح لجهةٍ خيريّة.

انتشرت هذه الجمعياتُ في أكثر أقطار العالَم الإِسلامي. وربما يقومُ بها كثيرٌ من الأتقياء ممَّنْ يغارون على الإسلام دون أن يشعروا

أنهم يرتكبون حراماً. هذه الجمعيات باطلةٌ من أساسها بنظر الشَّرع الإسلامي، وأرباحُها من الأموال مُحرّمةٌ، لأنها مُلّكت دون سبب من الأسباب الشرعية. ووراء بُطلانها ما يلي من الأسباب:

أولاً: الجمعيةُ التعاونيةُ شركةٌ فيجبُ أن تستكملَ شروط الشركة الشرعية حتى تصحّ.

ثانياً: قسمةُ الرّبح بنسبة المُشتريات أو المبيعات، لا بنسبة رأس المال أو العمل، غيرُ جائزة لأنّ الشركة إذا وقعتْ على المال كان الرّبحُ تابعاً له، وإذا وقعتْ على العمل كان تابعاً لهُ.. فالرّبحُ إمّا أنْ يكونَ تابعاً للمال أو للعمل أو لهما. أمّا اشتراطُ قسمةِ الرّبح على حسب المبيعات أو المشتريات فلا يجوز لمخالفته مقتضى العقد، وكلّ شرطٍ يُنافي مُقتضى العقد فاسدٌ. وتقسيمُ الرّبح على المشتريات يُنافي مُقتضى العقد، لأنّ العقد وقع على المال، فالرّبحُ بنسبته لا بنسبة المُشتريات، فإذا اشترط تقسيم الرّبحِ بنسبةِ المشتريات، كان الشرطُ فاسداً ولا عِبرةَ فيه.

ثالثاً: اشتراط أن يكونَ العضو في الجمعية من نوع فئة المُتعاقدين شرطٌ فاسدٌ، إذ لا يُشترط في الشركة إلّا أن يكون الشريك جائزَ التصرّف، أيْ عاقلاً غير محجُور عليه. فاشتراطُ كوْنه من فئة معيّنةٍ لا يدخل في مُقْتضى العقد وهو شرطٌ فاسد.

ويتبين من ذلك أن الجمعيات التعاونيّة شركاتٌ باطلةٌ من أساسها لأنها تتضمنُ شروطاً فاسدةً.

المصارف «البنوك»

التعامُلُ السائِدُ الآن في العالم خاضعٌ للنظام الاقتصاديّ الرأسماليّ. وقد اعتمدَ واضعو هذا النظام على تركيز الأُسُس الرِّبَوِيَّة لبناء التعامل السوقيّ، وهذا يُبنى، بطبيعة الحال، على نظام الفوائد الذي لا تُقِرّه الشريعةُ الإسلامية.

ولكنّ الكثير من المسلمين اليوم، ولا سيّما التّجار، يقولون: إن الحياة الاقتصادية في ظلِّ هذا النظام تُحتِّم على الأفراد التعامل مع المصارف، مباشرةً أو بالواسطة، بحيث أصبح من العسير الانفكاكُ عنها بعد أن أصبح التعامل السوقيّ مرتبطاً ارتباطاً كليّاً بالمؤسسات المصرفية. وبينَ هذين يقفُ الشخصُ المؤمِنُ والحيرةُ تأخذُ عليه مسالك التفكير. فما يصنع؟

إنَّ ضرورات الحياة تُلجئه ولا شك إلى التعامل مع المصارف الربوية، والشريعة الإسلامية تأمره بالابتعاد عن الرِّبا والتعامل فيه، فهل بالإمكان أن ينعزِل المؤمن ويترك هذا المجتمع الذي يعيش فيه ـ وكلُّ مجتمع آخر مثله تماماً في الربوية ـ ليحافظ على دينه، ويبتعد عن الرِّبا

وآثامه، أو أنَّ عليه أنْ ينفتح على مختلف التيارات العصرية، بما فيها التعامل مع البنوك الرأسمالية، فلا يُبالي بما تُمليه عليه الشريعة المقدّسة من التنديد بأكل المال بالباطل والحرام؟!!

قبل الإجابة على هذه التساؤلات لا بد من إلقاء نظرة سريعة على أنواع البنوك والمعاملات التي تجري فيها.

أنواع البنوك وأعمالها:

تنقسمُ البنوكُ إلى ثلاثةِ أنواع:

١ ـ **حكوميّة**: ويتكون رأس مالها من أموال الدّولة. ولا حقّ لشخصٍ مُعينٍ فيه، بلْ هو مصلحةٌ حكوميّة.

٢ ـ **أهْلية**: ويتكوّن رأس مال المصرف الأهليّ من اشتراك عددٍ من المُتموِّلين. وتكون الأرباح مقسمةً على نسبة الحصص، أو الأسهم التي يملكها كل مشترك، وفقاً لقاعدة الشركة المغفلة أو المساهمة.

٣ ـ **مشتركة بين الحكومة والأهالي**: وتكون الحصص مشتركة بينهم على نسبة معينةٍ بين الطّرفين.

والأعمال الجارِيَة في المصارف كثيرةٌ أهمّها:

أ ـ **الأمانات أو الودائع**: وهي المبالغُ التي يُودعها أصحابها في المصارف حفظاً لها من التلف أو الضياع، وقد شجعت المصارفُ هذا النوع من الإِيداع، سواءٌ كان ذلك لمدّةٍ محدودةٍ أو غير محدودة. وفي مثل هذه الحالة يستطيع المصرف استثمارَ الودائع في موارد النفع بين فترتي الإِيداع والسّحب. ومُقابل

الإِيداع يُعطي المصرفُ فائدةً للمُودع تختلفُ باختلاف المُدّة التي يكون المال مُودعاً خلالها، وطريقة الإِيداع، ومبلغ المال المودع.

ب ـ **التوفير**: أنشأته المصارفُ لتشجيع صغار المُدّخرين حيث يَقبل المصرفُ المبالغ القليلة لإيداعها باسم أصحابها. والفرقُ بين الأمانة والتوفير أنّ الأمانة لا يتمكن صاحبُها من استرجاعها قبل المدّة المعيّنة، ولكِن في التوفير يستطيع صاحب المالِ استرجاع ما أودعه في أيّ وَقتٍ كان. وتُحْسَبُ له الفوائدُ على المدّةِ التي كان فيها المالُ تحتَ تصرّف المصرف.

ج ـ **الكفالات**: يُراد بالكفالة هنا أن تتعهد جهةٌ ثالثة بضمان أحدِ طرفَين مشتركَين في عمل أو مشروع جرى الاتفاق بشأنه بينهما تجاه الطرف الثاني. فيُسمّى الطَّرفُ الأوّلُ «مُتعهِّداً» بينما يكونُ الطّرَفُ الثاني «مُتعهَّداً له». وفي هذه الحالة يطلب الطرفُ الثاني مِنَ الطرف الأوّل ضمانات ماليةً تُعوّضه عما قد يُصيبه من خسائرَ فيما لو انسحب دُون أن ينفذ ما تعهد القيام به، أو دون أن يُتمَّهُ..

لذلكَ يَلْجأ هؤلاء المُتعهّدون إلى المصارف لتكفلهم وتضمن قِيامهم بالعمل الذي اتُّفق عليه. وفي هذه الحالة يصدر المصرفُ خطاباً إلى المُتعهَّد له يتعهد فيه بكفالة الطرف الأول وضمانه بأن يدفع عنه مبلغاً من المال، إذا طُولِب بدفعه. وتشترك الجهات الثلاثُ، وهي المُتعهِّدُ والمتَعَهَّد له والكفيلُ، في الفائِدة: فالمتعهّدُ يستفِيدُ من هذه الكفالَةِ بأنْ لا يُقدّمَ ضماناً مالياً نقداً إلى الطّرف الآخر، بل يمكنه الاستفادةُ منه في نواح أُخرى مِنْ أعماله التجاريّة، والمُتعَهّد له تكون

فائدتُه من هذه الكفالة ضمانَ حقّه، ووجود من يُعَوّضه عما قد يُصيبه من الخسائر إذا انسحب الطرفُ الأوّل ولم يتمّ ما تعهّد به، والكفيلُ يستفيد لأنه يتقاضى ممّن يكفلُه عمولةً يُتّفق عليها مُقابلَ كفالته التي يعطيها للمتعهِّد.

د ـ **الحوالات**: التحويلُ الذي يجري عليه التعامل في المصارف على حالتين:

١ ـ **الحالة الأولى**: أن يدفعَ الشخصُ إلى مصرفٍ في لبنان، مبلغاً قدره مليون ليرة لبنانيةٍ مثلاً، ويأخُذ هذا الشخص تحويلاً به على مصرفٍ في مصر. ومُقابل هذا التحويلِ يأخذ المصرفُ من المحوِّل عُمولةً مُعينة.

٢ ـ **الحالة الثانية**: أن يأخذ أحد الأشخاص مبلغاً من المال من شخص آخر في طرابلس مثلاً، ويُحوله على تسلّم المبلغ من شخصٍ ثالثٍ، أو من مصرفٍ في بيروت. فيدفع المصرف المبلغ للشخص الآخر ليعودَ ويستردَّه من المحوِّل عليه، ويأخذُ مقابل ذلك عمولةً مُعينة.

هـ ـ **تحصيل الشيكات**: الشيك أو الصكّ لا يخرج عن كونه ورقةً تحويليّةً على المصرف، من قِبَل مُودِع فيه، يأمره بموجبه بدفع مبلغٍ مُعينٍ لحامله. ولذلك يُعتبر من الأوراق التجاريّة القابلة للتظهيرِ. ومعنى التظهيرِ أنْ يوقّع حاملُ الشيك أو الصّكّ على الوجه الآخر له فيصبح ملكاً لمن يكونُ في حوزته. ويعني تحصيل هذ الشيك قبض قيمته لحساب حامله.

و ـ **تحصيلُ الأوراق التجاريّة**: يقوم البنكُ بمطالبة المدينين بالأموالِ

المستَحِقَّة عليهم لصالح الدّائنين. فلوْ كانت لشخصٍ على آخرَ ورقةٌ تُثبت بأنه مَدينٌ له بمليون ليرةٍ لبنانيةٍ مثلاً، ففي هذه الحالة ينوب المصرف بتحصيل هذا المبلغ من المدين ليوفرَ على الدّائن ما قد يترتب على المطالبة من مصاريف وأتعاب تحصيل. ومقابل هذه العملية من المطالبة والتعقّبِ يتقاضى المَصرفُ عُمُولة من الدّائن قدّمه له من خدمات.

ز ـ **الحسابات التجاريّة**: إن لكلِّ عميلٍ في مصرفٍ معيّنٍ الحَقّ في أن يسحب أيّ مبلغٍ على ذلك البنك، ولكن يُشترط أن لا تزيد قيمةُ المسحوب عما له من الرّصيد، إلا عند وجود الثقة في العميل، فَيَسمح البنكُ له بأن يسحب مبالغ يُعين المصرف مقدارَها، تبعاً لمقدَارِ الثّقَةِ، ويُسمّى ذلك بالسّحْبِ المَكشوفِ، وتُحتسبُ فائدة على المبالغ التي تزيد عن رصيد حسابه. وهذه المُعاملة لا تخرج عن كونها معاملةً قَرْضيةً تكونُ من المصرف لذلك الشّخصِ. ومعنى الحساب المَكْشوفِ أنّ المَصرف يقْرض عميله نظراً لوُجودِ الثّقة به مَبْلغاً مُعيّناً مِنَ المالِ، ويكونُ ما يتقاضاهُ المَصرفُ من الفائدَة على هذه الأموال من الفوائد الرّبويّة.

ح ـ **بَيْعُ وشراءُ الأسهم والسنداتِ**: كثيراً ما يحدث أن توسّط إحدى الشركات المساهمة المصرفَ في بيعِ الأسهم والسّندات التي تمْلِكها، لما للمصرِف من اتّصالٍ مُباشرٍ مَعَ عُملائه، أو مع الجمهور. فإذا وافق المَصرفُ على ذلك اتُّفِقَ على العمولة وتتمّ بعدها عمليّةُ البيع.

ط ـ **حسم الأوراق التجارية (الكمبيالات)**: الحسم هو أن يدفع المصرف للمقترِض قبل الموعد المحدّد قيمة الكمبيالة، مُقابل

اسْتِقْطاعِ مَبْلَغٍ مُعيَّنٍ يُسمّى بمصاريف القَطْع. والكمبيالات في مَعْرض التعامل على نوعين:

أولاً: كمبيالات تُعبر عن وجودِ قرضٍ حقيقيّ: كما لو كان لزيدٍ في ذِمّةِ شَخْصٍ آخر مبلغ مليون ليرة، ومَوعدُ اسْتحقاق هذا القرض بعد مُرور ستّة أشهرٍ من تاريخِ حصول المدايَنةِ بين الطرَفين. وفي هذه الحالةِ يأخذ زيد الورقة المذكورة لينزلها عند شخصٍ ثالثٍ بمبلغ تسعمائة ألف ليرة. ولا بُد لحامِلِ الورقة أي الشخص الثالث من اعتبار هذه المُعاملة بيعاً لا قرضاً. ويتولى الشخصُ الثالثُ بعد ذلك مُطالبة المَدينِ بالمبلَغِ المذكورِ، وهو مليون ليرة في المَوْعدِ المُحدّدِ.

النوع الثاني: كمبيالات تُعبّرُ عن وجود قرضٍ صُوريّ ويُسمّى بالمُجاملةِ، حيثُ لا يكونُ لأحدِ الطرفينِ قرضٌ بذمّة الآخر، بل قد يكتُب أحد الطرفينِ إلى الآخر ورقة (كمبيالة) تُفيدُ بأنّه مدينٌ له بمبلغ مائة دينارٍ، وأنه مُستعدٌّ للدفع في الموعد المحدّد. ولذا أطلقوا عليها اسم الكمبيالة «المجاملة» لأن المدايَنة كانت صوريّة بينهما. وبعد إتمام هذه المداينة الصوريّة يأخذ الدّائنُ ورقةَ الكمبيالة ليدفعها إلى المصرف، فيستقطعُ المصرفُ مَبْلغاً مُعيناً، ويدفعُ ما تبقى إليه. وعندَ حلول الموعد يتولى المصرف مطالبة المدين بالمبلغ المذكور كاملاً.

ي ـ **الاعتمادات المستندية**: يتمّ العقد، بين التاجر والشركة من خارج البلاد أو مع وكيلها الموجودِ في البلد، على نوع من البضاعةِ. وبعد أن يتفق الطرفان على الموجبات المتبادلة يتقدم التاجر إلى المصرف الذي يتعامل معه بطلب فتح اعتماد. وفي هذه الفترة

يرسل الوكيل الفواتير التي تبين نوعيّة البضاعة ومقدارها والأسعار التي اتّفق عليها الطّرفان إلى الشركة ويُعلمها بذلك، أي الاتفاق قدْ تم بينهما على هذه المعاملة، وهي إجراء الصفقة، أو يقومُ التاجِرُ بهذه العمليةِ مباشرة إذا لم يكن للشركةِ وكيلٌ في البلاد.

وعندما يطلُبُ التاجِرُ من المصرف فتح اعتمادٍ له لا بدّ من أن يدفع للمصرف قسماً من قِيمة البضاعة، ويقوم البنك، بعد ذلك بِدفع كامل ثمن البضاعة للمؤسسة التي تملكها.

وبإزاءِ ذلكَ لا بدّ منْ تسجيلِ البضاعةِ باسم المصرف حين التصدير، وحين وصولها إلى المحلّ يشعر المَصرفُ صاحبها بالوصولِ، ويَتمّ تحويل البضاعة من اسم المصرف إلى اسم صاحبها بعد أن يدفع ما دفعه المصرفُ إلى الشركة ممّا تبقى من ثمن البضاعة.

ويتقاضى المصرفُ على هذهِ العمليةِ عمولةً مقطوعةً مقابل خدماته من تسجيل البضاعة باسمه، واعتباره طرفاً آخرَ في مقابل الشركة المصدّرة، وفائدة تُستقطع لقاء دفعِ المالِ المتبقّي من يوم تسليمه إلى الشركة إلى يوم تسلّمه المالَ من صاحب البضاعة.

ويحفظُ الاعتمادُ عادةً حقوقَ المصدّرين والمستوردين معاً. أمّا المصدّر فلأنه يتسلّم قيمة البضاعة حين تصديرها، وبذلكَ يضمن حقه. وأمّا المُسْتورِدُ فلأنّه يؤمن ثمن البضاعة التي يستوردها، إذا لم يكن لديه كامل المبلغ، أو أنه يستفيد بالمبلغ المتبقّي في بقية مجالاته التجاريّةِ الأخرى. يضافُ إلى ذلكَ أن

التاجر مُجبرٌ على جعلِ المصرف وسيطاً في إتمام المعاملة لأن الحكومات تمنع تحويلَ الأموال، وإخراجها إلى خارج البلاد، ما لم يكن ذلك تحت نظرها وإشرافها.

وبناءً على ذلكَ كانَ الاستيرادُ مُغْلَقاً في وجهِ التجّارِ ما لمْ تكن المصارفُ هي واسطةً في إتمام هذهِ المُعامَلَةِ.

ك ـ **خطاب الاعتماد**: اعتاد المصارفُ، تسهيلاً منها لعملائها المسافرين إلى خارج البلاد، أن تزوِّدهم بخطابٍ تُخوِّلُ فيه المصارف بتزويدِ حاملِ ذلك الخطاب بما يحتاجُ إليه من المال بالمقدار الذي يخوّلُ الدفع.

الغايةُ منه التسهيلُ على المسافر بإراحته من حَمْل النقود معهُ إلى البلاد التي يريدُ الإقامة فيها أو المرور عليها، حفظاً لها من التلف أو الضياع.

فإذا رغب المسافر إلى الخارج أن يأخذ من مصرفه مثل هذا الخطاب، فعليه أن يدفعَ المبلغَ بكامله له، مع دفع عُمولةٍ على ذلك يتفقُ عليها معه، وحينئذٍ يزوّده المصرفُ بالخطاب المذكور الموجّهِ إلى مَصرفٍ معَينٍ أو إلى المصارفِ العالمية، يطلب منها أن تقوم بتزويد حاملِ ذلك الخطابِ بما يحتاجُ إليه منْ نقود ذلك البلدِ.

وبذلك نكون قد أتيْنا على ذكْرِ أهمِّ الأعمالِ الجاريةِ في المصارفِ في الوقت الحاضر. ومن ذلك يتبيّن أنّ العمَل الذي يتقاضى عليه المصرفُ عمولةً حلالٌ، ولا إشكال فيه، والعمل الذي يتقاضى عليهِ رِبا حرامٌ يجِبُ الابتعادُ عنهُ.

الصـرف

بعد هذه اللمحة عن المصرف لا بد من معرفة ما يتعاطى به من أعمال الصرف، والربا والقرض والحوالة والوديعة والكفالة وغير ذلك، وما هو حكم كل منها في الشرع.

تعريفه وشروطه:

الصرف في اصطلاح الفقهاء هو بيع النقد بالنقد جنساً بجنس أو بغير جنس، أي هو بيع الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، أو بيع أحدهما بالآخر. ولذلك يعتبر الصرف من أنواع البيوع، فما كان ركناً للبيع فهو ركن للصرف. ولكنّ للصرف شروطاً خاصة زائدة على شروط البيع، وهي[1]:

١ ـ أن يكون البدلان متساويين: سواءٌ كانا نقداً أي مضروبين كالريال السعودي من الفضة، أو كانا مصوغين كالأساور والخلاخيل، والحلَق، ونحو ذلك.. فلا يصح أن يبيع ريالاً بريالٍ مع زيادة أبداً، كما لا يصح أن يبيع سواراً زنته عشرون مثقالاً بسوارٍ زنته خمسة وعشرون مثقالاً وإن اختلف نقشهما وصياغتهما.

٢ ـ الحلول: لا يصح أن يبيع ذهباً بذهب، ولا فضة بفضة مع تأجيل قبض البدلين أو أحدهما ولو لأمدٍ قصير جّداً، فالحلول يعني قبض المبيع وبدله في الحال، دون التأخير إلى مدةٍ معينة.

٣ ـ التقابض في المجلس: بأن يقبض البائع ما جعل ثمناً، ويقبض

(١) عبد الرحمن الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، م٢، ص٢٧٠ و٢٧١.

المشتري ما جعل مبيعاً. فإن افترقا ببدنهما قبل القبض فقد بطل العقد.

وأما بيع أحد الجنسين بالجنس الآخر، كما في بيع الذهب بالفضة أو بالعكس، فإنه لا يشترط فيه التساوي، إنما يكون بشرطين:

أحدهما: الحلول، فلا يصح تأجيل البيع.

ثانيهما: التقابض في المجلس.

أنواع العمليات التجارية التي يجري فيها الصرف:

يتبين لكل من يتتبع المعاملات المالية التي تجري في الأسواق العالمية أن عمليات الشراء والبيع تجري في ستة أنواع:

الأول: شراء عملة بذات العملة، كاستبدال أوراق نقدٍ جديدة من الريال السعودي مثلاً بأوراق قديمة منه.

والثاني: استبدال عملة بلدٍ معيَّنٍ بعملة بلدٍ آخر، كاستبدال الجنيه المصري بالدولار الأميركي أو غيره.

والثالث: شراء بضاعة بعملة معيَّنة، وشراء هذه العملة بأخرى، كشراء طائرات بدولارات أميركية، واستبدال دنانير كويتية بدولارات أميركية، في صفقة واحدة.

والرابع: بيع بضاعة بعملة معينة، كبيع الأرز المصري بجنيهات استرلينية.

والخامس بيع سندات معيَّنة بعملة معيَّنة، كبيع سندات الخزينة التي تصدرها حكومة لبنان بالليرة اللبنانية، أو بالدولار الأميركي.

والسادس: بيع أسهم إحدى الشركات بعملة معيَّنة، كبيع أسهم شركة «رينو» الفرنسية بفرنكاتٍ فرنسية، أو بالمارك الألماني.

فهذه المعاملات المالية السِّت هي التي تجري فيها عقود البيع والشراء في الأسواق الداخلية، أو في الأسواق العالمية.

أما النوعان الأول والثاني أي بيع عملة بذات العملة، أو بيع عملة بعملة أخرى، فهو عملية صرف. وهي جائزة، لأن الصرف مبادلة مال بمال من الذهب والفضة، إما بجنسه مماثَلة، وإما بغير جنسه مماثلةً ومفاضلة. ويجري الصرف في النقد، كما يجري في الذهب والفضة، لأنه ينطبق عليه وصف الذهب والفضة باعتباره عملة، ولا يجري فيه الصرف قياساً على الذهب والفضة، وإنما هو نوع من أنواعهما لاستناده إليهما في الاعتبار النقدي.

وأما النوعان الثالث والرابع أي شراء البضائع بالعملات، واستبدال العملات بعملات أخرى لشراء البضائع أيضاً، أو لبيعها بعملات أخرى وهكذا.. فكل واحدة من هذه العمليات هي في الحقيقة عمليتان: عملية بيع وشراء، وعملية صرف. فتجري عليهما أحكام البيع والصرف، ويجري فيهما حكم تفريق الصفقة.

وأما النوعان الخامس والسادس أي شراء السندات والأسهم وبيعها، فلا يجوز شرعاً مطلقاً، لأن السندات لها فائدة مقررة فيدخل فيها الربا، بل هي نفسها معاملة من المعاملات الربا. فعن عليٍّ بن أبي طالب عليه السلام «أنَّه كره بَيْعَ صك الورق حتى يُقبض»[1].

(١) الوسائل، م١٢، ص٣٩١.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى الأسهم، فلأنها حصة في شركة باطلة شرعاً، فهي غير جائزة، وشراؤها أو بيعها فاسد. ولذلك لا يجوز التعامل بالأسهم في الشركات المساهمة كلها، سواء أكانت في شركة عملها حلال في الأصل، كالشركة التجارية أو الصناعية، أم كانت في شركات عملها حرام أساساً كأسهم البنوك.

وهكذا يتبين أن عمليات الصرف قد تجري بين نقدين مختلفين، أو في نقدٍ من جنسٍ واحد..

فإذا اشترى شخص ذهباً بفضة عيناً بعين، كأن يقول: بعتك هذا الدينار من الذهب بهذه الدنانير من الفضة، ويشير إليهما وهما حاضران، أو إذا اشترى ذهباً بفضة بغير عينه، وذلك بأن يوقع العقد على مصرف غير مشار إليه، فيقول: بعتك عشرة جنيهات مصريةً بثلاثةِ ريالات سعودية، فهذا كله جائز، لأن النقود تتعيّن بالتعيين في العقود، فيثبت الملك في أعيانها.

وإنَّ بيع الذهب بالفضة جائز سواء في ذلك بيع الدنانير بالدراهم، أو بالحلي أو بالنقار[1]، أو بيع الفضة بالذهب وبحلي الذهب وسبائكه وتبره. غير أن ذلك كله يكون يداً بيد ولا بدّ، وعيناً بعين ولا بدّ، متفاضلين، ومتماثلين وزناً بوزن. قال علي بن أبي طالب عليه السلام: «لا يبتاع رجلٌ فضةً بذهبٍ إلا يداً بيد، ولا يبتاع ذهباً بفضة إلا يداً بيد»[2].

هذا إذا كان الصرف بين نقدين مختلفين، أي غير متحدِّي الجنس.

---

(١) النقّار: هو من الفضة ما يقابل التبر في الذهب.

(٢) الوسائل، م١٢، ص٤٥٨.

أما إذا كان الصرف في نقد من جنسٍ واحدٍ، فلا يصح إلَّا متماثلاً، ولا يصح متفاضلاً. فيباع الذهب بالذهب، سواءً أكان دنانيرَ أو حليّاً أو سبائك أو تبراً، وزناً بوزن، عيناً بعين ويداً بيد، ولا يحل التفاضل بذلك أصلاً.

وكذلك تباع الفضة بالفضة، دراهم وحلياً أو نقاراً، وزناً بوزن، عيناً بعين ويداً بيد، ولا يجوز التفاضل في ذلك أصلاً.

مما تقدم يتبين أن الصرف في النقد الواحد جائز بشرط أن يكون مِثْلاً بمِثْل، ويداً بيد، وعيناً بعين. والصرف بين نقدين جائز، ولا يشترطُ فيه التفاضل وإنما يشترط أن يكون يداً بيد وعيناً بعين.

ودليل جواز الصرف قوله ﷺ: «**بيعوا الذهب بالفضة والذهب بالفضة كيف شئتم يداً بيد**»[1]. وعن عبادة بن الصامت قال: «**نهانا رسول الله ﷺ عن بيع الذهب بالذهب، والوَرِق[2] بالورق، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر إلا مثلاً بمثل، يداً بيد. وأمرنا أن نبيع الذهب بالورق والورق بالذهب والبر بالشعير والشعير بالبر، يداً بيد كيف شئنا...**»[3]. فلا يجوز بيع الذهب بالفضة إلا يداً بيد. فإذا افترق المتبايعان قبل أن يتقابضا فالصرف فاسد. قال ﷺ: «**الذهب بالورق ربا إلا هاء وهاء**»[4].

ويشترط أن يقبض المتصارفان في المجلس. ومتى انصرف المتصارفان قبل التقابض فلا بيع بينهما، لأن الصرف هو بيع الأثمان بعضها ببعض، والقبض في المجلس شرط لصحته.

---

(١) البخاري.
(٢) الوَرِق: الدراهم المضروبة.
(٣) سنن النسائي.
(٤) موطّأ مالك.

ونهى النبي ﷺ عن بيع الذهب بالورق ديناً، ونهى عن أن يباع غائب منها بناجز (أي بحاضر). ولذلك كان لا بد من التقابض في المجلس، فإن تفرقا قبل التقابض بطل الصرف لفوات شرطه، وإن قبضَ البعض ثم افترقا بطل في ما لم يقبض، وفي ما يقابله من العوض، وصح فيما قبض وفي ما يقابله من العوض، لجواز تفريق الصفقة. فلو صارف رجل آخر ديناراً بعشرة دراهم وليس معه إلا خمسة دراهم، لم يجز أن يتفرقا قبل قبض العشرة كلها. فإن قبض الخمسة وافترقا بطل الصرف في نصف الدينار وصح في ما يقابل الخمسة المقبوضة. فإذا استقرض من مصارفه أو غيره وأتم به صرفه فجائز، ما لم يكن عن شرط في الصفقة، فإن كان عن شرط في الصفقة لم يجز.

ويجوز في الصرف أن يحيل أحد المتصارفين صاحبه على رجل آخر لقبض حقه بشرط أن يكون المحال عليه حاضراً في مجلس العقد. وكذلك يجوز له أن يقدم رهناً لصاحبه ببدل الصرف. كما يصح له أيضاً تقديم كفيل يكفله لوفاء الحق. ولكن يشترط في هذه الحالات أن يتم فعلاً استيفاء الحق في مجلس عقد الصرف إما بالتسليم الفعلي في الحوالة والكفالة، أو بتحمل تبعة هلاك المرهون، إذا هلك في يد المرتهن.

معاملات الصرف:

مهما تعددت وتنوَّعت معاملات الصرف فإنها لا تخرج عن بيع نقد بنقد من جنس واحد، أو بيع نقد بنقد من جنسين مختلفين. وشرطها أن تتم حاضراً بحاضر أو ذمة بذمة، ولا تكون بين حاضر

بذمة مطلقاً. وإذا تمت عملية الصرف بين متبايعين وأراد أحدهما الرجوع بها فلا يصح رجوعه متى تم العقد والقبض، إلا أن يكون هناك غبن فاحش أو عيب، فإنه يجوز الرجوع حينئذٍ. . فإذا وجد أحد المتبايعين في ما اشتراه عيباً أو غشّاً كأن يجد في الفضة نحاساً أو يجد الفضة سوداء فله الخيار بين أن يرد أو يقبل إذا كان بصرف يومه، أي بالسعر ذاته الذي صرف به. يعني الرد جائز ما لم تنقص قيمة ما أخذه من النقد عن قيمته يوم اصطرفا. فإنْ قَبِلَهُ جاز البيع، وإنْ رَدَّهُ فُسِخَ البيع. فإذا اشترى ذهباً من عيار ٢٤ بذهب من عيار ٢٤ ثم وجد أنَّ الذهب الذي أخذه هو من عيار ١٨ فإن ذلك يعتبر غشاً، وله الخيار بين أن يرد أو يقبل بصرف يومه. ولو أراد من استبدل الذهب بالذهب قبول النقد بعيبه على أن يأخذ ما نَقَصَ من ثمنه بنسبة عيبه، فلا يجوز ذلك لحصول الزيادة في أحدِ العوضين وفوات المماثلة المشترطة في الجنس الواحد. وإذا كان على رجل دين مؤجل فقال لغريمه: ضع عني بعضه، وأُعَجِّل لك بقيته، لم يجز ذلك لأنه بيع معجل بمؤجل بغير مماثلة، فكأنه باعه دَيْنَهُ بمقدار أقل منه حاضراً، وصار التفاضل موجوداً فكان ذلك ربا. وكذلك إذا زاده الذي له الدين فقال له: أعطيك عشرة دراهم وتعجل لي المائة التي عليك فلا يجوز ذلك لوجود التفاضل فتصبح العملية ربا. قال ﷺ: «**والذهب بالذهب والفضة بالفضة يداً بيدٍ عيناً بعينٍ مثلاً بمثل، فما زاد فهو ربا**»[١].

وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «**الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، الفضلُ بينهما هو الربا المنكر، هو الربا المنكر**»[٢].

---

(١) كنز العمال: رقم ٩٧٩٦.

(٢) الوسائل، م١٢، ص٤٥٧.

وإذا كان لرجل في ذمة رجل آخر ذهب، وللثاني في ذمة الأول فضة، واصطرفا بما في ذمتيهما بأن قبل الأول أن يصرف ما في ذمته من الفضة مقابل ما له في ذمة الثاني من الذهب، ووافق الثاني على ذلك، جاز هذا الصرف، لأنَّ الذمةَ الحاضرة كالعين الحاضرة. وإذا اشترى رجلٌ بضاعة بذهبٍ وقبضَ البائعُ ثمنَها فضةً جاز، لأنه يجوز اقتضاء أحد النقدين من الآخر، ويكون صرفاً بعين وذمة. وذلك لما روى أبو داود والأثرم في سننهما عن ابن عمر قال: «كنت أبيعُ الإبل بالبقيع فأبيعُ بالدنانير وآخذُ الدراهمَ، وأبيع بالدراهم وآخذُ الدنانيرَ، آخذ هذه من هذه، وأُعطي هذه من هذه. فأتيت النبي ﷺ وهو في بيت حفصة فقلت: يا رسول الله، رويدك أسألك، إني أبيع الإبل بالبقيع فأبيع بالدنانير وآخذ الدراهم وأبيع بالدراهم وآخذ الدنانير، آخذ هذه من هذه وأعطي هذه من هذه. فقال رسول الله ﷺ: «**لا بأس أن تأخذها بسعرِ يومها ما لم تفترقا وبينكما شيء**»[1].

وإذا اشترى رجل من رجل ديناراً صحيحاً بدينارين مغشوشين فلا يجوز ذلك لأن الغش غير جائز في جميع الحالات. ولكن المقصود بالغش هنا هو ألَّا يكون المعدن النقدي صافياً بصورة كاملة، أي أنَّ الدينارين ليسا من الذهب الخالص أو من الفضة الخالصة، فلا يجوز شراؤهما بدينار صحيح أي من معدن خالص.

ومثل الغش التواطؤ، فإن تواطأ أحد على شيء، لم يجز، وكان حيلة محرمة لأنَّ الحيلَ كلها محرمة، غير جائزة في شيء من الدين. وهي أن يظهر أحدهم عقداً مباحاً ويريد به محرماً، مخادعةً وتوسلاً

(١) سنن أبي داود.

إلى فعلِ ما حرَّمَهُ الله تعالى، أو إسقاطِ ما أوجبه، أو دفع حق أو نحو ذلك، لأنَّ الوسيلةَ إلى الحرام محرمة، ولأنَّ الرسول ﷺ قال: «**ليستحلَّنَّ قومٌ من أمتي الخمرَ يُسَمُّونَها بغير اسمها**»[1].

وعلى هذا فالصرف من المعاملات الجائزة في الإسلام وِفْقَ أحكامٍ مخصوصةٍ بَيَّنَها الشرعُ. وهو يجري في المعاملات الداخلية كما يجري في المعاملات الخارجية. فكما يستبدل الذهب بالفضة والفضة بالذهب من نقد البلد، فكذلك يستبدل النقد الأجنبي بنقد البلد سواء أكان في داخل البلاد أم خارجها، وسواء أكان معاملات مالية نقداً بنقد، أم معاملات تجارية يجري فيها صرف النقد بالنقد.

نظام الذهب والفضة وسعر الصرف

تسير الدولة على نظام الذهب إذا كانت تستعمل عملةً ذهبيةً في معاملاتها الداخلية، أو إذا كانت تستعمل في الداخل عملةً ورقيّةً قابلةً للتحويل إلى ذهب: إمّا للاستعمال في الداخل والدّفع في الخارج، أو للدفع في الخارج فقط، على أن يكونَ هذا التحويل، بسعر ثابت، أي أن تكون الوحدةُ الورقيّة قابلةً للتحويل إلى كميةٍ مُعينةٍ من الذهب، وبالعكْس، بسعرٍ محدودٍ. وطبيعيٌّ في هذه الحالة أن تظلّ العملة في البلد مرتبطةً بقيمة الذهب، فإن انخفضت قيمة الذهبِ انخفضت قيمةُ العملة الورقية.

وللنقد في الأساس الذهبيّ صفةٌ خاصةٌ وهي أن الوحدة النقديّة

(١) كنز العمال رقم ١٣١٦٦.

مرتبطةٌ بالذهب بتعادُلٍ معيّنٍ، أي أنها تتألّفُ قانوناً من وزنٍ معين منهُ. واستيراده وتصديرهُ يجريان بحريةٍ، بحيثُ يجوز للناس امتلاك النقد أو السّبائِكِ الذّهبية أو التبر، وتصديرها بحريّةٍ.

والذهبُ يتحوّلُ بحريّةٍ بين البلاد المختلفة، فلكُلِّ شخصٍ الخيارُ بين شراءِ النقد الأجنبيّ وإرسال الذهب، وعليه أن يختار الوسيلةَ الأقلّ كُلفَةً. وما دام سعر الذهب بالإضافة إلى تكاليف إرساله، أعلى من سعر النقود الأجنبية بالسّوق، فإن إرسالَ النقد الأجنبيّ أفضل. أمّا إذا تجاوز سعْرُ الصرف هذا الرّقم، فالأفضلُ أخذُ الذهب من التداول وإرساله.

أهمّ فوائد نظام الذهب ما يلي:

١ ـ إنّ الأساس الذهبيّ يفترضُ حرّية التداول بالذهب واستيراده وتصديره، الأمرُ الذي يفترض دور استقرارٍ نقديٍّ وماليٍّ واقتصاديّ. وفي هذه الحالةِ لا تعدو عمليات الصرف أن تكون ناشئة عن مدفوعاتٍ خارجية تسدد أثمان البضائع وأُجور المستخدَمينَ.

٢ ـ إنّ نظام الذهب معناه ثبات سعر الصرف بين الدول. وينجم عن ثبات سعر الصرف تقدم في مجال التجارة الدولية، لأن التجار لا يخشون التوسع في التجارة الخارجية، ما دام الصرف ثابتاً، ولا خوف من توسّع تجارتهم.

٣ ـ في النظام الذهبيّ لا يمكنُ للبنوكِ المركزيّة وللحكومات التوسع في إصدار ورق النقد، لأنّ ورق النقد قابلٌ للتحويل إلى ذهب بسعرٍ محدود. وما دام كذلك، فإن السلطات المختصّة تخشى،

إن توسعت في الإصدار، أن يزداد الطلبُ على الذهب وأن تعجزَ عن مواجهته، ولذلك تحتفظُ بنسبةٍ معقولةٍ بين ما تصدرُهُ من ورق النقد واحتياطيّها من الذهب.

٤ ـ تتحدّد كلّ عملةٍ من العملات المستعملة في العالم بمقدار معيّن من الذهب. ويسهل حينئذٍ انتقالُ البضائع والأموال والأشخاص من بلد إلى آخر، وتنعدمُ صعوباتُ القطع والعملة النادرة.

٥ ـ تُحفظ لكلِّ دولةٍ ثروتها الذهبية، فلا يتهرّب ذهبُها من بلدٍ إلى آخر. ولا تحتاجُ إلى أيّ مراقبةٍ للمحافظة على ثروتها، لأنها لا تنتقِلُ منها إلَّا بسبب مشروع: لأثمان السلع أو أُجور المستخدمينَ.

هذه بعضُ فوائد نظام الذهب، وكلّها تحتم أن يسير العالم وفق هذا النظام.

مشاكل نظام الذهب:

حين كان نظام الذهب عالميّاً كانت مشاكلُه صغيرةً محدودةً أو معدومةً. وقد طرأت المشاكل بعدما أخذت الدول الكبرى تحاول ضرب أعدائها عن طريق النقد، حين جعلت النقدَ الورقيّ الإلزاميّ مع نظام الذهب، وحين أوجدت الدول الاستعمارية الغربيةُ صندوق النقد الدوليّ. ولذلك نشأت أمام الدولة التي تستعمل نظام الذهب مشاكل لا بدّ من معرفتها لمعرفة حلِّها والتغلّبِ عليها. وهي:

١ ـ تركّزُ الذهب في الدول التي زادت قوّتها على الإنتاج، ومقدرتها على المنافسة في التجارة الدوليّة، أو غناها بالخُبراء

والصناعيين، ممّا جعل الذّهب يتسرب إليها ثمناً للسلع أو أُجوراً للمستخدَمين من الخبراء والعلماء والصناعيين. وقد تكدّست أكبر كميّةٍ من ذهب العالم في خزائن تلك الدول، فاختلّ حينئذٍ توزيعُ الذهب بين الدول، ونتج عن ذلك خشيةُ الدول من تسرّب الكمّية التي لديها من الذهب إلى الخارج، فمنعت خروجه منها. وأدّى ذلك أو ربما أدّى إلى وقف حركة تجارتها الخارجية.

٢ ـ إنّ بعض الدول يتسرب إليها الذهب نتيجةَ مَيْل الميزان الحسابيّ لمصلحتها، ولكنّها تمنعُ هذا الذهب الذي دخل إليها من التأثيرِ على السوق الداخلية، ومن رفعِ مستوى الأسعار فيها. وذلك بأن تضع في السوق كميةً من السندات تكفي لسحْب مبلغٍ من النقود معادلٍ مقدارَ ما ورد إليها منَ الذهب. فيبقى الذهبُ عندها لا يخرجُ منها ولا يرجعُ للبلاد التي أصدرته.

٣ ـ إنّ انتشار نظام الذهب كان مقروناً بفكرة التخصيص بين الدول في نواحي النتاج، وعدم إقامة العراقيل في سبيل التجارة بينها. وقد ظهرت في الدول اتجاهاتٌ قويّةٌ لحماية إنتاجها الصناعيّ والزراعيّ، وفرضت حواجز جمركيةً بحيث يتعسر إدخالُ سلعٍ إليها تُباع بالذهب. ولذلكَ تتضرر الدولة التي تسير على نظامِ الذهب، لأنّها إن لم تتمكن من إدخال بضائعها لغيرها بالسعر العاديّ، فإنها إما أن تضطر إلى تخفيض أسعارِ بضاعتها تخفيضاً إضافياً للتغلب على الحواجز الجمركية، أو أن تمنع من إدخال بضاعتها إليها وفي ذلك خسارةٌ لها.

نِظام الفِضّةِ أو الأسَاس الفضيّ:

يُقْصَدُ بِهِ أنّ الفضةَ أساسُ الوحدة النقدية لأنّ هذا المعدن يتمتع بحريّةِ الضرب، وبقوةٍ إبرائيةٍ غير محدودة. وقد كان معروفاً منذ القديم، فكان في الدولة الإسلامية سائراً مع نظام الذهب، وكان وحدهُ في بعض الدول نظام النقد الأساسيّ. وظل نظام الفضَّة معمولاً به في الهند الصينيّة حتى ١٩٣٠م، ثمّ استبدلت في تلك السنة القرشَ الذهبيّ بالقرش الفضيّ الذي كان معمولاً به.

ونظام الفضّةِ يقوم على الأسس ذاتها التي يقوم عليها نظام الذهبِ، في كلِّ تفاصيله، ولذلك كان من السهل الجمع بين النظامين: النقد الذهبي والنقد الفضيّ.

وقد سارت الدولة الإسلاميةُ، منذ هجرة الرسول ﷺ على سياسة الذهب والفضّة معاً، وهذا يوجب أن تظل السياسة النقدية قائمة على الأساسين الذهبيّ والفضّي، سواء كان التداول بهما عيناً، أو بنقْدٍ ورقيٍّ مُغطّى بالذهب والفضّة، أو بنقدٍ ورقيٍّ يقابله ذهب وفضّة في مكانٍ معين.

النقود المَعْدنِية:

يُرْجِع الاقتصاديّون أنواع النقود المعدنيّة المختلفة إلى نوعين رئيسيين هما: نظامُ المعدن الواحد ونظامُ المعدنَين. فالأول ما تكون النقود الرئيسية فيه مقصورةً على مسكوكات معدنٍ واحدٍ. والثاني: ما تكونُ المسكوكاتُ الذهبيةُ والفضيةُ فيه نقوداً رئيسيةً.

وهذا النظامُ ينطوي على ثلاث صفاتٍ:

الأولى: أن تكون للمسكوكات الذهبية قوّةُ إبراءٍ غير محدودةٍ.

الثانية: أن تتوفر حريّة الضرب لسبائك المعدنَين.

الثالثة: أنْ تكونَ هناك نسبة قانونية بين قيمتَي المسكوكات الذهبية والفضية.

ونظامُ المعدنَين يمتازُ بجعل كمية النقود التي يجري بها التداول عظيمةً، إذ تُستعمل مسكوكات المعدنَين نقوداً رئيسية، وعندئذٍ تحتفظ الأثمانُ بمستوى مرتفع. وهو أمر يشجّع على زيادة الإنتاج، ويجعل قيمة النقود أكثر ثباتاً. ثمّ تكونُ الأثمانُ أقلّ عرضةً للتغيرات الشديدة التي تؤدّي إلى اضطراب الحالةِ الاقتصادية، وبذلك يظهر أنّ استعمال معدنَينِ من النقود المعدنية خيرٌ من استعمال معدنٍ واحد. . .

التعقيد الناشئ حالياً في العلاقات النقديّة بين الدّول:

التجارةُ الخارجيةُ تعني بيع البضائع أو شراءها من دولةٍ أُخرى. وعندما كان العالم كلّه يسير على نظام الذهب لم تكن هناك مشاكلُ نقديةٌ بين الدول، لأنّ النقد في نظام الذهب يحتوي على صفةٍ خاصةٍ، وهي أنّ الوحدة النقدية مرتبطةٌ بالذهب بتعادُلٍ معيّن، أي أنها تتألّف قانونيّاً من وزنٍ معينٍ من الذهب. وكونُ استيراد الذهب وتصديره مباحَين، أجاز للناس امتلاك النقد والسبائك الذهبية والتبر وتصديرها بحرّيةٍ. ولذلك كانتِ العلاقاتُ النقديةُ بين الدول في منتهى البساطَةِ.

وظلّ العالمُ يسيرُ على نظام الذهب حتى الحرب العالميّة الأولى. وكانت النقودُ يومئذ عبارةً عن قطَعٍ ذهبيةٍ وفضيّةٍ وأوراقٍ نقديّةٍ تقبلُ التحويل بقيمتها إلى الذهب. وكان لتطبيق هذا النظام شأنٌ طيّبٌ في العلاقات الاقتصادية.

ولما اندلعتِ الحرب العالميّة الأولى سنة ١٩١٤م عمدت الدولُ التجاريةُ إلى اتخاذِ إجراءاتٍ جعلت نظام الذهب يضطربُ. فمنها من أوقفَ قابلية تحويل عملاتها إلى ذهبٍ، ومنها مَن فرض القيود الشديدة على تصدير الذهب، ومنها من صار يعرقل استيراده فاختلّ النظامُ النقديّ وتقلّبت أسعار الصرف.

وأغلبُ النقود في عالم اليوم نقودٌ ورقيّةٌ. بعضُها نائبة: وهي أوراقٌ تمثّل كميةً من الذهب والفضّة على شكل نقودٍ أو سبائك مودَعةٍ في مكانٍ معين، لها من القيمة المعدنية ما لهذه الأوراق من القيمة الاسمية وتُصرف بها عند الطلب، وهو نوعٌ نادرٌ. وبعضُها وثيقةٌ: وهي أوراقٌ يتعهدُ الموقّعُ عليها وفي قدرته على الوفاء بتعهده. ولكن مصدر هذه النقود الورقيّة لا يحتفظ بمقدارٍ من الذهب يساوي قيمتها تماماً، كما هي الحال في النقود الورقيَّة النائبة، بل يحتفظ باحتياطٍ معدنيٍّ ضماناً لهذه الأوراق بنسبةٍ معيّنةٍ، قد تكون عشرةً في المائة مثلاً أو أكثر أو أقلّ، ولذلكَ ترتفعُ قيمتها وتنخفضُ بحسب الثقة في مصدرها وبقدرته الماليّة.

والأوراق من النوع الثاني هي التي تستعمل في أكثر دول العالم، بل هي النظام العالمي السائد. ومن هنا يأتي التعقيد في العلاقات النقدية بين الدول، لأنّ العلاقات بينها تنشأ من تبادل السلع أو عمليات التصدير والاستيراد، أو خدمات النقل وأُجور التلغراف والبريد والتلفون الدوليّ، أي بصورة عامة جميع المبادلات التجارية، والخدمات المرتبطة بحركة السياحة. فإذا ابتيعت بضاعة من بلد كان على المشتري أن يدفع ثمن هذه البضاعة بعملة البلد التي استوردها منه، أو بالعملة التي يقبلها، وحين يبيع البائعُ بضائعه يقبض ثمنها

بعملة الدولة التي ينتمي إليها التاجر المشتري، أو بعملة متداولة عالمياً وإذا ذهب السائح إلى بلدٍ أجنبيٍّ وأنفق فيه بعض دخلِهِ كان عليهِ أن يدفع من عملة ذلك البلد، وعلى هذا النحو تتم العلاقة النقدية بين الدولِ.

أمّا الثقةُ بالعملة فتنشأ من أحد أمرَين:

١ ـ أن تكون للأوراق المتداولة نسبة معينة من الاحتياطي المعدنيّ، وإلى جانب ذلك يُغطّى الباقي من أموالٍ أُخرى غير المعدن، كالنقود الورقية (العملات الصعبة) والأسهُم والسندات وغيرها من الأوراق المالية.

٢ ـ أن يستطيع المرء شراء سلعٍ يحتاجها الناس بعملة البلد. وعندئذٍ ينشأ الإقبال على العملة للحصول على السلع من ذلك البلد، وعلى أساس هذه الثقة يجري تبادل عملة ذلك البلد مع غيره من عملات البلدان الأخرى.

ولما كانت العملات العالمية نقوداً ورقيةً، ولها رصيدٌ معدني معين، كان الصرف بينها ثابتاً بنسبة ما لها من احتياطيّ المعدن، كما كان متغيراً بمقدار ما يقابلها من موادّ اقتصادية، وما يمكن أن يُتبادل بتلك العملة من سلع في البلد الذي أصدرها.

العملات الصعبة وسعر الصرف:

يجب أن تباح معاملات الصرف بالعملات الصعبة إباحةً مطلقةً، لأنّ تقييدها بأي قيدٍ، سواء كان بوضع سعر رسمي أو برُخص عملةٍ أو ما شاكل ذلك، مضرّ كلّ الضرر. وسعرُ الصرْف هو نسبة الاستبدال

بين عملتين مختلفتين، فإذا حُدِّدت هذه النسبةُ بمقدارٍ معيّنٍ، ووُضِع سعرٌ رسميّ للصرف، فذلك يعني إلزام الناس بهذه النسبة وإجبارهم على التقيد بها، وهو ما يخالفُ طبيعة الأسعار للأشياء سواءٌ كانت أسعار عملاتٍ أمْ أسعار بضائع. والسوق هو الذي يحدّدُ السعْرَ لأيّة سلعة، لا قانون الدولة، إذ إن تحديد السعر للعملة يفتح سوقاً خفيةً يسمونها «السّوقَ السوداء»، تُباع فيها العملة بيعاً مستوراً عن الدولة وبعيداً عن مراقبتها. فترتفع أسعارُ تلك العملة، ومعنى ذلك أنها تُباعُ بأكثر من قيمتها الحقيقية، وأننا ندفع من عملتنا قيمةً أكبر، ممّا يؤدي إلى خسارتنا وربح تلك الدولة التي اشترينا عملتها.

كلّ دولةٍ تستطيع أن تُصدر نقداً على صفة معينةٍ لا تختلف، وتعطي له قيمةً معينةً تقيّد بها رعاياها في شراء وبيعِ السلع والجهود في البلاد. ولكنها لا تستطيعُ أن تُعين سعراً خاصّاً لنقدها تفرضهُ على باقي الدولِ. فالقوةُ الشرائيةُ للنقد هي التي تمكن من الحصول على سلعٍ وجهودٍ من البلد الذي أصدره. وعليه فإنّ تحديد سعر الصرف لعملةً البلاد لا قيمة له ما دامت قيمتها مرتبطةً بأسعار السلع والجهود. ويتغير سعر الصرف تبعاً لتغير أسعار السلع والجهود في البلد الذي أصدر العملة. ولهذا يجب أن يُباح للناس الصرف في العملات الأجنبية دون أيّ قيد.

قد تحصلُ حالاتٌ غيرُ عاديةٍ بأن يعمد بلدٌ إلى ضرب عملة بلدٍ آخر، فيشتري منها كميّاتٍ ويعرِضُها في السوقِ بأسعار رخيصةٍ جدّاً، فيُقبلُ الناسُ على شرائها، وتنزلُ قيمةُ هذه العملة بالنسبة للعملات الأجنبيّةِ. ولكنّ هذه الحالة لا تؤثر على البلد إذا كانت عملته ذهباً أو نقوداً ورقيةً نائبة. أمّا إذا كانت نقوداً ورقيةً وثيقةً فيمكن علاج هذه

الحالة بفتح أبواب البلاد للتجّار الأجانب، فينخفضُ سعر السلع، وترتفع القيمة الخارجية للنقد، وتعود العملة إلى حالتها الطّبيعية، لأن العملة ليست كالسلع مربوطةٌ بالعرض والطلب، بل هي مربوطةٌ بمقدار ما يُتبادلُ بها مِن سلعٍ وجهودٍ أي من إنتاج في حقول الاقتصاد كافة.

وعلى هذا فالصّرْف بين عملة البلاد الإسلامية وعملات البلاد الأخرى جائزٌ كالصرفِ بين عملتها نفسها سواء بسواء. وجائز أن يتفاضلَ الصرفُ بينهما لأنهما من جنسين مختلفَين على شرط أن يكون يداً بيد بالنسبة للذّهب والفِضّةِ. ونسبةُ الاستبدال بين الذهب والفضّة، أو سعر الصرف فيما بينهما، ليست ثابتةً تماماً بل تتغيرُ بحسب سعر السوق للذّهب والفضّة. ولا فرق في ذلك بين الصرف في الدّاخل والخارج. وكذلك الحال بين عملة البلاد الإِسلامية وعملات الدّول الأخرى فإنّه جائزٌ أن يتغيرَ سعر الصرف بينهما.

إن سعر الصرفِ بين عملات البلاد الإِسلامية وعملات الدّول الأخرى لا يؤثّر على البلاد الإِسلامية لسببين اثنين:

أحدهما: أن البلاد الإسلامية متوفرةٌ لديها جميع المواد الخام التي تحتاجُ إليها الأمّة والدّولةُ. فلا تحتاج إلى سلع غيرها احتياجاً أساسيّاً أو احتياج ضرورةٍ، ولذلك تستطيع أن تستغني بسلعها المحليّة، فلا يؤثر عليها التغير.

ثانيهما: أن البلاد الإسلامية تملك سلعاً كالبترُول، مثلاً، تحتاج إليها جميعُ دول العالم. وتستطيع أن تمنع بيعها للناس إلا إذا دفعوا لها ثمنها ذهباً. والدولةُ التي تستغني عن غيرها بسلعها المحليّة والتي

تملك سلعاً يحتاجُ إليها جميعُ الناس، لا يمكنُ أن يؤثّر عليها تغيير سعر الصرف مطلقاً، وهي التي تستطيع أن تتحكم في الأسواق العالميّة النقديّة، ولا يستطيع أحد أن يتحكّم بعملتها. وهذا بخلاف ما هو حاصل اليوم حيث إن البلاد الإسلامية المصدرة للنفط تحتاج إلى عملات البلاد المستوردة له، لتأمين حاجاتها من السلع والمواد، ولاسيما السلع الصناعية الثقيلة، مما يجعل الآية تنقلب لصالح تلك الدول في المبادلات التجارية!!...

الرِّبَـا وأحكامه

تعريف الربـا:

الربا في اللغة الزيادة والإضافة. يقال: ربا الشيء، يربو، إذا زاد.

قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَيْتُم مِّن رِّبًا لِّيَرْبُوَاْ فِيٓ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ فَلَا يَرْبُواْ عِندَ ٱللَّهِ﴾[1]. أي أن المال الربوي غير مقبول عند الله تعالى. وقال تعالى: ﴿أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِىَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾[2]، أي أكثر عدداً.

والربا في اصطلاح الفقهاء: هو أخذ مال بمالٍ من جنسٍ واحد متفاضلين، أو هو: «زيادة أحد البدلَين المتجانسَين من غير أن يقابل هذه الزيادة عوض».

ويقسم الربا إلى قسمين[3]:

---

(١) سورة الروم، الآية: ٣٩.

(٢) سورة النحل، الآية: ٩٢.

(٣) يورد الأستاذ الجزيري في مؤلفه (الفقه على المذاهب الأربعة) أن الشافعية زادوا على ربا النسيئة، وربا الفضل، نوعاً ثالثاً وهو ربا اليد ومعناه بيع المتجانسين كالقمح مع تأخير قبض العوضين أو قبض أحدهما من غير ذكر أجل.
وربا اليد كما ورد في كتاب مغني المحتاج: بيع مختلفي الجنس كالأرز والقمح من غير تقابض في مجلس العقد. وهذا النوع داخل في ربا النسيئة عند الحنبلية.

الأول: ربا النسيئة، وهو أن تكون زيادة أحد البدلين المتجانسين مقابل تأخير الدفع، كأنْ يشتري مائة كيلوغرام من الأرز مقابل أن يردها، بعد مدةٍ من الزمن، مائة وعشرين كيلوغراماً. فالزيادة، وهي عشرون كيلوغراماً، إنما كانت مقابل تأجيل التسديد، أو تأجيل دفع الثمن، ولذا سمي هذا النوع بربا النسيئة أي التأخير.

الثاني: ربا الفضل، وهو أن تكون الزيادة في البدلين مجردة عن التأخير، دون أن يقابلها شيء، كما لو اشترى خمسة كيلوغرامات من البن بستة كيلوغرامات من البن، أي من جنسه، وذلك على شكل مقايضة، وهي المبادلة بين البائع والمشتري باستلام كل منهما ماله. ويكون ربا الفضل أيضاً كما لو اشترى أحدهم قطعة ذهب زنتها عشرون مثقالاً بقطعة من جنسها وزنُها ثمانية عشر مثقالاً.

وربا الفضل يتم في أصناف البيوع الستة، وهي: الذهب والفضة، والحنطة والشعير، والتمر والملح (وما يماثل اليوم هذه السلع الأربع الأخيرة من مختلف أنواع السلع التي يحتاجها الناس للإنتاج أو الاستهلاك.

تحريم الربـــا:

الربا حرام بنص الكتاب والسنة وإجماع المسلمين كافة منذ عهد الرسول الأعظم ﷺ حتى اليوم، وسوف يظل حراماً بدليل النص القرآني القاطع في قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يَأۡكُلُونَ ٱلرِّبَوٰاْ لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ ٱلَّذِي يَتَخَبَّطُهُ ٱلشَّيۡطَٰنُ مِنَ ٱلۡمَسِّۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ فَمَن جَآءَهُۥ مَوۡعِظَةٞ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ

وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُو۟لَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ ﴿٢٧٥﴾ يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَيُرْبِى ٱلصَّدَقَٰتِ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ كَفَّارٍ أَثِيمٍ﴾[1]. وقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَذَرُوا۟ مَا بَقِىَ مِنَ ٱلرِّبَوٰٓا۟ إِن كُنتُم مُّؤْمِنِينَ ﴿٢٧٨﴾ فَإِن لَّمْ تَفْعَلُوا۟ فَأْذَنُوا۟ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ ۖ وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[2]. ومن جوامع كلم رسول الله الموجزة التي لم يُسبق إليها، قوله ﷺ: «**شَرُّ المكاسب كسبُ الرِّبا**»[3].

وعلى أساس هذه النصوص القطعية الثبوت فإن تحريم الربا لا يحتاج إلى دليل، لأن الدليل إنما يُستدل به على النظريات الاجتهادية، والمسائل الظنية، أما الأمور الواضحة النصوص، والبديهية التي يستوي في معرفتها العالم والجاهل، والمجتهد والمقلد، فلا حاجة بها إلى دليل. ومن هنا حكم الفقهاء بكفر من أنكر تحريم الربا، لأنه ينكر ما ثبت بضرورة الدين، تماماً كما ينكر وجوب الصوم والصلاة، والحج والزكاة.

قيل للإمام جعفر الصادق عليه السلام: إن فلاناً يأكل الربا ويسميه اللبا؟ قال عليه السلام: «**لئن أمكنني الله تعالى منه لأضربنَّ عُنقَه**»[4].

وكما يحرم أخذ الربا، فكذلك يحرم إعطاؤه، فقد قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «لعن رسولُ الله ﷺ الربا وآكله وبائعه ومشتريه وكاتبه وشاهدَيه»[5]. ولا فرق في التحريم بين الدافع والقابض، حتى

---

(١) سورة البقرة، الآيتان: ٢٧٥ و٢٧٦.
(٢) سورة البقرة، الآيتان: ٢٧٨ و٢٧٩.
(٣) الوسائل، م١٢، ص٤٢٦.
(٤) الوسائل، م١٢، ص٤٢٩.
(٥) الوسائل، م١٢، ص٤٣٠.

ولو كان لضرورة ملحة، لأن الشارع لعن الجميع، وهددهم بقوله تعالى: ﴿فَأْذَنُواْ بِحَرْبٍ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ﴾ ولم يستثنِ أحداً.

وعندما نقول: إن الربا حرام مطلقاً حتى ولو كان لضرورة ملحة، فقد يتبادر إلى الذهن التساؤل: كيف يكون ذلك وجميع الفقهاء اتفقوا على أنَّ الضرورات تبيح المحظورات، وقد أحلَّ الله تعالى بعض المحرَّمات لحالات الضرورة كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ وَٱلدَّمَ وَلَحْمَ ٱلْخِنزِيرِ وَمَآ أُهِلَّ بِهِۦ لِغَيْرِ ٱللَّهِ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1]، فإن أحلّت الميتة من أجل الضرورة فلِمَ لا يحل الربا عندما يكون الإنسان مضطراً لمبلغ من المال يقضي به حاجته؟

ويمكن الإجابة على هذا التساؤل بما يلي:

أولاً: إن الضرورة المسوّغة شرعاً في الآية الكريمة المذكورة آنفاً، لا محل لها في الربا، لا بالنسبة إلى القابض، ولا بالنسبة إلى الدافع. لأن القابض الذي يأخذ المال من آخر، ليس محكوماً بالعدم، ويفترض أن لديه من المال ما يقيم به الأود، ولو يوماً واحداً، في حين أن الآية الكريمة أحلَّت الميتة والدم ولحم الخنزير لمن أشرف على الهلاك من الجوع. والحاجة إلى المال، مهما كانت ملحة، لا تدفع إلى الهلاك.. ولأن دافعَ المال، لا ضرورة تدفعه لأن يرابي لتزيد أمواله، فلِمَ لا يُقْرِضُ المحتاج، أو يداينه، ويعتبر عمله صدقة؟ أفلا يتّعظ بقول الله تعالى: ﴿يَمْحَقُ ٱللَّهُ ٱلرِّبَوٰاْ وَيُرْبِي ٱلصَّدَقَٰتِ﴾؟

وعلى كل حالٍ فإن القابض إذا سوَّغت له الضرورة أخذ المال،

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٣.

فإنها لا تسوِّغ له دفع الزيادة التي اشترطت عليه، وإذا أخذت قهراً عنه فلا تحل للآخذ، بل تكون أكلاً للمال بالباطل.

ثانياً: لا تلازم بين تحليل الميتة مثلاً للمضطر، وبين تحليل أموال الغير.. أجل، قال الفقهاء: إذا انحصر حفظ الحياة بأكل مال الغير جاز أن يأكل منه بمقدار ما يرفع الضرر، على شريطة أن يضمن الآكل بدل المال من المثل والقيمة، ويسدّد عند الإمكان، وبديهي أن هذا شيء، وأخذ الربا شيء آخر.. لا بل إن الفقهاء أجازوا مقاتلة صاحب الطعام لحفظ الحياة، على أن يضمن الردَّ عند الإمكان كما في الحالة السابقة..

ثالثاً: إن الاضطرار ليس سبباً من أسباب الملك، ولا لصحة المعاملة، بل يرفع التحريم والعقاب فقط، ولا تلازم بين الحكم التكليفي وهو التحليل، وبين الحكم الوضعي أي الفساد، فقد تكون المعاملة محرمة، وغير فاسدة كالبيع وقت النداء لصلاة الجمعة، وقد تكون فاسدة، وغير محرمة، كبيع الصغير والسفيه.

ويضاف إلى ما تقدم أن من أسباب تحريم الربا هو أن الفائدة، أو المنفعة التي يجنيها المرابي تعتبر استغلالاً بشعاً لجهود الناس، فهي زيادة بمثابة الجزاء من غير بذل جهد، بمعنى أن المال الذي أخذ عليه الربا مضمون الفائدة، وغير معرض للخسارة. وهذا ما يخالف قاعدة «الغنم بالغرم». ولذلك كان استثمارُ المال أو تنميتُهُ بالطرق الشرعية الأخرى جائزاً، كما هو الحال في المضاربة أو غيرها من الشركات الشرعية بشروطها. فتنمية المال بهذه الطرق تنتفع به الجماعة، ولا يتأتّى من تنميته استغلال جهد الناس، بل هو وسيلة تمكّنهم من

الانتفاع بجهد أنفسهم. وهذا المال معرض للربح وللخسارة. بخلاف الربا الذي يتأتّى من غير جهد، ومن غير تعرّض رأس المال للخسارة. وقد قال الإمام محمد الباقر عليه السلام: «إنَّما حرَّم الله عزَّ وجلَّ الرِّبا لئلا يذهب المعروف»[1].

وبكلمة مختصرة: إن الربا لا يحل أكله ـ أو أخذه ـ بشتى صوره وأشكاله. أما الاضطرار، وخوف الهلاك، فإنه يرفع الإثم فقط، ولا يكون سبباً للتمليك، وصحة المعاملة.

التفريق بين الربا والبيع والصرف والقرض:

لقد أوضحنا معنى الربا، أي الزيادة في المال بلا عوض ولا جهد، وقلنا إنه محرم شرعاً، والتعامل به ممنوعٌ منعاً باتاً مهما كان مقداره ومهما كانت نسبة الزيادة على المال. ولا حق لأحد في ملكية مال الربا، بل يجب أن تُرَدَّ الزيادة في المال إلى أصحابها إن كانوا معروفين.

ـ أما البيع فهو مبادلة مالٍ بمال تملكاً وتمليكاً. وهو جائز لقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ﴾[2]، وقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**البيِّعان بالخيار ما لم يتفرقا**»[3].

ـ وأما الصرف فهو أخذ مال بمال من جنس واحد ومتماثلين، أو من جنسين مختلفين متماثلين أو متفاضلين. وقد ورد تعريفه بأنه «بيع النقد بالنقد جنساً بجنس أو بغير جنس: أي بيع الذهب

(١) الوسائل، م١٢، ص٤٢٥.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.
(٣) كنز العمال، البيوع رقم ٩٤٣٢.

بالذهب، أو الفضة بالفضة، أو الذهب بالفضة، مصنوعاً أو نقداً»[1].

وبالمقارنة بين الصرف والربا: فإن الصرف لا يكون إلَّا في البيع، أما الربا فإنه يكون في بيعٍ، أو قرضٍ، أو سَلَمٍ.

ـ أما القرض فهو نوع من السلف، وهو أن يعطي رجل مالاً لآخر على أن يسترده منه بدون زيادة أو نقصان. فهو إذاً لقضاء الحاجة، وهو جائز لقول رسول الله ﷺ: «**ما من مسلم يقرض مسلماً مرتين** إلَّا كان كصدقة مرة»[2] وعن أنس قال: قال رسول الله ﷺ: «**رأيت ليلة أُسْرِيَ بي على باب الجنة مكتوباً: الصدقة بعشر أمثالها، والقرض بثمانية عشر. فقلت يا جبريل: ما بال القرض أفضل من الصدقة؟ قال: لأن السائل يسأل وعنده، والمستقرض لا يستقرض إلا من حاجة**»[3].

وقد كان النبي ﷺ نفسه يستقرض. فقد روى أبو رافع: أن النبي ﷺ استلف من رجل بَكْراً، فقدمت على النبي ﷺ إبلُ الصدقة، فأمرني (كما يقول أبو رافع) أن أقضي الرجلَ بَكره، فرجعت إليه وقلت: يا رسول الله لم أجد فيها إلَّا خياراً رباعيّاً، فقال ﷺ: «**أعطه، فإن خير الناس أحسنهم قضاء**»[4] (البَكَر ـ بالفتح ـ الفتيّ من الإبل).

ونظراً للعلاقة الوثيقة ما بين الربا والقرض، فإنه من المفيد تبيان

---

(١) البدائع: ٥/ ٢١٥.

(٢)كنز العمال: رقم ١٥٣٨١، نيل الأوطار: ٥/ ٢٢٩.

(٣) رواه ابن ماجه والبيهقي عن أنس بن مالك. وروى الطبراني والبيهقي قريباً منه عن أبي أسامة (مجمع الزوائد: ٤/ ١٢٦).

(٤) المغني والشرح الكبير، ج٤، ص٣١٣.

هذه العلاقة بينهما لأن الربا لا يتأتَّى عادة إلَّا عن الاستقراض للحاجة إلى المال.

العلاقة بين الربا والقرض:

من الطبيعي أن تكون العلاقة بين أبناء المجتمع الواحد، وخاصة بين أبناء المجتمع الإسلامي، قائمة على تقوى الله تعالى، والطمع في ثوابه والخوف من عقابه.. ولذلك كان التعاون على البر والتقوى أمراً إلٰهياً للمؤمنين. ومن مضامين هذا التعاون إغاثة الملهوف، وإعانة المحتاج. فصاحب المال الموسر مأمور بدفع الصدقة التي يستفيد منها الغارمون (المدينون) إذا طابت نفسه، ومأمورٌ بإقراض من يلجأ إليه في أمرٍ يحتاج فيه إلى المال، فإن إقراضه له مستحبٌّ وفيه ثواب كبير.

وفي أيامنا هذه تعدّدت الحاجات وتنوّعت، وصار الرّبا قوام التجارة والزراعة والصناعة. ولذلك وُجدت المصارف للتعامل على أساس الرِّبا، ولا توجد وسيلة غيرها، كما أنَّه لا توجد وسيلة غير المُرابين لسدِّ الحاجات، سواء أكانوا، أفراداً مرابين، أو مؤسسات مرابية.

وعلى الرغم من حاجة الناس بعضهم إلى بعض، وتعدُّد الحاجات، فقد أمر الله تعالى بتحريم الربا. ولا يمكن مخالفة الأمر الرباني إطلاقاً، خاصة ونحن نتحدّث عنِ المجتمعِ الذي تُطبّق فيه الأحكام الإِسلامية جميعُها، ومن ضمنها الأحكام التي تتعلق بالنواحي الاقتصادية، التي تلتصق بحياة الناس اليومية.. وليس عن المجتمع بوضعِه الحاضِر الذي يعيش على النظام الربويّ الرأسماليّ، والذي تعتبر المصارفُ فيه من ضروريّات الحياةِ. فصاحبُ المال الذي يرى

نفسه حُرّاً في ملكه، ويرى أنّ لهُ حريّة الاستغلالِ بالغشِّ والاحتكار والقمار وغير ذلكَ دونَ رقابةٍ من دولةٍ أو تقيّدٍ بقانون، يرى أيضاً أنّ الرِّبا والمصرفَ ضرورة من ضرورات الحياة. مع أنه جاء عن النبيِّ ﷺ في وصيَّته لعليٍّ عليه السلام أنه قال: «يا عليّ، الرِّبا سبعون جزءاً، فأيسرُها مثل أن ينكح الرجلُ أُمَّهُ في بيت الله الحرام. يا عليّ، درهمُ رباً أعظمُ عند الله من سبعين زنية كلّها بذات محرمٍ في بيت الله الحرام»[1].

ولذلك وجب تغيير النظام الحاليّ برُمّتِهِ، على أن يوضع مكانه نظامٌ آخر وضعاً انقلابيّاً شاملاً، وهو النظامُ الإِسلاميّ للاقتصاد.

فإذا أُزيل النظام الرأسماليّ وطُبِّق النظام الإِسلامي ظهر للناس أنّ المجتمع الذي يُطبق تعاليمَ الإِسلام لا تبقى فيه حاجةٌ إلى الرِّبا. لأنَّ المحتاج إلى الاستقراض إمّا أنه يحتاج المال لأجل العيشِ أو لأجل العمل. أما الحاجة لأجل العيش فقد سدّها الإِسلام بضمان العيش لكل فردٍ من أفراد الرّعية عن طريق بيت المال، أو عن طريق صناديق الخمس والزكاة، في حال عدم وجود بيت المال؛ وأما الحاجة لأجل العمل فقد سدّها الإِسلام بقرض المحتاج دون ربا من المصادر المذكورة ذاتها، قال ﷺ: «**درهمُ الصَّدقَة بعشرة ودرهم الدَّين بثمانية عشر**»[2].

وإقْرَاضُ المُحتاجِ مُستحبّ، وكذلك الاستقراضُ يُستحبّ أيضاً، لأنّ الرّسول ﷺ كانَ يستقرض. وما دام الاستقراض موجوداً، فقد

(١) الوسائل، م١٢، ص٤٢٦، ومكرر بمعناه كثيراً.
(٢) ابن ماجه، باب الصدقات، ص١٩.

ظهر للناس أنّ الرِّبا ضررٌ من أشدّ الأضرارِ على الحياة الاقتصادية، بل اتّضح للعيان أنّ الضرورةَ تقضي باستبعاد الرِّبا وإيجاد الحوائل الكثيفة بينه وبين المجتمع بالتشريع والتوجيه وفق نظام الإِسلام. وإذا انعدمَ الرِّبا لم تبق حاجةٌ للمصارف الموجودة الآن. ويبقى بيتُ المال وحده، وما له من فروع في جميع أنحاءِ الدولة الإسلامية، يقوم بإقراض المال بلا فائدة بعد التحقّق من إمكانيّة الانتفاع بالمال.

ومن المثال على الاستقراض لأجل العمل أن الخلفاءَ أعطوْا من بيت المال للفلاحين أموالاً لاستغلال أراضيهم، لأن الحكم الشرعيّ أن يُعطَى الفلاحونَ من بيتِ المالِ ما يتمكَّنون به من استغلال الأرض إلى أن تخرج الغِلال. ويمكن إعطاء كل محتاج قرضاً من بيت المال ليعملَ في الأرض أو في غيرها... فَقَد أعطى الرّسولُ ﷺ رجُلاً حبْلاً وفأساً ليحتطب. ويقرض بيتُ المالِ الذين يقومون بالأعمال الفرديّة التي يحتاجونَ إليها لكفاية أنفسهم. ولذلك لا يُعطى الأغنياءُ من بيتِ المالِ شيئاً لزيادة إنتاجهم.

فالحكم الشرعيُّ هو أنّ الرِّبا لا يتوقف على وجود المجتمع الإِسلاميّ أو وجود من يقرض المال، بل الرِّبا حرامٌ ويجب تركُه سواء كان المجتمع إسلاميّاً أو لم يكن، ووُجِد مُقرضُ المال أو لم يوجد.

رأي ونـداء:

لا بد، بعد الذي رأيناه، من أن نتوجه إلى المسلمين، في مشارق الأرض ومغاربها، لندعوهم إلى التخلي نهائياً عن كل معاملةٍ تؤول إلى ربا، وأن يُقلعوا عن التعامل مع النظام الربويّ الذي يسود عالمهم الحالي، وأن يوجدوا لأنفسهم المصارف التي تمكنهم من

إنجاز معاملاتهم المالية وفقاً لأحكام شريعتهم الغرّاء، حتى ينجوا من الإثم الذي يقعون فيه حيث يتعاملون مع نظام يخالف دينهم، ويستغل أموالهم وجهودهم لمصالحه الخاصة فقط... أفلا ينظرون من حولهم، ليروا كيف أن العالم كله بات يشن على الإسلام حرباً شعواء، متهماً إياه بالرجعية، والتطرف، والتخلف وما إلى ذلك من الأوصاف الشنيعة التي لا يريد من ورائها إلا ضرب الإسلام والقضاء عليه، حتى يبقى لبعض دُوَلِهِ النفوذ، والسلطان، والتحكم في رقاب العباد؟!

أجل.. قد لا يكون هناك نظام إسلاميّ يطبق أحكام الإسلام، مع أن المفروض على المسلمين جميعاً أن يسعوا جادِّين لتطبيق الحكم الإسلاميّ في العالم الإسلاميّ كي يتخلصوا من النظام الربويّ الذي يقوم عليه النظام الديمقراطي الرأسماليّ. أجل قد يحتاج المسلمون إلى النظام الإسلامي في عصرنا، ولكن ذلك لا يبرِّر تَعامُلَهم مع النظام الربويّ، بل إن المبررات والأعذار التي يوجدونها لأنفسهم هي التي تطيل أمد هذا النظام الجشع، والذي يأكل ثرواتهم من حيث لا يدرون.

شيء واحد يجب أن يؤخذ في المعيار: يكفي أن يكون الله عزَّ وجلَّ قد حرَّم الربا، حتى يقلع عنه المسلمون، وإلَّا فكيف سيواجهون ربَّهم العزيز الجبّار يوم الحساب وحين لا تُجدي الأعذار والمبررات؟

الأموال الربوية:

وفي العودة إلى الربا، نجد أن السنَّة النبويَّة قد ميَّزت الأموال الربويَّة عن غيرها، بحيث إن الربا لا يقع في البيع والسّلم إلا في ستة

أشياء فقط: في التمر والقمح والشعير والملح والذهب والفضة. ولا يقع في القرض الذي يُردّ إليك مثل الذي أقرضت بنوعه ومقداره.

وقد سئل الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن علة تحريم الرِّبا، فقال: «إنه لو كان الرِّبا حلالاً لترك الناسُ التجارات وما يحتاجون إليه، فحرَّم الله الرِّبا لتفرَّ الناسُ من الحرام إلى الحلال، وإلى التجارات من البيع والشراء، فيبقى ذلك بينهم بالقرض»[1].

فساد المعاملة الربوية:

هل فساد الربا موجب لفساد المعاملة من الأساس، أو أن الفساد يختص بالزيادة فقط، أما المعاملة فتكون صحيحة؟ أي بمعنى آخر: هل الربا فاسد ومفسد للعقد، أو فاسد غير مفسد؟

لنأخذ مثالاً على ذلك: إذا اقترض أحدهم عشرة دراهم من غيره على أن يردها ثلاثة عشر، أو إذا باع أحدهم مداً من القمح بمدين ونصف، فإن الزيادة في الحالتين محرَّمة وفاسدة بلا ريب. ولكن هل تكون المعاملة فاسدة فلا يصح للمستقرض أن يتصرف بقيمة أصل الدين (عشرة دراهم)، كما لا يصح للمشتري التصرف بمدّ الحنطة؟

والجواب: أن كل ما فيه شائبة الربا فهو فاسد ومفسد، لأن الأدلة التي دلت على تحريم الربا صريحة بأن كل معاملة تتصل بالربا، من قريب أو بعيد، هي باطلة بطلاناً تاماً.

وعلى هذا فإن من اقترض مع الزيادة، أو من اشترى جنساً

---

(١) الوسائل، م١٢، ص٤٢٤.

بجنس مع الزيادة، يجب أن يرد المال الذي اقترض، والمبيع الذي استلم، ويحرم عليه التصرف فيه، مع العلم بالربا وفساد المعاملة، وإن أبقاه في يده، جرى عليه حكم المقبوض بالعقد الفاسد.

هذا هو حكم العين بيد المستقرض في ربا القرض، وبيد المشتري في ربا البيع، وحكمها بحكم المقبوض بالعقد الفاسد.. ولكن ما هو حكم الزيادة التي جرى قبضها؟ هل يجب عليه أن يردها على مالكها إن كانت قائمة، وأن يرد بَدَلها من المثل أو القيمة إن كانت تالفة، أو لا يجب عليه شيء من ذلك؟

إن الزيادة التي يقبضها المرابي تبقى على ملكية صاحبها الأول، لفساد المعاملة من الأساس، فيجب على المرابي ردها، سواء علم أن الربا محرم، أو لم يعلم، وسواء أكانت ربا القرض، أو ربا البيع، لقوله تعالى: ﴿وَإِن تُبْتُمْ فَلَكُمْ رُءُوسُ أَمْوَٰلِكُمْ﴾[1]. وهو حكم عام يشمل العالم والجاهل.. وإن كان قبض الربا مع الجهل به أو بتحريمه قد يرفع الإثم والعقاب، أما الضمان ووجوب الردّ، فلا، لأن الحكم الوضعي يثبت مع الجهل كما يثبت مع العلم.

مذاهب الأئمة في علة الربا:

اتفق جميع الأئمة على أن الربا محرَّم في الأموال التي وردت في قول الرسول ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والبر بالبر، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواءً بسواء، يداً بيد، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم يداً

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٧٩.

بيد»[1]. وهذا يعني أنه لا يجوز بيع أحد تلك الأصناف بمثله مع زيادة، كما لا يجوز تأجيل التقابض فيها.

وللشيعة الإمامية في الربا رأي وقول، للأئمة الأربعة رأي وقول. ولكنهم جميعاً متفقون على تحريمه.

ـ قال الشيعة الإمامية: لقد دلت الأحاديث النبوية الشريفة، والروايات عن أهل بيت رسول الله ﷺ أن الربا يثبت في موردين: **الأول** في القرض مطلقاً من غير شرط سوى شرط الزيادة والمنفعة من ورائه، والثاني في غيره من المعاملات.

ربا القرض: وهو أن يقرض الإنسان شيئاً لغيره، ويشترط على المستقرض المنفعة من وراء القرض، سواء أكانت المنفعة من جنس المال، كمن أقرض عشرة دراهم على أن يستردّها أحد عشر درهماً، أو كانت المنفعة من غير جنس المال، كما لو اشترط المقرِض أن يقوم المستقرض بعمل له، أو أن يعيره شيئاً. وهذا الربا حرام لقول رسول الله ﷺ: «**كل قرض جرَّ نفعاً فهو حرام**». وروي عن أبي بن كعب وابن مسعود وابن عباس رضي الله عنهم أنهم «نهوا عن قرض جرَّ منفعة»[2]: وسئل الإمام موسى بن جعفر عليه السلام عن رجل أعطى رجلاً مائة درهم على أن يعطيه خمسة دراهم أو أقل أو أكثر زيادةً عن المائة؟ فقال: «هذا الرِّبا المحض»[3].

أما إذا تبرع المستقرض بالزيادة من تلقاء نفسه، وعن طيب

---

(١) صحيح مسلم.

(٢) المغني والشرح الكبير، ج٤، ص٣١٩. ورواه البيهقي في المعرفة بلفظ: «كل قرض جرَّ نفعاً فهو وجهٌ من وجوه الربا».

(٣) الوسائل، م١٣، ص١٠٤.

خاطر بدون شرط، كان له ذلك. فالنبي ﷺ اقترض بَكراً، فردّه بازلاً رباعيّاً، وقال: «إن خير الناس أحسنهم قضاء»[1]. وهذا ما لم يكن المقرِضُ غيرَ محتاج، فحرم هذه الزيادة مهما كان الدافع إليها.

وربا القرض لا فرق فيه بين عين وعين، ولا بين منفعة ومنفعة. وعلى هذا فإن الربا يثبت في القرض بشرط الزيادة والمنفعة إطلاقاً، سواء أكانت العين من نوع المكيل، أو الموزون، أو المعدود أو المذروع، وسواء أكانت المنفعة من نوع المال، أو من غيره.

ربا غير القرض: لقد ذهب المشهور ـ عند الشيعة الإمامية ـ إلى أن الربا يثبت في الصلح، وفي كل معاوضة يمكن التفاضل فيها بين العوضين. واستدلوا على ذلك بالأدلة الدالة على تحريم الربا الشامل بوجهٍ عامٍّ لكل زيادة، كما استدلوا بنصوص خاصة دلت على اشتراط المماثلة، وعدم الزيادة، مع اتحاد الجنس، ومنها قول الإمام الصادق عليه السلام: «الفضة بالفضة مثلاً بمثْل، والذهب بالذهب مثلاً بمثل، ليس فيه زيادة ولا نقصان، والمستزيد في النار»[2]. وهو شامل للبيع وغير البيع. ومنها أن الإمام سئل عن الرجل يدفع إلى الطحان الطعام، فيقاطعه على أن يعطي لكل عشرة أرطال اثني عشر رطلاً دقيقاً؟ قال عليه السلام: «لا»[3]. والمقاطعة غير البيع، فدل على أن الربا يثبت في غير البيع من المعاوضات، تماماً كما يثبت في البيع.

ويشترط لثبوت الربا في غير القرض (أو الدين) شرطان: الأول أن يكون العوضان من جنس واحد. الثاني أن يكون العوضان مما يكال أو يوزن.

---

(١) سنن ابن ماجه.
(٢) الوسائل، م١٢، ص٤٥٦.
(٣) الوسائل، م١٢، ص٤٤٠.

وفيما يلي بيان ذلك:

الشرط الأول: اتحاد الجنس، والضابط فيه أن توجد النوعية في كل من العوضَين بجميع مقوماتها، كبيع الحنطة بالحنطة، أو بيع الحنطة بالدقيق، لأن الثاني متفرع عن الأول، أو بيع النشا بالدقيق، لأن الاثنين متفرِّعان عن أصل واحد وهو الحنطة. والدليل على شرط اتحاد الجنس قول رسول الله ﷺ: «إذا اختلفت الأصناف فبيعوا كيف شئتم...»[1]. وقول الإمام الصادق عليه السلام: «كل شيء يكال أو يوزن فلا يصلح مثلين بمثل إذا كانا من جنس واحد». وقال عليه السلام: «**لا يكون الرِّبا إلَّا فيما يكال ويوزَن**»[2]. وعلى هذا يخرج كل عوضَين تكون حقيقةُ كلٍّ منهما غير حقيقة الآخر في الصفة والنوع كالأرز والزيت، والبن والسكر ونحو ذلك.

وقد اتفق الفقهاء على أن الحنطة والشعير من جنس واحد، وكذلك الغنم والماغز، والخيل والإبل..

وبنتيجة هذا الشرط: إن غير المتجانسين كالتمر والحنطة يجوز بيع أحدهما بالآخر مع التساوي والتفاوت، نقداً ونسيئة.

الشرط الثاني: الكيل والوزن، أي أن يكون العوضان مما يكال أو يوزن، فلا ربا فيما يباع عدّاً كالبيض، ولا مشاهدة كالثوب والحيوان، فيجوز بيع بيضة باثنتين، وبيع ثوب بثوبين نقداً أو نسيئة. لقول الإمام الصادق عليه السلام: «لا بأس الثوب بثوبين، والبيضة ببيضتين، والفرس بفرسين»[3]. ولقوله عليه السلام: «كل شيء يكال أو يوزن فلا

---

(١) صحيح مسلم.
(٢) الوسائل، م١٢، ص٤٣٤.
(٣) الوسائل، م١٢، ص٤٣٥، ٤٤٨.

يصلح مثلين بمثل إذا كانا من جنس واحد، فإذا كان لا يكال ولا يوزن فليس به بأس اثنان بواحد»[1].

وفيما يتعلق بتحديد المكيل والموزون فقد قال الفقهاء: إن ما علم أنه كان مكيلاً أو موزوناً في عهد رسول الله ﷺ يحرم التفاضل فيه، حتى ولو ترك الناس الكيل والوزن فيه، وكل ما علم أنه كان غير مكيل أو موزون في عهده ﷺ جاز فيه التفاضل، حتى ولو صار مكيلاً أو موزوناً عند الناس فيما بعد.

هذا إذا ما اتفقت البلدان بكاملها على كيله أو وزنه فهو من الأعيان الربوية، وإن اختلفت بحيث يكون الشيء الواحد موزوناً في بلد، ومعدوداً في بلد، فلكل بلد حكم نفسه على ما هو المشهور بين الفقهاء، لأن الموضوعات يحكّم فيها عرف الناس وعاداتهم.

مما تقدم يتبين أن الأعيان الربوية هي كل ما كان من نوع المكيل والموزون، سواء كان حبّاً، أو معدناً، أو دهناً، أو طيباً، أو فاكهة، أو نباتاً، أو غير ذلك. فإن كان العوضان من غير المكيل والموزون جاز بيع أحدهما بالآخر متفاضلاً كما مر. أما في القرض فلا تجوز الزيادة إطلاقاً. وإن كان أحدهما يكال أو يوزن دون الآخر جاز البيع إطلاقاً مهما كان التفاوت نقداً ونسيئة، كبيع الثوب بالحنطة. وإن كان كل منهما يكال أو يوزن إلا أن أحدهما من غير جنس الآخر، كالأرز والسكر، جاز البيع متساوياً ومتفاضلاً، نقداً ونسيئة.

وإن كانا من جنس واحد فلا يجوز التفاضل بينهما لا نقداً، ولا

---

(١) الوسائل، المرجع السابق.

نسيئة، كالسكر بالسكر، والأرز بالأرز. ويجوز بالتساوي نقداً، لا نسيئة، وهذا ما أجمع عليه غالبية الفقهاء، لأن للزمان قسطاً من الثمن.

لا ربا بين الوالد والولد:

المشهور بين الفقهاء أن لا ربا بين الوالد وولده ـ الوالد النّسبي لا الأب الرضاعي ـ ولا بين الزوج وزوجته، فيجوز لكل منهما أن يأخذ الفضل والزيادة من الآخر..

وأيضاً لا ربا بين المسلم وبين الحربيّ، على أن يأخذ المسلم الفضل دون العكس، أي أن المسلم يأخذ الزيادة من الحربيّ، ولا يعطيه. فقد روي عن الإمام محمد الباقر عليه السلام أنه قال: «ليس بين الرجل وولده، وبينه وبين عبده، ولا بين أهله ـ زوجته ـ ربا»[1]، وقال عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**ليس بيننا وبين أهل حربنا ربا، نأخذ منهم ألف ألف درهم بدرهم، ونأخذ منهم ولا نعطيهم**»[2]، وهذا ما عمل به أبو حنيفة رضي الله عنه، حيث أباح للمسلم أن يأخذ الربا من الحربيّ[3].

والمشهور أيضاً بين الفقهاء أنه لا يجوز أخذ الربا من الذمي، وأن حكمه في ذلك حكم المسلم.

ـ وأما الأئمة الأربعة فقد اتفقوا على أنَّ الربا يدخل أيضاً في أجناسٍ أخرى غير التي ذكرت في الحديث قياساً عليها، ولكن تباينت آراؤهم في علة التحريم.

---

(١) الوسائل، م١٢، ص٤٣٦.
(٢) الوسائل، المرجع السابق.
(٣) فتح القدير، ج٥، ص٣٠١.

ـ قال الحنفية[1]: العلة في تحريم الزيادة هي الكيل والوزن؛ فكل ما تحققت فيه هذه العلة فإنه يدخله الربا، سواء كان مطعوماً أو غير مطعوم. فيقاس على القمح والشعير كل ما يباع بالكيل كالذرة والأرز والسمسم وغيرها.. ويقاس على الذهب والفضة كل ما يباع بالوزن كالنحاس والرصاص وغيرهما..

أما الذي لا يباع بالكيل ولا بالوزن، كالمعدود والمذروع، فإنه لا يدخله ربا الفضل، فيجوز أن يبيع الذراع من الثوب بذراعين من ثوب من جنسه بشرط القبض، كما يجوز أن يبيع البيضة ببيضتين والبطيخة ببطيختين وهكذا.. والضابط في ذلك أن المبيع إذا كان متحداً مع الثمن في الجنس كقمح بقمح، وكان يباع بالكيل والوزن فإنه لا يصح أن يوجد في أحد العوضين زيادة، سواء أكانت لأجل أو لغير أجل، فيحرم ربا الفضل وربا النسيئة، وذلك كالقمح والشعير والذهب ونحوها مما يباع كيلاً أو وزناً، لأنه قد يتحقق فيها القدر والكيل والوزن والجنس. أما إذا وجد أحدهما فقط فإنه لا يدخله ربا الفضل، وإنما يحرم فيه ربا النسيئة.

ومثال ما يتحقق فيه الجنس دون القدر: البيض والبطيخ ونحوهما من كل ما يباع عدّاً. ومثله ما يباع بالذراع. ومثال ما يتحقق فيه القدر دون اتحاد الجنس: القمح والشعير فإنهما يباعان كيلاً مع اختلاف جنسهما، فيحرم في هذا ربا النسيئة وهو البيع مع زيادة الأجَل، ولا يحرم ربا الفضل وهو البيع مع زيادة بشرط القبض. أما بيع الطعام بجنسه بدون زيادة فإنه لا يشترط فيه القبض.

(١) الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، م٢، ص٢٤٩ ـ ٢٥١.

وفيما يتعلق بالطعام قالوا: إن القدر الذي يتحقق فيه الربا هو ما كان نصف صاع فأكثر، أما إذا كان أقل من نصف صاع فإنه يصح فيه الزيادة. فيجوز أن يشتري حفنة من القمح بحفنتين يداً بيد أو نسيئة، وهكذا إلى أن تبلغ نصف صاع.

أما القدر الذي يتحقق فيه الربا من الموزون فهو ما دون الحبة من الذهب والفضة.

ـ وقال المالكية[1]: علة تحريم الزيادة في الذهب والفضة النقدية. أما في الطعام فإنَّ العلة تختلف في ربا النسيئة وربا الفضل. فأما العلة في تحريم ربا النسيئة في الطعام فهي مجرد المطعومية على غير وجه التداوي. فمتى كان طعاماً للآدمي فإنه يحرم ربا النسيئة سواء كان صالحاً للادخار والاقتيات أو لا. وعلى هذا فكل أنواع الخضار وأنواع الفاكهة، يدخلها ربا النسيئة ولا يدخلها ربا الفضل. فيصح بيع كل جنس منها بجنس آخر أو بجنسه مع زيادة بشرط التقابض في المجلس. أما بيعها كذلك لأجل فإنه ممنوع. فيصح أن يبيع الجزر بالخس بزيادة أحد الجنسين على الآخر بشرط القبض.

وأما العلة في تحريم ربا الفضل فهي أمران:

أحدهما: أن يكون الطعام قوتاً، بمعنى أن الإنسان يقتات به لتقوم عليه بنيته، بحيث لو اقتصر عليه، عاش بدون شيء آخر.

ثانيهما: أن يكون الطعام صالحاً للادخار، بمعنى أنه لا يفسد بتأخيره مدة من الزمن لا حدّ لها، على ظاهر المذهب. والراجح هو

(١) الجزيري، المرجع السابق.

ما جرى عليه العرف من كونه صالحاً للادخار. فكل ما وجدت فيه هذه العلة فإنه يحرم فيه ربا الفضل، كما يحرم فيه ربا النسيئة من باب أولى.

ـ وقال الشافعية: الأشياء المذكورة في الحديث تنقسم إلى قسمين: نقد وهو الذهب والفضة. ومطعوم وهو ما قصد ليكون طعاماً للآدميين غالباً.

وعلى هذا فكل ما وجد فيه النقدية «أي كونه ثمناً»، والطعمية «أي كونه مطعوماً» فإنه يدخل فيه الربا، ولا فرق في الثمن بين أن يكون مضروباً كالجنيه والريال والدينار والليرة، أو غير مضروب كالحلي والتبر، فلا يصح أن يشتري جنيهين بثلاث لأجَلٍ أو مقايضة.

أما عروض التجارة فإنه يصح بيعها ببعضها مع زيادة أحد المثلين على الآخر، لأنها ليست أثماناً فلم تتحقق فيها علة النقدية.

وأما المطعوم فإنه يشمل أموراً ثلاثة ذكرت في الحديث:

أحدها: أن يكون للقوت كالقمح والشعير، فيلحق بهما ما كان في معناهما كالأرز، والذرة والحمص والعدس.

ثانيها: أن يكون للتفكه، وقد نص الحديث على التمر فيلحق به ما في معناه كالزبيب والتين.

ثالثها: أن يكون لإصلاح الطعام والبدن، وقد نص الحديث على الملح فيلحق به ما في معناه من الأدوية كالسنامكي وغيرها من العقاقير المتجانسة. أما الجلد والعظم وإن كان يؤكل فإنه لم يخلق ليكون مطعوماً فخرج بذلك. ولا يدخل فيه أيضاً ما كان طعاماً للبهائم كالحشيش والتبن والنوى فإنه لا ربا فيه.

وخلاصة القول عند الشافعية أنهم قاسوا كل ما يصلح نقداً، وكل ما فيه طعم على الأشياء الستة المذكورة في الحديث. فأما ما ليس بطعم كالجبس فإنه يصح بيعه بجنسه متفاضلاً كعوض التجارة.

ـ وقال الحنبلية: العلة في تحريم الزيادة الكيل والوزن. فكل ما يباع بالكيل أو الوزن يدخله الربا، سواء كان قليلاً لا يتأتّى كيله كتمرة بتمرتين، أو لا يتأتّى وزنه كقدر حبة الأرز من الذهب، وسواء كان مطعوماً كالأرز والذرة، أو غير مطعوم كبذر القطن والبرسيم والكتّان، والحديد والرصاص والنحاس.

أما ما ليس بمكيل ولا موزون، كالمعدود فإنه لا يجري فيه الربا، فيصح بيع البيضة ببيضتين، والسكين بسكينين، وإن كانا من جنس واحد لاختلاف الصفة. وقيل: بكراهة ذلك.

الـدَّيــن

يتقارب الدين والقرض في كثير من الأحكام، وقد آثرنا البحث في كلٍّ منهما على انفراد لإبراز الفوارق الخاصة بينهما والأحكام المميزة لكل منهما عن الآخر.

التمييز بين الدين والقرض:

يشترك الدَّين مع القرض في أن كلاً منهما يتوقف الانتفاع به على استهلاكه، وأنه حق ثابت في الذمة.

ويفترق القرض عن الدين في أن العين المقترضة تسدد بمثلها في الجنس والصفات، فإذا استقرضت نقداً ثبت في ذمتك للمقرض نقدٌ مثلُه، وكذلك إذا استقرضت طعاماً أو شراباً، وما إليه، وعلى هذا ينحصر القرض في المثليَّات دون القيميَّات.

أما الدَّين فيثبت في الذمة بسبب من الأسباب الموجبة له، كالقرض والبيع والإيجار والزواج والخلع والنفقة والحوالة، وما إلى ذلك. وعلى هذا يكون الدَّين أعم من القرض، ويقضى بمثله إن كان مثليّاً، وبقيمته إن كان قيميّاً.

والدائن هو صاحب الدين، والمدين والمديون بمعنى واحد، والغريم يشمل الدائن والمدين، ولا يتعين إلا بالقرينة.

كراهية الدَّين:

قال الإمام الصادق عليه السلام: «لا يستقرض (الإنسان) على ظهره إلا وعنده وفاء، ولو طاف على أبواب الناس فردوه باللقمة واللقمتين، والتمرة والتمرتَين، إلا أن يكون له وليّ يقضي دينه من بعده»[1]...

وهذا يعني، في رأي الفقهاء، كراهية الدين إلا مع الحاجة الماسة. فقد قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**ما الوجعُ إلَّا وجع العين، وما الجهدُ إلَّا جهد الدَّين**»[2]. وقال عليٌّ عليه السلام: «إيَّاكم والدين، فإنه همٌّ بالليل وذُلٌّ بالنهار»[3]. فعلى المستدين أن يكون له مالٌ يرجع إليه عند الوفاء والسداد، أو وليٌّ يفي عنه.. وإذا لم يكن شيء من ذلك فالأفضل أن يتقبل الصدقة، بل ويطلبها بدل أن يتعرض للدين.

ونظراً لأهمية هذا الوضع قال بعض الفقهاء بتحريم الاقتراض، مع العجز عن الوفاء. ورد بعضهم بأن هذا القول مخالف لظاهر النصوص. على أن المفتى به شرعاً جواز الدين، حتى ولو لم يكن للمستقرض مقابل، وقدرة على الوفاء. فالمهم أن تكون لدى المستدين نية في ردِّ القرض الذي أخذه، أو وفاء الدين الذي ترتب عليه. وبهذا الصدد قال الإمام الصادق عليه السلام: «من استدان ديناً، فلم

---

(١) الوسائل، م١٣، ص٨١.
(٢) الوسائل، م١٣، ص٧٨.
(٣) الوسائل، م١٣، ص٧٧.

ينوِ قضاءه كان بمنزلة السارق. . ومن كان عليه دين ينوي قضاءه كان معه من الله حافظان يعينانه على أداء أمانته، فإن قصرت نيته على الأداء قصرت عنه المعونة بقدر ما قصر من نيته»[١].

وبهذا أفتى الفقهاء، وقالوا: لما كان الوفاء واجباً كان العزم عليه واجباً كذلك.

ولئن كان المدين يقضي حاجةً من قَرضٍ أخذه، إلَّا أن للمقرض الذي قضى له تلك الحاجة ثواباً عند الله تعالى، كما ترشدنا إليه أقوال الإمام الصادق عليه السلام التي منها قوله: «لأن أُقرِض قرضاً أحبُّ إليّ من أن أتصدق بمثله»[٢]. وقوله سلام الله عليه: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**من أقرض مؤمناً قرضاً ينظر به ميسوره كان ماله في زكاة، وكان هو في صلاة من الملائكة، حتى يؤدِّيه**»[٣]. ومنها أيضاً قوله عليه السلام: «مكتوب على باب الجنة الصدقة بعشرة، والقرض بثمانية عشر، وإنما صار القرض أفضل من الصدقة لأن المستقرض لا يستقرض إلا في حاجة، وقد تطلب الصدقة من غير حاجة إليها»[٤]. وقولُه عليه السلام: «القرضُ الواحدُ بثمانية عشر وإن مات حسبتها من الزكاة»[٥].

هذا وإن درهم القرض يعود إلى صاحبه، فيقرضه ثانية فينتفع به الناس، ودرهم الصدقة لا يعود، فينقطع النفع.

---

(١) الوسائل، م١٣، ص٨٦.
(٢) الوسائل، م١٣، ص٨٧.
(٣) الوسائل، م١٣، ص٨٦.
(٤) الوسائل، م١٣، ص٨٧.
(٥) الوسائل، م١٣، ص٨٧.

عقد الدَّين:

قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾[1]..

وقال الإمام الصادق عليه السلام: «من ذهب حقه على غير بيِّنة لم يؤجر»[2].

وقال عليه السلام: «لا تستجاب دعوة لرجل كان له مال فأدانه من غير بيِّنة، إن الله سبحانه يقول له: ألم آمرك بالشهادة»[3].

وحمل الفقهاء الآية الكريمة والرواية عن الإمام الصادق عليه السلام على استحباب الكتابة دون الوجوب، بل إن كثيراً منهم لم يتعرضوا لحكم الكتابة إطلاقاً في باب الدّين.

والدين من العقود التي تحتاج إلى الإيجاب من الدائن، والقبول من المدين، ويتحقق كل منهما بكل ما دل عليه من قول أو فعل. وتدخل فيه المعاطاة. ويتحقق الملك في الدين بالعقد وقبض العين، ولا يتوقف على التصرف الذي هو شرط زائد، والأصل يقتضي عدمه. وعلى هذا فالملك هو المسوِّغ للتصرف وليس سبباً له، ومن أجل ذلك فإن مفهوم الدَّين لا يتحقق من غير القبض.

ونتساءل: هل الدين من العقود الجائزة، بحيث يجوز للدائن أن يرجع بالعين، وينتزعها من يد المدين بعد أن يقبضها، وقبل أن يتصرف بها؟

والجواب على هذا التساؤل يستدعي توضيح الأمور التالية:

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٢) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص٩.

(٣) المرجع السابق.

١ ـ أن يرجع الدائن بعد العقد، وقبل القبض. وفي هذه الحالة فإنَّ له العدول والرجوع، لأن تمليك العين في الدَّين لا يتحقق إلا بعد القبض. ولا يجوز للمدين أن يقبض العين إلا بإذن الدائن.

٢ ـ أن يحاول الدائن الرجوع بعد العقد والقبض، وقبل التصرف. وقد ذهب المشهور، عند الإمامية، إلى أن الدائن في مثل هذه الحالة لا يحق له الرجوع، لأن المدين قد ملك العين بالقبض، ووجب عليه مثلها في ذمته، والأصل عدم خروجها عن ملكه. وعليه يكون العقد لازماً من جانب الدائن، وجائزاً من جانب المدين، حيث يجوز له إرجاع العين لصاحبها قبل أن يتصرف بها، وليس له أن يأبى ويمتنع عن قبولها.

٣ ـ أن يطالب الدائن ببدل العين بعد أن يتصرف بها المدين، دون أن يشترط التأجيل في العقد. فمن البديهي أن يكون للدائن تمام الحق بالمطالبة بالبدل في هذه الحالة متى شاء وأراد، ما دام حقه ثابتاً في ذمة المدين، كما أن للمدين دفع البدل متى شاء.

٤ ـ أن يكون التأجيل إلى أمدٍ شرطاً في العقد، وبعد أن يتصرف المدين يطالبه الدائن بالبدل. وقد ذهب المشهور إلى أن شرط الأجل غير لازم، وأن للدائن أن يطالب المدين قبل حلول الأجل، لأن هذا الشرط عند المشهور مجرد وعد لا يجب الوفاء به، ولأن الدائن محسن، وما على المحسنين من سبيل. ولكن إذا اشترط التأجيل ضمن عقد لازم وجب الانتظار، كما لو باعه شيئاً على أن يقرضه إلى أمد، فيصبح التأجيل لازماً تبعاً للزوم العقد، تماماً كما لو باع الدار، واشترط أن يسكنها سنة، فتكون السكنى، والحال هذه، حقاً كالثمن.

ولكن الأرجح لزوم الشروط، ووجوب الانتظار إلى حلول الأجل، حتى ولو لم يشرط التأجيل في عقد لازم. وهذا أكثر توافقاً مع قوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾ والدين عقد، فيجب الوفاء به، وبجميع متعلقاته خاصة وأن قول الله تعالى: ﴿إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾[1] فيه ذكر صريح للأجل، مع التوافق عليه أو اشتراطه، مما يدلُّ على أن للأجل أثره ويجب اعتباره.

شروط الدين:

اتفق الأئمة جميعاً على أنه يشترط في الدين بالإضافة إلى العقد والقبض أمور[2]:

١ ـ أن يكون كل من الدائن والمدين أهلاً للتصرف بالبلوغ والعقل.

٢ ـ أن يكون الدائن مالكاً، أو مأذوناً، كما هو الشأن في جميع التصرفات.

٣ ـ أن تكون العين قابلة للتمليك والتملك، ومعلومة بالجنس والوصف، تماماً كالمبيع، لأن الجهل بالعين يتعذر معه الوفاء.

٤ ـ أن يحرم اشتراط المنفعة في الدين لأنه يصبح قرضَ ربا.

هذا، وقد اتفق الفقهاء على حرمة القرض بشرط البيع محاباة (أي بأقل من القيمة) بشرط الإيجار، أو غير ذلك من العقود لأنه يجر إلى النفع المحرَّم.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

(٢) الشروط بالمعنى الخاص لا تشمل الأركان، كالإيجاب والقبول، لأن الركن داخل في نفس الماهية، والشرط خارج عنها ولكن الشروط بالمعنى العام تشمل الأركان.

صورة الوفاء:

كل ما تساوت أجزاؤه وصفاته يُردُّ مثله عند الوفاء، كالحنطة والشعير لأن الثابت في الذمة المثل، لا القيمة، ولا فرق في ذلك بين أن تبقى قيمته على ما كانت حين القرض، أو تزيد، أو تنقص.. لكن إذا تعذَّر وجود مثله عند الوفاء وجبت قيمته السوقية في هذا الحين، لا عند القرض، لأن الذمة تبقى مشغولة بالمثل إلى حين الوفاء.

وكل ما تفاوتت أجزاؤه وصفاته كالحيوان تثبت قيمته السوقية يوم القرض، أي اليوم الذي تسلَّم فيه المقترض العين.

قضاء الدين وطلب تعجيله:

ذهب المشهور إلى أن على المدين أن يسعى في قضاء ديونه، تماماً كما يجب عليه أن يسعى من أجل قوته، وقوت من يعيل، لأن كل ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب.

وقد يرى المدين أن يسدد بعض الدين الذي عليه، بعدما تيسَّر له جزء منه، فهل يجوز للدائن أن يمتنع ويطلب أداء كامل قيمة الدين دفعة واحدة؟

الجواب: ليس له ذلك، بل يأخذ الميسور، ويطالب بالباقي، حتى ولو كان قد أعطى المال للمدين دفعة واحدة، لأنه ليس من باب تعدد الصفقة، بل الجزء هنا تماماً كالكل في أن كلاً منهما حق يجب أخذه، ولا يرتبط وجود أحدهما بالآخر.

وأما فيما يتعلق بتعجيل الدين، مقابل أن يُسقط الدائن بعضه، فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن الرجل يكون له دين على آخر،

فيقول له قبل حلول الأجل: عجِّل النصف ـ مثلاً ـ من حقي، وأضع عنك النصف الآخر، فهل يحل ذلك؟ قال عليه السلام: «نعم»[1].

وسئل الإمام محمد الباقر عليه السلام: «إذا كان الدين إلى أجل مسمى، وقال الغريم: انقدني كذا وأضع عنك بقيته؟ قال عليه السلام: «لا أرى بأساً، إنه لم يزد على رأس المال»[2].

مما يدل أن شرط التأجيل يلزم الوفاء به، وإلَّا كان الدائن في غنًى عن الحط من دَينه.

ولا يجوز تأجيل المعجل بشرط الزيادة، لأنه رباً محرَّم.

وإذا رضي المدين أن يعجل ما عليه من الدين قبل حلول الأجل المشروط، فله أن يعدل، كما أنه إذا تزوج بمؤجل، ثم رضي أن يعجل المؤجل ويسقط الأجل، فله أن يعدل، ويرجع إلى الأجل، وليس لصاحب الدين أن يطالبه قبل الأجل المضروب، محتجاً برضاه.. لأن مجرد الرضا ليس عقداً لازماً، ولا تابعاً لعقدٍ لازم، وإنما هو وعدٌ وكفى.

وفاء الدين من الدية:

«سئل الإمام علي الرِّضا عليه السلام عن رجل قتل، وعليه دين، ولم يترك مالاً، فأخذ أهله الدية من قاتله، أعليهم أن يقضوا دينه؟ قال: نعم»[3].

---

(١) الوسائل، م١٣، ص١٦٨ باب الصلح.
(٢) الوسائل، م١٣، ص١١٢.
(٣) الوسائل، م١٣، ص١١٢.

وجميع الفقهاء أفتوا بعدم الفرق بين الدية وسائر أعيان التركة، من حيث تعلق الدين بها، سواء أكان القتل خطأ أو عمداً.

وقال جماعة: إذا قتل المدين عمداً فليس لأوليائه القود من القاتل إلا بعد أن يضمنوا المال لأصحابه، وفي ذلك روايتان عن أهل البيت عليهم السلام أولاهما عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «سئل عن الرجل يُقتل وعليه دين وليس له مال، فهل لأوليائه أن يهبوا دمه لقاتله وعليه دين؟ فقال: إن أصحاب الدين هم الخصماء للقاتل، فإن وهبوا أولياءه ديَة القاتل فجائز، وإن أرادوا القود فيلس لهم ذلك حتى يضمنوا الدين للغرماء وإلا فلا»[1].

والثانية عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام فقد سئل عن «رجلٍ قُتل وعليه دين ولم يترك مالاً فأخذ أهله الدية من قاتله عليهم أن يقضوا دينه؟ قال: نعم، قيل: وهو لم يترك شيئاً قال: إنما أخذوا الدية فعليهم أن يقضوا دينه»[2].

الوفاء من بيت المال:

اتفق جميع الفقهاء على أن من استدان في غير معصية، وعجز عن الوفاء، تسدد ديونه من بيت المال. قال الإمام علي الرضا عليه السلام: «من طلب هذا الرزق من حلّه، ليعود به على نفسه وعياله كان كالمجاهد في سبيل الله، فإن غُلب عليه فليستدن على الله تعالى وعلى رسوله الكريم ما يقوت به عياله»[3].

---

(١) و (٢) الوسائل، م١٣، ص١١٢.

(٣) الوسائل، م١٣، ص٨٠.

وهذا ما يوافق قول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلْفُقَرَآءِ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱلْعَٰمِلِينَ عَلَيْهَا وَٱلْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلْغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ ۖ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾[1].

والغارمون قوم وقعت عليهم ديون أنفقوها في طاعة الله تعالى، سواء في سبيل الكسب الحلال الذي جرَّ إلى خسارة، أم في سبيل أنفسهم، أم عيالهم، أم بالصدقات، وما إلى ذلك من الإنفاق الذي يرضي الله عزَّ وجلَّ.

مستثنيات الدين:

يجب على المدين أن يبيع جميع ما يملك في وفاء ديونه. ويستثنى له دار السكنى، وقوت يوم وليلة له ولعياله، وثيابه وثيابهم، وكُتُب العلم إن كان من أهله. وإن لم يفعل حجَّر عليه الحاكم الشرعي، وباع أملاكَهُ وفقاً للشروط التي تُباع بها أموالُ المحجور عليه.

ويدل على استثناء البيت للسكنى قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «لا يُخرجُ الرجل من مسقط رأسه بالدين»[2]. وقد يكون البيت أهم مستثنيات الدين، نظراً للضرورة والحاجة إليه.

مجهول المالك:

إذا استدان رجل من آخر ثم غاب الدائن، وجب على المدين البحثُ عنه ما استطاع، فإن لم يعرف له عيناً، ولا أثراً، ولا وكيلاً،

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٦٠.

(٢) الوسائل، م١٣، ص٩٥.

ولا ولياً، ولا وارثاً تصدق بالدين عن صاحبه، كما هو الحكم في مجهول المالك.

وبهذه المناسبة نشير إلى الفرق بين اللُّقطة، ومجهول المالك، ورد المظالم.

فاللُّقطة هي المال الضائع الذي لا يدَ لأحد عليه، ومن شروطها أيضاً أن تُلتقط من غير الحرم. أما حكمها فإن كانت قيمتها دون الدرهم فإن للملتقط أن يتملكها دون تعريف، وإن كانت قيمتها درهماً فما فوق عرّفها سنة كاملة، فإن لم يظفر بصاحبها تخير بين أن يتصدق بها على أن يضمنها إذا ظهر المالك، وبين إبقائها في يده أمانة، وبين أن يتملكها بشرط الضمان أيضاً.

أما مجهول المالك فهو كل ما استقر في ذمتك من مال الغير، أو كان عيناً خارجية استوليت عليها، ولا تعرف صاحب المال الذي استقر في ذمتك، ولا صاحب العين التي في يدك، على شريطة أن لا تكون قد التقطتها. ومن مجهول المالك ما يؤخذ من الغاصب والسلطان الظالم، لأنهما قد أخذا من صاحب يد. ولا فرق في المالك المجهول بين من عرفته أولاً، ثم جهلته، وبين من جهلته من أول الأمر، كما لو كنت في مكان مع شخص تجهل هويته، ثم ذهب، وترك بعض أمتعته نسياناً.

والمشهور عند الفقهاء أن مجهول المالك، وردّ المظالم شيء واحد.

ولا يشترط تسليم مجهول المالك إلى الحاكم الشرعي، بل يتصدق به عن صاحبه بعد اليأس من معرفته.

وعلى هذا فتوى الفقهاء، والروايات عن أهل البيت عليهم السلام، ومنها أن الإمام الصادق عليه السلام سئل عمن وجد متاعُ شخص معه، ولم يعرف صاحبه؟ قال: «إذا كان كذلك فَبِعْهُ وتَصدَّقْ به»[1]. . وهذا النص الصريح يدل على أن مجهول المالك لا يشترط فيه إذاً الحاكم، ولا العدالة في المعطي، ولا المُعطى.

قسمة الدين:

ذهب المشهور من الفقهاء إلى أن قسمة الدين لا تصح. . ومثال ذلك أن يكون لاثنين دين في ذمة أحمد ويوسف، فيتراضيان على أن يكون ما في ذمة أحمد لأحدهما، وما في ذمة يوسف للآخر. وقد منع الفقهاء من ذلك، وقالوا: الحاصل من الدين لهما، والهالك عليهما، واستدلوا بأن الإمام الصادق عليه السلام سئل عن رجلين بينهما مال، منه دين، ومنه عين، فاقتسما العين والدين، فحصل الذي لأحدهما دون الآخر، أيردُّ على صاحبه؟

قال: «نعم»[2].

سقوط النقد:

إذا كان الدين من نوع النقد الذي له قيمة بنفسه، كالذهب والفضة، ثم أسقطته الدولة، وأبطلت التعامل به، إذا كان كذلك وجب دفع المثل. وإن كان النقد من نوع الورق الذي لا قيمة له إلا باعتبار الدولة وجب على المدين الوفاء بالنقد الجاري، وتقدر القيمة يوم

---

(١) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص١٨.

(٢) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص١٨ و١٩، وقريب منه في الوسائل، م١٣، ص١١٦.

سقوط النقد، لأن المدين يبقى مطلوباً بالنقد الأول، ومسؤولاً عنه إلى حين إسقاطه، وفي هذا الحين تتحول المسؤولية من النقد القديم إلى النقد الجديد.

الموت ينقض الأجل:

قال الشيعة الإمامية: إن الدَّين المؤجل يصير حالاً بموت المدين، لأن الميت لا ذمة له، والوارث غير مسؤول، لأن الإنسان لا يؤاخذ بموت غيره، فيتعين تعلق الدين بأعيان التركة منذ وفاة المدين. قال الإمام الصادق عليه السلام: «إذا كان على رجل دين إلى أجل، ومات حلَّ الأجل»[1].

وإذا مات الدائن ينتقل المال الذي اشتغلت به ذمة المدين إلى الورثة، ويبقى الأجل على ما كان عملاً بالاستصحاب.

ومثل الشيعة الإمامية، فإن الأئمة الأربعة يرون بأن الدين المؤجل يحل بموت المدين، لأنه لا توارث إلا بعد قضاء الدين[2].

ويرى غالبية الفقهاء[3]: أن الدين يبقى كما كان في ذمة الميت، وهو يتعلق بماله، فيمتنع على الورثة التصرف بأموال التركة قبل تسديد دين الميت.

ويرى الشافعية: أن من اشترى سلعة، ومات قبل أن يؤدي ثمنها، فإنها تكون من حقّ البائع، وذلك لحديث: «من أفلس أو مات فوجد رجل متاعه بعينه فهو أحقّ به»[4].

---

(١) الوسائل، م١٣، ص٩٧.
(٢) المغني والشرح الكبير، ج٤، ص٤٣٥.
(٣) المرجع السابق ص٤٣٦.
(٤) سنن أبي داود.

بينما يرى الحنفية والمالكية والحنبلية: أن صاحب المتاع أسوة بالغرماء (الدائنين).

ويرى عدد من فقهاء الشافعية والحنبلية: أن الدين وإن كان يتعلق بأموال التركة إلا أنه لا يمنع الإرث، فتنتقل الملكية إلى الورثة، ولا يمنعهم هذا الانتقال من التصرف بالتركة بأي وجه من وجوه التصرف، بما فيه البيع، إنما يلزمهم أداء الدين، فإن تعذر عليهم الوفاء فسخ التصرف الذي أجروه على مال التركة.

ولكن الرأي الراجح عند جميع الأئمة هو عدم انتقال التركة إلى الورثة قبل أداء الدين وذلك لقوله تعالى: ﴿مِنۢ بَعۡدِ وَصِيَّةٖ يُوصِي بِهَآ أَوۡ دَيۡنٍۗ﴾[1] فالواجب أولاً يقضي بأداء الدين، ولا تثبت ملكية الورثة إلا بعد أدائه، فلا يصح بالتالي تصرف الورثة في مال التركة ما لم يأذن لهم الدائنون.

وعليه ينبغي دفع نفقات تجهيز الميت، ثم إيفاء دينه، وتنفيذ وصيته (ضمن حدود الثلث)، وما تبقى من التركة يوزع على الورثة بحسب أنصبتهم الشرعية.

الحجر والحبس:

قال الشيعة الإمامية يثبت الحجر عن التصرف في المال على الصغير والمجنون والسفيه حتى تزول عنهم الموانع.

فعن الإمام الصادق عليه السلام قال: «انقطاع يتم اليتيم بالاحتلام وهو

(١) سورة النساء، الآية: ١١.

أشدّه، وإن احتلم ولم يؤنس منه رشده، وكان سفيهاً أو ضعيفاً، فليمسك عنه وليُّهُ مالَهُ»[١].

وقال عليه السلام وقد سئل: «عن المرأة المعتوهة الذاهبة العقل أيجوز بيعها وصدقتها؟ ـ أي أنْ تبيعَ وتتصدَّق؟ ـ قال: لا»[٢].

وسئل عليه السلام: «عن اليتيمة متى يُدفع إليها مالها؟ قال: إذا علمت أنها لا تفسد ولا تضيع، فسئل: إن كانت قد زوّجت، فقال عليه السلام: إذا زوّجت فقد انقطع ملك الوصي عنها»[٣].

وعن أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام: «أنه قضى أن يُحجر على الغلام المفسد حتى يعقل»[٤].

أما الجارية فقد قال عنها الإمام محمد الباقر عليه السلام: «إن الجارية ليست مثل الغلام. إن الجارية إذا تزوجت ودخل بها ولها تسع سنين ذهب عنها اليتم، ودفع إليها مالها، وجاز أمرها في الشراء والبيع، وأقيمت عليها الحدود التامة وأخذت لها وبها؛ وقال عن الغلام: والغلام لا يجوز أمره في الشراء والبيع ولا يخرج من اليتم حتى يبلغ خمس عشرة سنة أو يحتلم أو يشعر أو ينبت قبل ذلك»[٥].

وأما الرقيق والمكاتب فمحجورٌ عليهما مالهما إلا بإذن المالك. وبالاختصار نورد قول الإمام الصادق عليه السلام حين سئل «عن قول الله عزَّ

---

(١) الوسائل، م١٨، ص٤٠٩ و٤١٠ و٤١١ طبعة جديدة.
(٢) الوسائل، م١٨، ص٤٠٩ و٤١٠ و٤١١ طبعة جديدة.
(٣) الوسائل، المرجع السابق.
(٤) الوسائل، المرجع السابق.
(٥) الوسائل، المرجع السابق.

وجلَّ: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾؟ قال: إيناس الرشد حفظ المال»[1].

ـ وعند الأئمة الأربعة: فقد قال فقهاء الحنفية بعدم جواز الحجر على المدين حتى ولو استغرقت ديونه كل ماله، إلَّا أن القاضي يأمره بسداد ديونه فإن امتنع حبسه حتى يبيع أمواله بنفسه، ويؤدي ما عليه من ديون. وهذا بخلاف المالكية والشافعية والحنبلية (وصاحبي أبي حنيفة) الذين أجازوا الحجر على المدين بأمر من القاضي عند حلول أجل الدين، إذا كان مستغرقاً كل ماله، وطلب الغرماء الحجر عليه.

وقالوا: إن الحجر على المدين يجعله ناقص الأهلية، فتصبح جميع تصرفاته المالية موقوفة على إجازة الغرماء، فإن أجاز الغرماء التصرف صح وإلَّا كان باطلاً.

ويجوز للمدين، بعد الحجر عليه، أن يتزوج بمهر المثل، كما يجوز له الطلاق والخلع، وقبول الهبات والتبرعات، وكل ما من شأنه أن يؤدي إلى تحسين وضعه المالي، ويمكنه من أداء دينه.

وقد اتفق جميع الأئمة على أنه يحرم على المدين المماطلة مع قدرته على الوفاء، كما تحرم مضايقته في حالة إعساره لقول الله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَىٰ مَيْسَرَةٍ﴾[2]. وقد قال الإمام الصادق عليه السلام: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **«كما لا يحل لغريمك أن يمطلك وهو موسر، كذلك لا يحل لك أن تعسره إذا علمت أنه**

(١) الوسائل، المرجع السابق.
(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٨٠.

معسر»[1]. وإذا كان من غير الجائز إلزام المدين بالوفاء مع إعساره فالأولى عدم جواز حبسه للسبب نفسه. قال الإمام الصادق عليه السلام: «إن أمير المؤمنين علياً كان يحبس في الدين، فإذا تبين له إفلاس الرجل، وحاجته خلَّى سبيله، حتى يستفيد مالاً. وقد استعْدت امرأة على زوجها عنده، لأنه لم ينفق عليها بسبب إعساره، فأبى أن يحبسه، وقال: إن مع العسر يسراً»[2].

وقد أجاز جمهور الفقهاء، في حال الشك إذا كان المدين معسراً أو موسراً، حبس المدين بناء على طلب الغرماء، وادعائهم بأن له مالاً يخفيه أو ينكره.

وإذا كان الحق ثابتاً بإقرار المدين، ولكنه ماطل في الأداء، فإن القاضي يأمره بأداء الدين المتحقق فوراً، كما يأمر بحبسه للمماطلة. أما إذا ثبت الحق بالبينة، وامتنع عن الوفاء، أو تأخر في الدفع من غير ضرورة، حبسه القاضي مدة من الزمن حتى يلزمه على الوفاء، فإذا لم يفلح معه الحبس في ذلك، يبقى محبوساً، عند الحنفية، حتى يؤدي كامل دينه. بينما يحجر عليه، عند باقي المذاهب، وصاحبي أبي حنيفة، ويباع ماله جبراً، ويقسم على الدائنين.

وقد اتفق جميع الأئمة على عدم جواز استيفاء الدين من مال حرام، كمال الربا، والرشوة، والغصب، والسرقة، والغناء. كما لا يحل للورثة التصرف في الميراث من مالٍ حرام، بل عليهم ردّه لأصحابه إن عرفوهم، وإلّا تصدقوا به.

---

(١) الوسائل، م١٣، ص١١٣.

(٢) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص١٤.

التنجيم:

وهو أن يوزع الدين على أقساط تُستوفَى في أوقات معينة. وهو صحيح وجائز شرعاً. ولكن إذا اشترط الدائن على المدين أنه إذا تأخر عن أداء قسط في حينه تحل بقية الأقساط فلا يجب العمل بهذا الشرط.. والكلام عن التنجيم إنما يتم بناء على أن شرط التأجيل في الدين يجب الوفاء به، أما على قول المشهور من عدم وجود الوفاء فلا موضع للكلام عنه.

مرور الزمن:

اعتبر أكثر الفقهاء بأن الحق لا يسقط بترك المطالبة به، مهما طال الزمن. لأنه متى ثبت بسبب شرعيّ لا يسقط إلا بمُسقط شرعيّ، ومرور الزمن ليس من الأسباب المسقطة في الشريعة الإسلامية.

المقاصَّـة:

إذا اقترض منك شخص شيئاً، اقترضت أنت منه ما يتحد مع ما اقترض جنساً ووصفاً، كان ما أخذته منه وفاء لتمام حقك إن ساواه في الكم، وإن نقص سقط منه بمقدار ما أخذت، وإن زاد كنت مسؤولاً عن الزيادة.. وليس هذا من المقاصَّة في شيء، لأن كلا القرضين كان بإرادة الطرفين، ويسمى تهاتراً إن اتفقا بالجنس والوصف والكم.

وإذا اقترضت منه من غير جنس ما اقترض منك، كما لو أخذ نقداً، وأخذت طعاماً، ثم امتنع عن وفائك وإرضائك، جاز لك أن تحتسب ما في ذمتك له من الطعام عوضاً عما لك في ذمته من النقد، على أن تعتبر سعر الطعام يوم المعاوضة والمبادلة، لا يوم القبض..

أجل، إذا أعطاك الطعام بداعي الوفاء اعتبرت السعر يوم القبض، فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل له دين على آخر، ولما حلَّ الأجل أعطاه طعاماً أو قطناً دون أن يذكرا السعر، وبعد شهرين أو ثلاثة ارتفع سعر ما أعطاه أو نَقَصَ، فأي سعر يحسب؟ قال عليه السلام: «يحسب السعر وقت الدفع»[1].

وإذا جحدك المدين، أو ماطل، جاز لك أن تأخذ من ماله بكل سبيل مقدار حقك، دون تعدٍّ، لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[2].

وسئل الإمام الصادق عليه السلام: «عن الرجل يكون له على الرجل دين فيجحده، ثم يظفر من ماله بقدر الذي جحد، أيأخذه، وإن لم يعلم الجاحد بذلك؟ قال: نعم»[3].

والفقهاء يسمون هذا مقاصَّة ولا يجب على من يقتصُّ حقَّه من الممتنع أن يستأذن الحاكم الشرعيّ، لعدم الدليل على وجوب الإذن، ولإطلاق الأدلة التي رخصت بالمقاصّة.

القــرض

تعريف القرض:

القرض في اللغة: القطع، ويسمى المال الذي تعطيه للغير من مالك قرضاً لأنه قطعة من مالك. والاستقراض هو طلب القرض.

---

(١) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص٢١.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٩٤.
(٣) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص٢١.

والقِراض هو أن يعطي شخص لآخر مالاً ليتّجر به على أن يكون الربح بينهما وفقاً لشروطهما.

وأما معنى القرض في اصطلاح الفقهاء فهو على النحو التالي:

ـ قال الشيعة الإمامية: القرض هو ما يُعطيه موسرٌ لمحتاج على أن يعيد له مثله. وهو والدَّينُ يشتركان في أن كلاًّ منهما لا ينتفع به إلا باستهلاكه، وأنه حقٌّ ثابت في الذمة. ولكنْ في القرض تُسدَّد العينُ المقترضة بمثلها بالجنس والصفات: فالنقد يعاد نقداً بمثله، والطعام بالطعام، ولذلك كان القرض ينحصر في المثليات دون القيميَّات[1].

ـ وقال الحنفية[2]: القرض هو ما تعطيه من مالٍ مثليّ لتتقاضى مثله. وحد المثلين ألَّا تتفاوتَ آحاده تفاوتاً تختلف به القيمة كالمكيلات والمعدودات المتقاربة. وأما ما ليس مثلياً كالحيوان والحطب والعقار ونحوه مما يقدر بالقيمة فإنه لا يصح قرضه. ومثله المعدودات المتفاوتة في القيمة كالبطيخ والرمان ونحوه.

ـ وقال المالكية: القرض هو أن يدفع شخص لآخر شيئاً له قيمة مالية بمحض التفضيل بحيث لا يقتضي ذلك الدفع جواز عارية لا تحل، على أن يأخذ عوضاً متعلقاً بالذمة أصلاً، بشرط أن يكون ذلك العوض مخالفاً لما دفعه.

ويصح القرض في كل ما يصح أن يسلم فيه، سواء كان قرض تجارة أو حيواناً أو مثلياً.

---

(١) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص١٤.

(٢) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٢، ص٣٣٨ و٣٣٩.

ـ وقال الشافعية: القرض يطلق شرعاً بمعنى الشيء المُقترض، ومنه قوله تعالى: ﴿مَّن ذَا ٱلَّذِى يُقۡرِضُ ٱللَّهَ قَرۡضًا حَسَنًا﴾.

ويسمى القرض سلفاً، وهو: تمليك الشيء على أن يردَّ مثله.

ـ وقال الحنبلية: القرض دفع مال لمن ينتفع به ويرد بدله، وهو نوع من السلف لانتفاع المقترِض بالشيء الذي يقترضه. وهو عقد لازم إذا قبضه المقترِض، فليس للمقرض الرجوع فيه لكونه أزال ملكه بعوض سيأخذه. أما المقترض فليس بلازم في حقه، فله أن يعدل عن القرض.

أحكام القرض:

قال الشيعة الإمامية: القرض يعاد مثلاً بمثْل سواءٌ كان معدوداً أو موزوناً أو مكيلاً، وبدون النظر إلى اختلاف سعره بين وقت استقراضه ووقت إعادته. فمن اقترض نقداً ذهبياً عليه أن يعيده نقداً ذهبياً كما اقترضه دون النظر إلى سعره الحالي، ومن اقترض قمحاً يعيده قمحاً دون ملاحظة غلائه أو رخصه، وكذلك من اقترض تمراً أو غيره.

ـ والقرض يصح يداً بيد أو بواسطة وكيلٍ مفوَّضٍ معروف.

ـ ولا يجوز قرض الصبيِّ ولا المعتوه ولا السفيه إلَّا بإذن الوليّ.

والقرض يعاد عند حلول الأجل.

ـ وقال الحنفية[1]: يتعلق بالقرض الأحكام التالية:

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٢، ص٣٣٩ وما بعدها.

١ ـ أنه مضمون بمثله، سواء أكان مكيلاً أو معدوداً أو موزوناً. فإذا اقترض قمحاً يلزم برده مثله بقطع النظر عن غلائه ورخصه. وكذلك إذا اقترض نقوداً ثم بطل التعامل بها، أو اقترض لحماً بكذا الرطل ثم نزل السعر إلى كذا.. وكذلك إذا اقترض خبزاً فإنه ملزم برده بعدده أو بوزنه لأن الخبز يصح قرضه عدّاً، ووزناً.

٢ ـ أن التوكيل يصح في القرض وفي قبضه، كأن يقترض أحدهم ثم يوكل عنه من يقبض له. وكذلك إذا أرسل شخص رسولاً ليستقرض له من آخر، فإنه يكون قرضاً للمرسِل.

٣ ـ أن القرض مقابل منفعة مكروه.

٤ ـ أنه لا يجوز إقراض الصبي المحجور عليه. أما إذا كان غير محجور عليه، بأن كان مأذوناً بالتصرف، فإنه يصح إقراضه لأنه يكون بحكم البالغ. ومثل الصبي في القرض المعتوه.

ـ وقال المالكية: للقرض أحكام ومنها:

١ ـ إن كل ما يقبل جنسه السلم يصح قرضه كالمكيل والموزون والمعدود. وإذا كانت آلة الكيل أو الوزن مجهولة فإنه لا يصح فيه السلم إلا بآلة الكيل المعروفة بين الناس، ويصح فيه القرض بأية آلة مثل الصفيحة أو القصعة. كما يصح قرض الحيوان، وعروض التجارة لأنه يصح السلم في جنسهما.

٢ ـ أنه يحرم على المقرض أخذ الهدية لأجل الدين. كما يحرم في القرض اشتراطٌ يجر إلى منفعة، كأن يشترط أن يأخذ قمحاً نظيفاً ويعطيه رديئاً.

٣ ـ أن المقترض يملك القرض لمجرد العقد، فإن كان له أجل فإنه يلزم برده عند حلول الأجل حتى ولو لم ينتفع به، وإن لم يكن له أجل مضروب فإنه يلزم بالرد في الوقت الذي جرت به العادة، كما جرت العادة برد القمح بعد الحصاد، فإن لم تكن فيه عادة فلا يلزم برده إلا إذا انتفع به وفقاً لأحكام عادة أمثاله.

٤ ـ يجوز للمقترض أن يردَّ مثل القرض، وأن يرد عينه سواء كان مثليّاً أو غير مثليٍّ بشرط أن لا يتغير بزيادة أو نقص، فإن تغير وجب ردّ مثله.

ـ وقال الشافعية: يتعلق بالقرض أحكام:

١ ـ أن أركانه كأركان البيع فلا بد فيه من الإيجاب والقبول، وأن يكون الشيءُ المقرَضُ معلومَ القَدر.

٢ ـ أن يكون المقرِض أهلاً للتبرع، فلا يصح للولي أن يقرض مال المحجور عليه من غير ضرورة، بينما للقاضي ذلك إن كان المقترض أميناً موسراً. وكذلك يشترط أن يكون المقرض مختاراً، فلا يصح قرض المكره. ويشترط في المقترض أن يكون بالغاً، عاقلاً، وغير محجور عليه.

٣ ـ يشترط في الشيء المقرَض أن يكون مما يصح فيه السلم إذا كان موصوفاً في الذمة، على أن يقبضه المقترض حالاً، ولا يشترط أن يجري القرض في المجلس، بل يصح ولو تفرقا. أما الشيء المعيَّن فيصح تأخير قبضه. أي أنَّ ما لا يصح فيه السلم لا ينضبط، أو يندر وجوده، فيتعذر رد مثله. وعلى هذا فإنه يصح قرض ما له مثل، وما له قيمة.

٤ ـ يفسد القرض بشرط يجر منفعة للمقرض، كأن يرده مع زيادة في الكمية والصفة. ولا يصح الاشتراط أنه لا يقرضه إلا برهن، أو كفيل، أو إشهاد.

وعلى ذلك فإن الشرط في القرض ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: أن يجر نفعاً للمقرض، فيكون الشرط فاسداً، مفسداً للعقد.

الثاني: أن يجر نفعاً للمقترِض، فيكون الشرط فاسداً والعقد صحيحاً.

الثالث: أن يكون للوثوق كطلب كفيل أو رهن وهو صحيح ونافذ.

ـ وقال الحنبلية: تتعلق بالقرض الأحكام التالية:

١ ـ يصح القرض في كل عين يجوز بيعها من مكيل وموزون ومذروع ومعدود ونحوه..

٢ ـ يشترط في الشيء المقتَرض أن يكون قدره معروفاً، وكذلك صفته كاقتراضه قمحاً بلديّاً...

٣ ـ يشترط في المقترض أن يكون أهلاً للتبرع، فلا يصح قرض الصبي والمجنون ونحوهما.

٤ ـ يصبح عقد القرض ملزماً بقبض الشيء المقترض سواء كان مكيلاً أو موزوناً أو معدوداً أو مذروعاً أو غير ذلك.

٥ ـ إذا كان الشيء المقترَض مثلياً فإنه يلزم بردِّ مثله، لأنه يمتلك عينه بالقبض وله أن يستهلكها كما يشاء. أما إذا كان القرض غير

مثليٍّ فإن المقترِض ملزم برد قيمته، فلو ردَّه بعينه لصاحبه فإنه لا يلزم بقبوله.

٦ ـ عدم جواز الاشتراط في عقد القرض بما يجر منفعة للمقرض. أما إذا اشترط ما يوثق به القرض فإنه يصح وينفذ، كأن يقول: أقرضك بشرط أن ترهن لديّ كذا.

الحـــوالـــة

تعريفهـا:

الحَوالَة، في اللغة، معناها النقل من محل إلى محل. وقد أورد أصحاب المذاهب تعاريف لها على النحو التالي:

عرّفها بعض الشيعة الإمامية[1]: بأنها عقد شُرع لتحويل المال من ذمة إلى أخرى. وبمقتضى هذا التعريف تتحقق الحوالة مع براءة ذمة المحيل. وعرفها آخرون بأنها: تحول المال من ذمة إلى ذمة مشغولة بمثله. وبمقتضى هذا التعريف تؤدي الحوالة إلى اشتغال ذمة المحال عليه.

والناس حسب تعاملهم يفهمون الحوالة: بأن يحيل المدينُ ليستوفيَ الدائنُ دينه من غيره.

والحنفية[2] لهم رأيان في تعريف الحوالة:

---

(١) العلامة الحلي في القواعد.

(٢) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٢١٠.

أحدهما: أنها نقل المطالبة من ذمة المدين إلى ذمة الملتزم. فإذا أُحِيل شخص له دينٌ عند أحدهم على آخر، وقبل المحال عليه والتزم بالدين، فإن مطالبة الدائن بدينه تنتقل من ذمة المديون الأصلي إلى ذمة المحال عليه. أما الدين فهو باق بذمة المديون الأصلي، وتكون الحوالة براءةً مؤقتةً من الدين.

ثانيهما: أنها نقل المطالبة ونقل الدين معاً. بمعنى أن ذمة المديون الأصلي تبرأ بحوالة الدين إلى الشخص الملتزم بدفع الدين.

فإذا أَحَلْتَ أنت محمداً على أحمد، فأنت محيل، ومحمد مُحَال، وأحمد محال عليه، والمال محال به.

أما عند المالكية والشافعية والحنبلية فإن الحوالة تبرئ ذمة المحيل براءةً نهائيةً ما لم يكن هنالك تغرير في الإحالة على مفلس، فيجوز الرجوع عندها على المحيل.

مشروعية الحوالة:

الحوالة مشروعة بالسنة والإجماع. قال الرسول الأعظم ﷺ: «**مطلُ الغني ظلم وإذا أُحلتَ على مليء فاتبعه**»(١).

وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن الرجل يحيل الرجل بدراهم أيرجع عليه؟ قال عليه السلام: «لا يرجع عليه أبداً إلَّا أن يكون قد أفلس قبل ذلك»(٢).

---

(١) رواه أحمد وابن ماجه والترمذي عن ابن عمر.

(٢) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص٦٣.

وقد أجمع أهل العلم على جواز الحوالة[1]، فهي عقد جائز في الديون دون الأعيان، لأن التحويل يكون في الدين لا في العين، أي أن النقل الحكمي لا يكون في العين فلا تصح فيها الحوالة.

أما الشيعة الإمامية فيصح عندهم أن يكون الحق المحال به عيناً كالدرهم والحبوب، والمنفعة أو العمل، كما سنرى في شروط الحوالة.

أركان الحوالة وشروطها:

ـ قال الشيعة الإمامية[2]: اتفق الفقهاء على أنه لا بد في الحوالة من رضا المحيل والمحال..

وأما رضا المحيل فلأن مَن عليه الدَّين لا يُجبر على وفائه من جهة دون جهة من أمواله.

وأما رضا المحال فلأن دينه ثابت في ذمة معيَّنة فلا يتحول إلى غيرها إلا برضاه.

أما المحال عليه فقد اتفقوا على اعتبار رضاه إذا كان غير مدين للمحيل إطلاقاً، أو كان مديناً له بغير جنس المال المحال به. أما إذا كان مديناً له بمثل المال المحال به، فذهب المشهور إلى اعتبار رضاه أيضاً. وبناء على ذلك لا بد من رضا الثلاثة: المحيل، والمحال، والمحال عليه بريئاً كان أو مديناً بالمثل أو بغيره.

---

(١) المغني والشرح الكبير، ج٤، ص٥٢١.

(٢) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص٦٣ ـ ٧١.

أما فيما يتعلق بالصيغة، فالمشهور أن عقد الحوالة مركّبٌ من إيجاب من المحيل، ومن قبولين: أحدهما من المحال والآخر من المحال عليه.

وشروط الحوالة عند الشيعة الإمامية هي التالية:

١ ـ رضا المحيل والمحال والمحال عليه ـ كما تقدَّم آنفاً ـ، فإذا تبرع متبرع على المحيل بوفاء دينه فلا يشترط رضاه، كائناً من كان المتبرع، لأن وفاء الدين وضمانه لا يشترط فيه رضا المدين.

٢ ـ الحوالة لا بد أن تكون منجزة غير معلقة على شيء تماماً كما هي الحال في الضمان، فإذا قال المُحال للمحيل: قبلت التحويل على فلان بشرط إذا لم يدفع لي رجعت عليك، بطل الشرط والتحويل، وبقي كل شيء على ما كان.

ويلاحظ بأن هذا إن لم يصح تحويلاً فإنه يصح باسم آخر، والمهم أن يصدق على هذا التعهد وأمثاله اسم العقد عند أهل العرف، ومتى صدقت التسمية وجب الوفاء.

٣ ـ أن يكون كل من المحيل والمحال، والمحال عليه أهلاً للتصرفات المالية..

٤ ـ أن يكون المال المحال به ثابتاً في ذمة المحيل للمحال، سواء أكان ثبوته مستقراً، كالقرض وثمن المبيع اللازم، أو غير مستقر، كثمن المبيع في زمن الخيار، فالمهم أن يكون ثابتاً في الذمة بأيِّ نحو من أنحاء الثبوت. أما إذا لم يكن ثابتاً في الذمة أصلاً فيكون وكالة بلفظ التحويل، إذ لا يشترط في الوكالة لفظ

خاص، فإذا قال لك قائل غير مدين لك بشيء: قد أحلتك بالدين الذي لي على فلان فاقبضه منه، كان هذا وكالة بلفظ الحوالة، فإذا قبضت المال يبقى في يدك أمانة لصاحبه.

٥ ـ ذهب المشهور عند فقهاء الإمامية: إلى أنه يشترط علم الثلاثة بجنس ومقدار المحال به، لأن الجهل يستدعي الغرر، ويتعذر معه الوفاء والأخذ والعطاء.

٦ ـ أن يكون المحال عليه قادراً على الوفاء وقت الحوالة، أو أن يكون المحال علم بإعسار المحال عليه ورضي بالتحويل. أما إذا جهل الإعسار عند التحويل، ثم علم فله حق الفسخ والرجوع على المُحيل.

ترامي الحوالات:

وقد اتفق فقهاء الإمامية: على أن الحوالات يجوز تراميها: وذلك عند تعدُّد المحال عليهم. مثال ذلك أن يكون لك دين على زيد، فيحيلك زيد على عمرو، ثم يحيلك عمرو على خالد، وخالد على إبراهيم، فجميع هذه الحوالات صحيحة، مع الشروط المتقدمة للحوالة.

التحويل من المشتري والبائع:

إن تحويل المشتري للبائع على ثالث، وتحويل البائع للثالث على المشتري يبطل مع بطلان البيع، ويصح مع فسخه. وفي حال البطلان يبقى الثمن على ملك المشتري يطالب به أينما كان. وفي حال الصحة يرجع المشتري بعد رد المبيع على البائع، حتى ولو كان

المشتري قد أحال البائع على ثالث، ولم يكن قد قبض البائع بعدُ من الثالث، لأن التحويل الصحيح تماماً كالاستيفاء.

التنازع في الحوالة عند الشيعة الإمامية:

إذا أدى المحال عليه المال المحال به، ثم رجع على المحيل، وطالبه بما أداه عنه، فقال المحيل: إن الدَّين الذي أديته كان ديناً لي في ذمتك، وأنكر المحال عليه ذلك، وقال: كلا، ليس لك عليّ شيء. فالقول قول المحال عليه، وعلى المحيل البينة، لأن الأصل براءة ذمته، حتى يثبت العكس..

وإذا كان لشخص عليك دين، وقلت له: وكلتك بقبض ما لي من دين على فلان. وبعد أن قبضه منه قال لك: أحلتني بديني الذي لي عليك، وأردت من لفظ الوكالة الحوالة، وقلت أنت: كلا، إني وكلت، وما أردت من اللفظ إلا مدلوله ومعناه الحقيقي. فإذا لم يكن هناك قرينة تعيِّن أحد المعنيين كان القول قولك عملاً بظاهر اللفظ.

وإذا قلت له: أحلتك، ثم ادعيت أنك أردت الوكالة لا الحوالة، انعكس الأمر، وكان القول قوله لنفس السبب.

ـ وقال الحنفية[1]: للحوالة ركن واحد وهو الإيجاب والقبول. فالإيجاب يكون من المديون (المحيل). والقبول يكون من المحال والمحال عليه. وتتم الحوالة برضا الثلاثة: المحيلُ والمحال والمحال عليه.

وشروط الحوالة عندهم هي:

(١) الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٢١٢ ـ ٢١٤.

الشروط المتعلقة بالمحيل (المديون):

ويُشترط فيه أن يكون عاقلاً، فلا تصح الحوالة من المجنون والصبي. وأن يكون بالغاً، فلا تنفذ حوالة غير البالغ إلا بعد أن يجيزها وليّه. أي أن البلوغ شرط لنفاذ الحوالة، لا لانعقادها. وتصح أيضاً حوالة المريض. أما الحرية (أن يكون حراً غير عبدٍ أو رقيقٍ) فليست شرطاً في المحيل.

الشروط المتعلقة بالمحال أو صاحب الدين:

ويُشترط فيه نفس شروط المحيل من العقل والبلوغ والنفاذ.

كما يشترط فيه أيضاً أن يكون راضياً فلا يصح قبول الحوالة من مكره. وأن يكون حاضراً في المجلس، فلا يصح قبول الحوالة من الدائن إذا كان غائباً عن المجلس، فإن قبل عنه شخص وبلغه الخبر فأجاز لا يصح.

الشروطُ المتعلقة بالمحال عليه:

ويشترط فيه أيضاً العقل والبلوغ، وهما من شروط الانعقاد والنفاذ، فإذا قبل الصبي العاقل الحوالة لا تنعقد ولو أجازها وليه. كما يشترط فيه أن يكون راضياً. ولكن لا يشترط حضوره في المجلس إذ لو كان غائباً ثم علم ورضي فإنه يصح.

الشروط المتعلقة بالمحال به (وهو الدين):

ويشترط فيه أن يكون ديناً للمحال على المحيل، وإلَّا كان وكالة لا حوالة. وأن يكون ديناً معلوماً. وأن يكون لازماً فلا يصح للزوجة

أن تحيل دائنها (في حالة كونها مديونة) بمهرها كله قبل الدخول بها لأنه غير لازم، إذ يجوز أن تُطلَّق قبل الدخول فلا تستحق سوى نصفه. ولا تصح الإحالة بالأعيان، لأن النقل من ذمة إلى ذمة نقل شرعي. وهو لا يتصور إلا في الدين لأنه وصف شرعي، أما الأعيان فإنه لا يتصور فيها النقل الحسي.

ويجوز لمن كان له استحقاق في وقف أن يحيل صاحب الدين على ناظر الوقف ليأخذ استحقاقه في دينه، لأن المحال به هنا دين معلوم مستقر.

ـ وقال المالكية[1]: أركان الحوالة: محيل، ومحال به، وصيغة. وتصح الصيغة بكل ما يدل على نقل الدين. كقوله: خذ حقك من فلان وأنا بريء منه. أو قوله: أحلتك على فلان، ونحو ذلك.. وتكفي الإشارة الدالة على الحوالة من الأخرس.

وشروط الحوالة عند المالكية هي:

١ ـ رضا المحيل والمحال، أما رضا المحال عليه فلا يشترط على المشهور، كما لا يشترط حضوره وإقراره.

٢ ـ أن يكون للمحال دين على المحيل، وأن يكون للمحيل دين على المحال عليه. فإذا لم يكن للمحال دينٌ على المحيل كان عقد وكالة لا حوالة. وإذا لم يكن للمحيل دين على المحال عليه كان عقد حوالة لأن المحال عليه احتمل سداد الدين عن المحيل للمحال. وإذا أفلس المحال عليه أو مات، كان للمحال

(١) الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٢١٦ ـ ٢١٨.

الرجوع على المحيل (المديون الأصلي)، إلا إذا علم المحال، من أول الأمر، بأنه ليس للمحيل دين عند المحال عليه، ثم شرط المحيل براءته من الدين، فإنه لا يحق في هذه الحالة للمحال الرجوع على المحيل ولو أفلس المحال عليه. وبعضهم يقول: إنه في حالة الإفلاس أو الموت فإن للمحال أن يرجع على المحيل حتى ولو شرط عليه البراءة.

٣ ـ أن يكون أحد الدَّينين حالاً. فلو كان كلٌّ من الدَّين الذي على المحيل، والدَّين الذي على المحال عليه مؤجلاً فإن الحوالة لا تصح لما يترتب عليه من بيع الدَّين بالدَّين الممنوع. أما إذا كان كل منهما معجلاً، أو كان أحدهما معجلاً والآخر مؤجلاً فإنه يصح لعدم بيع الدَّين بالدَّين.

٤ ـ أن يكون الدَّين لازماً، فلا تصح الحوالة بالدَّين غير اللازم، كما لو أحال السيد دائنه على عبده المكاتب، لأن الدَّين غير لازم على المكاتب.

٥ ـ أن يكون دَين المحيل ودَين المحال عليه متساويَين في القدر والصفة.

٦ ـ ألَّا يكون الدَّينان (دَين المحيل ودَين المحال عليه) حاصلَين من بيع الطعام كالحبوب ونحوها.

ـ وقال الشافعية[1]: أركان الحوالة ستة: محيل، ومحال، ومحال عليه، ودَينان (دَين للمحال على المحيل، ودَين للمحيل على المحال عليه) وصيغة: وهي الإيجاب والقبول. ولا يشترط فيها لفظ

(١) الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٢١٤ ـ ٢١٦.

الحوالة بل تكون بكل ما يؤدي معناها. ولا تصح الحوالة بلفظ البيع، ولا تدخلها الإقالة.

وشروطها عندهم ستة:

١ ـ رضا المحيل، فإن أريد برضاه عدم الإكراه فيُعدُّ شرطاً ظاهراً. أما إذا أريد به الإيجاب فيعد شرطاً تسامحاً لأن الإيجاب جزء من الصيغة التي هي ركن لا شرط.

٢ ـ رضا المحال (صاحب الدَّين) فإذا لم يقبل الحوالة لا يجبر عليها، ولا تصح. وهو الأصح عند الشافعية.

٣ ـ أن يكون الدَّين المحال به معلوماً قدراً أو صفة. فلو كان الدَّين مجهولاً عند العاقدين أو أحدهما فإن الحوالة تكون باطلة.

٤ ـ أن يكون الدَّين المحال به لازماً في الحال أو في المآل. فالدَّين اللازم كصداق المرأة بعد الدخول بها، والدَّين الذي يؤول إلى اللزوم كصداق المرأة قبل الدخول بها، أو ثمن المبيع قبل انقضاء مدة الخيار.. فكل ذلك تصح به الحوالة.

ولا تصح حوالة السيد على العبد المكاتب، لأن دين هذا الأخير غير لازم.

٥ ـ أن يكون الدَّين الذي على المحيل مساوياً للدَّين الذي على المحال عليه في الجنس، والقدر، والحلول، والتأجيل، والصحة، والتكسير.

٦ ـ أن يكون دين المحيل ودَين المحال عليه من الديون التي يصح بيعها واستبدالها بغيرها. فلا تصح الحوالة بدَين السَّلم، سواء كان رأس المال أو كان المسلم فيه.

ـ وقال الحنبلية[1]: أركان الحوالة ما تتحقق به من محيل، ومحال به، ومحال عليه، وصيغة.

ولا يشترط في الصيغة أن تكون بلفظ الحوالة، بل تصح بمعناها، كما لو قال المدين لآخر: اتبعتك بدينك على زيد.

وشروط الحوالة عندهم خمسة:

١ ـ أن يتفق الدين المحال به مع دين المحال عليه في الجنس، والصفة، والحلول، والأجل، فيلزم أن يحيل الدين من ذهب على مثله، فإذا أحال ذهباً على فضة لا يصح لاختلاف الجنس. وكذا لا يصح أن يحيل بدينٍ مكسور على دينٍ صحيح لاختلاف الصفة، ولا أن يحيل ديناً حلَّ دفعه على دَينٍ مؤجل وبالعكس.

٢ ـ أن يكون قدر كل من الدَّينين (الدَّين المحال به ودَين المحال عليه) معلوماً، فإذا كان قدره مجهولاً فلا تصح الحوالة.

٣ ـ أن يكون الدَّين المحال به مستقراً، فدَين المرأة قبل الدخول بها غير مستقر، فلا يُحال به. وكذا دَين السيد على العبد المكاتب لأن دين الكتابة غير لازم إذ للعبد أن ينقضه.

٤ ـ أن يكون الدَّين المحال به يمكن ضبطه بأن يكون مما يوزن، أو يكال، أو يُعدُّ أو يقدر بالذراع.

٥ ـ رضا المحيل. أما المحال فلا يشترط رضاه إذا كان المحال عليه قادراً على السداد، وغير مماطل. وكذلك المحال عليه فإنه لا يشترط رضاه، ولكنهما ملزمان بقبول الحوالة عملاً بقول الرسول ﷺ: «**مطلُ الغنيّ ظلم**...»[2].

---

(١) الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٢١٨ ـ ٢١٩.

(٢) موطّأ مالك.

براءة ذمة المديون في الحوالة:

ـ قال الشيعة الإمامية: متى تمت شروط الحوالة صحّت، ولزمت بحق الثلاثة، ولا يجوز لواحد منهم العدول. وتبرأ ذمة المحيل من دين المحال وتشغل ذمة المحال عليه، ولا يحق للمحال أن يطالب المحيل بشيء، حتى وإن لم يستوفِ من المحال عليه، لأن معنى الحوالة هو تحويل الدَّين من ذمة إلى ذمة، كما يدل عليه لفظ الحوالة. وقد تقدم أن الإمام جعفر الصادق عليه السلام سئل عن الرجل يحيل الرجلَ بالمال، أيرجع عليه؟ قال عليه السلام: «لا يرجع عليه أبداً إلا أن يكون قد أفلس»[1]، أي أفلس قبل التحويل.

وإذا كانت ذمة المحال عليه مشغولة للمحيل بمثل ما أداه عنه، برئت ذمته من دينه، وإذا كانت مشغولة بغير المثل يتحاسبان. ويجوز لكل واحد من الثلاثة أن يشترط الخيار في فسخ الحوالة، لعموم أدلة وجوب الوفاء بالشرط.

ـ وقال الحنفية: إن المديون يبرأ بإحالة الدائن براءة مؤقتة، أي ليس للمحال حق الرجوع على المحيل إلَّا في حالة التوى (هلاك المال). وقد خصه الإمام أبو حنفية بهذا المعنى (أي بهلاك المال)، حيث يفلس المحال عليه أو يموت، ففي هذه الحالة يصح للمحال الرجوع على المدين الأصلي. ويترتب على براءة المحيل أنه إذا مات لا يأخذ المحال الدَّين من ورثته بل له الحق في المطالبة بكفيل من الورثة يحفظ له حقه من الضياع.

---

(١) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص٦٣.

ـ وقال المالكية: يتحول حق المحال على المحال عليه، وتبرأ بذلك ذم المديون، فإذا أفلس المحال عليه، أو مات، أو أنكر الدين بعد الحوالة، لا يكون للمحال الحق في الرجوع على المدين الأصلي. أما إذا أنكر المحال عليه الدَّين الذي للمحيل عنده قبل الحوالة ولا توجد بينة عليه فالحوالة لا تصح أصلاً. وإذا كان المحال عليه مفلساً قبل الحوالة فإنها تكون صحيحة. ولكن إذا كان المحال (صاحب الدَّين) عالماً بإفلاسه قبل الحوالة فلا حق له بالرجوع على المحيل سواء كان المديون عالماً بإفلاس المحال عليه أم لا. فإذا لم يكن صاحب الدين عالماً بذلك الإفلاس، وكان المديون الأصلي عالماً به، كان للمحال (صاحب الدَّين) الرجوع على المديون الأصلي لأنه أوقعه في الغرر.

ـ وقال الشافعية: يترتب على الحوالة براءة ذمة المحيل من دين المحال عليه، وبراءة ذمة المحال عليه من دَين المحيل، ولكن يتحول نظير دَين المحيل إلى ذمة المحال عليه للمحال. وليس للمحال الحق في الرجوع إلى المحيل على أي حال، سواء أفلس المحال عليه، أو مات، أو أنكر ما عليه من الدَّين. وكذا إذا كان المحال عليه مفلساً قبل الحوالة فإنه لا حق للمحال في الرجوع.

وإذا ادَّعى المحيل بأنه لم يكن يعلم ببراءة ذمة المحال عليه كان عليه اليمين، فإن حلف فلا حق للمحال في الرجوع، وإن لم يحلف حلف المحال وبطلت الحوالة.

وكذا لو قامت البينة على أن المحال عليه قد أعطى المحيل دينه.

ـ وقال الحنبلية: متى توفرت شروط الحوالة فإن المحيل يبرأ من الدَّين بمجرد الحوالة، سواء أفلس المحال عليه، أو مات، أو أنكر الدَّين. أما إذا لم تتوفر الشروط فإن الحوالة لم تصح ويكون حكمها حكم الوكالة. ومثل ذلك ما إذا أحال شخصاً لا دين له عليه على شخص مدين له، فإن ذلك وكالة وإن كان بلفظ الحوالة، وإذا أحال شخصاً لا دينَ له عليه على شخص غير مدين له، كان وكالة على الاقتراض منه وإنه كان بلفظ الحوالة.

أنواع الحوالـة:

قسَّم الفقهاء الحوالة إلى حوالتين من حيثُ النوعيَّة:

ـ إحداهما حوالةُ الحق، وهي الحوالة التي يكون فيها المحيل هو الدائن بمعنى أنها تؤدي إلى نقل الحق من دائنٍ إلى دائن، أو يحلُّ دائنٌ محلَّ دائنٍ بالنسبة إلى المدين. وهي تقتصر على الحقوق المالية دون الحقوق العينيَّة. وهي جائزةٌ باتِّفاق جميع أئمة المذاهب.

ـ والثانية حوالة الدَّين. وهو الحوالة التي يكون فيها المحيل هو المدين، بحيث يتبدَّل مدينٌ بمدين في وفاء الدَّين.

وعند الشيعة الإمامية والحنفية تُقسم حوالة الدَّين بدورها إلى نوعين:

حوالة مطلقة: وبموجبها يحيل المدين دائنه على غيره، دون أن يقيده بالدَّين الذي عليه، على أن يقبل المحال عليه. فهي إذاً حوالة يتبدَّل فيها المدين، ويبقى الدائن هو نفسه.

حوالة مقيَّدة: وقد أجمع الفقهاء على شرعية هذه الحوالة. وهي

تعني أن يكون شخصٌ مديناً لآخر، ودائناً لغيره في آن معاً، فيحيل دائنه على مدينه ليقبض الدائن المال (المحال به) من المحال عليه، أي من مدين المحيل. ومن صور هذه الحوالةُ إحالة البائع دائنَه على المشتري بالثَّمن، وإحالةُ المرتهن على الراهن بالدَّين، وإحالة الزوجة على زوجها بالمهر اللازم، وهكذا...

الوديعـــة

الوديعة، لغةً، مأخوذة من وَدَعَ الشيء إذا سكن واستقر. وتطلق على الشيء المودَع لاستقراره، وعدم الانتفاع به. وهي من أسماء الأضداد تستعمل في إعطاء المال لحفظه. ومصدر أودَعَ: الإيداع وهو بمعنى الوديعة، أي أن الوديعة اسم للإيداع، وتطلق على العين المودعة[١].

أما الفقهاء، فقد تنوعت آراؤهم في تعريف الوديعة من حيث كونها مصدراً، أو من حيث معنى الإيداع.

ـ قال الشيعة الإمامية[٢]: الوديعة هي أن يسلِّط إنسانٌ آخرَ على عين من ماله ليحفظها له. ويسمى المال وديعة، وبها سمي العقد، وصاحبُ المال: المودع. والحافظ: وديع.

ـ وقال الحنفية[٣]: الوديعة بمعنى الإيداع هي أن يسلِّط شخص

(١) الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٢٤٨ و٢٤٩.
(٢) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص١٩٩.
(٣) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٢٤٨ و٢٤٩.

غيره على حفظ ماله صراحةً أو دلالة. أما الوديعة بمعنى الشيء المودع فهي ما تترك عند الأمين ليحفظها. والوديعة اسم لخصوص ما يترك عند الأمين بالإيجاب والقبول سواء كان القبول صريحاً أو دلالة.

ـ وقال المالكية[1]: للوديعة تعريفان:

ـ **أحدهما**: بمعنى الصدر، هو الإيداع وهو نوع خاص من أنواع التوكيل، لأنه توكيل على خصوص حفظ المال. أو أنها عبارة عن نقل مجرد حفظ الشيء المملوك الذي يصح نقله إلى الوديع بدون تصرف من هذا الأخير.

ثانيهما: بمعنى الشيء المودَع فهي عبارة عن شيء مملوك ينقل مجرد حفظه إلى المودَع.

ـ وقال الشافعية[2]: الوديعة بمعنى الإيداع هي العقد المقتضي لحفظ الشيء المودَع. والمراد بالعقد الصيغة المقتضية لطلب الحفظ. وتطلق شرعاً على العين المودَعة. وإطلاقها على العقد يكون ذا معنى شرعي فقط، أما إطلاقها على العين فهو شرعي ولغوي.

ـ وقال الحنبلية[3]: الوديعة بمعنى الإيداع توكيل في الحفظ تبرعاً. والاستيداع: وهو قبول الوديعة: توكل في الحفظ: فيشترط في المودع ما يشترط في الموكِل، ويشترط في الوديع ما يشترط في الوكيل، ويعتبر في الوديعة ما يعتبر في الوكالة.

مشروعية الوديعة: الوديعة من العقود المشروعة في الإسلام

---

(١) الجزيري، المرجع السابق.
(٢) الجزيري، المرجع السابق.
(٣) الجزيري، المرجع السابق.

وذلك لقول الله تعالى: ﴿فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَـٰنَتَهُۥ﴾[1].

وقال أمير المؤمنين عليّ عليه السلام: «لا تنظروا إلى كثرة صلاتهم وصومهم، وكثرة حجهم والمعروف، وطنطنتهم بالليل، انظروا إلى صدق الحديث وأداء الأمانة»[2].

ولذلك كانت الوديعة تستوجب الردّ إلى صاحبها عند طلبه. بل والوديع مأمورٌ بهذا الرد لقول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَـٰنَـٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا﴾[3]. فإن تأخر المودَع عندَهُ عن الردِّ بلا عذر كان غاصباً، ومعتدياً، مما يؤدي إلى فسخ العقد، وارتفاع الإذن والرضا بالطلب.

ولا فرق أن تكون الأمانة لمسلم أو غير مسلم، حتى لو كانت للحربي الذي يباح مالُهُ شرعاً، فواجب أن تُردَّ إليه أمانته، ولا تجوز خيانته أبداً، فإنَّ حكم الأمانة وجوب الأداء لأي إنسانٍ كانت. قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «ثلاثة لا عذر فيها لأحد: أداء الأمانة إلى البر والفاجر، والوفاء بالعهد إلى البر والفاجر، وبرّ الوالدين برَّين كانا أو فاجرَين»[4]. وقال عليه السلام: «ردُّوا الأمانة إلى أهلها، وإن كانوا مجوساً»[5]. وقال عليه السلام: «إنّ ضاربَ عليٍّ بالسيف وقاتله لو ائتمنني، واستنصحني، واستشارني، وقبلت ذلك منه، لأديت له الأمانة»[6].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٣.
(٢) الوسائل، م١٣، ص٢٢٠ وما بعدها.
(٣) سورة النساء، الآية: ٥٨.
(٤) الوسائل، م١٣، ص٢٢١.
(٥) الوسائل، م١٣، ص٢٢٣.
(٦) مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص١٩٩.

وهذه أحكام شرعية وليست أخلاقية فقط، وإلزامية لا استحبابية، لأن للأمانة حكماً خاصّاً وهو وجوب ردّ الوديعة، ولو كان المودِع كافراً، للنصوص الآمرة المتواترة بردّ الوديعة على صاحبها، بوصفها أمانة. وقد عمل الفقهاء بهذا الواجب، ولم يخرج أحدٌ منهم عن القول به. كان الإمام زين العابدين عليه السلام يقول لشيعته: «عليكم بأداء الأمانة، فوالذي بعث محمداً بالحقِّ نبيّاً، لو أنَّ قاتِلَ أبي، الحسين بن عليٍّ عليه السلام، ائتمنني على السيف الذي قتله به لأدَّيتُه إليه[1]...

شروطها:

اتفق الأئمة على أن الوديعة يقتضي لها أربعة أركان: الصيغة، العين المودعة، المودع والوديع.

وقد أجمعوا على أنها عقد جائز من الجانبين، فيجوز لكل منهما فسخه متى شاء. وهي تبطل بموت أو جنون أحد طرفي العقد، أو في حالة إغمائه وهو بحكم الجنون.

وهذه خلاصة المذاهب في شروط الوديعة.

ـ قال الشيعة الإمامية:

١ ـ يشترط في الصيغة الإيجاب من المودِع، والقبول من الوديع قولاً أو فعلاً. ولا يكفي مجرد طلب الإذن من المالك بحفظ المال، لكن لا بد من توافق إرادته مع إرادة الوديع على الحفظ حتى يتحقق العقد. وإذا لم يقبل الوديع لا بالقول ولا بالفعل فلا

(١) الوسائل، م١٣، ص٢٢٥.

تتحقق الوديعة، وبالتالي فلا يلزم من وضعت لديه بحفظها وضمانها، لأن الأصل في مثل هذه الحالة عدم الضمان.

٢ ـ أن يكون كل من الطرفين أهلاً للتصرفات المالية، فلو قبل البالغُ العاقلُ الوديعة من الصبي، أو المجنون، وقبضها فإنه يضمن باعتبار أن قبضَه يعتبر تعدياً، لأن الصبي والمجنون ليسا أهلاً للإذن، ولا للتعاقد، إلا إذا كان الصبي مميزاً، ومأذوناً في التصرف، فأودع بناء على الإذن المعطى له من الولي.

ولو خاف العاقل البالغ على الوديعة أن تهلك في يد الصبي أو المجنون، جاز له أخذها، من باب الحيطة، خوفاً من الهلاك، وتكون في يده على أساس أنها أمانة شرعية، إنما يشترط أن يردها إلى الولي، وليس إلى من أخذها من يده.

ولا تصح الوديعة عند الصبي أو المجنون لعلة عدم اكتمال طرفي العقد، باعتبار أن الوديعة من العقود، وهما ليسا أهلاً للتعاقد. ولذلك فإنهما لا يضمنان بالإهمال، لأن المودع عندها يكون هو السبب في إتلاف ماله، وسببه أقوى من تفريطهما في الوديعة.

٣ ـ القبض: فإن الوديعة لا تتم إلَّا به.

٤ ـ قدرة الوديع على حفظ الوديعة.

٥ ـ أن يحفظ الوديع العينَ المودعة بلا أجرة، وإلا كان حكمها حكم الإجارة.

ـ وقال الحنفية: للوديعة ركن واحد وهو الإيجاب والقبول، فالإيداع هو العقد. ويكون الإيجاب بالقول صراحةً أو كفاية، كما قد يكون بالفعل وذلك بأن يودع الشيء دون أن يقول شيئاً. وكذلك

القبول من الوديع فإنه قد يكون صريحاً كقوله: قبلت، أو قد يكون دلالة عند وضع المتاع بين يديه.

أما إذا قال: لا أقبل الإيداع، وترك المالك الشيء ومضى، فأخذه وأدخله إلى منزله، فإنه يعتبر في مثل هذه الحال قابلاً، فيلزمه عدم التقصير في حفظه.

ومن شروط الوديعة عند الحنفية: أن يكون المال قابلاً لإثبات اليد عليه، فلا تصح وديعة الطير في الهواء. وأن يكون الوديع مكلفاً، فلا تصح الوديعة عند الصبي، وهو لا يضمن، لأنه ليس ملزماً بالحفظ.

ـ وقال المالكية: يشترط في المودع ما يشترط في الموكل، أي أن يكون بالغاً، عاقلاً ورشيداً. كما يشترط في الوديع ما يشترط في الوكيل. قال بعضهم: يكفي في الوكيل أن يكون مميزاً ولا يلزمه البلوغ. وقال آخرون: بل لا بد من البلوغ.

هذا فيما يتعلق بالوديعة إذا كان معناها مبنيّاً على أنها نوع من أنواع الوكالة.

أما معناها المبنيُّ على أنها مجرد نقل الالتزام بحفظ الشيء المودع فإنه يشترط فيها حاجة المودِع إلى الإيداع، والظن بالوديع حفظ الوديعة وصيانتها. ومتى تحقق ذلك في طرفي العقد جاز للصبي أن يودع ما يخاف تلفه عند من يظن لديه القدرة على الحفظ.

ويشترط أن يكون كل من المودع والوديع غير محجور عليهما.

أما بالنسبة إلى الصيغة فيمكن، أن تكون باللفظ، كما يصح العقد لمجرد الإيداع إلَّا إذا رفض قبوله فلا يكون ضامناً.

ـ وقال الشافعية: يشترط في الصيغة أن يكون اللفظ صراحةً أو كنايةً ويصح أن يصدر اللفظ من أحدهما، فإذا قال الوديع: أودعني هذا المال ودفعه إليه صحت الوديعة. وكذلك إذا استلم الوديعة ولم يقل: قبلت، فإنها تجوز.

أما الوديعة فيشترط أن تكون شيئا له قيمة ولو كان نجساً مثل كلب الحراسة، أو كلب الصيد. أما ما ليس له قيمة فلا يصح أن يكون وديعة.

ـ وقال الحنبلية: يشترط في الوديعة ما يشترط في الوكالة من العقل والبلوغ والرشد.

أما الشيء المودع فيجب أن يكون مالاً معتبراً في نظر الشرع، فلا تصح وديعة الخمر، ولا الكلب الذي لا يصح اقتناؤه.

ضمان الوديعة:

الأصل في الوديعة الإباحة، لأن الناس أحرار في حفظ أموالهم بأنفسهم أو بواسطة أمناء على حفظ المال. وقد تكون واجبة، كما لو خاف صاحب المال ضياعه فيما لو بقي عنده، ووجد من يحفظه له، فيجب عليه حينئذٍ إيداعه عند أمين، وعلى الأمين واجب القبول.

وإذا كانت الوديعة عقداً جائزاً إلَّا أن واجب الوديع حفظها كما كانت تماماً، وضمانها في حال هلاكها أو فقدانها. وإذا اشترط المودع ضماناً على الوديع كان الشرط باطلاً، وإنما يضمن في حالة التقصير أو التفريط أو التعدي.

وهذه آراء الفقهاء حول ضمان الوديعة..

ـ قال الشيعة الإمامية:

١ ـ لا يضمن الوديع إلَّا مع التفريط والتعدي. والتفريط أمر سلبي وهو ترك ما يجب من الحفظ، والتعدي أمر وجودي، وهو التصرف في الوديعة، كالثوب يلبسه، أو يعيره، والدابة يركبها، والنقود يصرفها أو يقرضها، وما إلى ذاك.

٢ ـ وإذا أراد ظالمٌ أن يسلب الوديعة، واستطاع الوديع أن يدفعه عنها، دون أن يلحقه ضرر، وجب عليه ذلك، لأنه مقدمة لحفظ الأمانة وهو واجب، ومقدمة الواجب واجبة، فإن لم يفعل، وأخذ الظالم المال ضمنه الوديعُ باعتبار الإهمال والتقصير.

وإذا أمكن إرضاء الظالم بالبعض، كالنصف ـ مثلاً ـ وجب على الوديع أن يدفعه له، ليحفظ به النصف الآخر، فإن لم يفعل ضمن النصف، لا الجميع، لأن الإهمال والتقصير حصل بالنسبة إلى النصف فقط.

وإذا أقنع الظالمُ الوديع بأن يحلفَ له أنَّ فلاناً لم يستودعه شيئاً، وجب عليه أن يحلف وينوي بينه وبين نفسه أنه لم يستودعه ليلاً إن كان قد استودعه نهاراً، وينوي أنه لم يستودعه نهاراً إن كان قد استودعه ليلاً، فإن لم يحلف كان ضامناً، لأن الكذب هنا جائز، لا أنه محرم، وقد أبيح حفظاً للأمانة، ودفعاً للظالم.. بديهة أن الواجب يسقط إذا انحصرت مقدمته في الحرام. على أن ذلك يجب أن يقيد بما إذا كان الوديع عالماً بجواز الكذب، ومع ذلك امتنع عنه، حيث يُعَدُّ، والحالة هذه، مقصراً. أما لو امتنع عن الكذب والحلف لجهله واعتقاده بالتحريم، ثم أخذ

الظالم المالَ فإن الوديع لا يضمن منه شيئاً، لأنه لا يعد مهملاً ولا مقصراً في مثل هذه الحال.

٣ ـ وإذا احتاجت الوديعة إلى الإنفاق، وجب على الوديع أن ينفق عليها بما يحفظها، وأن يرجع على المالك بما أنفق، وإذا فرَّط في ذلك يعتبر مقصِّراً.

ولكن يكون الإنفاق بإذن المالك أو وكيله، فإن تعذر رفع الأمر إلى الحاكم واستأذنه، فإن تعذر، أنفق هو وأشهد على الإنفاق. وإن تعذر الإشهاد أنفق واقتصر على نية الرجوع، بما أنفق، على المالك.

وإذا كانت الوديعة حيواناً، وطلب مالكه عدم الإنفاق عليه، فإن للوديع أن يخالف وينفق على الحيوان، لأنه ذو كبد حرّى، فيجب حفظه مراعاة لحق الله تعالى، ولا يسقط هذا الحق بإسقاط الآدمي. وإذا ترك الإنفاق، حتى هلك الحيوان، فإنه يأثم بذلك، ولكنه لا يضمن، لأن المالك هو الذي أسقط الضمان عن الوديع بنهيه له عن الإنفاق.

٤ ـ إذا أودع اللص ما سرقه عند إنسان، فلا يجوز له أن يرده إليه إن أمن ضرره، ويكون المال المسروق في يده أمانة شرعية، فإن عرف صاحبه ردَّه إليه أو أعلمه به، وإن جهله بقي المال تحت يده بحسب العرف لمدة سنة كاملة. فإن لم يجده تصدق به عن صاحبه. وإن ظهر صاحبه بعد التصدق به كان بالخيار بين أن يُقِرَّ الصدقة، أو يطالب المتصدق بالعوض. فإن طالب بالعوض دفعه إليه المتصدق، وكان أجر الصدقة له.

٥ ـ إذا ظهر للوديع أمارات الموت وجب أن يردَّ الوديعة إلى صاحبها أو وكيله، ومع التعذر يسلّمها إلى الحاكم الشرعي، ومع التعذر يوصي بها، ويُشهد على الوصية.

٦ ـ إذا نوى الوديع التصرف في الوديعة، ولم يتصرف فيها لم يضمن بمجرد النية. ولكن لو نوى الغصبية كأن قصد الاستيلاء عليها والتغلب على مالكها، كسائر الغاصبين ضمنها، لصيرورة يده يد عدوان بعدما كانت يد استئمان.

٧ ـ إذا تصرف الوديع بالوديعة تصرفاً لم يغير منها شيئاً، ثم أرجعها إلى مكانها وحرزها، كالثوب يلبسه قليلاً، أو الكتاب يقرأ بعض صفحاته من غير إذاً المودع، إذا كان كذلك يخرج عن حكم الوديع، ويصبح بحكم الغاصب إلا إذا أعلم المودع فأقرَّه على ذلك، وجدد له الاستئمان.

ـ أما الأئمة الأربعة[1] فقد اتفقوا على أن الوديع يضمن الوديعة إذا ضاعت أو تلفت أو هلكت في الحالات التالية:

١ ـ أن يدفع الوديع الوديعة إلى شخص آخر ليحفظها عنده بدون عذر أو بدون إذاً صاحبها. أما إذا دفعها لضرورة، كما لو شب حريق في داره ونقلها إلى دار جاره خوفاً عليها من الحريق، فإنه لا يضمن.

ولا فرق عند الشافعية بين أن يكون من دفعها إليه من أهله أو أجنبيّاً عنه، فهو ضامن.

أما الحنفية فيقولون: إنه لا يضمن إذا دفعها إلى أحدٍ من أهله أو

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٢٥٣ ـ ٢٦٨.

لمن يصح أن يحفظ ماله عنده، بشرط أن يكون هذا قادراً على حفظها، ومثاله أن يدفعها إلى ابنه ليحفظها عنده.

٢ ـ أن يخلط الوديعة بمالِهِ أو بمال غيره، بدون إذاً مالكها، بحيث يتعذر تمييزها، أو يمكن تمييزها ولكن بعسر. أما إذا خلطها خلطاً لا يتعذر تمييزها كما لو خلط العدس بالشعير فإنه لا يضمن. وإذا جرى الخلط بإذن المالك، أو رغم إرادة الوديع، وكان يتعذر التمييز، فإنهما يصبحان شريكين.

٣ ـ أن يسافر بها الوديع مع نهي صاحبها عن السفر، وكان قادراً على ردها ولم يفعل، أو إذا تركها في مكان غير أمين وسافر، أو دفنها في مكان ولم يُعلم أميناً بها قبل سفره.. ففي جميع هذه الحالات يكون ضامناً.

أما إذا عجز عن ردها قبل سفره، ولم يجد أميناً يودعها عنده. أو إذا سافر للضرورة وأخذ معه أهله، فهلكت الوديعة فإنه لا يضمن.

٤ ـ أن يتعدى الوديع على الوديعة بالتصرف المؤدي إلى هلاكها. أو أن يخالف أمر المودع في الحفظ ويفرِّط فيه بما يؤدي إلى التلف أو الضياع.

ويقول الحنفية: يزول تعدي الوديع برجوعه عنه، ويرتفع عنه الضمان بالبيّنة التي تثبت عدم الرجوع إليه.

٥ ـ أن ينقل الوديعة من مكان إلى آخر من غير حاجة أو ضرورة، أو أن ينقلها إلى محل أقل صيانة أو حفظاً، أو إذا نهاه المالك وخالف نهيه، فهو ضامن في ذلك كله.

أما إذا كانت هنالك حاجة ماسة للنقل، أو نقلها إلى جهة أكثر صيانة وحفظاً، أو إذا نقلها خطأ بأن ظن أنها ملكه، ثم هلكت أو تلفت، فإنه لا يضمن.

٦ ـ أن يهمل في أمر حفظها، وعدم دفع ما يتلفها. فلو أسقط على الوديعة شيئاً فكسرها، أو لم يقم بتهوئة السجادة فإنه يضمن. وكذلك إذا وضعها في مكانٍ لا يحفظ فيه مثلها عرفاً، كما لو وضع جوهرة في صندوق مقفل فسرقت فإنه يضمن. وإذا أمره صاحبها بوضعها في مكان معيَّن، فلا يجوز له أن يخرجها منه من غير حاجة، فإن فعل، وضاعت كان ضامناً. أما إذا أخرجها خوفاً عليها من الغرق، أو الحريق أو الهدم، وهلكت فإنه لا يضمن.

٧ ـ أن يمنع ردها لصاحبها بدون عذر. فإن طلبها صاحبها فتأخر في دفعها إليه أو لم يُخلِّ بين الوديعة وبينه، وهلكت فإنه يضمنها. أما إذا منع ردها، أو تأخر في الرد لعذر فإنه لا يضمن.

٨ ـ أن ينتفع بها الوديع من غير إذاً صاحبها، فهو ضامنٌ لها، كأن يلبسها إن كانت ثوباً لا يصلحه اللبس، أو يركبها إن كانت دابة لا يصلحها الركوب، أما إن كان الركوب يصلحها فإنه لا يضمن، وكذلك إذا لبس الثوب خوفاً عليه من العث فإنه لا يضمن.

وإن أطلق على الدابة الفحل بقصد إحبالها، ولكن من دون إذاً صاحبها، فماتت فإنه يضمن. أما إذا أذنه صاحبها فلا يضمن. والراعي الذي يطلق الفحل على إناث الحيوان حتى لا تفوت مدة الضراب، فإنه يعتبر مأذوناً حكماً، ولا ضمان عليه بسبب الهلاك.

٩ ـ إذا أنكر الوديعة بعد مطالبة صاحبها بها، فإن استمر على إنكاره ولا بيّنة فإنه لا يضمن. وإذا اعترف بعد الإنكار، ثم ادعى أنه ردها لصاحبها وأقام البينة على ذلك، فالبعض يقول إن بينة الوديع لا تقبل لأنه ناقض نفسه، والبعض الآخر يقول إنها تقبل. والراجح هو عدم سماع بيِّنة الوديع بعد إنكاره، وإذا أنكر الوديعة، ثم عدل عن إنكاره يكون ضامناً، وملزماً.

١٠ ـ أن يموت الوديع، ولم يبين الوديعة التي عنده، ولم توجد في تركته، فإنها تصبح ديناً في التركة، ولصاحبها أن يأخذ مثلها أو قيمتها من التركة.

وإذا مرِض الوديع مرض الموت وجب عليه ردّ الوديعة إلى صاحبها، أو وكيله، أو إلى الحاكم، فإن تعذر عليه ذلك أودعها عند ثقة، أو دفنها وأعلم بدفنها ثقة، فإن لم يفعل كانت مضمونة في تركته.

وإذا كانت التركة مدينة فإن المودع يدخل مع الدائنين بحصةٍ توازي قيمة وديعته.

١١ ـ أن لا يحملها إلى صاحبها حين مصادرة الظالم لأمواله، أو أن يسعى بها إلى ظالم، أو أن يدل عليها ظالماً، أو أن يسلمها إلى الظالم ولو مكرهاً، ففي هذه الحالات يضمن، لأنه كان عليه إخفاؤها عن الظالم وحفظها.

أما إذا أخذها الظالم من غير أن يدله عليها أو أن يسلمه إياها، فإنه لا يضمن. ويمكنه أن يوري في يمينه أمام الظالم إن كان يعرف التورية، وإلَّا كفَّر عن يمينه.

الكفـالــة

معنى الكفالة:

لقد بحث أكثر الفقهاء الضمان والكفالة تحت عنوانٍ واحد وبمعنًى واحد.. ومنهم فقهاء الحنفية، لا بل إن فقهاء المالكية يعتبرون الضمان والكفالة والحوالة بمعنى واحد.

هذا في حين أن فقهاء الشيعة الإمامية، والشافعية والحنبلية، يقصرون مفهومَ الكفالة على الالتزام بإحضار الشخص المضمون عند الحاجة، وهو ما يعبرون عنه بكفالة النفس.. ولذا آثرنا نحن، وكما قلنا من قبل، أن نبحث الضمان على حدة، والكفالة على حدة..

وعلى هذا الأساس يمكن القول إن الكفالة إنما تعني التعهد من الكفيل للمكفول له بإحضار غريمه (المدين) متى طلبه من الكفيل، كي يستوثق من حضوره، ولا يغيب عند طلبه. أي أن المتيقن من مورد الكفالة التعهد بإحضار النفس المستحق عليها الإحضار بسبب حق،

ولو لدعوى المكفول له عليها، وهي بهذا المعنى لا تصح في الحدود الشرعية، أي في حدود الله تعالى لقول الرسول الأعظم ﷺ: «**لا كفالة في حد**»[1].

والكفالة بمعناها العام تتعلق بثلاثة أشخاص: كفيل، ومكفول له، ومكفول.

وأما مشروعيتها فتقوم على نفس دليل الضمان وهو قوله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾[2]، ومعنى زعيم: كفيل. وقوله تعالى: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾[3]، أي ضمّها إلى نفسه ليرعاها، وعلى قول رسول الله ﷺ: «**الزعيم غارم**»[4].

شروط الكفالة:

ـ قال الشيعة الإمامية: يشترط في الكفالة ما يلي:

١ ـ العقد، وهو من مقويات الكفالة أو أركانها لا من شروطها[5]. ويتحقق بالإيجاب من الكفيل، والقبول من المكفول له. ومن هنا إجماع الفقهاء عند الإمامية على اعتبار رضاهما. ولكنهم اختلفوا في رضا المكفول، فذهب المشهور إلى عدم اعتباره لأن الكفيل كالوكيل، والمكفول كالشيء الموكل عليه، فكما لا

---

(١) الوسائل، م١٣، ص١٦١.
(٢) سورة يوسف، الآية: ٧٢.
(٣) سورة آل عمران، الآية: ٣٧.
(٤) رواه أبو داود والترمذي وحسّنه.
(٥) الفرق بين الركن والشرط، أن ركن الشيء داخل فيه وهو جزء منه، والشرط خارج عنه، وقد أوردناهما معاً تحت عنوان «شروط الكفالة» لأن النتيجة المترتبة عليهما في هذا السياق واحدة من كل منهما طبقاً لقاعدة «يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود».

يعتبر رضا الموكل عليه في الوكالة كذلك لا يعتبر رضا المكفول[1]..

والأصح أن يقال إن من عليه حق للغير فهو ملزم به، ومسؤول عنه، رضي أو لم يرض، ومن لا حق عليه للغير لا يصح إلزامه إلا برضاه، ولذا كان الكفيل لا حق عليه قبل الكفالة، والمكفول له هو صاحب الحق، فلا يلزمان إلا بما ألزما به نفسيهما. أما المكفول فهو إما مدين، وإما مدعى عليه، والمدين مسؤول أمام دائنه بأداء حقه، والمدعى عليه مسؤول أمام المدعي، وملزم بالحضور في مجلس الحكم، شاء أو أبى، ومن أجل هذا اعتبر رضا الكفيل والمكفول له دون رضا المكفول.

٢ ـ أن يكون الكفيل عاقلاً بالغاً قادراً على إحضار المكفول، فلا تجوز كفالة الضعيف للقوي، لعجزه عن إحضاره، ولا الولي المجنون والصبي أن يكفل أحداً نيابة عنهما.. ويجوز أن يقبل الكفالة لهما، فإذا كان لأحدهما حق على من يخشى تغيبه، وكفله آخر، فإن للولي أن يقبل الكفالة لمن له الولاية عليه، إذا توافرت الشروط في الكفيل.

٣ ـ أن يكون المكفول معيَّناً، فلا يصح في عدم التعيين، كقولك: كفلت أحد هذين أو كفلت هذا، أو ذاك، لأن الغرض من الكفالة إحضار المكفول بعينه، ويتعذر ذلك مع الجهل به.

٤ ـ قال جماعة من الفقهاء: يشترط التنجيز في الكفالة، فلو قال: أنا

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤.

كفيل بإحضاره إن لم يحضر، فلا يصح، لأن الكفالة لا بد فيها من الجزم، ولا جزم، مع التعليق.

٥ ـ أن يكون المكفول مطلوباً بحق من حقوق الناس من مال، أو عقوبة قصاص، أو الحضور إلى مجلس الحكم للتخاصم في أية دعوى مسموعة.. فلا تصح الكفالة في حقوق الله سبحانه، لأن المرغوب فيه التساهل فيها، وأنها تدرأ لأدنى شبهة. «فإن كانت حقوق الله سبحانه، كحد الزِّنا والسرقة والشرب، لم تصح الكفالة عند علمائنا (علماء الشيعة الإمامية) أجمع، لأن الكفالة للتوثيق، وحقوق الله تعالى مبنية على الإسقاط، وينبغي السعي في دفعها ما أمكن»[1].

ولا يشترط العلم بمقدار المال المطلوب به المكفول، لأن الكفالة تعلقت بإحضاره، لا بالحق الذي في ذمته.

ومتى تمت الشروط كانت الكفالة لازمة، ولا يجوز للكفيل ولا المكفول له، الفسخ والعدول. ويجوز لهما التقايل (أي الفسخ)، واشتراط الحق في الفسخ أمداً معيناً، لعموم أدلة وجوب الوفاء بالشرط.

