

الباب الثاني

حقوق المواطنة وواجباتها في الفقه الإسلامي

الفصل الأول: حقوق المواطنة،

ويشتمل على أربعة مباحث

المبحث الأول : التصنيف الفقهي للمواطنين في الدولة الإسلامية،

ويشتمل على ثلاثة مطالب

المطلب الأول : المسلمون المطلب الثاني: الذميون

المطلب الثالث: فقد المواطنة في الفقه الإسلامي

المبحث الثاني : مفهوم الحقوق وأسسها وضمائنها في الفقه الإسلامي،

ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول : مفهوم الحق وأقسامه ومصادره

المطلب الثاني : أسس حقوق المواطنة وضمائنها

المبحث الثالث : الحقوق السياسية للمواطنة في الفقه الإسلامي،

ويشتمل على مطلبين

المطلب الأول : حق تولي الوظائف العامة

أ- تولي المرأة للوظائف العامة، ب- تولي الذمي للوظائف العامة

المطلب الثاني : حق الانتخاب والترشيح

المبحث الرابع: الحقوق المدنية العامة للمواطنة في الفقه الإسلامي،

ويشتمل حق الحرية في الفقه الإسلامي

المبحث الأول

التصنيف الفقهي للمواطنين في الدولة الإسلامية

المواطن في اللغة يعني (الموافق، المطاوع)، ووطنه على الأمر (وافقه عليه)، ووطن القوم (عاش معهم في موطن واحد).

وفي الاصطلاح يعني (كل إنسان ينتمي إلى قوم ويعيش معهم في أرض أو بلد هي ملكهم وحامهم، وموطن أمنهم واستقرارهم وحقهم في الحياة، وعليهم واجب الحفاظ عليها وعلى أمنها وسيادتها واستقرارها ووحدتها أرضها).

ويختلف مفهوم المواطن في الشريعة الإسلامية عن مفهومه الغربي ذلك لأن هذا المفهوم في صيغته الغربية يرجع في أصله ومعناه إلى اليونان؛ ذلك أن اللفظين Citizen، Citoyen هما صيغة نسبة إلى Cité، City وهذه من Civitas باللاتينية كترجمة لكلمة Pólis اليونانية التي تعني السياسة، والمدينة/الدولة، أي مجموعة من المواطنين -الذين يحكمون أنفسهم بأنفسهم- ويعيش معهم عدد ممن هم غير مواطنين كالأجانب والعبيد^(١).

وقد تحدث فلاسفة اليونان وعلى رأسهم أفلاطون وأرسطو عن أنواع المدن، أو السياسات، انطلاقاً من تصور النموذج المثالي لأفضلها، الذي تحدث عنه أفلاطون في كتابه Peri politeías أي كتاب «الدستور» (المقصود النظام السياسي)، وقد ترجم في أوروبا بـ«الجمهورية»، بينما تحدث عنها فلاسفة العرب باسم «المدينة الفاضلة»، و«السياسة المدنية»، أو «السياسة الفاضلة».

وفي جميع الأحوال فـ«المدينة» بالمعنى اليوناني للكلمة هي أولاً «أهلها»، أي الذين لهم الحق في الانتماء إليها، لا بوصفها بلداً أو موطناً، بل بوصفها شخصية اعتبارية بالمعنى الذي توصف به «الدولة» بهذا الوصف. فالمدينة عند اليونان هي في الوقت نفسه مدينة/دولة تماماً

(١) بيلو، روبر: المواطن والدولة، ترجمة نهاد رضا، منشورات دار عويدات، بيروت - باريس، ط٣،

١٩٨٣م، (ص ١٠)، أرسطو طاليس: السياسة، مرجع سابق (ص ١٨١) وما بعدها.

كما أن الدولة الأوربية الحديثة هي دولة/ أمة. والمواطن في هذه المدينة ليس أيا كان بل هو من له «حق المواطنة» في مدينة، أي حق المساهمة في تدبير شؤون المدينة^(١).

سبق أن ذكر الباحث أن المواطنة في الفقه الإسلامي تستلزم أمرين، العقيدة والإقامة الدائمة على أرض الدولة الإسلامية، وعلى أساس ذلك يكون تصنيف المواطنين في الفقه الإسلامي كما يلي:

٢- أهل الذمة

١- المسلمون

المطلب الأول: المسلمون

المقصود بالمسلمين في هذا التصنيف كل من آمن بالدين الإسلامي عقيدة وشرعية، وأقام في دار الإسلام إقامة دائمة، ويدخل فيهم أهل البغي باتفاق الفقهاء، وفي حالة وجوده في دار الكفر بصفة مؤقتة، أو بصفته مستأمن، فإنه يعد من مواطني الدولة الإسلامية ويتمتع بحق الرعوية، أما من أقام في دار الكفر إقامة دائمة، وتجنس بجنسية تلك الدار، فإنه لا يعد من رعايا الدولة الإسلامية أو مواطنيها، ولكنه مسلم له حق الإسلام والنصرة إن تطلب الأمر ذلك، وحسب مصلحة الأمة.

فالمسلم لقب خاص يطلق على كل من اعتنق الدين الإسلامي، وهو دين الله كما قال تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]، وهذا اللقب من عند الله جل وعلا، قال تعالى: ﴿هُوَ سَمَنُكُمْ الْمُسْلِمِينَ مِنْ قَبْلُ وَفِي هَذَا لِيَكُونَ الرَّسُولُ شَهِيدًا عَلَيْكُمْ وَتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ [الحج: ٧٨].

وعن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «من صلى صلاتنا واستقبل قبلتنا وأكل ذبيحتنا فذلك المسلم الذي له ذمة الله وذمة رسوله فلا تحقروا الله في ذمته»^(٢).

(١) د/ محمد عابد الجابري: العقل السياسي العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ١٩٩٠م، (ص ١٥٥) وما بعدها.

(٢) رواه البخاري، أبواب القبلة، باب فضل استقبال القبلة، حديث رقم (٣٨٤)، (١/ ١٥٣).

قال ابن حجر: «وفيه إن أمور الناس محمولة على الظاهر فمن أظهر شعار الدين أجريت عليه أحكام أهله ما لم يظهر منه خلاف ذلك»^(١).

وعلى هذا فإن المسلمين باعتبار المواطنة يكونون على أربع حالات:

الحالة الأولى:

أن يكونوا مقيمين على أرض الدولة الإسلامية بصفة دائمة وهؤلاء لهم حق الإسلام وحق المواطنة أو الرعوية.

الحالة الثانية:

أن يكونوا مقيمين في دار الكفر بصفة مؤقتة حين رجوعهم إلى الدولة الإسلامية، ويطلق عليهم مستأمنين، ولهم حق الإسلام، وحق المواطنة أو الرعوية.

الحالة الثالثة:

أن يكونوا مقيمين في دار الإسلام، وتحتم سلطة الإمام، ولكن خرجوا على الإمام، وهؤلاء يطلق عليهم الفقهاء «أهل البغي»، وفيما يلي بيان بعض أحكامهم فيما يتعلق بالمواطنة:

اختلف الفقهاء في تعريف البغي اصطلاحاً لاختلاف مذاهبهم فيه. فالمالكية يعرفون البغي بأنه الامتناع عن طاعة من ثبتت إمامته في غير معصية بمغالبتها ولو تأويلاً، ويعرفون البيعة بأنهم فرقة من المسلمين خالفت الإمام الأعظم أو نائبه لمنع حق وجب عليها أو لخلقه^(٢).

ويعرف الحنفية البغي بأنه الخروج عن طاعة إمام الحق بغير حق، والباغي بأنه الخارج عن طاعة إمام الحق بغير حق^(٣).

(١) ابن حجر: فتح الباري، مرجع سابق، (١/٤٩٦).

(٢) الزرقاني: شرح الزرقاني، (٨/٦٠).

(٣) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٣/٤٢٦)، الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير، (٤/٤٨).

ويعرف الشافعية البغاة بأنهم المسلمون مخالفو الإمام بخروج عليه وترك الانقياد له أو منع حق توجه عليهم بشرط شوكة لهم وتأويل ومطاع فيهم^(١).

أو هم الخارجون عن الطاعة بتأويل فاسد لا يقطع بفساده إن كان لهم شوكة بكثرة أو قوة وفيهم مطاع^(٢)، فالبغي إذن عند الشافعية هو خروج جماعة ذات شوكة ورئيس مطاع عن طاعة الإمام بتأويل فاسد.

ويعرف الحنابلة البغاة بأنهم الخارجون عن إمام ولو غير عادل بتأويل سائغ ولهم شوكة ولو لم يكن فيهم مطاع^(٣)، فالبغي عند الحنابلة لا يختلف في تعريفه كثيرًا عند الشافعية. ويرى الظاهرية أن البغي هو الخروج على إمام حق بتأويل مخطئ في الدين أو الخروج لطلب الدنيا^(٤).

والسبب في اختلاف تعريف البغي عند الفقهاء هو الاختلاف على الشروط التي يجب توفرها في البغاة وليس الاختلاف في أركان البغي، ومحاولة الفقهاء في أكثر من مذهب أن يجمعوا في التعريف بين أركان البغي وشروطه ورغبتهم أن يكون التعريف جامعًا مانعًا. وعلى كل فإن البغي هو الخروج على الإمام مغالبة

قال ابن قدامة الحنبلي^(٥): «والأصل في هذا الباب قول الله سبحانه: { وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ } ففيها خمس فوائد:

أحدها: أنهم لم يخرجوا بالبغي عن الإيمان فإنه سببهم مؤمنين.

(١) الرمي: نهاية المحتاج، (٣٨٢/٨).

(٢) أبو زكريا الأنصاري الشافعي: أمس المطالب، (١١١/٤).

(٣) البهوتي: شرح المنتهى مع كشف القناع، (١١٤/٤).

(٤) ابن حزم: المحلى، (٩٨، ٩٧/١١).

(٥) ابن قدامة: مرجع سابق، (٤٦/١٠).

الثانية: أنه أوجب قتالهم.

الثالثة: أنه أسقط قتالهم إذا فاءوا إلى أمر الله.

الرابعة: أنه أسقط عنهم التبعة فيما أتلّفوه في قتالهم.

الخامسة: أن الآية أفادت جواز قتال كل من منع حقا عليه.

والبغاة على ثلاثة أنواع عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد^(١):

١- الخارجون بلا تأويل سواء كانوا ذوي منعة أو شوكة أو لا منعة لهم.

٢- الخارجون بتأويل ولكن لا منعة لهم.

٣- الخارجون بتأويل وشوكة، وهم قسمان:

(أ) الخوارج ومن يذهبون مذهبهم ممن يستحلون دماء المسلمين وأموالهم ويسبّون نساءهم ويكفّرون بعض أصحاب رسول الله ﷺ.

(ب) الخوارج بتأويل ولهم منعة وشوكة ممن لا يذهبون مذهب الخوارج ولا يستحلون دماء المسلمين ولا يستبيحون أموالهم ونساءهم^(٢).

وحكم الخارجين بلا تأويل والخارجين بتأويل ولا شوكة لهم عند أبي حنيفة وأحمد هو حكم قطع الطريق فيعاملون على هذا الأساس^(٣).

أما حكمهم عند الشافعي فهو حكم غيرهم من أهل العدل ويحاسبون على ما يأتونه من أفعال^(٤).

(١) حاشية ابن عابدين (٤/٤٢٧)، الرمي: نهاية المحتاج (٧/٣٨٢، ٣٨٣)، البهوتي: كشف القناع (٤/٩٦).

(٢) الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٤/٤٨، ٤٩)، ابن قدامة: المغنى (١٠/٤٨، ٥٢)، أبو زكريا الأنصاري: أسنى المطالب (٤/١١١، ١١٣).

(٣) الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٤/٤٨، ٤٩)، الكاساني: بدائع الصنائع (٧/١٤٠)، البهوتي: كشف القناع (٤/٩٦).

(٤) أبو زكريا الأنصاري: أسنى المطالب (٤/٤٨).

ولا فرق بين الرأيين في هذه المسألة؛ لأن الأحناف والحنابلة وإن اعتبروهم محاريين إلا أنهم لا يعاقبونهم بعقوبة الحراة إلا إذا توفرت شروط الحراة وإن سموهم قطاعاً بإطلاق؛ لأن الخارجين إذا لجأوا للقوة فلن يفعلوا إلا أن يخيفوا الطريق ويأخذوا الأموال ويقتلوا من تعرض لهم فتكون جرائمهم بطبيعة الحال وظروف الخروج حراة، فكأنهم نظروا إلى واقع الحال في إعطائهم حكم المحاريين، أما الشافعية فنظروا إلى الأصل وقالوا إنهم من أهل العدل فإذا ارتكبوا جريمة وتوفرت شروطها أخذوا بها، وهكذا لا نجد ثمة فرق بين الفريقين وإن اختلفوا في تعبيراتهم.

ويرى المالكية^(١) أن الباغي هو كل من امتنع عن الطاعة في غير معصية بمغالبة ولو تأويلاً، فكل من خرج بمغالبة فهو باغ سواء كان متأولاً أو غير متأول، ذا منعة وشوكة أو ليس له شوكة ومنعة، ويجوز أن يكون الباغي فرداً واحداً ويجوز أن يكون البغي من أكثر من واحد، والخوارج الذين يكفرون بعض الصحابة ومن على غير رأيهم من المسلمين ويستحلون الدماء والأموال وسبي النساء هم عند المالكية بغاة وليسوا كفرة وإنما هم فسقة في رأيهم ولهذا إذا ظفر بهم الإمام العدل أن يستتيبهم وغيرهم من أهل الأهواء.

ويرى ابن حزم^(٢) أن البغاة قسمان لا ثالث لهما، قسم خرجوا على تأويل في الدين فأخطأوا في تأويلهم كالخوارج وما جرى مجراهم من سائر الأهواء المخالفة للحق، وقسم أرادوا لأنفسهم دنيا فخرجوا على إمام الحق أو على من هو في السيرة مثلهم، فإن تعدت هذه الطائفة إلى إخماف الطريق أو إلى أخذ مال من لقوا أو سفك الدماء هماً انتقل حكمهم إلى حكم المحاريين وهم ما لم يفعلوا ذلك في حكم البغاة. والمتأولون قسمان: قسم أخطأ في التأويل وله عذر في تأويله كأصحاب معاوية، وقسم من المتأولين لا عذر له في تأويله كمن قال برأي الخوارج ليخرج الأمر على قريش أو ليرد الناس إلى القول بإبطال الرجم أو تكفير

(١) الخطاب: مواهب الجليل (٦/٢٧٧، ٢٧٨)، شرح الزرقاني، وحاشية الشيباني (٨/٦٠، ٦١)، ابن فرحون: تبصرة الحكام (٢/٣٦٢).

(٢) ابن حزم: المحلى، (١١/٩٧-٩٩).

أهل الذنوب أو استقراض المسلمين أو قتل الأطفال والنساء وإظهار القول بإبطال القدر أو إلى منع الزكاة، فهؤلاء وأمثالهم لا عذر لهم بالتأويل الفاسد لأنها جهالة تامة. والقائمون لغرض الدنيا أو للعصية كما فعل يزيد بن معاوية ومروان بن الحكم وعبد الملك بن مروان في القيام على ابن الزبير، وكما فعل مروان بن محمد في القيام على يزيد بن الوليد، فهؤلاء لا يعذرون لأنهم لا تأويل لهم أصلاً وعملهم بغى مجرد.

أما من قام يدعو إلى أمر بمعروف أو نهى عن منكر أو إلى إظهار القرآن والسنن والحكم بالعدل فليس بغياً بل الباغي من خالفه، فإذا أريد بظلم فمنع نفسه فإنه على حق سواء أراد الإمام أو غيره.