ـ وقال الأئمة الأربعة: إن شروط الكفالة تتعلق إما بالكفيل، أو بالأصيل (المديون)، أو بالمكفول له (الدائن)، أو بالمكفول به (المال أو النفس)..

وقد بحثنا في كلٍّ من هذه الشروط في مباحث الضمان، فيمكن

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤.

الرجوع إليها. . ونضيف هنا فقط ما يتعلق بالمكفول به حول حدود الله سبحانه وتعالى. .

وعلى هذا يمكن القول بأنه تصح الكفالة بنفس من عليه الحق، لأن الكفالة بالنفس ـ أو كفالة الوجه كما يسميها الفقهاء ـ هي كفالة بالفعل، أي بفعل تسليم النفس، وهذا الفعل مضمون على الأصيل (المديون) فجازت الكفالة به.

وقد أجاز أئمة المذاهب الأربعة الكفالة بالنفس لقول الله تعالى: ﴿قَالَ لَنْ أُرْسِلَهُ مَعَكُمْ حَتَّىٰ تُؤْتُونِ مَوْثِقًا مِّنَ ٱللَّهِ لَتَأْتُنَّنِي بِهِۦٓ إِلَّآ أَن يُحَاطَ بِكُمْ﴾[1].

أما بخصوص حدود الله تعالى:

فقد قال الشافعية: الكفالة لا تجوز في حدود الله سبحانه كحد الخمر، والزنا، والسرقة، لأنه يسعى في دفعها ما أمكن.

وقال الحنبلية: لا تصح الكفالة ببدن من عليه حدّ، سواء أكان حقّاً لله تعالى، كحد الزنا والسرقة، أم لآدميٍّ كحد القذف والقصاص.

هذا وقد شرط جمهور الفقهاء أن يكون الكفيل قادراً على استيفاء المكفول به وذلك في الأموال. أما في الحدود والقصاص فلا تجوز الكفالة، وذلك نظراً لتعذر الاستيفاء من الكفيل كما ذهب إليه فقهاء الحنفية والمالكية والحنبلية[2]، وقد استدلوا على ذلك بقول رسول الله ﷺ: «**لا كفالة في حد**[3]».

---

(١) سورة يوسف، الآية: ٦٦.

(٢) المغني والشرح الكبير، ج٤، ص٥٥٧.

(٣) السنن الصغير للبيهقي.

أجل، إذا شُرِطَ على الأصيل في الكفالة تسليم المكفول به في وقت معيَّن، لزم إحضاره في الوقت وفاءً بالتزامه. فإن لم يفِ كان للحاكم أن يأمر بحبسه لامتناعه عن إيفاء حق مستحق عليه. أما إذا أحضره وسلَّمه في مكان يقدر المكفول له على محاكمته فيه، برئ من الكفالة.

التعجيل والتأجيل:

اتفق الفقهاء على أن الكفالة تصح مؤجلة، ولكن تباينت آراؤهم في صحتها معجلة. والمشهور أنها تصح معجلة وعدم اشتراط التأجيل، لأن أدلة الكفالة عامة تشمل الحالين، تماماً كما هو الشأن في الدَّين. ويشترط رضا المكفول إذا كان الحق مؤجلاً، والكفالة حالّة.

وإذا أُطلقت الكفالة، ولم تقيد بأجلٍ تكون حالَّة، وإذا قيدت به يجب أن يكون أجلاً معيَّناً تعييناً لا يختلف زيادةً ولا نقصاناً، كما هي الحال في كل قيد.

وإذا كانت حالَّة وجب على الكفيل إحضار الغريم عند طلب المكفول له، وإذا كانت مؤجلة فليس له أن يطالبه به إلا بعد مضيّ الأجل.

مكان التسليم:

إذا عيَّنا مكاناً للتسليم تعيَّن، ولا يبرأ الكفيل لو سلمه في غيره عملاً بالشرط. وإن أطلقا الكفالة، ولم يعيِّنا مكاناً ينظر: فإن انصرف الإطلاق إلى مكان معين كبلد العقد كان ذاك، وإن لم ينصرف إلى بلد خاص، ولا قرينة تدل على التعيين، بحيث يكون مبهماً، فالقواعد تستدعي بطلان الحوالة، للجهل والغرر.

انقياد المكفول:

يجب على المكفول أن يحضر مع الكفيل إذا طلبه منه المكفول له في حينه، وذلك إذا كانت الكفالة بإذن المكفول. أما إذا كانت من غير إذنه فحضوره واجب لأن الكفيل بمنزلة الأصيل، ومن عليه الحق يجب عليه الحضور متى طلبه صاحب الحق، حتى ولو لم يكن مكفولاً.

تسليم المكفول:

إذا أحضر الكفيل الغريم في الوقت والمكان المعيَّنين، وخلى بينه وبين المكفول له، يبرأ الكفيل من حق الكفالة، سواء قبله المكفول له، أو لم يقبله، استوفى حقه منه، أو لم يستوفِ، لأن الكفالة تعلقت بإحضار الغريم، وقد أحضره، وقام بالتزامه.

وإن امتنع الكفيل عن تسليمه في الوقت والمكان رفع المكفول له الأمر إلى الحاكم. فقال جماعة من الفقهاء: إن على الحاكم أن يحبسه، حتى يحضر الغريم، أو يؤدي عنه. واستدلوا بما روي عن الإمام الصادق عليه السلام «من أن علياً أمير المؤمنين عليه السلام، أُتيَ برجلٍ كفلَ رجلاً بعينه، فقال: احبسوه، حتى يأتي بصاحبه».

رجوع الكفيل على المكفول:

اتفق الفقهاء على أن الكفيل إذا أدى عن الغريم دون أن يأذن له بكفالته ولا الأداء عنه لا يرجع عليه بشيء مما أداه، لأنه متبرع. وإذا أدى عنه بإذنه رجع عليه، وطالبه بما أداه، حتى ولو لم يكن قد أذن له بالكفالة.

واختلفوا فيما إذا أذِنَ له بالكفالة دون الأداء. فمن قائل بأن

الإذن بالكفالة كافٍ لجواز الرجوع عليه، لأن الإذن بها إذاً بالأداء. . ومن قائل بعدم جواز الرجوع، لأن الكفالة تتعلق بالإحضار، والأداء متعلق بالمال، ولا ملازمة بين الاثنين.

والحق أن الإذن بالكفالة لا تأثير له، وأن الكفيل لا يرجع على الغريم بما أداه إلا لأحد أمرين: الأول أن يأذنَ له بالأداء عنه، وفي هذه الحال يرجع عليه، حتى ولو لم يكن قد أذن بالكفالة. الثاني أن يتعذر على الكفيل إحضار الغريم، وأن يريد الحاكم حبس الكفيل إذا لم يؤدِّ عن مكفوله، فيؤدي الحق عنه، ليدفع الضرر عن نفسه، فيرجع عليه أيضاً، وإن لم يأذن له بالكفالة، لأنه لا يُعد متبرعاً.

أما إذا كان قادراً على إحضاره، ومع ذلك لم يحضره، وأدى عنه دون أن يراجعه ويأذن له بالأداء فإنه لا يرجع عليه، حتى ولو كان قد أذن له بالكفالة، لأنه متبرع.

وعند الحنفية: يرجع الكفيل على الأصيل بما ضمن، لا بما أداه وكذلك إذا كفل ديناً نقداً، أدى عنه مكيلاً أو موزوناً أو عروض تجارة فإنه يرجع بما كفل، لا بما أدى.

ـ وقال المالكية والشافعية: يرجع الكفيل بما غرم (أي بما أدى فعلاً) لأنه هو الشيء الذي بذله. وكذلك في حالة الصلح أو الإبراء من بعض الدين يرجع الكفيل بما أدى.

ـ وقال الحنبلية: يرجع الكفيل عن الأصيل بأقل الأمرين مما قضى أو قدر الدين، لأنه إن كان الأقل هو الدين، فالزائد لم يكن واجباً، فهو متبرع بأدائه.

وإذا كان المقضي أقل فإنما يرجع بما غرم.

إطلاق الغريم:

إذا كان غريمك في يدك، وقبل أن تستوفي حقك منه جاء آخر، وخلصه منك، ضمن إحضاره أو الأداء عنه. . فهذه المسألة ليست من الكفالة في شيء، ولكن الفقهاء ذكروها هنا لأن حكمها حكم الكفالة.

واستدلوا على ذلك بأن المطلق سبب لتفويت الحق، وبأن سائلاً سأل الإمام الصادق عليه السلام «عن رجل قتل رجلاً عمداً، فرُفع إلى الوالي، فدفعه الوالي إلى أولياء المقتول ليقتلوه، فوثب عليهم قوم، فخلصوا القاتل من أيدي الأولياء؟. قال أرى أن يُحبس الذين خلصوا القاتل من أيدي الأولياء حتى يأتوا بالقاتل. قيل: فإن مات القاتل، وهم في السجن؟ قال: وإن مات فعليهم الدية يؤدونها جميعاً إلى أولياء المقتول»[1].

ترامي الكفالات:

يجوز ترامي الكفالات، كما هو الشأن في الضمان والحوالة، لأن المعيار في صحة الحوالة هو ثبوت الحق على المكفول، ولو كان هذا الحق للكفالة نفسها. ومثال ذلك أن يكفل رجل المدين، ثم يكفل الكفيل ثانٍ، والكفيل الثاني يكفله ثالث، وهكذا. وإذا أحضر الثالث مكفوله الثاني برئ الثالث وحده، وكان الثاني مسؤولاً عن إحضار مكفوله. وإذا أحضر الكفيل الأول الأصيل الذي تعلق الحق به للمكفول له برئ الجميع، لأنهم فروع عنه.

وإذا تكفل اثنان رجلاً، ثم سلمه أحدهما للمكفول له برئ الثاني

---

(١) الوسائل، م١٣، ص١٦١.

أيضاً من حق الكفالة، بل لو سلم المكفول نفسه من تلقائه، أو سلمه أجنبي للمكفول له، برئ الكفيلان من كفالته.

موت الكفيل والمكفول[1]:

ذهب المشهور إلى أن المكفول إذا مات برئ الكفيل من الكفالة، لارتفاع موضوعها، وأيضاً تبطل بموت الكفيل، ولا شيء على ورثته.

أما موت المكفول له فلا يبطلها، بل ينتقل الحق إلى ورثته، ولهم مطالبة الكفيل بإحضار الغريم. وإذا نقل المكفول له الحق الذي له على المكفول، نقله إلى غيره ببيع أو صلح أو حوالة بطلت الكفالة، لأن النقل بالإرث غير النقل بالمعاوضة، لأن الإرث يقتضي نقل جميع ما كان للموروث من حق إلى الوارث، أما المعاوضة فتقتصر على ما وقع عليه العقد وعقد الكفالة كان بين الكفيل والمكفول له، فإذا نقل المكفول له حقه عنه إلى غيره ذهب ركن من أركان العقد، فيبطل لارتفاع موضوعه.

التـنازع:

إذا اعترف كل من الكفيل والمكفول له بالكفالة، ثم قال الكفيل للمكفول له: وقعت الكفالة فاسدة، لأنه لا حق لك على المكفول.. وقال المكفول له: بل هي صحيحة. كان القول قوله بيمينه، لأن الأصل صحة العقد، حتى يثبت العكس.. وإذا حلف المكفول له على صحة الكفالة، وأثبت دينه على المكفول عند الحاكم ألزم به

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤.

الكفيل، ولا يرجع بما أداه على المكفول، لاعترافه ببراءة ذمته.

وإذا اعترف الكفيل بصحة الكفالة، ولكنه قال للمكفول له: لقد أدى الغريم ما لك عليه من حق، أو قال أبرأته منه، وأنكر المكفول ذلك. فالقول قول المكفول له أيضاً، لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان. وإذا حلف المكفول له اليمين على عدم الأداء والإبراء سقطت دعوى الكفيل.. وإذا ردَّ المكفول له اليمين على الكفيل، وحلف الكفيل سقطت الكفالة فقط، وبقي الحق بين المكفول له والمكفول قائماً، لأن الإنسان لا يبرأ بيمين غيره.

ولو أن المكفول جاء بعد انتهاء الدعوى بين الكفيل والمكفول له، وقال للمكفول له: أديتك ما عليّ، أو قال: أبرأتني منه. فعلى المكفول له أن يحلف أيضاً للمكفول على عدم الإبراء والأداء، ولا يُكتفى بيمينه الأولى للكفيل. لأن الهدف من الدعوى الأولى بين الكفيل والمكفول له هو ثبوت الكفالة، والإبراء والأداء إنما ذكرا وسيلة لإبطال الكفالة، وليسا موضوعاً ولا غاية للدعوى. أما الهدف من الدعوى الثانية بين المكفول له والمكفول فهو الإبراء أو الأداء بالذات بصرف النظر عن الكفالة، وبهذا يتضح أنه لا تلازم بين الدعويَين.

وإذا رد المكفول له اليمين على المكفول، وحلف هذا، سقط الحق عنه وعن الكفيل أيضاً، لأن الكفالة فرع من ثبوت الحق على المكفول.

وبكلمة إن سقوط الحق عن المكفول يستدعي قهراً سقوط الكفالة. أما سقوط الكفالة فلا يستدعي سقوط الحق عن المكفول.

الضمـــان

تعريفـه:

الضمان في اللغة التزام ما في ذمة الغير. وهو مشتق من الضَّمن، لأن الذمة من ضمن البدن. وفي معناه الكفالة لقوله تعالى: ﴿وَكَفَّلَهَا زَكَرِيَّا﴾ أي ضمها إلى نفسه ليعولها ويقوم بتربيتها.

أما معناه في الاصطلاح ففيه آراء في المذاهب:

ـ قال الشيعة الإمامية[1]: إذا كان لشخص دين في ذمة آخر، وتعهد شخصٌ ثالث للدائن بأن يوفي عن المدين، دون أن يكون مطلوباً له بشيء، كان تعهده ضماناً منه للدين، وهذا الشخص هو الضامن، والدائن مضمون له، والمدين مضمون عنه. أما إذا كان الشخص الثالث مطلوباً للمدين بالمبلغ الذي تعهد به عنه، سمي تعهده هذا ضماناً، وحوالةً أيضاً.

وإذا لم يتعهد أحد للدائن بضمان المال، وإنما تعهد بأن يحضر

(١) انظر أحكام الضمان في الوسائل، م١٣، ص١٥٠ ـ ١٦٠.

له غريمه، وهو المدين، ويسلّمه له عند الطلب، كان هذا التعهد ضماناً بالنفس، وكفالة أيضاً.

وبهذا يتّضح أن للضمان عند فقهاء الإمامية معنيين هما: ضمان بالمعنى الأخص، وهو التزام والتعهد بالمال ممن ليس عليه شيء، وضمان بالمعنى الأعم، وهو الذي يشمل الضمان بالمعنى الأخص ويشمل الكفالة التي هي تعهد بالنفس أي بإحضار المدين.

ـ وقال الحنفية[1]: الكفالة والضمانة بمعنى واحد، والكفالة هي ضم ذمة إلى ذمة في المطالبة، وهي ثلاثة أقسام كفالة بالنفس، وكفالة بالدين، وكفالة بالعين.

وعندهم أن الضمان بالنفس ليس فيه شغل لذمة الكفيل. فليس لصاحب الدين إلا أن يطالبه بإحضار المديون بذاته. أما الكفالة بالدين فهي أن للدائن أن يطالب المدين بكفيل موثوق به عنده ليضمه إلى المديون الأصلي.

وهنا اختلفت آراء الحنفية فمنهم من قال: إن ضم الكفيل إلى الأصيل يجعل للدائن الحق في مطالبته بالدين من غير أن تشغل ذمته بذلك الدين، لأن ذمة الأصيل فقط هي التي تكون مشغولة به.

وأما الكفالة بالعين فليس فيها شغل لذمة الكفيل وهي ثلاثة أقسام:

الأعيان المضمومة بنفسها، وهي التي يجب على من أخذها أن يردها بنفسها، فإن هلكت كان عليه مثلها، وإلّا فعليه قيمتها.

(١) انظر أحكام الضمان: الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٢٢١ ـ ٢٢٣.

الأعيان المضمومة بغيرها، وهي التي يجب تسليمها ما دامت موجودة، فإذا هلكت لا يجب تسليم مثلها ولا قيمتها لأنها مضمونة بغيرها وهو الثمن.

الأعيان غير المضمونة، لا بنفسها ولا بغيرها، فإنها لا يجب تسليمها ولا تصح كفالتها، وهي الأمانات: كالوديعة، ومال المضاربة والشركة ونحوها.

والمراد بالذمة عند الحنفية العهد المتعلق بالإنسان، فقولهم: ضمُّ ذمة إلى ذمة معناه ضمُّ شخص إلى شخص في التعهد بالحق.

ـ وقال المالكية[1]: الضمان والكفالة والحوالة بمعنى واحد وهو أن يشغل صاحب الحق ذمة الضامن مع ذمة المضمون سواء كان شغل الذمة متوقفاً على شيء أو لم يكن متوقفاً.

والضمان عندهم ثلاثة أقسام:

١ ـ ضمان المال، فإذا ضمن شخصٌ آخرَ في مال، فإن ذمته تشغل بذلك المال كما شغلت به ذمة الأصيل.

٢ ـ ضمان الوجه: وهو التزام الإتيان بالغريم الذي عليه الدين عند الحاجة. وهذا الضمان لا يصح في غير المال. ولا تشغل ذمة الضامن بالمال إلا إذا لم يحضر المديون، أما إذا أحضره فلا يلزم بالدين. أي أن شغل الذمة بالحق هنا يتوقف على عدم إحضار المضمون.

٣ ـ ضمان الطلب: وهو أن يلتزم الضامن طلب الغريم والتفتيش

(١) الجزيري، المرجع السابق، ص٢٢٣ و٢٢٤.

عليه. وهذا الضمان يصح فيه ضمان غير المال. ولا تشغل ذمة الضامن بالمال إلا إذا ثبت تفريطه في الإتيان بالمضمون، أو في الدلالة عليه بعد أن علم موضعه وتركه.

وخلاصة القول عند المالكية: أن شغل الذمة لا يتوقف على شيء في ضمان المال، ويتوقف على عدم الإتيان بالمضمون في ضمان الوجه، ويتوقف على تفريط الضامن في ضمان الطلب.

ـ وقال الشافعية[1]: الضمان في الشرع عقدٌ يقتضي التزام حق ثابت في ذمة الغير، أو إحضار عين مضمونة، أو إحضار بدن من يستحق حضوره. وعلى هذا فإن الضمان عندهم ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

١ ـ ضمان الدين، وفيه يلتزم الضامن ما في ذمة المديون من حق، بحيث تشغل به ذمته كما شغلت ذمة المديون، وإذا دفع أحدهما برئت ذمة الآخر.

٢ ـ ضمان رد العين المضمونة: كالعين المغصوبة، والعين المستعارة. والضامن يكون ملزماً برد العين ما دامت باقية. أما إذا هلكت فلا شيء عليه.

٣ ـ التزام إحضار شخص ضمنه في ذلك. وهذا الضمان يسمى كفالة، أي أن الكفالة عندهم نوع من الضمان وهي خاصة بضمان الأبدان.

ـ وقال الحنبلية[2]: الضمان هو التزام ما وجب أو يجب على

(١) الجزيري، المرجع السابق، ص٢٢٥ و٢٢٦.
(٢) الجزيري، المرجع السابق، ص٢٢٤ و٢٢٥.

الغير مع بقائه على المضمون، أو التزام إحضار من عليه حق مالي لصاحب الحق. وهو أربعة أقسام:

١ ـ ضمان الديون الثابتة، وفيه تشغل ذمة الضامن بالدين كذمة المديون الأصلي. ولصاحب الدين الحق بمطالبة الاثنين فإذا برئت ذمة المضمون الأصلي بقضاء الدين، أو بحوالته، فقد برئت ذمة الضامن لأنه تابع للمضمون. وإذا دفع الضامن الدين ونوى الرجوع على المضمون صح له أن يرجع. أما إذا لم ينوِ فليس له حق الرجوع.

٢ ـ ضمان ما يؤول إلى الوجوب وإن لم يكن واجباً وذلك كالأعيان المغصوبة والمستعارة. ومعنى تؤول إلى الوجوب أنه يجب ردها إلى صاحبها ما دامت قائمة، فإذا هلكت كان الضامن ملزماً بقيمتها. فيكون معنى ضمانُ هذه الأعيان ضمانَ ردها أو ضمان قيمتها إذا هلكت.

٣ ـ ضمان الديون التي تجب في المستقبل. مثلاً إذا كان شخص يعامل تاجراً فإن له أن يأتي بضامن يضمنه فيما يلزمه من دين التجارة التي يأخذها شيئاً فشيئاً.

٤ ـ ضمان إحضار من عليه حق مالي عند الحاجة، وهي الكفالة.

شرعية الضمان:

الضمان مشروع بالكتاب، والسنة، والإجماع، قال الله تعالى: ﴿وَلِمَن جَآءَ بِهِۦ حِمْلُ بَعِيرٍ وَأَنَا۠ بِهِۦ زَعِيمٌ﴾[1].

(١) سورة يوسف، الآية: ٧٢.

ومعنى زعيم: ضامن. وقال رسول الله ﷺ: «**من ضمن لأخيه حاجة لم ينظر الله عزَّ وجلَّ في حاجته حتى يقضيها**»(١).

وسئل الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن رجل مات وعليه دين، فيضمنه ضامن للغرماء؟ قال عليه السلام: «إذا رضي به الغرماء فقد برئت ذمته»(٢).

أركان الضمان وشروطه:

ـ قال الشيعة الإمامية: أركان الضمان هي: العقد، والضامن، والمضمون له، والمضمون عنه. وتتألف صيغة الضمان من إيجاب الضامن وقبول المضمون له، ويكفي فيهما كل ما دل عليهما.

وعن الصيغة قالت جماعة من فقهائهم: يشترط على الصيغة التنجيز، وعدم التعليق على شيء. واستدلوا على بطلان الضمان المعلق بأن الضمان لا بد فيه من الرضا، ولا رضا مع الجزم، ولا جزم مع التعليق. أما الرأي الغالب عند فقهائهم فهو أنَّ عقد الضمان الدال على الرضا إذا وجد مع التعليق فإنه يصح، ويجب الوفاء به، لقول الله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾، وقول رسول الله ﷺ: «**المؤمنون عند شروطهم...**»(٣). وأهل العرف لا يرون أية منافاة بين عقد الضمان وبين التعليق، ويوجبون على من قال للدائن: إن لم يعطك المدين فأنا أعطيك، أن يفي بتعهده.

وعقد الضمان لازم من الجانبين: الموجب والقابل، حتى ولو

---

(١) الوسائل، م١٣، ص١٥٠.
(٢) الوسائل، المرجع السابق.
(٣) الترمذي.

كان الضمان تبرعاً، ومن غير إذاً المضمون عنه، فلا يجوز للضامن أن يقول: عدلت عن الضمان، وليس للمضمون له أن يقول للضامن بعد أن قبل ورضي بضمانه: لقد عدلت عن الرضا بضمانك، وسأرجع على المضمون، لا يجوز له ذلك إلا إذا تبين إعسار الضامن عند الضمان، فإنَّ له، والحال هذه، الفسخَ.. أجل له إسقاط الدين من الأساس، وعندها يرتفع الضمان، لارتفاع موضوعه ومحله.

ولا يشترط رضا المضمون عنه، لأن وفاء الدين عن الغير لا يعتبر فيه رضا المدين. نعم إن رجوع الضامن على المدين بما أداه عنه للدائن يعتبر فيه إذاً المدين.

والشروط الواجب توفرها في كل من أركان الضمان، بحسب رأي الشيعة الإمامية، هي على النحو التالي:

الضامن: ويشترط فيه:

١ ـ أن يكون أهلاً للتصرفات المالية، فلا يصح ضمان المجنون، والصبي، والمكره، والسكران. أما السفيه فيجوز ضمانه بإجازة الولي، أما ضمان المفلس فجائز إطلاقاً، لأنه كاقتراضه يصح، وإن لم يأذن الغرماء[١].

٢ ـ يشترط في الضمان، أن لا تكون ذمة الضامن مشغولةً بدين للمضمون عنه، وألا يكون التعهد حوالة.

٣ ـ يشترط في الضامن ـ حسب المشهور ـ أن يكون مليئاً، أي قادراً على الوفاء. وإذا قبل المضمون له، ثم تبين إعسار الضامن،

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص٤٨.

ثبت للمضمون له الحق في فسخ الضمان، والرجوع على المضمون عنه، لأن لزوم العقد مع إعسار الضامن يستدعي تضرر المضمون له، فيتدارك الضرر بثبوت الخيار بين الصبر على الضامن، وفسخ العقد. وإذا علم بالإعسار، ورضي به حين العقد فليس له أن يعدل، لأنه أقدم على علم واختيار، تماماً كمن اشترى معيباً مع علمه بالعيب. وإذا عرض العسر بعد الضمان فلا خيار. وإذا ضمن الدين أكثر من واحد، فإنْ ضمنه كلٌّ منهم بعقد مستقل صح السابق وبطل اللاحق، وإن ضمنه الجميع بعقد واحد يقسط الدين حسب عددهم على السواء.

المضمون له: يشترط في المضمون له ما يشترط في الضامن من الأهلية للتصرفات المالية، كما يشترط رضاه بالضمان، لأنه أحد المتعاقدين، وقبوله جزء من الصيغة، ولقول الإمام الصادق عليه السلام: «إذا رضي الغرماء برئت ذمة الميت»[1].

ورضا المضمون له ليس بشرط. وقد دل عليه ما روي من أنه جيء للنبيّ صلى الله عليه وآله وسلم بميت ليصلي عليه، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: «**هل عليه دين؟**». قالوا: نعم، ثلاثة دنانير. قال صلى الله عليه وآله وسلم: «**صلّوا على صاحبكم**». قال أبو قتادة: صلِّ عليه يا رسول الله وعَلَيَّ دينُهُ فصلى عليه»[2] وهذا يعني عدم شرط رضا المضمون له، حيث إن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم صلى قبل أن يرضى الغرماء.

ولا بد من تمييز المضمون له عن غيره بما يصح معه القصد،

---

(١) المرجع السابق، ص٥١.
(٢) البخاري.

ولا يشترط معرفته بحقيقته وهويته. فإذا رأيت دائناً يطالب مديناً، وقلت للدائن ـ على علم سابق به ـ دعه، وأنا ضامن لما في ذمته، صح.

ولا يجوز ضمان دين السفيه إلا بإذن وليه، أما المفلس فديونه محجوزة لحساب الغرماء، فيجوز ضمانها لهم، ولا يجوز ضمانها له.

المضمون عنه:

لا يشترط في المضمون عنه العقل، ولا البلوغ، ولا الرشد، ولا رضاه في الضمان التبرعي، بل ولا حياته. ويصح الضمان عن المجنون والصبي، والسفيه، والمفلس والمجهول، لأن الضمان تماماً كقضاء الدين، لا يعتبر فيه رضا المدين، ولأن العقد يتحقق بالإيجاب من الضامن، والرضا من المضمون له، فتشمله أدلة الوفاء بالعقود. ولا بد من تمييز المضمون عنه بما يصح معه القصد، ولو بجهة من الجهات. أما إذا كان مجهولاً، ومردداً بين اثنين أو أكثر، فلا يصح، مثل أن يكون لشخص دين على اثنين، فتقول: ضمنت ما في ذمة أحد هذين.

الحق المضمون:

يشترط في الحق المضمون أن يكون ثابتاً في الذمة، فلا يصح أن تقول لشخص: اعطِ فلاناً على حسابي، وعليَّ ضمان ما تعطيه، لأنه لم يثبت في الذمة شيء يتعلق به الضمان. ولكن بعضهم قال: إن مثل هذا التعهد يصح لأنه يصدق عليه اسم العقد فيشمله ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ﴾، و﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾، و«المؤمنون عند

شروطهم». ويجوز ضمان ما ثبت في الذمة ثبوتاً جائزاً، لا لازماً، كالمهر قبل الدخول، وثمن المبيع في زمن الخيار، لأن تمام المهر لا يستقر إلا بالدخول، كما أن ثمن المبيع لا يستقر إلا بعد مضي زمن الخيار، مع عدم الفسخ.

وقال فقهاء الإمامية: يجوز أن تضمن النفقة السابقة للزوجة، ولا يجوز ضمان النفقة المستقبلة، لأنها غير ثابتة بالفعل، كما أنها عرضة لعدم الثبوت في المستقبل بالنشوز أو الطلاق أو الموت.

والصحيح أن ضمان النفقة المستقبلة جائز، لا لوجود المتقضي فقط، وهو الزوجية، بل لأن هذا التعهد يصدق عليه اسم العقد في نظر العرف، فيشمله ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِۚ﴾. أمَّا أنَّ الزوجَة عرضةٌ للنشوز والطلاق وموت الزوج فهو يدخل في وجوب الوفاء بكل عقد على حسب مقتضاه فيجب أن ينفق المتعهد على الزوجة ما دام سبب الإنفاق قائماً.

ولا يشترط في صحة الضمان علم الضامن بمقدار الدين وجنسه قال الإمام الصادق عليه السلام: لما حضر محمد بن أسامة الموت دخل عليه بنو هاشم، فقال لهم: لقد عرفتم قرابتي ومنزلتي منكم، وعليَّ دين أحب أن تقضوه عني. فقال عليّ بن الحسين: عليَّ دينك كله[1]. وهذا يعني أن الإمام عليّ بن الحسين عليه السلام قد ضمن ديون ابن أُسامة دون أن يعلم مقدارها. ولكن لا بد من معرفة الدين بالمقدار والجنس عند الوفاء، لتوقفه عليه.

(١) الوسائل، م١٣، ص١٥١.

ولا يلزم الضامن إلا بوفاء ما ثبت من الدين بالبينة، على أن يكون ثابتاً وقت الضمان، لا ما يتجدد بعده، ولا ما يقر به المدين بعد الضمان، لأن الإقرار حجة تقتصر على المقرّ وحده، ولا تتعداه إلى غيره.

وإذا كان الضمان مطلقاً غير مقيد بوقت من الأوقات يكون تابعاً للدين، لأنه فرع عنه، فيؤجل الوفاء من الضامن إذا كان الدين المضمون مؤجلاً، ويعجل إن كان معجلاً.

ويجوز ضمان الدين الحالّ بمؤجل، والمؤجل بمعجَّل، أو بزيادة الأجل. أي أن كل ما يتفق عليه الضامن والمضمون له فيما يعود إلى التأجيل والتعجيل فهو صحيح وجائز.

وفي جميع الحالات لا يجوز للضامن أن يرجع على المضمون عنه إلا بأمرين:

الأول: أن يحل أجل الدين، لا أجل الضمان.

الثاني: أن يؤدي الضامن الدين للمضمون له، فإذا لم يؤده فلا يرجع على المضمون عنه، حتى ولو حلَّ أجل الدين. ويجوز لكل من الضامن والمضمون له اشتراط الخيار مدة معينة، لعموم أدلة وجوب الوفاء بالشرط.

ضمان الأعيان: إن ضمان الأعيان الخارجية، عند الشيعة الإمامية، يجب أن يتوفر فيها الأمور التالية:

١ ـ أن تكون العين تحت يدٍ لا يضمن صاحبها إلا بالتعدي أو التفريط، كالوديعة، والمرهون، ومال المضاربة، والعارية من

غير الذهب والفضة، وتسمى هذه الأعيان غير مضمونة. وقد أجمع الفقهاء على عدم صحة ضمانها ما دامت قائمة، لأن سبب الضمان لم يتحقق، فيكون ضمانها، والحال هذه، ضماناً لمالٍ غير مضمون.

٢ ـ أن تكون العين في يدٍ يضمن صاحبها على كل حال، فرَّط أو لم يفرِّط، تعدَّى أو لم يتعدَّ: كالمغصوب، والمقبوض بالسوم، وبالعقد الفاسد، وعارية الذهب والفضة، وتسمى هذه أعياناً مضمونة، لأن من هي في يده ضامن على جميع الأحوال.

على أن ضمـان هذه الأعيان كان موضع اختلاف في آراء الفقهاء:

فذهب جماعة إلى أنه يجوز لأجنبيّ أن يتعهد لصاحب العين عمَّن هي في يده، بإرجاعها له، مع بقائها بالذات، أو بإرجاع بدلها مع التلف، لأن سبب الضمان متحقق، ولقول الرسول الأعظم ﷺ: «**الزعيم غارم**»، وهو يشمل كل شيء يجري التعهد به، سواء كان ديناً أو عيناً. ولذا قال الإمام الصادق عليه السلام: «الكفاله خسارة، غرامة، ندامة»[1].

وقال آخرون: لا يجوز ضمان هذه الأعيان، لأن معنى الضمان هو انتقال الحق من ذمة إلى ذمة، وهذا شيء، والالتزام برد العين الخارجية شيء آخر. هذا وإن الغاصب، وأمثاله مكلف شرعاً برد العين، والأحكام الشرعية لا تقبل الضمان الذي هو

(١) الوسائل، م١٣، ص١٥٤.

بمعنى الانتقال من شخص إلى شخص. أجل يجوز الضمان لو كان معناه ضم ذمة إلى ذمة، حيث يبقى إلزام الغاصب وتكليفه بالرد على ما هو عليه، ولا ينتقل منه إلى سواه. وفقهاء الشيعة الإمامية لا يقولون بهذا الرأي.

٣ ـ أن يقع بيعٌ بين اثنين، فيتعهد ثالث بدرك الثمن للمشتري عن البائع إذا خرج المبيع مستحقاً للغير، أو ظهر فساد البيع لفقد شرط من شروطه إذا كان المشتري قد دفع الثمن للبائع، أو يتعهد الثالث للبائع عن المشتري إذا خرج الثمن المعين مستحقاً للغير. ويسمى هذا ضمان العهدة وضمان الدرك أو التدريك. وقد أجاز الفقهاء هذا النوع من الضمان للحاجة الماسة إليه، إذ لولا جوازه لوقع الناس في العسر والحرج[١].

ويقول الشيعة الإمامية: متى تحققت شروط الضمان بكاملها انتقل المال من ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن، ولا يجوز للمضمون له أن يطالب المضمون عنه بشيء، لأن الضمان عندهم انتقال المال من ذمة إلى ذمة، وليس ضم ذمة إلى ذمة ـ وهو المعروف بالتكافل والتضامن ـ لأن المال الواحد لا تشغل به ذمتان في آنٍ واحد، ولا ذمة واحدة على سبيل الترديد وعدم التعيين. ويدل عليه قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إذا رضي الغرماء برئت ذمة الميت» كما سبق، أي أن ذمة المضمون عنه تبرأ بعد الضمان.

وللضامن الرجوع على المضمون عنه بعد الأداء للمضمون له،

(١) محمد جواد مغنية فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص٥٢ ـ ٥٤.

إذا كان قد ضمن بإذن المضمون عنه، وإلا فلا يحق له الرجوع عليه، لأنه يكون متبرعاً، أي أنه لا يحق له الرجوع إلا مع الأداء عن المضمون عنه وأن يكون الضمان بإذنه، فإذا لم يؤدِّ عنه إطلاقاً فلا حق له عليه.

وإذا أبرأ المضمون له ذِمَّةَ الضامن من الدين، برئ هو والمضمون عنه. وإذا أبرأ المضمون له ذمة المضمون عنه فلا تبرأ ذمة الضامن. لأن المفروض أن المضمون عنه أجنبي عن المضمون له بعد الضمان، فلا يؤثر إبراؤه شيئاً، إلَّا أن يفهم منه أنه أراد الإبراء من أصل الدين الذي كان على المضمون عنه، فهنا تبرأ ذمة الضامن من غير شك.

والرجوع على المضمون عنه لا يكون إلا بمقدار ما أداه للمضمون له، على شريطة ألا يزيد على أصل الدين. وقد استدلوا على ذلك أن الإمام الصادق عليه السلام سئل عن رجل ضمن عن آخر ضماناً، ثم صالح عليه؟ قال عليه السلام: «ليس للضامن إلا الذي صالح عليه». وإذا دفع الضامن للمضمون له عروضاً، رجع الضامن على المضمون عنه بقيمة العروض إن كانت بمقدار الدين، أو أقل، أما إن زادت عنه فإنه يرجع بالحق الذي ثبت في ذمته للمضمون له.

ويصح أن يضمن ثانٍ عن الضامن الأول، ويضمن عن الثاني ثالث، وهكذا.. لأن الضمان عقد تام الشروط فيجب الوفاء به. ويرجع الثالث بما أداه على الثاني، والثاني يرجع على الأول، والأول على المضمون له الأصيل..

ـ وقال الحنفية[1]: للكفالة ركن واحد، وهو الإيجاب والقبول. لأنه هو الذي تتحقق به ماهية العقد، وما عدا ذلك فإنه شروط. ولذلك فلا بد من قبول صاحب الدين، وهو المكفول له، سواء كانت الكفالة بالنفس أو المال. ولا تصح كفالة شخص ثالث إلا إذا قبل صاحب الدين في المجلس، أو ناب عنه في القبول شخص آخر في المجلس ثم أقر نيابته بعد المجلس.

وبعضهم يقول: لا يلزم قبول صاحب الدين في المجلس. فتصح الكفالة بالنفس والمال بدون قبول صاحق الحق، لأن صحة الكفالة لا تتوقف على قبوله.

وصيغة الكفالة تكون بكل ما يفيد التعهد والالتزام كقوله: كفلت أو ضمنت، أو أنا بذلك زعيم. . . وتصح الكفالة بالنفس بكل ما يعبر به عن البدن حقيقة، كما في الطلاق. وذلك كأن يقول: ضمنت إحضار نفسه، أو رأسه أو وجهه. أما إذا قال ضمنت يده أو رجله فلا يصح.

وقالوا: ينقسم شرط الكفالة إلى خمسة أقسام:

القسم الأول: يرجع إلى الكفيل، فيشترط فيه أن يكون عاقلاً، بالغاً، فلا تنعقد كفالة المجنون. أما الصبي فتنعقد كفالته بالمال فقط دون النفس. وتكون كفالته بالمال فيما ينفق عليه منه، وتكون كفالته بأمر وليه. أما إذا أمر بأن يكفل نفس الولي لصاحب المال، وذلك بأن يحضر الولي عند الحاجة، فإن كفالته هنا تكون محض تبرع منه، وهو ليس أهلاً للتبرع.

---

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٢٢٦ و٢٣٠ ـ ٢٣٥.

ويشترط أن يكون الكفيل حراً، فلا تصح كفالة العبد إلا بإذن السيد أو بعد عتقه.

ولا يصح للمريض أن يكفل ديناً يزيد على ثلث ماله، وإذا كان عليه دين يستغرق جميع ماله بطلت كفالته. كما لا يصح للمريض أن يكون كفيلاً لوارث، أو عن وارث أصلاً ولو كان الدين أقل من ثلث ماله.

والبلوغ والعقل هما شرطا انعقاد. أما الحرية فهي شرط نفاذ. وتشترط الصحة (العافية) فيما زاد عن ثلث المال.

القسم الثاني: ويرجع إلى الأصيل أو المديون. فيشترط فيه أن يكون قادراً على تسليم المكفول به بنفسه، أو بواسطة نائبه، فإذا كفل ميتاً مفلساً لا تصح كفالته، لأن الميت المفلس عاجز عن التسليم بنفسه أو بواسطة غيره بسبب إفلاسه. فإذا ترك الميت مالاً فإنه تصح الكفالة عنه بقدر ذلك المال فقط.

كما يشترط في الأصيل أن يكون معلوماً. فلا تصح كفالة المديون المجهول إذا كانت الكفالة في المستقبل وتسمى مضافة. ومثال ذلك إذا أراد شخص أن يعلِّم ولده التجارة، ويجلب له الناس الذين يشترون منه، فيقول له: بع للناس ولو بالدين وأنا أضمن لك ما تبيعه من ذلك، فهذه الكفالة غير صحيحة لأن الناس الذين كفلهم مجهولون. ومثل ذلك أيضاً إذا قال له: إن غصب منك أحد شيئاً فأنا كافل له. وتسمى هذه كفالة معلقة بالشرط، وهي في معنى الكفالة المضافة.

ولا يشترط في الأصيل، المكفول عنه، أن يكون حرّاً، بالغاً،

عاقلاً، فتصح كفالة الصبي بالمال والنفس سواء كان مميزاً أو لا، ومأذوناً له في التجارة أم لا.

القسم الثالث: ويرجع إلى المكفول له، وهو صاحب الدين. فيشترط فيه أن يكون معلوماً، فلا يصح للشخص أن يكفل شخصاً لمن يجهله. وأن يكون عاقلاً فلا تصح الكفالة للمجنون أو الصبي الذي لا يعقل، لأنه يشترط قبول المكفول له، ولا تصح الكفالة بقبول وليهما. أما حرية المكفول له فإنها ليست بشرط.

القسم الرابع: ويرجع إلى المكفول به، سواء كان ديناً، أو عيناً، أو نفساً.

ويشترط لصحة الكفالة في الدين شرطان:

الشرط الأول: أن يكون ديناً صحيحاً. والدين الصحيح هو الذي لا يسقط إلا بأدائه لصاحبه أو بالبراءة منه. أما الدين غير الصحيح فلا يصح ضمانه، كدين الكتابة، فإن للمديون وهو العبد المكاتب، أن يفسخ عقد الكتابة متى شاء.

ويستثنى من ذلك الدين المشترك بين اثنين، فإنه، وإن كان صحيحاً، ولكن لا يصح لأحد الشريكين أن يضمنه.

الشرط الثاني: أن يكون الدين قائماً، ومعناه أن يكون باقياً غير ساقط. وعلى ذلك لا يصح ضمان دين على ميت مفلس، لأن الميت المفلس يسقط عن الدين. ولا يشترط أن يكون الدين معلوماً، بل تصح الكفالة بالمجهول.

وعند الحنفية: يشترط في كفالة الأعيان أن تكون مضمونة بنفسها أو بغيرها. ومن الأعيان المضمونة بنفسها البيع على سوم

الشراء، فإذا ساوم شخص آخر على سلعة سمَّى ثمنها له، ثم استلمها على أن ينظر إليها أهله مثلاً قبل أن يبت في شرائها، صحت كفالتها. أما إذا لم يُسمِّ ثمنها فإنها تكون أمانة، ولا تصح لما ليس مضموناً كالوديعة، ومال المضاربة والشركة، فإن هذه لا يجبر على تسليمها فلا تصح فيها الكفالة. أما العارية، والمستأجَر في يد المستأجر فهذه تصح كفالتها. ولكن إذا هلكت لا يجب على الكفيل قيمتها. ويشترط عندهم، في الكفالة بالنفس أن تكون النفس مقدورة التسليم، فلا يصح أن يكفل شخصٌ غائباً لا يدري مكانه، لأنه لا يقدر على إحضاره وتسليمه.

ومن الشروط التي ترجع إلى المكفول به أن لا يكون حدّاً أو قصاصاً، فلا تصح الكفالة بهما لأنهما لا يمكن تسليمهما، وإنما تصح كفالة الشخص الذي وجب عليه حدٌّ أو قصاصٌ بمعنى إحضاره عند اللزوم.

القسم الخامس: ويرجع إلى الصيغة، فيشترط فيها أن لا تكون معلقة على شرط غير موافق للكفالة، كما لو قال له: أكفل دينك على فلانٍ إن سقط المطر، فهذا الشرط غير محقق الوقوع، ولذا كان غير موافق للكفالة. أما تلك المعلقة على شرط موافق فهي صحيحة. ويكون الشرط موافقاً بأحد أمور ثلاثة:

الأول: أن يكون الشرط سبباً للزوم الحق، كما لو قال له: أكفل لك السلعة المودعة عند فلانٍ إن أنكرها، وذلك لأن إنكارها سبب لوجوب ثمنها عليه وهكذا..

الثاني: أن يكون الشرط سبباً لسهولة تمكن الكفيل من استيفاء

المال من الأصيل، كما لو قال له: إذا قدم زيدٌ فعليَّ ما عليه من الدين، فالشرط هو قدوم زيد، وقدومه هذا سبب في تسهيل استيفاء صاحب الدين حقه من زيد عند قدومه.

الثالث: أن يكون الشرط سبباً لتعذر الاستيفاء، كما لو قال له: إن غاب زيد عن البلد فعليَّ.. فالشرط هو غياب زيد، وهو سبب لتعذر استيفاء الدين منه، فيصح أن يكفله فيه.

والخلاصة أن تعليق الكفالة على شرط محقق الوقوع صحيح إذا لم يترتب على ذلك إخلال بعقد الكفالة، وهو توثيق الدين وتأكيده. فإذا كان الشرط من الأمور التي ليست محققة الوقوع فإنه لا يصح.

ـ وقال المالكية[1]: يشترط للكفالة شروط: بعضها يتعلق بالمكفول عنه، وبعضها يتعلق بالكفيل، وبعضها يتعلق بالمال المكفول به، وبعضها يتعلق بالصيغة.

الشروط المتعلقة في المكفول عنه:

فيشترط فيه ألا يكون محجوراً عليه بسفهٍ في الشيء الذي يضمن فيه. وذلك لأن تصرف السفيه ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: أن يتصرف في شيء لازم له، بحيث يكون من ضروريات أموره، وسواء تعلق ذلك بالبيع أو الشراء أو الإنفاق، فإنه يصح كفالته في هذا الشيء. وإذا دفعه الكفيل فإنه يرجع به على المحجور عليه، ويؤخذ من ماله.

ثانيهما: أن يتصرف في شيء غير لازم له، ويمكنه الاستغناء

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٢٢٦ ـ ٢٣٠.

عنه، وهذا لا تصح فيه كفالته، ولا يرجع فيه على المحجور عليه. وإذا كان الضامن يعلم أن المديون محجور عليه ثم ضمنه، وكان المضمون له لا يعلم، فلا يحق له في الرجوع على المحجور عليه بما دفع. أما إذا كان الضامن لا يعلم بالحجر. وكان المضمون له على علم به، فإن الضامن لا يلزم بشيء في مثل هذه الحالة. ولا يشترط في المكفول عنه أن يكون قادراً على تسليم المكفول به، فتصح كفالة الميت المفلس، بمعنى حمل الدين عنه، لا بمعنى ضم ذمة الكفيل إلى ذمة الميت.

الشروط المتعلقة في الكفيل وهي:

١ ـ أن يكون بالغاً، فلا يصح للصبي أن يضمن غيره.

٢ ـ أن يكون عاقلاً، فلا تصح الكفالة من المجنون.

٣ ـ أن لا يكون محجوراً عليه لسفه، فلا يصح للسفيه أن يضمن غيره.

٤ ـ أن لا تكون امرأة متزوجة إذا أرادت أن تضمن في مقدار يزيد عن ثلث مالها بغير إذاً زوجها. فإذا تكفلت المرأة بشيء أكثر من ثلث مالها فلزوجها الحق في رد الكفالة في الجميع. أما إذا تكفلت بمقدار ثلث مالها فإن كفالتها تصح ولو لم يأذن زوجها.

٥ ـ أن لا يكون مريضاً، في حالة الخطر، إذا أراد أن يضمن في أكثر من ثلث ماله، فإذا ضمن بأكثر من ثلث ماله في المرض لا ينفذ إلا إذا أجازته الورثة.

والشرط الأول والثاني والثالث هي من شروط الصحة. بينما

الشرطان الرابع والخامس من شروط النفاذ. ومن شروط النفاذ أيضاً ألا يكون رقيقاً، فإذا ضمن العبد بغير إذاً سيده فإن ضمانه لا يصح، ولا ينفذ إلا إذا أجازه سيده.

٦ ـ أن لا يكون على الضامن دين يستغرق كل ماله، إذ إن كفالته في هذه الحالة لا تصح، ولا يكون أهلاً للتبرع.

الشروط المتعلقة بالمال المكفول:

يشترط أن يكون ديناً، فلا تصح الكفالة في الأمانات، كالعين المستعارة، والعين المودعة. وكذا مال المضاربة، والشركة. ولكن إذا فرّط المستعير في العارية، أو الشريك في مال الشركة، أو أتلفه بالتعدي، وجاء بضامن يضمنه، فإن الضامن يلزم بقيمة ما أتلف المضمون.

ويشترط في الدين أن يكون لازماً، أو يؤول إلى اللزوم. ومثال المال اللازم دين القرض، وثمن السلعة المبيعة. ومثال الدين الذي لا يلزم في الحال ولكن يلزم في المآل دين الجعل، فإن من جعل لآخر جعلاً على عملٍ يعمله، فإن الجعل يلزم بعد الفراغ من ذلك العمل، فيصح ضمانه.

ومثال المال غير اللازم الذي لا يصح ضمانه دين الصبي بغير إذاً وليه، والسفيه المحجور عليه، ودين الرقيق بغير إذاً سيده، ودين المكاتب الذي يجوز له أن يفسخ عقد الكتابة.

ويصح ضمان الدين الحالّ مؤجلاً، كما يصح ضمان الدين المؤجل حالاً.

ولا يشترط في المضمون به أن يكون معيّناً، فإذا قال شخص لآخر: داين فلاناً وأنا ضامن له، فإنه يصح الضمان فيما داينه به.

الشروط المتعلقة بالصيغة:

يشترط فيها أن تدل على الحفظ والحياطة عرفاً، مثل قوله: أنا زعيم، أو كفيل، وما هو من قبيل ذلك، فكلها ألفاظ ينعقد بها الضمان.

ولاستعمال الصيغة ثلاثة أحوال:

الأولى: أن يكون اللفظ مطلقاً، غير مقيد بما يدل على ضمان المال أو النفس، كما لو قال: أنا ضامن لفلان، ولم يقل: في المال الذي عليه، أو في إحضاره بنفسه. فالبعض يقول، في هذه الحالة، إنها تحمل على الضمان بالمال، وبعضهم يقول: إنها تحمل على الضمان بالنفس.

الثانية: أن يذكر لفظ الضمان مقيداً بما يدل على المضمون به لفظاً، كما لو قال: أنا ضامن لما على فلان من الدين، أو ضامن لنفس فلان، فهنا تدل الصيغة على المضمون به.

الثالثة: أن يذكر لفظ الضمان مقيداً بما يدل على المضمون به في اللفظ، كأن يقول: أنا ضامن لفلان، وينوي دينه، أو نفسه، ففي هذه الحالة يعامل الضامن بما نواه، ويصدَّق في قوله لأنه متبرع، والأصل براءة ذمته.

ـ وقال الشافعية[1]: تنقسم شروط الضمان والكفالة إلى أربعة أقسام:

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٢٣٥ ـ ٢٣٧.

القسم الأول: ويرجع إلى الضامن، فيشترط فيه:

١ ـ أن يكون عاقلاً، فلا يصح ضمان المجنون، أما من غاب عقله بسبب السكر فإن ضمانه يصح.

٢ ـ أن يكون بالغاً فلا يصح ضمان الصبي.

٣ ـ أن لا يكون محجوراً عليه لسفه، أما المحجور عليه بسبب الإفلاس فإن ضمانه يصح، وكذلك ضمان السفيه غير المحجور عليه فإنه يصح.

٤ ـ أن لا يكون مريضاً مرض الموت. وضمانه لا يصح بشرطين: الأول: أن يكون دينه مستغرقاً كل ماله. والثاني: أن لا يطرأ له مال جديد بعد الموت. فإن ظهر أن له مالاً مستحقاً بعد موته فإن ضمانه يصح ويؤخذ المضمون من ذلك المال.

٥ ـ أن لا يكون مكرهاً، فلا يصح ضمان المكره.

القسم الثاني: ويرجع إلى المضمون له (صاحب الحق): ويشترط فيه أن يكون معروفاً للضامن بشخصه، فلا تكفي معرفة اسمه. ولا يشترط رضا المضمون له، لأن الضمان لا يضره، إذ هو التزام يزيد دينه تأكيداً.

وكذلك لا يشترط معرفة المضمون عنه (وهو المدين) ولا رضاه. فيجوز للإنسان أن يضمن دين الميت الذي لا يعرفه. أما في ضمان النفس فيشترط رضا المكفول، لأنه لا يلزمه أن يذهب معه للتسليم إلا إذا أذنه بأن يكفله. ومن ضمن بغير إذاً كان متبرعاً، فلا رجوع له.

القسم الثالث: ويرجع إلى الصيغة، ويشترط فيها شرطان:

الأول: أن تكون لفظاً يدل على الالتزام، كأن يقول: ضمنت، تكفلت.. أما إذا أتى بصيغة لا تدل على الالتزام، فمثل هذه الصيغة لا تكون ضماناً، وإنما تكون وعداً، إلا إذا نوى بها الضمان فإنها تكون كذلك.

الثاني: أن لا تكون معلقة أو مؤقتة. فإذا قال: إن جاء الغد ضمنتك، أو قال: أنا ضامنٌ مالَ فلانٍ شهراً، أو كافلٌ بدنَهُ أسبوعاً، فإن الضمان لا يصح.

ويصح أن يضمن دفع الدين الحالّ مؤجلاً، وثبت الأجل للكفيل لا للأصيل. أما إذا كان الدين مؤجلاً، ثم ضمنه على أن يدفعه حالاً، فإن الضامن لا يلزم بدفعه حالاً، لأن الأجل ثابت في حق الأصيل استقلالاً، وفي حق الكفيل تبعاً، فلا يطالب أحدهما قبل حلول الأجل. فإذا مات الأصيل حل الدين عليهما معاً.

القسم الرابع: ويرجع إلى المضمون به، سواء كان ديناً، أو عيناً، أو نفساً..

فيشترط في الدين أن يكون لازماً في الحال أو المآل. ومثال الدين اللازم في الحال القرض وثمن السلعة المبيعة ونحو ذلك. ومثال الدين الذي يؤول للزوم ثمن السلعة في مدة الخيار، فإنه وإن لم يلزم في الحال، ولكنه يلزم مآلاً، فيصح ضمانه.

ويشترط أن يكون الدين معلوماً، فلا يصح ضمان المجهول قدراً أو جنساً، أو صفة، إذ لا بد من بيان ذلك. ويستثنى من ذلك إبل الدية فإنه يصح ضمانها مع عدم ذكر صفتها، لأنه يرجع في صفتها إلى غالب إبل البلاد فلا حاجة لذكر صفتها.

أما الأعيان فيشترط لصحة ضمانها أن تكون من الأعيان المضمونة أي التي يجب ردها إلى مالكها. أما ضمان قيمتها إذا تلفت فلا يصح. وأما إذا تلفت بالفعل فإنه يصح ضمان قيمتها بعد تلفها لثبوته في الذمة حينئذ. ومثال العين المضمونة: المغصوبة والمستعارة.

أما الأعيان غير المضمونة: المودعة، والموصى بها، والمؤجرة، فلا يصح ضمان ردها، لأن ردها لا يجب على واضع اليد، بل ما هو واجب عليه أن يخلي بينها وبين مالكها.

وأما كفالة النفس: فيشترط لصحتها أن يكون على المكفول ببدنه حق لآدميّ، مالاً كان أو عقوبة.

ـ وقال الحنبلية[1]: إن من شروط الضمان:

١ ـ ما يتعلق بالضامن. فيشترط فيه أن يكون أهلاً للتصرف، فلا يصح ضمان المجنون، والصغير، والسفيه، ويصح ضمان المفلس، لأن الضمان يتعلق بالذمة. وكذا يشترط رضا الضامن، فلا يصح ضمان المكره.

ولا يشترط في الضامن أن يعرف المضمون له (صاحب الحق)، كما لا يشترط أن يعرف المضمون عنه (المدين) إذ يجوز أن يضمن من لا يعرفه حيّاً أو ميتاً.

٢ ـ ما يتعلق بالمضمون به: وهو الدين، أو العين، أو النفس..

فيشترط لصحة الضمان بالدين أن يكون لازماً حالاً كالقرض وثمن المبيع الذي لا خيار فيه، أو لازماً مآلاً كثمن المبيع قبل

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، م٣، ص٢٣٧ و٢٣٨.

مضي مدة الخيار، فإنه يؤول للزوم. فلا يصح الضمان بالدين غير اللازم كدين الكتابة. فإن للمكاتب أن ينقض العقد ويمتنع عن الأداء، فدينه ليس بلازم، لا حالاً، ولا مآلاً.

ويشترط لصحة ضمان العين أن تكون مضمونة على من هي في يده كالعين المغصوبة والمستعارة.

ومعنى ضمان الأعيان ضمان ردها أو قيمتها عند تلفها. أما الأعيان غير المضمونة فإنه لا يصح ضمانها كالوديعة، والعين المؤجرة، ومال الشركة، والمضاربة، والعين المدفوعة إلى الخياط، والصباغ ونحو ذلك.

٣ ـ ما يتعلق بالصيغة: ويشترط فيها أن تكون بلفظ يفهم منه الضمان عرفاً، كقوله: أنا ضمين، وكفيل، وحميل، وصبير، وزعيم ونحو ذلك، ويصح الضمان بلفظ معلق كأن يقول: إن أعطيت فلاناً فأنا ضامنه. أو بلفظ منجز، كأن يقول: أنا ضامن لفلان. وكذلك يصح بلفظ مؤقت، كأن يقول: إذا جاء رأس الشهر فأنا ضامن لفلان.

ويصح أن يضمن شخص ديناً حالاً إلى أجل معلوم. ويثبت الأجل في حق الضامن بحيث لو مات المضمون لا يحل موعد دفعه.

بعض المسائل في الضمان:

١ ـ يجوز للضامن أن يضمن الدين بأقل منه برضا المضمون له. ولا يرجع الضامن على المضمون عنه مع إذنه في الضمان إلا بما أداه. ويجوز أن يضمن الدين بأكثر منه، لأن المفروض أن

الزيادة لم تقع شرطاً في الدين الذي استدانه المضمون عنه، كي تكون من الربا، ولأن للمدين أن يرد الدين بأكثر منه تبرعاً. ولكن لا يجوز للضامن أن يرجع على المضمون عنه إلا بأصل الدين، حتى ولو دفع للمضمون له أضعافاً.

٢ ـ إذا كان اثنان في سفينة، ولأحدهما فيها أمتعة، وقال الآخر لصاحب الأمتعة أَلْقِ أمتعتك في البحر، وعليّ ضمانها، فهل يصح هذا الضمان؟

قال الفقهاء: إذا قال له ذلك للخوف على السفينة من الغرق بسبب الثقل صح الضمان بالإجماع دفعاً للضرر. أما مع عدم الخوف فلا يصح الضمان لأنه سفه. وقد أجمع الفقهاء على عدم صحة الضمان لو قال له: مزق ثوبك، أو اجرح نفسك وعليّ الضمان.

٣ ـ لا سبيل للمضمون له على المضمون عنه، ولكن إذا دفع هذا له الحق برئ هو والضامن.

٤ ـ إذا كان الدين الذي ضمنه الضامن مؤجلاً إلى أمد معين، ومات الضامن قبل مضي الأجل، فإن الدين الذي عليه يصبح معجلاً بموته، ويستوفى من تركته. ولكن لا يحق لورثة الضامن الرجوع على المضمون عنه إلا بعد مضي أجل الدين، لأن الحلول على الضامن بموته لا يستدعي الحلول على المضمون عنه.

٥ ـ إذا ضمن من غير إذاً المضمون عنه، ولكن بعد أن تم الضمان قال المضمون عنه للضامن: أدِّ عني، فهل يرجع الضامن بما أداه، لوجود الإذن بالأداء؟

الجواب: كلا، لأن سبب الرجوع هو الإذن بالضمان لا الإذن بالأداء، إذ الضمان ينقل المال من ذمة المضمون عنه إلى ذمة الضامن، وعليه يكون المضمون عنه بريئاً من الدين، ويكون قوله: أدِّ عني، كقول أي بريء لمن عليه ديون للناس: أدِّ ما عليك من ديون.

التنازع بين أطراف الضمان:

١ ـ إذا اختلف الضامن والمضمون له في مقدار الدين المضمون، أو في مقدار ما ضمن منه، أو في اشتراط تعجيل المؤجل، فالقول قول الضامن، لأن الأصل عدم الزيادة.

وإذا اختلفا في وفاء الحق، أو الإبراء منه كلًّا أو بعضاً، أو في تأجيل الحالّ، فالقول قول المضمون له، لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان.

٢ ـ إذا اختلف الضامن والمضمون عنه في الإذن، فقال الضامن: أذنت لي بالضمان عنك، وقال المضمون عنه: كلا، لم آذن. فالقول قوله، وعلى الضامن البينة. وإذا قال الضامن: وقد وفيت الدين عنك للمضمون له، وأنكر المضمون عنه الوفاء، سئل المضمون له، فإن صدق الضامن ألزم المضمون عنه بالأداء، لأن إقرار المضمون له بوصول حقه إليه حجة عليه، وإن أنكر المضمون له الوفاء فعلى الضامن البينة.

٣ ـ إذا أنكر الضامن الضمان من الأساس، وأقام المضمون له البينة على ضمانه، واستوفى الحق منه كاملاً، فلا يجوز للضامن أن يطالب المضمون عنه بشيء، لأن إنكاره لأصل الضمان يشكل

اعترافاً منه بأن المضمون عنه لم يأذن له بالضمان، وسبق أنه مع عدم الإذن لا يحق له الرجوع عليه.

٤ ـ إذا كان عليك دين لشخص، وأذنت لأحد معارفك أن يفي ما عليك من الدين من غير أن يكون قد ضمنه للدائن، وبعد أمدٍ قال: قد وفيت عنك تلبية لرغبتك، فإذا أنكرت قوله كان عليك الإثبات بأن الدين باق على ما هو، وعليه اليمين مع العلم بأنه مدَّع، وأنت المنكر، لأنه أمين بعد الإذن له بالوفاء، وليست على الأمين إلا اليمين. هذا إذا لم يعترف الدائن بالوفاء، ومع اعترافه به لا يبقى موضوعٌ للنزاع والاختلاف.

التـأميـن

هو اتفاقٌ بين المؤمِّن ـ الشركة ـ من جهةٍ، وبينَ شخصٍ أو عدّة أشخاص، يُعبر عنهم بالمؤمَّنِ له ـ أو لهم ـ أو طالبي التأمينِ. وبمقتضى هذا الاتفاق يتعهدُ المؤمِّن ـ الطرف الأول ـ بأن يدفع للمؤمَّن لهُ ـ الطرف الثاني ـ مبلغاً معيّناً من المالِ، أو ما يُساوِيه، بمجرّد وقوع حادث مُبيّن في وثيقة العقد، وذلك مقابل أن يدفعَ المؤمَّن له أو يتعهّد بدفع مبلغ يتفق عليه الطرفان ويسمّى «بقسط التأمين».

بدء شركات التأمين:

أوّل شركةٍ لتأمين الحريقِ تأسّسَتْ في لندن سنة ١٦٦٦م. أمّا تأمينُ الحوادثِ فهو أحدثُها عهْداً، وأوّلُ صورةٍ من صوَرِه كانت ضد الحوادث الشخصيّة سنة ١٨٤٥.

أنواع التأمين:

لا يمكن حصرُ التأمين في أنواعٍ معينةٍ لأنها تزداد مع مرور الزّمن

كلّما دعت الحاجة لأنواعٍ جديدةٍ منه. ويمكنُنا أن نذكر ما توفر من أسمائها:

التأمين على الحياة.

التأمين على الحريق، وعلى السرقة وما شاكلها.

التأمين على النقل البحري، والبرّي، والجويّ.

التأمين على السيارات وحوادث السير.

التأمين على جوهرة، أو على المتحف، أو على المنزل الخ. . .

الشروط الأوّلية والأركان المطلوبة في عقد التأمين:

عمليةُ التأمينِ تشتملُ على أركانٍ وشروطٍ لا بد من استكمالها في هذه المعاملة. وهي:

١ ـ **الإيجاب والقبولُ**.

٢ ـ **المؤمَّن عليه**: شخصٌ، ثروةٌ، مرضٌ، حريقٌ، حادثٌ، وما شاكل ذلك.

٣ ـ **مبلغُ التأمينِ**: وهو ما يدفعه طالبُ التأمين إلى الشركةِ من المال، على شكل أقساط، وما تدفعه الشركة للمؤمِّن عند وقوع الحادث.

شروط عقد التأمين:

١ ـ بيانُ الخطر المؤمَّن ضده: حريق، مرض، حادث، وفاة الخ. . .

٢ ـ القسطُ الذي يدفعهُ طالبُ التأمين إلى الشركةِ إذا أراد التقسيط، وكيفية تسديد الأقساط المترتبة عليه.

٣ ـ مدةُ العقد: تاريخُ ابتدائه وانتهائه.

هذه هي أهم الشروط المطلوبة في عقد التأمين بين الطرفين. فإذا حصل للمؤمّن حادثٌ ينطبقُ على بنود العقد كانت الشركةُ مُلزَمَة بأن تعوض العين المتلفة، أو ثمنها، حسبَ سعْر السوق حين حصول الحادث.

والشركةُ مخيرةٌ بين دفع الثمن، أو تعويض العين، إلى المؤمِّن أو للغير. وقد أصبح هذا التعويضُ حقّاً من حقوق المؤمّن مستحقاً له في ذمّة الشركةِ بمجرد حصول ما ذُكر في العقد، إذا اقتنعت الشركةُ بالاستحْقاق، أوْ حكمت المحكمةُ بذلك، وهذا ما أُطلق عليه اسم «التأمين».

وربما يكونُ التأمينُ لمصلحة المؤمِّن أو لمصلحة غيره كأولاده وزوجته وسائر ورثته أو أي شخص أو جماعة يُعَينهم المؤمِّن. وإطلاق اسم التأمين على الحياة أو على البضاعة أو على الصوت (بالنسبة للمغنّي أو المطرب) أو غير ذلك، لا يُقصَد به سوى تحبيب هذه المعاملة للناس. والحقيقةُ أن الحياة لا يُؤمّنُ عليها وإنما التأمينُ على مبلغٍ معيّنٍ من المال لأولاده أو لزوجته أو لسائر ورثته أو لأي شخصٍ أو جماعةٍ يُعينهم المؤمِّنُ إذا مات. وهو لا يؤمنُ على البضاعة، ولا على السيارة أو الممتلكات أو غير ذلك، وإنما يؤمّنُ على تعويضِ العينِ أو ثمنها من المال إذا حصل لبضاعته، أو لسيّارته أو لأي شيءٍ يملكه، ضررٌ أو تلَفٌ.

التأمين باطلٌ شرعاً:

هذا هو واقعُ التأمين. وبالتدقيق فيه يتبيّن أنه باطل من وجهين: أحدهما أنه عقد لأنه اتفاقٌ بين طرفين يشتمل على الإِيجاب والقبولِ،

الإيجاب من المؤمِّنِ والقبول من الشركَة. ولكي يصح هذا العقْدُ شرعاً يجب أن يتضمن شروطَ العقدِ الشرعيَّة، فإنْ تضمّنَها صح، وإلا فلا.

والعقْدُ لا يقع شرعاً إلا على عينٍ أو منفعَةٍ، فإن لم يقع على عين أو منفعةٍ كانَ باطلاً لأنه لم يقع على شيءٍ يجعله عقْداً شرعاً، لأن العقْدَ الشرعي عندما يقعُ، يقعُ إمّا على عينٍ بعوضٍ كبيعِ سيارة وما شاكلَ ذلكَ، وإمّا على عينٍ بغيرِ عوَضٍ كالهبة، وإما على منفعةٍ بعوض كالإجارة، وإمّا على منفعةٍ بغير عوضٍ كالعارية. وعليه فالعقدُ الشرعي لا يقعُ إلا على الشيء. والتأمين بمعناه الوضعي، أو المعمول به لدى الشركات، لم يقع على عينٍ أو منفعةٍ بلْ على تعهّد، أي على ضمانة. والتعهّدْ أو الضمانة لا يعد عيناً، لأنهُ لا يُستهلك، ولا تؤخذ منفعته، ولا يعتبر منفعةً لأنه لا ينتفع بذات التعهّد لا بالأجرة، ولا بالإعارة.

وأمّا حصولُ المال القائم على هذا التعهّد فلا يُعتبر منفعَة وإنما هو أثرٌ من آثار معاملةٍ من المعاملات. وما دامَ الأمرُ كذلك فهو عقدٌ باطلٌ لأنَّه لمْ يستوفِ الشروط الواجب توفّرها في العقد الشرعي.

وثانيهما: أن الشركة أعطتْ تعهداً للمؤمِّن وفْق شروطٍ مخصوصةٍ تُدْخِلهُ في الضمان، لا في العقود. لا بد من تطبيق الشروطِ التي تفرضُها الشريعةُ في الضمان حتى يكون ضماناً شرعيّاً. فإن تضمّنها صح، وإلا فلا. وبالرجوع إلى الضمان شرعاً يتبينُ ما يلي:

إن الضمانَ هو ضمُّ ذمّة الضامن إلى ذمّة المضمون عنه في التزام الحق. ولا بد فيه من ضم ذمةٍ كما أنه لا بد فيه من ضامنٍ ومضمونٍ عنه، ومضمون له ومضمون. والضمانُ التزامُ حقٍّ في الذمّة من غير

معاوضة. ويُشترط في صحّة الضمان أن يكون في حق من الحقوقِ المالية الواجبة أو التي تؤولُ إلى الوُجوب، فإذا لم يكن في حقٍّ واجبٍ أو آيلٍ إلى الوجوبِ فلا يصحّ الضمانُ.

وذلكَ لأنّ الضمانَ ضمّ ذمّةٍ إلى ذمّةٍ في التزامِ الحقِّ، فإذا لم يكُنْ على المضمونِ عنهُ شيءٌ فلا ضمّ فيه. وهذا ظاهرٌ في الحق الواجب. أمّا في الحقِّ الذي يؤولُ إلى الوجوب مثلَ قول رجلٍ لامرأة: تزوجي فلاناً وأنا ضامنٌ لكِ مهرَكِ، فإنّ الضّامنَ فيه قد ضمّ ذمّتهُ إلى ذمّة المضمون عنهُ في أن يلزمَه ما يلزمُه، وأنّ ما يثبتُ في ذمّةِ مضمونه يثبتُ في ذمّتِه.

ويُشترطُ أن يكونَ الضّامنُ ضامناً للعين إذا تلفتْ أوْ هلكت، أو ضامناً للدّين، سواء كانَ ضامناً بالفعل إذا كان الحقّ واجباً وثابتاً في الذمّة، أو ضامناً بالقوّة إذا كانَ الحقّ يؤولُ إلى الوجوب والثبوت في الذمّة. فإذا لم يكنِ الضامنُ ضامناً بالفعلِ أوْ بالقوّةِ فلا يصحّ الضمانُ لأنّهُ إن لم يجبْ على المضمونِ عنه لم يجب على الضامن. فإذا كان هناك، مثلاً، خياط يخيطُ للناس الثيابَ، وقال رجلٌ لآخرَ: ادفع إليهِ ثيابكَ وأنا ضامنٌ. ثمّ أُتلِفَت الثيابُ فهلْ يَضْمَنُ الضامنُ عن الخياط ثمنَها؟ الجوابُ على ذلك أنّ الضامنَ لا يلزمه شيءٌ إذا تَلِفَتِ الثّيابُ بغيْرِ فعْلِه أوْ بغير تفريط منه لأن المضمون عنهُ لم يلزمْه شيءٌ من الأصْلِ، فإذا لم يلزم الأصل لم يلزمِ الضامن بطريقٍ أولى.

وعليهِ فلا بد أنْ يكونَ الحقّ واجباً للمضمون لهُ على الآخرينَ، أو يؤولُ إلى الوجوب، حتى يكونَ الضمانُ صحيحاً. فثبوتُ الحقِّ في الذمّةِ، حالاً أو مآلاً، شرطٌ في صحّة الضمان، ولكن لا يشترط أن

يكون المضمون عنه معلوماً، ولا يشترط أنْ يكونَ المضمونُ له معلوماً. وبناءً على ذلك يصحّ الضمانُ لو كانَ مجهولاً. فلو قال شخصٌ لآخر: أعطِ ثيابَك لغسّال، فقال: أخاف أن يُتلفَها، فقالَ لهُ: أعْطها وأنا أضمنها لك إن تلفت، ولمْ يُعينْ غسّالاً، صحّ. فلوْ أعطاها لغسّال ثمّ تلفت يضمن، ولو كان المضمون عنه مجهولاً. وكذلك لو قال: إن فلاناً قصّار (كوّاءٌ) ماهرٌ وأنا ضامنٌ من كلِّ تلفٍ لكلِّ منْ يكوي عندهُ ثياباً، صحّ. ودليلُ الضمانِ واضحٌ فيهِ أنّهُ ضمّ ذمّةً إلى ذمّةٍ، وأنّهُ ضمانٌ لحقٍّ ثابت في الذمّةِ. ومنَ الواضح أن فيه ضامناً ومضموناً عنهُ، ومضموناً لهُ ومضموناً. وواضح فيه أنه بدون معاوضة.

هذا هو الضمان شرعاً. وبتطبيق تعهّد التأمين عليه، وهو ضمانٌ قطعاً، نجد أنّ التأمين خالٍ من جميع الشروط التي نصّ عليها الشرعُ لصحّة الضّمان وانعقاده. فليس في التأمين ضمّ ذمّة إلى ذمّةٍ مطلقاً، وشركةُ التأمينِ لم تضمّ ذمّتَها إلى ذمّة أحد في التزام مالٍ للمؤمِّن، فلم يكن هناك، إذاً، ضمان، وكان التأمين باطلاً.

وليس في التأمين حقّ ماليّ للمؤمِّن عند أحد التزمتْه شركةُ التأمين إذ ليس للمؤمِّن أيّ حقٍّ عند أحد، جاءت الشركةُ وضمنته، فهو خالٍ من وجود الحقّ الماليّ. والشركةُ لم تلتزم أيّ حقٍّ ماليٍّ حتى يصح أن يقال: إنه ضمان شرعاً.

وما التزمته الشركة أيضاً من التعويض أو الثمن أو دفع المال غير واجبٍ للمضمون له عند عقد التأمين تجاه آخرين لا حالاً ولا مآلاً حتى يصحّ ضمانه. وتكونُ شركة التأمين قد ضمنت مالاً يجبُ في

الحال أو في المآل، فيكون الضمانُ غير صحيح، وبالتالي يكونُ التأمين باطلاً.

علاوةً على أنّ هذا التأمين لا يوجد فيه مضمونٌ عنه، لأنّ شركة التامينِ لم تضمن عن أحدٍ استحقّ عليه حقّ حتى يُسمّى ذلك ضماناً. وهكذا يكون عقدُ التأمين قد خلا من عنصر أساسيّ من عناصر الضّمان اللازمة شرعاً، وهو وجودُ مضمونٍ عنهُ. وإذاً لم يكنْ في الضّمان وجود ضامنٍ ومضمونٍ عنه، ومضمُون لهُ ومضمُون. وبما أنّ عَقْد التأمين يحتاجُ إلى مضمونِ عنهُ، فمِنَ الواضح أنّ مثل هذا العقد باطل شرعاً.

يضاف إلى ذلك أنّ شركة التأمين حينَ تعهدتْ بتعْويض العَين أوْ دفعْ ثَمنها، إذا تضرّرتْ، أوْ دَفْع مالٍ عندَ حُصولِ الحادثِ، قد التزمتْ هذا الدّفع مُقابل مبلغ من المالِ، وذلك التزامٌ بمُعاوضَةٍ، وهو باطلٌ شرعاً لأنّ شروطَ صحّةِ الضمّانِ أن يكونَ بدون مُعاوضةٍ. وبناءً عليه يُعتبر التأمينُ بوجوبِ المُعاوَضَةِ ضماناً باطلاً.

وبهذا يظهرُ مقدارُ خلوِّ تعهد التأمين مِن شروط الضّمان التي نصّ عليها الشرع، وعدمِ استيفائه لشروط انعقاد الضّمان وشروط صحّته، وبذلك يكون سَندُ التعهّد الذي أعطته الشركة وضمنت التعويضَ والثمنَ، أو ضمنت المالَ، باطلاً من أساسه، ويكون التأمين كلّه باطلاً شرعاً.

وعلى هذا فإنّ التأمين كلّه حرامٌ شرعاً، سواءٌ كان تأميناً على الحياةِ أو البضاعة أو المستهلكات أو غير ذلك. ووجهُ حُرمتِه أنّ عَقْدَهُ عقدٌ باطِلٌ شرعاً، وأنّ التعهّد الذي تُعطيه شركةُ التأمينِ بمُوجِب العقدِ

تعهدٌ باطلٌ شرعاً. ويُعتبر أخذُ المال، بحسَب هذا العقد وهذا التعهّد، حراماً لأنه أكلُ مالٍ بالباطل. والشرع الإسلامي إذا طُبِّقَ يسدُّ منافذ الشيطان وخاصةً الإجرامية منها.

ومثل هذه الشركات التي تتعاطى التأمين أو ما يماثله من معاملات، وخاصَّةً المعاملات الربوية، هي التي تفتح منافذ الإجرام على مصراعيه، فكم من زوج قتل زوجته ليقبض بوليصة التأمين، أو تاجر افتعل سرقة متجره، أو صاحب مصنع أحرق مصنعه عن عمد.. كي يحصل على قيمة التأمين المتعاقد عليها.. أليست هذه مجالات رحبة للإجرام، الذي يمليه الشيطان وأعوانه، تحت ستار شعارات ومؤسسات التأمين التي باتت تتحكم برقاب الناس ومصائرهم؟!

لقد أتينا في كتاب العقود على تبيين النظام الاجتماعي في الإسلام، والمعروف اليوم في بعض الأقطار الإسلامية (بالأحوال الشخصية)، ثم بيّنا وفصَّلنا في نفس الكتاب قسماً من النظام الاقتصادي، وأتممنا القسم الثاني من هذا النظام في كتاب المعاملات، كما أتينا على ذكر أهم المعاملات في النظم الديمقراطي الرأسمالي.

وإليكم في القسم الأخير منه نظام الحكم في الإسلام.

الحاكم
والحكم على الأشياء والأفعال

الحكم على الأشياء والأفعال:

إنَّ من أهمّ الأبحاث المتعلقة بالحكم، وأولاها وألزمها بياناً، معرفَةَ مَنِ الذي يرجعُ له إصدارُ الحكم، أي مَنْ هو الحاكمُ؟ إذ على معرفتِهِ تتوقّفُ معرفةُ الحكم ونوعِهِ. والمرادُ بالحاكمِ مَنْ يملكُ إصدارَ الحكم على الأفعالِ والأشياءِ من حيث مدى تطابقها وانسجامها، أو مخالفتها وتصادمها لأنظمة الكون والحياة والإنسان.. لأن كلَّ ما في الوجود من المحسوساتِ لا يخرجُ عن كونه أفعالاً للإنسان، أو أشياءَ ليست من صُنْعِ الإنسانِ. ولمّا كَان الإنسانُ بوصفِهِ يحيا في هذا الكونِ، هو مدار الاهتمام والبحث فإنَّ إصدارَ الحكم كان متعلقاً به ومن أجله، ولذا لا بدَّ من الحكم على أفعال الإنسانَ وعلى الأشياء المتعلّقة بها. فمن هو الذي له وحدَهُ أنْ يصدرَ الحكمَ على ذلكَ؟ هل هو الله ـ تبارك وتعالى ـ أم الإنسانُ نفسه؟ وبعبارةٍ أخرى هل هو الشّرعُ أم العقلُ؟ لأنّ ما يدلّنا على حكم الله تعالى هو الشرع، وما يدلّنا على حكم الإنسان هو العقلُ، فأيهما المصدرُ أو صاحب الولاية ليحكم إذاً؟

أما موضوعُ إصدارِ الحكمِ على الأفعالِ والأشياء فهو الحسنُ والقبحُ، لأنّ المقصودَ من إصدار الحكم أمران: الأول هو تعيينُ موقف الإنسان تجاه الفعلِ لناحية: هل يفعَلُهُ أم يتركه، أم يخَيّرُ بينَ تركِهِ وفعلِهِ؟ والثاني هو تعيين موقفهِ تجاهَ الأشياءِ المتعلقة بها أفعالهُ لناحية: هل يأخذُها أم يتركها، أم يخيّرُ بينَ الأخذِ والتركِ؟ وكلُّ هذا متوقفٌ على نظرِتِه للشيء: هل هو حسنٌ أم قبيحٌ، أم ليس بالحسنِ ولا بالقبيحِ؟ ولهذا كان موضوعُ الحكمِ المطلوب هو الحسن والقبح، فهل الحَكَمُ بالحسن والقبح هو للشّرعِ أم للعقل إذْ لا ثالثَ لهما في إصدارِ الحكم؟.

والجوابُ على ذلك هو أنّ الحكمَ على الأفعال والأشياء إمّا أن يكونَ من ناحيةٍ معرفة واقعها وما هو هذا الواقع، أي مدى ملاءمتِها لطبع الإنسانِ وميولِه الفطريةِ أو منافرتها له، وإما من ناحية المدحِ على فعلها والذمِّ على تركِها، أي من ناحية الثّوابِ والعقابِ.

إنَّ الحكم على الأشياء يتناولها من الناحيتين التاليتين:

١ ـ مِنْ حيث واقعها.

٢ ـ مِنْ حيثُ ملاءمتها لطبعِ الإنسانِ ومنافرتها له.

بينما الحكم على الأفعال لا يكون إلا من حيث الثوابُ والعقابُ أو المدحُ والذم.

فأمّا الحكمُ الأول أي الذي يتناول الأشياء من حيث واقعها، ومدى ملاءمتها للطّبع ومنافرتها له، فلا شكَّ أنَّ ذلك كلّهُ إنّما هو للإنسانِ نفسهِ أيْ هو للعقلِ لا للشّرع، فالعقلُ هو الّذي يحكمُ على

الأشياء في هاتين الناحيتين، دونما حكم للشرع، لأنه لا دخلَ للشّرع فيهما. وذلك مثل: العلمُ حسنٌ والجهلُ قبيحٌ، فإنّ واقعَهما ظاهرٌ منه الكمال والنّقصُ، ومثل: إنقاذُ الغريقِ حسنٌ وتركهُ يهلكُ قبيحٌ، فإن الطّبعَ يميلُ لتحسين العلم ولإسعافِ المشرفِ على الهلاكِ ويأنف من الجهل، ومن عدم إسعاف الغريق.. فهذا وما شاكَلهُ يعودُ إلى طبعِ الإنسانِ وفطرتِهِ وهو يشعرُ به ويدركهُ، ولذلكَ كان إصدارُ الحكمِ على الأشياء من هاتين الناحيتين هو للإنسانِ أي أن الحاكم فيهما هو عقل الإنسان.

وأما الحكمُ الثاني، أي الذي يتناول الأفعال من ناحية المدح أو الذمِّ في الدنيا، والثوابِ والعقابِ عليها في الآخرة، فلا شكَّ أنَّهُ لله ـ عزَّ وجلَّ ـ وحدَهُ، وليس للإنسانِ، أي هو للشّرع وليس للعقلِ. وذلك كحسْنِ الإيمان وقبح الكفرِ، وحسنِ الطّاعةِ وقبحِ المعصيةِ، وحسن الصوم وقبح الإفطار، وحسن الطهارة وقبح النجاسة، وهكذا.. والسبب في ذلك يعود إلى أنَّ العقلَ لا يحكم إلَّا بالاستناد إلى إحساسٍ وواقعٍ ومعلوماتٍ سابقةٍ ودماغٌ. فالإحساسُ جزءٌ جوهريٌّ من مقوّماتِ العقلِ. فإذا لم يحسّ الإنسانُ بالشّيء لا يمكنُ لعقلهِ أن يصدرَ حكماً عليه، لأنَّ حكم العقلِ على الأشياء مقيَّدٌ بكونِها محسوسة، ويستحيل عليه إصدارُ حكمٍ على غير المحسوسات. فكون الظّلم مما يُمدَحُ أو يُذمُّ ليس بشيء محسوس يخضع لحواس الإنسان، فلا يُترك إلى العقل ليمعن فيه إعمالاً وتفكيراً، وبالتالي فلا يمكنُ للعقل إصدار حكم عليه، وإن كان الإنسان يشعر بفطرته أنَّ مدحَ الظلم مكروهٌ، وأن ذمَّهُ مقبولٌ. وبما أن الشعور وحده لا يكفي، ولا ينفع لكي يتاح للعقل أن يحكم على الفعل أو الشيء فقد صار العقل

غير قادر على أن يحكم عليهما بالحسن أو القبح، وبالتالي بالمدح أو الذم. إذ هو لا يتأتى له أصلاً إصدار مثل هذا الحكم، بل يستحيل عليه ذلك. فلا يجوزُ إذاً أن يُترك له إصدارُ هذا الحكم أي في الوقت الذي يستحيلُ عليه ذلك. كما لا يجوزُ أن يُجعلَ إصدارُ الحكم بالمدح والذمِّ لميولِ الإنسانِ الفطريّةِ، لأن هذه الميولَ تصدرُ الحكم بالمدح على ما يوافقها، وبالذّمِّ على ما يخالفها. وقد يكونُ ما يوافقها مما يذمُّ كالزِّنا واللواط والاسترقاقِ، وقد يكونُ ما يخالفها مما يمْدحُ كقتالِ الأعداء، والصّبرِ على المكارِهِ وقولِ الحقّ حتى في حالاتِ تحقّق الأذى البالغ، وهو ما يتمثل في كلمة الحق عند سلطانٍ جائرٍ التي قد تؤدي إلى الهلاك..

ولذلك كان جعلُ الحكمِ للميولِ والأهواء خطأ محضاً، ويأتي مخالفاً للواقع. فكان من غيرِ الجائز أبداً أن يُجعلَ للإنسان إصدارُ الحكم بالمدحِ والذمّ. وعليه فالذي يصدرُ حكمَهُ بالمدحِ والذمّ هو الله سبحانُه وتعالى وذلك من خلال ما شرعه للناس، وليس من خلال رغباتهم وميولهم وأهوائهم، حتى ولا من خلال عقولهم القاصرة عن الإتيان بأحكام مثل التي أنزلها الله العليم الحكيم. ثم إنه لو تُرِك للإنسانِ أن يحكمَ على الأفعال والأشياء بالمدح والذمِّ لاختلف الحكمُ باختلاف الأشخاصِ والأزمان. لأنه ليس في مقدورِ الإنسانِ أن يحكم عليها حكماً ثابتاً ونهائياً، غير قابل لأي تبديل أو تحويل. إذ من المشاهد المحسوس أنَّ الإنسان يحكمُ على أشياء بأنها حسنةٌ اليومَ، ثمّ يحكمُ عليها العكس غداً. وقد يكونُ حكم على أشياء أنها قبيحةٌ، ثمّ يعودُ فيحكم عليها نفسها بأنها حسنة. وبذلك يختلف الحكمُ على الشّيء الواحِد، ولا يكونُ أبداً حكماً ثابتاً، فيحصلُ الخطأ في الحكم،

ولذلك لا يجوزُ أن يُجعلَ للعقل أي للإنسان الحكمُ بالمدحِ والذمِّ، إذاً، فلا بدَّ أن يكونَ الحكمُ على أفعال العباد على الأشياء المتعلّقة بها من حيثُ المدح والذمُّ هو لله سبحانَهُ وتعالى وليس للإنسان. وحكم الله ـ عزَّ وجلَّ ـ يكون من خلال الشّرع، لا بواسطة العقل، وإن كان العقل الأداة الوحيدة لفهم شرع الله سبحانه وتعالى.

هذا من حيثُ الدّليلُ العقليّ على الحسنِ والقبحِ. أما من حيثُ الدّليلُ الشرعيُّ فإنَّ الشّرعَ التزم التحسين والتقبيح في أي أمرٍ باتّباعِ الرسول ﷺ وذمِّ الهوى. ولذلك كان من المقطوع به شرعاً أن الحسَن ما حسّنه الشّرعُ والقبيحَ ما قبّحهُ الشّرعُ، من حيثُ الذمُّ والمدحُ. والحكمُ على الأفعال والأشياء المتعلقة بها، بالمدح والذمِّ هو لتعيينِ موقفِ الإنسان منها. فالشرع بالنّسبة للأشياء يبيّن: هل هي حلالٌ فيُجَوِّزُ له أَخْذَها، أو هي حرام فيوجب عليه تركها، ولا يتصورُ غير ذلك من حيثُ من الواقع. وبالنّسبةِ لأفعالِ الإنسان يبين له: هل يُطلبُ منه أن يقومَ بها، أو يُطلبُ منه أن يتركها، أو يُخيّرُ بين الفعلِ والترك.. ولما كان هذا الحكم على هذا النحو لا يكون إلَّا للشرع، لذلك يجب أن تكونَ الأحكامُ العائدة لأفعال الإنسانِ، من حيث الحلال والحرام، والأحكامُ المتعلقة بالأشياء من حيث الحسن والقبح راجعةً للشّرع لا للعقل، أي للشرع الذي أنزله الله تعالى رحمةً للعالمين.

كمال الشريعة الإسلامية:

إن الإيمانَ بالإسلام ديناً لله تعالى، وشريعة لعباده على أنها شريعة كاملة، ليس مجرد أمانيّ أو تصورات، وإنما هو الإيمان الحق

القائم على قول الله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ﴾[2] فتعبير: «تبياناً لكل شيء» يظهر التمام والإكمال والكمال، فسبحان الله على ما أنزل، وأكمل وأتم!...

وهذا الإيمان بأنَّ الشريعة الإسلامية كاملة ومتكاملة، يقتضي أن يقابله العمل الكامل بمنهج هذه الشريعة، لأن الإيمان وحده لا يكفي بل يجب أن يقترن دائماً بالعمل، وبالعمل الصالح وحده، لأن الله ـ سبحانه وتعالى ـ عندما يذكر المؤمنين بوصفٍ أو إخبارٍ يقول عنهم ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾[3]، أي أنه تبارك وتعالى جعل هاتين الصفتين متلازمتين، لا تنفصل إحداهما عن الأخرى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ﴾ و﴿وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾... للتأكيد على ما للإيمان والعمل الصالح من أثر في حياة الإنسان، وأنه لولاهما لما كان لهذه الحياة معنىً ولا مغزى.

والرسول ﷺ الذي يتلقى عن ربه عزَّ وجلَّ، يزكّي نفوسنا بمعاني الآيات القرآنية التي تربط وتوثّق الصلة بين الإيمان والعمل، وذلك عندما يقول ﷺ: «**ليس الإيمان بالتمنّي ولا بالتحلّي ولكن ما وقر في القلب وصدَّقه العمل**»[4].

وعلى هذا بات مؤكداً أن الشريعة الإسلامية إنما يقوم كمالها

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣.

(٢) سورة النحل، الآية: ٨٩.

(٣) تراجع على سبيل المثال لا الحصر الآيات التالية: البقرة: ٢٥ و٨٢ و٢٧٧ ـ النساء: ٥٧ و١٢٢ ـ الأعراف: ٤٢ ـ الرعد: ٢٩ ـ الحج: ٥٠ و٥٧. وفيها جميعها ذكر ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾.

(٤) كنز العمال: الجزء الأول، باب الإيمان.

على الجمع ما بين الإيمان والعمل الصالح.. وقد أحاطت بجميع الأفعال والأشياء إحاطة تامة شاملة، بحيث لا يمكن أن تطرأ مسألة أو مشكلة، أو تحدث حادثة، أو تقع واقعة إلَّا وكان لكل منها حكم في الشريعة الإسلامية. وهذا يشمل ما مرَّ في الماضي، أو يعرض في الحاضر، أو قد يحدث في المستقبل. إنها لم تهمل شيئاً من أفعال العباد مهما كان بسيطاً إلا ولها حكمٌ بشأنه.. وهي إما تنصِّب للشيء أو للفعل دليلاً من الكتاب والسنة، وإمّا أن تضع أمارة من القرآن أو الحديث تُنبِّه المكلَّف على مقصدها منه، والباعثِ على تشريعه، بحيث يكون منطبقاً على الدليل أو الأمارة. ولذلك لا يمكن شرعاً أن يوجد فعل للعبد ليس له دليل أو أمارة لبيان حكمه، وذلك لعموم قوله تعالى: ﴿تِبْيَـٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ﴾[1]. وفي الآية الكريمة بيانٌ بالنصِّ الصريح بأن الله ـ تبارك وتعالى ـ قد أكمل هذا الدين وأتمَّهُ.

فإذا زعم زاعمٌ أن بعض الوقائع خالية من الحكم الشرعي، فإنه يعني أن هناك شيئاً لم يبيّنه الكتاب والسنة، وأن هذه الشريعة لم يكمِّلها الله تعالى، بدليل وجودِ فعلٍ لم يذكر حكمه، فهي إذاً شريعة ناقصة.. باطلٌ مثل هذا الزعم، ومعارضٌ لنص القرآن الكريم. فلو وُجدت أحاديث عن الرسول ﷺ بهذا المعنى، أي أنَّ هناك أفعالاً للعباد لم تأتِ الشريعة بحكمٍ لها ـ وهذا أمر مستبعد على الإطلاق، وهو مجرد فرض لا غير ـ نقول حتى لو فرض ووجدت مثل تلك الأحاديث فإنها تُردُّ درايةً، ويحكم بأنها مختلقة ومدسوسة، لأن

(١) سورة النحل، الآية: ٨٩.

الرسول ﷺ لا ينطق عن الهوى، ولأن أحاديث من هذا القبيل تتعارض مع النص القرآني. وأي خبر آحاد الكتابَ أو السنّة يُردُّ دراية. ولهذا لا يحق لمسلم بعد التبصّر والتفقّه في الآيتين[1] اللتين تدلان على كمال الشريعة الإسلامية أن يظن بوجود واقعة واحدة من أفعال الإنسان لم يبين الشرع لها محل حكم ولا بوجه من الوجوه. أما إذا قصَّر العقل عن إدراك الدليل أو الأمارة، أو لم يستطع تبيانهما فهذا ليس قصوراً في الشريعة، وإنما هو إهمال الإنسان أو عدم جدِّيته بالبحث والتنقيب، أو عدم اهتدائه إلى الحكم، حيث يكون غير قادر بعد لإدراك حقائق الإسلام والوقوف على مقاصده، وبالتالي عدم قدرته على الغوص في معاني الكتاب والسنة لاستنباط الحكم الشرعي المقتضى.

وانطلاقاً من كمال الشريعة الإسلامية وجب أن يكون نظام الحكم في الإسلام هو النظام الأمثل والأكمل، فما هي المفاهيم والقواعد التي يقوم عليها هذا النظام؟

نظام الحكم في الإسلام:

قال الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[2].

والدين الذي ارتضاه الخالق العظيم لعباده وجب أن يكون الدينَ الحق، ومنهجُه منهجَ الحق. والحق أصيل في بناء هذا الوجود، لأن المولى عزّ وجلَّ هو الحق، ومن وجوده ـ عزَّ شأنه وعلا ـ يستمد كل موجود وجوده..

---

(١) المقصود بهما الآية ٣ من سورة المائدة والآية ٨٩ من سورة النحل.

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٩.

والقرآن الكريم هو الذي يهدي إلى تلك الحقائق الأزلية، الثابتة والمطلقة وذلك في قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ مِن دُونِهِۦ هُوَ ٱلْبَٰطِلُ وَأَنَّ ٱللَّهَ هُوَ ٱلْعَلِيُّ ٱلْكَبِيرُ﴾[1]. ثم إن هذا الكون قد خُلقَ بالحق، فلا يتلبس بخلقه الباطل: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ بِٱلْحَقِّ﴾[2]. فالحق قوام الوجود كله، فإذا حادَ عنه فسد وهلك.

ومن الحق تأتي كلُّ المعاني والقيم والتصورات والأفكار والمشاعر التي تهدف إلى صلاح الأرض، وهداية الإنسان. ولذلك كانت الحياةُ الإنسانية قائمة على منهج الحق، على هذا المنهج الإلٰهي الذي يحتوي على التصور الشامل الكامل للوجود، ولغاية الوجود، والوجود الإنساني بالذات..

وهذه المعاني والحقائق والمفاهيم التي جاء بها الإسلام إنما هي من الأسس الثابتة التي تبنى عليها العقيدة الإسلامية، باعتبارها العقيدة الحق التي ارتضاها رب العالمين ديناً، ومبدأ، ومنهجَ حياةٍ للناس كافة. فكان على الأمة الإسلامية التي تعتنق هذه العقيدة، وتؤمن بهذا المبدأ أن تسير على المنهج الإلٰهي، وأن تتولى قيادة البشرية، وترتفع بها إلى المستوى الذي يليق بخلق الإنسان وكرامته، حتى تتمتع البشرية بأعظم نعمة وأجلّها في وجودها الدنيوي.. وإلَّا فقدت البشرية كلَّ نجاح وفلاح حين تُحرَم من تلك النعمة، أو حين يُحال بينها وبين ما أراده لها ربُّها الكريم من الرفعة، والصلاح، والسعادة

(١) سورة الحج، الآية: ٦٢.
(٢) سورة إبراهيم، الآية: ١٩.

والكمال.. ولذلك كان من حق البشرية أن تُبلَّغ إليها العقيدةُ الإسلامية، وأن تُدعى إلى تطبيق المنهج الإلٰهي الكامل، ثم يترك للناس الخيارُ في قبولِ الإسلام: عقيدةً ونظاماً، والسير على منهج الله تعالى القويم فيكون لهم الفوز في الدنيا والآخرة.. أو في اعتناق عقائد أخرى، هي من صنع البشر، وتتعارض في كثيرٍ من أمورها مع سنن الله تعالى في خلقه البشري، ولا تحفل بما أراده ربُّ العالمين، مما يؤدي بهؤلاء الناس إلى الوقوع في الخسران المبين.. فكان على المسلمين أن يبيّنوا للناس جميعاً نظام الحكم في الإسلام حتى يعرفوه، وحتى يعملوا على اتباعه.

ونظام الحكم في الإسلام، وإن كان معروفاً بأنه نظام دولة، لكنه لا بد أن يُعلم أيضاً أنه نظام خاص لدولة خاصة. ومعرفته لا بد أن تكون على هذا الوجه حتى يجري تطبيقه على هذا الأساس. وهذا النظام في الحكم الإسلامي إنما يختلف عن أنظمة الحكم الأخرى بأن سلطة التشريع فيه تستمد وجودها من الشرع وأحكام الله تعالى، بينما سلطة التشريع في الأنظمة الديموقراطية تكون مستمدة من الشعب، شأنها في ذلك شأن سائر السلطات الأخرى في الدول الحديثة حيث توجد ثلاث سلطات:

السلطات التشريعة: وهي التي تتمثل في نواب ينتخبهم الشعب ويمارسون هذه السلطة من خلال إصدار القوانين والتشريعات العامة في البلاد.

السلطة الإجرائية: وهي تتألف من رئيس الجمهورية والوزراء ـ في معظم الأنظمة الديموقراطية ـ ويناط بها أمر تنفيذ القوانين التي

تصدر عن السلطة التشريعية، ووضع الأنظمة اللازمة، كي تقوم بمختلف وظائف الدولة ونشاطاتها عبر المؤسسات العامة، وسائر الأجهزة الإدارية والفنية والعسكرية التي تخضع لها وتنفذ أوامرها وتعليماتها.

السلطة القضائية: وهي التي تتولى إحقاق الحق، ونصب موازين العدل لأجل الفصل في المنازعات والخصومات، والحكم بموجب ما تخوّلها به صلاحياتها القانونية في القضاء.

وهذه السلطات تستمد وجودها واختصاصاتها من دستور البلاد وسائر القوانين والأنظمة الأخرى المرعية الأجراء. ويبقى الدستور هو المعوَّل عليه، في كل شيء، باعتباره القانون الأساسي والذي يسمو على سائر القوانين الأخرى. ولذلك حظي الدستور باهتمام العلماء والباحثين القانونيين، فانكبوا على دراسة مصادره وعلى بيان حقيقته وماهيته. وقد أعطاه الفقهاء تعاريف شتى، واعتبروه بأنه القانون الأساسي الذي يحدد شكل الدولة، وشكل الحكم، وعدد السلطات واختصاصاتها وحقوق الأفراد وواجباتهم، بالإضافة إلى القواعد والأحكام التي تتناول الشؤون العامة في البلاد.

وعلى الرغم مما يراه بعض الفقهاء من أن تحديد مصادر الدستور هو من أصعب الأمور التي تواجه الباحثين، إلَّا أن هناك شبه إجماع على أن للدستور مصادر عديدة، ومنها:

ـ المصدر التشريعي الذي يعتبر المنبع، وعنه يتفرع القانون الأساسي وسائر القوانين الأخرى. ويشتمل هذا المنبع على

العُرف والعادة والدين وآراء الفقهاء، واجتهادات المحاكم وقواعد العدل والإنصاف.

- المصدر العيني أو الواقعي وهو الذي يأخذ بعين الاعتبار أوضاع المجتمع وحاجاته الأساسية، وكل ما يحتاج لحفظه وصيانته، فيصاغ على شكل مبادئ وأحكام وقواعد تنظم الدولة والمجتمع، ويخضع الأفراد لقوتها الإلزامية التي تعبّر عن مصالحهم.
- المصدر التاريخي وهو عبارة عن القواعد والمعاني والأفكار التي تُستوحى من دساتير بلدان أخرى، وُضعت عَبْرَ تاريخها الطويل، بحيث تعود وتترجم نصوصاً وأحكاماً بما يتلاءم مع أوضاع البلد الذي يأخذها، وتعتبر مصدراً إضافياً للدستور.

ويتولى وضع الدستور عادة هيئة تسمى الجمعية التأسيسية، أو أية هيئة أخرى تكلف بذلك، ويجري تصديقه وإقراره من قبل المراجع المختصة أي السلطة التشريعية، والملك، أو رئيس الدولة الخ... هذا في أنظمة الحكم الحديثة التي تقوم على مفاهيم الديموقراطية والحرية، أو على مفاهيم الديموقراطية الجماعية، وما إلى ذلك من النظريات التي جعلوها أساساً للحكم والسلطان.

أما في نظام الحكم في الإسلام فالأمر ليس على غِرار ما هو معمول به في الأنظمة الديموقراطية. وأول مظاهر الاختلاف تكمن في أنَّ مصدر الدستور وسائر القوانين الأخرى في النظام الإسلامي يعود إلى الكتاب والسنة. وهذه قاعدة أصيلة في المفهوم الإسلامي لا يمكن أن تحول أو تزول، أي أن مصدر التشريع مستمد من كتاب الله

وسنة رسوله.. ولكن هذا الأمر غير واضح في أذهان المسلمين، لأنهم لا يفرِّقون بين مصدر الدستور وبين منشأ الدستور.. فالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة هما مصدر الحكم في الإسلام. أما منشأ الحكم فهو الاجتهاد الذي يعني استنباط الأحكام الشرعية من قبل أهل العلم والفكر والرأي الذين يبلغون مرتبة الاجتهاد. وهذا الاجتهاد القائم على استنباط الأحكام الشرعية، هو حق لجميع المسلمين القادرين عليه، بل هو فرض عليهم، ولكنه فرض كفاية، إذا قام به البعض سقط عن الكل، وعلى شرط ألَّا يخلو عصرٌ من مجتهد، وإلَّا أثم المسلمون جميعاً...

وعلى هذا فإن القرآن ليس دستورَ المسلمين كما يشاع ويتردَّدُ على ألسنة الناس. وإن كان ظنهم بذلك هو عن حسن نيةٍ والحمد لله، إلَّا أن تفكيرهم بذلك إنما مرده إلى عدم التمييز أو التفريق بين مصادر التشريع الإسلامي ومنشأ هذا التشريع، كما قلنا وأكدنا، ولذلك كان من الخطأ الواضح القول بذلك، لأن الدستور الوضعي في أنظمة الحكم هو عبارة عن قانونٍ قابل للتغيير والتبديل والتعديل، بينما مصدر أو ينبوع الدستور الإسلامي، وسائر القوانين والتشريعات الأخرى التي تبنى عليه، هو القرآن الكريم الذي لا يتغير ولا يتبدَّل أبداً، والسنة النبوية الشريفة. وعليه لو قلنا إن القرآن هو دستورنا الإسلامي نكون قد حكمنا بأن القرآن قابل للتغيير والتبديل، كما الحال بالنسبة إلى الدساتير، وهذا ـ والعياذ بالله الحكيم الخبير ـ خطأٌ فادح وخطير لا يرتضي أحد من المسلمين لنفسه الوقوع فيه.. ففي أساس معتقداتنا، وصدق إيماننا ـ والحمد لله ـ أن القرآن هو كتاب الله المبين، الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، وهو تنزيل

من لدن العزيز الحكيم، يبقى أبدَ الدهر، محفوظاً بأمر ربِّه من عبث العابثين، ودسّ المفسدين، وحفظُه دائمٌ إلى ما يشاء الله تعالى، لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾[1].

لذلك يجب أن يفهم بوضوح أن دستورنا وتشريعاتنا إنما هي مرتكزة على الكتاب والسنة والاجتهاد. كما يجب أن يفهم، وبكل تأكيد، أننا نحن المسلمين إنما نعايش، في ظل أنظمة متنوعة للحكم، واقعاً مغايراً لنظامنا الإسلامي، فمن الضروري أن نتغلب على ما ألفناه من أنواع الحكم هذه، وأن نرتفع عن واقعنا السيئ وعن جميع أنظمة الحكم الموجودة في العالم، وأن لا نحاول أن نشابه أو نوازن بين نظام الحكم الإسلامي المتميز، وبين أنظمة الحكم الأخرى، لأن علينا أن نعالج مشاكل العصر بنظام الإسلام، فهو وحده الصالح لكل عصر ومصر، ولكل مكانٍ وزمان. ولا نريد أن نعالج نظام الحكم في الإسلام على حسب مشاكل العصر، لأننا في هذه الحال لا يمكننا أن نستأنف الحياة الإسلامية ونعيشها، كما عاشها أسلافنا في عهد رسول الله ﷺ، عندما أقام دولة الإسلام حقّاً وفعلاً، وطبَّق نظاماً كاملاً في الحكم، بحسب الأسس والقواعد التي بُني عليها هذا النظام وفقاً لشرع الله تعالى.

ومن خلال أحكام القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة، يمكن أن نتبين أن هنالك أربع قواعد رئيسية لتطبيق نظام الحكم في الإسلام، وهذه القواعد هي:

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٩.

١ ـ السيادة للشرع.

٢ ـ السلطان للأمة.

٣ ـ وجود خليفة واحد «فرض على المسلمين».

٤ ـ تبني إقامة الأحكام الشرعية حق للخليفة وحده، ويكون الحكم مركزياً والإدارة لا مركزية.

وسوف نوضِّح ماهية كل من هذه القواعد وفقاً لما يلي..

القاعدة الأولى: السيادة للشرع:

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ﴾[1]. والمراد بالتنازع في الآية الكريمة هو تنازع الأمة مع أولي الأمر، أو تنازع الأفراد أو الجماعات فيما بينهم. ومعنى رده إلى الله والرسول هو رده إلى حكم الله تعالى، ورسوله الكريم، أي إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم. فإنَّ جميع ما يصدر من تشريعات في نظام الحكم الإسلامي يكون مرتكزاً على أوامر الله تعالى ونواهيه في الكتاب، وعلى سنة رسوله الكريم من قولٍ أو فعل أو إقرار، ثم يأتي بعدهما الاجتهاد الذي يستقي الدليل من الكتاب والسنة.. فما من عمل يقوم به الإنسان تجاه نفسه وتجاه الآخرين، أو تقوم به الجماعة في نطاق مصالحها العامة، وما من قانون يُسنُّ أو نظام يصدر إلَّا ويجب أن تكون جميعها مبنيةً على شرع رب العالمين، الذي أنزله على عباده خيراً ورحمة بهم في الدنيا والآخرة. وباطلٌ كلُّ ما يشرِّع

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

أهل الأرض ما لم يكن منبثقاً عن شرع الله تعالى.. فالاختصاص التشريعي في الإسلام إذاً هو لله تعالى ولرسوله الكريم وذلك تصديقاً لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[1] وقوله عزَّ وعلا: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا۟ فِىٓ أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا۟ تَسْلِيمًا﴾[2].

ولمَّا كان التشريع من عند الله سبحانه وتعالى، فقد صار لزاماً أن تكون الحاكمية المطلقة له عزَّ وجلَّ، وأن يحكم الإنسان وفقاً لأوامره تعالى ونواهيه، كما بيّنها الكتاب والسنة، وأن يجعل نظام الحكم الذي يختاره قائماً على حكم الله وحده، كما تبيّن ذلك الآية القرآنية الكريمة، بقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ بِٱلْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ ٱلْكِتَٰبِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ عَمَّا جَآءَكَ مِنَ ٱلْحَقِّ﴾[3]. مما لا يحتاج الأمرُ بعدُ إلى تبيانٍ أو دليل!... لقد أنزل الله تعالى الكتاب (القرآن) بالحق، وفيه قواعد الحكم وأسسه، ومنهاجه وأحكامه، وهو مصدق لما أنزل الله عزَّ وعلا الكتب السماوية من قبل، وفيه زيادة عنها وإكمال لها بما يتوافق مع النضوج الفكري للإنسان في آخر مراحلة، مما يجعل على أهل الكتاب، من يهود ونصارى، واجب الحكم بما أنزل الله تعالى، لأنه هو الحق.. فضلاً عن المسلمين الذين فُرِضَ عليهم إقامة حكم الله العزيز الحكيم في دنيا الأرض..

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

(٢) سورة النساء، الآية: ٦٥.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٤٨.

ثم يؤكد القرآنُ الكريم هذا الأمر بآيات أخرى وذلك بقوله تعالى: ﴿إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾[2].

ولو أخذنا التاريخ الإسلامي شاهداً ودليلاً، لوجدنا أن رسول الإسلام، سيدنا محمداً ﷺ لمَّا أقام نظام على أوامر الله تعالى ونواهيه، استطاع المسلمون أن ينتقلوا من الضعف إلى القوة، وأن يكونوا أعزَّاء في ديارهم، رحماء فيما بينهم، كما أمكنهم أن يقيموا الحق والعدل، أن ينشروا الخير والصلاح في كل موقع وطأته أقدامهم، ولذلك كان المجتمع الإسلامي يؤمئذٍ مثالاً للمجتمعات البشرية.

نعم لقد قامت الدولة الإسلامية على شرع الله تعالى وحكمت بطاعة الله ورسوله، فعرفت الأرض، في تلك البقعة التي قامت عليها الدولة أمثل تطبيق للمنهج الإلٰهي، وكان حكم الإسلام أروع صورة لكل حكم وأكمله.

ولذلك كانت الأمة الإسلامية خير أمة أخرجت للناس، فأبناؤها ـ والمؤمنون خاصة ـ يأمرون بالمعروف، وينهون عن المنكر، ويقيمون الصلاة، ويؤمنون بالله العزيز الحكيم، ويدعون إلى الصلاح، ويسارعون في الخيرات، ويقيمون العدل، ويحققون المساواة، ويهدون للتي هي أقوم... وقد استمر المسلمون على تلك الحياة الرفيعة، من بعد رسول الله ﷺ، في عهد الخلفاء الراشدين (رضوان الله تعالى عليهم)... حتى بدأت مطالب الدنيا، ومصالح الأشخاص

(١) سورة الأنعام، الآية: ٥٧.
(٢) سورة المائدة، الآية: ٥٠.

تطغى على النفوس، فبدأت معها عوامل الضعف تظهر في الدولة الإسلامية، حتى انتهى الأمر بالمسلمين إلى ما هم عليه اليوم.

ونحن نتلمَّس تلك الحقائق من تاريخنا المشرق الوضَّاء لنرى كيف كنا في الأوج يوم كنا نطبق شرع الله تعالى، ونجعل السيادة لهذا الشرع وحده، أي يوم حكمنا بطاعة الله وطاعة رسوله وأولي الأمر منا، ويوم أن كانت العناية الإلٰهية تأخذ بيدنا لنحافظ على الإسلام، ونتمسك به: عقيدةً، ومبدأً ونظاماً.

وعلى هذا فإن أول قاعدة ينبغي أن نعمل بها، إن أردنا تطبيق نظام الحكم في الإسلام، أن نجعل السيادة للشرع، وللشرع وحده..

القاعدة الثانية: السلطان للأمة:

إن تنفيذ أحكام الله تبارك وتعالى، وتطبيق الإسلام بصورة كاملة، هو تكليف عام يقع على عاتق جميع المسلمين. وإنه ليتعذر على الفرد وحده، أو على عدد قليل من الأفراد وحدهم القيام بأعباء هذا التكليف. أجل، على الفرد أداء بعض الفرائض والأحكام كالحج، والصوم، والصلاة والزكاة المأمور بها إطاعةً لقوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[1] وقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[4] فيؤدي كل مسلم تلك الفرائض إما بصورة فردية كقيامه بالصلاة أو الصوم مع أفراد عائلته في منزله، وإما بصورة جماعية

(١) سورة آل عمران، الآية: ٩٧.
(٢) سورة البقرة، الآية ١٨٣.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٤٣.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٤٣.

كصلاة الجماعة في المسجد، أو أداء الحج؛ ولكنه يبقى عاجزاً عن أن يطبق بصورة إفرادية جميع الأحكام الشرعية. فهو مثلاً غير قادر على أن يقيم حدَّ الزِّنا من تلقائه، ما لم تطبق الأصول المفروضة له، كإعطاء الأمر من الحاكم، ومن ثم مشاركة جماعة من المسلمين في التنفيذ، امتثالاً لقوله عز وجل: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْأَخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1] والأمة هي المسؤولة في الأصل عن تطبيق الإسلام كاملاً، ومن هنا كان القول إن «السلطان للأمة» إلَّا أنه يستحيل أن يمارس جميع أفراد الأمة مثل هذا التطبيق بصورة مباشرة، فكان على الأمة أن تختار ممثلين عنها، تنيبهم في ممارسة كافة السلطات والاختصاصات العامة، ويكون اختيارهم على أساس الجدارة والكفاءة والاستحقاق، يقول الله تعالى: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ﴾[2]، أي أن أصل الحكم لله تعالى ولكنَّه يستخلف الذين آمنوا وعملوا الصالحات في الأرض للقيام بشؤون هذا الاستخلاف، أي بشؤون الحكم، وعلى أنْ يزوّدهم بالسلطة اللازمة لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّٰكُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾[3] أي جعلنا لكم فيها السلطان، أو السلطة للحكم. فهذا هو مضمون القاعدة الثانية التي يقوم عليها نظام الحكم في الأرض، أي أن الله سبحانه وتعالى قد استخلف فئة معينة من الناس، فجعلهم خلفاءَ يقومون بأحكام أوامره ونواهيه، على أنّ يتحلّى هؤلاء بالإيمان والعمل الصالح

(١) سورة النور، الآية: ٢.
(٢) سورة النور، الآية: ٥٥.
(٣) سورة الأعراف، الآية: ١٠.

(على ما يمثلان من الأمور المعنوية والمادية كافة) في تطبيق حكمه (عزَّ وعلا) وسياسة الناس وفقاً لمضامين هذا الحكم، كما بيّنها الإسلام في أجلِّ صورها وأبعادها ومراميها..

ذلك أن الإسلام ليس ديناً لاهوتياً من الناحية البحتة المتزمتة، بل على العكس هو يحارب الاستبداد الديني والتعصب الطائفي، ويترك للإنسان مجالاً واسعاً لاختيار العقيدة الدينية الصالحة لقوام حياتِهِ، عملاً بإحدى قواعد الإسلام الأصيلة «لا إكراه في الدين».. وبذلك لا يوجد في الإسلام جماعة تتمتع بامتيازات معينة يطلق عليها اسم «رجال الدين»، بينما يعتبر سائر المسلمين أدنى مرتبة من تلك الجماعة.. كلا، ليس في الإسلام شيء من ذلك، لأن جميع الذين يعتنقون هذا الدين هم سواسية في الحقوق والواجبات، ولكنهم يتمايزون عن بعضهم بدرجة الإيمان والتقوى، وبالعمل الصالح الذي يخدم أنفسهم، ويخدم مجتمعهم، ويخدم أمتهم، ويخدم دينهم على قاعدة طاعة الله وطاعة الرسول. ولذلك فإن الإسلام إذ يأمر بتطبيق المنهج الإلٰهي، النابع من وحدة العقيدة والمبدأ، يجعل الأمة هي المسؤولة عن تنفيذ شرع الله تعالى، امتثالاً لقوله عز وجل: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[1].

ومن البديهي أن طاعة الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وطاعة الرسول ﷺ هي الالتزام بما شرعه المولى العلي الكبير، وما جاءت به السنة النبوية الشريفة. أما طاعة أولي الأمر فهي امتدادٌ لطاعةِ الله والرسول، ما دام هؤلاء يرعون شؤون الناس ويديرونها وذلك من خلال العمل بأوامر

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

الله تعالى ونواهيه، وبالسنة النبوية، أي بتطبيق الشرع الإسلامي وفقاً للكتاب والسنة.

ورعاية شؤون الناس أمر لا بد أن تقوم به فئة أو جماعة معينة من المسلمين حتى لا يكون للناس حجة على الله (عزَّ وجلّ) وحتى يوجدَ دائماً من يعرف كيف يطبق الأحكام الشرعية، ليظل حكم الله العزيز الحكيم قائماً في دنيا الأرض من خلال هذه الفئة المسلمة التي تمارس الإسلام حقاً وحقيقة.

وعلى هذا فإن نظام الحكم في الإسلام يتميز عن سائر أنظمة أهل الأرض الأخرى، بكون مصادر التشريع فيه هي الكتاب والسنة وبأن الحاكمية المطلقة هي لله تعالى. وقد استخلف ـ سبحانه وتعالى ـ المؤمنين الذين يُناطُ بهم الأمر لإقامة قواعد الحكم وتطبيقه. فكان بذلك الحكم لله وحده، والأمة هي التي تتقبل الحكم ويقع على عاتقها التطبيق، ولكنها تبايع من يمارس هذا الحكم باسمها..

وهذا كله بخلاف نظريات الغرب حيث يقوم نظام الحكم فيه على قاعدة السيادة للأمة، والأمة مصدر السلطات، وهما الأساس لكل المفاهيم ولكل الأنظمة الديموقراطية، التي حكم الغرب بموجبها. فلما احتلَّ العالمَ الإسلاميَّ حكمَهُ، وما زال يَحكمُهُ بنظرياته وأنظمته، التي تعتبر قطعاً، وجميعها دون استثناء، بعيدة عن حكم الله تعالى... وقد ظهرت تلك النظريات مثل السيادة للأمة، والأمة مصدر السلطات والسيادة للشعب، وغيرها في أوروبا بعد الصراع الدامي الذي اجتاحها في القرون الوسطى، واستمرَّ من جراء عدم وجود القواعد والأسس الثابتة المستقاة من المنهج الإلٰهي (على الرغم من زعمهم أنهم حكموا بالتوراة والإنجيل) وذلك ظلَّ قائماً لعدة قرون لاقت أوروبا خلالها الويلات والنكبات..

ذلك أن أوروبا كان يحكمها ملوك، أقاموا حكمهم بشكل استبدادي وتعسفي على نظريّة الحقِّ الإلهيّ، وهي أن للملكِ حقّاً إلٰهيّاً على الشّعب وهو يستمد سلطته مباشرة من الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وله السلطان وحده، وبيده كافة السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية. أما الشعبُ فهو رعيّةُ الملكِ، ولا حقَّ له لا في التشريعِ ولا في السلطةِ ولا في القضاء. والناسُ ينظرِ الملكِ عبيدٌ لا رأيَ لهم ولا إرادةَ وإنما عليهم التنفيذُ والطّاعة، ولذلك استبدَّ أولئك الملوكُ بالشعوبِ أيّما استبداد. فضجَّ الناسُ في كلّ مكانٍ وقامتِ الثوراتُ، ولكنّ الملوكَ كانوا يخمدونها بالقوة ولكن إلى فترات من الزمن فقط. حتى هبت شعوب أوروبا تطلب بإصرار وعناد التخلص من ظلم الملوك وجورهم. وقد ساهم العلماءُ والمفكرون مساهمة فعّالة في إعداد النفوس للثورة حتى وصلت الحالة إلى قلب أنظمة الحكم. وبرزت في تلك الأثناء نظريات متعددة للقضاءِ على الحقِّ الإلهيّ الذي يدّعيه الملوكُ، وكان من أهمّها النظريتان اللتان هما موضوعُ هذا البحث: «السيادةُ للأمّةِ والأمةُ مصدرُ السلطات». ورأى المفكرون وأصحاب الرأي عندهم أنه لا بد من إلغاء الحقِّ الإلٰهيّ المزعوم إلغاءً تامّاً، وجعلِ التّشريعِ والسّلطةِ للشعب أو للأمّة. فصار البحثُ في كون الشعب هو صاحب السيادة، وليس عبداً للملوك وأهوائهم، وأنّه هو الذي يختارُ الحاكمَ الذي يريدُ. فنشأت هاتان النظريتان، واستقر مفهومهما في النفوس، ووجد من جرائهما النظام البرلماني الديمقراطي كتطبيق عملي للنظريات الفلسفية والسياسية والاجتماعية التي ظهرت، ولا سيما في انكلترا وفرنسا، التي كانت تنادي بالحدّ من سلطان الملوك، ووضع القوانين والتشريعات التي تقرر حقوق الأفراد وصيانتها..

أما نظريّة السيادةِ فقد قالوا إنّ الفردَ يملكُ الإرادةَ ويملكُ التنفيذَ، فإذا سُلبتْ إرادتهُ وصارَ تسييرُها بيدِ غيرِه كان عبداً، وإذا سَيَّر إرادتَهُ بنفسهِ كان سيّداً. والشعبُ يجب أن يسيّرَ إرادتَهُ بنفسه لأنه ليس عبداً للملكِ بل هو حرٌّ. وما دام الشعبُ هو السيّد، ولا سيادةَ لأحدٍ عليه، فهو الذي يملكُ التشريع وهو الذي يملكُ التنفيذ. فنادوا بحكم الشعب، ورفعوا شعار حكم الشعب ومن الشعب وإلى الشعب.

فالعبوديّةُ تعني أن يُسيَّر بإرادةِ غيرِه. ولتحرير الشعب من العبوديّةِ لا بدّ أن يكونَ له وحدَه حقُّ تسييرِ إرادتِهِ: فيكون له الحقُّ أن يسنَّ القانونَ الذي يريد، وأن يُلغيَ أو يُبطلَ التشريعَ الذي يريد.

وقد شبت نيرانُ ثوراتِ التحرير ونجحت، وأُزيلَ الملوكُ وزالَ معهم الحقُّ الإلٰهيُّ الذي كانوا يدّعونَهُ، ووُضِعت نظريّةُ «السيادةُ للأمّةِ» موضعَ التّطبيق، وصارَ الشّعبُ هو الذي يشرّع. ثم وجدت المجالسُ النيابيةُ لتنوبَ عن الأمةِ بمباشرة السيّادة. ولذلك تسمعُهم يقولون: مجلسُ النوابِ سيد نفسِهِ لأنه يمثّلُ الشعبَ، وأنَّ السيادة للشّعبِ.

والسّيادةُ تعني تسييرَ الإرادةِ وتنفيذَها. إلّا أنّ الشعبَ إذا استطاع أن يباشرَ السيادةَ بإيجادِ وكلاء عنه لمباشرةِ التّشريع، فإنّه لا يستطيعُ أن يباشرَ السلطةَ بنفسهِ، لذلكَ لا بدَّ أن يُنيبَ عنه من يباشرُ السّلطةَ فأوكلَ أمرُ التنفيذ لغيرِ الشعب، على أن يقومَ الشعبُ بإنابتهِ عنه، فَوُجدت من ذلكَ نظريةُ: الأمةُ مصدرُ السلطات. أي أنها هي التي تُنيب عنها من يتولى السلطةَ فيها، أي من يتولّى التنفيذَ، والفرقُ بين السّيادةِ والسلطةِ، هو أنَّ السّيادةَ تشمَلُ الإرادةَ والتنفيذَ، أي تشمَلُ تسييرَ

الإرادةِ وتشمَلُ القيامَ بالتنفيذ، بخلافِ السلطةِ فإنها خاصّةٌ بالتنفيذِ ولا تشمَلُ الإرادة. ولذلك كان التّشريعُ للأمّةِ بواسطةِ نوّابٍ عنها، ومن هنا لا يقالُ إنّ الأمةَ مصدرُ التشريع. بل يُقالُ إن التشريعَ للأمّةِ وهي التي تباشره بنفسِها. أمّا السّلطةُ فإنَّ الأمّةَ لا تستطيعُ مباشرتها بنفسِها لتعذُّرِ ذلك عمليّاً فكان لا بد أن تعطيَ التنفيذ لغيرِها ليباشرَهُ نيابةً عنها. ومن هنا لم تكنِ السّلطةُ للأمّةِ بل يباشرُها الحاكمُ والقاضي بتفويضٍ منها وإنابةٍ عنها. وكانت هي المصدرَ الأساسيَّ للسلطة.

وهذا كلّه بخلاف الحكم الإسلاميّ الذي هو حكم الله، ومن الله وإلى الناس كافة. أي أن الفارق الجوهري هو أن الشارع الأعظم، في الإسلام، هو الله والأمة تنفذ شرع الله، بينما الناس، في الغرب، هم الذين يشرّعون وينفذون، وفقاً للقواعد الوضعية التي يشنُّونها. .

وهذا الواقع للأمّةِ في الغرب من حيثُ كونها سيدة نفسِها يخالفُ واقعَ الأمّةِ الإسلاميّةِ. فالأمّةُ الإسلاميّةُ مأمورةٌ بتسييرِ جميعِ أعمالها بأحكام الشرّع. فالمسلمُ عبدٌ لله تعالى، فلا يملك أن يُسيِّرَ إرادتَهُ، ولا أن ينفِّذَ ما يريدُ، وإنما تُسيَّرُ إرادتُهُ بأوامرِ الله تعالى ونواهيهِ، وعلى العبد التنفيذ. ولذلك فالسيادةُ في الإسلام ليستْ للأمّةِ وإنما هي للشّرع، أما التنفيذُ، أي السلطانُ فهو للأمة. ولما كانت الأمّةُ لا تستطيعُ مباشرةَ السّلطانِ بنفسها كانَ لا بدّ لها أن تنيب عنها من يباشر هذا السلطان، وقد عيّن الشّرعُ كيفيّةَ مباشرتِها له بنظامِ الخلافةِ.

القاعدة الثالثة: وجود خليفة واحد واجب على المسلمين:

إن وجود خليفة واحد هو فرض على المسلمين، وبالتالي فهو واجب شرعي على الأمة الإسلامية، لأن الخليفة هو الذي ينوب عن

الأمة في الحكم، وهو الذي يكون «رئيس الدولة» في نظام الحكم الإسلامي. بمعنى أن الرئيس الذي تختاره الأمة ليتولى شؤونها الدينية والدنيوية هو الذي يكون خليفة، ويحكم بما أنزل الله تعالى.

ومن هنا كان الاهتمام عظيماً لدى المسلمين بهذا المنصب الرفيع، إذ يقع على عاتق الخليفة تطبيق أحكام الشرع، ونشر الدعوة الإسلامية في العالم، وتولي شؤون الأمة وإدارة مصالحها بمعاونة أجهزة الحكم الأخرى. ومن هنا أيضاً كانت الخلافة عامة، ينضوي تحت لوائها جميع المسلمين، حتى ولو عاشوا في مجتمعات عديدة، وكانوا ينتمون إلى شعوب وقبائل متفرقة.. فلا دول متعددة في الإسلام، بل دولة واحدة، وعلى فرض وجود دول إسلامية عديدة، فإن هذه الدول لا يسعها إلَّا تطبيق نظام واحد وهو نظام الحكم في الإسلام وقواعده واحدة، وأسسه واحدة، فلا اختلاف بين نظام دولة وأخرى، ولا تباعد بين مفاهيم دولة وأخرى. ولذلك فإن تلك الدول ـ إن وجدت ـ فهي خاضعة لنفس الحاكم الذي هو خليفة المسلمين كافة.

ونحن لا نقول هذا إلَّا تطبيقاً للإسلام. وقد وردت في القرآن والحديث نصوص كثيرة دالة على الاستخلاف، وعلى وجوب طاعة أولي الأمر الذين يتولون هذا الاستخلاف كما ذكرنا سابقاً. وقد قال الرسول ﷺ: «**من أطاعني فقد أطاع الله تعالى، ومن عصاني فقد عصى الله تعالى، ومن يطع الأمير فقد أطاعني، ومن يعصِ الأمير فقد عصاني**»[1].

(١) البخاري، باب الجهاد، ص١٠٩.

والأمير في عهد الرسول ﷺ كان ينوب عن الرسول ﷺ في حكم الإمارة المولَّى عليها، ولذلك كان يعتبر نائباً عن ولي الأمر. وكذلك الأمر فإن الخليفة كان وليَّ الأمر على المسلمين، ونوابه في الولايات ينفذون أوامره وطاعته. وبذلك يكون ولي الأمر في الأصل هو الرسول ﷺ ومن بعده الخليفة. ووليُّ الأمر، وفقاً للآية الكريمة والحديث الشريف هو رئيس الدولة الإسلامية، الذي يجب أن يكون خليفة، مبايعاً من الأمة بأسرها في مشارق الأرض ومغاربها. ومبايعته لا تكون أولاً وآخراً إلا لتطبيق الشرع ورعاية شؤون المسلمين، فالرسول ﷺ قال: «**من مات وليس في عنقه بيعة فقد مات ميتة جاهلية**»(١).

وقد أطلق فقهاء المسلمين على الخليفة بعض التسميات مثل الإمام، أو الحاكم، أو رئيس الدولة، وكلها ولا شك تعني المسؤول الأعلى في النظام الإسلامي الذي تكون له الولاية العامة في أمور الدين والدنيا معاً.

كما عرفوا الخلافة تعاريف عديدة، ولكنها أيضاً تتقارب في المعاني.. فقال التفتازاني: «الخلافة هي رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا خلافة عن النبي ﷺ»(٢).

وقال الماوردي: «الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا»(٣).

---

(١) كنز العمال: رقم ١٤٨٦٣؛ صحيح مسلم، باب الإمارة، ص٥٨.
(٢) محمد رشيد رضا، الخلافة أو الإمامة العظمى، ص١٠.
(٣) الأحكام السلطانية، ص٣.

وهذ الخلافة هي أهم مقومات نظام الحكم في الإسلام.

فمن ناحية المبدأ الإسلامي الخلافة هي رئاسة عامة في أمور الدين والدنيا معاً.. وهي بذلك تختلف عن أنظمةِ الحكم في الغرب التي تقوم على نظرية الديموقراطية التي تبعد الدين كلياً عن أمور الحكم.

وعلى الرغم من أن معاوية بن أبي سفيان قلب الخلافة من نظام للشورى، إلى نظام وراثي، وأن هذا الانقلاب بصيغته الإرثية، كانت له آثارٌ ونتائجُ سيئةٌ للغاية على المسلمين، إلَّا أنَّ الخلافة، كمفهوم، لم تتغيّر، بل استمرت حتى نهاية عهد الدولة العثمانية في العقد ـ الثاني من القرن العشرين الميلادي، كما سنرى ـ وظل الخليفة خليفة واحداً لجميع المسلمين.

ووجود الخليفة في عصرنا هذا، بات ضرورة تفرضها ظروف الحياة العامة على المسلمين، وهذه الأحوال التي وصلوا إليها. إذْ في إعادة الخلافة عودة إلى حكم الله تعالى، حتى تُزاحَ عن كاهل المسلمين وأعناقهم أنظمةُ الحكم السياسية التي تقوم على نظريات وتصورات غايتها ـ ولو ظاهرياً وتشريعياً ـ الاهتمام بشؤون الناس الدنيوية وحسب، بينما هي في الحقيقة مراعاة لمصالح ذوي النفوذ والمطامع، بدليل ما تعاني من جرائها شعوب العالم بأسره ـ بما فيهم المسلمون ـ وبصورة خاصة الشعوب المتخلفة، التي زينوا لها مبدأ الديموقراطية نظاماً للحكم، فأخذته ليكون وبالاً عليها، وأقلُّ ما فيه أنه جعل الاستعمار الخفي يسيطر على خيرات بلادها وثرواتها، ويتلاعب بمصائرها بما يخدم مصالحه.. أجل إن أنظمة الحكم

السياسية القائمة حالياً، في كل دنيا الأرض تقريباً، هي أنظمة دنيوية لا اعتبار فيها للدين وارتباطه بالحياة من مختلف جوانبها. وإنَّ البدعة الكبيرة التي يفاخر بها الغرب هي نظرية (فصل الدين عن الدولة)، أي عن شؤون الحكم، دون مراعاة ما للدين من تأثير في نفوس الناس، وأفكارهم، ومشاعرهم، وأنماط عيشهم.. وهذا ما كان من جرائه انعدام الإيمان في العقول وتعطيل غريزة التدين في القلوب، وانهيار الفضائل والأخلاق القويمة، وانغماس الناس في الماديات الزائفة، الزائلة، التي طغت على كل شيء حتى بات الإنسان عبداً لها.. وذلك كله عائد لكون تلك الماديات لا تفرق بين حلال وحرام، ولا ترعى في الناس إلَّاً[1] ولا ذمَّة. مما أنتج هذه الأوضاع الشاذة التي تعيشها المجتمعات في وقتنا الراهن، في ظل أنظمة الحكم القائمة..

من هنا كانت العودة إلى الإسلام ضرورة للناس. فالإسلام لا يفرق بين الدين والدولة. والحاكم الذي يدير شؤون الناس لا يمكنه أن يتدبَّر سياسة حكيمة رشيدة إن لم يعرف شرع الله تعالى. ثم ما قيمة السياسات والأنظمة إن لم تكن قائمة على شرعة الله (تعالى) ومنهاجه؟!

نعم ليس الأمر كما يحلو لأعداء الإسلام أن يصوروه للناس، فالإسلام هو دين ودنيا، والإنسان المستخلف من الله (تعالى) في الأرض، عليه أن يحكم بما أنزل الله (عزَّ وجلّ) لا أن يعتبر أفكاره وتصوراته هي المقياس الأول والأخير لكل شيء، فيبتدع أنظمةً للحكم تتناسب مع مقياسه. وهذا هو الفارق الكبير بين معتقدات

(١) إلَّا: عهداً أو قرابة.

المسلمين الذين يريدون إقامة نظام الحكم في الإسلام على شرع الله العلي الكبير، وبين معتقدات غيرهم الذين أقاموا أنظمتهم وفرضوها على العالم كله من مسلمين وغير مسلمين، وفقاً لما رأوه أضمن لمصالحهم.

وإنَّ من نعم الله تعالى علينا أن هدانا لأن نكون مسلمين، وفرض علينا ـ سبحانه وتعالى ـ أن نعيش في ظل نظام إسلامي يكون على رأسه خليفةٌ مُبايعٌ من الأمة، يحكم بما أنزل الله عزَّ وجلَّ، فيحفظ الدين، ويضع في أولويات اهتماماته إعداد المؤهلين من أبناء الأمة ليكونوا دعاة للإِسلام، حتى يعرف الناسُ هذا الدين على حقيقته فيهتدوا إليه، ويجدوا فيه الطريق الوحيد للخلاص من المشاكل التي منها يعانون، وتصحيح الأوضاع التي فيها يتخبطون!..

وخلاصة القول إن الخلافة أمر يفرضه الدين وتفرضه ضرورات الحياة، ولا يقوم نظام الحكم في الإسلام إلَّا على أساس الخلافة.

آراء المذاهب في الخلافة الإسلامية:

لا بد لنا قبل معرفة الآراء التي ظهرت في المذاهب الإسلامية حول الخلافة، من التوضيح بأن همَّ الفقيه أو صاحب المذهب كان تفسير الأحكام الشرعية أو الاجتهاد في استنباط أحكام شرعية جديدة بالاستناد إلى أدلتها في الكتاب والسنة. وكان الفقهاء يرون بأن المكلف في تنفيذ وتطبيق الأحكام الشرعية هو الإمام العادل، لأن لفظة «إمام» تعني مَن يؤم الناس، أو يتقدم عليهم، أو من تكون له الرئاسة عليهم وقيادتهم، وكذلك الأمر في لفظتي: الحاكم أو الأمير.

ولذا كانوا يطلقون على «الخليفة» لقب الإمام أو «أمير المؤمنين»، أي صاحب الولاية أو الرئاسة العامة على المؤمنين..

والأمر اليوم هو نفسه في الماضي، حيث يُطلق لفظ «الإمام» على كلِّ عالم أو فقيه أو رجل دين تجتمع فيه مواصفات المجتهد أو القائد للجماعة، كما يُطلقُ على إمام المسجد الذي يؤم المؤمنين في الصلاة.

ولعلَّ عدم استعمال لفظتي «الخلافة» و«الخليفة» واعتماد لفظتي «الإمامة» و«الإمام» راجعٌ إلى اعتقاد المسلمين بأن نصب «خليفة» على المسلمين بات غير مقدور عليه، وذلك لأسباب عديدة، وأبرزها عدم إمكانية عقد البيعة من جميع المسلمين لشخص واحد، ووجود الأنظمة السياسية المتباينة في البلاد الإسلامية، وتفرَّق المسلمين إلى مذاهب متعددة، حتى في تفسير الأحكام الشرعية وتطبيقها.. إضافة إلى استمرار محاربة الخلافة من أعداء الإسلام، والمسلمين التابعين، حتى لا تكون لهم قيادة موحدة، وحتى لا يُجمعوا على رأي واحد في القرارات المصيرية.. من هنا كان الإجماع لدى مختلف الفقهاء والمذاهب على وجوب الإمامة.

قال الفقيه الأندلسي ابن حزم: «اتفق جميع أهل السنة، وجميع المرجئة، وجميع الشيعة، وجميع الخوارج على وجوب الإمامة، وأن الأمة واجب عليها الانقياد لإمام عادل يقيم بين أفرادها حكم الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ويسوسهم بأحكام الشريعة التي جاء بها رسول الله ﷺ»[1].

(١) المحلى: ٩/ ٤٣٨، مسألة ١٧٦٨.

أما الأدلة على وجوب الإمامة فقد تباينت الآراء حولها. وقد اعتمد القائلون بوجوب الإمامة منها شرعية ومنها عقلية..

١ ـ الأدلة الشرعية:

ـ قال الشيعة الإمامية: الإمامة واجبة شرعاً لأنها ركن من أركان الدين. واستدلوا على ذلك بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾[١]، كما استدلوا على ذلك بما ورد في السنة وهي أن رسول الله ﷺ قد أشار إلى قيام اثني عشر إماماً من بعده، يكونون من ذريته.

ـ وقال أكثر أهل السنة: الإمامة واجبة شرعاً باعتبارها من أصول الحكم في الإسلام، أي أن نظام الحكم في الإسلام لا يقوم إلَّا بوجود إمام عادل تكون له الرئاسة العامة على المسلمين، كما هو الشأن في سائر الأنظمة الحديثة التي لا يقوم الحكم فيها إلا بوجود رئيس للدولة.

٢ ـ الأدلة العقلية:

اتفق جميع الأئمة على أن الحكم يجب أن يكون بما أنزل الله تعالى، وهذا أمر من الله عزَّ وجلَّ لرسوله الكريم أنزله عليه في محكم كتابه المبين بقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[٢]، فكان من الواجب قيام خليفة، أو إمام يحكم بما أنزل الله تعالى.

ثم إن قيام إمام يتولى قيادة الناس وإدارة شؤونهم أمر يفرضه

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٩.

الوجود البشري. فلم تخلُ جماعة في التاريخ من وجود قائد أو زعيم، ولم تتكون عشيرة أو قبيلة إلا وكان لها شيخ يرأسها، ولم تقم أمة أو تنشأ دولة إلَّا وكان لها رئيس ومعه قادة وحكام وهذه أمور بديهية في حياة الناس، على مدار الزمان، طالما أن الأفراد في الجماعات لهم مصالحهم الخاصة، والجماعة لها مصالح هي المصالح العامة، فإذا لم يوجد النظام الذي يؤمن التوفيق بين المصالح الخاصة والعامة، ويرتّب الأوضاع وينظّمها بما يكفل العيش الجماعي، فلا يكون ثمة استقرار في حياة الناس، ولا نهضة ولا عمران ولا إصلاح.. بل على العكس يسود التنازع والتخاصم، وتشتد الصراعات والأضاليل مما يؤدي إلى هلاك الأفراد والجماعات.. ولذلك وجدت منذ القدم أنظمة الحكم التي تقوم على وجود الحاكم الذي يتولى الرئاسة أو القيادة العامة. وهي القاعدة نفسها التي تطبق على المسلمين وتجعل الإمامة واجبة عقلاً.

قال الماوردي: تجب الإمامة عقلاً لما في طباع العقلاء من التسليم لزعيم يمنعهم من التظالم، ويفصل بينهم في التنازع والتخاصم، ولولا الولاة لكانوا فوضى مهملين، وهمجاً مضاعين. وقديماً قال الشاعر:

لا يصلح الناس فوضى لا سراة لهم

ولا سراة إذا جُهالهم سادوا[1]

ثم إنّ الأطوار التي تمرُّ بها حياة الناس نحو التقدم، وخاصة مع تقدّم العصور والأزمان، يؤدي إلى زيادة المتطلبات والمشاكل، وكثرة

(١) الأحكام السلطانية، ص٣.

المنازعات والأهواء والمخاصمات، وتعارض الحقوق والواجبات.. مما يفرض بالضرورة وجود السلطان الذي يمنع التصادم والتناحر، ويحقق النظام والانتظام.. وصاحب السلطان عند المسلمين هو الإمام العادل. وقد أبان ذلك ابن خلدون عندما قال: «إن الإمامة ركن الدين وقاعدة الإسلام».

كيفية اختيار الإمام:

ـ قال الشيعة الإمامية: إن نصب الإمام كان بنص من الشارع الأعظم. فقد أمر الله ـ عزَّ وعلا ـ رسول الكريم ﷺ أن يبلِّغ الوحي الذي أنزل عليه في الإمام الذي يخلفه في المسلمين، كما في سائر أمور الوحي، وذلك بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ﴾[1]. فيرى الشيعة الإمامية أن هذه الآية هي للتلبيغ عن الإمام الذي يتسلم الحكم ويكون خليفة لرسول الله ﷺ، وقد بلَّغ رسول الله ﷺ عن عليّ أبي طالب عليه السلام أنه هو وليُّ المؤمنين من بعده ﷺ، أي الإمام الحاكم من بعده، وذلك عندما أعلن ذلك على الأمة في غدير خمّ، في الرجوع من حجة الوداع، كما سنرى بعد قليل.. وهم يؤيدون هذا الرأي بنصوص قرآنية عديدة ومنها:

قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيِ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦۖ﴾[2].
وقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤۡمِنٖ وَلَا مُؤۡمِنَةٍ إِذَا قَضَى ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥٓ أَمۡرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ ٱلۡخِيَرَةُ مِنۡ أَمۡرِهِمۡۗ﴾[3].. فهذه النصوص واضحة الدلالة على أن الأمر

(١) سورة المائدة، الآية: ٦٧.
(٢) سورة الحجرات، الآية: ١.
(٣) سورة الأحزاب، الآية: ٣٦.

كله الله تعالى، وما قضى به عزَّ وجلَّ، وما قضى به رسولُهُ ﷺ ليس للناس خيار فيه.

أما النص على إمامة عليّ عليه السلام بالذات، فبالإضافة إلى النصوص العامة السابقة في الإمامة ورد هذا التخصيص لإمامته في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾[1]. وقد جاء في روايات كثيرة صحيحة على أن عليّاً عليه السلام كان يصلي في المسجد، فدخل رجل يطلب صدقة، فمدّ إليه عليٌّ يده لينزع خاتماً كان يضعه في إصبعه، فسحبه السائل وأكمل علي ﷺ صلاته، فنزلت هذه الآية المباركة ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ إذ ربط النص بين إيتاء الزكاة ووقت الركوع، وهي حالة خاصة جداً ويندر حصولها، فاختص بها عليٌّ عليه السلام لأنها وقعت معه، فكانت دليلاً على إمامته..

وقوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَسْـَٔلُكُمْ عَلَيْهِ أَجْرًا إِلَّا ٱلْمَوَدَّةَ فِى ٱلْقُرْبَىٰ﴾[2]. إذاً فالقرابة هي قرابة النبي ﷺ، وقرابة علي عليه السلام بل وقربه منه، معروفة في الإسلام. ولكن ما يؤكد هذه القربى ويجعل لها دلالة خاصة هو أن أكثر الناس قرابة للرسول ﷺ وأشدّهم التصاقاً بنفسه، كانت ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام ومن الطبيعي أن يتبعها في ذلك زوجها علي وولداهما الحسن والحسين (عليهم سلام الله جميعاً).

وتتعزز هذه الصلة الوثيقة لهؤلاء الأشخاص برسول الله ﷺ وقرباهم منه بأحداث كثيرة مرّت في حياته الشريفة:

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٥٥.

(٢) سورة الشورى، الآية: ٢٣.

١ ـ إن ابنته فاطمة وزوجها علي وابنيهما الحسن والحسين عليهم السلام هم أهل بيته وعترته الذين أقام فيهم المباهلة مع وفد نجران في أول شوال من السنة العاشرة للهجرة. ذلك أنه بعد الاجتماعات التي عقدها رسولُ الإسلام مع أحبار نجران رأى أن يدعوهم إلى المباهلة امتثالاً لقوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَٰذِبِينَ﴾[1]. وقد شهد الناس، ومنهم جميعٌ من الصحابة الأخيار، مجيء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى مكان اجتماع المباهلة، عند مقبرة البقيع في المدينة المنورة، وقد قدم محتضناً حفيده الحسين، وآخذاً بيد حفيده الحسن، ومن خلفه ابن عمه علي وزوجه فاطمة (سلام الله تعالى عليهم) فأقعدهم صلى الله عليه وآله وسلم تحت الكساء، وأعلن على الملأ أن هؤلاء هم أهل بيته، وقد جاء بهم للمباهلة مع وفد نجران، كما يفرض ذلك النص القرآني في قوله تعالى: ﴿فَقُلْ تَعَالَوْاْ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا وَأَنفُسَكُمْ﴾...

فكان الحسن والحسين عليهما السلام بوصفهما حفيدي رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يمثلان الأبناء.

وكانت ابنته فاطمة الزهراء عليها السلام تمثل النساء.

وكان الرسول صلى الله عليه وآله وسلم نفسه ومعه علي عليه السلام يمثلان الأنفس.

فكانت تلك المباهلة من أهم الأدلة على «المودة في القربى»،

(١) سورة آل عمران، الآية: ٦١.

لما لهذه الجماعة الصغيرة من عميق الأثر في حياة رسول الله ﷺ.

٢ ـ إن هذا الأثر العميق في نفس الرسول ﷺ لقرابته يؤكده بقوله «**فاطمة بضعة مني من أغضبها أغضبني**». فهذه الابنة التي جعلها الرسول ﷺ بضعة منه تلتصق حياتها بحياة زوجها عليه السلام وبحياة ولديها الحسن والحسين عليهما السلام فهم يتأثرون بها كما تتأثر هي بهم، ولذا فلا يمكن لشيء يغضب بضعة محمد ﷺ إلّا أن يغضب من تلتصق حياتها بهم، وهو تأكيد جديد على وجوب «المودة في القربى»...

٣ ـ إن علياً عليه السلام قد لازم رسول الله ﷺ طوال حياته: فقد كفله الرسول ﷺ منذ نعومة أظفاره، فعاش معه في بيته، حتى إذا بعث رسولاً ﷺ كان علياً ما يزال في السابعة من عمره ـ ومنهم من يقول: كان في العاشرة ـ فهداه الرسول ﷺ إلى الإسلام، وراح يتدرج في مهبط الوحي، ويتلقى عن النبي ﷺ آيات الله تعالى ويحفظها، ويتخلّق بخلقه العظيم، حتى استوى شخصية إسلامية فذَّة، تجمّلت بمعاني الإسلام، وتخلّقت بأخلاق النبوة، واستقامت على التقوى ورجاحة العقل، وصدق القلب واللسان...

وتلك الصفات والسجايا برزت آثارها الهامة في حياة الدعوة الإسلامية:

ـ فكان عليٌّ عليه السلام هو الذي افتدى النبيَّ ﷺ بنفسه عندما نام في فراشه بمكة ليلة الهجرة، وقد دبّرت قريش المؤامرة لقتله.

ـ وكان علي عليه السلام أخاً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يوم آخى بين الصحابة في مكة، وبين المهاجرين والأنصار في المدينة، تلك المؤاخاة التي قامت على رابطة الإيمان والإسلام، دون أية رابطة أخرى.

ـ وكان هو بطل المعارك التي شكلت مفاصل ومنعطفات في مسيرة الدعوة، كما في معركة بدر، ومعركة أحد، ووقعة الخندق، ووقعة خيبر والأحزاب، إلى غيرها من الوقائع القتالية الجهادية والإنسانية التي برز فيها علي عليه السلام ربيباً لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حقاً، ومؤمناً متفانياً في سبيل الإسلام ونصرته صدقاً.

فكان من الطبيعي، مع تلك الفضائل التي يمتاز بها، والتي تُثبتها الأدلة والشواهد الواردة في كتب سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله وسلم أن يعهد الله تعالى من بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى علي عليه السلام بالخلافة، والنبي مطمئن لهذا العهد على سير الدعوة وعلى المسلمين من بعده..

وبالإضافة إلى ذلك، فقد أورد الشيعة الإمامية أدلة أخرى تؤكد الإمامة لعلي عليه السلام من بعد الرسول صلى الله عليه وآله وسلم وأبرزها ثلاثة:

١ ـ **حديث الراية**: فقد حدثت غزوة خيبر في الشهر الحرام من السنة السابعة للهجرة. وقد حاصر المسلمون حصون اليهود سبعة أيام، لم يتمكنوا خلالها من اقتحامها. فجمع رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم خيرة صحابته وقال لهم: «أما والله لأدفعنَّ غداً بلوائي (أو رايتي) إلى رجل يحب الله ورسوله، ويحبه الله ورسوله لا يرجع حتى يفتح الله تعالى عليه»[1].

(١) حديث صحيح رواه البخاري والترمذي والحاكم.

وبالفعل فقد دفع رسول الله ﷺ رايته إلى علي عليه السلام في اليوم التالي، وتمكَّن من فتح حصن خيبر، وتحقيق النصر للمسلمين.

٢ ـ **حديث المنزلة**: فقد عزم الرسول ﷺ في الخروج إلى غزوة تبوك ـ في شهر رجب من سنة تسع هجرية ـ واستخلف على المدينة علياً عليه السلام، وذلك تقديراً من رسول الله ﷺ بأنه الأكفأ على رد فتنةٍ، أو إحباط مؤامرة قد يفتعلها المنافقون وأعوانهم، وقد تجر إلى وبالٍ على المسلمين... ولكنَّ علياً عليه السلام الذي لا يريد أن تفوته غزوة من غزوات رسول الله ﷺ شق عليه الأمر، فوقف بين يدي رسول الله ﷺ غير راغب في استخلافه على المدينة، لكي يشارك في الجهاد، وهو أبو الزند والسيف.. وقف والحزن يملأ جوارحه، وقال لرسول الله ﷺ: «بأبي أنت وأمي يا رسول الله، أتخلفني مع النسوة والصبيان»؟ فنظر إليه الرسول ﷺ وقد أدرك مكنونات نفسه، وقال له: «يا علي، أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى إلا أنه لا نبيَّ بعدي. يا علي! إنه لا ينبغي أن يبقى في المدينة إلَّا أنا أو أنت».

٣ ـ **حديث غدير خم**: فقد نزل الرسول ﷺ بالمسلمين، وهو في طريق العودة من حجة الوداع ـ سنة عشر هجرية ـ في محلة تدعى «غدير خم»، وهي محلة قريبة من الجحفة.. وبعد صلاة الظهر، أمر الرسول ﷺ أن يبقى المسلمون على جمعهم، ولا يتفرقوا، لأنه يريد أن يبلّغهم أمراً هامّاً. ووقف الرسول ﷺ خطيباً في المسلمين، يثني كعادته، على ربه تعالى ويحمده، حتى إذا فرغ من الثناء والحمد، خاطب جموع المسلمين وقال:

«أيها الناس! ألستم تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟».

قالوا: بلى يا رسول الله.

قال ﷺ: «**ألستم تعلمون أني أولى بكل مؤمن من نفسه؟**».

قالوا: بلى يا رسول الله.

فأخذ الرسول ﷺ بيد عليّ عليه السلام ورفعها حتى يرى الناس جميعاً، ثم قال ﷺ: «**من كنت مولاه فعليّ مولاه، اللهم والِ من والاه، وعادِ من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله**»(١).

فكان هذا الحديث الدليل القاطع على ولاية علي عليه السلام. وتقدم المسلمون يهنئونه، وكان أول المهنئين الصحابيين الجليلين عمر وأبا بكر رضي الله عنهما إذ تقدم كلّ منهما من علي عليه السلام كما هو مشهور في كتب السيرة يقول له: «بخٍ بخٍ لك يا علي، أصبحت مولاي ومولى كل مؤمن ومؤمنة». ثم كانت المبايعة لعلي عليه السلام من جميع المؤمنين الذين حضروا تلك التولية. ومن الثابت في تاريخ الدعوة الإسلامية، أن ختام الوحي كان بعدها تماماً، إذ أنزلت آخر آية في القرآن الكريم بقول الله عز وجل: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا﴾(٢).

وبالاستناد إلى تلك الأدلة من الكتاب والسنة رأى الشيعة الإمامية أن الإمامة فرض على المسلمين. وهي توجب في الإمام العصمة في أمور الدين والدنيا. إذ العصمة التي يفرضها الشرع، هي

---

(١) أخرجه الطبراني والنسائي وأحمد والحاكم عن ابن أرقم.

(٢) سورة المائدة، الآية: ٣.

مفروضة من قبل العقل أيضاً، لأن الإمام هو خليفة رسول الله ﷺ، فيشترط فيه من الصفات ما يؤهله لحمل الناس على الطاعات، ونهيهم من المحظورات، وإبعادهم عن المعاصي.

والإمام يجب أن يكون عادلاً لأنه حجة الله تعالى في الأرض، فقد بَعَثَ سبحانه وتعالى: ﴿رُّسُلًا مُّبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى ٱللَّهِ حُجَّةٌۢ بَعْدَ ٱلرُّسُلِۚ وَكَانَ ٱللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾[1]، ولا بدَّ من بعد الرسل من وجود الإمام في كل زمانٍ حتى تبقى حجة الله تعالى على الناس قائمة، فلا ينقطع العمل بأوامر الله تعالى ونواهيه، ولا تخلو الأرض من الحكم بما أنزل الله تعالى. وهذا كله لا يكون إلَّا بوجود الإمام المعصوم، العادل، الحجة على الناس.. فإذا لم يوجد الخليفة، أو الإمام المعصوم، فلا بد من وجود الحاكم الزماني نيابة عن الإمام، ووجوده ضرورة بحكم الشرع، وبحكم العقل.. فكانت تلك أدلة الشيعة الإمامية على وجوب الإمامة شرعاً وعقلاً..

ـ رأي أهل السنة:

ورد في كتاب (أصول الفكر السياسي): «وقد أجمع علماء الفقه الإسلامي ـ عدا الشيعة ـ على أن «الإمامة عقد». أي أن الإمامة تثبت بالاختيار والاتفاق لا بالنص والتعيين..»[2] وتابع المؤلف قائلاً: «وحيث إن القرآن ليس فيه نص على الخلافة ولمن تكون، فلم يكن هنالك أمام المسلمين إلا طريق واحد وهو الاختيار، أي أن الأمة هي

(١) سورة النساء، الآية: ١٦٥.

(٢) أصول الفكر السياسي، الدكتور ثروت بدوي، ١٩٦٧، ص١١٧.

التي تختار من يتولى أمورها عن طريق البيعة الصحيحة القائمة على الرضا»[1].

وعلى هذا الأساس أجاز فقهاء السنة أن يعهد الخليفة بالولاية إلى شخص معين، أو أن يحدد الصفات التي يجب أن تتوفر في من يخلفه بعد وفاته، سواء أكان من ذوي القربى أم لم يكن، على شرط أن تتم له البيعة من الأمة. قال الماوردي[2]: وأما انعقاد الإمامة بعهد من قبله، فهو مما انعقد الإجماع على جوازه، ووقع الاتفاق على صحته. وقد استدل على هذا الإجماع بأمرين:

الأول: أن الخليفة أبا بكر ﷺ عهد بالولاية إلى عمر ﷺ من بعده. وقد وافق المسلمون على هذا العهد، وتسلم عمر ﷺ الخلافة أمام سمع الناس وبصرهم.

الثاني: أن عمر ﷺ أوكل إلى ستة من الصحابة الأبرار اختيار أحدهم ليتولى الخلافة من بعده. وقد قبل هؤلاء الصحابة المهمة واختاروا عثمان ﷺ خليفة على المسلمين؛ ثم جرت مبايعته من جمهور الصحابة.

كما اعتبر أيضاً فقهاء السنة أن الإمامة لا تورث وفقاً لما انعقد عليه الإجماع لديهم، وكما عبر عنه ابن خلدون بقوله: «وأما أن يكون القصد بالعهد حفظ التراث على الأبناء، فليس من المقاصد الدينية، إذ هو أمر من الله يخص به من يشاء من عباده، وينبغي أن تحسن فيه النيّة

---

(١) د. ثروت بدوي، المرجع السابق، ص١١٧ عن: مقدمة ابن خلدون ص١٧٤، وعن الأحكام السلطانية للقاضي أبي يعلى محمد بن الحسين الحنبلي، ص٤ وما بعدها، وعن محمد رشيد رضا، الخلافة ص٢٤.

(٢) الأحكام السلطانية، ص٨.

ما أمكن، خوفاً من العبث بالمناصب الدينية»[1]. وهذا ما أكده ابن حزم أيضاً عندما اعتبر: «أن الإمامة لا يجوز التوارث فيها».

بل وذهب فقهاء أهل السنة إلى أبعد من ذلك فقد أجازوا انعقاد الإمامة بالقهر والغلبة، وذلك بأن يستولي المتغلب على منصب الإمامة، دونما استخلاف من الإمام السابق، ودونما مبايعة من الأمة، أو قد تحصل المبايعة بعد الاستيلاء والتغلب[2].

قال الدهلوي، وهو من فقهاء الحنفية: تنعقد الخلافة باستيلاء رجل جامع للشروط على الناس، وتسلطه عليهم كسائر الخلفاء بعد النبوة. ثم إذا استولى من لم يجمع الشروط لا ينبغي أن يبادر إلى المخالعة، لأن خلعه لا يتصور غالباً إلا بحروب ومضايقات، وفيها من المفسدة أشد مما يرجى من المصلحة. وسئل رسول الله ﷺ عنهم، فقيل: أفلا ننابذهم؟ قال: «لا، ما أقاموا فيكم الصلاة، وقال: إلا أن تروا كفراً بُواحاً، عندكم من الله فيه برهان»[3].

وقال الدسوقي من فقهاء المالكية: «تثبت الإمامة العظمى بأحد أمور ثلاثة:

إما بإيصاء الخليفة الأول المتأهل لها، وإما بالتغلب على الناس، لأن من اشتدت وطأته بالتغلب وجبت طاعته، ولا يراعى في هذا شروط الإمامة، إذ المدار على درء المفاسد، وارتكاب أخف

---

(١) مقدمة ابن خلدون، الفصل ٣٠.

(٢) مغني المحتاج: ٤/ ١٣٠ وما بعدها.

(٣) ورد ذلك من حديث رواه البخاري ومسلم وفي الموطأ والنسائي عن عبادة بن الصامت (جامع الأصول: ١/ ١٦٥ و١٦٦).

الضررين، وإما بيعة أهل الحل والعقد، وهم من اجتمع فيهم ثلاثة أمور: العلم بشروط الإمام، والعدالة، والرأي».

ولذلك اعتبر الجمهور من أهل السنة أن شروط الإمام هي: الحرية والعدالة والفطانة وكونه من قريش، وكونه ذا نجدة وكفاية في المعضلات. وبيعة أهل الحل تكون بالحضور والمباشرة بصفقة اليد، وإشهاد الغائب منهم. ويكفي العاميّ اعتقادٌ أنه تحت أمر الإمام فإن أضمر خلاف ذلك فسق، ودخل تحت قوله عليه الصلاة والسلام: «**من مات وليس في عنقه بيعة، مات ميتة جاهلية**»[1].

وخلاصة القول: إن الشيعة الإمامية يعتبرون أن النص على الإمام هو من قِبلِ الله عزَّ وجلَّ الذي يجعل الإمام معصوماً، ولذلك فهم ينتقدون طريقة تعيين الإمام بالاختيار. ويستدلّون على ذلك بالقول: إن الإمامة أهم أركان الدين، فلا يجوز إسناد أمرها إلى الناس. والله سبحانه وتعالى عندما شرع الأحكام إنما شاء أن يوجد الإمام الذي يطبق الأحكام التي جاء بها الشرع، ولذا فإن الإمام هو خليفة لله تعالى ولرسوله الكريم، وليس خليفة للأمة.

وتعيين الرسول ﷺ عليّاً عليه السلام خليفةً من بعده كان بالنص القرآني، وتحقيقاً لحكمة الله تعالى البالغة التي تقضي بألَّا تقع الأمة في الفتن والاختلافات، وألَّا يصيب المسلمين التشتت والانقسام، فيحل بهم الضعف، وتذهب ريحهم. وهذا ما حصل بالفعل، إذ لم يتولَّ علي عليه السلام الخلافة بعد رسول الله ﷺ مباشرة، ولكنَّ استخلاف غيره

(١) رواه مسلم.

من الصحابة، وإن لم يؤثر على وحدة المسلمين يومئذٍ، إلَّا أنه انطوى على الفرقة في النفوس، وأفسح في المجال أمام أناسٍ كثيرين لأن تتلبسهم فكرة الخلافة، حتى يصلوا إليها مهما كانت الوسيلة. وهذا ما آل إليه الأمر على يد معاوية بن أبي سفيان بالذات، إذ استحلَّ الخلافة بالقوة والفتن، ثم جعلها إرثاً موروثاً، يتسلم مقاليدها من تتوفر فيه شروط الخليفة أو لم تتوفر.. وبذلك سادت الفرقة بين المسلمين، وهي ما تزال قائمة حتى يومنا هذا...

أما أهل السنة فيعارضون الولاية بالنص، ويرون بأنه ليس ثمة نص قطعي الثبوت والدلالة على إمامة علي بن أبي طالب عليه السلام، ولا غيره، إذ لم يصح شيء من ذلك عند أحد من أئمة النقل، كما قال ابن خلدون في مقدمته.

ولذلك قال أئمة السنة: بولاية العهد، وأجازوا انعقاد الإمامة بها، أو بالإيصاء إذا توفرت في ولي العهد شروط الإمامة، وبايعته الأمة بعد توليتها، أو بعد الإيصاء له.

كما أجاز فقهاء السنة لذي النَّجدة انعقاد الإمامة حتى ولو كان بالقهر والغلبة والاستيلاء على مقاليد الحكم. ويتولى الإمام المتغلِّب صاحب النَّجدة منصبه، سواء انعقدت له البيعة من الأمة، أو لم تنعقد..

الشروط التي يجب توفرها في الإمام:

قال الشيعة الإمامية: يجب أن يكون الإمام من قريش ومن أهل بيت الرسول صلى الله عليه وآله وسلم بالذات، وأن يكون موصىً له من الإمام الذي سبقه، وأن يكون معصوماً، وأن يكون أعلم الناس وأعدلهم وأكرمهم

وأكثرهم إخلاصاً للدين وأحرصهم رعاية لمصالح الناس، إلى غير ذلك من صفات الكمال التي لا تتوفر عادة إلَّا بأهل البيت.

أما عند أهل السنة فقد أورد بعض الفقهاء شروطاً معينة يجب أن تتوفر في الإمام، وتؤهله لتولي هذا المنصب الرفيع، نظراً لأهميته وخطورته في حياة الأمة. وجعل الماوردي الشروط المعتبرة في أهل الإمامة سبعة: «العدالة على شروطها الجامعة، والعلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام، وسلامة الحواس من السمع والبصر واللسان ليصح معها مباشرة ما يدرك بها، وسلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، والرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح، والشجاعة والنجدة المؤدية إلى حماية البيضة وجهاد العدو، وأن يكون الإمام من قريش»[1].

ورأى ابن خلدون أن شروط هذا المنصب أربعة: «العلم، والعدالة، والكفاية، وسلامة الحواس والأعضاء عما يؤثر في الرأي والعمل» أما شرط الانتساب إلى قريش فهو لا يستلزمه[2].

وعلى هذا فإن الإمام يجب أن يكون مسلماً، حراً، ذكراً، بالغاً، عاقلاً، سليم الحواس والأعضاء.

فلا يجوز شرعاً أن يكون حاكم المسلمين العام غير مسلم، لأنه مكلف بتطبيق الأحكام الشرعية وحفظ الدين، أو أن لا يتمتع بالحرية التي تجعله مولى المسلمين. كما لا يجوز أن تتولى المرأة الإمامة، لما انعقد عليه الإجماع في ذلك تطبيقاً لقول الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ

(١) د. بدوي المرجع السابق، ص١١٩.
(٢) د. بدوي، المرجع السابق.

قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[1]، وقول رسول الله ﷺ: «**لن يفلح قوم ولَّوْا أمرهم امرأة**»[2].

أما العدول فهو من الأمور التي يجب توفرها في كل من يحمل مسؤولية عامة، لأن الخالق العظيم قد خلق هذا الكون وسيَّر الحياة والإنسان بالحق، وهو العدل الذي ينصب أبداً موازين الحق.

وأما العقل والعلم والاجتهاد فمن أولى الشروط التي يجب أن يتحلى بها الإمام، وقد أنيط به تنفيذ الأحكام الشرعية، وإدارة شؤون الناس. ولن يتأتى له ذلك إن لم يكن عالماً، مدركاً، صاحب رأي حصيف، ويجتهد في أمور الدين والدنيا، لكي يواجه المشاكل والقضايا التي تهم المسلمين أو قد تعترضهم في حياتهم، سواء على المستوى الداخلي أو على المستوى الدولي.

ثم إن تمتع الحاكم بالصفات الجسدية التامة يجعله أهلاً للإمامة، بخلاف ما إذا كان غير سليم الأعضاء والحواس..

وإننا لنجد في الواقع، كثيراً من المسلمين ـ والحمد لله ـ الذين يمكن أن تتوفر فيهم هذه الشروط، لتولي منصب الإمام، حتى يظهر الإمام المتنظر من عترة الرسول ﷺ وأهل بيته عليهم السلام.

صلاحيات الإمام:

الإمام، وهو الذي يتولى الرئاسة العامة على المسلمين، لا بد أن يكون له من الصلاحيات والمسؤوليات ما يتناسب مع منصبه

---

(١) سورة النساء، الآية: ٣٤.

(٢) رواه البخاري وأحمد والنسائي والترمذي وصححه عن أبي بكرة.

الرفيع. ولذلك قال الفقهاء: إن صلاحياته كثيرة وتتناول جميع الشؤون من سياسية وإدارية وقضائية واقتصادية وغيرها، أي كل ما يتعلق بشؤون الناس، وإدارة الحكم، وحفظ البلاد في الداخل والخارج.

وعلى هذا فإن من صلاحياته الداخلية:

- تبنّي الأحكام الشرعية والسهر على تنفيذها، فيصبح الحكم له عندئذٍ، وتطبق الأمة الرأي الذي يعتمده لأنه لا يعتمد إلا ما كان موافقاً للكتاب والسنة.
- تعيين القائمين على الصدقات، وإعداد ميزانية الدولة وترتيبها، ووضعها في التنفيذ.
- تولية قيادة الجيش للأكفاء باعتباره القائد الأعلى للقوات المسلحة، وتعيين القادة وأمراء الألوية، ويكونون جميعهم مسؤولين أمامه.
- تعيين قاضي القضاة وعزله، وكذلك مديري الدوائر، وكبار الموظفين في مختلف إدارات الدولة، الذين يتحملون المسؤولية أمامه وفقاً للأنظمة التي توضع لذلك وتحدد أنواع الوظائف ومهامها ومسؤولياتها.
- تعيين الولاة أو الحكام على الوحدات الإدارية أو الولايات على مختلف أراضي الدولة، ووفقاً للتنظيم الإداري الذي تقرر الدولة بموجبه تقسيم إقليمها إلى ولايات، أو مقاطعات إدارية. ويكونون جميعهم مسؤولين أمامه.

وعلى الصعيد الخارجي فإن الإمام هو الذي يتولى إدارة السياسة

الخارجية، فيعين السفراء ومعاونيهم ويعزلهم، ويعقد المعاهدات مع الدول الأخرى، ويعلن الحرب دفاعاً عن الدولة في مواجهة الأعداء، ويحافظ على الحدود، وتحصين الثغور وحمايتها. .

أي أن الإمام، بوجه عام، يكون مسؤولاً عن الدولة في الداخل والخارج، فيسعى بكل طاقاته وجهوده لفرض هيبة الدين والدستور وحفظ الأمن والنظام، وتعزيز الإسلام ودولته، والحفاظ على وحدة المسلمين وصون حياتهم وكرامتهم.

وولاية الإمام ليست محددة بمدة معينة من الزمن ـ كما هو الحال في أنظمة الحكم الديموقراطية في الدول المعاصرة باستثناء الأنظمة الملكية التي تتوارث العرش فيها عائلة معينة ـ لأن الأصل في الخلافة الديمومة والاستمرار، فوجب أن تتبعها الإمامة، ووجب أن يستمر الإمام في الحكم مدة حياته.

القاعدة الرابعة: الخليفة وحده صاحب الحق في تبني الأحكام الشرعية، ويكون الحكم مركزياً والإدارة لا مركزية:

بعد أن بحثنا في القواعد الثلاث السابقة لنظام الحكم في الإسلام، وهي: السادة للشرع، والسلطان للأمة، ووجوب أن يكون للمسلمين خليفة واحد، نأتي إلى هذه القاعدة الرابعة التي تعطي الخليفة، بوصفه الحاكم العام، الصلاحية في تبني الحكم الشرعي وفرض تطبيقه في أراضي الدولة، ويكون للخليفة أن يستنبط الأحكام الشرعية بنفسه باجتهاد صحيح ويُلزم العمل بها. أي أن صلاحية تبني الأحكام الشرعية هي من اختصاص الإمام وحده، فهو الذي يقرر الحكم الذي يتوافق مع الكتاب والسنة، ثم يفرض تطبيقه على

المسلمين كافة، لأن الأصل في المفهوم الإسلامي أن يكون الحق في الاجتهاد لأي فرد من أفراد الأمة، الذين تتوفر لديهم أهلية الاجتهاد، واستنباط الأحكام الشرعية لمعالجة مشاكل الحياة، فكانت هذه الصلاحية للإمام، أي أن يتبنى الحكم الشرعي أو أن يجتهد في استنباط الحكم الشرعي، ثم يعلنه في الأمة.

ولئن كان نظام الحكم الإسلامي يفرض أن يكون الإمام أو الخليفة هو الحاكم الأعلى، والوحيد لجميع المسلمين، وذلك لكي يكون تطبيق النظام واحداً ولا اختلاف فيه بين مصرٍ ومصر، إلَّا أن وحدة النظام هذه لا تحول أو لا تمنع من أن يعاون الإمام أجهزة متعددة في الحكم. ويكون ذلك على قاعدة: «مركزية الحكم ولا مركزية الإدارة» أي أن يمارس الإمام صلاحياته بصورة مركزية في عاصمة الدولة، وذلك على أساس وجود سلطات ثلاث: السلطة التشريعية ويتولاها الإمام أو الخليفة بتطبيق الأحكام الشرعية وفقاً للكتاب والسنة، والسلطة التنفيذية ويتولاها الخليفة بواسطة مساعديه من الوزراء والولاة والعمال، الذين ينتشرون في مختلف أنحاء الدولة في ظل التنظيم الإداري الذي يختاره الخليفة ويجري تطبيقه في البلاد. والسلطة القضائية التي يتولاها القضاة الذين يعينهم الخليفة، على مختلف المستويات والدرجات للفصل في النزاعات وتحقيق العدل وإقرار الحقوق.

وقيام هذه السلطات في الدولة الإسلامية لا يعني انفصالها التام عن بعضها البعض، ولا اندماجها الوظيفي ببعضها البعض، بل إن كل سلطة تكون مستقلة في صلاحياتها عن الأخرى، وتتعاون مع

السلطات الأخرى في إطار الانسجام والتنسيق الذي يحقق أهداف الدولة العليا. وهذا التعاون تفرضه طبيعة النظام الإسلامي الذي يقوم على وحدة المبدأ، وسيادة شرع الله تعالى، وتأمين مصالح الأمة وأبنائها.

أما الأجهزة العامة التي تنشأ على مستوى التنظيم الإداري الشامل، وتمارس مختلف السلطات والاختصاصات فهي التالية:

١ ـ الإمامة أو الرئاسة العامة على المسلمين (الخلافة).

٢ ـ الهيئة التنفيذية أو معاونو الإمام (وهو ما يعرف في أنظمة الحكم اليوم بالوزراء أو الأمناء).

٣ ـ الولاة في المقاطعات الإدارية أو الولايات.

٤ ـ الجيش.

٥ ـ الأجهزة الإدارية.

٦ ـ مجلس الشورى.

٧ ـ القضاء والمحاكم.

وقد جرى البحث في الإمامة فيما سبق، وبقي إلقاء نظرة على كل من الأجهزة الأخرى في الدولة الإسلامية.

الهيئة التنفيذية أو المعاونون:

يعين الخليفة معاونين له ليتحملوا مسؤولية الحكم معه، وهم يشكلون الهيئة التنفيذية. ويشترط في أعضاء هذه الهيئة أن يكونوا رجالاً مسلمين بالغين عاقلين عدولاً. ولا يُخَصَّص كل معاون بدائرة

من الدوائر، أو بنوع معين من الأعمال. ولا يباشر هؤلاء المعاونون الأمورَ الإدارية بأنفسهم، وبصورة مباشرة، بل تكون للهيئة بمجموعها صلاحية الإشراف على مختلف الأجهزة الإدارية.

ويقابل هؤلاء المعاونين في أنظمة الحكم الحالية الوزراءُ في الأنظمة البرلمانية، أو الأمناءُ أو المستشارون في النظام الرئاسي، بحيث تشكل الهيئة التنفيذية ما يعرف بمجلس الوزراء ولكن دون تولية كل عضو في الهيئة وزارة معينة، بل يقرر الجميع السياسة العامة في البلاد.

الــولاة:

تُقَسَّمُ البلادُ في ظل الدولة الإسلامية إلى وحدات إدارية، تُسمى كل وحدة ولاية. وتقسم الولاية بدورها إلى وحدات أصغر تسمى كل وحدة منها عمالة. ويسمى كل من يتولى الولاية والياً، ومن يتولى العمالة عاملاً.

فالتقسيم الإداري يقوم على مستويين:

- الولايات.
- العمالات.

وللوالي صلاحية الحكم والإشراف على أعمال الدوائر في ولايته نيابة عن الخليفة، ما عدا المالية والقضاء والجيش. وله حق إصدار الأوامر للشرطة في كل ما يتعلق بتنفيذ صلاحيته. ويكون في كل ولاية مجلس منتخب من أهلها يرأسه الوالي. وتكون لهذا المجلس صلاحية المشاركة في الرأي، وفي الشؤون الإدارية لا في شؤون الحكم.

كما أنه يُشْتَرطُ في من يُعَيّن والياً أن يكون رجلاً مسلماً بالغاً عاقلاً عدلاً.

الجيش:

الجهادُ فرضٌ على المسلمين، والتجنيدُ للتدريب على الجهاد إجباري.

ويقسم الجيش إلى قسمين:

قسم احتياطي: ويتألف من جميع القادرين على حمل السلاح.

وقسم دائم في الجندية، تُخَصّص لأفراده رواتب مثل سائر الموظفين، من ميزانية الدولة. وتُختارُ من الجيش فرقٌ خاصة، وتُنظّمُ تنظيماً خاصاً للقيام بمهام الشرطة التي يعهد إليها بحفظ النظام، والإشراف على الأمن الداخلي، والسهر على راحة المواطنين، أي كل ما من شأنه أن يؤدي للقيام بالأمور التنفيذية التي تدخل ضمن اختصاصاتها للحفاظ على الأمن. وتتكون من الجيش والشرطة، وسائر الأجهزة العسكرية، التي تؤلف القوة المسلحة التي تجمع بين جميع أنواعها وأجهزتها وحدة متكاملة.

الأجهزة الإدارية (اللامركزية الإدارية):

وتمارس الأجهزة الإدارية صلاحياتها بطريقة لا مركزية بحيث يعين لكل مصلحة من مصالح الدولة (أي لكل مرفق من مرافقها) مدير يتولى إدارتها، ويكون مسؤولاً عنها مباشرة. ولهؤلاء المدراء صلاحية تعيين موظفي دوائرهم ونقلهم وتأديبهم وعزلهم، ضمن الأنظمة الإدارية، كما يكون هؤلاء الموظفون مسؤولين، بدورهم، أمام مدير مصلحتهم.

ولكل من يحمل التابعية وتتوفر فيه الكفاية، رجلاً كان أو امرأة، مسلماً أو غير مسلم، أن يعين في وظيفة من وظائف الجهاز الإداري وفقاً لاختصاصه وكفاءته.

كما أن سياسة الجهاز الإداري يجب أن تقوم على البساطة في التنظيم، والإسراع في إنجاز الأعمال، مراعاة لرعاية مصالح الناس.

مجلس الشورى:

الشُّورى حق لجميع المسلمين على الخليفة، فلهم عليه أنْ يرجعَ إليهم في أمورهم التي تجب فيها المشُورة. قال تعالى: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[1]. وقال الرسول ﷺ: «**استعينوا على أموركم بالمشاورة**»[2]. وقال ﷺ: «**ما تشاور قوم قط إلا هُدوا لأرشد أمورهم**»[3]. وقال ﷺ: «**المستشار مؤتمن**»[4].

وللخليفة وحده حق تبني الأحكام الشرعية ـ كما بيناه من قبل ـ إنما رجوعه لرأي المسلمين واجبٌ فيما لا نص عليه أو فيما لا يُعرف حكمُ الله ـ عزَّ وجلَّ ـ فيه. قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ ۚ﴾[5]. فالأمر في الآية يقتضي الوجوب. وكان الرسول ﷺ يرجع للناس يستشيرهم: فقد استشارهم يوم «بدر» في أمر مكان إقامة معسكره تقدمه لخوض المعركة، واستشارهم يوم «أحد» في أمر القتال خارج المدينة أو داخلها، ونزل على رأي الأكثرية التي رغبت

---

(١) سورة الشورى، الآية: ٣٨.
(٢) ؤواه الترمذي.
(٣) الأدب لإبن أبي شيبة.
(٤) رواه أبو داود والترمذي، وحسنه النسائي.
(٥) سورة آل عمران، الآية: ١٥٩.

في الخروج، إنما النص القرآني يترك أمر القرار النهائي بعد المشاورة للرسول ﷺ، حتى إذا عزم على أمر هو يراه فيتوكل على الله تعالى وينيب الأمر إلى ربه ثم يقدم على ما رأى حتى ولو كان مخالفاً لما رآه الناس، وهذا معنى قوله تعالى: ﴿فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾ فالشورى لاستطلاع الآراء، ولكن التقرير النهائي للرسول ﷺ ومن بعده لمن يتولى الحكم على المسلمين.

وعلى هذا فإن مجلس الشورى يكون هو الناصح للحاكم، إذ تعرض عليه الأمور الهامة والخطيرة في البلاد. ويأتي دور هذا المجلس من حيث إن للأمة أن توكل عنها من تشاء في التعبير عن رأيها في الحكم، والتشريع (كيفية تطبيق الحكم الشرعي) وأعمال المعاونين والولاة، ومناقشة الخليفة في أعماله. وتكون لهؤلاء الوكلاء الحقوق التي يملكها موكلوهم فقط، لأنَّ الوكالة تصح في ما هو من صلاحية الموكل، وليس لهم غير ذلك. وهؤلاء الوكلاء في الرأي هم مجلس الشورى. فقد روي أنَّ الرسولَ ﷺ، في بيعة العقبة الثانية، قال للمسلمين بعد أن بايعوه البيعة المعروفة: «أخرجوا لي منكم اثني عشر نقيباً» فاختار القوم تسعة من الخزرج وثلاثة من الأوس. وروي أنَّ الرسولَ ﷺ كان يرجع في الشورى إلى من كانوا نقباء على قومهم: فكان يرجع إليهم في أمور الحكم والإدارة، وفي تعيين الولاة والكتاب. وقد خصصَ أربعة عشرَ رجلاً كان يرجع إليهم في الأمور. وقد اختارهم من النقباء على قومهم، وأخذهم سبعة عن الأنصار، وسبعة عن المهاجرين. وكل واحد منهم كان نقيب قومه وجماعته، أي أن الرسول ﷺ قد اختار نقيباً من كان قد ضمِن إسلام قومه وجماعته، لأنه صاحب الرأي فيهم. أو الرئاسة عليهم. وكان هؤلاء النقباء هم أهل الشورى الذين يرجع إليهم في الرأي.

ولما بويع بالخلافة لأبي بكر ﷺ اتخذ له جماعة من أصحاب الشأن والرأي في أقوامهم ليرجع إليهم في أمور الحكم والإدارة والتشريع. وكان من أبرز هؤلاء عمر وعثمان وعلي وعبد الرحمن بن عوف ومعاذ بن جبل وأبو عبيدة بن الجراح وأبيّ بن كعب وزيد بن ثابت، وكلهم من صحابة رسول الله ﷺ.

إلا أن هؤلاء الأشخاص الذين كان يرجع إليهم الخليفة يستشيرهم في شؤون المسلمين، لم يكونوا مخصصين للشورى أو يؤلفون مجلساً للشورى، ولم يكن موكلاً إليهم عمل معين، بل كان الخليفة كلما حزبه أمر دعا إليه منهم من يشاء، واستشاره فيه. فإذا دعوا جميعاً لأخذ الرأي كان اجتماعهم بمثابة مجلس للشورى، وبعد المشاورة، والانتهاء من الاجتماع وتفرقهم لا تبقى عليهم صفة مجلس الشورى.

إلَّا أنه بالنظر لتعدد المشاكل وتنوعها، مع امتداد العهود والأزمنة فقد وجب أن تختار الأمة عدداً من العلماء والاختصاصيين ليؤلفوا مجلساً دائماً للشورى تكون له صلاحيات واختصاصات واضحة ومحددة، ويكون ذلك عن طريق الانتخاب.

انتخاب أعضاء مجلس الشورى:

اختيار أعضاء مجلس الشورى يقوم على الانتخاب، ولا يصح أَنْ يعينوا تعييناً. وذلك لأسباب أبرزها:

١ ـ أنهم وكلاء في الرأي عن الناس، والوكيل إنما يختاره موكله، ولا يُفرض الوكيل على الموكل مطلقاً.

٢ ـ أن أعضاء مجلس الشورى ممثلون للناس أفراداً وجماعات في

الرأي، ومشاركة الممثل في الرأي واجبة حفاظاً على مصالح من يمثلهم في الحكم.

٣ ـ أن الرسولَ ﷺ لم يختر من يرجع إليهم في الرأي على أساس مقدرتهم وكفايتهم وشخصيتهم، بل اختارهم على أساسين: أولهما أنهم نقباء على جماعتهم بغض النظر عن كفايتهم ومقدرتهم، ولكنَّ ذلك لا يعني أنهم كانوا غير كفوئين، فلو لم يكونوا كذلك لما كانوا نقباء على قومهم أصلاً، ولذلك كان الاعتبار عند الرسول ﷺ للنقابة قبل كل شيء. وثانيهما أنهم ممثلون عن المهاجرين والأنصار، نصفهم عن هؤلاء ونصفهم عن هؤلاء.

إذاً فالغرضُ من وجود أهل الشورى هو التمثيل للناس. ومن أجل ذلك يجري اختيار أعضاء مجلس الشورى لكي يكونوا ممثلين للأفراد كما هو الحال في تعمد الاختيار من النقباء، أو يكونوا ممثلين للجماعات كما هو الحال في تعمد الاختيار عن المهاجرين والأنصار مناصفةً بينهما. وهذا التمثيل للأفراد والجماعات، أي لأبناء الرعية الذين لا يكونون معروفين شخصياً من الحاكم لا يتحقق إلا بالانتخاب. فيتحتم أن يكون اختيار أعضاء مجلس الشورى بالانتخاب: أما كون الرسول ﷺ هو الذي تولى اختيار من يستشيرهم، فلأن البقعة كانت ضيقة وهي المدينة، ولأن المسلمين كانوا معروفين لديه، بدليل أنه في بيعةِ العقبة الثانية لم يكن المسلمون الذين بايعوه معروفين لديه، فترك أمر انتخاب النقباء لهم، وقال لهم «اختاروا لي منكم اثني عشر نقيباً».

وعلى ذلك فإنه يستنبط من كون أعضاء مجلس الشورى وكلاء في الرأي، ومن كون العلة التي وجد من أجلها مجلس الشورى هي التمثيل للأفراد والجماعات في الرأي، ومن عدم تحقق هذه العلة في الناس غير المعروفين إلا في الانتخاب العام. . يستنبط من ذلك كله، أنَّ أعضاء مجلس الشورى يُنْتخبونَ انتخاباً، ولا يصِحّ أنْ يعينوا تعييناً.

مدة عضوية مجلس الشورى:

العضوية في مجلس الشورى تكون لمدة محددة، طالما أن قاعدة اختيارهم تقوم على الانتخاب، وطالما أن الذين كان يرجع إليهم الرسول ﷺ في الشورى لم يتقيد بالرجوع إليهم أبو بكر، ولم يتقيد عمر بن الخطاب بالرجوع للأشخاص الذين كان يرجع إليهم أبو بكر. كما أن عمر رجع إلى رأي أشخاص في أواخر حكمه غير الذين رجع إليهم في أوائل حكمه. وهذا يدل على أن العضوية في مجلس الشورى ليست دائمة، بل تكون لمدة معينة.

عضوية مجلس الشورى:

كلُّ مواطن، يحمل جنسية الدولة الإسلامية، أو هو من التابعية الإسلامية (الولاء للدولة والنظام) وكان بالغاً عاقلاً، له الحق في عضوية مجلس الشورى، كما له الحق في انتخاب أعضاء هذا المجلس، سواء أكان رجلاً أم امرأة، مسلماً أم غير مسلم، وذلك لأن مجلس الشورى وكيل عن الناس في الرأي فقط، وليست له صلاحية الحكم والتشريع. وما دام وكيلاً في الرأي فمن حق الناس في الدولة الإسلامية أن يوكلوا من يشاؤون ممن هم أهل الوكالة في الحقوق شرعاً. وكما أن للمسلم حق الشورى، فإن لغير المسلم الحق في أن

يبدي رأيه في تطبيق أحكام الإسلام عليه، وفي ما يلحقه من ظلم من الحاكم. ولذلك كان له أن يوكل عنه من يشاء، وأن يكون هو وكيلاً عمن يشاء. ولا يشترط في الوكيل ولا في الموكل أن يكون مسلماً، بل هنا يجوز أنْ يكون الموكل والوكيل مسلمين وغير مسلمين. ومن هنا جاز لغير المسلمين كما جاز للمسلمين أن ينتخبوا من يمثّلهم في مجلس الشورى، مسلماً كان أو غير مسلم.

والإسلام ينظر للشعب الذي يحكمه نظرة إنسانية محضة، بقطع النظر عن الطائفة، والجنس، والذكورة، والأنوثة. وتكون سياسة الحكم مرسومة لأبناء هذا الشعب بوصفهم الإنساني فقط، حتى يكون الحكم لمصلحة الناس، وإخراجهم من الظلمات إلى النور. ولهذا كان جميع أفراد الشعب متساوين في الحقوق والواجبات على أساس وصفهم الإنساني الذي يفرض تطبيق الأحكام الشرعية على الجميع. والقاضي حين يفصل في الخصومات، أو الحاكم حين يحكم، لا يفرق بين الناس، بل يعاملهم على السواء بوصفهم الإنساني لا بأي وصف آخر. ولهذا كان لكل واحد بوصفه محكوماً للدولة الحق في أن يعبِّر عن رأيه هو، وله الحق في اختيار ممثله ليعبر عن رأيه ورأي منتخبيه. وذلك لأن الله ـ تبارك وتعالى ـ قد خاطب بالإسلام جميع الناس بوصف الإنسانية فقط، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ قَدْ جَآءَكُم بُرْهَٰنٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكُمْ نُورًا مُّبِينًا﴾[1] ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ﴾[2] وقد اتفق علماء المسلمين، لا سيما علماء الأصول، على أن المخاطب بالأحكام هو كل عاقل يفهم الخطاب، سواء أكان

(١) سورة النساء، الآية: ١٧٤.
(٢) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.

مسلماً أم غير مسلم، ذكراً أم أنثى. ولذلك لم تثر عضوية المرأة في مجلس الشورى أية مشكلة، باعتبار أن هذا المجلس ليس من قبيل الحكم، ولا يدخل في الحديث الشريف الذي يتعلق بعدم ولاية المرأة. والثابت عن عمر ﷺ أنه كان حين تعرض له نازلة ويريد أخذ رأي المسلمين فيها، (سواء أكانت النازلة تتعلق بالأحكام الشرعية ـ التشريع ـ أم تتعلق بالحكم، أم بأي أمرٍ هامٍّ من أمور الدولة)... نقول كان إذا عرضت لعمر ﷺ نازلةٌ دعا المسلمين إلى المسجد، من النساء والرجال، ليأخذ رأيهم جميعاً. وقد رجع عن رأيه حين ردَّته امرأة في أمر تحديد المهور.