ويرى أن البغاة ليسوا فقط من خرجوا على الإمام وإنما الباغي هو من بغى على أخيه المسلم، فيجوز أن يكون الباغي سلطاناً ويجوز أن يكون فرداً، فإذا كان الباغي هو السلطان كان على المسلمين أن يقاتلوا الباغي حتى يفنى إلى أمر الله، وعلى هذا يصح أن يكون الباغي فرداً ويصح أن يكون جماعة.

وخلاصة رأي ابن حزم أن كل من خرج مغالبة على الإمام بتأويل أو غير تأويل فهو باغٍ سواء كان فرداً أو جماعة ما لم يكن خروجه بحق فإنه ليس باغياً.

فالْبَغَاةُ إذن جماعة من المواطنين المسلمين ارتكبوا جريمة معينة وهي الخروج على رئيس الدولة، تسمى في العصر الحالي بالجريمة السياسية، وهذه الجريمة لا تخرجهم من وطنيتهم، ولا من إسلامهم، (هم فرقة من المسلمين خالفت الإمام الأعظم أو نائبه لأحد شيئين: إما لمنع حق وجب عليه من زكاة، أو حكم عليها من أحكام الشريعة المتعلقة بالله أو بآدمي، أو الدخول تحت طاعته بالقول والمباشرة باليد الحاضر، والإشهاد على الدخول لمن غاب عنه، إن كان كل منهما من أهل الحل والعقد، واعتقاد ذلك ممن لا يعبأ به ولا يعرف فإنه حق؛ الخبر: «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية»^(١)، أو خالفته لخلعه؛ أي إرادة خلعه أي

(١) صحيح مسلم، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين عند ظهور الفتن وفي كل حال ونحرهم الخروج على الطاعة ومفارقة الجماعة، رقم (١٨٥١)، (٣/١٤٧٨).

عزله، لحرمة ذلك عليهم وإن جار^(١).

وإذا كان الفقهاء قد اصطلاحوا على تسمية فريق الخارجين بالبغي، فإنهم يسمون الفريق الآخر الذي لم يخرج عليه بأهل العدل.

وهؤلاء البغاة لهم حقوق المواطنين كما حددها الفقهاء، فلهم أن يدعوا إلى ما يعتقدون بالطريق السلمي المشروع، ولهم الحرية في أن يقولوا ما يشاءون في حدود نصوص الشريعة، وللعاقلين أن يردوا عليهم ويبينوا لهم فساد آرائهم، فإذا خرج أحد من الفريقين في قوله أو دعوته على النصوص الشرعية عوقب على جريمته باعتبارها جريمة عادية، فإن كان قاذفاً حد، وإن كان ساباً عزر، وإن أرتكب أحد البغاة أية جريمة عوقب عليها باعتبارها جريمة عادية^(٢).

وللبغاة حق الاجتماع، فإذا تميزوا أو اجتمعوا في مكان معين، فلا سلطان لأحد عليهم، ما داموا لم يمتنعوا عن حق، أو يخرجوا عن طاعة. وهذه أيضاً سنة علي بن أبي طالب في الخوارج، فقد اعتزلت طائفة من الخوارج علياً عليه السلام بالنهران، فولى عليهم عاملاً أقاموا على طاعته زمناً وهو لهم موادع، إلى أن قتلوه، فأنفذ إليهم علي: أن سلموا القتلة، فأبوا، فقالوا: كلنا قتلة، فلما خرجوا عن الطاعة وجأهروا بالعصيان قاتلهم علي^(٣).

الحالة الرابعة:

أن يكونوا مسلمين ولكنهم يقيمون في دار الكفر إقامة دائمة، ويتجنسون بجنسيتها وهنا سوف يواجه الباحث هذا السؤال: هل يعتبر كل فرد مسلم في العالم مواطناً في الدولة الإسلامية؟

(١) شرح الزرقاني على مختصر خليل، (٨/٦٠).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ١٠٠)، ابن قدامة: المغني، (١٠/٦٠). أبو زكريا الأنصاري: أسنى المطالب، (٤/١١٢ - ١١٤)، الرملي: نهاية المحتاج، (٧/٣٧٦).

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ١٠٠)، ابن نجيم: البحر الرائق (٥/١٥٢)، ابن قدامة: المغني (١٠/٥٣ - ٥٨)، الرملي: نهاية المحتاج (٧/٣٨٣).

وبكلمة أوضح هل يمنح كل فرد مسلم في العالم حق المساهمة في حكم الدولة الإسلامية، ثم حق حمايته الإلزامية المطلقة التي لا يسع الدولة الإسلامية رفضها أو إهمالها بنحو من الأنحاء؟

فالذين يعيشون خارج الحدود السياسية للدولة الإسلامية، ولا يرتبطون مع أبناء هذه الدولة بصلة غير الإسلام، هل يساؤون في الحقوق المسلمين الذين يعيشون داخل الوطن، وفي إطار الحدود السياسية له والذين يعتبرون من أبنائه بالولادة أو باختيارهم؟ هناك رأي يذهب إلى أن المواطن في الدولة الإسلامية يشترط فيه أمران: الأول: الإسلام، الثاني: الهجرة إلى دار الإسلام، واتخاذها وطنًا له اعتمادًا في هذا على قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّن شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢] هذه الآية تبين أساسين للمواطنة: الإيمان، وسكنى دار الإسلام أو الانتقال إليها، فإذا كان المرء مؤمنًا ولكنه ما ترك تابعة دار الكفر، أي لم يهاجر إلى دار الإسلام ولم يتوطنها، فلا يعد من أهل دار الإسلام^(١).

فهؤلاء لهم حق الإسلام، وليس لهم حق الرعية أو المواطنة، ولكن إذا أرادوا أن يقيموا في دار الإسلام أو يدخلوا فذلك يتوقف على مصلحة الدولة في هذا الوقت فلها أن تمنحهم صفة المواطنة، أو لا^(٢).

إذن بالنسبة للمسلمين خارج حدود الدولة الإسلامية، والذين لا يعتبر البلد الإسلامي وطنًا لهم لا فعلاً ولا بالأصل، يشترط من أجل أن يكونوا مواطنين في الدولة الإسلامية ولهم حق المساهمة في الحكم، مثلما لهم حق الحماية اللازمة المطلقة، أن تقبلهم الدولة الإسلامية وتمنحهم صفة المواطنة.

(١) أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع، ط ٣، ١٤٠٨ هـ - ١٩٨٨ م، (ص ٦٣، ٦٤).

(٢) يراجع بالتفصيل الفصل الثاني من الباب الأول من هذه الرسالة مسألة حكم الإقامة في دار الكفر، ومسألة التجنس بجنسية دولة كافرة.

ومعنى ذلك أن المواطنة بالنسبة لهؤلاء الخارجين عن حدود الدولة الإسلامية تعتبر منحة من الدولة، تستطيع أن تعطيها وان لا تعطيها.

فالذين هاجروا إلى الدولة الإسلامية، وهم من المسلمين أيضا، أمام الدولة الإسلامية خيار من احد خيارين: أن تقبلهم كمواطنين وتمنحهم صفة المواطنة، ويكون لهم كل حقوق المواطنة وامتيازاتها، وبإمكانها أن لا تقبلهم، ولا تمنحهم صفة المواطنة، وبالتالي فليس لهم حق المساهمة ولا حق الحماية المطلقة.

صحيح أن الدولة الإسلامية مسئولة عن حماية جميع المسلمين، بل جميع المظلومين في العالم، إلا أن الدولة الإسلامية تستطيع أن تعتذر عنها حينما لا يكون من مقدورها ذلك وحسب ظروف ومصالح واتفاقات سياسية إلى غير المواطنين فقط، فهي إذن ليست حماية مطلقة لازمة، بخلاف الحماية التي يستحقها المواطنون. فان الدولة الإسلامية ملزمة، ولا تستطيع التكررها باتفاق سياسي أو معاهدة، مهما كانت الظروف، ومهما كانت القدرات نعم إذا كانت عاجزة عن حمايتهم فان المسؤولية ستسقط عنها للعجز، كما تسقط كل التكاليف والالتزامات عند العجز.

ومن التاريخ الإسلامي في عهد رسول الله ﷺ شاهد على هذا الشرط في الاتفاق الذي جرى بينه ﷺ، وبين قريش في صلح الحديبية، فقد ذكر في كتاب الصلح أنه من أتى رسول الله ﷺ من قريش بغير إذن وليه رده عليهم ومن جاء قريشا من مع رسول الله ﷺ لم ترده عليه. وفي الوقت الذي وقع الرسول ﷺ على هذا الاتفاق، قدم أبو جندل بن سهيل هاريا من أبيه إلى رسول الله ﷺ. فلما رأى سهيل وكان هو طرف الاتفاق مع رسول الله ﷺ في الصلح أبا جندل، قام إليه فضرب وجهه، فقال: يا محمد قد لجت القضية بيني وبينك قبل أن يأتيك هذا. قال: صدقت. فجعل ينتره بلبيه، ويجره ليرده إلى قريش وجعل أبو جندل يصرخ بأعلى صوته: يا معشر المسلمين، أرد إلى المشركين يفتنونني في ديني. فقال رسول الله ﷺ: «يا أبا جندل، احتسب، فان الله جاعل لك ولن معك من المستضعفين فرجا ومخرجا، إنا قد عقدنا

بيننا وبين القوم عقدا وصلحا وإنا لا نغدر بهم»^(١).

المطلب الثاني: أهل الذمة

أولاً: مفهوم الذمة ومشروعيتها ولمن تعقد

الذمة في اللغة العهد والكفالة ومن ذلك يسمى أهل العهد أهل الذمة وهم الذين يؤدون الجزية من المشركين كلهم، ورجل ذميّ معناه رجل له عهد، وقال أبو عبيدة الذمة الأمان في قوله عليه السلام: «ويسعى بذمتهم أدناهم»^(٢) وأهل الذمة هم اليهود والنصارى وغيرهم ممن يقيم في دار الإسلام^(٣)، وعقد الذمة «إِقْرَارُ بَعْضِ الْكُفَّارِ عَلَى كُفْرِهِ بِشَرْطِ بَذْلِ الْجِزْيَةِ، وَالتَّزَامِ أَحْكَامِ الْمِلَّةِ»^(٤). وشرع عقد الذمة بعد فتح مكة، وذلك لأن آية الجزية نزلت في السنة التاسعة من الهجرة، وهي قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، أما ما كان قبل ذلك من عهود فكانت بأجل^(٥).

وقد شرع عقد الذمة لحكمة معينة وهي أن يترك الحربي القتال، مع احتمال دخوله الإسلام عن طريق مخالطته للمسلمين وإطلاعه على شرائع الإسلام، وليس المقصود منه تحصيل المال.

(١) الطبري: تاريخ الأمم والملوك، مرجع سابق، (٢/ ١٢٣)، وروى البخاري بنحوها في كتاب الصلح، باب الصلح مع المشركين، عن البراء بن عازب، حديث رقم (٢٥٥٣)، (٢/ ٩٦١)، وفي كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط، عن عروة بن الزبير عن المسور بن مخرمة ومروان، حديث رقم (٢٥٨١)، (٢/ ٩٧٤) والنثر: جَذِبَ فِيهِ قُوَّةٌ وَجَفُوَّةٌ. النهاية: (٢٩/ ٥) كَبَيْتُ الرَّجُلَ وَلَكَيْتُهُ إِذَا جَعَلْتَ فِي عُنُقِهِ ثَوْبًا أَوْ غَيْرَهُ وَجَرَزْتَهُ بِهِ. وَأَخَذْتُ بِتَلْبِيبِ فُلَانٍ إِذَا جَمَعْتُ عَلَيْهِ ثَوْبَهُ الَّذِي هُوَ لَا يَسُهُ وَقَبِضْتُ عَلَيْهِ تَجَرَهُ. النهاية: (٤/ ٤٢٠).

(٢) ابن منظور: مرجع سابق، (١٢/ ٢٢٠)، مادة «ذمم».

(٣) السرخسي: شرح السير الكبير (١/ ١٦٨).

(٤) البهوتي الحنبلي: مرجع سابق (١/ ٧٠٤).

(٥) الجصاص: أحكام القرآن، مرجع سابق، (٤/ ٢٨١)، الكاساني: بدائع الصنائع، مرجع سابق (٦/ ٧٨).

قال الكاساني: «إن أهل الكتاب إنما تركوا بالذمة وقبول الجزية لا لرغبة فيما يؤخذ منهم أو طمع في ذلك بل للدعوة إلى الإسلام ليخالطوا المسلمين فيتأملوا في محاسن الإسلام وشرائعه وينظروا فيها فيروها مؤسسة على ما تحتمله العقول وتقبله فيدعوههم ذلك إلى الإسلام فيرغبون فيه فكان عقد الذمة لرجاء الإسلام»^(١).

فمن هم أهل الذمة؟ أو بمعنى آخر من الذي تعقد له الذمة؟

أولاً: اتفق الفقهاء على أن أهل الكتاب من اليهود والنصارى يعقد لهم عقد الذمة بدليل آية الجزية السابقة، فهي صريحة في جواز عقد الذمة لهم، كذلك اتفقوا على جواز عقدها للمجوس، بدليل قوله ﷺ: «سنو بهم سنة أهل الكتاب»^(٢)، وقد أخذ ﷺ الجزية من مجوس هجر^(٣).

ثانياً: اختلف الفقهاء في جواز عقد الذمة لغير أهل الكتاب والمجوس، ويمكن حصر آرائهم كما يلي:

الرأي الأول: وهو رأي الأحناف يجوز عقد الذمة لجميع أصناف غير المسلمين ما عدا عباد الأوثان من العرب، ودليل هذا الرأي، أن النبي ﷺ أخذ الجزية من المجوس وعقد الذمة لهم مع أنهم ليسوا أهل كتاب، فدل هذا على جواز عقد الذمة لسائر غير المسلمين عدا

(١) الكاساني: بدائع الصنائع، مرجع سابق (٦/٧٨).

(٢) رواه مالك في الموطأ، (١/٢٧٨)، حديث رقم (٦١٦)، رواية يحيى بن يحيى الليثي، أن عمر بن الخطاب ذكر المجوس فقال: ما أدري كيف أصنع في أمرهم فقال عبد الرحمن بن عوف أشهد لسمعت رسول الله ﷺ يقول: «سنو بهم سنة أهل الكتاب».

(٣) الكاساني: مرجع سابق، (٦/٧٨)، الكمال بن الهمام: مرجع سابق (٤/٣٧٠)، ابن عابدين: مرجع سابق، (٤/٣٨٠)، ابن قدامة: المغني، مرجع سابق، (١٠/٥٥٨)، الشافعي: الأم، مرجع سابق (٤/٩٥)، المدونة براوية سحنون، (٢/٤٢)، ابن حزم الظاهري: المحلى، مرجع سابق (٧/٣٤٥)، الشوكاني: السيل الجرار مرجع سابق (٤/٥٧١)، صحيح البخاري: أبواب الجزية والمواذعة، باب الجزية والمواذعة مع أهل الذمة والحرب، (٣/١١٥١)، حديث رقم (٢٩٨٧).

عباد الأوثان من العرب؛ لأن الرسول ﷺ لم يقبل منهم إلا الإسلام أو السيف، ولأن قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ نزلت في عباد الأوثان من العرب دون غيرهم، فلا يجوز عقد الذمة لهم^(١).

الرأي الثاني: وهو رأي الشافعية والحنابلة والظاهرية

لا يجوز عقد الذمة وأخذ الجزية من غير أهل الكتاب والمجوس، واستدلوا على ذلك بالقرآن والسنة، فمن القرآن قوله تعالى: ﴿فَأَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [النوبة: ٥]، ومن السنة: عَنْ ابْنِ عُمَرَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا رَسُولُ اللَّهِ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ عَصَمُوا مِنِّي دِمَاءَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّ الْإِسْلَامِ وَحِسَابُهُمْ عَلَى اللَّهِ»^(٢)، وهذا عام خص منه أهل الكتاب بآية الجزية، كما خص منه المجوس بالسنة النبوية، فبقي من عداهم من غير المسلمين على العموم، فلا يجوز عقد الذمة لهم^(٣).

الرأي الثالث: وهو رأي المالكية والزيدية والأوزاعي^(٤).

(١) الكاساني: مرجع سابق، (٦/ ٧٨)، الكمال بن الهمام: مرجع سابق (٤/ ١٧٣)، أبو يوسف: الخراج: مرجع سابق (ص ١٢٨-١٢٩)، ابن عابدين: مرجع سابق (٤/ ٣٨٠)، الجصاص: أحكام القرآن (٤/ ٢٨١).

(٢) صحيح البخاري: كتاب الإيمان، باب: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [النوبة: ٥]، حديث رقم (٢٥)، (١٧/ ١)، وأخرجه مسلم في الإيمان، باب الأمر بقتال الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله رقم (٢٢).

(٣) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، مرجع سابق (٤/ ٢٤٤)، محمد بن إدريس الشافعي أبو عبد الله: أحكام القرآن، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٤٠٠ هـ، تحقيق: عبد الغني عبد الخالق، (٢/ ٥٠-٥٣)، المذهب، (٣/ ٣٠٥)، ابن حزم: المحلى، مرجع سابق (٧/ ٣٤٥)، ابن قدامة: المغني، مرجع سابق (١٠/ ٥٥٨).

(٤) عبد الرحمن بن عمرو بن محمد الأوزاعي، من قبيلة الأوزاع، أبو عمرو: إمام الديار الشامية في الفقه والزهد، ولد في بعلبك سنة ٨٨ هـ وتوفي سنة ١٥٧ هـ. الأعلام (٣/ ٣٢٠).

يجوز عقد الذمة وأخذ الجزية من جميع أصناف غير المسلمين، لا فرق بين وثني عربي وغيره، واستدلوا بأن النبي أخذ الجزية من المجوس فدل فعله هذا على جواز عقد الذمة لجميع أصناف غير المسلمين، قال مالك: فالأمم كلها من الفزازنة والصقالبة والأبر والترك وغيرهم من الأعاجم ممن لا كتاب لهم بمنزلة المجوس في هذا، إذا دُعوا إلى الإسلام فلم يجيبوا، دُعوا إلى إعطاء الجزية ويُقرّوا على دينهم، فإن أجابوا قبل منهم^(١)، وذكر القرطبي وقال الأوزاعي: تؤخذ الجزية من كل عابد وثن أو نار أو جاحد أو مكذب^(٢).

وقد رجح كثير من العلماء الرأي الثالث^(٣) وهو الراجح عند الباحث؛ وذلك للأدلة الآتية:

(١) في قوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الْإِثْمَ وَالْكَافِرِينَ حَتَّىٰ وَحَدُّهُمْ هَمًّا﴾، والآيات التي قبلها أمر من الله لرسوله بقتال جميع من لم يسلم من العرب سواء كانوا أهل كتاب أم وثنيين، ولم يأخذ منهم الجزية، ثم نزلت آية الجزية فأخذها من أهل نجران من نصارى العرب، كما أخذها من المجوس وليسوا هم أهل كتاب، وإثما لم يأخذها ﷺ من عبدة الأوثان من العرب لأنهم أسلموا كلهم قبل نزول آية الجزية فإنها نزلت بعد تبوك وكان رسول الله ﷺ قد فرغ من قتال العرب واستوثقت كلها له بالإسلام ولهذا لم يأخذها من اليهود الذين حاربوه لأنهم لم تكن نزلت بعد فلما نزلت أخذها من نصارى العرب ومن المجوس ولو بقي جيتيد أحد من عبدة

(١) أبو سعيد خلف بن أبي القاسم القيرواني البرادعي: التهذيب في اختصار المدونة، تحقيق وتعليق أبو الحسن أحمد فريد المزيدي، (١/ ٢٧٠) تحت رقم (١١٧٢).

(٢) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مرجع سابق، (٨/ ١١٠)، المرتضى الزبيدي: مرجع سابق، (٧/ ٤٧٤).

(٣) ابن القيم: زاد المعاد في هدي خير العباد، مؤسسة الرسالة، مكتبة المنار الإسلامية، بيروت - الكويت، الطبعة الرابعة عشر، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٦م، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، وعبد القادر الأرنؤوط، (٣/ ١٣٩)، وسبل السلام للصنعاني، (٤/ ٦٣-٦٤)، ود/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق، (ص ٢٨ - ٣٠).

الْأَوْثَانِ بِذَلِكَ لِقَبْلَهَا مِنْهُ كَمَا قَبْلَهَا مِنْ عِبَادَةِ الصُّلْبَانِ وَالنِّيرَانِ وَلَا فَرْقَ وَلَا تَأْثِيرَ لِتَغْلِيظِ كُفْرِ
بَعْضِ الطَّوَائِفِ عَلَى بَعْضٍ ثُمَّ إِنَّ كُفْرَ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ لَيْسَ أَغْلَظَ مِنْ كُفْرِ الْمَجُوسِ وَأَيُّ فَرْقٍ
بَيْنَ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ وَالنِّيرَانِ بَلْ كُفْرُ الْمَجُوسِ أَغْلَظُ وَعُبَادَةُ الْأَوْثَانِ كَانُوا يُقَرِّونَ بِتَوْحِيدِ الرَّبُّوبِيَّةِ
وَأَنَّهُ لَا خَالِقَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّهُمْ إِنَّمَا يَعْبُدُونَ آهَتَهُمْ لِتَقَرَّبِهِمْ إِلَى اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى وَلَمْ يَكُونُوا يُقَرِّونَ
بِصَانِعَيْنِ لِلْعَالَمِ، وَلَمْ يَكُونُوا يَسْتَحِلُّونَ نِكَاحَ الْأُمَهَاتِ وَالْبَنَاتِ وَالْأَخَوَاتِ وَكَانُوا عَلَى بَقَايَا
مِنْ دِينِ إِبْرَاهِيمَ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِ. وَأَمَّا الْمَجُوسُ فَلَمْ يَكُونُوا عَلَى كِتَابٍ أَصْلًا وَلَا
دَانُوا بِدِينٍ أَحَدٍ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ لَا فِي عَقَائِدِهِمْ وَلَا فِي شَرَائِعِهِمْ وَالْأَثَرُ الَّذِي فِيهِ أَنَّهُ كَانَ لَهُمْ كِتَابٌ
فَرَفِعَ وَرَفِعَتْ شَرِيعَتُهُمْ لَمَّا وَقَعَ مِلْكُهُمْ عَلَى ابْنَتِهِ لَا يَصِحُّ الْبَتَّةَ وَلَوْ صَحَّ لَمْ يَكُونُوا بِذَلِكَ مِنْ
أَهْلِ الْكِتَابِ فَإِنَّ كِتَابَهُمْ رُفِعَ وَشَرِيعَتُهُمْ بَطَلَتْ فَلَمْ يَبْقُوا عَلَى شَيْءٍ مِنْهَا. وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْعَرَبَ
كَانُوا عَلَى دِينِ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَكَانَ لَهُ صُحُفٌ وَشَرِيعَةٌ وَلَيْسَ تَغْيِيرُ عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ لِدِينِ
إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ وَشَرِيعَتِهِ بِأَعْظَمَ مِنْ تَغْيِيرِ الْمَجُوسِ لِدِينِ نَبِيِّهِمْ وَكِتَابِهِمْ لَوْ صَحَّ فَإِنَّهُ لَا
يُعْرَفُ عَنْهُمْ التَّمَسُّكُ بِشَيْءٍ مِنْ شَرَائِعِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ الصَّلَوَاتُ وَالسَّلَامُ بِخِلَافِ الْعَرَبِ
فَكَيْفَ يَحْتَلُّ الْمَجُوسُ الَّذِينَ دِينُهُمْ أَقْبَحُ الْأَدْيَانِ أَحْسَنَ حَالًا مِنْ مُشْرِكِي الْعَرَبِ

(٢) وفي الحديث: عن سليمان بن بريدة عن أبيه قال: كان رسول الله ﷺ إذا أمر أمير على
جيش أو سرية أو صباه خاصته يتقوى الله ومن معه من المسلمين خيرا ثم قال: «اغزوا باسم
الله وفي سبيل الله قاتلوا من كفر بالله اغزوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا وليدا
وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال - أو خلال - فأيتهم ما أجابوك
فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم ثم ادعهم
إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين
وعليهم ما على المهاجرين فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين
يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين ولا يكون لهم في الغنيمة والفية شيء إلا أن
يجاهدوا مع المسلمين فإن هم أبوا فسلهم الجزية فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم فإن

هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم»^(١).

ذكر صاحب سبل السلام في شرحه لهذا الحديث عدة مسائل منها: المسألة الثانية: في الحديث دليل على أن الجزية تؤخذ من كل كافر كتابي أو غير كتابي عربي أو غير عربي لقوله «عدوك» وهو عام وإلى هذا ذهب مالك والأوزاعي وغيرهما. ثم قال رحمه الله: قلت: والذي يظهر عموم أخذ الجزية من كل كافر لعموم حديث بريدة. وأما الآية فأفادت أخذ الجزية من أهل الكتاب ولم تتعرض لأخذها من غيرهم ولا لعدم أخذها والحديث بين أخذها من غيرهم.

وحمل «عدوك» على أهل الكتاب في غاية البعد وإن قال ابن كثير في الإرشاد: إن آية الجزية إنما نزلت بعد انقضاء حرب المشركين وعبدية الأوثان ولم يبق بعد نزولها إلا أهل الكتاب قاله تقوية لمذهب إمامه الشافعي ولا يخفى بطلان دعواه: بأنه لم يبق بعد نزول آية الجزية إلا أهل الكتاب بل بقي عباد النيران من أهل فارس وغيرهم وعباد الأصنام من أهل الهند وأما عدم أخذها من العرب فلأنها لم تشرع إلا بعد الفتح وقد دخل العرب في الإسلام ولم يبق منهم محارب فلم يبق فيهم بعد الفتح من يسي ولا من تضرب عليه الجزية بل من خرج بعد ذلك عن الإسلام منهم فليس إلا السيف أو الإسلام كما أن ذلك الحكم في أهل الردة وقد سبى رحمه الله قبل ذلك من العرب بني المصطلق وهوازن وهل حديث الاستبراء إلا في سببايا أوطاس؟^(٢).

واستمر هذا الحكم بعد عصره رحمه الله ففتحت الصحابة رضي الله عنهم بلاد فارس والروم وفي رعاياهم العرب خصوصاً الشام والعراق ولم يبحثوا عن عربي من عجمي بل عمموا حكم

(١) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب تأمير الإمام الأمراء على البعوث ووصية إياهم بأداب الغزو وغيره رقم (١٧٣١)، (٣/١٣٥٦).

(٢) عن أبي سعيد الخدري ورفعه أنه قال في سببايا أوطاس لا توطأ حامل حتى تضع ولا غير ذات حمل حتى تحيض حيضة. سنن أبي داود: (١/٦٥٤)، الصنعاني: سبل السلام (٤/٦٣-٦٤).

السبي والجزية على جميع من استولوا عليه. وبهذا يعرف أن حديث بريدة كان بعد نزول فرض الجزية وفرضها كان بعد الفتح فكان فرضها في السنة الثانية عند نزول سور براءة ولذا نهى فيه عن المثلة ولم ينزل النهي عنها إلا بعد أحد وإلى هذا المعنى جنح ابن القيم في الهدي ولا يخفى قوّته.

ومن أيد القول بأن ذكر أهل الكتاب في آية الجزية لا يعد دليلاً على حصر جواز عقد الذمة لهم دون غيرهم، القرطبي في تفسيره آية الجزية، حيث قال: فأمر سبحانه وتعالى بمقاتلة جميع الكفار لإصفاقهم^(١) على هذا الوصف، وخص أهل الكتاب بالذكر إكراماً لكتابهم، ولكونهم عالمين بالتوحيد والرسول والشرائع والملل^(٢).

(٣) إن القول بعدم جواز عقد الذمة لبعض غير المسلمين إكراه لهم على تبديل عقيدتهم وإرغامهم على الدخول في الإسلام كرها، وهذا خلاف المقرر في الشرع الإسلامي من أنه لا إكراه في الدين^(٣).

ويقوم بعقد الذمة لتلك الأصناف التي سبق ذكرها الإمام أو من يتوب عنه، ولا يصح العقد من غيرهما على الراجح من أقوال الفقهاء^(٤) وقد خالف الأحناف ذلك وقالوا بجواز عقد الذمة من قبل الأفراد^(٥) والحق ما قاله الجمهور؛ لأن عقد الذمة يجعل صاحبه من مواطني الدولة، مما يوجب في حق الدولة التزامات معينة نحوه، كذلك يلتزم هو نحوها بالتزامات معينة، فهو عقد مؤبد، فكان لا بد أن تتولاه السلطة القائمة المتمثلة في الإمام أو من ينوب عنه أو أي شخص يمثل الدولة.

(١) أصفق القوم على أمر واحد: أجمعوا عليه. لسان العرب (١٠/٢٠٠) مادة (صفق).

(٢) القرطبي: مرجع سابق (٨/١٠٩-١١٠).

(٣) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق (ص ٣٠).

(٤) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج، مرجع سابق (٤/٢٤٣)، شرح الخروشي على مختصر خليل، (٣/١٤٣)، ابن قدامة: (١٠/٥٥٨)، أحمد بن يحيى المرتضى الزبيدي: البحر الزخار، (٥/٤٤٧).

(٥) الكمال بن الهمام: فتح القدير، (٤/٣٠٠-٣٠١).

ويعقد الذمة يصير غير المسلم من أهل دار الإسلام، «فعقد الذمة يشبه التجنس في الوقت الحاضر»^(١)، فإذا طلب غير المسلم أن تعقد له الذمة، أو بتعبير عصري طلب منح الجنسية فيجب على الإمام إجابته مع استثناء من يخشى ضرره على المسلمين، وإلى ذلك ذهب الأحناف والحنابلة والشافعية والزيدية، وحجتهم في ذلك أن عقد الذمة يشبه الإسلام؛ لأن به ينتهي القتال مع غير المسلمين بدليل آية الجزية، فإذا طلب غير المسلم عرض الإسلام عليه وجب إجابته، فكذلك إذا طلب عقد الذمة تجب إجابته، وفي حديث بريدة «فادعهم إلى أداء الجزية، فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم» وهذا يدل على وجوب إجابة الطلب، ولأن النبي ﷺ أجاب نصارى نجران إلى عقد الذمة حينما طلبوها منه^(٢).