وبالرجوع إلى بيعة العقبة الثانية، يوم قدم على النبيّ ﷺ في السنة الثالثة عشرة لبعثة الشريف وهي السنة التي هاجر فيها) خمسة وسبعون مسلماً منهم ثلاثة وسبعون رجلاً وامرأتان، وبايعوه جميعاً بيعة العقبة الثانية، والتي كانت بيعة حرب وقتال وبيعة سياسية، نجد أنّ النبي ﷺ لم يميّز في اختيار النقباء بين الرجال والنساء، أي أنه ﷺ لم يخصص الرجال، ولم يستثن النساء، لا فيمن يُنْتَخِب، ولا فيمن يُنْتَخَب. والمطلق يجري على إطلاقه ما لم يرد دليل على التقييد، كما أن العام يجري على عمومه ما لم يرد دليل على التخصيص. وهنا جاء الكلام عاماً ومطلقاً ولم يرد أي دليل للتخصيص والتقييد. وقد دلّ هذا على أن الرسولَ ﷺ أمر المرأتين أن تشاركا في انتخاب النقباء، وجعل للمرأتين الحق في انتخابهما من الرجال لتكونا من النقباء.

ويوم فتح مكة، وبعد أن بايع الرجال، جاء دور النساء فجلسن يبايعن الرسول ﷺ كما دلَّ عليه قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ

أَوْلَـٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَـٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[1]. وهذه بيعة على الحكم لأنَّ القرآن يقررُ أنهنّ صرن مؤمنات، فكانت البيعة على ما أمر الله تعالى وبايعهن الرسول ﷺ عليه. فهذا كله صريح في أن المرأة تنتخب. وأما المبايعة بعد الانتخاب فهي، وإن كانت واجبة، إلا أن من تركها غير مخالف للجماعة، لا يأثم لأنها فرض كفاية، وهي ثابتة في عنقه. فإذا تخلف النساء عن المبايعة في المسجد بعد أن أبدين رأيهن ولم يخالفن، وتخلف كثير من الرجال كذلك، لم يكن هذا التخلف دليلاً على عدم جواز بيعتهن، ولا على عدم وجوب البيعة على الرجال وحدهم.

وعلاوة على ذلك فإنَّ للمرأة الحق في أن توكل عنها في الرأي، وأن يوكلها غيرها فيه. وذلك لأن لها حق إبداء الرأي، ولأن الوكالة لا تشترط فيها الذكورة.

ثم إنَّ انتخابَ غير المسلم، وانتخاب المرأة كذلك، عضواً في مجلس الشورى لم يرد أي دليل بتحريمه أو منعه. والقاعدة الشرعية هي أَن «الأصل في الأشياء الإباحة ما لم يرد دليل التحريم». ولم يرد أي دليل على تحريم هذا الأمر، فهو إذاً جائز ومباح.

غير أنه ليس لغير المسلمين الحق في إبداء الرأي في التشريع لأنَّ التشريعَ الإسلامي ينبثق عن العقيدة الإسلامية، فهو أحكام شرعية عملية مستنبطة من أدلتها التفصيلية، وهو يعالج مشاكل الإنسان حسب وجهة نظر معينة تعينها العقيدة الإسلامية. وغير المسلم يعتنق عقيدة

(١) سورة الممتحنة، الآية: ١٢.

تناقض العقيدة الإسلامية، ووجهة نظره في الحياة تتناقض مع وجهة نظر الإِسلام، لذلك لا يؤخذ رأيه في التشريع.

وكذلك ليس لغير المسلم الحق في انتخاب الخليفة، ولا في حصر المرشحين للخلافة ليُنتخَب منهم الخليفة، لأنه لا يؤمن بالحكم الإسلامي ولا يدين بدين الإسلام. أما الأمور الأخرى التي هي من صلاحيات مجلس الشورى، فهو كالمسلم له الحق في إبداء الرأي بشأنها.

صلاحيات مجلس الشورى:

أولاً: إعطاء الرأي في التشريع، وهذا خاص بالأعضاء المسلمين في المجلس دون غيرهم. فتحيل إليه الهيئة التنفيذية الأحكام الشرعية التي تتبناها (أي ما يعرف بمشاريع القوانين في الأنظمة الأخرى) ليدرسها، ويعطي رأيه فيها، وذلك على ضوء دراسته للمشكلة التي وُضع الحكم الشرعي لها، ودراسة الحكم الشرعي نفسه بالنسبة لدليله. ويجري البحث من قبل أعضاء مجلس الشورى المسلمين في المسائل العملية التي تختص بشؤون المسلمين صِرفاً على أساسين اثنين: أولهما النص الشرعي، إما برواية حديث يناقضُ أو يؤيد رأيَ الهيئة التنفيذية، وإمّا بفهم النص الشرعي من كتابٍ أو سنةٍ فهماً يؤيد أو يناقضُ الرأيَ المعروض عليهم. وثانيهما الواقعة نفسها وذلك بالبحثِ في حقيقتها، حتى يطبق حكم الله تعالى عليها، لأنَّ فِقْهِ الواقع وإدراك حقيقته يتوقف عليه فهم حكم الله ـ عزَّ وجلَّ ـ في هذا الواقع. ولذلك كان فقه المسألة الواقعة لازماً كفهم حكم الله ـ سبحانه ـ المستنبط من الدليل.

ثانياً: مراقبته للحكم، ومناقشته الخليفة في جميع الشؤون ومحاسبته على الصغيرة والكبيرة في كافة أمور الحكم (وهذه الصلاحية لعموم أعضاء المجلس).

ثالثاً: مراقبته للولاة، والمعاونين للخليفة في الحكم، وإظهار عدم الرضا عنهم إذا وجب الأمر. وحينئذ يجب على الخليفة بوصفه رئيس الدولة عزلهم في الحال (وهذه الصلاحية أيضاً لعموم أعضاء المجلس).

رابعاً: للمسلمين من أعضاء مجلس الشورى حصر المرشحين للخلافة أي اختيار مجموعة من الأشخاص الذين تتوفر فيهم شروط الترشيح لهذا المنصب الرفيع، حتى تنتخب الأمة منهم الخليفة ثم تبايعه البيعة الواجبة.

القضايا التي تعرض على رأي مجلس الشورى:

١ ـ **الشؤون الداخلية والخارجية**: وهي كثيرة ومتنوعة باعتبار أن المسائل التي تعرض للناس لا بدّ من حلها، والمشاكل التي تطرأ عليهم لا بدّ من معالجتها. وحلها ومعالجتها إنما يكونان بمعرفتها، بدراسة حقيقتها وإيجاد معلومات عنها. وهي إما داخلية وإما خارجية. أما الأمور الداخلية فإنها تقع تحت سمع الأمة وبصرها. ولذلك كان لها الحق في إبداء الرأي فيها، وكان على الدولة أنْ تأخذ رأي الأمة فيها. وأما الأمور الخارجية فإنها تحتاجُ إلى معلومات موثوقة حتى تعالج. وهذه المعلومات توجد عند الدولة، لأنها هي التي تباشر الأمور، وهي التي تتصل بسائر الدول والأمم. ولذلك لا حق للناس في أن يؤخذ رأيهم بها، ولا يجبُ على الدولة أن ترجعَ إليهم في

شأنها. إلّا أنه يجوز أن يُسمع رأي الأمة فيها، وعلى الأمة أن تبدي في شأنها الرأي الذي تراهُ لأنَّ النصيحة لأئمة المسلمين أي لحكامهم حق على الأمة.

٢ ـ **مناقشة تصرفات الدولة**: وهذه التصرفات هي في الواقع أعمال حدثت، فيمكن الحكم عليها، وليست أموراً ستحدث تحتاج إلى معلومات لإصدار الحكم في شأنها. ولذلك كان من حق الأمة أن تناقشَ الدولةَ وتحاسبها على كل تصرف من تصرفاتها، سواء أكان ذلك في الأمور الداخلية أم الخارجية. وعلى الدولة أن تستجيب لهذه المناقشة وتنصاع لهذه المحاسبة، وأن تعمل برأي الأمة إذا كان وفْقَ الشرع، لأنَّ الدولةَ إنما وجدت لتنفيذ الشرع، ولرعاية مصالح الناس. وتصرفاتها منوطة بالمصلحة العامة، مقيدة بشرع الله تعالى. ولذلك يجب أن تُحاسَبَ من قبل الأمة على كل عمل من أعمالها، وتناقش في كل تصرف من تصرفاتها، لتظل سائرة في حدود الشرع، وفق المصلحة العامة. ومجلس الشورى وكيل عن الأمة في الرأي، فله محاسبة الخليفة والهيئة التنفيذية والولاة (بوصفهم ممثلين للدولة على اعتبار أنها شخص معنوي ومحاسبة من يمثلونها محاسبة لها) وله مناقشتهم في سياسة الاقتصاد والصحة والتعليم ونحوها، مما هو من السياسة الداخلية، أو من التصرفات الناشئة عن السياسة الداخلية، وكذلك في كافة التصرفات التي تحصل بالفعل في السياسة الخارجية. ومحاسبة مجلس الشورى ومناقشته للخليفة وللهيئة التنفيذية والولاة ملزمة لهم فيجب عليهم العمل بما يراه المجلس.

إلا أن هذه المحاسبةَ والمناقشة في السياسة الداخلية جميعها،

وفي ما ينتج عنها من تصرفات، وفي التصرفات التي تحصل بالفعل في السياسة الخارجية، هي أمور اجتهادية تسير وفق الشرع، وتعمل ضمن المصلحة العامة. وقد يحصل خلاف في الرأي فيها، بين مجلس الشورى وممثلي الدولة، وقد يختلفون على حكم الشرع في شأنها، وقد يختلفون في وجه المصلحة فيها. فإذا اختلف مجلس الشورى ورئيس الدولة أو الهيئة التنفيذية أو الولاة في أي أمر من هذه الأمور، لا يرجح رأي رئيس الدولة أو معاونيه أو الولاة، ولا رأي مجلس الشورى، بل يحال الأمر لمحكمة المظالم لتعطي رأيها، وهي التي تفصل في ذلك، وحكمها نافذ على رئيس الدولة ومعاونيه والولاة، كما هو نافذ على مجلس الشورى. لأنَّ السيادة للشرع، وهو ممثل في القضاء، ومحكمة المظالم أعلى هيئة قضائية تمثل الشرع، قال تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1].

٣ ـ **عدم إلزامية رأيه في التشريع**: لا يجب على الخليفة العمل برأي مجلس الشورى في النواحي التشريعية، لأن رأيَ المجلسِ يؤخذُ في هذه الناحية لمجرد الشورى، ولا يلزم العمل به، بل الرأي الأخير في التشريع هو لأمير المؤمنين، إذ له وحده حق تبني الأحكام الشرعية، وأمره هو الذي يجعل الحكم الشرعي قانوناً، ما دام اجتهاده شرعياً، وما دام هذا الحكم مأخوذاً باجتهاد صحيح، ويلزم الأخذ في ما اختاره. وهذا لا يعني أن مجلسَ الشورى لا يختارُ أحكاماً شرعية، بل له ـ إذا أراد ـ أن يختار أحكاماً شرعية لتكون قانوناً، ولكنها لا تصبح قانوناً نافذاً إلا إذا أمر بها أمير المؤمنين.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

٤ ـ **إلزامية رأيه في عزل المعاونين والولاة**: فالخليفة نائب عن الأمةِ في الحكم، وحين يعين معاونيه والولاة يجب أن يعينهم للحكم وللقيام بمصالح الناس، وأن يكونوا أمناء عليها، موثوقين من الناس. فإذا أظهر مجلس الشورى عدم رضاه عن الهيئة التنفيذية، أو أحد أعضائها، أو عن أحد من الولاة، فيجب على رئيس الدولة أن يعزلهم في الحال، دون بيان الأسباب، لأن رأي مجلس الشورى ملزم في ذلك، ويجب على رئيس الدولة العمل به.

٥ ـ حصر المرشحين للخلافة: للمسلمين من أعضاء مجلس الشورى وحدهم الحق في تحديد وحصر المرشحين للخلافة، ويجب على الدولة أن تلتزم رأيهم في ذلك، لأن رأيهم في هذه الناحية مُلزمٌ يجب العمل به.

ويتلخص موضوع العمل برأي مجلس الشورى في النقاط الآتية:

أ ـ وجوب أخذ رأي المجلس في أمر أعضاء الهيئة التنفيذية والولاة. ويجب العمل به لأنه ملزم، فإذا أظهر عدم رضاه عنهم وجب عزلهم.

ب ـ وجوب أخذ رأيه في شؤون الحكم والإِدارة، أي في السياسة الداخلية. ويكون رأيه ملزماً في سياسة الاقتصاد والصحة والتعليم وما شاكلها من الأمور الداخلية. ولا يؤخذ رأيه في الناحية المالية كالميزانية، ولا في الجيش، ولا في السياسة الخارجية، كعقد المعاهدات وإعلان الحرب.

ج ـ لمجلس الشورى الحق في أن يعطي رأيهُ في كافة تصرفات

الدولة، سواء أكانت ناتجة عن السياسة الداخلية، أو السياسة الخارجية أو المالية أو غيرها.

د ـ إن محاسبته للدولة على تصرفاتها ومناقشته لها في صلاحياتها هي من أهم اختصاصاته.

هـ ـ الاقتصار على الأخذ برأي الأعضاء المسلمين في التشريع، وفي حصر المرشحين للخلافة. أما رأيه في التشريع فهو لمجرد الشورى وليس ملزماً ولا يجب العمل به، وأما رأيه في حصر المرشحين للخلافة، فهو ملزم ويجب العمل به.

القضاء في الإسلام

معنـاه:

للقضاء، في اللغةِ، معان متعددة، ومنها الإتمام، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا حَاجَةً فِي نَفْسِ يَعْقُوبَ قَضَـٰهَآ﴾[1] أي أتمَّها.

ومنها القتل كقوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَوَكَزَهُ مُوسَىٰ فَقَضَىٰ عَلَيْهِ﴾[2] أي قتله. ومنها الحكم كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ يَقْضِى بِٱلْحَقِّ﴾[3]. أي يحكم بالحق؛ وقوله سبحانه: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[4] أي أمر.

والقضاء شرعاً، هو الفصل في المنازعات التي تحصل بين الأفراد، أو بين الجماعات، أو بين الدولة والأفراد والمؤسسات في كل ما يسمى نزاعاً. فهو إذاً الحكم بين الناس بما أنزل الله تعالى، لقوله تبارك وتعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلْكِتَـٰبَ بِٱلْحَقِّ لِتَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِمَآ

(١) سورة يوسف، الآية: ٦٨.
(٢) سورة القصص، الآية: ١٥.
(٣) سورة غافر، الآية: ٢٠.
(٤) سورة الإسراء، الآية: ٢٣.

أَرَىٰكَ ٱللَّهُ﴾[1]. وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ﴾[2]، وقوله سبحانه: ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ﴾[3].

ويفترق الحكم بين الناس بنتيجة التقاضي عن الحكم الشرعي الذي هو قاعدة أصيلة في الإسلام تقوم على الكتاب والسنّة قبل كل شيء، وسائر المصادر أو الأدلة الأخرى التي يعتمدها الفقهاء في تطبيق الشرع الإسلامي على الناس. ولذلك يُميَّز بين القاضي والمفتي والمجتهد والفقيه..

فالقاضي هو الذي يفصل في النزاع بين المتخاصمين. والمفتي هو الذي يبيّن الحكم الشرعي في مسألة من المسائل. والمجتهد هو الذي يستدل على الحكم. والفقيه هو العالم بالحكم عن دليله.

ولا يجوز أن يتولى القضاء إلا الشخص الذي يجمع بين صفات أولئك جميعاً إنْ من حيث نطقه بالحكم كقاضٍ، وإخباره عن الحكم الشرعي كمُفْتٍ، واستدلاله على هذا الحكم كمجتهد، وعلمه به كفقيه.

ولا يوجد في الإسلام قاضٍ شرعي، وقاضٍ نظامي، فذلك من مستحدثات الغرب حين بسط حكمه ونفوذه على البلاد الإسلامية، بل يوجد قاضٍ يحكم بين الناس بما أنزل الله تعالى حين يولَّى منصب القضاء. ولذلك فإن مفهوم القضاء في الإسلام أنه وحدة غير قابلة للتجزئة أو التعدد، وإن كانت له فروع ودرجات بحسب القضايا وسير الدعاوى للفصل بها بالصورة النهائية.

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٠٥.
(٢) سورة المائدة، الآيتان: ٤٨ و٤٩.
(٣) سورة المائدة، الآية: ٤٢.

القضاء فرض كفائي:

اتفق جميع الأئمة على أن القضاء فرض من فروض الكفايات، تماماً كالجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أي إذا قام به البعض سقط عن الكل، وإن ترك أثموا جميعاً. فكان من واجب الإمام أو الحاكم تعيين القضاة في كل زمان، وحيثما دعت الحاجة إليه من كلّ مكان.. وقد يصير القضاء واجباً عينيّاً بالفرض، كما لو لم يوجد أهل للقضاء سوى هذا الشخص المؤهل، ودعت الحاجة إليه.

ويعتبر القضاء من أخطر وأهم المناصب التي يتولاها إنسان. فالرسول ﷺ تولى بنفسه القضاء في المدينة، وقد بيّن أهمية القضاء، وخطورة مهمة القاضي بقوله ﷺ: «**القضاة ثلاثة: قاضيان في النار، وقاضٍ في الجنة، قاضٍ قضى بالحق فهو في الجنة، وقاض قضى بالهوى فهو في النار، وقاضٍ قضى بغير علم فهو في النار أو بلفظ: فهو على شفير جهنم**»[1].

وكان الرسول ﷺ يحكم بين الناس بالبيّنة وفقاً للقاعدة: «البيّنة على المدعي واليمين على من أنكر»، وقد قال ﷺ: «**إنما أنا بشر مثلكم، وإنكم تختصمون إليَّ، ولعلَّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قطعت له من حق أخيه شيئاً فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار**»[2].

وجاءت عدّةُ أسانيد عن الإمام الصادق عليه السلام منها قوله: «القضاة أربعة: ثلاثةٌ في النار، وواحدٌ في الجنة، رجلٌ قضى بجور

---

(١) رواه ابن ماجه وأبو داود عن بريدة (نيل الأوطار: ٨/ ٢٦٣ وما بعدها).

(٢) رواه الجماعة عن أم سلمة (نيل الأوطار: ٨/ ٣٧٨).

وهو يَعلمُ، فهو في النار، ورجلٌ قضى بجور وهو لا يعلم، فهو في النار، ورجل قضى بالحق وهو لا يعلم، فهو في النار، ورجل قضى بالحقِّ وهو يعلم فهو في الجنَّة[1].

وقد وردت روايات كثيرة عن أهل البيت تبين أهمية القضاء وخطورته، ومنها قول الإمام جعفر الصادق: «إن عليّاً أمير المؤمنين عليه السلام قال لشريح: يا شريح قد جلست مجلساً لا يجلسه إلا نبي، أو وصيُّ نبي، أو شقي»[2]. ومنها أيضاً أنه عليه السلام قال: «من حكم في درهمين بغير ما أنزل الله عزَّ وجلَّ، ممن له سوط أو عصا، فهو كافرٌ بما أنزل الله على محمد»[3]، والمقصود بقوله عليه السلام: «ممن له سوط أو عصا» هو القاضي لأن له السلطة التامة في فرض العقوبة والعمل على تنفيذها.

وعندما بعدت أطراف الدولة الإسلامية عن المدينة، عَهِدَ الرسول الأعظم بالقضاء إلى بعض الصحابة الأخيار، فكان عمله من هذه الناحية بوصفه رئيساً للدولة، فبعث عليّاً عليه السلام إلى اليمن والياً وقاضياً وكذلك بعث إليها معاذ بن جبل رضي الله عنه، وولَّى عتَّاب بن أسيد على قضاء مكة بعد فتحها.

وسار الخلفاء الراشدون على منهج الرسول الكريم صلى الله عليه وآله وسلم فتولوا القضاء بأنفسهم في المدينة ثم ولوا القضاء خارج مركز الخلافة من رأوا فيه الكفاءة للمنصب. وكان عمر رضي الله عنه هو أول من ولَّى القضاة في الولايات.

---

(١) الوسائل، م١٨، ص١٢٧.
(٢) الوسائل، م١٨، ص٧.
(٣) الوسائل، م١٨، ص١٨.

شروط تولية القاضي:

قدَّمنا أن للقضاء في الإسلام منزلةً سامية بين جميع أعمال الدولة. وليس لأحد ـ أيٍّ كان ـ سلطة على القاضي في ممارسة قضائه، بل إنَّ جميع الناس خاضعون للأحكام التي يصدرها، وملزمون على تنفيذها. ولا يتأثر القاضي بالسياسة، ولا بميول الحكام، بل هو مستقل في عمله، يمارس سلطته في الحكم بين الناس، بما يتوصّل إليه فهمه للحكم الشرعي، وخوفه من الله عزَّ وجلَّ، إذ القضاء في النهاية فهمٌ وعلمٌ وتقوى. والقاضي يكون حريصاً على استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها. وهو عندما ينطق بالحكم فإن حكمه يكون نافذاً على جميع الناس، لا فرق بين الخليفة أو أي واحد من الرعية، لأن القاضي يعطي كل ذي حقٍّ حقه.

من هنا وجبَ أن تتوفر شروط معينة في مَنْ يتولى منصب القضاء. وقد اتفق الأئمة جميعاً على بعضها واختلفوا في بعضها الآخر.

أما الشروط التي أجمع الأئمة عليها فهي:

١ ـ أن يكون القاضي عالماً، عاقلاً، بالغاً، فقيهاً كي يتمكن من استنباط الأحكام الشرعية من أدلَّتها القطعية، والحكم بموجبها. وعلى هذا فلا يجوز تولية الجاهل، والفاسق، والمجنون، والصبي القضاء مطلقاً.

٢ ـ أن يكون مسلماً، إذ لا يجوز لغير المسلم أن يتولى القضاء بين المسلمين. وقد استدلوا على هذا الشروط بقوله تعالى: ﴿وَلَن

يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾[1]. وقال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إياكم أن يحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا فاجعلوه بينكم، فإني جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»[2]، فدل قوله: «منكم» على تأكيد الآية الكريمة بوجوب كون القاضي مسلماً. إلَّا أنه يجوز أن يقلِّد غيرُ المسلم القضاء بين أهل دينه فقط، ليحكم بينهم في أحوالهم الشخصية دون غيرها.

٣ ـ الضبط: فلا يكتفي فيه بالعقل الذي يتعلق به التكليف، بل يجب ألَّا يغلب عليه الذهول والنسيان والغفلة، احترازاً من ضياع الحق على أهله. كما يقتضي أن يكون سليم الحواس من السمع والبصر والنطق، ولديه من الذكاء ما يؤهله لمعرفة الحق من الباطل، والقدرة على جمع وسائل الإثبات ومقارنتها وتحليلها، والتثبت من صحتها وبطلانها.

وأما الشروط التي تباينت أقوال الأئمة بشأنها فهي:

١ ـ طهارة المولد:

وهو شرط قال به فقهاء الشيعة الإمامية عندما اعتبروا أن ابن الزِّنا لا يجوز أن يتولى القضاء. واستدلوا على شرط طهارة المولد: بأنّ ابن الزِّنا إما كافر، وإما مسلم غير مقبول الشهادة، وإذا لم تقبل شهادته فعدم قبول قضائه أولى.

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٤١.

(٢) الوسائل، م١٨، ص٤.

٢ ـ العدالة:

ـ قال الشيعة الإمامية: العدالة من أهم الشروط، ولا يجدي العلم بدونها شيئاً، مهما بلغ شأنه. وقد استدلوا على ذلك بقول أمير المؤمنين علي عليه السلام إلى شريح: «لا يجلس مجلسك إلا نبي، أو وصي نبي، أو شقي»(١).

كما استدلوا على العدالة بقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «اتقوا الحكومة، فإن الحكومة إنما هي للإمام العالم العادل بين المسلمين، أو لنبي أو وصي نبي»(٢). بل ذهب بعض فقهاء الإمامية إلى تحريم الرجل أخذ حقه، ولو كان حقّاً ثابتاً إذا ترافع به إلى غير عادل، وحكم له به. هذا في حين قال بعضهم الآخر: لو توقف حصول حقه على مراجعة الحاكم الجائر جاز، كما يجوز الاستعانة بالظالم على تحصيل حقه المتوقف على هذه الاستعانة، والإثم حينئذٍ على الممتنع عن إعطاء الحق لصاحبه.

ـ وقال الحنفية: إذا أقيم الحدّ على أحد فلا تقبل شهادته ولا يعين قاضياً.

ـ وقال المالكية والشافعية والحنبلية: لا يجوز أن يتولى القضاء الفاسق، ولا مرفوض الشهادة بسبب إقامة الحد عليه، وذلك لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَٰدِمِينَ﴾(٣).

---

(١) المرجع السابق، ص٧.
(٢) الوسائل، م١٨، ص١١.
(٣) سورة الحجرات، الآية: ٦.

٣ ـ الحرية:

ـ قال الشيعة الإمامية: إن إطلاق أدلة تولي القضاء تشمل كل من له الأهلية حرّاً كان أم عبداً. والأظهر عندهم عدم اشتراطها إذا أذن مولى العبد.

ـ وقال الأئمة الأربعة: الحرية شرط لأنه لا تصح ولاية العبد على الحر. وعلى كل حال لم يعد هذا الشرط مدار بحث اليوم، لعدم وجود الرق.

٤ ـ الذكورية:

ـ قال الشيعة الإمامية والمالكية والشافعية والحنبلية: لا تتولى المرأة القضاء لقوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾[١] ولقول النبيّ ﷺ لعليٍّ عليه السلام: «**يا عليّ، ليس على المرأة جمعة... ولا تُوَلى القضاء**»[٢]، ولحديث: «**لا يفلح قوم وَلِيَتْهُمُ امرأة**» أو بلفظ آخر: «**لن يفلح قومٌ وَلَّوا أمرهم امرأة**»[٣].

ـ وقال الحنفية: يجوز أن تتولى المرأة القضاء في الأموال، لأن شهادتها تجوز فيها، أما في الحدود والقصاص، فلا تعين قاضياً.

٥ ـ الاجتهاد:

ـ قال الشيعة الإمامية والمالكية والشافعية والحنبلية (وبعض الحنفية): الاجتهاد شرط لتولي القضاء، فلا يولَّاه جاهل بالأحكام الشرعية، ولا مقلِّد قد حفظ مذهب إمامه دون معرفة أدلته.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٣٤.

(٢) الوسائل م١٨، ص٦.

(٣) رواه أحمد والبخاري والترمذي والنسائي عن أبي بكرة.

والمجتهد الذي يستنبط الحكم من مصدره، ويطبقه على مورده على نوعين: مطلق، ومتجزي، فالمجتهد المطلق من له ملكة الاستنباط والتطبيق لجميع الأحكام الشرعية دون استثناء، والمتجزي، من يستطيعهما في بعض الأحكام دون بعض.. ولا يجوز أن يتولى القضاء، ولا الإفتاء، إلا المجتهد المطلق. قال الإمام الصادق عليه السلام: «انظروا إلى من كان منكم قد روى حديثنا، ونظر في حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فارضوا به حكماً»[1].. فلفظ «أحكامنا» جمع مضاف إلى المعرفة يفيد العموم.

ـ وقال جمهور الحنفية: لا يشترط الاجتهاد في القاضي، ولكن أهلية الاجتهاد شرط للأولوية والندب والاستحباب، فيجوز تقليد غير المجتهد القضاء، ويحكم بفتوى غيره من المجتهدين. ولكن قالوا: لا ينبغي أن يقلد الجاهل بالأحكام (أي بأدلة الأحكام) لأن الجاهل يفسد أكثر مما يصلح، وقد يقضي بالباطل من حيث لا يشعر.

ونظراً لعدم وجود المجتهد المطلق، قد قال الدسوقي (من المالكية)، وبعض الشافعية، والإمام أحمد، «الأصح أن يصح تولية المقلد مع وجود المجتهد، أو أن يولى الأصلح فالأصلح في العلم والدين، والورع، والعدالة، الفقه، والقوة».

تعيين القضاء:

يعين القاضي وينقل ويعزل من قبل رئيس الدولة مباشرة، فهو

(١) محمد جواد مغنية فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام ج٦، ص٧٠.

صاحب الصلاحية في ذلك. ولكن نظراً لكثرة أعمال رئيس الدولة، فله أن ينيب عنه في هذه الصلاحية شخصاً هو قاضي القضاة، كما قدَّمنا، ويشترط فيه أن يكون رجلاً مسلماً، عدلاً، من أهل الفقه والاجتهاد كي يمارس صلاحية تعيين القضاة، وترقيتهم، ونقلهم، وتأديبهم، وعزلهم.

وأما الإشراف على إدارة المحاكم، أي تسييرها من الناحية الإدارية أو المالية، وكافة الشؤون غير القضائية الصرف، مثل تعيين الكتبة والموظفين الذين يتولون هذه الشؤون، فهو لرئيس الجهاز الذي يتولى إدارة الشؤون الإدارية للجهاز القضائي والتي هي شؤون تنظيمية ولا علاقة لها بالقضاء (بمعنى الحكم بين الناس، أو الفصل في النزاعات المعروضة على السلطة القضائية) فكل هذه الأعمال لها طابع إداريٍّ وليس قضائيًّا.

أما بالنسبة إلى تعيين قاضي القضاة وأوضاعه الوظيفية، فذلك يُعد من أعمال الحكم لا من الإدارة، ولذا جُعل هذا الأمر متصلاً بالإمام مباشرة، مثل تعيين أعضاء الهيئة التنفيذية، والولاة.

اختصاصات القاضي:

يجب على القاضي أن يستوحي في عمله، وقبل كل شيء، تحقيق العدل، أي الالتزام بالأحكام الشرعية وبكل ما هو حكم الله تعالى، معتمداً في ذلك على الدليل القطعي من القرآن والسنَّة.

واختصاصاته شاملة تتناول:

أولاً: فض المنازعات التي تقع بين المتداعين أو المتنازعين،

وتتناول سائر شؤون الناس، سواء أكانت المنازعات تتعلق بالمعاملات، أم بالعقوبات، أم بالأحوال الشخصية، فإن القاضي يحسم ـ بالحكم ـ التداعي ويقطع التنازع.

ثانياً: النظر في مقتضيات النظام العام، ويجب الفصل فيها بالسرعة والشدة، لمنع ما يضر بحقِّ الجماعة، أو الحق العام. وهي ما يطلق عليه اسم الحسبة، والقاضي الذي يفصل فيها هو المحتسب، كما سنرى بعد قليل عند البحث في تشكيل المحاكم.

ثالثاً: الفصل في النزاع الواقع بين الناس والدولة، من جراء تصرفات الموظفين والعاملين الذين يرتكبون في ممارسة مهامهم مخالفات تؤدي للإضرار بالأفراد أو المؤسسات أو الهيئات الخاصة ونحو ذلك.

والقاضي الذي يفصل في مثل هذه النزاعات يطلق عليه اسم قاضي المظالم. ويمكن أن ينظر في تلك الأمور إما قاضٍ ذو ولاية عامة، وإما قاضٍ ذو ولاية خاصة كالقاضي الذي يحكم في الأحوال الشخصية، وإما قاضٍ ذو ولاية مكانية، أي الذي يفصل في النزاعات التي تقع ضمن منطقة معينة من البلاد.

حكم المجتهد:

قال رسول الله ﷺ: «**إذا اجتهد الحاكم فأخطأ فله أجر، وإذا اجتهد فأصاب فله أجران**»[1].

(١) أخرجه الشيخان من حديث عمرو بن العاص وأبي هريرة (نيل الأوطار: ٨/ ٢٦٢).

وقال ﷺ: «**إذا حبس أحدكم للحكم بعث الله تعالى له ملكين يسددانه ويوفقانه، فإن عدل أقاما، وإن جار عرجا وتركاه**»[1].

وقال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «ما من شيء إلا وفيه كتاب أو سنة»، كما قال عليه السلام: «في الجامعة كلُّ حلالٍ وحرام، وكلُّ شيء يحتاج إليه الناس، حتى الأرش (دية الجراحات) في الخدش»..

وهذا إن دلَّ على شيء، فإنما يدل على وجوب الحكم بين الناس، وعدم جواز الامتناع عن الفصل في المنازعات، حتى إذا لم يوجد الدليل القطعي، كان على الحاكم أو القاضي أن يجتهد ويفصل بما أراه الله تعالى حقّاً وصواباً.

ومع ذلك فإن حكم المجتهد قد يكون عرضة للنقض من مجتهدٍ آخر، ما دامت الغاية هي العدالة بذاتها. ولذلك أقر جميع الأئمة إمكانية نقض الأحكام، سواء كان النقض من مجتهد آخر، أم من هيئة محكمة أعلى.

ـ قال الشيعة الإمامية: إن حكم المجتهد لا يغير الحكم الواقعي عما هو عليه، فلو ظهر لمجتهد آخر ـ جامع لشروط الاجتهاد ـ خطأ المجتهد الأول، بطريق القطع واليقين، لا بطريق النظر والاجتهاد، جاز له نقضه، والحكم بخلافه. فالمعيار لنقض الحكم هو العلم بمخالفته والواقع والأدلة، لا لمخالفته لاجتهاد هذا أو غيره..

ويجوز كذلك نقض الحكم لإهماله الموازين الشرعية. فلو فرضنا أنه حُكم لأحد المتخاصمين بغير حق، فلا يجوز للمحكوم له،

(١) أخرجه البيهقي من حديث ابن عباس، وإسناده ضعيف (نيل الأوطار: ٨/ ٢٦٢).

العالم بذلك، أن يأخذ الشيء المحكوم به، فيما بينه وبين ربه تعالى، لأن حكم الحاكم لا يغيّر الواقع الحق عما هو عليه، ولا يعفي من الإثم مع العلم. وعن النبي ﷺ: «**من أفتى الناس بغير علم فليتبوَّأْ مقعده من النار**»[1] وعن الإمام محمد الباقر عليه السلام قال: «من أفتى الناس بغير علم ولا هدى من الله، لعَنَتْهُ ملائكة الرحمة وملائكة العذاب، ولحقَه وِزْرُ مَن عملَ بفُتياه»[2].

ـ وقال فقهاء المذاهب الأربعة: إذا كان الحكم الذي اجتهد فيه معتمداً على دليل قطعي من الكتاب، أو السنة، أو الإجماع، أو القياس الواضح والجلي فلا ينقض. وأما إذا خالف هذا الحكم دليلاً قطعيّاً، فإنه يُنقَض سواء من نفس القاضي الذي أصدره، أو من قاضٍ غيره.

هذا فيما خص نقض الحكم المبني على الاجتهاد. أما فيما خص نقض الحكم، بصورة عامة، فقد أجازه الفقهاء إذا صدر سهواً، أو ظهر فيه خطأ، فإذا اكتسب الحكم الدرجة القطعية، في آخر درجة من درجات المحاكم فإنه لا ينقض. وكذلك فإن الحكم السابق في قضية مماثلة لا ينقض. فقد قال عمر رضي الله عنه: «تلك على ما قضينا وهذه على ما نقضي».

التحكيم:

وهو أن يتراضى الخصمان على شخص آخر ليفصل النزاع القائم بينهما. ودليله قول الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ شِقَاقَ بَيْنِهِمَا فَٱبْعَثُوا۟

(١) الوسائل، م١٨، ص١٦.
(٢) المصدر السابق، ص٩، وص١٦١.

حَكَمًا مِّنْ أَهْلِهِۦ وَحَكَمًا مِّنْ أَهْلِهَآ إِن يُرِيدَآ إِصْلَٰحًا يُوَفِّقِ ٱللَّهُ بَيْنَهُمَآ﴾[1] وقد حكَّم الرسول الأعظم ﷺ سعد بن معاذ رضي الله عنه في يهود بني قريظة كما هو مشهور في التاريخ الإسلامي، وقد وافق ﷺ على الحكم الذي قال به سعدٌ، وعمل به...

ويجب أن تتوفر في المحكَّم شروط، أهمها بحسب رأي المذاهب:

ـ قال الشيعة الإمامية: يشترط في قاضي التحكيم ما يشترط في القاضي الذي نصَّبه الإمام، عدا الإذن، أي ما عدا توليته من الإمام بالخصوص. قال الإمام الصادق ﷺ: «انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم، فإني جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه»[2].

ـ وقالت المذاهب الأربعة: يشترط في المحكَّم أن يكون أهلاً للشهادة، رجلاً كان أو امرأة، وأن تتوافر فيه هذه الأهلية وقت الحكم، وأن يكون النزاع في غير الحدود والقصاص، لأنهما من صلاحيات الإمام.

وقرار التحكيم ملزم للمتحاكمين عند الحنفية والحنبلية. وقد أجاز الحنفية لكل منهما الرجوع عن التحكيم قبل صدور القرار. وفي الراجح عند المالكية، عدم اشتراط بقاء رضاهما حتى صدور قرار الحكم، فلهما أن يرجعا معاً قبل صدوره. أما إذا رجع أحدهما، فقد قال البعض: له حق الرجوع، وقال البعض الآخر: ليس له حق الرجوع.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٣٥.

(٢) الوسائل، م١٨ ص٤.

تشكيل المحاكم:

الأصل في القضاء أنه قضاء منفرد. فيعين قاض واحد للفصل في الخصومات، بحيث يكون في كل مدينة قاضٍ منفرد، أو عدة قضاة يجلس كل واحد من هؤلاء منفصلاً، ومستقلاً، للنظر في الدعاوى التي تقام أمامه. أي أنه يجوز أن يخصص لكل محلةٍ قاضٍ ينظر في النزاعات التي تحصل، كما يجوز أن يعين في المحلة الواحدة، أو في البلد الواحد، عدة قضاة للنظر في القضايا بحسب أنواعها.

وللمدعي أن يختار القاضي الذي يرفع إليه الدعوى، وليس للمدعى عليه ذلك، إذا كان في البلد عدة قضاة. وإذا كان القاضي واحداً في بلدٍ ما، أو في محلةٍ ما، فقاضي بلد المدعي، أو محلته، يكون القاضي المختص. وهذا الانفراد بالقضاء هو في القضايا العادية، أو في القضايا التي يحددها النظام القضائي ويجعلها من اختصاص الحاكم المنفرد.

أما في القضايا الهامة، أو القضايا الأخرى ـ غير الداخلة في اختصاص القاضي المنفرد ـ فتشكل المحكمة من هيئة يكون فيها أكثر من قاض، وهي تتألف عادة من رئيس ومستشارين، لأن المناقشة في الرأي توضّح حلّ المشكلة أكثر من الانفراد.

وهكذا فإنه يجوز أن يُخَصَّصَ القاضي المنفردُ بقضايا معينة، وفي حدودٍ معينة لقيمة الدوعاى، على أن يوكل أمر غير هذه القضايا إلى محاكم مؤلفة من عدة قضاة. ومن هنا جواز تعدد درجات المحاكم، وتعدد أنواعها من مدنية، وجزائية، ومن بدائيةٍ، واستئنافٍ، وتمييز، ونقض وما إلى ذلك.

فكون المحاكم على درجات ـ أي ذات قاض منفرد، أو ذات قضاة متعددين ـ فإن هذا ليس من وجهة النظر، ولا من الطريقة، بل هو من الأسلوب الذي يعيّنه نوع العمل.

وقد أقرَّ الجمهور، ومنهم فقهاء الإمامية، والحنفية، وبعض فقهاء الشافعية والحنبلية نظام تعدد القضاة في المحكمة الواحدة، أو اشتراك أكثر من قاضٍ للنظر في القضية الواحدة، وذلك لأن هذه الأمور تدخل في باب علم تنظيم القضاء فيجوز اعتماد التنظيم الذي يراه الإمام أصلح للأمة.

أنواع المحاكم:

بالإضافة إلى القضاة المنفردين، فقد عرف المسلمون محكمتين أخريين وهما: الحسبة، ومحكمة المظالم. وهذه لمحة عن كل منهما:

الحسبة: الحسبة، كما قال ابن خلدون في مقدمته هي: وظيفة دينية من باب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وأساسها قول الله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾[1]. وهي في حقيقتها وظيفة قضائية يتولاها شخص يعينه الإمام ويسمى والي الحسبة أو المحتسب.

والمحتسب هو القاضي الذي ينظر في المسائل التي تضرّ حقوق الجماعة، وتحتاج إلى سرعة الفصل، والشدة على المقضيِّ عليهم،

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٤.

والتنفيذ العاجل. وهذا يكون في كافة القضايا التي هي من الحقوق العامة، والتي لا يوجد فيها مُدَّع، على أن لا تكون داخلة في الحدود أو الجنايات وما شابهها. وبعبارة أخرى المحتسب هو قاضي المخالفات التي تُشكِّل اعتداء على الحق العام. ويملك صلاحية الحكم في المخالفة، وتنفذ الشرطةُ هذا الحكم في الحال.

وللمحتسب الحق في أنْ يحكمَ بالتغريم، والضرب، والحبس، والنفي، وما شابه ذلك. وله السلطة في إتلاف البضائع الفاسدة وإراقة السوائل المحرّمة والممنوعة، كالخمور واللبن المغشوش الخ.

ومن صفات المحتسب أن يكون مسلماً عدلاً من أهل الفقه. غير أنه لما كان منصب المحتسب حساساً جدّاً، لأنه يتعلقُ بالأمور العامة، فمن المستحسن أن تكون له صفات كمالية تمكنه من إتقان علمه، إذ قد يتعرض للرشوات والمغريات، وتبذلُ له الشفاعات المسموعة.

ومن صلاحيته المراقبة والحكم والتنفيذ. وتتناول صلاحيته أهمَّ ما يلي[1]:

١ ـ الإشراف على نظام الأسواق، والكشف على الموازين والمكاييل، وتفتيش الأفران والمطاعم والفنادق والمقاهي وسائر الأمكنة العامة.

٢ ـ المحافظة على حركة المرور في الشوارع والطرقات، ومنع

(١) انظر مقدمة ابن خلدون، ص٥٧٦.

أصحاب السيارات والقطارات والمراكب والحيوانات أنْ يحمِّلوا أكثر مما يجب حملُه من الناس والسلع.

٣ ـ منع المنكر بكل أشكاله وألوانه والمحافظة على الآداب العامة.

٤ ـ مراقبة العبادات: يأمر المسلمين بالصلاة، ويمنعهم من الإفطار في رمضان.

إلا أن الحسبة لم تأخذْ شكلها التنظيمي إلا في أوائل عهد العباسيّين. فقد ولى المنصور أبا زكريا (يحيى بن عبد الله) حسبة بغداد. ثم جاء الرشيد وعين القاضي المحتسب.

فقد جاء في كتاب «حضارة الإسلام في دار الإسلام»: «لما اتسع نطاق التجارة في بغداد، وأصبحت مورداً لأهل الإعواز من كافة البلاد، يتناولون فيها حاجاتهم من المال، وقع غشٌّ فاحش في التجارة، وصارت الصيارفُ من اليهود وغيرهم يعطون مالهم بالربا على أنْ يُعادَ عليهم المثل في آخر العام مثلين وأكثر. فأقام الرشيد محتسباً يطوفُ بالأسواق، ويفحصُ الأوزانَ والمكاييل من الغش».

وجاء في كتاب «التمدن الإسلامي» عن الحسبة: «كان الموظف الذي يشغل هذا المنصب يُسَمَّى المحتسب. وهي وظيفةٌ أخذت شكلها التنظيمي الدائم في زمن الخليفة العباسي المهدي، وظلت من جملة التشكيلات التي أخذت بها الممالك الإسلامية فيما بعد. وكان يضطلعُ المحتسب بمراقبة الأسواق، وحمل الناس على المحافظة على الآداب، كما يطوفُ مع توابعه في الشوارع ليلاً ونهاراً للتأكد من تنفيذ تعليمات الشرطة، والأمرِ بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعاقبة من يحاول الغش في المقاييس والمكاييل والموازين».

محكمة المظالم:

عرَّف الماوردي محكمة المظالم[1] فقال: «النظر في المظالم هو قود المتظالمين إلى التناصف في الرهبة، وزجر المتنازعين عن التجاحد بالهيبة. فكان من شروط الناظر فيها أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر الفقه، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحماة، وثبت القضاة، فيحتاج إلى الجمع بين صفات الفريقين، وأن يكون بجلالة القدر نافذ الأمر في الجهتين».

إن القاضي في غير محكمة المظالم ينظر ويفصل في الخصومات والمنازعات الناشئة بين الناس في شتى القضايا التي تعرض عليه. أمّا القضايا التي تتعلقُ بأعمال الأشخاص الرسميين كرئيس الدولة، وأعضاء الهيئة التنفيذية، والولاة، وأعضاء مجلس الشورى، والموظفين، فإنَّ الذي ينظرُ فيها هو قاضي المظالم. وهو قاض يُعيَّنُ لرفع كل مظلمة تحصل على أي مواطن من الدولة أو أحد موظفيها. ويُرجع إليه لبيان معنى نص من النصوص الشرعية أو النصوص التشريعية.

ويشترط في قضاة المظالم أن يكونوا رجالاً مسلمين عدولاً من أهل الفقه والاجتهاد. ويجب أن يكونوا من أكثر القضاة عِلماً وفهماً وتقوى، لأنهم يتولون أعلى محكمة في الدولة. وهي تماثل ما يعرف بمجلس شورى الدولة في الأنظمة الحديثة، ولها اختصاصات

(١) الأحكام السلطانية، ص٧٣.

المجلس الدستوري الذي ينظر في ملاءمة أو مخالفة القوانين والأنظمة للدستور.

صلاحيات محكمة المظالم:

تتألف محكمةُ المظالم من عدة قضاة، لأنها تنظرُ في الأمور الهامة، ويعين عددهم حسب الحاجة. ولها صلاحية النظر والفصل في الأمور الآتية:

١ ـ القضايا التي يقيمها الأفراد والجماعات من المواطنين، ضد رئيس الدولة، أو الهيئة التنفيذية، أو أعضاء مجلس الشورى، أو الولاة، أو أي موظف من موظفي الدولة، إذا كانت هذه القضايا تتعلق بأعمالهم في الدولة. أمَّا إذا كانت تتعلق بأشخاصهم أو بأفعالهم الشخصية فتقام أمام المحاكم القضائية الأخرى.

٢ ـ رواتب الموظفين، وأجور العمال، وتقدير الأعمال، وأمور الضرائب.

٣ ـ الفصل في معنى نص من نصوص التشريع الدستوري، أي حق إلغاء أي مادة من القانون إذا كانت مخالفة للشرع.

٤ ـ الفصل في مخالفة رئيس الدولة للشرع في تطبيقه الأحكام الشرعية، أو عدم حملة للدعوة الإسلامية، أو إهماله لأمور الأمة، أو عجزه عن القيام بأعباء الحكم.

تعيين قضاة المظالم وعزلهم:

قضاة محكمة المظالم، من حيث تعيينهم، هم كباقي القضاة يعينهم قاضي القضاة. كما أن لرئيس الدولة صلاحية تعيينهم. أما

عزلهم فهو ليس من صلاحية رئيس الدولة، ولا من صلاحية قاضي القضاة بل هو من صلاحية محكمة المظالم نفسها.

أصول التقاضي أو الدعوى:

تعريف الدعوى: هي مطالبة شخص لآخر بحق يدعيه عليه. وقد يكون هذا الحق عينيّاً، أو ديناً، أو خياراً، أو شفعة، أو بنوّةً، أو زوجية، أو جنابة، أو مخالفة، وما إلى ذلك.. وقد جرى تعريفها أيضاً على أنها «إخبار بحقٍّ لإنسان على غيره عند الحاكم»[1].

وأركان الدعوى ثلاثة: المدعي، والمدعى عليه، والمدعى به.

أما شروطها فكثيرة، وهي تعود إلى المدعي، والمدعى عليه، والمدعى به، كما تعود إلى طرق الإثبات.

وقد جرى تعريف كل من المدعي والمدعى عليه. فقال بعض الفقهاء: المدعي هو الذي لو سكتَ سُكِتَ عنه، أي إذا ترك الخصومة لا يجبر عليها. أما المدعى عليه فهو من يجبر على الخصومة. وقال آخرون: المدعي من يلتمس بقوله أخذ شيء من يد غيره، أو إثبات حقٍّ في ذمته، والمدعى عليه من ينكر ذلك[2].

وقد يتحول المنكر إلى مدع، والمدعي إلى منكر، كما لو ادعى شخص على آخر بدين، فادعى هذا الأخير الوفاء والتسديد، فيكون مدعياً، ويكلف بالإثبات.

وفي الحالة التي يتحول فيها المدعى عليه إلى مدع، يطلق

---

(١) المغني: ٩/ ٢٧١.

(٢) المرجع السابق.

عليهما معاً: المتداعيان. كما لو اتفق صاحب بناء على تأجير رجلٍ الشقة رقم ٣ في بنائه بملبغ كذا، وقبل الانتقال إلى المأجور، وقع الخلاف وقال المستأجر بل الشقة رقم ٥، فيكون كل منهما في هذه الحال مدعياً ومنكراً في آن معاً. ويسمي الفقهاء هذين بالمتداعيين، ودعواهما بالتداعي. وعلى القاضي أن يطبق على كل منهما قاعدة المدعي والمنكر في آنٍ واحد. فإن كان لأحدهما بينة أقوى من الآخر أخذ القاضي بها، وإذا لم توجد، أو لم يكن لأحدهما بينة، عرض القاضي عليهما اليمين، فإذا حلف أحدهما، ونكل الآخر، أخذ بقول الحالف، وإن نكلا، أو حلفا كلاهما، فسخ الإيجار، مما يعني ردّ الدعاوى في مثل هذه الحالات لعدم ثبوت الأدلة أو البراهين من كلا المتداعيين. .

آراء المذاهب في شروط الدعوى:

شروط المدعي:

ـ قال الشيعة الإمامية: يشترط في المدعي:

١ ـ العقل والبلوغ، فلا تسمع الدعوى من الصبي، حتى ولو كان مميِّزاً، لعدم صحة الإقرار منه، ولا حلف اليمين. وقد ذهب بعضهم إلى قبول الدعوى من الصبي المميِّز، إذا كان قادراً على المرافعة والمدافعة، وبخاصة إذا اعتدي عليه أو على ماله، وخِيفَ قرار المدعى عليه، وتفويت الحق على الصبي، فإذا حكم له بحقه لا يسلم إليه، بل إلى وليه.

٢ ـ أن يكون رشيداً، فلا تسمع الدعوى من السفيه المحجور عليه

في التصرفات المالية، وتسمع في غيرها، كما في حال الاعتداء عليه مثلاً.

٣ ـ أن تكون له مصلحة في إقامة الدعوى، سواء أقامها بنفسه، أو من له حقُّ إقامتها عنه بالولاية، أو الوكالة، أو الوصاية، أو القيمومة، أو الأمانة.

٤ ـ أن يكون جازماً فيما يدعيه كما ذهب إليه بعض الفقهاء. ولكن غيرهم قال: ليس الجزم شرطاً بل يكفي مجرد الخصومة، ولو كان سببها الظن، أو الوهم. وهذا هو الرأي الصحيح، وبخاصة في حالات الظن بالقتل، والسرقة، وما إلى ذلك..

ـ وقال فقهاء المذاهب الأخرى (ولا سيما الحنفية): يشترط لقبول الدعوى من المدعي أن يكون عاقلاً فلا تصح دعوى المجنون والصبي غير المميز، إذ يمارس الدعوى عن القاصر وليه.

شروط المدعى عليه:

ـ قال الشيعة الإمامية:

١ ـ يشترط في المدعى عليه العقل والبلوغ، فمن كان له حق على مجنون أو صبي، أقام الدعوى بوجه الولي. ويجوز للقاضي إدخال الصبي في الدعوى المقامة عليه، إذا كان مميِّزاً قادراً على المدافعة.

٢ ـ أن يكون المدّعى عليه معيّناً بالذات. فلو قال المدعي: سرق مالي أحدُ هذَين الشخصين فلا تسمع دعواه. ولكن المحققين من فقهاء الإمامية قالوا: بجواز سماع الدعوى بحيث يحفظ

القاضي جميع أدلتها وما يتعلق بها إلى أن يعرف المدعي غريمه بالذات.

٣ ـ جواز إقامة الدعوى على الغائب، ويباع ماله من أجل قضاء ديونه بعد ثبوتها، إلَّا أن الدفع إلى الدائن لا يكون إلَّا بكفيل، ويكون الغائب على حجته.

ـ وقال الحنفية: يشترط في المدعى عليه، كما في المدعي، أهلية العقل والتمييز، فلا تصح الدعوى على المجنون والصبي غير المميز، ولا تسمع البيِّنة عليهما.

ويجب أن تكون الدعوى على خصم حاضر عند سماع الدعوى والبينة والقضاء، فلا تقبل الدعوى على غائب، كما لا يقضى على غائب، سواء وقت الشهادة أم بعدها، وسواء كان غائباً عن المجلس (أي المحكمة) أم عن البلد حيث يوجد القاضي.

ـ أما بقية المذاهب: فقد أجازوا أن يحكم القاضي على الغائب إذا أقام المدعي البيِّنة على صحة دعواه في الحقوق المدنية. أما في الحدود الخالصة لله تعالى فلا يحكم عليه لأنها مبنية على المسامحة والدرء والإسقاط.

شروط المدعى به:

اتفق جميع الأئمة على أنه يجب أن تتوفر في المدعى به الشروط التالية:

١ ـ أن يكون معلوماً، وذلك بتعيين صفاته المميزة ولا سيما في المنقولات، وبتعيين حدوده في الأموال غير المنقولة. وقد

استثنى فقهاء الشيعة الإمامية الوصية، وأجازوها بالمجهول شرط إقامة البيِّنة على صدق الدعوى وترك الخيار للوارث في التعيين.

٢ ـ أن يكون معقولاً أو مقبولاً: فلو ادعى فقير الحال على أحد بأنه أقرضه مبلغاً من المال. أو إذا ادعيَ على شخص بطلب صدقة، وهي تبرع لا يلزم به الإنسان. أو إن ادعى الأصغر على الأكبر منه سنّاً أنه ولده فلا تقبل مثل هذه الدعاوى عقلاً، ولعدم إمكانية إثباتها واقعاً.

٣ ـ أن يكون المدعى به قابلاً للتملك، فلو ادعى أحدهم بدينٍ سببه القمار، أو الربا، أو أي شيء محرم، فلا تسمع دعواه.

وقد قسم الفقهاء، بالاستناد إلى هذه الشروط، الدعوى إلى عدة أقسام:

ـ الدعوى المنتجة، فلا تسمع إذا كانت عقيمة. كما لو تنازع اثنان في مساحة الكرة الأرضية أو الشمس، أو كما لو ادعى شخص الهبة قبل القبض، لأنها غير لازمة في هذه الحال، حتى ولو اعترف المدعى عليه.

ـ الدعوى المقبولة: وهي التي تتوفر فيها شروط الصحة، وفقاً للشروط المتقدمة بالمدعى به. ومن أحكامها: حضور المدعى عليه إلى المحكمة، وحلفه اليمين إذا أنكر المدعى به بعد ثبوت حق المدعي بطرق الإثبات المشروعة وفقاً لقاعدة: «البينة على من ادعى واليمين على من أنكر».

ـ الدعوى العقيمة أو المرفوضة، وهي التي لا تتوفر فيها الشروط لقبولها أصلاً، كما لو ادعى مثلاً أحدهم بشيء مجهول.

البيّنات أو طرق الإثبات:

تعددت أنواع البيّنات في كتب الفقه الإسلامي فجاءت في بعضها على الشكل التالي: الإقرار، والكتابة، والقرائن، والشهادة، واليد، والعرف والاستفاضة، وعلم الحاكم، واليمين. وجاء في بعضها الآخر أنها: الشهادة، الإقرار، اليمين، الكتابة، القرائن، العلم الشخصي للحاكم، الخبرة والمعاينة، كتاب القاضي إلى قاضٍ آخر.. واكتفى بعضها بالبحث في الشهادة، والكتابة، واليمين، فقط كطرقٍ للإثبات.

وفي رأينا أن طرق الإثبات التي يمكن الاعتماد عليها في مقام النزاع والتخاصم هي أربع فقط: الإقرار، والكتابة، والشهادة، واليمين. وما عداها وإن كان من وسائل الإثبات الشرعية إلَّا أنها لا تشكل بيّنات حاسمة مثل الأربع المذكورة التي جاء الدليل عليها من الكتاب والسنة، كما سنرى.

وعلى الرغم من أن البيّنات الأساسية أربع ـ كما قلنا ـ إلَّا أننا سوف نعدد آراء الفقهاء في هذه البيّنات، وفي وسائل الإثبات الأخرى توخياً للفائدة، وزيادة في الإيضاح:

١ ـ الإقرار:

ودليله في كتاب الله عزَّ وجلَّ قوله الكريم: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَاقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَـرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ﴾[1]، أي ثم أقررتم بمعرفة هذا الميثاق وصحته، فالله سبحانه

(١) سورة البقرة، الآية: ٨٤.

وتعالى قد أخذهم بإقرارهم، فكان حجة عليهم. ولذلك كان الإقرار حجة على صاحبه.

ـ قال الشيعة الإمامية: الإقرار حجة على المُقِرِّ وحده، وهو الذي يؤخذ به دون سواه. وهذا يتفق مع القوانين الحديثة التي نصت على أن حجة الإقرار قاصرة على المُقِرِّ وحده.

ويفترق الإقرار بكونه حجة على المُقِرِّ عن البيِّنة التي هي حجة متعدية على الجميع، كما وأن الحق يثبت بمجرد وقوع الإقرار، بدون توقع صدور حكم عن القاضي، في حين أنه لا يثبت في البيّنة بمجرد حصولها، بل لا بد من حكم. قال جعفر الصادق عليه السلام: «حدثني بعض أهلي أن شابّاً أتى أمير المؤمنين عليه السلام فأقرَّ عنده بالسرقة. قال: فقال له علي عليه السلام: إني أراك شابّاً لا بأس بهيئتك (بهيئتك) فهل تقرأ شيئاً من القرآن؟ قال: نعم، سورة البقرة، فقال: قد وهبتُ يدك بسورة البقرة..»[1]. ثم قال الإمام عليه السلام: «إذا قامت البيِّنة فليس للإمام أن يعفو، وإذا أقر الرجل عن نفسه، فذاك إلى الإمام، إن شاء عفا، وإن شاء قطع»[2].

وهكذا فإنَّ الإقرار حجة على المُقِرّ ما لم يُعلم كذبه، أو ما لم تقم حجة شرعية على خلافة، فإذا كان ذلك كان الإقرار لغواً. ومثله إذا قامت البينة الشرعية على أن الإقرار قد بني على الخطأ، أو الإكراه...

ولذا انعقد الإجماع عند فقهاء الإمامية على أن الشرط الأساسي لقبول الدعوى أن لا يكذّبها العقل أو الشرع، أو ما جرت عليه العادة،

---

(١) الوسائل، م٨، ص٤٨٨، و٣٣١ بلفظ قريب.

(٢) المصدر السابق، ص٣٣.

والمشهور عند الفقهاء أنه «لا إنكار بعد إقرار» فإن لم يقترن الإنكار بسبب معيَّن، أو لم يدَّع معه شيئاً، أو ادعى أمراً غير معقول، فلا يلتفت إلى الإنكار، ما لم يقر بالزِّنا مثلاً مرة واحدة، ثم ينكر فحينئذٍ يسمع منه الإنكار إطلاقاً ويسقط عنه الحد.

وقد اتفق فقهاء الإمامية أيضاً على أن الزِّنا لا يثبت بالإقرار مرة واحدة سواء أكان من الرجل أو المرأة، بل لا بد من تكراره أربع مرات، مع كمال المُقِرّ بالبلوغ والعقل والاختيار والحرية. كما اتفقوا على أن كل ما يوجب الحد ـ غير الزِّنا ـ من شرب المسكر، والسرقة، والقذف، لا يقام فيه الحد إلا بالإقرار مرتين مع العقل والبلوغ والاختيار.

ـ وقال الأئمة الأربعة: يصح الإقرار بالحق من الحر البالغ العاقل المختار. واشترطوا لصحة الإقرار ما يلي:

ـ العقل والبلوغ: فلا يصح إقرار المجنون، والصبي غير البالغ لقوله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق**»(١).

ـ الاختيار: لعدم صحة إقرار المستكره، وذلك لقوله ﷺ: «**وضع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»(٢).

والإقرار عند الأئمة الأربعة، كما عند الشيعة الإمامية، هو حجة على المُقِرّ نفسه، فلا يتعداه إلى غيره، فإذا قال رجل: إن إبراهيم له عليَّ وعلى يوسف دين، فلا يثبت هذا الإقرار على يوسف.

---

(١) رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة ـ ما عدا الترمذي، عن السيدة عائشة.

(٢) رواه البيهقي عن ابن عمر.

٢ ـ الكتابـة:

لقد فرض الله تعالى كتابة الدين محافظة على الحق، وذلك في قـولـه تـعـالـى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾[1]. ولم يفرق القرآن الكريم بين دينٍ قليل أو كثير، كما هو الحال في القوانين الوضعية التي ألزمت الكتابة إذا زادت الديون غير التجارية على حد معيَّن.. بل ألزم الكتابة في الدين لأنه حق، والحق لا يتجزأ، وإذا كان القرآن الكريم لا يوجب الكتابة في المواد التجارية، لأن طبيعة التجارة تستدعي السرعة في المعاملة، إلَّا أنه قيد التجارة بالحال، أي أن يكون البيع بالنقد لا بالنسيئة، ومع ذلك فقد فرض وجود شاهدين على الكتابة: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ﴾.

أما الفقهاء فأكثرهم، ومن مختلف المذاهب، لم يوجبوا الكتابة في الدين، ولا في البيع، وما إليه، وحملوا الأمر بالكتابة في الآية الكريمة على الاستحباب، بل إن كثيراً منهم لم يتعرض في باب الدين لحكم الكتابة سلباً أو إيجاباً. أما حجتهم في ذلك فهي أن المدعى عليه إن اعترف بالكتابة دخلت في باب الإقرار، وإن أنكرها وكان عليها شهود كانت أيضاً شهادة الإقرار، وإن كانت بلا إقرار ولا شهود أهملها القاضي.

هذا وقد ذكر الفقهاء أن الوراث إذا وجد وصية من المورِّث مكتوبة بخط يده، أو مالاً مكتوباً عليه منه أنه وديعة، أو وجد كتاباً بخط يده على وقف.. قالوا: إن كل هذه الأمور ليست بشيء إلا إذا أقرَّ بها الكاتب (المورث) قبل موته، أو علم الوارث بصحتها علماً

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

قاطعاً. وهذا يدل على أن الفقهاء كانوا ولا يزالون يتوقفون عن الحكم بالأموال والعروض استناداً إلى كتابة لم تثبت ببيِّنة ولا بإقرار.

ـ وقال فقهاء المذاهب الأربعة: إن الكتابة حجة من قبيل الإقرار لقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ﴾. وقد قال بعض فقهاء الحنفية: «يعمل بدفتر السمسار والصراف والبائع، لأن كلاًّ من هؤلاء لا يكتب في دفتره إلَّا ما له، وما عليه»(١).

٣ ـ الشهادة:

أولاً: مشروعيتها ومعناها:

تأتي الشهادة بمعنى الحضور، كقوله تعالى: ﴿فَمَن شَهِدَ مِنكُمُ ٱلشَّهۡرَ فَلۡيَصُمۡهُۖ﴾(٢) وتأتي بمعنى الإخبار عن يقين، كقوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ شَهِيدٌ﴾(٣).

وقد وردت في القرآن الكريم آيات بيّنات عن الشهادة، ومنها قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَٱسۡتَشۡهِدُواْ شَهِيدَيۡنِ مِن رِّجَالِكُمۡۖ فَإِن لَّمۡ يَكُونَا رَجُلَيۡنِ فَرَجُلٞ وَٱمۡرَأَتَانِ مِمَّن تَرۡضَوۡنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾(٤). وقوله تعالى: ﴿وَأَشۡهِدُواْ ذَوَيۡ عَدۡلٖ مِّنكُمۡ﴾(٥).

وقد جعل الرسول الأعظم ﷺ الشهادة حجة المدعي فقال

---

(١) البغدادي: مجمع الضمانات، ص٣٦٥، وما بعدها.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٨٥.
(٣) سورة المجادلة، الآية: ٩.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
(٥) سورة الطلاق، الآية: ٢.

ﷺ: «**البينة على المدعي**»[1]. وقال ﷺ للشاهد: «**هل ترى الشمس؟ على مثلها فاشهد، وإلَّا فدع**»[2]. والشهادة واجبة التلبية عند الدعوة إليها، وهذا ما يقال له تحمّل الشهادة، ومعنى هذا التحمُّل أن يدعوك إنسان لتشهد له على شيء فيجب عليك أن تلبي، ولا يجوز لك الرفض من غير عذر.

قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْبَ ٱلشُّهَدَآءُ إِذَا مَا دُعُواْ﴾[3].

أما معنى أداء الشهادة فهو الإدلاء بها أمام الحاكم إذا دعي لها، وهذا الإدلاء واجب، تماماً كالتحمل، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْتُمُواْ ٱلشَّهَـٰدَةَ وَمَن يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُۥٓ ءَاثِمٌ قَلْبُهُۥ﴾[4]. وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ مِمَّن كَتَمَ شَهَـٰدَةً عِندَهُۥ﴾[5].

ـ وقد اشترط الحنفية لتحمل الشهادة ثلاثة شروط[6]:

الأول: أن يكون الشاهد عاقلاً، أي مميزاً، فلا تصح شهادة المجنون والصبي غير المميز.

الثاني: أن يكون بصيراً وقت التحمل، فلا يصح التحمل من الأعمى. إلَّا أن الحنبلية[7] أجازوا شهادة الأعمى فيما يسمع كالبيع والإجارة ونحوها إذا تيقن من المتعاقدين وسماع كلامهما.

---

(١) رواه البيهقي عن ابن عباس.
(٢) رواه الخلال بإسناده عن ابن عباس.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٣.
(٥) سورة البقرة، الآية: ١٤٠.
(٦) البدائع: ٦/ ٢٦٦.
(٧) المغني: ٩/ ٥٨ وما بعدها.

الثالث: معاينة المشهود به بنفسه، لا بواسطة غيره، إلا فيما تصح فيه الشهادة بالتسامع مع الناس والاستفاضة.

«وتصح الشهادة بالتسامع في النكاح، والنسب، والموت، ودخوله الرجل على امراته، وولاية القاضي، فللشاهد أن يشهد بهذه الأمور إذا أخبره من يثق به استحساناً».

ـ وقال المالكية[1]: تجوز شهادة التسامع في عشرين حالة، منها: عزل قاض، أو وال أو وكيل، وكفر، وسفه، ونكاح، ونسب، ورضاع، وبيع، وهبة، ووصية.

ثانياً: شروط الشهادة:

ـ قال الشيعة الإمامية: يجوز تصحيح الشهادة والتغيير فيها لإثبات الحق إلى صاحبه. وقد روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «إذا أردت أن تقيم الشهادة فغيِّرها كيف شئت، ورتِّبها وصحِّحها بما استطعت... وإن للشاهد إقامة الشهادة بتصحيحها بكل ما يجد له السبيل من زيادة الألفاظ والمعاني، وبالتفسير في الشهادة ما به يثبت الحق، ولا يؤخذ به زيادة على الحق، وإن له بذلك مثل أجر الصائم المجاهد بسيفه في سبيل الله تعالى:»[2] وهذا يعني جواز تصحيح الشهادة المؤدِّية إلى إحقاق الحق، وإبطال الباطل.

أما شروطها عندهم فهي:

١ ـ **الوضوح**: أن تكون صريحة، واضحة، ويكتفى بكل لفظ يدل عليها كأشهد، وأتيقن وما إلى ذلك..

---

(١) الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي عليه: ٤/ ١٩٨ وما بعدها.

(٢) محمد جواد مغنية، فقد الإمام جعفر الصادق عليه السلام/ ج٥، ص١٤٣.

٢ ـ **المطابقة**: أي تطابق شهادة كل من الشاهدين مع شهادة الآخر في المعنى، فإذا اختلفا فيه ردت شهادتهما. وإذا شهد واحد بالإقرار بألف، والآخر بالإقرار بألفين، يثبت الألف بالشهادة التامة. أما الألف الثانية فلا تثبت إلا بضم اليمين إلى شهادة من شهد بألفين.

٣ ـ **النفي**: أن لا تكون الشهادة على النفي المحض، لأن الشاهد يجب أن يكون عالماً بما يشهد به إذ إن النفي لا يعلم به إلا الله سبحانه وتعالى. وقد استثنى الفقهاء من ذلك الشهادة بالإعسار شريطة أن يكون الشاهد مطّلعاً على أحوال من شهد بفقره، وعارفاً بأموره الخاصة لمعاشرته الأكيدة له.

٤ ـ **العلم**: فلا تقبل الشهادة إذا كان سببها الظن، لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ﴾[1] وقول الرسول ﷺ: «**إذا رأيت مثل الشمس فاشهد، وإلا فدع**» ـ وقد تقدم ذكره ـ ويتأتى العلم ويحصل من المشاهدة والعيان، مثل أن يرى الشاهد فعل القتل، أو السرقة فيشهد بما رأى. وينشأ العلم أيضاً من التواتر والاستفاضة مثل أن يستفيض ويشاع بين الناس أن هذه المرأة هي زوجة فلان، وهذا الولد ابنه، فيشهد بما سمع وعلم.

ويشمل العلم أيضاً العلم المتولد عن علم آخر بحسب العادة مثل أن ترى رجلاً يتصرف في دار ببناء وهدم وإيجار، دون أن يعارضه أحد، فيحصل لك من العلم بأنها ملكه، فتشهد له بالملك[2].

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

(٢) محمد جواد مغنية فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام ج٥، ص١٤٤ و١٤٥.

ـ والمذاهب الأربعة متفقة مع الإمامية على الشروط المتقدمة للشهادة من حيث اللفظ والموافقة للدعوى، ومن حيث مكان الشهادة في مجلس القضاء، ومن حيث تعدد الشهداء (رجلين، أو رجل وامرأتين) والاتفاق في الشهادة في حال التعدد، أو الاختلاف في جنس الشهادة كأن يشهد أحدهما بالبيع والآخر بالميراث، وما إلى ذلك[1].

ثالثاً: شروط الشاهد:

اتفق الأئمة جميعاً على أن الشاهد يجب أن تتوفر فيه الشروط التالية:

١ ـ **العقل**: إذ من شروط الشاهد أن يميز المشهود به، والمشهود عليه، والمشهود له.

٢ ـ **البلوغ**: فلا تقبل شهادة الصبي غير المميز.

٣ ـ **الإسلام**: فلا تقبل شهادة كافر على مسلم. وتقبل شهادة كل أصحاب ملة على ملتهم وفقاً لمعتقدهم.

وقد أجاز الأئمة شهادة اثنين من أهل الكتاب على وصية مسلم في السفر، على أن يُستحلفا بعد الصلاة بحضور جمع من الناس أنهما ما خانا، ولا كتما، ولا اشتريا به ثمناً قليلاً، وذلك عملاً بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ شَهَٰدَةُ بَيۡنِكُمۡ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلۡمَوۡتُ حِينَ ٱلۡوَصِيَّةِ ٱثۡنَانِ ذَوَا عَدۡلٖ مِّنكُمۡ أَوۡ ءَاخَرَانِ مِنۡ غَيۡرِكُمۡ إِنۡ أَنتُمۡ ضَرَبۡتُمۡ فِي

(١) يراجع البدائع: ٦/ ٢٧٣ و٢٧٧ و٢٧٩، وفتح القدير: ٦/ ١٠ و٦/ ٥٢ وما بعدها.

ٱلْأَرْضِ﴾[1]. وقد أجاز الحنفية شهادة الكافر في الوصية في السفر، استناداً إلى نفس نص الآية الكريمة المذكورة.

وذهب بعض فقهاء الإمامية إلى أنه لا يشترط أن يكون ذلك في السفر والغربة، بل تجوز شهادة غير المسلمين من أهل الكتاب في الوصية إذا لم يجد الموصي شاهدين مسلمين يشهدان على وصيته. وحملوا قيد السفر في الآية الكريمة على الغالب.

٤ ـ **العدالة**: لقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾، ولذلك انعقد الإجماع على عدم قبول أو صحة شهادة الفاسق..

ولئن اختلف الفقهاء في معنى العدالة، فإن المأثور عن المسلمين أن العادل هو الأمين، الملتزم بأحكام دينه بصورة فعلية، وليس بالقول فقط، والذي لا يؤثر دنياه على دينه بحال من الأحوال، ولأي سبب من الأسباب. ويستأنس لذلك بما جاء في بعض الآثار من أن المؤمن المتدين هو الذي لا يرتكب كبيرة، ولا يداوم على صغيرة. قال أمير المؤمنين علي عليه السلام: «أَشهِدوا من ترضون دينه وأمانته وصلاحه وعفته»[2].

أما طريق ثبوت العدالة ومعرفتها فهو التجربة والمخالطة، أو شهادة عدلين، أو الشياع المفيد للعلم.

٥ ـ **العداوة**: اتفق الفقهاء على أن شهادة العدو تقبل لصالح عدوه إذا كان عدلاً، ولا تقبل إذا كانت عليه. قال الإمام الصادق عليه السلام: «لا تقبل شهادة ذي شحناء، ولا تجوز شهادة خائن، ولا خائنة،

---

(١) سورة المائدة، الآية: ١٠٦.

(٢) محمد جواد مغنية فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص١٥١.

ولا ذي غَمَرٍ (حقد) على أخيه. ويرد من الشهود الظنين والمتهم والخصم»[1].

٦ ـ **القرابة**: وجلب النفع، أو دفع الضرر.

ـ قال الشيعة الإمامية: إن النسب وإن كان قريباً لا يمنع من قبول الشهادة. فتقبل شهادة الوالد لولده وعليه، والولد لوالده، والأخ لأخيه وعليه. وأحد الزوجين للآخر وعليه، والصديق لصديقه. وقد استدلوا على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَٰلِكُمْ وَصَّاكُم بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[2]، وقوله تبارك وتعالى: ﴿كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾[3].

وقالوا: لا تقبل أية شهادة تجر نفعاً للشاهد، أو تدفع عنه ضرراً كشهادة الشريك لشريكه فيما هما فيه من شركة. ولا تقبل شهادة الغريم بمالٍ لمديونه المفلس المحجر عليه، لأن حقه يتعلق بالمال الثابت. وتقبل شهادة الغريم لمديونه الموسر، والمعسر قبل الحجر. ولا تقبل شهادة الوكيل للموكل فيما هو وكيل فيه، ولا شهادة الولي والوصي في محل تصرفهما. وتقبل شهادة الوكيل على الموكل، والولي على المولّي، والوصي على الموصي[4].

ـ واتفق أصحاب المذاهب الأربعة على أن شهادة المتهم ترد.

---

(١) المرجع السابق، ص١٥٣.

(٢) سورة الأنعام، الآية: ١٥٢.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٣٥.

(٤) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص٥٤، وما بعدها.

والتهمة أن يجلب الشاهد إلى المشهود له نفعاً أو ضرراً، بسبب القرابة أو الخصومة أو العداوة. ولذلك قالوا: لا تقبل شهادة الأب لولده، ولا الأم لولدها، ولا الخصم لخصمه كالوكيل والموصى عليه وهو اليتيم، ولا العدو على عدوه لقوله ﷺ: «**لا تقبل شهادة خصم ولا ظنين**»[1]، وقوله ﷺ: «**لا تجوز شهادة خائن ولا خائنة ولا ذي غَمَرٍ على أخيه، ولا تجوز شهادة القانع (خادم القوم وأجيرهم) لأهل البيت**»[2] أي الذي ينفق عليه من قبلهم.

٧ ـ **شهادة الأعمى والأخرس:**

ـ قال الشيعة الإمامية: تقبل شهادة الأعمى والأخرس فيما يمكنهما العلم به.

ويشهد الأخرس بالإشارة، فيكتفي بالظاهر منها، كما يكتفي بالظاهر من اللفظ. ويمكن للقاضي أن يستعين بعدلين عارفين ليترجما له إشارة الأخرس، تماماً كالترجمة من لغة أجنبية.

ـ قال أبو حنيفة، وتلميذه محمد، والشافعية: لا تقبل شهادة الأعمى، لأنه لا بد من معرفة المشهود له والإشارة إليه عند الشهادة، ولا يميز الأعمى ذلك إلَّا بنغمة الصوت، وفيها شبهة. وأجاز المالكية والحنبلية وأبو يوسف شهادة الأعمى إذا تيقَّن الصوت، لأن السمع أحد وسائل العلم.

---

(١) أخرجه مالك في الموطأ موقوفاً على عمر، ورواه آخرون مرسلاع (نيل الأوطار: ٨/ ٢٩١) وقد أشرنا إليه سابقاً في مصدر آخر.

(٢) رواه أحمد وأبو داود عن ابن عمر (سبل السلام: ٤/ ١٢٨).

أما الأخرس فلا تقبل شهادته عند الحنفية والشافعية والحنبلية وإن فهمت إشارته، لأن الشهادة تتطلب اليقين. وأجاز المالكية قبول شهادة الأخرس إذا فهمت إشارته لأنها تقوم مقام نطقه في طلاقه ونكاحه.

٨ ـ **شهادة المتبرع**: المتبرع هو الذي يدلي بالشهادة في مجلس الحكم قبل سؤال الحاكم واستنطاقه له. وقد اتفق فقهاء الإمامية على أن شهادة المتبرع تُردُّ إذا شهد بحق من حقوق الآدميين كالدين والهبة والبيع وما يوجب الدية والقصاص. أما شهادته في حقوق الله تعالى، كشرب الخمر والزِّنا والمصالح العامة، فقد ذهب المشهور عندهم إلى قبولها، لإطلاق أدلة قبول الشهادة، إذ هي شهادة الحسبة التي تبتغي الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وهو واجب، وأداء الواجب لا يعدُّ تبرعاً، بل فرض كفاية.

الشهادة على الشهادة:

ومعناها أن يشهد عدلان عند القاضي بأن فلاناً شهد أمامهما بكذا..

وتسمى الشهادة المنقولة بالأصل، والناقلة بالفرع. وهي تثبت بالشروط التالية:

أ ـ أن يتعذر حضور شاهد الأصل لعذر مشروع.

ب ـ أن تكون في غير حدٍّ، فتقبل في القصاص، والنسب، وجميع العقود، وفي عيوب النساء والولادة، وفي الزكاة والوقف. ولا

تقبل في ما يستوجب الحد كالزِّنا وشرب الخمر والسرقة، لأن الحدود تدرأ بالشبهات.

ج ـ أن يشهد اثنان على شهادة الواحد، ويجوز أن يشهدا على شهادة اثنين، أو جماعة. أما شهادة رجل على رجل فلا تقبل. وذهب المشهور عند الإمامية إلى أن شهادة النساء على الشهادة لا تقبل إطلاقاً، لأن النص جاء على الرجلين في الشهادة على الشهادة.

وإذا شهد الفرعان، وحضر شاهد الأصل بعد صدور الحكم ينفذ حتى ولو خالف الأصل. أما إذا حضر قبل الحكم سقط الفرع، ويؤخذ بقول الأصل، لأن العمل بالفرع مشروط بعدم حضور الأصل[1].

الاختلاف في الشهادة: اتفق فقهاء الشيعة الإمامية، والشافعية والحنفية: على أنه يشترط توارد الشاهدين على معنى واحد، وإن اختلف اللفظ، كما لو شاهد أحدهما أنه استدان مائة إلى شهر، وشهد الآخر أنه أخذها منه على أن يفيه بعد شهر.

أما إذا اختلف المعنى، كما لو شهد الأول بحصول الدين، وشهد الثاني بالإقرار بالدين، فلا يثبت الدين لعدم ثبوت واحد من المشهود به، لأن الدين غير الإقرار به، ولم تتم البينة عليهما ولا على واحد منهما فتلغى الشهادة.. أجل إذا حلف المدعي مع أحد الشاهدين حُكم له، حيث يُقضى بشاهدٍ ويمينٍ في الحقوق المالية.

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص١٥٦ وما بعدها.

وقال الحنبلية: إذا شهد أحدهما بالفعل، وشهد الآخر بالإقرار به، كملت الشهادة، وعُمل بها.

ويرى أبو حنفية أنه ينبغي اتفاق الشاهدين في اللفظ والمعنى فإذا اتفقا معنىً لا لفظاً لم تقبل الشهادة.

والحقيقة أن البينة لا تتم وتكمل إلا بتوارد شهادة عدلين على فعل واحد، وزمن واحد، ومكان واحد، وصفة واحدة. ومن المعروف قديماً وحديثاً، لدى الفقهاء والقضاة، أن التناقض في أقوال الشهود مسقط للشهادة.

الحكم بشهادة الزور: جاء في كتاب فتح القدير، وكتاب الفروق:

«إذا شهد عند الحاكم شاهدا زور بطلاق امرأة، فحكم بطلاقها، جاز لكل من الشاهدين أن يتزوجها مع علمه بكذب نفسه، لأن حكم الحاكم فسخ لذلك النكاح».

وقال الشيعة الإمامية: إن حكم الحاكم لا يحلل حراماً، ولا يحرم حلالاً، وإنما هو لنصرة الحلال، ووسيلة لإحقاق الحق، وإبطال الباطل. فمن علم أنه خلاف الحق والواقع فلا يجوز له العمل به. ويجوز للمحكوم عليه أن يذهب إلى قاضٍ في آخر. ويدعي أمامَهُ بنقض الحكم، فإذا ثبت للقاضي أن الحاكم الأول قصَّر في الاجتهاد، أو خالف دليلاً قطعياً من الشرع، وجب عليه نقضه وإبطاله.

الرجوع عن الشهادة: لقد تبين آنفاً أن الشاهدين إذا شهدا زوراً وكذباً ينتقض الحكم، ولو بعد التنفيذ، لمكان العلم بمخالفة الواقع. أما إذا رجع الشاهدان عن الشهادة فينظر: فإن رجعا قبل الحكم أحجم

الحاكم عنه، وإن رجعا بعد الحكم لم ينتقض، حتى ولو لم ينفذ، لأن الرجوع محتمل للصدق والكذب.

٤ ـ اليمين:

وقد اشترط الفقهاء في الحالف ما يشترط في مجرى العقود والموجبات من العقل والبلوغ والاختيار، ويُزاد عليه أن يكون له حق الإسقاط، والتبرع. ولا تصح اليمين من الوكيل والوصي والولي، ولا من السفيه في ما لا ينفذ تصرفه فيه.

والضابط لصورة اليمين هو أن يمين الحالف تأتي حسب جوابه فإن أجاب بنفي الواقع إطلاقاً حلف على البتِّ واقعاً، وإن أجاب بنفي العلم حلف على نفي العلم، من دون فرق في الحالتين بين أن يكون المحلوف لأجله من فعله نفسه، أو من فعل غيره.

وموضوع اليمن هو الحق المحلوف لأجله. ويشترط صحة الحكم به إثباتاً أو نفياً، بحيث لو حلف المنكر حُكِم ببراءته، أو حلف المدعي حكم بثبوت حقه. وهذا يعني أنه إذا حلف المدعى عليه، فصل القاضي في الدعوى، وانتهت الخصومة، ما لم يتمكن المدعي من إقامة بينة جديدة. وقوة اليمين أنها حجة المدعى عليه لقول الرسول ﷺ: «**واليمين على المدعى عليه**»[1].

ويشمل اليمين جميع حقوق الآدميين، ولا يتعداها إلى حقوق الله تعالى، وهي الحدود، إذ لا يمين في الحدود. وقد اتفق جميع الأئمة على أن اليمين تكون «بالله عزَّ وجلَّ» لا بالقرآن، ولا بالرسل،

(١) رواه أحمد والشيخان عن ابن عباس (نيل الأوطار: ٨/ ٣٠٥).

ولا اليوم الآخر، ولا الملائكة، ولا الكعبة الشريفة، ولا بغيرها. وقد ثبت في الحديث الشريف: «لا تحلفوا بآبائكم، ومن حلف بالله فليصدق، ومن حُلِفَ له بالله فليرضَ، ومن لم يَرضَ فليس من الله»[1].

ويستحب التغليظ في اليمين عند الإمامية، مثل: «والله المُهلك المُدرك المنتقم الجبار»[2].

وقد قسم الفقهاء اليمين إلى حاسمة وغير حاسمة: فاليمين الحاسمة هي التي ينسدُّ معها باب النزاع والتخاصم، وغير الحاسمة هي التي يبقى معها هذا الباب مفتوحاً على مصراعيه. كما قسموا اليمين الحاسمة بنفسها إلى نوعين: يمين الإنكار ويمين الإثبات. وتندرج في هذه الثانية اليمين المردودة، والمنضمة، ويمين الاستظهار.

وهذه كلمة وجيزة عن كل منها:

ـ **يمين الإنكار**: إذا أنكر المدعى عليه، أحلفَهُ الحاكمُ بناء على طلب المدَّعي، لأنه لا يجوز له أن يحلِّفه من تلقاء نفسه، بدون طلب المدعي، فالحلف حق خاص به. كما لا يجوز للمنكر الإسراع والتبرع بحلف اليمين. فإن حلف بدون طلب الحاكم، أو تبرعاً كان يمينه لغواً.

ومتى حلف بسؤال المدعي والقاضي سقطت الدعوى. وليس للمدعي بعدها المطالبة بشيء. ما لم يثبت كذب الحالف بطريق من

---

(١) رواه ابن ماجه.

(٢) انظر فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام/ مغنية ج٦، ص١٤٢.

الطرق. وهذا ما أقرته القوانين الحديثة الوضعية عندما قالت بأن رضا الخصم بيمين خصمه يعتبر تنازلاً منه عن حقه.

ـ **اليمين المردودة**: إذا كان المدعي جازماً وردَّ المنكِرُ عليه اليمين، فإن حلف ثبتت دعواه، وحكم بحقه على المدعى عليه. وإن نكل المدعي وامتنع عن حلف اليمين المردودة عليه، سقطت دعواه عن المنكر.

وإذا نكل المنكر، وامتنع عن الحلف والرد على المدعي، فهل يحكم عليه القاضي بمجرد النكول، أو يرد القاضي اليمين على المدعي؟

المشهور عند فقهاء الشيعة الإمامية أن امتناع المنكر عن الحلف يشكِّل اعترافاً بثبوت الحق عليه، ولكن ذلك لا يمنعه من ردِّ اليمين على المدَّعي، فإن حلف المدَّعي ثبت له الحق. والصور هنا أربع:

١ ـ إذا حلف المنكر سقطت دعوى المدعي.

٢ ـ إذا رد المنكر اليمين على المدعي، ونكل هذا خسر دعواه أيضاً.

٣ ـ إذا حلف المدعي بعد الرد حكم له بما يدعيه.

٤ ـ إذا نكل المنكر، وامتنع عن الحلف والرد معاً، حكم عليه بمجرد النكول.

ـ وقال الحنفية والحنبلية: يقضي عليه القاضي بمجرد النكول، ولا موجب لرد اليمين على المدعي إذا كانت الدعوى مالاً، أو كان المقصود منها مالاً.

ـ وقال المالكية: لا بد من الرد في الدعاوى المالية.

ـوقال الشافعية: الرد لازم في جميع الدعاوى.

ـ **اليمين المنضمة**: وهي التي تضم إلى شهادة شاهد واحد، أو إلى شهادة امرأتين لإثبات الحقوق المالية، وتسمَّى أيضاً اليمين المتممة.

ـ **يمين الاستظهار**: لا تسمع الدعوى في وجه الورثة على مورثهم في حق من الحقوق المالية إلا إذا ترك المورث أموالاً في أيدي الورثة. وفي هذه الحال، أي إذا ترك بين أيديهم أموالاً، تسمع الدعوى على الميت، ولكنها لا تثبت إلا بالبينة، ويمين المدعي معاً. وهذه هي يمين الاستظهار، والقصد منها التثبت من بقاء الدين في ذمة الميت إلى حين وفاته، وأن الدائن لم يبرئه منه، ولم يستوفه، أو يعاوضه عليه.

وقد تفرَّد الإمامية بإضافة يمين الاستظهار إلى البينة في الدعوى على الميت. أما مالك فقد أوجبها في الدعوى بعين على الحي ولم يوجبها في دعوى الدين. . أما الشافعي فقد أوجب يمين الاستظهار في الدعوى على الصبي والمجنون[1].

ـ **كذب الحالف**: إذا تبين كذب الحالف، مدَّعياً كان أو مدَّعىً عليه، فإن الحكم هو أن يقر بكذبه ويعترف بحق خصمه، فينقض الحكم الذي بني على اليمين. وإن علم كذبه من أدلة وقرائن أخرى غير الإقرار فليس لأحد مطالبته بشيء ما لم يَنْقُض القاضي حكمه. أي

(١) كتاب الفروق: ج٤، طبعة ١٣٤٦هـ.

بكلمة أخرى إن المدعي المحق يذهب حقه بعد يمين المبطل، حتى كأنه لم يكن، إلا إذا كذَّب الحالف نفسه، وأقر بأن الحق ثابت عليه.

هذه هي وسائل الإثبات الأربع التي نعتبرها، كما أشرنا إليه سابقاً، كافية للبت بالنزاع. ولكن بعض الفقهاء اعتمدوا وسائل أخرى للإثبات، وهي التالية:

١ ـ القـرائـن:

اتفق الفقهاء على أن القرائن منها «الشرعية» وهي التي نص عليها الشارع صراحة، وأوجب على الحاكم العمل بها إطلاقاً، سواء أحصل منها العلم أم لم يحصل كالإقرار، والبينة واليد، ومنها القرائن «الموضوعية» وهي التي ترافق الدعوى ووقائعها، وهذه على نوعين:

الأول: ما يحصل منه العلم باللزوم العقلي، كما لو ادعى شخص أن هذه الدابة ملك له منذ سنة، وكان سنّها يدل على أقل من ذلك. أو كما لو قال أحدهم: إن هذه الدار اشتريتها من محمد ثم ظهر أن محمداً لم يملك قط داراً في حياته. فمثل هذه القرائن تعتبر حجة متبعة استناداً إلى العلم بحقيقة الواقع، أو باللزوم العقلي.

والثاني: ما لا يحصل منه العلم والجزم. وهذه ليست بشيء، فلا يعتمدها الحكم والقضاء، ولكنها قد تدعم أصلاً من أصول الإثبات، كالخصومة الشديدة بين القتيل وبين المشهود عليه بالقتل وخاصة إذا كان بين المتهم بالقتل والقتيل ثأر. أو كالسوابق للمشهود عليهم بالسرقة..

وعلى كل حال إن القرينة القطعية يعتمدها القاضي كبيّنة نهائية من جملة الوسائل التي تمكّنه من تكوين رأيه النهائي لإصدار الحكم،

لا سيما وأنه لا يجوز له أن يحكم بالقرائن إلا إذا حصل منها العلم باللزوم العقلي. أما القرائن الضعيفة فإنها تستدعي منه الزيادة في التثبيت والتحقيق.

٢ ـ علم القاضي:

ـ قال الشيعة الإمامية: ينقسم علم القاضي بالواقعة المتنازع عليها باعتبار ظرفه، والزمن الذي حصل فيه، إلى قسمين: الأول أن يحصل العلم للقاضي في خارج المحكمة، وقبل التنازع والترافع، والثاني أن يحصل العلم له أثناء السير بالدعوى ومن وقائعها وملابساتها وظروفها. وهذا النوع الثاني يمكن أن ترد أسبابه إلى ما يلي:

١ ـ معاينة القاضي إذا كان المدعى به من الوقائع المادية، سواء قام بالمعاينة بنفسه أو بواسطة من ينيب عنه للمعاينة.

٢ ـ القرائن الموضوعية، من غير الطب الشرعي، التي يستنتجها القاضي بذكائه ومظنته من خلال الحجج التي يدلي بها المتخاصمان.

٣ ـ الأمور البديهية التي يشترك فيها جميع الناس: مثل أنَّ الأطرش لا يسمع، والأعمى لا يبصر. فلا يؤخذ بشهادة الأول في سماع الإقرار، ولا بشهادة الثاني برؤية الحادثة.

٤ ـ الطب الشرعي، وأقوال الخبراء.

٥ ـ القواعد الشرعية العامة، ومنها أن أقل الحمل ستة أشهر، وأكثره سنة. فمن ادّعى خلاف هذه القاعدة تُردُّ دعواه ابتداء، لأنه يدعي خلاف ما ثبت في الشرع.

وقدأجمعت القوانين الحديثة، وعدد من فقهاء الإمامية، على أن القاضي لا يجوز له أن يقضي بعلمه، ولا أن يستند إلى شيء من معلوماته في حكمه.

ويمكن القول، بالاستناد إلى ما تقدم، إنَّ أيَّة قرينة تتصل بالدعوى أثناء رؤيتها يجوز للقاضي أن يعتمدها، ويبني حكمه عليها، مع وجود العلم القاطع، سواء أكانت القرينة من نوع الطب الشرعي، أو اللزوم العقلي أو غيره، لأن العلم لا يفرَّق فيه بين سبب وآخر من أسبابه. أما مع عدم العلم فيترك تقدير القرينة إلى القاضي، إن شاء طرحها، وإن شاء عزَّز بها أحد الأدلة، وكل ذلك بحسب اقتناعه واطمئنانه بينه وبين خالقه عزَّ وجلَّ.

ـ وقال أبو حنفية: إذا علم القاضي بالحادثة قبل أن يتقلّد منصب القضاء، فلا يقضي به. أما صاحباه فقالا: يقضي به في غير الحدود الخالصة لله تعالى، قياساً على جواز قضائه فيما علم به في زمن القضاء.

وقد اتفق متقدمو الحنفية على أن للقاضي أن يقضي بعلم حدث له زمن القضاء، وفي مكانه بالمعاينة، أو بسماع الإقرار أو بالمشاهدة، أو رأي أهل الخبرة وما إلى ذلك. ويكون ذلك في الحقوق المدنية، والحقوق الشخصية، وفي بعض الجرائم وهي: القذف والقتل. ولا يجوز قضاؤه بعلم نفسه في الحدود الخالصة لله عزَّ وجلَّ. إلا أنه في السرقة يقضي بالمال لا بحدِّ القطع، لأنه يقتضي الاحتياط في درء الحدود، وليس من الاحتياط فيها الاكتفاء بعلم القاضي.

ـ أما متأخرو الحنفية والشافعية فلم يجيزوا للقاضي أن يحكم

بعلمه مطلقاً سواء قبل توليه القضاء، أو في زمانه. وحجتهم في ذلك فساد القضاة في زماننا.

ـ وقال المالكية والحنبلية: لا يحكم القاضي بعلمه لا في حدود الله تعالى، ولا في حقوق عباده، ولا فيما علمه قبل ولايته ولا بعدها. ولكن يجوز له أن يقضي بما علمه في مجلس القضاء. وقد استدلوا على ذلك بقول رسول الله ﷺ: «**إنما أنا بشر مثلكم، وإنكم تختصمون إليَّ ولعلَّ بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض فأقضي له على نحو ما أسمع**...» وقد تقدم ذكره.

وقد اتفق المذاهب الأربعة على جواز أن يحكم القاضي بالاستناد إلى كتاب أرسله إليه قاضٍ آخر فيما ثبت عنده من الحقوق. واشترطوا لذلك شهادة عدلين على أن الكتاب مرسل من قاضٍ، وذلك في الحقوق المالية كالديون، أو الشخصية كالنكاح[1]. وأجاز الإمام مالك أن يحكم القاضي بكتاب قاضٍ آخر في حقوق الآدميين، وفي الحدود والقصاص أيضاً[2].

٣ ـ العرف والاستفاضة:

ـ **العرف**: لقد جاء في العرف تعاريفُ أقربُها إلى الأذهان أنه: ما جرت عليه العادة بين الناس في سائر معاملاتهم...

والعرف بذاته ليس مصدراً من مصادر التشريع، ولا هو طريقٌ صحيحٌ لمعرفة الأحكام الشرعية. بل إن الاعتماد عليه يكون لمعرفة

---

(١) المغني: ٦/ ٩٠.

(٢) بداية المجتهد: ٢/ ٤٥٨.

الموضوعات الشرعية، وتحديد المعنى الذي تعلق به الحكم الشرعي. وهذا ثابت في الموضوع الذي لا حقيقة خاصة فيه للشرع، فإذا قال الشارع: «لا ضرار ولا ضرار، والأعمال بالنيات» فإن المرجع في تشخيص الضرر والنية هو العرف، لأن الشك في نفس الحكم الشرعي لا في موضوعه. فإذا علمنا الحكم الشرعي واشتبه علينا موضوعه، كما لو علمنا أن الشارع حرم الخمر وأباح الخل، ثم اشتبه هذا المائع: هل هو خمر أو خل تكون الشبهة موضوعية، وسميت بذلك لأن الشك حصل في تشخيص موضوع الحكم، لا في الحكم نفسه.

وعليه، لا يكون العرف، في مطلق الأحوال، أصلاً في أصول الإثبات في القضاء، بل يكون أحياناً، وسيلةً لمعرفة الشيء الذي اختلف فه المتخاصمان في القضاء. وهكذا فإن العُرفَ لا يرجع إليه لتمييز الحق من الباطل، وإنما يعتمد عليه عند الحاجة لمعرفة معاني الألفاظ، وما يتبع هذه المعاني التي تنازع فيها المتخاصمان.

ـ **الاستفاضة**: الاستفاضة والشياع والتسامع بمعنىً واحد، وهو أن تسمع من جماعة يستبعد اتفاقهم وتواطؤهم على الكذب، بحيث يحصل من قولهم الاطمئنان بالصدق.

وفي مجال القضاء يكون للاستفاضة أثرها في الشهادة. ونوجز هنا هذا الأثر بما يلي:

ـ قال الإمامية: إذا حصل العلم بالشياع جازت الشهادة إطلاقاً في كل شيء سواء أكان من الجنايات، أم الموجبات والعقود، أم الأحوال الشخصية أم غيرها، لأن العلم حجة من أي سبب حصل.

وإن لم يحصل العلم من الشياع (أو الاستفاضة) فلا تجوز

الشهادة استناداً إليه، إلَّا في أشياء خاصة، حددها الفقهاء بسبعة: النسب، الملك المطلق، الزواج، الوقف، العتق الولاء والموت. وقال بعضهم هي ثلاثة: النسب والموت والملك. وقال آخرون هي خمسة: النسب، الموت، الملك، النكاح والوقف.

ـ واتفقت المذاهب الأربعة على أن الشهادة في الاستفاضة تصح في النسب والولادة، واختلفوا فيما عدا ذلك:

ـ فقال الحنفية: تقبل أيضاً في الموت والنكاح والدخول.

ـ وقال الشافعية: تقبل في الموت والملك.

ـ وقال الحنبلية: تقبل في الموت والنكاح والملك المطلق والوقف.

ومتى ثبتت الاستفاضة عند القاضي حكم بها، سواء أحصل له العلم، أم لم يحصل، تماماً كما يحكم بالبينة والإقرار. وليس للمنكر أن يطعن أو يعترض.

٤ ـ اليـد:

وهي من أصول الإثبات التي اعتمدها الشيعة الإمامية، وأطالوا الكلام عليها في كتب الفقه وأصوله.

ومعنى وضع اليد على الشيء أن يستطيع صاحبها التصرف فيه تصرف المالك في ملكه بلا منازع أو معارض، كالسكن، والبناء والهدم في الدار، واستغلال الأرض وما إلى ذلك..

وليس من شك في أن وضع اليد دليل على الملك، والسر هو طريقة العقلاء، وتباني الناس على ذلك. وقد أقرَّ الشرع هذه الطريقة

بأخبار كثيرة، ومنها خبر «فحص» عندما سأل الإمام الصادق عليه السلام: «إذا رأيت شيئاً في يد رجل أيجوز أن أشهد أنه له؟. قال: نعم»[1]. وقد تقدم ذكره من قبل. وأما الحكمة من أن اليد تستمد قوتها من تباني العرف على دلالتها على الملك فغايتها الاستقرار في حياة الناس، وسيرها في طريقها الطبيعي، وعدم اختلال النظام.

أثر اليد في الأموال والأعراض والأنساب:

إنَّ وضع اليد على الأموال هي ـ كما قلنا ـ دليل على الملك، سواء في ذلك الأموال المنقوله أم غير المنقولة. وكما يدل وضع اليد على ملكية الأعيان، فكذلك يدل على ملكية المنافع، ومثاله أن يسكن شخص في دار عباس، بحجة أنه مستأجر، فيأتي آخر ويقول له: أنا المستأجر، لا أنت. فالثاني يكون مدعيّاً وعليه البينة، أما الساكن فلا يكلف بالإثبات، لأن يده تشهد له.

وإذا اختلف المالك والساكن، فقال الأول: أنت تسكن في ملكي غصباً وظلماً. وقال الثاني: بل أنا مستأجر، فيكون الساكن مدعياً وعليه الإثبات، ويكون المالك منكراً وعليه اليمين.

أما في الأعراض والأنساب فلا أثر لليد أبداً. فإذا تنازع اثنان زوجية امرأة هي تحت أحدهما، فإن المرأة تكون للذي تحته، حتى يثبت العكس، ولكن ليس هذا بسب اليد، بل عملاً بظاهر حال المسلم، وحمل أفعاله على الصحيح. وكذلك إذا تنازع اثنان في بنوة صبيٍّ هو في بيت أحدهما، فإن اعترف الذي هو عنده وأقر أنه ولده

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٦، ص١١٨.

قبل أن ينازعه أحد فهو أولى به، أما إن لم يكن أقرَّ به فالمتنازعان فيه سواء، فإن كان لأحدهما بيِّنة حُكم له، وأن أقاما معاً البينة أقرع بينهما، وبالتالي لا يكون لليد أي أثر.

ولا يدل وضع اليد في الأموال على الملك إلا بشرطين أساسيين:

الأول: أن نجهل كيف ابتدأ وضع اليد على العين، بحيث لا نعلم السبب لحدوثها... مثلاً: نعلم أن هذه الأرض كانت فيما مضى لعدنان، وبعد أمدٍ رأيناها في يد قاسم، يتصرف فيها تصرف المالك في ملكه، دون علم بأي سبب انتقلت إليه.. فوضع اليد ـ والحال هذه ـ يدل على انتقال الملكية إلى قاسم، ولا يجري الاستصحاب.. أما إذا علمنا أن صاحب اليد كان قد اشترى أو استأجر العين من صاحبها، وبعد أمدٍ شككنا: هل انتقلت إليه بمسوِّغ شرعي، أم لا، في هذه الحال لا أثر لليد في دلالتها على الملك، بلْ نستصحب حال اليد التي كانت عليها فيما سبق.

الثاني: أن تكون العين التي تحت اليد قابلة بطبيعتها للنقل والانتقال، والتملك والتمليك. أما إذا لم تكن قابلة لذلك، كالوقف الذي لا يقبل الملك إلا في حالات خاصة، فإن اليد تسقط عن الدلالة على الملك. وعلى هذا فإذا تنازع أصحاب الوقف مع صاحب اليد، فقالوا: إن هذا العقار وقف، وقال صاحب اليد: بل هو ملكي، وأنا المتصرف، فالقول قول أصحاب الوقف، وعلى صاحب اليد البيِّنة أن العقار انتقل إليه بناقل شرعي، ولا يفيده وضع اليد شيئاً[1].

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٦، ص١١٧ وما بعدها.

وفي نهاية البحث عن القضاء لا بد من الإشارة أن هنالك مسلَّمات يجب أن يعتمدها القاضي، الذي هو في منصبٍ من أجلّ وأخطر المناصب في الإسلام، ومنها أن يسارع في إصدار الحكم بعد أن يتيقن من ثبوت الحق لصاحبه، وأن يصدر حكمه معللاً واضحاً لا يحتمل التأويل أو الجدل، وأن يكون المتخاصمان حاضرين، وإلَّا جاز له أن يحكم غيابياً حفاظاً على مصلحة صاحب الحق، واستقرار الأوضاع بين الناس.

ويكون الحكم، عندما يكتسب الدرجة القطعية صالحاً للتنفيذ، وعلى الحاكم أن يسأل عن هذا التنفيذ بما له من سلطة وأجهزة، بقصد إشاعة الطمأنينة في النفوس، وتأمين النظام.

هذه هي أهم الأحكام المتعلقة بالقضاء، وقد توخينا فيها الإيجاز والاختصار بما يُيَسّر الفهم وسلوك الطريق الصحيح في إقامة الدعاوى والتقاضي.

الحـــدود

من المسلمات التي لا يجوز أن تقبل الجدل هو أن الإسلام ـ في جوهره وأحكامه الشرعية ـ ثابت لا يتغير ولا يتطور بتغير الظروف والأزمان، ذلك لأن التطور، لغةً، معناه التحولُ من طور إلى طور، أو من حال إلى حال. قال الله تعالى: ﴿وَقَدْ خَلَقَكُمْ أَطْوَارًا﴾[1]، وأطوار هذا الخلق كما اتفق عليه أكثر المفسرين هي أن الله سبحانه وتعالى خلقكم أيها الناس: نطفةً، ثم علقةً، ثم مضغةً، ثم عظاماً، ثم كسا العظام لحماً، ثم أنشأكم خلقاً آخر فتبارك الله أحسن الخالقين.. وهي أيضاً الأطوار من حيث كونكم صبياناً، فشباناً، فشيوخاً، ثم تردون إلى أرذل العمر، حتى لا يعلم أحدكم، من بعد علمٍ شيئاً.

ولكنَّ هذا المفهوم للتطور، يختلف كل الاختلاف عن مفاهيم النشوء والارتقاء التي جاء بها الغرب، وغزت الجيل الصاعد من أبناء أمتنا. وهو أيضاً لا يدخل في مفهوم التحولات التي حصلت في شتى

(١) سورة نوح، الآية: ١٤.

الميادين، ولا سيما الاكتشافات الصناعية والتقنية التي لمس معها الإنسان التحسن في الأنماط المعيشية التي فتنته، ووسائل المواصلات التي أذهلته، والآلات الميكانيكة والإلكترونية التي أدهشته، ووسائل الترفيه التي أبهجته.. إلى ما هنالك من التحولات التي شهدها العالم وبخاصة منذ بدايات القرن الماضي، وتقدمها الهائل في نهاياته.. والتي جعلت معظم شعوب الأرض تنقاد إلى الغرب، وما أنتجه، ليس فقط على صعيد الاكتشافات المادية، بل وعلى صعيد المفاهيم والنظريات والأفكار.

وكان المسلمون من جملة الناس الذين بهرهم الغرب، وجعلهم يأخذون أفكاره ونظرياته، ويعملون بها وفقاً لطرقهم الخاصة، دونما وعيٍ أو إدراك لمدى توافقها أو تعارضها مع إسلامهم..

وقد وعى أبعادَ تلك المشكلة التي راحت أخطارها تتزايد يوماً بعد يوم، عدد من المفكرين الإسلاميين، فحاولوا التصدّي لها، فكان أحدهم، إذا حاول الاعتراض على أفعال أولئك الذين فتنهم الغرب، وإفهامهم أن ما يقلّدونه به إنما هو مخالفٌ للشريعة الإسلامية في كثير من الأمور، أجابوه بإصرار: أتريد أن تعود بنا إلى الوراء؟!..

ولا نشك بأن كثيراً من هؤلاء المسلمين الذين يرون بأن الإسلام مرن ويتطوّرُ بحسب الظروف والأوضاع، هم من الذين يؤمنون بأحقِّية الإسلام، وبأنه الحقُّ الذي بعثه الله تعالى ليخرج الناس من الظلمات إلى النور.. لا نشك بذلك أبداً. ولكن مقولتهم: إن الإسلام يتطور مع الزمان، ويسير دائماً مع الأفكار التقدمية، فلا يجدر بنا أن نفوِّت علينا الاستفادة مما أنتجه غيرنا.. هذه المقولة تجعلهم يقعون في

المحظور بحيث يصبح من لا يأبه للإسلام، ومن يغار عليه، سواء بسواء..

ولكنَّ تلك الأمور «التقدمية» التي بهرت هذه الفئة من المسلمين، حتى طغت عليهم، لم تكن وليدة ساعتها، بل إن مثل هذا النمط من التفكير قد نشأ منذ أواخر القرن التاسع عشر، أي أيام الانحطاط الفكري لدى المسلمين. فصار مألوفاً لدى أصحاب «الفكر التقدمي» ما يشيعه المغرضون من أنَّ الإسلام مرن ومتطور، وأنه يماشي الأفكار التحررية والتقدمية، ويساير الأوضاع الاقتصادية والاجتماعية والسياسية في كل زمان ومكان، والمعنى أنه يتأثر بالنظريات والتطورات وينقاد لمفاهيمها، وكأنه في تطوّره تبع لها!... وقد وجد الاستعمار في هذا «الطعم» الذي ابتلعه كثيرٌ من المسلمين الفرصة سانحةً للقضاء على التشريع الإسلامي وطمس معالمه، فقام بتغذية تلك الأفكار حتى طغت على السلوك العام لدى المسلمين، وطبعت في أذهانهم، وصارت تتحكم في تصرفاتهم.. فإذا ذكَّرت أولئك «التقدميين» بأحكام الشرع قالوا: إنها كانت لزمن معين، والإسلام يفرض على الإنسان أن يجاري عصره، ويعمل بما يلائم زمانه ومكانه!..

ولو أننا سلمنا جدلاً بمقولتهم تلك، فمعناه أن مفاهيم الإسلام، بل وأحكامه لا تتّسم بأي ثبات أو استقرار، بل هي عرضة للتغيّر بحسب ما هو منتشر بين الناس، فيمكن قياساً على ذلك أن يتعاطى المسلم ـ والعياذ بالله تعالى ـ شرب الخمر إذا عاش في بلدٍ غير إسلامي، أو يمكن له أن يعاشر الخليلات، ويطأ المحصنات، كما هو شائع في أكثر المجتمعات التي لا تدين بالإسلام، أو التي لا تعمل

بأحكامه الشرعية والإنسانية!. . . وهنا نسأل: هل هذا ما يريدونه من التطور، ومجاراة العصر التي يزعمون؟!. . وهل هذا هو التقدم والتمدن والمرونة التي ينشدون؟!. .

أليس أولئك هم ذاتهم الذين اخترعوا التبريرات التي جعلتهم يقبلون بوجود البنوك الربوية، والشركات المساهمة، ومؤسسات التأمين، والتعامل معها جميعاً؟!. . بل ورأينا أكثر من ذلك، عندما تجرأ البعض وأصدر الفتاوى، بأن على الإسلام أن يقبل بهذه التبريرات لأنها تمثل المصلحة الواقعية، التي أضحت لا غنى عنها، حتى يمكن للمسلم أن يعيش في ظل المستجدات، وإلَّا كان متخلفاً، ولا يستطيع مسايرة الركب!. .

غريب أمر هذه التبريرات!. بل والأغرب تلك البدع التي يضلّلون بها عقول الشباب وهم ينشرون على مسامعهم أقاويل من مثل: إنَّ على الإسلام أن يبيح للنساء الاختلاط بالرجال دون أي قيد أو شرط لأن المرأة هي عنصر فاعل في المجتمع، وهي تشكل نصف أعضاء المجتمع!. . . يقولون بهذا الاختلاط، حتى وإن كان لغير حاجة يقرّها الشرع، بل لأنه من متطلبات العصر. . ومثلُه قولهم إنَّ تعدد الزوجات انتهى حكمُهُ لأن الزمن لم يعد يستسيغ ذلك. أو قولُهم إن قطع يد السارق لا يجوز البحث به لأنه لا يناسب ذوق هذا الزمن. . أو قولُهم إن حدَّ القذف ورجم الزاني أو جلده أصبح من الأمور الرجعية، في عصر الحرية الشخصية. . . إلى ما هنالك من الحجج الواهية التي لا تستند إلى أي أساس صحيح. . وكل ادعاءاتهم تلك تتخفّى تحت ستار قاعدة شرعية ـ هم ابتدعوها ـ ومقولتها: «إن الإسلام يتغير بتغيّر الزمان والمكان». .

رويداً!.. رويداً!.. أيها المفتونون!... ليس في الإسلام شيء من ذلك. لا، بل إنَّ الإسلام براءٌ من تلك القاعدة ومثيلاتها براءة تامة، وهي محض افتراء وتجنٍّ عليه، لأنه وإن كان هذا الدين يأخذ بعين الاعتبار كل المحدثات في الحياة الإنسانية، إلَّا أن ذلك لا يعني أن نغيّر في الأحكام الشرعية، ونسخِّرها لأغراض دنيوية، لا تأتلف في الأصل مع طبيعة الإنسان، والغاية من استخلافه. فالإسلام لا يقيم أي وزنٍ أو اعتبار للظروف والأحوال التي تخالف الأحكام التي شرَّعها الشارع الأعظم، بل ولا يرضى الحقُّ نفسه لهذا الدين القيّم أن يتخلى عن هويته، وعن صبغته التي صبغَهُ الله تعالى بها لأمورٍ هي من صنع البشر، وهي عقيمة في المنظار العام للمصلحة الإنسانية... ومن أجل ذلك فإن كل ما خالف الإسلام لا بد من إزالته، وكل ما أمر به الإسلام لا بدَّ من تمكينه وجعله موضع التطبيق، فواقع المجتمع الإنساني لا بد أن يكون مقيداً بأوامر الله تعالى ونواهيه.

ولا يحل للمسلمين أن يتكيَّفوا مع متطلبات الزمان والمكان بطريقة عشوائية، وبالرضوخ لظروف الحياة التي يهيمن عليها ما يخالف دينهم.. إنَّ عليهم أن يعالجوا جميع الأوضاع من خلال القرآن المبين، والسنة النبوية الشريفة، وأن يؤمنوا كل الإيمان بأن الإسلام طرازٌ خاصٌّ في الحياة، متميز عن غيره من الأديان كل التمييز.. وهو يفرض على المسلمين أن يعيشوا حياة يحكمها شرع واحد هو شرع الله، لأنَّ شرع الله (تبارك وتعالى) شرع أصيل وثابت، لا يتحوَّل ولا يتغيَّر، ويوجب عليهم التقيّد بأحكامه تقيّداً يجعلهم لا يطمئنون فكرياً ونفسياً إلَّا للعيش في ظل شرع الله، ولا يشعرون بالسعادة الفردية والجماعية إلَّا وفقاً لمنهاج الله...

نعم إن للإسلام مفاهيمه عن الحياة وهي تشكل الاتجاه القويم في المسار الإنساني. فقد جاء في خطوط عريضة، أو معانٍ عامةٍ تعالج جميع مشاكل الإنسان في الحياة. وهذه المعاني العامة هي التي تستند إليها جميع الأفكار الرئيسية التي تشكل مقياساً لتبنى عليه جميع الأفكار الفرعية، فيكون الإنسان من جرّاء ذلك قادراً على أن يستنبط بالفعل علاجاً لكلّ مشكلة قد تعترضه، فيكون الإسلام بذلك قد حدَّد للإنسان الأفكار، ولكنه لم يحدَّ عقله، بل أطلقه وحثه على إعمال الفكر، واستخدام العلم، وفي الوقت نفسه قيَّد سلوكه في الحياة بأفكار معينة.. فجاءت نظرة المسلم للحياة الدنيا نظرة أملٍ باسم، وجدّية واقعية. كما جاءت نظرة تقدير لهذه الحياة، مفصَّلة على قدرها من حيث إنها يجب أن تُنال، وأن تعاش بالمقدار اللازم لها، وليس من حيث إنها غاية، بل ولا يصح أن تكون غاية... وما سعيُ الإنسان في مناكبها، والأكل من خيراتها ـ وهي رزق الله تعالى الواسع ـ والتمتع بالزينة التي أخرجها لعباده، سوى وسيلة لا غاية، على أساس أن الدنيا دار ممرّ، والآخرة دار مقرّ، فتكون الآخرة هي الهدف، ورضوان الله الكريم هو الغاية. قال عليٌّ أمير المؤمنين عليه السلام عن الدنيا: «ففيها اختُبرتم ولغيرها خُلقتم». وقوله هذا يُعبّر عن حقيقة الحياة الدنيا من أنها دار اختبار وابتلاء للإنسان، بينما الحياة هي الآخرة، وهي الدائمة والأزلية. ولكنَّ نوعَ الحياة الآخرة يتوقف على عمل الإنسان في هذه الدنيا وعلى مدى تقيّده بأوامر الله تعالى ونواهيه!.

فالإسلام إذاً قد أنزله الله تعالى ديناً قيّماً على الحياة، ونظاماً متكاملاً لرعاية شؤون الناس ومصالحهم في الدنيا، وتأمين فوزهم في الآخرة.. ولذلك أراد الله العلي العظيم، ومن خلال هذا الدين، أن

يكون هيكل المجتمع الإسلامي قائماً على أعمدة ثمانية هي التي تتمثل بحدود الله ـ عزَّ وجلَّ ـ. وهي الحدود التي يكمل فيها بنيانه، وتتقوَّى بها علائقه وروابطه، وتشتد قواه وعزائمه، وتنتظم أموره وشؤونه، فلا يخالطه ضعف وانحطاط، ولا تجرفه نوازع وأهواء.. فإذا اختلَّ أحدُ هذه الأعمدة، التي تقوم عليها أركان الشرع الأساسية، اهتزَّ سائر أجزاء الهيكل، وتقوِّضت أسس بنيانه. ولعلَّ في المثال الحسي ما يقرّب هذه الفكرة من الأذهان، ويعطي الصورة الواضحة عن كيفية بناء المجتمع الإسلامي.. فلو أن فاحشة الزِّنا تفشت بين الناس، لا سمح الله تعالى، لضاعت الأنساب وهُتكت الأعراض، وصار مثَلُ الإنسان في المجتمع كمثل الحيوان في الغابة، لا عقل لديه يوجِّه، ولا حياء يمنع، ولا إيمان يردع. ولو أن جريمة السرقة شاعت بين أبناء المجتمع لباتت الأموال والأرزاق في خطر دائم، وحرم السارقون أصحاب المال من الانتفاع بملكيتهم الخاصة، بل وقد يعيش هؤلاء المالكون بعد سرقة أموالهم في الفقر والجوع وسخط العيش.. هذا لو أخذنا السرقة بمعناها الفردي المحدود. أما السرقة بمعناها الواسع، فحدّث ولا حرج، وهي التي تكون بتسخير المصالح العامة، والقيام بالصفقات المشبوهة وسرقة أموال الدولة، ودعم المشاريع التي يقوم بها أصحاب النفوذ بطريقة سرية كالاحتكارات ونحوها.. وفي ذلك كله استلاب للأموال العامة والخاصة بصورة خفية، وتحقيق للأغراض والمطامع الشخصية، مع ما يرافق ذلك من نفاق واحتيال.. وكذلك الأمر فيما لو تعاطى غالبُ أبناء المجتمع معاقرة الخمر، فهل يبقى مجتمعهم سليماً معافىً أم أن جرائم القتل والسرقة، وحوادث السير وغيرها تزداد وتكثر. وأين كرامة الإنسان وقد ذهب السكر بعقله

واتزانه؟ وأين جِدّية الإنسان، وكيف يمكن له أداء واجباته في عمله، أو وظيفته، وفكره مخمور لا يعي ماذا يفعل؟ بل وأين هذه الأسرة النظيفة المستقيمة والآباء يُعوِّدون الأبناء ـ وربما منذ الصغر ـ على معاقرة الخمر؟ وهل يمكن للأبوين السكيرين أن يمنعا أبناءهما من تعاطي المخدرات، أو القيام بأية فاحشة أخرى؟

ولنتمثل وضعاً أكثر شمولية: فإذا ما ازداد البغاة في الأمة وقويت شوكتهم، ووُجدت في أيديهم الوسائل (مثل المال والسلاح) فهل يبقى هنالك من أمانٍ واستقرار في المجتمع؟ وهل يبقى من تكافل وتضامن بين أبناء هذا المجتمع؟ بل وهل تبقى الدولة قوية، منيعة، تصون أعناق الناس وأعراضهم وممتلكاتهم؟

هذه الأمثلة قد تبين أهمية الحدود في الشرع الإسلامي، وقد أطلقنا عليها وصف الأعمدة للبرهان على أهميتها في بناء الحياة الإنسانية. وهذه الأعمدة أو هذه الحدود هي كما قلنا ثمانية: أربعة منها هدفها الحفاظ على الإنسان في المجتمع، وهي: حد الزِّنا (للحفاظ على النسل الإنساني)، حد القذف (للحفاظ على كرامة الإنسان وصون عرضه)، حد الخمر (للحفاظ على عقل الإنسان)، حد القصاص (للحفاظ على النفس الإنسانية).

وأربعة أخرى هدفها صون المجتمع والدولة على حد سواء، وهي: حد السرقة (لصون المال)، حد قطاع الطرق (لسلامة الأمن)، حد الردة (لصون الدين)، حد البغي (لبقاء الدولة).

وعندما شرَّع ربُّ العالمين هذه الحدود، أوجب على المسلم عدم الاقتراب منها أو تعدّيها، فقال في محكم التنزيل العزيز: ﴿تِلْكَ

حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا﴾، ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾. فإن خاف المسلم أوامر ربه تعالى، واقترب من حدوده أو تعداها، فقد ظلم نفسه وأوجب عليها العقاب، لقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾[1].

والرسول ﷺ قال: «**الحلال بيّنٌ والحرام بيّنٌ وبينهما الشبهات، فاتقوا الله ربكم في الشبهات، فمن ابتعد عن الشبهات ابتعد عن الحرام، كراع يرعى حول الحمى ليوشك أن يقع فيه، ألا وإن لكل ملك حمى، ألا وإنَّ حمى الله في أرضه محارمُه**»[2].

من هنا كانت الضرورة تفرض على جميع أبناء المجتمع الإسلامي العمل على منع كل ما من شأنه أن يقوِّض البناء الإسلامي القائم على حدود الله تعالى، لأنها وحدها التي تحمي المجتمع، كما تحمي الإنسان نفسه، فما هي أحكام هذه الحدود؟

أنواع الحدود:

قد تباينت آراء الأئمة حول أنواع الحدود:

- فقال الشيعة الإمامية: إن أسباب الحد سبعة: الزِّنا، وما يتبع الزِّنا (كاللواط والمساحقة والقياد)، والقذف، وشرب الخمر، والسرقة، وقطع الطريق، والارتداد.
- وقال الحنفية: الحدود خمسة، هي: حد السرقة، وحد الزِّنا، وحد الشرب، وحد السكر، وحد القذف[3]. أما قطع الطريق فهو داخل في مفهوم السرقة بالمعنى الأعم.

---

(١) سورة الطلاق، الآية: ١.
(٢) البخاري باب الإيمان ص٣٩.
(٣) البدائع: ٧/ ٣٣.

ـ وقال المالكية والشافعية والحنبلية: الحدود سبعة، هي: حد السرقة، وحد الزِّنا، وحد القذف، وحد شرب المسكر، وحد الحرابة، وحد القصاص، وحدة الردة.

معنى الحـدود:

ـ قال الشيعة الإمامية: أصل الحدّ ما يحجز أو يحجب بين شيئين فيمنع اختلاطهما، فحد الدار منتهاها الذي يميزها عما حولها، وحد الشيء منتهاه، أو المحيط به، المفرِّق له عن غيره.

وتطلق الحدود، في الاصطلاح الشرعي، ويراد بها المعاصي. ولذلك فهي تطلق على شرائع الله تعالى ومحارمه، لأن حدود الله ـ عزَّ وجلَّ ـ محارمه. كما يطلق عليها معنى العقوبات المقدرة شرعاً في معاصٍ لتمنع من الوقوع في معاصٍ مثلها. وعندما يكون الحدّ من الحقوق الخالصة لله تعالى، كحد الزِّنا ـ واللواط والسحاق ـ وشرب الخمر. فإن الحاكم هو المطالب بهذا الحق، والمستوفي له، والمسؤول عن استيفائه. أما إذا كان في الحد حق للناس، كحد القذف والسرقة فإن الحاكم لا يقيمه بمجرد علمه إلَّا إذا التمسه وطالب به صاحب الحق، لأنه منوط بإرادته، فإذا فعل وثبت البينة على الفاعل، أقام الحاكم عليه الحد.

ـ وقال فقهاء المذاهب الأربعة: الحد في اللغة المنع. وحدود الله تعالى هي أحكامه، أي ما حدَّه وقدَّره. وحدود الله هي أيضاً محارمه، وسميت العقوبات حدوداً لكونها مانعة من ارتكاب أسبابها.

وعند الحنفية: إن الحدَّ في الشرع عقوبة مقدرة، واجبة ومقررة حقّاً لله تعالى، أي لصالح الجماعة. ولذا فلا يسمى التعزير حداً لأنه

ليس بمقدر، وكذلك القصاص لا يسمى حدّاً لأنه، وإن كان مقدراً، لكنه حق العباد فيجري فيه العفو والصلح. وسميت العقوبات حدوداً لأنها تمنع من الوقوع في مثل الذنب.

وعند باقي الأئمة من أهل السنة: إنَّ الحدَّ هو اللفظ الذي يطلق على كل عقوبة مقدرة شرعاً، سواء أكانت مقررة لرعاية حق الله تعالى، أم لحق الأفراد.

وقد وردت الأدلة على الحدود في القرآن الكريم، وفي سنة رسول الله ﷺ كما سنبين ذلك. ولكن ما يمكن قوله الآن وبصورة إجمالية، هو أن التعدّي على الحدِّ إنما يؤدي إلى ارتكاب المعصية. وبما أن الشارع الأعظم قد حدَّ للمعاصي حدوداً، أي عقوبات معينة، فقد وجب التقيد بهذه الحدود، وتطبيقها تطبيقاً كاملاً.

هذا، إلى أن الحدود وضعت في الأصل لصيانة المجتمع الإسلامي. ولو أن جميع الناس يطبقونها لكانت حماية لكل المجتمعات الإنسانية لأنها ليست مقاييس معينة من وضع الإنسان، بل هي تشريع إلٰهي فيه أوامر الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ونواهيه. وهي بهذه الصفة تكون ثابتة، لا تتغير ولا تتبدل على الإطلاق، مثلها كمثل سائر أحكام الإسلام، التي تعبّر عن مفاهيم ومضامين، هي الذروة في السمو والعظمة لمصلحة الإنسان..

والحدود يجب الحفاظ عليها، وتطبيقها تطبيقاً كاملاً. ومن أجل ذلك فرض الله سبحانه وتعالى عقوبات صارمة على مخالفتها، صوناً للفرد وللجماعة على حد سواء، باعتبار أن عناية الإسلام بالفرد لا تقل عن عنايته بالجماعة. فالمجتمع الإسلامي يجب أن تتضافر فيه

جميع الجهود لبنائه سليماً من المشاكل والعثرات والمخاطر التي قد يتعرض لها. وما لم تتناسق الأعمال والغايات وتتوحد الرؤية بين أبنائه جميعاً، كل على قدر استطاعته ومسؤوليته، فلا يمكن اعتباره مجتمعاً إسلامياً، وتنتزع عنه الصفة الإنسانية. ولهذا كان التقيد بأوامر الله تعالى ونواهيه هو ما يحقق ذلك الهدف الكبير في بناء مجتمعنا. وخير ما يعبّر عنه قول الإمام محمد الباقر عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى لم يَدَعْ شيئاً تحتاج إليه الأمة إلى يوم القيامة إلَّا أنزله في كتابه وبيَّنه لرسوله صلى الله عليه وآله وسلم، وجعل لكل شيء حداً وجعل عليه دليلاً يدل عليه، وجعل على من تعدَّى الحدَّ حدّاً»(١).

وهذا ما يؤكد أهمية الحدود، وضرورة تطبيقها حفاظاً على المجتمع بأناسه وكيانه ومقوماته جميعاً.. فالواقع يدل على أن الأفراد، وأحياناً بعض الفئات في المجتمع، ترتكب المعاصي، والتجاوزات والمخالفات، بحيث تتعدَّى حدود الله عزَّ وجلَّ، غير هيّابة ولا وجلة من عقاب الدنيا والآخرة.. فهل يترك هؤلاء العابثون المفسدون، الضالّون على هواهم دون عقوبات تردعهم؟ وماذا يحل بالمجتمع عندئذٍ؟ إن هذا يبرز أحد الوجوه الرئيسية للحدود، وذلك بوجوب معرفتها واحترامها والعمل بموجبها، وبالتالي من أجل التقيد بتلك الحدود وعدم التعدي عليها. وكان على أولياء الأمر خاصة، وعلى الجماعة عامة، أن يأخذوا على أيدي أهل السوء حتى ينجو المجتمع.. بمعنى أن الجماعة عندما ترى الفساد والشر والفحشاء تنتشر في المجتمع، وتسكت عنها، فإن الأمراض والمشاكل والعثرات

(١) الوسائل، م١٨، ص٣١١.

سوف تحلُّ بهذا المجتمع لا محالة وتؤدي إلى هلاكه. أما إذا تداركت الجماعة ذلك، ومنعت أسبابه، واعتمدت المعالجات التي أنزلها رب العالمين، فإن المجتمع سوف يصلح، وفي صلاحه أمنه واستقراره وخيره. فكان على المؤمنين واجب رعاية حدود الله تعالى، والعمل على تطبيقها، وفرض العقوبات المقررة عليها، حتى يعيش الناس في كنف المجتمع الإسلامي الراقي، النظيف، المثال للمجتمعات الإنسانية.

وبكلمة مختصرة يجب على المؤمنين وأولي الأمر أن يضربوا على أيدي العابثين في الحدود حتى ينجّوا المجتمع بأسره.

ولقد وعى المسلمون الأوائل أهمية إقامة الحدود في الدنيا، لما تجبر عنهم من عقوبات الآخرة، فطبقوها على أنفسهم. ومن أجل ذلك اعترفت امرأة من جهينة بالزِّنا فعوقبت بالرجم حتى ماتت. فكان اعترافها أعظم توبة لها، وقال عنها رسول الله ﷺ: «**لقد تابت توبةً لو قسمت بين سبعين من أهل المدينة لوسعتهم**...»[1].

وهذا يدل على أن الاعتراف، أو الإقرار أو التوبة من الضرورات للعاصي لإسقاط عقوبة الآخرة عنه، أي أن من يقدم على الإقرار بذنبه، ويتوب عما فعل، مطالباً بإقامة الحد عليه، إنما يفعل ذلك ليبرأ، ويدفعَ عنه عذاب الآخرة. ولقد حفَّز الإيمانُ بالله تعالى واليوم الآخر كثيراً من المسلمين على أن يأتوا رسول الله ﷺ، أو أحد الخلفاء الراشدين، وهم يقرّون بما ارتكبوا من جريمة، أو معصية، أو ذنب، أو مخالفة، حتى يوقع عليهم الحدَّ المقرر شرعاً، أو المقدّر

(١) صحيح مسلم.

اجتهاداً، لكي يجبروا ما ارتكبوا، ويأملوا بسقوط عذاب الآخرة. وروعة فعلهم ذاك تتجلَّى بدافع الإيمان، وباحتمال الألم على تنفيذ العقاب، مهما كان فيه من أذىً أو شدة، لأنه عذاب أين هو من عذاب الآخرة وشدته..

وعليه فالعقوبات **زواجر وجوابر**: فهي **زواجر** لأنها تزجر الناس وتمنعهم من ارتكاب الجرائم عندما يشاهدون القصاص الذي يوقع بمرتكبي الجريمة، وهي **جوابر** لأن القصاص عندما يقع على مرتكب الجريمة في الدنيا، فإنه يمنع عنه عذاب الله تعالى في الآخرة، فيكون قد جبر أي سوَّى ما أفسد، وأصلح نفسه.

والعقوبات تفرض على أربعة أنواع: الحدود، والجناية على النفس (أو القتل)، والجناية على ما دون النفس (أو التعزير) والمخالفات.. ولكل منها أحكامها في القرآن والسنة والاجتهاد.. ولكن ما تجدر الإشارة إليه هنا هو أن العقوبات المتعلقة بالحدود لا تطلق إلَّا على المعاصي التي فيها حق لله تعالى، أي أن الحدود هي حقوق الله عزَّ وجلَّ، فلا يملك أحد إسقاط الحد فيها، أي إسقاط حق الله تعالى، لا الحاكم ولا نائبه، ولا أحد من البشر، إلَّا في حالة واحدة هي العفو من ولي المجنى عليه، فلا يطبق في هذا العفو، إذا اكتملت شروطه، القصاص، بل يعاقب الجاني تعزيراً وكفارة بحسب نوع الجرم الذي ارتكبه.

وهذه الحدود هي:

- القذف.
- الخمر.
- الزِّنا واللواط والسحاق.

ـ السرقة.

ـ الأمن أو حد قطاع الطرق.

ـ الارتداد أو حدّ المرتد.

ـ البغي.

ـ الجناية على النفس أو القتل.

وإليكم أحكامَ كلٍّ منها:

حـــد القـذف

معنى القذف وعقوبته:

القذف لغة هو الرمي، وشرعاً هو اتهام بالزِّنا. فاتهام المؤمنات الغافلات المحصنات محرَّم، ما لم يأتِ القاذف بأربعةِ شهداء. وقد ورد تحريمه في الكتاب والسنة.

فالقذف محرّم في القرآن المجيد لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾[1]، وقال عزَّ وجلَّ: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ٱلْغَٰفِلَٰتِ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ لُعِنُوا۟ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْـَٔاخِرَةِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[2] ومعنى المحصنات في هذه النصوص العفائف. ولكن لفظة المحصنات وردت في القرآن المبين بأربعة معانٍ:

الأول: العفائف كما في الآيتين المذكورتين.

---

(١) سورة النور، الآية: ٤.

(٢) سورة النور، الآية: ٢٣.

الثاني: المتزوجات، قال تعالى: ﴿مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ﴾[1].

الثالث: الحرائر، بمقابل الإماء، قال تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ﴾[3].

الرابع: المسلمات، قال تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ﴾[4]، قال ابن مسعود: إحصانها: إسلامها. فتكون كلمة «المحصنات» من الألفاظ المشتركة بين عدة معانٍ، والمراد بها: المسلمات العفائف الحرائر المتزوجات.

أما حد القذف فهو ثمانون جلدة، على أن يكون القاذف مكلفاً مختاراً، وأن تكون المحصنة قد جمعت شروط الإحصان. والشروط التي توجب القذف في المحصنة خمسة: العقل، والبلوغ، والحرية، والإسلام، والعفة عن الزِّنا.

والشرط الأساسي الوحيد لإقامة حدّ القذف هو: أن لا يأتي القاذف ببيّنة على قذفه. والبينة هي أربعة شهود. كما يشترط عدم الإقرار من المقذوف، لأن إقراره هو بمعنى البينة. فإن كان القاذف زوجاً، وجب امتناع المقذوف عن اللعان.

وزيادة على عقوبة القاذف التي هي ثمانون جلدة، فإنه لا تقبل شهادته أبداً، كما أمرنا بذلك ربُّ العالمين: «ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً»، هذا فضلاً عن كون القاذف «فاسقاً» و«ملعوناً في الدنيا

---

(١) سورة النساء، الآية: ٢٥.
(٢) سورة المائدة، الآية: ٥.
(٣) سورة النساء، الآية: ٢٥.
(٤) سورة النساء، الآية: ٢٥.

والآخرة»، وكل ذلك بدليل النص القرآني الكريم. إلا أن الحنفية رأوا قبول شهادة القاذف إذا تاب.

أما في السنة فقد روي أن رسول الله ﷺ قال: «**اجتنبوا السبع الموبقات**. قالوا: وما هنَّ يا رسول الله؟ قال ﷺ: «**الشرك بالله عزَّ وجلَّ، والسحر، وقتل النفس التي حرم الله إلا بالحق، وأكل الربا، وأكل مال اليتيم، والتولي يوم الزحف، وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات**»[1].

أركان حد القذف:

للقذف الذي يترتب عليه الحد الشرعي ثلاثة أركان:

١ ـ **الصيغة**: اتفق جميع الأئمة على أن من يرمي أحداً بالزِّنا، رجلاً كان المقذوف أم امرأة، يتوجب عليه الحد إن لم يأتِ بالبينة. ويتحقق القذف باللفظ الصريح، شرط أن يكون القاذف عارفاً به. أما معرفة المقذوف فليست بشرط.

وقال الشافعية[2] إذا قذف شخص آخر باللواط، فهو قذف بوطء يوجب الحد، فأشبه القذف بالزِّنا. أما إذا قال له: يا لوطي وأراد بذلك على أنه عادة أهل لوط، فلا يحد لأنه يحتمل ذلك. أما إذا أراد بقوله إنه يعمل عمل قوم لوط وجب الحدّ.

والقذف باللواط موجب للحد عند الإمامية والمالكية والشافعية والحنبلية.

---

(١) نيل الأوطار: ٧/ ٢٥٢.

(٢) المهذب: ٢/ ٢٧٣.

التعريض بالقذف:

ـ قال الشيعة الإمامية: إذا قال له: يا فاسق أو غير ذلك، وهو بريء أو مستهتر غير متجاهر لم يُقم عليه الحد، وإنما يعزّره الحاكم بما يراه. سئل الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن رجل قال لآخر: يا فاسق؟ فقال عليه السلام: «**لا حدَّ عليه، ويعزر**»[1].

وإذا قال له: يا فاسق، وكان كذلك، وفي الوقت نفسه غير مبالٍ، بل مستهتر ومتجاهر بالفسق، فلا حدَّ ولا تعزير على القائل، بل له الأجر على ذلك. قال الإمام الصادق عليه السلام: «إذا جاهر الفاسق بفسقه فلا حرمة له ولا غيبة»[2]. وفي السنة النبوية الشريفة: «إذا رأيتم أهل البدع والريب من بعدي فأظهروا البراءة منهم، وأكثروا من سبهم، وباهتوهم كي لا يطمعوا في الفساد في الإسلام، ويحذرهم الناس، فيكتب الله لكم بذلك الحسنات، ويرفع لكم الدرجات»[3].

وإذا قال له: يا بن الزانية، أو يا زوج الزانية، أو يا بن الزاني، أو يا بن اللوطي، فليس للمقول له أن يطالب بإقامة الحد على القائل، حيث لم ينسب الفاحشة إليه، وإنما نسبها إلى الأم، أو الزوجة، أو الأب، ولكل من هؤلاء الحق أن يطالب بإقامة الحد، لأنه المقذوف بالذات، دون المقول له.. ولهذا الأخير أن يطلب من الحاكم أن يؤدب القائل ويعزره، حيث قال له ما يكرهه.

ـ وقال الحنفية: التعريض بالقذف لا يوجب الحد، وإن نوى به القذف، إذ هو بمنزلة الكناية المحتملة للقذف ونحوه. ولا يحد

---

(١) الوسائل، م٢٨، ص٢٠٣.

(٢) وسائل الشيعة م١٨، حد القذف، ص٤٥٣.

(٣) الكافي الكليني: ٢/ ٣٦٠.

الشخص مع الاحتمال. لقوله ﷺ: «**ادرؤوا الحدود بالشبهات**»[1]. وكذلك لا يحد بالألفاظ المشتركة بين الزِّنا وغيره، أو بما يدل صراحة على وطء غير الزِّنا.

ـ وقال المالكية: التعريض بالقذف يوجب الحد، إن دلت القرائن على أن تعريضه كان القذف بالزِّنا، ومثال القرينة: الخصومة بينهما، فالقذف هنا كان كناية تقوم مقام اللفظ الصريح، وإن كان هذا اللفظ مقولاً بالاستعارة.

ـ وقال الشافعية: التعريض إن نوى به القذف، وفسره به، وجب الحد، فهو بمنزلة الكناية، وهي توجب الحد. وإن لم ينوِ به القذف لم يجب الحد سواء أكان التعريض في حال الخصومة أم غيرها، لأنه يحتمل القذف وغيره[2]. ومن الكناية عندهم، أن يقول: يا فاجر ونحو ذلك..

ـ أما الحنبلية فقد اختلفت الروايات عن الإمام أحمد، ففي رواية أن التعريض بالقذف لا حدَّ عليه، وفي رواية أخرى أن عليه الحد بدليل فعل عمر رضي الله عنه[3].

شروط القاذف:

اتفق جميع الأئمة على أن القاذف لا يقام عليه الحد الكامل إلا إذا كان عاقلاً، بالغاً، فلا حدَّ على المجنون.

ـ قال الشيعة الإمامية: يعزر القاذف إذا كان مجنوناً أو صبياً إذا

---

(١) الترمذي، باب الحدود، ٣.
(٢) المهذب: ٢/ ٢٧٣.
(٣) المغني: ٨/ ٢٢٢.

رأى الحاكم ذلك حتى لا يؤذيا أحداً. ولا فرق بين أن يكون المقذوف بالغاً عاقلاً، أو صبياً أو مجنوناً. قال الإمام الصادق عليه السلام: «لا حدَّ لمن لا حدَّ عليه»[1].

ـ وقال فقهاء السنة: لا فرق بين كون القاذف مسلماً، أو كافراً التزم حقوق المسلمين من ذميٍّ أو معاهد. واشترط الشافعية أن يكون القاذف مختاراً غير مُكرَه.

كما اتفق الأئمة على أن الحدَّ يقام على القاذف ـ إن لم يثبت ما قذف به ـ بأربعة شهود. فإن أتى بأربعة وشهدوا معه فلا حدَّ عليه.

واشترط أبو حنيفة أن يأتي الشهود جماعة، فإن شهادة الواحد منفرداً، تخرجه عن كونه شاهداً، بل وتحيله قاذفاً يستوجب الحد. كما أجاز الحنفية أن يكون الزوج أحد الشهود الأربعة.

وقال المالكية والشافعية والحنبلية: إن إطلاق الآية يجعل الانفراد بالشهادة مقبولاً، بل تفريقهم أولى لأنه أبعد عن التهمة والتواطؤ.

شروط المقذوف:

قال الشيعة الإمامية: يشترط في المقذوف العقل والبلوغ والإسلام، وعدم التظاهر والتجاهر بالزِّنا. فمن قذف مجنوناً، أو صبياً، أو غير مسلم أو متجاهراً فلا يحد الحدَّ الكامل، حتى ولو كان القاذف كاملاً، ولكنه يعزَّر بما يراه الحاكم. فقد سئل الإمام الصادق

(١) وسائل الشيعة، كتاب الحدود م١٨، ص٣٣٢.

عليه السلام عن الرجل يقذف الصبية أيجلد؟ قال عليه السلام: «لا حتى تبلغ»[1].
وسئل عن أهل الذمة والكتاب: هل يجلد المسلم الحد في الافتراء عليهم؟ قال عليه السلام: «لا، ولكن يعزر»[2]. وإذا قذف الابنُ الكامل أباه يقام عليه الحد، وإذا قذف الأبُ ابنه فلا يقام عليه الحد، ولكن يعزر، لا من أجل حق الابن، بل لأنه فعل محرماً. فقد سئل الإمام محمد الباقر عليه السلام عن رجل قذف ابنه بالزِّنا؟ قال عليه السلام: «لو قتلَهُ ما قُتل به، وإن قذفه لم يجلد»[3].

ـ وقد اتفقت المذاهب الأربعة على أنه يشترط في المقذوف شرطان[4]:

١ ـ أن يكون المقذوف محصناً، رجلاً كان أو امرأة، مع توفر شروط الإحصان وهي: العقل، والبلوغ، والحرية، والإسلام، والعفة عن الزِّنا. فلا حدَّ على من يقذف الصبي والمجنون والرقيق والكافر، ومن لا عفة له عن الزِّنا.

ولدى الشافعية[5]: أنه لا حدّ على الوالد إذا قذف ولده، ولا حدَّ على الجد إذا قذف ولد ولده، ولا على أمه ولا جدته وإن علت، لأن الحدَّ عقوبة تجب لحق الآدمي، فلم تجب للولد على الوالد كالقصاص. وإن قذف زوجته، فماتت، وله منها ولد، سقط الحد، لأن المطالبة حق للولد، وليس له هذا الحق

(١) الوسائل، م٢٨، ص١٨٦ طبعة جديدة.
(٢) الوسائل، م٢٨، ص٢٠٠ طبعة جديدة.
(٣) الوسائل، م٢٨، ص١٩٦ طبعة جديدة.
(٤) المغني: ٨/ ٢١٥، ٢٢٧ وما بعدها، والمغني: ٦/ ٢١٩.
(٥) المهذب: ٢/ ٢٧٢.

على والده. أما إن كان لها ابن آخر من غيره، فوجب له الحد، لثبوت حقه فيه.

٢ ـ أن يكون المقذوف معلوماً، فإن كان المقذوف مجهولاً لا يجب الحد، كما لو قال لجماعة: «ليس فيكم زان إلَّا واحد»، فالمقذوف هنا مجهول ولا حدَّ في المجهول.

ومن شروط القذف لدى الحنفية والمالكية والحنبلية أن يحصل في دار العدل، فإن حصل في دار الحرب أو البغي فلا يجب الحد. لأنه ليس للإمام ولاية على الدارين[١]. وقال الشافعية: «يستحقُّ الباغي الحدَّ».

كما اشترط أصحاب المذاهب الأربعة أن يكون القذف غير معلق على شرط، أو مضافاً إلى وقت، فإن كان كذلك، لا يجب الحد. فإذا قال رجل لآخر: «إذا دخلت هذه الدار فأنت زانٍ» فلا حد عليه، وكذلك إذا قال له: «أنت زانٍ غداً» فلا حد عليه[٢].

كيفية إقامة حد القذف:

قال الشيعة الإمامية: يُضرب القاذف ضرباً وسطاً، وهو مُرْتَدٍ ثيابه. وذلك لقول الإمام الصادق عليه السلام: «يُضرب المفتري بين ضربين ـ أي الخفيف والشديد ـ ويضرب جسده كله فوق الثياب»[٣]. وقال أيضاً: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال: الزاني أشدُّ ضرباً من شارب الخمر،

(١) البدائع: ٧/ ٤٥.
(٢) المرجع السابق.
(٣) انظر الوسائل م٢٨ ص١٩٧. طبعة جديدة.

وشارب الخمر أشدُّ ضرباً من القاذف، والقاذف أشد ضرباً من التعزير»[1].

وقالوا: ويُشهّر القاذف ليعلم الناس بحاله، فيجتنبوا شهادته، كما يشهر شاهد الزور.

وإذا مات المقذوف قبل أن يستوفي الحد من القاذف، أو يعفو عنه، ورث حق المطالبة بإقامة الحد ورثة المقذوف، وهم الذين يرثون المال من الذكور والإناث، عدا الزوج والزوجة. وذلك بالإجماع عليه، مضافاً إلى النصوص العامة والخاصة.

ـ وقال الحنفية: إن حد القذف فيه حق للعبد، وحق لله تعالى، إلَّا حق الله تعالى فيه غالب، لأن القذف جريمة تمسُّ الأعراض، وفي إقامة الحد صيانة لهذه الأعراض، ودفع الفساد عن الناس، مما يحقق المصلحة العامة[2].

أما الإمام مالك فمرة قال: إن حد القذف حق للآدمي فيجوز فيه العفو، ومرة قال: فيه حقان: حق لله تعالى وحق للعبد، ويغلب فيه حق الإمام إن وصل إليه أمر الحد، إذ لا يملك بعده المقذوف العفو عن الحد، إلا إذا أراد الستر على نفسه، تغليباً لحق ولي الأمر إذا وصل إليه الحد. ولكنّ المشهور عند الإمام مالك أن المقذوف يجوز له أن يعفو عن القاذف قبل بلوغ الأمر إلى الإمام أو نائبه، أو بعد بلوغه إليه إن أراد المقذوف ستراً على نفسه.

ـ وقال الشافعية والحنبلية: «إن حد القذف حد خالص للآدمي

---

(١) الوسائل م٢٨، ص١٩٨، طبعة جديدة.

(٢) البدائع: ٧/ ٥٦.

المقذوف، لأن القذف جناية على عرض المقذوف، وعرضه حقه، فكان البدل (وهو العقاب) حقه كالقصاص»[1].

إثبات القذف:

قال الشيعة الإمامية: «يثبت القذف بشهادة رجلين عدلين، ولا تقبل فيه شهادة النساء لا منفردات ولا منضمات. ويثبت أيضاً بالإقرار مرتين من المقذوف الكامل، فلا عبرة بالتالي بإقرار الصبي، ولا المجنون، ولا المكره. وإذا انتفت البينة والإقرار، فلا حد، ولا تعزير. فكل ما يوجب التعزير من حقوق الله ـ سبحانه وتعالى ـ يثبت بشاهدين، ويثبت الموجب للتعزير بالإقرار مرتين، لا مرة واحدة».

وقد ذهب الشيعة الإمامية إلى القول بأن هنالك عدداً من الموجبات التي تعفي القاذف من العقوبة، أو التي يسقط معها الحد بعد ثبوته وتحققه، وهي:

١ ـ قيام البينة الشرعية على ثبوت ما رمى به القاذف المقذوف من الزِّنا أو اللواط.

٢ ـ إقرار المقذوف بالزِّنا، ولو لمرة واحدة. (ولا يشترط الإقرار أربع مرات إلَّا لثبوت حد الزِّنا واللواط).

٣ ـ عفو المقذوف عن القاذف، فإذا عفا سقط عنه الحد، لأنَّ هذا الحد من حقوق الآدميين القابلة للسقوط بالإسقاط فقد قال الإمام محمد الباقر عليه السلام: «لا يعفى عن الحدود التي هي في يد

(١) المغني: ٨/ ٢١٧، وما بعدها.

الإمام، أما ما كان من حقوق الناس فيه حد، فلا بأس أن يُعفى عنه»[١].

وإذا عفا المقذوف، فليس له العدول والمطالبة بإقامة الحد بعد العفو لأن السابق لا يعود. سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل يفتري على الرجل، فيعفو عنه، ثم يريد أن يجلده بعد العفو؟ قال عليه السلام: «ليس له أن يجلده بعد العفو»[٢].

٤ ـ اللعان، فإذا رمى زوجته بالزِّنا، ثم لاعنها سقط عنه الحد.

٥ ـ الصلح، فإذا اصطلحا على أن يسقط المقذوف حقه لقاء شيء يدفعه القاذف صح الصلح، وسقط الحد، لأن هذا الصلح لا يحلل حراماً، ولا يحرم حلالاً، فيشمله قول الإمام عليه السلام: «الصلح جائز ما لم يحلل حراماً، أو يحرم حلالاً»[٣].

٦ ـ انتقال حق المطالبة بالحد من المقذوف إلى القاذف بالإرث. فإذا قذف إنسانٌ أحدَ أقاربه الذين يرثهم بالنسب، لا بالسبب، ثم توفي المقذوف قبل الاستيفاء، ينتقل الحق إلى الوارث القاذف، ويسقط عنه تلقائياً.

٧ ـ التقاذف. إذا تقاذف اثنان كاملان غير متجاهرين سقط عنهما الحد وعُزّرا. وقد ورد في صحيح ابن سنان أنّ الإمام الصادق عليه السلام سئل عن رجلين افترى كل منهما على صاحبه؟ فقال عليه السلام: «يُدرأ عنهما الحد، ويعزران»[٤].

---

(١) الوسائل، م٢٨، ص٢٠٦ طبعة جديدة.
(٢) المصدر السابق، ص٢٠٧.
(٣) وسائل الشيعة، جزء ١٨، القضاء، ص١٥٥.
(٤) الوسائل، م٢٨، ص٢٠١.

ـ وقال فقهاء المذاهب الأربعة: تثبت جرائم الحدود كلها عند القاضي بالبينة أو بالإقرار، على أن تتوفر لذلك شروط معينة، بعضها يتعلق بوسيلة الإثبات، أي البينة والإقرار، وبعضها يتعلق بشرط الخصومة[1]، أي رفع الدعوى، ويتبين ذلك مما يلي:

شروط البينة:

يشترط في البينة لإثبات القذف، الذكورة والأصالة، فلا تقبل شهادة النساء، ولا الشهادة على الشهادة، ولا كتاب القاضي.

ولا يشترط عدم التقادم في حد القذف، فإذا تأخر الشهود، ثم عادوا وشهدوا بعد زمن، تقبل شهادتهم. لأن التأخير في حد القذف لا يدل على الضغينة والتهمة، ولأن التأخير في أداء الشهادة قد يكون بسبب تأخر المدعي في رفع الدعوى[2].

ويشترط في الإقرار بالقذف، كما في سائر الحدود، البلوغ والنطق، فلا يصح إقرار الصبي في الحدود، ولا إقرار الأخرس سوى بالكتابة أو الإشارة.

ولا يشترط تعدّد الإقرار بالقذف، مثلما لا يشترط عدم التقادم أيضاً[3].

واتفق الحنفية على أن حد القذف يثبت بعلم القاضي في زمان القضاء ومكانه. واختلفوا في غير زمان القضاء ومكانه[4]، فقال

---

(١) البدائع: ٧/ ٤٦، ٥٢.
(٢) البدائع: ٧/ ٤٦.
(٣) البدائع: ٧/ ٤٩ ـ ٥٠.
(٤) البدائع: ٧/ ٥٤.

المتقدمون منهم: له أن يقضي بعلمه في الواقعة، وقال المتأخرون: لا يجوز له أن يقضي بعلمه مطلقاً في المنازعات.

وقال الحنفية أيضاً: إذا لم يكن للمدعي بينة على القذف، وطلب من القاضي أن يستحلف القاذف بالله تعالى على ما قذفه، فلا يحلف، لأن المقصود من الاستحلاف أن يقضي بالنكول عند عدم الحلف، والنكول يكون قائماً مقام الإقرار، ولكن الحد لا يقام بما هو قائم مقام غيره[1].

وقال المالكية والشافعية والحنبلية: يحلف، وإذا نكل لا ترد اليمين على المدعي في الحدود. وزاد الإمام أحمد: وإنما يقضي القاضي على المدعى عليه بالنكول عن المين، وبإلزامه بادعاء المدعي.

صلاحيات القاضي في إثبات القذف:

إذا رفعت دعوى القذف إلى القاضي، فإما أن يقر القاذف، أو ينكر. فإن أنكر، وطلب المقذوف من القاضي التأجيل لإقامة البينة التي يدعيها تجاه من قذفه، فإن القاضي يؤجله إلى أن يقوم من مجلسه، ويحبس القاذف في تلك الفترة، فإن أحضر البينة قبل قيام الحاكم من مجلسه، كان ذلك، وإلَّا خلَّى سبيله.

ولا يجوز عند الحنفية، في فترة الانتظار إلى آخر مجلس الحاكم، أن يأخذ كفيلاً بنفس المدعي، لأن المقصود من الكفالة إقامة الكفيل مقام المكفول عنه في إيفاء الحد، وهذا لا يتحقق في الحدود والقصاص.

---

(١) البدائع: ٧/ ٥٢.

وقال صاحبا أبي حنيفة، والشافعية: يأخذ القاضي من المدعى عليه كفيلاً بنفسه إلى ثلاثة أيام، ليأتي بالبينة، ولا يحبسه، لأنه إذا كان الحبس جائزاً في الحدود، فالكفالة أولى، فلما جاز الحبس، فالكفالة أحق بالجواز[1].

وإن قال المقذوف: لا بينة لي، أو بيّنتي غائبة.. فإن القاضي يخلي سبيل القاذف، ولا يحبس بالاتفاق لعدم التهمة[2].

أما صلاحيات القاضي بعد إثبات القذف:

فإن أقام المقذوف البينة على صحة القذف، أو أقر القاذف، فإن القاضي يطب منه أن يقيم البينة عن صحة قدفه. فإن أقام أربعة شهود على معاينة الزِّنا، أو على إقرار المقذوف بالزِّنا، وذلك أربع مرات بين يدي الإمام، سقط الحد عن القاذف، ويقام حد الزِّنا على المقذوف، لأنه ظهر أن القاذف صادق في مقالته[3].

وإن عجز القاذف عن إقامة البينة، يقام عليه حد القذف.

وقد رأى صاحبا أبي حنيفة أن القاذف يؤجل يومين أو ثلاثة، ويؤخذ منه كفيل، لأنه يحتمل أن يكون صادقاً في إخباره أن له بينة في البلاد، وربما لا يمكنه الإحضار في ذلك الوقت، فيحتاج إلى التأخير إلى المجلس الثاني، وأخذ الكفيل لئلا يفوت حقه.

وإذا ضُرب القاذفُ بعضَ الحدّ، ثم حضر الشهود، وشهدوا

---

(١) البدائع: ٧/ ٥٣.
(٢) البدائع: ٧/ ٥٣.
(٣) المرجع السابق.

على صدق مقالته، قبلت بينته، وبطل الحد الباقي، ولا تبطل شهادته، ويقام حد الزِّنا على المقذوف.

وإن ضرب القاذف الحد بتمامه، ثم شهد الشهود على صدق مقالته، تقبل شهادتهم. ويظهر أثر القبول في استرداد عدالة القاذف وقبول شهادته، لأنه تبين أنه لم يكن محدوداً في القذف حقيقة، حيث ظهر أن المقذوف لم يكن محصناً. لأن من شرائط الإحصان: العفة عن الزِّنا.

قال الشافعية[1]: إن ادعت المرأة على زوجها أنه قذفها وأنكر، فشهد شاهدان أنه قذفها، جاز أن يلاعن، فإنكاره للقذف لا يكذب ما يلاعن عليه من الزِّنا، لأنه يقول: إنما أنكرت القذف، وهو الرمي بالكذب، أو ما كذبت عليها لأني صادق أنها زنت، فجاز أن يلاعن.

حد الشراب والمسكر

المراد بالشراب هنا كل مسكر، مهما اختلف نوعه أو طعمه أو لونه أو رائحته. وليس للشارع حقيقة خاصة في معناه، إذ المرجع في معرفته وتشخيصه هو العرف. فكل ما من شأنه أن يكون نوعه، قليله أو كثيره، مسكراً فهو حرام، سواء أصدق عليه اسم الخمر، أم أي اسم آخر، وسواء أكان الاسم عربياً أم أعجمياً، وكان في عهد الشارع، أم حدث بعده. ولذلك وجب في كل مسكر من الأشربة ما يجب في الخمر من الحد، لأنها حرام، ولأنَّ العبرة في ثبوت التحريم والحد أن تكون طبيعة الشراب مسكرة. فإذا افترض أن شخصاً شرب من المسكر

(١) المهذب: ٢/ ٢٧٦.

أرطالاً، ولم يسكر فإنه يحدّ، وإن لم يؤثر فيه الشراب شيئاً، ما دام الشيء الذي شربه من شأنه أن يسكر. وكذلك فإن من شرب القليل من المسكر يُحدّ أيضاً. . وهذا ما قال به معظم المذاهب.

ـ قال الشيعة الإمامية: يحرم شرب المسكر سواء أكان خمراً أم أي مسكر آخر، وقليله وكثيره سواء في التحريم، وهو يوجب الحد، وذلك لقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام عندما سئل عن رجل شرب حسوة خمر فقال: «يجلد ثمانين جلدة، قليلها وكثيرها حرام»[١].

وقوله عليه السلام في رواية ثانية: «الحد في الخمر أن يشرب منها قليلاً أو كثيراً»[٢].

والمراد في قول الإمام مطلق الشراب المسكر، من غير استثناء. ولذا فإن الفقاع المأخوذ من الشعير يكون شربه حراماً وموجباً للحد، وإن لم يكن من شأنه وطبيعته السكر، لأنه يدخل في فئة الخمر. وقد سئل عنه الإمام الكاظم عليه السلام فقال: «فيه حدّ شارب الخمر»[٣]. وفي رواية ثانية: «لا تقربه فإنه من الخمر»[٤].

وكذلك النبيذ فإنه كالخمر حكمهما واحد، وإن كان البعض يدَّعي بأنه ليس من شأنه الإسكار. وقد ثبت عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «يضرب شارب الخمر ثمانين، وشارب النبيذ ثمانين»[٥].

يُستنتج من ذلك أن الشراب ليس بحرام إلَّا إذا كان مسكراً.

---

(١) الوسائل، م٢٨، ص٢١٧ طبعة جديدة.
(٢) المصدر السابق، ص٢٢٤ طبعة جديدة.
(٣) المصدر السابق، ص٢٣٨ طبعة جديدة.
(٤) المصدر السابق، ص٢٣٨ طبعة جديدة.
(٥) المصدر السابق، ص٢٢٤ طبعة جديدة.

وعليه فإن الفقاع (البيرة) والنبيذ هما حرام حتى ولو قيل إن فيهما عدم الإسكار، ما دام كل منهما يدخل في تعريف الخمر، كما في النصوص الواردة عن الإمام الصادق عليه السلام.

ـ والحنفية يعتبرون أن الشرب المحرم له نوعان من الحد وهما: حد الشرب، وحد السكر. أما حد الشرب: فهو الذي يجب بشرب الخمر خاصةً، قليلها أو كثيرها، وسواء أحصل السكر منها أم لم يحصل، وذلك لقول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**من شرب الخمر فاجلدوه**»[1]. والخمر عندهم هو ماء العنب النيء الذي جرى تخميره، وقد سميت خمراً لأنها تخمّر العقل، أي تستره، أو لأنها تخامر العقل أي تخالطه.

وأما حدُّ السكر فهو الذي يجب عندما يحصل السكر من تناول الأشربة الأخرى غير الخمر.

والأشربة المسكرة عند الحنفية هي سبعة أنواع[2]:

١ ـ **الخمر**: وقد قال عنه أبو حنيفة بأنه ماء العنب النيء بعدما غلى واشتد وقذف بالزبد، وسكن عن الغليان وصار صافياً، لأن معنى الإسكار لا يتحقق إلا بالقذف بالزبد.

أما الأئمة الثلاثة والصاحبان فقالوا: إذا غلى واشتد فهو خمر، وإن لم يسكن عن الغليان، لأن معنى الإسكار يتحقق بدون القذف بالزبد.

---

(١) روي عن جماعة كبيرة من الصحابة، وأخرجه معظم الفقهاء في مؤلفاتهم، فهو متواتر (نيل الأوطار: ٧/ ١٤٦).

(٢) البدائع: ٥/ ١١٢.

٢ ـ **السَّكَر**: هو نقيع التمر الطري الذي لم تمسسه النار، أو هو النيء من ماء الرطب (ثمر النخل الناضج) إذا غلى واشتد وقذف بالزبد وسكن غليانه عند أبي حنيفة، وإذا غلى ولم يسكن غليانه، على الخلاف السابق، عند الأئمة الثلاثة والصاحبين.

٣ ـ **الفضيخ**: وهو النيء من ماء البُسْر اليابس (والبسر ما قد أزهى من ثمر النخيل ولم يبدُ فيه إرطاب)، إذا غلى واشتد وقذف بالزبد، أو لم يقذف، على الاختلاف السابق.

٤ ـ **نقيع الزبيب**: وهو ماء الزبيب بعد نقعه بالماء، من غير طبخ، واشتد وقذف بالزبد، أو لم يقذف على الاختلاف السابق.

٥ ـ **الطلاء أو المثلَّث**: وهو ماء العنب المطبوخ إذا ذهب ثلثاه وبقي ثلثه وصار مسكراً. وهو محرم عند أبي حنيفة وأبي يوسف إذا أُريد بشربه اللهو والطرب، ويباح شربه إذا كان للتقوية أو التداوي. أما عند الصاحبين وباقي الأئمة فهو محرم بصورة مطلقة.

٦ ـ **الباذَق أو المنصَّف**: وهو المطبوخ من ماء العنب حتى ذهب أقل من الثلث أو أقل من النصف وصار مسكراً.

٧ ـ **الجمهوري**: هو الطلاء الذي يغلي فيه الماء حتى يرق ويعود إلى المقدار الذي كان في الأصل، ثم يطبخ أدنى طبخة، ويصير مسكراً. وهو محرم عند أبي حنيفة وأبي يوسف إذا قصد بشربه اللهو، ومحرم مطلقاً عند بقية الأئمة.

ـ وقال المالكية والشافعية والحنبلية مثل قول الإمامية: كل شراب أسكر كثيره، فقليله حرام وهو خمر، وحكمه حكم عصير

العنب المسكر في تحريمه، وفي وجوب الحد على شاربه[1] لقول الرسول ﷺ: «**كل مسكر خمر، وكل خمر حرام**»[2].

أما السكر الذي يتعلق به وجوب الحد والحرمة فهو:

ـ عند أبي حنيفة: الذي يزيل العقل، بحيث لا يفهم السكران شيئاً، ولا يعقل شيئاً، ولا يفرق بين الرجل والمرأة، وبين الأرض والسماء. لأن الحدود يؤخذ في أسبابها بأقصاها درءاً للحد، لقول رسول الله ﷺ: «**ادرؤوا الحدود بالشبهات**»[3]، فما بلغ غاية السكر وأكمله يكون موجباً للحد.

أما عند الأئمة الثلاثة، والصاحبين، فإن السكران هو الذي يكون غالب كلامه الهذيان، واختلاط الكلام. فالسكران في متعارف الناس اسم لمن هذى وخلط في كلامه، ولا يعرف ثوبه من ثوب غيره، ولا نعله من نعل غيره. «وقول الصاحبين مال إليه أكثر المشايخ، وعليه الفتوى». كما قال بذلك بعض الفقهاء.

ـ وأما عند الشيعة الإمامية، فقد جرى تعريف للشارب، وليس للسكران، فقالوا: المراد بالشارب من تناول شيئاً من المسكر، صرفاً كان أم ممزوجاً بغيره من مأكول أو مشروب، قليلاً كان أم كثيراً، لأن الحرام هو عين الشراب بالذات حيثما وجد، حتى ولو كان مستهلكاً في غيره.

---

(١) المغني: ٨/ ٣٠٤.

(٢) رواه بهذا اللفظ مسلم والدارقطني عن ابن عمر. ورواه أحمد ومسلم وأصحاب السنن، إلا ابن ماجه، بلفظ: «كل مسكر خمر، وكل مسكر حرام». وقد زاد رواة هذا الحديث عن عشرين صحابياً (يراجع: تحفة الفقهاء: ٣/ ٤٤٩).

(٣) رواه الحارثي في مسند أبي حنيفة.

حرمة الخمر:

حرمت الخمر في سورة المائدة بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[1]. فلما نزلت هذه الآية قال رسول الله ﷺ: «**حرمت الخمر**». وفي حديث أبي سعيد أن النبي ﷺ قال: «**إن الله حرم الخمر فمن أدركته هذه الآية وعنده شيء فلا يشرب ولا يبع**». قال أبو سعيد: «فاستقبل الناس بما كان عندهم منها طرق المدينة فسفكوها»[2].

والمراد «بالخمر» التي وردت في القرآن الكريم: كل شراب مسكر. وليست الخمر خاصة بما يتخذ من العنب فقط، بل تشمل كلّ ما يتخذ من غير العنب أيضاً من الأشربة المسكرة.

وعلى هذا فإن الخمر لها معنى شرعي غير معناها اللغوي. وهذا المعنى الشرعي هو الذي أشار إليه الرسول ﷺ بقوله: «**كل مسكر خمر، وكل خمرٍ حرام**»[3].

ولم يعلل الشرع النهي عنها بل أمر باجتنابها، أي حرمها من غير تعليل لأنها خمر لا لعلة من العلل. سيما وقد ورد حديث يدل على أنها حرمت لأنها خمر. فقد روى ابن عباس عن النبي ﷺ قال: «**حرمت الخمرة لعينها والمسكر من كل شراب**»[4] أي حرمت لأنها خمر،

---

(١) سور المائدة، الآية: ٩٠، ٩١.
(٢) ابن ماجه، ص٦٠.
(٣) صحيح مسلم، الأشربة ٧٣.
(٤) أحمد بن حنبل، ج٥، ص٥٧.

وحرم المسكر من كل شراب لأنه مسكر. وقال الإمام الصادق عليه السلام: كل مسكر من الأشربة يجب فيه ما يجب في الخمر من الحد[1].

مقدار عقوبة شارب الخمر:

عقوبة شارب الخمر الجلد. فيجب الحد على من شرب الخمر، أو شرب مسكراً. وقد روي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال: «**من شرب الخمر فاجلدوه...**»[2]. وقد ثبت أن كل مسكر خمر. فيتناول الحديث قليله وكثيره.

وقد انعقد إجماع الصحابة على جلد شارب الخمر، واتفقوا على ثبوت حد الشارب، فأجمعوا على أنه لا ينقص عن أربعين جلدة.

فقد أخرج مسلم عن أنس قال: «إن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أُتي برجل قد شرب الخمر فجلده بجريدتين نحو أربعين». وعن الزهري: «أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يفرض في الخمر حداً، وإنما كان يأمر من حضره أن يضربوه بأيديهم ونعالهم حتى يقول: ارفعوا».

وعن أمير المؤمنين علي عليه السلام في شارب الخمر أنه قال: «إنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذي، وإذا هذي افترى، وعلى المفتري ثمانون جلدة»[3]. فهذه الأحاديث صريحة في أن الصحابة كانوا يجلدون شارب الخمر أربعين، ويجلدونه ثمانين، وأن عملهم استقر على هذين الحدين. أما الأربعون فثابتة بنص الحديث. فهم إذاً قد جلدوا أربعين عملاً بنص الحديث لا باجتهادهم بدليل قول علي

---

(١) الوسائل، ج٢٨، ص٢٣٠، طبعة جديدة.
(٢) مسند أحمد ج١٥، ص: ٤٧٦.
(٣) الوسائل، ج٢٨، ص٢٢٢.

عليه السلام: «جلد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أربعين». وأما الثمانون فقد اعتمدوها باجتهادهم، لما فهموه من جواز الزيادة على الأربعين.

هذان الحدان هما حدّا شارب الخمر، ولا يجوز غير هذين الحدين مطلقاً، لأنه لم يرد عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا عن الصحابة، رضوان الله عليهم، أنه جرى جلد في غير الأربعين والثمانين، لأنه حد وليس تعزيراً، ولأنه ثبت أحد هذين المقدارين عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم والآخر عن الصحابة. ويجب أن يقتصر الأمر على أخذ هذين المقدارين ليس غير.

أما الشروط لحدِّ الشرب أو السكر عند المذاهب فهي كما يلي..

ـ قال الشيعة الإمامية: يحد الشارب بشروط أربعة، وهي: أن يكون عاقلاً، بالغاً، مختاراً، مسلماً، وعالماً بأن هذا الشراب الذي تناوله حرام. فلا حدَّ على الصبي والمجنون، لأن القلم مرفوع عنهما، ولا على المكره لحديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ما استُكرهوا عليه»[1]. ولا على غير المسلم إذا شرب في بيته وبلده، أما إذا شرب متجاهراً في بلاد المسلمين فعليه الحد. قال الإمام محمد الباقر عليه السلام: «قضى عليّ أمير المؤمنين عليه السلام أن يجلد اليهودي والنصراني في الخمر والنبيذ المسكر ثمانين جلدة إذا أظهرا شربه في مصر من أمصار المسلمين، وكذلك المجوسي. ولم يعرض لهم إذا شربوها في منازلهم وكنائسهم»[2].

---

(١) كنز العمال: ج٤، ص: ٢٣٣.

(٢) الوسائل، م٢٨، ص٢٢٨ حديث (٣) طبعة جديدة.

ولا حدَّ أيضاً على من شرب جاهلاً بالحكم، كما لو علم بأنها خمر أو بيرة أو نبيذ، وجهل بالتحريم لقرب عهده بالإسلام، أو لأي سبب يجعله جاهلاً بتحريم المسكر، لأن الجهل بالحكم عن غير تقصير عذر. ومثله لو شرب جاهلاً بالموضوع، كما لو تناول مائعاً على أنه خلّ فبان خمراً. . وأيضاً لا حدَّ على المضطر لقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾[1].

ـ وقال الأئمة الأربعة: يشترط لحد السكر ثمانية شروط، وهي:

١ ـ العقل، فلا يحد المجنون.

٢ ـ البلوغ، فلا يحد الصغير.

٣ ـ الإسلام، فلا يحد الكافر.

٤ ـ عدم الإكراه، فلا يحد المستكره.

٥ ـ عدم الاضطرار، فلا يضطر إلى شربه لغصّةٍ مثلاً.

٦ ـ العلم بأنه خمر وأنه محرم. فقال الحنفية والشافعية والحنبلية: لا تقبل دعوى الجهل بالحرمة ممن نشأ بين المسلمين. أما المالكية فقد اختلفوا حول قبول دعواه، أو عدم قبولها.

٧ ـ العلم بأنه خمر، فإن شرب منه وهو يظنه شراباً آخر، فلا حدَّ عليه لجهله بالموضوع.

٨ ـ التحريم بحسب مذهبه: فقد اختلف العلماء حول من يشرب النبيذ وفقاً لمذهبه، هل عليه حدٌّ أم لا؟

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٢.

وقال الحنبلية: إن الحد على السكر إنما يلزم من شربها إذا كان عالماً أن كثيرها يسكر، أما غيره فلا حدَّ عليه، لأنه غير عالم بتحريمها، ولا قاصد إلى ارتكاب المعصية بها، فأشبه من زُفَّت إليه غير زوجته.

مما يتبين معه أن إجماع الأئمة كائن على الشروط السبعة السابقة، والاختلاف فقط هو على التحريم بحسب المذهب لبعض أنواع المسكر.

إثبات شرب الخمر:

اتفق جميع الأئمة على أن شرب الخمر يثبت بشهادة رجلين عدلين، وأضاف بعضهم: مسلمين عدلين. ولا تقبل شهادة النساء إطلاقاً، لا منفردات، ولا منضمات.

وتباينت آراؤهم حول الإقرار:

ـ فقال الشيعة الإمامية: يثبت الشرب بالإقرار مرتين، على أن يكون المقر عاقلاً، بالغاً مختاراً، وذلك لقول الإمام علي عليه السلام: «من أقرَّ عند تجريد ـ أي عند تجريده من ثيابه ليُضرب ـ أو حبسٍ أو تخريفٍ فلا حدَّ عليه».

ـ وقال الأئمة الآخرون: يثبت الشرب بالإقرار مرة واحدة، ويكفي في إقرار وشهادة أن يقال: فلان شرب خمراً.

أما أبو يوسف فقد قال: يشترط في إقرار الشرب، كما في السرقة، أن يكون مرتين بمجلسين، اعتباراً لعدد الإقرار بعدد الشهود.

وحول إثبات الشرب بالرائحة:

ـ قال الشيعة الإمامية: لا يثبت الشرب برائحة الفم، أو بوضع الإنسان على حالة السكر، كذهاب العقل وما إليه، إذ من الجائز أن يكون قد شرب للتداوي، أو جاهلاً، أو مكرهاً، أو لأية شبهة، والحدود تدرأ بالشبهات.

ـ وقال الحنفية والشافعية والحنبلية (مثل قول الإمامية): لا حدَّ على من وجدت منه رائحة الخمر أو تقيأها. لأن الرائحة يحتمل أن تأتي من المضمضة وحسبها ماء، أو من ظنه أنها لا تسكر، أو لأنه كان مكرهاً أو مضطراً أو غالطاً، أو شرب شراب التفاح فإنه يكون منه كرائحة الخمر. وإذا احتمل ذلك لم يجب الحد بالشك، لأن الحد يدرأ بالشبهة، ولا يستوفيه القاضي بعلمه أيضاً[1].

ـ وقال المالكية: يجب الحد بالرائحة إذا شمها شاهدان عدلان في فمه أو تقيأها، وشهدا بذلك عند الحاكم، لأن ابن مسعود جلد رجلاً وجد منه رائحة الخمر[2]، وتشبيهاً للشهادة على الرائحة بالشهادة على الصوت[3].

صورة الجلد:

اتفقت المذاهب باستثناء الشافعية، على أن مقدار الحد في حال ثبوت الشرب، هو ثمانون جلدة، وتكون صورة الجلد، كما يلي:

ـ قال الشيعة الإمامية: إذا كان الشارب امرأة ضربت وعليها

---

(١) المغني: ٨/ ٣٠٩.
(٢) نصب الراية: ٣/ ٣٤٩.
(٣) بداية المجتهد: ٢/ ٤٣٦.

ثيابها. وإذا كان رجلاً جُرِّد من ثيابه إلا ما يستر العورة، ثم ضرب على جسده دون الوجه والفرج. وإذا شرب مراراً حدَّ مرة واحدة، وإن تنوع الشراب. وإذا أقيم عليه الحد ثلاث مرات، قُتل في الرابعة.

وقد أجمع فقهاء الإمامية على أنه إذا تاب الشارب قبل أن تقوم البينة على شربه سقط عند الحد، وإذا تاب بعدها لم يسقط الحدّ على ما هو المشهور عندهم.

ـ وقال الأئمة الآخرون: يضرب في حد الخمر بالأيدي والنعال وأطراف الثياب. والسوط الذي يضرب به سوط بين سوطين (أي ليس خفيفاً ولا شديداً)، وهو لا يمدّد، ولا يجرِّد، ولا تشدّ يده.

أحكام الخمر:

ورد في كتب فقهاء السنة[1] مباحث عن أحكام الخمر، وأبرزها الأحكام التالية:

١ ـ الخمر محرَّمة العين لأنها رجس من عمل الشيطان كما وصفها الله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾، فكان محرَّماً شربها، قليلاً كان أم كثيراً. والرسول ﷺ قال: «**حرمت الخمر بعينها قليلها وكثيرها، والمسكر من كل شراب**»[2].

ويعتقد البعض أنه يمكن شرب الخمر للتداوي. وهذا خطأ يجب تداركه ممن يأخذ به. فالله تعالى لم يجعل شفاءً للإنسان فيما

(١) البدائع: ٥/ ١١٢ وما بعدها؛ المغني: ٨/ ٣٠٤ وما بعدها.

(٢) رواه العقيلي من حديث علي عليه السلام بلفظ: «حرمت الخمر بعينها، والسكر من كل شراب» (نصب الراية: ٤/ ٣٠٦ وما بعدها).

حرَّم عليه. والرسول ﷺ قال: «**إن الله لم يجعل شفاءكم فيما حرَّم عليكم**»[1]. وقال ﷺ: «**الخمر أم الخبائث**»[2]. وقال ﷺ أيضاً: «**لعن الله الخمر وشاربها وساقيها وبائعها ومبتاعها وعاصرها ومعتصرها وحاملها والمحمولة إليه وآكل ثمنها**»[3].

٢ ـ يكفر مستحلها، لأن حرمتها ثابتة بدليل مقطوع به وهو النص القرآني في الآيتين ٩٠ و٩١ من سورة المائدة.

٣ ـ يحرم على المسلم تمليكها وتملكها بسائر أسباب الملك، لأنه انتفاع بالخمر، وهي محرمة الانتفاع على المسلم. فقد روى مسلم عن أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال: «**إن الله تعالى حرم الخمر، فمن أدركته هذه الآية، وعنده منها شيء، فلا يشرب ولا يبع**» قال: فاستقبل الناس بما كان عندهم منها في طريق المدينة، فسفكوها[4].

٤ ـ لا ضمان على متلفها إذا كانت لمسلم، لأنها ليست متقومة في حق المسلم وإن كانت مالاً في حقه.

٥ ـ الخمر نجسة نجاسة مغلظة. حتى أنه في رأي الحنفية لو أصاب الثوبَ أكثرُ من قدر الدرهم يمنع جواز الصلاة فيه.

٦ ـ يحد شارب الخمر قليلاً شرب أم كثيراً، لقول الرسول ﷺ: «**ما أسكر كثيره فقليله حرام**»[5]، ولإجماع الصحابة ﷺ على ذلك.

---

(١) أخرجه أحمد عن أم سلمة؛ وأخرجه البخاري تعليقاً عن ابن مسعود.

(٢) رواه البيهقي في سننه موقوفاً على عثمان بن عفان ﷺ (نصب الراية: ٤/ ٢٩٧).

(٣) رواه عدد من أصحاب الحديث عن بعض الصحابة أمثال ابن عمر، وابن عباس، وابن مسعود وغيرهم (التلخيص الخبير، ص٣٥٩).

(٤) صحيح مسلم ج٨، ص: ٢٤٢.

(٥) روي عن تسعة من الصحابة (نصب الراية: ٤/ ٣٠١ وما بعدها).

وإن حد شرب الخمر وحد السكر مقدَّر ـ عند جمهور الفقهاء ـ بثمانين جلدة في الأحرار، لقياس الصحابة على حد القذف. بينما هو مقدر ـ عند الشافعية ـ بأربعين جلدة، لأن عثمان ﷺ جلد الوليد بن عقبة أربعين. وقال علي عليه السلام: «جلد رسول الله ﷺ في الخمر أربعين، وأبو بكر أربعين، وعمر ثمانين»[1].

٧ ـ إذا تخلل العنب بنفسه يحل شرب الخل لقول الرسول ﷺ: «**نعم الإدام الخل**»[2].

حـد الـزَّنـا

الزِّنا له معنى واحد في اللغة والشرع. وقد عرفه ابن عابدين على أنه «وطء الرجل المرأة في القبل في غير الملك وشبهته»! وجاء في كتاب التعريفات: إنه الوطء في قُبُلٍ خالٍ عن ملك وشبهة.

وعرفه الحنفية بأنه: «الوطء في الحرام في قبل المرأة الحية المشتهاة في حالة الاختيار في دار العدل ممن التزم أحكام الإسلام»[3].

وقد ورد عن بعض الفقهاء أن حدّ الزانية والزاني مائة جلدة للمحصَن وغير المحصَن سواء، ولا فرق بينهما، لقول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٍ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٍ وَلَا تَأْخُذْكُم بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾[4]. وقالوا: لا يجوز ترك كتاب الله بطريق القطع واليقين لأخبار آحاد

---

(١) نيل الأوطار: ٧/ ١٤٤.

(٢) رواه مسلم وأحمد وأصحاب السنن الأربعة عن جابر بن عبد الله (نصب الراية: ٤/ ٣١٠).

(٣) البدائع: ٧/ ٣٣.

(٤) سورة النور، الآية: ٢.

يجوز الكذب فيها، لأن هذا يفضي إلى نسخ الكتاب بالسنة وهو غير جائز. ويقول عامة أهل العلم من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من علماء الأمصار في جميع الأعصار: إن غير المحصَن يجلد مائة جلدة، والمحصَن يرجم حتى يموت.

ولقد روي عن جابر بن عبد الله أن رجلاً زنى بامرأة فأمر النبي ﷺ به فجلدوه، ثم أخبروه أنه محصن فأمر به فرجم... وغير ذلك من الأحاديث الصحيحة فإنها أضافت إلى حدِّ الجلد لغير المحصن الرجم للمحصن، وجعلت حد الرجم هذا حكماً عاماً من غير أن تخالف أو تنسخ القرآن، لأن تخصيص القرآن بالسنة جائز وواقع في آيات كثيرة جاءت عامة، وجاء الحديث وخصصها.

والحكم الشرعي الذي تدل عليه الأدلة الشرعية، أي الكتاب والسنّة، هو أن عقوبة الزِّنا تكون في جلد غير المحصن مائة جلدة عملاً بكتاب الله، وتغريبه عاماً عملاً بسنة رسول الله. إلا أن التغريب جائز وليس بواجب، وهو متروك للإمام، إن شاء جلده ونفاه سنة، وإن شاء جلده ولم ينفه. ولكن لا يجوز أن ينفيه ولا يجلده لأن عقوبته هي الجلد.

وأما عقوبة المحصن[1] فهي رجمه حتى يموت عملاً بسنة رسول الله ﷺ التي جاءت مخصصة لكتاب الله. ويجوز في المحصن أن يجمع عليه الجلد والرجم، فيجلد أولاً ثم يرجع، ويجوز أن تفرد عليه عقوبة الرجم فلا يجلد لأن عقوبته الواجبة هي الرجم عملاً بالسنة النبوية.

---

(١) تعريف المحصن في أمور الزِّنا: هو الذي وطأ في نكاحٍ صحيح، وهو حرٌّ بالغٌ عاقل.

وأما دليل عقوبة المحصن في الأحاديث، فبالإضافة إلى ما ورد عن عبادة بن الصامت، قد ورد عن الشعبي: «أن علياً ﷺ حين رجم المرأة ضربها يوم الخميس ورجمها يوم الجمعة، وقال جلدتها بكتاب الله ورجمتها بسنة رسول الله ﷺ».

ويشترط في الجلد والرجم أن تنفى الشبهة عن وقوع الفعل، بأن يكون حراماً محضاً، وأن يكون الفاعل مختاراً أي ألَّا يكون مكرهاً على الزِّنا الإكراه الملجئ، وأن يكون بالغاً عاقلاً، فلا حد على صبي ولا مجنون ولا سكران من غير إرادة منه، وأن يثبت الزِّنا عليه ببينة الزِّنا الواردة في الأدلة الشرعية، لما روي عن النبي ﷺ: «**ادفعوا الحدود ما وجدتم لها مدفعاً**»[1].

ومتى ثبت الزِّنا وجبت المبادرة بالحد، ولا يصح تعطيله، ولا الشفاعة فيه.

شروط حد الزِّنا:

لا يتحقق مفهوم الزِّنا الموجب للتحريم والحد إلَّا بتوفر الشروط التالية:

١ ـ **الإدخال**: اتفق جميع الأئمة على أن الوطء يكون بإدخال الحشفة في القبل، فلا يتحقق الزِّنا بالضم والتقبيل والتفخيذ، وإن كان هذا محرماً ويوجب التعزير.

وقد تباينت آراؤهم حول الوطء في الدبر في الأنثى والذكر. فقال جمهور الأئمة وصاحبا أبي حنيفة يعتبر زنا، أما الإمام أبو

(١) ابن ماجه، الحدود، ص٥.

حنيفة فلا يسمي الوطء في الدبر زنا، وبالتالي فإنه لا يوجب الحدّ عنده، وإنما يوجب التعزير.

٢ ـ **البلوغ**.

٣ ـ **العقل**: فإن زنى عاقل بمجنونة، أو مجنون بعاقلة حدَّ العاقل منهما. سئل الإمام الصادق عليه السلام عن امرأة مجنونة زنت؟ قال عليه السلام: «إنها لا تملك أمرها ليس عليها شيء»[١]، وقال عليه السلام: «ليس عليها رجم ولا نفي».

وتباينت آراؤهم أيضاً حول الإكراه بالنسبة إلى الرجل، إذ قيل لا يعقل تحقق الوطء منه مع الإكراه، لأن القضيب لا ينتشر في مثل هذه الحالة، ومع عدم الانتشار لا يمكن الإدخال الذي هو شرط لتحقق مفهوم الزِّنا، فقال الشيعة الإمامية (وأبو حنيفة فيما استقر عليه رأيه) والمالكية والشافعية[٢]: لا حد ولا تعزير على الرجل المكره على الزِّنا.

وقال الحنبلية: يقع عليه الحد طالما حصل الانتشار منه لأنه دليل على عدم الإكراه.

والحق أن الواطئ يجب أن يكون مختاراً، رجلاً كان أو امرأة، ولا مجال للريب بأنه لا حدّ على الرجل مع الإكراه، لنفس الأسباب بالنسبة للمرأة المستكرهة.

أجل إذا أكرَهَ الرجلُ المرأة فإنَّ عليه مهرها، إذ على حد تعبير

---

(١) الوسائل، م٢٨، ص١١٨، طبعة جديدة.

(٢) مغني المحتاج: ٤/ ١٤٥.

بعض الفقهاء: «إذا اغتصب الرجل أَمَةً فعليه عشر ثمنها، فإذا كانت حرة فعليه الصداق». وإذا حملت منه أُلحق الولد بهما.

وعلى هذا قال الشيعة الإمامية والحنفية ومحققو المالكية والشافعية: إن المستكره على الزِّنا لا يقام عليه الحد، ولكن عليه الصداق. أما الإمام مالك والحنبلية فيوجبون عليه الحد والصداق جميعاً.

٤ ـ **العلم وانتفاء الشبهة**: كل من وطأ امرأة متوهماً أنها حلال، وهي محرمة عليه، يسقط عنه الحد سواء أكان جاهلاً بالحكم فقط (كما لو علم أنه رضع معها من لبن واحد وجهل بتحريم العقد عليها) أم كان جاهلاً بالموضوع فقط (كما لو علم بتحريم العقد على الأخت من الرضاع، وجهل بأن هذه أخته من الرضاع) وسواء أكان جهله عن قصور أم عن تقصير.

وعليه، فإنَّ كل من يدعي الاشتباه والجهل يقبل منه من غير بينة، ما دام ذلك ممكناً في حقه، بحسب المعتاد. ويسقط الحد في كل موضع يتوهم فيه الحلال، كمن وجد على فراشه امرأة فظنها زوجته فوطأها..

قال الإمام الصادق عليه السلام: «لو أن رجلاً دخل في الإسلام، وأقرَّ به، ثم شرب الخمر، وزنى، وأكل الربا، ولم يتبين له شيء من الحلال والحرام لم أقم عليه الحد، إذا كان جاهلاً، إلا أن تقوم عليه البينة أنه قرأ السورة التي فيها الزِّنا والخمر والربا، وإذا جهل ذلك أعلمته وأخبرته، فإن ركبه بعد ذلك جلدته، وأقمت عليه الحد»[1].