وأما المالكية^(٣) فإن رأيهم في المسألة يتوقف على قوة المصلحة في الأمر، فإذا كانت المصلحة متيقنة كانت إجابة العقد واجبة، وإذا استوى الأمران المصلحة وعدمها فإن الإجابة جائزة، جاء في شرح الخرشي «وَيَجِبُ الْعَقْدُ عَلَى الْإِمَامِ إِذَا بَدَّلُوهُ أَيْ طَلَبُوهُ أَوْ بَدَّلُوا الْمَالَ الْمَفْهُومَ مِنَ الْمَقَامِ، الْحَاصِلُ أَنَّ حُكْمَهَا الْجَوَازُ وَقَدْ يَرَجَّحُ لِمَصْلَحَةٍ وَقَدْ تَعَيَّنَ وَالَّذِي يَظْهَرُ أَنَّ يُقَالُ إِنْ تَعَيَّنَتِ الْمَصْلَحَةُ فِي الْجَزِيَّةِ وَجَبَتْ، وَإِنْ تَرَجَّحَتِ الْمَصْلَحَةُ فِيهَا تَرَجَّحَتْ، وَإِنْ اسْتَوَى الْأَمْرَانِ أَيْ الْمَصْلَحَةُ وَعَدَمُهَا جَازَتْ جَوَازًا مُسْتَوِي الطَّرَفَيْنِ، وَإِنْ تَعَيَّنَتِ الْمَصْلَحَةُ فِي عَدَمِهَا حُرِّمَتْ، وَإِنْ تَرَجَّحَتِ الْمَصْلَحَةُ فِي عَدَمِهَا تَرَجَّحَ عَدَمُهَا».

ولعل المعمول بها في أيامنا هذه، أن منح الجنسية متروك لتقدير السلطة، فلها أن ترفض ولها أن توافق^(٤).

(١) د / عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين، مرجع سابق (ص ٢٤).

(٢) السرخسي: شرح السير الكبير (٣/ ٢٤٩، ٢٥٠، ٣٠١)، (٤/ ٣٢٤)، وابن قدامة: المغني، (١٠/ ٥٦٣)، الخطيب الشيريني: مغني المحتاج (٤/ ٢٤٣، ٢٤٤)، المهذب للشيرازي: (٢/ ٢٧٠)،

المرتضى الزبيدي: البحر الزخار، (٥/ ٤٥٧).

(٣) شرح مختصر خليل للخرشي: (٣/ ١٤٣، ١٤٤).

(٤) ينظر مبحث الجنسية في الفصل الثاني من الباب الأول في هذا الكتاب.

وعقد الذمة كبقية العقود فيه طرفان، طرف المسلمين ويمثلهم الإمام أو من ينوب عنه، وطرف غير المسلمين ويطلق عليهم أهل الذمة، وهو عقد شرعي له شرائط معينة حتى يكون صحيحا، وتترتب عليه آثاره المقررة شرعا، وفيما يلي بيان شروطه وآثاره:

ثانيا: شروط عقد الذمة وآثاره

(١) أن يكون مؤبدا، فإن وقت له وقت لم يصح، لأن عقد الذمة فيه إفادة العصمة وهو قول جميع الفقهاء^(١).

(٢) التزام أحكام الإسلام، وهو قبول ما يحكم به عليهم من أداء حق أو ترك محرم لقوله تعالى «حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون» والصغار هو جريان أحكام الإسلام عليهم وقول النبي ﷺ في حديث بريدة: «فادعهم إلى أداء الجزية فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم» ولا تعتبر حقيقة الإعطاء ولا جريان الأحكام لأن إعطاء الجزية إنما يكون في آخر الحول والكف عنهم في ابتدائه عند البذل والمراد بقوله: «حَتَّى يُعْطُوا» أي يلتزموا الإعطاء ويحيبوا إلى بذله كقول الله تعالى: «فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ» والمراد به التزام ذلك دون حقيقته فإن الزكاة إنما يجب أداؤها عند الحول لقوله عليه السلام: «لا زكاة في مال حتى يحول عليه الحول»^(٢).

(٣) التزام الذميين بدفع الجزية في كل حول، وقال الشافعية: إن لزوم الشرطين السابقين إنما هو في حق الرجل، أما في حق المرأة فيكفي شرط الانقياد لحكم الإسلام إذ لا جزية على المرأة^(٣).

* آثار عقد الذمة

يتم عقد الذمة باللفظ أو ما يقوم مقامه من كتابة أو إشارة مفهومة، وبإيجاب وقبول شأن

(١) الكاساني: (١١١/٧)، وابن قدامة: (٥٦٣/١٠)، شمس الدين الرملي: نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج،

(٢/٧)، المرتضى الزبيدي: البحر الزخار، (٤٥٨/٥).

(٢) ابن قدامة: مرجع سابق (٥٦٣/١٠)، البهوتي الحنبلي: كشف القناع (١١٧/٣).

(٣) الشيرازي: المهذب (٢٧٠/٢)، الشرييني الخطيب: مغني المحتاج (٢٤٢/٤، ٢٤٣).

العقود الأخرى^(١)، وبعد تمامه يصبح عقد الذمة لازماً في حق المسلمين، فلا يملكون نقضه ما لم يظهر من الذمي ما يقتضي نقضه كما سيرد، وأما من جهة الذمي فهو عقد غير لازم لأنه يحتمل النقض منه.

قال العز بن عبد السلام: «وَأَمَّا عَقْدُ الْجُزْئَةِ فَإِنَّهُ جَائِزٌ مِنْ جِهَةِ الْكَافِرِينَ لِأَنَّهُمْ مِنْ جِهَةِ الْمُسْلِمِينَ تَحْصِيلاً لِمَصَالِحِهِ وَلَوْ جَازَ مِنْ جِهَةِ الْمُسْلِمِينَ لَأَمْتَنَعَ الْكَافِرُونَ مِنْهُ لِعَدَمِ الثِّقَةِ بِهِ لَكِنْ يَجُوزُ فَسْخُؤُهُ بِأَسْبَابٍ تَطَرُّأُ مِنْهُمْ»^(٢).

كذلك يترتب على عقد الذمة مساواة أهل الذمة بالمسلمين في الحقوق والواجبات، إلا ما يرد عليه بعض الاستثناءات نتيجة اشتراط الدولة الإسلامية للتمتع ببعض الحقوق توافر العقيدة الإسلامية، ولا يعد هذا الاستثناء ناقضاً لمبدأ المساواة، كما سيتبين لاحقاً. والقاعدة العامة المشهورة بين الفقهاء في ذلك هي «لهم ما لنا وعليهم ما علينا»^(٣)، وقد جاءت بعض الآثار عن بعض الصحابة قال علي عليه السلام: «من كانت له ذمتنا قدمه كدمائنا»^(٤).

(١) الرملي: نهاية المحتاج (٢٣١/٧).

(٢) عز الدين بن عبد السلام: قواعد الأحكام في مصالح الأنعام، دار الجيل - بيروت، ١٩٨٠م، (٢/١٥٠).

(٣) الكاساني: (٦١/٦) ومواضع متفرقة حيث أورد معنى القاعدة على أنها حديث نبوي «فإن قبلوا عقد الذمة فأعلمهم أن لهم ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين» وبحيث في كتب الحديث فوجدت أن العبارة الأخيرة وردت في حديث عند أبي داود والترمذي: عَنْ أَنَسٍ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ وَأَنْ يَسْتَقْبِلُوا قِبَلَتَنَا وَأَنْ يَأْكُلُوا ذَبِيحَتَنَا وَأَنْ يُصَلُّوا صَلَاتَنَا فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ حَرَمْتُ عَلَيْهِمْ دِمَائَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ إِلَّا بِحَقِّهَا هُمْ مَا لِلْمُسْلِمِينَ وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ» سنن أبي داود رقم (٢٦٤١) كتاب الجهاد، باب على ما يقاتل المشركون، وسنن الترمذي، كتاب الإيمان، باب ما جاء في قول النبي ﷺ: «أُمِرْتُ بِقِتَالِهِمْ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ»، حديث رقم (٢٦٠٨).

(٤) علي بن عمر أبو الحسن الدارقطني البغدادي: سنن الدارقطني، دار المعرفة - بيروت، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م، تحقيق: السيد عبد الله هاشم يماني المدني، (٣/١٤٧) رقم (٢٠٠).

وبذلك يصير الذمي مواطناً من مواطني الدولة الإسلامية وقد صرح الفقهاء بأن الذميين من أهل دار الإسلام، يقول الكاساني «والذمي من أهل دار الإسلام»^(١)، وفي فتح القدير «ولأنه بعقد الذمة صار من أهل الدار»^(٢)، وعند المالكية في الشرح الكبير في خلال حديثه عن أغراض الجهاد «ودفع الضرر عن المسلمين ومن في حكمهم من أهل الذمة»^(٣) فجعل حكم الذميين كالمسلمين، جاء في شرح السير الكبير «فإنما قبلوا عقد العقد الذمة لتكون أموالهم كأموال المسلمين وحقوقهم»^(٤)، وأيضاً «أنهم بمنزلة أهل العدل في المودعة مع أهل الحرب. ألا ترى أن في عقد الذمة وإعطاء الأمان هم بمنزلتهم»^(٥)، «عقد الذمة في تقرر الملك به خلف عن الإسلام فيعمل عمله»^(٦).

ثالثاً: كيفية دخول غير المسلم في ذمة المسلمين

يتم الدخول في الذمة بالعقد الصريح كما سبق، أو بالقرائن الدالة على رضا غير المسلم بالدخول في الذمة، أو بالتبعية لغيره، أو بالغلبة والفتح، وقد تكلمت عن الدخول في الذمة بالعقد الصريح، وفيما يلي الحديث عن باقي الكيفيات:

✽ الدخول في الذمة بالقرائن الدالة على الرضا ومن هذه القرائن ما يلي:

(١) الإقامة في دار الإسلام

الأصل أن الحربي (غير المسلم الذي لم يدخل في الذمة) لا يمكن من الإقامة الدائمة في دار الإسلام، وإنما يمكن بالأمان من الإقامة اليسيرة، قدرها الأحناف والشافعية بأقل من

(١) الكاساني: مرجع سابق (٥ / ٢٨١).

(٢) كمال الدين بن الهمام: فتح القدير (٤ / ٣٧٥).

(٣) الشيخ الدردير: الشرح الكبير (٢ / ١٧٤).

(٤) السرخسي: شرح السير الكبير مرجع سابق (٣ / ١٠٥).

(٥) السرخسي: شرح السير الكبير مرجع سابق (١ / ٢٣٩).

(٦) السرخسي: شرح السير الكبير مرجع سابق (١ / ٣٩٢).

سنة^(١)، فإذا أقام المستأمن في دار الإسلام مدة تكشف عن رغبته في الإقامة الدائمة والدخول في الذمة فإنه يصير ذمياً دلالة، وذلك في حالات ثلاث:

الحالة الأولى: إذا أُنذر الإمام المستأمن بالخروج من دار الإسلام خلال مدة معينة وعند عدم خروجه يصير ذمياً، في هذه الحالة نص الفقهاء على صيرورته ذمياً إذا تجاوز المدة المقررة له ولم يغادر إقليم الدولة الإسلامية، ويعلل الفقهاء هذا الحكم بأن استمرار إقامته في دار الإسلام بعد هذا الإنذار الصريح، دلالة واضحة على رضاه بالذمة والبقاء في دار الإسلام، قال الكاساني: «وَأَمَّا الدَّلَالَةُ فَهِيَ فِعْلٌ يَدُلُّ عَلَى قَبُولِ الْحِزْبِ نَحْوُ أَنْ يَدْخُلَ حَرْبِيٌّ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ بِأَمَانٍ، فَإِنْ أَقَامَ بِهَا سَنَةً بَعْدَ مَا تَقَدَّمَ إِلَيْهِ فِي أَنْ يُخْرَجَ أَوْ يَكُونَ ذِمِّيًّا، وَالْأَصْلُ أَنَّ الْحَرْبِيَّ إِذَا دَخَلَ دَارَ الْإِسْلَامِ بِأَمَانٍ، يَنْبَغِي لِلْإِمَامِ أَنْ يَتَقَدَّمَ إِلَيْهِ، فَيَضْرِبَ لَهُ مُدَّةً مَعْلُومَةً عَلَى حَسَبِ مَا يَقْتَضِي رَأْيُهُ وَيَقُولَ لَهُ: إِنْ جَاوَزْتَ الْمُدَّةَ جَعَلْتُكَ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ فَإِذَا جَاوَزَهَا صَارَ ذِمِّيًّا؛ لِأَنَّهُ لَمَّا قَالَ لَهُ ذَلِكَ فَلَمْ يَخْرُجْ حَتَّى مَضَتْ الْمُدَّةُ، فَقَدْ رَضِيَ بِصَيْرُورَتِهِ ذِمِّيًّا، فَإِذَا أَقَامَ سَنَةً مِنْ يَوْمٍ قَالَ لَهُ الْإِمَامُ، أَخَذَ مِنْهُ الْحِزْبَةَ وَلَا يَرْكُكُهُ يَرْجِعُ إِلَى وَطَنِهِ قَبْلَ ذَلِكَ»^(٢).

الحالة الثانية: إذا أُنذره الإمام بالخروج ولم يعين له مدة يغادر خلالها إقليم الدولة، في هذه الحالة نص فقهاء الحنفية على أن المعتبر هو مدة الحول، فإذا أقام المستأمن في دار الإسلام بعد إنذاره، مدة سنة صار بعدها ذمياً، ويكون بذلك من مواطني الدولة^(٣).

الحالة الثالثة: إذا لم ينذره الإمام بالخروج، في هذه الحالة، قال بعض الأحناف يصير ذمياً بإقامته سنة، لأن الإنذار بالخروج ليس شرطاً، وإنما الشرط أن يقيم سنة فأكثر فيصير ذمياً^(٤). وقال آخرون لا يصير ذمياً وإن أقام أكثر من سنة، لأن إنذاره بالخروج شرط لجعله ذمياً إذا لم يخرج، جاء في الهداية «وإذا مكث سنة فهو ذمي لأنه لما أقام سنة بعد تقدم الإمام إليه

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية مرجع سابق (ص ٢٢٦)، الكمال بن الهمام: فتح القدير (٤/ ٣٥١).

(٢) الكاساني: مرجع سابق (٦/ ٧٨)، د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٣٢).

(٣) السرخسي: المبسوط، (٦/ ١٣٠)، د/ عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، (ص ٣٣).

(٤) د/ عبد الكريم زيدان: المرجع السابق، (ص ٣٣).

صار ملتزماً للجزية فيصير ذمياً وللإمام أن يؤقت في ذلك ما دون السنة كالشهر والشهرين وإذا أقامها بعد مقالة الإمام بصير ذمياً لما قلنا»^(١).

ينبغي أن يلاحظ أن ذلك من باب القرائن التي رآها الفقهاء في زمانهم صالحة للدلالة على رضا الأجنبي وموافقة على الدخول في ذمة الدولة وصيرورته من مواطنيها، وللدولة أن تضع الشروط التي تراها مناسبة للدخول في الذمة وحمل جنسيتها، ما دام ذلك في مصلحة الدولة.

(٢) شراء المستأمن في دار الإسلام أرضاً خراجية

يصير المستأمن ذمياً إذا اشترى في دار الإسلام أرضاً خراجية فزرعها ووضعت عليه الدولة الخراج، ويعلل الفقهاء هذا الحكم؛ بأن الخراج وظيفة مالية (ضريبة) لا يلتزم بها إلا من هو من أهل دار الإسلام، فشراؤه الأرض ووضع الخراج عليها دلالة على رغبته في التوطن والإقامة في دار الإسلام ورضاه بأن يكون ذمياً من تبعه هذه الدار، جاء في العناية على الهداية «فَإِنْ دَخَلَ الْحَرْبِيُّ دَارَنَا بِأَمَانٍ وَاشْتَرَى أَرْضَ خَرَجٍ فَإِذَا وُضِعَ عَلَيْهِ الْخَرَجُ فَهُوَ ذِمِّيٌّ؛ لِأَنَّ خَرَجَ الْأَرْضِ بِمَنْزِلَةِ خَرَجِ الرَّأْسِ، فَإِذَا التَّزَمَهُ صَارَ مُلْتَزِمًا الْمَقَامِ فِي دَارِنَا»^(٢).