(١) الوسائل، م٢٨، ص٣٢ طبعة جديدة.

وقد أضاف الفقهاء بعض الشروط الأخرى لتحقق الزِّنا:

ومنها: أن المرأة تجلد عند الشيعة الإمامية إذا زنى بها غير البالغ، بينما لا تحد عند المذاهب الأخرى.

ومنها: أن يزني بآدمية كما قال أئمة المذاهب الأربعة، فلا حد عليه إن أتى بهيمة، ولكن يعزّر.

ومنها: أن تكون المرأة حية، فلا يحدّ واطئ الميتة عند الحنفية والشافعية والحنبلية، ويحد في المشهور عند المالكية.

طرق الإثبات:

اتفق جميع الأئمة على أن الزِّنا يثبت بالإقرار أو بالشهادة.

١ ـ الإقرار:

ـ قال الشيعة الإمامية: لا يثبت الإقرار بالزِّنا إلا بالتكرار أربع مرات، أي بأن يقرَّ على نفسه أربع مرات، سواء أكان رجلاً أم امرأة، مع كمال المُقِرّ بالبلوغ والعقل والاختيار. وقد استدلوا على ذلك بحادثة ماعز بن مالك إذ أتى رسول الله ﷺ معترفاً بالزِّنا، فأعرض عنه الرسول ﷺ، فأعاد ثانية وثالثة ورابعة، وسيدنا محمد ﷺ يحاوره ويحاول في كل مرة أن يجد لديه عذراً، ولكن ماعزاً أصرَّ، فسأله الرسول ﷺ: ما تريد بهذا القول؟ قال: أريد أن تطهرني. فأمر به، فرجم[1].

وإذا أقر بما يوجب الرجم كالمحصن، ثم أنكر ورجع عن

(١) رواه مسلم وأحمد عن بريدة (نيل الأوطار: ٧/ ١٠٩).

إقراره سقط الرجم. وإذا أقر على نفسه بما يوجب الجلد، لا الرجم كغير المحصن، ثم أنكر ورجع عن إقراره لم يسقط الحد.

وإذا أقرّ بما يوجب الحد، ثم تاب فللحاكم العادل أن يعفو عنه، أوله أن يقيم الحد عليه، من غير فرق بين أن يكون الحد رجماً أو جلداً.

وإذا حملت امرأة ولا بعل لها لم تحد إلَّا أن تقر بالزِّنا أربعاً، أو تقوم عليها البينة، لاحتمال الاشتباه والإكراه.

ـ وقال الحنفية والحنبلية: يشترط في الإقرار أن يكرره الزاني أربع مرات مع كونه بالغاً عاقلاً، طلباً للتثبت في إقامة الحد[1].

وزاد أبو حنيفة وأصحابه: وأن يكون في مجالس متفرقة.

ـ وقال المالكية والشافعية: يكفي في الإقرار مرة واحدة لإقامة الحد، لأن الإقرار إخبار، والخبر لا يزيد رجحاناً بالتكرار.

أما بالنسبة إلى المرأة الحامل بالزِّنا فلم يأخذ الحنفية والشافعية بإثبات الزِّنا بالقرائن. بينما جعل المالكية الحمل علامة على الزِّنا.

وقال الحنبلية: تحد الحامل بالزِّنا، وزوجها بعيد عنها إذا لم تدّع شبهة. ولا يثبت الزِّنا بحمل المرأة وهي خليّة لا زوج لها.

وباتفاق الجميع أن المرأة الحامل لا يقام عليها الحد لا رجماً ولا جلداً، وإنما تؤجل إلى أن تضع حملها، والمرضع حتى تفطم وليدها، والرجوع عن الإقرار جائز عند الأئمة الأربعة.

---

(١) المغني: ٨/ ١٩١.

٢ ـ الشـهـادة:

اتفق جميع الأئمة على أن الزِّنا يثبت بالبيّنة وهي شهادة أربعة شهود عدول، ذكور، أحرار، مسلمين، سواء أكان الزِّنا موجباً للجلد، أم موجباً للرجم، لقوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي يَأۡتِينَ ٱلۡفَٰحِشَةَ مِن نِّسَآئِكُمۡ فَٱسۡتَشۡهِدُواْ عَلَيۡهِنَّ أَرۡبَعَةٗ مِّنكُمۡۖ﴾[١]؛ وقوله تعالى في حد القذف: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ ٱلۡمُحۡصَنَٰتِ ثُمَّ لَمۡ يَأۡتُواْ بِأَرۡبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾[٢].

وأوجب الأئمة جميعاً اتفاق الشهود الأربعة على الشيء المشهود به فعلاً، وجهة، ومكاناً وزماناً، حتى يُقام الحد. ولكنَّ آراءهم تباينت حول إقامة الحد على الشهود..

ـ قال الشيعة الإمامية: إذا نقص عددهم عن الأربعة، أو اختلفوا بجهة من الجهات، لم تقبل شهادتهم، وحُدّوا حدَّ القذف. فقد ورد عن علي أمير المؤمنين عليه السلام أن ثلاثة شهدوا على رجل بالزِّنا، فقال: أين الرابع؟ قالوا: سوف يجيء. قال عليه السلام: «حدوا الشهود فليس في الحدود نظر ساعة»[٣].

ـ وقال الأئمة الأربعة أيضاً: إذا كان الشهود دون الأربعة في مجلس الحكم، وقع عليهم حد القذف.

وقد برهن ذلك الحنفية بقولهم: إذا شهد ثلاثة، وقال الرابع: رأيتهما في لحافٍ واحد، ولم يزد، حُدَّ الثلاثة حَدَّ القذف.

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٥.
(٢) سورة النور، الآية: ٤.
(٣) الوسائل، م٢٨، ص٩٦ طبعة جديدة.

وقد اشترط أبو حنيفة اتحاد مجلس الشهادة، أي أن يكون الشهود مجتمعين، ويؤدوا الشهادة في مجلس واحد، فإن جاؤوا متفرقين يشهدون واحداً بعد الآخر فلا تقبل شهادتهم. وقال مالك وأحمد: إذا جاء الشهود الأربعة متفرقين، والحاكم ما يزال في مجلس الحكم، ولم يقم، تقبل شهادتهم. وإن جاء بعضهم، بعد أن قام الحاكم من مجلسه، وقع عليهم حد القذف[1]. وقال الشافعي: إذا شهدوا بالزِّنا متفرقين ولو واحداً بعد الآخر وجب الحدّ على الزاني، بقوله تعالى: ﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ﴾ إذ إن المهم هو اتحاد شهادة الشهود، سواء في مجلس واحد، أو في مجالس، كسائر الشهادات[2].

وتباينت آراء الفقهاء أيضاً حوله جنس الشهود لناحية الذكورة والأنوثة.

ـ فقال الشيعة الإمامية: تقبل الشهادة من ثلاثة رجال وامرأتين. أما إذا شهد عليه رجلان، وأربع نسوة، فلا تجوز شهادتهم، ولا يرجم، ولكن يجلد حد الزاني، أي أن الزِّنا الموجب للجلد فقط، دون الرجم، يثبت بشهادة رجلين وأربع نسوة.

وقالوا: يؤخذ بشهادة الزوج شريطة أن يتخذ صفة الشاهد، لا صفة القاذف. كما قالوا: إذا قبض الحاكم الزاني والزانية بالجرم المشهود، أقام عليهما الحد، دون حاجة إلى بيّنة أو شهود. وإذا انتفت البيّنة والإقرار فلا يمين على من أنكر.

---

(١) المغني: ٨/ ٢٠٠.

(٢) المغني: ٨/ ٢٠٠.

وقال الحنفية: لا تقبل شهادة النساء بحال في الزِّنا، كما لا تقبل شهادة الفاسق.

وعن الإحصان قال الحنفية: يثبت الإحصان بشهادة الرجال مع النساء.

هذا وقد أشار بعض الفقهاء إلى أن الأولى بالزاني أن يستتر ويتوب، ولا يفضح نفسه، كما روي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: ما يضرب أحدكم إذا قارف هذه السيئة أن يستر على نفسه، كما ستر الله تعالى عليه. وذلك لما جاء في الحديث الشريف: «أيها الناس، من ارتكب شيئاً من هذه القاذورات فاستتر، فهو في ستر الله تعالى. ومن أبدى صفته أقمنا الحدَّ عليه»[1].

نعم، إن المقصد من وراء ذلك التوبة وطلب الاستغفار، والرجاء إلى العلي القدير العفو عن هذا الذنب العظيم. أما في هذه الدنيا فإن الستر فيه حماية للأسرة، وصيانتها من الضياع والشتات.. هذا إلى أن الأفعال التي تفضح صاحبها كثيراً ما تؤدي إلى اليأس، وربما التمادي في الغي، بينما الأفعال المستورة، قد تذهب السيئة منها مع الأيام، ويرجع صاحبها إلى ربِّه وضميره.

وقد جاء في روايات عن أهل البيت أن على الإمام أن يزوج الزانية رجلاً يمنعها من الزِّنا. فعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أن عليّاً أمير المؤمنين عليه السلام قضى في امرأة زنت وشردت، أن يربطها أمام المسلمين بالزوج القوي كما يربط البعير الشارد بالعقال[2]. وذلك كي

(١) محمد جواد مغنية انظر فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام.
(٢) محمد جواد مغنية انظر فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، (٤).

يسد حاجتها ويمنعها عن الزِّنا. وهذا ما يجب أن يُعتمد في الدولة الحديثة، إذ إن عليها أن تؤمن لأفرادها ما يساعدهم على إقامة الحياة الزوجية، حتى تقضي على الجريمة والفحشاء، وذلك بدلاً من النظريات العقيمة حيناً، أو العقوبات الزاجرة حيناً آخر، وجميعها لا تفيد إلَّا إلى مدى قصير..

الزنا بذات محرم:

أجمع الفقهاء على أن من زنى بذات محرم من النسب، كالأم والأخت وبنت الأخ والعمة والخالة ونحو ذلك وجب قتله متزوجاً كان أم غير متزوج، لقول الرسول الأعظم ﷺ: «من وقع على ذات محرم فاقتلوه»[1].

أما إذا وقع الزِّنا على ذات محرم مصاهرة ورضاعاً كمن زنى بأم زوجته، أو أختها، أو أخته بالرضاعة، فالمشهور أنه لا يقتل، لأن النص على ذات المحرم خصّ المحرمة نسباً، لا مصاهرة أو رضاعاً. ويعاقب معاقبة الزاني.

زنى غير المسلم:

ـ قال الشيعة الإمامية: إذا زنى غير المسلم بامرأة مسلمة يُقتل، سواء أكان ذلك بإرادتها أم لا، متزوجاً كان أم غير متزوج. وإذا زنى غير المسلم بامرأة غير مسلمة، فالحاكم المسلم مخير بين أن يحكم فيهما بموجب شرع الإسلام، وبين أن يعرض عنهما، فيسلما حينئذ

(١) الترمذي، باب الحدود، ص٢٩.

إلى أهل ملتهما، للعمل بمقتضى ما يعتقدون. وذلك لقول رب العالمين: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ وَإِن تُعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـٔٗاۖ وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾[1].

ـ وقال الحنفية والمالكية: الإسلام من شروط الإحصان، فلا يحد الذمي إذا تحاكم إلى القاضي المسلم، ولا تحصن المسلمة ذمياً.

ـ وقال الشافعية والحنبلية[2]: الإسلام من شروط الإحصان، فيحدّ الذميّ إذا تحاكم إلى القاضي المسلم. وإن تزوج المسلم ذمية صارا محصنين. فقد روي أن النبي ﷺ أمر برجم يهوديين زنيا، وهذا يتوافق مع عموم قوله ﷺ: «**الثيب بالثيب رمياً بالحجارة**»[3].

زنا الإحصان:

اتفق جميع الأئمة على أن حد الزاني المحصن (أو المحصنة) هو الرجم، لما ثبت في السنة المتواترة وفي الإجماع على ذلك. قال رسول الله ﷺ: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة**»[4].

وهذه أهم شروط الإحصان بحسب المذاهب:

ـ قال الشيعة الإمامية: الإحصان في اللغة المنع، والمراد به هنا

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٤٢.
(٢) المغني: ٨/ ١٦٣.
(٣) أخرجه أبو داود من حديث عبادة بن الصامت: «الثيب بالثيب جلد مائة ورمياً بالحجارة».
(٤) رواه البخاري ومسلم عن ابن مسعود.

أن يكون الإنسان البالغ العاقل متزوجاً بالعقد الدائم، وأن يطأ في القبل، وأن يتهيأ للزوج الوطء متى يشاء، فإذا لم يكن متزوجاً، أو كان ولكن لم يحصل وطء، أو حصل ثم غاب عنها أو غابت عنه، أو امتنعت عنه لسبب من الأسباب فلا يترتب عليه حكم الإحصان.

ولا تكون المرأة محصنة إلا بهذه الشروط، ما عدا التمكن من الوطء فإنه يعتبر في حق الزوج خاصة دون الزوجة. سئل الإمام محمد الباقر عليه السلام عن معنى المحصن؟ قال: «من كان له فرج يغدو عليه ويروح فهو محصن»[1]. . وسئل ابنه الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن رجل يتزوج بالمتعة، أتحصنه؟ قال: «لا، إنما ذاك على الشيء الدائم عنده»[2]، وفي رواية أخرى: «لا يكون محصناً حتى يكون عنده امرأة يغلق عليها بابه»[3]. وسئل الإمام الصادق عليه السلام عن قول الله عزَّ وجلَّ: «والمحصنات من النساء»؟ فقال: «هن ذوات الأزواج». قال السائل: والمحصنات من الذين أوتوا الكتاب من قبلكم؟ قال عليه السلام: «هنَّ العفائف»[4].

والمطلقة الرجعية بحكم الزوجة ما دامت في العدة، لبقاء العصمة بينها وبين المطلق، بخلاف الطلاق البائن لانقطاع العصمة به.

وقد أجمع فقهاء الإمامية على أنه إذا زنى الرجل المحصن أو المرأة المحصنة فيعاقبان بالرجم. وإذا كان الزاني المحصن شيخاً أو شيخة جلد، ثم رجم، لقول الإمام الصادق عليه السلام: «إذا زنى الشيخ

(١) الوسائل ج٢٨، ص٦٨ طبعة جديدة.
(٢) الوسائل، ج٢٨، ص٦٩ طبعة جديدة.
(٣) المصدر السابق، ص٧٠.
(٤) المصدر السابق، ص٧٢.

والعجوز جلداً، ثم رجما عقوبة لهما، وإذا زنى (الصغير) من الرجال رجم ولم يجلد إذا كان أحصن، وإذا زنى الشاب الحدث السن جلد، ونُفي سنة من مصره»[١]. وقال الإمام في رواية ثانية: «الرجم حدُّ الله الأكبر، والجلد حد الله الأصغر، فإذا زنى الرجل المحصن رجم، ولم يجلد».

وإذا زنى البالغ بالبالغة،أو زنى البالغ بغير البالغة عوقب غير البالغ بالتعزير لا بالحد، وعوقب البالغ بحد الجلد المنصوص عليه شرعاً، محصناً كان أو غير محصن. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن غلام صغير لم يدرك عشر سنين زنى بامرأة؟ قال: «يجلد الغلام دون الحد، وتجلد المرأة الحد كاملاً». قال السائل: فإن كانت محصنة؟ قال: «لا ترجم، لأن الذي نكحها ليس بمدرك، ولو كان مدركاً رجمت»[٢]. . وفي رواية ثانية: أنه سئل عن غلام لم يبلغ الحلم وقع على امرأة، أي شيء يُصنع بهما؟ قال: يضرب الغلام دون الحد، ويقام على المرأة الحد. قال السائل: جارية لم تبلغ وجدت مع رجلٍ يفجر بها؟ قال عليه السلام: «تضرب الجارية دون الحد، ويقام على الرجل الحد»[٣].

وقال الشيعة الإمامية: من وجد مع زوجته رجلاً يزني بها فله قتلهما معاً، ولا شيء عليه بينه وبين الله تعالى، لقول الإمام الصادق عليه السلام عن رجل دخل دار غيره ليتلصّصَ أو للفجور فقتله صاحب الدار: «من دخل دار غيره هدر دمه». وذلك عملاً بقول رسول الله

(١) المصدر السابق، ص٦٤.
(٢) المصدر السابق.
(٣) المصدر السابق، ص٨٢.

ﷺ: «**أيما رجل اطلع على قوم في دارهم لينظر إلى عوراتهم ففقأوا عينه أو جرحوه فلا دية عليهم**»[١].

ـ وقال الحنفية: الإحصان نوعان: إحصان الرجم وإحصان القذف. أما شروط إحصان الرجم فهي: العقل والبلوغ والحرية والإسلام، والنكاح الصحيح، والدخول في النكاح الصحيح على وجه يوجب الغسل، ولو من غير إنزال، وكون الزوجين جميعاً على هذه الصفات وقت الدخول[٢]. فإذا اختل شرط من هذه الشروط وجب الجلد دون الرجم. فمثلاً لو دخل الزوج العاقل، البالغ، الحر، المسلم بزوجته المجنونة فقد اختل أحد شروط الإحصان، ولم يعد محصناً ما لم يحصل دخول بعد إزالة الجنون.

ـ وقال مالك: شروط الإحصان البلوغ والإسلام والحرية والوطء في عقد صحيح وحالة جائز فيها الوطء[٣].

وقال الشافعية: إن إقامة حد الرجم يشترط فيه وطء المكلف الحر في نكاح صحيح[٤].

زنا غير المحصن:

ـ قال الشيعة الإمامية: إذا زنى الذكر غير المحصن عوقب بأمور ثلاثة: مائة جلدة، وحلق شعر رأسه، ونفيه عن بلده سنة كاملة.

---

(١) وسائل الشيعة، جزء ١٩، ص٥٠، القصاص.
(٢) البدائع: ٤/ ٣٧.
(٣) بداية المجتهد: ٢/ ٤٣٥.
(٤) المغني المحتاج: ٤/ ١٤٦.

وإذا زنت غير المحصنة عوقبت بمائة جلدة فقط، ولا جزَّ عليها، ولا نفي على ما هو المشهور بين الفقهاء.

ـ واتفق الأئمة الأربعة على أن عقاب الزاني أو الزانية غير المحصن مائة جلدة لكل منهما. ولكن تباينت آراؤهم في النفي:

ـ فقال أبو حنيفة وأصحابه: لا يضم التغريب (أي النفي) إلى الجلد. والنفي ليس بحدّ، وإنما هو موكول إلى الإمام، فإن رأى مصلحة فيه نفاه، كما أن له حبسه حتى يتوب.

ـ وقال مالك: يغرب الرجل لمدة سنة، أما المرأة فلا تغرَّب لئلا تقع في الزِّنا مرة أخرى بسبب التغريب. ولا تغريب على العبيد.

ـ وقال الشافعي: لا بد من التغريب مع الجلد لكل زان، ذكراً كان أو أنثى، حراً كان أو عبداً.

ـ وقال أحمد: يجمع بين الجلد والتغريب عاماً لمسافة تقصر فيها الصلاة. ولا تغرب المرأة إلا مع زوج أو محرم.

صورة الرجم:

ـ قال الشيعة الإمامية: تحفر حفرة، وتوضع فيها المرأة إلى صدرها، والرجل إلى حقويه، ثم يرمي الناس على الزَّاني بأحجار صغار.. هذا بعد أن يغتسل، ويتحنط، ويلبس الكفن، ويصلى عليه صلاة الميت.

وإذا هرب الزاني من الحفرة وجب إعادته إليها، إن كان قد ثبت عليه الزِّنا بالبينة، ولا يعاد بل يترك وشأنه إن كان هو الذي أقر على نفسه بالزِّنا. قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إذا كان هو المقر على

نفسه، ثم هرب من الحفيرة بعدما يصيبه شيء من الحجارة لم يرَدّ، وإن كان قد قامت عليه البينة، وهو جاحد، ثم هرب، رُدَّ، وهو صاغر، حتى يقام عليه الحد»[1].

ـ واتفق الأئمة الأربعة على أن الزاني يقام عليه حد الرجم قائماً، دون أن يحفر له، أو يربط إلى شيء، سواء ثبت الرجم بالإقرار أم بالبينة.

وتباينت آراء المذاهب الأربعة حول الحفر للمرأة:

ـ فقال الحنفية: الخيار للإمام إن شاء حفر لها، وإن شاء لم يحفر. أما الحفر فلأنه سترٌ لها.

ـ وقال الشافعية: يستحب الحفر للمرأة إن ثبت عليها الزِّنا بالبينة، على خلاف ثبوت زناها بالإقرار فلا يحفر لها حتى تتمكن من الهرب إن رجعت عن إقرارها.

ـ وقال المالكية: لا يحفر للمرأة لعدم ثبوته.

ـ وقال الحنبلية: أكثر الأحاديث على عدم الحفر.

صورة الجلد:

ـ قال الشيعة الإمامية: يجلد الرجل وهو واقف، ويجرد من ثيابه حين الضرب إن قبض عليه حين الزِّنا عارياً، وإلَّا فلا يجرد من ثيابه. أما المرأة فتجلد جالسة، ولا تجرد من ثيابها إطلاقاً.

---

(١) الوسائل، م٢٨، ص١٠١ طبعة جديدة.

قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «يُضرب الرجل الحدَّ قائماً، والمرأة قاعدة، ويضرب على كلِّ عضوٍ ويترك الرأس والمذاكير»[1].

واتفق الأئمة جميعاً على أن الجلد يكون بالسوط، ولا يكون فيه معنى الشدة التي تفضي إلى الهلاك، حتى أن الجلاد يجب ألَّا يرفع يده إلى ما فوق رأسه.

أما حول مكان الجلد من الجسم:

ـ فقد قال أبو حنيفة والشافعي[2]: يضرب سائر الأعضاء ويبقى الفرج والوجه. وزاد أبو حنيفة: الرأس. ودليلهم قول علي رضي الله عنه للجلاد: «اضربه واعط كل عضو فيه حقه، واتق وجهه ومذاكيره»[3].

وقال أبو حنيفة: ينزع عن الرجل ثيابه إلا الإزار، وذلك في كل الحدود والتعزير إلا حد القذف.

وقال الشافعي: لا يجرد المحدود في الحدود كلها إلا من الفرو أو الجبّة.

ـ وقال مالك: يضرب في الحدود الظهر وما يقاربه، ويجرد الرجل في الحدود كلها[4].

ـ وقال أحمد: يضرب في الأعضاء كلها ما عدا ثلاثة: الرأس والوجه والفرج من الرجل والمرأة جميعاً، ولا يجرد الرجل.

---

(١) الوسائل، م٢٨، ص٩٢ طبعة جديدة.
(٢) بداية المجتهد: ٢/ ٤٣٨.
(٣) رواه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق وسعيد بن منصور والبيهقي عن علي (نصب الراية: ٣/ ٣٢٤).
(٤) بداية المجتهد: ٢/ ٤٣٨.

الإشهاد على إقامة الحد:

ـ قال الشيعة الإمامية: يستحب أن يشهد إقامة الحد طائفة من الناس، لأجل الردع والزجر، ولقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

أما عن رمي الزانية والزاني فقال بعضهم: لا يرميهما بحجر إلَّا المطهرون. ولكن ذهب الأكثرية إلى أن هذا ليس بشرط، وبخاصة مع التعذر، أو عدم الإمكان.

أما الشهود، والحاكم الذي حكم بالرجم، فيجب حضورهم، حيث أفتى أكثر الفقهاء بأن الزِّنا إن كان قد ثبت بالبينة فأول من يبدأ بالرجم الشهود. وإن كان قد ثبت بالإقرار فأول من يبدأ به الإمام. فقد جاء عن أهل البيت عليهم السلام: إذا أقر الزاني المحصن كان أول من يرجمه الإمام، ثم الناس، فإذا قامت البينة، كان أول من يرجمه أهل البينة، ثم الإمام، ثم الناس.

ـ وقال الحنفية والحنبلية: يجب أن تقام الحدود كلها على ملأ من الناس، لقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾، لأجل زجر الناس[2].

ـ وقال المالكية والشافعية: يستحب حضور الجماعة، وأن يكونوا أربعة على الأقل[3].

---

(١) سورة النور، الآية: ٢.
(٢) المغني: ٨/ ١٧٠.
(٣) بداية المجتهد: ٢/ ٤٣٨.

ويستحب عند الجميع أن يُحضر الإمام عند إقامة الحدود طائفة من الناس لقوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[1].

وقال الجمهور من مذاهب السنة: إذا مات المرجوم يغسل ويكفن ويصلى عليه ويدفن[2]، لأن الرسول ﷺ قال في ماعز: «**اصنعوا به ما تصنعون بموتاكم**»[3].

أ ـ أحكام أخرى في حدّ الزّنا:

وقتُ الجلد: لا يقام الحد جلداً لا في شدة الحر، ولا في شدة البرد. عن الحسين بن محمد قال: مررت مع الإمام الصادق عليه السلام، وإذا برجل يضرب بالسياط، فقال عليه السلام: «سبحان الله، في مثل هذا الوقت يضرب؟». قلت له: وهل للضرب وقت؟ قال عليه السلام: «نعم، إذا كان في البرد، ضُربَ في حرِّ النهار، وإذا كان في الحرِّ، ضرب في برد النهار»[4]. وإذا كان عقاب المريض الرجم، رجم من غير تأخير، لأن مآله إلى الموت على كل حال. وإذا كان عقابه الجلد أمهل المريض حتى يبرأ، خشية أن يؤدي به الجلد إلى الموت. قال الإمام الصادق عليه السلام: «أُتي علي أمير المؤمنين برجل أصاب حداً، وبه قروح في جسده كثيرة، فقال: أمهلوه حتى تبرأ، لا تنكؤوها عليه فتقتلوه»[5].

وما قيل عن المريض، يقال عن المرأة المستحاضة، إن في الرجم، وإن في الجلد، لأنها مريضة بفساد الدم، فلا يقام عليها حدّ

---

(١) المرجع السابق.
(٢) المغني: ٨/ ١٦٦.
(٣) نصب الراية: ٣/ ٣٢٠.
(٤) الوسائل، م١٦، ص٣١٧.
(٥) الوسائل، م١٦، ص٣٢١.

الجلد حتى ينقطع الدم. وهذا بخلاف الحائض، فلا يؤخر حدها لأن حيضها دليل على صحة مزاجها.

وعند جمهور أهل السنة: لا يقام الحد في الحر الشديد، ولا في البرد الشديد، ولا يقام على المريض[١]. بينما عند الإمام أحمد: يقام[٢].

ب ـ الإصرار على الزّنا:

قال الفقهاء: يرجم المحصن منذ البداية. أما غير المحصن فإنه يجلد مائة جلدة، فإن عاد ثانية جلد أيضاً، وإن عاد جلد، وفي الرابعة يقتل. وهذا ما عليه الإجماع عند الفقهاء لقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «الزاني إذا زنى يجلد ثلاثاً، ويقتل في الرابعة»[٣].

ج ـ الشهادة بالزّنا على البكر:

إذا شهد أربعة عدول على امرأة بالزّنا قُبُلاً، فقالت: أنا بكر، فكشف عليها أربعة نسوة فوجدنها بكراً فعلاً، سقط الحد عنها، وعن الشهود، والمشهود عليه بأنه زنا بها، وذلك بسبب الشبهة التي يدرأ بها الحدّ.

قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: أتى رجل إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام بامرأةٍ بكر زعم أنها زنت، فأمر النساء فنظرن إليها، فقلن هي عذراء. فقال: «ما كنت لأضرب من عليها خاتم الله تعالى»[٤].

---

(١) بداية المجتهد: ٢/ ٤٣٨.
(٢) المرجع السابق.
(٣) الوسائل، م٢٨، ص١١٦ طبعة جديدة.
(٤) الوسائل، م١٨، ص٣٩٤.

د ـ التوبة أفضل طهارة:

جاءت امرأة إلى أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، فأقرت عنده على نفسها بالزِّنا أربع مرات، وطلبت أن يطهرها بالرجم.

وأمر بالناس فاجتمعوا إليه، فأمر بحفر حفرة لها، أدخلها فيها، ثم نادى بالناس بأعلى صوته: «أيها الناس! لا يُقم الحدَّ من كان لله تعالى عليه حد، فمن كان لله تعالى عليه مثلُ ما على هذه المرأة، فلا يقيم عليها الحد، فانصرف الناس»[1].

أجل.. لقد رجعت هذه المرأة إلى ربها وضميرها، فأرادت التوبة، وطلبت من الإمام أن يطهرها، كي تلقى ربها سبحانه وتعالى وهي مطهرة من ذنوب هذه الحياة الدنيا وخطاياها. ورأى الإمام عليه السلام ببصيرته الثاقبة صدق هذه المرأة، وخلوص نيتها لله تعالى، فلم يشأ أن يرجمها من هم في مثل خطاياها، ولذا أوقع عليهم الحجة بألَّا يقيم عليها الحدَّ من كان لله تعالى عليه حدّ، أو أي من حقوق الله عزَّ وجلَّ..

وفي شريعتنا السمحاء، لا طهارة أفضل من التوبة. فمن أقيم عليه الحد لذنب ارتكبه، زناً كان أو غيره، فلن يعاقبه الله تعالى عليه مرة ثانية، لأنه سبحانه وتعالى أعدل من أن يجمع بين عقابين على ذنب واحد.

وإذا تاب المذنب قبل أن تقوم عليه البينة يسقط عنه الحد، سواء أكان رجماً أم جلداً، ولا يجوز إقامته عليه إطلاقاً. أما إذا تاب بعد أن تقوم عليه البينة، فلا يسقط عنه..

---

(١) محمد جواد مغنية فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام.

اللـــواط

معنـاه:

اللواط معناه في اللغة اللصوق، تقول: هذا لاط بهذا، أي لصق به، والمراد به هنا الفعل الشنيع. وسمي لواطاً، لالتصاق اللوطي بالملوط به، أو لأنه فعلُ قوم لوط. قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لَهُمْ أَخُوهُمْ لُوطٌ أَلَا تَتَّقُونَ ﴿١٦١﴾ إِنِّي لَكُمْ رَسُولٌ أَمِينٌ ﴿١٦٢﴾ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَطِيعُونِ ﴿١٦٣﴾ وَمَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِنْ أَجْرِيَ إِلَّا عَلَىٰ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٤﴾ أَتَأْتُونَ الذُّكْرَانَ مِنَ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٥﴾ وَتَذَرُونَ مَا خَلَقَ لَكُمْ رَبُّكُم مِّنْ أَزْوَاجِكُمْ بَلْ أَنتُمْ قَوْمٌ عَادُونَ﴾[1].

حرمتـه:

اللواط أشد تحريماً من الزِّنا. قال الإمام الصادق عليه السلام: «حرمة الدبر أعظم من حرمة الفرج، إن الله تعالى أهلك أمة بحرمة الدبر، ولم يهلكها بحرمة الفرج».

طرق الإثبات:

يثبت اللواط الموجب للحد بالطرق التالية:

١ ـ إقرار الفاعل أو المفعول به أربع مرات على شريطة أن يكون عاقلاً بالغاً مختاراً، كما هي الحال في الزِّنا. وبديهة أن إقرار الفاعل لا يسري إلى المفعول به، وكذا إقرار المفعول به، لأن الإقرار نافذ بحق المقر وحده.

---

(١) سورة الشعراء، الآيات: ١٦١ ـ ١٦٦.

٢ ـ شهادة أربعة رجال عدول. ولا تقبل شهادة النساء إطلاقاً، لا منضمات ولا منفردات. وإنما قبلت شهادتهن منضمات مع الرجال في الزِّنا لمكان النص.

وإذا انتفت البينة والإقرار فلا يمين على المنكر، لأنه مستثنى من قاعدة اليمين على من أنكر.

٣ ـ علم الحاكم، فإنه يقيم الحد على الفاعل والمفعول به إذا قبضهما بالجرم المشهود، تماماً كما هي الحال في الزاني والزانية، «لأن علم الحاكم أقوى من البينة».

هذا إذا كان الحق من حقوق الله تعالى كحد الزِّنا واللواط وشرب الخمر وترك الصلاة أو الصوم، لأن الحاكم هو المطالب بهذا الحق، والمسؤول عنه، والمستوفي له. أما إذا كان فيه حق للعباد، كحد القذف والسرقة فإن الحاكم لا يقيمه لمجرد علمه، إلا إذا التمسه وطالب به المستحق، لأنه منوطٌ بإرادته.

حد اللواط:

ـ قال الشيعة الإمامية: حدُّ اللواط على الفاعل والمفعول به، هو القتل، شريطة أن يدخل الذكر أو شيء منه في الدبر، وأن يكون كل منهما عاقلاً، بالغاً مختاراً، ودونما فرق بين أن يكون محصناً أو غير محصن؛ أو أن يكون مسلماً أو غير مسلم.

ـ وحكم اللواط عند الحنفية أنه ليس زنا، لأنه لا يؤدي إلى اختلاط الأنساب، ولا تنتج عنه المنازعات التي تؤدي، أحياناً، إلى قتل اللائط.

ـ أما عند المالكية والشافعية والحنبلية فاللواط يحمل معنى الزِّنا، وهو يوجب الحد، فالله سبحانه وتعالى قد أغلظ العقوبة على فاعله في كتابه المبين.

وحد اللواط عند الإمام أبي حنيفة التعزير فقط. أما عند المالكية والحنبلية (في أظهر الروايتين عن الإمام أحمد) فإنه يوجب الرجم، سواء أكان اللائط محصناً أم غير محصن، لقول الرسول ﷺ: «**من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط فاقتلوا الفاعل والمفعول به**»[1]، وفي لفظ: «**فارجموا الأعلى والأسفل**»[2].

وأما عند الشافعية فإن حد اللواط هو حد الزِّنا، وفرقوا بين المحصن الذي يعاقب بالرجم، وغير المحصن الذي يعاقب بالجلد والتغريب، وذلك قياساً على حد الزِّنا، لأن الفعل في كل منهما إيلاج محرم في فرج محرم[3].

والواقع، أن عقوبة اللواط غير عقوبة الزِّنا، لأن الزِّنا غير اللواط، ويختلف كل منهما عن الآخر، بل إن اللواط ليس نوعاً من أنواع الزِّنا حتى يقال إنه يدخل تحت عموم الأدلة الواردة في الزِّنا.

وإتيان المرأة في دبرها لا يكون لواطاً ولا يسمونه لواطاً، لأن اللواط ليس الإِتيان في الدبر بالمفهوم المطلق، وإنما هو إتيان الرجل الرجل.

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي وابن ماجه وأحمد والحاكم والبيهقي عن ابن عباس (نصب الراية: ٣/ ٣٣٩) التلخيص الخبير ص٣٥١.

(٢) المغني: ٨/ ١٨٧.

(٣) مغني المحتاج: ٤/ ١٤٤.

وأما قوله ﷺ: «**إذا أتى الرجل الرجل فهما زانيان، وإذا أتت المرأة المرأة فهما زانيتان**» فقد أسنده محمد بن عبد الرحمن، ولكن كذبه أبو حاتم، وقال البيهقي: «لا أعرفه والحديث منكر». ولو فرض صحته فإن المراد منه التشبيه أي «كالزانيين» بدليل أنه لم يثبت عن رسول الله ﷺ أنه رجم في اللواط أو أنه حكم فيه. ولكن ثبت عنه أنه قال: «من وجدتموه يعمل عمل قوم لوط، فاقتلوا الفاعل والمفعول به»[1].

أما الحكم الشرعي في عقوبة اللواط فهو القتل سواء أكان محصناً أم غير محصن، فكل من ثبت عليه اللواط سواء أكان فاعلاً أم مفعولاً به يقتل حدّاً. والدليل على ذلك السنة وإجماع الصحابة.

التوبة من اللواط:

إذا تاب قبل أن تقوم عليه البينة سقط عنه الحد، فاعلاً كان أو مفعولاً به. أما إذا تاب بعد البينة لم يسقط عنه الحد.

وإذا أقر، ثم تاب، كان الخيار للإمام، فله أن يعفو، وله أن يعاقب.

وإذا لاط عاقلٌ بالغٌ بصبي أو مجنون يعاقب العاقل البالغ بالقتل، ويُترك تأديب الصبي والمجنون إلى نظر الحاكم فيعاقبهما بما دون الحد.

ومن قَبّل غلاماً بشهوة أدَّبهُ الحاكم وعزره بما يراه، لأنه ارتكب محرَّماً.

---

(١) أخرجه أبو داود والترمذي وأحمد والبيهقي عن ابن عباس نصب الراية ٣/ ٣٢٩.

حكم إتيان المرأة:

إتيان المرأة في دبرها حرام، فيحرم على الرجل أن يأتيَ المرأة في دبرها. واعتبره بعض الأئمة مكروهاً كرهاً شديداً، واعتبره البعض الآخر من الزِّنا. وهو وإن كان لا يسمى لواطاً ولكنه كاللواط. وقد يقال اللواط بالمرأة فيفهم منه إتيان المرأة في دبرها، قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾[1] فهو نص بتقييد إتيان المرأة من حيث أمر الله إتيانها وهو الفرج لأن ذلك يعقبُ الذريّة. ومفهومه أن لا تأتوها من غير المكان الذي أمركم الله تعالى إتيانها منه. وهذا راجع إلى ما أمر الله سبحانه به من النكاح في مثل قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَأَنكِحُواْ ٱلْأَيَـٰمَىٰ مِنكُمْ﴾[3] وقوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُوهُنَّ بِإِذْنِ أَهْلِهِنَّ﴾[4] وهو الزواج لأجل الإنجاب. فالأمر نصَّ على أن يأتي الرجالُ النساءَ في المكان الذي أمر الشرع به وهو الفرج.

ولذلك قال عزَّ وجلَّ: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ۝٢٢٢ نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾[5] فإن هذه الآية ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ بيان لما قبلها وهو قوله: ﴿فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُ﴾ أي هي بيان للمكان الذي أمر الله به وهو الفرج. وقوله: **(حرثكم)** كناية عن مكان الزرع، وقوله: ﴿أَنَّىٰ شِئْتُمْ﴾ أي كيف

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٢.
(٢) سورة النساء، الآية: ٣.
(٣) سورة النور، الآية: ٣٢.
(٤) سورة النساء، الآية: ٢٥.
(٥) سورة البقرة، الآيتان: ٢٢٢ و٢٢٣.

شئتم لأن «أنى» معناه «كيف» ولا تستعمل بمعنى «من أين» إلا في النادر القليل. ولو فُرِضَ أنها تستعمل في المعنيين فإن قوله: **(حرثكم)** قرينة على أن معناها هنا «كيف» وليس «من أين». وهذه القرينة جاءت في موضعين، فإنه قال: ﴿نِسَآؤُكُمْ حَرْثٌ لَّكُمْ﴾ وهذا كاف بأن معنى كونهن حرثاً أن يؤتين في مكان الحرث، ولكنه أعاد كلمة الحرث عند أمره: ﴿فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ﴾.

فكأن الله تعالى يقول: لا حرج عليكم في إتيان النساء بأي كيفية شئتم من موضع الحرث، فقوله: ﴿فَأْتُواْ حَرْثَكُمْ﴾ نص في الإِتيان في الفرج.

فيحرم على الرجل إتيان امرأته في دبرها، إلا أن الشرع لم يجعل له حداً مقدراً من العقوبة، لذلك فلا يدخل هذا الأمر في باب الحدود وإنما يدخل في باب التعزير.

السـحـاق

ويطلق عليه لفظ المساحقة من باب المفاعلة. وفي اللغة السحق معناه: الشدة في الدق، ويراد به شرعاً: وطء المرأة لامرأة أخرى، أو فعل امرأة بغيرها.

وهو من أشد الكبائر وأعظم المحرمات.

حدّ السحاق:

السحاق حرام بالإجماع. وقد ذهب المشهور عند الفقهاء إلى أن حدَّ السحاق مائة جلدة للفاعلة والمفعولة مع العقل والبلوغ والاختيار، محصنة كانت، أو غير محصنة. فقد سئل الإمام الصادق

عليه السلام عن المساحِقة؟ قال: حدها حد الزاني[1]. فإذا عطفنا هذه الرواية على رواية أخرى عن أبيه الإمام الباقر عليه السلام التي قال فيها: المساحِقة تجلد[2]، كانت النتيجة أن المساحِقة تعاقب بمائة جلدة، لأنها حد الزاني غير المحصن.

وإذا تكررت المساحَقة تُقتل الفاعلة والمفعولة في الرابعة، لأن السحاق من الكبائر التي يُقتل المصرّ عليها في الرابعة.

ويسقط حد السحاق بالتوبة قبل إقامة البينة لا بعدها. ومع الإقرار والتوبة يكون الحاكم مخيراً بين إقامة الحد، والعفو، تماماً كما هي الحال في الزِّنا واللواط، لأن الجميع من باب واحد.

ويثبت السحاق بشهادة أربعة رجال عدول، ولا تقبل شهادة النساء منضمات مع الرجال، ولا منفردات.. وأيضاً يثبت بالإقرار أربعاً من البالغة الرشيدة المختارة، تماماً كما هو الشأن في الزِّنا.

الحمل بالمساحقة:

إذا واقع رجل زوجته، ولما قام عنها ساحقت بكراً، فانتقلت نطفة الزوج من الزوجة إلى البكر، وحملت. فما هو الحكم في الحد ومهر البكر والحمل؟

للفقهاء في ذلك أقوال. والصواب أن كلاً من الفاعلة والمفعولة تُحد مائة جلدة، للنص على أنها حد السحاق من غير فرق بين المحصنة وغيرها كما تقدم، وأن على الزوجة الفاعلة أن تغرم للبكر

(١) و(٢) الوسائل، م٢٨، ص١٦٥ طبعة جديدة.

مهر أمثالها، لأنّها السبب في ذهاب بكارتها. وليست البكر بزانية، لأن الزانية أذنت في افتضاض بكارتها بخلاف هذه.

أما الحمل فإنه يلحق بالزوج صاحب الماء، لأنه تولد من مائه، ولا موجب لانتفائه عنه. وأيضاً يلحق بأمه، لأنه ولدها حقيقة، ولا دليل على نفيه عنها.

حد القوادة:

القواد هو الذي يجمع بين الرجل والمرأة، أو بين الذكر والذكر على الحرام. وقد أجمعوا على أن حدَّ من يفعل ذلك خمس وسبعون جلدة رجلاً كان، أو امرأة، لقول الإمام الصادق عليه السلام يضرب ثلاثة أرباع حد الزاني خمسة وسبعين سوطاً، ويُنفى من المصر الذي هو فيه[1].

قال صاحب المسالك «ليس في الباب من الأخبار سوى هذه الرواية». وقال جماعة من الفقهاء: إن الرجل القواد يضرب، ويحلق رأسه، ويُشهَّر، ويُنفى من بلده. أما المرأة القوادة فتضرب فقط، ولا حلق عليها، ولا تشهير، ولا نفي، وذلك للأصل، ومنافاة النفي لما يجب من ستر المرأة.

وتثبت القوادة بالإقرار مرتين مع كمال المقر بالعقل والبلوغ والاختيار، وبشهادة رجلين عدلين. قال صاحب الجواهر: «بلا خلاف ولا إشكال.. ولا تثبت بشهادة النساء منفردات أو منضمات».

---

(١) الوسائل، م٢٨، ص١٧١ طبعة جديدة.

حـد السـرقـة

حد السرقة يقوم على قطع اليد لقول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[1].

وهذا الحد ثابت في السنة النبوية الشريفة لحديث المخزومية إذ كانت تستعير المتاع وتجحده ـ وقيل سرقت ـ فأمر النبي ﷺ بقطع يدها، فجاء أهلها يستنجدون بأسامة بن زيد ليكلِّم الرسول ﷺ بشأنها، فلما فعل قال له ﷺ: «**يا أسامة لا أراك تتكلَّم في حد من حدود الله تعالى**». وفي رواية: «**لا أراك تشفّع في حد من حدود الله تعالى**». ثم خاطب ﷺ الناس فقال: «**إنما أهلك من قبلكم بأنه إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف قطعوه، والذي نفسي بيده لو كانت فاطمة بنت محمد لقطعتها**»[2]. وقد روي هذا الحديث عن السيدة عائشة، وقالت: «فقطع النبي ﷺ يد المخزومية. وكانت تأتي بعد ذلك فأرفع حاجتها إلى النبي ﷺ، فتابت وحسنت توبتها»[3].

تعريف السرقة:

هي أخذ مال الغير مستتراً من غير أن يكون مؤتمناً عليه. وقد أجمع الفقهاء على أنه ليس في الخيانة، ولا الاختلاس قطْع[4]. أي أن السرقة هي أخذ مالٍ على وجه الاختفاء من مالكه، شرط أن يكون

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

(٢) رواه البخاري ومسلم والترمذي وأبو داود والنسائي عن السيدة عائشة (بداية المجتهد: ٢/ ٤٤٦).

(٣) رواه الليث بن سعد الزهري بإسناده آنفاً (نيل الأوطار: ٧/ ١٣١ و١٣٦).

(٤) بداية المجتهد: ٢/ ٤٤٥.

هذا المال نصاباً يُقطع عليه، وأن يُخرجه من حرز مثله، وأن لا تكون في هذا المال شبهة.

وتتحقق السرقة سواء أُخذ المال ليلاً أم نهاراً، من مكانٍ عام أم خاص. وسواء أكان آخذ المال مقنعاً متخفياً، أم ظاهراً سافراً. وسواء أكان يحمل سلاحاً أم أعزل من السلاح. فكل أخذٍ للمال على سبيل الاختفاء يعتبر سرقة.

شروط حد السرقة:

لا يُقطع على السرقة إلا إذا استكملت شروطها الشرعية التي جاءت بها النصوص الصحيحة. فلا يجب القطع إلَّا بسبعة شروط:

الشرط الأول: أن ينطبق على الأخذ تعريف السرقة، أي أخذ المال على وجه الاختفاء أو الاستتار. فإن اختطف الآخذ أو اختلس أو انتهب أو خان أو اغتصب لم يكن سارقاً ولا قطع عليه، لما رواه دواد عن جابر عن النبي ﷺ أنه قال: «**ليس على خائنٍ ولا منتهبٍ ولا مختلسٍ قطع**»[1].

والخائن هو الذي يأخذ المال خفية عن صاحبه، بينما هو يظهر له الود والصداقة والمحافظة عليه، أي أنه يظهر له غير ما يبطن في نفسه. والمختلس هو الذي يقوم بالاختلاس الذي هو نوع من الخطف والنهب، فهو يستخفي في ابتداء اختلاسه، أو يستغل صاحب المال فيخطفه منه ويذهب بسرعة جهراً.

---

(١) أخرجه الحاكم والبيهقي (نيل الأوطار: ٧/ ١٣٠) وانظر الوسائل م٢٨، ص٢٦٨ وما بعدها طبعة جديدة.

والمنتهِب هو المغير يقوم بالغارة والسلب على وجه الغلبة والقهر[1] ويأخذ المال جهرة، وعلى مرأى من الناس بحيث يمكنهم أن يأخذوا على يديه، ويخلّصوا حق المظلوم، أو يشهدوا له عند الحكم.

فهؤلاء جميعاً: الخائن والمختلس والمنتهب لا قطع عليهم لحديث جابر. وبخلافهم النشَّال الذي يمدُّ يده إلى جيوب الناس ومحافظهم في الحافلات والمتاجر والطرقات والأسواق، فهو يقطع لأنه يأخذ المال على وجه الاختفاء، فينطبق عليه تعريف السرقة.

الشرط الثاني ـ تحقق النصاب في المسروق: يثبت القطع في قليل المسروق وكثيرة لعموم قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾[2]. فإن لفظ السارق والسارقة اسم جنس معرَّف «بالألف واللام»، فهو من ألفاظ العموم فيشمل كل سارق.

ولكن ما تدل عليه النصوص اشتراط النصاب، وذلك لحديث السيدة عائشة الذي أوقفه مالك، وأسنده البخاري ومسلم إلى النبي ﷺ من أنه قال: «**تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً**». وفي لفظ: «لا تقطع يد السارق إلَّا في ربع دينار فصاعداً»[3]. وقد روى مالك عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ: «**قطع في مجنٍّ قيمته ثلاثة دراهم**»[4].

---

(١) المغني: ٨/ ٣٣٧.

(٢) روي عن الحسن البصري (بداية المجتهد: ٢/ ٤٤٧).

(٣) رواه أحمد والموطأ وأصحاب الكتب الستة عن عائشة بألفاظ متعددة (بداية المجتهد: ٢/ ٤٤٨، نيل الأوطار: ٧/ ١٢٤). وهو كذلك في الوسائل م٢٨ ص٢٤٣ وما بعدها.

(٤) بداية المجتهد: ٢/ ٤٤٧.

فهذه الروايات صحيحة الدلالة في النص على النصاب فتعتبر مخصصة لعموم الآية.

إذاً فالإجماع كان على اشتراط النصاب، ولكن الفقهاء اختلفوا في قدره اختلافاً كثيراً:

- قال الشيعة الإمامية: يجب أن تبلغ قيمة المسروق ربع دينار ذهباً خالصاً مضروباً عليه السكة على حد تعبير الفقهاء القدامى والجدد لقول الرسول الأعظم ﷺ: «**لا قطع إلا في ربع دينار**»[1]. مثله عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام. وعليه فمن سرق ما قيمته دون الربع دينار فلا يُحدّ، وإنما يعزَّر بما يراه الحاكم، ويُرجع المسروق.

- وقال الحنفية: نصاب السرقة دينار أو عشرة دراهم، أو قيمة أحدهما[2]، لقول الرسول ﷺ: «**لا قطع فيما دون عشرة دراهم**»[3] ولقوله ﷺ: «**لا تقطع اليد** إلَّا في دينار، أو في عشرة دراهم»[4].

- وقال المالكية والشافعية والحنبلية: نصاب السرقة ربع دينار شرعي من الذهب، أو ثلاثة دراهم شرعية خالصة من الفضة، أو قيمة ذلك من العروض والتجارات والحيوان. وتقويم الأشياء المسروقة، عدا الذهب والفضة، يكون عند المالكية والحنبلية

---

(١) الوسائل، م٢٨، ص٢٤٣ طبعة جديدة.

(٢) البدائع: ٧/ ٧٧.

(٣) رواه الطبراني عن ابن مسعود بلفظ «لا قطع إلا في عشرة دراهم» (نصب الراية: ٣/ ٣٥٩).

(٤) رواه عن ابن مسعود عبد الرزاق في مصنفه، ومن طريقه رواه الطبراني في معجمه، وهو موقوف كما قال الهيثمي (نصب الراية: ٣/ ٣٦٠).

بالدراهم، وعند الشافعية بالربع دينار. ودليل هؤلاء قوله ﷺ: «**تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً**»[1]. **وأن النبي** ﷺ: «**قطع في مجنّ قيمته ثلاثة دراهم**»[2]. وأن الربع دينار يقوَّم بالثلاثة دراهم[3].

وهكذا يتبين أن منشأ الخلاف: هو تقدير ثمن المجنّ الذي قُطع السارق به في عهد رسول الله ﷺ فالحنفية يقولون: كان ثمنه ديناراً وباقي الفقهاء يقولون: كان ثمنه ربع دينار.

والأدلة الصحيحة هي التي تجعل حد السرقة، ربع دينار شرعي وما فوق.

الشرط الثالث: أن يكون المسروق مالاً متقوماً[4]، أي ما كان له قيمة يضمنها متلفه عند اعتدائه عليه، وأن يكون الشارع قد أذن بتملكه، فإن سرق ما لا يعتبر مالاً فلا يقطع. فلو سرق شخص صبياً حراً لا تقطع يده لأن الحُر ليس بمال[5]، وإنما يعزر. ولو سرق مالاً غير محترم أي لم يأذن الشارع بتملكه فإنه لا يقطع. فلا قطع في سرقة الخمر والخنزير من المسلم لأنها ليست مالاً محترماً. أما سرقتها من غير المسلم ففيها القطع لأنه يحق لغير المسلمين في عقيدتهم تملك الخمر والخنزير فهي بالنسبة إليهم مال محترم. ويقع في سرقة آنية الخمر إذا بلغت نصاباً.

---

(١) انظر: البدائع: ٧/ ٧٧.

(٢) أخرجه البخاري ومسلم والموطأ وأبو داود والترمذي والنسائي عن عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ قطع سارقاً في مجن قيمته ثلاثة دراهم (نصب الراية: ٣/ ٣٥٥).

(٣) بداية المجتهد: ٢/ ٤٤٧، المغني: ٨/ ٢٤٠.

(٤) البدائع: ٧/ ٦٧.

(٥) فتح القدير: ٤/ ٣٣٠.

ولا يقطع لو سرق شيئاً غير مملوك أو شيئاً سائباً، لأنه لا يعتبر مالاً.

قال الحنفية: لا قطع فيما كان أصله مباحاً في دار الإسلام، لأن الأشياء المباحة يشترك فيها الناس جميعاً. فبالنظر للشبهة التي فيها لكل مالك، لا يقطع سارقها مراعاة لأصلها[1].

وقال المالكية والشافعية والحنبلية: يقطع سارق الأموال سواء أكانت مما أصله مباح، كالصيد والماء والحطب والحشيش، أو غير مباح لعموم الآية الكريمة، وعموم النصوص الواردة في اشتراط النصاب، ولأنها مال مُحرز.

وقد تباينت آراء الفقهاء حول المصحف الشريف:

- قال الشيعة الإمامية: يقطع في سرقة المصحف الشريف، وكتب العلم إذا بلغ ثمن تكلفتها نصاباً.
- وقال الحنفية والحنبلية: لا يقطع سارق المصحف الشريف، لأن أخذه يؤوَّل على أنه أخذه للقراءة.
- وقال المالكية والشافعية: يقطع بسرقة المصحف لأنه مال متقوم. واستثنى الشافعية المصحف الموقوف على القراءة، فقالوا: لا قطع فيه كالسرقة من بيت المال، لوجود الشبهة فيه[2].

الشرط الرابع: أن يكون المال المسروق في حرز، فمن سرق مثلاً سيارة من مرآب مقفل يحد، ويرجع السيارة إلى صاحبها، ومن سرقها من الطريق، في مكانٍ مهجور فلا يحد، بل يعزر بما يراه

(١) البدائع: ٧/ ٦٨.
(٢) المغني: ٨/ ٢٤٧.

الحاكم، ويرجع السيارة، وعليه فإن من وجد باباً مفتوحاً، أو حرزاً مهتوكاً فلا قطع عليه، وذلك لقول رسول الله ﷺ: «**لا قطع في ثمر ولا كَثَر (طَلْعُ النخل)**[1] **حتى يؤويه الجرين (موضع التمر الذي يجفّف فيه) ففيه القطع**»[2]. وروى الترمذي والنسائي وأبو داود وابن ماجة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمر أن النبي ﷺ سئل عن الثمر المعلق فقال: «من أصاب بفيه من ذي حاجةٍ غير متخذٍ خُبنة[3] فلا شيء عليه. ومن سرق منه شيئاً بعد أن يؤويه الجرين[4] فبلغ ثمن المجن[5] فعليه القطع»[6]. وفي رواية: «لا قطع في ثمر معلق ولا في حريسة جبل، فإذا أواه المراح أو الجَرين فالقطع فيما بلغ ثمن المجن»[7].

وقد روى أيضاً أبو داود عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أنه قال: سمعت رجلاً من مزينة يسأل رسول الله ﷺ عن الحريسة التي توجد في مراتعها؟ فقال ﷺ: «**فيها ثمنها مرتين وضرب نكال**[8]**، وما أخذ من عطنه**[9] **ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن**». فهذه الروايات تدل جميعها على أن الحرز شرط في القطع. فالحريسة

---

(١) الكثر: الجزء الأبيض الغضّ من قلب النخل.

(٢) رواه الترمذي عن الليث بن سعد والنسائي، وأخرجه أحمد والدارقطني والحاكم والبيهقي وغيرهم (نصب الراية: ٣/ ٣٦٢ نيل الأوطار: ٧/ ١٢٧).

(٣) خُبنة: ما تجمعه في حضنك.

(٤) الجرين: الموضع الذي يجفف فيه الثمر.

(٥) المجن: الترس.

(٦) المرجع السابق: نصب الراية ونيل الأوطار.

(٧) بداية المجتهد: ٢/ ٤٤٩.

(٨) ضرب النكال: الضرب الذي يكون فيه عبرةٌ لغيره.

(٩) عطنه: العطن: مبرك الإبل، ومربض الغنم حول الماء.

(وهي الماشية التي ترعى وعليها حرس) إذا أخذت من المرعى فلا قطع بأخذها لأنها لم تؤخذ من حرز مثلها، وإذا أخذت من مراحها (زريبتها) أو ما شاكل ذلك مما هو حرز مثلها ففيها القطع. والثمر إذا أخذ عن الشجر، بشرط ألَّا يُخفي منه بقدر النصاب، فلا قطع بأخذه، فإذا أخذ من المكان الذي يحفظ فيه، وهو الجرين، ففيه القطع. وهو يشتمل ليس على الجرين وحسب بل كل مكان يحفظ فيه الثمر بعد قطفه.

وبصورة عامة، كل مكان يدخله الناس من غير إذاً فلا حد على من سرق منه. وكل مكان خاص لا يدخله أحد إلا بإذن صاحبه يطبق عليه حد السرقة. وعلى هذا فقد اتفقت المذاهب الخمسة على أن لا يحد الوكيل ولا الأجير ولا الضيف ولا الخادم إذا خانوا، لوجود الإذن لهم بالدخول، لأن الإذن بالدخول أخرج الموضع من أن يكون حرزاً في حقهم[1]. قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «الأجير والضيف أمينان لا يقع عليهما حد السرقة». وقد اشترط الإمام مالك في الخادم، الذي يجب أن يدرأ عنه الحد، أن يكون يلي الخدمة لسيده بنفسه[2].

وقد تباينت آراء الأئمة حول سرقة النقب والكسر:

ـ فقال الشيعة الإمامية: كل من أخذ المال من حرز، حتى ولو لم ينقب البيت، ويكسر القفل، كمن تسلق الحائط ودخل من النافذة، وسرق أمتعة البيت أو بعضها، فإنه يُحد بالإجماع.

---

(١) البدائع: ٧/ ٧٠.

(٢) بداية المجتهد: ٢/ ٤٥١، والوسائل م:٢٨، ص٢٧١، ٢٧٥ طبعة جديدة.

وقالوا: إذا كسر القفل شخص، وفتح الباب، وجاء الثاني وسرق المال، فلا حد عليهما، حتى ولو جاءا بقصد السرقة، لأن الأول لم يسرق، والثاني لم يأخذ من الحرز، ولكن على الأول إصلاح ما أفسد، وعلى الثاني إرجاع ما أخذ، بعد أن يعزّر.

ـ وذهب أبو حنيفة في الاتجاه نفسه الذي قال به الشيعة الإمامية، وهو أنه إذا نقب شخصان حرزاً، ودخل أحدهما، وقرَّب المتاع إلى النقب وتركه، فأدخل الآخر يده من النقب وأخرجه، فلا قطع عليهما، لأن الداخل لم يخرج شيئاً، والمخرج لم يهتك الحرز، فلم تتم السرقة من أي واحدٍ منهما.

ـ وقال مالك: يُقطع المُخرج خاصة لأنه السارق.

ـ وقال الشافعية: يقطع المخرج، حتى ولو تعاونا في النقب وانفرد أحدهما بالإِخراج. لكن لو وضعه الناقب في وسط النقب فأخذه المخرج وهو يساوي نصابين، لم يقطع الاثنان في الأَظْهر. ولو نقب شخص وأخرج غيره المسروق فلا قطع على واحد منهما[1].

ـ وقال أحمد: يقطع كل منهما لأنهما اشتركا في هتك الحرز وإخراج المتاع فلزمهما القطع، كما لو حملاه معاً فأخرجاه[2].

اشترك جماعة في سرقة:

اتفق جميع الأئمة على أنه إذا اشترك جماعة في سرقة، وحصل كل واحد منهم على مقدار نصاب، فعلى كل واحد منهم القطع.

---

(١) بداية المجتهد: ٢/ ٤٥٠.

(٢) المغني: ٨/ ٢٨٣ وما بعدها.

وتباينت آراؤهم حول الاشتراك في مسروق يشكل كله نصاباً، فقال أبو حنيفة والشافعي: لا يقطع كل واحد منهم[1] لأن كل واحد منهم لم يسرق نصاباً، وقد استدل الشافعي بقول رسول الله ﷺ: «**لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً**». فإذا سرقوا أكثر من نصاب، بحيث يصيب كل واحد منهم مقدار نصاب، فإنه يجب القطع.

وقال المالكية: إذا اشترك السارقان أو أكثر في سرقة نصاب، وكان لكل واحد قدرة على حمله بانفراده، فلا يقطع أحدٍ. وإن كانوا يحتاجون في إخراجه إلى تعاون بعضهم، فيقطعون جميعاً، ويصيرون كأنهم حملوه على دابة فإنهم يقطعون إذا تعاونوا على رفعه عليها.

ـ وقال الحنبلية: إذا اشترك الجماعة في سرقة قيمتها ثلاثة دراهم قطعوا لضرورة حفظ المال، فإن الواحد والجماعة يستوون في هتك الحرز، وسرقة النصاب، فاستوى فيه الواحد والجماعة كالقصاص.

وحول متى يقدر المسروق: قال أبو حنيفة: يقدّر المسروق يوم الحكم عليه بالقطع. وقال مالك: يوم السرقة[2].

الشراكة في المال والدار:

إذا كان المال المسروق شراكة بين السارق وغيره ينظر: فإن كان ما أخذه بمقدار نصيبه أو أقل فلا حد عليه، وإن كان آثماً، للتصرف من غير إذاً الشريك. وإذا كان المأخوذ أكثر من سهمه، ويزيد عنه

(١) البدائع: ٧/ ٧٨.
(٢) بداية المجتهد: ٢/ ٤٤٨.

بمقدار النصاب، فإنه يُحد شريطة أن لا يدعي شبهة كما لو قال: ظننت أن سهمي بهذا القدر فأخذته، وكان ذلك ممكناً في حقه.

وإذا كانت الدار مشتركة بين عدة سكان، كالغرف المؤجرة في المنازل لأكثر من واحد، فسرق المتاع من غرفة، يقطع عند الحنفية إذا كانت الدار عظيمة بحيث يستغني كل مستأجر عن صحن الدار. ويقطع عند المالكية والشافعية بإخراج المتاع ولو لم يخرجه من جميع الدار. ويقطع عند الحنبلية إذا كان الباب مغلقاً.

السرقة من بيت المال:

اتَّفَقَ جميع الأئمة على أنه إذا أخذ بمقدار نصيبه فلا حد، وإلَّا أقيم عليه الحد كما هو الشأن في المال المشترك. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل سرق من الغنيمة؟ فقال عليه السلام: «إن كان الذي أخذ أقل من نصيبه دُفع إليه تمام ماله، وإن كان قد أخذ مثل الذي له فلا شيء عليه، وإن كان أخذ فضلاً بِقَدر ربع دينار قطع»[1].

والسارق من بيت المال لا يقطع لوجود الشبهة فيه[2]. فقد كتب عامل لعمر رضي الله عنه يسأله عمن سرق من بيت المال، فبعث له قائلاً: «لا تقطعه فما من أحدٍ إلَّا وله فيه حق». وفي رواية أن ابن مسعود سأل عمر رضي الله عنه عمن سرق من بيت المال فقال: «أرسله فما من أحد إلا وله في هذا المال حق». وقد روى الشعبي أن رجلاً سرق من بيت المال، فلما بلغ عليّاً عليه السلام قال: «إن له فيه سهماً»، أو أنه قال: «ليس على

(١) الوسائل، م٢٨، ص٢٨٩، طبعة جديدة.
(٢) المغني: ٨/ ٢٤٧.

من سرق من بيت المال قطع». وبالطبع كل معصية ليس فيها قطع ففيها تعزير.

وهذا الحكم يجب أن تراعى فيه الأوضاع الحالية حيث لا وجود لبيت مالٍ للمسلمين. فالذي عليه الحال اليوم هو الإنفاق من الخزينة العامة للصالح العام، فمن قام باختلاس الأموال العامة فإن القوانين الوضعية قد تضمنت العقوبات التي تقع على السارق، وهي بطبيعة الحال لا قطع فيها، لأن القطع حكم إسلامي، فلا يطبق إلا بوجود الدولة الإسلامية، وعودة بيت مال المسلمين.

سرقة الأكفان:

ـ قال الشيعة الإمامية: من حفر قبراً وسرق كفن الميت أقيم عليه الحد. قال الإمام محمد الباقر عليه السلام: «يقطع سارق الموتى كما يقطع سارق الأحياء». وسئل عن رجل نبش امرأة فسلبها ثيابها، ووطأها؟ قال عليه السلام: «إن حرمة الميت كحرمة الحي، تقطع يده لنبشه، ويقام عليه الحد في الزِّنا، فإن أحصن رجم، وإن لم يحصن، جلد مائة».

ـ وقال الحنفية: لا يقطع سارق القبر، ولو كان القبر في بيت مقفل، لأنه ليس بحرز بنفسه أصلاً، إذ لا تحفظ فيه الأموال عادة[1].

ـ وقال المالكية والشافعية والحنبلية: القبر حرز، وعلى النبَّاش القطع[2]، وذلك لما قالت السيدة عائشة: «سارق أمواتنا كسارق

(١) البدائع: ٧/ ٩٦.
(٢) بداية المجتهد: ٢/ ٤٤٩.

أحيائنا»[1]. وروى البراء بن عازب أن النبي ﷺ قال: «**ومن نبش قطعناه**»[2]. واستثنى الشافعية القبر الموجود في البرية، فقالوا: لا قطع فيه لأنه ليس بحرز للكفن.

الشرط الخامس ـ ارتفاع الشبهة: وهذا أيضاً شرط متفق عليه، فإن عدم وجود شبهة في الأخذ يوجب الحد، أما مع وجودها فلا قطع. ومثالها أن يتوهم أن الذي أخذه هو ملك له، فيتبين أنه مال الغير. لا سيما وأن الشبهة تنفي تكامل فعل السرقة الذي يوجب الحدّ، عملاً بقاعدة «الحدود تدرأ بالشبهات». وعلى هذا فلا قطعَ إذا سرق الأب من مال ابنه، وإن سفل، لأنه له شبهة الملك فقد جاء في الأثر أنّ الرسول ﷺ قال: «**أنت ومالك لأبيك**». وكذا لا يقطع من سرق مال الأب والجد وإن علا، لوجود المباسطة في الدخول في الحرز[3]. ومن الفقهاء من ألحق الأم بالأب، لأنها أحد الأبوين.

أما فيما يتعلق بمال الزوجية فإن الزوج يقطع إذا سرق من مال زوجته مما أحرزته دونه، والزوجة إذا سرقت من مال زوجها ما أحرزه دونها. ولا بأس أن تسرق الزوجة مقدار النفقة إذا منعها عنها، فإن هنداً قالت للنبي ﷺ: «إن أبا سفيان رجل شحيح لا يعطيني وولدي إلَّا ما أخذته سراً». قال النبي ﷺ: «**خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف**»[4]. وعلى هذا فقد رأى الشيعة الإمامية والحنفية والحنبلية أنه لا قطع في حال السرقة من أحد الزوجين، ومن الأصل والفرع في

---

(١) أخرجه الدراقطني عن السيدة عائشة.
(٢) نصب الراية: ٣/ ٣٦٦.
(٣) البدائع: ٧/ ٧٠.
(٤) صحيح البخاري ج ١٦، ص: ٤٤٨.

الأقارب. والإمام أبو حنيفة قال: «لا يقطع ذو الرحم المحرَّمة»[1].

وقال الإمام مالك: «إذا كان كل من الزوجين ينفرد ببيت فيه متاعه فالقطع على من سرق من مال صاحبه». أما مذهبه في القرابات فهو أن لا قطع على الأب فيما سرق من مال الابن فقط. ويقطع ما سواهم من القرابات[2].

وقال الإمام الشافعي: «الاحتياط أن لا قطع على أحد الزوجين لشبهة الاختلاط وشبهة المال». ومذهبه في القرابات أنه لا يقطع عمود النسب الأعلى والأسفل، يعني الآباء، والأجداد (وإن علوا)، والأبناء وأبناء الأبناء (وإن سفلوا)[3].

الشرط السادس: أن يكون السارق بالغاً، عاقلاً، باتفاق الجميع، فلا حدَّ على الصبي، ولا على المجنون، وذلك لأن القطع عقوبة استدعتها جناية، وفعل الصبي والمجنون لا يوصف بأنه جناية. وإذا تكررت السرقة من الصبي عدة مرات، يؤدبه الحاكم بما يراه مناسباً على كل مرة، دون أن يحده.

وأضاف بعض المذاهب (الإمامية والشافعية والحنبلية) شرط الاختيار لأنه لا حدَّ على المكره لحديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه»[4]. وأن يكون السارق ملتزماً أحكام الإسلام، فلا حد على الحربي لأنه لم يلتزم حكم الإسلام.

ومن الشروط أيضاً لثبوت الحد على السارق ألَّا يكون فعله في

---

(١) بداية المجتهد: ٢/ ٤٥١.
(٢) المرجع السابق.
(٣) المرجع السابق.
(٤) كنز العمال، ج٤، ص: ٢٣٣.

عام المجاعة. فإذا سرق الجائع مأكولاً، حيث لا يجد وسيلة لسد حاجته إلَّا السرقة، فلا حدَّ عليه، لقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «لا يقطع السارق في عام مُسْنِت» (جدب) أي مجاعة. وفي رواية ثانية: «لا يقطع السارق سنة المحل في شيء يؤكل مثل اللحم والخبز وأشباهه»[1].

طرق إثبات السرقة:

ـ قال الشيعة الإمامية: تختلف طرق الإثبات بالنظر إلى ثبوت الحد، والغرم وهو المال المسروق، على النحو التالي:

١ ـ إذا شهد رجلان عدلان ثبت الحد، والغرم، لإطلاق أدلة الأخذ بقولهما، وأن تشهد البينة أن السارق أخذ من حرز، وأن المال المسروق يبلغ النصاب، وأن يصفا السرقة وصفاً يميزها إن كانت غائبة، أو يشيرا إليها إن كانت حاضرة، وأن لا يختلفا في الشهادة اختلافاً يجعلهما متناقضين. فإن اختلفا كأنْ شهد أحدهما أنه سرق يوم الخميس، والآخر يوم الجمعة، أو شهد أحدهما أنه سرق دراجة عادية، والآخر دراجة نارية، فإنه لا قطع لعدم اكتمال نصاب الشهادة.

٢ ـ يثبت الغرم فقط بشاهد ويمين، وبشاهد وامرأتين، لأنه من الحقوق المالية، أما الحد فلا يثبت باليمين، ولا بشهادة النساء على الإطلاق.

٣ ـ إذا أقر السارق مرة واحدة بالسرقة، وكان بالغاً، عاقلاً، مختاراً

(١) الوسائل، م٢٨، ص٢٩٠ طبعة جديدة.

ثبت الغرم فقط. وإذا أقر مرتين ثبت الغرم والحد، وإذا رجع بعد الإقرار مرتين، وأكذب نفسه ثبت الغرم دون الحد، ولا بد أن يكون الإقرار مقروناً بالوصف أي أن يصف السارق الشيء الذي سرقه لاحتمال أن يكون سرق مالاً لا قطع فيه، وهو يظن القطع.

قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «لا يقطع السارق حتى يقر بالسرقة مرتين، فإن رجع ضَمِنَ السرقة، ولم يقطع إذا لم يكن شهود»[1].

٤ ـ إذا رأى الحاكم رجلاً يسرق فالواجب أن يزجره وينهاه، ولا يقطعه.

ـ وقال فقهاء المذاهب الأربعة:

تثبت السرقة عند القاضي بأحد أمرين: البينة أو الإقرار وهذه شروطهما.

شروط البينة:

يُشترط لقبول البينة شروط عامة تعرف في باب الشهادات وشروط خاصة في الحدود والقصاص وهي:[2]

١ ـ الذكورة، فلا تقبل فيها شهادة النساء.

٢ ـ العدالة، فلا تقبل فيها شهادة الفساق.

٣ ـ الأصالة، فلا تقبل فيها الشهادة على الشهادة، لوجود الشبهة.

---

(١) الوسائل، م٢٨، ص٢٤٩ طبعة جديدة.

(٢) البدائع: ٧/ ٨١.

٤ ـ عدم تقادُم العهد، إلا في حد القذف والقصاص، فلو شهدوا بالسرقة بعد حين لم تقبل شهادتهم، للشبهة.

٥ ـ الخصومة أو الدعوى ممن له يد صحيحة: بأن كان صاحب ملك، أو صاحب يد أمانة، أو يد ضمان. فلو شهدوا أنه سرق مال فلان الغائب من غير خصومة من المسروق منه، لم تقبل شهادتهم، ولكن يحبس السارق، لأن إخبارهم أورث تهمة، ويجوز الحبس بالتهمة.

وحق الخصومة ثابت لمن له يد صحيحة في حق ثبوت ولاية استرداد المسروق وإعادته إلى أيديهم، وفي حق القطع عند جمهور الحنفية. بينما قال زفر: لا تعتبر خصومة غير المالك في حق القطع، ولا يقطع السارق بخصومة الأمين، أو الضامن.

وباتفاق الحنفية: لا تعتبر خصومة السارق الأول في حق القطع بالنسبة للسارق الثاني: لأن يده ليس يد ملك، ولا يد ضمان، ولا يد أمانة، فصار الأخذ من يده كالأخذ من الطريق. وأما في حق الاسترداد ففيه روايتان: الأولى أن للسارق الأول الاسترداد، والثانية: ليس له الاسترداد، إذ ليس له يد صحيحة[١].

وقال مالك: إنَّ حدَّ القطع لا يفتقر إلى مطالبة المسروق منه، وذلك صيانة لحق المجتمع، ومحافظة على أموال الناس[٢].

ولا تثبت السرقة عند القاضي بالنكول عن الحلف من المدعى عليه، ولا تثبت أيضاً بعلم القاضي.

---

(١) البدائع: ٧/ ٨٣ ـ ٨٤.

(٢) بداية المجتهد: ٢/ ٤٥٣.

ومذهب الشافعية والحنبلية في أظهر الروايتين كالحنفية في افتقار حد القطع إلى مطالبة المسروق منه، لأن المغلب عندهم في القطع حق المخلوق[1].

شروط الإقرار:

تثبت السرقة عند القاضي بالإقرار، لأن الإنسان غير متهم في الإقرار على نفسه بالإضرار بها.

وعند الحنفية والمالكية والشافعية: يكفي لوجوب القطع الإقرار مرة واحدة.

وعند الحنبلية: لا يقطع إلا بالإقرار مرتين، كما أن عدد الشهود اثنان. روى أحمد عن أبي أمية المخزومي أن رسول الله ﷺ أُتيَ له بلص فاعترف اعترافاً ولم يوجد معه المتاع، فقال له رسول الله ﷺ: «**ما إخالك سرقت؟**». قال بلى مرتين أو ثلاثاً. فقال رسول الله ﷺ: «**اقطعوه**»[2]. مما يتبين معه أن الرسول ﷺ أراد أن يثبَّت أن المال المسروق هو من السرقة التي قطع فيها، وأن السارق أقرَّ أكثر من مرة، إذ لما أجابه أكثر من مرة أمر بقطعه.

ويندب للقاضي الذي يقر أمامه السارق تلقين المسقط للحد، والمبالغة في الاستثبات، والإقرار يكفي فيه مرة واحدة ككل إقرار. أما ما ورد من تكرار الإقرار فالمراد منه التثبُّت، وليس شرطاً في الإقرار.

وإذا سرق مرات عدة، دون أن يُظفر به لإقامة الحد عليه، ثم قبض عليه، وثبت بالبيّنة أو بالإقرار جميع السرقات.. إذا كان كذلك

---

(١) المغني: ٨/ ٢٧٣.

(٢) مسند أحمد ج: ٤٦، ص: ٤.

أقيم عليه حدٌّ واحد، باتفاق الجميع، وهو قطع اليد اليمنى فقط. فقد سئل الإمام الباقر عليه السلام عن مثل هذه الحالة التي تعددت فيها السرقة مرات عدة، وجاءت البينة فشهدت عليه؟ فقال عليه السلام: «تقطع يده بالسرقة الأولى، ولا تقطع رجله بالسرقة الأخيرة، وذلك لأن الشهود شهدوا جميعاً في مقام واحد بالسرقة الأولى والأخيرة قبل أي يقطع بالسرقة الأولى»[1].

هذه هي شروط القطع في السرقة، فإذا استوفت السرقة هذه الشروط قُطِعَ السَّارِقُ. ولا يكتفى بقطع يده بل ويجب أن يرد المال المسروق لصاحبه. فقد أخرج أبو داود عن الحسن بن سمرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**من وجد عين ماله عند رجل فهو أحق به ويتبع البيع من باعه**»[2]. وهذا عام يشمل السارق والمغتصب والمختلس والخائن. وأخرج أحمد عن الحسن عن سمرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**إذا سُرق من الرجل متاع أو ضاع له متاع فوجده بيد رجل بعينه متاع هو أحق به، ويرجع المشتري على البائع بالثمن**»[3]. وهذا نص في أن المال المسروق يُرد لصاحبه. فإذا كانت العين قد تلفت أو استهلكت، ضمنها وعليه أن يدفع ثمنها لصاحبها. وإن كانت العين قد نقصت بغير استعمال كتعثث الثوب وكتلف آلات السيارة أو ما شاكل ذلك فيجب أخذ الأرش[4]. ومثل ذلك لو كان النقص بالاستعمال. وإذا كانت العين ذات منفعة كسيارة أو فرس فإن له أن يطالب السارق بمنفعتها مدة بقائها في يده، سواء انتفع بها بالفعل أم لم ينتفع بها.

---

(١) الوسائل، م: ٢٨، ٢٦٣ طبعة جديدة.
(٢) سنن أبي داود، ج: ٩، ص: ٤١٠.
(٣) مسند أحمد، ج: ٤١، ص: ١١٧.
(٤) الأرش: الدِّية.

القطع:

يختلف حد السرقة بالقطع، بالنظر لإقامته مرة واحدة أو أكثر. وهذه آراء المذاهب في ذلك..

كيفية القطع في السرقة الأولى:

ـ قال الشيعة الإمامية: إذا ثبت عليه ما يوجب الحد للمرة الأولى، بحيث لم يجر عليه الحد من قبل فتقطع أصابعه الأربع من يده اليمنى فقط، ويترك له الراحة والإبهام. ودليلهم على ذلك خبر هلال، فقد سأل الإمام الصادق عليه السلام: من أين تقطع اليد؟ فقال له عليه السلام: «تقطع الأربع أصابع، وتترك الراحة والإبهام يعتمد عليهما في الصلاة، ويغسل بهما وجهه للصلاة»[1]. وبهذا يتحقق القطع الذي أمرت به الآية.

ـ وقال الأئمة الأربعة: تقطع اليد اليمنى للسارق في السرقة الأولى. ولكن جمهور أهل السنة اختلف في مكان القطع، فقال بعضهم: إن مكان القطع في اليد هو من الكوع أو مفصل الزند (الرسغ)، لما روي عنه صلى الله عليه وآله وسلم أنه قطع من مفصل الزند[2]. وقال بعضهم الآخر: تقطع الأصابع فقط.

القطع في السرقة الثانية:

اتفق جميع الأئمة على أنه إذا قطع، ثم عاد للسرقة ثانية بعد القطع، تقطع رجله اليسرى من مفصل القدم. ويترك له العقب يعتمد

---

(١) الوسائل، طبعة جديدة، م٢٨، ص٢٥١.

(٢) نصب الراية: ٣/ ٣٧.

عليها (والعقب يقال: للكعب والكاحل، وهو أصل الساق). وقد روى البيهقي عن علي عليه السلام أنه كان يقطع من خنصر القدم ويبقى له الكعب يعتمد عليه.

والسؤال: إذا كان السارق للمرة الأولى مقطوع اليد اليمنى، ولم يكن له إلا شماله، فما هو الحكم؟

قيل: تقطع يده اليسرى. وقيل: بل رجله اليسرى. وكلا القولين خروج عن موضع الإذن الشرعي في القطع.. لأن النص القرآني الكريم مفسَّر بالنصوص الصحيحة أن القطع يكون لليد اليمنى. وقطع الرجل اليسرى لا يجوز إلا في الحد الثاني، فإذا كانت اليمين معدومة فإنه يسقط عنه الحد بسقوط موضوعه، فيبقى التعزير المنوط بأمر الحاكم.

القطع في السرقة الثالثة:

ـ قال الشيعة الإمامية: إذا سرق للمرِة الثالثة بعد أن قطعت يده اليمنى، ورجله اليسرى، حبس مؤبداً حتى يموت، أو يتوب توبة نصوحاً، وأنفق عليه من بيت المال إن لم يوجد لديه، ولا يقطع منه شيء. قال الإمام محمد الباقر عليه السلام: «لقد قضى عليٌّ أمير المؤمنين عليه السلام محمد في السارق: إذا سرق قطعت يمينه، ثم إذا سرق مرة أخرى قطعت رجله اليسرى، ثم إذا سرق مرة أخرى سجن وتركت رجله اليمنى يمشي عليها، ويده اليسرى يأكل بها، وإني لأستحي من الله تعالى أن أتركه لا ينتفع بشيء، ولكن أسجنه حتى يموت»[1].

ـ وقال الحنفية والحنبلية: يقف القطع في الرجل، وإنما عليه

(١) الوسائل، طبعة جديدة م٢٨، ص٢٥٤.

في الثالثة الغرم فقط[1]. أي أنه يضمن المسروق ويعزَّر، ثم يحبس حتى يتوب. وقد استدلّوا بما روي عن علي عليه السلام أنه أُتي بسارق، فقطع يده، ثم أتي به ثانية وقد سرق، فقطع رجله، ثم أتي به ثالثة، فقال رضي الله عنه: «لا أقطعه، إن قطعت يده فبأي شيء يأكل، بأي شيء يتمسح، وإن قطعت رجله فبأي شيء يمشي، إني لأستحي من الله عزَّ وجلَّ»، فضربه بخشبة وحبسه[2].

ـ وقال مالك والشافعي: إن سرق ثالثة قطعت يده اليسرى، ثم إن سرق رابعة قطعت رجله اليمنى. وهو مروي عن عمر وأبي بكر[3]. ثم يعزر[4] عند المالكية والشافعية، لأنَّ ما فعله معصية ليس فيها حد ولا كفارة فعزر فيها.

والحق أنه لم يثبت حديث قطع اليد اليسرى، والرجل اليمنى لحديث ابن عباس: «أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قطع الرجل بعد اليد»[5].

توبة السارق:

إذا تاب السارق من تلقاء نفسه، وقبل أن تثبت السرقة عليه عند الحاكم بالبينة أو الإقرار، فلا حد عليه لقول الإمام الصادق عليه السلام: «إذا جاء من قِبل نفسه تائباً إلى الله سبحانه، ورد سرقته على صاحبها فلا قطع عليه»[6].

---

(١) بداية المجتهد: ٢/ ٤٥٣.
(٢) أخرجه البيهقي عن علي عليه السلام: نصب الراية: ٣/ ٣٧٤.
(٣) بداية المجتهد: ٢/ ٤٥٣.
(٤) مغني المحتاج: ٤/ ١٧٨.
(٥) بداية المجتهد: ٤/ ٤٥٣.
(٦) الوسائل، م٢٨، ص٣٠٢ طبعة جديدة.

وإذا تاب بعد قيام البينة لم يسقط الحد لقول الإمام علي عليه السلام، «إذا قامت البينة فليس للإمام أن يعفو»[1].

وإذا تاب بعد الإقرار مرتين كان الحاكم مخيراً بين أن يقطع يده أو يعفو عنه.

حق الله وحق العبد[2]:

من الجرائم ما يستدعي ارتكابها التعدي على حق الله تعالى فقط، كالزِّنا بغير المتزوجة، واللواط، وشرب المسكر، فإن من يفعل شيئاً من هذه الموبقات فقد اعتدى على حق الله ـ عزَّ وجلَّ ـ أي الحق العام، لأن الزِّنا واللواط حصل برضا الطرفين، ولا طرف ثان في شرب المسكر.. والوجه في أن هذا الفعل تعد على حق الله تعالى أن الفاعل قد خالف أمره سبحانه، واستهان بحرماته عزَّ وجلَّ، ونشر الفساد في الأرض الذي يضرُّ بالمجتمع والصالح العام.. وبديهة أن كل ما يمس الصالح العام بسوء فهو تعدٍّ على حق الله تبارك وتعالى.

ومن الجرائم ما يستدعي ارتكابها التعدي على حق الله والعبد معاً، كالقذف والسرقة فإن فيهما جهة شخصية، وهي الضرر والأذى لشخص معين. وأيضاً فيهما مخالفة لأمر الله، وإضرار بالمجتمع والصالح العام، لانتشار الفساد في الأرض.

ويفترق كل من الحقين عن الآخر بأن الحق الخاص يجوز العفو عنه، ولا يجوز العفو عن الحق العام إلا إذا ثبت بالإقرار كما ورد في فقرة توبة السارق.

---

(١) انظر فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، لمغنية.

(٢) فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام.

ويفترقان أيضاً بأن إقامة حد الله المحض لا تتوقف على المطالبة، ولا يرثه أحد. أما إقامة حدّ السارق والقاذف فتتوقف على المطالبة، وينتقل حق المطالبة إلى الورثة. وأيضاً يقيم الحاكم حد الله بمجرد علمه، ولا يقيم الحد به في حقوق الناس.

وقد اتفق الأئمة على أنه إذا أقيم الحد على السارق والعين قائمة فعليه أن يعيدها لصاحبها، ولا يسقط عنه بحال عند الشيعة الإمامية لقول الإمام أبي جعفر عليه السلام: «السارق يُتبع بسرقته، وإن قطعت يده، ولا يُترك أن يذهب بمال امرئ»[1].

وقد اختلف الأئمة الأربعة في ضمان العين المسروقة إن كانت تالفة:

فقال الحنفية: لا يجتمع على السارق وجوب الغرم (الضمان) مع القطع، إذ لا يجتمع مع القطع شيء. فإن اختار المسروق منه الغرم لم يقطع السارق، وإن اختار القطع لم يغرم السارق. لأن الله سبحانه وتعالى جعل القطع كل الجزاء، فلو أوجبنا الضمان، لصار القطع بعض الجزاء، فيكون نسخاً لنص القرآن[2]. والرسول صلى الله عليه وآله وسلم قال: «**إذا قطع السارق فلا غرم عليه**»[3].

ـ وقال المالكية: إن كان السارق موسراً عند القطع، وجب عليه القطع والغرم. وإن كان معسراً وجب عليه القطع فقط، ولا يغرم بسبب فقره وفاقته[4].

---

(١) الوسائل، م٢٨، ص٢٦٥ طبعة جديدة.
(٢) البدائع: ٧/ ٨٤.
(٣) النسائي: السارق ١ ص١٨.
(٤) بداية المجتهد: ٢/ ٤٥٢.

ـ وقال الشافعية والحنبلية: يجتمع القطع والضمان، فيُرد ما سرق لمالكه، وإن تلف فيرد بدله، سواء كان موسراً أم معسراً، قطع أم لم يقطع، لأن الضمان يجب لحق آدمي، والقطع يجب لحق الله تعالى[1].

قطع الطريق أو حد الحرابة

تعريف قاطع الطريق أو المحارب:

هو من جرَّد السلاح لإخافة الناس في برٍّ أو بحرٍ، ليلاً أو نهاراً، في أماكن السكن أو غيرها.

والمراد بالسلاح كل ما من شأنه أن يخيف الناس، حتى ولو كان عصا أو حجارة، وإن لم يحصل منه اعتداء على أحد بسلبٍ أو قتل أو إهانة.

وقد عرَّف بعض الفقهاء الحرابة على أنها كل فعل يُقصد به أخذ المال على وجه تتعذر معه الاستعانة عادة[2].

ويتم قطع الطريق بالخروج على المارة لأخذ مالهم بالغلبة بحيث يتحقق قطع الطريق، سواء أكان هذا القطع من واحد أم من جماعة، ويكون هذا الأمر من فعل قطّاع الطرق عادةً[3].

شروط قطع الطريق:

١ ـ يُشترط في قاطع الطريق أن يكون عاقلاً بالغاً، فلا حدَّ على

---

(١) الزنجاني: تخريج الفروع على الأصول: ص١٠٧.
(٢) تبصرة الحكام في أصول الأقضية والأحكام لابن فرحون: ٢/ ٢٧١.
(٣) البدائع: ٧/ ٩٠ وما بعدها.

الصبي والمجنون، لأن الفعل هنا جناية، وفعل الصبي والمجنون لا يعد جناية.

وقد اشترط الحنفية الذكورة. فلو كان بين قطاع الطرق امرأة لا يقام عليها الحد. بل وعند الإمام أبي حنيفة وتلميذه محمد لا يقام الحد على الرجال الذين مع المرأة، لأن قطع الطريق قد حصل ممن يجب عليه الحد وممن لا يجب (وهو المرأة) فامتنع عنهم جميعاً. أما أبو يوسف فقال: إذا باشرت المرأة مع الرجال، فيحدُّ الرجال من دونها. والسبب في عدم وجوب الحد عليها هو عدم المحاربة منها. أما الجمهور فقد أوجبوا الحدّ على الرجل والمرأة، فيقام حد الحرابة على جميع المكلفين الملتزمين ولو كان بينهم أنثى، فإنهم يعرضون للناس بسلاح أو غيره، فيغصبون مالاً محترماً مجاهرة[1].

٢ ـ ويُشترط في المقطوع عليه الطريق أن يكون مسلماً أو ذميّاً فإن كان حربياً مستأمناً فلا حدّ على القاطع، وأن تكون يده صحيحة: بأن كانت يد ملك أو يد أمانة أو يد ضمان، فإن لم تكن كذلك كيد السارق، لم يجب الحد على القاطع[2].

وأما حكم الردء أو العون إذا اجتمع محاربون فباشر بعضهم القتل وأخذ المال، وبقي بعضهم ردءاً وعوناً لهم فهو كما يلي:

ـ قال الحنفية والمالكية والحنبلية: إنَّ الردء حكمهم حكم المحاربين لوجود المحاربة باشر بعضهم القتل أم لم يباشر.

أما الشافعية فقالوا: لا يجب على الردء غير التعزير بالحبس

---

(١) المهذب: ٢/ ٢٨٤.

(٢) البدائع ٧/ ٩١.

والتغريب ونحوهما، لأن المدار في المحاربة على المباشر، لا على من كان ردءاً له[1].

٣ ـ ويُشترط في المال المقطوع له أن يكون مالاً مأخوذاً، متقوّماً، ليس لأحدٍ فيه حق الأخذ ولا تأويل التناول، ولا تهمة التناول، مملوكاً لا مُلك فيه للقاطع، ولا تأويل الملك، ولا شبهة الملك، محرزاً مطلقاً ليس فيه شبهة الإباحة، ولا فيه لكل من القاطعين نصاب كامل أي عشرة دراهم أو ما كان مُقَدّراً بها[2].

إثبات قطع الطريق:

ـ قال الشيعة الإمامية: تثبت هذه الجناية بالإقرار مرة واحدة، لأن إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، ولا دليل على وجوب التكرار هنا، وإن كان لازماً في الزِّنا واللواط والسرقة والقذف لمكان الدليل الخاص.. وأيضاً تثبت بشهادة رجلين عدلين، ولا تقبل شهادة النساء على الإطلاق.

ولا تقبل شهادة اللصوص بعضهم على بعض، لأن اللصوصية من الكبائر، وشرط الشهادة العدالة.. وأيضاً لا تقبل شهادة المسلوبين بعضهم لبعض على اللصوص وقطاع الطريق، لمكان العداوة. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رفقة كانوا في طريق، فقطع عليهم وأُخذ اللصوص، فشهد بعض الرفقاء لبعض؟ فقال عليه السلام: «لا تقبل شهادتهم إلا بإقرار اللصوص، أو شهادة من غيرهم عليهم»[3].

---

(١) المهذب: ٢/ ٢٨٥.
(٢) البدائع: ٧/ ٩٢.
(٣) انظر فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، لمغنية.

ولا شك بأن تقدير الشهادة هنا وبهذه الجناية بالذات ترجع إلى نظر الحاكم وتقديره، حتى ولو لم يكن لتقديره أي أثر في غيرها من الجنايات.

ـ وقال فقهاء المذاهب الأربعة: يكون إثبات قطع الطريق عند القاضي بالبيّنة، أو بالإقرار، بعد خصومة صحيحة (رفع الدعوى ممن له يد صحيحة). ولا يثبت بعلم القاضي ولا بالنكول[1] أي بامتناع الخصم عن حلف اليمين إليه من القاضي. ويشترط الحنبلية وأبو يوسف تكرار الإقرار مرتين[2].

الحد على قطّاع الطريق:

ـ قال الشيعة الإمامية: يُترك للحاكم الخيار في نوع العقوبة التي يوقعها بقاطع الطريق، فإن شاء قتل، وإن شاء صلب، وإن شاء قطع يده اليمنى مع رجله اليسرى، وإن شاء نفاه من بلده إلى بلد آخر. قال تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسۡعَوۡنَ فِي ٱلۡأَرۡضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ أَوۡ تُقَطَّعَ أَيۡدِيهِمۡ وَأَرۡجُلُهُم مِّنۡ خِلَٰفٍ أَوۡ يُنفَوۡاْ مِنَ ٱلۡأَرۡضِۚ﴾[3].

ولفظ «أو» للتخيير. قال الإمام الصادق عليه السلام: «ذاك إلى الإمام: إن شاء قطع، وإن شاء صلب، وإن شاء نفى، وإن شاء قتل»[4].

---

(١) البدائع: ٧/ ٩٢.

(٢) غاية المنتهى: ٣/ ٣٤٤.

(٣) سورة المائدة، الآية: ٣٣.

(٤) انظر فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام لمغنية.

والمراد بلفظ «من خلاف» في الآية الكريمة أن يخالف الحاكم في القطع بين يد المجرم ورجله، فلا يقطعهما من جانب واحد، بل يقطع اليد اليمنى، والرجل اليسرى، كما هي الحال في عقوبة السارق إذا حُدّ مرتين.

وإنما يخير الحاكم بين قتل المحارب الذي قطع الطريق، أو صلبه، أو قطعه من خلاف، أو نفيه من البلاد إذا لم يكن قد قتل شخصاً طلباً للمال. أما إذا فعل ذلك فيتعين قتله على كل حال، حتى ولو عفا ولي المقتول عنه. قيل للإمام أبي جعفر محمد الباقر عليه السلام: أرأيت لو أراد أولياء المقتول أن يأخذوا الدِّية، ويدعوه، ألَهُمْ ذلك؟ قال عليه السلام: «لا، عليه القتل»[1].

وقال الحنفية: إنْ أخذ قطّاع الطرق المال فقط، تقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف. وإن قَتلوا فقط قُتلوا. وإن قتلوا وأخذوا المال كان الإمام بالخيار إن شاء قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف ثم قتلهم أو صلبهم، وإن شاء لم يقطع، وإنما يقتل أو يصلب.

وإذا أخافوا المارّة فقط دون قتل، أو دون أخذ للمال، يُنفون من الأرض، أي أنهم يُحبسون ويعزرون[2].

ـ وقال الإمام مالك[3]: الأمر في عقوبة قطّاع الطرق راجع إلى اجتهاد الإمام ونظره ومشورة الفقهاء بما يراه أتمَّ للمصلحة وأدفع للفساد. وليس ذلك على هوى الإمام:

---

(١) الوسائل، م٢٨، ص٣٠٧ طبعة جديدة.
(٢) البدائع: ٧/ ٩٣.
(٣) المنتقى على الموطأ: ٧/ ١٧٢.

١ ـ فإن أخاف القاطع السبيل فقط كان الإمام مخيراً بين قتله أو صلبه أو قطعه من خلاف أو ضربه ونفيه.

٢ ـ وأما إذا قتل، فلا بد من قتله، وليس للإمام التخيير في قطعه، ولا في نفيه، وإنما التخيير في قتله أو صلبه.

٣ ـ وأما إذا أخذ المال، ولم يقتل، فالإمام مخيّر بين قتله أو صلبه أو قطعه أو نفيه، يفعل ذلك بما يراه أتم للمصلحة ولا يحكم فيه بالهوى.

ودليله أن حرف «أو» المذكور في الآية ٣٣ من سورة المائدة يقتضي التخيير.

ـ وقال الشافعية والحنبلية[١]: إن أخذ قطاع الطرق المال فقط قطعت أيديهم وأرجلهم من خلاف. وإن قتلوا ولم يأخذوا المال، قتلوا ولم يصلبوا. وإن قتلوا وأخذوا المال، قتلوا وصُلبوا. وإن أخافوا، نُفوا من الأرض.

ودليلُهم على هذا الترتيب ما روي عن ابن عباس من قصة أبي بردة الأسلمي بهذه الكيفية[٢].

حدّ قطع الطريق وتوبة القاطع:

قال الشيعة الإمامية: إذا تاب قاطع الطريق من تلقاء نفسه، وقبل أن يُقبض عليه، سقط عنه الحدّ، والحق العام الذي يسميه الفقهاء حق

---

(١) المهذب: ٢/ ٢٨٤.

(٢) رواه الشافعي في مسنده، وقال: واختلاف حدودهم باختلاف أفعالهم على ما قال ابن عباس إن شاء الله تعالى. ورواه الإمام أحمد بن حنبل في تفسيره عن أبي معاوية عن حجاج عن عطية (نيل الأوطار: ٧/ ١٥٢).

الله عزَّ وجلَّ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[1]. وقد خرج في عهد الإمام عليٍّ أمير المؤمنين عليه السلام حارثة بن زيد محارباً، ثم تاب، فقبل الإمام توبته.

وبديهة أن التوبة قبل الظفر تسقِط عنه الحق العام فقط، أما الحقوق الخاصة للناس فلا تسقط، ويُطالَب بها، فإن سلب مالاً فعليه إرجاعه، وإن قتل شخصاً فلأوليائه أن يقتلوه به إن شاؤوا.

وإذا تاب بعد القبض عليه والظفر به، فلا تجديه التوبة شيئاً في سقوط الحد، والعقوبة الدنيوية، وإن كانت السبيل إلى مغفرة الله تعالى وعفوه في الدار الآخرة.

ـ وقال الأئمة الأربعة: إنّ حدَّ الحرابة من حدود الله تعالى الخالصة فيجري فيه التداخل، ولا يحتمل العفو والإسقاط والإبراء والصلح.

وتباينت آراؤهم حول اجتماع الغرم والقطع: فقالوا، باتفاق الجميع، إذا أخذ المحاربون المال وأقيمت فيهم حدود الله تعالى، فإن كانت الأموال موجودة رُدَّت إلى مالكها.

أما إذا كانت تالفة أو معدومة:

ـ فقال الحنفية: لا يجمع بين الحد والضمان لقول الرسول صلى الله عليه وآله وسلم: «**إذا أقيم الحد على السارق فلا غرم عليه**» ولأن التضمين يقتضي التمليك، والملك يمنع الحد، فلا يجمع بينهما[2].

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٤.

(٢) البدائع: ٧/ ٩٥.

ـ وقال المالكية والشافعية والحنبلية: يجتمع الحد والضمان كما في السرقة، لأن المال عينٌ يجب ضمانها بالرد لو كانت باقية، فيجب من ثَمَّ ضمانها إذا كانت تالفة، كما لو لم يقم عليه الحد، ولأن الحد والغرم حقان واجبان لمستحقين، فجاز اجتماعهما كالجزاء والقيمة في الصيد الحرمي المملوك[1].

وقد اتفق الأئمة الأربعة على أن توبة القاطع قبل قدرة السلطان عليه، تُسقط عنه الحد[2]، لقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡۖ فَٱعۡلَمُوٓاْ أَنَّ ٱللَّهَ غَفُورٞ رَّحِيمٞ﴾[3]. ويترتب على سقوط الحد بالتوبة، أو على عدم وجوب الحد لمانع (كفقدان النصاب مثلاً) ردُّ المال إذا كان المال موجوداً لصاحبه، وإن كان هالكاً أو مستهلكاً يجب ضمانه.

وقال الحنفية: إذا قَتَل قاطع الطريق بالسلاح وجب عليه القصاص، وإن قتل بعصا أو حجر أو نحوهما فالدية لورثة المقتول. أما عند الجمهور فيجب القصاص في القتل العمد سواء أكان بسلاح، أم بغيره. والجراح فيها قصاص، والأرش فيما لا يمكن منه القصاص[4].

ولا بد من الإشارة أخيراً إلى حكم كل من اللصِّ، والمزوِّر، والمحتال، ومن يطلع على العورات وذلك بصورة وجيزة على النحو الذي يلي:

---

(١) المغني: ٨/ ٢٩٥ وما بعدها.
(٢) البدائع: ٧/ ٩٦.
(٣) سورة المائدة، الآية ٣٤.
(٤) البدائع: ٧/ ٩٦.

قتل اللص:

من دخل دار غيره للتلصص أو الفجور، ولا سبيل لصاحب الدار إلى دفعه والخلاص منه ومن شره إلا بالقتل جاز له قتله، وإذا قتله فدمه هدر. قال الإمام الصادق عليه السلام: «من دخل على مؤمن داره محارباً له فدمه مباح في تلك الحال للمؤمن، وهو ـ أي دمه ـ في عنقي»[1].. وفي رواية ثانية: «إذا دخل ـ عليك اللص فإن استطعت أن تبدره وتضربه فابدره واضربه».. وفي ثالثة: «اللص محارب لله ورسوله، فما عليك منه فهو علي»[2].. وفي رابعة: «من دخل دار غيره فقد أهدر دمه، ولا يجب عليه ـ أي على قاتله ـ شيء».. وفي خامسة: «إن الله ليمقت العبد يدخل اللص على بيته فلا يقاتل».. إلى غير ذلك من الروايات التي تحث على قتل اللص بصراحة ووضوح.

وهي ـ كما رأيت ـ مطلقة وغير مقيدة بتوقف الدفع والخلاص من اللص على قتله.. ولكن الفقهاء قيدوها بذلك.. ولا دليل لديهم على هذا القيد إلا ما رأوه من أنهم لو ابتلوا بذلك لم يقتلوا اللص[3].

المزوِّر والمحتال:

إن عقوبة الذين يحتالون بالكذب والتزوير على ابتزاز الأموال واختلاسها، كما قال صاحب الجواهر وغيره، هي: «يده، تماماً كالسارق». فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل قال لآخر:

---

(١) الوسائل، م٢٨، ص٣٢١ طبعة جديدة.
(٢) المرجع السابق.
(٣) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام.

أرسلني إليك فلان بكذا وكذا، فصدقه وأعطاه، ثم تبين كذبه؟ فقال الإمام عليه السلام: «إن وجد عليه بينة أنه لم يرسله قطعت يده». قال السائل: أرأيت لو زعم أنه حملته على ذلك الحاجة؟ قال الإمام عليه السلام: «يقطع، لأنه سرق مال الرجل»[1].

«وبالرغم من اعتراف الفقهاء بصحة هذه الرواية وصراحتها فإنهم أعرضوا عنها، وقالوا: لا يقتل المزور المحتال، بل يعزر بما يراه الحاكم.. ولم يفسروا إعراضهم عن الرواية بشيء معقول.. إلَّا أن يكون ذلك ناجماً عن ورعهم واحتياطهم»[2].

الاطّلاع على العورات:

من تطلّع في بيت إنسان من ثقب أو شق باب ونحوه فعلى صاحب البيت أن يزجره أولاً، فإن أصرَّ فله أن يضربه، أو يرميه بحصاة وما أشبه. وإذا تضرر بذلك المتلصص المتجسس فلا شيء على صاحب البيت. قال صاحب الجواهر: «الإجماع على ذلك، لقول الإمام عليه السلام: «عورة المؤمن على المؤمن حرام.. ومن اطّلع على مؤمن في منزله فعيناه مباحتان للمؤمن في تلك الحال»[3] وفي الحديث النبوي الشريف: «من اطلع عليك، فحذفته بحصاة ففقأت عينه فلا جناح عليك»[4].

---

(١) الوسائل، م٢٨ د ص٢٧٣ طبعة جديدة.
(٢) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام.
(٣) وسائل الشيعة، مجلد ١٩، القصاص، ص٤٨.
(٤) البخاري، باب الديات، ص٢٣.

أحكام المرتـد

معنى الـردة:

الرِّدة في اللغة، هي الرجوع عن الشيء إلى غيره. وهي شرعاً: الرجوع عن دين الإسلام إلى الكفر سواء بالنية أو بالفعل أو بالقول، وسواء كان القبول استهزاءً أو عناداً أو اعتقاداً.

وقد اتفق جميع الفقهاء على أن المرتد هو من كان مسلماً عاقلاً بالغاً، ثم رجع عن دين الإسلام وارتدّ إلى الكفر.

والارتداد: أفحش وأفظع أنواع الكفر على الإطلاق.

قال تعالى: ﴿وَمَن يَرْتَدِدْ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُوْلَٰٓئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَٰلُهُمْ فِى ٱلدُّنْيَا وَٱلْءَاخِرَةِ ۖ وَأُوْلَٰٓئِكَ أَصْحَٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَٰلِدُونَ﴾(١).

وقال تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِى ٱللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا۟ بَعْدَ إِيمَٰنِهِمْ وَشَهِدُوٓا۟ أَنَّ ٱلرَّسُولَ حَقٌّ وَجَآءَهُمُ ٱلْبَيِّنَٰتُ ۚ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾(٢).

وقال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾(٣).

وقال تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ءَامَنُوا۟ ثُمَّ كَفَرُوا۟ ثُمَّ ٱزْدَادُوا۟ كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ ٱللَّهُ لِيَغْفِرَ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾(٤).

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢١٧.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ٨٦.
(٣) سورة المائدة، الآية: ٥٤.
(٤) سورة النساء، الآية: ١٣٧.

وجاء في الحديث، عن الرسول الأعظم ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»[1]. وقوله ﷺ: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة؟**»[2].

وقال الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام: «من رغب عن الإسلام، وكفر بما أنزل على محمد ﷺ بعد إسلامه فلا توبة له. وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، وقسم ما ترك على ولده»[3]. إلى غير ذلك من الأحاديث والروايات.

حقيقة الارتداد والمرتد[4]:

اتفق جميع الأئمة على أن الارتداد يحصل بجحود الإسلام بعد الإيمان به، وبكل فعل أو قول يشعر بقصد التحقير والإهانة لما ثبت في دين الإسلام بطريق القطع والجزم عند جميع المسلمين على اختلاف مذاهبهم، أصلاً كان هذا الشيء، كالإيمان بالله تعالى والرسول ﷺ واليوم الآخر، أم فرعاً كوجوب الصوم والصلاة، والحج والزكاة.

ويتحقق الارتداد من مسلم بالغ عاقلٍ إما بفعل دالّ عليه، مثل عبادة غير الله تعالى، كعبادة الأصنام والسجود لها، وعبادة الشمس والقمر... وإما بقولٍ دالٍّ على الخروج من الإسلام، والاستهانة

---

(١) المغني: ٨/ ١٤٥.

(٢) رواه الجماعة إلا مسلماً، ورواه ابن أبي شيبة وعبد الرزاق عن عكرمة عن ابن عباس (نيل الأوطار: ٧/ ١٩٠).

(٣) الوسائل م٢٨ ص٣٢٤.

(٤) يراجع: مغني المحتاج: ٤/ ١٣٣ وما بعدها؛ المهذب: ٢/ ٢٢٨، المغني: ٨/ ١٢٣ و١٣١.

بالشرع والاستهزاء به: سواء أكان عناداً أم سخرية، أم اعتقاداً، مثل أن يقول: الله ليس بموجود، أو له شريك... أو يقول: محمد ليس على حق، والإسلام ليس بحق، ونحو ذلك.. أو ينكر ما عُلم من الدين ضرورةً، مثل إنكار وجوب الصلاة والزكاة، وبالجملة ما يدل على قصده إهانة الشرع، وعدم اعتقاد أنه حق، وعدم الاعتداد به فعلاً كان أم قولاً، معتقداً بالإهانة أم غير معتقد، بل مجرد الهزل والمزاح، وعدم الاعتداد ـ أي الاهتمام ـ بشأن الإسلام في تحقق الارتداد. ولا عبرة بفعل الصبي وقوله ما لم يبلغ، ولا المجنون ما لم يفق، ولا المكره ما لم يرتفع الإكراه، ولا السكران ما لم يذهب السكر.

شروط الارتداد وأحكامه:

ـ قال الشيعة الإمامية: يقسم المرتد إلى قسمين: المرتد عن فطرة، والمرتد الملِّي. ولا يتحقق الارتداد بكلا قسميه إلا مع العقل والبلوغ والاختيار، فلا عبرة بارتداد الصبي، حتى ولو كان مراهقاً لحديث: «رُفع القلم...» وغيره، ولكنه يؤدب بما يرتدع به.. وأيضاً لا عبرة بردة المجنون حال جنونه مطبقاً أو أدوارياً ولا بردة المكره الذي رفع التكليف عنه. لقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أُكْرِهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ﴾[1].

قال الرازي في تفسيره الكبير: «روي أن أناساً من أهل مكة فُتنوا فارتدوا عن الإسلام بعد دخولهم فيه. وكان فيمن أكره فأجرى كلمة الكفر على لسانه مع أنه كان بقلبه مصراً على الإيمان عمار، وأما أبواه

(١) سورة النحل، الآية: ١٠٦.

ياسر وسمية، وصهيب، وبلال، وخباب، وسالم، فهؤلاء عُذبوا بأنواع العذاب، ولم يتلفظوا بلفظة تسيءُ إلى الإسلام ولا إلى شخص رسول الله ﷺ. فأما سمية فقيل: ربطت بين بعيرين، ووخزت في قلبها بحربة، وقالوا لها: إنك أسلمت من أجل الرجال، وقتلت وقتل ياسر، وهما أول قتيلين قتلا في الإسلام. وأما عمار فقد أعطاهم ما أرادوا بلسانه مكرهاً، فقيل: يا رسول الله عماراً كفر. فقال: كلا، إن عماراً مُلئ إيماناً من قرنه إلى قدمه، واختلط الإيمان بلحمه ودمه. فأتى عمار رسول الله ﷺ وهو يبكي، فجعل رسول الله ﷺ يمسح عينيه، ويقول: مالك؟ إن عادوا لك فعد لهم بما قُلت»[1].

وعند الشيعة الإمامية: إنّ حكم المرتد عن فطرة، أنه إذا تاب قُبلت توبته في الواقع، ولم تُقبل في الظاهر. ومعنى قبولها في الواقع أن الله سبحانه يسقط العقاب عنه يوم القيامة، لأنه مكلف في حال ارتداده بالإسلام، لبلوغه وكمال عقله، فلو لم تُقبل توبتُه وكان معاقباً على كل حال لكان مكلفاً بما لا يطيق، وهو محال وباطل في مذهب الإمامية.

ومعنى عدم قبول توبته في الظاهر أنه يُقتل على كل حال، حتى ولو أسلم، وتَبين منه زوجته في الحال، وتعتد منه عدة الوفاة أربعة أشهر وعشرة أيام من حين ارتداده، وتقسم أمواله بين ورثته، وذلك لقول الإمام الصادق ﷺ: «كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام، وجحد محمداً ﷺ نبوته وكذّبه، فإن دمه مباح لكل من سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتد، فلا تقربه، ويقسم ماله بين ورثته،

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام.

وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله، ولا يستتيبه»[1]..

وفي رواية ثانية عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام: «إذا ارتد المسلم يقتل ولا يستتاب[2]».

وأما حكم المرتد عن ملة فإنه إذ تاب تُقبل توبته ولا يقتل، وإن أصر على الارتداد قتل. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن مسلم تنصر؟ قال: «يُقتل ولا يستتاب»[3]. قال السائل: فنصراني أسلم، ثم ارتد عن الإسلام؟ قال الإمام عليه السلام: «يستتاب، فإن رجع، وإلا قتل»[4].

وتعتد زوجته في الحال عدة الطلاق، فإن تاب قبل انقضاء العدة فهو أملك لها، وإن تاب بعدها بانت منه، وانقطعت العصمة بينهما. ولا تُقسم أمواله على ورثته إلا بعد قتله أو موته، ولكنه يُمنع من التصرف بها، وإن عاد إلى الإسلام رُفع عنه المنع. والحاكم هو الذي يحجز على أمواله ويمنعه من التصرف فيها.

وقد أجمع فقهاء الشيعة الإمامية على أن المرأة إذا ارتدت لا تقتل بحال، سواء كان ارتدادها عن فطرة، أو عن ملة.

وإذا تابت تقبل توبتها، ويُخلى سبيلها، وإذا بقيت مصرة على الارتداد تخلد في السجن مع الأشغال الشاقة، ويُضيَّق عليها في المأكل والمشرب والملبس، وتُضرب أوقات الصلاة.

---

(١) الوسائل، م٢٨، ص٣٢٤.
(٢) المرجع السابق: م٢٨، ص٣٢٥.
(٣) و(٤) الوسائل م٢٨، ص٣٢٥.

ـ وقال فقهاء أهل السنة: إنّ شروط صحة الردة اثنان: العقل والبلوغ، والاختيار أو الطواعية.

الشرط الأول ـ العقل والبلوغ: فقد اتفق الفقهاء على عدم صحة ردة المجنون والصبي الذي لا يعقل. أما السكران، الذي أذهب السكر عقله، فلا تصح ردته استحساناً عند الحنفية، وهو لا يصح عقده ولا قصده تشبيهاً له بالمعتوه، ولأنه زائل العقل فلم تصح ردته كالنائم، ولأنه غير مكلف، فلم تصح ردته كالمجنون[1].

وبحسب مذهب الشافعية، والحنبلية (في أظهر الروايتين عن الإمام أحمد): تصح ردة السكران المتعدي بسكره، كما يصح طلاقه وسائر تصرفاته، ولأن الصحابة أوجبوا عليه حد الفرية التي يأتي بها في سكره سكران، وأقاموا مظنة الافتراء مقامه[2]. ولكن لا يقتل وهو سكران إن ارتد حتى يستتاب بعد صحوه ومرور ثلاثة أيام.

أما البلوغ فليس بشرط عند أبي حنيفة والمالكية والحنبلية، فتصح ردّة الصبي المميز، لكن عند أبي حنيفة وتلميذه محمد: لا يقتل ولا يضرب، وإنما يعرض عليه الإسلام جبراً عند البلوغ.

وقال الشافعية وأبو يوسف: البلوغ شرط، فلا تصح ردة الصبي المميز، ولا المجنون لعدم تكليفهما، فلا يعتد بقولهما واعتقادهما.

أما عن إسلام الصبي المميز فقد اتفق جمهور الفقهاء على صحته وردته، بينما لا يصح إسلامه ولا ردته عند الشافعية.

والواقع أن إسلام المميز صحيح بدليل إسلام علي عليه السلام وهو

---

(١) البدائع: ٧/ ١٣٤.

(٢) المغني: ٨/ ١٤٧ وما بعدها.

صغير. ويرجح رأي الشافعية في عدم صحة ردة المميز إذ لا تكليف قبل البلوغ.

أما بخصوص ردة المرأة، فقد اتفق الفقهاء على أن الذكورة ليست بشرط، فتصح ردة المرأة.

الشرط الثاني: الاختيار أو الطواعية: اتفق الفقهاء على أن ردة المكره لا تصح إذا كان قلبه مطمئناً بالإيمان.

قال الحنفية: لو أكره مسلم على قول كلمة الكفر على اللسان مثل السب، أو التبرؤ عن دينه، أو الخضوع إلى طقسٍ من الطقوس التي يحرّمها الإسلام، أو إتلاف مال المسلم، ففي هذه الحالات وأشباهها التي لا تباح، فإنه يرخص للمسلم فعلها عند الإكراه التام، وإذا امتنع المسلمُ المستكرَهُ عن فعلها حتى قتل كان مثاباً ثواب الجهاد. أما إن كان الإكراه ناقصاً، فلا يرخص بتلك الأمور أبداً، ويحكم بكفر فاعلها، وإن كان قلبه مطمئناً بالإيمان.

ـ وقال المالكية: لا يباح للمسلم التلفظ بكلمة الكفر على لسانه إلا في حالة الإكراه على القتل فقط. أما التهديد بقطع عضو من أعضائه فلا يعتبر مبيحاً لإجراء كلمة الكفر على اللسان.

ـ وقال الشافعية والحنبلية: في الأرجح عندهم، يجوز التلفظ بالكفر عند الإكراه الناقص، لأن الكثير من حوادث الإكراه على الكفر في بدء الإسلام، كانت إكراهاً ناقصاً.

والترخيص بإجراء كلمة الكفر عند الإكراه التام ثابت بقوله تعالى: ﴿مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ

بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَٰكِن مَّن شَرَحَ بِٱلْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾[1].

وأحكام المرتد عن الأئمة الأربعة هي كالتالي:

قتل المرتد: اتفق الأئمة الأربعة على وجوب قتل المرتد لقول رسول الله ﷺ: « **من بدل دينه فاقتلوه**»[2] وقوله ﷺ: «**لا يحل دم امرئ مسلم إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة**»[3].

أما المرأة المرتدة فقد قال الحنفية: إنها لا تقتل، ولكنها تجبر على الإسلام، وإجبارها يكون بحبسها إلى أن تسلم أو تموت، وتضرب في كل ثلاثة أيام مبالغة في حملها على الإسلام. ودليل الحنفية على عدم جواز قتل المرأة المرتدة قول الرسول ﷺ: «**لا تقتلوا امرأة**»، وهو حديث صحيح مثل حديث نهي النبي ﷺ عن قتل النساء، ولأن القتل لدفع شر الحرابة لا بسبب الكفر، إذ جزاؤه أعظم من القتل عند الله تعالى، فيختص القتل لمن يتأتى منه المحاربة، وهو الرجل دون المرأة لعدم صلاحية بنيتها[4].

وقال المالكية والشافعية والحنبلية: تقتل المرأة المرتدة. ودليلهم ما وقع في حديث معاذ: «أن النبي ﷺ لما أرسله إلى اليمن قال له: أيما رجل ارتد عن الإسلام فادْعه، فإن عاد، وإلا فاضرب

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٠٦.

(٢) رواه الجماعة إلا مسلماً، ورواه ابن أبي شيبة وعبد الرازق عن عكرمة عن ابن عباس (نيل الأوطار: ٧/ ١٩٠).

(٣) رواه البخاري ومسلم عن ابن مسعود (سبل السلام: ٣/ ٢٣١).

(٤) البدائع: ٧/ ١٣٤.

عنقه، وأيما امرأة ارتدت عن الإسلام فادْعها، فإن عادت، وإلا فاضرب عنقها»[1].

والاستتابة قبل القتل: تستحب عندالحنفية، ويعرض على المرتد الإسلام، ولكنه ليس واجباً لأن دعوة الإسلام قد بلغته، فإن أسلم كان خيراً، وإن أبى فإن أمره إلى الحاكم: إن تأمل توبته أو طلب التأجيل أجله ثلاثة أيام، وإن لم يتأمل توبته أو لم يطلب هو التأجيل قتله في الحال.

وقال جمهور العلماء: تجب استتابة المرتد والمرتدة قبل قتلهما ثلاث مرات.

ولا يقتل المرتد إلا الإمام أو نائبه، فإن قتله أحد بلا إذاً منهما، أساء وعزر ولكن لا ضمان بقتله.

حكم مال المرتد:

اتفق الأئمة الأربعة على أن المرتد إذا أسلم تكون أمواله على حكم ملكه السابق. أما إذا مات، أو قتل، أو لحق بدار الحرب، فإن أمواله تزول عن ملكه. وعند الأئمة الأربعة أيضاً أن أموال المرتد تصبح بمجرد الردة موقوفة، أي يحجر عليه بالارتداد إلى أن يتقرر مصيره.

حكم ميراث المرتد:

إذا مات المرتد أو قتل، فإنه يبدأ بقضاء دينه وضمان جنايته ونفقة زوجته وقريبه لأن هذه الحقوق لا يجوز تعطيلها.

---

(١) رواه الطبراني في معجمه عن معاذ بن جبل، قال الحافظ ابن حجر، وسنده حسن (نيل الأوطار: ٧/ ١٩٢).

وما بقي من ماله:

ـ قال أبو حنفية: كل ما اكتسبه في حال إسلامه ينتقل إلى ورثته لوجود الكسب قبل الردة. أما ما اكتسبه في حال ردته فيكون فيئاً يوضع في بيت مال المسلمين، ولا يورث.

ـ وقال المالكية والشافعية والحنبلية: ما بقي من مال المرتد يكون فيئاً لجماعة المسلمين ويجعل في بيت المال لقول الرسول ﷺ: «**لا يرث المسلم الكافر، ولا يرث الكافر المسلم**»[1].

ـ وقال محمد وأبو يوسف (صاحبا أبي حنيفة): كل مال للمرتد يملكه ورثته، سواء أكان الكسب قبل الردة أم بعدها، لأن المرتد لا تزول ملكيته عن أمواله، وإنما ملكه باق له، فتنتقل أمواله إلى ورثته بالموت أو ما في معناه. ويعتبر للتوريث أثر رجعي إلى ما قبيل ردته، فيجعل كأنه اكتسبه في حال الإسلام، فورثه ورثته منه حال الإسلام، فينطبق شرط توريث المسلم من المسلم.

البغي والبغـاة

تعريف البغي:

وردت عـدة تعريفـات للبغي لدى المذاهب على النحو التالي:

ـ قال الشيعة الإمامية: البغي هو ظلم جماعـة لجماعـةٍ مسلمة يكون فيه اعتداء بدون وجه حق، بحيث يجب على المسلمين،

(١) رواه أحمد في مسنده وأصحاب الكتب الستة عن أسامة بن زيد، وهو حديث صحيح (سبل السلام: ٣/٩٨).

والإمام الحاكم خاصة، ردع البغاة وإرجاعهم إلى طاعة الله تعالى.

- وقال الحنفية: البغاة قوم لهم شوكة ومنعة، خالفوا المسلمين في بعض الأحكام بالتأويل، وظهروا على بلدة من البلاد، وكانوا في عسكر وأجروا أحكامهم. وضربوا مثلاً عليهم بالخوارج الذين خرجوا على علي عليه السلام واستحلوا دمه ودماء المسلمين وأموالهم وسبي نسائهم[1].
- وقال المالكية: البغاة هم الذين يقاتلون على التأويل، والذين يخرجون على الإمام، أو يمتنعون من الدخول في طاعته، أو يمنعون حقاً وجب عليهم كالزكاة وشبهها[2].
- وقال الحنبلية: هم الخارجون على إمام ولو عدل بتأويل سائغ، ولهم شوكة[3].

حد أهل البغي:

وواقع الأمر أن أهل البغي هم الذين خرجوا على الدولة الإسلامية ولهم شوكة ومنعة، أي هم الذين شقوا عصا الطاعة على الدولة وشهروا في وجهها السلاح وأعلنوا حرباً عليها. ولا فرق في ذلك بين أن يخرجوا على خليفة عادل أو خليفة ظالم. وسواء خرجوا على تأويل في الدين أو أرادوا لأنفسهم دنيا فإنهم كلهم بغاة ما دام شهروا السيف في وجه سلطان الإسلام.. وعلى الخليفة أو من ينيبه

(١) فتح القدير: ٤/ ٤٠٨ وما بعدها.
(٢) القوانين الفقهية، ص٣٦٤.
(٣) غاية المنتهى، ٣/ ٣٤٨.

عنه في الولاية أن يراسل هؤلاء فيسألهم ما ينقمون من السلطان، فإن ذكروا مظلمة أزالها، وإن ادعوا شبهة كشفها، وإن التبس[1] عليهم الأمر فاعتقدوا أن ما فعله مخالف للحق وهو ليس كذلك، عليه أن يبين لهم دليله ويظهر لهم وجه الحق. لأن الإسلام أمر المسلمين أن يشهروا السيف في وجه الحاكم إذا رأوا كفرا بواحاً عندهم فيه من الله (تعالى) برهان، أو إذا لم يطبق أحكام الإسلام، فقد يجوز أن يكون البغاة قد خرجوا لشيء من ذلك إجابة لطلب الشرع.. فيجب على السلطان عندئذٍ أن يبين لهم وجه يشتبهون فيه، فإن رجعوا عن البغي تركهم ـ ولا يجوز بقاؤهم على خروجهم ـ وإن لم يرجعوا قاتلهم وجوباً، ولكن لا قتال حرب، بل قتال تأديب. ولذلك يحرم قتالهم بما يعم إتلافهم إلا لضرورة. فلا يصح أن يضربوا بالطائرات ولا بالقنابل المحرقة ولا بالمدافع الثقيلة، إلا إذا كانت هناك ضرورة قصوى تقتضيها الأساليب التأديبية لا الأساليب الحربية. ويحرم قتل ذريتهم أو قتل الهارب منهم. ومن ترك القتال منهم تُرك. وإذا قتلوا أحداً لا يُقتلون به، وإذا أُسر منهم أحدٌ حُبِسَ وعُومل معاملة المذنب لا معاملة الأسير لأنه ليس بأسير. وأموالهم لهم لا يحل أخذ شيء منها، لأنهم رعية اقتضى تأديبهم اتباع أسلوب القتال معهم، ولذلك لا يعتبر قتالهم حرباً ولا جهاداً.

والأصل في حد البغاة قول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۚ فَإِنۢ بَغَتْ إِحْدَىٰهُمَا عَلَى ٱلْأُخْرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِى تَبْغِى حَتَّىٰ تَفِىٓءَ إِلَىٰٓ أَمْرِ ٱللَّهِۚ فَإِن فَآءَتْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا بِٱلْعَدْلِ وَأَقْسِطُوٓاْۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ

(١) التبس عليهم الأمر: اختلط واشتبه وأشكل.

ٱلْمُقْسِطِينَ﴾[1] فهذه الآية قد اعتبرت البغاة مؤمنين، فلم يخرجوا بالبغي عن الإيمان. ولكنها أمرت صراحة بوجوب قتالهم، وفي إسقاط قتالهم إذا فاؤوا إلى أمر الله تعالى، وفي أنهم قد أسقطت عنهم التبعة في ما أتلفوه في قتالهم سواء أكان مالاً أو نفساً. وهي تدل في قوله تعالى: ﴿فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۚ﴾ على وجوب مراسلتهم، والاتصال بهم للوقوف على مطالبهم قبل قتالهم.

أي أن النص القرآني يثبت الحد على البغاة، ويبيّنه حتى يرجعوا، ولكن بعد مراسلتهم ومحاولة إزالة ما دفعهم إلى الخروج من مظلمةٍ أو شبهةٍ أو خطأ فهمٍ، أو ما شاكل ذلك.

وإذا تمركز أهلُ البغي في جزءٍ من البلاد الإسلامية، ونصَّبوا قضاةً لهم يقضون بين الناس، وأقاموا حكاماً يحكمون الناس، مطبقين أحكام الإسلام، فإنَّ حكم قضاتهم نافذ كحكم أهل العدل، وتصرفات حكامهم كتصرفات أهل العدل، ما دامت سائرة حسب أحكام الشرع. فإذا قدِر الخليفة عليهم أو رجعوا إلى حظيرة الدولة كانت جميع أحكامهم نافذة، لأنها أحكام إسلامية من حكام نصبوا بناء على شبهة الخروج. وما دام البغاةُ مؤمنين ـ بحسب النص القرآني ـ ولا يصح التعرض لهم إلا بما لا بد منه لتأديبهم فقط، فتصرفاتهم كلها تعتبر كتصرفات سائر المسلمين الآخرين ممن هم في طاعة الخليفة وتحت سلطان الدولة. وقتالهم إنما هو حدّ من حدود الله تعالى ولكن ذلك لا يقلّل من اعتبارهم واعتبار أحكامهم، ما داموا مسلمين ويطبقون الإسلام.

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ٩.

أحكام البغاة عند الأئمة

ولا تختلف أحكام البغاة، عند أئمة المذاهب، عما ورد ذكره، إلا بقليل.

ولذلك اتفق الأئمة على أن معالجة أوضاعهم تكون بالطرق التالية:

يأمر الإمام بدعوتهم للطاعة، فإن لم يستجيبوا، ولم تكن لديهم منعة، أخذهم وحبسهم حتى يتوبوا.

وإن كانت لهم منعة وأبوا الرجوع إلى التزام الطاعة وهم يحملون السلاح فقد وجب قتالهم. ويكون من نتائج هذا القتال:

- قال الشيعة الإمامية: إنَّ مقتضيات العدل ألَّا يخاف المسلمون من قتال أية طائفة، أو جماعة إسلامية تبغي على الأخرى، وذلك من أجل ردها إلى وحدة الصف وحظيرة الأخوة الإسلامية، وإزالة كل خروج على الأصل، أي على روح الجماعة والتعاون والتلاحم والوحدة. ويكون قتالهم قتال تأديب. لا قتال إفناء، لذلك لا يجوز أن يجهز على جريحهم، ولا يقتل أسيرهم، ولا يتعقب فارٌّ ترك المعركة وألقى السلاح، ولا تؤخذ أموالهم غنيمة، لأنهم مسلمون.
- وقال الحنفية: يدعوهم الإمام إلى التزام الطاعة، ودار العدل، والرجوع إلى رأي الجماعة أولاً. فإن أبوا قاتلهم أهل العدل حتى يهزموهم أو يقتلوهم، ويجوز قتل مُدْبِريهم، وأسراهم، والإجهاز على جريحهم. وذلك بخلاف رأي جمهور الفقهاء[1].

---

(١) المغني: ٨/ ١١٤.

وقد استدلوا على ذلك بالنص القرآني: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ﴾.. وبما قاله رسول الله ﷺ إلى علي بن أبي طالب عليه السلام: «إنك تقاتل على التأويل، كما تقاتل على التنزيل»(١).

ولا بأس أن يقاتل البغاة بسلاحهم. وأما أموالهم فيحبسها عنهم الإمام إلى أن يزول بغيهم، فإذا زال ردها إليهم، لأن أموالهم لا تحتمل التملك بالاستيلاء لكونهم مسلمين(٢).

وقد اتفق جميع الأئمة: على أن لا ضمان على البغاة المتأولين لما أتلفوه حال الحرب من نفس أو مال. لأن تضمينهم يفضي إلى تنفيرهم من الرجوع إلى الطاعة، فلا يشرع كتضمين أهل الحرب. كما اتفقوا على أنه لا إثم ولا كفارة على أهل العدل بقتلهم أهل البغي، ولا يضمنون ما أتلفوه عليهم.

وما جَبَاهُ أهل البغي من البلاد التي خرجوا عليها من الخراج والعشر، لا يأخذه الإمام ثانية، لأن ولاية الأخذ له باعتبار الحماية، ولم يحمهم. فإن صرف البغاة هذا المال في حقه، أجزأ من أخذ منه لوصول الحق إلى مستحقه، وإن لم يكونوا صرفوه في حقه أفتي أهله فيما بينهم وبين الله تعالى أن يعيدوا دفعه، لأنه لم يصل إلى مستحقه.

وقال الحنفية: إذا قطع البغاة الطريق فلا يجب عليهم الحد، وإذا سرق الباغي لا يقطعه الإمام، لعدم ولايته على دار البغي، أي أنه

---

(١) رواه أحمد، وإسناده حسن عن أبي سعيد الخدري أنه قال: كنا عند رسول الله ﷺ فقال: «**فيكم من يقاتل على تأويل القرآن كما قاتلت على تنزيله**»؛ وفي بعض الروايات أن رسول الله ﷺ قد عيّن المقصود بهذا الخطاب وهو سيدنا علي عليه السلام (راجع مجمع الزوائد: ٦/ ٢٤٤، ٩/ ١٣٣).

(٢) البدائع: ٧/ ١٤٠ وما بعدها.

لا تقام الحدود على البغاة عند الحنفية، لعدم ولاية الإمام على دار البغي.

ـ وقال المالكية والحنبلية: لا ضمان على البغاة فيما أتلفوه حال الحرب من نفس أو مال، ولا تقام عليهم الحدود.

ـ وقال الشافعية: حكم البغاة في ضمان النفس والمال والحد في غير حال الحرب حكم أهل العدل. وإن ارتكب الباغي جريمة القتل، لا يجوز قتله ويجوز العفو عنه لقول الإمام علي عليه السلام بعد أن جرحه ابن ملجم: «أطعموه واسقوه واحبسوه، فإن عشت فأنا ولي دمه، أعفو إن شئت، وإن شئت استقدت»[1].

استعانة البغاة بالكفار:

يحرم على أهل البغي ـ كما يحرم على سائر المسلمين ـ الاستعانة بالكفار على قتال المسلمين، سواء أكانوا أفراد أم دولة. لأنه إذا كان يحرم قتال المسلم للمسلم، فإن حرمة استعانة المسلم بالكافر لقتال المسلم أشد. وإذا كان الله تبارك وتعالى قد أرشدنا إلى أن قتال المسلم للمسلم كالكفر في عظم الذنب كما بيّنه قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**سباب المسلم فسوق وقتاله كفر**»[2] فإن الاستعانة بالكافر على المسلم أشد. إلا أنه مع حرمة ذلك لا يخرج أهل البغي عن كونهم مؤمنين، ولا يُغيَّر حكم الله تعالى في حقهم، فيبقون معتبرين بغاة، ويعاملون معاملة البغاة ولو استعانوا بالكفار.

---

(١) مغني المحتاج: ٤/ ١٢٩.

(٢) رواه ابن ماجه عن ابن مسعود، جزء٢، باب الفتن، رقم ٣٩٣٩.

أما الكفار الذين استعان بهم البغاة فإن حكمهم يختلف باختلاف أحوالهم. فإن استعان أهل البغي بالكفار لمساعدتهم في الحرب، وأمنوهم، أو عقدوا لهم ذمة، فإنهم يظلون كفاراً محاربين في نظر الإسلام، ولا يؤخذ في الاعتبار تأمين البغاة لهم، ولا عقدهم للذمة، لأنها أمور خاصة بالخليفة المبايَع بيعةً شرعية، وهم لا يملكون ذلك. ولهذا يقاتل المسلمون البغاةَ قتالَ تأديبٍ بينما يُقاتَلُ الكفارُ المحاربون الذين معهم قتال حرب، ويجاهَدون جهاداً شرعياً، ويحارَبون حرباً لا هوادة فيها. وتطبق في حقهم حالة الحرب، فيؤخذ أسيرهم أسيراً، ويعامل معاملة الأسرى، وتؤخذ أموالهم غنائم، وتُطَبّق في حقهم جميع أحكام الجهاد، وكل ما ينطبق على أهل الحرب.

وكذلك الحال إذا كان هؤلاء الكفار مستأمنين، لأنهم إذا أعانوا البغاة فقد نقضوا عهدهم وصاروا كأهل الحرب. إلا أن هذا يطبق عليهم إذا فعلوا ذلك مختارين طائعين، أما إذا أعانوهم مكرهين خوفاً من أذاهم وبطشهم فإنهم حينئذٍ يعاملون معاملة البغاة، لا معاملة المحاربين.

أما إن كان الكفار الذين استعان بهم البغاة من أهل الذمة فإن إعانتهم لهم لا تخرجهم عن كونهم من أهل الذمة، سواء أعانوهم مختارين أو مكرهين، لأنهم رعية من رعايا الدولة الإسلامية، فيطبق في حقهم حكم البغاة، ويقاتلون قتال تأديب لا قتال حرب. ولا يقال إنهم في إعانتهم على الدولة الإسلامية نقضوا عهدهم، فإن ذلك يصح في حال أعانوا كفاراً، أو دولة كافرة على الدولة الإسلامية، وبإعانتهم البغاة لا يكونون قد نقضوا عهدهم، لأن عهدهم هو عقد ذمة لهم في أعناق المسلمين، ولأن عهدهم ليس عهداً مؤقتاً كالمستأمنين، بل هو

عهد مؤبد، لا يجوز نقضه لخوف الخيانة منهم، ولا يجوز نقضه لإِعانتهم مسلمين على مسلمين.

أما إذا خرج أهل الذمة وحدهم على الدولة وحاربوها، فإنهم حينئذ يكونون قد نقضوا عهدهم المؤبد وصاروا أهل حرب، فيقاتَلون قتال حرب، وتُطبق في حقهم جميع أحكام الحرب. وإذا جرى التغلب عليهم وسحقهم فإنهم يعاملون معاملة الكفار المحاربين: فأموالهم غنائم، وأسراهم أسرى حرب، وللإِمام أن يفعل بهم ما يفعله بأهل الحرب.

وبصورة عامة إن الحكم مع الذميين يختلف باختلاف الواقع الذي يكونون فيه، ولا بد أن يكون لكل واقع حكمه الخاص الذي ينطبق عليه في الإِسلام.

القصاص والجنايات
(القتل وعقوبته)

المراد بالقصاص أن يستوفي الإِنسانُ حقّه ممن اعتدى عليه بمثل ما اعتدى.. ويسمى أيضاً بالقَوَد، يقال: أقاد القاتل بالقتيل، أي قتله به. وقد نص الشارع عليه في الكتاب والسنة عموماً وخصوصاً، ولم يترك أمر تقديره إلى نظر الحاكم وغيره.

والجنايات جمع جناية. وهي، لغةً، التعدي على بدنٍ أو مالٍ أو عرض، واصطلاحاً، التعدي على البدن مما يوجب قصاصاً أو مالاً. وأطلقت على العقوبات التي تقع على هذا التعدي. فالجناية تطلق على نفس الجريمة، وتطلق على العقوبة التي تفرض على هذه

الجريمة، وتطلق على كسر السّنِّ كما تطلق على القتل العمد، وتطلق على الجرح كما تطلق على القتل شبه العمد. وهكذا، فكل واحدة فيها يقال لها جناية، وعقوبة كل واحدة منها يقال له قصاص. ومن أعظم الجنايات ـ بمعنى الجرائم ـ القتل، ومن أعظم الجنايات ـ بمعنى العقوبات ـ عقوبة القتل.

ولذلك كان القتل محرماً ويستوجب القصاص أي العقوبة المقدرة من الشارع. ومن أبرز الأحكام المعلومة من الدين بالضرورة تحريم القتل بغير حق. لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوا۟ ٱلنَّفْسَ ٱلَّتِى حَرَّمَ ٱللَّهُ إِلَّا بِٱلْحَقِّ ۗ وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ ۖ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾[1].

وقال رسول الله ﷺ: «**لو اجتمعت ربيعة ومضر على قتل رجل مسلم قيدوا به**»[2]. وقال ﷺ: «**قتل المؤمن أعظم عند الله تعالى من زوال الدنيا**»[3]، وقوله ﷺ: «**إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا**»[4].

وأما الدليل على القصاص، فقد ورد في هذه الآيات البيّنات، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى ۖ ٱلْحُرُّ بِٱلْحُرِّ وَٱلْعَبْدُ بِٱلْعَبْدِ وَٱلْأُنثَىٰ بِٱلْأُنثَىٰ ۚ فَمَنْ عُفِىَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَىْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ ۗ ذَٰلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ ۗ فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ بَعْدَ ذَٰلِكَ فَلَهُۥ عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١٧٨﴾ وَلَكُمْ فِى ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[5].

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٣٣.
(٢) العوالي اللئالي لابن أبي جمهور، ج٢.
(٣) رواه النسائي والضياء عن بريدة.
(٤) رواه البخاري ومسلم عن أبي بكرة.
(٥) سورة البقرة، الآيتان: ١٧٨ و١٧٩.

وقال تعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُواْ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[1].

وقال تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ ۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾[2].

وقال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا ۖ فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ ۚ إِنَّهُۥ لَا يُحِبُّ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[3].

وقد حددت السنة النبوية الشريفة عقوبة القتل العمد، فقال الرسول ﷺ: «**العمد قَوَد، إلا أن يعفو ولي المقتول**»[4]، ويعني أن القتل العمد يوجب القَوَد (أي القصاص) إلا عند العفو.

أنواع القتل:

تباينت آراء الأئمة حول أنواع القتل، فقال الشيعة الإمامية والشافعية والحنبلية: إن القتل ثلاثة أنواع: قتل عمد، وشبه عمد، وخطأ. وتوضيحها عند هذه المذاهب كالتالي:

ـ مذهب الشيعة الإمامية: وقد اتفق علماؤهم على أن قتل العمد يتحقق من العاقل البالغ إذا قصد القتل من فعلٍ يستدعي القتل في الغالب، كالضرب بأداة قاتلة، أو الإلقاء من شاهق، أو في النار، أو

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٤.
(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٥.
(٣) سورة الشورى، الآية: ٤٠.
(٤) رواه ابن أبي شيبة وإسحاق بن راهويه عن ابن عباس.

البحر، أو خنقه، أو أطعمه السم، وما إلى ذلك مما يحصل به إزهاق النفس عادة.

واتفقوا أيضاً على أن من ضرب غيره ضرباً مبرحاً، حتى قتل فهو عامد، وإن لم يقصد القتل بالذات، لأنَّ قصدَ الفعل القاتل قصدٌ للقتل. ويعضد ذلك النصوص المعتبرة المستفيضة، منها أن الإمام الصادق عليه السلام سئل عن رجل ضرب رجلاً بعصا، فلم يرفع الضرب عنه حتى مات، أيُدفع لأولياء المقتول؟ ـ أي ليقتلوه قصاصاً ـ قال عليه السلام: «نعم.. ويجهز عليه بالسيف»[1]. فيكفي أن يكون الشيء الذي استعمله مما يُسبب القتل عادة حتى يعتبر قتلاً عمداً، وإن ادّعى الفاعل الجهلَ لم تُسمع دعواه.. إذ لو سُمعت بطلت أكثر الجرائم في القتل. ولكن لو ضربه بشيء لا يحصل به القتل عادة، كالضرب بحجر أو عصا، أو وكزه فمات بسبب ذلك، فإنَّ هذا الفعل إذا اقترن منذ البداية بقصد القتل فهو عمد، وإلا فلا عمد. قال الإمام الصادق عليه السلام: «إنما الخطأ أن يريد شيئاً فيصيب غيره، أما كل شيء قصدت إليه فأصبته فهو عمد».. وفي رواية ثانية: «كل من اعتمد شيئاً فأصابه، بحديد: أو حجر أو عصا كبيرين، أو بوكزه، هذا كله عمد». فقوله عليه السلام «اعتمد شيئاً» يعني القصد العمد.

والخلاصة: إن ضابط قتل العمد أن يقصد الفعل والقتل، أو يقصد الفعل الذي يقتل مثلُه في الغالب، وإن لم يقصد القتل.

أما إذا فعل فعلاً لا يوجب القتل عادة، ولم يكن القتل من قصده، ومع ذلك حصل القتل فلا يكون عمداً موجباً للقصاص.

---

(١) الوسائل، م٢٩، ص٣٦.

وعليه تكون عناصر قتل العمد ثلاثة: والفعل، والقصد، سواء اتجه القصد إلى القتل مباشرة، أو إلى الفعل القاتل غالباً.

مذهب الشافعية والحنبلية: ويقوم على أن القتل العمد، إن مباشرة أو تسبباً، هو قصد الفعل العدواني على الشخص بما يقتل غالباً من جارحٍ أو مثقف، كحديد وسلاح وخشبة كبيرة، وإبرة في مقتل، أو غير مقتل كفخذ وإلية إن حدث تورم وألم واستمر حتى مات. ومثله قطعُ إصبع إنسان فسرت الجراحة إلى الجسد ومات.

وشبه العمد هو قصد الفعل العدواني على الشخص بما لا يقتل غالباً، كضرب بحجرٍ خفيف، أو لكمةٍ بيد، أو بسوط، أو عصا صغيرة، ولم يوال بين الضربات، وألا يكون الضرب في مقتل أو المضروب صغيراً أو ضعيفاً، وألا يكون حَرٌّ أو بَردٌ يساعد على الهلاك، وألَّا يشتد الألم ويؤدِّي إلى الموت. فإن كان شيء من ذلك فهو عمد، لأنه يقتل غالباً. ولا قصاص في شبه العمد، وإنما فيه دية مغلظة.

والخطأ هو القتل الحادث بغير قصد الاعتداء، لا للفعل ولا للشخص، كأن وقع شخص على آخر فمات، أو رمى شجرة أو دابة، فأصابت الرمية إنساناً فمات، أو رمى آدمياً فأصاب غيره فمات.

أما أنواع القتل وأحكامه عند الحنفية والمالكية فهي كما يلي:

مذهب الحنفية: يعتبر الحنفية أن للقتل خمسة أنواع: عمد، وشبه عمد، وخطأ، وما جرى مجرى الخطأ، والقتل بالتسبب.

ـ فالعمد ما قصد فيه القاتل عمداً ضرب غيره بسلاح كالسيف، والسكين والرمح والرصاص، أو ما أجري مجرى السلاح في تفريق

أجزاء الجسد، كالمحدد من الخشب، والحجر، والنار، والإبرة في مقتل.

وذلك لأن العمد معناه القصد وهو أمر خفي لا يمكن الاطلاع عليه، ولا معرفته إلَّا بدليل يدل عليه وهو استعمال الآلة القاتلة، فجعلت الآلة دليلاً على القصد، وأقيمت مقامه باعتبارها مظنة لوجوده.

ـ وشبه العمد عند أبي حنيفة، أن يتعمد الضرب بما ليس بسلاح ولا ما أجري مجرى السلاح، أي بما لا يفرق الأجزاء، كاستعمال العصا، والحجر والخشب الكبيرين، أي أن القاتل بالمثقل يعتبر شبه عمد، لأنه لا يقتل به غالباً، ويقصد به التأديب.

وقال الصاحبان: القتل بالمثقل كالحجر العظيم والخشبة العظيمة عمد. وشبه العمد: أن يتعمد ضربه بما لا يقتل غالباً كالحجر والخشب الصغيرين، أو كالعصا الصغيرة، أو اللطمة.

وبناء عليه يكون الإمام أبو حنفية وصاحباه متفقين على أن الضرب بما لا يغلب فيه الهلاك، كالعصا والحجر الصغيرين، والوكز واللطم، يكون شبه عمد. أما الحجر الكبير والعصا الكبيرة، ونحوهما كالإلقاء من سطح أو جبل ولا يرجى منه النجاة، فهو شبه عمد عند أبي حنيفة، وعمد عند الصاحبين.

ـ والقتل الخطأ: هو الذي لا يقصد به القتل أو الضرب، وهو نوعان:

١ ـ خطأ في القصد أو ظن الفاعل كأن يرمي شخصاً يظنه صيداً فإذا هو إنسان، فالخطأ في القصد.

٢ ـ خطأ في الفعل نفسه كأن يرمي غرضاً (هدفاً) أو صيداً فيصيب إنساناً أو يقصد رجلاً فيصيب غيره، فالخطأ راجع إلى أداة الرمي.

ـ وما أجري مجرى الخطأ: وهو المشتمل على عذر شرعي مقبول، كانقلاب نائم على آخر فيقتله.

ـ والقتل بالتسبب: وهو الحادث بواسطة غير مباشرة، كمن حفر حفرة في ملك عام بغير إذاً السلطان فوقع فيها إنسان ومات. أو كمن وضع حجراً أو خشباً على قارعة الطريق، فعثر به إنسان فمات. ومثل شهود القصاص إذا رجعوا عن شهادتهم بعد قتل المشهود عليه[١].

ـ مذهب المالكية: لقد أنكر الإمام مالك القتل شبه العمد، ولذا فإن المشهور في مذهبهم أن القتل على نوعين[٢]: عمد وخطأ لأنهما المذكوران فقط في القرآن الكريم.

فأما القتل العمد فيكون إما مباشرة أو تسبباً، كأن يقصد القاتل ضربُه مباشرة بمحدَّدٍ أو مثقلٍ، أو يقصد قتله تسبباً بإحراق أو تغريق أو خنق، أو سُمٍّ، أو غيرها كمنع الطعام أو الشراب عنه، وهو يقصد موته، فمات. أو إن قصد مجرد التعذيب، وكان ذلك لعداوة أو غضب لا على وجه التأديب.

وأما الخطأ: فهو ألَّا يقصد القتل ولا الضرب، كما لو سقط إنسان على غيره فقتله، أو رمى صيداً فأصاب إنساناً. أو إذا ضربه على

---

(١) البدائع: ٧/ ١٣٩.

(٢) بداية المجتهد: ٢/ ٣٩٠.

سبيل اللعب أو التأديب بقضيبٍ ونحوه، لا بسيفٍ ونحوه، فمات فهو من القتل الخطأ.

تلك هي أنواع القتل حسب المذاهب الخمسة. ومنها يتبين اتفاق الأئمة على أن القتل العمد هو الذي يكون مع توفر القصد الجرمي للقتل، وهذا الذي يوجب القصاص، بينما في الأنواع الأخرى تؤخذ ظروف كل حادث وملابساته مع نية الفاعل وأداة الجريمة للقول بوجوب القصاص أو عدمه.

القتل بالمباشرة:

ومعنى المباشرة أن يترتب القتل على فعل القاتل مباشرة، ومن غير واسطة شيء آخر[1] كالجرح والذبح بالسكين والخنق..

وقد اتفق الفقهاء على أن القتل بطريقة المباشرة موجب للقصاص. واشترط الحنفية[2] لإيجاب القصاص أن يكون القتل مباشرة لا تسبباً.

والمباشرة إما أن تكون من قاتل واحدٍ فوجب القصاص منه، وإما أن يشترك جماعة في القتل، ويكون هذا الاشتراك في القتل في حال التعاقب أو في وقت واحد.

قتل الجماعة بالواحد:

وهو يعني أن يشترك جماعة في قتل شخص واحد، فيقتضي

(١) محمود جواد مغنية، الإمام جعفر الصادق عليه السلام جزء٦، ص٣٢٠، ومغني المحتاج: ٤/ ٦.
(٢) البدائع: ٧/ ٢٣٩.

القصاص منهم على ما اتفقت عليه المذاهب مع بعض الاختلاف في التفاصيل:

ـ قال الشيعة الإمامية: قد تكون الجريمة اعتداء على النفس، وقد تكون اعتداء على ما دونها. فإذا اشترك أكثر من واحد في قتل النفس المحترمة عوقب كل واحد عقوبة القتل.. ويعتبر اشتراك الجميع في القصد إلى القتل، وأن يستند القتل إلى فعل الكل، بحيث يكون لفعل كل واحد أثر في القتل. ولا يعتبر التساوي والاتحاد في الفعل كماً ولا كيفاً: فلو ضربه واحد سوطاً واحداً، والآخر مائة سوط، واستند الموت إلى جميع الضربات فهما شريكان في القتل. وكذا إذا ضربه واحد بحجر والآخر بالعصا، واستند الموت إليهما. أجل، لا يعتبر التساوي في عدد الجناية بل لو جرحه واحد جرحاً، والآخر مائة جرح، أو ضرباه بسوط كذلك، ثم سرى الجميع ـ أي أثّر الجميع في القتل ـ فالجناية قصاصٌ عليهما بالسوية.

وقد اتفق الفقهاء على أنه لو اشترك جماعة في قتل واحد قتلوا به جميعاً. واحتجوا على ذلك بالنص وبأن القصاص شُرّع لحقن الدماء، فلو لم يجب القتل عند الاشتراك لاتخذ ذريعة إلى سفكها.

ثم إن اتفق وليُّ المقتول مع القتلة على الديّة وزعت عليهم بنسبة عددهم، فإن كان القاتل اثنين فعلى كلٍّ منهما النصف. وإن لم يحصل اتفاق على الدية، واختار قتلهما معاً فعليه أن يدفع لورثة كل واحد نصف الدية. وإن اختار قتل أحدهما دون الآخر فقد استوفى حقه، ولكن على من تُرِك أن يدفع لورثة المقتول نصف الدية.

وإذا اشتركوا في قطع عضو كاليد والرجل أو قلع العين،

فالحكم في ذلك كحكم الاشتراك في قتل النفس. قال صاحب الشرائع والجواهر: «يقتص من الجماعة في الأطراف ـ أي الأعضاء ـ كما يقتص في النفس بلا خلاف ولا إشكال. فلو اجتمع جماعة على قطع يد رجل، أو قلع عينه، فله القصاص منهم جميعاً». قال الإمام محمد الباقر عليه السلام في رجلين اجتمعا على قطع يد رجل: «إن أحب أن يقطعهما أدى إليهما دية يد يقتسمانها، ثم يقطعهما، وإن أحب أخذ منهما دية يد، وإن قطع يد أحدهما رد الذي لم يقطع على الذي قُطعت يدُه ربع الدية». أي نصف دية اليد.

ـ وقال الأئمة الأربعة: يجب شرعاً قتل الجماعة بالواحد، سداً للذرائع، فلو لم يقتلوا لما أمكن تطبيق القصاص أصلاً، إذ يتخذ الاشتراك في القتل سبباً للتخلص من القصاص.

وأول حادثة من هذا القبيل حدثت أيام عمر رضي الله عنه. وهي أن امرأة بمدينة صنعاء، غاب عنها زوجها، وترك عندها ابناً له من غيرها. واتخذت تلك المرأة لنفسها خليلاً، وخافت أن يفضحها الابن فاتفقت مع خليلها، وخادمها، ورجل آخر على قتله، وقطعوه إرباً ورموه في بئر. وظهر الأمر واعترف القتلة، فكتب أمير اليمن إلى عمر رضي الله عنه، فكتب إليه عمر رضي الله عنه: «أن اقتلهم جميعاً». وقال. «والله لو تمالأ عليه أهل صنعاء لقتلتهم جميعاً»[1]، (تمالأ: ساعد).

أما الاشتراك في القتل فيكون في حالتين:

أولاً: القتل المباشر على التعاقب: كأن يشق رجل بطن آخر،

(١) أخرجه مالك في موطئه، وعن مالك رواه محمد بن الحسن في موطئه، والشافعي في مسنده، والبخاري في صحيحه، وابن أبي شيبة في مصنفه، والدارقطني في سننه.

ثم يأتي آخر فيجهز عليه وذلك بأن يحز رقبته أو يردِيه بالرصاص. فالقصاص على الثاني إن كان عمداً، وإن كان خطأ فالدية على عاقلته (قرابته من جهة الأب)، لأنه هو القاتل، أما الأول فعليه التعزير فقط.

ثانياً: القتل المباشر حالة الاجتماع:

ـ قال الحنفية: يجب القصاص على كل المشتركين إذا باشروا القتل، لأن كل واحد منهم يعد قاتلاً عمداً، كأن تحدث جراحات معاً من عدة جناة، فيجرح كل منهم جرحاً مهلكاً، أو يطلق كل منهم عياراً نارياً، فيصيب المجنى عليه إصابة قاتلة.

ـ وقال المالكية والشافعية والحنبلية[1]: تقتل الجماعة غير المتمالئين (الذين لم يساعدوا) بالواحد، إذا كان فعل كل واحد من الجماعة صالحاً للقتل. وكذلك يقتل عندهم المتمالئون (المساعدون) على القتل بالواحد إن قصد الجميع الضرب وإن لم يصلح فعل كل واحد من الجماعة للقتل. لئلا يتخذ التمالؤ (المساعدة دو الاشتراك الفعلي) ذريعة إلى درء القصاص. وهذا هو الأصح عند الشافعية والحنبلية. إلا أنهم يخالفون المالكية في اشتراط كون كل مشترك في ارتكاب الفعل له صفة الفاعل للجريمة. ويكفي عند المالكية حضور الجميع، وإن لم يتولَّ القتل إلا واحد، إذا كان الضارب مستعداً للضرب، ولو لم يضرب، وإنما كان رقيباً.

وخلاصة القول: إن جميع المذاهب متفقة على أنه إذا باشر الجميع القتل يقتل الجميع.

---

(١) المغني: ٧/ ٦٧١ وما بعدها.

وأما الشريك الذي لم يباشر فعلاً من أفعال القتل، وإنما شارك في الاتفاق على القتل دون أن يحضر، أو كان محرضاً، أو معيناً على القتل دون مباشرة القتل، فيعاقب بالتعزير، ومنه القتل إن شاء الإمام عند غير المالكية، ويعاقب بالقصاص عند المالكية.

قتل الواحد بالجماعة:

ـ قال الشيعة الإمامية: إذا قتل اثنين أو أكثر عدواناً ثبت لكل واحد من أولياء المقتولين حق القصاص على القاتل. فإن اجتمعوا واتفقوا على قتله، وقتلوه فقد استوفوا حقهم منه، ولا شيء لهم عليه من ماله، إذ لا يجني الجاني أكثر من نفسه. وهذا بلا خلاف بين الفقهاء إذ ليس لهم عليه إلا نفسه.

وإذا عفا أحد الأولياء مجاناً أو بعوض فللذي لم يعفُ أن يقتص، لأن سقوط حق إنسان لا يستدعي سقوط حق الآخر. ولا فرق في ذلك بين أن يكون الجاني قتل الجميع على التعاقب الواحد بعد الآخر، أو دفعة واحدة، كما لو ألقى عليهم قنبلة، أو هدم عليهم بيتاً، أو أطلق عليهم الرصاص من سلاح أوتوماتيكي وما أشبه.

وإذا قتل القاتلَ أحدُ الأولياء من غير استئذان من الآخرين، فقد استوفى حقه منه، ولا شيء عليه، وللآخرين الدية من مال الجاني، إن كان له مال، لقول الإمام عليٍّ عليه السلام: «لا يُطَلُّ دم امرئ مسلم»[1].

وتسأل: إذا مات القاتل عمداً قبل الاقتصاص منه، فهل تؤخذ الدية من ماله؟

---

(١) وسائل الشيعة، جزء ١٩، القصاص، ص١٠٤.

الجواب: إن الأصل عدم الدية في مال القاتل، لأن الواجب في قتل العمد هو القصاص، وإن الدية لا تجب إلا صلحاً، ولا موضوع للقصاص بعد موت القاتل، ولا صلح على الدية، كي تجب. ولكن يجب الخروج عن هذا الأصل لمكان النص الدال على وجوب الدية في ماله إن كان له مال، وإلا أخذت الدية من أرحامه الأقرب فالأقرب.

قال صاحب المسالك:

«ذهب أكثر الفقهاء إلى ذلك، لقوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا﴾ وقول الإمام عليٍّ عليه السلام: «لا يُطلُّ دم امرئ مسلم» (يُطلّ: يهدر). وسئل الإمام الصادق عليه السلام «عن رجل قَتل آخر عمداً ثم هرب، ولم يُقدر عليه، حتى مات؟ قال: إن كان له مال أخذت منه الدية، وإلا أخذت من الأقرب فالأقرب»[1].

ـ وقال الأئمة الأربعة: يقتل الواحد بالجماعة قصاصاً. ولا يجب عند الحنفية والمالكية مع القوَد شيء من المال، فليس للجماعة إلا القصاص، لأن الجماعة لو قتلوا واحداً قُتلوا به، فكذلك إذا قتلهم واحدٌ قُتل بهم. وحق أولياء المقتول في القتل مقدور الاستيفاء لهم، فلو أوجب معه المال، لكان زيادة على القتل، وهذا لا يجوز.

وأما الشافعية فقالوا: لا يقتل القاتل إلا بواحد، سواء اتفق أولياء الدم على طلب القصاص، أو لم يتفقوا، لأن المماثلة مشروطة في القصاص، ولا مماثلة بين الواحد والجماعة، فلا يجوز أن يقتل

(١) وسائل الشيعة، جزء ١٩، الديات، ص٣٠٣.

الواحد بالجماعة، وإنما يقتل الواحد بالواحد، وتجب الديات للباقين. واشتراك أولياء الدم في حق المطالبة بالقصاص لا يوجب تداخل حقوقهم كسائر الحقوق.

وبناء عليه، إن قتل واحدٌ جماعةً على الترتيب، قتل بأولهم، إن لم يعفُ لسبق حقه. وإن قتلهم معاً دفعة واحدة، كأن جرحهم أو هدم عليهم جداراً، فماتوا في وقت واحد، أو أشكل أمر المعية والترتيب، فيقتص من الجاني لواحد من القتلى بالقرعة وجوباً، وللباقين من المستحقين الديات لتعذر القصاص عليهم، كما لو مات الجاني مثلاً.

وقال الحنبلية: إن اتفق أولياء القصاص على القود أو قتل الجاني قتل بهم، وإن أراد أحدهم القود، والآخر الدية، قتل لمن أراد القود، وأعطي الباقون الدية من مال الجاني، سواء قتلهم دفعة واحدة أو دفعتين. والدليل قول النبي ﷺ: «**فمن قتل له قتيل فأهله بين خيرتين: إن أحبوا قتلوا، وإن أحبوا أخذوا العقل**»[1]، أي الدية، ولأن الجنايات المتعددة لا تتداخل في حالة الخطأ، فلا تتداخل في حالة العمد.

القتل بالتسبب:

عند الشيعة الإمامية:

قال الشيعة الإمامية: القتل بالتسبب أو التسبيب هو أن يأتي المسبب بفعل يتولد منه شيء آخر يترتب عليه الموت، كمن حبس

(١) رواه أحمد وأصحاب الكتب الستة.

غيره، ومنع عنه الطعام والشراب، حتى مات جوعاً وعطشاً، فإن الموت قد استند مباشرة إلى الجوع والعطش، وهما قد استندا إلى الحبس، فيكون الحابس هو المسبب للقتل، وبالتالي يصدق عليه أنه عامد.

وقد أعطى الشيعة الإمامية أمثلة على القتل بالتسبيب، كما ذكرها صاحب الشرائع والجواهر، ومنها:

١ ـ **القتل بالحبس**: إذا حبسه أمداً لا يستدعي الموت في الغالب، ثم أطلقه، ومات بعد إطلاقه، وتبين أن الموت يستند في النهاية إلى حبسه، إذا كان كذلك يُنظر: فإن كان قد قصد من حبسه القتل فهو عمد، وإن لم يكن القتل من قصده فليس بعمد، تماماً كما لو ضربه أو وكزه بعصا فمات.. أجل، لو كان ضعيفاً لمرضٍ، أو صِغرٍ، يموت مثله فهو عمد، حتى ولو لم يقصد القتل.

٢ ـ **الإلقاء في مهلكة**: إذا رماه في الماء أو في النار، فإن كان لا يستطيع الخروج فهو عمد موجب للقصاص، وإن تبين، أنه قد كان بإمكان الملقى أن يخرج، ومع ذلك تعمد البقاء، وتقصد عدم الخروج، حتى مات فلا قصاص ولا دية على من ألقاه، لأنّ المقتول هو الذي أعان على نفسه. قال صاحب الجواهر: «ليس سبباً للضمان، مع فرض قدرته على التخلص».

٣ ـ **التسميم**: إذا قدم طعاماً مسموماً لغيره فأكله ومات، يُنظر: فإن كان الآكل عالماً بالسم فلا قود ولا دية على من قدم الطعام. قال صاحب الجواهر: «بلا خلاف ولا إشكال، لأنه هو قاتل نفسه بمباشرته، عالماً بالحال، لا المقدم».. أجل، إذا كان الآكل

طفلاً صغيراً غير مميز فعلى المقدّم القصاص. . أما إذا كان الآكل غير عالم بالسم فهو من أظهر الدلائل لقتل العمد بالتسبيب، لمكان التغرير.

٤ ـ **الجرح مع سبب آخر للقتل**: إذا جرحه ثم عضه كلب ونحوه فمات بسبب الجرح والعض معاً، بحيث يكون كل منهما جزءاً من السبب للموت، وهما معاً سبب كامل له، إذا كان كذلك فولي المقتول بالخيار بين أن يأخذ نصف الدية من الجارح، وبين أن يقتله على شريطة أن يدفع نصف ديته لورثته، لأن الجرح جزء السبب، وليس سبباً كاملاً.

٥ ـ **القتل تحريضاً**: إذا حرّض عليه كلباً فقتله، فإن كان من عادة الكلب قتل الإنسان قُتل المحرض، حتى ولو لم يقصد القتل مباشرة، لأنه قد قصد الفعل القاتل، وإن لم يكن ذلك من عادة الكلب إن كان المحرض قاصداً القتل قُتل، وإلا فعليه الدية.

٦ ـ **الإلقاء من علو والقتل من الغير**: إذا ألقاه من شاهق فضربه آخر بالسيف، أو أطلق عليه الرصاص فمات قبل أن يصل إلى الأرض، كان الضارب بالسيف، أو مطلق الرصاص هو القاتل دون الملقي.

٧ ـ **المشاركة في القتل**: إذا أمسك به شخص، وقتله آخر قُتل المباشر للقتل، وسجن الممسك مؤبداً. وإذا وقف ثالث عيناً (مراقباً) للممسك والقاتل، وحارساً لهما سُملت عيناه، لأن عليّاً أمير المؤمنين عليه السلام قضى في رجل أمسك، وآخر قتل، وثالث كان عيناً لهما، أن يسجن الممسك، حتى يموت، وأن يقتل

القاتل، وأن تُسمل عينا الثالث. قال صاحب الجواهر: «تُفقأ عيناه بالشوك، أو تُكحلان بمسمار محمى بالنار»[1].

٨ ـ **الإكراه على القتل أو القطع**: إذا قال الظالم القادر لمن هو دونه مقدرة: «اقتل زيداً، وإلا قتلتك»، وتأكد المقول له أنه مقتولٌ لا محالة إذا لم يفعل، فماذا يصنع؟

اتفق الفقهاء على أنه لا يجوز أن ينفّذ المكره إرادة الظالم، إذ لا يجوز أن يدفع ضرر القتل عن نفسه بإدخاله على الغير. قد ثبت عن أهل البيت عليهم السلام: «إنما جعلت التقية ليحقن بها الدماء، فإذا بلغ الدم فلا تقية». وعلى هذا، فإذا امتنع المكره عن القتل، ونفّذ الظالم إرادته وقتل المكره كان حكم الظالم القتل، أما إذا نفذ المكره إرادة الظالم وقتل زيداً قُتل به قصاصاً، لأنه المباشر للقتل، ولا أثر هنا للإكراه. أما الظالم المكرِه فلا قتل ولا دية ولا كفارة عليه، بل يحبس مؤبداً. فقد سئل الإمام الباقر عليه السلام عن رجل أمر رجلاً بقتل آخر؟ فقال عليه السلام: «يُقتل الذي قتله، ويحبس الآمر في السجن، حتى يموت»[2].

هذا، إذا كان المقول له، أي المأمور بالقتل، عاقلاً بالغاً. أما إذا كان صغيراً أو مجنوناً فإن القصاص على الآمر المكرِه لأن الصغير والمجنون بالنسبة إلى المكرِه تماماً كالآلة الصماء.

وعلى الإجمال إن الفقهاء يقولون: إن الإكراه على قتل النفس لا يجعل القتل جائزاً بحال، ولا يرفع الخطاب التكليفي، ولا الخطاب الوضعي.

---

(١) الوسائل، م٢٩، ص٥٠.

(٢) الوسائل، م٢٩، ص٤٥.

القتل بالتسبب عند المذاهب الأربعة:

السبب هو ما يؤثر في الموت لا بذاته ولكن بواسطة، كمن شهد زوراً على بريء بالقتل، أو أكره رجلاً على قتل آخر، ونحوهما...

وحكم القتل بالتسبب إجمالاً عند المذاهب الأربعة هو كما يلي:

- قال الحنفية: لا يوجب القصاص[1]، لأن القتل تسبباً لا يساوي القتل مباشرة، والعقوبة قتل مباشر. فمن حفر حفرة أو بئراً على قارعة الطريق، فوقع فيها إنسان، ومات، لا قصاص على الحافر، لأن القتل هنا كان بالسبب (وهو الحفر) وليس بالمباشرة.
- وقال المالكية والشافعية والحنبلية[2]: يجب القصاص بالسبب، إذا قصد المتسبب إحداث الضرر، وهلك المقصود المعين بالسبب المتخذ، كما في حالة الحفر، وحالة رجوع الشهود عن شهادتهم.

الإكراه على القتل:

قال أبو حنيفة ومحمد: إن الإكراه على القتل يوجب القصاص على المكرِه لأنه قتل مباشرة، ولأن الإكراه يجعل المستكره آلة بيد المكرِه، ولا قصاص على الآلة، لقوله ﷺ: «**عفي، عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[3].

---

(١) البدائع: ٧/ ٢٣٩.

(٢) المغني: ٧/ ٦٤٥.

(٣) رواه ابن ماجة عن أبي ذر، والطبراني والحاكم عن ابن عباس.

وقال أبو يوسف: لا قصاص على أحد سواء المكرِه والمستكرَه للشبهة وإنما عليه التعزير، لأن المكرِه ليس بمباشر للقتل، وإنما هو مسبب له، وإنما القاتل هو المستكرَه.

ـ وقال المالكية والشافعية والحنبلية[1]: يجب القصاص على المكرِه والمستكرَه جميعاً، لأن المكره تسبب في القتل بما يفضي إليه غالباً، والمستكره مباشر القتل عمداً عدواناً، مُؤْثِراً في فعله استبقاء نفسه.

بعض حالات القتل بالتسبب:

١ ـ التسميم:

ـ قال الحنفية[2]: إذا دس شخص لآخر السم في طعام أو شراب، فأكله أو شربه ولم يعلم به، ومات منه، يلزمه الاستغفار والحبس والتعزير، لارتكابه معصية بتسببه بقتل النفس، وتغريره بالمجنى عليه.

أما في حالة الإكراه على تناول السم، كما لو ناول شخص السم لآخر وأكرهه على شربه، فالفعل قتل شبه عمد، تجب الدية على عاقلته (العاقلة: هم القرابة من قِبَلِ الأب).

ـ وقال المالكية[3]: التسميم أو تقديم سموم موجب القصاص،

---

(١) مغني المحتاج: ٤/ ٩.
(٢) الدر المختار: ٥/ ٣٨٥.
(٣) الشرح الكبير مع الدسوقي: ٤/ ٢٤٤.

إن مات متناوله، وكان مقدمه عالماً بأنه مسموم، وإلا فلا شيء عليه إن كان غير عالم لأنه معذور.

ـ وقال الشافعية[1]: يُعدُّ تسميم الصبي غير المميز (دون السابعة) والمجنون قتلاً عمداً موجباً للقصاص، وكذلك يجب القصاص إن سقى السم بالغاً عاقلاً مكرَهاً، فمات، لأنه سبب يقتل غالباً.

فإن سقاه مميزاً أو بالغاً عاقلاً في غير حالة الإكراه، ولم يعلم المتناول حال الطعام، فهو في الأصح قتل شبه عمد، يوجب الدية لا القصاص، لأن آخذه تناوله باختياره من غير إلجاء.

ـ وقال الحنبلية[2]: يعتبر التسميم قتلاً عمداً موجباً للقصاص إذا كان مثله يقتل غالباً، لأن التسميم كثيراً ما يتخذ طريقاً إلى القتل، فيوجب القصاص. وبدليل أن يهودية أتت النبي ﷺ بشاة مسمومة، فأكل منها النبي ﷺ وبشر بن البراء بن معرور، فلما مات بشر، أرسل إليها النبي ﷺ، فاعترفت، فأمر بقتلها[3].

٢ ـ الإلقاء في مهلكة:

إذا جمع أحدهم بين إنسان وحيوان مفترس في مكان ضيق، أو

---

(١) مغني المحتاج: ٤/ ٦.

(٢) المغني: ٧/ ٦٤٣.

(٣) لقد أوردنا في كتاب «خاتم النبيين» ـ ج٢ ـ أن رسول الله ﷺ لم يقتل تلك المرأة (وهي زينب بنت الحارث زوجة سلام بن مسلَم) تقديراً منه ﷺ للدوافع التي كانت وراء تسميمها للشاة (فليراجع لمن أراد الاستيضاح) هذا وقد ورد في السيرة النبوية لابن هشام ج٣، ص٣٥٣ «فتجاوز عنها رسول الله ﷺ» ومات بشر من أكلته التي أكلها».

إذا رمى عليه حية فلدغته، أو رماه أمام كلب فنهشه، فهل يعتبر فعله قتلاً عمداً، فيسأل عنه، أم لا يسأل عنه؟

ـ قال الحنفية[1]: لا قودَ فيه ولا دية: وإنما يعزر ويُضرب ويُحبس إلى أن يموت. ويروى عن أبي حنفية: أنَّ عليه الدية. وإن فعل ذلك بصبيّ فعليه الدية. وإن ربط صبياً وألقاه في الشمس أو البرد حتى مات، فعلى عاقلته الدية.

ـ وقال المالكية[2]: الفعل العدواني في هذه الحالة قتل عمد فيه القود، سواء أكان فعل الحيوان بالإنسان مما يقتل غالباً كالنهش، أم مما لا يقتل غالباً ومات الآدمي من الخوف. ولا يقبل الادعاء أنه قصد بفعله اللعب.

ـ وقال الشافعية[3]: إن جمع بين شخص وبين السبع في مكانٍ ضيق صغير، أو أغراه به، أو أمسكه وعرضه لمجنون فقتله، وجب عليه القود، لأن السبع يقتل إذا اجتمع مع الآدمي في موضع ضيق. أما إن كتّف رجلاً وطرحه في أرض واسعة مثل البرية حيث يوجد السبع، أو إذا كتفه وألقاه بين يدي السبع فقتله، لم يجب القود بل التعزير، لأنه سبب غير ملجئ.

ـ وقال الحنبلية[4]: إن جمع الحيوان المفترس أو المتوحش بالإنسان ما يقتل به غالباً، أو فعل به فعلاً يقتل مثله، فالفعل قتل عمد موجب للقصاص.

---

(١) الدر المختار: ٥/ ٣٨٦.

(٢) الشرح الكبير للدردير: ٤/ ٢٤٤.

(٣) مغني المحتاج: ٤/ ٩.

(٤) المغني: ٧/ ٦٤١ وما بعدها.

وعلى هذا، إن ألقاه مكتوفاً بين يدي أسد أو نمر، فقتله، فهو عمد. وإن جمع بينه وبين حية في مكان ضيق، فنهشته، فقتلته، فهو عمد. ولو لسعه عقرب قاتل فهو عمد.

٣ ـ التغريق والتحريق:

ـ قال الحنفية: التحريق بالنار قتل عمد، لأن النار كالسلاح في تفريق أجزاء الجسد، فتشق الجلد، وتعمل عمل الذبح. وألحقوا بالنار المغلي أو الحار، والمعدن المصهور، والتنور أو الفرن المحمي وإن لم يكن فيه نار[١].

أما التغريق بالماء الكثير فهو عند الإمام أبي حنيفة قتل شبه عمد، لأنه كالقتل بالمثقل. وعند الصاحبين: هو قتل عمد موجب للقود، لأنه مما يقتل به غالباً، واستعماله دليل العمدية[٢]. وقد استدلا بقوله ﷺ: «**من غرَّق غرقناه**»[٣].

واتفق علماء الحنفية: أنه لو كان الماء قليلاً لا يقتل غالباً، أو عظيماً تمكن النجاة منه بالسباحة، والملقى بالماء يحسن السباحة، فالقتل شبه عمد.

ـ وقال المالكية[٤]: إن التحريق والتغريق قتل عمد موجب للقصاص، إذا كان التغريق عدواناً أو لعباً لمن لا يحسن العوم، أو عدواناً لمن يحسن العوم، وكان الغالب عدم النجاة لشدة برد، أو

---

(١) الدر المختار: ٥/ ٣٧٥، ٣٧٦.

(٢) الدر المختار: ٥/ ٣٨٥.

(٣) رواه البيهقي من حديث البراء بن عازب، لكن في إسناده من يجهل حاله.

(٤) الشرح الكبير والدسوقي: ٧/ ٦٤٠.

طول مسافة، فغرق. فإن كان التغريق لمن يحسن العوم لعباً، فعليه دية مخففة (مخمسة) لا مغلظة.

ـ وقال الشافعية والحنبلية[1]: إذا ألقى أو طرح شخصٌ غيره في نار أو ماء، لا يمكنه التخلص منه لكثرته، أو لعجزه عن التخلص لأنه لا يحسن السباحة، أو مع إحسانها وكان مكتوفاً أو ضعيفاً أو مريضاً أو صغيراً، فمات، كان القتل عمداً موجباً للقصاص. وإن ألقاه في ماء مغرق فالتقمه حوت، وجب القصاص، في الأظهر عند الشافعية، لأنه ألقاه في مهلكه. وعند الحنبلية فيه وجهان، أصحهما وجوب القود على الملقي.

أما إذا كان الماء يسيراً غير مغرقٍ والتقمه الحيوان فلا قصاص، وعليه دية القتل شبه العمد، لأنه هلك بفعله. وإن أمكنه التخلص من الغرق بسباحة أو تعلق بزورق، ولكنه لم يفعل، فلا قود عند الحنبلية، وفي الأظهر عند الشافعية، لأنه مهلك لنفسه. كذلك لا دية في الأظهر عند الشافعية إذا ألقاه في نار يمكنه الخلاص منها، فمكث فيها حتى مات. والفاعل يلزم بضمان الدية عند الحنبلية لأن جانٍ بالإلقاء المفضي إلى الهلاك.

٤ ـ الخنق:

ـ قال الإمام أبو حنفية: الخنق قتل شبه عمدٍ موجب للدية، لأنه ليس وسيلة معدة للقتل، ولأن شرط القتل استعمال آلة معدة للقتل غالباً.

---

(١) المغني: ٧/ ٦٤١.

وقال الصاحبان: هو قتل عمد موجب للقصاص، لأنه وسيلة معدة للقتل، شرط أن يستمر الجاني في فعل الخنق بمقدار الوقت الذي يموت فيه الإنسان. فإن لم يتحقق هذا الشرط فلا قصاص باتفاق الحنفية[1].

ـ وقال المالكية[2]: الخنق هو قتل عمد، سواء قصد به الجاني قتل المجنى عليه، فمات، أم قصد به مجرد التعذيب، ما دام هنالك عدوان. فإن كان على وجه اللعب أو التأديب فهو من القتل الخطأ.

ـ وقال الشافعية والحنبلية[3]: الخنق قتل عمد فيه القصاص، إن قام به الجاني خلال الفترة التي يموت في مثلها غالباً، فمات. وإن فعله الجاني في فترة لا يموت في مثلها غالباً، فمات، فهو عمد الخطأ أي شبه العمد، إلا أن يكون ذلك يسيراً في العادة بحيث لا يتوهم الموت منه، فلا يوجب ضماناً، لأنه بمنزلة لمسه.

وإن خنقه وتركه متألماً مثلاً حتى مات، فيه القود، لأنه مات من جرّاء جنايته. وإن تنفَّس وصحَّ بعدئذٍ، ثم مات، فلا قود، لأن الظاهر أنه لم يمت بالخنق.

٥ ـ القتل بالترك أو الحبس بدون طعام وشراب:

إذا حبس شخص إنساناً في مكان، ومنع عنه الطعام أو الشراب، أو الدفء في الشتاء القارس، حتى مات جوعاً أو عطشاً أو برداً، في مدة يموت في مثلها غالباً، وتعذر عليه الطلب، ففيه آراء:

---

(١) الدر المختار: ٥/ ٣٨٥ وما بعدها.

(٢) الشرح الكبير للدردير وحاشية الدسوقي: ٤/ ٢٤٢.

(٣) المغني: ٧/ ٦٤٠.

قال أبو حنيفة: لا شيء على الحابس، لأن الموت حدث بالجوع، وليس بالحبس.

وقال الصاحبان: تجب عليه الدية، لأنه قاتل شبه عمد، لأن الطعام والشراب والدفء من لوازم الإنسان، وتتوقف عليها حياته، فمن منعه إياها أهلكه بمنعه. ولذا فإن الحبس ليس وسيلة معدة للموت، وإن كان في ذاته وسيلة قاتلة غالباً[1].

ـ وقال المالكية[2]: القتل في هذه الحالة كالخنق يعدُّ قتلاً عمداً، ما دام قد صدر على وجه العدوان.

ـ وقال الشافعية والحنبلية[3]: القتل حينئذ يُعَدُّ عمداً موجباً القصاص، إذا مضت مدة يموت مثله فيها غالباً من الجوع أو العطش. فإذا تعمده الإنسان، فقد تعمد القتل، بحسب المدة التي يختلف فيها حال المحبوس قوة وضعفاً، وبحسب الزمان حراً وبرداً. فإن كان لا يموت في مثلها غالباً كان القتل شبه عمد عند الحنبلية.

٦ ـ القتل تخويفاً أو إرهاباً:

إذا حدث القتل تخويفاً أو إرهاباً، كما في الحالات التالية مثلاً:

لو شهر سيفاً في وجه إنسان، أو دلاه من مكان شاهق، فمات من روعته، أو ذهب عقله.

---

(١) الدر المختار: ٥/ ٣٨٦.

(٢) الشرح الكبير وحاشية الدسوقي: ٤/ ٢٤٢.

(٣) الدر المختار: ٥/ ٣٩٧.

ولو صاح إنسان بصبي أو مجنون أو معتوه صيحة شديدة، وهو على سطح أو حائط ونحوهما، فوقع فمات، أو ذهب عقله.

ولو تغفل أحد عاقلاً بالغاً، فصاح به، فأرعبه، فمات أو ذهب عقله.

ولو طلب الحاكم امرأة إلى مجلس القضاء، فأجهضت جنينها فزعاً، أو زال عقلها.

ولو ألقى على إنسان حية، ولو كانت ميتة، فمات فزعاً ورعباً.

ـ قال الحنفية: ففي كل هذه الحالات وأمثالها: لا ضمان لديته، لعدم وجود السبب الكافي للضمان، إذ ليس السبب متصلاً بالنتيجة قطعاً، وذلك إذا لم يكن التخويف فجأة. فإن كان الصياح ونحوه على إنسان فجأة، فمات من صيحته، أو قال له: قع، فوقع، فهو قاتل له قتلاً شبه عمد، فتجب الدية[1].

ـ وقال المالكية[2]: يكون المتسبب، في تلك الحالات، قاتلاً عمداً يجب عليه القصاص إن كان على وجه العداوة، وعليه الدية إن كان على وجه اللعب أو التأديب.

ـ وقال الشافعية والحنبلية[3]: إن فعل عمداً، ما ذكر في تلك الحالات، فهو قتل شبه عمد موجب الدية، وإلَّا، أي إن لم يفعله عمداً، فهو قتل خطأ، لأنه سبب إتلافه.

---

(١) الدر المختار: ٥/ ٣٩٧.

(٢) الشرح الكبير للدردير: ٤/ ٢٤٤ وما بعدها.

(٣) المغني: ٧/ ٨٣٢ وما بعدها.

الشروط الواجب توفرها للقصاص من القاتل:

قال الشيعة الإمامية: إنه متى تحقق قتل العمد بالمباشرة أو التسبيب جاز لولي المقتول أن يقتص من القاتل، وذلك مع توافر الشروط اللازمة لذلك، كما في الحالات التالية:

١ ـ أن يتساوى القاتل والمقتول بالحرية والرق، (ولا موضوع لهذا الشرط بعد أن أصبح الرق غير موجود اليوم، وصار الناس جميعهم أحراراً).

٢ ـ المساواة بين القاتل والمقتول في الدين، فيُقتل المسلم بالمسلم، وغير المسلم بغير المسلم.

٣ ـ أن لا يكون القاتل أباً للمقتول، إجماعاً ونصّاً، ومنه قول الإمام الصادق عليه السلام: «لا يقاد الرجل بولده إذا قتله، ويُقتل الولد إذا قتل والده»[١] وتُقتل الأم بولدها، ويُقتل الولد بأمه.

٤ ـ أن يكون القاتل كاملاً بالعقل والبلوغ، فلا قصاص على المجنون، ولا على الصبي، حتى ولو كان مميزاً، وتؤخذ دية المقتول من العاقلة، سواء أكان المقتول عاقلاً بالغاً، أم غير عاقل ولا بالغ. قال الإمام الصادق عليه السلام: «عمد الصبي وخطأه واحد»[٢]. وفي رواية ثانية: «إن علياً أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن مجنون قتل رجلاً عمداً.. فجعل الدية على قومه، وجعل عمده وخطأه سواء».

وإذا كان القاتل عاقلاً حين القتل، ثم طرأ عليه الجنون لم يسقط

---

(١) وسائل الشيعة، جزء ١٩، باب القصاص ص٥٦.

(٢) وسائل الشيعة، جزء ١٨، الحدود، ص٣١٢.

عنه القصاص. وذهب المشهور إلى أن العاقل البالغ إذا قتلَ الصغيرَ قتل به.

واتفق الفقهاء على أن العاقل إذا قتل المجنون لا يقتل به. فقد سئل الإمام أبو جعفر الصادق عليه السلام عن رجل قتل رجلاً مجنوناً؟ فقال: «إن كان المجنون أراده فدفعه عن نفسه فقتله فلا شيء عليه من قود ولا دية، ويُعطى ورثته الدية من بيت مال المسلمين، وإن قتله من غير أن يكون المجنون أراده فعليه الدية في ماله، يدفعها إلى ورثة المجنون، ويستغفر الله، ويتوب إليه»[1].

واختلفوا في السكران إذا قَتَلَ: هل يُقتل أم لا؟ ذهب أكثر الفقهاء إلى أنه يُقتل، لأنه سكر مختاراً مع علمه بالتحريم، فيحكم عليه بحكم الصاحي.

وهذا مجرد استحسان. والصواب أن السكران بحكم المجنون والنائم ما دام فاقداً لشعوره.. أجل، هو معاقب على السكر وارتكاب الحرام.. ولكن عقابه على السكر شيء، وترتب جميع أحكام الصاحي عليه شيء آخر.

٥ ـ أن يكون المقتول غير مباح، فمن قتل الزاني المحصن واللواطي والمرتد عن الإسلام فلا قود ولا دية عليه، لأن هؤلاء يجب قتلهم شرعاً، لقول الإمام الصادق عليه السلام: «من قتله الحد فلا دية له»[2].

---

(١) الوسائل، م٢٩، ص٧١.

(٢) وسائل الشيعة، جزء ١٨، الحدود، ص٣١٢. وقد ورد باللفظ التالي: «من ضربناه حداً من حدود الله تعالى فمات فلا دية له علينا».

وكذا من قتل شخصاً دفاعاً عن النفس، أو قطع عضواً أو جرح غيره استيفاء لحق القصاص من غير أن يعتدي، فمات المقطوع والمجروح بسبب القطع أو الجرح، فإنه لا شيء على القاتل المدافع عن نفسه، ولا على القاطع والجارح قصاصاً.

وإذا قتل شخص آخر، وجاز قتله قصاصاً لولي المقتول، ولكن جاء أجنبي فقتله فإنه يثبت لولي المقتول الثاني حق القصاص على الأجنبي. أما ولي المقتول الأول فيُعطى الدية من مال المقتول الثاني الذي هو القاتل الأول. تماماً كما لو مات القاتل حتف أنفه قبل أن يُقتص منه، وسبقت الإشارة إليه في الحديث عن قتل الواحد بالجماعة.

المرأة والرجل:

إذا قتلت المرأة رجلاً عمداً كان ولي المقتول بالخيار بين أن يأخذ منها الدية إن رضيت هي، وبين أن يقتلها، فإذا اختار القتل فلا يغرم أهلها شيئاً.

وإذا قتل الرجل امرأة كان وليها بالخيار بين أن يأخذ الدية، إن رضي الرجل، وبين أن يقتله على أن يدفع لورثته نصف الدية ٥٠٠ دينار، إجماعاً ونصاً. ومنه قول الإمام الصادق عليه السلام: «إذا قتل الرجل المرأة تعمداً، وأراد أهل المرأة أن يقتلوه فذاك لهم إذا أدوا إلى أهله نصف الدية، وإن قبلوا الدية فلهم نصف دية الرجل، وإن قَتلت المرأةُ الرجل قُتلت به، وليس لهم إلا نفسها»[1].

(١) الوسائل، م٢٩، ص٨١.

وإذا اشتركت امرأتان في قتل رجل قتلتا به، ولا شيء لورثتهما. فقد سئل الإمام أبو جعفر الباقر عليه السلام عن ذلك؟ فقال: «تقتلان به. ما يختلف فيه أحد»[1].

عقوبات القتل العمد عند الأئمة الأربعة:

اتفق الفقهاء على أن القتل عمداً تجب فيه على القاتل أمور ثلاثة: الأول: الإثم العظيم إذ نص القرآن الكريم على تخليده في نار جهنم. والثاني: القود لآية القصاص. والثالث: الحرمان من الميراث لحديث: «لا يرث القاتل شيئاً».

وقد اعتبروا أن العقوبات المترتبة على القتل العمد هي: أصلية، وبدلية (عن الأصلية) وتبعية.

أولاً: العقوبة الأصلية ـ القصاص:

معنى عقوبة القصاص شرعاً مجازاة الجاني بمثل فعله. ويلزم القصاص سواء أكان القتل مع سَبْقِ الإصرار والترصد أم لا. ويشترط لوجوب القصاص شروط في القاتل، وفي المقتول، وفي فعل القتل، وشرط في ولي القاتل.

أ ـ شروط القاتل:

يشترط في القاتل لإيقاع القصاص به أربعة شروط:[2]

١ ـ أن يكون مكلفاً (عاقلاً بالغاً) فلا قصاص على الصبي أو

---

(١) الوسائل، م٢٩، ص٨٤.

(٢) المغني: ٧/ ٦٦٤ وما بعدها.