وقال بعضهم: «وَإِذَا أَطَالَ الْمُسْتَأْمَنُ الْمَقَامَ فِي دَارِنَا يَتَقَدَّمُ إِلَيْهِ الْإِمَامُ فِي الْخُرُوجِ، وَيُوقَّتُ لَهُ فِي ذَلِكَ وَقْتًا، وَلَا يُرْهِقُهُ عَلَى وَجْهِ يُؤَدِّي إِلَى الْإِضْرَارِ بِهِ لِأَنَّهُ نَاطِرٌ مِنَ الْجَانِبَيْنِ، فَكَيْفَا يَمْنَعُهُ مِنْ إِطَالَةِ الْمَقَامِ بِغَيْرِ خَرَجٍ نَظَرًا مِنْهُ لِلْمُسْلِمِينَ، لَمْ يُرْهِقُهُ فِي التَّوَقُّيْتِ نَظَرًا مِنْهُ لِلْمُسْتَأْمَنِ»، ثم قال رحمه الله: «وَلَكِنْ إِنَّمَا يَصِيرُ ذِمِّيًّا إِذَا وَجِبَ عَلَيْهِ خَرَجُ أَرْضِهِ بِأَنْ زَرَعَهَا أَوْ تَمَكَّنَ مِنَ الزَّرْعَةِ حَتَّى يَتَمَكَّنَ مِنَ الرَّجُوعِ إِلَى دَارِ الْحَرْبِ بَعْدَ شِرَاءِ الْأَرْضِ، قَبْلَ التَّمَكُّنِ مِنَ الْإِنْتِفَاعِ

(١) برهان الدين علي بن أبي بكر المرغيناني: الهداية: (ص ٣٩٦)، المطبعة الأميرية الكبرى، بولاق - مصر.

١٣١٥ هـ الخراج لأبي يوسف (ص ١٨٩)، أحكام القرآن للجصاص (٤/ ٢٧٣).

(٢) أكمل الدين محمد بن محمود البابري: العناية شرح الهداية: (٤/ ٣٥٢)، السرخسي: شرح السير الكبير.

(٤/ ٣٥٣)، الكاساني: بدائع الصنائع (٦/ ٧٨)، ابن عابدين: مرجع سابق (٤/ ٣٥٢).

بها، وَكَانَ الْمَعْنَى فِيهِ أَنَّ خَرَاجَ الرَّأْسِ فِي حُكْمِ التَّبَعِ لِحَرَاجِ الْأَرْضِ^(١) وهو الراجح لأن الدخول في الذمة لا بد أن يكون عن رضا وليس فيه قسر أو جبر. فلا بد من تنبيهه أولا.

(٣) الزواج

جاء في شرح السير الكبير: «قَدْ بَيَّنَّا أَنَّ الْمَرْأَةَ تَابِعَةٌ لِلزَّوْجِ فِي الْمَقَامِ، وَالزَّوْجُ لَا يَكُونُ تَابِعًا لِامْرَأَتِهِ، فَإِذَا تَزَوَّجَتِ الْمُسْتَأْمَنَةُ فِي دَارِنَا مُسْلِمًا أَوْ ذِمِّيًّا صَارَتْ ذِمِّيَّةً، لَا تَتَمَكَّنُ مِنَ الرُّجُوعِ إِلَى دَارِ الْحَرْبِ، بِخِلَافِ الْمُسْتَأْمَنِ إِذَا تَزَوَّجَ ذِمِّيَّةً، وَعَلَى هَذَا لَوْ دَخَلَ رَجُلٌ مَعَ امْرَأَتِهِ إِلَيْنَا بِأَمَانٍ ثُمَّ صَارَ الزَّوْجُ ذِمِّيًّا فَلَيْسَ لَهَا أَنْ تَرْجِعَ إِلَى دَارِ الْحَرْبِ، وَكَذَلِكَ لَوْ أَسْلَمَ وَهِيَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ؛ لِأَنَّ النِّكَاحَ بَيْنَهُمَا مُسْتَقَرٌّ بَعْدَ إِسْلَامِهِ»^(٢).

وقال صاحب البدائع «ولو تزوجت الحربية المستأمنة في دار الإسلام ذميا صارت ذمية ولو تزوج الحربي المستأمن في دار الإسلام ذمية لم يصير ذميا ووجه الفرق: أن المرأة تابعة لزوجها فإذا تزوجت بذيمة فقد رضيت بالمقام في دارنا فصارت ذمية تبعا لزوجها فأما الزوج فليس بتابع للمرأة فلا يكون تزوجه إياها دليل الرضا بالمقام في دارنا فلا يصير ذميا والله تعالى أعلم»^(٣).

إذن فالمرأة الحربية المستأمنة إذا تزوجت مواطنا من مواطني الدولة الإسلامية، مسلما كان أو ذميا، فإنها تصير بذلك من مواطني الدولة سواء أسلمت عند زواجها بالمسلم أو بقيت على ملتها، ومن المعلوم أنها لن تسلم إذا تزوجت بذيمة، لكنها ستكون تابعة في كل حال لزوجها في المقام والتوطن والتبعية للدار، وما سبق هو رأي الأحناف، جاء في المبسوط «والحربية المستأمنة إذا تزوجت مسلما أو ذميا فقد توطنت وصارت ذمية لأن المرأة في السكنى تابعة للزوج. ألا ترى أنها لا تملك الخروج إلا بإذنه فجعلها نفسها تابعة لمن هو من دارنا رضا

(١) السرخسي: شرح السير الكبير، (٤/٣٥٣، ٣٥٤).

(٢) السرخسي: شرح السير الكبير (٤/١١٥).

(٣) الكاساني: (٦/٧٨).

بالتوطن في دارنا على التأيد فرضاها بذلك دلالة كالرضا بطريق الإفصاح فلهذا صارت ذمية والله سبحانه وتعالى أعلم»^(١).

أما الحنابلة فقال صاحب المغني «وإذا دخلت الحربية إلينا بأمان فتزوجت ذميا في دارنا ثم أرادت الرجوع لم تمنع إذا رضي زوجها أو فارقتها وقال أبو حنيفة: تمنع، ولنا أنه عقد لا يلزم الرجل المقام به فلا يلزم المرأة كعقد الإجارة»^(٢).
الذمة بالتبعية:

هناك بعض حالات يكون فيها غير المسلم ذميا بالتبعية، بمعنى أن يكون هذا الفرد تبعا لغيره بسبب علاقة معينة تستوجب هذه التبعية، من ذلك:
(١) الأولاد الصغار

ذهب الحنابلة والمالكية والأحناف إلى أن الأولاد الصغار يدخلون في الذمة تبعا لأبائهم أو أمهاتهم إذا دخلوا في الذمة^(٣).

وعند الشافعية وجهان في دخول ولد الذمي في الذمة تبعا جاء في المذهب «وإن بلغ صبي من أولاد أهل الذمة فهو في أمان لأنه كان في الأمان فلا يخرج منه من غير عناد فإن اختار أن يكون في الذمة ففيه وجهان: أحدهما أنه يستأنف له عقد الذمة لأن العقد الأول كان للأب دونه فعلى هذا جزيته على ما يقع عليه التراضي والثاني لا يحتاج إلى استئناف عقد لأنه تبع الأب في الأمان فتبعه في الذمة فعلى هذا يلزمه جزية أبيه وجده من الأب ولا يلزمه جزية جده من الأم لأنه لا جزية على الأم فلا يلزمه جزية أبيها»^(٤)، ولكن تجديد العقد لم يرد عن النبي

(١) المبسوط: (٦/١٣٠).

(٢) ابن قدامة: المغني (١٠/٤٣٠).

(٣) شرح السير الكبير (٤/١١٩-١٢٠)، ابن قدامة: المغني (١٠/٥٧٤)، ابن جزى: القوانين الفقهية (ص ١١٥).

(٤) الشيرازي: المذهب، (٣/٣٠٥).

ولا عن أحد من خلفائه، فلا حاجة للتجديد، كما قال صاحب المغني^(١)، ولعل ما هو قائم اليوم في بعض البلاد من تخيير الأولاد بعد البلوغ يشبه ما هو مقرر عند الشافعية، كما نقل عنهم صاحب المغني «وقال القاضي في موضع: هو مخير بين التزام العقد وبين أن يرد إلى مأمته فان اختار الذمة عقدت له وإلا ألحق بمأمته وهو قول الشافعي»^(٢).

(٢) الزوجة: تصير الزوجة ذمية بالتبعية لزوجها، إذا صار الزوج من أهل دار الإسلام بالذمة أو بإسلامه، وهذا هو رأي الأحناف^(٣)، أما الحنابلة فلا يلزمون الزوجة بالتبعية^(٤).

(٣) اللقيط: ذهب الشافعية والحنابلة والزيدية إلى أن اللقيط يعتبر مسلماً وجد في أي مكان في دار الإسلام ما دام فيه مسلم، فإن لم يكن في المكان سوى غير المسلمين لم يحكم بإسلامه^(٥). وعند الأحناف يعتبر ذمياً إذا وجد في مكان أهل الذمة كقرية من قراهم أو معبد من معابدهم، وروي عن الإمام محمد يعتبر حال الواجد فإذا كان ذمياً اعتبر اللقيط ذمياً تبعاً له^(٦).

والمقصد من البحث في المسألة هو تبعية اللقيط، فجمهور أهل العلم يجعلونه تبعاً للدار هذا من ناحية الديانة، أما من ناحية التبعية السياسية فالكل متفق على أنه من أهل دار الإسلام مادام وجد في دار الإسلام

※ الذمة بالغبلة والفتح:

ويكون هذا النوع من الذمة، عندما يفتح المسلمون بلاداً غير إسلامية، قال الكاساني «إذا ظهر الإمام على بلاد أهل الحرب فالمستولى عليه لا يخلو من أحد أنواع ثلاثة: المتاع

(١) ابن قدامة: المغني، (١٠/٥٧٤).

(٢) ابن قدامة: المغني، (١٠/٥٧٤).

(٣) شرح السير الكبير، (٤/٩٥).

(٤) ابن قدامة: المغني، (١٠/٤٣٠).

(٥) ابن قدامة: المغني، (٦/٤٠٣-٤٠٥)، المرتضى الزبيدي: البحر الزخار (٤/٢٨٧).

(٦) الفتاوى الهندية: (٢/٢٣٥).

والأراضي والرقاب أما المتاع: فإنه ي خمس ويقسم الباقي بين الغانمين ولا خيار للإمام فيه، وأما الأراضي: فللإمام فيها خياران إن شاء خمسها ويقسم الباقي بين الغانمين لما بينا وإن شاء تركها في يد أهلها بالخراج وجعلهم ذمة إن كانوا بمحل الذمة بأن كانوا من أهل الكتاب أو من مشركي العجم ووضع الجزية على رؤوسهم والخراج على أراضيهم^(١)، وحجته في ذلك «ولنا: إجماع الصحابة عليهم السلام فإن سيدنا عمر رضي الله عنه: لما فتح سواد العراق ترك الأراضي في أيديهم وضرب على رؤوسهم الجزية وعلى أراضيهم الخراج بمحض من الصحابة الكرام رضي الله تعالى عنهم ولم ينقل أنه أنكر عليه منكر فكان ذلك إجماعاً منهم^(٢)».

رابعاً: الذمة والمواطنة

مر بنا أن الذمة في اللغة هي العهد والأمان والحرمة، والذمي هو غير المسلم الذي يقيم في دار الإسلام إقامة دائمة بموجب عقد الذمة الذي يرتب له حقوقاً ويضع عليه واجبات. وعند المقارنة نجد أن عقد الذمة في المصطلح الفقهي الإسلامي هو نفسه عقد المواطنة في الاصطلاح القانوني المعاصر.

بيد أن هناك من يرى أن مصطلح أهل الذمة ارتبط في أذهان غير المسلمين بالمدلة والهوان، لما حدث في بعض العهود من تصرفات سيئة من بعض حكام المسلمين تجاه أهل الذمة، ويرى تغيير الاسم بدلاً من عقد ذمة إلى عقد مواطنة.

ويرى البعض أيضاً أن عقد الذمة الأول انتهى بانتهاء الدولة التي أبرمته (يقصد الدولة الإسلامية)، فالذمة عقد لا وضع، وقد تضامن غير المسلمين مع المسلمين في مقاومة الاستعمار الذي أزال الدولة الإسلامية من الوجود، وحرروا الديار سواها، بالإضافة إلى أن تعبیر أهل الذمة قد أسقط من التعبير القانوني في العالم الإسلامي منذ صدور أول دستور عثماني في عام ١٨٧٦م، مقرر مبدأ المساواة في الحقوق والواجبات بين مواطني الدولة، على

(١) الكاساني: مرجع سابق (٦/ ٩٢).

(٢) المرجع السابق (٦/ ٩٢).

اختلاف أديانهم^(١).

يبد أن الباحث هنا يتساءل هل مصطلح الذمة هنا وضعي اجتهادي أم مصطلح شرعي؟

لا شك أن مصطلح الذمة مصطلح شرعي، ورد ذكره في سورة التوبة مرتين بمعنى العهد وذلك في قوله تعالى «لَا يَرْفُؤُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً»، وقوله تعالى: «لَا يَرْفُؤُونَ فِي مَوْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً»^(٢). كذلك جاء ذكره في السنة النبوية في أكثر من موضع^(٣)، وفي عهده ﷺ لأهل نجران: «ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله ﷺ على أموالهم وأنفسهم، وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفية ولا راهب من رهبانية، ولا كاهن من كهانة...»^(٤).

وذلك يعني أنه لا يجوز أن يفرغ المصطلح من مضمونه، ولا من أساسه الذي يرتكز عليه، فإن قال قائل إن مصطلح الجزية وهو مصطلح شرعي قد غيّر عمر بن الخطاب مع نصارى بني تغلب وسماها صدقة، قلت له تغيّر الاسم ولم يتغير المسمى، فإن أردتم تغيير مصطلح أهل الذمة وإبداله بمصطلح مواطنين فلا نزاع معكم إن بقيت أحكام المسمى الثابتة لم تتبدل، ويبقى عقد الذمة هو نفسه عقد المواطنة، يستمدان أحكامهما من الشريعة الإسلامية لا من أي وضعية أخرى.

(١) فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، دار الشروق، ط ٢، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م، (ص ١١٠-١٢٦)، د/ محمد سليم العوا: في النظام السياسي للدولة الإسلامية، دار الشروق - القاهرة، ط ١، ١٤١٠هـ/ ١٩٨٩م، (ص ٢٥٥) وما بعدها، فقرة رقم: (١٢٢).

(٢) سورة التوبة: الآيتين ٨، ١٠.

(٣) ينظر على سبيل المثال: صحيح البخاري، (٢/٦٦١)، حديث رقم (١٧٧١)، (٣/١١١١)، رقم (٢٨٨٧)، (٣/١١٥٣).

(٤) أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق (ص ٧٢).