المجنون، لأن القصاص عقوبة على جناية، وفعلهما لا يوصف بالجناية. وكذا زائل العقل بسبب يُعذر فيه كالنائم والمغمى عليه، وهؤلاء جميعاً ليس لهم قصد صحيح، فهم كالقاتل خطأ.

أما السكران بشراب محرم فقد اتفق الأئمة الأربعة[1] على وجوب الاقتصاص منه. لأن القصاص منه حق آدمي، وقياساً على إيجاب حد الشرب عليه، وسداً للذرائع أمام المفسدين الجناة، إذ لو لم يقتص منه لشرب ما يسكره، ثم قتل، وسرق، وزنى، وهو بمأمن من العقوبة.

٢ ـ أن يكون متعمداً القتل، أي إزهاق نفس المجنى عليه، لقول النبي ﷺ: «**العمد قود**»[2] أي القتل العمد يوجب القود. ولم يشترط المالكية العمد بالذات، وإنما يكفي عندهم وجود العدوان.

٣ ـ أن يكون تعمد القتل محضاً: أي لا شبهة في عدم إرادة القتل. فلا يكتمل وصف العمد مع وجود شبهة انتفاء قصد القاتل، كما في حالة تكرار الضرب بما لا يقتل عادة، بحيث لا يراد به القتل، وإنما التأديب والتهذيب.

٤ ـ أن يكون القاتل مختاراً، فلا قصاص على المستكره على القتل عند الحنفية. وقال الجمهور: على المستكره والمكرِه القصاص.

---

(١) المغني: ٧/ ٦٦٥.

(٢) رواه ابن أبي شيبة وإسحاق بن راهويه في مسنديهما من حديث ابن عباس بلفظ «العمد قود إلا أن يعفو ولي المقتول».

ب ـ شروط المقتول[1]:

١ ـ أن يكون معصوم الدم أو محقون الدم أي يحرم الاعتداء على حياته. فلا يقتل مسلم ولا ذمي بالكافر الحربي، ولا بالمرتد، ولا بالزاني المحصن، ولا بالزنديق، ولا بالباغي، فكل واحد من هؤلاء مهدور الدم، مباح قتله.

وتكون العصمة عند الحنفية بالإسلام، والإقامة في دار الإسلام. فمن أسلم في دار الحرب وبقي مقيماً فيها، فلا يقتص من قاتله هناك. والعصمة لمحقون الدم يجب أن تكون على التأبيد لإخراج المستأمن إذ لا يقتص من قاتله.

وأما العصمة عند الجمهور فتكون بالإيمان (الإسلام)، أو الأمان بعقد الذمة أو الهدنة. فمن قتل مسلماً في دار الحرب عامداً، عالماً بإسلامه، فعليه القود، سواء أكان قد هاجر أم لم يهاجر إلى دار الإسلام.

ويتفق الجمهور مع الحنفية في أن عصمة المستأمن مؤقتة أثناء الأمان فقط لأن في دمه شبهة الإباحة، فهم يقولون: لا يقتل مسلم بكافر سواء أكان مستأمناً، أم ذميّاً أم معاهداً، لأن الكافر ليس بمحقون الدم على التأبيد، فأشبه الحربي[2].

٢ ـ أن لا توجد رابطة الأبوَّة والبنوَّة، فلا قصاص على أحد الوالدين (الأب أو الجد، والأم أو الجدة وإن علوا) بقتل الولد أو ولد

---

(١) المغني: ٧/ ٦٤٨، ٦٥٢، ٦٥٧.

(٢) المغني: ٧/ ٦٥٢.

الولد، وإن سفلوا، لقوله ﷺ: «**لا يقاد الوالد بالولد**»[1]، ولأن في القصاص من الأب شبهة آتية من حديث: «أنت ومالك لأبيك»[2].

واتفق الأئمة الأربعة على أن الأب وإن لم يقتل بابنه، إلا أنَّ عليه الدية. واستثنى المالكية حالة واحدة وهي أن يكون القتل ناجماً عن تحقق إرادة قتل الأب لابنه، وألّا تكون أية شبهة إرادة لتأديبه وتهذيبه: كأن يضجعه فيذبحه، فيقتل به لعموم القصاص بين المسلمين.

واتفق الأئمة أيضاً على أن الولد يقتل بوالده لعموم القصاص ووجوبه على كل قاتل، إلَّا ما استثني بخصوص الوالد بولده.

٣ ـ شرط التكافؤ: قال الحنفية لا يشترط أن يكون المقتول متكافئاً للقاتل في الإسلام والحرية، وإنما يكفي التساوي في الإنسانية لعموم آيات القصاص بدون تفرقة بين نفس ونفس، مثل قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾[3]، وقوله سبحانه: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾[4]، ولعموم الحديث «العمد قَوَد» وصوناً لحق الحياة، وتحقيق ذلك في قتل المسلم بالذمي أبلغ منه في قتل المسلم بالمسلم. وروي أن النبي ﷺ أقاد مؤمناً بكافر، وقال ﷺ: «**أنا أحق من وفى بذمته**»[5]، ولأن العبد

---

(١) روي عن ابن عباس وسراقة بن مالك وعمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.
(٢) رواه ابن ماجه عن جابر، والطبراني عن سمرة وابن مسعود، وهو ضعيف.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.
(٤) سورة المائدة، الآية: ٤٥.
(٥) روي مرسلاً عند محمد بن الحسن، والشافعي وعبد الرزاق وأبي داود من طريق البيلماني.

آدمي معصوم الدم فأشبه بالحر، والقصاص يتطلب فقط المساواة في العصمة.

ـ وقال جمهور المالكية والشافعية والحنبلية: يجب أن يكون المقتول متكافئاً للقاتل في الإسلام والحرية، فلا يقتل قصاصاً مسلم بكافر، ولا حر بعبد لقول النبي ﷺ: «**لا يقتل مسلم بكافر**»[1]. وقوله ﷺ: «**المسلمون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، ولا يقتل مؤمن بكافر**»[2]، وقوله ﷺ في العبد: «**لا يقتل حر بعبد**»[3]، وقول علي عليه السلام: «من السنة ألا يقتل حر بعبد»[4].

واتفق الفقهاء على أنه يقتل الرجل بالأنثى، والكبير بالصغير، والعاقل بالمجنون، والعالم بالجاهل، والشريف بالوضيع، وسليم الأطراف بمقطوعها وبالأشل، أي أنه لا يشترط التكافؤ في الجنس والعقل والبلوغ والشرف والفضيلة وكمال الذات أو سلامة الأعضاء[5].

وحول قتل الباغي بالعدل قصاصاً وبالعكس: قال الحنفية والمالكية والحنبلية[6] في وجهٍ هو الراجح: لا يقتل الباغي بالعدل وبالعكس، لأن كلاًّ منهما غير معصوم الدم في زعم الآخر، لاستحلاله الدم بتأويل. أما الشافعية[7] ـ وفي الأصح عندهم ـ أنه لا يتحتم قتل الباغي بالعدل، ويجوز العفو عنه لقول علي عليه السلام بعد أن

---

(١) رواه أحمد وابن ماجه والترمذي وأبو داود من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده.
(٢) رواه أحمد والنسائي وأبو داود من حديث علي رضي الله عنه.
(٣) رواه الدراقطني والبيهقي عن ابن عباس مرفوعاً.
(٤) رواه الإمام أحمد بإسناده عن علي رضي الله عنه وأخرجه البيهقي.
(٥) المغني: ٧/٦٤٨.
(٦) البدائع، الشرح الكبير مع الدسوقي، المغني.
(٧) مغني المحتاج، ٤/١٢٨ وما بعدها.

جرحه ابن ملجم قبل استشهاده: «أطعموه واسقوه واحبسوه، فإن عشت فأنا ولي دمه: أعفو إن شئت، وإن شئت استقدت، وإن مت فاقتلوه ولا تمثلوا به». وقال الشافعية والحنبلية: يكره للعادل أن يتعمد قتل ذي رحمه من أهل البغي. وأضاف الإمام الشافعي: وحكم دار البغي دار الإسلام، فإذا جرى فيها ما يوجب إقامة حد، أقامه الإمام إذا استولى عليها.

وحول قتل الغيلة: وهو القتل لأخذ المال، سواء أكان القتل خفية، أم ظاهراً على وجه يتعذر معه الغوث (وهو القتل حرابة) فإن حكمه عند الحنفية والشافعية والحنبلية كبقية أنواع القتل الأخرى في القصاص والعفو عنه، واشتراط التكافؤ بين القاتل والمقتول. بينما حكمه عند المالكي أنه يقتل القاتل غيلة بسبب الفساد والحرابة، لا قصاصاً، ولا يشترط فيه التكافؤ، فيقتل الحر بالعبد، والمسلم بالكافر، ولا عفو فيه، ولا صلح، وصلح ولي القتيل مردود، والحكم فيه إلى الإمام.

ج ـ شروط القتل:

ـ قال الحنفية[1]: يشترط في نفس القتل الموجب للقصاص أن يكون مباشرة لا تسبباً، فإن كان تسبباً ففيه الدية. وقد وردت الأمثلة على القتل بالتسبب سابقاً.

وقال باقي المذاهب ـ في الجملة ـ: يجب القصاص بالسبب كالمباشرة، لأنهما متماثلان. وقد رأينا آراء هذه المذاهب عند البحث في القتل مباشرة وبالسبب.

---

(١) البدائع: ٧/ ٢٣٩.

د ـ شرط ولي القتيل:

اشترط الحنفية[1] في ولي القتيل صاحب الحق في القصاص: أن يكون معلوماً، فإن كان مجهولاً لا يجب القصاص. لأن القصد من إيجاب القصاص هو التمكين من استيفاء الحق، والاستيفاء من المجهول متعذر ويتعذّر الإيجاب له. وخالف في هذا الشرط باقي الأئمة.

الاستيفاء من القاتل:

ـ قال الشيعة الإمامية: إذا ثبت القتل فإن كان خطأ أو شبه عمد تعينت الدية، ولا قصاص، وإن كان عمداً فالأصل هو القصاص دون الدية. وليس لولي المقتول أن يلزم الجاني بالدية ما دام باذلاً نفسه للقتل، ولا للجاني أن يلزم ولي المقتول بالدية إن أصرَّ على القتل قصاصاً، لقوله تعالى: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ﴾.

وعلى هذا الأساس فإن المشهور لدى فقهاء الشيعة الإمامية هو أن قتل العمد يوجب القصاص لا الدية عيناً ولا تخييراً. قال صاحب المسالك: «الواجب في قتل العمد بالأصالة هو القود، وهذا هو المشهور بين الفقهاء، ومنهم الشيخان ـ أي الشيخ المفيد والشيخ الطوسي ـ والأتباع والمتأخرون».

أجل، للقاتل وولي المقتول أن يصطلحا، ويتفقا على مبلغ من المال بمقدار الدية، أو أقل، أو أكثر عوضاً عن القتل والقصاص.

وعن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «من قتل مؤمناً متعمداً أقيد

(١) انظر ما يشبهه في الوسائل ٢٩ ص٨٥ وما بعدها.

به إلَّا أن يرضى أولياء المقتول بالدية وأحبَّ ذلك القاتل». وفي رواية ثانية: العمد كل ما عمد فيه الضرب ففيه القود، لأنه متلف، يجب به البدل من جنسه، ولا يعدل إلى غيره إلا بالتراضي.

وفي هذه الرواية بيان للسبب الموجب للقصاص، وأنّ المِثْلَ هو الأصل، ولا ينتقل إلى غيره إلا لسبب موجب، كالتراضي، أو تعذّر الاستيفاء بالمثل. وسئل الإمام الصادق عليه السلام عن المؤمن يقتل المؤمن متعمداً هل له توبة؟ فقال: إن كان قَتَلَه لإيمانه فلا توبة له، وإن كان قتله لغضبٍ أو لسببٍ من أمر الدنيا فإن توبته أن يقاد فيه، وإن لم يكن علم به انطلق إلى أولياء المقتول فأقرَّ عندهم بقتل صاحبهم، فإن عفوا عنه فلم يقتلوه أعطاهم الدِّية وأعتق نسمة وصام شهرين متتابعين وأطعم ستين مسكيناً توبةً إلى الله عزَّ وجلَّ»[1].

ويستحب لأولياء المقتول العفو عن القاتل، قال تعالى: ﴿فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥ﴾[2]. وقال سبحانه: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُۥ عَلَى ٱللَّهِ﴾[3]. وإن لم يعفوا، وطلبوا القصاص بأجمعهم قُتل الجاني.

صورة القتل:

أما صورة القتل فهو أن تضرب عنقه بالسيف، وما إليه من الآلات الحادّة، ولا يجوز بغيرها مهما كان نوع الجناية، حتى ولو كانت حرقاً، أو خنقاً، أو تسميماً، أو إغراقاً، وغير ذلك. ويجب أن

(١) الوسائل م٢٩، ص٣٠.
(٢) سورة المائدة، الآية: ٤٥.
(٣) سورة الشورى، الآية: ٤٠.

تكون الآلة حادة تجنباً للتعذيب، وغير مسمومة، كي لا يستند القتل إلى غير ضرب العنق، للحديث النبوي: «**إذا قتلتم فأحسنوا القِتل**»[1].

واتفق فقهاء الشيعة الإمامية على أن الزوج والزوجة لا يرثان حق القصاص: فليس للزوج أن يطالب بقتل قاتل زوجته عمداً، ولا للزوجة أن تطالب بقتل قاتل زوجها عمداً. وأقرباء القتيل من أبيه هم الذين يرثون حق القصاص، ولهم المطالبة بقتل القاتل. أما أقرباء القتيل من أمه ففيه خلاف، إذ قال البعض من الفقهاء: إنهم لا يرثون القصاص، لأن أكثرية الفقهاء قالوا بأن قرابة الأم لا يرثون من الدية، فالأولى أن لا يرثوا القصاص. وإذا كان ولي القتيل صغيراً أو مجنوناً فعلى وليهما أن يراعي مصلحتهما من تعجيل القصاص أو تأجيله أو المصالحة على مبلغ من المال.

وقد أجمع فقهاء الشيعة الإمامية على أن عفو البعض لا يسقط حق الباقين في القصاص، ولكن يجب على من يقتص بالقتل أن يعطي لورثة القاتل مقدار نصيب من عفا من الدية. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل قتلته امرأة، وله أب وأم وابن، فقال الابن: أريد قتله بأبي، وقال الأب: أنا عفوت، وقالت الأم: أنا أريد الدية؟ فقال الإمام عليه السلام: «فليعط الابن أم المقتول السدس من الدية ـ لأنه سهمها ـ ويعطي ورثة القاتل السدس من الدية، وهو حق الأب الذي عفا عنه، ويقتله». وفي رواية ثانية في قتيل له وليان، فعفا أحدهما دون الآخر: «إن الذي لم يعفُ إن أراد القتل رد نصف الدية على أولياء المقتول»[2].

---

(١) مسنّف ابن أبي شيبة ج٦، ص ٤٣٣.

(٢) انظر ما يشبهه في الوسائل م٢٩ ص٨٥ وما بعدها.

وإذا اتفق بعض أولياء القتيل مع القاتل على إسقاط حقه في القصاص لقاء مبلغ معين، وقبضه منه، وأصر الولي الآخر على القتل والقصاص جاز له ذلك، على شريطة أن يرد لورثة القاتل مقدار ما أخذ الذي أسقط حقه في القصاص، إذ ليس على الجاني أكثر من نفسه.

واتفقوا على أنه إذا بادر أحد الأولياء، واقتص من الجاني قبل أن يستأذن من الولي الآخر ضمِن حصته من الدية.

إذن الحاكم:

هل يجب على الولي أن يستأذن في القصاص من الحاكم الشرعي؟

الجواب: كلا، لأن القصاص من الحقوق الخاصة، ولذا يسقط بالإسقاط.

الحامل:

سبق أن الحامل لا يقام عليها الحد من الزِّنا وغيره، حتى تضع حملها، ويحصل الأمان والاطمئنان على حياة طفلها، وكذلك أيضاً لا يقتص منها إلا بعد الوضع. قال صاحب الجواهر: «حتى ولو كان الحمل من الزِّنا بلا خلاف أجده». وإذا توقفت حياة الصبي عليها وجب الانتظار إلى أن يستغني عنها.

الإثبات:

يثبت القتل بالطرق التالية:

١ ـ ذهب أكثر الفقهاء إلى أن القتل يثبت بالإقرار مرة واحدة من العاقل البالغ المختار. قال صاحب المسالك: «لعموم: إقرار العقلاء على أنفسهم جائز، وحمله على الزِّنا والسرقة وغيرهما

مما يعتبر فيه التعدد قياس مع وجود الفارق، لأنه حق آدمي، فيكفي فيه المرة كسائر الحقوق».

وإذا أقر الإنسان أنه هو القاتل عمداً وحده دون سواه، فجاء آخر، وقال: بل أنا القاتل عمداً وحدي دون سواي، وبقي كل منهما مصرّاً على قوله، إذا كان كذلك يخير الولي بين أن يقتص من أيهما شاء، لأن كلاًّ من الإقرارين نافذ في حق المقر، ولا يمكن الجمع بينهما.

وكذا الحكم إذا قال أحدهما: أنا قتلته عمداً، وقال الآخر: أنا قتلته خطأ. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل وجد مقتولاً، فجاء به رجلان إلى وليه، فقال أحدهما: أنا قتلته عمداً، وقال الآخر: أنا قتلته خطأ؟ فقال الإمام: «إن هو أخذ بقول صاحب العمد فليس له على صاحب الخطأ سبيل، وإن أخذ بصاحب الخطأ فليس له على صاحب العمد سبيل»[1].

٢ ـ يثبت ما يجب القصاص به نفساً وطرفاً (أي عضواً من الجسد) بشهادة رجلين عدلين، ولا تُقبل النساء لا منفردات ولا منضمات، لقول الإمام عليٍّ الرضا عليه السلام: «لا تجوز شهادتُهُنَّ في الطلاق ولا في الدم».

ولا يثبت القصاص بشاهد ويمين. قال صاحب الجواهر: «هذا هو المشهور، بل في كتاب الرياض الاتفاق عليه»[2].

أما ما تجب به الدية فقط دون القصاص: كالقتل أو قطع الطرف

---

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام.

(٢) المرجع السابق، ص٣٣١.

خطأ، فإنه يثبت بشاهد ويمين، أو شاهد وامرأتين، لأنه من الشهادة على المال، لا على الدماء.

اللـوث[1]:

٣ ـ ويثبت القتل باللوث، وهذا مثاله: إذا ادعى شخص على آخر بأنه القاتل، وعجز عن إقامة البينة، وأنكر المدعى عليه القتل، ولا قرينة يظن معها صدق الدعوى، إذا كان كذلك طُبقت قاعدة «البينة على من ادعى، واليمين على من أنكر».. كغيرها من الدعاوى.

قال صاحب المسالك: «وصورتها أن يوجد قتيل في موضع لا يُعرف من قتله، ولا تقوم عليه بينة، ويدعي الولي على واحد، أو جماعة، ويقترن بالواقعة ما يشعر بصدق الولي في دعواه، ويقال له اللوث».

وذكر الفقهاء أمثلة لذلك: منها أن يوجد القتيل متشحطاً بدمائه، وإلى جانبه رجل في يده سلاح يقطر دماً.

ومنها: أن يوجد في دار لا يدخلها غير أهلها، فإن ذلك يوجب التهمة، حتى ولو لم يكن بينهم وبين القتيل عداوة.

ومنها: أن يشهد عدل واحد بالقتل، أو جماعة من غير العدول، أو النساء، أو الصبيان بحيث يحصل الظن من شهادتهم.

ومنها: أن يوجد القتيل في محلة بينه وبين أهلها عداوة، فمجرد العداوة لا تكفي ما لم يكن معها قرينة ثانية.

---

(١) المرجع السابق، ص٣٣٢ و٣٣٣.

القتيل في الأمكنة العامة[1]:

إذا وجد قتيل في مكان عام، أو في فلاة، ولم يعرف قاتله، ولم يحصل لوث على شخص معين فديته على بيت المال. قال صاحب الجواهر: «بلا خلاف مضافاً إلى النصوص المستفيضة أو المتواترة، منها قول الإمام الصادق عليه السلام: إن وجد قتيل بأرض فلاة أديت ديته من بيت المال. وقوله أيضاً: إن عليّاً أمير المؤمنين قال: من مات في زحام الناس يوم الجمعة، أو يوم عرفة، أو على جسر لا يعلمون من قتله فديته من بيت المال». إلى غير ذلك من الروايات.

ـ وقال أصحاب المذاهب الأربعة: يجب القصاص من القاتل إلَّا إذا عفا عنه ولي القتيل. فإذا عفا، هل يلزم القاتل بالدية أم لا؟

ـ قال الحنفية والمالكية، والشافعية (في مذهبهم الراجح عندهم)، وفي رواية عن الإمام أحمد: موجب القتل العمد هو القود عيناً أي متعيناً، لقوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾، ولقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «**من قتل عمداً فهو قود**»، ولأن القصاص بدل شيء متلف، فتعين الجزاء من جنسه، كسائر المتلفات.

أما بخصوص الدية فقد قال الحنفية والمالكية والشافعية على المذهب: لو عفا ولي القتيل عن القصاص مطلقاً أي دون مطالبة بالدية، لا يلزم الجاني بالدية جبراً عنه، وإنما له باختياره أن يدفعها في مقابل العفو عنه. وللولي أن يعفو مجاناً أو يقتص، أي ليس إن أراد إلَّا القود، لا الدية. ويجوز العفو على الدية أو أقل أو أكثر برضا

(١) المرجع السابق: ص٣٣٣.

الجاني، وتعد الدية حينئذٍ بدلاً عن القصاص. ولو تعدد الأولياء، فبادر أحدهم بقتل الجاني دون أخذ رأي الآخرين، سقط حقهم في القصاص، ولا دية لهم. ولا يجوز للقاضي الجمع بين القصاص والدية جزاء عن فعل واحد.

ـ وقال الحنبلية، كما في رواية عن الإمام أحمد هي الراجحة عندهم، وفي قول عند الشافعية: ليس القصاص واجباً عيناً وإنما الواجب في القتل العمد أحد شيئين: القصاص أو الدية، وللولي خيار التعيين: إن شاء استوفى القصاص، وإن شاء أخذ الدية من غير توقف على رضا القاتل. ويعتبر التعزير بدلاً عن الدية. ودليلهم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾، ومعناه فليتتبع القاتل، وليؤد القاتل الدية، فالله تعالى أوجب الاتباع بمجرد العفو، ولو أوجب القصاص عيناً في القتل العمد، لم تجب الدية في العفو المطلق.

وأضاف الحنبلية أدلة أخرى، منها قول ابن عباس: «كان في بني إسرائيل القصاص، ولم يكن فيهم الدية، فأنزل الله تعالى هذه الآية: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِى ٱلْقَتْلَى﴾[1]. وعن أبي هريرة مرفوعاً: «من قتل له قتيل، فهو بخير الناظرين: إما أن يُودي، وإما أن يقاد»[2].

أما صاحب الحق في القصاص فهو عند الحنفية والحنبلية، والصحيح عند الشافعية[3]: كل وارث يرث المال، سواء أكان من

---

(١) رواه البخاري.

(٢) رواه البخاري ومسلم وأبو داود والترمذي والنسائي عن أبي هريرة.

(٣) المغني: ٧/ ٧٣٩، ٧٤٣.

ذوي الفروض أم العصبة، أي جميع الورثة نساءً ورجالاً، أزواجاً وزوجات.

وقال المالكية[1]: مستحق القصاص هو العاصب الذكر، أي جميع العصبة بالنفس، يقدم الأقرب فالأقرب من العصبة في إرثة إلا الجد والإخوة، فهم في درجة متساوية في القصاص والعفو. ولا دخل في القصاص للبنات والأخوات والزوجات والزوج، لأن القصاص لرفع العار، فاختص بالعصبات كولاية الزواج.

وقد تكون المرأة مستحقة القصاص عند المالكية بثلاثة شروط هي:

١ ـ أن تكون وارثة المقتول كبنت أو أخت، فخرجت العمة والخالة ونحوهما.

٢ ـ ألَّا يساويها عاصب في الدرجة أو في القوة: بأن لم يوجد أصلاً، أو وجد عاصب أنزل منها درجة، كالعم مع البنت أو الأخت. فتخرج البنت مع الابن، والأخت مع الأخ، لا كلام لها معه في عفو ولا قود.

٣ ـ أن تكون في درجة، بحيث لو كان معها رجل في نفس الدرجة ورث بالتعصيب، فتخرج الأخت لأم، والزوجة، والجدة لأم[2].

أما في حال تعدد الورثة:

---

(١) بداية المجتهد: ٢/ ٣٩٥.

(٢) الشرح الكبير للدردير: ٤/ ٢٥٨.

ـ فقال أبو حنيفة ومالك[1]: يثبت القصاص لكل وارث على سبيل الاستقلال والكمال، خاصة وأن حق القصاص لا يتجزأ، وما لا يتجزأ من الحقوق إذا ثبت لجماعة، يثبت لكل واحد منهم على سبيل الكمال، كأنه ليس معه غيره، كولاية التزويج وولاية الأمان.

ـ وقال الشافعية والحنبلية (في ظاهر المذهب) والصاحبان[2]: إن حق القصاص يثبت لكل وارث على سبيل الشركة، لأن الحق في القصاص أصلاً هو للمقتول، وبما أنه بالموت عجز عن استيفاء حقه بنفسه، فيقوم الورثة مقامه بالإرث عنه، ويكون مشتركاً بينهم، كما يشتركون في إرث المال.

هذا وقد اعتبر فقهاء الشافعية أن للقتل العمد عقوبة أصلية ثانية وهي الكفارة[3]. أما باقي المذاهب فقالت بعدم وجوب الكفارة في القتل العمد، بل عقوبته القتل في الدنيا، وجزاؤه جهنم في الآخرة. وسوف يأتي الحديث على ذلك في باب الديات.

أداة القتل في النفس:

تباينت آراء المذاهب الأربعة حول الأداة الواجب استعمالها لتنفيذ القصاص:

ـ فقال الحنفية، والحنبلية (في الأصح عندهم)[4]: هي السيف ونحوه، وأية وسيلة يمكن استعمالها في القتل، إذ عندما تتوافر شروط

---

(١) البدائع: ٧/ ٢٤٢ وما بعدها.
(٢) المغني: ٧/ ٧٣٩.
(٣) مغني المحتاج: ٤/ ١٠٧.
(٤) المغني: ٧/ ٦٨٥، ٦٨٨.

القصاص، فمن له قود قاد بالسيف، ولا يفعل بالمقتصّ منه كما فعل هو إذا كان القتل بغير السيف، لأنه مُثْلة، وقد نهي عن المثلة، ولأن فيه زيادة زيادة تعذيب. فلو قام ولي القتيل بإلقاء الجاني في بئر، أو قتله بمثقل كحجر أو نحوه، عُزِّر، وكان مستوفياً حقه في القصاص. وقد استدلوا على استعمال السيف بقول النبي ﷺ: «**لا قود** إلَّا بالسيف»[1].

ـ وقال المالكية والشافعية: يقتل الجاني بالقتلة التي قتل بها، أي بمثل الفعل الذي فعله بالقتيل، سواء ضربه بالسيف أو بالحديد، أو بمثقل، أو رماه من شاهق أو خنقه، أو أغرقه، أو أحرقه، أو صدعه إلى ما هناك من أفعال قد يتم بها القتل. لكن إن عدل الولي عن هذه الوسائل إلى السيف جاز، بل هو أولى للخروج من الخلاف. ويتعين السيف إذا كان القتل قد حصل بفعل السحر أو الخمر أو اللواط لأن هذه أمور محرمة لعينها، فوجب الدول عن استعمالها إلى السيف.

وقد ذهب الفقهاء حديثاً إلى القول بأن القصد من استعمال السيف كونه أسرع أداة في القتل، وأيسر وسيلة لتفادي الألم والعذاب. ولكن يجوز شرعاً استعمال وسيلة أخرى أسرع من السيف، وأبعد عن المثلة، مثل المقصلة التي هي من قبيل الأداة المحددة، أو استعمال الكرسي الكهربائي لأنه يسرع في الصعق، أو الشنق لعدم إسالة الدم من المقتصّ منه، أو الاعتماد على إيقاف القلب، أو الإعدام بغاز معين شبيه بالمخدر.

---

(١) رواه ابن ماجه، والبزار في مسنده وقال: لا نعلم أحداً أسنده بأحسن من هذا الإسناد.

ثانياً: العقوبة البدلية في القتل العمد (الدية والتعزير):

فأما عقوبة الدية فسوف يأتي الحديث عليها في باب الديات. . .

وأما عقوبة التعزير، التي تطبق في حال سقوط القصاص إما بالعفو من ولي القتيل، وإما بموت الجاني، فقد تباينت آراء الأئمة حولها من حيث الوجوب أو الجواز:

فقال الحنفية والشافعية والحنبلية[1]: لا يجب التعزير في القتل العمل بعد دفع الدية، وإنما يترك الأمر إلى الحاكم يفعل بالجاني ما يراه مناسباً للمصلحة، فيؤدبه بالحبس أو الضرب أو التأنيب. .

وقال المالكية[2]: يجب تعزير القاتل عمداً إذا يقتص منه، وذلك بأن يجلد مائة جلدة، وأن يحبس سنة عملاً بأثر ضعيف عن عمر رضي الله عنه.

ويمكن أن يكون التعزير عند الحنفية والمالكية بالحبس مدة الحياة.

ثالثاً: العقوبة التبعية للقتل العمد:

وتكون بالحرمان من الإرث والوصية، وذلك عملاً بقول رسول الله ﷺ: «**ليس لقاتل ميراث**»[3]. وفي رواية: «لا يرث القاتل شيئاً[4]وقوله ﷺ: ليس لقاتل وصية[5] وعليه فإذا قتل الوارث مورثه، أو الموصى له الموصي حرم من الميراث والوصية وفقاً لما يلي:

---

(١) المغني: ٧/ ٧٤٥.

(٢) بداية المجتهد: ٢/ ٣٩٦.

(٣) رواه مالك في الموطأ وأحمد وابن ماجة عن عمر (نيل الأوطار: ٦/ ٧٤).

(٤) رواه أبو داود من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده (نيل الأوطار: ٦/ ٧٤).

(٥) أخرجه الدارقطني والبيهقي عن علي بن أبي طالب عليه السلام: (نصب الراية: ٤/ ٤٠٢).

الحرمان من الميراث:

ـ قال الحنفية والشافعية والحنبلية[1]: إن القتل عدواناً وبغير حق، الذي يقوم به البالغ العاقل، عمداً أو خطأ يمنع من الميراث. ويشترط الحنفية لذلك أن يكون القتل مباشرة لا تسبباً. بينما لا يفرق الشافعية والحنبلية بين المباشرة والتسبب.

وقال المالكية[2]: إن القتل العمد، ومثله شبه العمد (المقرر استثناء لديهم) يمنع من الميراث، سواء أكان القتل مباشرة أم بالتسبب، وأما القتل الخطأ فلا يحرم من الميراث.

الحرمان من الوصية:

ـ قال الحنفية والمالكية والحنبلية: إن القتل المانع من الميراث هو مانع أيضاً من الوصية.

ـ وقال الشافعية: لا يعتبر القتل مانعاً من الوصية، وإن كان مانعاً من الإرث.

القتل شبه العمد وعقوبته:

ـ قال أبو حنيفة: القتل شبه العمد هو أن يتعمد الجاني الضرب بما ليس بسلاح أو ما في حكمه، كالقتل بالمثقل من عصا أو حجر أو خشب كبير.

---

(١) مغني المحتاج: ٣/ ٢٥.

(٢) الشرح الكبير للدردير: ٤/ ٤٨٦.

ـ وقال الشافعية والحنبلية: القتل بالمثقل عمد. وشبه العمد: أن يتعمد الجاني الضرب بما لا يقتل غالباً كالحجر والخشب الصغير والعصا الصغيرة.

ـ أما عند المالكية: (وهم لا يقولون بالقتل شبه العمد إلَّا في حالات خاصة) فإن هذا القتل شبه العمد هو في حكم العمد، إلا في حالة قتل الأب ابنه فهو شبه عمد عندهم[1]. وذلك كأن يقذف أبٌ ابنه بسيف أو عصا، فيقتله، كما فعل رجل من بني مدلج بابنه، ففرض عمر ﷺ على الأب دية مغلظة مثلثة: ٣٠ حقة و٣٠ جذعة، و٤٠ حوامل.

وعقوبات القتل شبه العمد هي أيضاً مثل القتل العمد على أنواع ثلاثة: أصلية، وبدلية وتبعية:

أولاً ـ العقوبة الأصلية: هناك عقوبتان أصليتان للقتل شبه العمد وهما: الدية والكفارة:

أما الدية فسوف يأتي البحث عنها في باب الديات.

وأما الكفارة فإنها تتوجب، عند الجمهور (غير المالكية) في القتل شبه العمد، لأنه ملحق بالخطأ المحض في عدم القصاص، وتحمل العاقلة الدية. وتأجيلها يكون لثلاث سنين.

أما المالكية فيعتبرون القتل العمد مثل غير العمد، لا يوجب كفارة.

---

(١) بداية المجتهد؛ ٢/ ٣٩٠.

ثانياً ـ العقوبات البدلية في القتل شبه العمد (الحرمان من الميراث والوصية).

إذا سقطت الدية لسبب ما، حل محلها التعزير. وجمهور الفقهاء (غير المالكية) يتركون الخيار في التعزير للحاكم، كما في تعزير القتل عمداً.

أما المالكية فيقولون إن على الحاكم أن يعزر القاتل بما يراه مناسباً.

ثالثاً ـ العقوبة التبعية في القتل شبه العمد:

يعاقب القاتل في شبه العمد، كما في القتل العمد، بعقوبتين أخريين غير الدية، وهما الحرمان من الميراث والحرمان من الوصية عملاً بعموم الحديثين: «ليس للقاتل ميراث» و«وليس لقاتل وصية».

القتل الخطأ وعقوبته:

ـ قال الحنفية: القتل الخطأ هو الذي لا يقصد به القتل أو الضرب، وهو خطأ في القصد أو الظن، وخطأ في الفعل كما لو رمى شخصاً وهو يظنه صيداً، وما أجري مجرى الخطأ كما لو انقلب نائم على آخر فقتله.

ـ وقال جمهور المالكية والشافعية والحنبلية: هو القتل بغير قصد الاعتداء كما لو رمى شخصاً فأصاب غير فمات.

وقد اتفق الأئمة على أن لا قصاص في الخطأ وشبه الخطأ، ولا تعزير. أما عقوبته فهي الدية والكفارة، والحرمان من الميراث والوصية (كما سبق تبيانه).

كما اتفق الفقهاء[1] على أن دية الخطأ على العاقلة مؤجلة في ثلاث سنين، عملاً بقضاء النبي ﷺ بدية الخطأ على العاقلة[2]، وبفعل عمر وعلي رضي الله عنهما بجعل هذه الدية على العاقلة في ثلاث سنين[3]. أما من لم يقدر على دفع الدية فيجب عليه صيام شهرين متتاليين عملاً بالنص القرآني.

الجناية على ما دون النفس (الأعضاء والجروح):

تقدم في الفصل السابق أن الجريمة الموجبة للقصاص على نوعين: قتل النفس، وما دون القتل، (كقطع العضو، أو الجرح من غير قطع). وتقدم الكلام فيما سبق عن النوع الأول، ونتكلم في هذا البحث عن النوع الثاني، أي على الجناية على ما دون النفس، وهي كل اعتداء على الجسد بالقطع أو الجرح أو الضرب مع بقاء النفس على قيد الحياة.

وقد تباينت آراء الأئمة في نوع القصاص أو العقوبة المتوجبة بحسب موضع الاعتداء من الجسد ونوعه.

مذهب الشيعة الإمامية:

١ ـ **الجروح والقطع**: إذا جرح شخصٌ آخرَ فقد يكون مع الجرح قطع أو إبانة، كقطع اليد أو الرجل أو الأذن، وما إلى ذلك، وقد لا يكون معه قطع أو إبانة، كجرح الظهر والبطن. ثم إن القطع قد

---

(١) المغني: ٧/ ٧٧٠ وما بعدها.

(٢) نيل الأوطار: ٧/ ٨٠ وما بعدها.

(٣) نصب الراية: ٤/ ٣٣٤، ٣٩٩.

يكون من مفصل، بحيث يبقى العضو الذي كان متصلاً بالمقطوع سالماً، وقد لا يكون كذلك. . وليس من ريب أن القصاص يجري في الجروح، سواء أكان معها قطع أم لم يكن، والأصل فيه قوله تعالى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ أي متقاصة مثلاً بمثل، حيث تكون المماثلة ممكنة، كما يأتي:

شروط القصاص في الجرح، تماماً مثل شروط القصاص في القتل. فمن يُقتص منه في قتل النفس يُقتص منه فيما دون النفس، ومن لا يُقتص منه في قتل النفس لا يقتص منه فيما هو دونها. فالشروط الخمسة في قصاص القتل وهي: المساواة في الدين، والحرية، وأن يكون القاتل بالغاً عاقلاً، والمقتول محقون الدم، والقاتل ليس بأب، هذه الشروط لا بد من توافرها في الجناية على ما دون النفس. وأيضاً يتحقق العمد بالمباشرة والتسبب، وبترتب الجرح مع قصده وإن لم تكن الآلة جارحة في الغالب، أو بقصد الضرب المؤدي إلى الجرح في الغالب أيضاً، وإن لم يكن الجرح مقصوداً حسبما تقدم في قتل النفس دون تفاوت.

المماثلة بين الجرحين:

إذا جرح إنسان آخر اقتُص منه مثلاً بمثل، لقوله تعالى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ والقصاص هو المماثلة. أي كل عضوٍ بمثله تماماً، أو كل جرحٍ بمثله أيضاً. وهذا مع توافر الشروط لقصاص القتل، ويزيد عليها هنا، في الجروح والأعضاء:

أولاً: أن يكون الجرح في اللحم لا في العظم، فإذا كان في العظم امتنع القصاص، وتعين الأرش لعدم الوثوق بالمماثلة، أو لعدم

إمكانيتها. ومعنى الأرش هنا تقدير العضو قبل الجناية عليه وبعدها، وهو المعبر عنه بتدارك العطل والضرر، ويُرجع في تقديره إلى أهل الخبرة، ويسمى هذا الأرش، أو من يقدره بالحكومة.

ثانياً: أن يكون الجرح الذي هو قصاص ـ بديل ـ عن غيره، في محل الجرح الآخر، وفي مساحته طولاً وعرضاً، لا عمقاً على حد تعبير الفقهاء.

ثالثاً: أن لا يستدعي القصاص في الجرح التعرض لهلاك نفس المقتص منه، أو تعطيل عضو آخر من أعضائه، أو كسر عظم، فإن استدعى شيئاً من ذلك ففيه الحكومة، ولا يقتصّ منه.

٢ ـ **الأطراف**: سبق أن شروط القصاص في القتل لا بد من توافرها في قصاص الطرف والجرح. ويشترط في قصاص الطرف شروط إضافية أخرى وهي:

أولاً: أن يتساوى عضو الجاني مع عضو المجنى عليه في السلامة والعيب، فإذا كان عضو الجاني سليماً، وعضو المجنى عليه سقيماً، فلا قصاص، (فلا تقطع اليد الصحيحة مثلاً بالشلاء)، بل تتعين الدية. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل قطع يد رجل شلاء؟ قال عليه السلام: عليه ثلث الدية.

وإذا رضي الجاني أن تُقطع يده الصحيحة بدلاً عن اليد المعيبة التي قطعها فلا يعتبر رضاه. ولا يجوز قطعها بحال ما دام الشارع لم يوجب ذلك. ولكن تُقطع اليد الشلاء بالصحيحة.. فالضابط أن العضو السليم يُقتص له من السقيم، ولا يُقتص للسقيم من السليم[1].

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام ج، ص٣٤٣.

ثانياً: التساوي في المحل، فتُقطع اليمين باليمين، واليسرى باليسرى، والإبهام بمثلها، والسبابة كذلك.

وفي جميع الحالات لا يجوز القطع إذا خيف على نفس المقتص منه، أو على عضو آخر من أعضائه، أو على عقله، وما إلى ذاك، لأن العقل لا يجيز إدخال الضرر على الجاني بما يزيد عن جنايته.

ويثبت القصاص في الجرح والقطع بالإقرار مرة واحدة من البالغ العاقل المختار، وبشهادة رجلين عدلين، ولا تقبل النساء منفردات ولا منضمات، ولا يثبت بشاهد ويمين.. أجل، قطع الخطأ وجرحه يثبت بشاهد ويمين، وشاهد وامرأتين، لأنه من الشهادة على المال دون القصاص.

٣ ـ **الضرب**: قال صاحب مفتاح الكرامة في المجلد العاشر، باب القصاص: «لا قصاص في الضرب الذي لا يجرح، كالرفس بالرجل واللطم والوكز، والضرب بسوط أو عصا. فإن حصل بها انتفاخ ـ أي ورم ـ أو مرض فالحكومة. وإن حدث تغيير لون، فإن كان احمراراً في الوجه فدينار ونصف، وإن كان اخضراراً فثلاثة دنانير، وإن كان اسوداداً فستة، وإذا كانت هذه التغيرات فعلى النصف مما في الوجه، وإن لم يحدث شيء سوى الألم فالتعزير».

ومعنى هذا أنه لا قصاص إلا في القطع والجرح الذي معه قطع، لقوله تعالى: ﴿وَٱلۡجُرُوحَ قِصَاصٞۚ﴾، فإن الجروح تشمل كلَّ جرحٍ سواء أكان معه قطع، أم لم يكن، ولا تشمل الضرب..

٤ ـ **القصاص بين الرجل والمرأة**: يُقتص للرجل من الرجل مثلاً بمثل، ويُقتص للمرأة من المرأة كذلك، وأيضاً يُقتص للرجل من

المرأة إذا جنت هي عليه مثلاً بمثل، فإذا قطعت يده قُطعت يدها، ولا تعطيه شيئاً. تماماً كما لو قتلته عمداً فإنها تُقتل به، وليس لولي الرجل المقتول أكثر من نفس المرأة القاتلة كما جاء في النص.

والسؤال: وهل يُقتص من الرجل للمرأة مثلاً بمثل إذا هو جنى عليها؟

ويستدعي الجواب التفصيل التالي:

١ ـ أن يقتلها عمداً، فإنه يقتل بها، على شريطة أن يعطي وليها لورثة الرجل القاتل نصف دية الرجل، وإذا قتلها خطأ أعطى وليها نصف ديتها.

٢ ـ أن يقطع منها إصبعاً، أو اثنتين، أو ثلاثاً عمداً، فإنها تستوفي منه، وتقطع ثلاثاً من أصابعه قصاصاً مثلاً بمثل، ولا ترد عليه شيئاً من المال، وإن شاءا أن يصطلحا على مبلغ من المال فلهما ذلك. وإن قطع أصابعها الثلاث خطأ فلا قطع، ولها ديةُ ثلاث أصابع كاملة. تماماً كما لو قطعت هي منه ثلاث أصابع، من دون تفاوت، لا في القصاص، ولا في مقدار الدية.

٣ ـ أن يقطع منها أربع أصابع عمداً، فإن لها، والحال هذه، أن تقطع منه أربع أصابع مثلها، على شريطة أن ترد عليه دية إصبعين، وقد كانت في الماضي عشرين من الإبل، ولها أن تتفق معه على مبلغ من المال عوضاً عن أصابعها الأربع. وإذا قطع أصابعها الأربع خطأ أعطاها دية إصبعين فقط، وإذا قطعت هي منه أربع أصابع عمداً فله أن يقطع منها مثلها قصاصاً، وإذا قطعتها منه خطأ أخذ منها دية أربع أصابع بالتمام.

وهنا سؤال يفرض نفسه، ويتبادر إلى كل ذهن: كيف تساوت المرأة مع الرجل إذا قطع منها اصبعين، أو اثنتين، أو ثلاثاً مثلاً بمثل قصاصاً ودية، عمداً وخطأ من غير تفاوت، وافترقت عنه إذا قطع منها أربعاً فتأخذ منه دية اصبعين في قطع الخطأ.. وإذا قطعها عمداً تقطع هي منه أربعاً بعد أن ترد عليه دية إصبعين.. مع العلم أنها إذا قطعت هي منه أربعاً خطأ دفعت له دية الأربع كاملة، وإذا قطعتها عمداً اقتص منها مثلاً بمثل من غير رد.. بل أعظم من هذا أن تأخذ منه عن دية الثلاث خطأ دية ثلاث أصابع، وعن دية الأربع دية إصبعين؟!.

الجواب: يكمن في قاعدتين شرعيتين ثبتتا بالنص صراحة، وأجمع الفقهاء على العمل بهما:

القاعدة الأولى: إن دية المرأة في قتل النفس على النصف من دية الرجل، فإذا قتلته هي دفعت لوليه دية كاملة، وإذا قتلها هو دفع لوليها نصف الدية، وإنها تقتل به بلا شرط في قتل العمد، ولا يقتل بها إلا بشرط أن ترد إلى ورثته نصف الدية. وهذه القاعدة ـ كما رأيت ـ فرقت بين الرجل والمرأة في قتل دية وقصاصاً من حيث الشروط وعدمها.

القاعدة الثانية: إن الرجل والمرأة يتساويان قصاصاً ودية. في العمد والخطأ فيما هو دون قتل النفس، أي في الجرح والقطع، إلا إذا بلغت دية الجرح والقتل ثلث دية الرجل فأكثر، فإذا بلغت ديتها الثلث رجعت دية جرحها وعضوها إلى نصف دية جرح الرجل وعُضوه، وتصير هي كنصف الرجل، حتى أن دية الأربع أصابع كدية الإصبعين بعد أن كانت تماماً كالرجل قبل أن تبلغ دية الجرح الثلث.. وعلى

هذا فإذا جرحها الرجل، أو قطعها عمداً، وأرادت الاقتصاص يُنظر: فإن كانت دية الجرح والقطع دون دية ثلث الرجل اقتصت منه بلا قيد وشرط، وإن كانت الدية بمقدار الثلث اقتصت بشرط أن ترد عليه نصف دية الجرح أو القطع.. وإذا جرحها أو قطعها خطأ يُنظر كذلك، فإن كانت الدية دون الثلث أخذتها منه تماماً كما يأخذ الرجل منها، وإن كان الجرح والقطع بمقدار الثلث فليس لها إلا نصف دية العضو والجرح.

مثلاً: إذا اقطع هو منها أربع أصابع عمداً فليس لها أن تقطع منه أربعاً إلا إذا ردت عليه دية اصبعين، لأن دية الأربع أكثر من ثلث دية الرجل، كما يأتي، وإذا قطع الأربع منها خطأ فليس لها إلا دية اصبعين.. وكذا إذا قطع يدها عمداً، فإنها تقطع يده على أن ترد عليها نصف دية اليد، لأن ديتها أكثر من ثلث دية النفس، وهكذا بالنسبة إلى العين والأذن، وما أشبه. والسر الأول والأخير هو النصُّ فقط لا غير.

قال الإمام الصادق عليه السلام: «المرأة والرجل سواء إلى أن تبلغ ثلث الدية، فإذا بلغت ذلك تضاعَف جراح الرجل على جراح المرأة ضعفين».. وفي رواية ثانية عن إبان بن ثعلب: قلت للإمام الصادق عليه السلام: ما تقول في رجل قطع إصبعاً من أصابع المرأة، كم فيها؟ قال: عشر من الإبل. قال إبان: قطع اثنتين؟ قال الإمام: عشرون. قال إبان: قطع ثلاثاً؟ قال الإمام: ثلاثون. قال إبان: قطع أربعاً؟ قال الإمام: عشرون.. وهنا قال إبان: يا سبحان الله! يقطع ثلاثاً، فيكون عليه ثلاثون! ويقطع أربعاً، فيكون عليه عشرون!! فقال الإمام: مهلاً يا إبان.. إن هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.. إن المرأة تقابل الرجل إلى

ثلث الدية، فإذا بلغت الثلث رجعت إلى النصف.. يا إبان إنك أخذتني بالقياس.. والسنة إذا قيست محق الدين[1]. فقول الإمام عليه السلام: هذا حكم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صريح في أن عقولنا لا تدرك لهذا الحكم سراً، وأنه تعبدي محض.

مذاهب الأئمة الأربعة:

الجناية على ما دون النفس عند الحنفية، والمالكية ـ الذين لا يقولون بشبه العمد: إما عمد أو خطأ. فالعمد هو ما تعمد فيه الجاني الفعل بقصد العدوان، والخطأ هو ما تعمد فيه الجاني الفعل دون قصد العدوان كمن يلقي حجراً فيصيب به رأس إنسان فيشجه.

ولذلك اعتبر الحنفية أنه لا شبه عمد فيما دون النفس. أي أنه ينظر فيه إلى النتيجة المترتبة على الإتلاف، وليس على الآلة المستعملة كما في القتل العمد، فتستوي الآلات كلها في دلالتها على قصد الفعل، وتستوي عندهم العقوبة في العمد وشبه العمد بدليل قولهم: «ما يكون شبه عمد في النفس فهو عمد فيما سواها»[2].

وقال الشافعية والحنبلية[3] بشبه العمد فيما دون النفس، كأن يضرب رأس إنسان بحجر صغير لا يشج غالباً فيتورم الموضع إلى أن يتضح العظم. ويقولون: «لا قصاص إلا في العمد، لا في الخطأ وشبه العمد». وعقوبة شبه العمد عندهم كعقوبة الخطأ.

---

(١) الوسائل، ص٣٥٢، م٢٩ طبعة جديدة.
(٢) البدائع: ٧/ ٢٣٣، ٣١٠.
(٣) مغني المحتاج، ٤/ ٢٥.

أولاً: عقوبة الجناية على ما دون النفس عمداً:

الجناية عمداً على ما دون النفس إما أن تكون على الأطراف بقطعها أو تعطيل منافعها، أو تكون بإحداث جُرح في غير الرأس وهي الجراح، أو في الرأس والوجه وهي الشجاج.

وعقوبة إبانة الأطراف (أو قطعها) تكون إما بالقصاص أو الدية والتعزير بدلاً عنه. وعقوبة تعطيل منافع الأعضاء في الواقع العملي: الدية أو الأرش (وهو المال الواجب المقدر شرعاً في الجناية على ما دون النفس من الأعضاء) وعقوبة الجراح والشجاج: القصاص أو الأرش أو حكومة العدل.

١ ـ عقوبة إبانة الأطراف (أو قطعها):

الأطراف عند الفقهاء هي: اليدان والرجلان، ويلحق بها أو يجري مجراها الأصبع، والأنف، والعين، والأذن، والشفة، والسن، والشعر، والجفن، ونحوها. ولذلك نبحث في عقوبة القصاص، وعقوبة التغرير وعقوبة الدية في حال إبانة الأطراف.

أ ـ عقوبة القصاص في إبانة الأطراف:

يشترط الفقهاء لتطبيق القصاص في الطرف والجُرح، ولغيرهما مما دون النفس، الشروط العامة للقصاص في النفس، ويضاف إليها شروط خاصة.

والشروط العامة عند الحنفية[1] هي أن يكون الجاني عاقلاً

---

(١) البدائع: ٧/ ٢٩٧.

بالغاً، متعمداً مختاراً، غير أصل للمجنى عليه، وكونه المجنى عليه معصوماً ليس جزءاً للجاني ولا ملكه، وكون الجناية مباشرة لا تسبباً، وأن يكون القصاص ممكناً بإمكان المماثلة.

وأضاف الجمهور[1]: أن يكون المجنى عليه متكافئاً مع الجاني، وكون الجناية مباشرة أو تسبباً بلا فرق.

وبناء عليه تكون موانع القصاص العامة ما يأتي:

١ ـ الأبوة: اتفق الأئمة الأربعة على أنه يمتنع القصاص من الوالد لولده فيما دون النفس، كالنفس، لحديث: «لا يقاد الوالد بولده».

٢ ـ انعدام التكافؤ: قال الحنفية: إن حالتي انعدام التكافؤ بين الجاني والمجنى عليه، في جناية ما دون النفس هما: الاختلاف في الجنس، وعدم التماثل العددي، فلا قصاص فيما دون النفس بين الرجل والمرأة، لأن دية المرأة نصف دية الرجل، فلا تماثل بينهما في دية الأطراف التي تعتبر كالأموال، فإذا امتنع التماثل والمساواة بين إرشي المرأة والرجل، امتنع القصاص بين طرفيهما.

وإذا تعدد الجناة كأن قطعوا يد رجل، أو قلعوا سنه، فلا قصاص عليهم، لعدم المماثلة بين الأيدي واليد، وعليهم دية الطرف المقطوع[2].

وقال الحنفية أيضاً بعدم القصاص بين الحر والعبد، وبالعكس،

---

(١) مغني المحتاج: ٤/ ٢٥، تكملة فتح القدير: ٨/ ٢٧١.

(٢) تكملة فتح القدير: ٨/ ٢٨٠.

ولا بين العبيد أنفسهم، لعدم التماثل، أو للتفاوت في القيمة.

ـ وقال جمهور المالكية والشافعية والحنبلية: إن حالتي انعدام التكافؤ هما: الحرية والإسلام كما في قصاص النفس. فلا قصاص بالقطع من الحر للعبد، ويقطع العبد بالحر، والعبد بالعبد.

ويقتص الرجل بالمرأة وبالعكس، وتقطع الأيدي الكثيرة باليد الواحدة.

ولا قصاص فيما دون النفس من المسلم للذمي الكافر، ولكن يقطع الذمي بالمسلم عند الشافعية والحنبلية لعدم التكافؤ في النفس، ولا يقطع الذمي بالمسلم عند المالكية لأن القصاص فيما دون النفس يقتضي المساواة بين الطرفين، ولا مساواة بين المسلم والكافر مطلقاً[1].

٣ ـ صفة الاعتداء: قال الحنفية والمالكية: يقتص من الجاني إذا توفرت صفة الاعتداء، إذ يكفي مجرد قصد الاعتداء بأي آلة ممكنة حتى يطبق القصاص. فحكم شبه العمد فيما دون النفس له حكم العمد عند الحنفية والمالكية.

ـ وقال الشافعية والحنبلية: إن كون الاعتداء شبه عمد لا يوجب القصاص، كأن يلطم شخص غيره فيفقأ عينه، أو يرميه بحصاة فيشل يده، فلا قصاص في هذه الحالة، وإنما تجب الدية المقررة شرعاً للعين أو اليد.

٤ ـ أن يكون الفعل تسبباً عند الحنفية، إذ يشترطون للقصاص

---

(١) مغني المحتاج: ٤/ ٢٥.

بالجناية على النفس أو ما دون النفس أن تكون الجناية مباشرة لا تسبباً، ويخالفهم الجمهور فيه.

٥ ـ أن تكون الجناية واقعة في دار الحرب عند الحنفية، فلا قصاص عندهم في النفس أو ما دون النفس إذا وقعت الجناية في دار الحرب، لعدم ولاية الإمام عليها، ويخالفهم الجمهور فيه.

٦ ـ تعذر استيفاء القصاص: اتفق الفقهاء على أنه يمتنع القصاص فيما دون النفس عند تعذر الاستيفاء، لأن القصاص يتطلب المماثلة، فإذا انعدم التماثل ينتقل القصاص إلى الدية[١].

أما الشروط الخاصة للقصاص في الجناية على ما دون النفس فهي ترجع إلى أمر واحد وهو عدم تحقيق التماثل. ومقتضاه تحقيق التماثل بين الجناية والعقوبة في أمور ثلاثة: التماثل في الفعل، والتماثل في المحل (أو الموضع والاسم)، والتماثل في المنفعة (أو الصحة والكمال)[٢].

وأضاف الحنفية: إنَّ التماثل في الأرشين راجع إلى انعدام التكافؤ بين المرأة والرجل، وبين الحر والعبد، باعتبار أن ما دون النفس له عندهم حكم الأموال.

واتفق الأئمة على أنه لا قصاص في كسر العظام كعظم الصدر أو الصلب أو العنق، ويجب فيها كالأرش كاملاً، لأن التماثل غير ممكن[٣].

---

(١) البدائع: ٧/ ٢٩٧.

(٢) البدائع: ٧/ ٢٩٧ وما بعدها.

(٣) مغني المحتاج: ٤/ ٢٨.

والدليل على التماثل قوله تعالى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾. وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُوا۟ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾[1]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنِ ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَٱعْتَدُوا۟ عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا ٱعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾[2]. فلا تصح، بالاستناد إلى هذه النصوص، الزيادة في القصاص على قدر الجناية[3].

ب ـ عقوبة التعزير في إبانة الأطراف

ـ يرى الحنفية والشافعية والحنبلية أنه لا موجب للتعزير مع القصاص فيما دون النفس، لأن الله تعالى جعل العقوبة في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾ هي القصاص دون غيره، فمن أضاف غيرها فقد زاد على النص بدون دليل.

ـ وقال المالكية: يتوجب التعزير (أو الأدب على حد تعبيرهم) في الجناية على ما دون النفس، بحسب اجتهاد الحاكم، سواء في حالة الخطأ الذي لا قصاص فيه، أو العمد الذي فيه القصاص، فتقطع يد الجاني مثلاً أو يعزر (يؤدب)، سواء في الأطراف أو الشجاج أو الجراح.

ج ـ عقوبة الدية أو الأرش في إبانة الأطراف

ـ اتفق الأئمة الأربعة على أنه إذا امتنع القصاص لسبب من الأسباب وجبت الدية بدلاً عنه. كما تجب أيضاً عند الشافعية والحنبلية بصفة عقوبة أصلية ـ وليس بدلية ـ إذا كانت الجناية شبه عمد.

---

(١) سورة النحل، الآية: ١٢٦.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٩٤.
(٣) المغني: ٧/ ٧٠٣.

وتجب الدية كاملة بإزالة جنس المنفعة كإتلاف اليدين. ويجب الأرش بإزالة بعض المنفعة كإتلاف يد واحدة أو إصبع واحدة. والدية الكاملة بدلاً من القصاص، تتوجب في الجناية العمدية أو في حالة الجناية خطأ بإزالة منفعة العضو أو قطعه، أو بتعطيل منفعته (إذهاب معناه) مع بقاء الهيكل أو الصورة.

والأعضاء التي تجب فيها الدية أربعة أنواع:

النوع الأول: ما لا نظير له في البدن: الأنف، اللسان، الذكر أو الحشفة، الصلب إذا انقطع المني، مسلك البول، مسلك الغائط، الجلد، شعر الرأس، شعر اللحية أو الرأس أوا لحاجبين إذا لم ينبت بعدئذٍ.

النوع الثاني: الأعضاء التي في البدن فيها اثنان: اليدان، الرجلان، العينان، الأذنان، الشفتان، الحاجبان اذا ذهب شعرهما نهائياً ولم ينبت، والثديان، والحلمتان، والأنثيان (الخصيتان) والشُّفران، الإليتان، واللَّحيان.

وقد ورد الحديث عن معاذ: «وفي اليدين والرجلين الدية» وحديث سعيد بن المسيب عن النبي ﷺ: «**في العينين الدية، وفي اليدين الدية، وفي الرجلين الدية، وفي الشفتين الدية، وفي الأذنين الدية، وفي الأنثيين الدية**»[1]، وفي اليد الواحد نصف الدية لما روى مالك والنسائي في حديث عمرو بن حزم: «وفي اليد خمسون»[2].

النوع الثالث: الأعضاء التي في البدن منها أربعة: أشفار العينين

---

(١) قال عنه الزيلعي في نصب الراية: غريب (٤/ ٣٧١).

(٢) حديث ابن حزم صححه ابن حيان والحاكم. وقال ابن المنذر: إن الإجماع عليه.

(وهي حروف الأجفان التي يثبت عليها الشعر وهو الهدب) إذا لم تنبت، والأهداب (وهي شعور الجفون) إذا لم تنبت.

النوع الرابع: ما في البدن منه عشرة: أصابع اليدين، وأصابع الرجلين، وفي كل أصبع عشر الدية، وفي كل أنملة ثلث الدية، إلا أنملة الإبهام ففيها نصف ديتها باتفاق المذاهب الأربعة.

وأما الأسنان ففيها الدية، وفي كل سن خمس من الإبل أو خمسمائة درهم ما لم تصل إلى مقدار الدية لحديث ابن حزم: «وفي السن خمس من الإبل».

٢ ـ عقوبة تعطيل منافع الأعضاء (أو إذهاب المعاني):

يعاقب الجاني إذا عطل منفعة عضو غيره أو أذهب معناه مع بقاء هيكله، كذهاب البصر أو السمع، أو الذوق أو الشم، أو اللمس، أو المشي أو البطش أو النطق أو العقل، أو شلل اليد أو الرجل، أو القدرة على الجماع.

والقاعدة في عقوبة هذه الجنايات هي محاولة القصاص، كلما أمكن من الناحية العملية، فإن لم يمكن القصاص وجبت الدية أو الأرش المقدر شرعاً[1].

وعلى هذا تجب الدية في: البصر، والسمع، والشم، والذوق، وإذهاب الكلام، وذهاب العقل، وذهاب الجماع.

وعند الشافعية والحنبلية: إن كل منفعة عضو مضمونة بمفردها،

---

(١) مغني المحتاج: ٤/٦٨ وما بعدها.

تكون مضمونة عند الاجتماع كما لو ذهب مشي الرجل ومنيه فعليه ديتان.

٣ ـ عقوبة الشجاج:

الشجاج هي جراحات الرأس والوجه خاصة. وقد عددها الحنفية إحدى عشر شجة[١]، بينما قال جمهور الفقهاء غير الحنفية: إن الشجاج عشرة.

وعقوبة الشجاج إما عقوبة أصلية وهي القصاص إذا أمكن، أو عقوبة بدلية وهي الأرش.

أ ـ **القصاص في الشجاج**: اتفق الفقهاء على أن تنفيذ القصاص يتوجب كلما أمكن استيفاؤه، أما إذا لم يكن بالإمكان استيفاؤه فوجب الأرش، وعليه يجب القصاص في كل شجة يمكن فيها المماثلة. كما اتفقوا على أن في الموضحة القصاص لعموم قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾، لأنه لا يمكن استيفاء القصاص فيها على سبيل المماثلة، إذ لها حد تنتهي إليه السكين، وهو العظم. ويعتبر قدر الموضحة بالمساحة طولاً وعرضاً في قصاصها، لا بحجم الرأس كبراً وصغراً، لأن الرأسين قد يختلفان في ذلك.

ولا خلاف في أنه لا قصاص فيما بعد أو فوق الموضحة لتعذر استيفاء القصاص فيها على وجه المماثلة أو المساواة.

---

(١) البدائع: ٧/ ٢٩٦.

ب ـ الأرش في الشجاج: الأرش هو التعويض المالي الواجب بالجناية على ما دون النفس، وهو نوعان:

الأرش المقدر: هو ما حدد له الشرع مقداراً مالياً معلوماً، كما في تفويت بعض منفعة الجنس فيكون الأرش نصف الدية مثل قطع يد أو رجلٍ واحدةٍ أو قلع عين أو أذن واحدة. وقد يكون الأرش ربع الدية كما في الجفن الواحد. وقد يكون نصف عشر الدية (أي خمساً من الإبل) كما في السن أو الضرس.

والأرش غير المقدر: هو حكومة العدل، أي ما لم يحدد له الشرع مقداراً معلوماً، وترك أمر تقديره إلى القاضي.

والقاعدة في حكومة العدل: أن ما لا قصاص فيه من الجنايات على ما دون النفس، وليس له أرش مقدر، ففيه الحكومة عند الحنفية[1] والشافعية[2].

ويرى أئمة المذاهب الأربعة أنه ليس في موضحة غير الرأس والوجه أرش مقدر، كما أنه ليس فيما دون الموضحة من الشجاج أرش مقدر أيضاً، بل فيه حكومة عدل، إذ ليس فيه أرش مقدر في الشرع، ولا يمكن إهداره، فوجب فيه حكومة عدل.. وأخرج عبد الرزاق في مصنَّفه عن الحسن وعمر بن عبد العزيز أن النبي ﷺ لم يقض فيما دون الموضحة بشيء[3].

(١) مغني المحتاج: ٤/ ٧٧.
(٢) البدائع: ٧/ ٣٢٣.
(٣) البدائع: ٧/ ٢٣٤.

٤ ـ عقوبة الجراح:

الجراح ما كان في سائر البدن عدا الرأس والوجه. وهي نوعان: جائفة أي التي تصل إلى الجوف من الصدر، أو البطن، أو الظهر ونحوها، وغير جائفة أي التي لا تصل إلى الجوف كالرقبة أو اليد أو الرجل.

أ ـ القصاص في جراح العمد:

ـ قال الحنفية[١]: لا قصاص في شيء من الجراح إذا لم يمت المجروح، سواء أكانت الجراحة جائفة أم غيرها، لأنه لا يمكن استيفاء القصاص فيها على وجه المماثلة. فإن مات المجروح بسبب الجراحة وجب القصاص، لأن الجراحة صارت بالسراية نفساً.

ـ وقال المالكية[٢]: يجب القصاص في جراح العمد كلما أمكن التماثل ولم يخش منه الموت، لقوله تعالى: ﴿وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌ﴾. وتكون المماثلة بأن يقيس أهل الطب والمعرفة طول الجرح وعرضه وعمقه ويشقون مقداره في الجارح.

ـ وقال الشافعية والحنبلية[٣]: يقتص في كل جرح ينتهي إلى عظم، كالموضحة في الرأس والوجه، وجرح العضد والساعد والفخذ والساق والقدم، لأنه يمكن استيفاؤه على سبيل المماثلة من غير حيف ولا زيادة، لانتهائه إلى عظم، لأن الله سبحانه وتعالى نص على القصاص في الجروح.

---

(١) البدائع: ٧/ ٣١٠.

(٢) بداية المجتهد: ٢/ ٣٩٩.

(٣) مغني المحتاج: ٤/ ٢٣.

وقد رأى جمهور الحنفية والمالكية والحنبلية أنه لا يجوز القصاص في الأطراف والجراح إلا بعد برء الجرح، لما روى جابر أن النبي ﷺ «**نهى أن يستفاد من الجارح حتى يبرأ المجروح**»[1]. لأن الجراحات ينظر إلى مآلها، لاحتمال أن تسري إلى النفس، فيحدث القتل، فلا يعلم أنه جرح إلا بالبرء.

ـ وقال الشافعية[2]: إن كان القصاص في الطرف فالمستحب ألا يستوفى إلا بعد استقرار الجناية بالاندمال، أو بالسراية إلى النفس، فإن استوفي قبل الاندمال جاز.

وقد اتفق الأئمة على تأجيل القصاص لعذر كأن يؤخر القصاص في الطرف أو في النفس عن المرأة الحامل حتى تضع حملها وترضع وليدها، ويستغني عنها ولدها.

وقال المالكية: يؤخر القصاص فيما دون النفس لعذر كبرد شديد أو حرٍّ يخاف منه الموت.

ب ـ الأرش في جراح العمد:

ـ إذا تعذر تنفيذ القصاص في الجراح، لعدم إمكان تحقيق المماثلة وجب الأرش. والأرش هنا: هو الأقل من الدية. ففي الجائفة ثلث الدية لحديث عمرو بن حزم: «وفي الجائفة ثلث الدية». وفي غير الجائفة: حكومة عدل.

---

(١) رواه الدراقطني وأبو بكر بن أبي شيبة مسنداً، ورواه البيهقي وأحمد مرسلاً (نيل الأوطار ٧/ ٢٧).

(٢) المهذب: ٢/ ١٨٥.

ج ـ دية جراح المرأة:

ـ قال الحنفية والشافعية[1]: الجناية على ما دون النفس في المرأة تقدر بحسب ديتها، وبما أن دية المرأة نصف دية الرجل، فتكون جراحها وشجاجها نصف جراح الرجل وشجاجه، إلحاقاً لجُرحها بنفسها.

ـ وقال المالكية والحنبلية[2]: دية جراح المرأة كدية جراح الرجل فيما دون ثلث الدية الكاملة، فإن بلغت الثلث أو زاد عليها رجعت إلى نصف دية الرجل.

ثانياً ـ عقوبة الجناية على ما دون النفس خطأ:

إن عقوبة الجناية على ما دون النفس خطأ، هي الدية أو الأرش[3]. والدية المقصودة هنا هي الكاملة، والأرش المقصود هنا هو الأقل من الدية. وليس هناك أية عقوبة بديلة أخرى.

ولكن الدية أو الأرش المقدر (لا حكومة العدل عند الحنفية) في حال الخطأ: كانت العاقلة هي التي تتحملهما فيما زاد عن نصف عشر الدية عند الحنفيّة، أو عن ثلث الدية ولو في الطرف أو الجرح عند المالكية والحنبلية.

وعند الشافعية: تتحمل العاقلة كل التعويض الواجب، حتى حكومة العدل قل مقدارها أو كثر.

---

(١) مغني المحتاج: ٤/ ٥٧.
(٢) المغني: ٧/ ٧٩٧ وما بعدها.
(٣) مغني المحتاج: ٤/ ٩٥.

ويلاحظ أنَّ عمدَ الصبي والمجنون عند الجمهور ـ غير الشافعية ـ هو خطأ تتحمله العاقلة[1]. والأظهر عند الشافعية أن عمد الصبي هو عمدٌ إذا كان مميزاً، وإلا فهو خطأ. لكن لا قصاص عليه في حالة العمد، وتجب الدية في ماله، ولا تتحملها عنه عاقلته[2].

(١) المغني: ٧/ ٧٧٦.

(٢) مغني المحتاج: ٤/ ١٠.

الديـــات

تعريف الديـة:

اتفق الأئمة على أن المراد بالدية شرعاً المال الواجب بالجناية على النفس، أو ما هو في حكمها. وهذا المال الواجب بالجناية منه ما هو مقدر في الشرع، كدية النفس وأكثر الأعضاء، ومنه ما فوض أمر تقديره إلى الحكومة، أي بالاستناد إلى معرفة الخبراء الموثوق بهم الذين يقدِّرون التعويض عن الضرر الذي لحق بالمجنى عليه، له أو لورثته. والضابط في ذلك أن كل ما يكون غير مقدر شرعاً يُرجَعُ فيه إلى الحكومة[1].

ويدخل في ذلك الأرش: وهو المال الواجب المقدر شرعاً للاعتداء على ما دون النفس، أي مما ليس فيه دية كاملة من الأعضاء.

---

(١) الحكومة أو حكومة العدل (كما اصطلح الفقهاء على التعبير عنها): المال الذي يقدره القاضي بمعرفة الخبراء فيما ليس فيه مقدار محدد شرعاً، مثل اليد التي ذهب نفعها، أو الجرح أو التعطيل ونحو ذلك.

مشروعية الدية:

والأصل في الدية قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَن يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَـًٔا وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُوا۟ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَـٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ ٱللَّهِ وَكَانَ ٱللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾[1].

أما في السّنة الشريفة، فقد وردت عن النبي ﷺ أحاديث كثيرة عن الديات، أشهرها حديث عمرو بن حزم وهو: أن رسول الله ﷺ كتب إلى أهل اليمن كتاباً فيه الفرائض والسنن والديات. وقد جاء في الكتاب: أن من اعتبط (قتل بغير سبب موجب) مؤمناً قتلاً عن بينة فإنه قود، إلا أن يرضى أولياء المقتول، وأن في النفس: «الدية مائة من الإبل»[2].

وقال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إن شاء أولياءُ المقتول أن يعفوا عن القاتل فعلوا وإن شاؤوا قبلوا الدية»[3]، إلى غيرها كثير من الروايات.

نوع الدية ومقدارها:

اتفق الأئمة على أن الجناية على ثلاثة أنواع: عمد محض، وخطأ محض، وشبه عمد، ويسمى أيضاً عمد الخطأ.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٩٢.

(٢) رواه النسائي ومالك، وابن خزيمة وابن حيان وابن الجارود والحاكم والبيهقي موصولاً. وهو كتاب مشهور، كما قال الفقهاء: يستغني بشهرته عن الإسناد.

(٣) راجع فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، مغنية.

والعمد أن يكون عامداً في فعله وقصده، أي يقصد الفعل والقتل، أو يقصد الفعل القاتل، كما مر في بحث القصاص.

والخطأ المحض أن يكون مخطئاً في قصده وفعله، كما لو رمى حيواناً فأصاب إنساناً، وكذا إذا رمى إنساناً فأصاب غيره. وهذا من الخطأ المحض، ومرجعه إلى عدم قصد الشخص.

وشبه العمد أن يكون عامداً في فعله مخطئاً في قصده، كمن ضرب صبياً للتأديب فمات، فالضرب مقصود، أما الموت فغير مقصود.

قال الإمام الصادق عليه السلام: «العمد كل من اعتمد شيئاً فأصابه، والخطأ من اعتمد شيئاً فأصاب غيره». وفي رواية ثانية: «إنْ ضربَ رجلٌ رجلاً بعصاً أو بحجرٍ فمات من ضربةٍ واحدةٍ قبل أن يتكلم فهو شبه العمد»[1].

وبالإجمال: العمد المحض أن يتعمَّد القتل مباشرة أو تسبيباً، والخطأ أن يتعمّد شيئاً فيصيب غيره، وعمد الخطأ أن لا يقصد القتل فيقع القتل.

كما اتفق الأئمة على أن الأصل في جناية العمد القصاص، سواء أكانت قتلاً، أم قطعاً، أم جرحاً، لأن معنى القصاص المماثلة، ولا يثبت المال إلا بالتراضي، ويجوز أن يكون بقدر الدية، وأقل وأكثر كما تقدم. . أجل، تتعين دية القتل عمداً المنصوص عليها شرعاً إذا فات المحل كما إذا مات القاتل، أو كان أباً للمقتول، أو كان

(١) وسائل الشيعة، م٢٩، ص٣٦ و٣٧ طبعة جديدة.

المقتول مجنوناً. وتثبت الدية بالأصل في قتل الخطأ المحض، أو شبه العمد، وقد نص الشرع على دية العمد، والخطأ، وشبه العمد.

أما بخصوص أنواع الدية:

ـ فقد اتفق الشيعة الإمامية والحنبلية وصاحبا أبي حنيفة على أن الدية تجب في ستة أشياء: الإبل، والذهب، والفضة، والبقر، والغنم، والحلل.

ـ وقال الحنفية والمالكية: إن الدية تجب في واحدٍ من ثلاثة أنواع: الإبل، والذهب، والفضة، ويجزئ دفعها من أي نوع.

ـ ورأى الشافعي في مذهبه الجديد أن الأصل في الدية مائة من الإبل إن وجدت، فإذا لم توجد في موضع يجب تحصيله منه، أو إن وجدت فيه بأكثر من ثمن مثلها، فالواجب قيمة الإبل بنقد البلد. **والبحث عن الدية في كل نوع من أنواع القتل وفقاً لمذاهب الأئمة يكون على النحو التالي:**

١ ـ دية القتل العمد:

ـ قال الشيعة الإمامية: إذا قُتل الذكر المسلم عمداً، ومن في حكمه كالمولود على الفطرة، فديته مع العفو من ولي الأمر ألف دينار[١] أو عشرة آلاف درهم، أو ألف شاة، أو مائتا حلة، أو مائة من الإبل، أو مائتا بقرة. والخيار بين هذه الأشياء الستة للجاني، لا لولي المجنى عليه. ويُعطى الجاني مهلة سنة كاملة لتأديتها، ولا تجب

(١) قدر البعض الألف دينار بقيمة ثلاث كيلو غرامات ونصف و٢٩ غراماً من الذهب الخالص، وقدرها آخرون بخمسمائة ليرة عثمانية ذهباً.

المبادرة، كما لا يجوز التأخير عن السنة إلا برضا من يستحق الدية. . وفي ذلك روايات عديدة عن أهل البيت عليهم السلام:

منها ما روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «من أن الدية كانت في الجاهلية مائة من الإبل فأقرها رسول الله صلى الله عليه وآله، ثم فرض على أهل البقر مائتي بقرة، وعلى أهل الشياه ألف شاة ثنية، وعلى أهل الذهب ألف دينار، وعلى أهل الوَرِق ـ الدراهم المضروبة ـ عشرة آلاف درهم، وعلى أهل الحلل مائتي حلةً»[1]. . وفي رواية ثانية: مائة من الإبل. . ورواية ثالثة تدل على أن نوع الدية في كل أرض على ما يوجد فيها غالباً. . وبهذا يتبين لنا أن المراد من التخيير هو التسهيل والتيسير.

ودية العمد يؤديها الجاني من ماله، لا من مال العاقلة.

وقال جماعة من الفقهاء: إن الإبل يجب أن تكون ثنايا فصاعداً، وإن كل حلة ثوبان من بُرد اليمن. . أما البقر والشياه فيكفي منهما ما يصدق عليه الاسم.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون المقتول كبيراً، أو صغيراً، أو عاقلاً، أو مجنوناً، أو سليم الأعضاء، أو مفقودها عملاً بإطلاق النص. وهذا التعميم يشمل دية العمد، والخطأ، وشبه العمد.

ـ وقال الحنفية والمالكية[2]: دية العمد، عند العفو عن القصاص، غير محدودة، فالواجب هو ما يتم الاتفاق عليه بين الجاني وولي الدم. فإن لم تحدد الدية كانت بحسب المقدار الشرعي مائة من الإبل أو ما يقوم مقامها من الدنانير والدراهم.

---

(١) الوسائل، م٢٩، ص١٩٣، طبعة جديدة.

(٢) بداية المجتهد: ٢/ ٤٠٢.

ـ وقال الشافعية والحنبلية: دية العمد، بحسب المقدار المحدد شرعاً: مائة بعير، لقوله ﷺ في حديث عمرو بن حزم في الديات: «في النفس مائة من الإبل»[1].

٢ ـ دية الخطأ وشبه العمد:

قال الشيعة الإمامية: تشترك الديات الثلاث: العمد، والخطأ، وشبه العمد في التخيير بين الستة، وهي الإبل، والبقر، والغنم، والحلل، والدراهم والدنانير (من الذهب والفضة) وأيضاً تشترك دية العمد مع دية شبه العمد في أن كلّاً منهما تستوفي من مال الجاني، لا من العاقلة، وأن الخيار للجاني فيهما.

وتفترق دية العمد عن دية شبه العمد في أمرين: الأول في سنيّ الإبل، لا في عددها، أي في الكيف لا في الكم. والثاني أن الجاني عمداً يُمهل سنة لوفاء الدية، أما الجاني شبه العمد فيمهل سنتين.

وتفترق دية العمد عن دية الخطأ المحض في أربعة:

١ ـ في أسنان الإبل (أي من حيث سنها، ثنايا أو أكثر).

٢ ـ في أنَّ العامد يدفع الدية من ماله، والمخطئ تدفعها عنه العاقلة.

٣ ـ في أنَّ العامد يُمهل سنة للوفاء، والعاقلة تُمهل ثلاث سنين.

٤ ـ في أنَّ الخيار بين الأنواع الستة للعامد، أما في دية الخطأ فالخيار للعاقلة.

وتفترق دية شبه العمد عن الخطأ المحض في أن الجاني في شبه العمد يمهل سنتين والخيار له. وفي قتل الخطأ تمهل العاقلة ثلاثاً والخيار لها، وأيضاً يفترقان في سنيّ الإبل. أما في البقر والشياه

(١) السنن الكبرى للنسائي، ج: ٤، ص: ٢٤٦.

والحلل والدراهم والدنانير فلا فرق بين الجميع لا كماً ولا كيفاً. وأيضاً تفترق دية شبه العمد عن الخطأ في أن الدية في الأول من مال الجاني، وفي الثاني من مال العاقلة.

ـ وقال الحنفية والشافعية والحنبلية: تجب دية شبه العمد، على العاقلة وليس في مال الجاني، وهي مؤجلة في مدى ثلاث سنين.

ـ وقال المالكية: إن دية شبه العمد، الذي هو في حكم العمد، هي في مال القاتل، لا في مال العاقلة، لأنه هذا العقل (الدية) موجب فعل قصده الجاني، فلا تحمله العاقلة عنه.

٣ ـ القتل في الأشهر الحرم:

الأشهر الحرم أربعة وهي: رجب، وذو القعدة، وذو الحجة، والمحرم. وقد اتفق فقهاء الإمامية، بشهادة صاحب الجواهر، على أن من قتل عمداً في هذه الأشهر فعليه دية وثلث تغليظاً في العقاب، لانتهاكه حرمة هذه الأشهر المقدسة. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل يقتل في الأشهر الحرم، ما ديته؟ «قال: عليه دية وثلث»[1].

وألحق جماعة من الفقهاء حرم مكة المكرمة بالأشهر الحرم.

٤ ـ دية غير المسلم:

ـ قال الشيعة الإمامية[2]: دية الذمي ٨٠٠ درهم أي ثلثا عُشر دية المسلم علماً بأن دية المسلم عشرة آلاف درهم فضة أو ألف دينار

(١) وسائل الشيعة، جزء ١٩، ديات النفس، ص١٤٩.

(٢) الوسائل، م٢٩، ص٢٠٣ طبعة جديدة.

ذهب. وفي ذلك روايات عن أهل البيت عليهم السلام. ولا دية لغير أهل الذمة. قال صاحب الجواهر: «بلا خلاف أجده».

ـ وقال الحنفية[1]: إن دية الذمي والمستأمن كدية المسلم، فلا يختلف قدر الدية بالإسلام والكفر لتكافؤ الدماء، وعملاً بقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ﴾[2].

ـ وقال المالكية والحنبلية[3]: دية الكتابي (اليهودي والنصراني) نصف دية المسلم، لقوله عليه السلام: «**دية المعاهد نصف دية المسلم**»[4] ونساؤهم النصف، أي كما هو الحال في ديات النساء المسلمات حيث دية المرأة نصف دية الرجل.

ـ وقال الشافعية[5]: دية اليهودي والنصراني والمعاهد والمستأمن ثلث دية المسلم، لما روى عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «**فرض على كل مسلم قتل رجلاً من أهل الكتاب أربعة آلاف درهم**». وقضى بذلك عمرو عثمان رضي الله عنه، كما روى الشافعي والدارقطني عن ابن المسيب.

٥ ـ دية المرأة:

اتفق الأئمة على أن دية المرأة المسلمة على النصف من دية الرجل من أنواع الدية الستة المتقدمة سواء أكانت الجناية عمداً، أو

---

(١) البدائع: ٢٥٤.
(٢) سورة النساء، الآية: ٩٢.
(٣) بداية المجتهد: ٢/ ٤٠٥.
(٤) أخرجه أصحاب السنن الأربعة.
(٥) مغني المحتاج: ٤/ ٥٧.

خطأ، أو شبه عمد، صغيرة كانت، أو كبيرة، وعاقلة، أو مجنونة، سليمة الأعضاء، أو غير سليمة. وكذا الجراحات والأطراف منها على النصف من الرجل ما لم تُقصّر ديتها عن ثلث دية الرجل، فإن قصرت دية الجناية جراحة، أو طرفاً عن الثلث تساويا قصاصاً ودية.

٦ ـ العاقلـة:

هي التي تتحمل العقل أي الدية، وقد سميت الدية عقلاً لأنها تعقل الدماء من أن تسفك.

أما أحكامها بحسب المذاهب فهي على النحو التالي:

ـ قال الشيعة الإمامية: إن دية العمد وشبهه من مال الجاني، وإن دية الخطأ من مال العاقلة. وذهب المشهور بشهادة صاحب الجواهر إلى أن القاتل خطأ، وإن كان غنياً، والزوج والزوجة، والأنثى وإن كانت من قرابة الأب، والصبي والمجنون والفقير، والجنود الذين أعدهم الحاكم للجهاد، ورتب لهم أرزاقاً من بيت المال، ومن يتقرب بالأم فقط، كل هؤلاء، والوارثون منهم، لا يتحملون شيئاً من دية الخطأ، ولا يشملهم اسم العاقلة التي تتحمل المال.

والذين يتحملون دية الخطأ عن القاتل هم العصبة قرابة الأب، كالإخوة والأعمام، وأولادهم، فإن لم يكونوا، فضامن الجريرة، فإن لم يكن فبيت المال، إذ «لا يُطَلُّ دمُ امرئ مُسلم»[1]. ولا يشترط فيمن يتحمل الدية أن يكون وارثاً في الحال.

---

(١) وسائل الشيعة، جزء ١٩، القصاص، ص١٠٤.

وتسأل: هل يدخل الآباء والأبناء في العاقلة، ويتحملون من دية الخطأ مع من يتحملها من قرابة الأب؟

ذهب المشهور بشهادة الشهيد الثاني في المسالك وشرح اللمعة إلى عدم الدخول، وأنهم لا يتحملون منها شيئاً، لأن الأصل براءة الذمة، حتى يثبت الدليل، ولا دليل إلا رواية سلمة، وهي ضعيفة، وثبوتها على قرابة الأب لا يستدعي ثبوتها على الأب والابن.

وقال آخرون بدخول الآباء والأبناء ومشاركتهم العاقلة في تحمل الدية. ومن هؤلاء صاحب الشرائع والجواهر، لأن دية الخطأ على العصبة، ولفظ العصبة تشملهم.

ـ وقال الحنفية: العاقلة: هم أهل الديوان إن كان القاتل من أهل الديوان أي الجيش أو العسكر الذين كتبت أساميهم في الديوان، وهم المقاتلة من الرجال الأحرار البالغين العاقلين، أي أهل الرايات والألوية، تؤخذ من عطاياهم أو أرزاقهم لا من أصول أموالهم.

وإن لم يكن القاتل من أهل الديوان فعاقلته: قبيلته وأقاربه، وكل من يتناصر بهم، حتى من أقرب القبائل نسباً على ترتيب العصبات: الأقرب فالأقرب، فيقدم الإخوة ثم بنوهم، ثم الأعمام ثم بنوهم.

والقاتل يدخل مع العاقلة فيؤدي مثل أحدهم، لأنه هو الجاني.

ولا يدخل في العاقلة آباء القاتل وأبناؤه، ولا الأزواج، ولا النساء والصبيان والمجانين. وتتحمل العاقلة نصف العشر فصاعداً، وما نقص عن هذا المقدار فهو في مال الجاني.

ـ وقال جمهور المالكية (على المعتمد في المذهب) والشافعية

والحنبلية؛ العاقلة هم قرابة القاتل من قبل الأب، وهم العصبية النسبية كالإخوة لغير أم والأعمام، دون أهل الديوان. ويدخل عند المالكية والحنبلية (في أرجح الروايتين عن أحمد): الآباء والأبناء. واستثنى الشافعية الأصل من أب وإن علا، والفرع من ابن وإن سفل. ومن لم تكن له عاقلة أديت ديته من بيت المال.

ولا تؤخذ الدية من فقير في العاقلة ولا من امرأة ولا صبي، ولا زائل العقل.

الكفـارة:

ـ أجمع فقهاء الإمامية على أن من قتل مسلماً متعمداً فعليه أن يجمع بين عتق رقبة مؤمنة، وصيام شهرين متتابعين، وإطعام ستين مسكيناً، وتسمى هذه الكفارة بكفارة الجمع. سئل الإمام الصادق عليه السلام عن المؤمن يقتل عمداً، أَلِقَاتِلِهِ توبة؟ قال: «إن قَتَلَهُ لإيمانه فلا توبةَ له، وإن كان قتله لغضبٍ أو سببٍ من أسباب الدنيا فإن توبته أن يُقاد منه، وإن لم يكن قد علم به أحد انطلق إلى أولياء المقتول، فأقرَّ عندهم بقتل صاحبهم، فإن عفوا ولم يقتلوه، أعطاهم الدية، وعتق نسمة، وصام شهرين متتابعين، وأطعم ستين مسكيناً»[1].

وإن كان قد قتله خطأً، أو شبه عمدٍ، فعليه أن يدفع الدية إلى أهله، وأن يُكفِّر بعتق نسمة، فإن عجز صام شهرين متتابعين، فإن عجز أطعم ستين مسكيناً.

واتفق فقهاء الإمامية على أن الكفارة تجب في العمد والخطأ

(١) وسائل الشيعة، جزء ٢٩، ص٣١، طبعة جديدة.

وشبهه لقتل المسلم ذكراً كان أو أنثى، كبيراً أو صغيراً، عاقلاً أو مجنوناً. ولا تجب لقتل غير المسلم سواء أكان القتل عمداً أو خطأ.

كما لا تجب الكفارة إطلاقاً إلا إذا باشر الفاعل القتل بنفسه. أما إذا كان القتل ناتجاً عن سبب قام به الفاعل كمن طرح حجراً في الطريق العام، أو حفر حفرة في غير ملكه، فمات شخص بسبب ذلك، فإن على الفاعل المسبب الدية دون الكفارة.

مذاهب الأئمة الأربعة في الكفارة:

كفارة القتل العمد:

ـ قال الحنفية والمالكية والحنبلية[1]: لا تجب الكفارة في القتل العمد، لأن النص القرآني اقتصر على الكفارة في القتل الخطأ، وذلك جبراً للذنب غير المقصود. أما القتل العمد فجزاؤه جهنم خالداً فيها، وهو أمر متروك لمشيئة الله (سبحانه وتعالى)، لأن الله يعذّبُ من يشاء، ويغفر لمن يشاء، فهو جلَّ وعلا، صاحب الشأن والأمر في الدنيا والآخرة. وعلى هذا فلا كفارة موجبة في القتل العمد لأنها لو كانت واجبة لدلّ عليها النص، ولأن في القتل العمد القصاص، فلا موجب للكفارة.

وقد استدل الجمهور على ذلك «بأن سويد بن الصامت قتل رجلاً، فأوجب النبي ﷺ عليه القود، ولم يوجب كفارة، وبأن عمرو ابن أمية الضمري قتل رجلين في عهد النبي ﷺ فوداهما ﷺ ولم يوجب كفارة»[2].

---

(١) المغني: ٨/ ٩٦.

(٢) المرجع السابق.

ـ وقال الشافعية[1]: تجب الكفارة في القتل العمد على البالغ العاقل، كما تجب في شبه العمد، وفي الخطأ، سواء أكان القاتل كبيراً عاقلاً أم صغيراً، أم مجنوناً، مسلماً أم ذميّاً، فاعلاً أصليّاً أم شريكاً. وسواء أكان القتل مباشرة أم تسبباً. وذلك كله إذا كان المقتول مسلماً ولو بدار حرب، أو ذمياً، أو جنيناً، بل وتجب حتى ولو بقتل نفسه.

ولا تجب الكفارة بقتل مباحٍ كالحربي، والباغي، والصائل، والمقتصّ منه، والمرتد والزاني المحصن.

وقد اعتبر الشافعية أن الكفارة واجبة في القتل العمد لأن المقصود من تشريع الكفارة هو رفع الذنب ومحو الإثم، والذنب في القتل العمد أعظم من القتل الخطأ، فكانت الكفارة في العمد أحرى، وأولى، والعامد أحوج إليها لرفع الذنب وتكفير الخطيئة. واستدلوا على رأيهم بخبر وائلة بن الأسقع قال: «أتينا النبي ﷺ في صاحب لنا قد استوجب النار بالقتل، فقال ﷺ: «**اعتقوا عنه رقبة، يعتق الله تعالى بكل عضو منها عضواً منه من النار**»[2].

كفارة القتل شبه العمد:

ـ قال الحنفية والشافعية والحنبلية: تتوجب الكفارة في القتل شبه العمد، لأنه ملحق بالخطأ المحض في عدم القصاص، وتحمل العاقلة دية القتيل، وتأجيلها ثلاث سنين، فجرى مجرى الخطأ في وجوب الكفارة على الجاني.

---

(١) مغني المحتاج: ٤/ ١٠٧.

(٢) رواه أبو داود وأحمد والنسائي وابن حيان، وصححه الحاكم وغيره.

ـ ويعتبر المالكية أن القتل شبه العمد، مثل القتل العمد، لا يوجب كفارة.

كفارة القتل الخطأ:

وهي تجب في مال القاتل، ولا يشاركه في تحمل شيء منها أحد[1]، لأنه هو المتسبب بها ،ولأن الكفارة شرعت للتكفير عن الجاني، فلا يكفر عنه بفعل غيره لأنها عبادة.

وقد اتفق الفقهاء على وجوب كفارة القتل الخطأ، وقد أوجبها الجمهور (غير المالكية) بقتل الذمي أيضاً. أما المالكية فلا يوجبون الكفارة في قتل الذمي لأنه مهدر الدم في الجملة بسبب كفره.

دية الأعضاء والمنافع والشجاج

تبين مما سبق أن الجناية على النفس عمداً توجب القصاص، وتجوز الدية مع العفو والتراضي، وأن الجناية على النفس خطأ أو شبه العمد توجب الدية، وأن الجناية على ما دون النفس قد تكون عمداً وخطأ وشبه العمد، وأنها إن كانت جرحاً أو قطعاً عن عمد، وأمكن القصاص مثلاً بمثلٍ جاز القصاص، وإن لم تكن جرحاً ولا قطعاً، أو كانت وتعذرت المماثلة تعيَّن الأرش.. وسبق أيضاً بيان دية النفس.. ونتكلم الآن عن دية الأعضاء كاليد والرجل، ودية المنافع، كالنَّظر والسمع ودية الشجاع أو الجروح.

وكل ما فيه تقدير معين في الشرع مما هو دون النفس اقتُصر فيه

---

(١) مغني المحتاج: ٤/ ١٠٧.

على ما عينه الشارع، وكل ما لا تقدير فيه ففيه الأرش المسمى بالحكومة. والمراد بالأرش تدارك العطل والضرر الذي يقدره أهل الخبرة، ويحكمون به.. وجاء في النص التقدير لثمانية عشر عضواً من أعضاء الإنسان كما في كتاب الجواهر وغيره، ونلخصها فيما يلي، ثم نذكر بعدها المنافع.

١ ـ الشَّعر:

ـ قال الشيعة الإمامية والحنفية والحنبلية:

من تسبب بإزالة شعر رأس إنسان، بحيث لا ينبت أبداً، فعليه دية قتل النفس كاملة، ذكراً كان أو أنثى، لأنه شيء واحد في الإنسان. وقد أجمعوا على أن كل ما يكون في بدن الإنسان منه واحد فقط فإن فيه الدية كاملة. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجلٍ أدخل رجلاً آخر الحمام فصب عليه أحدهم ماءً حاراً فامتعط شعر رأسه، ولحيته فلا ينبت أبداً؟ قال: «عليه الدية»[١].

وإن زال الشعر، ثم نبت، ففيه الأرش إن كان ذكراً، لعدم النص على التقدير، وإن كان امرأة ففيه مهر أمثالها. قال صاحب الجواهر: «بلا خلاف أجده». فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل وثب على امرأة فحلق رأسها؟ قال يضرب ضرباً موجعاً، ويحبس في سجن المسلمين، حتى ينبت شعرها، فإن نبت أخذت منه مهر نسائها، وإن لم ينبت أخذت منه الدية كاملة[٢].

(١) الوسائل، جزء ٢٩، ص٣٤١، طبعة جديدة.
(٢) الوسائل، جزء ٢٩، ص٣٣٤، طبعة جديدة.

وفي شعر اللحية الدية كاملة إن لم ينبت، وإن نبت فالأرش، وقيل: ثلث الدية إن نبت، لقول الإمام الصادق عليه السلام: «قضى علي أمير المؤمنين عليه السلام في اللحية إذا حلقت فلم تنبت فالدية كاملة، وإن نبتت فثلث الدية»[1].

وفي شعر الحاجبين معاً ٥٠٠ دينار، وفي كل واحد ٢٥٠. قال صاحب الجواهر: «وفاقاً للأكثر، بل المشهور على ذلك».

وذهب أكثر الفقهاء بشهادة الشهيد الثاني في شرح اللمعة إلى أن في الأهداب الأربعة إن لم تنبت الدية كاملة، وفيما دون الأربعة الأرش، وكذا إن نبتت. والأهداب الأربعة هي الشعر النابت على الأجفان الأربعة، لكل عين جفنان أعلى وأسفل.

وفيما عدا ذلك من الشعر، كالنابت على الصدر والساعد والساق، وما إليه يثبت فيه الأرش.

ـ وأما عند المالكية والشافعية: فيجب في ذلك كله حكومة عدل[2].

٢ ـ العيـن:

اتفق جميع الأئمة على أن في العينين معاً الدية كاملة، وفي واحدة نصف الدية. قال الإمام الصادق عليه السلام: «كل ما كان في الإنسان منه اثنان ففيهما الدية، وفي أحدهما نصف الدية، وما كان منه واحدٌ ففيه الدية»[3].

---

(١) الوسائل، جزء ٢٩، ص٣٤١، طبعة جديدة.

(٢) مغني المحتاج: ٤/ ٧٩.

(٣) الوسائل، جزء ٢٩، ص٢٨٣، طبعة جديدة.

قال صاحب الجواهر: «ولا فرق بين العين الصحيحة، والعمشاء، والحولاء، والجاحظة». والعمشاء ضعيفة البصر مع سيلان دمعها في الغالب، والجاحظة خارجة المقلة.

وفي العين الصحيحة من الأعور خلقة، أو بآفة من الله تعالى على حد تعبير الفقهاء، دية كاملة، لأنها بالنسبة إليه بمنزلة العينين، ولقول الإمام الصادق عليه السلام: في عين الأعور دية كاملة[1].

٣ ـ الأنف:

وفي الأنف دية كاملة إذا استُؤصل، لأنه واحد في الإنسان، وكل ما كان في الإنسان واحداً ففيه الدية. وفي المنخر الواحد نصف الدية، لأن الأنف يشتمل على منخرين، وكل ما كان في الإنسان اثنين ففي أحدهما نصف الدية.

٤ ـ الأذن:

في الأذنين الدية، وفي كل واحدة النصف، تماماً كالعينين والمنخرين.. ولا فرق بين الأذن الصحيحة، وبين الصماء، لأن قوة السمع شيء، والأذن شيء آخر، فقد يكون للإنسان سمع بلا أُذن، وقد يكون له أُذن بلا سمع.. ويأتي عند الكلام في المنافع، أن ذهاب السمع موجب للدية الكاملة، لأنه تماماً كالعقل.

واشترط الإمام مالك لدية الأذنين ذهاب السمع، فإن لم يذهب ففيهما حكومة.

---

(١) الوسائل، جزء ٢٩، ص٣٣١، طبعة جديدة.

وإذا قطع بعضها اعتُبرت مساحة المجموع من أصل الأذن، ويُنسب المقطوع إليه، وتثبت الدية بالنسبة. قال صاحب الجواهر: «بلا خلاف، لقول الإمام علي عليه السلام: وما قطع منها غير الشحمة فبحساب ذلك»[1].

٥ ـ الشفة:

حكم الشفتين حكم الأذنين. وقيل في الشفة العليا ثلث الدية، وفي السفلى الثلثان، لأنها تمسك الطعام والشراب، وترد اللعاب. وقيل: وفي كل شفة نصف الدية: عليا أو سفلى، صغرت أو كبرت.

٦ ـ اللسان:

وفيه الدية كاملة، لأنه واحد، أما الأخرس فقال الإمامية والحنبلية: فيه ثلث الدية أو حكومة. وفي لسان الأخرس عند المالكية والحنفية والشافعية: حكومة.

٧ ـ الأسنان:

مجموع أسنان الفم ٢٨، وفيها جميعاً تمام الدية، وفي بعضها دون بعض تفصيل بين الثنيتين، والرباعيتين، والنابين والأضراس على الوجه الذي جاء في رواية عن أبي جعفر الإمام محمد الباقر عليه السلام، وعمل بها الفقهاء بشهادة صاحب المسالك والجواهر، وهذه هي:

قيل للإمام عليه السلام: إن بعض الناس له في فيه اثنتان وثلاثون

---

(١) الوسائل، جزء ٢٩، ص٢٩٦، طبعة جديدة.

سنّاً، وبعضهم له ثمان وعشرون سناً، فعلى كم تُقسم دية الأسنان؟ فقال: الخلقة إنما هي ٢٨، اثنتا عشرة في مقاديم الفم، وست عشرة سنّاً في المؤخرة، وعلى هذا قُسمت دية الأسنان: فدية كل سن من المقاديم إذا كسرت حتى تذهب خمسمائة درهم، وهي ١٢ سنّاً، فديتها ٦٠٠٠ آلاف درهم، وديةُ كلِّ واحدٍ من الأضراس إذا كسر، حتى يذهب ٢٥٠ درهماً، وهي ١٦ سنّاً، وديتها كلها ٤٠٠٠ درهم، فتجمع دية المقاديم، ودية المؤخرة من الأسنان ١٠٠٠٠ درهم. وقد وُضعت الديةُ على هذا، أما ما يزيد على ٢٨ سنّاً فلا دية له، وما نقص فلا دية له[١].

وقوله: وما يزيد لا دية له، معناه أن الزائد لا تُوزع عليه الدية ولكن فيه الحكومة كما هو اختيار صاحب الجواهر وكثير غيره من الفقهاء. أما قوله: وما نقص فلا دية له فمعناه أنه ينقص من الدية بمقدار ما يلحق الناقص منها لو كان موجوداً.

ثم إنه لا فرق بين السن السوداء والبيضاء والصفراء بحسب الخلقة.

٨ ـ العنق:

إذا كسر عنقه فمال، أو تعذر عليه البلع والازدراد فعليه تمام الدية. وإذا بقي كذلك أياماً ثم صح، وعاد إلى حاله الطبيعية فعليه تدارك العطل والضرر الذي يقدره أهل الخبرة.

---

(١) وسائل الشيعة، الجزء ١٩، الديات، ص٢٢٤.

٩ ـ اللحيان :

وفي اللحيين دية كاملة، وفي أحدهما نصف الدية، وفيهما مع الأسنان ديتان، ومع بعضها بحسابه. واللحيان هما العظمان اللذان تنبت اللحية على بشرتهما، ويتصل كل واحد منهما بالأذن.

١٠ ـ اليدان :

في اليدين تمام الدية، وفي واحدتهما النصف عملاً بقاعدة: كل ما فيه واحد فالدية، وما فيه اثنان فنصفها. قال صاحب الجواهر «الإجماع على ذلك مضافاً إلى النصوص العامة والخاصة، وتتساوى اليمنى واليسرى، وإن كانت اليمنى أقوى وأنفع، كما يتساوى من له يدان، ومن ليس له إلا يد واحدة، وقياس من له يدان على من له عين واحدة اجتهاد في مورد النص».

وليس للأصابع دية إذا زالت تبعاً لليد، ولها الدية إذا قطعت وحدها، كما هو مبين في الفقرة التالية.

١١ ـ الأصابع :

في الأصابع العشر الدية كاملة، سواء أكانت في اليدين، أم في الرجلين. وفي كل إصبع عشر الدِّية. وفي كل أنملة ثلث الدية. وفي الأصبع الزائدة عند الإمامية ثلث دية الأصلية، بينما عند باقي المذاهب حكومة عدل.

١٢ ـ النخاع الشوكي :

إذا كسر الظهر ولم يصلح فعلى الجاني تمام الدية. وفي النخاع الشوكي الدية كاملة.

والنخاع الشوكي هو الأبيض في وسط سلسلة الظهر، ولا قوام للإنسان إلا به.

١٣ ـ الثديان:

في ثديي المرأة معاً ديتها (وهي نصف دية الرجل)، وفي واحدهما نصف ديتها، وفي انقطاع اللبن عنهما العطل والضرر.

وفي ثديي الرجل ديته، وفي واحدهما النصف. والدليل ما أشرنا إليه أكثر من مرة من أن ما في الإنسان منه اثنان ففي كل واحد نصف الدية. أما الدليل على العطل والضرر إذا انقطع لبن المرأة فلأن كل ما لا تقدير له شرعاً ففيه الحكومة.

١٤ ـ القضيب والخصيتان:

إذا قُطع القضيب من الأصل، أو قطعت الحشفة بكاملها فعلى الجاني الدية كاملة، لأنه واحد في الإنسان فتثبت فيه الدية، ولا فرق بين قضيب الشيخ والشاب والطفل الصغير.

وفي الخصيتين تمام الدية، وفي واحدتهما نصفها، لأنهما اثنتان في الإنسان.

١٥ ـ الشُّفران:

الشُّفران هما اللحم المحيط بفرج المرأة وفيهما معاً دية المرأة، وفي واحدهما نصف ديتها للقاعدة المعروفة. ولا فرق في ذلك بين البكر والثيب، والصغيرة والكبيرة، والجميلة والقبيحة. فلو زالت البكارة بقطعهما وجب أرشها مع الدية.

١٦ ـ الإليتان والرجلان:

عند الشيعة الإمامية وعند الجمهور (ما عدا المالكية): في الإليتين معاً، وفي الرجلين معاً، تمام الدية، وفي واحدة منها نصف الدية، لقاعدة: كل ما في الإنسان منه اثنان ففيهما الدية، وفي أحدهما نصف الدية. وقال المالكية: في إليتي الرجل حكومة، وكذلك في المرأة قياساً على الرجل.

١٧ ـ الإفضاء:

المراد بالإفضاء هنا ـ كما في شرح اللمعة للشهيد الثاني ـ أن يصير مسلك البول والحيض، أو مسلك البول والغائط واحداً من فرج الأنثى. فإذا حصل الإفضاء بأحد هذين فعلى الفاعل الغرامة على التفصيل التالي:

١ ـ أن يكون الفاعل زوجاً، أو ما في حكمه كالواطئ بشبهة، والموطوءة دون التاسعة، فيثبت عليه المهر والدية معاً. أما المهر فلاستقراره بالدخول، وأما الدية فلذهاب منفعة الوطء.

وتحرم عليه مؤبداً بالإضافة إلى وجوب المهر والدية. وتجب عليه نفقتها، حتى يموت أحدهما، ومع ذلك كله لا يجوز لها الزواج بغيره إلا بالطلاق أو بموته، وإذا طلقها وتزوجت سقطت عنه نفقتها، وقيل: لا تسقط بالزواج من غيره.

٢ ـ أن يدخل الزوج بها بعد بلوغها، ويحصل الإفضاء بسبب الدخول، فلا شيء عليه سوى المهر والنفقة، كسائر الزوجات، لأنه فِعْلٌ مأذون به شرعاً، إلا إذا تعدى وتجاوز المألوف بين الزوجين.

٣ ـ أن يكون الواطئ أجنبياً لا زوجاً، وحينئذ يُنظر: فإن كانت صغيرة فعليه ديتها ومهر أمثالها، مكرهة كانت، أو مطاوعة، إذ لا أثر لإذن الصغير، وإن كانت كبيرة ومطاوعة، فلا مهر لها، لأنها بغي، ولكن عليه ديتها، لأن الإذن بالجماع ليس إذناً بالإفضاء، على أن الإذن به لا أثر له من حيث الجواز الشرعي.

وبالإجمال إنَّ المهرَ يثبت بمجرد الدخول بالكبيرة غير البغيّ، وبالصغيرة مطلقاً، زوجةً كانت أو أجنبية، أذنت أو لم تأذن. أما الدية فتجب للأجنبية، حتى ولو كانت بغياً، وللزوجة الصغيرة، ولا تجب للزوجة البالغة. قال صاحب الجواهر في المجلد الخامس، باب الزواج، المسألة السادسة، في تحريم وطء الزوجة غير البالغة:

«لا إشكال في وجوب المهر بإفضائها مطلقاً، صغيرة كانت أو كبيرة، زوجة أو أجنبية، إلا إذا كانت مملوكة أو بغياً.. ولا خلاف معتدّ به في وجوب الدية بإفضاء الزوجة قبل بلوغها التسع.. والظاهر ثبوت الدية بإفضاء الأجنبية، صغيرة كانت أو كبيرة، مملوكة أو حرة، موطوءة بشبهة أو بزنا، مطاوعة أو مكرهة».

١٨ ـ الأضلاع:

جاء في مفتاح الكرامة أن الأضلاع قسمان: قسم يخالط القلب وفيه لكل ضلع إذا كُسر ٢٥ ديناراً، وقسم لا يخالطه، ويلي العضدين، وفيه لكل ضلع إذا كُسر ١٠ دنانير.

١٩ ـ كسر العظام:

إذا لم يقطع العضو وكان فيه عظم، وكسر العظم، فإن له في كسر كل عظم من عضو له دية مقدرة خمسَ دية ذلك العضو، كما جاء في قواعد العلامة الحلي.

المنافع[١]:

المراد بالمنافع قوى النفس وغرائزها، كالإدراك، والإبصار، والسمع، والشم، والذوق وما إليه. وذكر الفقهاء جملةً من دياتها، وتجدر الإشارة إلى أنه لا قصاصَ فيها، حتى مع العمد، لتعذُّر المماثلة.

١ ـ العقل:

العقل: من جنى على آخرَ بجنايةٍ ذهب عقلُه بسببها فعليه ديةٌ كاملةٌ لأنه واحد في الإنسان، وكلُّ ما كان واحدٌ منه في الإنسان ففيه الدية. قال صاحب الجواهر: «بلا خلاف.. قال الإمام الصادق عليه السلام قضى علي عليه السلام في رجل ضرب رجلاً بعصا فذهب سمعه وبصره ولسانه وعقله وفرجه وانقطع جماعه، وهو حي، بست ديات»[٢].

وتسأل: إذا رجع للمضروب عقله ورشده بعد أن أخذ الدية من الجاني فهل يجب أن يردها إليه؟

---

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام الصادق عليه السلام.

(٢) الوسائل، جزء ٢٩، ص٣٦٥، طبعة جديدة.

الجواب: لا. فقد سئل الإمام الباقر عليه السلام عن ذلك؟ فقال: لا يردها، قد مضت الدية بما فيها[1].

٢ ـ السمع:

إذا جنى عليه جناية ذهب بها سمعه من الأذنين فعليه الدية كاملة مع اليأس من الشفاء، وإن ذهب السمع من أذن واحدة فنصف الدية، ومع عدم اليأس، ورجاء الشفاء يُنظر: فإن عاد السمع فالحكومة تتدارك العطل والضرر، وإن لم يعد فالدية بتمامها.

والمرجع في إمكان الشفاء، ومدة الانتظار، أهل الخبرة.

وإذا ذهب السمع بقطع الأذنين فعليه ديتان كاملتان: واحدة للسمع، وأخرى للأذنين. قال صاحب الجواهر: «بلا خلاف، ولا إشكال للأصل، وإذا ذهب السمع كله بقطع إحدى الأذنين فدية ونصف».

٣ ـ ضوء العين:

في ضوء العينين معاً الدية، وفي ضوء إحداهما النصف. قال صاحب الجواهر: «الإجماع على ذلك مضافاً إلى النصوص عموماً وخصوصاً من غير فرق بين أفراده شدة وضعفاً، حتى الأعشى ـ يبصر بالنهار دون الليل ـ بل والذي على عينيه بياض لا يمنعه من الإبصار».

٤ ـ الشم:

في إبطال الشم من المنخرين الدية، ومن أحدهما نصفها. وإن

---

(١) المرجع السابق.

ادعى المجنى عليه ذهاب الشم منه امتحن بالروائح الطيبة والكريهة، وحكم بما يثبت. وفي حديث عمرو بن حزم: «في الشامّ الدية».

٥ ـ الذوق:

قال العلامة الحلي في القواعد: «في الذوق الدية». للقاعدة المعروفة كل ما في الإنسان منه واحد ففيه الدية، ولأنه أحد الحواس الخمس فأشبه بالشم. قال صاحب مفتاح الكرامة: «ويمكن أن يستدل عليه زيادة على ذلك بأن الذوق منفعة الإنسان، وقد أبطله الجاني، وتقرر أن في اللسان الدية، وأنه إحدى المنافع للذوق كالسمع والشم ففيه الدية مثلها، بل هو أعظم من الشم».

٦ ـ ذهاب المني:

إذا جنى عليه فتعذر إنزال المني حين الجماع فعليه الدية كاملة. قال الشهيد الثاني: «لفوات الماء المقصود للنسل، وفي معناه تعذر الإحبال في الرجل، والحبل في المرأة، وإن أنزل المني لفوات النسل، لكن في تعذر الحبل دية المرأة إذا ثبت استناد ذلك إلى الجناية».

٧ ـ النطق:

في حديث عمرو بن حزم: «وفي اللسان الدية».

فإذا ذهب نطقه، وبقي لسانه فعليه الدية كاملة. وإذا عجز بسبب الجناية عن النطق ببعض حروف المعجم أعطي كل حرف واحداً من ٢٨ من الدية، لأنها عدد حروف المعجم. قال الإمام الصادق عليه السلام: جيء إلى أمير المؤمنين علي عليه السلام برجل ضُرب، فذهب بعض

كلامه، وبقي البعض، فجعل ديته على حرف المعجم، ثم قال: تكلم بالمعجم، فما نقص من كلامه فبحساب ذلك، والمعجم ٢٨ جزءاً.

وبعد أن نقل صاحب الوسائل هذه الرواية قال: هذا أقوى وأشهر.

٨ ـ سلس البول:

سلس البول هو رشحه، لعدم القوة الماسكة له. وذهب المشهور بشهادة صاحب المسالك إلى أن فيه الدية، لأن هذه القوة واحدة في الإنسان.

الشِّجاج[١]:

الشِّجاج، جمع شجّة، وهي الجرح المختص بالرأس، أو الوجه فقط. وقسم الفقهاء الشجاج إلى ثمانية أصناف تبعاً للنص، وكل صنف منها إذا وقع عمداً، وكان القصاص ممكناً مثلاً بمثل ففيه القصاص أو الصلح بين الجاني والمجنى عليه، وإلا فالدية، تماماً كغيرها. والأصناف الثمانية هي[٢]:

١ ـ الحارصة، وهي التي تقشر الجلد وتخدشه، وفيها بعير.

٢ ـ الدامية، وهي التي تقطع الجلد، وتأخذ في اللحم يسيراً، وفيها بعيران، ووجه التسمية بالدامية أن الدم يسيل معها.

---

(١) جرى بحث عقوبة الشجاج عند الأئمة الأربعة في معرض البحث في الجناية على ما دون النفس عمداً.

(٢) محمد جواد مغنية، الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ص٣٧٤، ٣٧٥.

٣ ـ الباضعة، وهي تأخذ في اللحم كثيراً، ولا تبلغ العظم، وفيها ثلاثة أبعرة، ووجه التسمية أنها تبضع اللحم وتقطعه.

٤ ـ السِّمحاق، وهي الجلدة الرقيقة على العظم، فمتى بلغها الجرح فديته أربعة أبعرة.

٥ ـ الموضِّحة، وهي تكشف عن العظم، وتوضحه، ولكن لا تهشمه، وفيها خمسة أبعرة.

٦ ـ الهاشمة، وهي التي تهشم العظم، وتكسره، ولكنها لا تشقه، وفيها عشرة أبعرة.

٧ ـ المنقِّلة، وهي التي تنقل العظم وتزيله عن محله، وفيها خمسة عشر بعيراً.

٨ ـ المأمومة، وهي التي تبلغ أم الرأس، وفيها ثلاثون بعيراً.

وفي كل ذلك روايات عن أهل البيت عليهم السلام ذكرها صاحب الوسائل والجواهر في باب الديات.

وتجدر الإشارة إلى أن شجاج الرجل والمرأة سواء في الدية إلى أن تبلغ ثلث دية الرجل، وعندها يكون لشجاج المرأة نصف ما لشجاج الرجل، تماماً كما هو الحكم في القطع وسائر الجروح.

الجناية على الجنين:

إذا جنى إنسانٌ على امرأة حامل سواء بالضرب أو التخويف أو الصياح ونحوها، فأسقطت حملها، فإن فيه الدية كما أجمع الفقهاء على ذلك، ولكن مع بعض الجزئيات لدى كل مذهب.

قال الشيعة الإمامية: تكون الدية على التفصيل التالي[1]:

١ ـ إذا كان قد ولجته الروح فعلى الجاني دية الرجل إذا كان الجنين ذكراً، ودية المرأة إن كان أنثى، ومع الاشتباه: هل هو ذكر أو أنثى؟ فنصف دية الذكر، ونصف دية الأنثى.

٢ ـ إذا كان الجنين تام الخلقة، ولكن لم تلجه الروح فديته مائة دينار، من غير فرق بين الذكر والأنثى.

٣ ـ إذا كان عظماً فثمانون ديناراً.

٤ ـ إذا كان مضغة فستون ديناراً.

٥ ـ إذا كان علقةً فأربعون ديناراً.

٦ ـ إذا كان نطفةً مستقرة في الرحم، ومستعدة لتكوين الجنين فعشرون ديناراً.

وقد أوضح الإمام جعفر الصادق عليه السلام ذلك عندما جعل دية الجنين مائة موزّعة على أساس: خمسها لكل مرحلة من المراحل الأولى النطفة والعلقة والمضغة فقال عليه السلام: دية الجنين خمسة أجزاء: خمس للنطفة ٢٠ ديناراً، وللعلقة خمسان ٤٠ ديناراً، وللمضغة ثلاثة أخماس ٦٠ ديناراً. فإذا تم الجنين كان له مائة دينار، فإذا أُنشئ فيه الروح فديته ألف دينار، أو عشرة آلاف درهم إن كان ذكراً، وإن كان أنثى فخمسمائة دينار. وإن قتلت المرأة، وهي حبلى، فلم يُدْرَ أذكراً كان ولدها أم أنثى، فدية الولد نصفان: نصف دية الذكر، ونصف دية الأنثى، أما هي فديتها كاملة[2].

---

(١) المرجع السابق، ص٣٧٥.

(٢) الوسائل، جزء ٢٩، ص٣١٢، طبعة جديدة.

ـ وقال الأئمة الأربعة: إذا انفصل الجنين عن أمه ميتاً، فعقوبة الجاني: غرة وهي دية الجنين، ذكراً أو أنثى، عمداً أو خطأ. وهي خمسون ديناراً أو خمسمائة درهم عند الحنفية، وستمائة درهم عند باقي الجمهور[1]. وتكون الدية في الجناية عمداً مغلظة في مال الجاني عند المالكية. أما في حالة الخطأ، أو شبه العمد فهي عند الجمهور تحملها العاقلة. ويكون الجاني واحداً من العاقلة عند الجمهور ما عدا الحنبلية الذين لا يعتبرون الجاني واحداً من العاقلة. أما في حالة إلقاء الجنين حياً ثم مات بسبب الجناية عمداً فالراجح عند المالكية القصاص. وتجب الدية فقط إذا لم يؤد الفعل غالباً إلى نتيجة.

وقال الحنفية والشافعية (في الأصح) والحنبلية: إن الجناية على الجنين لا تكون عمداً وإنما هي شبه عمد أو خطأ، فتجب الدية كاملة ولا يرث الضارب شيئاً.

أما إذا خرج الجنين بعد موت الأم ميتاً:

فقال الحنفية والمالكية[2]: على الجاني دية الأم وليس عليه شيء في الجنين. وإنما عليه التعزير، إذا لم يقل دليل قاطع على أن الجناية أدت لموت الجنين أو انفصاله، وإنما يحتمل أنه مات بموت الأم، فهو يجري حينئذٍ مجرى أعضائها.

وقال الشافعية والحنبلية[3]: يجب على الجاني دية الأم وغرة الجنين، سواء ألقته في حياتها أم بعد مماتها، لأنه أتلفه مع أمه، فوجب ضمانه.

---

(١) بداية المجتهد: ٢/ ٤٠٧.
(٢) بداية المجتهد: ٢/ ٤٠٨.
(٣) المغني: ٧/ ٨٠٢.

الجناية على الميت:

جاء في روايات عن أهل البيت عليهم السلام التشدد في احترام الإنسان الميت، وتحريم الاعتداء عليه، وأن له دية مقدرة بمائة دينار، تماماً كدية الجنين التام الخلقة قبل أن يلجه الروح.

وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل قطع رأس ميت؟ قال: عليه مائة دينار. فقال له السائل: ولمن تعطى المائة دينار؟ قال الإمام: ليس فيها لورثته شيء، وإنما هذا شيء صار إليه في بدنه بعد موته، فيُحجُّ به عنه، أو يُتصدق به عنه، أو يصير في سبيل من سبل الخير[1].

ومن أجل هذا أفتى بعض الفقهاء بأن دية الميت تُنفق عنه في وجوه الخير والبر، ولا يعطى الوارث منها شيئاً، ولا تقضى منها ديونه إلا إذا لم يترك شيئاً على الإطلاق.. ولكن صاحب الجواهر يميل إلى أن الدين يوزع عليها، وعلى غيرها مما ترك إن كان قد ترك، وأصر الوارث على التوزيع.

الضرب:

جاء في كتاب الجواهر، باب الديات، ما يتلخص بأن الجناية إذا كانت بالضرب، بالكف أو بالعصا، ففيها التفصيل التالي:

١ ـ أن يضربه على وجهه، ويسود الوجه من أثر الضربة، فيغرم الجاني للمضروب ٦ دنانير.

---

(١) الوسائل، جزء ٢٩، ص٣٢٥، طبعة جديدة.

٢ ـ أن يخضر الوجه، ولا يسودّ فثلاثة دنانير.

٣ ـ أن يحمر، ولا يخضر فدينار ونصف.

قال الإمام الصادق عليه السلام قضى الإمام علي عليه السلام في اللطمة بسواد أثرها في الوجه ستة دنانير، وإن لم تسود واخضرت فثلاثة دنانير، وإن احمرت ولم تخضر فدينار ونصف[1].

٤ ـ أن يكون الضرب في البدن لا في الوجه، فالدية على النصف من الضرب على الوجه، أي ثلاثة دنانير مع الاسوداد، ودينار ونصف مع الاخضرار، وثلاثة أرباع الدينار مع الاحمرار. قال صاحب الجواهر: «لا أجد خلافاً بين الفقهاء في ذلك».

(١) الوسائل، جزء ٢٩، ص٣٨٥، طبعة جديدة.

التعزير والأرش

التعزير في اللغة المنع. واصطلاحاً: التأديب والتنكيل. وتعريفه الشرعي: «العقوبة المشروعة على معصية أو جناية، لا حدَّ فيها ولا كفارة».

والأرش هو أن يقال: أرش أرشاً أي أعطاه الأرش، ومعناه الدية، والجمع: الأروش، فيكون الأرش لغة: دية الجراحات.

والأرش اصطلاحاً: المال الواجب المقدر شرعاً بالاعتداء على ما دون النفس، أي مما ليس فيه دية كاملة من الأعضاء، فيكون الأرش دية العضو.

والذي يقوم بالتعزير هو الحاكم أو نائبه. ويكون التعزير إما بالضرب، أو بالحبس أو بالتوبيخ ونحوها بحسب ما يراه ولي الأمر مناسباً وأحوال الناس.

والتعزير فعله رسول الله ﷺ وأمر به. فعن أنس «أن رسول الله ﷺ حبس رجلاً في تهمة ثمَّ أخلى عنه»[1]. وعن الحسن عليه السلام «أن

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي عن بهز بن حكيم (نيل الأوطار: ٧/ ١٥٠).

قوماً اقتتلوا فقتل بينهم قتيل، فبعث رسول الله ﷺ فحبسهم». وروي أنه ﷺ حبس رجلاً في تهمة ساعة من نهار ثم أخلى سبيله، وأنه حكم بالضرب، وبالسجن. وروي أن عمر رضي الله عنه قضى بالجلدِ على من زَوَّرَ كتاباً لبيت المال ووضع عليه بصمة خاتم اصطنعه على نقش خاتم بيت المال، وقدمه لأمين بيت المال وأخذ منه مالاً. وعليه فالتعزير ثابت بالسنة، وقد سار عليه الصحابة من بعد.

وتقدر عقوبة التعزير على قدر الجريمة. فالجريمة الكبيرة تقدر لها عقوبة كبيرة حتى يتحقق معنى العقوبة وهو الزجر، والجريمة الصغيرة تقدر لها عقوبة تزجر عن مثلها، ولا تقدر أكثر من ذلك حتى لا تكون ظلماً للمذنب.

وهل يطلق تقدير العقوبة لصاحب الصلاحية أي للخليفة أو القاضي فيقدره بما يراه يزجر عن المعصية. أم أنه مقيد بما لا يزيد عن الحد؟ فقالوا: يُشتَرَطُ أن لا يبلغ التعزير مقدار الحد الذي وجب في نوع المعصية، واستدلوا على ذلك بما روي عن أبي بردة عن النبي ﷺ أنه قال: «من بلغ حداً في غير حد فهو من المعتدين»[1]. وقالوا: إن العقوبة على قدر الإجرام والمعصية، والمعاصي المنصوص على حدودها أعظم من غيرها فلا يجوز أن يبلغ في أهون الأمرين أعظمها.

غير أنه بإمعان النظر يتبين أن الشَّرعَ قد جعل تقدير عقوبة التعزير للخليفة أو الأمير أو القاضي مطلقاً، يرجع فيه إلى اجتهاده في ما يراه، وما يقتضيه حال الشخص، وما يستوجبه واقع الجريمة وواقع وضعها في الدولة. فهو متروك للاجتهاد، وتقييد الاجتهاد بحد أعلى أو بحد

(١) كنز العمال الجزء الخامس رقم (١٣٣٧٤).

أدنى يجعله من الحدود، ويجعله منافياً لكونه تعزيراً ومتروكاً للاجتهاد. ذلك أن بعض الجرائم غير الحدود قد تكون أفظع من الحدِّ: فالإدمان على المخدرات كالحشيش أو الكوكايين، أو الأفيون أفظع من شرب الخمر، وسرقة مبالغ ضخمة من بيت المال أفظع من سرقة متاع ثمنه ربع دينار من رجل من الناس وهكذا... ثم إن هنالك جرائم يمكن أن تؤدي إلى تمزيق وحدة الأمة كالدعوة إلى غير الإسلام أو إلى انفصال إقليم من الأقاليم عن جسم الدولة الإسلامية أو ما شاكل ذلك. هذه الجرائم وأمثالها تستحق في معظم الأحوال الإعدام لأنها في جوهرها تؤدي إلى الخيانة. ولهذا فإن قول الحق أن لا يقدر التعزير بحدٍّ أعلى ولا بحدٍّ أدنى، بل يترك لاجتهاد الخليفة.

أنواع العقوبات التعزيرية:

التعزير عقوبة جعل للحاكم حق تقديرها، ولكن لم يجعل له أن يعاقب بما يشاء. فهناك عقوبات جا النص صريحاً في النهي عنها فلا يجوز أن يعاقب بها. ثم إنَّ نصوصَ الشرع من الكتاب والسنة جاءت بعقوبات معينة محددة، وجاء الأمر بإيقاع العقاب بها. واجتهاد الحاكم في التعزير إنما هو في مقداره لا بأية عقوبة يرى. وكون الشارع جاء بعقوبات معينة فإن ذلك يدل على أن إيقاع العقوبات في التعزير محصور بما جاء به الشارع ولا يصح بغيره.

أما العقوبة التي جاء النهي الصريح عنها فهي الحرق بالنار. فالعقوبة بالحرق بالنار لا تجوز. روى البخاري من حديث أبي هريرة[1]: «وإن النار لا يعذب بها إلا الله». وعن عكرمة أن النبي ﷺ

(١) كنز العمال رقم: (١٣٢٨٠)؛ البخاري، باب الجهاد، ص١٤٩.

قال: «**لا تعذبوا بعذاب الله**»[1] يعني الحرق بالنار. وعن ابن مسعود عن النبي ﷺ أنه قال: «وإنه لا ينبغي أنْ يُعَذِّبَ بالنارِ إلاّ ربُّ النار»[2].

وأما ما ورد عن رسول الله ﷺ في حديث العرنيين من أنه ﷺ: «**أمر بمسامير فأحميت فكحلهم**»[3] فإن ذلك هو الكي بالنار ولم يرد نهي عنه. وعمل الرسول ﷺ بإيقاع العقوبة به دليل على جوازه، والمنهي عنه إنما هو الحرق بالنار.

أما العقوبات التي جاء الشارع ونص على المعاقبة بها فإنها التالية:

١ ـ عقوبة القتل: يجوز للخليفة أن يبلغ في التعزير حد القتل. وإنه وإن كان القتل حداً من الحدود، والحديث ينهى عن أن يبلغ الحد في غير الحد كما ذكرناه من قبل، إلا أنه أي القتل ليس كالجلد حداً يمكن أن ينقص عن حده.

٢ ـ التعزير: غير أن التعزيرَ بالضربِ والجلد لا يجوزُ أنْ يزيدَ عن عشر ضرباتٍ أو عشر جلدات، وقد جاء ذلك صريحاً في نصوص الحديث. فقد روى البخاري عن عبد الرحمن بن جابر عمن سمع أَنَّ النبي ﷺ قال: **لا عقوبة في عشر ضربات إلا في حد من حدود الله**»[4]. وروى البخاري عن أبي بردة ﷺ قال: كان النبي ﷺ يقول: **لا يجلد فوق عشر جلدات إلا في حد من حدود الله**»[5].

---

(١) كنز العمال، رقم (١٣٣٩٢) عن أبي الدرداء؛ أحمد بن حنبل، جزء أول، ص٤٢٩.
(٢) كنز العمال الجزء الخامس رقم (١٣٣٧٩) د. عن ابن مسعود؛ الترمذي، باب السير، ص٣٠.
(٣) البخاري، باب الجهاد، ص١٥٢.
(٤) كنز العمال رقم (١٣٤٠٨).
(٥) صحيح مسلم الحدود رقم (١٧٠٨).

٣ ـ **الحبس**: الحبس الشرعي هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه، سواء أكان ذلك في بلد، أم في بيت، أم في مسجد، أم في سجن معد للعقوبة، أم غير ذلك. والدليل على أن الحبس عقوبة من عقوبات الشرع ما روي عن بهز بن حكيم عن أبيه عن جده «أن النبي ﷺ حبس رجلاً في تهمة ثم خلى عنه»[١]. وكان الحبسُ على عهدِ النبي ﷺ في بيت، أو في مسجد، وكذلك الحال كانت على أيام أبي بكر رضي الله عنه فلم يكن هناك حبس معد للمحكومين. فلما ولي الخلافة عمر رضي الله عنه اشترى داراً لصفوان بن أمية بأربعة آلاف درهم وجعلها حبساً. وقد حبس عمر الحطيئة على الهجو، وحبس صبيغاً على سؤاله عن الذاريات والمرسلات والنازعات وشبههن. وروي عن عثمان رضي الله عنه أنه سجن ضابئ بن الحارس وكان من لصوص بني تميم وفتّاكهم حتى مات في السجن. وروي عن علي بن أبي طالب عليه السلام أنه بنى سجناً من قصب وسماه نافعاً فنقبته اللصوص، ثم بنى سجناً من مدر وسماه مخيساً.

والسجن عقوبة من العقوبات كالجلد والقطع فلا بد أن يكون مؤلماً للمسجون ألماً موجعاً وأن يكون عقوبة تزجر. ولهذا فإنه من الخطأ أن يقال: يجب أن نجعل السجون مدارس للتهذيب، فالمدرسة غير السجن، المدرسة للتعليم والتهذيب، ولكن السجن لإيقاع العقوبة بالمجرم، فلا بد أن يكون على حال تكون عقاباً زاجراً، وأن يكون بناؤه وغرفه وممراته غير بناءِ وغُرَفِ وممراتِ المدارس والمنازل والفنادق وما أشبه ذلك. ويجب أن يكون على شكلٍ يثير الكمد

---

(١) رواه أحمد وأبو داود والترمذي والنسائي.

والحزن، وأن تكون غرفه شبه مظلمة في إنارتها نهاراً أو ليلاً، وأن لا يسمح فيه بفراش وأثاث، بل يجعل للمسجون وطاء خشن من ليف ونحوه، وغطاء خشن من خرق أو خيش ونحو ذلك. وأن يكون طعامه خشناً وغير كثير، ولكنه كافٍ لتغديته وبقائه متمتعاً بالعافية. ويجب أن لا يُمكَّن أحد من الدخول عليه إلا أقاربه وجيرانه، وألَّا يمكثوا عنده طويلاً، إلا أنه يجوز أن يسمح لزوجته أن تبيت عنده إذا رأى مدير السجن أن حال المسجون تقتضي ذلك، أو أن أخلاق المسجون وسلوكه في السجن حسنة. ويمنع من الخروج من السجن إلا لحاجة يقدرها مدير السجن. ولا يضرب ولا يغل ولا يقيد ولا يهان إلا إذا كان قرار القاضي قد نص على ذلك. ومَنْ أَظْهَرَ التعنتَ في السجن وُضِعَ في غرفةٍ ضيقةٍ منفرداً (حاشرة) وأقفل عليه الباب وترك له ما يقضي به حاجته، ويلقى إليه الماء والطعام من ثقبة الباب.

ولكن نقل المحبوس إلى هذه الحاشرة لا يكون برأي مدير السجن أو السجان، بل لا بد أن يكون بقرار من القاضي، لأنها عقوبة تزيد عن العقوبة المحكوم بها فتحتاج إلى قرار القاضي. وإذا احتاج الأمر لأن يشدد عليه الحبس أو يخفف فلا بد أن يرفع الأمر إلى القاضي، وهو الذي يعطي قراره حسب ما يراه. ولا يسجن المجرم إلا في بلده، لأن سجنه في غير بلده يعتبر تغريباً فيحتاج إلى قرار من القاضي غير قرار سجنه، وهو عقوبة ثانية.

وتكون السجون أنواعاً حسب الجرائم المرتكبة. ويعين نوع السجن بقرار القاضي. ولا توجد جرائم سياسية وغير سياسية، ولا تمييز للصحفيين أو المحامين أو ما شاكلهم على غيرهم. بل ينظر لكل فعل قبيح بأنه جريمة. وصغر الجريمة وكبرها راجع لتقدير الإمام لأنه

هو الذي يقدرها، فمن قدح بشخص أو ذمه يعاقب على ذلك بغض النظر عن كونه صحفياً أو غير صحفي، ومن طعن بالحكم في غير أمر حق يعاقب على ذلك بغض النظر عن كونه سياسياً أو غير سياسي.

وتقدير نوع العقوبة يجوز للقاضي أن يفاضل فيه بين الأشخاص فيعاقب شخصاً بالسجن سنة ويعاقب آخر للجريمة ذاتها بالسجن أسبوعاً. وله أن يعاقب شخصاً بوضعه في سجن شديد القسوة، ويعاقب آخر بوضعه في سجن أقل قسوة، مستنداً لما لديه من معلومات عنهما من كون الأول معروفاً بأنه مجرم، ومن كون الثاني معروفاً بأنه من الأتقياء وأنَّ جرمه هفوة أوقعه بها الشيطان، أو ما شابه ذلك.

والمسجون إما أن يكون محكوماً وإما أن يكون موقوفاً، فإن كان محكوماً فلا كلام فيه. وأما إن كان موقوفاً فيجب أن يوضع في أخف السجون لأنه مسجون بتهمة لا بجرم، ويجب أَنْ تُحَدَّدَ مدة توقيفه بأقصر مدة ممكنة. وإنْ لزم تجديد توقيفه فيحتاج ذلك إلى قرار من القاضي وإلى سبب يقتنع به القاضي. وإن لم يصدر قرار بتجديد توقيفه يخلى سبيله عند انتهاء مدة التوقيف من غير حاجة إلى أمر إفراج. وإذا نقل القاضي أو عزل أو عين بدلاً منه آخر وجب على القاضي الجديد أن يبدأ عمله بالنظر في حال الموقوفين، فمن تثبت عليه التهمة حكم عليه، ومن برأه أخلي سبيله فوراً. ولا يحبس أي إنسان ولا يوقف إلا بقرار من القاضي.

وليس لعقوبة السجن حدٌّ حدده الشرع لا يجوز أن يتجاوزه أحد كما هي الحال في الجلد، إذ لم يرد في الشرع نص على مدة معينة،

فترك تقديرها للخليفة. إلا أنه لما كانت العقوبات زواجر فإنه يراعى في تقدير مدة الحبس للجريمة أن تكون زاجرة للمذنب وغيره، فمن وجب عليه التعزير يعزر بما يردعه. ولا يوجد حد أعلى للسجن مطلقاً. فقد روي أنه ﷺ حكم بالسجن ولم يرو عنه أنه التزم مدة معينة، أو عين مدة معينة، فيبقى الحكم في شأن السجن مطلقاً لأنه ورد مطلقاً.

وأما ما يقوله بعض الفقهاء من أن الحد الأقصى للسجن سنة، وأنه لا يجوز أن يزيد على السنة قياساً على التغريب، فإنه قول خاطئ، لأن الحبس لا يقاس على النفي، لاختلاف واقع كل منهما عن الآخر، ولا توجد علة جامعة لهما تصلح للقياس. ولا يقال إن تعريف الحبس ينطبق على النفي، لأن الحبس هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه، والنفي مثله تعويق للشخص ومنعه من التصرف بنفسه.. لا يقال ذلك لأن النفي ليس منعاً للشخص من التصرف بنفسه بصورة مطلقة بل منعه من التصرف بنفسه في غير المكان المعين، فالمنفي لا يحشر في مكان معين بل يحشر في بلد معين أو ولاية معينة فهو على خلاف السجن. ثم إنَّ النفيَ يَزِيدُ من ناحيةٍ ثانيةٍ على السجن إذْ هو تغريبٌ للشخصِ عن وطنه أو عن المكان الذي هو فيه إلى مكانٍ آخر، وهذا لا ينطبق على تعريف الحبس. لذلك لا تقدر مدة الحبس بسنة بل يجوز للقاضي أن يُعَيِّنَ للجريمة مدة السجن التي يراها رادعة للمذهب وغيره.

وأما ما ورد من أن المدين الموسر يُحبس في المال القليل نصف شهر وفي الكثير شهرين أو أربعة، تبعاً لقدر المال المحبوس فيه، فذلك ليس بتقدير حتمي، لأنه حصل في ظروف معينة وعلى

أشخاص معينين، فلا يصح أن يؤخذ قاعدة ولا أن يطبق على وقائع أخرى.

ولكن التحديد للمدة التي يُحكم فيها على المذنب بالحبس واجب، حتى تكون العقوبة التي أوقعها القاضي عقوبة معلومة لا عقوبة مجهولة.

ولذلك لا بد من ذكر المدة التي يحكم بها بالحبس وتحديدها بمُدةٍ معينة، سواء أكان الحكم بجرمٍ أم التوقيف بتهمة.

السجن على ذمة التحقيق:

روي عن الإمام الصادق عليه السلام: «أنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يحبس في تهمة الدم ستة أيام، فإن جاء أولياء المقتول بثبتٍ وإلا خلي سبيله»[1].

وعلى هذا فإنه لا يجوز أن يحبس في التهمة إلى أن يستطيع المدعي إيجاد البيِّنة، لأنَّ ذلك غير معروف، بل يجب أن تحدَّدَ له مدة ليجمعَ خلالها البينات. وهذه المدة تقدر بقدر ما يحتاج الحصول على البينة فيما هو ظاهر ومعلوم لا فيما هو محتمل وموهوم. فإذا قال حتى أحضر شاهدي أو شهودي من بلدة كذا أو من المكان الفلاني، قدرت المدة التي يحتاجها وعينت في أمر الحبس، على أن لا تكون بينته خارج سلطان الدولة، لأنه إن كانت خارج سلطان الدولة كان إحضارها غير مقطوع به. ويرجع الأمر عندئذٍ للقاضي، فإن رأى أنَّ هناك إمكانية بإحضارها عيَّن المدة التي يراها هو، وإن رأى أن هناك شكاً في ذلك عين أقل مدة يمكن فيها إحضار البينة عادة.

---

(١) الوسائل، باب القصاص، والجواهر باب القصاص.

وكذلك لا يجوز أن يحكم على أحد بالحبس حتى التوبة، أو بالحبس حتى الموت، لأنه حكم مجهول غير صحيح، إذ هو حكم بعقوبة مجهولة، فلا يعلم متى يتوب، ولا يعلم متى يموت. ولا يقال إنَّ التحديدَ بالموت معلوم وليس بمجهول، إذ هو أمر محقق لا بد من حصوله، لا يقال ذلك لأن المدة التي يقضيها المذنب في هذا الحكم غير معلومة، والحكم ليس بالموت وإنما بمدة انتهاؤها يكون بالموت، فتكون المدة غير معلومة، وبالتالي يكون الحكم بها غير معلوم. ولا يقال إنَّ الله تعالى حدَّد الحبسَ بالموتِ في قوله تعالى: ﴿فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي ٱلْبُيُوتِ حَتَّىٰ يَتَوَفَّىٰهُنَّ ٱلْمَوْتُ﴾[1] لأن هذه الآية منسوخة بآية النور ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُوا۟﴾[2] الآية، ولذلك لا تصلح دليلاً.

كذلك فإن منع الزوج زوجته من أن تخرج من بيته لا يعتبر حبساً شرعاً، فله أن يمنعها من الخروج من بيته في أي وقت يشاء، ولا يعتبر ذلك حبساً لها، إذ لو اعتبر حبساً لعوقب على ذلك، لأن إيقاع العقوبة بالناس خاص بالحاكم ولا يجوز لغيره أن يعاقب، ولأن الله عزَّ وجلَّ حين جعل للزوج تأديب زوجته حدد أنواع التأديب وهي الوعظ والهجران والضرب غير المبرح ﴿فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾[3] والحبس ليس واحداً منها فلا يجوز أن يحبسها. وعلى ذلك فلا دلالة في الآية على جواز العقوبة بالحبس حتى الموت. وأما ما روي من أن النبي ﷺ قال: «**اقتلوا القاتل واصبروا الصابر**»[4] فإن

(١) سورة النساء، الآية: ١٥.
(٢) سورة النور، الآية: ٢.
(٣) سورة النساء، الآية: ٣٤.
(٤) سنن الدارقطني والبيهقي.

معناه من قتل يقتل، ومن حبس شخصاً في حبس مميت حتى مات فإنه يقتل بالطريقة نفسها، أي يحبس في حبس مميت حتى يموت، لا أنْ يحبس حتى الموت، فهذا نوع من قتل القاتل، وهو جناية وليس تعزيراً، فلا دلالة فيه على جواز الحبس حتى الموت. وعلى ذلك فالحكم بالسجن المؤبد لا يجوز شرعاً بل لا بد من تحديد المدة التي يحكم بها بالسجن على شخص معين.

والحبس هو اعتقال وليس تشغيلاً، فالتشغيل شيء آخر غير الحبس، ولذلك فإنه إذا حكم الشخص بالحبس فلا يجوز أن يُشغَّل، لأن كلمة الحبس لا تشمل التشغيل، ولم يرد نص شرعي يجعل العقوبة تشغيلاً: لا أشغالاً شاقة ولا غير شاقة. ولكن ذكر الفقهاء أن المدين المعسر إذا حكم بالحبس فإنه يشغل بأعمالٍ بأجرٍ لسدادِ دينه. وهذا القول حكم عقلي وليس حكماً شرعياً، فلا قيمة له. وبما أن نوع العقوبة التي يحكم بها القاضي مقيد بما ورد به الشرع، ولم ترد عقوبة بالأشغال الشاقة، لذلك لا يعاقب بها وإنما يقتصر على الحبس بمعنى الاعتقال.

٤ ـ **النفي**: هو التغريب أو الإبعاد. وقد جاءت عقوبة النفي في القرآن الكريم، بقوله تعالى: ﴿أَوْ يُنفَوْاْ مِنَ ٱلْأَرْضِ﴾[١].

وفي الحديث كما روى البخاري عن ابن عباس رضي الله عنه قال: «**لعن النبي ﷺ المخنثين من الرجال والمترجلات من النساء وقال: أخرجوهم**»[٢]. فهذه الأدلة تثبت أن النفي نوع من العقوبات التي ورد بها الشرع، كما أنها تثبت أنه قد جرت العقوبة فيها بالتعزير. وقد سار

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٣.

(٢) صحيح البخاري، ج: ١٨، ص: ٢٤١.

على ذلك الصحابة ﷺ فنفى عمر ﷺ صبيغاً للبصرة بعد جلده، ونفى نصر بن حجاج خشية أن تفتتن به النساء.

والنفي يكون تغريباً لا توطيناً فلا يصح أن تطول مدته. ولم يرد نص بتحديد حد أقصى لعقوبة النفي. ولكن الشرع حين أوقع عقوبة النفي في الزاني غير المحصن جعلها سنة، وهي ليست حداً لازماً فيجوز للإمام أن يضيف النفي إلى الجَلد، ولكن الشرع لم يجعلها أكثر من سنة. وهذا لا يدل على تحديد حد أقصى للنفي ولكن يستأنس به أن تكون سنة. غير أنه لا يوجدُ ما يمنع زيادتها عن ذلك، شرط أن لا تطول المدة بحيث تعتبر الإقامة توطيناً لأن ذلك يذهب عنها معنى النفي وهو التغريب.

والنفي إنما يكون داخل حدود الدولة الإسلامية، ولا يصح النفي إلى خارج حدودها، لأنه إخراج من دار الإسلام إلى دار الكفر. ويستحسن أن تتخذ الدولة منافيَ في أمكنة معينة. قال أبو الزناد: كان منفى الناس إلى باضع من أرض الحبشة وذلك أقصى تهامة اليمن، لأن النفي عقوبة والمناسب أنْ تكون عقوبة التغريب موجعة بحيث يحصل فيها الزجر. وروي عن الحسن والزهري في نفي قطاع الطرق أن نفيهم هو تشريدهم عن الأمصار والبلدان فلا يتركون يأوون بلداً، يعني أنْ لا يجعلهم الحاكم يستقرون في بلد فينقلهم من بلد إلى بلد. ولكن هذا الرأي يجعلهم كالمسافرين. والأقرب للنفي الذي هو عقوبة أن تكون هناك منافي موحشة بحيث يؤلم النفي إليها وتكون عقوبة تزجر.

٥ ـ **الهجر**: وهو أن يأمر الحاكم الناس أنْ لا يكلموا الشخصَ مدةً معينةً. ودليله ما حصل مع الثلاثة الذين خُلِّفُوا عندما منع الرسول ﷺ المسلمين من التحدث إليهم، وكان ذلك عقوبة لهم.

غير أن هذه العقوبة تستعمل إذا كانت تزجر، أي مع الناس الذين لديهم إحساس ويقدّرون معنى هجر الناس لهم. أما الذين ضعف لديهم الإحساس فإن مثل هذه العقوبة لا تؤلمهم ولذلك لا تستعمل معهم.

٦ ـ **الصلب**: وهو يحصل في حالة واحدة إذا كانت عقوبة المجرم القتل فيجوز أن يحكم عليه بالصلب أيضاً، لقوله تعالى: ﴿أَن يُقَتَّلُوٓاْ أَوۡ يُصَلَّبُوٓاْ﴾[1] وأو بمعنى الواو، أي أن يقتلوا ويصلبوا، أو يقتلوا من غير صلب. ولكن أن يكون الصلبُ عقوبةً وحده لا يصح، لأنه تعذيب، وقد نهى النبي ﷺ عن تعذيب الحيوان، والنهي عن تعذيب الإنسان من باب أولى. وأما قولهم إن النبي ﷺ صلب الحي تعزيراً فإنهم لم يوردوا سنده. وآية الصلب جعلته بعد القتل، والحكم الشرعي أن يجمع مع القتل، أو أن يكون القتل بغيره. وفي عقوبة قطاع الطرق لم يقل أحد بالصلب وحده. لذلك فإن الصلب للأحياء لا يكون عقوبة من العقوبات، وإنما الصلبُ لمن يقتل فيحكم عليه بالقتل والصلب، فالصلبُ يتبع القتلَ، وعلى هذا الوجه تكون عقوبة الصلب، أما الحكمة من الصلب بعد القتل فجعله عبرة لمن أرادَ الخروج عن طاعة الحاكم بغير حق..

٧ ـ **الغرامة**: وهي الحكم على المذنب بدفع مال عقوبة على ذنبه. وهي ثابتة بالسنة، فقد روى النسائي في حديث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ومنه: «قال يا رسول الله والثمار وما أخذ منها في أكمامها؟ قال ﷺ: «**من أخذ بفيه ولم يتخذ خبنة فليس عليه**

(١) سورة المائدة، الآية: ٣٣.

شيء، ومن احتمل ففيه غرامة مثليه وجلدات نكال». وزاد النسائي في آخر الحديث: «وما لم يبلغ ثمن المِجَنّ ففيه غرامة مثليه وجلدات نكال»[1]. وروي عن النبي ﷺ أنه قال: «وكاتم الضالة عليه غرامتها ومثلها معها»[2]. وكذلك تعزير مانع الزكاة بأخذ شطر من ماله. فهذا كله يدل على أن الرسول ﷺ أمر بعقوبة الغرامة في التعزير.

ولم يرد حد معين لها، فترك لتقدير الحاكم إذا لم يتبين الحاكم فيها مقداراً معيناً. وإذا عجز المذنب عن دفع الغرامة هل يحبس بمقدارها أم يعفى منها؟ والجواب عن ذلك هو أنه إذا حكم بعقوبة معينة فلا يصح أن يعاقب عقوبة غيرها لأن حكم الحاكم يجب أن ينفذ كما نطق به، ولذلك لا يحبس عوضاً عن الغرامة، وكذلك لا يعفى منها لأن العفو إلغاء لحكم الحاكم. والأولى في مثل حالة تعذر عجز المذنب عن دفع الغرامة، أن تؤخذ من ظاهر ماله إنْ وجد، وإن لم يوجد ينتظر عليه حتى يوجد معه مال فتحصل من قبل الدولة.

٨ ـ **إتلاف المال**: وذلك بإهلاك المال إهلاكاً تاماً بحيث لا ينتفع به كما لو أقدم أحدهم على قطع شجرة مثمرة في بستان غيره، أو قتل حيوان جاره، أو كسر رصيف الطريق العام وما إلى ذلك. فمن أقدم على شيء من ذلك وجب أن يحكم عليه بعوضه، ويقدر القاضي هذا العوض بالاستناد إلى أهل الخبرة. كما للحاكم أن يأمر بإتلاف المال الحرام إذا وجد عند المسلم، مثل الخمر أو الخنزير.

٩ ـ **التغيير في عين المال**: وذلك بتغيير شكله أو صفته. فقد روي عن النبي ﷺ: أنه نهى عن كسر العملة الجائزة بين المسلمين[3]

---

(١) سنن النسائي، ج: ١٥، ص: ١٣١.
(٢) المغني والشرح الكبير، جزء سادس، صفحة (٣٦٨).
(٣) رواه أبو داود عن عبد الله بن عمر.

كالدراهم والدنانير إلا إذا كان بها بأس، فإذا كان بها بأس كسرت. أي نهى الرسول ﷺ عن كسر قطع النقد الفضية أو الذهبية، إلا إذا كانت مغشوشة فإنها حينئذ يحكم بكسرها وتفتيتها عقوبة ويعاقب الغاش. وقطع الرسول ﷺ رأسَ التمثال فصار كالشجرةِ. وهكذا إذا صار المال على شكل محرم فإنه يغير هذا المال على الشكل الذي تزول به الحرمة، فضلاً عن معاقبة من فعله على الوجه الذي يراه الحاكم. وقال مالك وأحمد بجواز إتلاف محل المال تبعاً للشيء الحال فيه.

١٠ ـ **التهديد الصادق**: وذلك أنْ يُهَدَّدَ المذنب بإيقاع العقوبة عليه إذا فعل كذا.. والدليل على ذلك ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «**رحم الله امرءاً علق سوطاً في بيته يؤدب به أهله**»(١).

١١ ـ **الوعظ**: وذلك أن يعظ الحاكم المذنب بتخويفه من عذاب الله تعالى. والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ﴾(٢).

١٢ ـ **الحرمان**: وذلك أن يحكم على المذنب بالحرمان من بعض الحقوق المالية التي يستحقها كحرمان النفقة للناشز، وكالحرمان من سلب القتيل، وكالحرمان من حصته في أموال الملكية العامة وهكذا...

١٣ ـ **عقوبة التوبيخ**: وهي إهانة المذنب بالقول، وقد ثبت التوبيخ بالسنة. فقد رُوي أنَّ عبداً خاصم عبد الرحمن بن عوف إلى النبي ﷺ فغضب عبد الرحمن وسب العبد بقوله يا بن السوداء. فغضب النبي ﷺ لذلك غضباً شديداً ورفع يده قائلاً: «ليس لابن

---

(١) كنز العمَّال.

(٢) سورة النساء، الآية: ٣٤.

البيضاء على ابن السوداء فضل». فخجل عبد الرحمن بن عوف ووضع خده على التراب ثم قال للعبد: طأ عليه حتى ترضى[1]. فهذا كله يدل على أنَّ التوبيخَ والسَّبَّ من العقوباتِ في التعزير.

وقد سار على ذلك الصحابة رضوان الله تعالى عليهم. فقد روي عن عمر أنه وبخ عبادة بن الصامت بأن قال له: «يا أحمق». وعلى هذا يجوز للقاضي أن يوبخ المذنب، ولا يكون ذلك شتماً من القاضي، وإنما يكون عقوبة يوقعها على المذنب. وليس لعقوبة التوبيخ لفظٌ معين، وإنما كل لفظ يعتبر من قبيل التوبيخ يصح استعماله من قبل القاضي والحاكم، إلا الألفاظ التي تعتبر من قبيل القذف فلا يجوز استعمالها لورود النهي عنها عاماً يشمل الحاكم وغيره.

١٤ ـ عقوبة التشهير: يكون التشهير بمن توقع عليه العقوبة لرفع ثقة الناس منه. وهو إعلام الناس بجرم الجاني وتحذيرهم منه وفضحه على رؤوس الإشهاد. والأصل في عقوبة التشهير قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2] فإن المقصود هو التشهير بهما وذلك بمشاهدة الناس عقابهما بالجلد تقريعاً وتوبيخاً وفضيحة.

وقد ورد في السنة ما يدلُّ على عقوبةِ التشهير. فقد روى البخاري عن أبي حميد الساعدي قال: «استعمل النبي ﷺ رجلاً من بني أسد يقال له ابن الأتبيَّة على صدقة، فلما قدم قال: هذا لكم، وهذا أهدي إلي. فقام النبي ﷺ فصعد المنبر فحمد الله تعالى وأثنى عليه ثم قال: «ما بال العامل نبعثه فيأتي يقول: هذا لك وهذا لي. فهلا جلس في بيت أبيه وأُمه فينظر هل يهدي له أم لا. والذي نفس

(١) أخرجه ابن المبارك في البّر والصلة.
(٢) سورة النور، الآية: ٢.

محمد بيده لا يأتي بشيء إلا جاء به يوم القيامة يحمله على رقبته إن كان بعيراً له رغاء، أو بقرة لها خوار، أو شاة تبعرُ». ثم رفع يديه حتى رأينا عفرتي إبطيه قائلاً: ألا هل بلغت ثلاثاً»[1]. ووجه الاستدلال بهذا الحديث أن الرسول ﷺ أخبر أنَّ من يأخذُ من الأموالِ العامة، ومن يأخذ هديةً لأنه والٍ أو عاملٍ، سيعاقبه الله عزَّ وجلَّ يوم القيامة بفضيحته، حيث يأتي يحمل ما أَخذه من مال. وهذا يعني فضيحة الولاة على رؤوس الأشهاد في ذلك الموقف العظيم. فيكون التشهير مما يعذب به الله تعالى. ولم يرد نص أنه خاص بعذاب الله سبحانه وتعالى كما ورد في العذاب بالنار، فيجوز للحاكم أن يعاقب المذنب بالتشهير به. والحديث دليل على جواز التعزير بالتشهير.

وقد سار الصحابة على ذلك فعزروا بالتشهير. فقد نقل عن عمر ابن الخطاب أنه كان يُشَهِّرُ بشاهد الزور بأن يطاف به. كما نقل عن مشهوري القضاة أنهم كانوا يحكمون بالتشهير. ومنهم القاضي «شريح» على عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعلي بن أبي طالب عليه السلام. وهو من مشاهير القضاة، وكان يحكم بالتشهير.

هذه هي أنواع عقوبات التعزير التي ورد في الشرع دليل على جواز أن يعاقب بها الحاكم. وما عداها من العقوبات لا يجوز للحاكم أن يوقع عقوبة بها ولو لم يرد نص من الشارع في النهي عنها. ذلك لأن العقوبة فعل فلا بد من دليل على جوازه. ولا يقال: لا بد من دليل على منعه من الحكم بعقوبات معينة، لا يقال ذلك لأن الأصل هو عدم العقوبة، فصدور الحكم بعقوبة معينة هو الذي يحتاج إلى دليل. أما أنَّ الأصلَ عدم العقوبة فذلك أنَّ الدليلَ العام قد قام على

(١) صحيح مسلم، الجزء الثالث، الأمارة رقم (١٨٣٢).

كرامة الإِنسان وعدم إيقاع الأذى به، وإيقاع عقوبة معينة عليه يحتاج إلى دليل يجيز ذلك، وما لم يقم الدليل على جواز عقوبة بعينها فلا يجوز إيقاعها.

ولا يقال: إنَّ التعزيرَ قد جعل الحاكم مطلقاً دون قيد فله أن يعزِّر بالعقوبة التي يراها. لا، لا يقال ذلك، لأنَّ الشارع قد عيَّن أنواع العقوبات وجعل القاضي مقيداً بها فلا يحل له أنْ يعاقب بغيرها، ولكن له أن يختار منها ما يراه زاجراً.

وعليه فإنه يجب على الحاكم حين يوقع عقوبة التعزير أن يتقيد بالأحكام الشرعية، فلا يعاقب إلا بالعقوبات التي جاء الشارع بها. ومن هنا لا يجوز للحاكم أن يوقع عقوبة المصادرة، لأنه لم يرد نص شرعي بجواز العقوبة بها. ولا يقال: إن المصادرة هي كالغرامة، لأنها عقوبة مالية، إذ هي من جنس الغرامة، لا يقال ذلك لأن المصادرة غير الغرامة، إذ الغرامة دفع مال جزاء على ذنب، وأما المصادرة فهي أخذ عين المال الذي جرى بسببه الذنب، فهذه غير تلك. وأيضاً فإنَّ النصَّ الشرعي لم يكن نصًّا على عقوبات مالية حتى يقال هذه عقوبة مالية تدخل تحت نص الشرع، وإنما نص على الغرامة، وعلى تغيير المال، وعلى إتلاف المال، ولم ينص على المصادرة، فيوقف عند حدود النص، ولا يقاس عليه. وهذا بخلاف ما أورد بعض الفقهاء من أن «مصادرة السلطان لأرباب الأموال لا تجوز إلا لعمال بيت المال، على أن يردها لبيت المال»[1]. إلَّا أن تملك الدولة المال الخاص للمنفعة العامة، جائز بعد التعويض على صاحب الملك تعويضاً عادلاً، وهو ما يعرف بالاستملاك في العقارات.

(١) رواه الترمذي، الجزء الثالث، باب الديات.

المخالفـــات

المخالفاتُ هي عدمُ الامتثال لما تصدره الدولة من أوامرَ ونواهٍ بموجب القوانين والأنظمة النافذة التي تكون متوافقة مع الشرع. ومعلوم أن الخليفةَ لا يحللُ حراماً ولا يحرّم حلالاً. وهو لا يوجب مندوباً أو مباحاً ولا يحرم مكروهاً، وكذلك لا يبيح حراماً ولا يوجبه، ولا يحرم واجباً أو مندوباً أو مباحاً. وإنما هو يقوم برعاية شؤون الأمة وتصريف مصالح الناس، بحسب أحكام الشرع. إلا أن الشارع جعل له تصريف كثير من الشؤون برأيه واجتهاده. مثل تصرفه في بيت المال، وتجهيز الجيش، وأمور تعيين الولاة، وإدارة مصالح الناس، وتمصير المدن، وشق الطرق، ودفع الناس بعضهم عن بعض، وحماية الحقوق العامة وغير ذلك. فهذه الأمور وأمثالها أمرها موكول لرأي الخليفة واجتهاده، فله أنْ يصدر الأوامر التي يراها بشأنها، أي يسن القوانين التي تجعلها ملزمة. وهذه الأوامر أو هذه القوانين يكون تنفيذها فرضاً على المسلمين ومخالفتها معصية. فمن لم ينفذ مما أُلزمَ الناسُ به، ومن خالف مما نُهي الناس عنه، يعتبر مخالفة يعاقب عليه.

وهذه الجرائم الصغيرة تسمى مخالفات، والعقوبات التي توضع لها تسمى أيضاً مخالفات.

وكما جعل الشارع للخليفة حق أمر الناس ونهيهم، وجعل مخالفتهم له معصية، كذلك جعل له حق عقاب الناس على هذه المخالفات، وحق تقدير العقوبة التي يراها على هذه المخالفات. وهي تشبه التعزير من ناحية كونها لم ينص الشارع على عقوبة مقدرة لها، ومن حيث إنها تركت للخليفة، أو للقاضي بوصفه نائباً عن الخليفة. ولكنها تخالف التعزير من حيث إنها عقوبة على ترك فعلٍ أَمَرَ السلطان به، أو فعلِ أمرٍ نهى السلطان عنه، بخلاف التعزير فهو ترك فعلٍ أَمرَ الله تعالى به، وإتيانِ فعلٍ نهى الله تعالى عنه.

والمخالفات لا تحتاج إلى مُدَّعٍ، فالقاضي يملك الحكم في المخالفة فور العلم بها في أي مكان دون حاجة لمجلس قضاء. وله أن يحكم في المخالفةِ بمجرد التحقق من حدوثها، وذلك عن طريق الموظفين المولجين قانوناً بضبط المخالفات ورفع أمرها إلى القاضي أو الحاكم، كما لو رُفع له مثلاً ضبطٌ بمخالفة لنظام السير من الجهة المعنية فإنه يوقع مخالفة مالية على المخالف، أو مصادرة رخصة السوق منه لأجلٍ، أو بصورةٍ نهائية.

أنواع المخالفات:

ليس للمخالفات أنواع معينة محصورة، فكل ما يخالف قوانين الدولة يعتبر مخالفة. والخليفة يقدر أنواع العقوبات التي يراها للمخالفات التي تحصل. فمثلاً له أن يعيّن لساحات البلدة والطرق العامة مسافة معينة وحدوداً معنية ليمنع الناس من البناء أو الغرس على

جوانبها لمسافة كذا متراً. فإذا خالف أحد ذلك عاقبه بالغرامة أو الجلد أو الحبس أو غير ذلك. ومثلاً له أن يعين مكاييل مخصوصة وموازين مخصوصة ومقاييس مخصوصة لإدارة شؤون البيع والتجارة، ويعاقب من يخالف أوامره في ذلك. ومثلاً له أن يجعل للمقاهي وللفنادق ولدور السينما ولميادين الألعاب وغير ذلك من الأمكنةِ العامة أنظمةً خاصةً ينظمُ بها شؤونها، وأن يجعل نظاماً لسير المركبات والسيارات والآليات وغيرها، فيعاقب من يخالف هذه الأنظمة وهكذا.

وقد يكون من الممكن تقدير عقوبات معينة لوقائع معينة في خطوط عريضة كما حصل في التعزير. ولكنَّ الوقائعَ الجارية اليوم قد يصيبها تغيير إلى وقائعَ أُخرى، وقد يحصل في بعضها تغيير جذري، ولذلك فإن تقدير عقوبات معينة للوقائع الجارية قد لا يكون دقيقاً، وقد يكون مجافياً للصواب. وتبقى العقوبات المقدرة للوقائع الجارية إذا أقرت كما هي، وفي حال حصول تغيير في الوقائع توضع تقديرات جديدة حسب الوقائع الجديدة.

العفــو

الجريمةُ إذا وقعت ورُفعت إلى القاضي ولم يفصل بها بعدُ، فإنها حينئذٍ ينظر فيها وهي أمام القاضي هل يؤاخذ مقترفها أم لا؟ وهل يسقط عنه العقاب أَمْ لا؟ وهل للقاضي أنْ يعفوَ عن مقترفها أمْ لا؟ وفي ذلك تفصيل.

أما بالنسبة لمؤاخذة مرتكب الجريمة فإن العقوبات كلها من حدود وجنايات ومخالفات تطبق على جميع من هم تحت سلطان الدولة إذا حصلت الجريمة، أو أحد العناصر التي تؤلفها أو تنتجها، في ما للدولة عليه سلطان من أراض وهواء وبحار وأنهار. وتطبق على جميع من يحملون التابعية الإِسلامية، سواء أكانوا في البلاد أم خارجها. وعليه فلا عقوبة على أجنبي ارتكب جريمةً خارجَ سلطانِ الدولةِ. ويعاقب المعاهد والمستأمن إذا فعل جرماً داخل سلطان الدولة.

غير أن هذه العقوباتِ إنما تطبق على مقترف الجريمة إذا كان مكلفاً شرعاً أي كان بالغاً عاقلاً وفعلها مختاراً. أما إذا كان صبياً أو

مجنوناً فلا يعاقب لقول رسول الله ﷺ: «**رفع القلم عن ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يبلغ وعن المجنون حتى يفيق**»[١]. فهذا صريح في عدم مؤاخذة الصبي والمجنون مؤاخذة البالغ العاقل. وإذا عاقبه القاضي فلا تكون عقوبته مبنية على دليل شرعي وإنما هي اجتهاد من قبل القاضي.

وأما المكره فإنه ينظر فيه، فإنْ أُكرهَ على الجريمة الإكراهَ الملجئ: بأَن هُدِّدَ بالقتلِ تهديداً صادقاً إن لم يقم بالفعلِ فلا يؤاخذ، لقول رسول الله ﷺ: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه**»[٢]. والإِكراه المعتبر إنا هو الإِكراه الملجئ ليس غير. أما لو أُكره بالطَّرد من الوظيفة أو بحبسه أو بغير ذلك فلا يعتبر ذلك إكراهاً يمنع المؤاخذة، لأنَّ الإكراهَ الذي يمنع المؤاخذة إنما هو الإكراه الملجئ ليس غير.

وأما بالنسبة لإسقاط العقاب عنه فإن الذي يرتكب الجريمة دفاعاً عن دينه أو عن نفسه أو عن ماله أو عن عرضه يسقط عنه العقاب، لأن هذا الدفاع له مبرر شرعي في جميع الجرائم ولو كانت جريمة قتل، لقول رسول الله ﷺ: «**من قتل دون دينه فهو شهيد، ومن قتل دون دمه فهو شهيد، ومن قتل دون أهله فهو شهيد**»[٣]. فهذا الحديث يدل على أنه لا عقوبة على من قاتل دون دينه أو دون نفسه أو دون ماله أو عرضه. وإذا قتل في الدفاع عن ذلك كان شهيداً. وإذا قتل فلا عقوبة عليه بدليل قول الرسول في حديث آخر: «فإن قُتلت ففي الجنة وإن

---

(١) البخاري، الحدود ص٢٢.
(٢) سنن ابن ماجة، الحدود.
(٣) الترمذي، جزء ثالث، باب الديات.

قَتلت ففي النار»[1] وقوله ﷺ لمن قال له: «يا رسول الله إنْ جاء رجل يريد مالي؟ قال: فلا تعطه مالك. قال: أرأيت إن قاتلني؟ قال: قاتله»[2]. فهذا أمرٌ له بالقتال دفاعاً عن ماله. ولهذا يعتبر الدفاع المشروع مبرراً لإسقاط العقوبة عنه إذا ثبت أنه ارتكب الجريمة دفاعاً عن دينه أو نفسه أو ماله أو عرضه.

وأما بالنسبة للعفو فإنه يختلف باختلاف الأفعال. فإن كانت الجريمة من الحدود فلا كلام في عدم جواز العفو عنها ولا بوجه من الوجوه للنصوص القرآنية كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا﴾[3]، وقوله تعالى: ﴿وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُۥ﴾[4]، وللأحاديث الكثيرة الواردة في ذلك. فقد روى أبو داود عن ابن عمر عن النبي ﷺ قال: «**من حالت شفاعته دون حد من حدود الله فقد ضاد لله**»[5]. . وروى مسلم عن صفوان بن أمية قال: «كنت نائماً في المسجد على خميصة[6] لي فسرقت، فأخذنا السارقَ فرفعناه إلى رسول الله ﷺ فأمر بقطعه. فقلت: يا رسول الله أفي خميصةٍ ثمنها ثلاثون درهماً؟ أنا أهبها له، فقال ﷺ: «**فهلا كان قبل أن تأتيني به**»[7]. وفي رواية لأحمد والنسائي: «فقطعه رسول الله ﷺ». وروى مالك في الموطأ عن ربيعة بن أبي عبد الرحمن: «أن الزبير بن العوام لقي رجلاً قد أخذ سارقاً وهو يريد أن يذهب به إلى السلطان فشفع له الزبير ليرسله،

---

(١) النسائي، التحريم، ص٢١.
(٢) معرفة الصحابة، بي نعيم الأصبهاني.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٢٩.
(٤) سورة الطلاق، الآية ١.
(٥) سنن أبي داود.
(٦) خميصة: ثوب أسود مربّع.
(٧) أحمد بن حنبل. جزء ٦، ص١٩.

فقال: لا، حتى أبلغ به السلطان. فقال الزبير: إذا بلغت به السلطان فلعن الله الشافع والمشفع»[1]. فهذه الأحاديث صريحة في الدلالة على عدم جواز العفو في الحدود مطلقاً، لا للخليفة ولا لصاحب الحق، بعد أن تصل القضية إلى الحاكم، لأن الحدود حقوق الله تعالى فلا يجوز للعباد التصرف بها.

أما في الجنايات فإن للآدمي أنْ يعفوَ عن حقه قبل رفع القضية إلى القاضي وبعده، لما روى أحمد عن أبي شريح الخزاعي قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**من أصيب بدم أو خبل ـ والخبل الجراح ـ فهو بالخيار بين إحدى ثلاث: إما أن يقتصَّ أو يأخذ العقل**[2] **أو يعفو**»[3]. وهذا القول صريح بجواز العفو من قبل الآدمي عن حقه. وروى الترمذي وابن ماجه عن أبي الدرداء قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**ما من رجل يصاب بشيء في جسده فيتصدق به إلا رفعه الله به درجة وحط عنه خطيئة**»[4]. وما روي عن أنس أنه قال: «ما رفع إلى رسول الله ﷺ أمر فيه القصاص إلا أمر بالعفو»[5].

وقد جاء العفو عن الجنايات في القرآن، قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلۡقِصَاصُ فِي ٱلۡقَتۡلَىۖ ٱلۡحُرُّ بِٱلۡحُرِّ وَٱلۡعَبۡدُ بِٱلۡعَبۡدِ وَٱلۡأُنثَىٰ بِٱلۡأُنثَىٰۚ فَمَنۡ عُفِيَ لَهُۥ مِنۡ أَخِيهِ شَيۡءٞ فَٱتِّبَاعُۢ بِٱلۡمَعۡرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيۡهِ بِإِحۡسَٰنٖۗ ذَٰلِكَ تَخۡفِيفٞ مِّن رَّبِّكُمۡ وَرَحۡمَةٞۗ﴾[6]، وقال تعالى: ﴿وَجَزَٰٓؤُاْ سَيِّئَةٖ سَيِّئَةٞ مِّثۡلُهَاۖ فَمَنۡ عَفَا وَأَصۡلَحَ فَأَجۡرُهُۥ

(١) الموطأ، ص٣٨ عن ربيعة.
(٢) العقل: الدية.
(٣) ابن ماجة، الديات، الجزء الثاني، رقم (٢٦٢٣).
(٤) ابن ماجة، باب العفو، الجزء الثاني، رقم (٢٦٩٣).
(٥) رواه أحمد وأصحاب السنن إلا الترمذي، وإسناده لا بأس به.
(٦) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

عَلَى ٱللَّهِ﴾[1]. فهذه الأدلة توضح أن للآدمي أن يعفو عن حقه في الجنايات، لأن العفو في الجنايات يصح من صاحبِ الحق.

وفي الجناياتِ إنْ عفا صاحبُ الحق سقطت العقوبة ولم يبق للدولة مجال للعقوبة. ولا تكون الدولة هي التي قد عفت إنما الذي عفا هو الآدمي صاحب الحق.

وأما إن لم يعف الآدمي صاحب الحق فإنه لا يحل للدولة أن تعفو: فلا يصح أن يعفو ولا للخليفة أن يعفو، لقوله تعالى: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ﴾[2] أي أن وجود القصاص يحفظ الحياة، وعدم إيقاعه بالجناة يؤدي إلى عدم الحياة.

وأما التعزيرُ فإنَّ تقديرَ عقوبته متروكٌ إلى الخليفة وإلى القاضي باعتباره نائباً عن الخليفة. وللخليفة أن يخففَ العقوبة، وله أن يعفو وليس فرضاً عليه أن يوقع العقوبة. والدليل على ذلك ما رواه أحمد عن معاذ بن جبل رضي الله عنه قال: «أتى النبي ﷺ رجل فقال: يا رسول الله ما تقول في رجل لقي امرأة لا يعرفها، فليس ياتي الرجل من امرأته شيئاً إلا قد أتاه منها، غير أنه لم يجامعها. فقال له النبي ﷺ: «توضأ ثم صلِّ»[3]. فهذا رجلٌ ارتكب حراماً وأقرَّ أمام النبي ﷺ ومع ذلك لم يعاقبه وعفا عنه ولعلَّ إقراره كان نوعاً من التوبة حتى كان له ذاك العفو. وفي رواية بقوله: «**توضأ وصلِّ**» وفي رواية أخرى قال له: «**أصليت معنا؟**» قال نعم: فتلا عليه «إن الحسنات يذهبن

---

(١) سورة الشورى، الآية: ٤٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٩.

(٣) مسند أحمد.

السيئات»[1]. كذلك فإن الرسول ﷺ لم يعاقب معتب بن قشير من بني عمرو بن عوف، وكان من المنافقين، الذي قال له: «إن هذه لقسمة ما أريد فيها وجه الله»[2]. وكذلك لم يعاقب ﷺ من قال له في حكمٍ حَكَمَ به للزبير: «وإن كان ابن عمتك». مع أن الرسول ﷺ غضبَ منه. وهذا دليل على أن الحاكمَ إذا رُفِعتْ له قضية من قضايا التعزير فإن له أن يعفو عن المجرم.

وكذلك للحاكم أن يخفف العقوبة وأن يجعلها أدنى حد. فعن السيدة عائشة أن النبي ﷺ قال: «**أقيلوا ذوي الهيئات عثراتهم إلا في الحدود**»[3]. وأقال عثرته: ساعده على النهوض من كبوته. وهذا يعني أن مساعدته إما أن تكون بالعفو عنه، وإما بالتخفيف عنه. وعن أنس بن مالك أن رسول الله ﷺ قال: «**الأنصار كرشي وعيبتي وأنّ الناس يكثرون وهم يقلّون فاقبلوا من محسنهم وتجاوزوا عن مسيئهم**». والتجاوز عن المسيء يكون بالعفو عنه، فإن التجاوزَ هو الصفح.

وعلى ذلك فإنَّ التعزير يجوز العفو فيه ويجوز تخفيف العقوبة غير أن ذلك إنما هو للخليفة. أما القاضي فإنه ينظر فيه فإن حدد له الخليفة أدنى حد من العقوبة فإنه لا يجوز له أن يعفو، إذ لا يجوز له أدنى حد فإن له كالخليفةِ أن يعفوَ وأن يخففَ العقوبة.

والمخالفاتُ كالتعزير بالنسبة للعفو، ويجري فيها ما يجري في التعزير في موضوعِ العفوِ من غير فرقٍ بينهما.

---

(١) رواه البخاري، ومسلم عن أنس بن مالك، ولأحمد ومسلم من حديث أبي أمامة نحوه (نيل الأوطار: ٧/ ١٠٠).

(٢) رواه أحمد والشيخان عن ابن مسعود (نيل الأوطار: ٧/ ٢٩٠).

(٣) رواه أحمد وأبو داود والنسائي وغيرهم عن السيدة عائشة (نيل الأوطار: ٧/ ١٣٥).

هذا كله في الجريمة إذا رفعت إلى القاضي ولم يحكم بها بعد. أما إنْ حكمَ بها فإنه لا يجوزُ العفو فيها، إلا في الجنايات إذا عفا صاحب الحق. أما عدم جواز العفو بعد الحكم فإنه في الحدود ظاهر لأنه عفو في الحد، فهو عام سواء قبل الحكم أو بعده. وأما في الجنايات إذا لم يعف صاحب الحق فلأنها كالحدود حق الله تعالى، ولا فرق في ذلك قبل الحكم أو بعده. وأما في التعزير والمخالفات فلأن حكم القاضي إذا تم فقد ألزم به كافة المسلمين، ولا يحل نقضه ولا إلغاؤه ولا تغييره ولا تخفيفه مطلقاً. لأن الحكم متى نطق به القاضي لا يرفع مطلقاً، والعفو نقض للحكم ولذلك لا يصح. وأما استثناء الجنايات إذا عفا صاحب الحق فلأن النصوص التي وردت فيها عامة، قال الله تعالى: ﴿فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ﴾[1]. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾[2]. وقال ﷺ: «**ما عفا رجل من مظلمة إلا زاده الله تعالى بها عزّاً**»[3]. وهذا عام يشمل ما قبل الحكم وما بعده، ولذلك يستثنى بصريح النص، وما عداه فلا عفو بعد الحكم ولا بوجه من الوجوه.

---

(١) سورة الشورى، الآية: ٤٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٣٧.

(٣) رواه أحمد ومسلم والترمذي وصححه.

الكفـارات

الكفارة لغة مشتقة من الكَفر (بالفتح) وهو الستر، فهي تستر الذنب، كما لو حنث في اليمين، فتكون الكفارة ستراً لليمين التي لم يلتزم بها الإنسان.

فالكفارة في الشرع هي جزاء الحنث بالعقد الذي كان قد التزم به الحانِث.

وتنقسم الكفارات ـ بالنظر إلى أسبابها ـ إلى عدة أنواعٍ يمكن تلخيصها وفقاً للمذاهب الإسلامية مع أدلتها على النحو التالي:

أولاً: كفارة النذر واليمين والعهد:

كفارة النذر:

النذر في اللغة: الوعد. وفي الشرع: إلزام الإنسان نفسه بفعل شيء، أو تركه لوجه الله تعالى.

قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَتِ ٱمْرَأَتُ عِمْرَٰنَ رَبِّ إِنِّي نَذَرْتُ لَكَ مَا فِي بَطْنِي

مُحَرَّرًا﴾[1]، وقال تعالى: ﴿فَقُولِيٓ إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَٰنِ صَوْمًا﴾[2]. وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَآ أَنفَقْتُم مِّن نَّفَقَةٍ أَوْ نَذَرْتُم مِّن نَّذْرٍ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُهُۥ﴾[3]. وقال سبحانه وتعالى: ﴿وَلْيُوفُواْ نُذُورَهُمْ﴾[4]، وقال تعالى عن الأبرار: ﴿يُوفُونَ بِٱلنَّذْرِ وَيَخَافُونَ يَوْمًا كَانَ شَرُّهُۥ مُسْتَطِيرًا﴾[5].

وعن الرسول الأعظم ﷺ أنه قال: «**من نذر أن يطيع الله تعالى فليُطعهُ، ومن نذر أن يعصي الله فلا يعصيه**»[6].

ـ قال الشيعة الإمامية:

يشترط في صيغة النذر أن تقترن بذكر الله سبحانه وتعالى، أو بأحد أسمائه الحسنى، وأن يكون النذر خالصاً لوجهه تعالى، وأن يكون الناذر بالغاً، عاقلاً، مختاراً وقاصداً، فلا ينعقد نذر الصبي، ولا المجنون، ولا غير القاصد ـ كالهازل ـ ولا الغاصب.

ولا يصح النذر ولا ينعقد إذا تعلق بمحرَّم أو مكروه. فقد نذر رجل في عهد رسول الله ﷺ أن يقوم فلا يقعد، ولا يستظل، ولا يتكلم، ويصوم، فقال رسول الله ﷺ: «**مُروهُ فليتكلمْ، ويستظل، ويتقعَّد، وليتم صومه**»[7].

وإذا لم ينعقد النذر من الأساس فلا كفارة على الناذر. ولا ينعقد نذر الزوجة في غير فعل الواجب وترك المحرَّم، إلا بإذن

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٣٥.
(٢) سورة مريم، الآية: ٢٦.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٠.
(٤) سورة الحج، الآية: ٢٩.
(٥) سورة الإنسان، الآية: ٧.
(٦) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص٢٥.
(٧) المصدر السابق، ص٢٦.

الزوج، حتى لو نذرت أن تتصدَّق بأموالها. وإذا نذرت من دون إذنه فله أن يحلَّ هذا النذر لقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «ليس للمرأة مع زوجها أمرٌ في عتقٍ، ولا صدقةٍ، ولا تدبيرٍ، ولا هبةٍ ولا نذرٍ في مالها إلا بإذن الزوج، إلَّا في حجٍّ، أو زكاةٍ، أو برٍّ بوالدَيها، أو صلةِ رحمها»[1].

وإذا انعقد النذر صحيحاً، ثم خالفه الناذر وجبت الكفارة. أما إذا لم ينعقد من الأساس فلا تجب الكفارة عنه.

واختلف فقهاء الشيعة الإمامية في نوع كفارة النذر. فذهب جماعة، ومنهم السيد الحكيم في «منهاج الصالحين» إلى أنها كفارة يمين، وهي: عتق رقبة، أو إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، فإن عجز فصيام ثلاثة أيام متوالية. وذهب جماعة آخرون إلى أنها كفارة الإفطار في شهر رمضان. فقد سئل الصادق عليه السلام: عمّن جعل لله تعالى أن لا يركب محرَّماً فركبه؟ فقال عليه السلام: «يعتق رقبة، أو يصوم شهرين متتابعين، أو يطعم ستين مسكيناً»[2].

كفارة اليمين:

اليمين لغة: الحلْفُ والقسَم. وشرعاً: الحلْف بالله تعالى وأسمائه الحسنى على فعل شيء، أو تركه في الحال، أو في المستقبل. أما اليمين على ما كان، أو ما حصل، فالأولى تركها مع الصدق، إلا لضرورة. وتحرم مع الكذب حُرمةً شديدةً. وتسمى هذه يميناً كاذبة أو «يميناً غموساً» لأنها تغمس صاحبها في الآثام.

---

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص٢٧.

(٢) المصدر السابق، ص٢٨.

قال الله تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ وَلَٰكِن يُؤَاخِذُكُم بِمَا عَقَّدتُّمُ ٱلْأَيْمَٰنَ ۖ فَكَفَّٰرَتُهُۥٓ إِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسَٰكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا تُطْعِمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ ۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَٰثَةِ أَيَّامٍ ۚ ذَٰلِكَ كَفَّٰرَةُ أَيْمَٰنِكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ ۚ وَٱحْفَظُوٓا۟ أَيْمَٰنَكُمْ﴾[1].

قال الشيعة الإمامية: يكون اليمين بالله تعالى وأسمائه الحسنى التي لا يشاركه فيها غيره عزَّ وجلّ. فقد قال الإمام محمد الباقر عليه السلام: «إن لله ـ سبحانه وتعالى ـ أن يقسم من خلقه بما يشاء، وليس لخلقه أن يقسموا إلا بالله عزَّ وجلَّ».

واليمين بغير الله تعالى ليست جائزة، ولا تترتب عليها الآثار الشرعية.

أما الحالف فيجب أن تتوفَّر فيه شروط الناذر، أي أن يكون بالغاً، عاقلاً، قاصداً ومختاراً. ولا ينعقد يمين الولد إلا بإذن والده، ولا الزوجة إلا بإذن زوجها. هذا إذا لم يكن اليمين على فعل واجب، أو ترك محرَّم، وإلَّا فإنه يصح يمين الزوجة مع نهي الزوج.

وتصح اليمين وتنعقد على فعل واجب، أو مستحب، ولا تصح على فعل محرَّم أو مكروه. فقد سئل الإمام محمد الباقر عليه السلام عن الرجل يحلف بالأَيمان المغلظة أن لا يشتري لأهله شيئاً؟ قال: «فليشترِ لهم، وليس عليه شيء في يمينه من الحلف»[2]. واتفق فقهاء الشيعة الإمامية على عدم وجوب الكفارة إذا كان خلاف اليمين خيراً. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن الرجل يحلف اليمين: أن لا يأكل

(١) سورة المائدة، الآية: ٨٩.

(٢) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص٢٩.

من حلال ثم يأكل، فيرى أن تركها أفضل؟ قال عليه السلام: «أما سمعت قول رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: **إذا رأيت خيراً من يمينك فدعها**»[1].

ولا تنعقد اليمين بالطلاق، ولا بعدم الزواج كلية، أو بالثانية والثالثة إلا إذا كان الترك أرجح. وإذا تبين الرجحان بعد اليمين فإنها تنحلّ، وتجوز مخالفتها. وإذا حلف قائلاً: «لم أقصد اليمين حقيقة»[2]، أخذ بقوله، لأنه من الأحكام التي تخصه وحده، ولم يتعلق بها حق الغير.

أما يمين اللغو فلا أثر لها إطلاقاً، وهي ما اعتاد الناس عليه من الحلف عند مخاطباتهم ومحاوراتهم، مثل قولهم: لا والله.. بلى والله.. من غير يمين يُقطع به مالٌ، أو يظلم به أحد. فقد قال عزّ من قائل: ﴿لَّا يُؤَاخِذُكُمُ ٱللَّهُ بِٱللَّغْوِ فِيٓ أَيْمَٰنِكُمْ﴾[3] كما مرَّ.

أما إذا حلف يمين البراءة كقوله: هو بريء من الله ـ عزَّ وجلَّ ـ أو من رسوله صلى الله عليه وآله وسلم، أو من دين الإسلام إن فعل كذا، أو إذا كان قد فعل كذا، فلا تنعقد هذه اليمين بشيء من ذلك، ولكنها من أشد المحرمات والكبائر. وقد نهى عنها رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بشدَّةٍ كما ورد في الحديث الشريف: «من قال: هو بريء من دين الإسلام، فإن كان كاذباً فهو كما قال، وإن كان صادقاً لم يعد إلى الإسلام سالماً»[4].

وكفارة اليمين هي ما حددتها الآية ٨٩ من سورة المائدة: إذ

---

(١) المصدر السابق، ص٣٠.

(٢) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص٣٠.

(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٢٥.

(٤) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص٣٢.

يخيّر الحانث بين إطعام عشرة مساكين أو كسوتهم، أو عتق رقبة، فإن عجز عن الإطعام، أو لم يجد عبداً يحرّره، فعليه صيام ثلاثة أيام متوالية.

كفارة العهد:

العهد لغة: الحفظ. وفي اصطلاح الفقهاء: أن يعاهد الله تعالى على فعل شيء أو تركه.

قال تعالى: ﴿وَٱلْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَٰهَدُواْ﴾[1]، وهو ثناء عليهم. وقال تعالى: ﴿مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُواْ مَا عَٰهَدُواْ ٱللَّهَ عَلَيْهِ﴾[2].

قال الشيعة الإمامية: يصح العهد من غير قيد، كقوله: أعاهد الله تعالى أن أفعل كذا. كما يصح معلقاً على قيد، كقوله: إن رزقت ولداً فعليَّ عهد الله تعالى أن أفعل كذا... ويصح العهد على الواجب والمستحب، والمباح المتساوي الطرفين، ولا يصح على فعل المحرَّم والمكروه.

ويعتبر في المعاهد ما يعتبر في الحالف من الشروط. وإذا رأى المُعاهد أنَّ مخالفة العهد أولى له وأجدى من الموافقة، انحلَّ العهد واتَّبع المعاهد ما هو أصلح له، ولا كفارة عليه.

وتكون كفارة العهد، كما ذهب المشهور عند فقهائهم: عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٧٧.

(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٢٣.

فيتضح مما تقدم أن الناذر، والحالف، والمعاهد، بينهم جامع مشترك: وهو إلزام نفسه بفعل شيء، أو ترك شيء. وإذا خالف، مع توفر الشروط، فعليه أن يكفِّر.

أم المذاهب الأربعة فقد بيّنت أحكام كفارة اليمين والنذر على النحو التالي[1]:

ـ قال الحنفية: تجب كفارة اليمين بأمور هي:

١ ـ أن يحنث في اليمين المنعقدة بشروطها التامة.

٢ ـ أن يحنث بالنذر غير المعيَّن كما إذا قال: عليَّ نذر لا أفعل كذا، أو أفعله، فإذا حنث تلزمه كفارة يمين.

٣ ـ أن يقول: عليَّ اليمين لأفعلنَّ كذا، وإن لم يذكر «بالله تعالى» فإنها تنعقد يميناً وعليه الكفارة إن حنث.

٤ ـ أن يحرِّم على نفسه شيئاً حلالاً، كأن يقول: هذا الطعام عليَّ حرام، فإن أكله تلزمه كفارة اليمين. أما إذا قال: إن أكلت هذا الطعام فهو عليَّ حرام، فأكله، فإنه لا يلزمه شيء.

٥ ـ إذا حلف للمستقبل تلزمه كفارة اليمين. وإما إن حلف على ماضٍ كانت يمينه «غموساً» إن تعمد الكذب، ولغواً إن لم يتعمد.

٦ ـ إذا تبرأ من الله تعالى، أو من رسوله الكريم، أو من كتاب الله، أو آية منه أو من الكتب السماوية ـ والعياذ بالله عزَّ وجلَّ ـ فإنه

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، المجلد الثاني، ص٧٦ ـ ٨٦.

تلزمه الكفارة. أما إذا قال بأنه بريء من الله ـ تعالى ـ إن فعل كذا، فإنه تلزمه الكفارة عن حلف.

٧ ـ أن يقول: صيامي لليهود إن فعلت أو قلت كذا. فإن نوى به القربة كان يميناً، وإن نوى به الثواب، لم يكن.

ـ وقال المالكية: تجب الكفارة بأربعة أمور:

١ ـ النذر المبهم: وهو الذي لم يعيّن فيه المنذور، كأن يقول: لله ـ تعالى ـ عليَّ نذر. أو نذرٌ لله تعلى عليَّ إن فعلت كذا، أو إن لم أفعل كذا، فإنه تجب فيه الكفارة إن حنث. أما إن عيَّن المنذور كأن يقول: لله تعالى عليَّ نذر أن أصوم ثلاثة أيام إن نجح ولدي في الامتحان، فإنه يلزمه ما عيّنه باللفظ أو النية.

٢ ـ صيغة اليمين: أن يقول: عليَّ اليمين إن فعلت كذا، فإنه تجب الكفارة عليه بالحنث في ذلك.

٣ ـ الحلف باليمين المنعقدة على برّ: وهي الحلف بالنفي كقوله: والله لا أدخل الدار (وقد سميت يمين برٍّ لأن الحالف بها على البراءة ما لم يدخل الدار).

٤ ـ اليمين المنعقدة على حنث: وهي الحلف بالإثبات، كقوله: والله لأفعلن كذا، كما لو قال مثلاً: «والله لأسافرنَّ»، فهو مطالب بالفعل، ويكون على حنث حتى يسافر، ما لم يقيده بوقت، فإن قيده بوقت معيَّن، بشهرٍ مثلاً، يكون يميناً منعقداً على برٍّ حتى يمضي الشهر، فإذا مضى ولم يسافر حنث، ما لم يوجد مانع شرعي أو عادي، فإن وجد مثل هذا المانع لا يكون حانثاً.

ـ وقال الشافعية: تلزم الكفارة:

١ ـ في اليمين المنعقدة بشروطها.

٢ ـ في اليمين الغموس، وهي ما إذا حلف أن له على فلانٍ كذا، وكرر الحلف كاذباً.

٣ ـ في النذر اللجاج كما إذا قال: عليَّ نذر كذا إن كلَّمت فلاناً، فإنه عند وجود المعلق عليه فيه أقوال ثلاثة:

الأول: أن عليه كفارة يمين.

الثاني: أنه يفعل ما سمَّى.

الثالث: أنه مخيَّر بين الكفارة وفعل ما سمَّاه، وهو الأظهر.

٤ ـ إذا قال: إن شفى الله مريضي فعليَّ نذر، لزمته قربة من القرب ويعود تعيينها إليه، لأنه نذر تبرر، فلا تنفع فيه الكفارة بحال. ولو قال: عليَّ اليمين، كان قوله لغواً لا شيء فيه.

٥ ـ إذا قال: إن فعلت كذا فأنا بريء من الإسلام أو من الرسول، أو من القرآن... فإنه ليس بيمين منعقدة بل هو لغو لا شيء فيه. ثم إن قصد بالحلف به إبعاد نفسه عن الفعل، أو لم يقصد شيئاً، لا يكفِّر، بل يكون آثماً، فليستغفر الله عزَّ وجلَّ، وليقل: لا إلٰه إلا الله محمد رسولُ الله. أما أن قصد الرضا بذلك إذا فعله فإنه يكفِّر في الحال.

وقال الحنبلية: تجب كفارة اليمين بأمور وهي:

١ ـ إذا حنث الحالف باليمين المنعقدة بشروطها التامة.

٢ ـ بالنذر المطلق، وهو الذي لم يعيَّن فيه المنذور. كقوله: لله عليَّ

نذر، سواء قال: إن فعلت كذا أو لم يقل، وتجب فيه كفارة اليمين إذا لم ينوِ الناذر شيئاً معيَّناً، فإذا نوى لزمه.

٣ ـ إذا حرَّم على نفسه شيئاً من الحلال غير زوجه، فعليه كفارة اليمين ولا يُحرم عليه شيء.

٤ ـ إذا حلف قائلاً: عليَّ يمينٌ إن فعلت كذا، ولم يفعل، فإنه يكون يميناً إذا حنث.

٥ ـ إذا حلف على ملة غير الإسلام، أو إذا استحل الزِّنا أو شرب الخمر أو ترك الصلاة أو الصيام، فإن فعل فإنه تلزمه كفارة اليمين على قول بعضهم. بينما لا كفارة عليه على قول بعضهم الآخر: لأنه فعل محرَّماً وتلزمه التوبة.

٦ ـ إذا قال: أيمان المسلمين تلزمني إن فعلت كذا، ولم يفعل، فإنه تلزمه كفارة اليمين، ولكن بشرط أن ينوي به اليمين، فإنه نوى به الصلاة، أو الظهار، أو النذر، كان كما نواه، لأن أيمان المسلمين كناية يصح أن يراد بها اليمين بالله تعالى، والطلاق، والنذر، والظهار، والعتق.

ومن حيث شروط كفارة اليمين فإن الحكم الشرعي عند أهل السنة هو إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، أو تحرير رقبة. فإن لم يستطع صاحب اليمين أن يفعل واحداً من هذه الثلاثة، فإنه يصوم ثلاثة أيام، ولكن هذا الصيام لا يكون إلا في حالة العجز عن القيام بالإطعام، أو الكسوة، أو تحرير الرقبة. والحالف يكون مخيَّراً في أن يفعل أيها يشاء ما عدا الصيام فلا خيار فيه، ولا ترتيب بين واحد وآخر منها.

ثانياً: كفارة الإفطار في رمضان:

إذا تناول الصائم شيئاً من المفطرات، فقد يفعله عالماً، مختاراً، ذاكراً لصومه، أو ساهياً عنه، أو مكرهاً عليه أو جاهلاً له.

أما العلم مع التذكر فهو مفسد للصوم وموجب للإثم والقضاء والتكفير، كما يأتي بيانه.

أ ـ أحكام كفارة الإفطار عند الشيعة الإمامية:

في حالة السهو: كمن أكل، أو شرب، أو نحو ذلك من المفطرات، وكان ذاهلاً عن صومه فلا شيء عليه. فعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، أنَّه سئل عن رجل نسيَ فأكل وشرب، ثم ذكر؟ قال: لا يُفطر، إنما هو شيء رزقه به الله فليُتم صومه»[1].

وفي حالة الإكراه: لذلك لا شيء على من أكره إكراهاً على تناول طعام أو شراب، دون أن يباشره بنفسه. وإذا توعد الصائمَ متوعدٌ قوي إذا لم يأكل أو لم يشرب، وخاف الضرر، فقد ذهب أكثر الفقهاء إلى صحة صومه. بينما قال صاحب العروة الوثقى، والسيد الحكيم في «المستمسك»: «إن حديث الرفع لا يصلح لإثبات الصحة، لأنه نافٍ لا مثبت».

وحديث الرفع الشريف هو قوله صلى الله عليه وآله: «**رفع عن أمتي الخطأ والنسيان ما استكرهوا عليه**»[2]. ولكنَّ نفي التحريم عن الأكل شيء، وصحة الصوم شيء آخر، والحديث إذاً لا يتعلق بصحة الصوم، وإنما يدل على نفي الإثم والعقاب.

---

(١) الوسائل، م٧، ص٣٣، ٣٤ عن أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام.

(٢) كنز العمّال، ج٤، ص: ٢٣٣ كذا في صحيح ابن حبان.

وذهب جماعة آخرون من الفقهاء إلى أن المكره غير مؤاخذ ولا معاقب، وإنه لا كفارة عليه، لأن التكفير إنما يكون عن الذنب ولا ذنب على من أكره على الإفطار، فيبقى على المكره القضاء فقط دون الكفارة.

وأما في حالة الجهل: كما لو تناول الصائم شيئاً من المفطرات جاهلاً أنه مفسد للصوم فعليه القضاء والكفارة، وهو المشهور.

وخلافاً للمشهور ذهب جمع من الفقهاء، ومنهم السيد الحكيم في «المستمسك»، إلى أنه لا شيء على الجاهل. وقد استدلت هذه الجماعة من الفقهاء بأن الإمام الباقر عليه السلام سئل عن رجل أتى أهله في شهر رمضان، أو أتى أهله وهو مُحرِم، وهو لا يرى إلا أن ذلك حلال له؟ فقال عليه السلام: «ليس عليه شيء»(١). وقال أيضاً عليه السلام: «أي رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه»(٢). أما من فعل ذلك عن عمد فله حكمٌ آخر، إذ سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل أتى امرأته وهو صائم وهي صائمة؟ فقال: «إن كان استكرهها فعليه كفَّارتان، وإن كانت طاوعته فعليه كفارة، وعليها كفارة. وإن كان أكرهها فعليه ضربُ خمسين سوطاً، نصف الحدّ، وإن كانت طاوعته ضُرب خمسةً وعشرين سوطاً، وضُربت خمسةً وعشرين سوطاً»(٣).

وهكذا يتبين مما تقدم أن الكفارة عن الإفطار تكون إما عن الصوم المندوب أو عن الصوم الواجب. والصوم الواجب هو صوم

---

(١) الوسائل، المصدر السابق، ص٣٥.
(٢) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٢، ص٢٦.
(٣) الوسائل، م٧، ص٣٧ و٣٨.

شهر رمضان وقضاؤه، وصوم النذر، وصوم الاعتكاف، وصوم الكفارات (أي عند التكفير عن الإفطار وغيره بالصوم).

وقد ذهب فقهاء الشيعة الإمامية إلى أنه لا شيء على الصائم ندباً سواء أتناول المفطر قبل الزوال أو بعده. وحكم غير المندوب عندهم هو على النحو التالي:

كفارة رمضان:

يجب القضاء والتكفير مُخيّراً بين صيام شهرين متتابعين، أو عتق رقبة، أو إطعام ستين مسكيناً.

ويجب القضاء والتكفير معاً على من تعمد الإفطار في شهر رمضان بالأكل والشرب، والجماع.

ومن أفطر في شهر رمضان على محرَّم (كمن شرب خمراً، أو زنى أو لاط، أو أكل أو شرب من أموال الناس ظلماً وعدواناً) فعليه أن يكفِّر بالجمع بين الخصال الثلاث، أي يصوم شهرين متتابعين، ويعتق رقبةً، ويطعم ستين مسكيناً.

وقد سئل الإمام الرضا عليه السلام: يا بن رسول الله، قد روي عن آبائك فيمن جامع في شهر رمضان، أو أفطر فيه، ثلاث كفارات، وروي عنهم أيضاً كفارة واحدة، فبأيِّ الحديثين نأخذ؟ قال عليه السلام: «بهما جميعاً.. متى جامع الرجل حراماً، أو أفطر على حرام في شهر رمضان فعليه ثلاث كفارات: عتق رقبة، وصيام شهرين متتابعين، وإطعام ستين مسكيناً، وقضاء ذلك اليوم. وإن كان نكح حلالاً، أو

أفطر على حلالٍ، فعليه كفارة واحدة، وإن كان ناسياً فلا شيء عليه»[1].

ومن الأسباب الموجبة للقضاء والكفارة في شهر رمضان الاستمناء. فلو عبث الرجل مع أهله في شهر رمضان حتى يُمني، كان عليه من الكفارة مثل ما على الذي بجامع، حيث فهم الفقهاء أن هذا العابث كان قاصداً ومريداً الاستمناء. وكذلك على من تعمد البقاء على الجنابة، في شهر رمضان، حتى يصبح، فإن كفارته: عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً.

ولكل من الحامل في أشهرها الأخيرة، والمرضعة القليلة اللبن التي يضر الصوم بولدها.. لكل منهما أن تفطر، وتكفِّر بمدٍّ عن كل يوم، وأن تقضيه.

وعن الحقنة بالمائع قال بعض الفقهاء إنها توجب القضاء فقط. وقال صاحب «المدارك»: لا توجب القضاء ولا الكفارة.

أما تعمُّد القيء في رمضان، فإنه يوجب القضاء فقط، على المشهور عند الفقهاء.

كفارة صوم النذر المعيَّن:

إن نذر أن يصوم يوماً معيَّناً بالذات، لا مطلق يوم من الأيام، ثم أفطر، ولم يفِ بالنذر في ذاك اليوم، فعليه كفارة كبرى وهي صيام شهرين متتابعين، أو عتق رقبة، أو إطعام ستين مسكيناً.

---

(١) الوسائل، المصدر السابق، ص٣٥.

كفارة صوم الاعتكاف:

من اعتكف متعبداً لله تعالى، وصام للاعتكاف، وجامع أيام الصوم، فعليه كفارة كبرى، حتى ولو كان الجماع ليلاً، لا نهاراً، لأن التكفير إنما هو من أجل الاعتكاف، لا من أجل الصوم. ولا تجب الكفارة بغير الجماع إطلاقاً. وأجمع الفقهاء على أن الكفارة لا تجب في غير هذه الأربعة: إفساد صوم رمضان، وقضاء رمضان، وصوم النذر المعيَّن، وصوم الاعتكاف.. أي أنه في صوم النذر غير المعيَّن بأحد الأيام، وصوم الكفارات، والصوم المستحب، لا كفارة على من أفطر.

تعدُّد الكفارة:

إذا تناول المفطِّر الموجب للكفارة أكثر من مرة: كما لو أكل وشرب وجامع، أو أكل مرات، أو شرب مرات، أو جامع مرات، فهل تتعدد الكفارة، أو تكفي كفارة واحدة؟

إذا تناول المفطِّر في أكثر من يوم تعددت الكفارة بتعدد الأيام التي أفطر فيها، وهذا باتفاق الفقهاء.

ولكنهم اختلفوا فيما إذا تكرر ذلك في اليوم الواحد، فذهب جماعة منهم، إلى أن عليه كفارة واحدة بدون فرق بين أن يكون المفطِّر من نوع واحد (كما لو أكل مرات عديدة) وبين أن يكون من أنواع عديدة (كما لو أكل، وشرب، وجامع)..

وهذا هو الصحيح لأن الشارع قد أناط وجوب التكفير بتناول المفطر، لأنه لا معنى لإفطار المفطر.. بمعنى أن الأكل الموجب للكفارة هو الأكل المفسد للصوم، لا مطلق الأكل المحرَّم، فالأكلة

الثانية، وإن كانت محرّمة، ولكنها لم تفسد الصوم، بل الأولى هي المفسدة والمحرَّمة في وقت واحد.

الإفطار وسقوط الصوم:

إذا أفطر عامداً في شهر رمضان، ثم سافر، أو تبين أن الصوم غير واجب عليه لمرض أصابه، أو جنون، أو إغماء، أو طرأ الحيض على المرأة في آخر النهار، فهل تجب الكفارة، والحال هذه؟

قال أكثر الفقهاء: تجب الكفارة عليه، ولا تسقط عنه، لأنه أفسد صوماً واجباً من رمضان.

والحق أنه يقتضي التفريق بين وجود العذر حقيقة وواقعاً مثل طروء المرض، أو الجنون أو الإغماء أو الحيض، وبين العذر الذي يفتعله الصائم لكي يفطر كالسفر. ففي الحالة الأولى لا قضاء عليه ولا كفارة، حيث لا تكليف عليه من الأساس، ما عدا الحيض فيجب فيه القضاء، وفي الحالة الثانية يلزمه القضاء والكفارة.

وإذا استكره الرجل زوجته، فأتاها وهو صائم، وهي صائمة فعليه كفارتان، ويُضرب خمسين سوطاً، أي نصف الحد. أما إذا طاوعته فعليه كفارة، وعليها كفارة، ويُضرب خمسةً وعشرين سوطاً، وتُضرب هي أيضاً خمسة وعشرين سوطاً. وإذا أكرهت المرأة زوجها فلا تتحمل عنه شيئاً وقوفاً على محمل النص.

ومن أنكر وجوب صوم رمضان فهو مرتد ويجب قتله. أما من آمن بوجوبه، ولكن تركه تهاوناً واستخفافاً، عُزِّرَ بما يراه الحاكم. فإن عاد عزر ثانية، فإن عاد ثالثة قتل، كما روي عن أهل البيت عليهم السلام. وقيل: يقتل في الرابعة..

وإذا توجبت الكفارة على الصائم ولكنه عجز عن أدائها، فلم يستطع صيام شهرين متتابعين، ولا عتق رقبة، ولا إطعام عشرة مساكين، ففي مثل هذا العجز كفاه صيام ثمانية عشر يوماً متتابعة، وإن عجز عنها تصدَّق بما يُطيق، وإن عجز عن الصدقة استغفر ربَّه تعالى. قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «كل من عجز عن الكفارة التي تجب عليه في صوم، أو عتق، أو صدقة، أو يمين، أو نذر، أو قتل أو غير ذلك مما يجب على صاحبه فيه الكفارة، فالاستغفار له كفارة، ما خلا يمين الظهار»[1].

مصرف الكفارة:

من أراد أن يكفر بإطعام ستين مسكيناً، دعا هذا العدد من المساكين إلى بيته دفعة واحدة، أو بالتتابع وأطعمهم حتى الشبع، ولا فرق بين الذكور والإناث، ولا بين الصغار والكبار. وله أن يعطي كل واحدٍ منهم مُدّاً من القمح (والمدّ الشرعي أكثر من ٨٠٠٠ غرام بقليل).

وإذا زاد عن المدِّ حُسِبَ كإطعام مسكين واحد. ويمكن أن يعطى لمن يعول أكثر من واحد من الأمداد بقدر ما يُعيل.

أما نوع الطعام للفقراء فيجب أن يكون من الأدام الوسط، مما هو معروف بين الناس، ويختلف ذلك باختلاف البلدان والأوساط.

الكفارة دون القضاء:

تجب الكفارة دون القضاء في الحالات التالية:

---

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٢، ص٣٣.

الشيخ الطاعن في السن (رجلاً كان أو امرأة) إذا كان في الصوم عليه مشقة، وانهيار في قواه، فله أن يفطر ويكفر عن كل يوم بإطعام مسكين واحد ولا قضاء عليه. أما إن صام فيضاعف له الأجر عملاً بقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ ۖ فَمَن تَطَوَّعَ خَيْرًا فَهُوَ خَيْرٌ لَّهُۥ ۚ وَأَن تَصُومُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ إِن كُنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾[1]. ومن تطوع خيراً معناه من زاد على إطعام المسكين الواحد.

ـ من كان مصاباً بداء العُطاش، فإنه يفطر، ويكفِّر بمدّ، ولا يقضي، بدليل قول الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «الشيخ الكبير، والذي به العطاش، لا حرج عليهما أن يفطرا في شهر رمضان، ويتصدق كل واحدٍ منهما في كل يوم بمُدٍّ من طعام، ولا قضاء عليهما. وإن لم يقدرا فلا شيء عليهما»[2].

ـ إذا نسي الاغتسال من غسل الجنابة في أيام رمضان وجب عليه الاغتسال وقضاء الصوم والصلاة. فقد سئل الإمام جعفر الصادق عليه السلام «عن الرجل يُجنب بالليل من شهر رمضان، فنسي أن يغتسل حتى تمضي بذلك جمعة أو يخرج شهر رمضان؟ قال عليه السلام: «عليه قضاء الصلاة والصوم»[3].

القضاء دون الكفارة:

يجب القضاء دون الكفارة في الأمور التالية:

ـ من أجنب في ليلة من رمضان ثم نام على نية الغسل، ثم انتبه

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٤.
(٢) الوسائل، م٧، ص١٥٠.
(٣) المصدر السابق، ص٤٤.

قبل الفجر ونام للمرة الثانية، فعليه القضاء دون الكفارة، لأن نيته كانت منصرفة إلى الغسل والطهارة.

ـ من أبطل صومه بنية الإفطار، دون أن يتناول شيئاً من المفطرات، ومثله المرائي بصيامه، ولو لساعة من نهار.

فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام: «عن رجلٍ أكل وشرب بعدما طلع الفجر من شهر رمضان؟. قال: إن كان قام فنظر فلم يرَ الفجر فأكل، ثم عاد فرأى الفجر فليُتمّ صومه ولا إعادة عليه. وإن كان قام فأكل وشرب، ثم نظر إلى الفجر فرأى أنه قد طلع الفجر، فليُتمَّ صومه ويقضي يوماً آخر، لأنه بدأ بالأكل قبل النظر فعليه الإعادة»[1].

ولو قامت بينة شرعية من عدلين على بقاء الليل، فأكل وشرب معتمداً عليهما، فهل يقضي إذا تبين خلاف ذلك؟ عليه أن يقضي لأن البينة إنما هي سبيل لمعرفة الواقع، وقد اتضح الواقع بعد البينة أن الفجر كان قد طلع، فلا يستدعي ثبوت الواقع سقوط القضاء. ذلك أن الدليل الشرعي قد أناط سقوط القضاء بمباشرة الصائم للبحث والنظر بنفسه، لا بتوسط غيره، إذ لا أثر، في هذه الحالة، للاعتماد على الغير.

سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجلٍ خرج في شهر رمضان وأصحابه يتسحَّرون في بيتٍ، فنظر إلى الفجر، فناداهم أنه قد طلع الفجر، فكفَّ بعضُهم، وظن بعضٌ أنه يسخر، فأكل؟ قال عليه السلام: «**من ظنَّ أنه يسخر فأكل، يُتمُّ صومه ويقضي**»[2].

---

(١) الوسائل، م٧، ص٨٢.

(٢) المصدر السابق، ص٨٥.

ـ من صام يومه، وظن أنه الشمس قد غابت، وفي السماء غيوم، فأفطر، ثم انجلى السحاب، فإذا الشمس لم تغب؟ قسم الشيخ الهمداني «في مصباح الفقيه» هذا الصائم إلى أقسام:

الأول: أن يكون قد أقدم على الإفطار بعد أن بحث وتحرَّى، وحصل له العلم والجزم، وهذا لا قضاء عليه، ولا كفارة.

الثاني: أن يقدم على الإفطار بمجرد توهم دخول الليل دون أن يعتمد على أمرٍ معقولٍ، بحيث يُعد في نظر العرف غير مبال ولا مكترث، وهذا عليه القضاء والكفارة.

الثالث: أن يقدم على الإفطار لوجود أمارة موهمة بحيث يظن معها كل إنسان بدخول الليل، وهذا عليه القضاء دون الكفارة، بل إذا تحرَّى وكان في السماء علّة فلا قضاء عليه وإن لم يحصل القطع والعلم، بل يكفي مجرد الظن في هذه الحال.

وللحق أن وجود غيوم في السماء، أو غيره من علَّة مماثلة، لم تعد تؤثِّر على الصائم في أيامنا هذه، بتحديد مواقيت الإفطار من قبل العلماء بصورة مسبقة، وبوجود الساعة لدى الصائم التي تشير إلى الوقت، ثم بوجود المساجد التي تؤذِّن لدخول الغروب. فإذا افترض وكان الصائم في بلد غير مسلم، ولم يكن يعلم مواقيت الإفطار والغروب فإن الأحكام السابقة المتعلقة بالقضاء والكفارة تنطبق حينها عليه. ولذلك يُنصح الصائم في حالات عدم تيقّنه من مغيب الشمس أن يبحث ويتحرَّى، ويسأل أهل البلد الذي هو فيه عن وقت الغروب قبل الإقدام على الإفطار.

ـ من تمضمض للتبريد، ودخل في جوفه ماء، فإنه يقضي ولا

يكفر. أما إذا دخل الماء جوفه رغماً عنه وهو في الوضوء، فلا يقضي.

ـ من يتعمد القيء فإن عليه القضاء دون الكفارة، ومن غلبه القيء صحَّ صومه، ولا شيء عليه.

ب ـ أحكام كفارة الإفطار عند المذاهب الأربعة:

إن الصيام المفروض هو صوم رمضان أداءً وقضاء، وصوم الكفارات، وصوم النذور. وعليه فإن الكفارة تجب على من أفسد صوم رمضان قاصداً، متعمداً، لأنه انتهك حرمة الصوم من غير مبيح للفطر. ويكون ذلك سواء أكان الإفطار بأكل ونحوه عند الحنفية والمالكية، أو كان بجماع ونحوه عند الشافعية والحنبلية.

وقد اعتبر الحنفية والشافعية والحنبلية أنَّ الكفارة تكون واجبة على الترتيب الوارد ذكره في القرآن الكريم أي: عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً. وقد استدل الثلاثة[1] على وجوبها بخبر الصحيحين من حديث أبو هريرة أنه جاء رجل إلى النبي ﷺ: فقال: هلكت يا رسول الله. قال ﷺ: «**وما أهلكك**»؟ قال: واقعت امرأتي في رمضان. قال ﷺ: «**هل تجد ما تعتق رقبة**»؟ قال: لا. قال ﷺ: «**فهل تستطيع أن تصوم شهرين متتابعين**»؟. قال: لا. قال ﷺ: «**فهل تجد ما تطعم ستين مسكيناً**»؟ قال: لا.

ثم جلس السائل، فأتى النبيُّ ﷺ بعَرقٍ[2] فيه ثمر فقال للرجل:

---

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ج١، ص٥٧٩، وقريب منه في: الوسائل م٧، ص٢٥، وص٣٠.

(٢) العرق: المكتلُ وهو يسع ١٥ صاعاً.

«تصدَّق بهذا». فقال: فهل على أفقر منَّا يا رسول الله، فوالله، فما بين لابَتَيْها[1] أهل بيت أحوج إليه منَّا؟ فضحك النبي ﷺ حتى بانت نواجذه، وقال ﷺ: «**إذهب فأطعمة أهلك**»[2].

أما المالكية فقالوا: كفارة رمضان على التخيير بين الإعتاق والإطعام وصوم الشهرين المتتابعين. وأفضلها الإطعام، فالعتق، فالصيام.

أنواع الكفارة عند المذاهب الأربعة: الكفارات ثلاث: إما عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً.

والرقبة يجب أن تكون مؤمنة عند المالكية والشافعية والحنبلية. أما الحنفية فلم يشترطوا أن تكون الرقبة مؤمنة في الصيام، بل سليمة من العيوب المضرة كالعمى والبكم والجنون.

وفي حالة عدم وجود رقيق يعتقه فصيام شهرين متتابعين، وبحيث لو أفسد يوماً واحداً في أثنائها، ولو بعذر شرعي كالسفر أو المرض، وجب عليه استئناف الشهرين من جديد لانقطاع التتابع الواجب باتفاق الحنفية والمالكية والشافعية. لكن لا يضر الفطر بنفاس أو حيض أو جنون أو إغماء مستغرق، لأنَّ كُلًّا منها ينافي الصوم لكونه اضطرارياً.

---

(١) اللابة: الحرة، والحرة: الأرض التي فيها حجارة سوداء، والمقصود ما بين الحرَّتيْنِ حول المدينة المنورة.

(٢) رواه الجماعة عن أبي هريرة (نيل الأوطار: ٤/ ٢١٤). وفي لفظ ابن ماجة أنه ﷺ قال: أعتق رقبة؟ قال: لا أجدها. قال ﷺ: شهرين متتابعين؟ قال: لا أطيق. قال ﷺ: أطعم ستين مسكيناً.

أما الحنبلية فقالوا: الفطر لعذر شرعي كالسفر أو المرض أو الحيض لا يقطع التتابع.

وفي حال عدم استطاعة الصوم لمشقة شديدة ونحوها، عليه إطعام ستين مسكيناً من غير أهله، بحيث يعطي كل واحد مقداراً معيناً من الطعام.

ـ وقال الحنفية: يكفي في إطعام الستين مسكيناً أن يشبعهم في غداءين أو عشاءين، أو فطور وسحور. أو يدفع لكل فقير نصف صاع من القمح أو قيمته، أو من الشعير، أو من التمر أو الزبيب. والصاع قدحان وثلث بالكيل المصري.

ـ وقال المالكية: يجب تمليك كل واحد من المساكين مدّاً بمدّ النبي ﷺ، وهو ملء اليدين المتوسطتين، لا مقبوضتين، ولا مبسوطتين. ويكون الطعام من غالب طعام أهل بلد المكفر من قمح أو غيره. ويقدر المدّ بالكيل بثلث قدح مصري وبالوزن برطل وثلث، ويمكن إعطاء أقاربه الذين لا تلزمه نفقتهم إن كانوا فقراء، كإخوته وأخواته وأجداده.

ـ وقال الشافعية: يعطي لكل واحد مدّاً من الطعام الذي يصح إخراجه في زكاة الفطر كالقمح والشعير، شريطة أن يكون من غالب قوت بلده. والمد: نصف قدح مصري، وهو ثمن الكيلة المصرية. ويجب أن لا يكون في المساكين من تلزمه نفقته إن كان هو المكفر عن نفسه. أمّا إن كفَّر عنه غيره فيصح أن يعتبر عيال المكفِّر من ضمن المساكين.

ـ وقال الحنبلية: يعطي لكل مسكين مدّاً من قمح، أي رطلاً

وثلث الرطل، أو نصف صاع من تمر أو شعير أو زبيب أو أَقِطِ (جبن). (والصاع أربعة أمداد، ومقدار الصاع بالكيل المصري قدحان). ولا يجب أن يكون في الفقراء من هو أصل له أو فرع، ولا من تلزمه نفقته، سواء أكان هو المكفِّر عن نفسه، أو كفر عنه غيره.

وقد أوجب الحنفية والشافعية والحنبلية ترتيب الكفارة: العتق، فالصيام، فالإطعام. وخالف المالكية فقالوا: كفارة رمضان على التخيير بين الثلاثة، وأفضلها: الإطعام، فالعتق، فالصيام. وهذا التخيير بالنسبة للحر الرشيد. أما العبد فلا يصح العتق فيه فيكفر بالإطعام إذا أَذِنَ سيدُه، وله أن يكفِّر بالصوم. وأما السفيه فيأمره وليّه بالتكفير بالصوم، فإن امتنع أو عجز كفَّر عنه بأقل الأمرين قيمة: الإطعام أو العتق.

تعدد الكفارة:

تتعدد الكفارة بتعدد الأيام التي حصل فيها ما يقتضيها عند المالكية والشافعية.

أما الحنفية فقالوا: لا تتعدد الكفارة بتعدد ما يقتضيها مطلقاً، سواء كان التعدد في يوم واحد، أم في أيام متعددة، وفي رمضان واحد، أم في سنين مختلفة. ولكن لو فعل ما يوجب الكفارة ثم كفَّر عنه، ثم فعل ما يوجبها ثانيةً، فإن حصل التكرار في يوم واحد كفت كفارة واحدة. وإن حصل في أيام مختلفة كفَّر عما بعد الأول (الذي كفَّر عنه) بكفارة جديدة. وظاهر الرواية هو إن وجبت الكفارة بسبب الجماع تعددت، وإلَّا فلا تتعدد.

وقال الحنبلية: إذا تعدد موجب الكفارة في يوم واحد، فإن كفَّر

عن الأول، لزمته كفارة للموجب الثاني، وإن لم يكفر عن السابق كفته كفارة واحدة عن الجميع.

وباتفاق الحنفية والمالكية والشافعية: أنه إذا عجز عن جميع أنواع الكفارات استقرت في ذمته إلى الميسرة.

أما الحنبلية فقالوا: إذا عجز في وقت وجوبها عن جميع أنواعها سقطت عنه، ولو أيسر بعد ذلك.

ما يوجب القضاء والكفارة[1]:

تتلخص مفسدات الصيام التي توجب القضاء والكفارة في المذاهب الأربعة وفقاً لما يلي:

ـ قال الحنفية: يوجب القضاء والكفارة أمران:

الأوّل: أن يتناول الأكل والشرب ونحوهما مما يميل إليه الطبع وتنقضي به شهوة البطن، ومنه شرب الدخان والحشيش ونحو ذلك مما فيه شهوة ظاهرة، بدون عذرٍ شرعي.

الثاني: أن يقضي شهوة الفرج كاملة، كالجماع في القبل والدبر عمداً، فإن الكفارة تتوجب على الفاعل والمفعول به. كما تجب الكفارة بمجرد التقاء الختانين وإن لم ينزل. كما تتوجب الكفارة على المرأة التي تمكن صغيراً أو مجنوناً من نفسها.

وشروط وجوب الكفارة في هذين الأمرين هي:

---

(١) الجزيري، الفقه على المذاهب الأربعة، ج، ص٥٦٠ ـ ٥٦٤.

١ ـ أن يكون طائعاً مختاراً، لا مكرهاً. وأن يكون متعمداً، فلو أفطر ناسياً أو مخطئاً تسقط عنه الكفارة.

٢ ـ أن يكون الصائم المكلَّف مبيتاً للنية في أداء رمضان. فإن بيَّت النية في قضاء ما فاته من رمضان، أو في صوم آخر، فلا كفارة عليه.

٣ ـ أن لا يطرأ عليه ما يبيح الإفطار من سفر أو مرض. أما لو أفطر قبل السفر فلا تسقط عنه الكفارة.

ـ وقال المالكية: إن موجبات القضاء والكفارة هي كل ما يفسد الصوم بشروط خاصة، ومنها:

١ ـ الجماع الذي يوجب الغسل، سواء كان فاعلاً أو مفعولاً به.

٢ ـ من تقيَّأ عمداً، وبدون علة، وجب عليه القضاء والكفارة. أما إذا غلبه القيء فلا يفسد صومه، إلا إذا رجع شيء منه.

٣ ـ وصول مائع إلى الحلق من الفم أو الأذن أو العين أو الأنف، سواء كان المائع ماء أو غيره، فإذا وصل عمداً وجبت به الكفارة والقضاء. أما إذا وصل سهواً أو خطأً فإنه يوجب القضاء فقط. وفي حكم المائع: البخُّور وبخار القدر إذا استنشقهما فوصلا إلى حلقه، والدخان (التبغ) الذي اعتاد الناس شربه فإنه مفسد للصوم بمجرد وصوله إلى الحلق. وإذا اكتحل متعمداً في النهار ووصل الكحل إلى حلقه، أو إذا دهن شعره عامداً ووصل الدهن إلى حلقه من مسام الشعر، أو إذا استعملت المرأة الحنَّاء في شعرها عمداً بدون عذر فوجدت طعمه في حقلها، ففي جميع هذه الحالات يفسد الصوم، وتتوجب الكفارة.

٤ ـ وصول أي شيء إلى المعدة، سواء كان مائعاً أو غيره عمداً بدون عذر، سواء وصل من الأعلى، أم من الأسفل من منفذ الدبر.

ـ وقال الشافعية: ما يوجب القضاء والكفارة ينحصر بشيء واحد وهو الجماع، وشروطه:

١ ـ أن يكون ناوياً للصوم، فإذا ترك النية ليلاً وأتى امرأته نهاراً لا تتوجب عليه الكفارة لأنه ليس بصائم حقيقة.

٢ ـ أن يكون متعمداً، فلو أتاها ناسياً لم يبطل صومه، وليس عليه قضاء ولا كفارة.

٣ ـ أن يكون مختاراً، فلو أكره على الجماع لم يبطل صومه.

٤ ـ أن يكون عالماً بالتحريم، وليس له عذر مقبول شرعاً في جهله.

٥ ـ أن يقع منه الجماع في صيام رمضان أداء بخصوصه. فلو فعل في صوم النذر أو الكفارة، أو القضاء فلا تجب عليه الكفارة.

٦ ـ أن يكون الجماع مستقلاً وحده في إفساد الصوم، فلو أكل في حال تلبسه بالفعل فإنه لا كفارة عليه، بل القضاء فقط.

٧ ـ أن يكون آثماً بالجماع، بأن كان مكلَّفاً عاقلاً، أما الصبيُّ فإن فعل ذلك وهو صائم فلا كفارة عليه.

٨ ـ إذا كان مسافراً وأصبح صائماً، ثم أفطر في ذلك اليوم بالجماع، فلا كفارة عليه بسبب رخصة السفر.

٩ ـ أن يكون معتقداً صحة صومه: فلو أكل ناسياً، ثم ظن أنه قد أفطر، فجامع بعد ذلك عمداً فلا كفارة عليه، وإن بطل صومه ووجب عليه القضاء.

١٠ـ أن لا يصيبه جنون بعد الجماع وقبل الغروب، فإن أصابه ذلك الجنون فلا كفارة عليه.

١١ـ أن لا يكون مخطئاً، فلو جامع ظانّاً بقاء الليل، أو دخول المغرب، ثم تبين أنه نهار، فلا كفارة عليه، وإن وجب عليه القضاء والإمساك.

١٢ـ أن يكون الجماع بإدخال الحشفة أو قدرها من القضيب، فلو لم يدخل أو أدخل بعضها وأنزل فعليه القضاء فقط.

١٣ـ أن يكون الجماع في فرج، قبلاً كان أو دبراً، ولو لم ينزل، فلو وطئ في غير فرج فلا كفارة عليه.

١٤ـ أن يكون فاعلاً، لأن الكفارة على الفاعل دون المفعول مطلقاً. وإذا طلع الفجر وهو يأتي زوجه فإن نزع حالاً صح صومه، وإن استمر ولو قليلاً فعليه القضاء والكفارة إن علم بالفجر وقت طلوعه. أما إن لم يعلم فعليه القضاء دون الكفارة.

ـ وقال الحنبلية: يوجب القضاء والكفارة شيئان:

أحدهما: الوطء في نهار رمضان من قبل أو دبر، سواء كان المفعول به حيّاً أو ميتةً، عاقلاً أو بهيمةً، وسواء كان الفاعل متعمداً أو ناسياً، عالماً أو جاهلاً، مختاراً أو مكرهاً أو مخطئاً. ودليلهم على ذلك أن النبي ﷺ أمر المجامع في رمضان بالقضاء والكفارة، ولم يطلب منه بيان حاله وقت الجماع. وسواء كان الفاعل صائماً حقيقة أو لم يبيِّت نيَّة الصيام[1]. ومن كان يجامع وطلع عليه الفجر فنزع وجب عليه القضاء والكفارة.

(١) الموطأ، باب كفارة من أفطر في رمضان، عن سعيد بن المسيب، ص٢٠١.

ثانيهما: إذا باشرت المرأة غيرها، بالمساحقة، وأنزلت وجبت عليها الكفارة.

ما يوجب القضاء دون الكفارة:

ـ قال الحنفية: ما يوجب القضاء دون الكفارة ثلاثة أشياء:

الأول: أن يتناول الصائم ما ليس فيه غذاء، أو ما في معنى الغذاء وهو الدواء، كما لو تناول أرزاً نيئاً، أو عجيناً، أو ملحاً كثيراً، دفعةً واحدةً، أي كل ما لا يقبله الطبع ولا تنقضي به شهوة البطن.

الثاني: أن يتناول غذاء أو دواء لعذر شرعي كالمرض أو السفر أو الإكراه أو الخطأ. أما النسيان فإنه لا يفسد الصيام أصلاً، فلا يجب فيه قضاء ولا كفارة.

وإذا أفطر عمداً بشبهة شرعية، كما لو أكل عمداً بعد أن أكل ناسياً، أو جامع ناسياً ثم جامع عمداً، أو أكل عمداً بعد الجماع ناسياً.. ففي هذه الحالات لا تجب عليه الكفارة، وإن وجب عليه القضاء، وذلك لشبهة عدم صيامه.

وإذا بيَّت نيَّة الصوم ليلاً، ثم سافر نهاراً ونوى الإقامة ثم أكل يلزمه القضاء دون الكفارة. وكذا إذا أكل أو شرب أو جامع شاكاً بطلوع الفجر، وكان الفجر طالعاً، لوجود الشبهة الشرعية.

الثالث: أن يقضي شهوة الفرج غير كاملة. كما لو أمنى بفخذ أو بطن، أو عبث بالكف، أو إذا وطئت امرأة وهي نائمة، فيجب القضاء دون الكفارة.

ولا يفسد صومه إذا أمنى بسبب النظر بشهوة، أو بسبب التفكر

في وقاع، أو احتلم، أو شم الروائح العطرية، أو أخَّر غسل الجنابة حتى تطلع الشمس.

ـ وقال المالكية: كل من تناول مفطِّراً مفسداً للصوم، ولم تتحقق فيه شرائط وجوب الكفارة، فعليه القضاء فقط، سواء كان الصائم في رمضان، أو في فرض غيره كقضاء رمضان، والكفارات، والنذر غير المعيَّن. وأما النذر المعيَّن فإن كان الفطر فيه لعذر كمرض، أو حيض المرأة أو نفاسها، أو إغماء، أو جنون فلا يجب قضاؤه. وإذا أفطر فيه ناسياً كأنْ نذرَ صومَ يوم الخميس فصام الأربعاء ظنّاً منه أنه الخميس، وأفطر الخميس فعليه القضاء.

وإذا أفطر في صوم المتمتع والقارن إذا لم يجد الْهَدْيَ وجب عليه القضاء.

وكل النوافل لا يجب القضاء على من أفطر فيها إلا إذا كان الفطر عمداً حراماً.

أما ما لا يفسد الصوم، ولا يوجب القضاء فأمور:

ـ أن يغلبه القيء، ولا يبتلع منه شيئاً.

ـ أن يصل غبار الدقيق أو الطريق إلى حلق الصائم الذي يزاول أعمالاً من شأنها إدخال الغبار في فمه.

ـ أن يطلع عليه الفجر وهو يأكل أو يشرب فيطرح الأكل أو الشرب من فمه بمجرد طلوع الفجر.

ـ أن يغلب عليه المني أو المذي بمجرد نظرٍ أو فكر.

ـ أن يبتلع ريق فمه، أو ما بين أسنانه من بقايا الطعام، إلا إذا كان

الطعام كثيراً عرفاً وابتلعه، ولو قهراً عنه، فإن صيامه يبطل في هذه الحالة.

ـ أن يضع دهناً على خرَّاجٍ في بطنه متصلاً بجوفه.

ـ أن يحتلم، فإن الاحتلام لا يفسد صومه.

ـ وقال الشافعية: ما يفسد الصوم ويوجب القضاء، دون الكفارة، أمور، ومنها:

ـ وصول شيء من الطعام إلى جوف الصائم كثيراً كان أو قليلاً، ولو قدر سمسمة، أو ماء قليل. ولكن الصوم لا يفسد في مثل هذه الحالات إلا بشروط: أولها أن يكون جاهلاً بسبب قرب إسلامه. ثانيها أن يكون عامداً. ثالثها أن يصل إلى جوفه من طريق معتبر شرعاً كأنفه أو فمه أو أذنه أو قبله أو دبره.

ـ تعاطي الدخان والتنباك والنشوق، فإنها توجب القضاء دون الكفارة.

ـ إدخال إصبعه أو جزء منه، حالة الاستنجاء، في قبل أو دبر، دون ضرورة لذلك.

ـ إدخال عودٍ ونحوه في باطن أذنه، فإنه يفطر، لأن باطن الأذن يعتبر شرعاً من الجوف.

ـ الزيادة في المضمضة والاستنشاق عن القدر المطلوب.

ـ أكل فضلات الطعام بين الأسنان مع قدرته على تمييزه وطرحه، فإنه يفطر بذلك ولو كان دون الحمصة.

ـ القيء عامداً، مختاراً، عالماً، فإنه يفطر وعليه القضاء، ولو لم يملأ الفم.

ـ دخول ذبابة في جوفه، ولو أخرجها، فإن صومه يفسد، وعليه القضاء.

ـ إذا تجشّأ عمداً فخرج شيءٌ من معدته إلى ظاهر حلقه ـ وظاهر الحلق هو مخرج الحاء المهملة على المعتمد ـ .

ـ إذا بلع النخامة بعد استقرارها في فمه دون أن يطرحها خارجاً.

ـ الإنزال بسبب المباشرة، أو بسبب التقبيل أو اللمس، فإنه يفسد الصوم ويوجب القضاء فقط. أما الإنزال بسبب النظر أو الفكر، فإن كان غير عادة له، فإنه كالاحتلام لا يفسد الصوم.

ـ وقال الحنبلية: يوجب القضاء دون الكفارة أمور:

ـ إذا أدخل شيئاً في جوفه عمداً، سواء كان من الفم أو غيره، كلقمة خبز أو قطعة جبن.

ـ إذا ابتلع نخامة وصلت إلى فمه، أو وصل الدواء بالحقنة إلى جوفه، أو وصل قيء إلى فمه فابتلعه عمداً، أو أصاب ريقه نجاسه فابتلعه عمداً، ففي كل هذه الأحوال يفسد صومه، وعليه القضاء دون الكفارة.

ـ إذا وصل شيء إلى دماغه عمداً كالدواء الذي يصل إلى أم الدماغ إذا دوای به الجرح الواصل إليها.

ـ إذا أمنى بسبب الاستمناء أو التقبيل أو اللمس، أو بأية مباشرة دون الفرج، أو إذا أمذى بنظر ونحوه فإن عليه القضاء في جميع هذه الحالات، إذا كان متعمداً، ولو كان جاهلاً بالحكم.

ـ إذا احتجم أو حُجِم عمداً وظهر دم، وإلَّا لم يفطر.

ولا يفسد صومه بشيء من هذه الأمور إذا كان ناسياً، أو مكرهاً.

وأما ما لا يوجب كفارة ولا قضاء، فأمور منها:

ـ الفصْد ولو خرج الدم، والرعاف، وخروج القيء رغماً عنه.

ـ وصول الغبار أو الذباب أو نحو ذلك إلى حلق الصائم، بلا قصدٍ، لعدم التحرز عنه.

ـ إدخال المرأة إصبعها أو غيره في قُبلها.

ـ الإنزال بالفكر أو الاحتلام فإنه لا يفسد الصوم.

ـ المضمضة أو الاستنشاق، حتى مع المبالغة لا تفسد الصوم.

ـ الأكل والشرب والجماع مع الشك بطلوع الفجر أو الظن بغروب الشمس، ولم يتبين الحال، فإن صومه لا يفسد بذلك.

أما إذا تبيّنه فعليه القضاء في الأكل والشرب، وعليه القضاء والكفارة في الجماع. أما إذا أكل أو شرب في وقت يعتقده ليلاً فبان نهاراً، أو أكل ناسياً فظن أنه أفطر، فعاد فأكل عامداً، فإن صومه يفسد، وعليه القضاء فقط.

ثالثاً ـ أحكام كفارة تأخير رمضان:

ـ قال الشيعة الإمامية: من أخر قضاء الأيام التي أفطرها في شهر رمضان حتى جاء شهر رمضان التالي: بدون عذر، وجبت عليه الفدية، وهي إطعام مسكين عن كل يوم من أيام القضاء، زيادة على القضاء الذي يبقى ملزماً به. أما إذا أخَّر القضاء لمرض استمرَّ العام كلَّه

فليس عليه سوى الفدية. وقد قال تعالى: ﴿وَعَلَى ٱلَّذِينَ يُطِيقُونَهُۥ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾[1]. وهكذا يسقط الصوم عن المريض مرضاً مستمراً وعن الشيخ والعجوز وذي العطاش، ويُكتفى منهم بالفدية. ومن نوى الصيام قضاء لما فاته في شهر رمضان، ثم أفطر قبل الزوال فلا شيء عليه إلَّا الإعادة أي القضاء. وإذا أفطر بعد الزوال فعليه كفارة إطعام عشرة مساكين، فإن عجز صام ثلاثة أيام متتالية. فقد سئل الإمام محمد الباقر عليه السلام عن رجل أتى أهله في يوم يقضيه من شهر رمضان؟ قال عليه السلام: «إن كان قبل الزوال فلا شيء عليه إلا يوماً مكان يوم، وإن كان بعد الزوال فإن عليه أن يتصدق على عشرة مساكين، فإن لم يقدر صام يوماً مكان يوم، وصام ثلاثة أيام كفارة لما صنع»[2] وهذه تسمى عندهم كفارة صغرى.

وقال الأئمة الأربعة: من وجب عليه قضاء رمضان لفطره فيه عمداً، أو لسبب من الأسباب التي أدت إلى الإفطار، فإنه يقضي بدل الأيام التي أفطرها في زمن يباح فيه الصوم تطوعاً. ولا يجزئ القضاء فيما نهي عن صومه كأيام العيد، ولا فيما تعيَّن لصوم مفروض كرمضان الحاضر، وأيام النذر المعين كما قال المالكية والشافعية. أما الحنفية فقد أجازوا قضاء ما فاته من رمضان في الأيام التي نذر صومها (أي النذر المعين)، وعليه قضاء النذر في أيام أخر.

واتفق المالكية والشافعية والحنبلية: على أن من أخَّر القضاء حتى دخل رمضان الثاني وجبت عليه الفدية، زيادة عن القضاء، وهي

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٨٤.

(٢) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٢، ص٢٩، وج٥ ص٣٧.

إطعام مسكين عن كل يوم من أيام القضاء، أي مقدار ما يُعطى لمسكين واحد في الكفارة. وخالف الحنفية فقالوا: لا فدية على من أخَّر قضاء رمضان حتى دخل رمضان الثاني، سواء كان التأخير بعذر أو بدون عذر، وإنما تجب الفدية إذا كان متمكناً من القضاء قبل دخول رمضان الثاني، وإلا فلا فدية عليه.

وقال الحنفية والمالكية والحنبلية: لا تتكرر الفدية بتكرر الأعوام بدون قضاء. وقال الشافعية: بل تتكرر الفدية بتكرر الأعوام.

رابعاً ـ أحكام كفارة الظهار:

معنى الظِّهار هو أن يقول الرجل لامرأته: أنت عليَّ كظهر أمي. ويبدون أن الظِّهار مأخوذ من الظهر، أي من ظهر المركوب عليه، بحيث يكون فيه تشبيه.

والظِّهارُ عادةٌ جاهليةٌ، كانت تؤدي عندهم إلى تحريم المرأة على زوجها، وعلى غيره تحريماً مؤبداً. وقد أقرَّ الإسلامُ الظِّهار وجعل له حكماً ربّانيًّا، ولم يجعله مؤبداً، بل أقرَّ الرجوع عنه بشروط توجب الكفارة وذلك منعاً للمسلم من استعمال الظهار لما له من مساوئ على حياة الزوجين والعائلة، إذ ليس من الدين أن يعمل الرجل بالظِّهار كلما غضب من زوجته، فيبادئها بالقول سريعاً: أنت عليَّ كظهر أمي، أو مثل أمي، أي ممَّن حُرِّم عليه الزواج منها، إذ يترتب على ذلك عقاب الله تعالى بأداء الكفارة الشاقة.

ودليل الظِّهار قول الله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِنكُم مِّن نِّسَآئِهِم مَّا هُنَّ أُمَّهَٰتِهِمۡۖ إِنۡ أُمَّهَٰتُهُمۡ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي وَلَدۡنَهُمۡۚ وَإِنَّهُمۡ لَيَقُولُونَ مُنكَرٗا مِّنَ ٱلۡقَوۡلِ وَزُورٗاۚ

وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾[1]. فقد وصف الله ـ سبحانه وتعالى ـ الظِّهار بأنه منكر وزور أي تزوير للحقيقة لأنَّ الزوجة ليست كالأمِّ؛ وأما عقابه الدنيوي فهو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُظَٰهِرُونَ مِن نِّسَآئِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا ذَٰلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِۦ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ ۝٣ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِن قَبْلِ أَن يَتَمَآسَّا فَمَن لَّمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعَامُ سِتِّينَ مِسْكِينًا﴾[2].

وهكذا فإنه يترتب على من يقول لامرأته: «أنت عليَّ كظهر أمي» تحريم مسِّها مؤقتاً حتى يُخرج الكفارة، أي حتى يؤدي الجزاءَ الذي فرضه عليه الله تعالى، وهو بالتتابع: تحرير رقبة، فإن لم يجد فصيام شهرين متتابعين، فإن لم يطق فإطعام ستين مسكيناً.

والشروط المتعلقة بالرقبة، والصيام، والإطعام قد مرَّ ذكرها في مبحث كفارة إفطار رمضان، مع بعض الفوارق الخاصة بكفارة الظِّهار، وفقاً لما قالت به المذاهب.

ـ قال الشيعة الإمامية: إذا قال الرجل لزوجته: أنت عليَّ كظهر أمي أمام عدلين، وكانت في طُهرٍ لم يواقعها فيه، بحيث تحتمع جميع شروط الطلاق، فإنها تحرم عليه ولا تحلّ له حتى يكفِّر. وكفارة الظهار واحد من ثلاثة على هذا الترتيب: أن يعتق رقبة، فإن عجز فصيام شهرين متتابعين، فإن عجز فإطعام ستين مسكيناً.

وقد يعجز الإنسان عن أداء كفارة إفطار رمضان، أو كفارة اليمين، أو كفارة النذر، ولا يبقى أمامه إلَّا الاستغفار وطلب العفو من ربه تبارك وتعالى. ولكنَّ كفارة الظهار لا بدَّ لها من الأداء من قبل أن

(١) و(٢) سورة المجادلة، الآيات: ٢ ـ ٤.

يتماسَّ الرجل وزوجه، أي من قبل أن يعود إلى وطئها، لأن التحريم المؤقت الذي أوجده الظهار لا يزول إلا بالكفارة.

وحكم الظهار عند الأئمة الأربعة هو نفسه عند الشيعة الإمامية، مع تفصيلات عديدة نوجز بعضها حسب كل مذهب وفقاً لما يلي:

ـ قال الحنفية: الظهار هو تشبيه المسلم زوجته بالأم ونحوها من المحرمات، أو تشبيه جزء يعبر به عن المرأة كالرأس أو العنق، أو جزء شائع كالنصف والثلث أي بكل جزء يحرم النظر إليه.. فإذا قال لها: أنت أمي أو أختي بدون تشبيه، فإنه لا يكون ظهاراً، ولو نوى به الظهار. وإذا قال لها. أنت عليَّ كظهر أمي شهراً، فإنه يصح، وتجب به الكفارة عند العزم على وطئها خلال ذاك الشهر. وكذا الأمر لو قال لها: أنت عليَّ كظهر أمي إلَّا يوم الجمعة، فإذا عزم على وطئها في يوم غير الجمعة وجبت عليه الكفارة، فإذا أخرجها يوم الجمعة لا تجزئه لأن يوم الجمعة يباح له فيه وطؤها بدون كفارة.

والظهار يصح من المسلم، أما الذمي فلا يصح ظهاره، وإن كان يصح طلاقه وإيلاؤه، لأن الظهار يوجب تحريم الزوجة قبل الكفارة.

ولا يصح ظهار المسلمة من زوجها فلو قالت له: أنت عليَّ كظهر أبي أو أمي، أو أنا عليك كظهر أمك كان لغواً من القول، لأنها لا تملك التحريم.

ويصح ظهارُ الرجل من الزوجة الكتابية، والصغيرة، والمجنونة، والرتقاء، والمدخول بها وغير المدخول بها، كما يصح الظهار من المطلقة رجعياً لأنها زوجة، ولا يصح من البائنة ولو كانت في العدة.

وتجب على الرجل كفارة الظهار عند عزمه على استباحة وطء الزوجة بصورة مستمرة لا رجوع فيها، وذلك لقوله تعالى: ﴿ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُواْ﴾ أي يعودون لتحليل ما حرموه بقولهم، أو يعودون لنقض ما قالوا، ويصح أن يكون المراد: يرجعون عما قالوا، فهذا كله يفيد المعنى وهو أنه إذا عزم على استباحة الوطء وجبت عليه الكفارة. وأما إذا عزم ثم بدا له أنه لا يطأ، لا تجب عليه الكفارة.

ـ وقال المالكية: الظِّهار تشبيه المسلم المكلف من تحلّ له أو تشبيهُ جزءٍ منها بظهر محرم أو جزئه أو بظهر أجنبية. فلو قال لها: أنت عليَّ كظهر أمي كان ظهاراً، وإذا قال لها: أنت أمي، بحذف كاف التشبيه كان مظهراً، إلا أن ينوي به الطلاق، فإن نوى كان طلاقاً بائناً. أما إذا ناداها بقوله: يا أمي، أو يا أختي فإنه لا يكون مظاهراً، ولكن إذا نوى به الطلاق عُدَّ طلاقاً.

والظِّهار يكون من مسلم مكلف، فلا يصح ظهار الكافر، ولا المسلم إن كان صبياً، أو مجنوناً أو مكرهاً أو سكرانَ بسكر حلال. أما السكران بحرام فإنه يلزمه الظهار كما يلزمه الطلاق. ويصح الظهار من الحائض، والنفساء والمتلبسة بالإحرام. كما يقع الظهار عندما يشمل اللفظ الجزء الحقيقي من يد ورأس، والجزء الحكمي من شعر وريق، فإنه في حكم الجزء لالتصاقه بالبدن. فإذا قال: رأسك عليَّ كرأس أمي، أو قال: شعرك عليَّ كشعر أمي كان ذلك ظهاراً.

وتجب الكفارة بالعود، أي بالعزم على الوطء. فإذا أخرج الكفارة قبل العزم فلا تصح. فإذا وطأها ولو ناسياً تحتمت عليه الكفارة ولو طلقها، أو ماتت، إذ إنها لا تسقط بهما، لأن الكفارة تصير بالوطء حقّاً لله تعالى. ولذلك يحرم عليه أن يطأها أو يستمتع بها

بغير الوطء قبل أن يخرج الكفارة. ويجب عليها أن لا تمكِّنه من نفسها، فإن خافت أن يرغمها رفعت أمره للحاكم ليحول بينه وبينها، فإن أمنت منه جاز له أن ينظر إلى وجهها وكفيها، وأن يمكث معها في بيت واحد.

ـ وقال الشافعية: الظهار تشبيه الزوج زوجته في الحرمة بمَحْرمه. والمراد بالزوج كل من يصح طلاقه فيشمل العبد، والكافر (وذلك خلافاً للحنفية والمالكية). ويشمل ذلك الزوج الخصي، والمجبوب، والسكران، فإن ظهارهم يصح. ولكن لا يصح ظهار الصبي، والمجنون، والمكره، كما لا يصح طلاقهم.

ويصح الظِّهار من الزوجة البالغة، والصغيرة، والمجنونة، والمريضة، والرتقاء، والقرناء، والكافرة، والمطلقة طلاقاً رجعياً لا طلاقاً بائناً، فكلّهن يصح منهن الظهار، ولكنه لا يصح من الأجنبية، والأمة (خلافاً للحنفية والمالكية). ويشمل التشبيه أجزاء المرأة جيدها، أو شعرها أو ظفرها أو نحو ذلك من الأجزاء الظاهرة من الجسم. أما التشبيه بالأجزاء الباطنة كالكبد والقلب فلا يكون ظهاراً وكذلك لا يصح الظهار بالفضلات كالمني، والريق، اللبن.

وتجب الكفارة عندهم، عند العود إلى الوطء على التراضي. أي أنها تجب بالظهار والعود معاً ككفارة اليمين، فإذا ظاهر ثم أخرج الكفارة قبل العود فإنه يصح، لأن الظهار سبب، أما إذا أخرج الكفارة قبل أن يظاهر، فإنها لا تجزي لأنه أخرجها قبل سبب الوجوب. والحاصل أنه إذا مضى زمن عقب ظهار يمكنه أن يقول فيه: أنت طالق، ولم يقل، فإنه يكون عائداً، وتجب عليه الكفارة حتى وإن

كانت حائضاً، فإذا قال لها: أنت طالق، وذلك عقب الظهار مباشرة بطل العود وسقطت الكفارة.

ـ وقال الحنبلية: الظهار هو تشبيه الزوج امرأته بمن تحرم عليه مؤبداً أو مؤقتاً، أو تشبيهه عضواً من امرأته بظهر من تحرم عليه حرمة مؤبدة أو مؤقتة، أو بعضو من أعضائها الثابتة غير الظهر، أو تشبيه امرأته أو عضواً منها برجلٍ، أو بعضو منه. والمراد بالزوج كل من يصح طلاقه مسلماً كان أو كافراً، حرّاً أو عبداً، كبيراً أو صغيراً، بشرط أن يكون مميزاً يعقل الظهار. ولا يصح من المجنون، والمغمى عليه، والنائم. أما السكران بشراب حرام فإن ظهاره يصح لأن طلاقه يصح، إن كان سكره بدواء ونحوه، فإن ظهاره لا يقع كطلاقه.

ويكون الظهار من الزوجة بعقد صحيح سواء كانت بالغة أم صغيرة، حرة أم أمة، مسلمة أم ذمية يمكن وطؤها. وإذا قالت المرأة لزوجها: أنت علي كظهر أبي، أو قالت: إن تزوجتُ فلاناً يكون علي كظهر أبي، فإن ذلك ليس بظهار ولكن يجب عليها بذلك كفارة الظهار، إلا أنها لا تمنع نفسها عن زوجها قبل إخراج الكفارة، لأن حق الزوج لا يسقط بيمينها وإنما وجبت عليها الكفارة تأديباً لها.

والعضو الثابت من المرأة هو الذي يصح به الظهار كاليد والرأس والبطن والظهر. أما الأعضاء التي تزول وتأتي كالشعر، والسن، والظفر، والريق، والدمع، والدم، والعرق فإن التشبيه بها لا يكون ظهاراً.

أما إذا قال الزوج لامرأته: أنت عليَّ كزيد، أو كرأسه (أي إذا شبهها بالرجل الأجنبي أو القريب) فإنه يكون مظاهراً. وهذا خلافاً للحنفية والشافعية، ووفاقاً للمالكية الذين يقولون بصحة الظهار إذا

نواه، وكان التشبيه بظهره خاصة. ولا تجب الكفارة عند الحنبلية إلا بالوطء، ولكن يحرم الوطءِ قبل إخراجها، فهي تؤدي قبل وجوبها، لأن إخراجها شرط في حل سبب الوجوب، وهو الوطء، فيؤمر بها من أراد الوطء ليستحله بها.

ويمكن عند الحنبلية إخراج الكفارة قبل وجوبها كإخراج كفارة اليمين قبل الحنث. فإذا مات أحدهما سقطت الكفارة لأنها لم تجب، وكذا إذا طلقها طلاقاً بائناً، ولكن إذا عادت إليه ثانية رجعت الكفارة، ، بحيث لا يحل له وطؤها قبل إخراج الكفارة حتى ولو تزوجت غيره ثم رجعت إليه. فإذا وطأها قبل الإخراج استقرت عليه الكفارة فلا تسقط بالموت، ولا بالطلاق. وتجزئه كفارة واحدة.

خامساً ـ أحكام كفارة صيد المُحْرِم:

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَقْتُلُواْ ٱلصَّيْدَ وَأَنتُمْ حُرُمٌۚ وَمَن قَتَلَهُۥ مِنكُم مُّتَعَمِّدًا فَجَزَآءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِۦ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ هَدْيًۢا بَٰلِغَ ٱلْكَعْبَةِ أَوْ كَفَّٰرَةٌ طَعَامُ مَسَٰكِينَ أَوْ عَدْلُ ذَٰلِكَ صِيَامًا﴾[1].

وقد اتفق الأئمة جميعاً على أن الصيد المقصود هنا هو صيد البر، مأكولاً كان أو غير مأكول. أما المماثلة في قوله تعالى: ﴿مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ ٱلنَّعَمِ﴾ فهي المماثلة في الخلقة: ففي النعامة بدنة (ناقة) وفي حمار الوحش وشبهه بقرة، وفي الظبي أو الأرنب شاة وما إلى ذلك. .

«وذوا العدل» هما عدلان عارفان من أهل الإسلام، بحيث يقارنان بين المصيد وبين أشبه الأنعام به، فيذبحه ويتصدق به.

(١) سورة المائدة، الآية: ٩٥.

ومعنى : «هدياً بالغ الكعبة» أن يذبح المحرمُ الحيوان الأهلي المماثل بمكة قبالة الكعبة إن كان محرماً للعمرة، أو بمنىً إن كان محرماً للحج.

أما معنى: ﴿أَوْ كَفَّارَةٌ طَعَامُ مَسَاكِينَ﴾ فقد قال الشيعة الإمامية هو أن يقوَّم الحيوان المماثل بالنقود، ويشتري به طعاماً، ثم يتصدق به على المساكين، لكل مسكين مدّان، أو يصوم عن كل مدَّين يوماً، وهو معنى: ﴿أَوْ عَدْلُ ذَلِكَ صِيَامًا﴾ كما روي عن أهل بيت رسول الله عليهم السلام.

وعليه فإن الشيعة الإمامية يرون بأن من اصطاد شيئاً وهو مُحرِم فعليه أن يفدي بمثله من الأنعام الأهلية، ومع العجز يقوِّمه ويشتري بالثمن طعاماً يتصدق به على المساكين، لكل واحد منهم مدان، ولا يلزمه ما زاد على ستين مسكيناً. ومع العجز يصوم عن كل مدّين يوماً، ومع العجز يصوم ثمانية عشر يوماً.

وقال الحنفية: من اصطاد حيواناً بريّاً، وجبت عليه قيمته، ومثلُهُ مَنْ قَطَعَ حشَيشَ الحرم. فإن اصطاد المُحرم ما لا يجوز له اصطياده قوِّم عليه ما صاده في مكانه أو في مكانٍ قريب منه بمعرفة عدلَين. فإن بلغت قيمته ثمن هدي خيِّر بين أمور ثلاثة: إما أن يشتري بهذه القيمة هدياً يذبحه في الحرم، وإما أن يشتري به طعاماً يتصدق به على المساكين في أي مكان لكل واحد نصف صاع، وإما أن يصوم بدل كل نصف صاع يوماً، ولا يلزم التتابع في هذا الصوم.. وإن لم تبلغ قيمته ثمن هدي خيِّر بين إطعام الفقراء أو الصوم.

ـ وقال المالكية: إذا اصطاد حيواناً في الحرم فإنه مُخَيِّر بين ثلاثة أنواع من الجزاء:

ـ مثل الصيد من النعم.

ـ قيمته من الطعام في يوم إتلافه، وبنفس المحل الذي حصل فيه التلف أو بأقرب الأماكن إليه. وتعطى هذه القيمة لمساكين محل التلف بحيث يأخذ كل واحد مدّاً بمدِّ النبي ﷺ.

ـ صيام أيام بعدد الأمداد التي يقوَّم بها الصيد من الطعام، ويصوم يوماً كاملاً عن بعض المدّ.

ـ وقال الشافعية: من اصطاد حيواناً بريّاً وحشيّاً، أو أتلف حيواناً من هذا النوع كان تحت يده، فإن جزاءه ما ورد في حكمه نقل صحيح عن الشارع، وإلَّا حكم عدلان خبيران بمثله في الشبه والصورة تقريباً. والفدية الواجبة هي:

ـ إما أن يذبح مثل الصيد من النعم ويتصدق به على فقراء الحرم.

ـ وإما أن يشتري بقيمته طعاماً كالطعام الذي يجزئ في صدقة الفطر، ويتصدّق به عليهم.

ـ وإما أن يصوم يوماً عن كل مدٍّ من الطعام.

وقال الحنبلية: من أتلف صيداً في الحرم بفعله المباشر، أو كان سبباً في إتلافه فإن عليه جزاء هو: أن ينحر من النَّعم ما يماثل الصيد في الخلقة ويتصدق به على مساكين الحرم. وهذا في الأمور التي ورد فيها حكم عن الصحابة. أما ما لم يرد فيه شيء، فإن الصيد يقوَّم بمعرفة حكمين عدلين، وتوزع القيمة على مساكين الحرم.

وعلى كل حال فإنّ من يذهب إلى الحرمين الشريفين سواء كان معتمراً أو حاجّاً، لا يجوز أن يخطر على باله الصيدُ، والقيام به، لأن المفروض به أن يكون متوجهاً بكليته إلى الباري تعالى، يطلب التوبة والعفو والمغفرة، تاركاً وراءه الدنيا ومتاعها، حتى الغالي والنفيس، فلا يجيز لنفسه صيد الحيوان، حتى ولا حمل أداة الصيد. هذا فضلاً عن أن الله تبارك وتعالى ـ وهذا هو الأساس ـ قد نهى عن قتل الصيد وقت أن يكون المسلم مُحرِماً. وعلى فرض أنه عصى ربه، وقتله متعمداً، فعندها وجبت الكفارة عليه وفقاً لما تقدم بيانه.

سادساً ـ أحكام كفارة القتل خطأ:

اتفق الفقهاء على أن من قتل مسلماً بطريق الخطأ، دون أن يتعمد قتله، فعليه أن يدفع الدية إلى أهله، وأن يكفر بعتق رقبة مؤمنة، فإن لم يجد صام شهرين متتابعين، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَمَن قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَـًٔا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦٓ إِلَّآ أَن يَصَّدَّقُواْۚ فَإِن كَانَ مِن قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍۖ وَإِن كَانَ مِن قَوْمٍۭ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَٰقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰٓ أَهْلِهِۦ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍۖ فَمَن لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[1].

قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إذا قتل خطأ أدَّى ديته إلى أوليائه، ثم أعتق رقبة، فإن لم يجد صام شهرين متتابعين، فإن لم يستطع أطعم ستين مسكيناً»[2].

---

(١) سورة النساء، الآية: ٩٢.

(٢) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص٣٦.

أي أن الكفارة إما أن تكون دية مسلمة إلى أهل القتيل مع تحرير رقبة مؤمنة، وإما دية مسلَّمة إلى أهله مع صيام شهرين متتابعين.

سابعاً ـ أحكام كفارة القتل عمداً:

ـ قال الشيعة الإمامية: من قتل مسلماً متعمداً، فعليه أن يجمع بين عتق رقبة مؤمنة، وصيام شهرين متتابعين، وإطعام ستين مسكيناً، أي الثلاثة مجتمعة. وإذا لم توجد الرقبة المؤمنة لعتقها وجب عليه الصيام والإطعام.

ـ وقال الحنفية والمالكية والحنبلية[1]: لا تجب الكفارة في القتل العمد، لأن الحكم الوارد في القرآن الكريم يقتصر على الكفارة في القتل الخطأ، وهي تجبر الذنب غير المقصود، في حين أن القتل العمد يوجب القصاص بشروطه. ودليله أن عمر بن أمية الضمري قتل رجلين، فأدى الرسول ﷺ ديتهما ولم يوجب كفارة[2].

ـ وقال الشافعية: تجب الكفارة في القتل خطأ، وفي القتل شبه العمد، وفي القتل عمداً، سواء أكان المقتول مسلماً، أم ذميّاً أم أجنبيّاً، ودليل الكفارة في القتل العمد ما وري عن واثلة بن الأسقع، أنه قال: «أتينا النبي ﷺ في صاحب لنا استوجب بالقتل، فقال ﷺ: **«أعتقوا عنه رقبة يعتق الله تعالى بكل عضو منها عضواً منه من النار»**[3].

وكفارة القتل عند الأئمة الأربعة، هي عتق رقبة، فإن لم يجد

---

(١) المغني: ٨/٩٦.

(٢) المرجع السابق.

(٣) رواه أبو داود وأحمد والنسائي وغيرهم.

فصيام شهرين متتابعين[1]، فإن عجز عن الصوم كان آثماً وجزاؤه على الله تعالى، وقد استحسن الإمام مالك الكفارة في الجنين، في حين أوجبها أبو حنيفة فيه.

والقتل شبه العمد تجب فيه الكفارة عند الجمهور (غير المالكية)، لأنه ملحق بالقتل خطأ، في حين أن المالكية قالوا: إن القتل شبه العمد مثل العمد لا يوجب كفارة[2].

ثامناً ـ أحكام كفارة جز الشعر في المصاب:

اتفق الفقهاء على أنه يحرم على المرأة أن تجز شعرها في المصاب. واختلفوا في وجوب الكفارة عليها، فمنهم من قال: إنها تكفر بعتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً. ومنهم من قال: الأقوى عدم وجوب الكفارة عليها لأصل البراءة.

وهذا بخلاف كفارة نتف الشعر من المرأة في المصاب، إذ اتفق الفقهاء على أن عليها، في هذه الحالة، كفارة يمين، أي عتق رقبة، أو إطعام عشرة مساكين، أو كسوتهم، ومع العجز صيام ثلاثة أيام.

وإذا شق أحد ثوبه لوفاة زوجه أو ولده، فعليه كفارة يمين، ولا شيء عليه إذا شقه على غيرهما من أقاربه.

تاسعاً ـ أحكام كفارة وطء الزوجة في الحيض:

لا يجوز للرجل وطء زوجته في الحيض لقوله تعالى: ﴿فَٱعۡتَزِلُواْ

---

(١) المغني: ٨/ ٩٧.

(٢) المرجع السابق.

ٱلنِّسَآءَ فِي ٱلۡمَحِيضِۖ﴾[1]. سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل وطأ زوجته في الحيض؟ فقال عليه السلام: «عليه أن يتصدق بدينار إن كان الحيض بعدُ في أوله، وفي وسطه بنصف دينار، وفي آخره بربع دينار. فإن لم يكن عنده ما يتصدق به، استغفر الله تعالى، ولا يعود، فإن الاستغفار توبة وكفارة لكل من لم يجد السبيل إلى شيء من الكفارة»[2]. والنفساء كالحائض.

وقد روى أحمد وأصحاب السنن الأربعة، عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أوجب على من يأتي امرأته وهي حائض «أن يتصدق بدينار أو نصف دينار». وفي رواية لأحمد أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم جعل النصابَ في الحائض ديناراً، فإن أصابها وقد أدبر الدم عنها، ولم تغتسل، فنصف دينار[3].

عاشراً ـ أحكام كفارة الاعتكاف:

يحرم على الرجل والمرأة مباشرة الجماع، ليلاً أو نهاراً، في حالة الاعتكاف، حتى اللمس والتقبيل بشهوة. قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «لا يأتي امرأته، ليلاً ولا نهاراً، وهو معتكف»[4]. وإن جامع امرأته، ليلاً أو نهاراً، في غير شهر رمضان فعليه كفارة، وفي شهر رمضان عليه كفارتان. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن معتكف واقع أهله؟ قال عليه السلام: «عليه ما على الذي أفطر يوماً في شهر

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٢.
(٢) الوسائل، م٢، ص٥٧٤.
(٣) نيل الأوطار: ١/ ٢٧٨.
(٤) الوسائل، م٧، ص٤٠٥.

رمضان متعمداً، عتق رقبة، أو صيام شهرين متتابعين، أو إطعام ستين مسكيناً»[1]. وسئل عن رجل معتكف وطأ امرأته ليلاً في شهر رمضان؟ قال عليه السلام: «عليه كفارة». قال السائل: فإن وطأها نهاراً؟ قال عليه السلام: «عليه كفارتان: واحدة للاعتكاف، والثانية للإفطار في شهر رمضان»[2].

ولا كفارة في الوطء عند الحنفية والمالكية والشافعية، وفي ظاهر مذهب الحنبلية، لأن الاعتكاف عبادة لا تجب بأصل الشرع، فلم تجب بإفسادها كفارة كالنوافل.

وخلاصة القول فيما يجب في الكفارات من صيام، أو إطعام، أو كسوة:

١ ـ الصيام:

يجب التتابع في أيام صوم الكفارة، سواء أكان الواجب ثلاثة أيام، أم شهرين، وإذا أخل بالتتابع، وأفطر قبل الإكمال، وجب أن يستأنف من جديد.. ولكن إذا كان الإفطار لعذر مشروع، كالإكراه والمرض، والحيض، والنفاس، والسفر لضرورة، فإنه يستأنف من حيث انقطع. فقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن رجل، عليه صيام شهرين متتابعين، فصام شهراً ومرض؟ قال عليه السلام: «يبني عليه، الله تعالى حبسه»[3].

قال السائل: امرأة كان عليها صيام شهرين متتابعين، فأفطرت

---

(١) الوسائل، م٧، ص٤٠٧.
(٢) المصدر السابق، ص٤٠٦.
(٣) الوسائل، م٧، ص٢٧٤.

أيام حيضها؟ قال عليه السلام: «تقضيها»[1] ومعناه أنها تأتي بما بقي، ولا يجب عليها الاستئناف أي البدء من جديد.

ويتحقق التتابع في أن يصوم شهراً متتابعاً، ومن الشهر الثاني يوماً، فإذا صام أول يوم من الشهر الثاني جاز له أن يفطر، ويفرق أيام الصوم بعد ذلك إجماعاً ونصّاً، ومنه قول الإمام الصادق عليه السلام: «التتابع أن يصومَ شهراً، ويصومَ من الآخر شيئاً أو أياماً»[2].

٢ ـ الإطعام:

يتحقق إطعام المساكين بأحد أمرين:

الأول: أن يدعو العدد من الفقراء دفعة واحدة، أو بالتدريج والتتابع، ويطعمهم، حتى يشبعوا.. ولا فرق بين الذكور والإناث، ولا بين الصغار والكبار.

الثاني: أن يعطي كل نسمة مدّاً[3] من القمح، وما إليه، على أن لا يزيد للنفر الواحد عن المد، وإن زاد استحب، ولكن يُحسب له إطعام مسكين واحد.. أجل، يجوز أن يعطي لمن يعول أكثر من واحد بعدد ما يعول. ويدل على الاكتفاء بالمد قول الإمام الصادق عليه السلام: «في كفارة اليمين عتق رقبة، أو إطعام عشرة مساكين، والإدام الوسط الخلّ والزيت، وأرفعه الخبز واللحم، والصدقة المد لكل مسكين، والكسوة ثوبان»[4].

---

(١) الوسائل، م٧، ص٢٧٤.

(٢) الوسائل، م٧، ص٢٧٣.

(٣) المد الشرعي أكثر من ٨٠٠٠ غرام بقليل.

(٤) محمد جواد مغنيه، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص٤٠.

والزيت والخل كانا في عهد الإمام عليه السلام من الإدام الوسط، فعلى من يكفّر اليوم بالإطعام أن يقدم للمساكين مما هو معروف بين الناس أنه من الإدام الوسط. .

٣ ـ الكسوة:

حددت بعض الروايات الكسوة الواجبة بثوب واحد لكل مسكين، وبعضها حددها بثوبين. ولاختلاف الروايتين قيل: يجب ثوبان مع القدرة، وثوب مع العجز.

والحق أن العبرة بتحقق الكسوة فإن كان الثوب الواحد كبيراً يكسو البدن، كالجبة والقفطان كفى، وإن لم تتحقق كسوة البدن إلّا بثوبين كالقميص والسروال فقد تعيّنا، وبهذا يمكن الجمع بين رواية الثوب الواحد، ورواية الثوبين.

٤ ـ مسائل[1]:

١ ـ لا تجب المبادرة إلى التكفير فوراً إلا مع خوف الفوات.

٢ ـ الكفارة المالية كالإطعام والكسوة يجب إخراجها من أصل التركة، أوصى بها الميت أو لم يوص، تماماً كغيرها من الديون. أما البدنية كالصوم فإن أوصى بها خرجت من الثلث، وإن لم يوص فلا يجب إخراجها.

٣ ـ لا تدفع الكفارة إلى الطفل والمجنون إن كانت دقيقاً أو حبوباً أو ثمرة كالزبيب وما إليه، حيث لا أهلية لهما لقبول التمليك والتملك، وتدفع لوليّهما.

---

(١) محمد جواد مغنيه، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص٤١ و٤٢.

٤ ـ لا تصرف الكفارة إلى من تجب نفقته على الدافع. قال الإمام الصادق عليه السلام: «خمسة لا يعطون من الزكاة شيئاً: الأب والأم والأولاد والمملوك والزوجة، وذلك أنهم عياله لازمون له» ذلك أنَّ ما يعطيه لعياله يعود إليه بالنتيجة، فيكون كمن تصدق على نفسه.

٥ ـ فيما يتعلق بدفع قيمة الكفارة: يجوز أن يعطي للفقير الثمن، ويوكله بالشراء لنفسه. على أن الإمام الصادق عليه السلام سئل عن زكاة الفطر، أيجوز أن يؤديها فضة بقيمة هذه الأشياء التي سماها؟ قال: «نعم. إن ذلك أنفع له، يشتري ما يريد»[1].

إن قول الإمام عليه السلام: «أنفع له، يشتري ما يريد» دليل عام يشمل الكفارات، وليس خاصّاً بالزكاة.

(١) محمد جواد مغنيه، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٥، ص٤٢.

الصلح

تعريفه:

عرّف بعض الفقهاء الصلح بأنه عقدٌ شُرِّعَ لقطع التنازع بين المتخاصمين بتراضيهما. وعرَّفه آخرون بأنه «عقد وضع لرفع المنازعة»[1]، أو هو «معاقدة يتوصل بها إلى الإصلاح بين المختلفين»[2]. والمفهوم من هذه التعاريف أن الصلح لا بد أن يسبقه قيام نزاع بين المتخاصمين. وأنه لا يصح إذا وقع دون سبق التخاصم، مع أن كثيراً من الفقهاء قال: بجوازه وصحته ابتداءً دفعاً لتخاصم محتمَل. ويدل على ذلك قوله تعالى: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًا وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌ﴾[3].

وغير بعيد أن يكون هذا التعريف مبنياً على الغالب. فإن أكثر ما

---

(١) مغني المحتاج: ٢/ ١٧٧.

(٢) المغني والشرح الكبير: ٥/ ٢.

(٣) سورة النساء، الآية: ١٢٨.

يكون الصلح بعد الخصومة والمنازعة، لأن الحكمة من تشريع الصلح هي فض النزاع، وإعطاء الحق كله أو بعضه لصاحبه.

أما مقومات العقد، أو أركانه، فهي عند المذاهب كالآتي:

ـ قال الشيعة الإمامية: يتقوَّم الصلح بالصيغة، والمتصالحين، والعوَض الذي اصطلحا عليه، والشيء المُصالح عنه، وهو الذي اختلفا فيه، أو خيف حدوث الاختلاف من أجله.

ـ وقال الأئمة الأربعة: للصلح أربعة أركان: المتصالحان وهما العاقدان، والصيغة من الإيجاب والقبول، ومصطلح عنه أو محل النزاع، ومصطلح عليه أو بدل الصلح.

مشروعية الصلح:

ذكر الفقهاء أدلة كثيرة على شرعية الصلح، منها قوله تعالى: ﴿وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٌۗ﴾. وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ ٱقۡتَتَلُواْ فَأَصۡلِحُواْ بَيۡنَهُمَاۚ﴾[1]. وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ٱدۡخُلُواْ فِي ٱلسِّلۡمِ كَآفَّةٗ﴾[2].

وقول الرسول الأعظم ﷺ: «**الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً، أو حرم حلالاً**»[3].

وقول الإمام الصادق عليه السلام: «لأَنْ أُصلح بين اثنين أحبّ إليّ من

(١) سورة الحجرات، الآية: ٩.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٠٨.

(٣) أخرجه الترمذي وقال حديث حسن (المغني والشرح الكبير: ٦/٥) وهو في الوسائل، م١٣، ص١٦٤ مرة عن النبيّ ﷺ ومرة عن الإمام الصادق عليه السلام.

أن أتصدق بدينارين»[1]. . وقال للقائم على غلته: «إذا رأيت منازعة بين اثنين فافتدها من مالي»[2].

والحق أن شرعية الصلح لا تحتاج إلى دليل، لأنها من ضرورات الدين التي يُستدل بها، ولا يُستدل لها، لأن الخير والصلاح لا يحتاجان إلى دليل على شرعيتهما ورجحانهما.

طبيعة عقد الصلح: تساءل الفقهاء عن عقد الصلح: هل هو عقد مستقل بنفسه، أم أنه فرع من عقد آخر؟

ـ قال الشيعة الإمامية: إن الصلح عقد قائم بنفسه، ومنفرد في حكمه، وغير تابع لغيره، لأن الأصل في كل عقد الاستقلال، وعدم التبعية، حتى ولو أفاد في بعض الحالات معنى عقد آخر. ومثل هذا الالتقاء في المعنى لا يستدعي أن يكون فرعاً عمَّا التقى معه بجهةٍ من الجهات. .

ثم إن للصلح خصائص كثيرة، يلتقي في بعضها مع بعض العقود، ويفترق عنها جميعاً في أنه صالح لنقل الأعيان والمنافع، وإبراء الذمة، وقطع المنازعات، وأنه يجوز مع العلم والجهل، ومع الإقرار والإنكار كما سيأتي بيانه.

ـ وقال بعض أئمة المذاهب[3]: إن عقد الصلح غير قائم بنفسه، وإنما هو فرع من غيره، ويعتبر بالشيء الذي يقع عليه، فيكون بيعاً إذا وقع على مبادلة مالٍ بمال، بل هو بيع بلفظ الصلح، ويسمى

---

(١) الوسائل، م١٣، ص١٦٢، وهو في ص ١٦٣ عن أمير المؤمنين عليه السلام.

(٢) المصدر السابق، ص١٦٣.

(٣) مغني المحتاج: ٢/ ١٧٧ وما بعدها.

صلح معاوضة. ويكون هبة إذا تضمن ملك العين بلا عوض، كأنْ يدّعي أحدُهما عيناً في يد الآخر ويصالح على بعضها، فيكون الباقي هبة. ويكون إجارة إذا وقع على منفعة بعوض كسكنى في دار معيَّنة، أو أداء خدمة في مدة محددة. ويكون عارية إذا كانت المنفعة بلا عوض، كما لو جرى الصلح على منفعة العين التي يدّعي إعادتها، سواء أكانت إعارة مؤقتة أم مطلقة. ويكون إبراءً إذا جرى الصلح بإسقاط دين أو جزءٍ من دين.

أنواع الصلح:

اتفق الأئمة جميعاً على أن الصلح أنواع[1]: صلح بين المسلمين وأهل الحرب، وصلح بين أهل العدل وأهل البغي، وصلح بين الزوجين إذا خيف الشقاق بينهما. قال الله تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَاۚ﴾[2]، وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِنِ ٱمْرَأَةٌ خَافَتْ مِنۢ بَعْلِهَا نُشُوزًا أَوْ إِعْرَاضًا فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَآ أَن يُصْلِحَا بَيْنَهُمَا صُلْحًاۚ وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌۗ﴾[3].

والصلح بين المتخاصمين في الأموال نوعان: صلح على إقرار وصلح على إنكار. وهذه آراء المذاهب في هذين النوعين منه:

ـ قال الشيعة الإمامية: يصح الصلح مع الإقرار والإنكار، كما عليه الإجماع لدى الفقهاء، مضافاً إليه عموم أدلة الصلح، كقوله تعالى: ﴿وَٱلصُّلْحُ خَيْرٌۗ﴾، وما إلى ذلك من عموم الأدلة[4]...

---

(١) المغني والشرح الكبير: ٥/ ٢ ـ ٩.
(٢) سورة الحجرات، الآية: ٩.
(٣) سورة النساء، الآية: ١٢٨.
(٤) الوسائل، م١٣، ص١٦١ إلى ص١٧١.

ولكن الفقهاء فرَّعوا على ذلك: أنَّ المدَّعى عليه إذا قال للمدعي: «صالحني»، لم يكن هذا إقراراً منه، لأن الصلح يجتمع مع الإنكار. . . وأن المدعى عليه إذا أقر بالحق المدعَى به يجوز الصلح عليه بقيمته، وبأقل منها أو أكثر، وبالتساوي، ما دام التراضي متحققاً من الطرفين. وهذا ما يطبق في الإقرار لأحد الشريكين: فلو كانت عين في يد شخص، وادَّعاها اثنان بسبب موجب للشركة بينهما، كما لو قالا: «هي إرث من أبينا»، فصدق صاحب اليد أحدهما بمقدار حقه دون الآخر، فيكون هذا المقدار الذي أقرَّ به لأحدهما شركة بين الاثنين، ولا يختص بالمقَرّ له وحده، لاتحاد السبب، وهو الشركة التي تنطبق على الكل والبعض.

فإذا أجريَ الصلح بين من كانت العين في يده، وبين المقَرّ له على النصف، وأخذ هذا العوض، فإن أجاز الصلح شريكه الثاني شاركه بالعوض، وإن لم يجز صح الصلح في الربع خاصة، وبطل في الربع الذي هو حصة الشريك، لأن الصلح على مال الغير لا يجوز إلا بإذنه.

وما دام الصلح لتفادي التنازع المحتمل، فلا يقع الصلح مع الإقرار بالحق، لأن المقِرّ إن أدَّاهُ كاملاً يكون هذا وفاءً منه، وإن زاد عليه تكون الزيادة هبة، وإن تنازل المقرّ له عن كلِّ حقِّه أو بعضه كان هذا إبراءً. . . ومهما يكن فالنتيجة واحدة، وهي الصحة والجواز عند الجميع، ولا اختلاف إلَّا بالتسمية. وهذا ما سوف يتبين بصورة أوضح فيما بعد وإذا وقع الصلح بعد الإنكار فإن كان المدعي مبطلاً في دعواه، وعالماً بكذبه فيها، وإنما صالحه المدعى عليه اتقاءً للخصومة، وافتداء للدعوى الكاذبة. . إن كان كذلك يصح الصلح ظاهراً، ويبطل واقعاً، أي يحرم على المدعي الكاذب أخذ المال الذي

وقع الصلح عليه، لأنه أكلٌ للمال بالباطل، مع العلم بأن كُلًّا من المصطلحين ملزم قضاءً بعقد الصلح.

وإذا أسند المدعي دعواه إلى شبهة أو قرينة يخرج بها عن الكذب يصح الصلح ظاهراً وواقعاً. مثال ذلك. أن يرى إنسان بخطِّ مورثه أن له مالاً على فلان، فيقيم الوارث الدعوى عليه بناء على ذلك، وتتجه اليمين على المدعى عليه، فإذا صالح هذا الوارثَ على إسقاط الدعوى بمال فيأخذه حلالاً، لأن للمدّعى عليه سبيلاً للتخلص من الصلح، وعدم دفع المال، بحلف اليمين، ومع ذلك اختار الصلح عن رضا وطيب نفس.

وإن كان المدعي مُحقاً في دعواه، وأنكرها المدعى عليه، كي يرضى المحق ببعض حقه، ورضي هذا بالبعض خوفاً من فوات الكل، أو دفعاً للخصومة والشقاق، يصح الصلح ظاهراً ويبطل واقعاً، ويحرم على المدعى عليه أكل ما تبقى من الحق، لأنه أكلٌ للمال بالباطل. قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «إذا كان للرجل على الرجل دين فماطله، حتى مات، ثم صالح ورثته على شيء فالذي أخذه الورثة لهم، وما بقي فهو للميت يستوفيه منه في الآخرة، فإن لم يصالحه على شيء حتى مات، ولم يُقض عنه فهو كله للميت يأخذه به»[1].

وسئل حفيده الإمام علي الرضا عليه السلام عن رجل أودع عنده غير مسلم أربعة آلاف درهم فهلك، أيجوز للرجل أن يصالح ورثته، ولا يعلمهم كم كان؟ فقال الإمام: «لا يجوز، حتى يخبرهم»[2].

---

(١) الوسائل م١٣، ص١٦٦.

(٢) المصدر السابق.

وبالإيجاز: إن الصلح يصح ظاهراً، ويقطع النزاع، ولا يجوز لأحد الطرفين مطالبة الآخر بشيء. ولكنه لا يغير الواقع عما هو عليه فعلى من يعلم بشغل ذمته للمُصالحِ الآخر أن يدفع له الحق كاملاً، كما أنَّ من أخذ بالصلح شيئاً لا حَق له فيه يجب عليه إرجاعه إلى صاحبه، فالمعيار لصحة الصلح واقعاً هو وصول الحق إلى أهله، لا مجرد صيغة الصلح.

ـ وقال الأئمة الأربعة: الصلح في الأموال، بين المدعي والمدعى عليه يقسم إلى ثلاثة أنواع:

١ ـ صلح مع إقرار المدعى عليه:

وهذا الصلح يقسم بدوره إلى نوعين[١]:

النوع الأول: صلح على جنس الحق، مثل أن يقر له بدينٍ فيضع عنه بعضه، أو بعينٍ فيهب له بعضها، ويأخذ الباقي فيصح إن لم يكن بشرط، مثل أن يقول: على أن تعطيني الباقي، أو يمنعه حقه بدونه.

النوع الثاني: صلح على غير جنس الحق، وهو معاوضة، وذلك مثل أن يعترف له بعينٍ في يده، أو دين في ذمته، ثم يعوضه عن ذلك بما يجوز تعويضه به. وهو ثلاثة أقسام: معاوضة وإبراء وهبة كما سوف يأتي.

ويتفرع على ما تقدم مسائل كثيرة منها:

ـ لو صالح عن الحق بأكثر منه من جنسه، مثل أن يصالح عن

(١) المغني والشرح الكبير، ج٥، ص٢ ـ ٩.

دية الخطأ أو قيمة متلف بأكثر منها من جنسها، لا يصح كما قال الإمام الشافعي رضي الله عنه.

وقال الإمام أبو حنيفة: يجوز لأنه يأخذ عوضاً عن المتلف فجاز أن يأخذ أكثر من قيمته، كما لو باعه بذلك العوض.

- لو صلح على المائة الثابتة بالإتلاف بمائة مؤجلة لم تصر مؤجلة كما قال الشافعي، بينما قال أبو حنيفة وأحمد تصير جائزة. وقال المالكية: الصلح عليها غير جائز.
- لو صالح عن بيت على أن يسكنه فيه، أو يبني له فوقه غرفة لم يصح.
- لو قال له: أقِرَّ لي بديني وأعطيك منه مائة، فإن أقرَّ صح الإقرار ولم يصح الصلح.
- وإن صالح امرأة لتقر له بالزوجية لم يصح.
- وإن صالح عما في الذمة بشيء في الذمة لم يجز التفرق قبل القبض لأنه بيع دين بدين، وقد نهى عنه الشارع.

٢ ـ صلح مع إنكار المدعى عليه:

وهو أن يكون للمدعي حق لا يعلمه المدعى عليه فيصطلحان على بعضه. قال أبو حنيفة ومالك وأحمد: هو جائز وشرط جوازه أن يعتقد المدعي أن دعواه حق، وأن يعتقد المدعى عليه أنه لا حق عليه، ولكنه يدفع بعضه أو شيئاً منه إلى المدعي قطعاً للخصومة[١].

(١) المغني والشرح الكبير، ج٥، ص٢ ـ ٩.

وقال الشافعي: لا يصح لأنه عاوض على ما لم يثبت له فلم تصح المعاوضة كما لو باع مال غيره، ولأنه عقد معاوضة خلا عن العوض في أحد جانبيه فبطل، كالصلح على حد القذف. ودليل الشافعية أن المدعي إن كان كاذباً، فقد أخذ من المدعى عليه ماله وهو حرام عليه، وإن كان صادقاً في دعواه، فقد عاوض على ما لم يثبت له فلم تصح المعاوضة، كما لو باع مال غيره.

وأما المدعى عليه فإنه يدفع ما ادَّعاه المدعي درءاً للخصومة ودفعاً للضرر الذي قد يتعرض له من المخاصمة وحضور المحاكم. وهذا ما يقره الشرع إذ يبذل المال لدفع الشرّ عنه، لا سيما وأن الشرع لا يمنع المدعي من أخذ المبذول عوضاً عن حقه الثابت له، سواء أكان هذا المبذول من جنس أم من غير جنسه، وسواء أكان بقدر حقه، أم دونه.

٣ ـ الصلح مع سكوت المدعى عليه:

إذا سكت المدعى عليه دون أن يقر أو ينكر، ثم صالح على المال المدعى به، جاز هذا الصلح عند الحنفية والمالكية والحنبلية، ولم يجز عند الشافعية لأنهم يعدّون الساكت منكراً، فيعامل معاملة المنكر.

حكم الصلح مع الإقرار[1]:

من اعترف بحق وامتنع عن أدائه حتى صولح على بعضه فالصلح باطل، لأنه هضم للحق، إذ يكون قد صالح على بعض ماله

(١) المغني والشرح الكبير، ٥/١٦ ـ ١٨.

ببعض، وهذا محال سواء كان بلفظ الصلح، أو بلفظ الإبراء، أو بلفظ الهبة المقرون بشرط.

هذا وقد تقدم أن بعض الفقهاء اعتبر الاعتراف بشيء وقضاءه من جنسه يعد وفاء، وإن كان من غير جنسه فيعد معاوضة، وإن أبرأه من بعضه واستوفى البعض الآخر فهو إبراء، وإن وهب له بعض العين وأخذ باقيها فهي هبة، وليس ذلك عندهم صلحاً.. بينما الإمام الشافعي وبعض فقهاء الحنبلية سموه صلحاً. وقلنا إن خلافهم هو في التسمية فقط، أما المعنى فمتفق عليه وهو يقوم على وفاء الحق وإسقاطه على وجه يصح. وذلك ثلاثة أقسام: معاوضة وإبراء وهبة[1].

القسم الأول: المعاوضة، وتكون عندما يعترف له بعين في يده أو دين في ذمته، ثم يتفقان على تعويضه عن ذلك بما يجوز تعويضه وهو ثلاثة أنواع:

أحدها: أن يعترف له بأحد النقدين فيصالحه الآخر على ما اعترف ولو بنقد آخر. ومثاله أن يعترف له بمائة درهم فيصالحه عنها بعشرة دنانير. وهذا صرف يقتضي له توفر شروط الصرف من التقابض في المجلس ونحوه...

ثانيها: أن يعترف له بعروض فيصالحه على أثمان، أو أن يعترف له بأثمان فيصالحه على عروض، فهذا بيع تثبت فيه أحكام البيع. وإن اعترف له بدين فصالحه على موصوف في الذمة لم يجز التفرق قبل القبض لأنه بيع دين بدينٍ.

---

(١) المرجع السابق.

ثالثها: أن يصالحه على سكنى دار، أو على أن يعمل له عملاً معلوماً فيكون ذلك إجارة لها حكم سائر الإجارات. وإذا تلفت الدار قبل استيفاء شيء من المنفعة انفسخت الإجارة ورجع بما صالح عنه، وإن تلفت بعد استيفاء شيء من المنفعة انفسخت بما بقي من المدة ورجع بمقدار ما بقي.

القسم الثاني: **الإبراء**، وهو أن يعترف له بدين في ذمته، فيقول له: قد أبرأتك من نصفه فأعطني ما تبقى، فيصح إذا كانت البراءة مطلقة من غير شرط. فقد جاء في الأثر رسول الله ﷺ طلب من المدين أن يضع شطراً من دينه، فقال له: سمعاً وطاعة يا رسول الله. فقال له ﷺ: «**قم فأعطه**»..

القسم الثالث: **الهبة** وهو أن يكون له في يده عين فيقول: قد وهبتك نصفها فأعطني بقيتها فيصح ويعتبر له شروط الهبة. أما إذا جعل الهبة مشروطة فلا يصح على مذهب الشافعية، لأنه إذا شرط في الهبة الوفاء جعل الهبة عوضاً عن الوفاء به فكأنه عاوض بعض حقه ببعض، وإن أبرأه من بعض الدين أو وهب له بعض الدين بلفظ الصلح لم يصح على قول بعض أصحاب الإمام الشافعي. وقال أكثرهم: يجوز الصلح عليه.

الصلح عن المجهول:

ـ قال الشيعة الإمامية: لا يشترط العلم بما تنازعا فيه واصطلحا عنه، ديناً كان أو عيناً، أمكن العلم به أو تعذَّر. فقد سئل الإمام الباقر عليه السلام في رجلين كان لكل منهما طعام عند صاحبه، ولا يدري كلٌّ واحدٍ منهما كم له صاحبه، فقال كل واحدٍ منهما لصاحبه: لك ما

عندك، ولي ما عندي؟ قال عليه السلام: «لا بأس بذلك إذا تراضيا، وطابت به أنفسهما»[1].

وهناك سؤال وهو أن الجهل يستلزم الغرر، والغرر يبطل المعاملة، أفلا ينبغي بطلان الصلح إذا جهل بالمصالح عنه؟ أجاب بعض فقهاء الإمامية على هذا التساؤل بأن دليل جواز الصلح مع الجهل هو الإجماع. ثم إن قول الإمام الصادق عليه السلام: «لا بأس إذا تراضيا بذلك وطابت به أنفسهما» إنما يشمل حالة الجهل، مع إمكان العلم أو عدمه، وعليه تكون أدلة النهي عن الغرر ـ في حال ثبوتها ـ مختصة بغير الصلح..

أجل، لا يشترط العلم بالمصالح عنه، لأن الصلح مبني على التساهل والتسامح، وتنازل صاحب الحق عن بعضه. فكما لا يشترط في الإسقاط والإبراء أن يكون الحق معلوماً، فكذلك الأمر في الصلح.

هذا، وإن الصلح لو لم يجز مع الجهل بالمصالح عنه لامتنعت أكثر فوائده[2].

ـ وقال الحنفية والحنبلية: يصح الصلح عن المجهول، سواء كان عيناً أم ديناً، إذا كان مما لا سبيل إلى معرفته. وقد نقل عن الإمام أحمد أنه إذا اختلط قفير حنطة بقفير شعير وطحنا، فإن عرف قيمة دقيق كل منهما، بيع وأعطي كل واحد منهما قيمة ماله، إلَّا أن يصطلحا على شيء ويتحالّا..

---

(١) الوسائل، م١٣، ص١٦٦.

(٢) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص٦٠.

وعلى هذا فإنه يجوز للرجلين أن يتصالحا على ما كان بينهما من المعاملة والحساب الذي قد مضى عليه زمن طويل، ولا يعلم كل واحد منهما بما عليه لصاحبه.

وقد روي عن النبي ﷺ أنه قال في رجلين اختصما في مواريث درست: «إسْتَهِما، وتوخيا، وليحلل أحدكما صاحبه»[1]. وهذا صلح على المجهول، ولأنه إسقاط حق فصح في المجهول كالعتاق والطلاق، ولأنه إذا صح الصلح مع العلم، وإمكان أداء الحق بعينه، فصحته مع الجهل أولى. ولو لم يجز الصلح لأفضى ذلك إلى ضياع المال على تقدير أن يكون بينهما مال، ولا يعرف كل منهما قدر حقه فيه. وهذا الصلح ليس بيعاً، ولا فرع بيع وإنما هو إبراء.

ـ وقال المالكية: لا يجوز الصلح في الدين إن كان مجهولاً، بل يجب أن يعرف المدعي مقدار ما يصالح عنه.

ـ وقال الشافعي: لا يصح الصلح على مجهول، لأنه فرع البيع، ولا يصح البيع على مجهول.

شروط الصلح:

ـ قال الشيعة الإمامية: يشترط في الصلح:

١ ـ العقد، وهو من مقوماته. وينعقد بتوافق الإيجاب والقبول. ويصح بكل ما يدل على التراضي، ولا يعتبر فيه لفظ خاص. والإيجاب والقبول يصحّان من كل من المصطلحين..

(١) المغني والشرح الكبير: ٥/ ٢٥.

ولكن الأفضل أن يكون الموجب هو المدعي، والقابل هو المدعى عليه.

٢ ـ أن يكون كل من المصطلحين أهلاً للتصرف في الحق الذي يقع عليه الصلح من العقل والبلوغ والرشد.

٣ ـ أن يكون محل الصلح، أي المصالح عنه وعليه موجوداً، ومشروعاً لا يحلل حراماً، ولا يحرم حلالاً.

هذا وقد اتفق فقهاء الإمامية على أن عقد الصلح لازم من الجانبين، فلا يجوز لأحدهما العدول عنه إلا برضا الآخر.. كما اتفقوا على أن خيار المجلس لا يثبت في الصلح، لأن الأثر: «البيّعان بالخيار ما لم يتفرقا» مختص بالبيع. واختلفوا فيما عداه من الخيارات. فقال بعضهم: «يثبت في الصلح خيار الرؤية والعيب، وخيار التأخير، وما يفسد ليومه لمكان الضرر، فكان المدار على الضرر.. وحيث يجوز الفسخ للعيب فلا أرش». وقال بعضهم الآخر: «كل خيار يثبت في البيع فإنه يثبت في الصلح إذا كان دليله قاعدة نفي الضرر، أو غيرها مما يصلح لتناول الصلح كخيار الغبن، وتخلف الوصف، وعدم الوفاء بالشرط، واشتراط الخيار، ونحو ذلك، بخلاف ما اختص دليله بالبيع، كخيار المجلس، وخيار الحيوان.. ولو ظهر في العين عيب يجبر بالفسخ».

وعلى هذا فإن وقع الصلح على معاوضة دخله خيار الشرط، وإن وقع على إسقاط الدعوى قبل ثبوتها لم يثبت فيه خيار. فلا يكون هنالك فرق في خيار الشرط بين وقوع الصلح على معاوضة، وبين وقوعه على إسقاط الدعوى. إذ لا مانع من أن يقول له: صالحتك

بألف على ما أَدعيه عليك مما لمورثي في ذمتك شريطة أن لا يتبين أنه أكثر من ذلك. . بل لو لم يشترط ذلك، ثم تبين الغبن الفاحش يثبت له الخيار، لوقوع الضرر.

وعند الأئمة الأربعة للصلح أركان وشروط، يمكن إيجازها على النحو التالي:

ـ قال الحنفية: إن ركن الصلح هو الإيجاب والقبول، فإذا قال أحدهما: صالحتك على كذا، وقال الآخر: قبلت أو رضيت (أو ما يدل على القبول والرضا) تم عقد الصلح.

ـ وقال المالكية والشافعية والحنبلية: إن أركان الصلح أربعة: عاقدان (متصالحان) وصيغة (إيجاب وقبول) ومصطلح عنه (محل الصلح) ومصطلح عليه (بدل الصلح).

أما الشروط فمنها ما يتعلق بالمصالح، ومنها ما يتعلق بالمصالح عليه، ومنها ما يتعلق بالمصالح عنه.

شروط المصالح[1]:

ـ يشترط في المصالح أن يكون عاقلاً فلا يشترط البلوغ. ولا ينعقد صلح المجنون، ولا الصبي إلا إذا أذن له وليُّه، وكانت له منفعة ظاهرة، وليس عليه ضرر ظاهر، سواء كان ولي الصبي في حالة الضرر الظاهر، مدعياً أم مدعى عليه، لأنه إن كان للمدعي بينة جاز الصلح، وإن لم تكن للمدعي بينة لم يجز، إذ يقع عندها تبرعاً بمال الصبي مما يفضي إلى الضرر به.

(١) البدائع: ٩، ص٤٠ وما بعدها.

ـ ويشترط في المصالح عن الصغير أن يملك التصرف في ماله كالأب والجد والوصي.

ـ وألَّا يكون المصالح مرتدّاً أو مرتدَّة كما قال أبو حنيفة. في حين أن صاحبيه (محمد وأبا يوسف) أجازا شرط المرتدّ، لأن تصرفاته عندهما نافذة.

شروط المصالح عليه:

يشترط في بدل الصلح الذي يتم التعاقد عليه ما يلي:

١ ـ أن يكون مالاً[١]، فلا يصح الصلح على الخمر والميسر والصيد المحرَّم... وما إلى ذلك مما لا يعتبر مالاً للمسلم، لأن في الصلح معنى المعاوضة، فما لا يصلح عوضاً في البيوع لا يصلح بدلاً للصلح. والمال المصالح عليه يمكن أن يكون عيناً أو ديناً أو منفعة أي كل ما تقع عليه المعاوضات.

٢ ـ أن يكون المال متقوماً، فلا يصح صلح المسلم على مالٍ غير متقوم كالخمر والخنزير ونحو ذلك مما ليس مالاً متقوماً للمسلم[٢].

٣ ـ أن يكون المال مملوكاً للمصالح، فلا ينعقد الصلح على ما ليس مملوكاً له[٣].

---

(١) البدائع: ٦/ ٤٢.

(٢) البدائع: ٦/ ٤٧.

(٣) البدائع: ٦/ ٤٨.

شروط المصالح عنه:

يشترط في محل عقد الصلح ما يلي:

١ ـ أن يكون حقّاً للإنسان سواء كان هذا الحق مالاً (عيناً أو ديناً)، أو حقّاً ليس بمال (كالقصاص والتعزير). ومثال الحق غير المالي أن يمسك بالسارق، ويريد جرَّه إلى القاضي لمحاكمته، فيغريه ويصالحه على مبلغ من المال على أن يتركه. ويقع هذا الصلح باطلاً، لأنه يتعلق بحقٍّ من حقوق الله تعالى، وليس حقّاً للإنسان، كما أنه يقع صلحاً على تحليل حرام، مما يخالف الدين والشرع. وكذلك لو أغوى شخصاً كي لا يشهد ضده في المحكمة، أو أن يسكت فلا يشهد بالحق، لقاء مبلغ من المال يصالحه عليه، فيقع هذا الصلح باطلاً لحرمته أصلاً.

وقد اتفق الأئمة الأربعة على أن الصلح جائز عن التعزير، وعن القصاص في النفس، أو في جزء من الجسم، لأن التعزير والقصاص من حقوق الإنسان. ويكون بدل الصلح فيهما عيناً أو ديناً، مع شرط قبض المال في المجلس حتى لا يفترقا بلا قبض، فيكون افتراقاً عن دين بدين[١] الذي هو غير جائز.

ويجوز أن يكون بدل الصلح عن القصاص قدر الدِّية، أو أكثر أو أقل، لقول الله تعالى: ﴿فَمَنْ عُفِيَ لَهُۥ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَٱتِّبَاعٌۢ بِٱلْمَعْرُوفِ وَأَدَآءٌ إِلَيْهِ بِإِحْسَٰنٍ﴾[٢].

أما بدل الصلح في القتل الخطأ وشبه العمد فلا يصح على أكثر

---

(١) البدائع: م٦، ص٤٩.

(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.

من الدية أو الأرش، لأنهما مقدران شرعاً بمقدار معلوم فلا تجوز الزيادة عليه، وإلَّا كانت الزيادة رباً، وهو حرام.

٢ ـ أن يكون المصالح عنه حقّاً للمُصالح، فإذا لم يكن حقاً له بطل الصلح[١].

الصلح القهري:

ذكر الفقهاء في باب الصلح مسائل عن تزاحم الحقوق المتنازع فيها، ولا يمكن الجمع بينها كاملة، ولا يحسم التنازع إلا بتنازل أحد الطرفين عن تمام حقه، أو تنازل كل منهما عن جزء منه، ومع ذلك أصر المتنازعان على عدم التنازل عن شيء، وعندئذٍ يتولى الحاكم عملية القسمة بينهما قهراً بالعدل والإنصاف جمعاً بين الحقين، حتى كأن المتخاصمين قد اصطلحا على ذلك مختارين. والفقهاء يسمون هذه القسمة الجبرية بالصلح القهري. ونعرض فيما يلي طرفاً من مسائلها، كما جاءت في بعض كتب فقه الإمامية، وفي كتابي المغني والشرح الكبير (وقد جمعا في طبعة واحدة صدرت في بيروت عام ١٣٩٢هـ). ومن تلك المسائل:

مسألة الدرهمين:

اثنان معهما درهمان، فقال أحدهما لصاحبه: هما لي وليس لك فيهما شيء. وقال الآخر: هما بيني وبينك، لك درهم ولي درهم. ولم يصطلحا على شيء. ورفعا الأمر إلى الحاكم. فعلى الحاكم أن

---

(١) البدائع: م٦، ص٤٩.

يعطي درهماً ونصف الدرهم لمدَّعيهما معاً، ونصف درهم لمن يدعي أحدهما، استناداً إلى الإمام الصادق عليه السلام سئل عن قوله في رجلين كان معهما درهمان، فقال أحدهما: الدرهمان لي، وقال الآخر هما بيني وبينك.. فقال: «أما الذي قال: هما بيني وبينك فقد أقر بأن أحد الدرهمين ليس له، وأنه لصاحبه، ويُقسم الآخر بينهما»[1].

ووجه العدل والإنصاف في هذه القسمة أنه لا سبيل إلى غيرها إذ لو أعطينا كلّاً منهما درهماً لعملنا يقول من يدَّعي المناصفة، وأهملنا قول مدعيهما معاً، ولو لم نعطِ مدَّعي المناصفة شيئاً لعملنا بقول مدّعيهما دون قول الآخر، وكلاهما ترجيح بلا مرجِّح.. فلم يبق إلا أن يختص مدَّعيهما معاً بدرهم، لاعتراف صاحبه بأنه لا حق له فيه، وإنما التنازع بينهما في درهم واحد، وكل منهما يدَّعيه لنفسه دون الآخر، فيقسم بينهما بالسوية، وتكون النتيجة أن يأخذ مدَّعي الدرهمين درهماً ونصفاً، ومدَّعي المناصفة نصف درهم.

وتجدر الإشارة إلى أن الحاكم إنما يجري هذه القسمة مع عدم البينة لأحد المتنازعين، وبعد أن يحلف مدَّعي الدرهمين أن صاحبه لا يستحق فيهما شيئاً، ويحلف أيضاً مدعي المناصفة أن الآخر لا يستحق الدرهمين.. أما إذا وجدت البيِّنة لأحدهما دون الآخر فيتعيَّن العمل بها، وإذا حلف أحدهما، ونكل الآخر، أُخذ بقوله.. وتجري القسمة التي ذكرناها إذا أقام كل منهما بيِّنة، ولا رجحان لإحداهما عن الآخرى، أو حلفا معاً، أو نكلا معاً.

---

(١) الوسائل، م١٣، ص١٦٩.

ولا يختص هذا الحكم في الدرهمين فقط، بل يجري كذلك في كل عين ادعى أحد المتخاصمين أنها له وحده، وادَّعى الآخر أنها مناصفة، مع إثبات يد الاثنين على العين.

الروشن:

الروشن ما يخرج من وجه الحائط ويشبه الرف، ويسمى الشُّرفة. ويجوز لصاحب الدار أن يخرج روشناً أو ميزاباً فوق الطريق العامة النافذة التي يُخرَج منها إلى غيرها، ولا يحق لأحد معارضته، جاراً كان أو غير جار، شريطة أن لا يضر بأحد من المارة لأن هواء الطريق ليس ملكاً لمعيَّن والكل فيه سواء. وليس للجار أن يحتج بأن صاحب الدار يشرف عليه من الروشن، لأن الإشراف غير محرم، إنما المحرم هو التطلع، ولو مع عدم الإشراف..

وقال جماعة من الفقهاء: إذا كانت الطريق مقطوعة، أي لا يخرج المار منها إلى غيرها، فلا يجوز لأحد إخراج الروشن فيها إلا بإذن سكان هذه الطريق جميعاً. وإذا لم يأذنوا، أو أذن البعض دون البعض، فلا يجوز أن يُخرج شيئاً فوق الطريق لأنها ملك للجميع.

وقال أبو حنيفة: يجوز من ذلك ما لا ضرر فيه، وإن عارضه رجل من المسلمين وجب قلعه (هدمه).

وقال مالك والشافعي والأوزاعي، ومحمد وأبو يوسف وغيرهم: يجوز ذلك إذا لم يضر بالمارة. ولا يملك أحد منعه لأنه ارتفق بما لم يتعيَّن ملك أحد فيه من غير مضرة، فكان جائزاً كالمشي في الطريق والجلوس فيها.

مسألة أغصان الشجرة وعروقها:

رجل غرس شجرة في أرضه، فامتدت عروقها أو أغصانها إلى ملك الجار، فعلى صاحب الشجرة تفريغ ملك الغير مما امتدَّ إليه بكل سبيل. وإن امتنع صاحب الشجرة فللجار أن يتولَّى ذلك بنفسه على أن يعطف الأغصان إن أمكن، وإلا قطعها، ولا يتوقف ذلك على إذاً الحاكم الشرعي، لأن سبيل هذا الحكم سبيل دابة دخلت في دار الغير أو زرعه فإن له إخراجها دون مراجعة الحاكم[1]..

وهذا مذهب الإمام الشافعي ﷺ أيضاً.

أما إذا صالحه على إبقاء الأغصان (أو العروق) بعوض معلوم، فقد أجاز بعض الحنبلية ذلك نظراً للحاجة إلى الصلح لكون ذلك يكثر في الأملاك المتجاورة، والقطع إتلاف وضرر.

مسألة عمارة المشترك وفتح الباب في الحائط المشترك:

إذا كان حائط أو بيت أو عين ماء شركة بين اثنين أو أكثر، وأصاب الشيء المشترك خلل، وأراد بعض الشركاء عمارته وإصلاحه، وامتنع الآخر، فهل يجبر الممتنع، أو لا؟

للفقهاء في ذلك أقوال. والذي نراه أن ينظر: فإن كان الشيء المشترك قابلاً للقسمة كان للشريك طلب الإفراز وانتهاء الشركة بالقسمة، وإن لم قابلاً للقسمة رفع الشريك الأمر إلى الحاكم باعتباره ولي الممتنع. والحاكم ينظر بدوره في الأمر فإن رأى أن طالب التعمير والإصلاح يتضرر من تركه أمر شريكه الآخر بالإذن له، فإن امتنع أذن

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص٩٨.

له الحاكم لحديث «لا ضرر ولا ضرار»، وإن لم يتضرر من ترك التعمير فيمتنع التصرف فيه من غير إذاً الشريك[1].

ولا يجوز فتح طاقة أو باب في الحائط المشترك إلا بإذن الشريك، كما لا يجوز أن يزرع فيه وتداً ولا يستره ولا يتصرف فيه أي تصرف يضر بالشريك. وكذلك الأمر في حائط جاره بطريق أولى. وإن صالحه على شيء من ذلك بعوض جاز.

مسألة التنازع على السقف:

كالدار المؤلفة من طابقين: أرضي لشخص، وعلوي لشخص آخر، فادّعيا سقف الأرضي الذي هو أرض للعلوي فمن يكون المالك له؟

ـ قال الشافعي: إن تنازعا السقف تحالفا وكان بينهما. وقال أبو حنيفة: هو لصاحب السفلي لأن السقف على ملكه فكان القول قوله. أما مالك فقد نقل عنه روايتان: إحداهما تقول بأنه لصاحب العلوي، والأخرى تقول إنه لصاحب السفلي.

وقال بعض فقهاء الإمامية: الأقوى الاشتراك بينهما.. فإن كان لأحدهما بينة دون الآخر فهو له، وإلا فإن حلفا معاً، أو نكلا معاً قسم بينهما، وإن حلف أحدهما، ونكل الآخر فهو للحالف.

الصلح مع أجنبي:

إذا ادَّعى رجل على آخر بدَين أو عين، فإن لصاحب الدعوى أن

(١) محمد جواد مغنية، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج٤، ص٩٩.

يصالح عنها أجنبيّاً ثالثاً ليس طرفاً في الدعوى كليةً. وتكون النتيجة لهذا الصلح أن يقول الأجنبي للمدعى عليه: إن الحق الذي عليك لفلان صار مستحقاً لي بالصلح. وله أن يقيم البيِّنة على ثبوت هذا الحق، ويطلب اليمين من المدعى عليه إن أنكر. ولا فرق في ذلك بين اعتراف المدعى عليه بالحق قبل الصلح أو عدم اعترافه، ولا بين أن يكون الأجنبي المصالح عالماً ثبوت الحق في ذمة المدعى عليه، أو لا.

وعلى هذا فإن صالح عن المنكر أجنبي صح، سواء اعترف للمدعي بصحة دعواه أم لم يعترف، وسواء كان بإذنه أم بغير إذنه.

ولا يخلو الصلح من أن يكون على دين أو عين. فإن كان على دين صح، سواء كان بإذن المنكر أم بغير إذنه، لأن قضاء الدين عن غيره جائز بإذن وبغير إذن. فإن عليّاً عليه السلام وأبا قتادة قضيا عن الميت، فأجازه النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وإن كان الصلح عن عين بإذن المنكر فهو كالصلح منه، لأن الوكيل يقوم مقام الموكل. وإن كان بغير إذنه فهو افتداء للمنكر من الخصومة، وإبراء له من الدعوى، وذلك جائز.

وإن صالح الأجنبيُّ المدعيَ لنفسه لتكون المطالبة له، فإن لم يعترف للمدعي بصحة دعواه كان الصلح باطلاً، لأنه يشتري منه ما لم يثبت له، ولم تتوجه إليه خصومة يفتدي منها. وإن اعترف له بصحة دعواه، وكان المدعى به ديناً، لم يصح لأنه اشترى ما لا يقدر البائع على تسلمه، ولأنه بيع للدين من غير من هو في ذمته.

وإن كان المدعى به عيناً، وقال الأجنبي للمدعي: أنا أعلم أنك

صادق فصالحني عنها، فإني قادر على استنقاذها من المنكر. . قال الشافعية والحنبلية: يصح، لأنه اشترى منه ملكه الذي يقدر على تسليمه. ثم إن قدر على انتزاعه استقر الصلح، وإن عجز جاز الفسخ لأنه لم يسلم له المعقود عليه، فكان له الرجوع إلى بدله.

العلاقات الداخلية والعلاقات الدولية

خلق الله تعالى الإنسانَ وفيه غريزة حُبّ البقاءِ، التي كان من مظاهرها الاجتماع، لذلك كان الإنسان كائناً اجتماعياً بطبعه. إلا أن اجتماعَ الناس لا يجعل منهم مجتمعاً، وإنما يجعل منهم جماعة. أما إذا نشأت بينَهم علاقاتٌ لجلب المصالح ودفع المفاسدِ، فإنَّ هذه العلاقاتِ تجعلُ منهم مجتمعاً. ثم إن هذه العلاقات وحدها لا تجعل منهم مجتمعاً واحداً، إلا إذا توحدت نظرتهم إلى هذه العلاقات بتوحيد أفكارِهم، وبتوحيد رضاهُمْ وسخطِهِمْ، كما أنه يجب أن تتوحد معالجتُهم لهذه العلاقاتِ بتوحيدِ النظام الذي يعالجها. فالمجتمع إذاً يتألف من الناس والأفكار والمشاعر والنظام، والعلاقات هي وحدها التي تكوِّن المجتمع.

وبناءً على ذلك فإنَّ المجتمع هو مجموعة من الناس تنشأُ بينهم علاقات حول مصالح معيَّنة، ففرد زائدُ فرد زائدُ فرد الخ. . . يساوي جماعة، أي ينشأ من مجموع هؤلاء الأفراد جماعة. فإذا نشأت بينهم علاقات حول مصالح معينة، كوّنوا مجتمعاً، وإذا لم تنشأ بينهم تلك

العلاقات ظلوا جماعة. فالذي يجعلُ مجموعة الناس تشكلُ مجتمعاً إنما هو العلاقات الدائمية فيما بينهم.

وهذه العلاقات لا تنشأ إلَّا بدافع المصالح. فالمصلحةُ هي التي تُوجدُ العلاقةَ. ومن غيرِ وجودِ مصلحة لا توجد علاقة. فالناسُ، لقضاءِ مصالحهم، يحتاجُ بعضهم إلى بعض، فتنشأ من قضاء هذه المصالح العلاقات. إلا أنّ هذه المصالح إنما يُعيِّنُها، من حيثُ كونها مصلحة أو مفسدة، مفهومُ الإنسان عن المصلحةِ، فإن رأى الشخصُ أن هذا الأمرَ مصلحة نشأت العلاقة، وإن رأى أن هذا الأمرَ ليس مصلحةً لا تنشأ العلاقة.

فالمسلمُ، مثلاً، يرى أنّ بَيْعَهُ لغير المسلم فرساً يحقق ربحاً إنما فيه مصلحة له، فتنشأ بينهما علاقة، ولكنه يرى أن لا مصلحة له إذا طلب غير المسلم أن يبيعهُ خمراً وهو لا يقدر أن يبيعه فلا تنشأ بينهما علاقة.

فالذي عَيّنَ كون الشيء أنه مصلحة، أو أنه ليس بمصلحة، إنما هو مفهومُ الشخص عن هذا الشيء. والمفاهيمُ هي معاني الأفكار، فتكون الأفكار هي التي أوجدت العلاقة. وشرطها أن توجد عند الاثنين معاً، ولا تقوم علاقة إن وجدت الأفكار عند واحد ولم توجد عند الآخر فإذا كان أَحَدُهُما يرى أن هذا الأمرَ مصلحة والآخر يرى أنه ليس بمصلحة، فلا يمكن أن توجدَ بينهما علاقة. وعلى ذلك فإن وحدَةَ الأفكار بين الناس هي التي توجدُ العلاقات بينهم.

غير أنّ وحدة الأفكارِ بذاتها لا تكفي لقيام العلاقات، إذ لا بُدّ أن تكونَ معها وحدة في المشاعر، فالمصلحة التي تهمُّ شخصين،

ويشعران تجاهها نفس الشعور هي التي توجد العلاقة. فإذا كان أحدهما يُسرُّ بها، والآخر يَسْخط منها، فلن توجد العلاقة بينهما، بل لا بد أن تتحد مشاعرهما في النظرةِ إلى المصلحةِ، من سرورٍ، وغضب، وحزن، وفرح وما إلى ذلك من المشاعر، بالإضافة إلى جانبِ وحدة الأفكار.

ووحدة الأفكار والمشاعرِ معاً بين الناس لا تكفي بدورها أيضاً لإيجاد العلاقات، بل لا بد أن تكون معها وحدة النظام الذي يعالجون به مصالحهم المشتركة. فإذا رأى شخص، مثلاً، أن مصلحةً ما يجبُ أن تعالج بهذه الطريقة، ورأى الآخر أنها تُعالجُ بطريقة مغايرة لما قاله الأول، فلا تنشأ بينهما علاقة، ولا يتأتى أن تنشأ، إلا إذا اتفقا على كيْفِيّةِ معالجتها، أي على النظامِ الذي يعالجانها به، وحينئذ تنشأ العلاقة.

وهكذا فإن المجتمع ليس عبارة عن مجموعة من الأفراد أو مجموعة من الناس يعيشون بأفكار ومشاعر وأنظمة متغايرة، ولا تجمع بينهم أي وحدة في المصالح المشتركة، وفي الأهداف التي يسعون إلى تحقيقها. بل المجتمع: الناس وما يوحّد بينهم من أفكار ومشاعر وأنظمة تجمعهم حول أهداف بعيدةٍ وغايات مشتركة، وحول مصالح آنيةٍ مشتركة.

هذا هو واقعُ المجتمع كما يُشاهدُ من مجردِ النظر إليه، وكما يشاهدُ بعدَ التدقيق فيهِ، وكما يشاهدُ عند تحليلهِ إلى أجزائهِ التي يتكون منها.

المجتمع الإسلامي في المدينة:

حين قدم الرسول ﷺ المدينة كانت تسكنها ثلاث جماعات:

١ ـ **المسلمون**: من مهاجرين وأنصار، وقد صاروا الكثرة الغالبة فيها.

٢ ـ **المشركون**: من الأوس والخزرج الذين لم يسلموا، وكانوا قلة بين أهلها.

٣ ـ **اليهود**: وقد سكنت جماعة منهم داخل المدينة، وهم بنو قينقاع، بينما أقامت جماعتان في أطرافها، وهما: بنو النضير وبنو قريظة وكلهم يشتركون بالرابطة اليهودية مع سكان خيبر وما جاورها من قرى اليهود الأخرى.

وقد كان اليهودُ، قبلَ الإسلام، مجتمعاً منفصلاً عن المجتمع في المدينة، فأفكارُهم ومشاعرُهم متباينةٌ عن أفكار أناسها ومشاعرهم، والنظام الذي يحلون به مشاكلهم ليس نظام المجتمع المديني، ولذلك لا يعتبر اليهود جزءاً من المجتمع في المدينة، وإن كانوا داخلَها أو على مقربةٍ منها.

وأما المشركون فقد كانت الأجواء الإسلامية قد اجتاحتهم، لذلك كان خضوعُهم في علاقاتهم للأفكار وللمشاعر الإسلامية، ولِنظامِ الإسلامِ، أمراً حتمياً، حتى ولو لم يعتنقوا الإسلام.

وأما المهاجرون والأنصارُ فقد جمعهم الإسلامُ وألّف بين قلوبِهِم، فكانت أفكارهم واحدة ومشاعرهم واحدة، وكان تنظيم علاقاتهم بالإسلام أمراً بديهياً. ولذلك بدأ الرسول ﷺ يقيم العلاقات بينهم على أساس العقيدة الإسلامية، ودعاهم ليتآخوا في الله تعالى

أخوين أخوين، بأخوّةٍ يكون لها الأثر الملموس في معاملاتهم وأموالهم وسائر شؤونهم.. ومن أبرز ما جمعت تلك الأخوَّة في الله تعالى أن كان الرسول نفسه ﷺ وعلي بن أبي طالب عليه السلام أخوين، وكان عمه حمزة بن عبد المطلب ومولاه زيد أخوين، وكان أبو بَكْر وخارجة بن زيد أخوين، وكان عمر بن الخطاب وعتبان بن مالك الخزرجي أخوين رضي الله عنهم جمعياً. ولم تقتصر آثار تلك الأخوة على الناحية الإيمانية، بل شملت الناحية المادية أيضاً.

فقد أظهر الأنصار من الكرم والإيثار والعون لإخوانهم المهاجرين ما يزيد أخوة المسلمين قوةً وتوكيداً، فقاسموهم الأموال والأرزاق، وشاركوهم في الحاجات والمتطلبات.. فتأمنت الأجواء التي تتيح تأمين المصالح الخاصة والمشتركة، فانصرف كلٌّ إلى عمله: التجار للتجارة، والزراع للزراعة، والعمال للعمل، والكل توحّدهم دعوةُ الجهاد، وأداء الواجب المقدس. مما أمَّن للرسول ﷺ أن يقيم المجتمع في المدينة على أسس سليمة وصحيحة تكفل الصمود ضد دسائس اليهود والمنافقين، وتمكّن المسلمين من العيش في تعاضد، وتكافل وتضامن، ووحدة متماسكة تبعث الاطمئنان لمستقبلٍ واعدٍ..

وقد تأثر المشركون بالأجواء الإسلامية إلى الحد الذي جعلهم يخضعون للحكم الإسلامي، بحيث لم يَعُدْ لهم أثر يُذكر في تكوين المجتمع الجديد.

وأما اليهودُ فقد ظلّوا محافظين على خصوصيّاتهم، ومن ثَمَّ، ازداد بعدَ الإسلام، التبايُنُ بين مجتمعِهِم وبين المجتمع الإسلامي. ولذلك حدّد الرسولُ ﷺ موقفَ المسلمينَ منهم، وما يجبُ أن يكون

عليه وضعهمْ في علاقاتِهِمْ مَعَ المسلمين. فقد كتب ﷺ بين المهاجرين والأنصار كتاباً ذكر فيه اليهود واشترط عليهم شروطاً. فكان ذلك الكتاب منهاجاً حدّدت بموجبه علاقات المسلمين فيما بينهم، والعلاقات بين قبائلِ اليهود والمسلمين، والعلاقات مع الآخرين ممن تبع المسلمين أو عاهدهم على أسس واضحة يكون الإسلام فيها الحَكَم. وبذلك اطمأن الرسول ﷺ إلى بناء المجتمع الإسلامي في المدينة.

كيف ينهض المجتمع؟ :

إن العلاقات لا تنشأ، ولا تتمُّ وتتوطَّد بين الناس إلا إذا توحدت المشاعر والأفكار واتفقت على نظامٍ معين كما قلنا.. وعندما تقومُ العلاقات، يتكوّنُ المجتمعُ، ويُصبغ بصبغة معيّنةٍ، لا من حيثُ المجموعةُ البشريّةُ المكونةُ فيه فحسب، بلْ منْ حيثُ الأفكار التي حملها هؤلاءِ البشرُ، والنظامُ الذي طُبّق عليهم، والأحداث التي حرّكتْ مشاعرهم. وعندئذٍ نحكُمُ عليهِمْ إلى أيِّ مجتمع ينتمون..

فإذا أردنا أن نتبين أن هذا المجتمع إسلامي الهوية، علينا أن نعرف هل أنَّ الأفكارَ التي يحملها أبناؤه أفكاراً إسلاميّةٌ؟ وهلِ الأحداثُ التي تهزّ مشاعرهم إسلاميّةٌ؟ وهلِ النظامُ الذي يطبق عليهم نظام حكم إسلاميّ؟ عند ذاك نستطيع أن نجزم أنّ هذا المجتمع هو إسلاميّ. وهكذا بالنسبةِ للمجتمعات الأخرى التي تعتنق الديمقراطية، أو الاشتراكية أو غيرها من العقائد والنظريات. وفي حال صُبغَ المجتمع بلون معين يكونُ قد حُدّدَتْ أفكارُهُ في كلِّ ما يصدُرُ عنهُ، وفي كلِّ شيءٍ يُطَبّقهُ. وعلى هذا يكونُ سلوكهُ منبثقاً عن اعتقاده

ومفهومِهِ. ومن هنا رأينا أنّ العربَ عندما حدّدوا أفكارَهم باعتبارات الإسلامِ، وصبَغُوا مجتَمَعَهُمْ بصبْغَته، قد نهضوا نهضة بلغتْ حدّ الكمالِ. وهكذا الغربُ فإنه عندما حددَ أفكَارَهُ، قد حقّق النَّهْضَة التي أرادها. فالنهضةُ إذاً مرهونةٌ بتحديدِ الفكرِ، وتحديده هو الذي يحقّق النهضةَ. وعندئذٍ ينبثقُ السؤالُ التالي: أيّ تحديدٍ يحقّقُ نهضةً صحيحةً؟ والجوابُ: كلّ تحديدٍ مبنيّ على الفطرةِ الإنسانيةِ، أي الفطرة التي فطر الله تعالى الناس عليها، هو الذي يحققُ نهضةً صحيحةً.

ولعلَّ في النظرة إلى الواقع ما يثبت هذا التصور. فها هي أوضاع العالمِ الإسلامي اليوم، ولا سيما البلاد العربية، تُظهر بصورة جازمة عدم وجودِ أيّةِ نهضةٍ، لأنّ المجتمعَ فيه مشوّشٌ كلّ التشويش، ولا أحد يَستطيع أن يجزمَ بأنَّ المجتمعَ ديمقراطيّ أو اشتراكي أو إسلامي، مع أنّ جلّ أهله من المسلمين، أي أنهم يدينونَ بالإسلام ويحكمونَ بنظامٍ ظاهره ديموقراطيّ، ويدعو بعضهم إلى الاشتراكيةِ، فكان من المفروض، تبعاً لذلك، أن يكون لدى الموجّهينَ: التوجيهُ الصحيح، وتنقيةُ الأجواءِ، وقيادةُ الجيلِ الصاعدِ في الطريقِ القويمِ. وذلك بدلاً من أن يكون هؤلاء الموجهون هُمُ الذين يقرّونَ التشويش، وينحرفون بالأمة عن مسارها الصحيح، فيُصدِرونَ الكتب ويلقونَ المحاضرات ويقومون بتوجيه الأفكار التي تحاول التوفيق بين الإسلام والمبادئ التي ابتدعها الغرب، ومن قبيل ذلك دعواتهم التي تحمل عناوين لها مدلولات فارغة من مثل: الاشتراكية في الإسلام، والديمقراطية في الإسلام والنظام الإسلامي الديموقراطي، والدعوة إلى العلمانية، وسياسة الحوار بين الأديان وما إلى ذلك من الطروحات

التي يوحيها الغرب إليهم، ثم يتولون هم تسويقها، وهذا ما جعل البلادَ الإسلاميّةَ بعيدةً كلّ البعدِ عنِ النهضةِ، لأنها تركتْ إسلامَها، ولجأت إلى الاشتراكيةِ أو الديمقراطيةِ التي لم تتقن العمل بها، فكان من الطبيعي، بهذا المزج والتعقيدِ، أنْ تراهمْ لا يعرِفون متى يبدؤونَ، وإذا بدؤوا بشيءٍ لا يعرفون كيف ينتهونَ.

وهكذا يتبين لنا كيف أن المجتمع لا يتم تكوينه إلا بوجود جماعة من الناس لها أفكار ومشاعر متجانسة، ونظام واحد منبثق عن هذه الأفكار والمشاعر.

وسوف نلقي نظرة عامة على النظام الرأسمالي وأهم الأفكار التي يقوم عليها، ومن ثم نتعرف إلى طبيعة النظام الإسلامي وأهم المفاهيم التي يقوم عليها.

المجتمع عند الرأسماليين:

إن الديمقراطية التي أخذ بها النظام الرأسمالي آتية من فكرة أنَّ الإنسانَ هو الذي يضعُ نظامه. ولذلك سادت في المجتمعات الغربية النظرية التي تعتبر الأمة مصدراً للسلطات، أي جعل السيادة للشعب (بينما يرى الإسلام ـ كما رأينا ـ أنَّ السيادة للشرع). والديمقراطية الرأسمالية هي مبدأ فردي، يرى بأن المجتمع مكوَّنٌ من أفراد. ولذلك كانت نظرته إلى المجتمع نظرة ثانوية، في حين أن الفرد هو محور النظام، ومن المفروض أن يضمن المجتمع للفرد الحريات الأربع الأساسية وهي:

ـ حرية الملكية.

ـ حرية العقيدة.

ـ الحرية الشخصية.

ـ حرية الرأي.

وهذه لمحة موجزة عن كل منها:

حرية المُلكِيّة:

وهي ترتكز على الإيمانِ بالاقتصادِ الحرّ الذي قامَتْ عليهِ سياسة البابِ المفتوحِ طبقاً لقاعدة: «دعه يعمل، دعه يمرّ».. أي أنها تقرّر فتحَ جميعِ الأبوابِ، وتهيئةَ كلّ الميادينَ أمامَ المواطن في المجالِ الاقتصادي، فيُباحَ التحلّل للاستهلاكِ والإنتاج معاً، وتُباح الملكية الإنتاجية التي يتكوّن منها رأس المالِ، من غيرِ حدٍّ وتقييد، وللجميعِ على حدٍّ سواء. فكل فردٍ مطلق الحريّةِ في انتهاجِ أيّ أُسلوب، وسلوك أيّ طريق لكسب الثروةِ وتضخيمِها ومضاعفتِها، على ضوءِ مصالِحِه ومنافعهِ الشخصيةِ.

وفي زعمِ بعضِ المُدافعينَ عن هذه الحريّةِ الاقتصاديةِ، أنّ قوانينَ الاقتصادِ السياسيّ التي تجري على أُصولٍ عامّةٍ، كفيلةٌ بسعادةِ المجتمعِ، وحفظ التوازن الاقتصاديّ فيه، وأن المصلحةَ الشخصيّةَ أو المبادرةَ الفردية التي هي الحافز القويّ والهدف الحقيقيّ للفردِ في عملهِ ونشاطِهِ، هيَ خير ضمانٍ للمصلحةِ الاجتماعيةِ العامّةِ، وأنّ التنافسَ الذي يقوم في السوقِ الحرّة، نتيجة تساوي المُنتجينَ والمتَّجرينَ في حصّتهم منَ الحريّةِ الاقتصاديةِ، يكفي وحدَه لتحقيقِ روحِ العدلِ والإنصافِ، في شتى الاتفاقاتِ والمعاملاتِ.

والواقع أن النظام الاقتصادي هو الذي يقوم على رعاية شؤون المال من أجل خدمة الإنسان. إلا أن الغرب، ومن خلال الحرية الاقتصادية التي تقوم على الحرية الملكية، جعل المال يتحكم بعلاقات الناس ببعضهم البعض ويسيِّرها عوضاً عن أن يحوزوا هذا المال ويسيروه هم خدمة لأنفسهم، كما فعل المسلمون عندما طبقوا ـ سابقاً ـ النظام الإسلامي في بلادهم.

حرّية العقِيدَة:

وهي تعْنِي أنْ يعيشَ الناس أحراراً في عَقَائدهِمْ، يُفكّرونَ كَمَا يحْلُو لَهُمْ، ويعتقدونَ ما عقَدَتْ عليه قُلوبُهُمْ من تقليدٍ أو تبعيَّة للآباء، أو ما تُمْلِيهِ عَلَيْهِمْ أفكارهم وتصوراتهم ورَغَباتُهُمْ وأهواؤهُمْ بدونِ عائقٍ منَ السلطة. وسواء اعتنق الفرد عقيدة دينية، أم عقيدة وثنية، أو لم يعتنق أية عقيدة، فسيّانِ عندهم ذلك، طالما أنه حرٌّ بما يؤمن أو يعتقد. فالدّولة لا تسلُبُ الفردَ حُرّيته، ولا تمنعه منْ مُمَارسةِ حقّهِ فيها والإعلانِ عن أفكارِهِ ومُعتقداتِه، والدّفاعِ عن وجهاتِ نظرِهِ، لأن السلطةَ أصلاً ما قامت إلَّا لضمان حرياتهم.

أما الإسلام فقد دعا، بالنسبةِ لِلْعقيدةِ، الإنسانَ للتفكرِ في خَلْقِ السماواتِ والأرضِ، في قوْلِهِ تعالى: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا بَٰطِلًا﴾[1]. ثمّ دعا للتيقّنِ بحقيقةِ وجودِهما ومصدَرِهما كَقَوْلِهِ تعالى: ﴿وَفِي ٱلْأَرْضِ ءَايَٰتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ﴿٢٠﴾ وَفِيٓ أَنفُسِكُمْ ۚ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴿٢١﴾ وَفِي ٱلسَّمَآءِ رِزْقُكُمْ وَمَا تُوعَدُونَ ﴿٢٢﴾ فَوَرَبِّ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ إِنَّهُۥ لَحَقٌّ مِّثْلَ مَآ

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٩١.

أَنَّكُمْ لَحَقٌّ مِثْلَ مَا أَنَّكُمْ تَنطِقُونَ﴾[1]. وبعدَ هذهِ البراهينِ الدّامِغَةِ، والحقائقِ الواضحةِ، جَعَلَ المُسْلِمَ مُقيّداً بالحقيقة، وعاقَبَه مُعَاقَبَةَ المُرْتَدّ إذا ابتعدَ عنها. ومنْ هنا نرى أنّ الإسلام لم يترك لأهْلِ الباطلِ من الكافرين والمشركين والملحدين حُريةَ العقيدةِ وخاصة الدينية، لئلا يَعيثُوا في الأرض فسَاداً، ويَعْبثُوا في العقيدة كما يشاؤونَ.

الحرّية الشخصية أي «السُّلوك الشخصيّ»:

وهي أن يتصرّف الإنسان كيف يشاء، وعلى نحو ما يريد، ما دام يرى في هذا التصرف سعادته، بشرط أن لا يكون في هذا التصرف تعدٍّ على حريات الآخرين.

ومع اختلافِ المبادئ التي قام عليها النظام الرأسماليّ الديمقراطيّ، والنظام الاشتراكيّ الشيوعيّ، في النظرةِ الأساسيّةِ إلى الكونِ والإنسانِ والحياةِ، يتّفق هذان النظامان على أنّ المُثُلَ العُليا للإنسانِ هيَ القيمُ التي يضعُها الإنسانُ نفسُه، وأنّ السعادَةَ هي الأخذ بأكبرِ نصيبٍ منَ المُتَعِ الجَسَديّة، لأنّها هيَ الوسيلة إلى السّعادةِ، بل هيَ السّعادة ذاتها، كما يظن أصحاب تلك الأنظمة. ولذلك فهم يتفقون على إعطاءِ الإنسانِ حرّيتَه الشّخصيّةَ. مع أنَّ هذه الحريّة الشخصيَّة قد نتج عَنْها فوضى جنسِيّة في المجتمع بلغت حدّاً كبيراً، بحيث سبَّبت ضرراً فادحاً بالأفراد وأثرت سلباً على علاقات المجتمع، وباتت تهدد الأسرة يومياً بالدمار.

---

(١) سورة الذاريات، الآية: ٢٠ ـ ٢٣.

حرّيَة الرأي:

وهي تجعل لكُلِّ فردٍ كلاماً مسموعاً ورأياً مُحْتَرماً في تقريرِ الحياةِ العامّةِ، وَوَضْع خططِها، وسَنِّ قوانِينِها، وتعيينِ السلطاتِ القائِمةِ لِحمايتِها، لأنّ نظامَ الحُكْم فيها يتصل اتصالاً مُباشراً بحياةِ كلِّ فردٍ من أفْرادِها، ويؤثّر تأثيراً حاسِماً في سعادتِه، أو شقائِهِ. وسواءٌ أكانتْ هذهِ الآراء صحيحةً أم خاطِئَةً، بَنّاءةً أم هدّامَةً، فالأمر سيانِ لديهمْ طالما أنها تعبِّر عن رأي الفرد ومعتقده..

وأمّا الإسلام فما أطلق هذه الحرية على هواها، ولا قَيّدها، بلْ مَنَعَ الأخبارَ الكاذبةَ، والآراء المُضلِّلَةَ، وسَمَحَ للآراءِ الصّائِبَةِ البنّاءَة المقومةِ لاعوجاجِ الدولَةِ والرّعيةِ أن يعوَّل عليها ويؤخذ بها. وأكثر من ذلك فقد شجّع الإسلام انتقادَ الحاكِمِ الجائر ـ ما دامَ النقد صحيحاً ـ وفضّلَه على كلِّ عملٍ يقومُ به المُسلِمُ لِنَيل رضوانِ الله تعالى. وفي هذا الصدد قالَ رسولُهُ الكريمُ: «**أفضلُ الجهادِ عندَ الله كلمةُ عدل عنْدَ سُلطانٍ جائرٍ**»[1]. وقال ﷺ: «**سيّدُ الشّهَداء حَمْزَةُ بن عبد المطلب، ورجلٌ قامَ إلى إمام جائرٍ فأمره ونهاه، فَقَتَلَهُ**» أي أن الناصِحَ للسلطان الجائر لايلقى منه إلّا القتل، فكان عند ربه تعالى شهيداً[2].

رأي الأكثرية:

في الديموقراطية يجب الأخذ برأي الأكثرية، أما في الإسلام فلا يجوز، في جميع الحالات، الأخذ برأي الأكثرية إذا خالفت الشرع.

ولذلك كان السؤال: هل يجبُ الأخذُ برأي الأكثريةِ بقطع النظرِ

---

(١) سنن أبي داود.

(٢) المستدرك على الصحيحين للحاكم.

عن كونهِ صواباً أو خطأً؟ أمْ يجبُ الأخذُ بالرأي الصوابِ من أي مصدر جاء سواء أكان رأيَ الأكثريةِ، أم رأي الأقليةِ، أو حتى رأي الشخص الواحد؟ ذلك أنه في الديموقراطية يجري الأخذ دائماً برأي الأكثرية، فما تقرره يُعمل به، بينما في الإسلام، هنالك كثير من الحالات التي لا يؤخذ فيها برأي الأكثرية. إن هذا الأمر، أي الأخذ برأي الأكثرية أو عدمه، يحتّم فهو واقعِ هذا الرأي، وفَهْمَ الأدلةِ الشرعيةِ التفصيلية الواردةِ في أخذِ الرأي، وتطبيق الأدلةِ على واقع الرأي تطبيقاً تشريعياً.

ولو تحققنا من واقعِ الآراء في العالمِ، لوجدنا أنه لا يخرُج عن أربعةٍ لا خامسَ لها. وكلّ رأي في الدنيَا يكونُ إمّا واحداً من هذه الآراء، أو متفرّعاً عن أحدهما، أوْ مندرجاً تحتَ واحدٍ منها. وهذه الآراءُ الأربعةُ هي:

١ ـ أن يكونَ الرأيُ حكماً شرعياً، أي رأياً تشريعياً.

٢ ـ أن يكونَ تعريفاً لأمرٍ منَ الأمورِ: إما تعريفاً شرعيّاً كتعريفِ الحكمِ الشرعيّ ما هوَ، أو تعريفاً لواقعٍ كتعريفِ العقلِ، وتعريفِ المجتمعِ، أو ما شاكلَ ذلك.

٣ ـ أنْ يكونَ رأياً يدلّ على فكر في موضوعٍ، أو على فكرٍ في أمرٍ فنيٍّ، يدركُهُ ذوو الاختصاصِ.

٤ ـ أنْ يكونَ رأياً يُرشِدُ إلى عملٍ من الأعمالِ للقيامِ بهِ.

هذهِ هي الآراءُ في الدّنيا، وهذا هو واقعها.

ولنعد إلى السؤال الأساسي الذي يطرحُ نفسهُ: هل يُرجَّحُ رأيُ الأكثريةِ دونَ النظرِ إلى الصّوابِ والخطأ، أم يؤخذُ بالصوابِ وإن خالفَ رأيَ الأكثرية؟ وحتى نصِلَ إلى الجواب لا بدّ أنْ نستعرضَ

الأدلّة التي وردت في السنة النبوية الشريفة، ثُمَّ نطبّق هذه الأدلّةَ على أنواع الآراءِ الأربعة.

فيما يتعلق برأي الأكثرية فإنّ الرسول ﷺ قد جمعَ قبل معركةِ أُحُدٍ أهْلَ الرأيِ منَ المسلمينَ، ورأى بعْدَ المشورَةِ أن يَتَحَصّنُوا بالمدينةِ، وأن يتركوا قريشاً خارجَها، وكان ذلكَ رأي كبارِ الصحابةِ، بينما كانَ رأيُ الفتيانِ ذوي الحميةِ، وهم الأكثرية، ملاقاة العدوّ وقتاله خارج المدينةِ.

وكانتِ الكثرةُ بجانبِ الفتيان، فنزلَ الرسولُ ﷺ عندَ رأيهمْ، واتبعَ رأيَ الأكثريةِ، وعملَ بهِ، وتركَ رأيه ورأيَ كبارِ الصّحابةِ لأنّهم أقلّية.

وفيما يتعلق برأي الأقلية فإننا نرى رسول الله ﷺ قد وافق على رأي الشخص الواحدِ، واكتفى به حينَ وجدَ الصوابَ بجانبهِ. وكانَ ذلك حينَ أراد ﷺ إقامة معسكره في بدر، فاختاروا مكاناً لذلك قريباً من ماء بدر، فلم يرضَ الحبابُ بنُ المنذر بهذا المنزلِ، وقال للرسول ﷺ:

«يا رسول الله، أرأيتَ هذا المنزلَ، أمنزلاً أنْزَلَكُمْ الله، فليس لنا أن نتقدمه ولا نتأخّرَ عنهُ، أمْ هو الرّأيُ والحربُ والمكيدةُ؟

قالَ الرسولُ ﷺ: «**بل هوَ الحرْبُ والرأيُ والمكيدةُ**». فقال الحباب: يا رسول الله، إن هذا ليسَ بمنزلٍ، ثمّ أشارَ إلى مكانٍ أنسب، فلمَّا قام الرسول ﷺ باستكشاف المنطقة بنفسه، ورأى أنَّ أدنى ماءٍ من بدر، وأقربَ مكان إلى المشركين، هو الذي اقترحه

الحباب أمرَ بالنزول فيه، أي إنه اتَّبَعَ رأيَ الحباب لأنه رأى فيه الصواب.

وهذا في حين أنَّ الرسول ﷺ في الحُدَيْبِيةِ تمسّكَ برأيهِ وحدهُ، ولم يأخذْ برأيِ الأقلية، إذ قال لأبي بكرٍ وعمر: «إنّي عبْدُ الله ورسولُه، ولن أُخالفَهُ، ولَنْ يُضَيّعَني».

من ذلك نرى أن الرسول ﷺ نزلَ عندَ رأي الأكثريةِ مرّةً، وأخذ برأي الشخص الواحد مرة، وعارض رأي الأقلية مرة.

وإذا طبّقنا الأحكامَ الثلاثة التي استنبطت من فعلِ الرسولِ ﷺ وقولِه على واقعِ الآراءِ في العالمِ اليومَ، نجدُ ما يلي:

١ ـ الحُكْمُ الشرعيّ ترجحُ فيهِ قوّةُ الدليلِ فقط، لأنّ الرسول ﷺ رجّحَ ما نزلَ من الوحي، ورفضَ غيرَهُ رفضاً قاطعاً، ولذلكَ قالَ ﷺ: «**إني عبدُ الله ورسوله، ولنْ أُخالِفَ أمرهُ**».

٢ ـ إنّ التعريفَ إذا كانَ جامعاً مانعاً، أي محيطاً بكلِّ شيء بحيثُ لا يستطيع أحدٌ أن ينقص منهُ شيئاً ولا يزيد عليهِ شيئاً، فهذا الذي يجبُ أن يؤخذ من أي جهةٍ كانت لأنهُ وصفٌ للواقع.

٣ ـ الرأي الذي يدلّ على فكرٍ في موضوع يُرَجّحُ فيهِ جانبُ الصَّوابِ، وذلكَ كمسألةِ النهضةِ مثلاً، أتكون بالرقيّ الفكريّ أو الاقتصاديّ؟ وهل الوضعُ الداخليّ والموقفُ الدوليّ مؤاتيان للقيام بأعمالٍ سياسيةٍ، أو بأعمالٍ عسكريةٍ معَ الأعمالِ السياسيةِ، أم لا؟ إنّ هذا كلّهُ يُرجَع فيهِ إلى الصّوابِ، إذ إنه، مهما كانَ نوعهُ، يدخلُ تحت قولِ الرسول ﷺ: «**بلْ هو الرأيُ والحربُ والمكيدةُ**».

ومثلُهُ الرأيُ الفنيّ: لأنّ الرسولَ حينَ رجعَ إلى رأي الحباب بن المنذر كانَ الحبابُ عليماً بذلكَ المكانِ، فرجعَ إليهِ لخبرتِه. ولذلكَ يُرْجَعُ بالرأي الفنيّ إلى الصّوابِ وإلى أصحاب الاختصاص.

٤ ـ إنّ الرأيَ الذي يُرشدُ إلى القيامِ بعملٍ منَ الأعمالِ، يُرجّحُ فيه رأيُ الأكثريّة، لأن الرسول ﷺ نزلَ هو وكبارُ الصحابةِ عندَ رأي الأكثريّةِ الذي لا يخالف حكماً شرعياً.

أما انتخاب رئيس أو عزل والٍ أو إقرار مشروع أو ما شاكلَ ذلك، ففي مثلِ ذلكَ يكونُ رأيُ الأكثريّةِ مُلزِماً بغضِّ النظرِ عن كونهِ صواباً أمْ لا، بل لا يدخل هنا الصواب والخطأ بقدر ما يدخل تشوّف الأمر والترجيح فيه بدل الجزم والقطع.

وعلى ذلك يكونُ الرأيُ الذي يُرَجّحُ فيهِ جانبُ الأكثريّةِ محصوراً في نوعٍ واحدٍ من أنواع الأعمالِ الموجودةِ في العالمِ، وهو الرأيُ الذي يبحثُ في العملِ من أجلِ القيام بهِ.

وهكذا يتبين أنّ هنالكَ فَرْقاً بينَ الرأي الذي يؤدّي إلى فكرٍ والرأي الذي يؤدّي إلى عملٍ.

هذا هوَ حكمُ الشرع في الأكثريةِ. وهذا الحكمُ يخالفُ الأحكامَ القائمةَ في الأنظمة الوضعيّة كلّ المخالفةِ. وحكمُ الله تعالى هذا في خصوص رأي الأكثرية، وحده هو الحقّ، وما عداهُ باطلٌ لا يجوزُ الأخذُ بهِ.

وخلاصة الأمر: إن الدين الإسلاميّ بنصوصهِ ووقائعهِ لا يُوجبُ احترام رأي الأكثرية إذا لم يكنْ متفقاً مع الشرع. وما ذكرناهُ من نزولِ

النبي ﷺ على رأي الأكثريّة تارة، ورأي الواحد أُخرى، دليلٌ على صحّةِ ما نقولهُ.

ولكن الشائع اليومَ أن رأي الأكثريّةِ محترم سواءٌ وافقَ الشرع أم خالفهُ. وما يتقبله المجتمعُ منَ الأوضاعِ الفاسدةِ التي أقرّتها الأكثرية دليلٌ على ذلك.

العلاقات الداخلية

الإسلام يساوي بين جميع المواطنين

يرى الإسلامُ أن الناس الذين يحكمُهم هم وَحْدَةٌ إنسانيةٌ بغضِّ النظر عن الطائفةِ والجنسِ، والعرق واللون، فلا يشترط فيهم إلا التابعيةَ، لأنه لا توجد في الإسلام أقلياتٌ، بل جميعُ الناس، باعتبار إنسانيٍّ، هم رعايا الدولة الإسلامية ما داموا يحملون جنسيتها، وكلٌّ منهم يتمتعُ بالحقوقِ التي قررها الشرع، سواء أكان الفرد مسلماً أم غير مسلم. وكل من لا يحمل التابعية لا يتساوى في هذه الحقوقِ مع الذي يكون من التابعية، ولوكان مسلماً.

هذا من حيثُ الحكم ورعايةُ الشؤون لقول رسول الله ﷺ: «**كلكم راعٍ وكلٌّ مسؤول عن رعيته، الإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته..**»[1].

أما من حيث تطبيقُ الأحكام فإنّ الإسلام يأخذ بالناحية التشريعيةِ القانونيةِ لا الناحية الروحية، ذلكَ أنه ينظرُ للنظام المطبقِ على الناس باعتبار تشريعيٍّ قانونيٍّ، لا باعتبارٍ دينيٍّ روحي.

---

(١) رواه البخاري.

فالذين يعتنقون الإسلام يكون اعتقادُهُمْ بهِ هو الذي يُلزمُهُمْ بجميعِ أحكامِهِ، لأنّ التسليمَ بالعقيدةِ تسليمٌ بجميعِ الأحكامِ المنبثقةِ عنها، وإلزامٌ للنفس بجميعِ ما أتت به هذه العقيدةُ إلزاماً حتمياً.

ثم إن الإسلامَ جعلَ المسلمين يجتهدون في استنباطِ الأحكام. وبطبيعةِ تفاوتِ الأفهامِ حصل الاختلاف في فهمِ الأفكارِ المتعلقَةِ بالعقائدِ، وفي كيفيةِ استنباطِ الأحكامِ والآراء المستنبطة، فأدى ذلك إلى وجودِ الفرقِ والمذاهب. وقد حث الرسول ﷺ على الاجتهاد، وبين أن الحاكمَ إذا اجتهد وأخطأ فله أجرٌ واحدٌ، وإذا اجتهد وأصاب فله أجرانِ اثنان.

فتح الإسلام إذاً باب الاجتهاد، لذلك لم يكن غريباً أن يكون هنالك الجعفرية والزيديةُ والحنفية والمالكية والشافعية والحنبلية وغيرها من المذاهب الإسلامية. على أنّ جميع هذه المذاهب الإسلامية تعتنق عقيدة واحدة هي العقيدة الإسلامية، وأن جميع المسلمين، ولأي مذهب انتموا، مخاطبون باتباع أوامر الله تعالى واجتناب نواهيه، ومأمورون باتباعِ الحكمِ الشرعيّ لا اتباع مذهب معين.

أما المذهبُ فهو فهمٌ معينٌ للحكم الشرعي لا أكثر ولا أقل، ويقلده غير المجتهد، أو يسير على فتاويه، حين لا يستطيع الاجتهاد. وهو يأخذ هذا الحكم بالاجتهاد إن كان قادراً عليه، وبالاتباع أو التقليد إن كان غير قادر على الاجتهاد. وعلى ذلكَ فإن جميعَ الفرقِ والمذاهبِ التي تعتقدُ العقيدةَ الإسلامية تُطَبّقُ على أتباعِها أحكام الإسلام.

وعلى الدولةِ ألَّا تتعرض للمذاهب والفرق الإسلامية، ولا

لأتباع المذاهب الفقهية، ما دامت لا تخرج عن عقيدةِ الإسلام، وطالما أن المسلمين مطالبون بجميعِ أحكامِ الإسلام. ولا شك بأن هناك أحكاماً قطعيّةً اتفق المسلمون على وجوبها، فكانت مدار الفهم الواحد والرأي الواحد: كتحريم الربا، ووجوب الزكاة، وكون الصلوات المفروضة خمساً وغيرها من الأحكام القطعية الثبوت، القطعية الدلالة.

وهناك أحكامٌ وأفكارٌ وآراء اختلف المسلمون في فهمها، إذْ قد فهمها كلُّ مجتهدٍ خلافَ فهم الآخر، مثل صفاتِ الخليفةِ، وإجارة الأرض، وتوزيع الإرث، وغير ذلك. فهذه الأحكامُ المختلفُ فيها بالرأي، يتبنى الخليفة رأياً منها فتصبح طاعته واجبة على الجميع.

وعلى الخليفة أن لا يتبنى من العبادات شيئاً، لأن تبنّيه هذا يُحَمِّلُ غير المسلمين مشقّةً في عباداتهم. وليس له أن يأمر برأي معيّن في العقائد مطلقاً، ولا أن يأمر بحكم معين في العبادات ـ ما عدا الزكاة ـ ما دامت هذه العبادات أحكاماً شرعية. وفيما عدا ذلك للخليفة أن يتبنى أحكاماً في جميع المعاملات، كالإجارة والبيع والنفقة والشركة، وفي العقوبات جميعها من حدود وتعزير الخ...

نعم، إن الخليفةَ ينفذ أحكامَ العباداتِ فيعاقبُ تارك الصلاة والمفطرَ في رمضانَ، كما ينفذ سائرَ الأحكامِ الإسلامية سواءٌ بسواء. وهذا التنفيذ هو واجبُ الدولة، لأن وجوبَ الصلاةِ ليس مجالَ اجتهادٍ، ولا يعتبر تبنياً، وإنما هو تنفيذ لحكم شرعي مقطوع به عند الجميع. وللخليفة أن يتبنى لتنفيذ العقوبات على تارك العبادات رأياً شرعياً يلزم الناسَ بالعملِ به.

وأما غير المسلمين، فيُتركون وما يعتقدون وما يعبدون، فيسيرون في أمور عباداتهم وأمور الزواج والطلاق حسب أديانهم، وتعين الدولة لهم قاضياً منهم، ينظر في خصوماتهم في محاكم الدولة. أما المطعومات والملبوسات فإنهم يعامَلون بشأنِها حسبَ أحكام دينهم ضمن النظام العام. وأما المعاملاتُ والعقوباتُ فتنفذُ على المسلمين وغير المسلمين سواء بسواء، من غير تمييز أو تفريق على اختلاف أديانهم وأجناسهم ومذاهبهم، فهم جميعاً مكلفون باتباع الأحكام والعملِ بها. غير أنَّ تكليفَهُمْ بذلك إنما هو من ناحية تشريعية قانونية، لا من ناحية دينية روحية، لذلك لا يجبرون على الاعتقاد بها، لأنهم لا يجبرون على الإسلام، قال تعالى: ﴿لَآ إِكۡرَاهَ فِي ٱلدِّينِۖ﴾[1]. كذلك نهى الرسول ﷺ عن أن يفتن أهل الكتاب في دينهم.

طبيعةُ النظامِ الإسْلاميّ طبيعةُ بقاء واستمرار:

وهذه الطبيعة هي التي تضمن عدم وقوع الانقلابات. والانقلابُ في نظرِ الإسلام هو الانقلابُ على النظامِ وعلى الدولةِ التي تنفذ ذلك النظام. أما استبدالُ رجال الحكم برجال حكم آخرين فلا يسمى انقلاباً مطلقاً. وكذلك ثورة الأمة على رجال الحكم إذا أخلّوا بالشرع ولم يحققوا سيادته لا تُسَمّى انقلاباً، بل هي حركة تحريرية لتسوية الأوضاع، وتنصيب المؤهلين للحكم.

فالانقلابُ هو استبدالُ النظام الذي تُحكمُ به الأمة بنظامٍ آخر.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٥٦.

وهذا هو المهمُّ في الانقلاب. وقد ضَمِنَ الإسلام في نظامه عدم حدوثِ الانقلابات. وذلك لأن طبيعةَ النظام الإسلامي طبيعة بقاء واستمرار، وتحمل في صلبها الضمانات الكافية لصيانتها من الانقلابات.

بل وطبيعة هذا النظام ليست بحاجة إلى القوة لضمان عدم وقوع الانقلاب، وإنما القوة أداة تنفيذية لمقابلة المادة بالمادة، كما تقتضيه طبيعة الكون والحياة والإنسان.

والضمانات الحقيقية من عدم حصول الانقلاب موجودةٌ في أُسُسِ النظام وفي صلبهِ، ومُركّزةٌ في طاقتِه وتشريعه. وهي ظاهرة ظهور الشمس من المسائل الآتية:

١ ـ إن المبدأ الإسلامي يعملُ من داخلِ النفس وخارجها في الفردِ كما يعمل من داخل الجماعة ومن داخل الدولةِ، وذلك كله بالتشريعِ والتوجيهِ، وبالحرص على سيادة الشرعِ ووجود تقوى الله تعالى. وسيادة الشرع هذه تشملُ الفردَ والدولةَ، والأمةَ، وهذا وحده كافٍ لصيانة النظام الإسلاميِّ من الانقلاب صيانةً أبدية، لأنَّ من يتخذ مبدأه الإسلامي رسالةً له، فيحيا من أجلها، ويستعد للموتِ في سبيلها، لا يمكن أن تُحَدِّثَهُ نَفْسُهُ بالانقلابِ على هذه الرسالةِ. حتى ولو كان هذا الإنسانُ منافقاً أو كافراً لا يؤمن بالنظام الإسلامي، ولا بالرسالة الإسلامية، فإنه لا يمكن أيضاً أن ينقلبَ على النظام، ما دام قد ضمن له أن يعيش آمناً مطمئناً في ظلّه، إذ إن سيادةَ القانون وحدها متى كانت مضمونةً في أمة، كانت خير ضمانة من الانقلاب إذا كان القانونُ عادلاً، فكيف بها إذا ضمّتْ إليها تقوى الله تعالى؟

٢ ـ يجعل هذا المبدأُ طبيعةَ عمل الدولة التي تُنَفذهُ، أنها خادمة للأمة، وليست سيدة عليها، يتحتمُ عليها القيام بما يتطلبه الفردُ من جميع النواحي المعاشية، والعلمية، والصحية، وتأمين ما يهيئ له إشباع نواحيه العاطفية أو الغريزية، ولكن في حدود مصلحة الجماعة، ونفاذ أحكام الشرع، مما يجعل الأمة تشعر أن بقاءَ هذا الحكم ألزم لها من كل شيء. وهل من الممكن أن يحاولَ فرد، أو جماعة، الثورة ضد مبدأ يقولُ فيه رئيسُ الدولة لهم ما يقوله عمر بن الخطاب ﷺ: «ولكن عليّ أيها الناس خِصَالٌ أذكرها لكم، فخذوني بها: لكم عليّ ألَّا أجتبي[١] شيئاً من خراجكم ولا ما أفاء الله عليكم إلا من وجهه. ولكم عليّ إذا وقع في يدي ألَّا يخرجَ منه إلَّا في حقه. ولكن عليّ ألاّ ألْقيكم في المهالك ولا أجمركم[٢] في ثغوركم[٣]، وإذا غبتم في البعوث فأنا أبو العيال».

نعم، الحاكم الإسلامي هو أبو العيال إذا غاب أبوهم عنهم. ومثل هذه الدولة التي يضمن نظامُها حياةَ أفرادِها، ويوجبُ عليها القيام بهذه الضمانة، لا يمكنُ أن تجري محاولة انقلابية فيها، لأنَّ طبيعةَ عملها، تجعل هذه المحاولة في حكم المستحيل.

وهل عَمِلَ الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ﷺ جميعاً إلا بمقتضى هذا المنهج؟

---

(١) أَجتبي: جبى الخراج: جمعه.

(٢) أُجَمِّركم: أحبسكم في أرض العدوّ ولا أدعكم ترجعون إلى بلادكم.

(٣) ثغوركم: الثغر: الموضع الذي يُخشى أن يقتحمَ العدوُّ البلادَ من خلاله.

٣ ـ إن السلطان للأمة، وهي التي تنيب عنها الحاكم الذي يطبق الشرع.

وبذلك كان هذا النوع من الحكم ضمانة طبيعية من الانقلاب. فكل مَنْ تُحدّثُه نَفسُهُ بإحداثِ انقلاب في الدولة لا يقف في وجهه رجالُ الحكم فقط، بل تكونُ الأمةُ بأسرها في وجهه. وإنْ أقدمَ فقد أقدمَ علىَ الاَنتحارِ، وهلاك نفسه، ولا يقوِّض أركان الحكم في شيء.

٤ ـ إن نظرة هذا المبدأ نظرة جماعية في عقيدتهِ وعباداتهِ وتشريعاته وأوامره، لأنه يجعلُ الاهتمامَ بشؤون الناس صِنْوَ الإيمان، فمن لم يهتم بأمر الجماعة الإسلامية فليس منها إيماناً وإسلاماً. قال ﷺ: «**من لم يهتم بأمر المسلمين فليس منهم**».

ولذلك يَعتبرُ كُلُّ مسلمٍ نفسه مسؤولاً عن الجماعة وليس مسؤولاً عن نفسه فقط، وواجبه الدفاع عنها، ولو لم يدافع عنها سواه. قال عليه وعلى آله الصلاة والسلام: «**كل مسلم من المسلمين على ثغرةٍ من ثُغَرِ الإسلام، الله الله لا يؤتي الإسلام يؤتَيَنَّ من قِبَلِه**»(١). ولذلك يصبحُ كَل فردٍ في الأمةِ رقيباً وحارساً، ولا يمكنُ لمن يحمل هذه المسؤولية بالرقابة والحراسة أن ينقلب ضدَّ مسؤوليته. وفي هذا أيضاً ضمانة من الانقلاب.

٥ ـ إن الأمة مأمورة بطاعةِ الدولة لأن ذلك أمرٌ من الله ـ تعالى ـ له أثره في نفسها خوفاً من عقابه عزّ وجلّ ولأنه أمرٌ تشريعي له نتائجه بما يفرض من العقاب الصارم في الدنيا. أما أمر الله ـ

(١) كتاب السنَّة للمروزي (٢٨) عن يزيد بن مرثد.

سبحانه وتعالى ـ فظاهر في الآيات الكثيرة والأحاديثِ الجمة التي نَصّتْ على وجوبِ طاعة وليّ الأمر، والتي جعلت جهنمَ جزاءً وفاقاً لمن يخرج على السلطان العادل.

وأما التشريع فإن في النظام الإسلامي زجراً شديداً لمن يحاول الخروج على الدولةِ، أو يحاولُ الانقلاب عليها. وقد سُميَ الخارجون على الدولةِ بالبغاة. وحكمهم أن على الدولةِ أن تراسلهم، فإن لم يرجعوا قاتلتهم، وجوباً، قتالَ تأديب لا قتالَ حرب.

٦ ـ إن نظامَ الحكم في الإسلام هو نظام مركزي، ونظام وحدة. فالمركز هو الذي يسيطرُ على الحكمِ في جميع أجزاء الدولة. ولذلك تكونُ الأقاليم كلها تحت سلطانهِ، فلا تتمكنُ من الخروج عن هذا السلطان، ولا تتاحُ لأيِّ إقليم فُرصته للاستقلال لكي يُطبِّقَ فيه نظاماً خاصاً به، بعد انفصاله عن الدولة. علاوةً على أن كل إقليم يعتبرُ نفسه مسؤولاً عن الدولة كأنه المركز، لأنه بضعة من جسم الدولة، ويَعْتَبرُ أنَّ الاعتداء على الدولةِ اعتداء عليه، والاعتداء على المبدأ في أي جزء من أجزاءِ الدولة اعتداء على نظامه هو. وهذا الاعتبار نفسه يحبط كُلَّ محاولة للانقلاب في مَهْدِها.

أما غزو التتار، والحروب الصليبية، والحروب الاستعمارية وإن وجدت أعواناً لها بين المسلمين، إلَّا أنهم كانوا أفراداً ولا شأن لهم في المبدأ، أو في النظام، فلا تُعدُّ أعمالهم انقلاباً، وإنما هي عون للغزو المسلح ضد الإسلام والمسلمين. وأما ما فعله معاويةُ من نقل الخلافة إلى مُلك، وإحداثِ ولاية العهد، فلا يسمى انقلاباً وإنما هي إساءة

للتطبيق، وانحراف بالحكم عن الطريقة الإسلامية المُثلى التي كانت مطبقة في عهد الخلفاء الراشدين. وقد توَسّلَ معاوية لهذا بدعوى الاجتهاد بما يوافقُ المصلحة (أي مصلحته الخاصة)، وبإظهاره ـ خداعاً ـ الحرص التام على كيانِ الأمة الإسلامية.

ومعاويةُ بنُ أبي سفيان كان يفهمُ رئاسة الدولة أنها ملكٌ وليست خلافة. انتبه إلى قوله حين خطبَ في أهل الكوفة بعد الصلح مع الإمام الحسن عليه السلام، قال: «يا أهلَ الكوفةِ أتراني قاتلتكم على الصلاة والزكاةِ والحج وقد علمتُ أنكم تُصلّونَ وتُزكونَ وتحجون؟ ولكنني قاتلتكم لأتأمّرَ عليكم وعلى رقابكم. وقد آتاني الله ذلك وأنتم كارهون. ألا إنَّ كُلَّ مالٍ ودمٍ أُصيبَ في هذه الفتنة فمطلول[1]، وكل شرط شرطه الحسن فتحت قدميّ هاتين». . نعم استمع إليه وهو يقول ذلك تجده يُعلنُ عن نفسه، أنه يخالفُ الإسلامَ، حين يعلنُ أنه قاتلَ الناسَ ليتأمر عليهم وعلى رقابهم، وحين يتجاوزُ ذلك إلى ما هو أشد وأنكر، إذ يقول للناس: «كل شرط شرطه الحسن فتحتَ قدميّ» فهو يقول صراحة إنه لا يحترم العهدَ وهو غير مستعد أن يفي به إذا خالف هواه، وكل ذلك خلافاً لما أنزلَ المولى بقوله تبارك وتعالى: ﴿وَأَوْفُواْ بِٱلْعَهْدِۖ إِنَّ ٱلْعَهْدَ كَانَ مَسْـُٔولًا﴾[2] وقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَـٰنَـٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ﴾[3].

إن طريقة اجتهاد معاوية في الأمور السياسية كانت تقوم على أساس المنفعة. ولم يتأثر بالإسلام، أي بأوامر الله تعالى ونواهيه، بل

---

(١) فمطلول: مهدور.

(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٤.

(٣) سورة المعارج، الآية: ٣٢.

كان متأثراً بالنظام الذي كان سائداً في تلك الأيام عند الدولتين: البيزنطية والساسانية، اللتين كان الحكمُ فيهما وراثياً، فجعل ولده يزيد ولي عهده وفرض أخذ البيعة له في حياته بالاحتيال والقوة والتخويف. ورغم كل أعماله تلك ظل المبدأ الإسلامي هو ذاته، وظلت العقيدة هي ذاتها، لأن لا أحد يقدر على تغيير ما أنزل الله عزَّ وجلَّ، وما فرضَهُ أبدياً إلى يوم القيامة، فلم يستطع أن يغيّر لا في صلاةٍ، ولا في زكاةٍ أو حجٍّ، فكيف بأمور العقيدة! . .

استمرار الدولة الإسلامية وعلى رأسها الخليفة:

لم يختلف أحد من المسلمين بعد وفاة رسول الله ﷺ على تنصيب خليفة، وإنما اختلفوا على مَن يكون الخليفة. كما أنهم لم يختلفوا في وجوب تطبيق الإسلام كله وحمله إلى العالم، بل ساروا كلُّهم على هذا الأساس ينفِّذون أحكامَ الله تعالى ويدعون الناسَ إلى دين الله عزَّ وجلَّ.

نعم، إن بعض الخلفاء أساءَ تطبيقَ بعض أحكام الإسلام عن سوء فهم، وبعضهم أساءَ عن قصدٍ أو غير قصد، ولكنهم جميعاً كانوا يطبقون الإسلامَ ليس غير. وكانوا جميعاً يقيمون علاقاتهم مع غيرهم من الدول والشعوب والأمم على أساس الإسلام وحمل الدعوة الإسلامية إلى العالم. ولذلك لم تَحُلِ الخلافاتُ الداخليةُ دون امتداد الفتوحات ولم تقف دون نشر الإسلام. بل ظلت الدولة الإسلامية تفتح البلدان لنشر الإسلام طوال أيامها، حتى فُتحت فارسُ والهندُ، والقَفقاس، ووصلت حدودُ الدولةِ الإسلامية إلى الصين وروسيا، وإلى ما وراء بحر قزوين شرقاً، بعد أن كانت قد فُتحت الشام شمالاً، ومصرُ وشمالي إفريقيا وإسبانيا غرباً، كما فتحت الأناضول والبلقان

وجنوب أوروبا وشرقيُّها حتى شمال البحر الأسود بما في ذلك القرم وجنوب أوكرانيا. وتقدمت جيوش الدولة حتى وصلت إلى أسوار ڤيينا في النمسا.

ولم تقعد الدولةُ الإسلاميةُ عن الفتوحات وعن حمل الدَّعوة إلا حين بدأ يدب الوهن إليها، وظهر عليها سوء فهم الإسلام، وحين وصل ضعفُها في فهمه حدّاً كبيراً أدَّى إلى اضطراب تطبيقها للإسلام، وإلى استعانتها في استعارة القوانين من الأنظمة الأخرى على أساس أنّ ذلك لا يخالف الإسلام ـ كما أشاع ذلك أهل الفكر التابعون للغرب ـ فقُضي عليها، وبدأت أول خطوة في طريق الزوال.

ولقد كان سيرُ الدولة متمشياً مع قوَّتها الفكرية، وتوفُّرِ قوةِ الإبداع والاجتهاد فيها. ففي القرن الأول امتدت فتوحاتها، وتوسع الاجتهاد فيها، وواجهت مشاكلَ كثيرةً في البلاد المفتوحة استنبطت لها حلولاً. وأدَّى تطبيق الأحكام الشرعية على المسائل الجديدة التي حدثت في فارس والعراق والشام ومصر وإسبانيا والهند والقفقاس وغيرها إلى أن يدخل أهل هذه البلاد بكاملهم في حظيرة الإسلام. وهذا يدل على صدق الاستنباط وقوة الإبداع والاجتهاد، إذ الإسلام مقطوعٌ بصحته، وفهمُه فهماً صحيحاً هو الذي يؤدِّي إلى رؤية الناس له مشرقاً عادلاً في تطبيقه، حَرِيّاً بتعلُّم أحكامه.

وقد استمر هذا الإبداع والاجتهاد والاستنباط حتى القرن الخامس الهجري (الحادي عشر الميلادي). ثم أخذ الإبداع يضعف والاجتهاد يقلّ، وأدَّى ذلك إلى ضعف كيان الدولة. ثم كانت الحروب الصليبية فشُغل المسلمون بها إلى أن انتهت بانتصار المسلمين.

ثم جاء المماليك فحكموا وهم لا يقدِّرون الاجتهاد ولا يُعْنَون بالأفكار، فزاد الضعفُ الفكريُّ واستتبعه الضعفُ السياسي. وزاد الطينَ بلةً غزوُ التتار، وطرحُهم كتب الإسلام في دجلة، وقضاؤهم على ثروة فكرية هائلة.. فنجم عن ذلك الضعفُ الفكريُّ الذي أوقف الاجتهاد، واقتصرَ بحثُ المسائل المستجدة على إصدار الفتاوى، وتأويل النصوص، فهبط المستوى الفكريُّ في الدولة، وأوصَل المسلمين إلى هبوط المستوى السياسي.

ثم جاء العثمانيون وتسلموا الحكم في الدولة الإسلامية، وانشغلوا بالقوة العسكرية وبالفتوحات، ففتحوا إستانبول والبلقان، واندفعوا في أوروبا اندفاعاً قويّاً جعلهم الدولة الأولى في العالم. ولكن المستوى الفكري لم يرتفع، فلم تزد هذه القوة العسكرية عن أن تكون وثبةً ليس لها سندٌ فكري، ولذا ما لبثت أن انحسرتْ قُواها عن البلدان الإسلامية ـ القديمة والجديدة ـ شيئاً فشيئاً... إلى أن انتهت.

ولكنها كانت ـ على أي حال ـ تحمل الدعوة الإسلامية، وتنشُر الإسلام، إذ دخل من أهل البلدان المفتوحة الملايين من الناس في الإسلام، ولم يزل الكثيرون منهم مسلمين حتى اليوم. نعم لقد تنوَّع فهمُ القائمين على الأمر للإسلام. ونشأ من جرّائه عدمُ تبني الخليفة العثماني أحكاماً معينةً في نظام الحكم مع أنه تبنى في الاقتصاد وغيره أحكاماً معينة، مما جعل لذلك أثراً في تمكين بعض الحكَّام من الخلفاء والولاة، من تسيير الحكم وجهة استبدادية تؤثِّر على وحدة الدولة وعلى قوَّتها. ولكن ذلك لم يؤثِّر على وجودها، فقد كانت الولاية العامة للولاة من جهة، وإعطاؤهم صلاحيات واسعةً نيابةً عن الخليفة من جهةٍ ثانية، سبباً في تحرُّك أحاسيس السيادة فيهم، فصاروا

شبه مستقلِّين في الولاية، واكتفوا ببَيعة الخليفة، والدعاءِ له على المنابر، وضَرْبِ النقد باسمِه، وما شاكل ذلك من الأمور الشكلية التي أفقدت الخليفة كل معنًى فعَّال. وبقي أمرُ الحكم في أيديهم ممَّا جعلَ هذه الولايات شبهَ دولٍ مستقلَّة كمثل دولة الحمدانيين، ودولة السلجوقيين وغيرهم وغيرهم.

ولكنَّ هذه الولاية العامة لبعض الولاة لم تؤثِّر على وحدة الدولة باعتبارها ولايةً عامةً على أيّ منطقةٍ من مناطق الدولة الإسلامية المترامية الأطراف. إذ لم ينفرد، في الأصل، أيُّ والٍ عن الخليفة بشيء في سالف عهد الخلافة، بل كان الوالي محاسَباً ومطالباً دائماً، وظلت وحدة الدولة محفوظة لقوة الخلفاء. ولكن لما ضعف الخلفاء، وقبلوا من الولاة بعض الشذوذ في الوضع المكرَّس سابقاً، بدأ يبرز هذا المظهر من الاستقلالية في الولايات، وكان أشبه بمظهر الدولة في الولاية مع كونها ولاية تابعة وجزءاً من كيان الدولة...

ثم وعلى الرغم من كل ذلك، فقد ظلت الدولة واحدةً موحدة، فالخليفة هو الذي يعيِّن الوالي ويعزله. ومهما بلغت قوة الوالي ما كان ليجرؤ على عدم الاعتراف بالخليفة حتى في حال مسيرته نحو الاستقلالية الذاتية. ولم تكن الدولة الإسلامية في يوم من الأيام اتحاد ولايات، حتى في أشد عهود استقلال الولاة، وإنما كانت دولة واحدة لها خليفة واحد، هو وحده صاحب الصلاحية في كل ناحية من نواحي الدولة، في المركز، والولايات، والمدن، والقرى والدساكر، على السواء.

أما ما حصل في عهدٍ من العهود، من وجود خلافة في

الأندلس، ونشوء خلافةٍ للفاطميين في مصر، فإن أمره يختلف عن موضوع الولاة. ذلك أن الأندلس قد استولى عليها الولاة واستقلُّوا بها، ولم يبايَع الوالي خليفةً للمسلمين وإنما سمِّيَ فيما بعد بالخليفة على أهل تلك الولاية فقط لا على المسلمين عامة. وظل خليفةُ المسلمين واحداً، وظلَّ الحكم له، وبقيت ولاية الأندلس يُنْظَرُ إليها كولاية غيرِ داخلةٍ في حكم الخليفة، كما كانت الحال في إيران أيام الدولة العثمانية، فلم يكن فيها خليفةٌ ثانٍ، وإنما كانت ولايةً غيرَ داخلةٍ في حكم الخليفة.

وأما نشوء خلافة الفاطميين في مصر فلم تكن خلافة ثانيةً في الدولة الإسلامية أيضاً، وإنما كانت محاولة لنقل الخلافة إلى آل بيت رسول الله ﷺ. وهذا يشبه إلى حدٍّ كبيرٍ ما فعلَه العباسيون حين أخذوا الحكم من الأمويين، فقد أقاموا حكمهم على قواعد منبثقة عن فهم سياسيٍّ في بلاد فارس والعراق، فبايعوا الخليفة القائم بتنفيذ أفكارهم، بعد أن قضوا على خلافة الأمويين. وكذلك الحال التي حصلت مع الفاطميين فإنهم بايعوا خليفةً عليهم ليتمُّوا توحيدَ الدولة بنقل الخلافة إليهم، وجعلها فيهم فقط، إلى أن انتهت خلافتهم وبقيت خلافةُ العباسيين.

ولهذا لا نسمِّي تغييرَ الحكم من الأمويين إلى العباسيين انقلاباً، وإنما هو تغيير في الحكام، وكذلك لا نسمِّي قيامَ خلافة فاطميةٍ في مصر مع وجود خلافة عباسية في بغداد تعدداً في الخلافة، لأنه كان محاولة لنقل الخلافة من فئة إلى فئة. وعليه فإن الدولةَ الإسلاميةَ استمرَّت في الحكم دولةً واحدة ووحدة لم تتجزأ، ولم تكن دولاً، وإنما كانت هناك محاولات للوصول إلى الحكم رغبة في تنفيذ فهم

معين للإسلام في شؤون الحكم. وظلَّت الخلافةُ واحدةً، وظلت الدولةُ الإسلامية واحدة، رغم تعدُّدِ أوضاع الحكم.

وقد ظلَّ المسلمُ ينتقل من بلد إلى بلد بين مشارق الأرض ومغاربها، في بقاع يسود فيها الإسلام، ولم يكن يُسأل عن بلده ولا عن السماح له بالتجوُّل، لأن بلاد الإسلام واحدة وهي جميعها وطنه، وكل بلد من بلاد الإسلام بلده. وليس كما نشاهده اليوم، حيث المسلم من أهل مكة يُعتبر أجنبيّاً في مصر التي فيها الأزهر الشريف الذي يدرِّس الإسلام، وكذلك المسلم المصري يعتبر أجنبياً في مكة المكرمة التي هي قبلة المسلمين في مشارق الأرض ومغاربها. وقس على هذين كلَّ مسلم يخرج من وراء حدود وطنه التي رسمتها القوى الأجنبية المستعمرة لسكان البلاد الإسلامية في كل مكان.

مما تقدم يتبين أن الدولة الإسلامية ظلت تجمع المسلمين في وحدة كاملة، إلى أن قضى عليها العدو المستعمر بوصفها دولة إسلاميةً، بجشعه وجوعه إلى امتصاص دماء الشعوب. وكان ذلك في سنة ١٩٢٤ ميلادية حين أزال الخلافة الإسلامية من الوجود على يد كمال أتاتورك، وهو من ورائه يسانده ويشد عضده، مكشِّراً عن أنياب الحقد، على الإسلام قبل المسلمين...

رأي ونـــداء

إنه، وفي كل نظام للحكم، لا بد أن يتولى رئاسته شخص معين، وأن يكون لهذا الرئيس تسمية معينة. ولكن إذا عدنا إلى الشرع الإسلامي فإننا لا نجد تسمية خاصة ومعينة لرئيس نظام الحكم في الإسلام. ففي تاريخنا الإسلامي نجد أن أبا بكر الصديق ﷺ قد سمي

«خليفة»، لأنه جاء من بعد رسول الله ﷺ وخلفه على حكم المسلمين، ومثله عمر بن الخطاب وعثمان بن عفان وعلي بن أبي طالب رضي الله عنهم جميعاً. . فكان كل واحد منهم رئيساً للدولة الإسلامية. مما يدل على أنه لم يكن لهذا الرئيس اسم معين، أو لقب معين منصوص عليه. ولكن ما هو معروف لدى المسلمين، أن لفظتي «الخليفة» و«أمير المؤمنين» قد أطلقتا على غالبية الأشخاص الذين توالوا على رئاسة الدولة الإسلامية طول بقائها، وأن الأمة قد أطلقت على الخلفاء الأربعة من بعد رسول الله ﷺ لقب «الخلفاء الراشدين»، وهي صفة أكثر مما هي تسمية، لأنها تدل على حياة الرشد التي عرفتها عهودهم. .

أما وصف رئيس الدولة الإسلامية بالخليفة، ورئاسته العامة على المسلمين بالخلافة فهو ما استمر العمل به دائماً. ولم يكن أكثر من خليفةٍ واحد في آنٍ معاً، لأنه لا يجوز أن يكون للمسلمين خليفتان في وقت واحد، يشتركان في إدارة ورعاية شؤونهم، فكان هنالك خليفة واحد، وواحد فقط يتولى الرئاسة حتى ينتهي عهده. ومعنى هذه الوحدة في الخلافة أنه لا يجوز أن توجد لدى المسلمين دول متعددة، بل يكون لهم دولة إسلامية واحدة وحاكم إسلامي واحد هو الخليفة. ويحرَّم أن تتجزأ ديار الإسلام إلى دويلات، ورئاسات متعددة لقوله تعالى: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[1]. وعدم التفرقة يعني عدم تعدد الدول الإسلامية، وبالتالي عدم تعدد الرئاسات فيها. وهذا ما جعل الصحابة يجمعون على وحدة الخلافة، مثل إجماعهم على وجوبها.

وإذا خلا مركز الرئاسة في الدولة بأن مات الخليفة أو عزل،

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

وجب على المسلمين أن ينتخبوا من يخلفه ويكون رئيساً مكانه. ونحن نرى أن الترشيح لمنصب الخلافة يكون من قبل مجلس الشورى، الذي يعلن أسماء الذين اختارهم ممن تتوفر فيهم الكفاءة والمؤهلات من أبناء المسلمين جميعاً. ثم تنتخب الأمة أحدهم بالأكثرية، فيصبح المنتخب حاكماً عُرفاً. وبعدها يبايعه المسلمون على العمل بكتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم. وبعد مبايعتهم له يستلم منصبه ويصبح واجباً عليهم طاعته في حدود الإسلام. مما يعني أن المبايعة أمر لا غنى عنه، لأن الشرع جعل الخليفة، في الأصل، نائباً عن الأمة في تنفيذ الشرع، ولذلك أعطاها حق مبايعته، فتكون المبايعة إظهاراً لرغبة الأمة في إنابة الخليفة عنها. فالبيعة إذاً ليست اختياراً للخليفة، ولا انتخاباً، ولا تفويضاً، ولا توكيلاً بالخلافة، وإنما هي الموافقة على الأمر الواقع الذي حصل بالانتخاب، والرضا والتسليم بهذا الانتخاب، ومن ثَمَّ القبول بالخليفة الجديد من الجميع، سواء في ذلك الذين انتخبوه من المسلمين، أو الذين لم ينتخبوه، أو الذين لم يشاركوا في الانتخاب..