المطلب الثالث: فقد المواطنة في الفقه الإسلامي

سبق أن ذكر الباحث أن الأساس الذي تقوم عليه المواطنة في الفقه الإسلامي هو اعتناق الإسلام، أو التزام أحكام الإسلام، مع الإقامة الدائمة في دار الإسلام لكل من المسلم أو غير المسلم، وتتغير المواطنة في الشريعة بتغيير الأساس الذي تقوم عليه، فتتغير مواطنة الحربي باعتناق الإسلام، أو بالدخول في ذمة المسلمين والتزام أحكام الإسلام. ويشترط للدخول في الذمة الهجرة إلى دار الإسلام، فلا يعتبر المحارب ذمياً وهو في بلده إلا أن يدخل البلد كله في الذمة ويلتزم أهله أحكام الإسلام فلا تشرط حيثئذ الهجرة؛ لأن البلد يصبح بذلك دار إسلام^(١). وتتغير مواطنة المسلم والذمي بتغيير الأساس الذي تقوم عليه؛ فتتغير مواطنة المسلم بالردة، وتتغير مواطنة الذمي بنقض عقد الذمة.

أولاً: فقد المواطنة بالنسبة للمسلم

المسلم الذي يعنيه الباحث هنا هو ذلك المسلم الذي يخضع للدولة الإسلامية ويتمتع برعويتها أو بمعنى معاصر جنسيتها، وفقد المواطنة -من وجهة نظري- لا يعني فقد الإسلام، وإن كان ترك الدين أحد أهم أسباب فقد المواطنة «فتتغير جنسية المسلم بالردة»^(٢)، لأن ترك المسلم الإقامة في دار الإسلام، وتوطئه في دار الكفر، وكسبه لجنسيتها، لا يخرج من الإسلام، إلا بشروط معينة، سبق ذكرها في مسألة مواطنة المسلم في غير ديار الإسلام، ولكن هذه الإقامة في دار الكفر طوعية تفقده الرعية الإسلامية، فلا يخضع لولاية الإمام المسلم، ولا تجري عليه أحكام الإسلام حسب المذهب الحنفي.

ولكن إذا كان المسلم مقيماً في دار الإسلام، ثم ارتد عن الإسلام، وفي هذه الحالة يكون قد اقترف جريمة تستوجب عقوبة في الفقه الإسلامي، فإن تمكن منه الإمام، أوقع عليه العقوبة المقررة شرعاً، وإن لحق بدار الحرب فقد مواطنته ورعويته، وذلك يوجب على

(١) ينظر أحكام الديار في الفصل الثاني من الباب الأول من هذه الرسالة.

(٢) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام، (١/ ٣٤٠).

الباحث أن يتعرض لقضية الردة بالشكل الذي يخدم موضوع البحث؛ نظرا لأن الردة أهم طرق فقد المواطنة في الفقه الإسلامي.

«فجريمة الردة في الفقه الإسلامي فيها شيء من المماثلة لجريمة تغيير النظام الاجتماعي في الفقه الغربي، فلكل منهما أثره في المجتمع»، وقد عدها بعض الباحثين من الجرائم المخلة بأمن الدولة من الداخل^(١).

تعريف الردة:

الردة لغة: هي الرجوع، فالراجع مرتد، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٢١]، وارتد فلان عن دينه إذا كفر بعد إسلامه^(٢).

وتعرف الردة شرعاً: بأنها الرجوع عن الإسلام إلى غيره، أو قطع الإسلام بفعل أو قول^(٣).

وأصل هذه الجريمة ما ورد في القرآن من قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسُوفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ قَلِيلٍ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَلُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢١٧].

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا مَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسُوفَ يَأْتِي اللَّهَ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٍ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٍ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ [المائدة: ٥٤].

(١) د/ أحمد فتحي مهنسي: المسؤولية الجنائية في الفقه الإسلامي، دار الشروق، ط ٤، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٨ م، (ص ٨٢، ١١٥).

(٢) ابن منظور: لسان العرب، (٣/ ١٧٣) مادة (ردد).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع (٦/ ١١٨)، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٣/ ٣٩١)، الخطاب: مواهب الجليل (٦/ ٢٧٩)، محمد بن عبد الباقي الزرقاني: شرح الزرقاني على موطأ مالك، (٨/ ٦٢)، الرملي: نهاية المحتاج (٧/ ٣٩٣)، البهوتي الحنبلي: كشف القناع (٤/ ١٠٠).

وقوله تعالى: ﴿ إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِعَايَةِ اللَّهِ ۖ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ ۚ ﴾ مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَصْحَرَهُ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ [النحل: ١٠٥-١٠٦].

وفي السنة النبوية قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»^(١).

وأخرج البخاري أيضا عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس والثيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة»^(٢)، قال ابن حجر: «والمراد بالجماعة جماعة المسلمين أي فارقهم أو تركهم بالارتداد فهي صفة للتارك أو المفارق لا صفة مستقلة وإلا لكانت الخصال أربعا وهو كقوله قبل ذلك مسلم يشهد أن لا إله إلا الله فإنها صفة مفسرة لقوله مسلم وليست قيده فيه إذ لا يكون مسلما إلا بذلك ويؤيد ما قلته أنه وقع في حديث عثمان أو يكفر بعد إسلامه»^(٣)، وذلك يؤيد ما ذهب إليه من أن الردة تسقط الجنسية والمواطنة، لأن جماعة المسلمين تمثلها دولتهم.

إذن فلا بد من توفر عدة أمور حتى يحكم بالردة، أو ما يطلق عليه أركان الجريمة؛ نظرا لخطورة الآثار المترتبة على هذا الحكم، هذه الأركان هي:

(١) البخاري (٢٥٣٧/٦) كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابةهم، رقم (٦٥٤٢)، (١٠٨٩/٣)، أبو داود: سنن أبي داود (١٢٦/٤)، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم (٤٣٥١)، والترمذي: سنن الترمذي (٥٩/٤)، كتاب الحدود، باب ما جاء في المرتد (١٤٥٨)، والنسائي: سنن النسائي، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد رقم (٤٠٥٦)، وابن ماجه: (٨٤٨/٢)، كتاب الحدود، باب المرتد عن دينه، رقم (٢٥٣٥).

(٢) صحيح البخاري (٢٥٢١/٦)، كتاب الديات، باب قوله تعالى: ﴿ اَلنَّفْسُ بِالنَّفْسِ ﴾، رقم (٦٤٨٤)، وأخرجه مسلم (١٣٠٢/٣) في كتاب القسامة باب ما يباح به دم المسلم رقم (١٦٧٦)، والنسائي، كتاب القسامة، باب القود، رقم (٤٧٢١)، والترمذي، كتاب الديات، باب ما جاء عن رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ إلا بإحدى ثلاث» رقم (١٤٠٣).

(٣) ابن حجر: فتح الباري (٢٠١/١٢)، (٢٠٢).

(١) الخروج عن الإسلام إلى أي دين آخر كتابي أو غير كتابي أو إلى غير دين، ويطلق عليه الركن المادي^(١)، والرجوع يكون بأحد طرق ثلاثة: بالفعل أو بالامتناع عن الفعل، وبالقول، وبالاعتقاد.

فالرجوع عن الإسلام بالفعل يحدث بإتيان أي فعل يحرمه الإسلام إذا استباح الفاعل إتيانه سواء أتاها متعمداً أو أتاها استهزاء بالإسلام واستخفافاً أو عناداً ومكابرة؛ كالسجود لصنم أو للشمس أو للقمر أو لأي كوكب، وكإلقاء المصحف وكتب الحديث في الأقدار أو وطأها استهزاء بها أو استخفافاً بها جاء فيها أو عناداً، ويكون أيضاً بإتيان المحرمات مع استحلال إتيانها كأن يزني الزاني وهو يعتقد أن الزنا غير محرم بصفة عامة أو غير محرم عليه، وكاستحلال شرب الخمر واستحلال قتل المعصومين وسلب أموالهم، فمن اعتقد حل شيء أجمع على تحريمه وظهر حكمه بين المسلمين وزالت الشبهة في حله بالنصوص الواردة فيه كلحم الخنزير والزنا وأشباه هذا مما لا خلاف فيه كفر، وكذلك إن استحل قتل المعصومين أو أخذ أموالهم بغير شبهة ولا تأويل، أما إذا كان الاستحلال بتأويل كما هو حال الخوارج فأكثر الفقهاء لا يرون كفر الفاعل، وقد عرف عن الخوارج أنهم يكفرون كثيراً من الصحابة والتابعين ويستحلون دماءهم وأموالهم ويعتقدون أنهم يتقربون إلى الله جل شأنه بقتلهم، ومع هذا لم يحكم الفقهاء بكفرهم لتأويلهم، وكذلك الحكم في كل محرم استحل بتأويل فلا يعتبر فاعله مرتداً.

ومن الأمثلة على استحلال المحرم بالتأويل ما فعله قدامة بن مظعون فقد شرب الخمر مستحلاً لها، وكذلك فعل أبو جندل بن سهل وجماعة معه شربوا الخمر في الشام مستحلين لها مستدلين بقول الله جل شأنه: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا﴾ [المائدة: ٩٣]، فلم يكفروا بفعلهم وعرفوا تحريمها فتأبوا وأقيم عليهم حد الخمر باعتبارهم عاصين. ومن استحل محرماً يجهل تحريمه فلا يعتبر مرتداً إذا ثبت أنه يجهل

(١) د/ أحمد فتحي هنيدي: مرجع سابق (ص ١١٦).

التحريم ويعرف أن الفعل محرم، فإذا عاد له مستحلاً إياه فهو كافر لا شك في كفره، أما إن أتاه غير مستحل له فهو عاصٍ لا كافر^(١). ويعتبر راجعاً عن الإسلام من امتنع عن إتيان فعل يوجبه الإسلام إذا أنكر هذا الفعل أو جحدته أو استحله عدم إتيانه؛ كأن يمتنع عن أداء الصلاة أو الزكاة أو الحج جاحداً لها منكراً إياها. وكذلك الامتناع عن كل ما أوجبه الشريعة وأجمع على وجوبه. ويعتبر الممتنع كافراً إذا كان ممن لا يجهل مثله ذلك، فإن كان ممن لا يعرف الوجوب كحديث عهد بالإسلام أو ناشئ بغير داره أو ببادية بعيدة عن الأمصار وأهل العلم، لم يحكم بكفره، ويعرف ذلك وتبين له أدلة وجوب ما ينكره، فإن جحد بعد ذلك كفر، أما إذا كان الجاحد ناشئاً في الأمصار بين أهل العلم بالشريعة فإنه يكفر بمجرد الجحد، وكذلك الحكم في مباني الإسلام كلها ومبادئه الأولية المتفق عليها؛ لأن أدلة وجودها لا تكاد تخفى والكتاب والسنة مشحونان بأدلتها والإجماع منعقد عليها فلا يجحدها إلا معاند للإسلام ممتنع عن التزام أحكامه، غير قابل لكتاب الله تعالى ولا سنة رسوله ولا إجماع أمته^(٢).

ويعتبر خروجاً عن الإسلام صدور قول من الشخص هو كفر بطبيعته أو يقتضي الكفر؛ كأن يجحد الربوبية فيدعي أن ليس ثمة إله أو يجحد الوحدانية فيدعي أن لله شركاء أو يقول بأن لله صاحبة أو ولداً، ويدعي النبوة أو يصدق مدعيها، أو ينكر الأنبياء والملائكة أو

(١) الخطاب: مواهب الجليل (٦/٢٧٩، ٢٨٠)، الزرقاني: شرح الزرقاني (٨/٦٢، ٦٥)، الرملي: نهاية المحتاج (٧/٣٩٥، ٣٩٦)، أبو يحيى زكريا الأنصاري: أسنى المطالب شرح روض الطالب (٤/١١٦، ١١٨)، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٣/٣٩١، ٣٩٣)، ابن قدامة: المغنى (١٠/٨٣)، البهوتي الحنبلي: كشاف القناع (٤/١٠١-١٠٣)، الشوكاني: السيل الجرار (٤/٥٧٧)، أحمد بن شعيب أبو عبد الرحمن النسائي، سنن النسائي الكبرى، (٣/٢٥٣)، كتاب الحد في الخمر، باب إقامة الحد على من شرب الخمر على التأويل. عن ابن عباس.

(٢) الخطاب: مواهب الجليل (٦/٢٧٩، ٢٨٠)، الزرقاني: شرح الزرقاني (٨/٦٢، ٦٥)، الرملي: نهاية المحتاج (٧/٣٩٥، ٣٩٦)، أبو يحيى زكريا الأنصاري: أسنى المطالب شرح روض الطالب (٤/١١٦، ١١٨)، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٣/٣٩١، ٣٩٣)، ابن قدامة: المغنى (١٠/٨٣)، البهوتي الحنبلي: كشاف القناع (٤/١٠١-١٠٣)، الشوكاني: السيل الجرار (٤/٥٧٧).

أحدهم، أو جحد القرآن أو شيئاً منه، أو جحد البعث أو أنكر الإسلام أو الشهادتين، أو أعلن براءته من الإسلام، أو قال إن الشريعة لم تبح لتنظيم العلاقات بين الأفراد والجماعات والحاكمين والمحكومين، وأن أحكامها ليست واجبة التطبيق في كل الأحوال وعلى كل المسائل، أو قال إن أحكام الشريعة كلها أو بعضها ليست أحكاماً دائمة وإن بعضها أو كلها موقوت بزمن معين، أو قال إن أحكام الشريعة لا تصلح للعصر الحاضر وإن غيرها من أحكام القوانين الوضعية خير منها.

ويعتبر خروجاً عن الإسلام كل اعتقاد منافٍ للإسلام كالاعتقاد بقدوم العالم وأن ليس له موجد، وكاعتقاد حدوث الصانع، والاعتقاد باتحاد المخلوق والخالق، أو بتناسخ الأرواح، أو باعتقاد أن القرآن من عند غير الله، أو أن محمداً كاذب، أو أن علياً إله أو أنه هو الرسول، وغير ذلك من الاعتقادات المنافية للقرآن والسنة^(١).

(٢) شروط المرتد

(أ) أن يكون مسلماً: لأن أحكام الردة لا تتعلق إلا بالنسبة للمواطنين المسلمين، فلو تنصر اليهودي أو العكس ترك على حاله ولا يجبر على العودة إلى دينه الأصلي. والمسلم هو من ينطق بالشهادتين، عالماً بدعائم الإسلام، جاء في حاشية الدسوقي «الرَّدَةُ كُفْرُ الْمُسْلِمِ الْمُتَقَرَّرِ إِسْلَامُهُ بِالنُّطْقِ بِالشَّهَادَتَيْنِ مُخْتَارًا، لَا بُدَّ فِي تَقَرُّرِ الْإِسْلَامِ مِنَ الْوُقُوفِ عَلَى الدَّعَائِمِ وَالتَّزَامِهِ الْأَحْكَامَ بَعْدَ نُطْقِهِ بِالشَّهَادَتَيْنِ فَمَنْ نَطَقَ بِالشَّهَادَتَيْنِ ثُمَّ رَجَعَ قَبْلَ أَنْ يَقِفَ عَلَى الدَّعَائِمِ فَلَا يَكُونُ مُرْتَدًّا، وَحِينَئِذٍ فَيُؤَدَّبُ فَقَطْ»^(٢).

(ب) أن يكون بالغاً عاقلاً

أولاً: ردة الصبي: من المتفق عليه أن ردة الصبي الذي لا يعقل غير صحيحة، ولكنهم اختلفوا في ردة الصبي الذي يعقل على الوجه الآتي:

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام، (٢/٢٨٥).

(٢) الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير، (٤/٢٦٧).