وقد اتفق الأئمة والفقهاء على أن البيعة فريضة في عنق كل مسلم لقول رسول الله ﷺ: «**من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية**»[1]. وهذا يعني أنه من غير الجائز أن يخلوَ المسلمون، في أي عصر، من خليفة يحكم بما أنزل الله الحكيم الخبير، وإن كان واقعنا الحالي بخلاف ذلك، بل ومنذ الوقت الذي جرى فيه القضاء على الخلافة الإسلامية في العشرينات من القرن العشرين.

---

(١) صحيح مسلم.

ولذا فإن المسلمين جميعاً مطالبون بأمرين رئيسيّين في حياتهم: توحيد الكلمة أينما كانوا وحيثما وجدوا، وإعادة نظام الخلافة للحكم، حتى تعزَّ عقيدة التوحيد وتعلو، وتكون كلمة الله ـ عزَّ وجلَّ ـ هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى.

أما فيما يتعلق بالأمر الأول فقد رأينا أن وحدة المسلمين تقوم على نبذ الخلافات الطائفية من الصفوف، ونزع التعصب المذهبي من النفوس، ومن ثم الرجوع إلى الدين الحق، إلى الإسلام الذي هو الأصل في وجودنا الإسلامي كله، فنتخلَّص في رجوعنا هذا من كافة أشكال التشتت والانقسام والفرقة، واتباعُنا الإسلام بحقيقته كفيل بأنْ يعيدنا إلى معاني الوحدة والتماسك، وينقلنا من الضعف والفوضى إلى القوة والمنعة، ويفتح لنا أبواب الأمل والرجاء بأن نكون راضين مرضيين من الله سبحانه وتعالى ورسوله الكريم..

وإلَّا، إذا ما ظلَّ الشقاق يسودنا، والتعصب يغلبنا، والبعد عن الدين يضعفنا، فلنأذن بحرب من الله سبحانه وتعالى، تكون فعالنا هي أسبابها، ونفوسنا هي وقودها، ومصيرنا المحتوم هو جزاؤها!. وما كان الله ـ عزَّ وعلا ـ ليظلمنا، ولكن كنا أنفسنا نظلم..

أجل، فليحذر المسلمون من غضب الله العلي القدير إن ظلوا على هذه الكراهية والكيد لبعضهم البعض، غير مدركين أنه الهلاك الذي سوف يقعون فيه!..

إذاً فالأمر الرئيسي الأول في حياتنا هو الرجوع إلى ديننا، ونبذ الخلاف والتعصب، لنحقق وحدة الكلمة والعزة، وإلَّا فإنَّ الواقع السَّيِّئ، الذي يعيشه المسلمون جميعاً، وبلا تفرقة بين مسلمين هنا. ومسلمين هناك، سوف يزداد سوءاً إلى ما لا نهاية..

أما الأمر الثاني الرئيسي في حياتنا فهو إعادة نظام الخلافة وذلك لعدم وجود القيادة الحكيمة الواحدة، إذ إن الأمة الإسلامية بأسرها، وعلى مستوى الكرة الأرضية كلها، لا توجد لديها القيادة الواحدة الحكيمة، التي تجمع كلمتها، وتوحد رؤيتها، وتحدد مسارها وأهدافها.. ولا يمكن للمسلمين أن تكون لهم مثل هذه القيادة إلا بوجود الخليفة الواحد، لأن الخلافة هي وحدها النظام الإسلامي الذي يعبّر عن وحدة الأمة جمعاء. بل إن الخلافة وحدها هي التي تمكّن لهذه الأمة بين سائر الأمم الأخرى.

ونتساءل: وكيف لا نسعى إلى إعادة الخلافة ومجرد وجودها يعبّر عن الوحدة والتوحيد، بينما الأمم الأخرى تجهد، من جهتها، إلى تحقيق وحدات فيما بينها ـ من نوع معين ـ تؤمِّن من خلالها مصالحها؟ فهذه دول أوروبا مثلاً، ما تزال جادة، كما يعلم الجميع، في العلم على إقامة وحدة متكاملة في مجالات التعاون الاقتصادي، والثقافي، والنقدي (وقد وحّدت فعلاً العجلة في جميع الدول التي تنضم إلى الوحدة الأوروبية) وتبادل السلع والخدمات وانتقال الأشخاص.. وكل ما يعبّر عن توحيد الرؤية في مجالات التعاون والمنافع المتبادلة. إن هذه الدول لم تراودها فكرة تلك الوحدة إلَّا بعدما تبيّن لكل دولة منها أنها عاجزة بمفردها عن الاستمرار في مماشاة الركب الصناعي والحضاري الزاحف أبداً إلى الأمام. ولعل الدليل على ذلك موقف إنكلترا التي رفضت في البداية فكرة السوق الأوروبية المشتركة، بل وحاولت منع قيام ونجاح هذه السوق، ثم عادت ورأت أن موقفها ذاك لا يخدم مصالحها بشيء، بل ولا يخدم مصالح أوروبا، فسارت مع فكرة الوحدة الأوروبية مثل باقي دول

أوروبا الغربية. . بل وبعد أن انفرط عقد الاتحاد السوفياتي، ها هي دول أوروبا الشرقية تنضم إلى الوحدة الأوروبية تباعاً. .

ثم إن الولايات المتحدة الأميركية قامت، ومنذ البدء، على فكرة الاتحاد، وقد بلغت هذا الأوج من الازدهار والمجد بفعل الاتحاد الفدرالي الذي ارتضته نظاماً لها. وها هي اليوم، وبفعل نظرتها الاتحادية، تحتل زعامة العالم بلا منازع. .

وقد رأى العالمُ كلُّهُ الرئيسَ الفرنسيَّ، عشية الذكرى الخمسين لتحرير فرنسا من الاحتلال النازي، يدعو قوات عسكرية ألمانية للمشاركة في احتفال العيد الوطني الفرنسي، معتبراً أن هذه المشاركة هي «خيار المستقبل». . أي خيار التعاون وتوحيد الرؤية والتطلع.

وهذا بخلاف الحزب الاشتراكي في اليمن الجنوبية الذي أعلن الانفصال عن الوحدة اليمنية، لا لشيء إلَّا من أجل استمراره في الحكم خوفاً على مصالحه الذاتية من الضياع. أما مصير اليمن وأهلها فسيّان لديه. . وهل يمكن أن نفسر مثل هذا التفكير الذي، يدعو إلى التجزئة والانفصال في البلد الواحد، إلا بالجهل والتخلف؟ بينما هناك تفكير غيره يتوجه إلى التقارب والتضامن بين بلدان متعددة لكي تكون النظرة إلى المستقبل مليئة بالأمل المشرق البنّاء.

إنها أمثلة من واقع عام ١٩٩٤ ميلادية تنمُّ عن الاتجاهات الفكرية لدى قادة الدول وشعوبها. وهي اتجاهات إما أن تكون بنّاءة فتدعو إلى التعاون والوحدة، وإما أن تكون هدّامة فتدعو إلى التفرقة والتجزئة. وشتان ما بين هذه وتلك وتأثيرها على مستقبل الأمم، بل والإنسانية كلها.

نعم، هي أمثلة حية من واقع الحياة نتخذها دليلاً على صدق توجهنا في الدعوة إلى وحدة المسلمين، وإعادة نظامهم الإسلامي الصحيح. ولسنا، نحن المسلمين، أقل بصيرة وبصراً من غيرنا. ولسنا بعاجزين إطلاقاً عن أن نأتي من الخير لأنفسنا ما يرضاه لنا الله سبحانه وتعالى ورسوله الكريم. فلم لا نعيد، والحالة هذه، نظام الخلافة الإسلامية؟ ولم لا نجعل لزاماً في أعناقنا هذه الخلافة؟.

إننا في الحقيقة لم نجتمع يوماً كشعوب متعددة، في دولة إسلامية واحدة إلا في ظل الخلافة. ولم يكن لنا شأن يذكر بين أمم العالم وشعوبها إلا في ظل الخلافة، ولم يرهبنا أعداؤنا، ويخشون من تفوّقنا إلا في ظل الخلافة.

بل ولم تتحقق انتصاراتنا في الماضي، ولم نكن أعزّة في ديننا ونفوسنا إلَّا في ظل الخلافة..

من أجل ذلك كله كان نظام الخلافة الإسلامية مستهدفاً، على الدوام، من أعداء الإسلام. فالخلافة كمفهوم ديني وسياسي، كانت الفكرة الوحيدة التي أرَّقت أعداءنا جميعاً، وجعلتهم يجمعون على أمرٍ واحد وهو القضاء على هذه الخلافة.. فهم لم يحاربوا رئاسة المسلمين بالتسميات التي أطلقها الفقهاء مثل «الإمامة» أو «إمارة المؤمنين» أو «الرئاسة العامة»، أو بالتسميات التي اتخذتها الأنظمة الحديثة مثل «رئاسة الجمهورية» أو «السلطان» أو «الملك» أو «المجلس الثوري»... ولكنهم حاربوا الخلافة «مفهوماً وتسمية» حتى أمكنهم القضاء على هذا النظام.

وقد حصل ذلك في غفلةٍ من المسلمين لأهمية هذا النظام،

والمعاني التي يحملها، والنتائج التي تترتب على وجوده. . إذ إن الاستمرار في تطبيق نظام الخلافة إنما يعني السعي دائماً لإقامة دولة إسلامية واحدة تسودها عقيدة الإسلام، بما تحفل به من المعاني والقيم والمثل الإنسانية السامية. . وهذا ما لم يستسغه التفكير الغربي ولم يألفه بتاتاً، لأنه غلب على هذا التفكير متاع الدنيا وأطماعها، بعدما نسي الآخرة وحسابها! . .

أجل، إن الصراع الذي فرضه الغرب على المسلمين، والذي كان من جرائه الحروب الصليبية، ومعزوفة ما يسمى بالمسألة الشرقية، قد انتهى لصالح الغرب بلا جدال. . إذ قد تحوَّل الأمر، وفقاً للمفهوم التقليدي للمسألة الشرقية، من فكرة اتقاء الخطر الإسلامي على أوروبا ـ كما كانوا يتوهمون ـ إلى فكرة جعل المسألة المحورية تقوم على فصل الولايات عن الدولة العثمانية، خارج أراضي بلاد الترك، وإنشاء دولة مستقلة عنها، بل ومعادية لها. والهدف من وراء ذلك كله القضاء على نظام الخلافة، الذي كان ما يزال متمثلاً بالخليفة العثماني. .

وقد بدأ فعلاً ذلك الصراع بصورة حادة منذ عهد ملكة روسيا كاترين الثانية (١٧٦٢ ـ ١٧٩٦)، التي آلت على نفسها محاربة العثمانيين والقضاء على نفوذهم في أوروبا كلها. وقد تمكنت أن تقتطع من أراضيهم مدينة آزوف، وشبه جزيرة القرم، ثم استولت على الحوض الشمالي للبحر الأسود، وأنشأت مدينة سيباستبول قاعدة لها في شبه جزيرة القرم. كما أنشأت ميناء أوديسا التجاري على البحر الأسود ليخدم أغراضها التجارية والعسكرية في محاربة الدولة العثمانية. وبذلك صارت روسيا صاحبة السيادة في الإمارات

الرومانية، ونصَّبت نفسها حامية للمسيحيين في الدولة العثمانية.. ثم اقتطعت بعد ذلك بلاد التركستان، وأكملت احتلالها للقفقاس كله..

ولم يقتصر ذلك الصراع على روسيا القيصرية وحدها، بل وهبَّت الدول الأوروبية الأخرى، التي كانت تملك النفوذ في ذلك الحين، لمعاداة الدولة العثمانية وشنّ الحروب عليها، وتجهيز الجيوش لاحتلال أراضيها.. ففي تموز من عام ١٧٩٨ ميلادية هاجم نابليون الفرنسي بلاد مصر واستولى عليها. ثم هاجم في شباط عام ١٧٩٩م الجزء الجنوبي من بلاد الشام، فاستولى على غزة والرملة ويافا، ووقف أمام حصون عكا، ولمَّا لم يحالفه النصر باقتحام تلك الحصون رجع إلى مصر، ثم إلى فرنسا عام ١٨٠١م، بعدما منيت حملته بالفشل..

ولكنَّ الغزو الفرنسي لم يتوقف بعد تلك الحملة النابوليونية، بل تتابع على بلاد المسلمين محققاً انتصارات ضخمة وذلك باحتلاله لبلاد الجزائر عام ١٨٣٠م، ومن ثَمَّ تونس عام ١٨٨١م، ومن بعدهما المغرب عام ١٩١٢م.. هذا في الوقت الذي احتلت فيه إيطاليا بلاد ليبيا عام ١٩١١؛ فتم بذلك اقتطاع كل شمال إفريقيا عن الدولة الإسلامية..

أما بريطانيا فقد بدأت بالاستيلاء على الهند، وانتزاع سيادة المسلمين عنها، ثم احتلت عدن عام ١٨٣٩م، وبسطت حمايتها على الحج والمحميات التسع من حدود اليمن الجنوبية إلى شرق الجزيرة. وفي سنة ١٨٨٢م سقطت مصر بأيدي الإنكليز، وتبعها السودان عام ١٨٩٨م.

وهولندا أيضاً كانت من تلك الدول الأوروبية الاستعمارية إذ فرضت سيطرتها على جزر الهند الشرقية وغيرها من المناطق لكي تؤمن مع الضغط الإنجليزي إحكام محاصرة أفغانستان، وإيران وغيرهما من دول المنطقة لفرض السيطرة عليها واستلاب خيراتها.

وهكذا استمرت حملات الغرب على العالم الإسلامي في شتى أرجائه، حتى أيقنت الشعوب الإسلامية أخيراً مدى خطر الاستعمار الغربي واستفحاله، وشدة وطأته عليها. وبات الكل يشعر وكأن الحروب الصليبية تعود من جديد، ولكن بأساليب أدهى وأشدَّ هذه المرة، لا سيما بعدما ظهر تعاظم نفوذ الغرب، وقوة سلاحه، وكثرة الجيوش التي يستخدمها..

وقامت حركات للمقاومة في العالم الإسلامي مثل ثورة الجزائر، وحركة المسلمين في الصين، وانتفاضة المهديين في السودان، والثورة السنوسية في ليبيا.. ورغم إخفاقها جميعاً، فإنَّ الغرب لم يتوانَ عن تنفيذ مخططه، بل وظل يعمل بإصرار للقضاء على الخلافة العثمانية، باعتبارها الدولة الإسلامية التي ما تزال تمثل جميع المسلمين..

وبعدما فرغ الغرب من الاحتلالات العسكرية، اعتمد أسلوباً جديداً لتحقيق هدفه، وذلك بتوليد الحركات القومية، وبث المشاعر الإقليمية، وتأجيج النزاعات الطائفية في مختلف أقطار الدولة العثمانية.. وقد نجح بهذا الأسلوب نجاحاً كبيراً أدى إلى انحسار نفوذ الدولة العثمانية عن البلقان، واليونان، وعن كريت وقبرص وأكثر أجزاء البحر المتوسط، وإجلاء المسلمين عن تلك المناطق واضطرارهم إلى اللجوء للعيش في بلاد العرب الإسلامية.

وجاء دور العرب أنفسهم ليظهر بعضهم ـ بتحريض سري من الغرب ـ مطالباً بالاستقلال عن الدولة العثمانية وذلك تحت شعار القومية العربية، التي برز كتّاب وأدباء كثيرون يزينون فكرتها للناس، ويوهمونهم بأنها السبيل للتحرير والاستقلال.. وقد رافق تلك الاتجاهات القومية قيام الأحزاب والحركات السياسية في بلاد العرب، بل وداخل بلاد الترك نفسها مثل حزب تركيا الفتاة، وحزب الاتحاد والترقي، وحزب الاستقلال العربي، وحزب العهد... بالإضافة إلى الجمعيات والنوادي التي أنشئت، والمؤتمرات التي عقدت، والتي كان الغرب يغذيها جميعاً، ويحرّضها على المطالبة بالانفصال عن الدولة العثمانية. وهذا ما جعل كيان هذه الدولة يهتزّ من الداخل، وتضطرب أوضاعها، بالإضافة إلى عوامل الضعف التي كانت قد نخرت جسم الدولة بالذات من جراء عوامل وأسباب عديدة وكثيرة لا مجال لذكرها هنا..

وظل هذا الوضع سائداً حتى كانت الحرب العالمية الأولى، فتم الاستيلاء على ما تبقى من بلاد العالم الإسلامي. حتى إذا انتهت الحرب بهزيمة دولة المحور (التي كانت إحداها الدول العثمانية) وانتصار الحلفاء، جرى تقاسم بلاد المسلمين بين الدول الأوروبية، وإخضاعها للاحتلال التام، بما فيها بلاد الترك التي صار يطلق عليها اسم «تركيا»..

وقبعت تركيا تحت نفوذ السيطرة الأوروبية حتى سنة ١٩٢١م. ولم يخرج منها الغزاة المستعمرون، إلَّا بعد أن أخذوا العهدَ على حلفائهم وأزلامهم بالقضاء على الخلافة نهائياً، وإزالة دولة الإسلام

من الوجود. . وظهر مصطفى كمال[1] زعيمُ الموالين للغرب، والأداةُ المطواعةُ بيد الغزاة لتنفيذ مآربهم. ومن يتتبع خطواته في الظاهر من خلال سير الأحداث، يجد أن موافقة الحلفاء على طرد اليونانيين من تريس، وجلائهم عن استانبول نفسها، وعن باقي أراضي تركيا، إنما حصل مقابل أن يقضيَ مصطفى كمال على الخلافة. وقد أفصح لسان حاله عما كان يخفيه في باطنه، عندما خاطب الجمعية الوطنية وهو يقول: «أنا لست مؤمناً بعصبةٍ من الدول الإسلامية، ولا حتى بعصبة من الشعوب العثمانية، ولكلٍّ منا أن يعتنق الرأي الذي يراه. . أما الحكومة فينبغي أن تلتزم سياسة ثابتة مرسومة، مبنية على الحقائق. ولها هدف واحد فقط هو أن تحمي حياة الوطن واستقلاله داخل حدوده الطبيعية. فلا العاطفة، ولا الأوهام ينبغي أن تؤثر في سياستنا. وسحقاً للأحلام والخيالات التي كلفتنا غالياً في الماضي»!.

وهكذا أعلن، بل وعمل مصطفى كمال للقضاء على الخلافة الإسلامية تحت ستار استقلال الوطن، متذرعاً بأن الشعب التركي قد عانى في الماضي ودفع غالياً، وأنه شعب مستقل بذاته ولا يشكل جزءاً من الأمة الإسلامية. ولكنه نسي أن الدولة العثمانية قد قامت باسم الإسلام، وأن البلاد المعروفة اليوم بتركيا كانت تتمركز فيها عاصمة الخلافة خلال عدة قرون، وكانت تشكّل جزءاً مهماً وكبيراً من البلاد الإسلامية الواسعة التي كانت تعيش فيها أمة إسلامية لها تاريخها وتراثها وحضارتها، ولها، قبل ذلك كله، دينها الواحد، الذي ارتضاه الله تعالى ديناً للناس كافة ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾[2].

---

(١) أطلق عليه لقب أتاتورك، أي محرر تركيا، فصار معروفاً باسم مصطفى كمال أتاتورك (ولد عام ١٨٨١، ومات عام ١٩٣٨ ودفن في أنقرة).

(٢) سورة آل عمران، الآية: ١٩.

وهكذا وبالقضاء على الدولة العثمانية الإسلامية، تم القضاء على الخلافة، بعد أن دامت حوالي أربعة عشر قرناً من الزمان، فغاب حكم خليفة المسلمين الواحد، وما يزال غائباً كنظام وكيان.

هذا ولا بدَّ أن نشير في هذا السياق إلى أمرٍ هامٍّ، وهو أنه عندما أرسل الأزهر الشريف في مصر الإسلامية، وفداً لإقناع مصطفى كمال بإبقاء الخلافة، وأن يكون هو خليفة ويُبايع من المسلمين، رفض رفضاً قاطعاً.. كيف لا، وهو عميل لبريطانيا في ذلك الوقت، وبريطانيا هي التي سعت للقضاء على الخلافة، لأنها الدولة الأشد عداء للإسلام، كما أثبت ذلك تاريخها الطويل.

ولما بلغَ شاعرَ النيل حافظَ إبراهيم رحمه الله بأن كمال أتاتورك ألغى الخلافة، وأصرَّ على عدم إبقائها، اغرورقت عيناه بالدموع، وقال:

لم يبق شيءٌ من الدنيا بأيدينا ... إلا بقيةُ دمع في مآقينا
كنا قِلادةَ جيدِ الدهرِ فانفرطتْ ... وفي يمين العُلا كنا رياحينا
كانت منازلُنا في العزِّ شامخةً ... لم تُشرقِ الشمسُ إلَّا في مغانينا
فلم نزلْ وصروفُ الدهر ترمُقُنا ... شَذراً وتخدعُنا الدنيا وتُلهينا
حتى غَدوْنا ولا جاهٌ ولا نسبٌ ... ولا صديقٌ ولا خِلٌّ يواسينا

لذلك، ولأن وحدة المسلمين واجبة شرعاً والخلافة تبعاً لذلك واجبة شرعاً، فإنَّ علينا نحن المسلمين، إعادة الخلافة، كنظام حكم في الإسلام واجب التطبيق.

لقد قامت أنظمة للحكم في بلادنا الإسلامية في العصر الحديث، بعيدةً عن نظام الخلافة، وإنَّ أعداء الإسلام والمسلمين هم الذين كانوا وراء تلك الأنظمة، حتى لا يكون لدى المسلمين أدنى

تفكير بالخلافة، فتمحى من الأذهان، ولا تعود تذكر على الألسن. إذ إن مجرد القول بإعادة الخلافة، ونصب خليفة واحد للمسلمين من شأنه أن يبقى الشعور لدى كل مسلم يدب على وجه الأرض، بأن الخلافة تخصُّه، وبأن الخليفة هو رئيسه، وعليه طاعة أمره..

وإذا كان متعذراً علينا، نحن المسلمين، في ظل الظروف الراهنة، أن نعيد نظام الخلافة إلى الوجود، لأننا ننتظر الإمام المهدي عجَّل الله تعالى مخرجه وفرجه، فلا بأس، ولو بصورة مرحلية، أن يكون لدينا الخليفة الزماني، الذي نمحضه ثقتنا، وإقرارنا بإمامته، واعترافنا برئاسته على المسلمين جميعاً في شؤوننا الدينية والدنيوية.. وأما حكامنا الحاليون، فإننا نتوجه إليهم بنداء خاص وهو العمل على التعاون فيما بينهم من أجل الأهداف المصيرية التي تهم عالمنا الإسلامي بأسره.. وأن يكون من بين هذه الأهداف تعاونهم على منصب الخليفة الزماني، الذي يرأس جميع الأقطار الإسلامية، على أن يبقى الاعتقاد لدينا بأن جميع المسلمين ينتظرون الإمام المهدي (سلام الله تعالى عليه وبركاته) الذي رصده ربُّ العالمين لخلاص الإنسانية، وتطهير الأرض من الفساد الذي عمَّ البر والبحر بما كسبت أيدي الناس. وسوف يكون هو والسيد المسيح عيسى بن مريم عليهما السلام اللذين يقومان بهذا الدور العظيم الذي يغيّر مجرى الأحداث، وحركة التاريخ، ويعيد نظام الحكم بما أنزل الله تعالى حقّاً وحقيقة..

وأما كيف يتم اختيار الخليفة الزماني بغياب الإمام المنتظر، فقد قلنا إن رئيس الدولة في نظام الحكم الإسلامي هو الذي تختاره الأمة عن طريق الانتخاب، ويكون ذلك على ثلاث مراحل:

المرحلة الأولى: وهي التي يتم فيها الترشيح لمنصب الخليفة الزماني (أو الإمام). وكان هذا الترشيح يحصل في الماضي من قبل أهل الحل والعقد، ويمكن أن يتولاه اليوم مجلس الشورى، الذي ينتخب انتخاباً ولا يعين تعييناً، وذلك لأن أعضاءه وكلاء في الرأي عن الناس، والوكيل إنما يختار موكلَه، ولا يُفرض الوكيل على الموكِّل مطلقاً. وبما أن أعضاء مجلس الشورى ممثلون للناس ـ أفراداً وجماعات ـ في الرأي، فقد أوكل إليهم أمر المرشحين لمنصب الخلافة، ولئن كان من غير الممكن أن يكون الممثل للناس معروفاً منهم جميعاً في المحلة التي يمثلها، في دولة مترامية الأطراف، فإن الناس، مع ذلك، يختارون ممثليهم سواء عرفوهم أم لم يعرفوهم تمام المعرفة، كما هو حاصل في الانتخابات التي تجري حالياً في مختلف أنظمة الحكم حيث لا يكون المرشحون معروفين من الناس جميعاً، ومع ذلك يجري انتخابهم. ثم إن الرسول ﷺ لم يكن المسلمون الذين بايعوه في العقبة الثانية معروفين جميعهم لديه، فترك أمر انتخاب النقباء لهم، وقال لهم: «اختاروا لي منكم، اثني عشر نقيباً».

المهم أن الاشخاص الذين يحظون بتأييد مجلس الشورى ـ بوصفه ممثلاً للناس ـ هم الذين يتم اختيارهم كمرشحين لمنصب الخليفة الزماني، وبعدها يعلن المجلسُ اسماءَهم على الأمة، ويدعوها لانتخاب أحدهم للمنصب الرفيع.

المرحلة الثانية: وهي التي يجري فيها انتخاب الخليفة الزماني، ثم يعلن مجلس الشورى النتائج، ويفوز من نال الأكثرية من أصوات الناخبين.

المرحلة الثالثة: وهي التي تتم فيها مبايعة الخليفة المنتخَب على

كتاب الله ـ عزَّ وجلَّ ـ وسنة رسوله الأمين. وتكون هذه المبايعة من جميع أبناء الأمة، سواء الذين انتخبوه أو الذين لم ينتخبوه. وبعد المبايعة يأخذ الخليفة العهدَ على نفسه، وأمام الأمة جمعاء، بأن يعمل بالكتاب والسنة.

والمبايعة سنة نبوية شريفة، ولذلك فهي أمر شرعي. ذلك أن النبي ﷺ نفسه، وهو الذي أرسله الله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرۡسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلۡهُدَىٰ وَدِينِ ٱلۡحَقِّ لِيُظۡهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوۡ كَرِهَ ٱلۡمُشۡرِكُونَ﴾[1] قد أخذ البيعةَ لنفسه عن الناس، في بعض المراحل التي رآها هامة في مسيرة الدعوة التي يحمل، فعقد مع الناس أربع بيعاتٍ كان لها أثرها الفعّال في نشر الإسلام. وهي:

١ ـ بيعة العقبة الأولى: وقد جرت مع اثني عشر رجلاً من الأوس والخزرج في محلة العقبة، قريباً من مكة المكرمة، وكان أولئك الرجال قد جاؤوا من يثرب لزيارة البيت العتيق.

٢ ـ بيعة العقبة الثانية: وقد كانت بعد مرور سنة على بيعة العقبة الأولى، إذ اجتمع ﷺ في المحلة ذاتها باثنين وسبعين رجلاً وثلاث نساء من أهل يثرب، وتحدث إليهم، وأبانَ ما يريدُ بيانه، ثم طلب إليهم ـ كما جاء في الأثر ـ بقوله ﷺ: «**تبايعوني على السمع والطاعة في المنشط والكسل، والنفقة في العسر واليسر، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن تقولوا في الله تعالى، ولا تخافوا لومة لائم، وعلى أن تنصروني فتمنعوني إذا قدمت عليكم بما تمنعون منه أنفسكم وأزواجكم وأبناءكم**».

(١) سورة التوبة، الآية: ٣٣.

واختار أولئك المسلمون، بناءً على طلب النبي ﷺ، اثني عشر نقيباً للمبايعة فعلاً وصدقاً، فتقدم النقباء هؤلاء يبسطون أيديهم فوق يده الشريفة وهم يبايعون قائلين: «بايعنا على السمع والطاعة في عسرنا ويسرنا، ومكرهنا ومنشطنا، وأن نقول الحق أينما كنا، ولا نخاف في الله ـ تعالى ـ لومة لائم».

٣ ـ **بيعة الرضوان**: وهي التي تمَّت في الحديبية، إذ خرج النبي ﷺ للحج، في سنة ست للهجرة، ومعه حوالي ألف وأربعمائة من الناس.

ونزل ﷺ في الحديبية، وما كان في نيته وإعلانه أن يدخل مكة المكرمة عنوةً وبالقتال، وإنما جاءَ يحج ومن معه مثل سائر العرب. ولكنَّ قريشاً رفضت دخولهم البلدَ وتدخل المبعوثون من قريش لثني النبيّ ﷺ عن مقصده، فأبى، ثم عاد واختار عثمان بن عفان رضي الله عنه ليذهب ويفاوض قريشاً، ولما طال مكوثه في مكة المكرمة، دون خبر أو علم، اغتاظ المسلمون وظنوا أن المشركين قتلوه، فثارت ثائرتهم يريدون القتال. ولكن الرسول ﷺ بحكمته البالغة، والإلهام الرباني، أراد أن يهدئ النفوس الغاضبة، فجمع المؤمنين تحت الشجرة، طالباً مبايعتهم له، فبايعوه على السمع والطاعة. ونزل في تلك البيعة قرآن كريم بقوله تعالى: ﴿لَّقَدْ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنِ ٱلْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ ٱلشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِى قُلُوبِهِمْ فَأَنزَلَ ٱلسَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَٰبَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾[1]. وبسبب رضوان الله تعالى على المؤمنين، سميت بيعة الحديبية «بيعة الرضوان».

(١) سورة الفتح، الآية: ١٨.

٤ ـ **بيعة الفتح**: وكانت في السنة الثامنة للهجرة يوم فتح مكة المكرمة. وقد دخل المسلمون البلد الأمين، وعلى رأسهم رسولهم الكريم وقائدهم الحكيم محمد ﷺ وهم يهللون ويكبرون، حامدين شاكرين المولى العلي العظيم على ما أثابهم من فتح قريب بعد الحديبية، إذ لم تمرَّ إلَّا سنة واحدة حتى كان ذلك الفتح المبين.

ودخل الرسول ﷺ من فوره إلى الكعبة الشريفة يحطّم الأصنام الموضوعة فيها، حتى إذا فرغ منها جميعاً خرج إلى ما حولها من أصنام يزيلها ويزيل معها معالم الشرك إلى أبد الدهر.. ثم راح يطوف حول البيت الحرام سبعة أشواط، وانتقل بعدها إلى السعي ما بين الصفا والمروة سبعة أشواط أيضاً.

ثم صلَّى في الناس صلاة الجماعة، بعد أن أمر بلالاً ليؤذن فوق الكعبة أعزَّها الله تعالى..

واستراحت نفس رسول الهدى، فجلس في مجلسه الكريم وقد تقاطرت الوفود إليه من أهل مكة يبايعونه على الإسلام، والدخول في دين الله الحق.

وفرغ الرجال من مبايعتهم، فتوافدت النساءُ تبايع بدورها على عهدٍ جديد، وطاعة جديدةٍ لله ولرسوله.

وإن لتلك المبايعة من الرجال والنساء معاً أهميةً بالغةً لأنها كرَّست حق المرأة المسلمة في المشاركة بالأمور العامة، بحيث يكون لها الحق في انتخاب الحاكم، ومن ثم إقرار انتخابه بالمبايعة.

هذا في حياة الرسول ﷺ.. أما بالنسبة إلى الخلفاء الذين أتوْا

من بعده، فلم يتسلّمْ أحدٌ منهم الحكم إلَّا بعد مبايعته من الصحابة الذين كانوا يعتبرون في ذلك الوقت، أهل «الحل والعقد». وهكذا حصلت المبايعة لكل من أبي بكر، وعمر، وعثمان وعلي ﷺ بعد اتفاق الصحابة على تولية الواحد تلو الآخر..

وهو الأمر نفسه الذي نجده أيضاً في مبايعة الإمام الحسين عليه السلام.. فقد بعث له أهلُ الكوفة الرسائل الخطية يبايعونه فيها خليفة، فاوفد إليهم مسلم بن عقيل يتثبَّت له من صحة البيعة. فلما بعث له مسلمٌ أن البيعة صحيحة، وأن الناسَ ينتظرونه في الكوفة ليصل إليهم ويباشر الحكم، كان عزمه على الخروج استجابة لرأي تلك الجماعة من المسلمين.. وأعقب ما أعقب خروجه عليه السلام في واقعة كربلاء الشهيرة، التي ما تزال أصداؤها تتجاوب في ديار المسلمين حتى اليوم، وستبقى وتزداد مع الزمن، لأنها لم تكن واقعةً قتاليةً بقدر ما كانت مأساةً إسلامية وإنسانية، وموقفاً حاسماً وقاطعاً في نصرة الحق ومحاربة الباطل. وكل ذلك من أجل إعلاء كلمة الله وجعلها هي العليا، وحفظ الإسلام وصونه من عبث العابثين، وفساد المفسدين.

أيها المسلمون!

من الحقائق الثابتة في تاريخنا الإسلامي، أنَّ الانقسام الذي حصل بين المسلمين لم تكن أسبابُهُ دينيةً قطّ، بل كانت مجردَ مصالحَ فردية، ونعراتٍ عائلية، واتجاهاتٍ سياسية ـ وربما أحقادٍ تاريخية ـ بدأت تطل برأسها أيام الخليفة عثمان بن عفان ﷺ وقد أدّت إلى مقتله. ثم اشتدت جميعها وعنفت في عهد الإمام علي عليه السلام. وكان من جرائها واقعة الجمل، ثم معركة صفين..

وجاء العهد الأموي ـ عدا عهد عمر بن عبد العزيز الذي لقب بخامس الخلفاء الراشدين ـ ليلاحق الناس بالدسيسة والفتنة، ويقودهم بالمكر والنفاق بأشدّ صورهما وأعتاها، وخاصة بعدما أمكن لمعاوية ابن أبي سفيان أن يحول الخلافة إلى منصبٍ وراثيٍّ ضارباً برأي الشورى في الإسلام عرض الحائط. ولكن على الرغم من ذلك كله فإنَّ أدهى ما فعله معاوية إكراه الناس على مبايعة ولده يزيد، وإعلانه حرباً شعواء على كل من رفض أو تراخى عن المبايعة له.

ولم يكن العهد العباسي أفضل من حكم بني أمية. فالأمة كان قد اعتراها الانقسام إلى مذاهب متفرقة، وتفشت بين أبنائها الكراهية والبغضاء مع ما في ذلك من آثار ضارة على المسلمين.. ولم يحاول العباسيون معالجة تلك الأوضاع بروح إسلامية. بل على العكس راحوا يعمّقون الانقسام، وهم يداهنون أصحاب مذهب، أو يكيدون لأصحاب مذهب غيره.. ومرادهم كما هو معروف لدى الحكام الذين طغت عليهم الحياة الدنيا، الحرص على المكاسب السياسية والعائلية، وتحقيق المطامع الشخصية والأنانية. وكان أشنع فعالهم الكيد ـ بصورة خفية أو ظاهرة ـ لأهل البيت عليهم السلام وملاحقة أنصارهم بالأذى والقتل مما أدى إلى زيادة التعصب للمذهب والطائفة، وشدة التفرقة والتفكك، خلافاً لأمر الله تعالى الذي فرض على المسلمين وحدة الكلمة، والتمسك بأهداب الدين، لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[1].

وتوالت من بعد تلك الحقبة عهود أخرى كان المسلمون خلالها

(١) سورة آل عمران، الآية: ١٠٣.

يقَوَوْنَ تارةً، ويضعفون أخرى، ولكنَّ الفرقة المذهبية لم تفارقهم، بل ظلت متشبثة بنفوس الناس وأذهانهم حتى صارت بمثابة القناعة الدينية عند أهل الجهل والتعصب..

ومع ذلك فإنه ماضٍ قد انقضى، ولا سبيل لإنكاره أو تجاهله لأننا ما نزال نكوى بناره حتى اليوم، ولكن هل نبقى عليه؟!.. أبداً، لأنه إذا كان للماضي أسبابه وظروفه، كما للحاضر معطياته وخصوصياته، إلَّا أنه يجب علينا أن ننبذ الخلافات، ونحارب الانقسامات بجميع ألوانها وشتى أهدافها، وخاصة بين أهل السنة والشيعة، لكن نعود إلى طاعة الله وطاعة الرسول، كما يأمر بذلك، ويفرض علينا ديُننا بالذات الذي يجمع ولا يفرق، ويقوي ولا يضعف، ويعز ولا يذل. أجل، لقد بعدت بين المسلمين المسافات، ونشؤوا على الخلافات التي غذتها النفوس الخبيثة، ولكنَّها جميعها لم تمسَّ جوهر الإسلام بشيء قطّ: والدليل أن كل المسلمين، على اختلاف مذاهبهم، يؤمنون ـ والحمد لله ـ بحقيقة وجود الله تعالى، الواحد الأحد الفرد الصمد، وبنبوة محمد ﷺ وكونه رسولاً للناس كافة. كما أن كتابهم واحد، وصلاتهم واحدة، ومعتقداتهم الأساسية واحدة من حيث الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، والتصديق بالغيب ويوم الحساب، وبالثواب والعقاب، والجنة والنار، إلى سائر المعتقدات التي تقوم عليها شريعتهم الغرّاء.

وما ينبغي أن يُطَمْئِنَ المسلمين أكثر هو أن المذاهب التي نشأت في السابق، والتي يسيرون عليها إلى الآن، قد وجدت بفضل أولئك المجتهدين من الأئمة، الذين أنعم الله تعالى عليهم بنعمة العلم والتفقّه في الدين، فاستنبطوا من الأحكام الشرعي ما رأوه أقرب دليلاً إلى

الكتاب والسنة. ومن الطبيعي ألَّا يمسّ هذا الاستنباط العقيدة بشيء أبداً، بل هو على العكس ـ وكما قلناه مراراً وتكراراً ـ غنى للأمة، لأنَّ بين يدي أبنائها اجتهادات متنوعة تتيح مجال الاختيار لاعتناق المذهب الذي يطمئنُّ إليه المسلم، والعمل بالحلول التي أوجدها المجتهد للمسائل والأمور التي يعايشها.. وسواء كان اطمئنان المسلم إلى هذا المذهب أو غيره عن قناعة أو وراثة، فلا شيء يمنعه من تطبيق الحلول المعتمدة في مذاهب أخرى على مسائل معينة، وهذا يكون في الحالات التي يوجد فيها تباين في الآراء بين المجتهدين. بينما المسائل الأخرى التي لا خلاف حولها، وهي كثيرة، قد اتفق عليها الأئمة جميعاً، وهي تبعث على اطمئنان المسلمين ووحدة تطبيقهم للأحكام المتعلقة بتلك المسائل.. ويقيناً أنه حتى في حالة اختلاف آراء الفقهاء في الاجتهادات التي أعطوها فإن ذلك ليس مدعاة للتفرقة بين معتنقي المذاهب، أو سبيلاً للتعصب إلى مذهب دون آخر، بل هو تسهيل لأمور المسلمين، ومعالجة لأوضاعهم وأحوالهم الحياتية.

أيها المسلمون!

من واجب كل مسلم شرعاً أن ينبذ الخلاف، وأن يعمل على وحدة المسلمين. وهو فرض عين وليس فرض كفاية، وإلَّا كان المسلم مأثوماً عند ربه لأنه خرج عن طاعة الله تعالى وطاعة الرسول الكريم. وويل لكل عاصٍ منا في أمرٍ يتعلق بكيان الأمة، ووحدة مصيرها. إذ كيف سيلقى الله عزَّ وجلَّ ورسوله الكريم وقد عمل على تفرقة المسلمين وإضعافهم، بدلاً من العمل والجدِّ على توحيد كلمتهم وتقويتهم؟

وإنني وأنا المسلم ـ والحمد لله ـ أراني مشدوداً إلى هذا القرآن المبين، أتفكر بما فيه من المعاني البديعة، والعظات الجليلة، والهداية الرشيدة، فأحمد الله تعالى على ما هداني.. وأراني أتفكر في هذا النبي الأمي العربي الكريم الذي بعثه الله تعالى رحمةً للعالمين، فأرسى الدين الحنيف نبراساً في دنيا الأرض، وحكم بما أنزل الله سبحانه وتعالى، فعاش الناسُ في زمانه حقيقة الإيمان وذاقوا حلاوة اليقين، ونشأت منهم أمة تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وتعمل من أجل الصلاح والإصلاح.. أراني أتفكر في ذلك كله فأجد الدهشة تأخذني، وتأخذ كل مسلم صادق، لهذه الفرقة بين المسلمين، وهم ما هم عليه من غنىً ديني لا يعرفونَ كيف ينتفعون به، وينفعون الآخرين..

أجل، لا أنكر أن عوامل الضعف عديدة ومتنوعة، وموجودة في النفوس بسبب التوارث وعدم الوعي، ولا أنكر أن تلك العوامل قد أبعدتهم عن التفكير بأمور دينهم فصار همهم أن يعيشوا من أجل العيش فقط، حتى ولو كان هذا العيش في كنف كيانات هزيلة.. ولكن أما آن الأوان لأن نطرح عنا، ومن نفوسنا عوامل الضعف، وأن نعود إلى إسلامنا الحق، فنهتدي بنوره، ونجعله الوسيلة والأمل ليس لهدينا وحدنا، بل وهدي البشر جميعاً؟..

أيها المسلمون!

ما أجمل اليوم الذي تصحون فيه من هذه الكبوة، ومن هذا الجهل ومن غلبة حبِّ الدنيا الذي طغى على عقولكم وقلوبكم، فتحيَوْن في رحاب الإيمان، وفي تطبيق أحكام الإسلام قولاً وفعلاً.

ويحمل دعاتنا هذا الدينَ من جديد إلى مشارق الأرض ومغاربها، سيما وأن الناس بانتظاره لأنهم بحاجةٍ شديدةٍ إليه، فيقبلون عليه طائعين مختارين لأنهم سيجدون فيه الخلاص. . وعندها يرتفع ذكر الله عزَّ وجلَّ في كل بقعة وناحية، وتصفو النفوس، وتطمئن القلوب لنداء العزّة الإلٰهية «الله أكبر لا إلٰه إلا الله». وتقام الصلوات، وتنتشر الأعمال الصالحات، ويتعانق التكبير والتهليل من أهل الأرض مع تسابيح أهل السماوات، فينعم الكون كله بتوحيد الله تعالى خالق السماوات والأرض، ذي العزة والجلال والإكرام.

الإسلام دين السلام
في العلاقات الداخلية والخارجية

لا سلام ولا استقرار في العالم إلا بتطبيق الإسلام.

فالإسلام بقدر ما يدعو للسعي إلى الآخرة، فإنه يقدّر الحياة البشرية ويكرِّمها ويصونها، ومن أجل ذلك فهو يحبِّب إلى الناس زينة الحياة الدنيا لأنها من عطاء الله الخالق العظيم. ومن ثَمَّ فهو يحرِّرهم من عوامل خوف هذه الحياة، ويرسم لهم الطريقة المثلى، لتعيش الإنسانية فيها وهي متجهة إلى أهدافها من الرقي والتقدم، وناعمةٌ بظلال الأمن الوارفة، إن داخلياً في علاقاتِ الجماعة الواحدة مع بعضها البعض، وإن خارجياً في علاقاتها مع غيرها من الجماعات الأخرى.

ولفظ الإسلام ـ الذي هو اسم الدين القيّم على الحياة ـ مأخوذ من مادة السلام، لأن السلام والإسلام، يلتقيان في المبنى والمعنى، فطوبى للأرض بهما.

وربُّ هذا الدين من أسمائه الحسنى «السلام»[1]، لأنه يؤمِّنُ الناس بما شرع لهم من أحكام، وبما خط من مناهج، وهي في أساسها معانٍ للرجاء والطمأنينة والسلام.

ومحمد رسول الله حامل هذه الرسالة هو حامل راية السلام، لأنه يحمل إلى البشرية جمعاء، الهدى، والنور، والخير، والرشاد. فكان ﷺ كما يحدّث عن نفسه، بالقول: «إنما أنا رحمة مهداة»[2]. وكما يحدث القرآن عن رسالته بقول الله عزَّ وجلَّ: ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا رَحۡمَةٗ لِّلۡعَٰلَمِينَ﴾[3].

ثم إنَّ تحية المسلمين، التي تؤلف القلوب، وتقوي الصِّلات، تربط الإنسان المؤمن بأخيه الإنسان هي لفظة مباركة بقول: «السلام عليكم». وقد جعل الله تعالى هذه التحية، وبهذا اللفظ، لإشعار المسلمين والناس أجمعين، بأن الإسلام هو دين السلام، وأهله هم أهل السلم والسلام.

وأولى الناس بالله تبارك وتعالى، وأقربهم إليه من بدأهم بالسلام.

وما بذلُ السلام للعالَمِ، وإفشاؤه إلَّا جزء من الإيمان.

وإن تحيَّة أهل الجنة، واستقبال الملائكة لهم هي: «سلام، سلام»، «ادخلوها اليوم بسلام آمنين» والجنة ذاتها اسمها «دار السلام».

---

(١) بقوله تعالى: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلَّذِي لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ ٱلۡمَلِكُ ٱلۡقُدُّوسُ ٱلسَّلَٰمُ ٱلۡمُؤۡمِنُ ٱلۡمُهَيۡمِنُ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡجَبَّارُ ٱلۡمُتَكَبِّرُۚ﴾ سورة الحشر، الآية: ٢٣.

(٢) مصنف ابن أبي الشيبة.

(٣) سورة الأنبياء، الآية: ١٠٧.

علاقة المسلمين بالآخرين:

إن علاقة المسلمين بغيرهم هي علاقة تعارف، وتعاون، وبر، وعدل. وفي هذه التعارف المفضي إلى التعاون يقول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْۚ إِنَّ أَكۡرَمَكُمۡ عِندَ ٱللَّهِ أَتۡقَىٰكُمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٞ﴾(١).

ويقول سبحانه وتعالى يوصي المؤمنين بالبر والعدل: ﴿لَّا يَنۡهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَلَمۡ يُخۡرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمۡ أَن تَبَرُّوهُمۡ وَتُقۡسِطُوٓاْ إِلَيۡهِمۡۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾(٢).

ومن مقتضيات هذه العلاقة تبادل المصالح، واطِّراد المنافع، وتقوية الصِّلات الإنسانية.

ولهذا فإن المسلمين لا يتصرفون تصرفاً في السلم أو الحرب لا يليق بالفضائل الإسلامية، أو يتنافى مع الخوف من الله تعالى وخشيته في السر والعلن، واستعداد المسلم لتحمّل مسؤولية عمله يومَ القيامة يومَ لا ينفع مال ولا بنون إلاّ من أتى الله (تعالى) بقلب سليم.

ومن مقتضيات هذه العلاقة أيضاً أن المسلمين، كما قرر فقهاؤهم، يحرمون قتل الآمنين غير المقاتلين، وانتهاك الأعراض، لأن العرض، مثل النفس المحترمة، من حرمات الله (عزَّ وجلَّ) في الأرض فلا تباح الأنفس والأعراض كيفما اتفق، وكذلك كان حكم التحريم الذي لا يتغيّر باختلاف الأشخاص والأجناس والأديان.

ولا يتبدل حكم التحريم مهما تباعدت الأمصار، وتغيرت

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

(٢) سورة الممتحنة، الآية: ٨.

الظروف، فلا تعتبر المعاصي والمحرمات حلالاً، سواء وجد المسلمون في دار الإسلام أم في دار الحرب، لأن مقتضى الدين وحُسنَ الخلق يصاحبان المسلم أينما كان، ورعاية الحرمات واجب أساسي وأصيل في الشريعة الإسلامية. فعن ابن عباس، أنَّ رجلاً سأله: إنّا نصيب في الغزو من أموال أهل الذمة الدجاجة والشاة فهل يحل لنا ذلك؟ قال له ابن عباس: فماذا تقولون؟ قال الرجل: نقول: ليس علينا في ذلك بأس. قال ابن عباس: «هذا كما قال أهل الكتاب: ليس علينا في الأميين سبيل. إنهم إذا أدوا الجزية لم يحل لكم أكل أموالهم إلا بطيبة أنفسهم».

الموالاة المنهي عنها (عدم محالفة الكافرين)

وتلك المعاني المتقدمة عن علاقات التعاون والبر والسلام بين المسلمين وغيرهم من الأمم والشعوب لا تدخل في نطاق النهي عن موالاة الكافرين، الذين أخرجونا من ديارنا وظاهروا على إخراجنا، أن نتولاهم بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ قَٰتَلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ وَظَٰهَرُوا۟ عَلَىٰٓ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾[1] وذلك كما فعل بنا اليهود عندما أخرجونا من ديارنا في فلسطين، هم ومن عاضدهم، وظاهرهم على إخراجنا بتنفيذ سياستهم وبإعطائهم السلاح والمال وجميع وسائل الدعم اللازمة، حتى مكنوهم من ذلك. فهؤلاء هم الذين ينهانا الله تعالى عن موالاتهم. والنهي عن موالاة الكافرين بشكلٍ عام يقصد به النهي عن محالفتهم ومناصرتهم ضد المسلمين

(١) سورة الممتحنة، الآية: ٩.

كما يقصد به النهي عن الرضا بما هم فيه من الكفر. ولأن مناصرة الكافرين على المسلمين فيها ضرر بالغ بالكيان الإسلامي، وإضعافٌ لقوة الجماعة المؤمنة، كما أن الرضا بالكفرِ كفرٌ يحظره الإسلام ويمنعه. أما الموالاة بمعنى المسالمة، والمعاشرة الجميلة، والمعاملة بالحسنى، وتبادل المصالح، والتعاون على البر والتقوى، فهذا مما دعا إليه الإسلام، وحبَّبه إلى الناس.

هذا هو الأصل في علاقة المسلمين بغيرهم، ولا تتبدل هذه العلاقة إلا إذا عمل غير المسلمين ـ من جانبهم ـ على تقويض هذه العلاقة وتمزيقها بعداوتهم للمسلمين، وإعلانهم الحرب عليهم، فتكون المقاطعة أمراً دينياً وواجباً إسلامياً، فضلاً عن أنها عمل سياسي عادل، فهي معاملة بالمثل.

والقرآن الكريم يوجه أنظار أتباعه إلى هذه الحقيقة، ويحكم فيها الحكم الفصل، فيقول عزَّ من قائل: ﴿لَا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَ ۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ إِلَّآ أَن تَتَّقُوا۟ مِنْهُمْ تُقَىٰةً ۗ وَيُحَذِّرُكُمُ ٱللَّهُ نَفْسَهُۥ ۗ﴾(١).

وقد تضمنت الآية الكريمة المعاني الآتية:

أولاً: التحذير من الموالاة والمناصرة للأعداء، لما فيها من التعرض للخطر.

ثانياً: إن من يفعل ذلك فهو مقطوع عن الله عزَّ وجلَّ لا يربطه به رابط.

---

(١) سورة آل عمران، الآية: ٢٨.

ثالثاً: إنه في حالة الضعف والخوف من أذى الأعداء تجوز الموالاة ظاهراً ريثما يعدّ المسلمون أنفسهم لمواجهة الذي يتهددهم.

متى تشرع الحرب:

وإذا كانت القاعدة هي السلام، والحرب هي الاستثناء، فلا مسوغ لهذه الحرب ـ في نظر الإسلام ـ مهما كانت الظروف، إلا في إحدى حالتين:

الحالة الأولى: حالة الدفاع عن النفس، والعرض، والمال، والوطن عند الاعتداء. وذلك كما يأمر به الله تعالى: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوٓاْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْمُعْتَدِينَ﴾[1].

وكما يأمر به الرسول الكريم لما روي عن سعد بن زيد، أن النبي ﷺ، قال:

«**من قُتل دون ماله فهو شهيد. ومن قُتل دون دمه فهو شهيد. ومن قُتل دون دينه فهو شهيد. ومن قُتل دون أهله فهو شهيد**». رواه أبو داود والترمذي والنسائي.

بل وفي ذلك توكيد قرآنيّ بقول الله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَا لَنَآ أَلَّا نُقَٰتِلَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِن دِيَٰرِنَا وَأَبْنَآئِنَا﴾[2].

الحالة الثانية: حالة الدفاع عن الدعوة إلى عقيدة التوحيد ـ وهي الدعوة الحق إلى الله العلي الكبير ـ إذا وقف أحد في سبيلها، واستعمل لذلك الوسائل والأساليب العدوانية، وذلك بتعذيب من آمن

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٠.

(٢) سورة البقرة، الآية: ٢٤٦.

بها، أو بصدِّ من أراد الدخول فيها، أو بمنع الداعي من تبليغها، فيصبح القتال مشروعاً في مثل هذه الحالات، والأدلة على ذلك:

أولاً: أن الله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ يُقَٰتِلُونَكُمۡ وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ ١٩٠ وَٱقۡتُلُوهُمۡ حَيۡثُ ثَقِفۡتُمُوهُمۡ وَأَخۡرِجُوهُم مِّنۡ حَيۡثُ أَخۡرَجُوكُمۡۚ وَٱلۡفِتۡنَةُ أَشَدُّ مِنَ ٱلۡقَتۡلِۚ﴾[1].

أي أن المؤمنين مأمورون أن يقاتلوا في سبيل الله ـ أي في سبيل الحقّ بمختلف مضامينه في العقيدة والمبدأ والمعاش والمعاد ـ الذين يبدؤون بالاعتداء عليهم وقتالهم، أما الذين لا يباشرون عليهم عدواناً فلا يجوز قتالهم ابتداء، لأن الله تعالى نهى عن الاعتداء، وحرم البغي والظلم في قوله عزَّ من قائل: ﴿وَلَا تَعۡتَدُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُعۡتَدِينَ﴾.

وتعليل النهي عن العدوان. «إنَّ الله لا يحب المعتدين» دليل على أن هذا النهي محكم غير قابل للنسخ، لأن هذا إخبار بعدم محبة الله عزَّ وجلَّ للمعتدين، والإخبار لا يدخله النسخ لأن الاعتداء هو الظلم، والله سبحانه وتعالى لا يحب الظلم وأهله.

ثم إن لهذا القتال المشروع غاية ينتهي إليها، وهي منع الظالمين والمعتدين أن يفتنوا المؤمنين والمؤمنات عن دينهم، فلا يؤذونهم، ولا يضرّونهم بشيء، بل يتركونهم وخيارهم في الإيمان ولذلك كان منع الفتنة ابتداء على المؤمنين، حيث لا توجد مثل هذه الفتنة.

ثانياً: يقول الله سبحانه: ﴿فَإِنِ ٱعۡتَزَلُوكُمۡ فَلَمۡ يُقَٰتِلُوكُمۡ وَأَلۡقَوۡاْ إِلَيۡكُمُ ٱلسَّلَمَ فَمَا جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ عَلَيۡهِمۡ سَبِيلٗا﴾[2].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ١٩٠ ـ ١٩١.

(٢) سورة النساء، الآية: ٩٠.

فالقومُ الذين لم يقاتلوا بني قومهم، ولم يقاتلوا المسلمين، واعتزلوا محاربة الفريقين، وكان اعتزالهم هذا اعتزالاً حقيقياً يريدون به السلام، فهؤلاء ما جعل الله (تعالى) للمؤمنين عليهم سبيلاً بالقتال أو الاعتداء وما إلى ذلك..

ثالثاً: أن الجنوح إلى السَّلم أمرٌ واجبٌ إذا جنح العدوّ إليها، حتى ولو كان جنوحُهُ هذا خداعاً ومكراً. قال سبحانه وتعالى: ﴿وَإِن جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا وَتَوَكَّلۡ عَلَى ٱللَّهِۚ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡعَلِيمُ ٦١ وَإِن يُرِيدُوٓاْ أَن يَخۡدَعُوكَ فَإِنَّ حَسۡبَكَ ٱللَّهُۚ﴾(١).

السياسة الحربية في الإِسلام:

السياسةُ الحربيةُ هي رعايةُ شؤونِ الحرب على وضع من شأنه أن يجعل النصر للمسلمينَ والخذلان لأعدائهم. وتَبْرُزُ فيها الناحيةُ العملية بشكل واضح. ذلك أنَّ الشرع قد أجاز فيها أشياءَ حرمها في غيرها، وحَرّمَ أشياءَ أجازها في غيرها. فقد أجاز فيها الكذب مع العدو مع أنه حرامٌ معه في غير الحرب. أي أن الشرع جعل للسياسة الحربية اعتبارات خاصة، منها ما يتعلق بمعاملة العدو، ومنها ما يتعلق بالأعمال الحربية نفسها، ومنها ما يتعلقُ بالجيش الإِسلامي، ومنها ما يتعلقُ بغير ذلك من الأمور التي تقتضيها هذه السياسة.

ـ **في ما يتعلقُ بمعاملة العدو**، جعل الإسلامُ للخليفةِ وللمسلمين أن يفعلوا بالعدو مثل ما من شأنه أن يفعله العدو بهم، وأن يستبيحوا من العدو مثل ما يستبيحه العدو منهم، ولو كان ذلك من المحرمات.

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦١ و٦٢.

قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ عَاقَبْتُمْ فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ وَلَئِن صَبَرْتُمْ لَهُوَ خَيْرٌ لِّلصَّٰبِرِينَ﴾[1]. وقد رُوي في سبب نزول هذه الآية أن المشركين مثَّلوا بالمسلمين يوم أُحد: بقروا بطونهم وجدعوا آنافَهم، وما تركوا أحداً إلا مثلوا به إلا حنظلة بن الراهب. فوقف المسلمون على قتلاهم، وأضمروا ليفعُلوُنّ بالمشركين ما فعلوا بإخوانهم، فنهى الرسول ﷺ عن ذلك ودعا إلى الصبر إلَّا أنَّ الآية الكريمة نزلت في الحرب. وأباحت للمسلمين أن يعاقبوا بمثل ما عوقبوا به.

ومع أنَّ المُثلة حرامٌ شرعاً، ووردت الأخبار بالنهي عنها، إلا أنه أجيز للمسلمين أن يفعلوها إذا كان العدو يمثّل في قتلاهم وذلك إعمالاً للنص: ﴿فَعَاقِبُواْ بِمِثْلِ مَا عُوقِبْتُم بِهِۦ﴾. والمثلة من أشد العقوبات إيلاماً للنفس، فجازت في حالة المثلة بمقاتلي المسلمين. وقد قال بعض الحنفية: «وإنما تُكره المثلة بعد الظفر به، أما قبله فلا بأس بها».

ومثل ذلك أيضاً الغدر ونقض العهد، فإنه إن فعله العدو أو خيف منه أن يفعله جاز للمسلمين أن يفعلوه. قال تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلْخَآئِنِينَ﴾[2]. وعلى هذا فإن الأسلحة النووية يجوز للمسلمين أن يستعملوها في حربهم مع العدو قبل أن يستعملها العدو معهم، وخاصة مع الدول أو الأعداء التي تستبيحُ استعمال الأسلحة النووية في الحرب. مع أن هذه الأسلحة يُحَرم استعمالها في الإسلام لأنها تهلكُ الحرث والنسل، أي البشرَ والشجر والمدثر، والجهادُ هو لإحياء البشر بالإسلام لا لإفناء

(١) سورة النحل، الآية: ١٢٦.
(٢) سورة الأنفال، الآيتان: ٥٨

الإنسانية، وإهلاك مقومات حياتها..

ـ **وفي ما يتعلقُ بالأعمال الحربية وما تستتبعه من أعمال** فإن الأصل في معاملة العدو. عدم المثلة، وعدم الغدر، وعدم السرقة من الغنيمة كما ذهب إليه غالبية الفقهاء في المذاهب الخمسة. أما غيرها من الأعمال الأخرى مثل حرق الأشجار أو قطعها، أو إتلاف أطعمة الأعداء وزرعهم، وتخريب دُورهم وهدمها عليهم فقد قال تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُم مِّن لِّينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَآئِمَةً عَلَىٰٓ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ ٱللَّهِ وَلِيُخْزِيَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[1]، (لينة: ضرب من النخل). وقد أمر الرسول ﷺ بأن يقطعوا نخلَ بني النضير لأنه كان يشكل عائقاً أمام المسلمين لتنفيذ خطتهم في غزوة أولئك اليهود وتأديبهم، وقال تعالى: ﴿يُخْرِبُونَ بُيُوتَهُم بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدِى ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾[2].

أما ما رُوي من أنّ أبا بكر الصديق رضي الله عنه قال لأمير جيش بعثه إلى الشام: «لا تعقرنَّ شاة ولا بعيراً إلا لمأكلة ولا تحرقنَّ نخلاً» ـ وقد أقره الصحابةُ جميعاً ولا مخالف له ـ فإنه من القواعد الأساسية في الحرب. والمقصود عدم تخريب العامر وعدم قطع الشجر. ولكن إذا رأى الخليفة أو قائد الجيش أنّ كسبَ المعركة يقضي بذلك جاز في السياسة الحربية التخريب ولو كان حرماً، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَطَـُٔونَ مَوْطِئًا يَغِيظُ ٱلْكُفَّارَ وَلَا يَنَالُونَ مِنْ عَدُوٍّ نَّيْلًا إِلَّا كُتِبَ لَهُم بِهِۦ عَمَلٌ صَٰلِحٌ﴾[3]. وهذا الكلام عام في كل شيء، ولم يرد ما يخصص هذه الآية بالذات، من قرآن أو حديث، فتبقى على عمومها.

---

(١) سورة الحشر، الآية: ٥.
(٢) سورة الحشر، الآية: ٢.
(٣) سورة التوبة، الآية: ١٢٠.

ـ **وفي ما يتعلق بالجيش الإسلامي** فإنه يَحقّ للإمام أو لأمير الجيش أن يمنعَ من الذهاب للمعركة المنافقين أو الفساق أو المعوِّقين والمُرجفين ومن شاكلهم، لقوله تعالى: ﴿كَرِهَ ٱللَّهُ ٱنۢبِعَاثَهُمۡ فَثَبَّطَهُمۡ وَقِيلَ ٱقۡعُدُواْ مَعَ ٱلۡقَٰعِدِينَ ﴿٤٦﴾ لَوۡ خَرَجُواْ فِيكُم مَّا زَادُوكُمۡ إِلَّا خَبَالٗا وَلَأَوۡضَعُواْ خِلَٰلَكُمۡ يَبۡغُونَكُمُ ٱلۡفِتۡنَةَ﴾[1].

مع أنه عموماً لا شيء يمنع من أن يشارك في الجيش الإسلامي أناسٌ غير المؤمنين الصادقين مثل الفاسقين والمنافقين. ولكن إذا اقتضت السياسة الحربية منعهم من الذهاب للمعركة، أو من القيام بعمل معين، أو من تولي أمر معين، فإنه يجوز للخليفة ولأمير الجيش أن يمنعهم من ذلك.

ـ **وفي ما يتعلق بكيفية معاملة الجيش الإسلاميّ**، فالأصل في هذه المعاملة الرفق وحسن الرعاية. فعن جابر قال: «كان الرسول ﷺ يتخلّف في المسير فيزجي[2] الضعيف، ويردف[3]، ويدعو لهم»[4].

إلاّ أن السياسةَ الحربيةَ ومصلحةَ الإسلام قد تقضيان بغير ذلك أحياناً، كما حصل مع الرسول ﷺ عند رجوعه من غزوة بني المصطلق، إذ إنَّ عبد الله بن أبي سلولٍ، وهو من رؤوس النفاق يومئذٍ، كان يسعى في إيقاع الفتنة بين المهاجرين والأنصار، ويعملُ على إثارة الجدل والشحناء[5] بينهم، فرجع الرسول ﷺ بالجيش الإسلاميّ، إلى المدينة، معجِّلاً بسيرِ أقوى الجنود، لا بسير

(١) سورة التوبة، الآية: ٤٦ و٤٧.
(٢) يُزجي الضعيف: يدفعه برفق.
(٣) يردُف: أردفه: أركبه خلفه.
(٤) سنن أبي داود.
(٥) الشحناء: العداوة.

أضعفهم، كما هو الأمر في الأحوال العاديّة.. وكان ذلك ليقطعَ دابرَ الفتنة، ويردَّ كيدَ المنافقين إلى نحورهم.

وهكذا تقضي السياسةُ الحربيةُ أن يقومَ الإِمامُ بأعمال تقتضيها رعايةُ شؤون الحرب لكسب المعركة وخذلانِ العدو والانتصارِ عليه. إلا أن هذا كُلَّهُ مقيد إذا لم يرد نصّ على عملٍ معين. فإذا ورد نَصّ خاص فإنه لا يجوز أن يُفعلَ ذلك العملُ بحجة السياسة الحربية لأن السياسةَ الحربية عامة، إلا أن يَرِدَ نصٌّ في أمرٍ يستثنيه من العموم فيتبع النص فيما خصص به.

والقاعدة فيه ما رواه أحمد عن صفوان بن عسال قال: «بعثنا رسول الله ﷺ في سرية فقال: سيروا باسم الله وقاتلوا في سبيل الله، قاتلوا من كفر بالله، ولا تمثِّلوا ولا تغدروا، ولا تقتلوا وليداً». وروي عن ابن عباس بلفظ: «ولا تقتلوا امرأة ولا وليداً ولا شيخاً»[1]. وروي أنه وجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي النبي ﷺ فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان وقال: «**لا تقتلوا الذرية في الحرب**». وعن أنس أن رسول الله ﷺ قال «**انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملة رسول الله، لا تقتلوا شيخاً فانياً ولا طفلاً صغيراً ولا امرأة، ولا تغلّوا (لا تخونوا في المغنم)، وضموا غنائمكم وأصلحوا، وأحسنوا إن الله يحب المحسنين**»[2].

وقد وردت نصوص أخرى تدلُّ على أنه يجوز أن تُفعلَ تلك الأمور جميعها، وأن يضرب بالمدافع والقنابل من بعيد، وأن يقتلَ

(١) رواه الطبراني عن ابن عباس (مجمع الزوائد: ٥/ ٣١٦).
(٢) أخرجه أبو داود عن أنس (نيل الأوطار ٧/ ٢٤٧).

الصبيانُ والنساءُ إذا لم يكن بالإمكان الوصول إلى الأعداء إلا بقتلهم لاختلاطهم بهم. فقد روي عن الصعب أنه قال: «سألت رسول الله ﷺ عن أولاد المشركين أنقتلهم معهم؟ قال: يجوز قتلهم في حالة الاضطرار، وعدم إمكانية تفادي ذلك أو في حالة مشاركة صبيان المشركين في القتال. وروي عن رسول الله ﷺ أنه نصب المنجنيق في خيبر والطائف. والمنجنيق حين يضرب به لا يميز بين المرأة والرجل والطفل والشيخ الكبير. . وهذا يدل على أن الأسلحة الثقيلة كالمدافع والقنابل يجوز استعمالها في الحرب، وإن أدَّت إلى قتل الذرية والنساء، فإذا أصيبوا لاختلاطهم بالأعداء كان ذلك بسبب الحرب واستعمال تلك الوسائل المدمرة بها.

أما فعلُ كلّ من هذه الأمور وحده في غير المنجنيق أو أي سلاح آخر، وفي غير حالة عدم إمكانية التمييز بين الأعداء الذين نحاربهم، ففيه تفصيل حسب ما ورد في النصوص: فالصبيان يحرم قتلُهم مطلقاً في غير الحالتين السابقتين، وكذلك الأجير الذي يكون مع القوم مجبراً لأنه من المستضعفين، وذلك لورود النهي عن قتلهم بشكل قاطع ولم يعلل بأي علة.

أما النساء فإنه ينظر في الأمر: فإن كانت المرأة تحارب جازَ قتلها، وإن لم تكن تحارب لم يَجُزْ قتلُها. وروي عن رسول الله ﷺ أنه مر على امرأةٍ مقتولةٍ يومَ حنين فقال: من قتل هذه؟ فقال رجل: أنا يا رسول الله أردفتها خلفي فأرادت قتلي فقتلتها، فلم ينكرْ عليه الرسولُ ﷺ[1]. وبذلك يتبين أن المرأة إذا قاتلت جاز قتالها وقتلها.

---

(١) بغية الحارث.

وأما الشيخ الكبير فإنه إنْ كان فانياً لم يبق فيه نفع للكفار، ولا مضرةٌ منه على المسلمين فلا يجوز قتله، للنهي عن قتله، وإذا كان العكس يجوز قتله. وذلك لما روي عن سمرة أن النبيَّ ﷺ قال: «**اقتلوا شيوخ المشركين**»[1] أي الذين فيهم نفع للأعداء. وقد روي أن ربيعة بن رفيع السُّلمي أدرك دريد بن الصمة يوم حنين، فقتله، وهو شيخ كبير ولكن لديه دراية كبيرة في الحرب، فبلغ ذلك رسول الله ﷺ ولم ينكر عليه[2].

هذه هي الأمور التي ورد بها النص. وما عدا ذلك فإنه يجوز. ولا يُستفظعُ أيُّ عمل يفعله المسلمون بعدوّهم ما دام هذا العملُ حصل في حالة الحرب، ولن يتورع العدو عن فعله بالمسلمين، سواء أكان هذا العمل حلالاً أم حراماً في غير الحرب. ولا يستثنى من ذلك إلا الفعلُ الذي ورد النصُّ في النهي عنه صراحةً في الحرب.

الكذب في الحرب:

الكِذبُ كُلّهُ حرام قطعاً بنص القرآن القطعي، وتحريمه من الأحكام المعروفة من الدين بالضرورة. قال تعالى: ﴿لَّعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾[3]. ولكن ورد نص استثنى من تحريم الكذب أشياءَ معينةً حَصَرها وحَدّدَها فلا يجوزُ تعديها لما روي عن الرسول ﷺ أنه قال[4]: «**يا أيها الناس. ما يحملكم أن تَتَابَعُوا على الكذب كتتابُع الفراش في النار. الكذبُ كله على ابن آدم حرامٌ إلا في ثلاث خصالَ:**

---

(١) سنن أبي داود.

(٢) روي عن أبي موسى في الصحيحين (نيلْ الأوطار: ٧/ ٢٤٨).

(٣) سورة آل عمران، الآية: ٦١.

(٤) كنز العمال الجزء الثالث رقم (٨٢٦٥).

رجل كذب على امرأته ليرضيها، ورجل كذب في الحرب فإن الحرب خدعة، ورجل كذب بين مسلمين ليصلح بينهما». هذه الثلاث من المستثنيات من تحريم الكذب بنص صحيح، ولا يحل أن يقعَ الكذبُ في غيرها إذ لا يستثنى من عموم النص إلا ما خصه الدليل. وكلمة «في الحرب» الواردة في الحديث ليس لها إلا معنى واحد وهو حالة الحرب الفعلية. فلا يجوز الكذب في غير حالة الحرب الفعلية مطلقاً. وأما ما صح عن النبي ﷺ من أنه كان إذا أراد غزوة ورّى بغيرها، فالمراد أنه كان يريد أمراً ولا يظهره: كأنْ يريد أن يغزوَ جهة المشرق فيسأل عن أمرٍ في جهة الجنوب ويتجهز للسفر فيظن من يراه ويسمعه أنه يريدُ جهة الجنوب. وأما أن يصرّح ويعلن أنَّ غايته الجنوب، وهو ينوي المشرق فذلك لم يحصل، فلا يكون سؤاله، على هذا، إخباراً بخلاف الواقع، إنما هو من قبيل التورية. علاوة على أنه داخل في حالة الحرب الفعلية، لأنه ذهاب إلى المعركة لمحاربة العدو فعلاً، وهو لو على فرض حصوله يكون من باب الخدعة الواردة في قوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام: «الحرب خدعة»[1].

وقد روي عن جابر أن رسول الله ﷺ قال: «**مَنْ لِكعب بن الأشرف فإنه قد آذى الله ورسوله**؟ قال محمد بن مسلمة: أتحب أن أقتله يا رسول الله؟ قال: نعم. فأتى كعباً فقال له: إن «محمداً» قد عنّانا[2] وسألنا الصدقة ونكره أن ندعه حتى ننظر إلى ما يصير إليه أمره». . . ولم يزل يكلمه حتى استمكن منه فقتله[3]. على أن ما قاله

(١) صحيح البخاري.
(٢) عنّانا: كلّفنا بما يشق علينا.
(٣) صحيح البخاري.

محمد بن مسلمة يتبيّن أنه صدق وليس بكذب، وكلامه تعريضٌ، علماً بأنَّ رسول الله ﷺ أذن له أن يقول كل شيء. وهذا الإذن بالقول تصريحاً وتلميحاً، جائز في حالة الحرب.

ومنه حديثُ أنس في قصة الحجاج بن علاط في استئذانه الرسول ﷺ أن يقول عنه ما شاء لأجل استخلاص ماله من أهل مكة. وقد أذن له الرسول ﷺ، فأخبر أهل مكة كذباً أن أهل خيبر هَزَموا المسلمين. وهذا يدخلُ كذلك في حالة الحرب، إذ إنَّ جواز الكذب لا يقتصر على المعركة ولا على المحاربين بل يجوز الكذب على الأعداء من الكفار، في أي وقت، إذا كانوا في حالةِ حربٍ فعليَّةٍ مع المسلمين.

التجسس:

التجسسُ هو تفحُّصُ الأخبار، يُقالُ في اللغة جسَّ الأخبار وتجسسها: تفحص عنها، ومنه الجاسوس. فإذا تفحص الشخصُ الأخبارَ فقد تجسسها، سواء أتفحص الأخبار الظاهرة أم المخفية. ولا يُشترطُ في تفحص الأخبار أن تكون مخفية حتى يكونَ الفعل تجسساً، بل إن التجسس هو تفحص الأخبار، ما يخفى منها وما يظهر، أي الأسرار وغير الأسرار.

أما من يتتبع الأخبار ليجمعها وينشرها على الناس كمراسلي الجرائد ووكالات الأنباء فلا يُعَدّ جاسوساً بل يكون مراسلاً، إلا أن يكون عمله هو التجسس، واتخذ المراسلة وسيلةً للتغطية كما هي الحال مع كثيرٍ من المراسلين، ولا سيما الأعداء الحربيين منهم. وأما موظفو أجهزة الأمن السرية على اختلافها التي تتحرّى عن مختلف

الأمور التي تدخل في وظائفها، ومن شاكلهم ممن يتفحص الأخبار، فإنهم جواسيسُ لأن طبيعةَ عملهم تتعلقُ بالتجسس.

هذا هو واقعُ التجسس وواقع الجاسوس. أما حكمُ التجسس فإنه يختلف باختلاف من يجري التجسسُ عليهم. فإذا كان التجسسُ على المواطنين الذين هم رعايا الدولة الإسلامية فهو حرام. وإذا كان التجسس على الأعداء الحربيين سواء أكانوا حربيين حقيقة أم حكماً، فإنه جائز للمسلمينَ.

أما كون التجسس على المواطنين حراماً فثابت بصريح القرآن الكريم. قال تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ ٱجْتَنِبُواْ كَثِيرًا مِّنَ ٱلظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ ٱلظَّنِّ إِثْمٌ وَلَا تَجَسَّسُواْ﴾[1] فنهى الله سبحانه وتعالى في الآية عن التجسس. وهذا النهي عام يشمل كل تجسس، سواء أكان تجسساً لنفسه أم لغيره، وسواء أكان تجسساً للدولة أم للأفراد، وسواء أكان الذي يقوم به الحاكم أم المحكوم، فالكلام عام يشملُ كل شيء ينطبق عليه أيُّ تجسس، وكله حرام.

وهنا يرد سؤال وهو: هل يجوزُ للمسلم أن يشتغلَ موظفاً في دائرة التحري أو دائرة المباحث، أو غيرها من الدوائر التي يكونُ عملها أو بعض عملها، التجسس؟

الجواب على ذلك ينظر فيه: فإن كانت الوظيفةُ للتجسس على المواطنين فلا يجوز كما قلنا. وأما إن كانت الوظيفة للتجسس على الأعداء الحربيين الذين يدخلون بلادنا من مستأمنين ومعاهدين فإنه يجوز، كما أنه يجوز التجسس عليهم في بلادهم.

---

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٢.

وعلى ذلك فإن وجود إدارات وأجهزة للتجسس ليس بحرام بل هو واجب. والحرامُ أن تُوجِدَ الدولة دائرةً للتجسس على المواطنين. ولا يقال هنا إن مصلحة الدولة تقتضي أن تعرف أخبار الرعية حتى تكشفَ المؤامرات وتهتدي إلى المجرمين، لأن على الدولة أن تعرفَ ذلك عن طريق الشرطة والعسس، وليس عن طريق التجسس. وكون العقل يرى أن ذلك الشيء مصلحةٌ أو ليس بمصلحة لا يصلح علةً للتحريم أو الإباحة، فما يراه الشرع وحده مصلحة فهو مصلحة.

على أن آيات القرآن الكريم حين تأتي صريحةً في تحريم شيء لا يبقى مكانٌ للحديث عما فيه مصلحة لتعليل جعله حلالاً، إذ لا قيمة لذلك أمام نص القرآن الصريح. والقرآن يقول: ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ﴾ وهذا يعني النهي عن التجسس، ولا سبيل للذهاب إلى غير ما تدل عليه الآية وما هو صريح في لفظها. ولم يرد أيُّ دليل يخصص عموم هذه الآية أو يستثني منها شيئاً، فتبقى على عمومها تشمل كل تجسس، ويكون التجسس على رعايا الدولة كله حراماً.

هذا بالنسبة للتجسس على المواطنين. أما تجسس المواطنين من المسلمين والذميّين على الأعداء الحربيين، سواء كانوا حربيين حقيقة أم حكماً، فهو مستثنى من عموم الآية لدرء الخطر عن دولتهم، ولورود أحاديث بذلك. ومنها أن النبي ﷺ بعث عبد الله بن جحش ومعه ثمانية رهط من المهاجرين، وكتب له كتاباً وأمره أن لا ينظرَ فيه حتى يسيرَ يومين، ثم ينظر فيه فيمضي لما أمره به ولا يستكره من أصحابه أحداً. فلما سار عبد الله يومين فتح الكتاب يقرأه فإذا فيه: «إذا نظرت في كتابي هذا فامض حتى تنزلَ نخلةً بين مكة والطائف فترصدَ بها قريشاً وتعلمَ لنا من أخبارهم». في هذا الكتاب يأمر الرسولُ ﷺ

عبدَ الله بنَ جحش بالتجسس له على قريش وبأن يعلمه من أخبارها. ولكنه لم يذكره وأصحابه بل ذكره وحده، ويجعل التخيير لأصحابه أن يسيروا معه أو لا، أما هو فإنه يأمره أن يمضي. وبهذا يكون الرسول ﷺ قد طلبَ القيام بالتجسس من الجميع ولكنه عزم على عبد الله وخيَّر الباقين. وهذا دليل على أنّ الطلبَ بالنسبة لأمير الجماعة طلبٌ جازم وبالنسبة لغيره غير جازم. وكان ذلك دليلاً على أن تجسسَ المسلمين على العدو جائزٌ وليس بحرام.

وذلك أن التجسس على العدو من الأمور التي لا يستغني عنها جيش المسلمين، إذ لا يتم تكوين جيش للحرب دون أن تكون معه جاسوسية له على عدوه. فوجود الجاسوسية في الجيش واجبٌ على الدولة من باب «ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب». هذا حكمُ التجسس من حيثُ كونه حراماً أو جائزاً أو واجباً.

أما حكم عقوبة الجاسوس الذي يتجسس للأعداء الحربيين فتختلف باختلاف تابعية الجاسوس وباختلاف دينه. فالكافرُ الحربي حين يكونُ جاسوساً فإن حكمَهُ القتلُ بمجرد ثبوت كونه جاسوساً، وذلك لما رواه سلمةُ بنُ الأكوع عن أبيه، قال: «أتى النبي ﷺ عينٌ[1] من المشركين وهو في سفر، فجلس عند أصحابه يتحدث ثم تفتل. فقال النبي ﷺ: «**اطلبوه واقتلوه. فقتله فنفله**[2] **سلبه**». وفي رواية لأبي نعيم في المستخرج: «ادركوه فإنه عين» وهذا صريح بأن الرسول ﷺ بمجرد أن ثبت لديه أنه جاسوس قال: اطلبوه فاقتلوه.

---

(١) عين: جاسوس، حارس.

(٢) فنفلني: أعطاني، النَّفل: الغنيمة.

(٣) صحيح البخاري.

أما الذميُّ حين يكون جاسوساً فإنه يُنظرُ فيه، فإن كان قد شرط حين دخوله الذمة أن لا يتجسسَ وإن تجسس يُقتل، فإنه يُعْمَلُ بالشرط. وأما إن لم يشرط عليه ذلك فإنه يجوز للخليفة أن يحاسبه بما يراه مناسباً للمصلحة، أو أن يجعلَ عقوبته القتل، لما رواه أحمد عن فرات بن حبان أن النبي ﷺ أمر بقتله، وكان ذمياً وكان عيناً لأبي سفيان وحليفاً لرجل من الأنصار، أي أنه كان معروفاً. فالرسول ﷺ قال في شأن الكافر الحربي: «اطلبوه فاقتلوه» كما في خبر سلمة بن الأكوع الذي مر ذكره. أما في شأن فرات بن حبان فقد أمر بقتله ولم يطلب من المسلمين أن يقتلوه. وظاهر في ذلك الفرق بينهما بأن الحربي طلب قتله جازماً، والذمي طلب قتله طلباً غير جازم، لأن الأمر بقتله قد ينفذ، وقد يحدث ما يلغي تنفيذه، مما يدل على جواز قتل الجاسوس الذمي، وجواز عدم قتله.

وأما الجاسوسُ المسلمُ الذي يتجسسُ للعدو على المسلمين والذميين فإنه لا يقتل، لما روى مسلم عن ابن مسعود قال[1]: قال رسول الله ﷺ: «**لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنّي رسول الله ﷺ إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة**». فهذا لحديثُ حَصَرَ القتلَ في هذه الثلاث، وما عداها من الذنوب فلا يجوز أن يكونَ عقوبته القتل. مما يدل على أن عقوبة المسلم الجاسوس تكون التعزير وليس القتل.

وقد روى البخاري عن علي عليه السلام أنه قال: بعثني رسول الله ﷺ أنا والزبير والمقداد بن الأسود، وقال: انطلقوا حتى تأتوا روضةَ خاخ

(١) كنز العمال، الجزء الأول، رقم (٣٨٠) عن ابن النجار، عن ابن مسعود.

فإن بها ظعينةً (الظعينة: المرأة في الهودج) ومعها كتاب فخذوه منها. فانطلقنا تتهادى بنا خيلنا حتى انتهينا إلى الروضة فإذا نحن بالظعينة، فقلنا: أخرجي الكتاب. فقالت: ما معي من كتاب. فقلنا: لتُخرِجِنَّ الكتاب أو لتُلقِنَّ الثياب، فأخرجته من عقاصها. فأتينا به رسول الله ﷺ فإذا فيه أنه مرسل من حاطبِ بنِ أبي بلتعة إلى ناسٍ من المشركين من أهل مكة يخبرهم ببعض أمر رسول الله ﷺ. فقال رسول الله ﷺ يا حاطب ما هذا؟ قال: يا رسول الله لا تعجل عليّ إني كنت امرأً ملصقاً في قريش، ولم أكن من أنفسها، كان من معك من المهاجرين لهم قرابات بمكة يحمون بها أهلهم وأموالهم، فأحببت إذ فاتني ذلك من النسب فيهم أن أتخذ عندهم يداً يحمون بها قرابتي، وما فعلت ذلك كفراً ولا ارتداداً ولا رضا بالكفر بعد الإسلام. فقال رسول الله ﷺ: «**لقد صدقكم**». وهذا الحديث ثابتٌ ويحتجُّ به، وهو دليل على أن الجاسوس المسلم لا يقتل، وإنما يعاقبُ بالتعزير أو بالحبس وغيره وقد يعفو عنه ـ كما عفا الرسول ﷺ عن حاطب ـ القاضي أو الخليفة[1] حسب ما يراه.

الهـدنـة:

الهدنة أو الموادعة هي عقد مصالحة بين المسلمين وأهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره. وعاقدها هو الخليفة أو نائبه باتفاق الفقهاء. وهي تقوم على الإيجاب والقبول بين الإمام أو نائبه وحاكم الأعداء.

(١) صحيح البخاري، باب غزوة الفتح، جزء خامس، ص١٨٤.

وهذا العقد بين المسلمين وغير المسلمين جائز لمهادنة الرسول ﷺ قريشاً عام الحديبية. ولكنَّ جوازَ الهدنة مقيد بوجود مصلحة يقتضيها الجهاد أو نشر الدعوة. وذلك أن رسول الله ﷺ بلغه قبل مسيره إلى الحديبية أن مواطأةً كانت بين أهل خيبر ومكة على غزو المسلمين. وقد بادر بعد رجوعه من الحديبية مباشرة إلى غزو خيبر، وبادر كذلك إلى إرسال الرسل إلى الملوك والأمراء يدعوهم إلى الإسلام، مما يدل على أن هدنة الحديبية كانت لمصلحة تتعلقُ بالجهاد ونشر الدعوة، إذ استطاع بموادعة قريش أن يتفرغ لحرب خيبر، ولدعوةِ الملوك والأمراء.

وقد تكون مصلحة المسلمين في عقد الهدنة عندما يكونون في حالة ضعف، والأعداء أقوياء، أو لإقرار الإسلام ورجاء نشره بين أناسٍ كافرين. فوجود المصلحة شرط أساسي باتفاق الفقهاء. ولا تجوزُ الهدنة عند عدم وجود هذه المصلحة، لأن الهدنة معناها ترك القتال المفروض، فلا تجوز إلا أن تكون وسيلة إلى قتال جديد أو إلى سلم محقق. وشرطها وجود مصلحة للمسلمين، قال تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا۟ وَتَدْعُوٓا۟ إِلَى ٱلسَّلْمِ وَأَنتُمُ ٱلْأَعْلَوْنَ وَٱللَّهُ مَعَكُمْ﴾[1] وقال عزَّ وجلَّ: ﴿وَإِن جَنَحُوا۟ لِلسَّلْمِ فَٱجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى ٱللَّهِ﴾[2].

وقد اتفق الفقهاء على أنه إذا تحققت المصلحة لعقد الهدنة فيجب تقدير مدة معينة معلومة لها، لأنها شرط من شروط صحتها. ولا تصح المهادنة إلى الأبد من غير تحديد مدة، لأنها عقدٌ مؤقّت.

---

(١) سورة محمد، الآية: ٣٥.

(٢) سورة الأنفال، الآية: ٦١.

فإذا لم تُحَدّدْ مدةٌ معينةٌ فيها فسد عقدُ الهدنة. وهُدْنَةُ الحديبية قد حُدّدتْ فيها مدةٌ معينةٌ لإيقاف الحرب وهي عشر سنين[1].

وفي تحديد المدة ذهب الشيعة الإمامية إلى أنه إن كان هناك ضعفٌ بالمسلمين فإن مدة الهدنة لعشر سنين فقط. فإن لم يقو المسلمون طوال تلك المدة فلا بأس أن يجدِّد الإمامُ مدةً مثلها أو دونها على أمل أن يقووا، وإذا انقضت المدة والحاجةُ باقيةٌ استؤنف العقد.

وهذا أيضاً ظاهرُ كلام الإمام أحمد من أنه يجوز عقد الهدنة على أكثر من عشر سنين، إذا رَأى الإمام أن فيه المصلحة بعد اجتهاده.

وقال الحنفية والمالكية: ليس للهدنة مدة معينة. أما تقدير المدة فراجع إلى اجتهاد الإمام قدر الحاجة. وإن المهادنةَ عقدٌ جاز لمدة عشر سنين، فتجوز الزيادة عليها كعقد الإجارة.

وإذا عُقدتِ الهدنةُ وصحّت وجب علينا الكفُّ عن أذى الأعداء وإعطاؤهم الأمانَ على أنفسهم ونسائهم وأولادهم وأموالهم. وتبقى مراعاة عقد الهدنة قائمةً حتى تنقضيَ مدتها أو ينقضوها هم. ويكون نقضها بتصريحٍ منهم أو بقتالنا، أو فعل شيء مخالفٍ لشروط الهدنة ولم يُنْكِر الباقون منهم ذلك بقولٍ أوْ فعل. فإذا حصل ذلك تنقضي الهدنة فيهم جميعاً. وكذلك إذا خافت الدولةُ خيانتهم لشيء مما ينقضُ إظهاره الهدنة، بأن ظهرت أمارة بذلك، كان هذا نقضاً للهدنة.

---

(١) وقد ورد ذلك عند أحمد والبيهقي وغيرهما.

ولذلك اعتبر الحنفية أن الهدنة لا تنتقض إلا بخيانة العدو[1]. والخيانة ما ناقض العهد مما هو مشروطٌ فيه، أو جرى به العرف والعادة، مثل مقاتلةِ المسلمين أو مظاهرةِ عدوّ عليهم.

وقال الجمهور: تنتقضُ الهدنة من العدوّ بقتال أو بمناصرةِ عدوٍّ آخر، أو قتلِ مسلم، أو أخذِ مال، أو التجسس على المسلمين، أو الزِّنا بمسلمة ونحوها. وإذا حصل شيء من ذلك جازت الإغارةُ عليهم في كل وقت ليلاً أو نهاراً، لأن نقضَهم للهدنة يبيح للمسلمين أن يقاتلوهم وأن ينقضوا الهدنة معهم. فالرسول ﷺ لما هادنَ قريشاً ونقضت عهده حلّ له منهم ما كان محرماً، فقاتلهم وفتح مكة لأنّ الهدنةَ عقدٌ مؤقتٌ ينتهي بانقضاء مدته أو بنقضه. قال تعالى: ﴿فَمَا ٱسْتَقَٰمُواْ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُواْ﴾[2] وقال تعالى: ﴿وَإِن نَّكَثُوٓاْ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُواْ فِى دِينِكُمْ فَقَٰتِلُوٓاْ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ﴾[3].

وإذا أخلّ الأعداءُ بشروطِ الهدنة ولم يراعوا اتفاقيتها في تصرفاتهم معنا فقد أحلونا من عهدنا، وبذلك حلت لنا دماؤهم وأموالهم ووجب علينا حربهم، وأن نقاتلهم مذ قاتلونا وأن ننقضَ الهدنة معهم مذ نقضوها.

المعاهدات:

للدولة الإسلامية أن تَعْقِدَ معاهداتِ الصلح والهدنة وحسن

---

(١) البدائع: ٧/ ١٠٩.
(٢) سورة التوبة، الآية: ٧.
(٣) سورة التوبة، الآية: ١٢.

الجوار والمعاهدات الثقافية والمعاهدات التجارية والمالية، وما شابه ذلك من المعاهدات التي تقتضيها مصلحة الدعوة الإسلامية، ولكن بالشروطِ التي يُقِرّها الإسلامُ. وإذا تضمنت هذه المعاهدات شروطاً لا يقرها الإسلامُ فإنه يبطلُ منها من الشروط ما لا يصح في الإسلام وتبقى المعاهدة نافذة في باقي الشروط. لأن كُلّ شرط يخالفُ الشرعَ باطلٌ ولو رضي به ووافق عليه خليفة المسلمين.

فإذا كانت بين الدولة الإسلامية وبين عدوها حالةُ حربٍ فإنه يجوزُ لها أن تَعْقِدَ معاهدة هدنةٍ أو معاهدةَ صلحٍ حسب ما يقتضيه الموقف حينئذ، وما تتطلبُهُ مصلحة الدعوة. وإذا رأت الدولةُ الإسلامية أن تُسالمَ وتصادقَ دولةً مجاورةً أو دولةً بعيدةً عنها لأمرٍ تقتضيه الدعوة فإنه يجوز لها أن تفعلَ ذلك. فقد تجد الدولة في الموادعاتِ مع الأعداء أداةً لتوصيل الدعوة إليهم، ولإيجاد رأي عامّ عندهم عن الإسلام. وقد تجد في الموادعات دفع شر كبير أو التوصلَ إلى عدو آخر. ولذلك يجوز للدولة الإسلامية أن تعقدَ مع الدولِ المجاورة معاهدةَ حسنِ جوار، كما يجوز أن تعقد مع الدول غير المجاورة معاهداتِ عدم اعتداءٍ لمدة معينة، إذا رأت في ذلك طريقاً للدعوة الإسلامية، أو حمايةً للمسلمين أو مصلحةً لهم. وقد عاهد الرسولُ ﷺ بني مدلج وغيرهم ليؤمِّنَ الطرق التي يسلكها جيشه لمحاربة عدوه. وعاهد يوحنا بن رؤبة في تبوك ليؤمِّنَ حدودَ الدولة من جهةِ الروم على حدود بلاد الشام.

وإذا طلب قومٌ من أهل الحرب الموادعةَ سنين معلومة، نظر الخليفةُ في ذلك، فإن رآه خيراً للمسلمين فعله لقوله تعالى: ﴿وَإِن

جَنَحُواْ لِلسَّلۡمِ فَٱجۡنَحۡ لَهَا﴾[1]، وإن لم تكن الموادعة خيراً للمسلمين فلا ينبغي أن يوادِعَهم.

وإذا طلبَ حاكمٌ الذمةَ على أن يُتركَ يَحكُمُ في رعيته كما شاء، فإذا كان في حكمه نوع من الظلم والاستبداد وغيره مما لا يصلحُ في دارِ الإسلام، لم يُجَبْ إلى ذلك، لأن التقريرَ على الظلم مع إمكان المنع حرام، ولأن على الذمي أن يلتزم بأحكام الإسلام في ما يرجع إلى المعاملات. وهذا الشرط الذي يطلبه الحاكم هو بخلافِ موجب العقد، فهو شرطٌ باطلٌ، فإن أُعْطِيَ الصلحَ والذمةَ على هذا بطل لقوله ﷺ: «**كل شرط ليس في كتاب الله تعالى فهو باطل**»[2]. وإن طلب الصلحَ ورضيَ بحكم الإِسلام صار ذمة للمسلمين، وصارت نُصرتُهُ واجبةً كنصرة المسلمين.

المعاهدات الاضطرارية:

قد تقع الدولةُ الإِسلاميةُ في أَزَمَاتٍ داخليةٍ أو خارجيةٍ تضطرها لأن تعقد معاهداتٍ لا تؤدي مباشرةً إلى حمل الدعوة ولا إلى القتال في سبيل الله، ولكنها تسهّلُ إيجادَ ظروفٍ تُمَكّن من حملها في المستقبل، أو تحفظُ كِيانَ المسلمين. فمثل هذه المعاهدات تجبر الضرورة على عقدها. ولذلك يجوز للخليفة أن يعقدَها، وتكون نافذةً على المسلمين. وتقع هذه المعاهدات في حالتين اثنتين نص عليهما الفقهاءُ وهما:

الأولى: إذا أراد قومٌ من أهل الحرب الموادعةَ مع المسلمين

---

(١) سورة الأنفال، الآية: ٦١.

(٢) سنن ابن ماجه.

سنين معلومة على أن يؤدوا إليهم الخراجَ كلَّ سنة شيئاً معلوماً، شرط أن لا تجري أحكامُ الإِسلام عليهم في بلادهم، لم يَجُزْ ذلك. إلا إذا كانت الدولةُ غير قادرةٍ على منع الظلم، ورأت في هذه الموادعة خيراً للمسلمين، فإنه يجوز حينئذ عقدُها اضطراراً. وفي هذه الحال لا يكون لهم على الدولة الإسلامية المعونةُ والنصرةُ، لأنهم بهذه الموادعة لا يلتزمون أحكام الإِسلام، ولا يخرجون عن أن يكونوا أهل حرب، إذ لم ينقادوا لحكم الإِسلام فلا يجب على المسلمين القيامُ بنصرتهم. وهذه المعاهدة المحدودة المدة تجعلُ الأمان لهذه الدولة مضموناً من الدولة الإسلامية. فمن يدخلها من المسلمين يدخلها بأمان المعاهدة، ولا يجوز له أن يتعرضَ لأهلها. ومن يدخل بلاد المسلمين من رعايا هذه الدولة يدخلها بأمان المعاهدة ولا يحتاج إلى أمانٍ جديدٍ سوى الموادعة، ولا يجوزُ أن يتعرضَ له أحد من المسلمين، ولا يُمنعُ التجارُ من ممارسة التجارة مع هذه الدولة بجميع السّلع إلا الأدوات التي تُستعملُ في الحرب.

الحالة الثانية: أن يدفعَ المسلمون إلى عدوهم مالاً مقابل سكوته عنهم، إذا كان في الدفع مصلحةٌ للمسلمين، لأن المقصود في المعاهدة هو دفعُ الشر والخطر، فيجوز بأية وسيلة، وهذا باتفاق الفقهاء[1]. وقد ذكر الفقهاء أنه إن حاصر العدوّ المسلمين وطلبوا الموادعة سنين معدودة على أن يؤدّيَ المسلمون للأعداءِ شيئاً معلوماً كلّ سنة، فلا ينبغي للخليفة أن يجيبهم إلى ذلك إلا عند الضرورة القصوى، أي عندما يرى أن هذا الصلحَ خيرٌ لهم، فحينئذ لا بأس بأن

(١) البدائع: ٧/ ١٠٩.

يفعله، لما روي من أن المشركين عندما أحاطوا بالخندق وصار المسلمون في بلاء كما قال الله تعالى: ﴿هُنَالِكَ ٱبْتُلِيَ ٱلْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُواْ زِلْزَالًا شَدِيدًا﴾[1] بعث رسول الله ﷺ إلى عيينة بن حصن وطلب منه أن يرجعَ بمن معه على أن يعطيه كلّ سنة ثلثَ ثمار المدينة، فأبى إلا النصف، فلما حضر رسله ليكتبوا الصلح بين يدي رسول الله ﷺ قام سيدا الأنصار سعدُ بن معاذ وسعدُ بن عبادة رضي الله عنهما وقالا: يا رسول الله أوحيٌ أم رأيٌ أم رأفةٌ بنا؟ قال: بل رأفةٌ بكم. إني رأيت العرب رمتكم عن قوس واحد، فأحببتُ أن أصرفهم عنكم. قالا: يا رسول الله كنا نحن وهم في الجَاهلية ولم يكن لنا ولا لهم دين، فكانوا لا يطمعون في ثمار المدينة إلا بشراءٍ أو قِرى، فإذا أعزنا الله بالدين وبعث فينا رسوله نعطيهم الدنية؟ لا نعطيهم إلا السيف. فقال الرسول ﷺ لرسل ابن حصن: اذهبوا فلا نعطيكم إلا السيف. فهذا يدل على أن الرسول ﷺ مالَ إلى الصلح ابتداءً لما أحَسّ ضعفَ المسلمين، وحين رأى القوة فيهم بما قاله سعد بن معاذ وسعد بن عبادة امتنعَ عن ذلك. وقد دلّ هذا على أنه لا بأسَ من عقدِ معاهدة مع الأعداء يدفع لهم المسلمون بموجبها مالاً عند خوف الضرر. هذا لأنهم إذا انتصروا على المسلمين أخذوا جميع الأموال، فدفعُ بعض المال أهونُ وأيسر. . .

نقضُ المعاهدات:

جميع المعاهدات التي تعقدها الدولة الإسلامية يجب أن تكون محددة لأجلٍ معين. ولا يجوز نقضُها إلا في الأحوال التي نص عليها الشرع وهي:

---

(١) سورة الأحزاب، الآية: ١١.

أولاً: إذا ظاهر المعاهدُ عدواً من أعداءِ المسلمين وناصره عليهم، وذلك كأن يكون بين الدولةِ الإسلاميةِ وبين دولةٍ أخرى حالةُ حرب فِعلية، فصارت الدولةُ التي بيننا وبينها معاهدةٌ تمدُّ هذا العدو بالمال أو العتاد وتنصرهُ علينا، ففي هذه الحال يجوز للدولة الإسلامية أن تنقضَ المعاهدةَ لأن الله تعالى يقول: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُواْ عَلَيْكُمْ أَحَدًا﴾[1] فإن مفهومه إذا ظاهروا على المسلمين أحداً جاز للمسلمين نقض المعاهدة معهم.

ثانياً: أن ينقضَ المعاهدُ شرطاً من شروطها، لما رواه البيهقي وغيره[2] أنَّ خُزاعة دخلت بموجب صلح الحديبية في عهد الرسول ﷺ وحالفته، فنقضت قريشٌ هذا الشرط عندما حرضت بني بكر بن عبادة وشاركتهم في مهاجمة بني خزاعة وتقتيلهم. فاعتبر الرسول ﷺ هذا النقضَ مبيحاً له نَقْضَ المعاهدة، فنقضها وحاربَهم وفتح مكة.

ثالثاً: إذا خيفَ خيانةُ المعاهد وغدرُه يجوزُ نقض المعاهدة. قال الله تعالى: ﴿وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِن قَوْمٍ خِيَانَةً فَٱنۢبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَىٰ سَوَآءٍ﴾[3]. وفي هذه الحال يجب إعلام العدة بنقض المعاهدة معه. ولا يشترط في النقض حصول الغدر بالفعل، بل يكفي مجردُ الخوف من العدو لأن يكونَ مبرراً لنقض المعاهدة. ويُكتفى بالإعلام حتى يستوي علم الطرفين بالنقض.

رابعاً: أن ينقضَ المعاهدون المعاهد نَقضاً تامّاً. وفي هذه الحال يجبُ نقضُ المعاهدة معهم، وضربهم ضرباتٍ قاسيةً تكونُ

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٤.

(٢) رواه البيهقي عن مروان بن الحكم (نصب الراية: ٣/ ٣٩٠).

(٣) سورة الأنفال، الآية: ٥٨.

درساً وعبرةً لغيرهم. قال تعالى: ﴿إِنَّ شَرَّ ٱلدَّوَآبِّ عِندَ ٱللَّهِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ فَهُمۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ﴿٥٥﴾ ٱلَّذِينَ عَٰهَدتَّ مِنۡهُمۡ ثُمَّ يَنقُضُونَ عَهۡدَهُمۡ فِي كُلِّ مَرَّةٖ وَهُمۡ لَا يَتَّقُونَ ﴿٥٦﴾ فَإِمَّا تَثۡقَفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡحَرۡبِ فَشَرِّدۡ بِهِم مَّنۡ خَلۡفَهُمۡ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ﴾[1].

هذه هي الأحوالُ الأربعةُ التي يجوزُ للمسلمين فيها أن ينقضوا المعاهداتِ المعقودةَ بينهم وبين عدوهم، ويجوز لهم أن يعودوا إلى قتالهم بعد ذلك. إلا أن ينبغي في نقضِ المعاهدة أن ينبذ «إليهم على سواء» أي على سواء منكم أو منهم في العلم بذلك. ولا يحل قتال الأعداء قبل النبذِ وقبل أن يعلموا بذلك ليعودوا إلى ما كانوا عليه من التّحَصّن والاحتراز من الغدر.

أما الذين يوفون بمعاهداتهم ويستقيمون فيجب أن يوفي المسلمون معهم بعهدهم ويستقيموا كما استقاموا قال تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ثُمَّ لَمۡ يَنقُصُوكُمۡ شَيۡـٔٗا وَلَمۡ يُظَٰهِرُواْ عَلَيۡكُمۡ أَحَدٗا فَأَتِمُّوٓاْ إِلَيۡهِمۡ عَهۡدَهُمۡ إِلَىٰ مُدَّتِهِمۡۚ﴾[2]. ومفهومه أن الذين نقضوا من معاهدة المسلمين شيئاً أو ظاهروا عليهم أحداً فلا تتموا إليهم عهدهم، وأما إذا لم يفعلوا ذلك فأَتِمُّوا إليهم معاهدتهم إلى نهاية مدتها. وقال تعالى: ﴿كَيۡفَ يَكُونُ لِلۡمُشۡرِكِينَ عَهۡدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمۡ عِندَ ٱلۡمَسۡجِدِ ٱلۡحَرَامِۖ فَمَا ٱسۡتَقَٰمُواْ لَكُمۡ فَٱسۡتَقِيمُواْ لَهُمۡۚ﴾[3]. ومفهومه: إذا لم يستقيموا لكم فلا تستقيموا لهم. أما إذا استقاموا فاستقيموا وأوفوا لهم بعهدهم.

---

(١) سورة الأنفال، الآيات: ٥٥ ـ ٥٧.

(٢) سورة التوبة، الآية: ٤.

(٣) سورة التوبة، الآية: ٧.

ومن ذلك يتبين أن الوفاءَ بالمعاهداتِ أمرٌ واجبٌ فإذا انتهت مدتها جاز عدمُ تجديدها وإنهاؤها. وعليه فإن الاتفاقاتِ الدوليةَ قد حدد الشارعُ أنواعَها وحدد الحالاتِ التي ينتهي العمل بها، فيجب التزام ما بيَّنَهُ الشارعُ وحده في المعاهدات والوقوف عند حد الشرع في شأنها مع ترك أمرِ الأسلوبِ والاختيار إلى رأي الخليفة واجتهاده.

عقـد الـذمـــة

الذمّة في اللغة هي العهد وهو الأمان والضمان والكفالة.

وعقد الذمة هو في اصطلاح الفقهاء، «التزام تقرير الكفار في ديارنا وحمايتهم والذب عنهم ببذل الجزية، والاستسلام من جهتهم» أي أن عقد الذمة يتحقق بين المسلمين وغيرهم من أهل الكتاب، أو من أهل الكفر بشرطين:

الشرط الأول: أن يلتزموا أحكام الإسلام في الجملة.

والشرط الثاني: أن يُعْطُوا الجزية، أي يدفعوا المال الذي يتفق عليه مقابل الأمان، ولذلك سميت الجزية، أي لأنها تجزئ من القتل أي تعصم منه.

ويعقد الذمة الإمام أو نائبه. ولكن قاله المالكية: إن عقدها غير الإمام، فيأمنون، ويسقط عنهم القتل والأسر، ويعود للإمام أن ينظر بأن يمضيها أو يردهم لمأمنهم.

والأصل في هذا العقد قول الله سبحانه وتعالى: ﴿قَٰتِلُواْ ٱلَّذِينَ

لَا يُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَلَا بِٱلْيَوْمِ ٱلْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ ٱلْحَقِّ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ حَتَّىٰ يُعْطُوا۟ ٱلْجِزْيَةَ عَن يَدٍ وَهُمْ صَٰغِرُونَ﴾[1].

وروى البخاري: يوم نهاوند، قال المغيرة: «أمرنا نبينا أن نقاتلكم حتى تعبدوا الله وحده أو تؤدوا الجزية».

شروط عقد الذمة:

يسري عقد الذمة على الشخص الذي عقده ما دام حيّاً، وعلى ذريته من بعده. ويشترط في المعقود له ثلاثة شروط:

١ ـ ألا يكون المعاهد من مشركي العرب، فإنه لا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتال، لقوله تعالى عن المشركين: ﴿تُقَٰتِلُونَهُمْ أَوْ يُسْلِمُونَ﴾[2].

وعليه فقد اتفق الشيعة الإمامية والحنفية والحنبلية وغيرهم على أن هذا العقد يكون مع أهل الكتاب. ويعقد أيضاً مع المجوس لأن لهم شبهة كتاب، لما قاله عبد الرحمن بن عوف: أشهد أني سمعت رسول الله ﷺ يقول: «**سنوا بهم سنة أهل الكتاب**»[3].

وعن عمر رضي الله عنه: «أنه لم يأخذ الجزية من المجوس حتى شهد عبد الرحمن بن عوف أن رسول الله ﷺ أخذها من مجوس هجر»[4].

---

(١) سورة التوبة، الآية: ٢٩.

(٢) سورة الفتح، الآية: ١٦.

(٣) رواه الشافعي ورواه الموطأ عن جعفر بن محمد عن أبيه (جامع الأصول: ٣/ ٢٦٤، نيل الأوطار: ٨/ ٥٦).

(٤) رواه أحمد والبخاري وأبو داود الترمذي (جامع الأصول: ٣/ ٢٦١، نيل الأوطار: ٨/ ٥٦).

وقال الشافعية والمالكية (على المشهور في مذهبهم): تؤخذ الجزية من كل كافر، سواء أكان من العرب أم من العجم، من أهل الكتاب أم من عبدة الأصنام[1].

٢ ـ اتفق جميع الفقهاء على ألَّا يكون المعاهد مرتداً، لأن حكمه القتل إذا لم يتب، لقول الرسول ﷺ: «**من بدل دينه فاقتلوه**»[2].

٣ ـ واتفق جميع الفقهاء أيضاً على أن عقد الذمة دائم غير محدد بوقت، ما دام لم يوجد ما ينقضه[3].

العلاقات بين المسلمين والذميين:

موجب هذا العقد:

وإذا تم عقد الذمة ترتب عليه حرمة قتال أهل الذمة، والحفاظ على أموالهم، وصيانة أعراضهم، وكفالةُ حرياتهم، والكفُّ عن أذاهم، لما روي عن علي عليه السلام أنه قال:

«إنما بذلوا الجزية لتكون دماؤهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا»[4].

والقاعدة العامة التي رآها الفقهاء: «أن لهم ما لنا، وعليهم ما علينا».

---

(١) الدر المختار ٣/ ٢٩٣.
(٢) نيل الأوطار: ٧/ ١٩٠.
(٣) البدائع: ٧/ ١١٠.
(٤) البدائع: ٧/ ١١١.

الأحكام التي تجري على أهل الذمة:

وتجري أحكامُ الإسلام على أهل الذمة في ناحيتين:

الناحية الأولى: وتتعلق بالمعاملات المالية: فلا يجوز لهم أن يتصرفوا تصرفاً لا يتفق مع تعاليم الإسلام، كعقد الربا، وغيره من العقود المحرمة.

الناحية الثانية: وتتعلق بالعقوبات المقررة، فيقتص منهم، وتقام الحدود عليهم متى فعلوا ما يوجب ذلك. وقد ثبت أن النبي ﷺ رجم يهوديين زنيا بعد إحصانهما.

أما ما يتصل بالشعائر الدينية من عقائدَ وعباداتٍ وزواج وطلاق فلهم فيها الحرية المطلقة، تبعاً للقاعدة الفقهية المقررة: «اتركوهم وما يدينون».

وإن تحاكموا إلى المسلمين فلهم أن يحكموا لهم بمقتضى الإسلام، أو يرفضوا ذلك. يقول الله تعالى: ﴿فَإِن جَآءُوكَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُمۡ أَوۡ أَعۡرِضۡ عَنۡهُمۡۖ وَإِن تُعۡرِضۡ عَنۡهُمۡ فَلَن يَضُرُّوكَ شَيۡـٔٗاۖ وَإِنۡ حَكَمۡتَ فَٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِٱلۡقِسۡطِۖ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُقۡسِطِينَ﴾(١).

أما فيما يتعلق بالجزية فهي على نوعين: جزية صلحية وهي التي توضع بالتراضي والصلح، وجزية عنوية تفرض فرضاً وهي التي يضعها الإمام إذا غلب المسلمون على الكفار، واستولوا على بلادهم وأقرهم الإمام على أمرهم.

وعند الحنفية والحنبلية: إن مقدار الجزية على الغني (من يملك

---

(١) سورة المائدة، الآية: ٤٢.

عشرة آلاف درهم فصاعداً) ٤٨ درهماً في السنة، تدفع منجّمة، أي مقسَّطة على أشهر السنة بمقدار أربعة دراهم كل شهر. وعلى متوسط الحال (من يملك مائتي درهم فصاعداً) ٢٤ درهماً منجّمة، أي درهمين كل شهر. وعلى الفقير المعتمل (من يملك ما دون المائتي درهم أو لا يملك شيئاً) ١٢ درهماً منجّمة أي درهماً واحداً كل شهر.

وعند المالكية: إن مقدار الجزية أربعةُ دنانير في كل عام على كل واحد من أهل الذهب، وأربعون درهماً على أهل الفضة. بحيث لا يُزاد على هذا المقدار، أو يُنقص منه إلا في حالة الفقير الذي يدفع بحسب طاقته ووسعه.

وعند الشافعية: إن أقل الجزية دينار، لحديث معاذ بن جبل: «أنه ﷺ لما وجهه إلى اليمن، أمره أن يأخذ من كل حالم ديناراً أو عدله من المعافر»[1]. والمعافر هي ثياب يمنية. ويستحب لدى الشافعية مماكسة الذمي حتى يأخذ من المتوسط دينارين، ومن الغني أربعة دنانير اقتداء بعمر رضي الله عنه كما رواه البيهقي عنه[2].

وبهذا الحديث نكون قد أتينا على نهاية الأحكام الشرعية الميسرة.

لقد جرى البحث في المجلد الثالث من هذه الموسوعة في النظام الاجتماعي، وقسم من النظام الاقتصادي.

وفي هذا المجلد الرابع والأخير، ننهي البحث في النظام

---

(١) رواه أحمد والنسائي والترمذي والبيهقي والدارقطني.

(٢) مغني المحتاج: ٤/٢٤٨.

الاقتصادي، ونظام الحكم وبذلك تصبح ميسّرة جميع المواضيع التي يتعامل بها النظام الإسلامي الشامل، وهو النظام الذي يصلح لكل عصر ومصر ويمكن للناس العمل به في شؤونهم الدينية والدنيوية.

ونسأل المولى عزَّ وجلَّ أن يكون عملنا خالصاً لوجهه الكريم، وأن يتقبله منا بقبول حسن، وينبته نباتاً حسناً، ويكفِّلَهُ الصالحين من عباده. ونشهد أنه لولا عون الله تعالى وتوفيقه لما استطعنا أن ننهي مجلداً واحداً من الاثني عشر مجلداً التي اعتمدنا فيها التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، وكان آخرها هذه الموسوعة الميسرة للأحكام الشرعية.

والله تبارك وتعالى ولي الأمر والتوفيق

الخـاتمــة

نأتي بعون الله تعالى، على نهاية المجلد الثاني عشر في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم.

ونختم المجلد الرابع لموسوعة الأحكام الشرعية الميسرة بموضوعين اثنين:

١ ــ الطريقة العملية للاجتهاد.

٢ ــ رأي ونـــداء ودعـــــاء.

التقليد والاجتهاد
الطريقة العملية للاجتهاد

الأوامر والنواهي:

قال الله تعالى في محكم تنزيله: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[1]. وندرك من دلالة النص أن الله سبحانه وتعالى يطلب منا أن نأتمرَ ونعملَ بما أتانا به رسوله الكريم محمد بن عبد الله ﷺ، وأن ننتهيَ عما نهانا عنه. فلا يكون أمام المؤمنين إلَّا الامتثالُ لطلب العزيز الحكيم وهو أن يأخذوا ما آتاهم الرسول بقوة وعن رضا وطاعة، وأن ينتهوا عما نهاهم عنه في غير ترخُّصٍ ولا تساهل. فيكون هذا الطلب هو الأمر والنهي معاً، لأن الأمرَ هو طلب الفعل على وجه الاستعلاء، والنهيَ هو طلب ترك الفعل على وجه الاستعلاء. ولذلك لم يكن الأمر والنهي، في كل ما أمَرَ به الشارع أو نهى عنه، على وتيرةٍ واحدة، بل إنه يختلف باختلاف القرائن المتعلقة بالأمر أو النهي التي تقرِّب من مدلول النص ومعناه، وتوجب بالتالي ما يقتضيه إما فعلاً أو تركاً. وعلى هذا فقد يكون الأمر للوجوب، أو الندب، أو

(١) سورة الحشر، الآية: ٧.

الإباحة أو الإرشاد. . . وقد يكون النهي للحرمه، أو الكراهية أو الإرشاد. .

وقد اتفق الأصوليون على أن الأوامر تَرِدُ على ستةَ عشرَ وجهاً إذا كانت مطلقة، عاريةً من القرائن، وأن النواهيَ ترد على سبعةِ وجوه. وذلك على النحو الآتي:

أ ـ الأوامر:

١ ـ الوجوب: كقوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[١].

٢ ـ الندب: كقوله تعالى: ﴿فَكَاتِبُوهُمْ﴾[٢].

٣ ـ الإرشاد: كقوله تعالى: ﴿فَٱسْتَشْهِدُواْ﴾[٣]. وهو قريبٌ من الندبِ، غير أن الندبَ لمصلحةٍ أُخرويّةٍ، والإرشادَ لمصلحةٍ دنيويّةٍ.

٤ ـ الإباحة: كقوله تعالى: ﴿فَٱصْطَادُواْ﴾[٤].

٥ ـ التأديب: وهو داخلٌ في النّدب كقولك: (**كُلْ ممّا يليك**).

٦ ـ الامتنان: كقوله تعالى: ﴿وَكُلُواْ مِمَّا رَزَقَكُمُ ٱللَّهُ﴾[٥].

٧ ـ الإكرام: ﴿ٱدْخُلُوهَا بِسَلَٰمٍ ءَامِنِينَ﴾[٦].

٨ ـ التهديد: ﴿ٱعْمَلُواْ مَا شِئْتُمْ﴾[٧].

---

(١) سورة الإسراء، الآية: ٧٨.
(٢) سورة النور، الآية: ٣٣.
(٣) سورة النساء، الآية: ١٥.
(٤) سورة المائدة، الآية: ٢.
(٥) سورة المائدة، الآية: ٨٨.
(٦) سورة الحجر، الآية: ٤٦.
(٧) سورة فصلت، الآية: ٤٠.

٩ ـ الإنـذار: ﴿تَمَتَّعُواْ فِي دَارِكُمْ ثَلَٰثَةَ أَيَّامٍۖ ذَٰلِكَ وَعْدٌ غَيْرُ مَكْذُوبٍ﴾[١]، وهو بمعنى التهديد.

١٠ ـ السخرية: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ ٱلْعَزِيزُ ٱلْكَرِيمُ﴾[٢].

١١ ـ التعجيز: ﴿كُونُواْ حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾[٣].

١٢ ـ الإهانة: ﴿كُونُواْ قِرَدَةً خَٰسِئِينَ﴾[٤].

١٣ ـ التسوية: ﴿فَٱصْبِرُوٓاْ أَوْ لَا تَصْبِرُواْ﴾[٥].

١٤ ـ الدعاء: ﴿رَبِّ ٱغْفِرْ لِي﴾[٦].

١٥ ـ التمني: كقول الشاعر: ألا أيها الليلُ الطويلُ ألا انجلِ.

١٦ ـ كمال القدرة، كقوله تعالى: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[٧].

فصيغة الأمر «افعلْ»، إنها وإن كانتْ ظاهرةً في الطّلَبِ والاقتضاءِ، وموقوفةً بالنسبةِ إلى الوجوبِ والندبِ، فيُمكن أن تكونَ للإباحةِ وللإذنِ في الفعلِ كما تقدّمَ. فإذا وردَتْ بعدَ التحريم، احتُمِلَ أن تكونَ مصروفةً إلى الإباحة ورفْع الحظر كما في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا حَلَلْتُمْ فَٱصْطَادُواْۚ﴾[٨]، ﴿فَإِذَا طَعِمْتُمْ فَٱنتَشِرُواْ﴾[٩]. ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ﴾[١٠]. وقوله ﷺ: «**كنتُ نهيتُكُمْ عنِ ادّخارِ لحومِ الأضاحي**

---

(١) سورة هود، الآية: ٦٥.
(٢) سورة الدخان، الآية: ٤٩.
(٣) سورة الإسراء، الآية: ٥٠.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٦٥.
(٥) سورة الطور، الآية: ١٦.
(٦) سورة الأعراف: الآية: ١٥١.
(٧) سورة غافر، الآية: ٦٨.
(٨) سورة المائدة، الآية: ٢.
(٩) سورة الأحزاب، الآية: ٥٣.
(١٠) سورة الجمعة، الآية: ١٠.

فادّخروا»[1]، واحتُملَ أن تكونَ مصروفةً إلى الوجوبِ كما لو قيلَ للحائضِ والنفساءِ: إذا زالَ عنكِ الحيضُ فَصلّي وصُومي»[2].

ب ـ النواهي:

إن صيغة «لا تفعل» هي النهي، أي الأمر بترك الفعل. وقد أوردها الأصوليون، كما قلنا في سبعة وجوه:

١ ـ التحريم: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا۟ ٱلزِّنَىٰٓ﴾[3].

٢ ـ الكراهة: ﴿وَلَا تُصَعِّرْ خَدَّكَ لِلنَّاسِ﴾[4].

٣ ـ التحقير: ﴿لَا تَمُدَّنَّ عَيْنَيْكَ إِلَىٰ مَا مَتَّعْنَا بِهِۦٓ أَزْوَٰجًا مِّنْهُمْ﴾[5].

٤ ـ بيان العاقبة: ﴿وَلَا تَحْسَبَنَّ ٱللَّهَ غَٰفِلًا﴾[6].

٥ ـ الدعاء: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا﴾[7].

٦ ـ اليأس: ﴿لَا تَعْتَذِرُوا۟ ٱلْيَوْمَ﴾[8].

٧ ـ الإرشاد: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾[9].

فهي حقيقةٌ في طلبِ التركِ واقتضائهِ، ومجازٌ فيما عداه.

وهكذا كما تبيّن لنا، فإنَّ الأمر والنهي هما طلب من الله سبحانه وتعالى، أو هما خطاب الشارع بصيغة الطلب أمراً أو نهياً. فأما الأمر فقد يكون جازماً أو غير جازم:

---

(١) صحيح مسلم، جزء ثالث، رقم ١٩٧١.
(٢) البخاري، صفحة ٤١ صوم.
(٣) سورة الإسراء، الآية: ٣٢.
(٤) سورة لقمان، الآية: ١٨.
(٥) سورة الحجر، الآية: ٨٨.
(٦) سورة إبراهيم، الآية: ٤٢.
(٧) سورة البقرة، الآية: ٢٨٦.
(٨) سورة التحريم، الآية: ٧.
(٩) سورة المائدة، الآية: ١٠١.

فالأمر عندما يكون جازماً يدل على الوجوب، ويكون فرضاً على المكلف أن يقوم به. وهذا الأمر الجازم تدل على القرائن كقوله تعالى: ﴿فَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَۚ إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ كَانَتۡ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ كِتَٰبٗا مَّوۡقُوتٗا﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿فَوَيۡلٞ لِّلۡمُصَلِّينَ ۝٤ ٱلَّذِينَ هُمۡ عَن صَلَاتِهِمۡ سَاهُونَ﴾[2]. ورسول الله ﷺ يقول: «**بين العبد والكفر تركُ الصلاة**»[3].

فهذه الآياتُ وغيرها، وكذلك الأحاديثُ التي حثت على الصلاة، تُعتبرُ جميعاً من القرائن التي تدل على معنى الوجوب أو الفرض. ولذلك كان الأمر بها جازماً.

والأمر عندما لا يكون جازماً يكون مندوباً أي مستحباً، وهو ما يؤجر المرء إذا قام به، ويُعدُّ نافلةً.

وأما النهي، فهو كالأمر، قد يكون جازماً وغير جازم: فالنهي الجازم هو ما يدل على أنه حرام، والحرام معناه المحظور، أي أن على المرء أن يبتعد عنه، لأن القيام به يعاقب عليه.

وهذا النهي الجازم يحتاج إلى قرائن تدل على أنه جازم، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقۡرَبُواْ ٱلزِّنَىٰٓۖ إِنَّهُۥ كَانَ فَٰحِشَةٗ وَسَآءَ سَبِيلٗا﴾[4] وقوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ وَلَا تَأۡخُذۡكُم بِهِمَا رَأۡفَةٞ فِي دِينِ ٱللَّهِ﴾[5].

فهذه النصوص هي قرائن على النهي الجازم، أي أن القرينة هي التي جعلته جازماً. وكذلك الأمر بالنسبة لجميع القرائن، التي تجعل هذا الأمرَ الناهيَ جازماً أو غيرَ جازم.

---

(١) سورة النساء، الآية: ١٠٣.

(٢) سورة الماعون، الآيتان: ٤ و٥.

(٣) متفق عليه.

(٤) سورة الإسراء، الآية: ٣٢.

(٥) سورة النور، الآية: ٢.

وعندما لا يكون النهي جازماً، يكون مكروهاً، يُثابُ المرء على تركه، ولا يُعاقبُ أو يُذمُّ على فعله.

وهذه الأوامر والنواهي، التي وردت في الكتاب والسنة، هي التي يتعقبها المجتهد، ويدقق في معانيها ومدلولاتها، ويتحرى القرائن التي تحدد اتجاهها، وتعيّن معانيَ النص، لأن خطابَ الشارع أو الحكمَ الشرعيَّ هو ما جاء في الكتاب والسنة من أوامرَ ونواهٍ، ويفهم بالنص وبالقرائن.

وهذا النوع من الأوامر والنواهي هو الذي يعنينا في موضوعنا الذي يتعلق بالطريقة العملية للاجتهاد، لأننا في الأصل إنما نبحث عن الحكم الشرعي الذي يتعلق بالحلال والحرام، والمندوب والمكروه، وما بينها جميعاً وهو المباح..

ولقد اخترنا من أجل ذلك أن نتكلم عن مواضيعَ تخص، في عصرنا الحاضر، الشبابَ والشابّاتِ بل وجميع المسلمين الذين تأخذهم الحيرة بين واقعٍ لا يستطيعون الهروب منه، وهو يواجههم يومياً في حياتهم، وبين أحكام واجتهاداتٍ تمنع عليهم ملامسةَ هذا الواقع، وقد تحرم عليهم التعاطيَ معه، فماذا يفعلون؟ من أجل ذلك كان الاجتهاد ضرورياً في مثل هذه المواضيع حتى يرتاح المسلمون، ـ والمؤمنون منهم خاصة ـ ويباشروا شؤون حياتهم باطمئنان، ويحفظوا بذلك دنياهم وآخرتهم.

من تلك المواضيع التي نؤثرُ البحثَ فيها: التصويرُ، والصورة، والموسيقى، والغناء، والألعاب، واللحية، والحجاب، وغيرها من المواضيع التي سوف نأتي على ذكرها إن شاء الله العلي القدير.

ولم يكن اختيار هذه المواضيع إلَّا لأنها مواضيع يجوز الاجتهاد فيها. إذ لم ترد أحكام لها في القرآن المبين ـ الذي هو قطعيُّ الثبوت ـ إلَّا تلميحاً، بينما وردت على شكلٍ صريح في السنة النبوية عن طريق حديث الآحاد الذي هو ظنيُّ الثبوت. كما أنَّ هذه المواضيع ليست من أحكام العبادات والمطعومات والملبوسات، وهي الأمور التي لا يجوز الاجتهاد فيها لأنها توقيفيَّة عن الله سبحانه وتعالى. فمثلاً لا يجوز لأحد أن يعترض على تحليل لبس الحرير الخالص للنساء وتحريمه على الرجال، ولا أن يقول: لماذا فرضت صلاة الصبح ركعتين، والظهر أربعاً؟.. أو لماذا جُعِل الصومُ شهراً متتابعاً، فلو كان أسبوعاً كل ثلاثة أشهر لكان أيسرَ على المسلم؟. أو لماذا يحلُّ أكل لحم الجمل، ويحرمُ لحمُ الخنزير مع أنه يقال إنَّ لحمَ الخنزير أطيبُ طعماً؟...

لا يجوز هذا ولا غَيرُهُ في كل ما يتعلق بأحكام العبادات والمطعومات والملبوسات، لأنها يجب العمل فيها كما ورت دون البحث أو الاجتهاد لاستنباط علّة شرعية أحلَّها الله تعالى أو حرمها لأجلها، ولأنها أحكام ليست معللة. وذلك بخلاف بقية الأحكام الشرعية، التي تتعلق بسائر شؤون الحياة الأخرى، والتي يجوز أن نفكِّر فيها، وأن نجتهد لكي نستنبط منها علة شرعية باستطاعة العقل أن يفهمها وأن يقيس عليها، على ألَّا يكون ذلك إلَّا لمن توفرت فيه الكفاءة والشروط للاجتهاد.

وهذا يعني أن كلّ مسلم يمكنه أن يفهمَ خطاب الشارع، لأن مناطَ الأمر وتطبيقَ الحكم الشرعي يقع على عاتقه. فخطابُ الشارع موجهٌ إلى جميع الناس في الأساس، وليس إلى المجتهدين والعلماء

وحدهم. فكان لزاماً أن يفهمَ كلُّ واحدٍ خطابَ الشارعِ ويعرفَ حكمَ الله تعالى.

وتتبيّن لنا هذه الأمورُ عندما يأمرُ الله عزَّ وجلَّ رسوله محمداً ﷺ بأن يظهر للناس أنه رسوله الذي حمَّله الخطاب والأحكام ليبلِّغها إليهم، وذلك بقوله تعالى: ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾[1]، وكذلك في الآيات الكريمة التي جاء فيها قوله العزيز: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾[2]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلْقِصَاصُ فِي ٱلْقَتْلَى﴾[3]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾[4]، ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾[5].

فهذه الآيات هي خطاب من الشارع الأعظم. فكان على من سمع الخطاب أن يؤمن به. وعلى من آمن به أن يَفْهَمَهُ ويَعْمَلَ بهِ، لأنَّهُ هو الحكمُ الشرعيّ. ولذلكَ كانَ الأصلُ في المسلم أن يَفْهَمَ بنفسِهِ حُكْمَ الله تعالى الموَجّهَ مباشرةً للجميع، وليس للمُجْتَهدين، ولا للعلماءِ فقط، بلْ لجميعِ المكلّفينَ. وصَارَ فَرْضاً على المكلّفينَ أن يَفْهَمُوا هذا الخطابَ حتى يتأتّى لهمْ أنْ يَعْمَلُوا بِهِ لأنّهُ يستحيلُ العَمَلُ بالخطابِ دون فَهْمِهِ. وأصبح استنباطُ حُكْمِ الله تعالى فرضاً على

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٥٨.
(٢) سورة النساء، الآية: ١٣٥.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٧٨.
(٤) سورة البقرة، الآية: ١٨٣.
(٥) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

المكلّفينَ جميعاً، أي صارَ الاجتهادُ فَرْضاً على جميعِ المكلّفينَ. ومنْ هنا كانَ الأصلُ في المكلّفِ أنْ يأخذَ حكمَ الله تعالى بنفسهِ من خطابِ الشّارعِ.

ولكنَّ واقِعَ المكلّفينَ يُظهرُ أنهم متفاوتون في الفَهْمِ والإدراكِ، وأنهم مختلفونَ منْ حيثُ العلمُ والجهلُ. فكانَ منَ المتعذرِ على الجميعِ استنباطُ جميعِ الأحكامِ الشرعيّةِ من أدلّتها. بل ومن المتعذّرِ أنْ يكونَ جميعُ المكلّفين مجتهدينَ. ولذلكَ كانتْ قضيّةُ الاجتهادِ فرضاً على الكفايةِ، إنْ قامَ بهِ البَعْضُ سَقَطَ عنِ الباقينَ. وكانَ فَرْضاً على المكلّفينَ المسلمين أنْ يكون فيهمْ مجتهدونَ لكي يستنبِطُوا الأحكامَ الشرعيّةَ، في مواجهة مشاكل الحياة ومستجداتها.

وقبل أن نتكلّم عن الاجتهاد، وما هي الشروط التي يجب أن تتوفر في المسلم حتى يكون مجتهداً لا بد من كلمة وجيزة من التقليد.

التقليـد:

التقليد في اللغة: اتِّباع الغير دون تأمل. يقال: قلَّده في هذا الأمر إذا تبعه فيه من غير تأمل ولا نظر. والتقليد في اصطلاح الفقهاء هو العمل برأي الغير من دون حجة مُلزِمة.

والتقليد شرعاً إما أن يكون في العقيدة، وإما أن يكون في الأحكام الشرعية.

أما التقليد في العقيدة فلا يجوز لأن الله سبحانه وتعالى ذمَّ المقلّدين الذين اتبعوا آباءهم دون التفكر والتبصر بما جاءهم به أنبياؤهم ورسلهم من عقيدة التوحيد، التي تنهى عن الشرك والوثنيّة.

قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَإِلَى ٱلرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[1]. وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ٱتَّبِعُواْ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ قَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَآ أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَآءَنَآ أَوَلَوْ كَانَ ءَابَآؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْـًٔا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾[2].

وأما التقليد في الأحكام الشرعية فجائز شرعاً لكل مسلم. قال تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ وَيُعَلِّمُكُمُ ٱللَّهُ﴾[4]، أي أن الله سبحانه وتعالى يعلمكم فتتقون، مما يتبيَّن معه تقدم العلم مكانةً على التقوى وعلى العمل. ولذلك كان فرضاً على المسلم أن يتعلَّم أحكام الله تعالى التي تلزمه قبل العمل.

ولكي يعلم المسلم الأحكام الشرعية فلا بد أن يسأل عنها، حتى يأخذ الحكم ويعمل به، فيكون بذلك مقلِّداً.

الاجتهاد:

الاجتهادُ هي اللّغةِ استفراغُ الوُسع في تحقيقِ أمْرٍ منَ الأمورِ مستلزمٍ للكُلفَةِ والمشقّةِ. وأمّا في اصطلاح الفقهاء فهو استفراغُ الوُسع على وجه الخصوص في طَلَبِ الظنِّ بشيءٍ منَ الأحكامِ الشرعيّةِ، وعلى وجْهٍ يحسّ المجتهد من نفسه العجزَ عنِ المزيدِ فيهِ.

والاجتهادُ ثابتٌ بنَصِّ الحديثِ. فقد رُوِيَ عنِ الرسول ﷺ أنّهُ

(١) سورة النساء، الآية: ٦١، وسورة المائدة، الآية: ١٠٤.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٧٠.
(٣) سورة الأنبياء، الآية: ٧.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

قالَ لمعاذٍ، حينَ أرسَلَهُ والياً إلى اليمنِ: «كيف تقضي؟» قالَ: أقضي بكتاب الله.

قالَ: فإنْ لمْ تجِدْ في كتاب الله.

قال: فبسنّةِ رسول الله ﷺ.

قال: فإنْ لمْ تجِدْ.

قالَ: أجتهد رأيي. فقالَ: الرسول ﷺ: «**الحمدُ الله الذي وَفّقَ رسولَ رسولِ الله لما يرضي رسولَهُ**»(١).

وهذا صريحٌ في إقرارِ الرّسولِ ﷺ لمعاذٍ على الاجتهادِ. وما وُجِدَ بين المسلمينَ قطّ مَنْ نازَع في الاجتهادِ.

وليسَ منَ الاجتهادِ تطبيقُ الحكمِ على المسائلِ التي تندرِجُ تحتهُ، بلْ هوَ فَهْمٌ للمسائل التي تندرج تحت الحكمِ الشرعيّ فقط، لأنّ الاجتهادَ هو استنباطُ الحكمِ منَ النصِّ: إمّا من منطوقِه، أو مِنْ مفهومِهِ، أو منَ دلالَتِهِ، أوْ منَ العِلّةِ التي وردتْ في النصِّ، سواء كانَ ذلكَ استنباطَ حكمٍ كليّ منْ دليلٍ كليّ، كاستنباطِ «أنَّ على النّاهِبِ عقوبةً» وقد جاء هذا الاستنباط منْ جعْلِ الشّارعِ قَطْعَ اليدِ حدّاً للسرِقَةِ، أو كانَ استنباطَ حكم جزئي منْ دليل جزئيّ كاستنباطِ حكمِ الإجارَةِ منْ قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَرْضَعْنَ لَكُمْ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾(٢). أو من قول رسول الله ﷺ: «**أعطُوا الأجيرَ أجْرَهُ قَبْلَ أنْ يجِفّ عَرَقُهُ**»(٣)، فهو دليلٌ جُزئيّ لحكم جزئي. فهذا هو الاستنباط للحُكْمِ الكليّ منَ الدليل الكليّ، والاستنباطُ للحكمِ الجزئيّ من الدليلِ الجزئيّ.. كلّ ذلكَ

---

(١) أبو داود.

(٢) سورة الطلاق، الآية: ٦.

(٣) كنز العمال رقم ٩١٢٥ عن جابر عن ابن عمر.

يُعْتَبَرُ اجتهاداً لأنّهُ أخْذٌ للحكم من الدليلِ، سواءٌ كانَ حكماً عامّاً منْ دليلٍ عامّ، أم حكماً خاصّاً منْ دليلٍ خاصّ.

أمّا تطبيقُ الحُكْمِ على المسائلِ المسْتَجِدَّةِ الداخلةِ في معناهُ والمُدْرَجَةِ تحْتَهُ فلا يُعْتَبَرُ اجتهاداً. فإذا قيلَ: «حرّمَ الله الخمرةَ» كانَ كلّ شيءٍ مندرجٍ تحتَ هذهِ القاعدةِ محرّماً فيدخل فيه كل أنواع الخمور المستَجدَّة ممَّا لم يكنْ موجوداً قبلاً: ومنها الجنّ، والويسكي، والبيرة، والفرموث، وما شابهها. وكذلكَ تحريم الميتة، سواءٌ ماتتْ ميتَةً طبيعيّةً، أمْ ضربتْ على رأسِها حتى ماتَتْ، أمْ فُصِلَ رأسُها في المعْمَلِ وَوُضِعَتْ في عُلَبٍ، فبيعُها وأكْلُها محرّمٌ، لأنها لمْ تُذْبَحْ ذَبحاً شرعيّاً.

وليس ذلكَ منْ قبيلِ الاجتهادِ الذي هوَ استنباط الأحكامِ منَ الأدلّة الشرعيةِ، بل من قبيلِ تطبيقِ الأحكامِ على الجزئيّاتِ، أو فهمِ الجزئيّاتِ وتطبيقِ الأحكامِ عليها.

ونصوصُ الشريعةِ الإسلاميّة تستوجبُ منَ المسلمينَ الاجتهاد لأنّ النصوصَ الشرعيّةَ لمْ تأتِ مُفصّلةً، وإنما جاءَتْ مجمَلَةً تنطبقُ على جميعِ وقائعِ الحياةِ،ويحتاجُ فَهْمُها واستنباطُ حُكْمِ الله تعالى فيها إلى بَذْلِ الجُهْدِ لأخْذِ الحكمِ الشرعيِّ. حتى النصوصُ التي جاءَتْ مُفَصَّلَةً إنما تعرّضتْ للتفصيلاتِ التي هيَ في حقيقتِها عامّة ومجمَلَة. فآياتُ الميراثِ ـ مثلاً ـ جاءَتْ مُفَصَّلَةً وتعرّضَتْ لتفصيلاتٍ دقيقةٍ، ومعَ ذلكَ فإنها منْ حيثُ الأحكامُ الجزئيّةُ احتاجَتْ إلى فَهْمٍ واستنباطٍ في كثيرٍ منَ المسائلِ، كمسألةِ الكلالةِ ومسائلِ الحَجْبِ، فإنّ جميعَ المجتهدينَ، يقولون: إنّ الوَلَدَ يحجُبُ الإخوة سواءٌ كان ذكراً أم

أُنثى، لأنّ كلمةَ ولدٍ تعني كلّ ولدٍ ابناً كانَ أو بنتاً. وابن عبّاس يقولُ: إنّ البنتَ لا تحْجُبُ، لأن كلمةَ ولد تعني «الذكَر» فقط، وذلكَ يدلّ على أن النصوصَ، حتى التي تعرّضت للتفصيلاتِ، جاءَتْ مجمَلَةً، يحتاجُ فَهْمُها واستنباطُ الحكمِ منْها إلى اجتهادٍ.

شروط الاجتهاد:

عُرِّفَ الاجتهادُ ـ كما رأينا ـ بأنّهُ بَذْلُ الوسعِ في طلبِ الظّنِّ بشيءٍ منَ الأحكامِ الشرعيّةِ على وجْهٍ يحسّ المجتهد من نفسِهِ العجزَ عنِ المزيدِ فيه. أيَ هو فَهْمُ النصّ الشرعيّ من الكتابِ والسنَّةِ بعدَ بذْلِ أقصى الجُهْدِ في سبيلِ الوصولِ إلى هذا الفَهْمِ، لمعرفة الحكمِ الشرعيّ.

ومعنى ذلكَ أنّهُ لا بد أن تتوفّرَ في استنباطِ الحكمِ الشرعيّ ثلاثةُ أُمورٍ، حتى يكونَ الاستنباطُ باجتهادٍ شرعيّ:

١ ـ بذلُ كامل الجهد الذي يقدر عليه المجتهد، حتى يحسَّ من نفسه أنه عجز عن أن يزيد شيئاً على ما توصل إليه.

٢ ـ أن يكونَ هذا البذلُ في طلبِ الظنِّ بشيءٍ من الأحكام الشرعيّة.

٣ ـ أن يكونَ طَلَبُ الظّنِّ من النصوصِ الشرعيّةِ.

أما النصوصُ الشرعيّةُ التي يعتمدها الباحث أو المجتهد فهي الكتابُ والسنّةُ وما دلَّ عليه الكتابُ والسنةُ لا غير. وأما ما عداهما من النصوصِ فلا يُعْتَبَرُ منَ النصوصِ الشرعيَّةِ مهما كانتْ منزِلَةُ قائله. ومن هنا كانت شُرُوطُ الاجتهادِ كلّها تدورُ حولَ أمرينِ اثنينِ هما: توفّرُ المعارفِ اللغويّةِ والمعارفِ الشرعيّةِ. وقد كانَ المسلمونَ في فجرِ

الإسلامِ وحتى نهايةِ القَرْنِ الأول لا يحتاجونَ إلى قواعدَ معيّنَةٍ لِفَهْمِ النصوصِ الشرعيّةِ، لا منَ الناحيةِ اللّغويّةِ ولا منَ الناحيةِ الشرعيّةِ، نظراً لقربِ عهدِهِمْ برسول الله ﷺ وصَرْفِ عنايَتِهِمْ في الحياةِ إلى الدينِ، ونظراً لسلامةِ سليقتِهِم اللغويّة وبُعْدِهِمْ عنْ فسادِ اللسانِ، ولذلكَ لم تكنْ هنالكَ أيّ شروطٍ معروفةٍ للاجتهادِ.

وكانَ الاجتهادُ أمْراً مألوفاً، فكانَ المجتهدونَ يُعَدّونَ بالآلافِ. وقد كانَ الصحابةُ كافّةً مجتهدينَ. ويكادُ يكونُ أكثرُ الحكّامِ والولاةِ والقضاةِ منَ المجتهدينَ.

ولما فَسَدَ اللسانُ العربيّ، ووُضعَتْ قواعدُ معيّنَةٌ لضبطِهِ، وشُغِلَ الناسُ بالدنيا، وقلّ مَنْ يُفرّغُ أكثرَ وقتِهِ للدينِ، وفشا الكذبُ في الأحاديثِ عنْ لسان رسول الله ﷺ، وُضِعَتْ قواعدُ للنّاسخِ والمنسوخ لأخْذِ الحديثِ أو رَفْضِهِ، ولِفَهمِ كيفيّةِ استنباطِ الحُكْمِ منَ الآيةِ، أو الحديث. وعندئذٍ قلّ عددُ المجتهدينَ، وصارَ المجتهدُ يسيرُ باجتهادِهِ على قواعدَ معيّنةٍ، يصلُ منها إلى استنباطاتٍ مُعيّنَةٍ، تخالف قواعدَ غيره. وتكوّنَتْ هذهِ القواعدُ عندهُ، إمّا منْ كثرةِ ممارستِهِ لاستنباطِ الأحكام منَ النصوصِ، وإمّا لاتباع قواعدَ معيّنَة تمّ الاستنباطُ بحسَبِها. فنتَج عنْ ذلكَ أن صارَ المجتهدُ مجتهداً في طريقةٍ معيّنَةٍ لفهْمِ النصوصِ الشرعيّةِ، ومجتهِداً في أخْذِ الحكْمِ الشرعيّ من النصوص الشرعيّةِ. وصارَ بعض المجتهدينَ يقلّدونَ شخصاً في طريقتِهِ في الاجتهاد، ولكنهمْ لا يُقلّدونَهُ في الأحكام، بلْ يستنبطونها بأنفسِهِمْ على طريقة ذلكَ الشخص. وصارَ بعضُ المسلمين ملمّينَ بشيءٍ منَ المعارفِ الشرعيّة في مسائلَ معيّنَةٍ تعرِضُ لهمْ، لا في جميع المسائلِ. فكانَ بذلكَ ثلاثةُ أنواعٍ منَ المجتهدينَ:

مجتهدٌ مطلق.

ومجتهدُ مذهب.

ومجتهدُ مسألة، أو مجتهدٌ مجتزئ.

فالمجتهِدُ المطلقُ لهُ شروطٌ، أهمّها اثنان:

ـ **أحدهما**: معرفةُ الأدلّةِ السمعيّةِ التي تُنتزعُ منها القواعدُ والأحكامُ.

ـ **ثانيهما**: معرفةُ وجوهِ دلالةِ اللّفْظَةِ المعْتَدِّ بها في لسانِ العربِ واستعمالِ البلغاءِ.

أمّا الأدلّةِ السمعيّةُ فيرجعُ النّظرُ فيها إلى الكتابِ والسنّةِ والاجتهادِ وإلى القدْرَة على الموازنةِ والجمع بينها، وترجيح الأقوى على ما هو دونَهُ عندَ تعارضِهما. كقوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُواْ ذَوَىْ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿ٱثْنَانِ ذَوَا عَدْلٍ مِّنكُمْ أَوْ ءَاخَرَانِ مِنْ غَيْرِكُمْ﴾[2]. فالآيتانِ وردتا في الشهادةِ: الأولى تنص على أنْ يكونَ الشهودُ من المسلمينَ والثانية تنصّ على أن يكونوا منَ المسلمينَ وغيرهم. فلا بدّ من معرفة الجمع بينهما، أي لا بد منْ معرِفَةِ أنّ الآيةَ الأولى في الشهادةِ جاءت على الإطلاقِ، وأن الآيةَ الثانيةَ في الشهادةِ جاءت لأجل الوصيةِ في السفر. وهاتان الآيتانِ تدلاّنِ على أنّ البينةَ تكونُ بشاهدينِ عدلينِ.

وتؤيّدهما آيةٌ أُخرى وهي قولهُ تعالى: ﴿وَٱسْتَشْهِدُواْ شَهِيدَيْنِ مِن

(١) سورة الطلاق، الآية: ٢.

(٢) سورة المائدة، الآية: ١٠٦.

رِّجَالِكُمْۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ﴾[1]. فكيفَ يتفِقُ ذلكَ مع ما ثَبَتَ في الصحيحِ عن النبيّ ﷺ أنّهُ قَبِلَ شهادَةَ امرأةٍ واحدةٍ على الرضاعةِ، وأنّهُ قبلَ شهادَة شاهدٍ واحدٍ معَ يمينِ المدعي. كما ورد عن أميرِ المؤمنينَ علي عليه السلام أنه قالَ: «إنّ النبيّ ﷺ قضى بشهادةِ شاهدٍ واحدٍ ويمينِ صاحبِ الحقّ» فيبدو من هذا تعارضٌ بين الأدلّةِ؟

هنا يأتي دور المجتهد الذي يتبين له بعد التدقيق أن الآية ذكرت النِّصاب الأكملَ في الشهادةِ. فإذا لم يكتمل هذا النصابُ الأكملُ فليس معنى ذلك أن لا تُقبلَ الشهادةُ ما دونه، لأنّ النصابَ إنما هو للتحمّلِ. أما في الأداءِ والحكم منْ قِبَلِ القاضي فلا يُشْتَرَطُ نصابُ الشهادةِ، بلْ تُشْترطُ البيّنَةُ، وهَيَ كلّ ما يُبيّنُ الحقّ ولو كانَ ذلكَ شهادةَ امرأةٍ واحدةٍ، أو شهادةَ رجلٍ واحدٍ مع يمينِ صاحبِ الحقِّ كما ثبت في السنة النبوية الشريفة، إلَّا إذا جاءَ النصّ الشرعي الذي يُعيّنُ نصابَ الشهادةِ ويجعله ملزماً،كما في شهادةِ الزِّنا، فحينئذٍ يتقيّدُ بالنصِّ. وبهذا البيانِ ومثلِهِ يذهبُ تزاحُمُ الأدلّةِ.

فالمقدرَةُ على فَهْمِ الأدلّةِ السّمْعيّةِ وعلى الموازنةِ بينها شَرْطٌ أساسيّ. وعليهِ فلا بُدَّ أن يكونَ المجتهدُ المطلقُ عارفاً بمداركِ الأحكامِ الشرعيّةِ وأقسامِها، وطُرُقِ إثباتها، ووجوهِ دلالَتِها على مدلولاتها، واختلافِ مراتبِها، والشروطِ المعتَبَرةِ فيها. وعليهِ أنْ يعرِفَ جهاتِ تَرجيحها عندَ تعارضِها. وهذا يُوجِبُ عليهِ أنْ يكونَ عارفاً بالرّواةِ وطرقِ الجرحِ والتعديلِ، وأن يكون عارفاً بأسبابِ النزولِ والناسخِ والمنسوخِ في النصوصِ.

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٨٢.

وأمّا معرفةُ وجوهِ دلالةِ اللّفظِ فمعناها أن يكونَ مُلِماً بعلوم اللغةِ العربيّةِ ليتمكّنَ من معرفةِ معاني الألفاظِ، ووجوهِ بلاغتِها ودلالتِها، حتى يُرجّحَ روايةَ الثّقاتِ وما يقولُهُ أهلُ اللغةِ. فلا يكفي أنْ يعرفَ منَ القاموسِ أو المعجم أنّ القروء مثلاً تدلّ على الطّهْرِ والحيضِ، وأنّ النكاحَ يدلّ على الوطْءِ والعَقْدِ. بلْ لا بدّ من معرفةِ اللغةِ العربيّةِ بشكلٍ عامّ من نحوٍ وصرفٍ وبلاغةٍ وبيانٍ وغيرِ ذلك، معرفةً تمكِّنُهُ من الوقوفِ على وجوهِ دلالةِ اللّفْظِ الواحدِ والجملةِ الواحدة حسب لسانِ العربِ واستعمالِ البلغَاءِ، وتمكّنُه منَ المراجعةِ في كتبِ العربيّةِ وفهم ما يحتاجُ إلى فَهْمِهِ منها.

ولا يعني ذلكَ أنْ يكونَ مجتهداً في كلِّ فرعٍ من فروع اللّغةِ، بل يكفي أن يكونَ عالماً بأُسلوبِ اللّغةِ بحيثُ يميّزُ بينَ دلاَلةِ الألفاظِ والجملِ والأساليبِ، كالمطابَقَةِ والتضمينِ والحقيقةِ والمجازِ والكنايةِ والمشتركِ والمترادفِ، وما شاكلَ ذلكَ. وبالجملةِ فإنّ درجَة الاجتهادِ المطلقِ لا تحصلُ إلَّا لمنِ اتّصفَ بفهمه مقاصدَ الشريعةِ في الكتاب والسنة، لِفَهْمِ الأدلّةِ السمعيّة أولاً، وفهمه اللغة العربية ومدلولات ألفاظها، وجملها وأساليبها ثانياً.

وعليه فليس وجودُ المجتهد المطلق بالأمر العسير بل هو ممكن ومتيسر إذا صحت الهمم.

وأما مجتهد المسألة أو المجتزئ فهو كلُّ من اتصف بمعرفة ما لا بد منه من المعارف الشرعية واللغوية، وهذا ميسور بوفرة إن شاء الله تعالى.

وعلى هذا، فإن معنى المجتهد، لغةً، هو الذي يجدُّ ويبالغ في طلب الشيء، أيّ شيء. وقد عرفه الفقهاء بأنه: «العالم الذي يعرف

أصول الشريعة، ويملك القدرة التامة على استنباط الأحكام الشرعية وردها إلى أصولها». أي أنه هو الذي يميّز بين آيات الأحكام وغيرها، وبين الصحيح والضعيف من الروايات، وبين ما أجمع عليه الفقهاء وما اختلفوا فيه. فإذا أراد أن يعطيَ حكماً شرعياً، أي أن يجتهد في بيان حكم الحادثة التي يبحث فيها، وكان مستوفياً لمؤهلات النظر ووسائل المعرفة، فإنه يمكنه أن يكشف الغموض الذي يحيط بالحكم، وأن يبرزه بصورة عامة. وهذا التمحيص الدقيق يسمى استنباطاً أي استنباط الحكم الشرعي من الأدلة والقرائن.

أقسام الاجتهاد:

ينقسم الاجتهاد باعتبار مورده إلى أقسام:

١ ـ أن يجتهدَ المكلَّفُ في مورد النصِّ القطعيِّ ثبوتاً ودلالة. ومعنى قطعيِّ الثبوت أن نعلم بوجوده يقيناً، لوروده في كتاب الله تعالى، أو سنة رسول الله ﷺ التي جاءنا بها الخبر المتواتر الذي لا تتطرق إليه الريبة. ومعنى قطعيِّ الدلالة أن يكون واضحاً وضوحاً لا يقبل الشك، ولا يحتمل التأويل.

وقد أجمع المسلمون من الشيعة والسنة، على منع هذا الاجتهاد، وأنه لا يمكن بحال أن يكون محلاً للبحث والتساؤل، لأن الاجتهاد إنما يكون في الظنيات لا في القطعيات، وهذا النوع من الاجتهاد، في حال وجوده، يؤدي إلى تعطيل النصوص، إذ مهما أفتى فيها المجتهد فلن يأتيَ بحكم جديد.

٢ ـ أن يجتهَد في فهم النصِّ الموجودِ في كتاب الله تعالى، أو سنة نبيه الكريم الثابتةِ بالخبر المتواتر وغيره. وقد أجاز الفقهاءُ هذا

الاجتهادَ على شريطة أن يكونَ النصُّ ظنيَّ الدلالة، وأن لا يتجاوزَ التفسيرُ الحدودَ المقررة. مثال ذلك الآية الكريمة: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾[1] فإن الدلالة على القرء ظنية، لأنه ينطبق على الحيضة والطهر. وعلى الفقيه أن يبحثَ عن القرائن التي ترشده إلى أحد المعنيين. فإذا أدَّى به النظر إلى الطهر أو الحيضة عمل به، حتى ولو خالف السلف بكاملهم، وحُرِّم عليه متابعتهم ما دام على يقين من خطأهم.

والخلاصة أنه لا اجتهاد عند الجميع في مقابل النص القطعيِّ: القطعيِّ الثبوت والقطعيِّ الدلالة. وقد امتنع عنه المسلمون جميعاً، لأن الاجتهاد في معرض النص غير جائز، حتى في القوانين الوضعية طبقاً للقاعدة المعروفة «لا اجتهاد في معرض النص». أما الاجتهادُ في تفسير نصٍّ غيرِ قطعي الدلالة غير قطعي الثبوت، وفيما يعتمد على العمل واليقين، فجائزٌ عند المسلمين جميعاً.

فضل المجتهد:

قال الفقهاء من الشيعة والسنة: إن لله تعالى حكماً معيناً في كل حادثة وقعت، أو تقع، ونصب الدليلَ عليه بالخصوص أو بالعموم. فمن ظفر به، وتفهمه على حقيقته فهو المصيبُ وله أجران: أجرٌ على ما بذل من جهد، وأجرٌ على الإصابة تفضلاً من الله سبحانه. ومن أخطأه أو أخطأ في فهم المراد منه فلا وزر عليه، وله أجرٌ على جهده. ومما استدلوا به على ذلك الحديث المشهور عند السنة والشيعة: «إذا حكم الحاكم فله أجران وإن حكم فاجتهد ثمّ أخطأ فله أجر»[2].

---

(١) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.

(٢) أخرجه الشيخان: البخاري: (٦٨٠٥) ومسلم: (٣٢٠٤).

عدالة المجتهد:

لقد عرفنا بأن الاجتهاد هو بذل العالم كل ما في وسعه كي يفهم النص الشرعي من الكتاب والسنة الذي يؤدّي به إلى معرفة الحكم الشرعي. ولا بدَّ أن تتوفر للمجتهد المعارف اللغوية والمعارف الشريعة، أي العلم باللغة العربية معنًى ولفظاً، والعلم بالآيات المتعلقة بالأحكام وروايتها... فإذا أمكن لكل طالب اجتهاد أن يصل إلى هذه الدرجة كان مجتهداً حقاً، وحرّم عليه أن يقلّد غيره. والمجتهد يحرم عليه الرجوع إلى غيره عادلاً كان أم فاسقاً. وإنما العدالة شرطٌ أساسي لتنفيذ حكمه في حق الغير، ولأخذ الفتوى عنه، أي أن المجتهد يجب أن يكون صاحب عدالة، حتى يقلده الناس ويعملوا بما أفتى.

ولو أن إنساناً لم تتوفر فيه شروط العدالة، فإنه، وإن بلغ من العلم كل مبلغ، وإن عرف أحكام الله تعالى على حقيقتها، لا يجوز الرجوع إليه في القضاء والإفتاء، على الرغم من صدقة وإصابته في أقواله، لأن العدالة شرطٌ تعبُّدي غير منوط بإصابة الحكم على الواقع وموافقته.

قال الإمام الصادق عليه السلام: «أما من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلدوه».

علوم الاجتهاد:

يقصد بعلوم الاجتهاد المعارفُ التي ينبني عليها استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها، ويُتوصل بها إلى إعطاء الحكم الشرعيّ، ولا يمكن أن يحصل الاجتهاد بدونها، تماماً كما لا يمكن الاختصاص بأي علم أو فن إلا بعد حيازة شهادة معينة لهذا الاختصاص.

من هذه المعارف علومُ اللغة العربية ألفاظاً ومعانيَ، لأن الشريعة أنزلها الله العلي العظيم باللّغة العربية، والمطلوب من المجتهد أن يبلغ في معرفتها درجة يفهم معها كلام الفصحاء، كما يفهمه العربي الأصيل بفطرته.

ومنها أيضاً العلمُ بآيات الأحكام الشرعية وروايتها، وأحوال الرواة من الجرح والتعديل، وموارد إجماعات الفقهاء..

ولا بد مع هذا كلّه من ذوق معتدل سليم، وذهن حاذق متحرك، وعقل فاحص ناقد، وملكة قوية يقتدر بها على إقامة الدليل على الحكم والدفاع عنه بالبرهان، ثم تطبيق الفرع على مورد الأصل. قال الإمام جعفر الصادق عليه السلام: «علينا أن نلقيَ إليكم الأصول، وعليكم أن تفرعوا». وقال عليه السلام: «لا يكون الفقيهُ فقيهاً حتى تلحنَ له، فيعرف ما تلحن له»، والمراد باللَّحَن هنا الفطنة، أي تقولُ له قولاً يفهمه هو ويخفى على غيره.

الأدلـةُ الشرعيَّة:

الدليلُ، لغةً، بمعنى الدّالِّ. وقدْ يُطْلَقُ الدليلُ على ما فيهِ دلالَةٌ وإرشادٌ وهذا هو المسمّى دليلاً في تعريفِ الفقَهاءِ. وقد عرَّفَهُ علماءُ الأصولِ بأنه: «الذي يمكنُ أن يُتَوَصَّلَ بصحيح النَّظَرِ فيهِ إلى العلْم بمطلوبٍ خبريٍّ». وبعبارةٍ أُخرى هو الذي يُتَّخَذُ حجَّةً على أنَّ المبحوثَ عنهُ حُكمٌ شرعيّ. وكلّ دليلٍ شرعي إمّا أنْ يدلّ على الحُكْم دَلالةً قطعيّةً أو ظنيّةً. فالقطعيّةُ كالقرآنِ والحديثِ المتواتر، والظنيّة كحديث الآحاد. وما كان قطعيَّ الدلالةِ أيضاً فلا إشكالَ في اعتبارِه، وإنْ دلّ على الحُكْمِ دلالَةً ظنيّةً. فإنْ كان أصله قطعيّاً وهو الكتاب

والحديثُ المتواترُ فهو مُعْتَبَرٌ أيضاً، وإن كانَ أصلُهُ ظنيّاً كخبر الآحاد فحينئذٍ يجبُ التثبتُ منهُ.

والأدلّةُ الشرعيّةُ نوعانِ: أحدهما ما يرجعُ إلى النّقْلِ المحْضِ، وهو الذي يرجعُ إلى النصِّ المحضِ،أي إلى الألفاظ وما يدلّ عليهِ منطوقُها ومفهومُها. والنّقْلُ المحْضُ هو الكتابُ والسنّةُ والإجماعُ، وهو يحتاجُ إلى الفهمِ والنظرِ. والثاني ما يرجعُ إلى الرأيِ المحْضِ وهو الذي يرجعُ إلى معقولِ النصِّ أي إلى العلّة الشرعيَّةِ التي دلّ عليها النصّ الشرعيّ والدليلُ الشرعيّ. ولكي يعتبَر حجّةً فلا بدَّ أنْ يقومَ الدليلُ القطعيّ على حجيّته من الكتاب والسنة.

أما **الكتاب** فهو القرآنُ الكريمُ كما نُقِلَ نقْلاً متواتراً. وأمّا نَقْل الآحاد فليسَ منَ القرآنِ. والذي يجبُ لَفْتُ النّظَرِ إليهِ أنّ القرآنَ قدْ نُقِلَ بالمشاهَدَة عن الرّسولِ ﷺ، عنِ الوحيِ حينَ نزولهِ بهِ، وسُجّلَ كتابةً إلى جانبِ حِفْظِهِ.

فالصحابةُ رضوانُ الله تعالى عليهم لم يرْوُوا القرآنَ الكريمَ روايةً عن الرسول ﷺ، وإنما نَقلوهُ نقلاً. أي نَقَلُوا ما نزلَ بهِ الوحيُ عينُهُ وما أمَرَ الرّسولُ بكتابتهِ، بخلافِ الحديثِ فإنّهُ رُويَ عن الرسول ﷺ روايةً ولم يُسَجّلْ حينَ قولهِ أو روايتهِ، وإنما جرى تدوينُهُ وتسجيلُهُ في عَهْدِ تابعي التابعينَ.

إذاً فالقرآنُ قد دُوِّنَ وسُجِّلَ حينَ نزولِ الوحْي بهِ، ونَقَلَ الصَّحابَةُ ما نَزَلَ بهِ الوحْيُ نفسُهُ، ولهذا يُقالُ: إنّ الصحابةَ قد نقلوا لنا القرآن الكريمَ نَقْلاً.

يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن لبشرٍ أن يقول عن أيِّ قولٍ أو

لفظٍ: هذا من القرآن وهو ليس من القرآن، لأن الإعجازَ القرآنيَّ إعجازٌ دائمٌ ونهائيٌّ إلى أن يرثَ الله تعالى الأرض ومن عليها. فلا تحريفَ لكلام الله عزَّ وجلَّ وهو القائل: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا ٱلذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُۥ لَحَٰفِظُونَ﴾(١).

والقرآنُ الكريمُ مُشْتَمِلٌ على أياتٍ مُحْكَمَاتٍ وأُخَرَ متشابهات. قالَ الله تعالى: ﴿مِنْهُ ءَايَٰتٌ مُّحْكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌ﴾(٢).

أمّا المحكمُ فهو ما ظهرَ معناهُ وانكشفَ كشفاً يرفعُ الاحتمالَ كقوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟﴾(٣)، وأمّا المتشابهُ فهو المقابلُ للمُحْكَم، وهو ما يحتمِلُ أكثرَ من معنى، إمّا بجهةِ التساوي أو بغير جهةِ التساوي.

فأما المعنى بجهة التساوي فقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾(٤)، فإن لفظَ «القروء» يمكنُ أن يكونَ المرادُ بهِ الحيض أو الطهرَ.

وقولهُ تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوَا۟ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾(٥) فإنّ الذي بيدهِ عقدةُ النكاح يمكنُ أن يكون المرادُ به الزوجُ أو الوليّ.

وقوله تعالى: ﴿أَوْ لَٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ﴾(٦) لترددهِ بينِ اللمْسِ باليدِ والوطءِ.

---

(١) سورة الحجر، الآية: ٩.
(٢) سورة آل عمران، الآية: ٧.
(٣) سورة البقرة، الآية: ٢٧٥.
(٤) سورة البقرة، الآية: ٢٢٨.
(٥) سورة البقرة، الآية: ٢٣٧.
(٦) سورة النساء، الآية: ٤٣.

وأما المعنى على غير جهة التساوي فقولُه تعالى: ﴿وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ﴾[1]، ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِي﴾[2]، ﴿أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا خَلَقْنَا لَهُم مِّمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَآ أَنْعَـٰمًا﴾[3]، ﴿وَمَكَرُواْ وَمَكَرَ ٱللَّهُ﴾[4]، ﴿وَٱلسَّمَـٰوَٰتُ مَطْوِيَّـٰتُۢ بِيَمِينِهِۦ﴾[5]، وما إليها من الآيات التي تحتمل عدة معانٍ حَسَبَ فَهْمِ اللغة العربيّةِ من حيثُ أساليبُ العربِ، وحَسَبَ المعاني الشرعيَّةِ، فهَذا كلّهُ متشابهٌ.. وإنما سُمّيَ متشابهاً لاشتباهِ معناهُ على السامع، وليس لأنه لا يفهم معناه، إذ لا يوجدُ في القرآن شيءٌ لا يُفْهَمُ معناه، لأنّ اشتمالَ القرآنِ على شيءٍ غير مفهوم يُخْرجُهُ عن كونهِ بياناً للناس، وهو خلافُ قوله تعالى: ﴿هَـٰذَا بَيَانٌ لِّلنَّاسِ﴾[6]. وأما السؤال عن حروف المعجم في أوائل السوَر، فإنّ لها معنى، لأنها أسماء للسور ومعرِّفةٌ لها، بل هي الإعجاز القرآني لإثبات عجز الثقلين عن الإتيان بمثل هذا القرآن، فلا تدخل في باب فهم هذا الكتاب المبين أو عدم فهمه.

ـ وأما **السنة** فهي كما يقال في اللغة: سَنَّ الله تعالى سُنَّةً: أي بيّن طريقاً قويماً. كما في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿سُنَّةَ ٱللَّهِ فِي ٱلَّذِينَ خَلَوْاْ مِن قَبْلُ﴾[7] والسنة هي: السيرةُ حسنةً كانت أم قبيحة.

ويقالُ لكلِّ من ابتدأ أمراً عملَ به قومٌ بعدَهُ: هو الذي سنَّهُ.

---

(١) سورة الرحمن، الآية: ٢٧.
(٢) سورة الحجر، الآية: ٢٩.
(٣) سورة يَس، الآية: ٧١.
(٤) سورة آل عمران، الآية: ٥٤.
(٥) سورة الزمر، الآية: ٦٧.
(٦) سورة آل عمران، الآية: ١٣٨.
(٧) سورة الأحزاب، الآية: ٣٨.

فتكون السنة في اللغة هي الطريقة والسيرة. وأما إذا أُريدَ منها الاصطلاحُ الشرعيُّ فإنما يرادُ بها أمران:

الأول: وبه تُطْلَقُ السنة على ما قابلَ الفرضَ، فيكون معناها: الناقلة المنقولة عن النبيّ ﷺ كالنوافل في الصلوات.

والثاني: وبه تطلقُ السنة على ما قابلَ القرآن الكريم، فيكونُ المراد بها: ما ورد عن رسول الله ﷺ من قولٍ أو فعلٍ أو تقرير.

والسنة إما أن تكون مُبيِّنةً للقرآن، وإما أن تكونَ تشريعاً جديداً يدل عليه قوله تعالى: ﴿فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ﴾[1]. والرَّدُّ إلى الله تعالى يكونُ بالرد إلى القرآن الكريم. وأما الرد إلى الرسول ﷺ فيكونُ في حياته بالرجوع إليه، وبعد مماته إلى ما صدر عنه، أي إلى سنته.

والردُّ إلى السنة يشملُ مطلقَ السنة، سواء أَكانت قوليةً أم فعلية، وسواء أكانت تبييناً أم تشريعاً جديداً. ولذا يجبُ الأخذ بالقرآن وبالسنة معاً. ولا يجوز مطلقاً للمسلم أن يقتصرَ على الأخذ بالقرآن، وتركُ الأخذ بالسنة، لأن الله سبحانه وتعالى قال في كتابه العزيز: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[2]. والرسول ﷺ أتى بالكتاب والسنة فلا يجوزُ لنا أن نأخذَ شيئاً مما أتى به، ونتخلى عن شيء. كما أنه لا يجوزُ لنا أن نقولَ: نعملُ بالقرآن لأنه لا خلافَ عليه بين المسلمين، ونتركُ السنةَ لأنه يوجدُ خلافٌ كبيرٌ حولها. فهذا القولُ وأمثاله لا يجوز الأخذُ به لأنه تركٌ لما ألزمنا الله تعالى به.

---

(١) سورة النساء، الآية: ٥٩.

(٢) سورة الحشر، الآية: ٧.

وقد حَذَّرنا الرسولُ الكريم من ذلك بقوله: «يوشكُ رجلٌ منكم متكئاً على أريكَته يُحَدِّثُ بحديثٍ عني فيقولُ: بيننا وبينكم كتابُ الله فما وجدناه من حلال استحللناه وما وجدناه من حرامٍ حرمناه. ألا وإن ما حرَّمَ رسول الله مثلُ الذي حرَّم الله»[1].

والسنة بالنسبة للقرآن مبيِّنةٌ له لقوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾[2]، فتكون بذلك مُفَصِّلةً لمُجمله، مُخَصِّصةً لعمومه، مُقَيِّدةً لمطلقه، أو مُلحقةً فرعاً بأصل، أو جاءت بتشريعاتٍ هي وحيٌ من الله العزيز الحكيم. وأحببنا أن نأتي على ذكرها هنا ملخصاً، بعدما أتينا من قبل ـ أي في كتاب المقدمة لهذه الموسوعة في الفقه الميسر ـ على ذكرها مفصلاً، كي يتمكن القارئ من فهمها، ومن ثمَّ ينتقل إلى إدراكها فاستيعابها.

وهذا شرحٌ لما جاءت به السنّة:

أولاً: تفصيلُ مجمل القرآن.

والمجملُ هو اللفظُ الذي لم تتضحْ دلالته. فقد ورد في القرآن الكريم وجوبُ الصلاة والزكاة والحج غير أنه جاء بشكلٍ مجمل دون بيانٍ لكيفياتِ كلٍّ منها. فجاءت السنةُ فبيَّنت أوقاتَ الصلاة وعددَ ركعاتها وكلَّ ما يتعلقُ بها. وذكرت السنةُ في أي حال تُدفعُ الزكاةُ والأشياءَ التي تجبُ فيها والمقدارَ الذي تفرض عليه. كما أنها بينت مناسكَ الحج. وقولُ الرسول الكريم في الحج واضحٌ وصريحٌ: «خذوا عني مناسككم»[3]. وكذلك الأمر بالنسبة إلى الجهاد، حيث

---

(١) ابن ماجة، ص٣.
(٢) سورة النحل، الآية: ٤٤.
(٣) كنز العمال، رقم ١٣٢٣٢.

بيّنت السنةُ كيفيةَ السير فيه وما يسبقهُ ويتبعه وما يترتبُ عليه من علاقات، إلى غير ذلك من الأحكام الشرعية.

ثانياً: تخصيصُ عام القرآن الكريم:

والعام: هو اللفظُ الذي يستغرقُ جميعَ ما يصلحُ له، فالألفاظ التالية هي مثلٌ على ذلك: الرجال، النساء، الأولاد، المؤمنون، المسلمون، المشركون إلى آخره. وقد ورد في القرآن الكريم ألفاظٌ عامةٌ وجاءت السنة فخصصتها. فقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾[1]، هو عام في توريث الأبناء من الآباء، ولكنَّ السنة خصصت هذا العامَّ وجعلته لغير المرتدين عن الدين الإسلامي، ولغير القاتلين آباءهم لقول رسول الله ﷺ: «**مفارق الجماعة لا يرث، قاتل أبيه لا يرث**»[2].

وقول الله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجۡلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنۡهُمَا مِاْئَةَ جَلۡدَةٖۖ﴾[3] فهو عام شامل لكل من يزني، محصناً أو غير محصن. فجاءت السنة وخصصت ذلك بغير المحصن، وأوجبت رجم المحصن.

ثالثاً: تقييدُ مطلق الكتاب:

والمطلق: هو اللفظُ الدالُّ على مدلولٍ شائع في جنسه. فقد وردَ في القرآن الكريم آياتٌ مطلقةٌ، وجاءت السنة وقيدت هذا المطلقَ بقيدٍ معينٍ مثل قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾[4].

---

(١) سورة النساء، الآية: ١١.
(٢) الترمذي، ص٢٥٩، جزء رابع.
(٣) سورة النور، الآية: ٢.
(٤) سورة المائدة، الآية: ٣٨.

فالعقوبة هنا مطلقة في كل سرقة، لكنَّ السنة قيدت مقدار السرقة بربع دينار ذهباً فصاعداً، وقيدت قطع اليد من مكان معين.

رابعاً: إلحاق فرع من فروع الأحكام ورد في السنة بأصل موجود له في القرآن.

فقد ورد في القرآن الكريم تحريمُ الجمع بين الأختين، قال تعالى: ﴿وَأَن تَجْمَعُواْ بَيْنَ ٱلْأُخْتَيْنِ إِلَّا مَا قَدْ سَلَفَ﴾[1] ولم يذكر القرآن الكريم حرمة جمع نكاح المرأة مع عمتها أو خالتها، أو ابنة أخيها أو ابنة أختها. فجاءت السنة وبينت ذلك بقول رسول الله ﷺ: «**لا تنكح المرأة على عمتها ولا على خالتها ولا على ابنة أخيها، ولا على ابنة أختها. فإنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم**»[2]، فألْحَقَ ذلك كله بتحريم الجمع بين الأختين.

وكذلك في تحريم الأمهات والأخوات من الرضاعة قال تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرْضَعْنَكُمْ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[3]. فجاءت السنة وألحقت بهذا الأصل سائرَ القراباتِ من الرضاعة اللاتي يحرمن من النسب، كالعمة والخالة وبنت الأخ وبنت الأخت الخ، وذلك لقول الرسول ﷺ: «**إن الله تبارك وتعالى حَرّمَ من الرضاعِ ما حرَّم من النسب**»[4].

خامساً: السنةُ جاءت بتشريعاتٍ جديدةٍ هي وحيٌ من الله العزيز

---

(١) سورة النساء، الآية: ٢٣.
(٢) ابن ماجه رقم ١٩٢٩ النكاح.
(٣) سورة النساء، الآية: ٢٣.
(٤) ابن ماجه رقم ١٩٧٣.

الحكيم، وتبيانٌ لأوضاع معينة في حياة الناس، مثل جعل مرافق الجماعة والنفط ومعادن الذهب والحديد والفضة والنحاس، وغيرها من المعادن، والأنهار والبحار والمراعي والأحراش من الملكية العامة. وذلك لقوله عليه وعلى آله الصلاة والسلام: «**الناس شركاءُ في ثلاث: الماءِ والكلأ والنار**»[1] وقوله ﷺ: «**مِنىً مَناخُ من سبق**»[2].

ومن ذلك أيضاً استردادُ الأرض ممن يُعَطِّلُهَا ثلاث سنوات متوالية فقد جاء في الأثر: «**ليس لمحتجرٍ حقٌّ بعد ثلاث سنين**».

وبذلك تكون السنّةُ دليلاً شرعياً كالقرآنِ، وهيَ وحْيٌ منَ الله تعالى. والاقْتصارُ على القرآنِ وتَرْكُ السنّة كُفْرٌ صراحٌ، وهو رأيُ الخَارجين على الإسلامِ.

أما أنَّ السنّةَ وحيٌ منَ الله تعالى فذلك واضحٌ في القرآن الكريم الذي يبيّن أنه عزَّ وجلَّ أوصى رسولَهُ ﷺ أن يقول للناس: ﴿إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَيَّ﴾[3]. كذلك فإنه سبحانه وتعالى يبين للناس كافة أن الرسول ﷺ لا يقول شيئاً من عنده، فيقولُ عزّ من قائل: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ﴾[4].

كما أن السنَّةَ واجبةُ الاتباع كالقرآن الكريم. وهذا الأمر صريحٌ في القرآن أيضاً. قال تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ

(١) كنز العمال، رقم ٩٦٣٧.
(٢) كنز العمال، رقم ٩١٤٧.
(٣) سورة الأنعام، الآية: ٥٠.
(٤) سورة النجم، الآيتان: ٣ و٤.

فَٱنتَهُواْ﴾[1]. ومنَ المعروفِ أنّ السنَّةَ هيَ كلامُ الرسولِ ﷺ وفعالُهُ وسكوتُهُ، فتكون واجبةَ الاتباعِ كالقرآنِ الكريم.

غيرَ أنّه لا بدّ أنْ يثبُتَ أنّ الرسولَ ﷺ هو الذي قالَ هذا الكلامَ، أو فَعَلَ هذا الفعلَ، أو سكتَ عن هذا الأمر أو عن هذا الفعْل. وإذا ثبتتِ السنّةُ صَحّ الاستدلالُ بها على الأحكام الشرعيّةِ وعلى العقائدِ، وكانتْ حجّةً على أنّ هذا الثابتَ بالسنّةِ حكمٌ شرعيّ أو عقيدةٌ من العقائد.

إلّا أنّ ثبوتَ السنّةِ، إمّا أنْ يكونَ ثبوتاً قطعيّاً كأن يرويها جَمْعٌ من تابعي التابعين عنْ جمعٍ منَ التابعينَ عنْ جمْعٍ منَ الصحابةِ عنِ النبيّ ﷺ، بشرْطِ أنْ يكونَ كلّ جَمْع يتكوّنُ من عددٍ كافٍ، وبحيثُ يُؤمَنُ عدمْ تواطئِهِمْ على الكذبِ. وهذهِ هيَ السنّةُ المتواتِرَةُ أو الخبرُ المتواترُ.

وإمّا أنْ يكونَ ثبوت السنة ثبوتاً ظنيّاً، كأن يرويه واحدٌ أو آحادٌ متفرِّقون، من تابعي التابعينَ، عن واحدٍ أو آحادٍ من التابعينَ، عن واحدٍ أو آحَادٍ منَ الصحابةِ، عن النبيّ ﷺ. وهذا هو حديثُ الآحادِ أو خبرُ الآحادِ.

ومنْ هنا كانت السنّة من حيثُ الاستدلالُ قسمينِ اثنينِ هما: الخبرُ المتواتر وخبرُ الآحادِ.

أمّا الخبرُ المشهور، وهو الذي يُروى بطريقِ الآحاد عن النبيّ ﷺ، ثمّ يشتهِرُ في عصرِ التّابعين أو تابعي التابعينَ، فإنّهُ من خبرِ

(١) سورة الحشر، الآية: ٧.

الآحاد، وليسَ قسماً ثالثاً، فالسنّةُ قد وردت إما بالتواتر، وإمّا بخبر الآحاد، ولا ثالثَ لهما.

وخبر الآحادِ إذا كانَ صحيحاً أو حسناً يُعْتَبَرُ حُجّةً في الأحكام الشرعيّةِ كلّها، ويجبُ العمَلُ بهِ، سواءٌ كانتْ أحكامَ عباداتٍ أم معاملاتٍ أم عقوباتٍ. والاستدلالُ بِه هوَ الحق، فإنّ الاحتجاجَ بخبرِ الآحادِ في الأحاديث في إثباتِ الأحكامِ الشرعيّةِ هو الثابتُ. والدليلُ على ذلكَ أنّ الشرعَ اعتبرَ الشهادةَ في إثباتِ الدعوى، خبرَ آحادٍ. وعندئذٍ يمكنُ أنْ يُقاسَ قبولُ الروايةِ وقبولُ الآحادِ على قبولِ الشهادةِ، لأنّه ثبتَ بنصِّ القرآنِ الكريم أنّهُ يُقْضَى بشهادةِ شاهدينِ رجلينِ أو رجل وامرأتينِ في الأموال، وبشهادةِ أربعةٍ من الرّجالِ في الزِّنا وبشهادةِ رجلين في الحدودِ والقصاص.

وقضى رسول الله ﷺ بشهادَة شاهدٍ واحد ويمين صاحب الحقِّ، وقبلَ شهادةَ امرأةٍ واحدةٍ في الرضاعِ، وهذا كلّهُ خبر آحادٍ.

والقضاءُ إلزامٌ بترجيحِ جانبِ الصّدقِ على جانبِ الكذبِ، ما دامتِ الشّبهاتُ التي تجعَلُ الخبرَ مظنّةَ الكذبِ قد اتبعتْ وغيرَ ثابتةٍ. وهذا الإلزامُ ليسَ إلّا عملاً بخبرِ الآحادِ.

والثابتُ عن الصحابةِ فيما اشتهرَ بينهُمْ واستفاضَ عنهُمْ، أنّهُمْ كانوا يأخذونَ بخبر الآحادِ إذا وثقوا بالرّاوي. وعلى ذلكَ يكونُ خبرُ الواحدِ حجَّة في الأحكام الشرعيّةِ، ولكنه ليس حجةً في العقائد، لأن العقائد يجب أن تكون يقينية وليست ظنية. ولذا لا يصح أن يكون الخبر دليلاً على العقائد إلا إذا كان متواتراً.

تلك هي الأصول والمعاني والمعارف التي يجب أن يتقنها من

أراد الاجتهاد، واستوفى في نفسه شروط المجتهد على ما أوضحنا، وليس ذلك صعبَ المنال إذا صدقت النية، وصحَّ العزم.

الطريقة العملية للاجتهاد:

أما بخصوص الطريقة العملية للاجتهاد، أو العملية الاجتهادية التطبيقية، فإنها تتطلب ما يلي:

١ ـ أن يفهمَ المجتهدُ، قبل أيّ شيء، واقعَ الشيء أو المسألة التي يريد أن يستنبط لها حكماً شرعياً، فهماً دقيقاً، بحيث لا يعتريه شك بعده بصوابية فهمه.

٢ ـ أن يفهمَ نصّ الدليل والقرائن التي تحيط به، أو التي لها علاقة بالشيء أو المسألة، فهماً عميقاً، ودقيقاً وسليماً أيضاً.

٣ ـ أن يربطَ بين الواقع والدليل ربطاً محكماً.

٤ ـ أن يعطيَ الحكم بناء على غلبة ظنه بأنه حكم الله تعالى في هذا الشيء، أو في هذه المسألة.

فإذا عرف من أراد الاجتهاد كلَّ تلك المعاني والأصول، وكانت له ملكةُ الفهم العميق، والقدرةُ على الربط المحكم، مع ما يملك من قدرة وبصيرةٍ على إعطاء الحكم الصحيح وفقاً للكتاب والسنة.. يمكننا أن نقولَ عنه إنه بلغ درجة الاجتهاد، وصار من المجتهدين.

ومن أجل تطبيق كل ما تقدم من أفكار حول مفاهيم الاجتهاد والأدلة الشرعية فقد اخترنا ـ كما قلنا من قبل ـ بعض المواضيع الهامة للتدليل على كيفية الاجتهاد بطريقة عملية. وهي محاولة نرجو الله

الكريم أن تكون موفقة، وتدل ـ بعونه تعالى ـ أصحاب النوايا الصادقة، والعزم الثابت على منهجية العمل الاجتهادي التَّطبيقي.

أما تلك المواضيع التي آثرنا معالجتها في هذا السياق فهي تلك التي تشغل بال المسلمين، والشباب منهم خاصة، وأبرزها في رأينا، ما يتعلق بالصورة والتصوير، وصناعة الأفلام السينمائية، والأعمال التلفزيونية واللوحات والمعارض، وما يتأثرون به من موسيقى وغناء، أو ما يمارسونه من لعب وتسلية وترفيه، وكذلك حلق اللحية عند الرجل، أو وضع الحجاب عند المرأة، وأخيراً ما يشاهدون من شعوذات السحر، وما يطلبون من الإقبال على التنجيم من معرفة المستقبل عن طريق الأبراج.

فالمسلمون يرون أن الحياة كلها تعجُّ اليوم بتلك الأشياء وهم يعرفون أن السلف الصالح كانت له آراء فيها تدل إما على الحرمة أو الكراهية. ومن هنا حيرة الشباب المسلم المؤمن الذي يقع فريسةً بين واقع يواجهه أينما ذهب، وحيثما وجد، وبين تمسكه بدينه وحرصه علىً ألَّا يقع في المحرمات أو المكروهات.. فهم مثلاً يخشون من حلق اللحية، ويحرجون في أوساطهم من النظر إلى التلفزيون أو سماع الأغاني، أو يرهبون اقتناء لوحة عليها صورة إنسان أو حيوان. فكيف يفعلون إزاء كل ذلك، وهم لا يقدرون على الهرب من حياة العصر؟!

من هنا كان على العلماء والفقهاء أن يهتموا بحياة أبناء الأمة، وألَّا يتركوهم عرضةً للخوف والتردد والحيرة. ومن هنا كان اختيارنا لتلك المواضيع لما رأينا فيها من أهمية بالغة في مسيرة حياتنا المملوءة بالمشاكل والإشكالات والمستجدات، حتى نصلَ بالشباب إلى ما يهدئُ خواطرهم ويُصلحُ بالهم...

وإنَّ أوَّل ما يجب معرفته بهذا الخصوص، وعدم نسيانه في أي لحظة من اللحظات، هو أن كل ما في هذا الوجود لا يخرج عن كونه من خلق الله العزيز الحكيم. فما يراه الإنسان في محيطه، أو في البلدان التي يسافر إليها، أو ما قد يقرأ أو يسمع عنه من أشياء لا يراها بالعين المجردة.. كل ذلك من صنع الله الخالق العظيم. وهو ـ سبحانه ـ الذي وهب الإنسان الملكاتِ والحواسَّ ليعرف آياته ومخلوقاته إن في واقعها المحسوس، وإن من خلال البحث والاكتشاف..

ولعلَّ ما قد يتوصل إليه الإنسان في مقبل الأيام هو أهمُّ، وأخطرُ، وأكثرُ بكثير، مما حققه حتى الآن في مجالات العلوم والمعارف على اختلافها.. فإذا كان الأمر كذلك، فما هو موقف المسلم إزاء تلك المواضيع التي ذكرنا بأنها ستكون مدار أبحاثنا في الطريقة العملية للاجتهاد؟ وأولها موضوع: التصوير والرسم.

التصويـر والرسـم

التصوير هو جعل الشيء على هيئة معينة.

والصورة هي بيِّنة مقوَّمة على هيئة ظاهرة. وهي ما ينقش به الأعيان، ويُتميز بها عن غيرها. والرسم هو تمثيل الشيء على ما يقابل الحقيقة، وهو يطلق على تمثيل الأشياء أو الأشخاص أو المناظر الطبيعية بقلم رصاص أو بريشة المصور. والرسام هو النقاش. مما يعني أن هنالك دائماً واقعاً محسوساً، فتأتي عملية الرسم لتنسخَهُ على نفس الحالة الموجود فيها، ومن ثَمَّ لتزخرفَهُ وتُلوِّنَهُ شريطة أَلَّا تغير من معالمه الأساسية شيئاً. وهذا يدل على أن الإنسان في كل هذه

العملية، لم يبتدع شيئاً جديداً من عنده، أي لم يوجد شيئاً لم يكن موجوداً في الأصل. بل اقتصر عمله على نقل هذا الشيء مع التفنن والإتقان في نقله حتى لَيُحِسَّ الرائي أن هذه هي هيئته التامة، وذلك لانطباقها على حقيقة واقع الشيء الذي نقله أو رسمه. وهنا يكمن السرُّ في عظمة الخالق الذي يخلق الأشياء ومن ثم يصورها وينفخ فيها الحياة. وهو ما يعجز عنه الإنسان الذي يبقى عمله مقصوراً على النقل دون الخلق، لأن ميزة الخلق هي للعلي القدير وحده سبحانه وتعالى.

ولقد كانت الصورة والتصوير مدار بحث عند الفقهاء المسلمين. وقد استندوا في أبحاثهم إلى بعض الأحاديث لإعطاء آرائهم حول هذا الأمر. . وعلى ذلك فقد كان هنالك شبهُ إجماعٍ على أن الأحاديث قد وردت صريحة وصحيحة في النهي عن صناعة التماثيل. بل وقال الفقهاء بعدم جواز تصوير كل ما فيه روح من الإنسان والحيوان والطير. أما ما لا روح فيه كالجوامد، وقد عدوا منها الأشجار والنبات والبحار والأنهار، فقد أجازوا تصويره. فعن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «**من صور صورة في الدنيا كلف يوم القيامة أن ينفخَ فيها الروحَ وليس بنافخ**»[1]. وكان هذا الحديثُ السندَ الأساسيَّ الذي بنى عليه الفقهاء آراءهم، والتي يمكن إيجازها وفقاً لما يلي:

ـ قال الشيعة الأمامية: إنه وردت عن أهل البيت عليهم السلام أحاديثُ صريحة تدل على النهي عن صنع التماثيل وعن التصوير. ومن ذلك ما ذكره الإمام جعفر الصادق عن آبائه عليهم السلام قال: «نهى رسول الله ﷺ

(١) أخرجه البخاري.

عن التصوير وذلك بقوله ﷺ: «**من صور صورة كلفه الله تعالى يوم القيامة أن ينفخ فيها وليس بنافخ**»[١].

وروى محمد بن مروان أنه سمع الإمام الصادق عليه السلام يقول بأن ثلاثة يعذبون يوم القيامة، أذكر منهم قوله عليه السلام: «من صور صورة من الحيوان يُعذَّبُ حتى ينفخَ فيها وليس بنافخ»[٢].

وقال أبو بصير: قلت لأبي عبد الله الصادق عليه السلام: إنا نبسط عندنا الوسائد فيها التماثيل ونفترشها؟ فقال عليه السلام: «لا بأس بما يبسط منها ويفترش ويوطأ. إنما يكره منها ما نصب على الحائط والسرير»[٣]. وقد روي أن الإمام جعفر الصادق عليه السلام كان يكره للرجل أن يصلِّيَ وعليه ثوب صورت فيه تماثيل[٤]. كما سأل سائلٌ أباه محمداً الباقر عليه السلام قائلاً: أصلي والتماثيل قدامي وأنا أنظر إليها؟ فقال عليه السلام: «لا، اطرحْ عليها ثوباً»[٥].

ـ أما الأئمة الأربعة[٦] فقد رأوا أن الصورة إذا صورت لغرض فاسد كالتماثيل التي تصنع لتُعْبد من دون الله تعالى. أو للتقرب إليه عزَّ وجلَّ بواسطتها، فإن فاعل هذا له أسوأ الجزاء. أما إذا كانت لغرض صحيح، كالتعلم والتعليم، فإنها تكون مباحة، ولا إثم فيها. ولذلك فقد استثنى بعض الفقهاء ألعاب الدمى: كالعرائس وأجازوا صناعتها

---

(١) الوسائل، م١٢، ص٢٢٠.
(٢) المرجع السابق، ص٢٢١.
(٣) المرجع السابق.
(٤) الوسائل، م٣، ص٣١٧.
(٥) الوسائل، م٣، ص٣١٨.
(٦) الجزيري: الفقه على المذاهب الأربعة، المجلد الثاني، ص٤٠ و٤١.

وبيعها واللعبَ بها من الصغار، وذلك لما ورد عن السيدة عائشة أنها قالت: كنت ألعب بالبنات (الدمى) فربما دخل عليَّ رسول الله ﷺ وعندي الجواري (جمع جارية وهي الشابة الصغيرة) فإذا دخل خرجن، وإذا خرج دخلن»[1].

وعن السيدة عائشة أيضاً: أن النبي ﷺ قدم من غزوة تبوك (وقيل خيبر) وفي سهوتها (الرف) ستر، فهبت الريح فكشفته عن بناتٍ هي لُعبٌ لها، فسألها ﷺ: «**ما هذا يا عائشة؟**» قالت: بناتي. ورأى الرسول ﷺ بينها فرساً له جناحان، فقال ﷺ: «**ما هذا الذي أرى وسطهن؟**» قالت: فرس. قال ﷺ: «**وما هذا الذي عليه؟**» قالت: جناحان. قال ﷺ: «**فرس له جناحان؟**» قالت: أما سمعت أن لسليمان خيلاً لها أجنحة. قالت: فضحك رسول الله ﷺ حتى بدت نواجذه[2].

وقد أجاز المالكية الصورةَ بدون ظل، فقالوا: إذا كانت الصورةُ مجسدةً، ولكن لا ظلَّ لها بأن بنيت على الحائط ولم يظهر منها ظلها، فإنها لا تحرم[3].

وكذلك أجاز الفقهاء، من مختلف المذاهب، الصورةَ إذا كانت مرسومةً على ثوبٍ مفروش، أو بساطٍ أو مخدة، لأنها في هذه الحالة تكون ممتهنة، وبعيدةَ الشبه بالأصنام.

مما تقدم يتبين لنا: أن التماثيل على أشكالها محرَّمة. والسبب

---

(١) رواه البخاري وأبو داود.

(٢) رواه أبو داود والنسائي.

(٣) الفقه على المذاهب الأربعة: المرجع السابق.

في تحريمها أنها كانت تُستعملُ أصناماً يتعبدها المشركون ويتقربون بعبادتها إلى الله تعالى، بحيث جعلوها أنداداً لربِّ العزَّة والجلال. فنزل القرآن ليقضي على الشرك في جميع أشكاله. وقد ذمَّ، بل حرّم، تلك الأصنامَ التي جعلوها شركاء لله ـ عزَّ وجلَّ ـ افتراءً وكذباً..

والآيات القرآنية التي تحرِّم التماثيل وتذمُّ الأصنام لا تكاد تخلو منها سورة إلا في القليل النادر. ويكفي ما يقصُّ كتابُ الله تعالى عن إبراهيم عليه السلام وحكاية التماثيل التي يصنعها قومه ليتّجروا بها، أو ليعبدوها، ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِۦ مَا هَٰذِهِ ٱلتَّمَاثِيلُ ٱلَّتِىٓ أَنتُمْ لَهَا عَٰكِفُونَ﴾[1]، ﴿فَجَعَلَهُمْ جُذَٰذًا﴾[2]..

أما السيرة النبوية الشريفة فمشهور فيها أن الرسول ﷺ عندما فتح مكةَ المكرمةَ كان أولَ ما فعله تحطيمَ الأصنام في الكعبة الشريفة وما حولها، وإزالَة جميع الصور والتماثيل من داخل البيت الحرام، ومن حوله، ومن ثَمَّ في كلِّ مكانٍ من أرض الجزيرة، ليمحوَ معالم الشرك من أمام الأعين، ويغرس عقيدة التوحيد في نفوس المؤمنين، وفي أرجاء دنيا الناس أجمعين..

وهذا ما أُنزلَ لأجله الدينُ الإسلاميّ، أي القضاء على الوثنية والشرك ومحو آثارهما بشتى الأشكال والصور. فكل ما يدني من الشرك أو يثير ذكراه يكون محرَّماً، سواء أكان تصويراً أم غيره.

ولذلك يكون من الصور ما هو مباح وجائز، ومنها ما هو محظور وحرام. فالصور المرسومة باليد على شكل لوحاتٍ فنيةٍ أو

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٥٢.
(٢) سورة الأنبياء، الآية: ٥٨.

غيرِ فنية، ملونةٍ أو غيرِ ملونةٍ، والصورُ الفوتوغرافيةُ التي تؤخذ لنا بواسطة الآلات أو التي ترسمُ باليد، والصُور المنشورةُ في المجلات والجرائد، والمرئيةُ في السينما والتلفزيون، كلُّها جائزةٌ ما دامت تحافظُ على الأصل، وتكون ناسخةً له، وبعيدةً عن كل ما يحطُّ من كرامتنا. أما تلك التي تُظهرُ الخلاعةَ والتبذلَ، وخاصةً تلك التي تظهر العريَ وتحرّضُ على الفحشاء، وكلِّ أنواع المنكر، فهذه محرَّمةٌ ولا ريب، على أي شكل رُسمت، وعلى أي شكل ظهرت، لأنها تخالف الشرعَ الإسلاميَّ لما تنطوي عليه من السوء ولما تدفع إليه من الإثم..

ومثلها أيضاً في التحريم أيَّةُ صورةٍ تخرجُ عن مألوف الموجود وتُعتبرُ كأنها نوعٌ من خلق جديد، لأن الخلق معناه أن يوجد الله العزيز الحكيم شيئاً لم يكن موجوداً من قبل، ثم يصوره على الصورة التي يشاؤها له، وذلك لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾[1]، وهذا محرَّم على الإنسان أن يفعله، وهو ما قصده رسول الله ﷺ في حديث ابن عباس، وفي روايات أهل البيت. وحُرمته أن الخلقَ صنعُ الله العزيز الحكيم، لأنه وحدَهُ الخالق، البارئ المصوّر، أي أنه تبارك وتعالى هو الذي يخلق الخلق ويجعل فيه الحياة، بعد أن يعطيَه الصورةَ التي شاء أن يصوره عليها. وسواء كان هذا الخلق من الإنسان أم من الحيوان أم الطير فلا يجوز للإنسان أن يبتدع صورةً وكأنها خلق جديد لأنه ملزم أن يمنحها الروح وليس هو بقادر على ذلك. فكان ابتداعه هنا حراماً، لأنه لا يجوز لمخلوق أن يتطاول على صفةٍ هي للخالق عزَّ وجلَّ.. وهذا ما يثبته القرآن الكريم في خلق آدم عليه السلام،

(١) سورة الأعراف، الآية: ١١.

قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّي خَٰلِقُۢ بَشَرًا مِّن صَلْصَٰلٍ مِّنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ ﴿٢٨﴾ فَإِذَا سَوَّيْتُهُۥ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِن رُّوحِى فَقَعُوا۟ لَهُۥ سَٰجِدِينَ﴾[1]. . إلَّا إذا أذن الخالق العظيم لنبيٍّ من أنبيائه أن يصنع خلقاً هو في الأصل من خلق الله تعالى، وذلك كما في مخاطبته عيسى ابن مريم عليه السلام في قوله عزَّ وجلَّ: ﴿تَخْلُقُ مِنَ ٱلطِّينِ كَهَيْـَٔةِ ٱلطَّيْرِ بِإِذْنِى﴾[2].

فالآية الأولى واضحة الدلالة على أنه تبارك وتعالى خلق آدم عليه السلام: «إني خالق بشراً» ثم منحه الحياة بالنفخة من روحه. بينما الآية الثانية لا تشير إلى أي خلق جديد، بل إلى صناعةٍ على هيئة طيرٍ مخلوق سابقاً، ولكنّ الإذن الإلهي أمدَّه بالروح على يد عيسى بن مريم عليه السلام، فيكون الصنع والإذن من الله العزيز الحكيم، والمخلوق ليس جديداً لأنه سبحانه وتعالى كان قد أوجده من قبل.

وهذه من الدلائل والبيِّنات على أن الله عزَّ وجلَّ هو وحده الخالق، وقد تفرَّد الخلق تأكيداً لألوهيته المطلقة، وعلى هذا فهو ـ سبحانه ـ يخلق ما يشاء، ويمنحه الصورة التي يشاء، ولذلك كان هو ﴿ٱلْخَٰلِقُ ٱلْبَارِئُ ٱلْمُصَوِّرُ﴾[3]. . وأمره في ذلك: ﴿كُن فَيَكُونُ﴾[4] الكلمة التي تخلق كل شيء، وتجعله على أية هيئة أو صورة أو جنس قدَّرته، لأن كل شيء عنده سيحانه وتعالى بمقدار وحسبان، فهذا خلقٌ يهبه الحياة، وهذا آخرُ من جماد، وهذا ثالث من دخان أو نار أو غيرهما، إلى آخر ما تقتضيه الحكمة الإلهية في الخلق والصنع.

---

(١) سورة الحجر، الآيتان: ٢٨ و٢٩.
(٢) سورة المائدة، الآية: ١١٠.
(٣) سورة الحشر، الآية: ٢٤.
(٤) سورة يس، الآية: ٨٢.

أما الإنسان، هذا المخلوق، مثل سائر المخلوقات الأخرى، فهو أعجز من أن يخلق، أو يصور شيئاً غير مخلوق من الله عزَّ وجلَّ. . وبالتالي لا يملك أن يهبَ حياةً، فكان من غير الجائز له أن يصور شيئاً لم يخلقه الله تعالى، أو لم يكن له في الخلق مثيلٌ. وبعبارة أخرى لا يجوز له أن يسوّيَ أو يصنعَ شيئاً يضاهي خلق الله العلي القدير. وهذا هو بالضبط ما نهى عنه الرسول ﷺ فقد جاء في الأثر: «**يا عائشة! أشد الناس عذاباً عند الله تعالى يوم القيامة الذين يضاهون بخلق الله**». وكذلك في قوله ﷺ الذي نقله ابن عباس وقد سبق ذكره.

فالحرام في التصوير إذاً أن يصوّر الإنسان شيئاً جديداً لا وجود له بين المخلوقات. ومعنى أن يصوِّر هنا أن يبتدعَ من عنده شيئاً يعتقد بعدم وجوده، ثم ينسبه إلى نفسه على أنه من صنعه وخلقه. .

أما ما قد يُرسمُ من الناس والحيوانات والطيور والأشجار والجبال والبحار والأنهار، أي مما هو معروف لدى الناس، فلا يُعدُّ تصويراً بالمعنى الحقيقي للتصوير، بل هو رسمٌ أو نسخٌ لأشياءَ موجودةٍ، فيكون الإنسان راسماً أو ناسخاً وليس مصوراً، أي هو يرسم أو ينسخ ما قد خلق الله عزَّ وجلَّ من ذي حياة أو غير حياة، ويظهره لنا على هيئته وشكله. ويكون رسمه أو نسخ انعكاساً لما في الوجود أي قد عكس الصورة الحقيقية التي صوَّرها الله تعالى. وقد تكون هذه الصورة لإنسانٍ أو لحيوانٍ ماثلٍ أمامه أو في ذهنه، وما هي إلَّا مثل صورة الإنسان أو الحيوان التي تنعكس على صفحة الماء، أو على وجه المرآة تماماً، فلا يدخلها بالتالي حرام ما دامت لا تنبئ عن شطط الخيال، وتوهم البدعة، والظن الباطل. .

ولا فرق في ذلك بين نقل الصورة باليد، أو بالآلة التي تسهل

وتسرّعُ عمل اليد، وسواء أكانت الصورة التي نقلها، أو رسمها ساكنةً كما في اللوحة المعلقة على الجدار أو المطبوعة في المجلة، أم كانت متحركةً كما هي على الشاشة المرئية، وسواء أكانت تلك الصور للإتجار أم للاقتناء، أم لإشباع الموهبة التي حباها الله تعالى لبعض عباده حتى يظهروا لنا تلك المناظر الخلابة التي تسبِّح بحمده وفضله على خلائقه. . فكلها صورٌ ناسخة للأصل أو عاكسة له، ولذلك لم يدخلها التحريم.

ومن هنا رأى الشافعية أنه «يجوز التفرج على خيال الظل في السينما أو التلفزيون». ومن هنا أيضاً جاز ويمكن مشاهدة الأفلام التي تعرض بواسطة هذه الوسائل ما دامت لا تخرق القاعدة التي وجهنا إليها رسول الله ﷺ، ولا تتعارض مع ديننا الذي يأبى على الإنسان أن يحط من كرامته، ويمتهن خلقه ووجوده. أي أن وجه الجواز ألَّا نأتي بصور مبتدعة لا أصل لها، ولا بصور خلاعية تنم عن الفسق والفساد، أو بصور القتل والسرقة والاعتداء، وكل أنواع الإجرام التي هي الآن المدار والأساس في مجال وسائل الإعلام المرئية، وكما تعرضها الأفلام المصوَّرة من أجل تشويق الناس وجذبهم، وبالتالي صرفهم عن القيم والمثل العليا. ومثل هذه الصور لا يجوز مشاهدتها لا على الشاشة التي تعرضها، ولا في المعارض والساحات والمتاحف، ومن باب أولى لا يجوز تصويرها في الأصل لمنافاتها الشرع الحنيف والقيم والإنسانية.

أما ما قد يستعمل وسيلة للبحث العلمي أو لاكتشاف أمورٍ قد تخدم الأغراض الإنسانية، فإنه يبقى في دائرة أصحاب الشأن والتحقيق، ويجوز تصويره واستخدامه لتلك الأغراض الشريفة.

وخلاصة القول: إن التماثيل محرَّم صنعها أو اقتناؤها لأنها تعبّر عن الوثنية، وإن كان غيرَ محرمٍ رؤيةُ التماثيل في الأماكن التي تتواجد فيها بصورة قسرية على المسلم. أما الصور المجسَّدة سواء كانت ذاتَ ظل كالسينما أو التلفزيون، أم ليس لها ظل كالنقوش والرسوم على الجدران والورق، أو التي تطبع على الألبسة والستور، وفي المجلات والصحف، وكذلك الصور الفوتوغرافية، فهذه كلها جائزة ما لم تَمسَّ صفة الخلق، أو تمتهنَ كرامة الكائنات الحية، وخاصة الإنسان منها، ولاسيما تلك التي تثير الشهوات وتنشر الفساد فتصبح محرمة.

الموسيقى والغنـاء

مما لا شك فيه أن العالم قد عرف كثيرين من الذين برزوا في فنون الموسيقى والغناء، كما في سائر الفنون الأخرى. وقد ذاع صيت بعض هؤلاء حتى صارت آثارهم بمثابة التراث البشري العام، الذي تقام لإحيائه حفلات وندوات خاصة في كثير من الدول، ولا سيما تلك التي تهتم بمثل هذا التراث، تأكيداً منها على أهمية تلك الفنون ومدى تأثيرها في حياة الناس. لا بل لقد اعتُبِر بعض أنواع الموسيقى بمثابة لغة عالمية لمخاطبة الأذواق والمشاعر الحسَّاسة، بعيداً عن أي تعصّب عرقي أو ديني.

ومثل هذا الاهتمام بعالم الموسيقى والغناء ليس جديداً على الناس، فقد عُرف منذ عصور قديمة، ولدى شعوب عديدة مختلفة.

وعندما جاء الإسلام انصبت اهتماماته في المقام الأول على تربية النفس الإنسانية لإبعادها عن الوثنية والشرك، وقيادتها نحو طاعة الله عزَّ وجلَّ، وتدريبها على عمل الخير والفلاح والصلاح. ولذلك

لم يجعل المسلمون الأوائل مدار اهتمامهم غير أمور العقيدة والتربية الإنسانية. إلَّا أنهم في الوقت نفسه لم يغفلوا بصورة نهائية عن الأمور الأخرى التي يعايشها الناس، مثل الموسيقى والغناء، ولذا نرى الرسول نفسه ﷺ قد أقرّ في مواقع معيّنة ما يغنّيه الناس أو يعزفونه، كما في تلك الملاقاة، وذاك الترحيب اللّذَيْن استقبله بهما أهل المدينة، عندما قدم عليهم، في هجرته الميمونة، وقد انطلقت حناجرهم بالأرجوزة الغنائية الشهيرة:

طلع البدر علينا من ثنيات الوداع
وجب الشكر علينا ما دعا لله داع
أيها المبعوث فينا جئت بالأمر المطاع
جئت شرَّفت المدينا مرحباً يا خيرَ داع

إذاً فالرسول ﷺ قد أحلَّ العزف والإنشاد في مثل هذا الموقع، وفي غيره من المواقع والمناسبات المماثلة التي تعبّر إما عن الشعور الديني، أو عن أفراح الناس وأعراسهم، وإما عن أنسهم في الأسفار، أو في العمل كما فعل المسلمون وهم يحفرون الخندق حول المدينة في غزوة الأحزاب، أو كما يفعل أبطالهم وهم يلاقون الأعداء في ساح الوغى: إذ كانوا في جميع تلك المواقع ينشدون، ويغنون مفاخرين بدينهم وأفعالهم. ولكن بالمقابل نجد الإسلام يحرِّم في المواقع الأخرى أي نوع من أنواع الموسيقى والغناء، التي يكون من شأنها إثارة الفسق والمجون، وإشاعة التهتك واللذات التي تؤدي إلى المعاصي. وهذا ما يدلُّ عليه الرسول ﷺ عندما قال: «ليشربنَّ ناسٌ من أمتي الخمر يسمونها بغير اسمها، يعزف على رؤوسهم بالمعازف

والمغنيات، يخسف الله تعالى بهم الأرض، ويجعل منهم القردة والخنازير»[1].

ولقد ترك المسلمون آثاراً لهم في الموسيقى، ومثالها «كتاب الموسيقى الكبير» للفارابي، إذ يقارن فيه بين الموسيقى والشعر فيقول: «إن الموسيقى والشعر يرجعان إلى جنس واحد، وهو التأليف، والوزن، والمناسبة بين الحركة والسكون، فكلاهما صناعة تنطبق بالأجناس الموزونة. والفرق بينهما واضح في أن الشعر يختص بترتيب الكلام في معانيه على نظم موزون مع مراعاة قواعد النحو في اللغة، أما الموسيقى فهي تختص بمزاحفة أجزاء الكلام الموزون وإرساله أصواتاً على نسب مؤتلفة بالكمية والكيفية، في طرائق تتحكم في أسلوبها بالتلحين. فإذا اقترن حسن المعنى في الشعر مع جودة الصناعة في لحنٍ تامٍّ، صحيح الإيقاع، من صوت مليح النغمة، فإن النفس تنجذب إليه بالغريزة وتنصت وتنتابها حينئذٍ عوامل شتى».

إلَّا أنه وعلى الرغم مما لأنواع الموسيقى والألحان الجميلة، والراقية من تأثير في النفس الإنسانية فإن ما يشهده العالم اليوم من موجاتٍ وابتكاراتٍ جديدةٍ في عالم الموسيقى والغناء، قد يكون شيئاً مختلفاً عما سبقه. فما هو سائد اليوم ليس إلا فوضى موسيقية، وأصواتٍ صاخبةٍ تجتاح الشرق والغرب على السواء، وتفعل في نفوس الشباب فعل السحر، فتجدهم مولعين بها إلى حد الهوس، يستمعون إلى أشرطتها في المنزل، وفي السيارة، وفي الملهى، وفي كل مكان يتواجدون فيه. أما الحفلات التي تروّج لهذه الأنواع من

(١) رواه ابن ماجه (نيل الأوطار: ٨/ ٩٦).

الموسيقى، ولهؤلاء المغنين والمغنيات فحدِّث ولا حرج. وقد يحضرها ألوف حيث يهيمون في أجوائها طرباً، ويترنحون على صخبها نشوةً، ورقصاً، وتمايلاً، وضماً وشمّاً.. إلى آخر تلك المعزوفة التي تلفظها الأذواق السليمة، وترفضها العقول الرصينة، وتأباها كرامة الإنسان المؤمن!..

وفي هذه الأجواء الفاسدة المفسدة على هذا النحو السائد، يتساءل الشباب المسلم: وماذا نفعل نحن؟ فأينما ذهبنا وحيثما كنا تحيط بنا ظاهرات هذا العصر سواء من الموسيقى والغناء، أو من السينما والتلفزيون، أو من صالات اللهو واللعب إلى غيرها كثير. ونحن لسنا بقادرين على الابتعاد عنها، أو حتى تلافي آثارها على حياتنا، إذ يصِمُنا غيرنا بالتحجر والرجعية، وبالتخلف وعدم التمدن، وهذا ما لا يليق بنا وبمسيرة حياتنا.. بل لا نستطيع أن نقول اليوم بأننا قادرون على أن نتحاشى سماع الموسيقى والأغاني الحديثة، ولا أن نتلافى رؤية المشاهد التي تعرض في التلفزيون. وكيف ذلك والدنيا كلها باتت على مسمع ومرأى كل إنسان بواسطة هذه الأجهزة المرئية والمسموعة التي تمكِّن أي فردٍ، وفي أي بلدٍ، من أن يسمع ويرى ما يدور في سائر البلدان الأخرى. فالأميركي قادرٌ على أن يعرف ما يجري في روسيا، والروسي قادر على أن يعرف ما يدور في أميركا، والشرق أوسطي يرى على شاشته أحداث أوروبا ويسمع على مذياعه صوت أميركا، أو ما تقوم به الشركات اليابانية، أو ما يفعله الطلاب في الصين..

وهذه التساؤلات التي تواجه الشباب المسلم اليوم تفرض على مجتهديهم وأهل الحل والعقد أن يجدوا لها الحلول، وأن يستنبطوا لها

الأحكام الشرعية التي تريح شبابنا، ولا تبقيه في حالة الحيرة والتشتت. أما المعالجات السلبية فتظل مقصرة عن أن توصل إلى المطلوب. بل وقد تعطي في أحيان كثيرة ردات فعل عكسية..

ولعلَّ ما يواجهنا في وقتنا الراهن من مسائل كثيرة يفرض علينا التصدي لها بالروح الإيجابية البناءة، بدلاً من اعتماد السلبية غير المجدية في مواجهتها. فمثلاً قد اتخذ مجلس الشورى في إيران، قراراً يقضي بمنع الأطباق ـ الصحون ـ التي تسهل إيصال الصورة والصوت عن طريق الأقمار الصناعية، وذلك للحدِّ من تلك المشاهد، والألحان والأصوات التي تؤثر على سلوك الشباب المسلم الإيراني سلباً.

وليس هذا هو الحل الأمثل والعلاج الأنجع في رأينا، لأن الوسائل السمعية والبصرية مع التقدم التكنولوجي سوف يبقى لها تأثيرها المباشر على الناس جميعاً، سواء منعت الأطباق أو الرادارات أم لم تمنع.. وإذا كان الأمر كذلك فما هو العلاج الأمثل والدواء الأنجع لتلافي أضرار هذا الواقع وليس منعه، لأنه ليس بمقدورنا هذا المنع لاسيما وأنَّ الكرة الأرضية بأسرها أصبحت كما أشرنا إليه سابقاً كالبلد الواحد بالنسبة للمواصلات والاتصالات؟

لقد عرفنا أن الحكم الشرعي الإسلامي لا يقتصر تطبيقه على قوة الجندي فحسب، ولا على قواعد موضوعية إلزامية مثل تلك التي يسنها الغرب أنظمة صارمة ويعتبر أنها من مظاهر التقدم عنده، بل إن تطبيق الحكم الشرعي في الإسلام يستند إلى أربعة أمور:

ـ تقوى الفرد المؤمن، وهي أولاً وقبل كل شيء. فلما لم تكن هذه التقوى راسخة في النفس، فلا يمكن لأي حكم أن يكتب له

النجاح الكامل في التطبيق، حتى لو وضعت له أشدّ القواعد وأقساها. فالحكم الشرعي بقطع يد السابق لم يمنع السرقة بتاتاً، ولكن التقوى التي تتعمق في النفس كفيلة بمنعها عن أي مسلم تقي.

ـ عدالة التشريع الإسلامي.

ـ تعاون الأفراد مع بعضهم البعض على تطبيق الأحكام الشرعية.

ـ وأخيراً قوة الجندي التي تفرض التقيد بالنظام أو بالأوامر التي يصدرها الحاكم.

ولذلك نرى أن المؤمنين يقومون بتطبيق الأحكام الشرعية من تلقاء أنفسهم، فهم يقومون بالصلاة والصيام والزكاة والحج حتى ولو كانوا يعيشون في البلاد التي تحكم بغير الإسلام، وذلك بدافع من تقوى الله تعالى. ثم هم يؤمنون بعدالة التشريع الإسلامي الذي ينظر إليهم جميعاً على قدم المساواة: لا فضل لعربي على أعجمي إلَّا بالتقوى. ومن ثَمَّ تراهم يحثّون بعضَهم بعضاً على تطبيق الأحكام الشرعية، لما فيها من الطاعات والبعد عن المعصية امتثالاً لقوله تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْبِرِّ وَٱلتَّقْوَىٰ ۖ وَلَا تَعَاوَنُواْ عَلَى ٱلْإِثْمِ وَٱلْعُدْوَٰنِ ۚ﴾[1]. وإذا لم يستجب البعض لأوامر الله تعالى استعملت السلطات أخيراً قوة الجندي لإلزامه على القيام بفرائضه، أو على تنفيذ الأوامر التي ترى فيها السلطات خيراً للأمة.

ولذلك كان على السلطة في إيران أن تعمل أولاً وقبل كل شيء، وبواسطة الإعلام، والدعاة والموجهين، على أن تغرس التقوى

(١) سورة المائدة، الآية: ٢.

في نفوس أبنائها المسلمين، وأن تجعل العامة تعي عدالة التشريع الإسلامي حتى يبتعدوا تلقائياً عن تلك الأمور، التي تريد منعهم عنها بواسطة مصادرة الصحون أو غيرها..

فإذا ما تعمقت التقوى في النفوس، وآمن الناس بعدالة التشريع الإسلامي، وتعاونوا فيما بينهم على تطبيق هذا التشريع، فإنهم هم أنفسهم يطالبون الدولة عندها بمعاقبة كل من يخالف الشرع الذي يؤمنون به. وحينئذٍ يحق للدولة أن تستعمل قوة الجندي، متعاونة مع أفراد الأمة، لفرض هيبة الإسلام.

إذاً فالمسلمون المؤمنون هم الذين يدفعهم دينهم الذي ارتضوه، لكي يسيروا على المنهج السليم الحق، مهما أحاطت بهم الظروف، أو تشابكت حولهم الأوضاع وتنوعت..

ولكن هذا الأمر يفرض على قادتهم، وعلمائهم ودعاتهم أن يغرسوا في نفوسهم الثقة، ويوضحوا لهم قواعد السلوك، وطرق العمل بتعاليم شرعهم وأحكامه. وإن الأمور الأربعة التي ذكرناها (قوة التقوى في نفس الفرد، وعدالة التشريع، وتعاون أبناء الأمة على تطبيق الأحكام الشرعية، واحترام الأنظمة التي يفرضها الحاكم) هذه الأمور هي التي تحصّن الإنسان المسلم تلقائياً، وتمنحه القوّة على مواجهة جميع الظروف والأوضاع.. وإلَّا فلا أحد يضمن ألَّا يتاح المجال واسعاً أمام الفاسقين من أن يحرضوا على تعاليم الإسلام، وأن يجعلوا البسطاء من أبناء الأمة يقعون في أحابيلهم، ويصدقونهم بأن الإجراءات التي اتخذتها الدولة في إيران هي كبتٌ للحريات، ومصادرةٌ لمسيرة الحياة وتقدمها. مع أنَّ الحقيقة هي بخلاف ذلك تماماً، لأن ما أرادته السلطات في إيران، وسعت إليه في اعتمادها

لتلك الإجراءات، لم يكن إلَّا وسيلةً لإصلاح الحياة الفاسدة لهذا الشباب الضال، الذي استبدَّ به وهج الحياة الملتوية، والموبوءة بأفكار الغرب وأساليبه، فجعلته ينجذب إلى إغراءاتها بعيداً عن الإيمان الصادق واليقين القوي بأحقية إسلامه، وكمال هذا الدين الذي يهيب بالمسلم أن ينأى عن المحرمات حتى ولو كانت صوراً وأفلاماً على شاشات التلفزيون والسينما.

من هنا ومن أجل مواجهة جميع المستجدات كانت دعوتنا إلى الاجتهاد البنّاء حرصاً على مصلحة أجيالنا..

ومن هنا كانت مخاطبتنا المسلمين، والشباب المسلم خاصة، قائلين بأن الإسلام في الحقيقة إنما يحرم التهتك، والاستهتار، والعبث، وكلَّ ما يؤدي إلى الفساد والإفساد، وكلَّ ما من شأنه إبعاد المسلمين عن التفاعل مع الحياة.. ولذلك فقد حرَّم علينا الإسلام أفعالاً، وكرَّه إلينا أفعالاً أخرى، وفي الوقت نفسه أطلق لعقولنا المجالَ لفهم الواقع من حولنا، ومعالجة هذا الواقع بل وكافة شؤون الحياة بما يؤمن مصلحتنا. هذا في الوقت الذي جعل القليل هو الحرام والمكروه، بينما جعل الكثير هو الحلال والمباح، ثم ترك لنا مجال الاختيار، ومرونة التفكير والحركة.

ولقد حضَّ الإسلام على العمل فقال أولاً: اعملْ.. واستثنى ثانياً فقال: لا تقرب.. وهذا ما نستدله من قوله عزَّ وجلَّ: ﴿ٱعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ إِنَّهُۥ بِمَا تَعۡمَلُونَ بَصِيرٌ﴾[1].. إذاً فالمدار هو ماذا نعمل، وكيف

(١) سورة فصلت، الآية: ٤٠.

نعمل، وماذا نقرب، وماذا لا نقرب.. وهو أمر يتعلق بكل شيء في هذا الوجود: مما أمر الله تعالى به أو نهى سبحانه عنه..

والموسيقى والغناء ليسا إلا من هذه الخيارات التي ترك فيها الإسلام للإنسان مجال الاختيار بين النافع منها والمفيد، أو بين الضار والمؤذي، أو ما يعبّر عنه شرعاً بين الحسن والقبيح. وإن الموسيقى والغناء في الأصل هما من الآيات الدالة على قدرة الصانع العظيم الذي أبدع هذا الكون بتناغم وتناسق، بما فيه هذه الأرض التي تزخر الحياة فيها بالأنغام والألحان.

ولكن قبل أن نبحث في هذا الأمر، كما هدانا إليه الله سبحانه وتعالى، لا بد أن نتعرف إلى آراء المذاهب في الغناء وفي الموسيقى والعزف على آلاتها، وما ورد في السنة النبوية الشريفة مما يُمتُّ إلى هذه الأمور بصلة..

قال رسول الله ﷺ: «**يظهر في أمتي الخسف والقذف**»، قالوا: متى يا رسول الله؟ قال ﷺ: إذا ظهرت المعازف والقينات وشرب الخمور، والله لَيبيتَنَّ أناسٌ من أمتي على أشرٍ وبطرٍ ولعبٍ، فيصبحون قردةً وخنازير لاستحلالهم الحرام»[1]. وفي رواية ثانية: «ليكونن من أمتي أقوام يستحلون الخمر والخنازير والخز والمعازف»[2]. وفي رواية ثالثة أتينا على ذكرها من قبل قوله ﷺ: «**ليشربنَّ ناسٌ من أمتي الخمر، يسمونها بغير اسمها، يُعزف على رؤوسهم بالمعازف والمغنيات..**»[3].

---

(١) الوسائل، م١٢، ص٢٣١.
(٢) رواه البخاري.
(٣) رواه ابن ماجه (نيل الأوطار: ٨/ ٩٦).

وروي عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال: «بيت الغناء لا تؤمن فيه الفجيعة، ولا تجاب منه الدعوة، ولا يدخله الملك»[1].

وإن من يدقق في تلك الروايات جميعها يتبيَّن له بوضوح أن ما نهى عنه الرسول صلى الله عليه وآله وسلم هو المجون والفساد، وكل ما يؤدي إليهما سواء كان عزفاً، أم غناء، أم شرب خمر، فلا شك بأنه حرام إطلاقاً. فالروايات الثلاث عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم نجد فيها ذكر الخمر مصاحباً للمعازف والمغنيات، مما يدلُّ على أن كل ما يُذهب العقل، ويعمي البصيرة، ويبعد الفؤاد عن الوعي والإدراك هو محرّم، لأن فيه الاستهتار والتفلُّت، والانسياق وراء الملذات والشهوات، والمتع الرخيصة. وكان من الطبيعي أن يحرَّم غناء، وأن تحرم موسيقى يصاحبهما مثلُ تلك الأمور التي تحط من كرامة الإنسان، وتدفعه إلى ارتكاب المعاصي والذنوب، وتصرفه عن الطاعات والعبادات، والتعامل السوي القائم على الاستقامة مع الناس..

ولا يختلف ما جاء في قول الإمام الصادق عليه السلام عما ورد في الأحاديث النبوية، بل هو متوافق معه، وموضّحٌ لآثاره على الحياة الشخصية.. كما أن لكل أُذن ما سمعت ولكل عين ما رأت، ولكل فؤاد ما وعى. والقرآن الكريم صريح وواضح بأن الإنسان مسؤول عن كل ما يسمعه وما ينظر إليه، وما يحفظه ويعيه في قلبه وعقله: ﴿إِنَّ ٱلسَّمْعَ وَٱلْبَصَرَ وَٱلْفُؤَادَ كُلُّ أُوْلَٰٓئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْـُٔولًا﴾[2].

ـ وقال الحنفية: التغني المحرم ما كان مشتملاً على ألفاظ لا

(١) الوسائل، م١٢، ص٢٢٥.
(٢) سورة الإسراء، الآية: ٣٦.

تحل كوصف امرأة معروفة وما زالت على قيد الحياة، ووصف الخمر المهيج لها. وما نقل عن أبي حنيفة من أنه كان يكره الغناء ويجعل سماعه من الذنوب محمول على النوع المحرم منه. ويكره تحريماً عند الحنفية ضرب الأوتار من الطنبور والرباب والقانون والمزمار والبوق ونحو ذلك.

ـ وقال المالكية: إن آلات اللهو المشهورة والتي تستعمل للنكاح ـ أي للأعراس ـ هي جائزة فيه خاصة، كالدف والطبل والمزمار والبوق، إذا لم يترتب عليها لهو كثير استناداً لقوله ﷺ: «**أعلنوا النكاح واضربوا بالغربال**»[1] (والغربال هو الدَّف) ويباح ذلك للرجال والنساء.

وقال بعضهم: إنه يجوز ذلك في كل سرور حادث، فلا يختص بوليمة النكاح. أما الغناء: فإن الذي يجوز فيه هو الرَّجز الذي يشبه ما جاء في غناء جواري الأنصار.

ـ وقال الشافعية: يكره الغناء وسماعه ولا يحرم، لما روي عن السيدة عائشة، قالت: «كانت عندي جاريتان تغنيان، فدخل أبو بكر، فقال: مزمار الشيطان في بيت رسول الله ﷺ؟ فقال الرسول ﷺ: «**دعها، فإنها أيام عيد**»[2].

ودليل الشافعية على الإباحة: أنه لم تصح عندهم أحاديث المنع. قال الفاكهاني: «لم أعلم في كتاب الله، ولا في السنة حديثاً

---

(١) رواه ابن ماجه عن عائشة (نيل الأوطار: ٦/ ١٨٧).

(٢) متفق عليه.

صحيحاً صريحاً في تحريم الملاهي، وإنما هي ظواهر وعمومات يتأنس بها، لا أدلة قطعية»[1].

ـ وقال الحنبلية: لا يحل شيء من العود والزمر والطبل والرباب ونحو ذلك. وإذا اشتملت الوليمة على شيء منه، فإنه لا يحل الإجابة إليها. أما بالنسبة للغناء فإن تحسين الصوت والترنيم في ذاته مباح. بل قالوا: إنه مستحب عند تلاوة القرآن الكريم إذا لم يُفضِ إلى تغيير حرف أو إلى زيادة لفظة وإلَّا حرم. والترنم وتحسين الصوت بعبارات الوعظ والحِكم ونحوها كذلك. وقالوا: إن قراءة القرآن بالألحان مكروه، وإن السماع مكروه.

وهكذا يلاحظ أنه يحرم في المشهور عند معظم المذاهب استعمال الآلات التي تطرب كالعود والطنبور والمعزفة والطبل والمزمار والرباب وغيرها. واستدلوا على تحريم الغناء والمعازف من القرآن بقوله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشۡتَرِي لَهۡوَ ٱلۡحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾[2]. قال ابن عباس: هي الملاهي.

وقد أجازوا الغناء المباح وضرب الدف في العرس والختان. وحرموا الأغاني المهيجة للشرور المشتملة على وصف الجمال والفجور ومعاقرة الخمور في الزفاف وغيره، أي أنهم حرموا كل الملاهي المحرمة[3].

ونحن نرى أن الآلات الموسيقية تباح أو تحرَّم من خلال استعمالها. فإذا كان استعمالها للفجور، والمجون، والميوعة وإثارة

---

(١) نيل الأوطار: ٨/ ١٠٤.
(٢) سورة لقمان، الآية: ٦.
(٣) نيل الأوطار: ٦/ ١٨٨.

الشهوات فهي بلا شك حرام، ولا يجوز اقتناؤها،ولا بيعها أو شراؤها، وهي آلات صمّاء، صنعت في الأصل من موادّ أحلها الله سبحانه وتعالى، وليست محرَّمة بذاتها كآلات، بل لأن الفجور، والمجون وكلَّ ما يثير الشهوات والرغبات المحرَّمة إنما هو حرام، فلذا كانت حرمتها لأنها آلات أو أدوات تساعد على المعاصي وارتكاب الذنوب، أو تثير الأحاسيس التي تؤدي لذلك. أما إذا استعملت لأغراض أخرى تسمو بالنفس، وتهذب الشعور، وتصقل السلوك، وتُشعر الإنسان براحة واطمئنان وهدوء وأنس، فيكون استعمالها أو اقتناؤها حلالاً، وليس في شيء من ذلك حرمة على الإطلاق. بل ولماذا تكون الحرمة طالما أنه ليس في استعمالها أو اقتنائها معصية أو تعدٍّ أو ارتكاب ذنب؟ فالمذياع مثلاً (الراديو) يمكن أن يستعمل للتعليم، والترويح عن النفس، وتقديم الأخبار، والقصص، والدروس العلمية وغيرها من الأمور المشروعة، فيكون في كل هذه الاستعمالات حلالاً بل ومطلوب لنفع الإنسان ومصلحته. أما إذا استعمل للأغاني الصاخبة، والتوجه اللاخلاقي، وإثارة النَّعرات الطائفية أو المذهبية، أو إثارة المشاكل وغيرها، فيكون عندئذٍ حراماً ومرفوضاً. ومثل المذياع التلفزيون وأيَّة آلة موسيقية مهما كان نوعها.

وكما الآلات والأدوات فكذلك بعض أنواع الموسيقى التي باتت ضرورية في حياة الناس ولا سيما تلك التي تستعمل في المناسبات الرسمية مثل نشيد الدولة، أو ما يُنشد عند استعراض الجيوش، أو استقبال الزائرين والوفود الرسمية، أو ما يُعزف في مناسبات الأعياد والأعراس، والحزن والحداد، أو الموسيقى التي تعزف على قبر الجندي المجهول، أو عند تأبين شهيد، أو في أية

مناسبة مماثلة. فالنشيد والآلات التي تستعمل في هذه المناسبات كلِّها تكون مباحةً ولا يدخلها التحريم.

وأما بالنسبة لما جاء في الكتاب المجيد عندما أتى على ذكر داود عليه السلام بقوله تعالى: ﴿وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ وَكُنَّا فَاعِلِينَ﴾[1].

فيبدو أن داود عليه السلام كان له صوت حسن، فيه حنان ورقة وصفاء، والصوت الحسن هبة من الخالق العظيم، يمنحه للبعض من الناس، ليكون من الآيات الدالة على قدرة الله تعالى، وأنعمه التي يتفضل بها على عباده. وأهمية هذه الهبة الربانية تكمن في كيفية استخدامها: إما للصلاح والخير، وإما للفسق والشر... وداود عليه السلام قد استخدم هذه الهبة، كما يبيّن القرآن الكريم، في التسبيح لله الملك القدوس العزيز الحكيم. وكانت تتجاوب معه الجبال والطيور، مسخّرةً بأمر ربِّها، فتسبح بحمده ـ عزَّ وجلَّ ـ مع تسابيح داود عليه السلام التي تتصاعد في الآفاق أناشيدَ شكرٍ وطاعةٍ وثناء.. فداود عليه السلام لم يستعمل هبة الله تعالى له إلا فيما يليق بتلك الهبة. ولم يشر القرآن الكريم إلى أنه استعملها لطربه وأنسه، ولا لِلَذته الشخصية، ولا لطرب الناس وإيناسهم، بل استعملها للتسبيح، فحق للجبال والطير، بل وللكائنات كلها أن تشارك في تسبيحه..

ولكن أين داود عليه السلام من أولئك الملوك، والقادة، والأمراء الذين شيَّدوا القصور، وعمروا الجنائن، وأوسعوا في الساحات لكي يقيموا حفلات الغناء والطرب للمجون والفسوق وشرب الخمور،

(١) سورة الأنبياء، الآية: ٧٩.

وتعاطي المحرمات؟. فكم صوَّر لنا التاريخ القديم والحديث أوضاعاً نافرة، مخزية، استغلَّ فيها الحكام والأمراء وأصحاب النفوذ وأمثالهم الأصوات الجميلة، والراقصات الخليعات ليقيموا الحفلات والاحتفالات العامرة بالمحرمات!.. نعم إن تسابيح الجبال والطير مع داود عليه السلام هي حقائق من القرآن تبيّن كيف أن الله سبحانه وتعالى يخرق النواميس، والسنن، ويجعل الجبال والطير تسبِّح مع داود عليه السلام ليدلنا على أن هباته وعطاياه سبحانه هي للحق، والخير، والمتعة الرفيعة.

نستدلّ من كل ذلك أن الله سبحانه وتعالى لم يحرم الغناء ولا الموسيقى تحريماً قاطعاً في جميع الحالات، بل إنه سبحانه خلق الأنغام والألحان لتتجاوب أصداؤها في جنبات الكون، الذي يتحرك بانتظامه وإيقاعه، وتناغمه وتجانسه، ليكون الشاهد الأكبر على قدرة الله تعالى في خلقه وحكمة صنعه.

هكذا يجب أن نفهم الغناء والموسيقى على أنهما من عطاء الله تعالى فالغناء، الذي فيه ذكرُ الله وتمجيده، أو ما يريح النفس الإنسانية ـ ولا يكون فيه إثارةٌ للشهوات والغرائز، ونوعٌ من الإباحية والمجون ـ فهو مباحٌ، وكذلك الموسيقى التي تهدّئ الأعصاب وتتآلف مع الذوق السليم فهي مباحة أيضاً لأنها تنمُّ عن موهبة الموسيقيّ التي هي من هبات الله تعالى. وهذه المنظومات من الأصوات والمشاعر يجب أن تتوافق مع تكامل النواميس الربانية، وثبات السنن الإلهية. ثُمّ ألسنا نسمع في خرير المياه أنغاماً، وفي حفيف الأشجار أنغاماً، وفي أصوات الطيور أنغاماً.. فكيف نقول إن الله سبحانه وتعالى قد حرَّم الألحان والموسيقى وقد خلقها عزَّ وجلَّ في مختلف جوانب هذه

الحياة التي نحياها؟. ثم أليست تلك الأنغام مثل هذه الألوان للثمرات والجبال والناس والحيوان في اختلافها وتنوعها، كما يدل عليه قوله تبارك وتعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ أَنَّ ٱللَّهَ أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَأَخْرَجْنَا بِهِۦ ثَمَرَٰتٍ مُّخْتَلِفًا أَلْوَٰنُهَا ۚ وَمِنَ ٱلْجِبَالِ جُدَدٌۢ بِيضٌ وَحُمْرٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهَا وَغَرَابِيبُ سُودٌ ﴿٢٧﴾ وَمِنَ ٱلنَّاسِ وَٱلدَّوَآبِّ وَٱلْأَنْعَٰمِ مُخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ كَذَٰلِكَ ۗ إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُا۟ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٌ﴾(١).

ومن يدقق في هذه النصوص القرآنية البديعة يجد بوضوح كيف أن عنصر الجمال يبدو مقصوداً في تصميم السماوات والأرض وتنسيقهما. فالتعبير عن الألوان يدل على التنوع في الخلق من إنسان وحيوان وجماد، وهو يجمع بين الأحياء والجماعات ليكتمل معرض خلق الله الجميل الرائع فيشمل الأرض كلها، ومن عليها وما عليها.. فيتآلف الكل مع بعضه البعض، ويعطي للحياة رونقها وجمالها. وعندما تتضح هذه الصورة الشاملة لذوي البصائر وهي تسبِّح بعظمة الخالق، وصنعه البديع، ينطلق الكل من الأصل تسبيحاً، ويعود الكل إلى هذا الأصل تسبيحاً.. وهذا ما لا يدرك سرَّه وجلالَ قدره إلا العلماءُ الذين يتلون القرآن، وينظرون في ملكوت الله تعالى، فتتبيّن لهم معرفةُ الله العزيز الحكيم: يعرفونه بآثار صنعه، ويدركونه بآثار قدرته، ويستشعرون حقيقة عظمته برؤية حقيقة إبداعه، ومن ثم يخشونه حقاً، ويتّقونه حقاً، ويعبدونه حقاً.. فالألوان والأصباغ نموذج من بدائع التكوين، وروائع التنسيق التي لا يدركها إلا العلماء. وكذلك الموسيقى والألحان والأصوات الجميلة تعابير عن البدائع

(١) سورة فاطر، الآيتان: ٢٧ و٢٨.

والروائع في الخلق، فلا يجب أن نستخدمها إلَّا لما يكون فيه طاعةُ الله (تعالى) أو صلاحُنا، وراحتُنا وصفاءُ أنفسنا..

لقد خلق الله تعالى الآذان للسمع، والعيون للبصر، فكما تدرك العيونُ جمالَ الألوان، كذلك تدرك الآذانُ جمالَ الألحان والأنغام..

ونحن في حقيقة الأمر، وانطلاقاً من واقع الحياة، نرى بأن الخالق الصانع المبدع قد أوجد الأنغام والألحان. وما كان منهما متوافقاً مع الوجود الأرضي ومع حركة الكون فهو ما يريدنا الله سبحانه وتعالى أن نسمعه ونأنس به. وما كان منهما يصادم وجودنا الأرضي ويتنافر مع حركة الكون فهو ما يجب أن نبتعد عنه، بل ونحاربه.. فالله عزَّ وجلَّ يريد للإنسان أن يحيا حياة طاهرة، صافية، فيها احترام للذات والكرامة الإنسانية. والأنغام والألحان يضفيان على هذه الحياة رونقاً وجمالاً، ولذلك كان مستحباً التغني بالألفاظ المشتملة على الحكم والمواعظ، وعلى ذكر الله تعالى، أو المشتملة على وصف ما في هذا الكون من أزاهير ورياحين، وبحارٍ وجداول وأنهار، وما فيه من ألوان بهيجة.. بل إن إظهار فضائل الإنسان، وإبراز خصاله الحميدة وصفاته النبيلة وأعماله المجيدة أو التعبير عن مشاعره الرصينة هي ممّا يستحب التغني به، لنشر القيم والمثل السامية بين الناس، وذلك من دون إطراءٍ، وتبذّلٍ، وتصنّعٍ وتكلُّف..

وأما ما كان من الغناء والموسيقى محرّضاً على الرذيلة، وعلى المجون والفساد، أو مما يحرك الشهوات ويثير الصخب والضجيج بدون طائل كاللهو والرقص والمتعة الرخيصة، وما يصاحب ذلك من فجور ـ كما يشاهد في الحفلات، وصناعة «الڤيديو كلوب» ـ وتعاطي

المسكرات والمخدرات.. فكل ذلك من الملاهي المحرمة التي لا يجوز للمسلم سماعُها ومقاربتها.

وأما ما يتعلق بالحداء وهو الإنشاد الذي تساق به الإبل، وما شابه، فهو مباح لا بأس في فعله واستماعه. وقد أقره النبي ﷺ، كما أقر نشيد الأعراب، فيجوز سماع سائر أنواع الإنشاد، لأنه ﷺ كان يسمعه فلا ينكره[1].

وأما الشعر، فقد ذم الله سبحانه وتعالى الشعراء الغاوين المغوين، ومدح المؤمنين والصالحين منهم بقوله عزَّ وعلا: ﴿وَٱلشُّعَرَآءُ يَتَّبِعُهُمُ ٱلْغَاوُۥنَ ﴿٢٢٤﴾ أَلَمْ تَرَ أَنَّهُمْ فِى كُلِّ وَادٍ يَهِيمُونَ ﴿٢٢٥﴾ وَأَنَّهُمْ يَقُولُونَ مَا لَا يَفْعَلُونَ ﴿٢٢٦﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ وَعَمِلُوا۟ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُوا۟ ٱللَّهَ كَثِيرًا وَٱنتَصَرُوا۟ مِنۢ بَعْدِ مَا ظُلِمُوا۟ ۗ وَسَيَعْلَمُ ٱلَّذِينَ ظَلَمُوٓا۟﴾[2]. إنه قول الحق تبارك وتعالى في ذم الشعراء، والغاوين الذين يتبعونهم. وقد ذمّهم لأنهم يستوحون من الخيال، بعيداً عن عالم الواقع والحقيقة. ولذلك يشبههم القرآن، وأتباعهم، بأنهم يهيمون في أودية الخيال الوهمية، التي لا وجود لها إلا في تصوراتهم وانفعالاتهم، مما يجعل كل أشعارهم كذباً بكذبٍ، وخيالاً بخيال، لا يلامس حقائق الحياة. إنك ترى الشاعر يتصوّر نفسه وكأنه رَقِيَ في السماء، وسبح في الغيوم، وطال النجوم بيديه، بينما هو في حقيقته، لا يعدو هذا الكائن البشري العاجز، القاصر، الضعيف، الذي يلتصق بتراب الأرض. فكيف لا يكون ما يقوله كذباً صراحاً يستدعي ذمّه، هو ومن يتبعه، ويسير على نهجه في خداع نفسه، وتكاذبه على الخلق؟

---

(١) الإحياء للغزالي: ٣/ ١٠٩.

(٢) سورة الشعراء، الآيات: ٢٢٤ ـ ٢٢٧.

ولكن ليس كل الشعراء مذمومين لقوله تعالى: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ وَذَكَرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرًا﴾[1] فهؤلاء المؤمنون لم يشغلهم الشعر عن العمل الصالح والتعبد إلى الله تعالى. إنّ شعراء النبي ﷺ قد انتصروا لدعوة الإسلام ولحامل الدعوة، بعد أن ذاق ﷺ وأصحابه في مكة مرَّ العذاب والهوان.. هؤلاء الشعراء، وقد اتخذوا سبيل الرشاد، انبروا للدفاع عن الإسلام، بهجاء الكفار وإغاظتهم. وكان منهم حسان بن ثابت، وكعب بن مالك وعبد الله بن رواحة، الذين ناصروا الحق، وانتصروا بالحق بعد الظلم الذي وقع على النبي ﷺ والمسلمين.. وقد أثنى عليهم الرسول ﷺ وأكرمهم، كما فعل عندما أعطى كعب بن زهير، بردةً كانت عليه، لما أنشده لاميته المعروفة: «بانت سعاد فقلبي اليوم متبول».

ولذلك يكون حكم الشعر، كحكم الموسيقى والغناء، بل وسائل الكلام في حظره وإباحته، وكراهيته واستحبابه: فحسنه كحسنه، وقبيحه كقبيحه. وقد قال النبي ﷺ: «**إن من الشعر لحكمة**»[2]، كما قال ﷺ: «**الشعر بمنزلة الكلام: حسنه كحسن الكلام وقبيحه كقبيح الكلام**»[3].

وخلاصة القول: إن كل ما يصدُّ عن ذكر الله تعالى، ويلهي عن طاعته، سواء أكان موسيقى أم غناء أم شعراً، أو كان لعباً ولهواً، فهو حرام. وكذلك كل ما لا يتجاوب، ولا يتوافق مع مخلوقات الله تعالى في الفطرة التي فطرها عليها، فهو أيضاً حرام لأنه يصادم سنن الله

---

(١) سورة الشعراء، الآية: ٢٢٧.
(٢) رواه أحمد وأبو داود عن ابن عباس بلفظ «إن من البيان سحراً وإن من الشعر حكماً».
(٣) السنن الكبرى للبيهقي.

تعالى التي لا تبديل لها ولا تحويل عنها.

نعم هذا ما نهى عنه الإسلام، وحرَّم ممارسته أو متابعته، شأنه شأن كل عمل قد يوقع الإنسان في المعصية والإثم. حتى البيع الحلال ـ «**وأحلَّ الله البيع**»ـ يصبح حراماً عندما يلهي ويبعد عن ذكر الله تعالى وطاعته. أوليسَ ربنا تبارك وتعالى قد أمرنا أن نترك البيع، وكلَّ شيء، عندما يحين موعد صلاة الجمعة، لنذهبَ إلى المسجد ونؤديَ هذه الفريضة جماعة لقوله عزَّ وجلَّ: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نُودِىَ لِلصَّلَوٰةِ مِن يَوۡمِ ٱلۡجُمُعَةِ فَٱسۡعَوۡاْ إِلَىٰ ذِكۡرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلۡبَيۡعَۚ ذَٰلِكُمۡ خَيۡرٞ لَّكُمۡ إِن كُنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ۝٩ فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ وَٱبۡتَغُواْ مِن فَضۡلِ ٱللَّهِ وَٱذۡكُرُواْ ٱللَّهَ كَثِيرٗا لَّعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ ۝١٠ وَإِذَا رَأَوۡاْ تِجَٰرَةً أَوۡ لَهۡوًا ٱنفَضُّوٓاْ إِلَيۡهَا وَتَرَكُوكَ قَآئِمٗاۚ قُلۡ مَا عِندَ ٱللَّهِ خَيۡرٞ مِّنَ ٱللَّهۡوِ وَمِنَ ٱلتِّجَٰرَةِۚ﴾[1]. وهو قولٌ كريم فيه من الوضوح والدعوة إلى إقامة صلاة الجمعة ما لا يحتاج إلى تأويل أو تفسير أو توضيح. وهو أمر واجب يستدعي الطاعة والعمل به. حتى إذا فرغنا من الصلاة كان الأمر بالإباحة ﴿فَإِذَا قُضِيَتِ ٱلصَّلَوٰةُ فَٱنتَشِرُواْ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ إما سعياً وراء الرزق الحلال، وإما طلباً للدعة والراحة. وكله فضل من الله تبارك وتعالى، يأتينا به دائماً ذكره العزيز الذي تطمئن به القلوب.

إننا نتوجه للشباب المسلم ناصحين له بوجوب الابتعاد عن كل الأجواء التي تعج بالموسيقى والغناء والألحان التي تزين التفلّت، وتحضُّ على الرذيلة، وتثير الشهوات والرغبات.. إياكم يا شباب الإسلام والانخراط في مثل هذه الأجواء، سواء في الحفلات التي تقام

(١) سورة الجمعة، الآيات: ٩ ـ ١١.

في البيوت، أو في النوادي، أو في الاحتفالات العامة، التي لا تميّز بين فضيلة ورذيلة، ولا بين طاعة ومعصية، ولا بين حلال وحرام!!.. فارتيادُ مثل هذه الحفلات أو النوادي أو صالات الرقص يؤدي حكماً إلى المعصية، والابتعادُ عنها ومحاربتها فيهما طاعة لله تعالى، ورضوانٌ منه وفضلٌ كبير.

اللعب واللهـو

يقال في اللغة: لعب فلان إذا كان لا يقصد في فعله مقصداً صحيحاً، فيكون فعله لعباً.

ويقال: إن اللهو هو ما يشغل الإنسانَ عما يعنيه ويهمه.

وهكذا نجد في الحياة، وانطلاقاً من هذه المعاني، أن كثيراً من الناس يغلب عليهم حب التمتع بالدنيا، فينساقون وراء اللعب واللهو حيث يجدون فيهما منافذَ لإشباع الشهوات والرغبات واللذائذ التي يعتبرونها هدفاً في حياتهم. كما يجدون الأجواء متاحةً ومؤمّنةً لذلك إنْ: بالوسائل والأدوات المتوفرة، وإن بالأماكن التي تفتح أبوابها لأصحاب تلك الأهواء والرغبات.

وأغرب من ذلك أن من الناس من يتخذ المقامرة، والمعاقرة، والمعاشرةَ السيئةَ والمجونَ تعبيراً عما يرغب به من اللعب واللهو، وهم يظنون أنها تؤمن لهم إراحة الأعصاب، والهربَ من الإرهاق، علماً بأن واقع حياة مثل هؤلاء الناس يثبت غير ذلك، بل وعلى عكس منه تماماً..

وهذا بخلاف ما دعا إليه الإسلام تماماً، وهو السعي والعمل والجدية في الحياة، دون أن ينسى إعطاء البدن والنفس حقهما من

الراحة والارتياح، ونوال الطيبات الحلال التي خلقها الله تعالى للتمتع والتلذذ بها في هذه الحياة الدنيا. ومن هنا كان على الإنسان المسلم أن يختار بين ما يرضي الله تعالى ورسوله الكريم، وبين إقدامه على ارتكاب المعاصي والذنوب، مهما كان نوعها صغيرة أو كبيرة، التي تغضب الله عزَّ وجلَّ، وتشيع الفاحشة بين الناس.

ولذلك لا يجوز لأحد من المسلمين أن يعتبر اللعب واللهو من وسائل التسلية والترفيه، بل عليه أن يميّز بين ما هو مباح منهما، وما هو مكروه أو حرام.

وسوف نذكر ونبحث حكم الشرع في بعض أنواع اللعب ومنها: لعب الورق والنرد (الطاولة) والشطرنج. وحكمها ينطبق على سائر ما يشبهها أو يماثلها. ثم نأتي بعد ذلك على حكم الشرع بالنسبة لليانصيب وسباق الخيل، وهما من الألعاب الشائعة.

١ ـ لعب الورق:

ويقسم إلى نوعين: ما فيه مقامرة، وما خلا من القمار.

فأما ما يتعلق بلعب القمار فهو حرام باتفاق جميع الأئمة، لأنه من الميسر الذي أمر الله تعالى باجتنابه بقوله العزيز: ﴿إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ﴾[1]، ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ ۖ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ﴾[1].

فالميسر لغة، قد جاءت تسميته من: يَسَرَ القومُ الناقةَ: جزؤوا

(١) سورة المائدة، الآيتان: ٩٠ و٩١.

لحمها واقتسموه. والقمار من قمر قمراً أي راهن ولعب في القمار. وقَمَرَ الرجل: غلبه في القمار. وقَمَرَ الرجلَ مالَهُ: سلبه إياه. وتقامر القوم: تراهنوا ولعبوا في القمار.

والقمار، كما هو معروف في الحياة العامة هو كل لعب يشترط فيه أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً، سواء كان بورق اللعب، أو بالسباق، أو بالمغالبة أو بالمصارعة، أو بأي لعب يكون فيه الشرط أن يأخذ الغالب من المغلوب شيئاً. وحتى إذا جرى عقد بين اثنين على ذلك، فيعتبر العقد باطلاً ولا قيمة شرعية له..

ولذلك كان اللعب الذي يؤدي إلى المقامرة مهما اختلفت أنواعها محرّماً بالنص القرآني. وقد ساوى الله عزَّ وجلَّ بين الخمر والميسر والأنصاب والأزلام في نفس الآية. ثم ذكر أنَّ الشيطان جعل من الخمرة والميسر وسيلة يوقع بسببها العداوة والبغضاء بين الناس، كي يبعدهم عن ذكر الله تعالى وعن الصلاة الواجبة. ولذلك جاء النهي عنهما بصورة جازمة قاطعة، تفرض على المسلم أن ينتهي عنهما حتى لا يقع في الحرام.

بالإضافة إلى أن حرمة القمار فيها معالجة لكثيرٍ من المفاسد التي قد يتعرض لها المقامر، وأهمها: خسارةُ المال، أو كسبُهُ بالسلب، وضياعُ الوقت الذي يجب أن يكون للعمل والسعي لكسب الحلال، وهدرُ الصحة في تمضية الليالي والسهر وراء الطاولة، والابتعادُ عن أهله وأولاده. وقد يرافق القمارَ معاقرةُ الخمرة، أو تعاطي المخدرات ـ كما هو شائع اليوم في أوساط المقامرين ـ إلى غير ذلك من المآسي التي تنعكس سلباً على كرامة الفرد، وعلى الحياة العائلية، بل وعلى المجتمع بشكل عام..

ويكفي أن نتطلع إلى تلك الكازينوهات المعدّة للقمار على أنواعه، سواء اللعب بالورق، أم بالآلات والوسائل التي تفننوا باختراعها لجذب الناس إلى لعب القمار،وإلى تلك الصالونات والبيوتات التي تُعِدُّ غرفاً خاصة فيها للعب القمار، وما نراه من اجتماع السيدات والرجال على طاولة واحدة، وقد تركوا أبناءهم وبناتهم للخدم، حتى يمضوا لياليَهم على تلك الحالة من الفساد. . نعم يكفي أن نتصور ذلك حتى نتبيَّن شرَّ القمار، وضرورة تركه! . .

وأما ما يتعلق بلعب الورق الذي يخلو من القمار، وهو اللعب الذي لا عوض فيه من الجانبين ولا من أحدهما، أي الذي يكون من أجل التسلية فقط، فقد أجمع الفقهاء على كراهيته، لأنه لا يخلو من إضاعة الوقت عبثاً،والانشغال بأمور تافهة، في حين أن المسلم عليه أن يشغل أوقات فراغه بذكر الله تعالى، وبالاطلاع على أحكام دينه، أو بالقيام بمطالعةٍ تنفعه، أو غير ذلك من الأمور النافعة التي ترفع من شأن الإنسان وتفيده في دنياه وآخرته.

٢ ـ الطاولة (النرد):

النرد هو الزهر الذي يقذفه اللاعب للحصول على رقم معين. وهو يستعمل في لعب الطاولة أو غيرها من الألعاب، من أجل المقامرة غالباً. ولذلك كان اللعب بالنرد محرماً. وحسب اصطلاح الحنفية هو مكروه تحريماً في كون دليل الحكم فيه ظنياً، لما روى أبو موسى الأشعري: «من لعب بالنرد فقد عصى الله ورسوله»[1].

(١) رواه أحمد وأبو داود ومالك (نيل الأوطار: ٨/ ٩٤).

وروى بريدة أن النبي ﷺ قال: «**من لعب بالنردشير فكأنما غمس يده في لحم الخنزير ودمه**»[١].

وقد اتفقت المذاهب الأربعة على أن من تكرر منه لعب النرد لم تقبل شهادته، سواء لعب به قماراً أم غير قمار، لأنه إن لم يقامر فعمله عبث ولهو، وذلك لقوله ﷺ: «**كل شيء ليس من ذكر الله تعالى فهو لهو ولعب. (أو: فهو سهو ولغو) إلا أربعة: ملاعبة الرجل امرأته، وتأديب الرجل فرسه، ومشي الرجل بين الهدفين (ويقصد به تعلم الرماية)، وتعلم الرجل السباحة**»[٢].

وقد ربط بعض المطَّلعين اللعب بالنرد (الطاولة) بالأبراج، وقالوا: إن هذه اللعبة وضعها أحد ملوك فارس، وسماها النردشير، وربط بينها وبين علاقة مستقبل الإنسان بالأبراج[٣] أي فكما أن الشطرنج يرمز إلى نوع من الوثنية، بواسطة أحجاره التي يمارسون فيها لعبه، والتي هي عبارة عن أصنام، فكذلك قالوا إن الطاولة وتقسيمها إلى خانات، وترقيم أحجار النرد، جميعها ترمز إلى الأبراج.

فالأبراج قد ورد ذكرها في القرآن الكريم بقوله تعالى: ﴿تَبَارَكَ ٱلَّذِى جَعَلَ فِى ٱلسَّمَآءِ بُرُوجًا﴾[٤]، وعدد هذه الأبراج إثنا عشر برجاً، وأسماؤها هي: الحمل والثور والجوزاء والسرطان والأسد والعذراء أو (السنبلة) والميزان والعقرب والقوس أو (الرامي) والجدي والدلو والحوت. وهكذا فإن عدد أرقام خانات النرد (أو الزهر) هو ٦ تتدرج

---

(١) رواه أبو داود.

(٢) أخرجه النسائي من حديث جابر بن عبد الله (نصب الراية: ٤/ ٢٧٣ وما بعدها).

(٣) جاء بعض هذه المعلومات في قاموس المنجد.

(٤) سورة الفرقان، الآية: ٦١.

من ١ إلى ٦ في كل خانة، زائد ٦ في خانات الحجر الثاني تساوي ١٢ وهو عدد الأبراج. وأحجار الطاولة منها بيضاء وهي ترمز إلى النهار ومنها سوداء وهي ترمز إلى الليل. وعلى هذا فإن اللاعب عندما يقذف بالنرد فإن أقصى ما يصل إليه هو الرقم ٢٤ (٦ × ٢ مسحوبة مرتين = ٢٤) أي يحقق الاكتمال، كما يكتمل اليوم بعدد ساعاته الأربع والعشرين.

٣ ـ الشطرنج:

رأي الشيعة الإمامية: يرى بعض فقهاء الشيعة الإمامية أن الشطرنج محرم وذلك لقوله تعالى: ﴿فَٱجْتَنِبُواْ ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ وَٱجْتَنِبُواْ قَوْلَ ٱلزُّورِ﴾[1]. فإنهم يفسرون ﴿ٱلرِّجْسَ مِنَ ٱلْأَوْثَٰنِ﴾ أنه يدخل فيه أحجار الشطرنج التي هي عبارة عن أصنام من معاطاة الوثنية. ويفسرون «قول الزور» بأنه: الغناء. ويقولون: إذا قلت حقاً وباطلاً فأين تضع الغناء؟ ويجيبون: يوضع حتماً في خانة الباطل...

ـ وقال الحنفية والمالكية والحنبلية: يحرم الشطرنج، وذلك لما ورد عن علي عليه السلام أنه قال: «الشطرنج من الميسر». ويروون أن علياً عليه السلام مرَّ بقوم يلعبون الشطرنج فقال: ما هذه التماثيل التي أنتم لها عاكفون؟

ـ وقال الشافعية: يكره اللعب بالشطرنج، لأنه لعب لا ينتفع به في أمر الدين ولا حاجة تدعو إليه، فكان تركه أولى، ولا يحرَّم، لأنه لم يرد نص بتحريمه. ثم إن الأصل في الأشياء الإباحة. أما إذا كان على عوضٍ من الجانبين أو من جانب واحد يأخذه الغالب من

(١) سورة الحج، الآية: ٣٠.

المغلوب، فهو حرام. فالشافعية إذاً يرون في لعب الشطرنج الكراهية وليس التحريم، وخاصة إذا استبدلت أحجاره المعروفة حالياً بأشكال جديدة ليس فيها هيئة التماثيل وصورها.

وعلى هذا فإن تحريم الشطرنج كان لارتباطه بالأصنام والتماثيل، وإن تحريم النرد كانَ لارتباطه بالأبراج أي من قبيل الكشف عن المستقبل، وهو ما يدخل في علم الغيب الذي لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى.

ولكن الناس في عصرنا هذا لا يفكرون في ذلك الربط أبداً، أي لا يدخل في روعهم أثناء لعبهم بالشطرنج أنّ أحجاره لها علاقة بالأصنام والتماثيل، بل هي بنظرهم مجرد دُمىً للعب ينقلونها ويحركونها وفقاً لرغبتهم ومهارتهم في هذه اللعبة. وكذلك النرد فإنهم لا يفكرون بأن له علاقة بالأبراج وخاصة أثناء نقل الأحجار من خانةٍ إلى أخرى..

وهكذا الأمر بالنسبة إلى سائر أدوات اللعب الأخرى كالورق والبرجيس، والآلات والماكينات على اختلاف أشكالها وأنواعها، فإنهم يتخذونها إما وسلية للتسلية وإما وسيلة للمقامرة. ففي الحالة الأولى تكون مكروهة وفي الحالة الثانية تكون محرَّمة حتى ولو أقيمت لها المباريات في النوادي وغيرها، شأنها في ذلك شأن أية لعبة مهما كان نوعها، فإنها تكون محرمة إذا جرت فيها رهونات وعقدت عليها معاوضات.

٤ ـ اليانصيب:

ومن الأشياء الشائعة بين الناس «اليانصيب»، وهو ما بات

متداولاً بين أيدي الناس في معظم دول العالم حيث يقدمون على شراء أوراقه بغية كسب كمية كبيرة من المال، أو كسب شيء أو سلعة معينة. وأوراق اليانصيب هذه تنقسم إلى قسمين:

ـ قسم يتعلق بالمراهنة وهو حرام.

ـ وقسم يتعلق بجائزة وهو حلال.

فأما القسم الأول المتعلق بالمراهنة فهو أوراق اليانصيب التي تصدرها الدولة تحت اسم «الإصدار الوطني» أو «اللوتو» أو أي اسم آخر؛ والمراهنة فيه واضحة لأنك تدفع مبلغاً معيناً من المال مراهناً على أرقام قليلة وعديدة بين مجموعات هائلة من الأرقام تكون مطبوعة على أوراق اليانصيب، بحيث يكون حظك في الربح مجرد احتمال نسبي أي نسبة ١/ كذا...، وهذا الاحتمال مرتبط دائماً بدورة دواليب مرقمة أو دورة طابات مرقمة داخل آلة معينة مخصصة لهذا الغرض. فإن صادف وقوف الدواليب أو الطابات داخل الآلة على الأرقام التي تحوزها كنت رابحاً، بينما خسر الآخرون الذين كانوا ينتظرون مصادفة الحظ مثلك.

فهذه المراهنة التي تحتمل الخسارة بنسبة كبيرة جداً، بينما تحتمل الربح بنسبة قليلة جداً، والتي هي في الأصل رهينة الصدفة، هي حرام لأن المراهنة بمعناها الحقيقي تُعدُّ من القمار، والقمار حرام أياً كان شكله أو نوعه أو غايته. ونقول غايته لأن البعض يُقدمون على شراء أوراق اليانصيب وفي ظنهم أن ريعها سوف يعود إلى الجمعيات أو المؤسسات الخيرية، فهم يظنون أنهم يقومون بعمل خير، وهذا ما يخالف الدين لأن نيَّةَ المشتري في الأصل متجهة إلى المراهنة والربح،

وإلَّا كان بإمكانه أن يدفع هذا المبلغ الذي يشتري به ورقة اليانصيب إلى جمعية خيرية أو إلى فقيرٍ أو عاجز وما إليه، ولذا لا يكون رهانه بشراء ورقة اليانصيب مقصوداً فيه الخير في الأساس. . ثم سواء راهن من أجل عمل الخير أو من أجل الربح فقط فكله حرام لأن الحرام آتٍ من المقامرة التي يمارسها من خلال ورقة اليانصيب التي لا تعدو كونها رهاناً على أرقام.

وأما القسم الثاني أي الذي يتعلق بنيل جائزة فهو يختلف تماماً عن الأول، ذلك أن من يحتاج سلعة معينة فلا بد له من شرائها لإشباع حاجته، وقد استفادت المؤسسات التجارية من هذا الواقع، أي واقع الحاجة التي تتطلب الإشباع، فعمدت إلى وضع السلع بتصرف المستهلك ثم جعلت له حافزاً أقوى للشراء بأن جعلت على شراء كل سلعة ورقة من اليانصيب يحصل من خلالها، وبنتيجة السحب على تلك الأوراق التي حازها المشترون، على جائزة معينة قد تكون مبلغاً من المال، أو ليرات ذهبية، أو سيارة، أو سلعة معينة وما إلى ذلك. .

ـ والمؤسسات التجارية إنما تفعل ذلك انطلاقاً من مبدأ المنافسة في السوق لكي ترغِّب المستهلكين بالإقبال على سلعها، بإغرائهم بما تقدم لهم من جوائز. وهي بذلك تبيع أكثر، ويزداد رِبْحها أكثر، فتكون الورقة التي تعطيها للمستهلك من قبيل الوعد بالجائزة، فلا تدخل إذاً بمفهوم المراهنة أي المقامرة، بل هي مجرد وعد قد يتحقق من خلاله نيل الجائزة وقد لا يتحقق. مِن هنا يحل لمن يشتري السلع أن يأخذ هذه الأوراق التي تقدمها له المؤسسة لأنه في كل حال سوف يقدم على شراء سلعته إشباعاً لحاجاته، سواء بوجود أوراق الجائزة أو بعدم وجودها!

ثم إنَّ الوعد بجائزة يكون من قبيل الإرادة المنفردة سواء من الفرد أو من المؤسسة ولا يكون من قبل مراهنَيْن، أي من قبل إرادتَيْن، بنية الربح أو الخسارة.

٥ ـ سباق الخيل:

وسباق الخيل هو كاليانصيب تماماً، منه ما هو حرام إذا كان قائماً على المراهنة وهذا ما هو شائع في أندية سباق الخيل، ومنه ما هو جائز إذا كان للفروسية فقط أو لنيل الجائزة عند إجراء سباقات الفروسية. ووجه الجواز في الحالة الثانية هو مشروعية الفروسية لأنها من أنواع الرياضات الهامة في حياة الناس، وتحتاج إلى كفاءات ومهارات معينة قد لا يستطيع كل واحد ممارستها.

وقد روي عن علي بن الحسين عليه السلام: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله أجرى الخيل وجعل سَبْقَها أواقيَّ من فضة»[1].

ومثل سباق الخيل سباق الكلاب أو غيرهما من أنواع السباقات الأخرى التي تنظمها بعض أندية البلدان بحسب عاداتها وتقاليدها، حتى صراع الديكة بات من المباريات التي يجري تنظيمها، والتي لم تخل من المراهنة عليها.

وقد تنوعت في عصرنا هذا وكثرت أنواع وسائل المراهنات في العالم، حتى باتت الألعاب المشروعة، بما فيها الألعاب الرياضية سبيلاً إلى المراهنة. فإن قامت مباريات بين لاعبين مشهورين في الملاكمة، أو بين فريقي كرة قدم، أو بين متباريين بالمصارعة بدأت من ورائها المراهنات التي تنظمها مؤسسات محترفة غالباً ما تكون

---

(١) وسائل الشيعة.

بأيدي المافيا في هذا البلد أو في غيره. فمثل هذا النوع من الرياضة أو هذه الألعاب مشروعة بحدِّ ذاتها ولكن المراهنات التي تجري عليها هي محرمة.

مما تقدم يتبين أن الحرام من الألعاب هو ما يعتبر قماراً أو ما فيه رهان، وما لا يدخل فيه مثل ذلك يكون مكروهاً. فإن أراد الشبابُ تمضية أوقاتهم فهنالك مجالات كثيرة أمامهم مما يفيدهم ويعتبر مباحاً لهم إتيانه. أما الكبار فليس أمامهم أفضل من قراءة القرآن الكريم لملء الفراغ الذي يعانون منه والانصراف إلى الصلاة، وخاصة بقضاء ما فاتهم في سابق أيامهم، وحضور حلقات الدرس وسماع المحاضرات المفيدة، وقراءة الكتب القيمة ولاسيما تلك التي تبحث في الأحكام الشرعية وتهدي إلى سبيل الدين والرشاد، وما إلى ذلك من الأمور التي يتقربون فيها إلى الله سبحانه وتعالى بالعمل المفيد لهم ولأسرتهم وأمتهم.

أما فيما يتعلق باللهو، فقد ردَّه بعض الفقهاء إلى قول الله تعالى: ﴿وَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَشْتَرِى لَهْوَ ٱلْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾[1]. وفي تفسير هذا النص القرآني قال كثيرون، ومنهم ابن عباس وابن مسعود رضي الله عنه: «إن لهو الحديث هو الغناء، وما يتبعه من آلات الطرب وضياع العقل». وهذا التفسير صحيح وحقيقي طالما هو مقصور على الحديث، أي على ما يصدر عن الإنسان من كلام سواء بالغناء أو غيره..

ولكن اللهو، لا يقتصر على الحديث، بل إن الأفعال التي يقوم

(١) سورة لقمان، الآية: ٦.

بها الإنسان والتي تصرفه عما يعنيه ويهمه من شؤون الدين والدنيا، تعتبر جميعها من اللهو. فما قدَّمناه عن مضيعة الوقت في صالات التسلية، وفي بيوتات السهر والرقص، وفي ارتياد النوادي المتخصصة بالقمار، والسباقات التي تقام فيها المراهنات، والتردد على الحانات.. كل هذه تعتبر من اللهو، ويتخذها الناس وسائل للتلهي عن الأعمال المفيدة..

فيكون كل ما يبعد عن الجدية، وعن تحمل المسؤولية، ويصرف عن العمل النافع المفيد يدخل في باب اللهو. ولذلك يعتبر اللهو الذي يُمارس في أجواء فاسدة حراماً، ويكره منه ما كان بعيداً عن الفساد والعبث وعن مخالفة أوامر الله تعالى ونواهيه..

٦ ـ الألعاب المباحة:

الألعاب المباحة وهي كل ما لا يدخله عوض أو فيه نوع من الرهان أو المقامرة. ومن قبيل ذلك السباقات المشروعة في الألعاب الرياضية، وسباق السيارات والدراجات، والسباق على الأقدام، وما شابه.. فهذه تنمي مدارك الشباب وأبدانهم، وتساعدهم على صرف أوقات فراغهم بما هو مفيد ونافع.

حلق اللحية

إن اللحية هي من المواضيع التي تهم المسلمين، بعدما تبين أنه ليس للوجه زي معين في عصرنا، وأن في جميع شعوب العالم مسلمين وغير مسلمين، من يترك لحيته أو من يحلقها وفقاً لظروف كل فرد وقناعته.. وهذا يستدعي البحث الدقيق عن حكم اللحية في الإسلام..

ومن الرجوع إلى السنة النبوية الشريفة نجد أن أحاديثَ كثيرةً وردت حول ترك اللحية وحفِّ الشارب. ومن تلك الأحاديث ما رواه ابن عمر عن النبي ﷺ أنه قال: «**خالفوا المشركين، احفوا الشوارب، وأعفوا اللحى**»[١]. وعن ابن عمر أيضاً «أن النبي ﷺ: أمر بإحفاء الشوارب وإعفاء اللحية»[٢].

وقد روى مصعب بن شيبة عن السيدة عائشة، عن النبي ﷺ أنه قال: «عشر من الفطرة: قص الشارب، وإعفاء اللحية، والسواك، واستنشاق الماء، وقص الأظافر، وغسل البراجم[٣]، ونتف الإبط، وحلق العانة، وانتقاص الماء»[٤]، وتابع مصعب روايته فقال: ونسيت العاشرة، إلَّا أن تكون المضمضة» وقال النووي عن العاشرة: لعلها الختان.

ـ وقد روى الشيعة الإمامية أحاديث عديدة بذلك عن أئمتهم عليهم السلام: فعن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أن الرسول ﷺ قال: «**حفوا الشوارب واعفوا اللحى ولا تَشبَّهوا بالمجوس**»[٥]. وعن الصادق أيضاً عن الرسول ﷺ أنه قال: «**إن المجوس جزوا لحاهم ووفروا شواربهم، وإنا نحن نجز الشوارب ونعفي اللحى، وهي الفطرة**»[٦].

ومعنى إعفاء اللحية: تركها وعدم حلقها. وحف الشارب: قص

---

(١) صحيح مسلم.
(٢) شرح مسلم: ٣/ ١٤٧.
(٣) البراجم: عقد الأصابع ومفاصلها، ويلحق بها معاطف الأذن، وداخل الأنف؛ مما يشير إلى أي موضع في البدن يمكن أن يتجمع عليه وسخ.
(٤) رواه مسلم وأحمد والنسائي والترمذي عن السيدة عائشة، ورواه الحاكم والبيهقي من حديث ابن عباس موقوفاً (شرح مسلم: ٢/ ١٤٩، نيل الأوطار: ١/ ١١٦).
(٥) و(٦) الوسائل م١، ص٤٢١ وما بعدها.

ما طال منه على الشفتين حتى يبين بياضهما. ولكن إعفاء اللحية لا يعني تركها جميعها وعدم حلق أي جزء منها، بل يقضي بترك مقدار معين منها لا يحلق، وهو ما يشير إليه قول الإمام الصادق عليه السلام عندما سئل عن المقدار من اللحية الذي يجب تركه وعدم جزه، فقال عليه السلام: «**تقبض بيدك على اللحية، وتجز ما فَضَل**»[1].

وسئل الإمام جعفر الصادق عليه السلام عن تفسير قوله تعالى: ﴿وَإِذِ ٱبْتَلَىٰٓ إِبْرَٰهِـۧمَ رَبُّهُۥ بِكَلِمَٰتٍ فَأَتَمَّهُنَّ﴾[2] فقال عليه السلام: «هو ما ابتلاه الله تعالى به في نومه من ذبح ولده إسماعيل، فأتمها إبراهيم عليه السلام وعزم عليها، وسلَّم لأمر ربِّه عزَّ وجلَّ، فلما عزم قال تعالى ثواباً له: ﴿إِنِّى جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾[3]، ثم أنزل عليه الحنيفية وهي عشرة أشياء: خمسة منها في الرأس، وخمسة في البدن. فأما التي في الرأس: فأخذ الشارب، وإعفاء اللحية، وطمّ الشعر، والسواك والخلال. وأما التي في البدن: فحلق الشعر من البدن، والختان، وتقليم الأظافر، والغسل من الجنابة، والطهور بالماء. وهذه الحنيفية الطاهرة التي جاء بها إبراهيم عليه السلام لم تنسخ، ولن تنسخ إلى يوم القيامة، وهو قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعَ مِلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ﴾[4]. وعن علي بن جعفر عن أخيه أبي الحسن عليه السلام قال: «سألته عن قص الشارب، أمن السنة؟ قال: نعم»[5]. وعن نفس السند أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «**لا يُطيلنَّ أحدكم شاربه فإن الشيطان يتخذه مخبأً يستتر به**»[6].

---

(١) الوسائل م١، ص ٤٢١ وما بعدها.
(٢) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.
(٣) سورة البقرة، الآية: ١٢٤.
(٤) سورة النساء، الآية: ١٢٥.
(٥) (٦) الوسائل م١، ص٤٢١ وما بعدها.

ومن هذه الأحاديث اعتبر معظم فقهاء الشيعة أن إعفاء اللحية، وحف الشارب من السنة.

ـ وقال الحنفية: إن حلق اللحية مكروه تحريماً. واعتبروا أن «المسنون في اللحية هو القبضة. أما الأخذ منها دون ذلك، أو أخذها كلها فلا يجوز»[1].

ـ وقال المالكية والحنبلية بتحريم حلق اللحية بصورة مطلقة.

ـ وقال الشافعية: يكره حلق اللحية. وقد أظهر النووي أن العلماء ذكروا عشر خصال مكروهة في اللحية، وبعضها أشد من بعض، منها حلقها، إلا إذا نبت للمرأة لحية فيستحب لها حلقها[2].

ولو دققنا في هذه الأحاديث مجتمعة لتبين لنا ما يلي:

١ ـ أن إعفاء اللحية يعتبر من الفطرة، ومن الحنيفية التي جاء بها إبراهيم عليه السلام.

٢ ـ أن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم قد حضَّ المسلمين على ترك اللحى، وذلك لكي «يخالفوا المشركين». كما ورد في حديث ابن عمر، أو «يخالفوا المجوس» كما ورد عن الصادق عن الرسول صلى الله عليه وآله وسلم. وروايات أخرى من هذا القبيل.

٣ ـ أنه يجوز قص شيء من اللحية على أن يترك منها مقدار قبضة اليد.

وعلى هذا يمكن القول بأنه لم يرد نص صريح بتحريم حلق

---

(١) الدر المختار: ٢/ ١٥٥.

(٢) شرح مسلم: ٣/ ١٤٧.

اللحية، وهذا يجعل حلقها مكروهاً شرعاً، وتركها على شكلٍ معيّنٍ مستحباً. والمكروه هو ما لا يعاقب المرء على فعله، ويثاب على تركه. وهذا يعني أنه يمكن أن يكون ثواب على ترك اللحية دون حلقها، ولكن حلقها لا يعاقب عليه.

ولعلَّ هذا الحكم يتناسب مع ظروف عصرنا، ذلك أن غاية الرسالة كانت تفرض في البداية أن يتميز المسلمون عن غيرهم من المشركين والمجوس، لأن هؤلاء جميعاً كانوا يحاربون النبي ﷺ ودعوته، ويكيدون للمسلمين كيداً كبيراً. فأراد النبي ﷺ أن يجعل للمسلمين سمةً خاصة بهم تدل عليهم في الظاهر، فأخذ من الفطرة ما يستقيم مع تلك السمة، وجعلها في اللحية والشارب، وهما مما يدلُّ على الرجل، ويعيّن دينه وصفاته في ذلك الوقت... أما اليوم وبعد أن أصبحت التابعية أو الجنسية هي التي تميز رعايا كل دولة عن غيرها، فلم يبق مجال للقول إن هذا الإنسان مسلم لأنه ملتحٍ، وهذا الإنسان غير مسلم لأنه غير ملتح. وكيف يكون ذلك ونحن نرى كثيراً من المسلمين وغير المسلمين أصحابَ لحى، حتى صارت اللحية وكأنها إحدى «موضات» هذا العصر. ففي أميركا وأوروبا، كما في اليابان والصين، والهند، وسائر بلدان العالم نجد أناساً كثيرين يتركون لحاهم ولا يحلقونها. وهذا ليس بدافع ديني، بل بدافعٍ من إرادة الإنسان واختياره..

من هنا نقول: إن الحكم الشرعي في اللحية هو كراهية حلقها، ما دام لم يثبت وجودُ نص صريح أو قرائن تؤكد على تحريم حلقها.

فمن أراد أن يثاب في هذا الأمر فعليه أن يعفي عن لحيته ولايحلقها، وإلَّا فلا عقاب على الحلق.

تقليم الأظافر

وكما وردت أحاديث تتعلق باللحية والشارب فقد وردت روايات أيضاً تدل على استحباب تقليم الأظافر. ومنها أن الرسول ﷺ قال: «**تقليم الأظفار يمنع الداء الأعظم ويزيد الرزق**»[١].

وقال ﷺ: «**إن أستر وأخفى ما يسلط الشيطان على ابن آدم أن صار يسكن تحت الأظافر**»[٢].

وعن موسى بن بكر أنه قال للإمام الصادق عليه السلام: إن أصحابنا يقولون: إنما أخذ الشارب والأظفار يوم الجمعة؟ فقال عليه السلام: «سبحان الله، خذها إن شئت في يوم الجمعة، وإن شئت في سائر الأيام»[٣].

من هذه الروايات يتبين لنا أن قصّ الأظافر من المستحبات وتركها من المكروهات. وذلك لأنّ السنة النبوية قد بيّنت عدة فوائد في قص الأظافر، منها: الحفاظ على الصحة، ذلك أن ترك الأظافر يترك مجالاً لأن تتجمع تحتها الأوساخ، وهذا ما يؤدي إلى وجود ميكروبات في تلك الأوساخ من شأنها أن تؤذي صحة الإنسان. فضلاً عن أن الهندام والرونق وحسن المظهر هي من الأمور التي حثَّ عليها رسول الله ﷺ وأوصى بها المسلمين. فجميلٌ أن ينظر المرء إلى يديك وهي نظيفة، بدل أن يشمئزّ من مرآها وهي مليئة بالأوساخ ولا سيما تحت الأظافر.

---

(١) الوسائل م١، ص٤٣٥.
(٢) المرجع السابق.
(٣) الوسائل م١ ص٤٣٤.

وهكذا يتبين من الأحاديث الشريفة مجتمعة أن حلق اللحية، وجزّ الشارب أو حفّه، وتقليم الأظافر جميعها من الفطرة. وبما أن قص الأظافر من المستحبات، وتركها من المكروهات لقول الرسول ﷺ بأن «الشيطان يسكن تحت الأظافر»، وبما أنه ﷺ قد حضَّ أيضاً على حف الشارب وعدم إطالته حتى لا يتخذه الشيطان مخبأ يستتر به، فيكون حفُّه من المستحبات وعدمُ حفه من المكروهات، مما يشير إلى وجود القرينة التي تجعل حكم الأظافر مثل حكم الشارب، ومن ثم كان حكمهما معاً مثل حكم اللحية.

على أن ذلك كله راجع إلى اهتمام الإسلام بالإنسان، فكما يحث هذا الدّين العظيم على تزكية النفس وصلاحها، فإنه يدعو الإنسان إلى الاعتناء ببدنه وبمظهره الخارجي، والاهتمام بما يجب أن يكون عليه المسلم من الرونق، والحفاظ على الصحة، بحيث جعل كل ما يفيد الإنسان وينفعه واجباً أو مستحباً، وكل ما يضره أو يؤذيه محرَّماً أو مكروهاً.

الحجاب واللباس الشرعي

الحجاب واللباس الشرعي من أوامر الله تعالى، فهما من ضرورات الإيمان عند المسلمين. وقد أنزلت بهما في كتاب الله المبين آيات بيّنات تدل على كل منهما وتميّزه عن غيره بوضوح، منها ما هو مخصوص بنساء النبي ﷺ، ومنها ما هو لعموم نساء المؤمنين.

أما ضرورتهما الإيمانية فلسببين: أحدهما أنهما تشريع إلهي أي من الأحكام الشرعية التي يجوز فيها الاجتهاد وفقاً للكتاب والسنة، وثانيهما حياتي، ويتعلق بالنظام الاجتماعي في الإسلام الدي يميّز بين

المرأة والرجل في تكوينهما، وفي مظهرهما الخارجي الذي يدلُّ على الرجل رجلاً، وعلى المرأة امرأة، وليس كما بات الوضع في هذا الوقت الرديء، حيث يصعب أن تميّز بين رجلٍ وامرأةٍ في أحيان كثيرة نظراً لتشابه المظاهر في حلق شعر الرأس وفي اللباس وما له من أنواع الموضة، وحيث ترتدي المرأة زي الرجل، فلا تفرقها عنه.. أما إذا لبست المرأة أزياءها العصرية فحدِّث عن التهتك وعدم الحشمة ولا حرج.. فقد ترتدي هذا اللباس الضيق لإبراز مفاتنها، أو هذا اللباس القصير الذي يظهر معظم عوراتها وكأنها تستصرخ في الرجل تعمّدَ النظر إليها وإثارة الشهوة تجاهها.. إلى ما هنالك من مظاهر، وكأنما الاستهتار بكيان المرأة وحرمتها بات سمة العصر..

لذلك يرفض الإسلام مثل هذه المظاهر ويحرِّمها. وهو يشدد على المرأة بضرورة ارتداء اللباس الذي يميزها عن الرجل، ويظهرها بالمظهر الذي يليق بكرامتها من الحشمة والأدب، ويجعل قدرها مرفوعاً في المجتمع.. ولعلَّ في مقارنة بسيطة بين امرأة متبذلة، أو متهاونة في لباسها، وبين أخرى محتشمة، أو محافظة على هندامها، ما يفرض على كل رأي حصيف، وعلى كل مؤمن ملتزم، أن ينظر إلى الثانية نظرة مختلفة ملؤها التقدير والاحترام..

واللباس هو غير الحجاب. فالحجاب هو ما يُستر به بدنُ المرأة كله، بما في ذلك الوجه والكفّان، وهو خاص بنساء النبي ﷺ، اللواتي فرض الله تعالى عليهنّ، من عليائه، في سورة الأحزاب، أن يَقرْنَ في بيوتهن، وأن يحتجبن عن الظهور، فلا يخاطبن أحداً إلا من وراء حجاب. فكان هذا الاحتجاب وكذلك الحجاب، من خصوصيات نساء النبي ﷺ دون غيرهن من النساء.

لذلك بات من الواجب أن يُعرف بأن الحجاب هو المقصود فيه ستر جميع البدن بما في ذلك الوجه واليدان. وهذا غير مطلوب من النساء المسلمات. إذ المطلوب منهنَّ شرعاً هو ارتداء اللباس، ويمكن أن يأخذ هذا اللباس طابعاً شرعياً، ويسمى اللباس الشرعي إذا كان يستر كامل بدن المرأة ولا يظهر شيئاً من زينتها ما عدا وجهها وكفيها.

وهذا اللباس الذي يستر البدن دون الوجه والكفين، جاء النص به عاماً لكل النساء المسلمات، قال تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَاجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَاءِ الْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَابِيبِهِنَّ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾[2].

ومن يتأمل في لفظتي: ﴿بِخُمُرِهِنَّ﴾ و﴿جَلَابِيبِهِنَّ﴾ يعرف أنهما تدلان على الثوب الفضفاض الذي يجب أن تلبسه المرأة المسلمة، والذي يجب أن يكون مرسلاً من فوق الرأس وحتى القدمين. وهذا هو اللباس أو الرداء الذي يستر بدن المرأة فلا يظهر منه شيء من زينتها (أي مفاتنها أو عوراتها). وليس في الآية الكريمة، ولا في أي نص آخر، أو في السنة الشريفة ما يدل على أن هذا الرداء يشمل أيضاً الوجه والكفين. بل على العكس إن ما ورد في صحيح السنة، وهو ما يبيِّن ويوضح أحكام الكتاب، يؤكد أن «الجلباب» أو «الخمار» إنما يعني فقط الثوب وليس الحجاب، فيكون لكل البدن دون الوجه والكفين. وقد ثبت أن النساء أيام النبي ﷺ كن يكشفن عن وجوههن وأكفهنَّ في

(١) سورة النور، الآية: ٣١.
(٢) سورة الأحزاب، الآية: ٥٩.

حضرته دون أن ينكر عليهن ذلك. كما أن المرأة المسلمة مدعوة لمشاطرة الرجل الحياة العامة. ولذا هي بحاجة إلى استعمال كفَّيها، وإلى عدم تغطية وجهها، لما لذلك من تأثير على الأعمال التي تقوم بها، والتي يجب طبعاً أن تراعي فيها تقوى الله تعالى، وحرمتها كامرأة، دون أن تتخلى عن دورها في المجتمع، كلما كان بحاجة إلى عملها.

والنساء المسلمات قد مارسنَ أعمالاً كثيرة أيام الرسول ﷺ، فكن يشاركن معه في الغزوات، ويتاجرن في الأسواق، ويساعدن أزواجهن في العمل، إلى ما هنالك من أمورٍ كانت تفرض على المرأة مشاركة الرجل في الحياة العامة.

والمجتمع الإسلامي بحاجة إلى أن تلتزم المرأة باللباس الشرعي لأمرين أساسيين:

الأول: التمايز بين الجنسين في الذكورة والأنوثة، بحيث تعرف المرأة من لباسها، فلا تتعرض للأذى من أي نوع كان، طالما أنها تحافظ على شرفها وكرامتها، وتصون كيانها.

والثاني: استقرار المجتمع، عندما يقسِّم الحيّز بالنسبة للحجاب إلى عالمين: عالم الداخل، ويقصد به المنزل والدار وهو الحيِّز الخصوصي أي الذي يختص بالرجل وزوجته فقط وعلاقة أحدهما بالآخر، وعالم الخارج ويقصد به السوق والظهور بين الناس، وهو الحيز العمومي الذي يرتاده الناس جميعاً نساءً ورجالاً.

يضاف إلى ذلك أن ارتداء اللباس وما فيه من حشمة هو سمة الإنسان المتحضِّر، المتميز عن المخلوقات الأخرى، كما يثبت قول

الله تعالى: ﴿يَٰبَنِيٓ ءَادَمَ قَدۡ أَنزَلۡنَا عَلَيۡكُمۡ لِبَاسٗا يُوَٰرِي سَوۡءَٰتِكُمۡ وَرِيشٗاۖ وَلِبَاسُ ٱلتَّقۡوَىٰ ذَٰلِكَ خَيۡرٞۚ ذَٰلِكَ مِنۡ ءَايَٰتِ ٱللَّهِ لَعَلَّهُمۡ يَذَّكَّرُونَ﴾[1]. فهو يشمل لباس الرجل والمرأة على السواء، وفيه ضمان لإخفاء العورة، وستر البدن، واحترام الذات، وصون الكرامة. فهل نترك ذلك كله ونُقبل على التعرّي، ونبتعد عن الناحية الجمالية والإنسانية التي أرادنا الله سبحانه وتعالى عليها؟

ثُمَّ، أليست المرأة أولى من الرجل بالمحافظة على هذه الناحية الجمالية والأدبية في حياتها حتى لا تكون عورة مكشوفة للرجال، إن في داخل بيتها، وإن في الأسواق والمتاجر والطرقات.. وأين، من هذه الناحية الإنسانية والجمالية، ما يشهده هذا العالم اليوم من عُرْي على شواطئ البحار، وفي النوادي والحفلات، حيث تتزيّن نساء هذا العصر لإبراز مفاتنهن وكأنهن يعرضن أجسادهنَّ سلعةً على الرجالِ، دون أيِّ وازعٍ دينيٍّ أو أخلاقيٍّ أو إنسانيّ؟..

هذا ما يأباه الإسلام على أهله، ويحول دون انتشاره في المجتمع النظيف.

ولذلك فرض الله تعالى على النساء المسلمات لباساً أوجب عليهن التقيد به. كما فرض على نساء النبي ﷺ حجاباً خاصاً بهن لأنهن لسنَ كغيرهن من النساء فهنَّ أمهات المؤمنين. ومن هنا كان رأينا بأن على المرأة المسلمة أن ترتدي اللباس الذي يغطي كل أجزاء بدنها، ولا يبرز شيئاً من أعضائها، دون أن تستر وجهها وكفيها،

(١) سورة الأعراف، الآية: ٢٦.

وعليها أن تخرج في هذا اللباس إلى ميدان الحياة لمشاركة الرجل في كل ما يهم شؤونها وشؤونه، وشؤون المجتمع الذي يعيشان فيه.

السـحر والتنجيم

السحر، في اللغة، معناه الصرف. يقال: سَحَرَه أي أبعده وصرفه عن هذا الشيء أو ذاك. وليس السحر من الأشياء الواقعية بل هو مجرد نوع من التضليل أو الإيهام أو التخيّل، يقوم به أشخاص يسمون بالسحرة، ويراد به الصرف عن الحقيقة والواقع. وإنّ من يمارس تلك الأساليب من التضليل يتمتع عادة بقدرة قوية في التأثير والسيطرة على الناس، حتى ليخيّل إلى الرائي بأن ما يقوم به الساحر هو شيء حقيقي.

ويسود الظّن لدى كثيرٍ من الناس بأنَّ من يملكون القدرة في التأثير على الناس، والذين يقولون عن أنفسهم بأنهم سحرة، يتوهمون بأنهم ذوو شأن عظيم، ويستطيعون أن يفعلوا ما يشاؤون. وهذا غير صحيح على الإطلاق إذ لو كان من يدَّعون السحر قادرين فعلاً على إتيان المعجزات بسحرهم، وخرق النواميس التي خلقها الله تعالى، لأمكنهم أن يكونوا أكبر الأغنياء في العالم، وأكثر الناس سلطة وقوة ونفوذاً، بينما نراهم بأمِّ العين فقراء مدقعين، لا يملكون شيئاً بل هم يكسبون لقمة عيشهم بألاعيبهم وشعوذتهم. أوليس في هذه الحقيقة ما يؤكد أن السحرة هم مجرد مخادعين، مضللين، لا يقدرون على شيء سوى التضليل والإيهام؟..

ولقد ظهر في أيامنا هذه ما هو أدهى من ادعاء السحر، وهو ما نشهده في الغرب المتمدن المتحضّر، حيث بدأت تسيطر على عقول

رعاياه ظاهرة ادعاء استحضار الأرواح، كما هو ظاهر في الأفلام والبرامج التلفزيونية، التي تدل على واقع تلك البلدان، وتأثر الناس بهذه الظاهرة الجديدة، التي تُنشأُ لها معاهد ومؤسسات، وتُقامُ لها جلسات وحلقات حيث يحضر «الوسيط» الذي يتصل بأرواح الأموات كما يدَّعون، ويحادثها بما يرغب به الأقرباء والأحباء. وهذا الاتصال في الحقيقة خداع بخداع، ولا أساس له من الصحة!..

كما أن العالم كله، في الشرق والغرب، ينساق اليوم وراء التنجيم أو علم الأبراج الذي يتوالى ظهور المؤلفات حوله، وتخصص له البرامج في الإذاعات والتلفزيونات. وهو يدور حول التنبؤ بأحوال الناس، وما سوف يكونون عليه أو ما قد يحصل لهم، بما يوحي بأن من يدَّعون هذا العلم كأنهم يعلمون الغيب. وهو كفر صراح في الإسلام لأن الغيب لا يعلمه إلا الله تعالى، عالم الغيب في السماوات والأرض، وهو ـ سبحانه ـ لم يعط عِلمه في الغيب لأحدٍ من خلقه، حتى لرسوله وحبيبه وخيرة خلقه، فقد قال له في سورة الأعراف: ﴿قُل لَّآ أَمۡلِكُ لِنَفۡسِي نَفۡعٗا وَلَا ضَرًّا إِلَّا مَا شَآءَ ٱللَّهُۚ وَلَوۡ كُنتُ أَعۡلَمُ ٱلۡغَيۡبَ لَٱسۡتَكۡثَرۡتُ مِنَ ٱلۡخَيۡرِ وَمَا مَسَّنِيَ ٱلسُّوٓءُۚ﴾[1]. بل جلُّ ما اختصَّ به بعض عباده الصالحين نوعٌ من الوحي أو الإلهام في أمور معينة، ولحكمة يشاؤها العزيز الحكيم..

هذا مع الإشارة إلى أن علم الأبراج أو التنجيم هو غير علم الفلك تماماً، إذ إنَّ علمَ الفلك علمٌ قديمٌ ومتطورٌ على مر العصور، وهو علم قائم بذاته. وقد قدَّم ولا يزال يقدم للبشرية خدمات جلَّى،

(١) سورة الأعراف، الآية: ١٨٨.

وبواسطته استطاع الإنسان غزو الفضاء، والوصول إلى القمر. وما يزال هذا العلم مستمراً في التَّقدُّمِ، وسوف يحقق معارف جديدةً وكبيرةً في مقبل الأيام.

مما تقدم يتبين لنا أن السحر والتنجيم هما من الأمور القديمة التي ابتكرتها عقول شيطانية. وكانت تسود في الأوساط والمجتمعات التي تبعد عن الدين، وعن التعبّد للخالق العظيم. وأما سرُّ انتشارها فلأن الإنسان شغوف بمعرفة المستقبل. فكلما انحرف أو ضعف إيمانه بخالقه الواحد الأحد لجأ إلى السحر والتنجيم، وأحياناً للتبصير بالحصى أو الرمل، أو بورق «الشدّة» أو بالكف أو بفنجان القهوة بعد شربها، كشفاً لما ينتظره في المستقبل. والمؤمن يعلم علم اليقين أن الغيب لا يعلمه إلا الله سبحانه وتعالى فيسلِّم أمره إليه ويتوكل عليه حق التوكل.

وحقيقة الأمر في الماضي والحاضر أن تأثير هذه الأمور مجتمعة كان دائماً أقوى وأفعل في أوساط الكفار والمجوس وأهل الوثنية والشرك الذين كانوا يعبدون الأصنام، أو الكواكب والنجوم، أو النار والشجر وغيرها من الأوثان التي لا تنفع ولا تضر. أما لماذا هذا التأثير على الناس؟ ولماذا يدهشون لأعمال السحرة؟ فالجواب هو أنّ حواسهم تُخدع من جراء تلك المهارة الفائقة التي يمارسها السحرة، وتنصرف أذهانهم إلى التخيُّل الذي يُسيطر عليها. مع ما يسبق ذلك من الظن بأن الساحر إنما يستعين بقوى خفية يسخّرها لخدمته، ويجعلها خاضعة لإرادته، قادرة على اجتراح المعجزات.. بينما في الحقيقة ليس هنالك سوى أساليب من الشعوذة والتمويه، والإيهام والتخيل لا تتصل بالواقع ولا بالحقيقة بأي صلة على الإطلاق. مما يعني أن

السحر هو كذب بكذب، وأنه لا يمكن لسحر أو لساحر أن يغيّر من طبيعة أي شيء، أو من خاصيّة أي شيء التي فطره الله تعالى عليها.

والدليل واضح في القرآن الكريم، فعندما جمع فرعون السحرة من جميع أنحاء مصر، وألقوا أمام الملأ حبالهم وعصيّهم ظن الناسُ أنها أفاعٍ تسعى بل وخيّل لموسى نفسه عليه السلام كذلك، ولكن إلى برهة وجيزة، فألقى موسى عليه السلام عصاه التي تحولت إلى حيةٍ حقيقيةٍ تسعى وتلقف كل ما صنعوا. فهنا تدخّلَ أمر الله ـ العلي القدير ـ وحوَّلَ العصا إلى أفعى تبتلع كل تلك العصي والحبال. وبعد أن ظهرت المعجزة الإلهية على يد موسى عليه السلام، أعاد الله تعالى عصاه إلى سابق عهدها من الخشب. وهذا ما جعل السحرة يؤمنون على الفور برب موسى، ويتخلّون عن السحر، ويعصون أوامر فرعون..

أما الخدعة التي استعملها السحرة في ذلك اليوم فهي أنهم استعملوا مادة الزئبق في طلي الحبال والعصي ـ كما يقول المفسرون ـ أو ربما صنعوا عصياً وحبالاً شفافة وأدخلوا فيها مادة الزئبق، حتى إذا نشروها جرى تمدد الزئبق بفعل حرارة الشمس، وصار يتحرك تحت تأثير هذه الحرارة، فخيل للناظرين أن تلك العصي والحبال ـ التي ربما يكونون قد صنعوها على شكل الأفاعي أيضاً ـ أنها حيات تسعى. وهكذا تمت الحيلة على أعين الناس. ولكن الله عزَّ وجلَّ نصر نبيه موسى عليه السلام عندما أودع في عصاه الجامدة حياةً وحوَّلها إلى أفعى حقيقيّةٍ تلقف حبالهم، وتلقفُ كل ما أتَوْا به من تزويرٍ وخداعٍ وتضليل..

ويؤكد القرآن الكريم بطلان السحر وعدم فعاليته، وبأنه صرف

عن الحقيقة ليس إلَّا، بقول الله تعالى: ﴿فَلَمَّآ أَلْقَوْاْ سَحَرُوٓاْ أَعْيُنَ ٱلنَّاسِ﴾[1] أي خدعوها وصرفوها عن الواقع المحسوس، وقوله عزَّ وجلَّ: ﴿فَإِذَا حِبَالُهُمْ وَعِصِيُّهُمْ يُخَيَّلُ إِلَيْهِ مِن سِحْرِهِمْ أَنَّهَا تَسْعَىٰ﴾[2]، أي من قوة تضليلهم وتمويههم وقدرتهم على التأثير على أعين الناس جعلوا الرائي يتوهم ويرى غير الحقيقة والواقع..

وليس أدلّ على كذب الساحر أيضاً من عجزه عن تحويل أي شيء عما خلقه الله تعالى عليه. فهل رأيت ساحراً يوماً يسلب النار خاصية الإحراق، أو يسلب السكين أو السيف قوة القطع، أو يحوِّل فأراً إلى هر، أو أرنباً إلى سلحفاة، أو حمامة إلى عصفور.. من الطبيعي القول بأنه لا يقدر على شيء من ذلك أبداً. إذاً فكيف يمكنه أن يجترحَ المعجزات، ويصنعَ العجائب؟ بل كيف يمكنه أن يغير مجرى حياة إنسان، أو يعرف مستقبل أيامه؟... والحقيقة أنّ كل ما يحصل في حياة الإنسان، منوط بمشيئة الله عزَّ وجلَّ، وبفعل الإنسان نفسه واختياره، أو بما يدبّره له غيره من الناس، ولكن بعيداً عن الخوارق والمعجزات!..

نعم قد نرى الساحر يطيِّر كثيراً من الحمام ولا نعرفُ من أين أتى به، وهو في الحقيقة يكون قد خبأه بطريقة فنية، أو قد نراه يضع في صندوق فتاةً جميلة، ويُحكم عليها إغلاقه من جميع جوانبه، ثم يأتي بالسيوف الحادة القاطعة فيدخلها في الصندوق حتى ليظن المشاهد بأن الحسناء قد تمزقت إرباً إرباً.. فإذا فتح الصندوق ظهرت

(١) سورة الأعراف، الآية: ١١٦.

(٢) سورة طه، الآية: ٦٦.

سليمة لم تُصبْ بأذى. إنها أيضاً لعبة من ألاعيب الساحر وخداعه، حيث يكون قد حبس الفتاة في ناحية من الصندوق لا تصل إليها سيوفه، ولكنه بمهارته، وقدرته على التمويه، وخفة حركته التي تمرَّن عليها، يجعلنا نشاهد ما نشاهد، ونعجب مما نرى من فعاله..

وخلاصة القول: إن السحر، أياً كانت الأشكال التي يمارس فيها، لا يعدو كونه مجرد أساليب يستخدمها أشخاص قد تمرنوا على خفة الحركة، وعلى القدرة في السيطرة، وتحويل الحواس عن الواقع إلى نوع من التخيّل والتصوّر غير الحقيقي والواقعي. ولذلك كان السحر تضليلاً، وكان محرماً تعاطيه وممارسته. وإن من يدّعي السحر يكون مذموماً ومأثوماً لأنه يأتي بأفعال الكذب والتمويه والخداع، وهي تزوير للحقيقة والواقع، وافتراء على الناس، من شأنها الإضرار بهم. ويكفي أن تخدع حواسهم وعقولهم لفترة من الزمن، حتى تكون شراً وضرراً.

وما قلنا بشأن السحر، ينطبق أيضاً على التنجيم، وهو كما أشرنا إليه ادّعاء بعض الأشخاص أنهم يستطيعون معرفة مدى تأثير الأبراج على حياة الإنسان من خلال معرفة اليوم والشهر اللذين ولد فيهما. وهذا محض افتراء لا أساس له من الصحة. وقد جاء في مقالة مشهورة: «**كذب المنجمون ولو صدقوا**». كما أن الإمام عليًّا عليه السلام يحذِّر منه، في نهج البلاغة، ويقول: «أيها الناس، إياكم وتعلَّمَ النجوم إلا ما يهتدى به في برٍّ أو بحرٍ، فإنها تدعو إلى الكهانة، والمنجم كالكاهن، والكاهن كالساحر، والساحر كالكافر، والكافر في النار».

نعم يمكن مراقبة بعض النجوم والاهتداء بها إلى الجهات، وإلى أوقات معينةٍ من الليل، وهذا دليل على الذكاء والمعرفة. وكان لكثيرٍ من العلماء شأن كبير في هذا المجال، وذلك قبل اختراع الآلات الحديثة، والاهتداء بها في البر والبحر. . ولكنَّ معرفة النجوم هي غير التنجيم الذي هو ادعاء بمعرفة تأثير النجوم والأبراج على مستقبل حياة الناس. ولذلك كان تعاطي التنجيم محرماً في الإسلام. بل إنه ليصل إلى حدِّ الكفر عندما يزعم المنجم أنه يعلم الغيب، ويدعي أنه يكشف عن المستقبل. والغيب من العلوم التي اختصَّ بها الله ـ سبحانه ـ نفسه ولا يعلمه سواه.

وهكذا كل أمرٍ أو شيءٍ مستجدٍّ يجب أن نعرف حكم الله العلي الحكيم فيه، وأن ننظر إليه على هدى الشرع الحنفيف.

وعليه فقد باتت واضحةً طريقتنا في بحث المسائل التي عالجناها، كالتصوير وغيره، من خلال الطريقة العملية للاجتهاد، أي أننا فهمنا الدليل أولاً من الكتاب والسنة وطبقناه على الواقع، ثم فهمنا هذا الواقع، وطبقنا عليه الدليل. فتبيّن لنا أولاً واقع التصوير بصورة جليّة، ثم استنطقنا الكتاب والسنة لنرى ما ورد فيهما حول هذا الأمر، أو هذا الشيء أو المسألة وبين ما ورد بشأنها في الكتاب والسنة. ثم ربطنا بين واقع الشيء أو الحدث أو المسألة وبين ما ورد بشأنها في الكتاب والسنة. حتى ترجَّح عندنا، ونتيجة لغلبة ظننا، بأن هذا هو حكم الله تعالى في هذا الشيء أو في هذه المسألة. فإن كنا قد أصبنا كان لنا أجران، وإن كنا قد أخطأنا كان لنا أجر واحد. وحسبُنا أننا بذلنا ما في وسعنا ولم نعد قادرين على أن نقدِّم أكثر من ذلك. والتوفيقُ، أولاً وأخيراً، لا يكون إلَّا من عند الله العليم الحكيم.

رأي ونــداء ودعـاء

الـرأي:

من البديهي القول إن الفوارق قد وجدت بين المجتمعات البشرية، وذلك على مدار الوجود البشري، سواء في الأعراف، أو العادات، أو التقاليد، أو في أنماط العيش، وما استتبع ذلك من اختلافٍ في أنظمة السياسة والاجتماع والاقتصاد وغيرها.. بحيث جعل كل ذلك للمجتمع الواحد نوعاً من الشخصية التي تميّزه عن غيره من المجتمعات الأخرى، وجعل هذا المجتمع متفوقاً ومتقدماً، وجعل غيره متأخراً ومتخلفاً، وفقاً للمفاهيم السائدة للتقدم والتخلف.

ولئن كان إجماع العلماء في القانون والسياسة والاقتصاد والاجتماع والتاريخ والجغرافيا وشتى أنواع العلوم الأخرى على أن وراء تلك الفوارق بين المجتمعات عواملَ عديدة ومتنوعة، فإن هنالك إجماعاً أيضاً بينهم على أن بناء المجتمع وتقدمه لا يكون إلَّا بتضافر جهود جميع أبنائه، وتضامنهم لأجل تحقيق الأهداف والغايات التي يرمون إليها في حياتهم. وذلك كلّه يفترض دائماً وحدة وتجانساً في

الأفكار والمشاعر، وفي الرؤى والتطلعات، وفي الخطط والبرامج، وفي شتى الأمور والنواحي المعنوية والمادية التي تنصهر مع بعضها البعض لإيجاد البناء المجتمعي المتين.

وهذا يعني أن لا شيء في الوجود البشري يقوم بدون جهد الإنسان، بل إنّ هذا الجهد نفسه هو الأصل في استخلاف الإنسان من خالقه تبارك وتعالى لإعمار هذه الأرض، وفي تسخير كل ما فيها لصالحه. وعلى أساسه توزَّع الناسُ إلى شعوب وأمم متعددة كما يؤكد ذلك الإسلام في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقۡنَٰكُم مِّن ذَكَرٖ وَأُنثَىٰ وَجَعَلۡنَٰكُمۡ شُعُوبٗا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ﴾[1]. وعلى أساسه كذلك كان وجود هذه المجتمعات الإنسانية القائمة على مختلف بقاع الأرض، وفيما هي عليه من تنوع في الأجناس والألوان والأعراف واللغات والأديان...

من هنا كان حريّاً بالناس، أفراداً وجماعات، أن يعوا تلك الحقائق التي يقوم عليها وجود المجتمعات المتعددة، وأن يدركوا أنَّ المسؤولية في بنائها إنما تقع على عاتق الحاكم كما تقع على عاتق المحكوم، وعلى عاتق الأفراد كما على عاتق الجماعات. فإذا تمَّت هذه المعرفة، تتلاقى جميع القوى في الوحدة الناظمة لكل الجهود العائدة لأي جماعة إنسانية.

وهذا ما يجعل دور الفرد الواحد في البناء والنهوض حيوياً وفعالاً، ويفرض على الفرد الذي يريد فعلاً أن ينهض ويحمل أعباء مسؤوليته ألَّا يهتم عادة بالجزئيات بل يصرف اهتمامه إلى الكليّات، وألَّا يهتم بالفروع بل بالأصول، وأن يُعنى العناية الزائدة بالأساس

(١) سورة الحجرات، الآية: ١٣.

الذي يقوم عليه الإنشاء والارتقاء، بعد أن يكون قد أدرك ما يجب عليه أن يضعَ ويَصنعَ، ويشيد ويرفع فوق الأساس من المعاني والقيم والمثل، حتى يأتي بنيانه سليماً، متيناً، متكاملاً مع بنيان الآخرين الذين يسيرون معه على نفس المنهج الذي يرضي الله سبحانه وتعالى ويحقق الغاية من الوجود البشري..

وذلك، طبعاً، بخلاف الفرد الآخر الذي تكون لديه أفكارٌ سطحية فيجعل اهتمامه منصباً على الجزئيات بعد أن أهمل الكليات، وعلى الفروع بعد أن أهمل الأصول، ثم هو لا يعير التفاتاً للأساس الذي يرغب في البناء عليه إلَّا قليلاً. وهذا أمر حتمي لأنه يكون من عداد الأفراد الذين لا يفكرون عادةً بإنشاء ورقي مجتمعهم ولا بنهضة وتقدم أمتهم.. ومثل هذا النموذج الذي يوجد في مختلف فئات المجتمع يظل على سطحيته، في أي عمل يقوم به، وفي أي مجالٍ يطرقه..

ولذلك كان في مصلحة المجتمع، وفي مصلحة الأمة أن يكثر في أبنائها الصنف الأول، أي أفراد النخبة الواعية، المدركة لمعاني وأبعاد الإنشاء والارتقاء. بل وكان في مصلحة الإنسانية بأسرها أن يتاح المجال دائماً للنخبة كي تتمكن من تجسيد أفكارها واهتماماتها، بأفعال وأحداث واقعية تعود بالنفع على مجتمعها، وتؤمن الروابط المتينة والعلاقات الحميدة بين مختلف أبناء أمتها.

ولقد حفل التاريخ الإسلامي بوجود نخبة من أبناء الإسلام، سواء من الأولين أو من التابعين والمتأخرين، تحملوا أعباء المسؤوليات ـ بإيمان صادق وهمة عالية وعزم ثابت ـ لينشروا دينهم،

ويوحدوا أمتهم حتى تكون قادرة على القيام بدورها بين سائر الأمم الأخرى. فكانوا من المرضيين عند الله عزّ وجلَّ جزاءَ ما تحلَّوا به من فضائل حميدة، وما قاموا به من أعمالٍ مجيدة.. ومن بين تلك الثلة المباركة أولئك الأعلام في الفقه والاجتهاد الذين وضعوا مفاهيم الشريعة الإسلامية الغراء بين أيدي المسلمين، مفسرين، ومستنبطين الأحكام الشرعية بما يتوافق مع الكتاب والسنة. وهي الأحكام التي تجعل المسلمين يعرفون كيف يعالجون مشاكلهم وشؤون حياتهم بما يتفق ودينهم الحنيف في هذه الحياة.

ولا نغالي إن قلنا بأن أهل البيت عليهم السلام من الإمام علي إلى ولديه الحسن والحسين والأئمة الآخرين من سلالته كانوا هم العترة النبوية الطاهرة الذين حفظوا الدين الحنيف، وفي الأصول والفروع، وأقاموا الموازين الحق في تفسيرهم للأحكام الشرعية، كما يدل عليه تراثهم، ولاسيما مذهب الإمام جعفر الصادق الذي يعمل الشيعة الإمامية بفتاويه واجتهاداته..

والحال كذلك بالنسبة للأئمة الأربعة الذين كانوا من أصحاب الفضل الكبير في حفظ الأحكام الشرعية ونشرها في الأمة وفقاً للمذاهب التي أنشؤوها وهم: الإمام أبو حنيفة صاحب مذهب الحنفية، والإمام مالك صاحب مذهب المالكية، والإمام الشافعي صاحب مذهب الشافعية، والإمام أحمد بن حنبل صاحب مذهب الحنبلية رضي الله عنهم جميعاً، وهي المذاهب التي يسير عليها أهل السنة والجماعة من المسلمين.

وليس من شك بأن كل إمام من الأئمة الخمسة قد استند في

آرائه واجتهاداته إلى كتاب الله تعالى وسنة رسوله الكريم، وفقاً لما هداه إليه علمه وفهمه للأحكام الشرعية، فأعطى للأمة من خلال مذهبه أحكاماً معيّنة لمعالجة شؤون الحياة يمكن اعتبارها في مجموعها بمثابة دستور أو مشروع دستور شامل، باستطاعة كل حاكم مسلم أن يتبناه ويعمل به خلال مدة حكمه. . أي أنه بتعبير آخر يمكن أن تكون مجموعة الأحكام الشرعية التي اعتمدها كل مذهب من المذاهب الخمسة بمثابة مشروع دستور للدولة يعمل الحاكم على تطبيقه، بحيث يجعل من هذا المشروع الدستوري القانون الأساسي الذي تُبنى عليه سائر القوانين التي ترغب الدولة في تطبيقها.

ونحن نقول بهذا الرأي لأننا كنا قد أوضحنا من قبل بأن القرآن الكريم ليس دستور الدين الإسلامي كما يظن البعض، وكما يَجهرُ ويُعلن به كثيرٌ من الموجهين في المناسبات الخاصة والعامة، لأن نظام الحكم في الإسلام يستقي من مصدرين: القرآن والسنة، فلا يجوز بالتالي اعتبار القرآن المجيد وحده مصدراً للدستور، كما لا يجوز لنا أن نقول إن القرآن هو دستور المسلمين، لأن الدستور يجري تعديله دائماً، وأما القرآن الكريم فهو ثابت دائماً وأبداً ولا يجري عليه أي تعديلٍ أو تغيير. وبناء عليه فإن أي دستور تتبناه الدولة الإسلامية يجب أن تعود به إلى القرآن الكريم والسنة الشريفة حتى يكون هذا الدستور مستقيماً مع الإسلام وحتى يُعدَّ الحكم حكماً إسلامياً. . وهذا ما يؤكد بأن الآراء والاجتهادات والفتاوى التي تستند إلى الكتاب والسنة هي التي تشكل دستور الحكم في الدولة الإسلامية.

ومن هنا كان رأينا قائماً على أنّ أياً من المذاهب الإسلامية الخمسة يشكل بحدِّ ذاته مشروع دستورٍ شاملٍ كاملٍ يصلح لإقامة حكم

إسلامي على أساسه، ويكون تطبيق دستور هذا المذهب أو ذاك بحسب رأي الحاكم أو قناعته.. ولعل الدليل الواضح على ذلك هو اعتماد العباسيين المذهب الحنفي أثناء حكمهم وتطبيقه في البلاد التي حكموها، ومن ثم اعتماد العثمانيين هذا المذهب بالذات أثناء حكمهم أيضاً، بل وقيام العثمانيين بتبني وتقنين أحكام هذا المذهب كما ظهرت في مجلة الأحكام العدلية في القرن الرابع عشر الهجري الموافق للقرن التاسع عشر الميلادي.. وهذا ما نجده اليوم عندما تُطبق في هذه الدولة أو تلك بعض اجتهادات أحد الأئمة الخمسة على مسائل معيَّنة، واجتهادات الآخرين على مسائل غيرها، بحيث نجد التطبيق العمليَّ للمذاهب الخمسة يشمل كلَّ الأمور الشرعية كالإرث والزواج والطلاق، والبنوّة وغيرها. وهو ما يجب أن يعمل به المسلمون، ويفرضوا على الحكام تبنّيه تعبيراً عن آرائهم في اعتناق هذا المذهب أو غيره.

لذلك كان من أولى اهتماماتنا في موسوعة الأحكام الشرعية الميسرة أن نبيّن آراء كلٍّ من الأئمة الخمسة بصورة مبسطة وسهلة، وذلك إلى جانب دراستنا للموضوعات الهامة في حياة المسلمين بعد أن تشابكت في عصرنا القضايا والأحداث حتى بتنا نخشى على المسلمين من الضياع، والانحدار المستمر في مهاوي الجهل والتخلف، والفوضى والانحطاط.

وقد ظهر ذلك للقارئ الكريم، وفقاً لما أعاننا المولى عزَّ وجلَّ عليه، من خلال ما يلي:

١ ـ التأكيد على أن ما جاء به كل إمام من أئمة المذاهب الإسلامية الخمسة كان حصيلة اجتهاده وفتاويه في توضيح وتفسير الأحكام

الشرعية، كون التفسير هو الكشف والبيان، وكون الاجتهاد في الأحكام الشرعية هو نوع من التفسير، لأنّ استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنة هو في الحقيقة بيان له، أو كشف عن حقيقته، أو إظهاره حكماً جليّاً واضحاً. وهذا ما قام به أولئك الأئمة ﷺ وجعلوه في متناول المسلمين حتى يفقهوا أحكام دينهم، ويسيروا على هدى كتاب ربهم وسنة نبيهم، دون اعتبارات طائفية أو مذهبية تعصبية من شأنها تفريق الأمة وإضعافها.

٢ ـ الدعوة إلى المسلمين لتوحيد الكلمة حيثما وجدوا في مشارق الأرض ومغاربها، وترك التعصب والتنابذ والتفرقة، وذلك بعدما اتخذ أتباع كلِّ مذهب موقفاً معيناً من أحد الأئمة إن بالمعاداة أو الموالاة دونما تمحيص لآرائه، بل محاكاةً وتقليداً لمن سبقهم. فيكون الاطلاع على هذه الموسوعة، من خلال التفسير الموضوعي الذي اعتمدناه، ونقل آراء كل إمام، سبيلاً لفهم الأحكام الشرعية من الجميع، ما دامت الغاية هي، في الأصل، توضيح أمور الدين، ونيل رضوان الله سبحانه وتعالى. لا سيما وأن الأمة قد اعتمدت التفسير التجزيئي، وذلك في القرون الأولى نظراً لدخول شعوب جديدة في الإسلام، اقتضى وضعها وتعرفها على الإسلام صدور كتب التفسير التي تشير إلى أسباب النزول وإلى مقاصد اللغة. أما اليوم، وبعد أن تخطينا تلك المراحل، وتكاثرت المستجدات صارت حاجتنا ماسّةً إلى التفسير الموضوعي الذي أعاننا الله تعالى عليه وقدمناه للمسلمين في مجلداتٍ بلغ عددها اثني عشر مجلداً.

وهذا لا يعني أن تفسير القرآن الكريم، ولو من خلال التفسير

الموضوعي، يمكن الإحاطةُ به باثني عشر مجلداً، لا بل لو أُتي بمائتي مجلد، أو أكثر من ذلك بكثير، فإنها لا تكفي لتفسير موضوعات القرآن المبين.

صحيح أن أحرف وكلمات وآيات القرآن الكريم معدودة، وشكله والمساحة التي يحتلُّها في حيّز الوجود محدودة، ولكن المعاني والمواضيع التي يتضمَّنها هذا الكتاب، أو التي تُعرض عليه ويجيب عنها هي غير معدودة ولا محدودة لأنها صادرة عن الله عزَّ وجلَّ. وهو الله الواحد الأحد غير المحدود، وهو الكامل في علمه وحكمته، ولذا نقول بأنَّ مواضيع القرآن الكريم لا تنتهي، وأنَّ الإسلام بحقٍّ وصدقٍ ويقين: هو الماضي، والحاضر، والمستقبل لقول الرسول ﷺ: «**كتابُ الله فيه حديث ما قبلكم، ونبأُ ما بعدكم، فضلُ ما بينكم**»[1]. وقول علي عليه السلام: «القرآن ظاهرُهُ أنيقٌ، وباطنُهُ عميقٌ، لا تفنى عجائِبُهُ، ولا تنقضي غرائبُهُ، ولا تكشفُ الظلمات إلا به».

ومع ذلك فإن من يطلع على تفسيرنا الموضوعي يجد أننا قدَّمنا فيه ما قد يمكّن القارئ المدرك الواعي من الاطلاع على كثير من المواضيع الأساسية والهامَّة، ويفتح لديه الإمكانية للإقدام على تفسير مواضيع أخرى كثيرة يجدها في القرآن المبين. ومن هنا كانت دعوتنا إلى تغيير طريقة تفكيرنا في التفسير التجزيئي واستبدالها بطريقة التفسير الموضوعي، لأننا في أشدِّ الحاجة إلى هذا النوع من التفسير في عصرنا هذا. وذلك لا يعني أننا سوف

(١) رواه الطبراني.

نستغني عن التفسير التجزيئي، كلا، بل نحن بحاجة إلى الاثنين معاً. ولكن حاجتنا إلى التفسير الموضوعي ماسَّة وملحة.

٣ ـ الإقرار والاعتراف بأن القصد لم يكن جعل هذه الموسوعة مرجعاً فقهياً بل هي سبيلٌ يسهل على المسلمين معرفة الأحكام الشرعية، ويجعلها في متناول أيديهم وأيدي غيرهم، لأن الأحكام الشرعية في الإسلام إنما تعالج مشاكل الإنسان كإنسان له حاجات، وتواجهه أعباء ومستجدات بصورة دائمة.

كما رأينا من ناحية ثانية أن يكون الشاب المسلم الشيعي، والشابة المسلمة الشيعية، على بينة واطلاع على الآراء والاجتهادات التي يعمل بها إخوانهما المسلمون من أهل السنة الذين يسيرون على فقه المذاهب الأربعة. وكذلك لكي يكون الشاب المسلم السني، والشابة المسلمة السنيّة، على بينةٍ واطلاع على ما يفكر ويعمل به إخوانهما المسلمون من الشيعة الإمامية. . .

وقد كان يكفينا العمل والاقتصار على توضيح معاني الآيات المتعلقة بالأحكام الشرعية، عن طريق التفسير الموضوعي الذي اعتمدناه، دون أن نتعرض لآراء المذاهب الخمسة. ولكن رأينا أن من واجبنا تجاه ربّنا تبارك وتعالى، وتجاه أمتنا أن ننقل تلك الآراء وأن نبسطها ونسهلها بقدر ما وسعنا التبسيط والتسهيل، فيطلع المسلمون جميعاً على ما جاء به كل مذهب، ويتأكد لهم أن هذه المذاهب الإسلامية الخمسة إنما هي اجتهادات استقاها أصحابها من كتاب الله المبين وسنة رسوله الكريم، وبذلوا بشأنها من الجهود ما وسعهم ذلك لوضع تلك الاجتهادات موضع رعاية شؤون أمتهم.

٤ ـ الاعتماد على الترتيب الذي يتناسب مع الوضع التاريخي للمذاهب الخمسة، وذلك بإيراد مذهب الشيعة الإمامية، ثمّ الحنفية، والمالكية، والشافعية، والحنبلية، أي بحسب الترتيب الذي اعتمده الفقهاء في كل مرة بحثوا في هذه المذاهب الأربعة. وهذا مع الإشارة إلى أننا استبدلنا لفظ «الحنابلة» بتعبير «الحنبلية» لأن المقصود إظهارالآراء الواردة في المذهب دون أي بحث في أتباعه، مما يجعل تعبير «الحنبلية» يأتلف أكثر مع فكرة المذهب، كما يأتلف مع التعابير الدالة على المذاهب الأخرى: الحنفية والمالكية والشافعية.

٥ ـ لقد قصدنا دائماً التثبت من صحة المعنى المطلوب، أو الرأي الفقهي الأكثر دلالة. ولذلك فقد يجد القارئ الكريم أحياناً أننا لم نورد المرجع الذي يسند إليه الحديث، أو تسند إليه الرواية، أو القول الحرفي لأحد الأئمة أو الفقهاء. وقد يتساءل عندها من أين أتى بهذا الرأي دون غيره؟ فليكن القارئ الكريم مطمئناً إلى أننا لم نورد ما أوردناه إلَّا بعد الاطلاع على عدة مراجع والتأكد من صحة المعنى المقصود، ومن ثَمَّ إهمال ما قد يبعث على التشويش والتناقض ما بين المبنى والمعنى. وكنا أحياناً نورد ما جاء في أحد المؤلفات بحرفيته طالما أنه يحافظ على الحكم الذي نعتقد صحته وصوابيته، ما دامت الغاية في النهاية إبراز رأي صاحب المذهب، وتوافقه مع الكتاب والسنة.

٦ ـ لقد تعمّدنا البحث في نظام الحكم والاقتصاد والاجتماع من أجل إبراز الأسس الشاملة للنظام الإسلامي الكامل، ودحض آراء وأقاويل دعاة الديموقراطية الرأسمالية، ولا سيما الذين

يدَّعون فهم الإسلام، أو أنهم من أبناء هذا الدين، بينما هم في الحقيقة، وفي جميع ما يكتبون وينشرون ويقولون، يحاولون تجهيل وتخطئة كل من يعمل على توضيح معاني الإسلام وإبراز مفاهيمه على حقيقتها وأصالتها. ولعل المثال على أفكار هؤلاء الدخلاء دعواهم بأن الإسلام هو دين للتعبد فقط، ولا علاقة له الشؤون الحياة فلا يصلح لإقامة دولة. وهو ادعاءٌ متعمَّد يُرادُ به الباطل، لأن الإسلام هو دين ودنيا معاً، كما يدلُّ عليه بوضوح كتاب الله وسنة رسوله. بل هو أمثل نظام لإقامة دولة على أساس المنهج الإلهي المتين الدائم الشامل الكامل، بخلاف مناهج أهل الأرض التي وضعوها بما يناسب، في كثير من الأحيان، أهواءهم ومطامعهم، بعيداً عما يرضي الله ـ عزَّ وجلَّ ـ ويحقّق كلمته في دنيا البشر..

وقد قمنا في هذا المجال بإظهار الخطوط العريضة للنظام الإسلامي، أي بيان هذا النظام بصورة شمولية بما يؤدي إلى إبراز الأحكام الشرعية وفقاً للكتاب والسنة، ودون الدخول في التفاصيل، أو في الجزئيات المتعلقة بالعلوم والتنظيمات التي هي من وضع الإنسان.

ومن قبيل ذلك مثلاً التنظيم الإداري في الدولة الإسلامية وما يمكن أن يشتمل عليه من وظائف وأنظمة ومهام ومسؤوليات، فهذه أمور تدخل في علم الإدارة، والذي بات من العلوم التي هي في متناول العالم جميعاً، بحيث يمكن لكل دولة أن تأخذه عن غيرها، وأن تطبق ما تراه في صالحها، دون أن يكون في ذلك أية غضاضة. فهـذا عمر بن الخطاب ﷺ أخذ علم الإدارة

في أيامه عن الفرس، وطبقه في أرجاء الدولة الإسلامية. ونحن المسلمين اليوم يمكن أن نوجد علماً للإدارة من بنات أفكارنا، أو أن نستقي هذا العلم عن غيرنا ونكيِّفهُ بما يتلاءم مع أوضاع وظروف إدارتنا، كأن نأخذ مثلاً عن غيرنا كيفية إدارة المياه أو الكهرباء، أو الصحة، أو التعليم أو غيرها.. ويكون كل ذلك مقبولاً طالما أنه لا يتعارض بشيءٍ مع الكتاب والسنة ولا مع مصلحة الناس. ولكننا لا نقدر أبداً أن نستقي نظاماً إداريّاً يخالف الأحكام الشرعية إذا كانت هنالك نصوص شرعية تبين كيفية تطبيق هذه الأحكام في أي مجالٍ من مجالات الحياة، كما هي الحال بالنسبة لاستعمال المرافق العامة في سبيل الصالح العام.

والإسلام في الأصل يأمر بالتنظيم وينهى عن الفوضى، ولذلك كان علينا أن نبحث أولاً في نوع التنظيم الذي نريده، سواء أكان تنظيم الإدارة، أم تنظيم الأسرة، أم تنظيم الشركات، أم تنظيم الأسواق والمتاجر والفنادق الخ.. وبعد الفراغ من البحث والاتفاق على ماهية ونوع التنظيم ووضعه في صيغته النهائية، نعمد إلى عرضه على الشرع، فنقرُّ ما نجده موافقاً له، ونلغي ما يخالفه، فيأتي تنظيماً حديثاً وعصرياً من ناحية، ومتوافقاً مع شرع ربنا من ناحية ثانية.

ومثل علم الإدارة سائر العلوم الأخرى والأنظمة المتعلقة بها، والتي يجب أن نميّز فيها دائماً بين العلوم التي يمكن الإفادة منها، وبين الأنظمة التي تخالف الأحكام الشرعية أو تتوافق معها. ومن قبيل ذلك أيضاً علم الاقتصاد والنظام الاقتصادي. فعلم الاقتصاد هو ما يبحث في طرق الإنتاج وزيادته وتحسين أساليبه، وهو علم

عام من صنع الإنسان، فيمكن أن يؤخذ من أي مصدر يراه الحاكم أو أصحاب الشأن، لا سيما وأن العالم كله قد جعل هذا العلم موضع اهتمامه، وخاصة في الوقت الراهن إذ لا توجد أي دولة أو أمة لا ترغب في زيادة إنتاجها وتحسينه، وهي تسعى من أجل ذلك للاستفادة مما وصل إليه غيرها في هذا المضمار. .

أما من ناحية النظام الاقتصادي، وهو ما يبحث في كيفية جباية الأموال من الناس، وكيفية توزيعها عليهم، وكيفية إنفاقها في سبيل الصالح العام، فهذه الأمور يجب التقيد فيها، بما يتوافق مع نصوص الكتاب والسنة: وذلك كي لا يختل التوازن بين فئات المجتمع، وما يستتبعه من مفاسد وشرور، كما نراه اليوم في تطبيق الأنظمة الاقتصادية الوضعية التي ترتكز على عدد من النظريات كَشف الزمن عقمها في إقرار العدالة بين الناس، وابتعادها عن تثبيت دعائم التكافل، والأمن الغذائي للمواطنين في معظم بلدان العالم.

٧ ـ وأخيراً حاولنا الاجتهاد في بعض المواضيع بطريقة عملية، وذلك لما لهذا الأمر ـ في رأينا ـ من أهمية في حياتنا، وخاصة بعدما أقرَّ المسلمون جميعاً، في بداية القرن الخامس عشر الهجري، بأن باب الاجتهاد أصبح مفتوحاً، وطووا صفحة التاريخ الذي أقفلوا فيه هذا الباب، بحيث تكون هذه الطريقة محاولة جدِّية يمكن أن يسترشد بها أبناء الأمة من أصحاب العزم والكفاءة، المأهلون لطَرق باب الاجتهاد. وقد باتت الأمة بحاجة ملحة إليهم بسبب التطورات والمستجدات التي تواجه المسلمين اليوم. لاسيما، وأن الأمة ـ وهو ما يجب أن يكون واضحاً ـ إذا

قبعت في تكايا التقليد، واكتفت بما قدَّمه لها السلف الصالح، دون بذل جهود جديدة، فستكون بعيدة، حكماً، عن اليقظة والنهضة، لأن في التقليد خمولاً، وتواكلاً، وهرباً من المسؤولية، وبالتالي استمراراً في السطحية. بينما الخوض في غمار الاجتهاد، من شأنه أن يبعث في أبناء الأمة الحيوية والنشاط، والعمق في التفكير، وبالتالي النهوض بعبء استنباط الأحكام الشرعية التي تمكّن من معالجة مشاكل العصر، وتفتح أمام المسلمين سبل مواكبة التقدم والمستجدات المتلاحقة.

النـداء:

أيها المسلمون!

ثلاث هن ضرورات لكم: القراءة، ومحاولةٌ جادةٌ للتخفيف من التقليد، والعملُ الدائبُ والتفكيرُ العميقُ للوصول إلى الاجتهاد.

فأما القراءة فهي ميزة الأفراد المثقفين، وعنوان الأمم الراقية. وهي الطريق إلى المعرفة والعلم، والمنار إلى الهداية والرشاد، والسبيل الذي يكاد أن يكون الأوحد إلى اليقظة والنهضة.

ولا مجاملة في الحق يا إخوة الإسلام. فنحن اليوم أقل الأمم قراءة، أي دراسة ودراية وعلماً في معظم الأمور، مع أن أول آيةٍ بل أول لفظة أنزلت على سيدنا ونبينا محمد ﷺ من ربنا الحكيم العليم كانت قوله تعالى: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ﴾[1]. . فقد شاء، سبحانه وتعالى، أن ينقل نبيه ورسوله من الأمية إلى المعرفة، حتى يكون ﷺ قادراً على حمل أعباء النبوة والرسالة، لأن الإنسان الذي لا يملك

(١) سورة العلق، الآية: ١.

المعرفة والعلم لا يكون قادراً في الحقيقة، على تسلم المهمات الكبيرة، والقيام بالأمور العظيمة.

فما بالنا نحن المسلمين. وطلب العلم والمعرفة من مقاصد ديننا، نظل مقصّرين في أهم واجباتنا، أي اكتساب العلم والمعرفة، والعمل بهما لا سيما ونحن لا تنقصنا مدارك، ولا مؤهلات، ولا طاقات ولا قدرات؟... أليس في المسلمين من يتقنون جميع لغات العالم مثلاً، وهم قادرون على ترجمة ونقل آثارها وعلومها النافعة والمفيدة إلى لغاتهم وبلدانهم. فإن لم يفعلوا ذلك وهو من الأعمال الميسَّرة لهم. أفلا يعني ذلك التقاعس والإهمال؟

أيها المسلمون!

بالعلم تسود الأمم، وبه تنتقل من الجهل إلى المعرفة، وتخرج من الظلمات إلى النور، ومن التبعية إلى السيادة. وقد تهيأت لكم أيها المسلمون أسبابه اليومَ بصحوتكم على الإسلام الذي أخرجكم بالأمس من ظلمات الجهل والكفر إلى نور المعرفة والإيمان، ونقلكم من مهاوي الضلال والتفرقة إلى رحاب الهداية والوحدة، حتى كانت هذه الأمة، يومئذٍ بمثابة الشمس الساطعة في كل البقاع التي وصلت إليها، ونشرت فيها الإسلام ديناً ودنيا، فبرع من أبنائها في حقول الطب والفلك والرياضيات والكيمياء، وغيرها من علوم الاجتماع والأدب، أعلامٌ كبارٌ كانوا منارةً للبشرية في انتقالها من عصور الانحطاط إلى عصر النهضة.

ولكن ما نفع ذلك كلِّه، وقد استمر غيرنا سائراً على طريق العلم، بينما تخاذلنا نحن وتفرقت بنا السبل حتى بتنا على هذه الحالة

من الفوضى والتخلف؟. إن خير علاج لنا اليوم وغداً هو طلب العلم والمعرفة.. فاقرؤوا، واعلموا، وعلّموا أبناءكم حتى تقوى مداركنا، وتتوسع آفاقنا، وتنمو معارفنا وعندها سوف ترون أنكم وحدكم ـ دون غيركم من الأمم ـ على حق، ومعكم الحق. كيف لا، والقرآن هو كتابكم، والإسلام هو دينكم، ومحمد ﷺ هو رسولكم، ودعوتُكم هي التوحيدُ ونبذُ الشرك ومحاربته بشتى أشكاله وأنواعه، في دنيا الأرض كلها.

نعم، إن أمام هذه النخبة من أبناء الإسلام الذين جالوا في آفاق العلوم والثقافة العالمية، والثقافة الإسلامية بالذات، مهماتٍ جليلة، وذلك عندما يجدّون للوصول إلى درجة العلماء المجتهدين، واستنباط الأحكام الشرعية من الكتاب والسنة لمواجهة جميع المشاكل والمستجدات في الحياة.. فإن لم تسارع هذه الفئة الكفوءة إلى هذا الاجتهاد، فلتحذر الأمة بأسرها من أن تتراكم عليها المشاكل والأخطار، وتعترضها المصاعب والعثرات التي قد لا تقدر على إيجاد الحلول والمعالجات الملائمة لها، فتقع عندئذٍ في المحظور، وتصبح وكأنه حُكِم عليها أن تنصرف عن الدين، للانهماك في شؤون الحياة العادية البسيطة. ولن يكون لديها حينئذٍ سبيل تطرقه إلَّا اللجوء إلى ثقافة أعداء الإسلام والمسلمين، وكأنها تستصرخهم النجدة والعون، فيقدمون لها علاجاتٍ قد لا تكون في مصلحتها، بل وقد تخالف دينها، مما يفرض على الأمة فعلاً توخّي الحيطة والحذر، حتى لا نصل إلى تلك الحالة المزرية، التي تصرفنا جميعاً عن أحكام ربِّنا تعالى، وتؤدي إلى تعطيل المحاولات الرامية إلى الاجتهاد وإقفال بابه بصورة حتمية..

لذلك يجب علينا أن نفكر تفكيراً سليماً، وأن ننهج نهجاً صالحاً، حتى نتمكن ـ إن شاء السميع العليم ـ من إيجاد السبل التي نعالج بها جميع مشاكلنا وإشكالاتنا، لأن الفكر إذا جال وجَدَ حلاً لكل مشكلة وإشكال. والمشاكل، أياً كان نوعها، لا يكون حلها بالتواري عنها أو الهروب منها، بل بالعكس يكون بمواجهتها والتصدي لها، لأنه لا مشكلة تستعصي على الإنسان إذا عقد العزم على حلّها، مستعيناً بالله العلي القدير على ما يطلب ويريد.

أيها المسلمون! لا تجعلوا السلبيةَ هدفاً من أهدافكم، ولا تتخذوا أيَّ موقفٍ من الأحداث التي تتوالى في العالم، ما لم يكن بحثُكم فيه معمقاً ومستنيراً. وليكن لأصحاب الفكر من العلماء والمتخصصين فيكم، رأيٌ واضحٌ حيال أي حدث يحصل، ثم يُعرض ما توصلوا إليه على أهل الفقه والاجتهاد، لكي يقولوا رأيهم فيه من ناحية موافقته للأحكام الشرعية أو مخالفته لها. ولا تخشوا من تباين الآراء والفتاوى. فالمهم أن يصدر الموقف وقد أجمعنا نحن المسلمين على رأيٍ واحدٍ من هذا الحدث أو ذاك، أي أن يتوحّدَ الموقف الإسلامي دائماً بصورة إيجابية وبعيداً عن السلبية، ونعني بذلك أن لا نواجه الحدث فوراً بصورة عدائية، بل علينا أن نأخذه من باب الإيجابية، ثم بعد دراسته وتمحيصه نعلن الموقف الإسلامي الذي يتوافق مع الكتاب والسنة.

أيها الدّعاة!

إننا إذ نتوجه إليكم خاصة بالذهنية الإيجابية التي نناشد المسلمين جميعاً أن يتبنوها ويجعلوها هدفاً استراتيجياً في مقبل

حياتهم، لا بد أن نذكِّركم، ونذكر العالم بأسره، أن الأحكام الشرعية التي يسير عليها المسلمون منذ قرون عديدة هي من تراثنا المشرف. وقد استنبطها مجتهدوكم من كتاب الله وسنة رسوله كي تعالج جميع المشاكل. ولو اطلعتم عليها جميعها، بروح الإيمان الخالص، لوجدتم أن كثيراً من المشاكل التي تعترضكم أنتم والعالم اليوم، قد أوجدت تلك الاجتهادات حلولاً سليمة لها، وهي وحدها التي تصلح علاجاً وقائياً وشافياً لأنها مستندة إلى كتاب الله تعالى وسنة الرسول الكريم. وما زال كتاب ربكم وسنة نبيكم بانتظاركم كي تستنبطوا منهما الأحكام لمعالجة مشاكلكم ومشاكل جميع الأمم المحيطة بكم.

فمثلاً أولئك الذين يعترضون على النمو السكاني خشية الجوع والفقر والتخلف والمرض، أليسوا هم أنفسهم الذين يعملون جاهدين كي تبقى الشعوب، التي ينعتونها بالتخلف، على حالة التخلف فعلاً، وكي تبقى أسواق بلادها مفتوحة أمام سلعهم وتجارتهم، وكي تبقى علومهم وحدهم في الذروة، وذلك من أجل استغلال ثروات تلك البلاد والتحكم بمصائرها ومصائر شعوبها بما يتناسب مع مصالحهم؟

هذه حقيقةٌ ناصعةٌ واضحةٌ للعيان، فأين موقف الإسلاميين من إبراز الأحكام الشرعية التي لا تبيّن فقط الفكر الإسلامي حيال النسل والتكاثر السكاني، بل وتحضّ المسلم على العلم والعمل وهما السبيلان الوحيدان للخلاص من الاتهامات الباطلة الموجهة إلى المسلمين، ومن الآفات الاجتماعية التي تحلّ بنا وتجعلنا متخلفين في بلادنا الإسلامية واقعاً وحقيقة؟ بل أين موقف الإسلاميين من طرح برامج الإصلاح في دولهم وفقاً للأحكام الشرعية التي أنزلها ربُّ العالمين، وأوضحها العلماء والمجتهدون، بل واستنبطوا لها أحكاماً

كثيرة من الكتاب والسنة هي كفيلة بمعالجة المشاكل التي يشكو منها العالم الإسلامي؟

إننا نحن المسلمين نمتاز بصدق الإيمان القائم على أنَّ العمل والجهد مطلوبان من الإنسان بينما النتائج على الله العلي القدير. وبهذا الإيمان فإننا لا نأخذ بالنظريات التي يبتدعها أهل هذه الأرض، وتكون في معظمها لأغراض بعيدة ومقصودة، بل نعمل لتطبيق أحكام ديننا، وهي كفيلة بإيجاد الحلول الملائمة بعيداً عن النظريات والمقاصد الخبيثة.

وبهذه المناسبة، ـ والآراء والنظريات والمؤتمرات عن السكان والتنمية على كلِّ شفةٍ ولسان ـ فلو أخذنا مثلاً نظرية العالم المتشائم مالتوس الذي اعتبر أن عدد السكان في العالم يتزايد وفق متوالية هندسية، بينما السلع والموارد الغذائية تتزايد وفق متوالية حسابية، وأنه بعد مدة من الزمن قدَّرها وفق حساباته، سوف يكون الجزء الأكبر من العالم غير قادرٍ على مواجهة مشكلة الغذاء، بل وسيقع في الفقر والجوع لا محالة.. نقول لو سلّمنا بصدق هذه النظرية لكان من المحتَّم أن تكون المشكلة قد وقعت، ولكان معظم العالم في جوع وفقر ومرض، وهذا ما لا يأتلف مع صدق إيماننا بأن الله سبحانه وتعالى قد أودع في الأرض خيرات وفيرة وكافية لإشباع عدد سكانها الذين خلقهم، وتكفل برزقهم مهما بلغوا من النمو والكثرة. وأما ما نشاهده اليوم من فقر وجوع فسببه حِكْرُ هذه الخيرات على بعض الشعوب، وحرمان بعضها الآخر منها. وهذا هو الذي أبقى تلك الجماعات من الناس تعاني الجوع والفقر والمرض وتبقى في حالة التخلف والتأخر..

من هنا كانت دعوتنا إلى الإيجابية نعتمدها بمثابة استراتيجية لنا في شتى الأمور، ما لم يفرض الحدث الواقع عدم ممارسة الإيجابية بصورة مطلقة ومستحيلة. فعندها نعلن موقفنا السلبي الذي يمليه علينا ديننا حتى ولو ظهر هذا الموقف معارضاً لآراء العالم كله، لأننا لا نخاف في الحق لومة لائم.

ونعطي على هذه الإيجابية التي نتوخاها في استراتيجيتنا الفكرية والعملية نفس المثال، ونعني به «المؤتمر الدولي للسكان والتنمية» الذي عقد في القاهرة (٥ ـ ١٣ أيلول ١٩٩٤م) وشاركت فيه أكثر من مائة دولة. وكانت الوثيقة (أو برنامج عمله) التي تتألف من ١١٨ صفحة والتي تم إعدادها خلال السنتين الأخيرتين قبل انعقاد المؤتمر، تتضمن مواضيع هامة تناولت بشكل رئيسي مسائل الصحة التناسلية والجنسية، والإجهاض، والنشاط الجنسي للمراهقين، ومن ثم التكاثر السكاني وسبل التنمية..

وقد ثار تيار إسلامي معادٍ للمؤتمر، منذ أعلن عنه، إذ رأى فيه أموراً تتصادم مع الإسلام وخاصة ما يتعلق: بالدعوة إلى تأخير سن الزواج، والسماح بتعاطي الجنس دون قيود، والحدِّ من الإنجاب، وتوفير وسائل منع الحمل، والإرشاد إلى الإجهاض بشكل لا يسبب مشاكل صحية، إلى ما هنالك من الأمور التي رآها أصحاب هذا التيار معادية لدينهم، ومخالفة لأوامر الله تعالى ونواهيه!..

ونحن نقول إن هذا الموقف الفوري الذي يظهر المعاداة للمؤتمر يمثل السلبية بعينها. وكان الأحرى بنا أن نتخذ من هذا المؤتمر فرصة سانحة ـ لاسيما وأن المواضيع التي يبحثها هي من

الأهمية البالغة ـ لنناقشَ ما يطرح فيه على ضوء الكتاب والسنة، وعلى ضوء الأحكام الشرعية، ولنبيِّنَ للعالم أجمع ما هو الصواب في تلك المواضيع وما هو الخطأ، لا من حيث مضمونها وحسب، بل ومن حيث تأثيرها على حياة الناس من الناحيتين الدنيوية والدينية. وبذلك نظهر للعالم مدى أصالة الدين الإسلامي في معالجة شؤون الحياة المتجددة المتعددة. . .

وعلى هذا الشكل يجب أن يكون موقفنا حيال أي حدث يطرح في العالم ، أي أن نعمل على معالجته من زاوية الفكر الإسلامي الصحيح الذي لا نشك أبداً بأنه يوفر أنجع وأسلم العلاجات للقضايا المطروحة. وخاصة إذا أمكن إبراز هذا الفكر بذهنية متفتحة، تتناسب مع الروح الإيجابية التي ندعو إلى العمل بها. . فالتكاثر السكاني الذي هو مثار الجدل والاهتمام اليوم، والذي تشكو منه الدول الغنية المتقدمة تكنولوجياً، لأغراض باتت معروفة، والذي نعتبره نحن من أهم أسباب مشكلات العالم الثالث، يمكن مناقشته من زاوية الفكر الإسلامي الذي يحض على عدالة توزيع الثروات، وإيجاد سبل العمل لكل إنسان، وحفظ الأم والطفل في أوضاع صحية ملائمة، إلى ما هنالك من الأمور التي تعالجها الأحكام الشرعية من زاوية مختلفة عن المعالجات التي يدعيها أصحاب المؤتمرات والوثائق، هؤلاء الذين هم وراء المشكلات التي تعاني منها البلاد الإسلامية، وسائر الدول الفقيرة التي ينعتونها بالتخلف. .

أيها المسلمون!

لقد عشتم قروناً على التقليد، وحان اليومُ الذي تعبرُونَ فيه

جسرَ الخلاص من هذا التقليد إلى آفاق التجديد في الإنشاء والارتقاء.

عندما تجتازون مرحلة التبعيّة والتقليد تلك إلى تطلعكم الهادف لجعل كلمة الله هي العليا وكلمة الذين كفروا هي السفلى، وإلى غايتكم السامية النبيلة ألا وهي رضوان الله تعالى، فسوف تجدون حالكم وقد توحَّد سلوككم نتيجة توحُّد أهدافكم وغاياتكم، وقد تخلصتم من هذه التبعية التي تُثقِلُ كواهلكم، وتقيّد أفكاركم، وتشتت عزائمكم. وسوف تَرَوْن أنكم قد سرتم على الصراط المستقيم الذي أراده لكم رب العالمين، وعدتم أمة إسلامية وسطاً، لا شرقية ولا غربية، كانت وما زالت وستبقى بإذن الله تعالى خير أمة أخرجت للناس تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر وتؤمن بالله الواحد الأحد العلي العظيم.

الـدعــاء:

اللهمَّ ربَّنا لا تعذبْنا ونحن نستغفرُك، ولا تحرِمْنا ونحن نسألُك،

اللهمّ ربَّنا فرِّغنا لما خلقتنا له، ولا تُشغِلْنا بما تكفَّلت لنا به،

اللهمَّ ربَّنا اجعلِ القرآنَ ربيعَ قلوبِنا، ونورَ صدورِنا، وجلاءَ حزنِنا، وذهابَ همِّنا وغمِّنا.

اللهمَّ ربَّنا إنا نرغب إليك في دولةٍ كريمةٍ تُعِزُّ بها الإسلامَ وأهلَه، وتُذِلُّ بها النفاقَ وأهلَه، وتجعلُنا فيها من الدعاةِ إلى طاعتك، والقادةِ إلى سبيلك، وترزقُنا بها كرامةَ الدنيا والآخرة.

ربَّنا وتقبّلْ دعاءنا.

ربَّنا لا تؤاخذْنا إن نسينا أو أخطأنا، ربَّنا ولا تحملْ علينا إصراً

كما حملته على الذين من قبلنا، وربَّنا ولا تحمِّلْنا ما لا طاقةَ لنا به، واعفُ عنا، واغفرْ لنا، وارحمْنا، أنت مولانا، فانصرْنا على القومِ الكافرين، هبةً منك يا كريم.

وآخرُ دعوانا أن الحمدُ لله ربِّ العالمين.

مراجع
موسوعة الأحكام الشرعية

- القرآن الكريم.
- صحيح البخاري.
- صحيح مسلم.
- الموطأ.
- المسند لأحمد بن حنبل.
- الترمذي.
- ابن ماجه.
- النسائي.
- الوسائل ـ وسائل الشيعة ـ الحر العاملي.
- الجواهر ـ جواهر الكلام ـ محمد حسن النجفي.
- كنز العمال: الهندي.
- جامع الأصول لابن الأثير الجزري.
- المنتقى على الموطأ.
- نصب الراية للحافظ الزيلعي.

- مجمع الزوائد للهيثمي.
- المقاصد الحسنة للسخاوي.
- الجامع الصغير، والجامع الكبير للسيوطي.
- كشف الخفا ومزيل الالتباس للعجلوني.
- سبل السلام للصنعاني.
- نيل الأوطار للشوكاني.
- المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف.
- نهج البلاغة.
- مجمع البيان: الطبرسي.
- الحدائق: يوسف البحراني.
- مفتاح الكرامة: جواد العاملي:
- مصباح الفقيه: رضا الهمداني.
- المسالك: للشهيد الثاني.
- اللمعة وشرحها.
- العروة الوثقى: اليزدي.
- القضاء: للملا علي.
- شرح الإرشاد: الأردبيلي.
- كتاب المتاجر ـ المكاسب ـ مرتضى الأنصاري.
- مفتاح الكرامة: للحسيني العاملي.
- البدائع: للكاساني.
- فتح القدير.
- حاشية رد المحتار: لابن عابدين.

- المنتقى: شرح الموطأ للباجي الأندلسي.
- بداية المجتهد.
- فتح الجليل: خليل الحرشي.
- المهذب: لأبي إسحاق.
- مغني المحتاج: للشربيني الخطيب.
- نهاية المحتاج: للرملي.
- تحفة الطلاب بحاشية الشرقاوي.
- الأشباه والنظائر: للسيوطي.
- الأحكام السلطانية: للماوردي.
- الميزان: للشعراني.
- المغني لابن قدامة الحنبلي.
- كشاف القناع عن متن الإقناع.
- غاية المنتهى: للشيخ مرعي بن يوسف.
- فتاوى ابن تيمية.
- السياسة الشرعية: لابن تيمية.
- الطرق الحكمية في السياسة الشرعية: لابن قيم الجوزية.
- أعلام الموقعين عن رب العالمين.
- القواعد: لابن رجب الحنبلي.
- الإفصاح عن معاني الصحاح: لابن هبيرة.
- فقه الإمام جعفر الصادق: محمد جواد مغنية.
- الفقه على المذاهب الخمسة: محمد جواد مغنية.
- الشخصية الإسلامية: محمد تقي الدين النبهاني.

- نظام الحكم في الإسلام: محمد تقي الدين النَّبهاني.
- نظام الاقتصاد في الإسلام: محمد تقي الدين النَّبهاني.
- النظام الاجتماعي في الإسلام: محمد تقي الدين النَّبهاني.
- الفقه الإسلامي وأدلته: وهبة الزحيلي.
- كتاب الفقه على المذاهب الأربعة: عبد الرحمن الجزيري.
- المعجم الأكبر للطبراني.
- صحيح ابن حبّان.
- سنن أبي داود.
- السنن الصغير للبيهقي.
- الأدب لابن أبي الشيبة.
- الكافي للكليني.
- معرفة الصحابة لأبي نعيم الأصبهاني.
- كشف الخفاء.
- العوالي اللئالي لابن أبي جمهور.
- معرفة السنن والآثار للبيهقي
- مصنف ابن أبي شيبة.
- المستدرك على الصحيحين للحاكم.
- المعجم الأوسط للطبراني.
- كتاب السنّة للمروزي
- بغية الحارث.
- السنن الكبرى للبيهقي.

الفهرس

تمهيد ٧

الملكية والمال ٩

الملكية التامة والملكية الناقصة ١١

أولاً: التملكُ بوضع اليد ١٣

ثانياً: ملكيةُ العقارات في الشرع الإسلامي ١٧

ثالثاً: الأموالُ المنقولة ١٩

النوع الأول ـ الأموال المنقولة بطبيعتها ١٩

النوع الثاني ـ الأموالُ المنقولةُ المعنوية أو غيرُ المادية ٢٠

النوع الثالث ـ الأموال المنقولة بحسب مصيرها ٢١

المـال ٢٥

الحاجة والملكية الفردية ٢٨

الملكية العامة ٣٠

ملكية الدولة ٤٤

التأميم ليس من الملكية العامة ولا من ملكية الدولة: ٤٦

الحمى في المرافق العامة ٤٧
أسبابُ التملك ٤٩
الأرض ٤٩
معنى الإحياء وشروطه ٥٤
التحجير ٥٧
الحريم ومقداره ٥٩
ضررُ الجار ٦٤
المزارعـة ٦٥
شرعيةُ المزارعة ٦٨
أركانُ المزارعة وشروطها ٦٨
القسم الأول: ويتعلق بشروط الصحة وهي أنواع ٧١
القسم الثاني: ويتعلق بشروط الفساد، (أو حكم المزارعة الفاسدة) وفيه أمور ٧٢
للعامل أن يشاركَ الغيرَ ويزارعه ٧٧
ضريبة الأرض ٧٩
البــذر ٨٠
المزارعة بين أكثر من اثنين ٨٠
انتهاء مدة المزارعة ٨١
بعضُ حالات التنازع في المزارعة ٨٢
المُغـارسـة ٨٥
تعريف المغارسة ٨٥
حكم المغارسـة ٨٥

المساقاة ٩٠
تعريف المساقاة ٩٠
شرعية المساقاة ٩٠
شروط المساقاة ٩١
بعض الأمور المتفرعة عن المساقاة ١٠٢
التنازع في بعض مسائل المساقاة ١٠٣
السياسة الزراعية ١٠٤

الصناعة ١١١
عقد الاستصناع ١١٨
تعريفه ١١٨
شروط عقد الاستصناع ١١٩
صفة عقد الاستصناع ١١٩
السياسة الصناعية ١٢٠

التجارة ١٢٧
الأسواق الخارجية ١٣١
السَّمْسَرةُ ١٣٧

الجهد الإنساني ١٤١

الشركة في الإسلام ١٤٩
شركة العنان ١٥١
شركة الأبدان ١٥٣
شركة المضاربة ١٥٦

شركة الوجوه ١٥٨
شركة المفاوضة ١٦١
فسخ الشركة ١٦٢
أولاً: معنى الشركة وأقسامها ١٦٣
١ ـ مذهب الشيعة الإمامية ١٦٣
شروطها ١٦٥
توقيت المضاربة ١٦٦
شرط الضمان والخسارة على العامل ١٦٧
فساد المضاربة عند الإمامية ١٦٨
انتهاء المضاربة عند الإمامية ١٦٨
رأي الإمامية بالقسمة بعد انتهاء المضاربة ١٦٩
٢ ـ مذهب الحنفية ١٧٠
النوع الأول ١٧١
النوع الثاني ١٧١
النوع الثالث ١٧٢
الحنفية والمضاربة ١٧٣
٣ ـ مذهب المالكية ١٧٤
٣ ـ مذهب الشافعية ١٧٦
٤ ـ مذهب الحنبلية ١٧٧
ثانياً: شروط الشركة وأحكامها ١٧٩
ثالثاً: التنازع حول تلف المال ١٨٨
رابعاً: انتهاء الشركة ١٩٠
القسمة ١٩٢

أنواعُ القسمة ١٩٣
أولاً: قال الشيعة الإمامية ١٩٤
ثانياً: وقالت المذاهب الأربعة ١٩٥
قسمة المهايأة أو القسمة الزراعية ١٩٩
لـزوم القسمة ٢٠١
الغلط في القسمة ٢٠٤
الشُّـفعة ٢٠٥
مشروعيّةُ الشُّفعة ٢٠٦
محلُّ الشُّفعة (المشفوع فيه) ٢٠٦
حقوق الارتفاق ٢٠٩
الشّفعة في السفن ٢١٠
الشُّفعةُ في الزرع والثمر والشجر ٢١١
من هو الشّفيعُ ٢١٢
طلبُ الشّفعةِ للمحجورِ عليهم ٢١٦
غيابُ الشفيع ٢١٧
التملكُ بدفع الثمن ٢١٨
التنازعُ على الثمن ٢٢١
وقتُ وجوبِ الشُّفعةِ ٢٢٢
تصرفاتُ المشتري وآثارُها في الشُّفعة ٢٢٤
النقصُ في المشفوع فيه ٢٢٦
مسقطات الشفعة ٢٢٩
وفاةُ الشفيع ٢٣٢

الشركة في النظام الرأسمالي ٢٣٥
شروط الشركة في الإسلام ٢٤١
الأشياء والأفعال ٢٤١
أنواع الشركات الرأسمالية ٢٤٣
شركة التضامن ٢٤٤
الشركات المساهمة (أو المغفلة) ٢٤٥
أسهم شركاتِ المساهمة ٢٥٠
الجمعيات التعاونية ٢٥١
المصارف «البنوك» ٢٥٥
أنواع البنوك وأعمالها ٢٥٦
الصرف ٢٦٣
تعريفه وشروطه ٢٦٣
أنواع العمليات التجارية التي يجري فيها الصرف ٢٦٤
معاملات الصرف ٢٦٨
نظام الذهب والفضة وسعر الصرف ٢٧١
أهمّ فوائد نظام الذهب ٢٧٢
مشاكل نظام الذهب ٢٧٣
نِظام الفِضّةِ أو الأسَاس الفضيّ ٢٧٥
النقود المَعْدنِية ٢٧٥
التعقيد الناشئ حالياً في العلاقات النقديّة بين الدّول ٢٧٦
العملات الصعبة وسعر الصرف ٢٧٨

الربـا وأحكامه ٢٨٣
تعريف الربـا ٢٨٣
تحريم الربـا ٢٨٤
التفريق بين الربا والبيع والصرف والقرض ٢٨٨
العلاقة بين الربا والقرض ٢٩٠
رأي ونـداء ٢٩٢
الأموال الربوية ٢٩٣
فساد المعاملة الربوية ٢٩٤
مذاهب الأئمة في علة الربا ٢٩٥
لا ربا بين الوالد والولد ٣٠٠

الدَّيـن ٣٠٥
التمييز بين الدين والقرض ٣٠٥
كراهية الدَّين ٣٠٦
عقد الدَّين ٣٠٨
شروط الدين ٣١٠
صورة الوفاء ٣١١
قضاء الدين وطلب تعجيله ٣١١
وفاء الدين من الدية ٣١٢
الوفاء من بيت المال ٣١٣
مستثنيات الدين ٣١٤
مجهول المالك ٣١٤
قسمة الدين ٣١٦
سقوط النقد ٣١٦

الموت ينقض الأجل ٣١٧
الحجر والحبس ٣١٨
التنجيم ٣٢٢
مرور الزمن ٣٢٢
المقاصَّـة ٣٢٢
القـرض ٣٢٣
تعريف القرض ٣٢٣
أحكام القرض ٣٢٥
الحـوالـة ٣٣١
تعريفهـا ٣٣١
مشروعية الحوالة ٣٣٢
أركان الحوالة وشروطها ٣٣٣
ترامي الحوالات ٣٣٥
التحويل من المشتري والبائع ٣٣٥
التنازع في الحوالة عند الشيعة الإمامية ٣٣٦
الشروط المتعلقة بالمحيل (المديون) ٣٣٧
الشروط المتعلقة بالمحال أو صاحب الدين ٣٣٧
الشروطُ المتعلقة بالمحال عليه ٣٣٧
الشروط المتعلقة بالمحال به (وهو الدين) ٣٣٧
براءة ذمة المديون في الحوالة ٣٤٢
أنواع الحوالـة ٣٤٤

الوديعـة ٣٤٧
شـروطهـا ٣٥٠
ضمان الوديعة ٣٥٣

الكفـالـة ٣٦١
معنى الكفالة ٣٦١
شروط الكفالة ٣٦٢
التعجيل والتأجيل ٣٦٦
مكان التسليم ٣٦٦
انقياد المكفول ٣٦٧
تسليم المكفول ٣٦٧
رجوع الكفيل على المكفول ٣٦٧
إطلاق الغريم ٣٦٩
ترامي الكفالات ٣٦٩
موت الكفيل والمكفول ٣٧٠
التـنازع ٣٧٠

الضمـان ٣٧٣
تعريفـه ٣٧٣
شرعية الضمان ٣٧٧
أركان الضمان وشروطه ٣٧٨
المضمون عنه ٣٨١
الحق المضمون ٣٨١
الشروط المتعلقة في المكفول عنه ٣٩١

الشروط المتعلقة في الكفيل وهي ٣٩٢
الشروط المتعلقة بالمال المكفول ٣٩٣
الشروط المتعلقة بالصيغة ٣٩٤
بعض المسائل في الضمان ٣٩٨
التنازع بين أطراف الضمان ٤٠٠

التأمين ٤٠٣
بدء شركات التأمين ٤٠٣
أنواع التأمين ٤٠٣
الشروط الأوّلية والأركان المطلوبة في عقد التأمين ٤٠٤
شروط عقد التأمين ٤٠٤
التأمين باطلٌ شرعاً ٤٠٥

الحاكم والحكم على الأشياء والأفعال ٤١٣
الحكم على الأشياء والأفعال ٤١٣
كمال الشريعة الإسلامية ٤١٧
نظام الحكم في الإسلام ٤٢٠
القاعدة الأولى: السيادة للشرع ٤٢٧
القاعدة الثانية: السلطان للأمة ٤٣٠
القاعدة الثالثة: وجود خليفة واحد واجب على المسلمين ٤٣٦
آراء المذاهب في الخلافة الإسلامية ٤٤١
١ ـ الأدلة الشرعية ٤٤٣
٢ ـ الأدلة العقلية ٤٤٣
كيفية اختيار الإمام ٤٤٥
الشروط التي يجب توفرها في الإمام ٤٥٦

صلاحيات الإمام ٤٥٨
القاعدة الرابعة: الخليفة وحده صاحب الحق في تبني الأحكام الشرعية،
ويكون الحكم مركزياً والإدارة لا مركزية ٤٦٠
الهيئة التنفيذية أو المعاونون ٤٦٢
الـولاة ٤٦٣
الجيش ٤٦٤
الأجهزة الإدارية (اللامركزية الإدارية) ٤٦٤
مجلس الشورى ٤٦٥
انتخاب أعضاء مجلس الشورى ٤٦٧
مدة عضوية مجلس الشورى ٤٦٩
عضوية مجلس الشورى ٤٦٩
صلاحيات مجلس الشورى ٤٧٣
القضايا التي تعرض على رأي مجلس الشورى ٤٧٤

القضاء في الإسلام ٤٧٩
معنـاه ٤٧٩
القضاء فرض كفائي ٤٨١
شروط تولية القاضي ٤٨٣
١ ـ طهارة المولد ٤٨٤
٢ ـ العدالة ٤٨٥
٣ ـ الحرية ٤٨٦
٤ ـ الذكورية ٤٨٦
٥ ـ الاجتهاد ٤٨٦
تعيين القضاء ٤٨٧

اختصاصات القاضي ٤٨٨
حكم المجتهد ٤٨٩
التحكيم ٤٩١
تشكيل المحاكم ٤٩٣
أنواع المحاكم ٤٩٤
محكمة المظالم ٤٩٧
صلاحيات محكمة المظالم ٤٩٨
تعيين قضاة المظالم وعزلهم ٤٩٨
أصول التقاضي أو الدعوى ٤٩٩
آراء المذاهب في شروط الدعوى ٥٠٠
شروط المدعي ٥٠٠
شروط المدعى عليه ٥٠١
شروط المدعى به ٥٠٢
البيّنات أو طرق الإثبات ٥٠٤
١ ـ الإقرار ٥٠٤
٢ ـ الكتابة ٥٠٧
٣ ـ الشهادة ٥٠٨
أولاً: مشروعيتها ومعناها ٥٠٨
ثانياً: شروط الشهادة ٥١٠
ثالثاً: شروط الشاهد ٥١٢
الشهادة على الشهادة ٥١٦
٤ ـ اليمين ٥١٩
١ ـ القرائن ٥٢٣

٢ ـ علم القاضي ٥٢٤
٣ ـ العرف والاستفاضة ٥٢٦
٤ ـ اليـد ٥٢٨
أثر اليد في الأموال والأعراض والأنساب ٥٢٩

الحـدود ٥٣٣
أنواع الحـدود ٥٤١
معنى الحـدود ٥٤٢

حـد القذف ٥٤٧
معنى القذف وعقوبته ٥٤٧
أركان حد القذف ٥٤٩
التعريض بالقذف ٥٥٠
شروط القاذف ٥٥١
شروط المقذوف ٥٥٢
كيفية إقامة حد القذف ٥٥٤
إثبات القذف ٥٥٦
شروط البينة ٥٥٨
صلاحيات القاضي في إثبات القذف ٥٥٩
أما صلاحيات القاضي بعد إثبات القذف ٥٦٠

حد الشراب والمسكر ٥٦١
حرمة الخمر ٥٦٦
مقدار عقوبة شارب الخمر ٥٦٧
إثبات شرب الخمر ٥٧٠
صورة الجلد ٥٧١

أحكام الخمر ٥٧٢
حد الزنى ٥٧٤
شروط حد الزِّنا ٥٧٦
طرق الإثبات ٥٧٩
١ ـ الإقرار ٥٧٩
٢ ـ الشهادة ٥٨١
الزِّنا بذات محرم ٥٨٤
الزِّنا غير المسلم ٥٨٤
الزِّنا الإحصان ٥٨٥
الزِّنا غير المحصن ٥٨٨
صورة الرجم ٥٨٩
صورة الجلد ٥٩٠
الإشهاد على إقامة الحد ٥٩٢
أ ـ أحكام أخرى في حدّ الزِّنا ٥٩٣
ب ـ الإصرار على الزِّنا ٥٩٤
ج ـ الشهادة بالزِّنا على البكر ٥٩٤
د ـ التوبة أفضل طهارة ٥٩٥
اللواط ٥٩٦
معناه ٥٩٦
حرمته ٥٩٦
طرق الإثبات ٥٩٦
حد اللواط ٥٩٧
التوبة من اللواط ٥٩٩

حكم إتيان المرأة ٦٠٠
السحاق ٦٠١
حدّ السحاق ٦٠١
الحمل بالمساحقة ٦٠٢
حد القوادة ٦٠٣
حد السرقة ٦٠٤
تعريف السرقة ٦٠٤
شروط حد السرقة ٦٠٥
اشترك جماعة في سرقة ٦١٢
الشراكة في المال والدار ٦١٣
السرقة من بيت المال ٦١٤
سرقة الأكفان ٦١٥
طرق إثبات السرقة ٦١٨
شروط البينة ٦١٩
شروط الإقرار ٦٢١
القطع ٦٢٣
كيفية القطع في السرقة الأولى ٦٢٣
القطع في السرقة الثانية ٦٢٣
القطع في السرقة الثالثة ٦٢٤
توبة السارق ٦٢٥
حق الله وحق العبد ٦٢٦
قطع الطريق أو حد الحرابة ٦٢٨
تعريف قاطع الطريق أو المحارب ٦٢٨

شروط قطع الطريق ٦٢٨
إثبات قطع الطريق ٦٣٠
الحد على قطّاع الطريق ٦٣١
حدّ قطع الطريق وتوبة القاطع ٦٣٣
قتل اللص ٦٣٦
المزوِّر والمحتال ٦٣٦
الاطّلاع على العورات ٦٣٧
أحكام المرتد ٦٣٨
معنى الـردة ٦٣٨
حقيقة الارتداد والمرتد ٦٣٩
شروط الارتداد وأحكامه ٦٤٠
حكم مال المرتد ٦٤٦
حكم ميراث المرتد ٦٤٦
البغي والبغاة ٦٤٧
تعريف البغي ٦٤٧
حد أهل البغي ٦٤٨
أحكام البغاة عند الأئمة ٦٥١
استعانة البغاة بالكفار ٦٥٣
القصاص والجنايات (القتل وعقوبته) ٦٥٥
أنواع القتل ٦٥٧
القتل بالمباشرة ٦٦٢
قتل الجماعة بالواحد ٦٦٢

قتل الواحد بالجماعة ٦٦٦
القتل بالتسبب ٦٦٨
عند الشيعة الإمامية ٦٦٨
القتل بالتسبب عند المذاهب الأربعة ٦٧٢
الإكراه على القتل ٦٧٢
بعض حالات القتل بالتسبب ٦٧٣
١ ـ التسميم ٦٧٣
٢ ـ الإلقاء في مهلكة ٦٧٤
٣ ـ التغريق والتحريق ٦٧٦
٤ ـ الخنق ٦٧٧
٥ ـ القتل بالترك أو الحبس بدون طعام وشراب ٦٧٨
٦ ـ القتل تخويفاً أو إرهاباً ٦٧٩
الشروط الواجب توفرها للقصاص من القاتل ٦٨١
المرأة والرجل ٦٨٣
عقوبات القتل العمد عند الأئمة الأربعة ٦٨٤
أولاً: العقوبة الأصلية ـ القصاص ٦٨٤
أ ـ شروط القاتل ٦٨٤
ب ـ شروط المقتول ٦٨٦
ج ـ شروط القتل ٦٨٩
د ـ شرط ولي القتيل ٦٩٠
الاستيفاء من القاتل ٦٩٠
صورة القتل ٦٩١
إذن الحاكم ٦٩٣
الحامل ٦٩٣

الإثبات ٦٩٣
اللـوث ٦٩٥
القتيل في الأمكنة العامة ٦٩٦
أداة القتل في النفس ٦٩٩
ثانياً: العقوبة البدلية في القتل العمد (الدية والتعزير) ٧٠١
ثالثاً: العقوبة التبعية للقتل العمد ٧٠١
الحرمان من الميراث ٧٠٢
الحرمان من الوصية ٧٠٢
القتل شبه العمد وعقوبته ٧٠٢
القتل الخطأ وعقوبته ٧٠٤
الجناية على ما دون النفس (الأعضاء والجروح) ٧٠٥
مذهب الشيعة الإمامية ٧٠٥
المماثلة بين الجرحين ٧٠٦
مذاهب الأئمة الأربعة ٧١٢
أولاً: عقوبة الجناية على ما دون النفس عمداً ٧١٣
١ ـ عقوبة إبانة الأطراف (أو قطعها) ٧١٣
أ ـ عقوبة القصاص في إبانة الأطراف ٧١٣
ب ـ عقوبة التعزير في إبانة الأطراف ٧١٧
ج ـ عقوبة الدية أو الأرش في إبانة الأطراف ٧١٧
٢ ـ عقوبة تعطيل منافع الأعضاء (أو إذهاب المعاني) ٧١٩
٣ ـ عقوبة الشجاج ٧٢٠
٤ ـ عقوبة الجراح ٧٢٢
أ ـ القصاص في جراح العمد ٧٢٢

ب ـ الأرش في جراح العمد ٧٢٣
ج ـ دية جراح المرأة ٧٢٤
ثانياً ـ عقوبة الجناية على ما دون النفس خطأ ٧٢٤

الديـات ٧٢٧
تعريف الديـة ٧٢٧
مشروعية الدية ٧٢٨
نوع الدية ومقدارها ٧٢٨
١ ـ دية القتل العمد ٧٣٠
٢ ـ دية الخطأ وشبه العمد ٧٣٢
٣ ـ القتل في الأشهر الحرم ٧٣٣
٤ ـ دية غير المسلم ٧٣٣
٥ ـ دية المرأة ٧٣٤
٦ ـ العاقلـة ٧٣٥
الكفـارة ٧٣٧
مذاهب الأئمة الأربعة في الكفارة ٧٣٨
كفارة القتل العمد ٧٣٨
كفارة القتل شبه العمد ٧٣٩
كفارة القتل الخطأ ٧٤٠
دية الأعضاء والمنافع والشجاج ٧٤٠
١ ـ الشَّعر ٧٤١
٢ ـ العيـن ٧٤٢
٣ ـ الأنف ٧٤٣
٤ ـ الأذن ٧٤٣

٥ ـ الشفة ٧٤٤
٦ ـ اللسان ٧٤٤
٧ ـ الأسنان ٧٤٤
٨ ـ العنق ٧٤٥
٩ ـ اللحيان ٧٤٦
١٠ ـ اليدان ٧٤٦
١١ ـ الأصابع ٧٤٦
١٢ ـ النخاع الشوكي ٧٤٦
١٣ ـ الثديان ٧٤٧
١٤ ـ القضيب والخصيتان ٧٤٧
١٥ ـ الشُّفران ٧٤٧
١٦ ـ الإليتان والرجلان ٧٤٨
١٧ ـ الإفضاء ٧٤٨
١٨ ـ الأضلاع ٧٤٩
١٩ ـ كسر العظام ٧٥٠
المنافع ٧٥٠
١ ـ العقل ٧٥٠
٢ ـ السمع ٧٥١
٣ ـ ضوء العين ٧٥١
٤ ـ الشم ٧٥١
٥ ـ الذوق ٧٥٢
٦ ـ ذهاب المني ٧٥٢
٧ ـ النطق ٧٥٢

٨ ـ سلس البول ٧٥٣
الشِّجاج ٧٥٣
الجناية على الجنين ٧٥٤
الجناية على الميت ٧٥٧
الضرب ٧٥٧

التعزير والأرش ٧٥٩
أنواع العقوبات التعزيرية ٧٦١
السجن على ذمة التحقيق ٧٦٧

المخالفات ٧٧٧
أنواع المخالفات ٧٧٨

العفو ٧٨١

الكفارات ٧٨٩
أولاً: كفارة النذر واليمين والعهد ٧٨٩
كفارة النذر ٧٨٩
كفارة اليمين ٧٩١
كفارة العهد ٧٩٤
ثانياً: كفارة الإفطار في رمضان ٧٩٩
أ ـ أحكام كفارة الإفطار عند الشيعة الإمامية ٧٩٩
كفارة رمضان ٨٠١
كفارة صوم النذر المعيَّن ٨٠٢
كفارة صوم الاعتكاف ٨٠٣
تعدُّد الكفارة ٨٠٣

الإفطار وسقوط الصوم ٨٠٤
مصرف الكفارة ٨٠٥
الكفارة دون القضاء ٨٠٥
القضاء دون الكفارة ٨٠٦
ب ـ أحكام كفارة الإفطار عند المذاهب الأربعة ٨٠٩
تعدد الكفارة ٨١٢
ما يوجب القضاء والكفارة ٨١٣
ما يوجب القضاء دون الكفارة ٨١٧
ثالثاً ـ أحكام كفارة تأخير رمضان ٨٢١
رابعاً ـ أحكام كفارة الظهار ٨٢٣
خامساً ـ أحكام كفارة صيد المُحْرِم ٨٢٩
سادساً ـ أحكام كفارة القتل خطأ ٨٣٢
سابعاً ـ أحكام كفارة القتل عمداً ٨٣٣
ثامناً ـ أحكام كفارة جز الشعر في المصاب ٨٣٤
تاسعاً ـ أحكام كفارة وطء الزوجة في الحيض ٨٣٤
عاشراً ـ أحكام كفارة الاعتكاف ٨٣٥
١ ـ الصيام ٨٣٦
٢ ـ الإطعام ٨٣٧
٣ ـ الكسوة ٨٣٨
٤ ـ مسائل ٨٣٨

الصلح ٨٤١
تعريفه ٨٤١
مشروعية الصلح ٨٤٢

أنواع الصلح ٨٤٤
١ ـ صلح مع إقرار المدعى عليه ٨٤٧
٢ ـ صلح مع إنكار المدعى عليه ٨٤٨
٣ ـ الصلح مع سكوت المدعى عليه ٨٤٩
حكم الصلح مع الإقرار ٨٤٩
الصلح عن المجهول ٨٥١
شروط الصلح ٨٥٣
شروط المصالح ٨٥٥
شروط المصالح عليه ٨٥٦
شروط المصالح عنه ٨٥٧
الصلح القهري ٨٥٨
مسألة الدرهمين ٨٥٨
الروشن ٨٦٠
مسألة أغصان الشجرة وعروقها ٨٦١
مسألة عمارة المشترك وفتح الباب في الحائط المشترك ٨٦١
مسألة التنازع على السقف ٨٦٢
الصلح مع أجنبي ٨٦٢

العلاقات الداخلية والعلاقات الدولية ٨٦٥

المجتمع الإسلامي في المدينة ٨٦٨
كيف ينهض المجتمع؟ ٨٧٠
المجتمع عند الرأسماليين ٨٧٢
حرية المُلكِيّة ٨٧٣
حرّية العقِيدَة ٨٧٤

الحرّية الشخصية أي «السُّلوك الشخصيّ» ٨٧٥
حرّيَّة الرأي ٨٧٦
رأي الأكثرية ٨٧٦
العلاقات الداخلية الإسلام يساوي بين جميع المواطنين ٨٨١
طبيعةُ النظامِ الإسْلاميّ طبيعةُ بقاء واستمرار ٨٨٤
استمرار الدولة الإسلامية وعلى رأسها الخليفة ٨٩٠
رأي ونـداء ٨٩٥
الإسلام دين السلام في العلاقات الداخلية والخارجية ٩١٨
علاقة المسلمين بالآخرين ٩٢٠
الموالاة المنهي عنها (عدم محالفة الكافرين) ٩٢١
متى تشرع الحرب ٩٢٣
السياسة الحربية في الإِسلام ٩٢٥
الكذب في الحرب ٩٣١
التجسس ٩٣٣
الهـدنـة ٩٣٨
المعاهدات ٩٤١
المعاهدات الاضطرارية ٩٤٣
نقضُ المعاهدات ٩٤٥
عقـد الذمـة ٩٤٩
شروط عقد الذمة ٩٥٠
العلاقات بين المسلمين والذميين ٩٥١
الأحكام التي تجري على أهل الذمة ٩٥٢
الخـاتمـة ٩٥٥

التقليد والاجتهاد الطريقة العملية للاجتهاد ٩٥٧
الأوامر والنواهي ٩٥٧
أ ـ الأوامر ٩٥٨
ب ـ النواهي ٩٦٠
التقليد ٩٦٥
الاجتهاد ٩٦٦
شروط الاجتهاد ٩٦٩
أقسام الاجتهاد ٩٧٤
فضل المجتهد ٩٧٥
عدالة المجتهد ٩٧٦
علوم الاجتهاد ٩٧٦
الأدلةُ الشرعيَّة ٩٧٧
الطريقة العملية للاجتهاد ٩٨٨
التصوير والرسم ٩٩٠
الموسيقى والغناء ٩٩٩
اللعب واللهو ١٠١٩
١ ـ لعب الورق ١٠٢٠
٢ ـ الطاولة (النرد) ١٠٢٢
٣ ـ الشطرنج ١٠٢٤
٤ ـ اليانصيب ١٠٢٥
٥ ـ سباق الخيل ١٠٢٨
٦ ـ الألعاب المباحة ١٠٣٠
حلق اللحية ١٠٣٠

تقليم الأظافر ١٠٣٥
الحجاب واللباس الشرعي ١٠٣٦
السحر والتنجيم ١٠٤١
رأي ونداء ودعاء ١٠٤٩
الرأي ١٠٤٩
النداء ١٠٦٢
الدعاء ١٠٧٠
مراجع موسوعة الأحكام الشرعية ١٠٧٣
الفهرس ١٠٧٧