فيرى أبو حنيفة ومحمد^(١) أن البلوغ ليس شرطاً للردة فتصح ردة الصبي الذي يعقل، ويرى أبو يوسف أن الصبي الذي لم يبلغ لا تصح رده، وحجتها أن الصبي المميز يصح إسلامه فتصح رده؛ لأن صحة الإسلام والردة مبنية على وجود الإيمان أو الكفر حقيقة، لأن الإيمان والكفر من الأفعال الحقيقية وهما أفعال خارجة من القلب بمنزلة أفعال سائر الجوارح، والإقرار الصادر عن العقل دليل وجودهما وقد وجدا هنا، إلا أنه مع وجود الكفر من الصبي العاقل لا يقتل ولكن يحبس إذ لا قتل إلا على البالغ بعد استتابته فيحبس الصبي حتى يبلغ ثم يستتاب، ويشترط أبو يوسف البلوغ لصحة الردة فلا تصح الردة عنده إلا إذا بلغ الصبي مرتداً، وحجته أن عقل الصبي في التصرفات الضارة المحضة ملحق بالعدم ولهذا لم يصح طلاقه وإعتاقه وتبرعته، والردة مضرّة محضة، أما الإيمان فيصح من الصبي لأنه نفع محض، ولذلك صح إسلام الصبي عند أبي يوسف ولم تصح رده.

وفي مذهب أحمد^(٢) رأيان: أولهما وهو المعمول به في المذهب: أن ردة الصبي تصح، وهذا يتفق مع رأي أبي حنيفة ومحمد، وظاهر مذهب مالك، والثاني: أن الصبي يصح إسلامه ولا تصح رده، وهو يتفق مع رأي أبي يوسف.

أما مذهب الشافعي^(٣) فلا يصحح ردة الصبي ولا إسلامه إلا بالبلوغ، وعلى هذا الرأي زفر من أصحاب أبي حنيفة، وهو يتفق مع مذهب الظاهريين ومذهب الشيعة الزيدية، وحجة أصحاب هذا الرأي قول رسول الله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفتق»^(٤).

(١) الكاساني: بدائع الصنائع (٦/١١٧).

(٢) ابن قدامة: المغني (١٠/٩٢-٩٣).

(٣) أسنى المطالب (٤/١٢٠، ١٢٣، ١٩٤)، نهاية المحتاج (٧/٣٩٧)، شرح فتح القدير (٤/٤٠٤)، المغني (١٠/٨٨)، المحلى (١٠/٢١٨، ٣٤٤)، و(٧/٣٢٢) وما بعدها، شرح الأزهار (٤/٥٧٥).

(٤) سنن أبي داود: كتاب الحدود، باب في المجنون يسرق أو يصيب حداً، عن ابن عباس، (٢/٥٤٤).

وأصحاب هذا الرأي إذا كانوا لا يصححون إسلام الصبي فإنهم يعتبرونه مسلماً حكماً أو تبعاً، لأن الصغير يعتبر مسلماً تبعاً لأبويه أو أحدهما ولا يأخذ حكمهما حتى البلوغ، فلو صحح إسلامه لكان مسلماً أصلاً، فيكون هناك تناقض بين اعتباره مسلماً تبعاً لأبويه أو أحدهما وبين اعتباره مسلماً أصلاً، فضلاً عن أن الإسلام يلزمه أحكاماً تشوبها المضرة من حرمان الإرث والفرقة بينه وبين زوجته المشتركة، وهو ليس أهلاً لما يضر به من التصرفات.

خلاصة ما سبق أن الفقهاء على ثلاثة آراء في ردة الصبي العاقل وإسلامه، فبعضهم لا يصحح إسلام الصبي المميز - أي الذي يعقل - ولا ردته، وبعضهم يصحح إسلامه ولا يصحح ردته، وبعضهم يصحح إسلامه وردته معاً، وهذا في الصبي المميز أي الذي يعقل، أما الصبي الذي لا يعقل فلا يصح له إسلام ولا رده اتفاقاً، وإن كان محكوماً له بالإسلام تبعاً لأبويه، والفقهاء الذين يصححون إسلام الصبي الذي يعقل يشترطون لصحة إسلامه شرطين:

أولهما: أن يعقل الإسلام ومعناه، وأن يعلم أن الله تعالى ربه لا شريك له وأن محمداً عنده ورسوله، وهذا الشرط لا خلاف عليه لأن الطفل الذي لا يعقل لا يتحقق عنده اعتقاد الإسلام.

ثانيهما: أن يكون عمره عشر سنوات، وهو شرط غير متفق عليه. وأكثر من يصححون إسلام الصبي لم يشترطوا ذلك ولم يحددوا له حداً من السنين، وحجة من يشترطون عشر سنوات أن النبي ﷺ أمر بضرب الصبيان على الصلاة لعشر، وهذا هو مذهب الحنابلة، على أن هناك رواية عن أحمد بتصحيح إسلام الصبي إذا بلغ سبع سنوات لأن النبي ﷺ قال: «مروهم بالصلاة لسبع»، فدل ذلك على صحة عباداته حداً لصحة إسلامهم، وبعض الفقهاء يرى تصحيح إسلام الصبي إذا بلغ خمس سنوات، وحجته أن علياً أسلم في هذا السن^(١).

ويعتبر ولد المرتد مسلماً إذا حُمل به في الإسلام سواء كان المرتد الأب أو الأم أو هما معاً، فإن بلغ أولاد المرتد فثبتوا على إسلامهم فهم مسلمون، وإن بلغوا كافرين فهم مرتدون، لهم حكم المرتدين، أما من حُمل به بعد الردة فهو محكوم بكفره لأنه من أبوين كافرين؛ سواء حمل

(١) المغنى (١٠/٨٩، ٩٠)، شرح فتح القدير (٤/٤٠٧).

به في دار الإسلام أو في دار الحرب^(١).

والقاعدة عند أبي حنيفة والشافعي وأحمد والظاهرين والشيعة الزيدية أنه إذا أسلم أحد الأبوين كان أولاده الصغار مسلمين تبعاً له، يستوي في ذلك أن يكون المسلم الأب أو الأم، ولكن مالكا يرى أن الصغار يتبعون في الإسلام الأب فقط، فإذا أسلم الأب تبعه أولاده، وإن أسلمت الأم لم يتبعوها لأن الولد يتبع أباه ولا يتبع أمه^(٢).

ثانياً: ردة المجنون:

لا تصح ردة المجنون لأن العقل من شرائط الأهلية خصوصاً في الاعتقادات، ومن المتفق عليه أن المجنون إذا ارتد في حال جنونه فإنه مسلم على ما كان عليه قبل ذلك، ولو قتله قاتل عمداً كان عليه القود، والأصل في ذلك قول الرسول ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي حتى يبلغ، وعن النائم حتى يستيقظ، وعن المجنون حتى يفيق»^(٣)، فلا تصح ردة المجنون لأنه لا قول له، أما إذا ارتد في حال إفاقته صححت رده، فإن ارتد صاحباً ثم جن بعد ذلك لم يقتل حال جنونه لأنه يقتل بالإصرار على الردة بعد استنابته والمجنون لا يمكن أن يوصف بالإصرار كما أنه لا يمكن أن يستناب، فإذا قتله قبل إفاقته أو بعدها وقبل استنابته عزر لتفويته الاستنابة الواجبة ولافتياته على السلطات العامة، ولكنه لا يسأل عن القتل، وإذا كان المجنون المقتول امرأة فلا قود على من قاتلها عند أبي حنيفة، وإنما على القاتل التعزير فقط، لأن الردة تبیح دم صاحبها، وكل جنائية على المرتد هدر، ومن قتل المرأة بالردة راجع للشبهة^(٤).

(١) شرح الزرقاني (٦٢/٨)، بدائع الصنائع (١٣٩/٧)، أسنى المطالب (١٢٣/٤)، المغنى (٩٣/١٠)، كشف القناع (١٠٩/٤)، شرح الأزهار (٥٨٠/٤)، (٥٨١).

(٢) المغنى (٩٦/١٠)، مواهب الجليل (٢٨٤/٦)، المحلى (ص ٣٢٢)، ونفس المراجع السابقة.

(٣) سنن النسائي، كتاب الطلاق، باب من لا يقع طلاقه من الأزواج، (١٥٦/٦).

(٤) ابن قدامة: المغنى (٧٦/١٠)، الأنصاري: أسنى المطالب (١٢٠/٤) وما بعدها، شرح الزرقاني (٧٠، ٦٩/٨)، الكاساني: بدائع الصنائع (١٣٤/٧)، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٢٩٣/٣)، الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٣٨٧/٤)، ابن مفتاح: شرح الأزهار (٥٧٥/٤)، المحلى (٣٤٤/١٠).

ثالثاً: ردة السكران: يرى أبو حنيفة وأصحابه أن السكران حكمه حكم المجنون فلا يصح إسلامه ولا تصح ردته، وهم لا يصححون ردته ولا إسلامه استحساناً^(١)، أما حكم القياس عندهم فتصحح ردته وإسلامه لأن الأحكام مبنية على الإقرار بظاهر اللسان لا على ما في القلب إذ هو أمر باطن فلا يوقف عليه، أما وجه الاستحسان فإن أحكام الكفر مبنية على الكفر كما أن أحكام الإيمان مبنية على الإيمان، والإيمان والكفر يرجعان إلى التصديق والتكذيب، وإنما كان الإقرار دليلاً عليهما وإقرار السكران لا يصح دليلاً، وإذا لم يصح الدليل لم يثبت المدلول عليه^(٢).

ويتفق المذهب الظاهري مع مذهب أبي حنيفة في هذه المسألة، فالظاهريون لا يعتبرون ردة السكران ولا أي فعل أتاها وهو سكران سواء أدخل السكر على نفسه أم أدخله عليه غيره^(٣).

وفي مذهب مالك والشافعي وأحمد والشيعة الزيدية خلاف، والرأي الراجح في هذه المذاهب أن ردة السكران لا تصح إذا أدخل السكر على نفسه وكان عالماً بأنه يتناول سكرًا، أما الرأي المرجوح فلا يصحح ردته لأنه زائل العقل ولأن المسألة متعلقة بالاعتقاد^(٤).

(١) الاستحسان مصدر من مصادر التشريع قالت به الحنفية وبعض الحنابلة وتعريفه عندهم هو: عدول المجتهد عن مقتضى قياس جلي إلى مقتضى قياس خفي أو عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل انقذ في عقله رجح هذا العدول. علي بن محمد البزدوي الحنفى: أصول البزدوي - كنز الوصول إلى معرفة الأصول، مطبعة جاويد بريس - كراتشي، (ص ٢٧٦) وما بعدها، السرخسي: أصول السرخسي (٢/ ١٩٩)، الآمدي: مرجع سابق (٤/ ١٦٣)، ابن تيمية: المسودة في أصول الفقه، الناشر: المدني - القاهرة تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (ص ٤٠٣) وما بعدها.

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع (٧/ ١٣٤)، الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٤/ ٤٠٧).

(٣) ابن حزم: المحلى (١٠/ ٢٠٨، ٣٤٤)، ابن حزم: المحلى (٧/ ٣٢٢) وما بعدها.

(٤) ابن قدامة: المغنى (١٠/ ١٠٨، ١١٠)، الرملي: نهاية المحتاج (٧/ ٣٩٧)، الشيرازي: المهذب (٢/ ٢٣٨)، ابن مفتاح: شرح الأزهار (٤/ ٥٧٥)، الخطاب: مواهب الجليل (٤/ ٣٤).

ويلاحظ أن القائلين بتصحيح ردة السكران يصححون إسلامه، وأن القائلين بعدم تصحيح الردة لا يصححون إسلام السكران.

ج) أن يكون مختاراً: لأن من أكره على الكفر فأتى بكلمة الكفر أو بعمل مكفر لم يصير كافراً، وهذا متفق عليه في المذاهب الأربعة، وعليه مذهب الشيعة الزيدية ومذهب الظاهريين، وشهادة ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ﴾ [النحل: ١٠٦]، ولقول الرسول ﷺ: «عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان، وما استكروها عليه»^(١)، والإكراه على الإسلام لا يجعل المكروه لا يجعل المكروه مسلماً حتى يوجد منه ما يدل على إسلامه طوعاً مثل أن يثبت على الإسلام بعد زوال الإكراه عنه، فإن مات قبل ذلك فحكمه حكم الكفار، وإن رجع إلى دين الكفر لم يجز قتله، ولا إكراه على الإسلام^(٢).

د) أن يكون ذكراً أو أنثى بالشروط السابقة: والخلاف في عقوبة الردة على كل منهما، فعقوبة المرأة تختلف فيها بين الفقهاء، فإن أبا حنيفة يرى أن لا تقتل المرأة بالردة ولكنها تجبر على الإسلام، وإجبارها على الإسلام يكون بأن تحبس وتخرج كل يوم فتستتاب ويعرض عليها الإسلام، فإن أسلمت وإلا حبست، وهكذا إلى أن تسلم أو تموت^(٣).

والمذاهب الأخرى على خلاف مذهب أبي حنيفة لا تفرق بين الرجل والمرأة، وتعاقب المرتدة بالقتل كما تعاقب المرتد^(٤).

(١) سنن ابن ماجه، كتاب الطلاق، باب طلاق المكره والناسي، (١/٦٥٩)، عن أبي ذر.

(٢) شرح الزرقاني (٨/٦٨)، الخطاب: مواهب الجليل (٦/٢٨٢)، الكاساني: بدائع الصنائع (٧/١٣٤)، (١٧٨)، شرح فتح القدير (٤/٤٠٦)، الشيرازي: المهذب (٢/٢٣٨)، نهاية المحتاج (٧/٣٧٩)، الأنصاري: أسنى المطالب (٤/١٢١)، ابن قدامة: المغني (١٠/١٠٤)، ابن حزم: المحلى (٨/٣٢٩)، الكمال بن الهمام: شرح القدير (٤/٥٧٧).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع (٧/١٣٥).

(٤) الخطاب: مواهب الجليل (٦/٢٨١)، الرملي: نهاية المحتاج (٧/٢٩٩)، ابن قدامة: المغني (١٠/٧٤)، ابن حزم: المحلى (١١/٢٢٧)، ابن مفتاح: شرح الأزهاري (٤/٥٧٨).

وحجة أبي حنيفة أن الرسول ﷺ نهى عن قتل المرأة الكافرة، فإذا كانت المرأة لا تقتل بالكفر الأصلي فأولى أن لا تقتل بالكفر الطارئ.

وحجة بقية الفقهاء أن رسول الله ﷺ قال: «من بدل دينه فاقتلوه»، وقال: «لا يحل دم امرئ إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزاني، والنفس بالنفس، والتارك لدينه المفارق للجماعة»، ونهى الرسول ﷺ عن قتل المرأة مقصود به الكافرة الأصلية، ولا يصح أن يقاس على الكفر الأصلي الكفر الطارئ؛ لأن الرجال والنساء يقرون على الكفر الأصلي ولا يقرون على الكفر الطارئ^(١). وهو الراجح عند الباحث.

(٣) النية أو القصد الجنائي:

يشترط لوجود جريمة الردة أن يتعمد الشخص إتيان الفعل أو القول الكفري وهو يعلم بأنه فعل أو قول كفري، فمن أتى فعلاً يؤدي للكفر وهو لا يعلم معناه، ومن قال كلمة الكفر وهو لا يعلم معناها، فلا يكفر، ومن حكى كفراً سمعه وهو لا يعتقد أنه يكفر. وكذلك من جرى على لسانه الكفر سبقاً من غير قصد لشدة فرج أو وهن أو غير ذلك، كقول من أراد أن يقول: اللهم أنت ربي وأنا عبدك، فقال: أنت عبدي وأنا ربك.

ويشترط الشافعية^(٢) أن يقصد الجاني أن يكفر، فلا يكتفي أن يتعمد إتيان الفعل أو القول الكفري، بل يجب أن ينوي الكفر مع قصد الفعل، وحجته حديث الرسول ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، فإذا لم ينو الكفر فلا كفر.

وعلى هذا الرأي مذهب الظاهريين لأنهم يشترطون النية^(٣) في كل الأعمال، وحجتهم حديث الرسول ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى»، فالصحيح عندهم أن كل عمل بلا نية فهو باطل لا يعتد به.

(١) ابن قدامة: المغني (١٠/٧٤، ٥٧٨).

(٢) الرملي: نهاية المحتاج (٧/٣٩٤).

(٣) ابن حزم: المحلى (١٠/٢٠٠، ٢٠٥).

وعند مالك وأبي حنيفة والشافعي يكفي لاعتبار الشخص مرتدًا أن يتعمد إتيان الفعل والقول الكفري ولو لم ينو الكفر، ما دام جاء بالفعل بقصد الاستخفاف أو التحقير أو العناد أو الاستهزاء وعلى هذا مذهب الشيعة الزيدية^(١).

ويرى أبو حنيفة وأحمد^(٢) أن فعل الهازل وقوله كفر، فمن تكلم بلفظ كفري أو أتى بفعل كفري وهو مختار يعتبر كافرًا ولو لم يقصد معنى الفعل أو القول ما دام أنه عارف لمعناه؛ لأن التصديق وإن كان موجودًا حقيقة إلا أنه زائل حكمًا، لأن الشارع جعل بعض المعاصي أمانة على عدم وجوده، كما لو سجد لصنم فإنه يكفر وإن كان مصدقًا لأن ذلك في حكم التكذيب. هذه هي أركان جريمة الردة والتي بموجبها يفقد المواطن المسلم مواطنته، بل روحه إن لم يلتحق بدار الحرب.

وليس الأمر قاصراً على الأفراد، بل إن الردة لو كانت جماعية، واستولى المرتدون على بعض القرى صارت ديارهم دار حرب، قال صاحب المغني «ومتى ارتد أهل بلد وجرت فيه أحكامهم صاروا دار حرب في اغتنام أموالهم وسبي ذراريهم الحادئين بعد الردة وعلى الإمام قتالهم فإن أبا بكر الصديق عليه السلام قاتل أهل الردة بجماعة الصحابة ولأن الله تعالى قد أمر بقتال الكفار في مواضع من كتابه وهؤلاء أحقهم بالقتال لأن تركهم ربما أغرى أمثالهم بالشبه بهم والارتداد معهم فيكثر الضرر بهم وإذا قاتلهم قتل من قدر عليه ويتبع مدبرهم ويجاز على جريمهم وتغنم أموالهم وبهذا قال الشافعي وقال أبو حنيفة: لا تصير دار حرب حتى تجمع فيها ثلاثة أشياء أولها: أن تكون متاخمة لدار الحرب لا شيء بينهما من دار الإسلام. الثاني: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمن.

(١) شرح الزرقاني (٨/٦٢، ٦٣، ٧٠) وما بعدها، كشاف القناع (٤/١٠٠، ١٠١)، حاشية ابن عابدين (٣/٣٩٢)، ابن مفتاح: شرح الأزهاري (٤/٥٧٥، ٥٧٧).

(٢) حاشية ابن عابدين (٣/٣٩٢)، البهوتي: كشاف القناع (٤/١٠٠)، الكمال بن الهمام: شرح فتح القدير (٤/٤٠٧).

الثالث: أن تجري فيها أحكامهم.

ولنا أنها دار كفر فيها أحكامهم فكانت دار حرب كما لو اجتمع فيها هذه الخصال أو دار الكفرة الأصليين^(١).

وقد يرتكب المواطن المسلم جريمة تخل بأمن الدولة من الخارج، كالتجسس مثلاً، فالفقهاء في هذه الحالة يفرقون بين حالتين لهذا المواطن المسلم. أولهما: إذا كان قصده الإضرار بالمسلمين ودولتهم.

وثانيها: إذا كان لا يقصد الإضرار بالدولة، وكان قصده عاماً كطلب دنيا ونحوه، لأن تحديد القصد والنية يتوقف عليه تكفيره من عدمه، فلو حكم بكفره قتل، وإلا فلا، وفي حالة كفره يكون بذلك فاقداً لمواطنته، ولا يقر على كفره بجزية، لأن المرتد لا تؤخذ منه الجزية بحال، وذلك بإجماع الفقهاء^(٢).

قال ابن العربي^(٣): «مَنْ كَثُرَ تَطَلُّعُهُ عَلَى عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ، وَتَبَيَّنَ عَلَيْهِمْ، وَيُعَرَّفُ عَدُوَّهُمْ بِأَخْبَارِهِمْ لَمْ يَكُنْ بِذَلِكَ كَافِرًا إِذَا كَانَ فِعْلُهُ لِمُغَرَضٍ دُنْيَوِيٍّ، وَاعْتِقَادُهُ عَلَى ذَلِكَ سَلِيمٌ، كَمَا فَعَلَ حَاطِبُ بْنُ أَبِي بَلْتَعَةَ حِينَ قَصَدَ بِذَلِكَ اتِّخَاذَ الْيَدِ وَلَمْ يَتَوَّ الرَّدَّةَ عَنِ الدِّينِ».

جاء في نيل الأوطار^(٤): عن سلمة بن الأكوع قال: أتى النبي ﷺ عيين وهو في سفر فجلس عند بعض أصحابه يتحدث ثم انسل فقال النبي ﷺ: «اطلبوه فاقتلوه» فسيقتهم إليه فقتلته فنقلني سلبه.

(١) ابن قدامة: المغني، (٩٠/١٠).

(٢) الكاساني (١١١/٧)، الكمال بن الهمام (٣٧٠/٤)، ابن عابدين: (٣٧١/٣)، الجصاص: أحكام القرآن (٣/٩٠، ٩١)، ابن قدامة: (٨/٤٩٦-٤٩٨)، البهوتي: (١/٧٥)، ابن حزم: المحلى (٧/٣٤٥)، المدونة الكبرى (٢/٤٢)، شرح الزرقاني: (٢/١٣٩، ١٤١)، الشافعي: الأم (٤٣/٩٥)، الشوكاني: نيل الأوطار (٨/٥٨-٥٩).

(٣) أحكام القرآن لابن العربي: (٢/٢٤٩).

(٤) الشوكاني: (٨/١١٢).

وعن فرات بن أبي حيان^(١): أن النبي ﷺ أمر بقتله وكان ذمياً وكان عينا لأبي سفيان وحليفاً لرجل من الأنصار فمر بحلقة من الأنصار فقال إني مسلم فقال رجل من الأنصار يا رسول الله إنه يقول أنه مسلم فقال رسول الله ﷺ: «إن منكم رجالاً نكلهم إلى إيمانهم منهم فرات بن حيان»، وفي الحديث دليل على أنه يجوز قتل الجاسوس، قال النووي: فيه قتل الجاسوس الحربي الكافر وهو باتفاق وأما المعاهد والذمي، فقال مالك والأوزاعي: ينتقض عهده بذلك وعند الشافعية خلاف أما لو شرط عليه ذلك في عهده فينتقض اتفاقاً. وحديث فرات المذكور في الباب يدل على جواز قتل الجاسوس الذمي.

جاء في تبصرة الحكام: «وَقَالَ سَحْنُونٌ: فِي الْمُسْلِمِ يَكُتَبُ لِأَهْلِ الْحَرْبِ بِأَخْبَارِنَا، يُقْتَلُ وَلَا يُسْتَتَابُ وَلَا دِيَّةٌ لَوَزَنَتِيهِ كَالْمُحَارَبِ، وَقِيلَ: يُجْلَدُ تَكَالًا وَيُطَالُ سَجْنُهُ وَيُنْتَقَى مِنَ الْمَوْضِعِ الَّذِي كَانَ فِيهِ، وَقِيلَ: يُقْتَلُ إِلَّا أَنْ يُتُوبَ، وَقِيلَ: إِلَّا أَنْ يُعَذَّرَ بِجَهْلٍ، وَقِيلَ: يُقْتَلُ إِنْ كَانَ مُعْتَادًا لِذَلِكَ وَإِنْ كَانَتْ فَلَتَةٌ ضَرَبَ وَتُكَلَّ»^(٢).

جاء في المهذب: «وإن تمسّس رجل من المسلمين للكفر لم يقتل، واستدل بقصة حاطب»^(٣). وجاء في الخراج لأبي يوسف وسألت يا أمير المؤمنين عن الجواسيس، يوجدون وهم من أهل الذمة أو أهل الحرب أو المسلمين، فإن كانوا من أهل الحرب أو من أهل الذمة ممن يؤدي الجزية من اليهود والنصارى فاضرب أعناقهم، وإن كانوا من أهل الإسلام معروفين فأوجعهم عقوبة وأطل حبسهم حتى يحدّثوا توبة، وقال أبو يوسف حدثنا أشعث عن الحسن قال: لا يحل لمسلم أن يحمل إلى عدو المسلمين سلاحاً يقوّمهم به على المسلمين ولا كراعاً ولا ما يستعان به على السلاح والكراع»^(٤).

(١) سنن أبي داود، كتاب الجهاد، باب في الجاسوس الذمي، (٥٥/٢).

(٢) ابن فرحون: تبصرة الحكام، (١٣٨/٢).

(٣) الشيرازي: المهذب، (٢٩٧/٣).

(٤) أبو يوسف: الخراج (ص ١٨٩، ١٩٠).

فالحلالية أن الفقهاء يفرقون بين المسلم والذمي والحربي، وما يهمنا هنا هو المسلم لأنه محل البحث في المسألة، فإن كان قصده خاصا بحكم برده وقاتله، وإن كان قصده عاما لا يقتل بل يعزربا دون القتل^(١).

ثانيا: فقد المواطنة بالنسبة لغير المسلم (الذمي)

سبق القول أنه بدخول غير المسلم في الذمة، صار من أهل الدار ن بمعنى أنه اكتسب حق المواطنة أو الرعية.

وقد تكلم الفقهاء عن عقد الذمة وما ينتقض به؛ لأنه عقد كباقي العقود، له طرفان الدولة الإسلامية، وهي الطرف الأول، والطرف الثاني هم غير المسلمين أهل الذمة، ومربنا أن هذا العقد لازم في حق المسلمين، لا يملكون نقضه، ما لم يظهر من أهل الذمة ما يقتضي نقضه، لأن عقد الذمة غير لازم في حقهم، أي يحتمل نقضه من جهتهم.

إذن فنقض عقد الذمة نقض للمواطنة وسبب في فقدانها، وفيما يلي بيان ذلك:

اختلف الفقهاء في الأمور التي تصدر عن أهل الذمة ويمكن اعتبارها ناقضة لعقد الذمة أو غير ناقضة له.

وقد حرر القرافي رحمته الله القول في هذه المسألة في كتابه الفروق، ووضع قاعدة لها، فقال رحمته الله: «وَأَعْلَمُ أَنَّ الْجَادَّةَ مِنْ مَذَاهِبِ الْعُلَمَاءِ كَمَا لَكَ وَالشَّافِعِيُّ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَأَبْنِ حَنْبَلٍ رحمته الله لَا يَرَوْنَ النَّقْضَ بِالْإِخْلَالِ بِأَحَدِ هَذِهِ الشُّرُوطِ كَيْفَ كَانَ بَلْ بَعْضُهَا يُوجِبُ النَّقْضَ وَبَعْضُهَا لَا يُوجِبُ وَقَدْ سَبَقَ إِلَى خَاطِرِ الْفَقِيهِ أَنَّ الْمَشْرُوطَ شَأْنُهُ الْإِنْتِفَاءُ عِنْدَ انْتِفَاءِ أَحَدِ الشُّرُوطِ وَلَوْ كَانَ الْفَرْقُ إِذَا عُدِمَ وَاحِدٌ مِنْهَا لَا يُفِيدُ حُضُورَ مَا عَدَاهُ كَمَا يَجِدُهُ فِي شَرَائِطِ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ وَغَيْرِهِمَا إِنْ عُدِمَ شَرْطٌ وَاحِدٌ عُدِمَ جَمِيعُ الشُّرُوطِ فَلِذَلِكَ يُخْطَرُ لِضَعْفِهِ الْفُقَهَاءُ أَنَّ شُرُوطَ الْجِزْيَةِ يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ كَذَلِكَ وَلَيْسَ الْأَمْرُ كَذَلِكَ بَلْ مَذْهَبُ الْجُمْهُورِ هُوَ الصُّوَابُ وَأَنَّ قَاعِدَةَ مَا يُوجِبُ النَّقْضَ مُخَالَفَةُ لِقَاعِدَةِ مَا لَا يُوجِبُهُ فَإِنَّ عَقْدَ الذِّمَّةِ عَاصِمٌ لِلدِّمَاءِ كَالْإِسْلَامِ.

(١) د/ أحمد فتحي هنيدي: مرجع سابق (ص ٨٢).

وَقَدْ زَمَ اللَّهُ تَعَالَى الْمُسْلِمَ جَمِيعَ التَّكَالِيفِ فِي عَقْدِ إِسْلَامِهِ كَمَا زَمَ الذَّمِّيَّ جُمْلَةَ هَذِهِ الشُّرُوطِ فِي عَقْدِ أَمَانَةٍ فَكَمَا انْقَسَمَ رَفُضُ التَّكَالِيفِ فِي الْإِسْلَامِ إِلَى مَا يُنَافِي الْإِسْلَامَ وَيُسِيحُ الدِّمَاءَ وَالْأَمْوَالَ كَرَمِي الْمُضْخَفِ فِي الْقَاذُورَاتِ وَأَنْتَهَاكِ حُرْمَةِ النُّبُوتِ وَإِلَى مَا لَيْسَ مُنَافِيًا لِلْإِسْلَامِ وَهُوَ ضَرْبَانِ كَبَائِرُ تُوجِبُ التَّغْلِيظَ بِالْعُقُوبَةِ وَرَدُّ الشَّهَادَاتِ وَسَلْبُ أَهْلِيَّةِ الْوِلَايَةِ وَصَغَائِرُ تُوجِبُ التَّأْدِيبَ دُونَ التَّغْلِيظِ.

فَكَذَلِكَ عَقْدُ الْجِزْيَةِ تَنْقَسِمُ شُرُوطُهُ إِلَى مَا يُنَافِيهِ كَالْقَتْلِ وَالْخُرُوجِ عَنْ أَحْكَامِ السُّلْطَانِ فَإِنَّ ذَلِكَ مُنَافٍ لِلْأَمَانِ وَالتَّأْمِينِ وَهُمَا مَقْصُودُ الْعَقْدِ وَإِلَى مَا لَيْسَ بِمُنَافٍ لِلْأَمَانِ وَالتَّأْمِينِ وَهُوَ عَظِيمُ الْمَفْسَدَةِ فَهُوَ كَالْكَبِيرَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِسْلَامِ كَالْجِرَايَةِ وَالسَّرِقَةِ وَإِلَى مَا هُوَ كَالصَّغِيرَةِ بِالنِّسْبَةِ إِلَى الْإِسْلَامِ كَسَبِّ الْمُسْلِمِ وَإِظْهَارِ الرَّفْعِ عَلَيْهِ فَكَمَا أَنَّ هَذَيْنِ الْقِسْمَيْنِ لَا يُنَافِيَانِ الْإِسْلَامَ وَلَا يُبْطِلَانِ عِصْمَةَ الدِّمَاءِ وَالْأَمْوَالِ فَكَذَلِكَ لَا يُبْطِلَانِ عَقْدَ الْجِزْيَةِ لِعَدَمِ مُنَافَاةِهَا لَهُ مِنْ جِهَةِ الْأَمْنِ وَالْأَمَانِ الْمَقْصُودَيْنِ مِنْ عَقْدِ الْجِزْيَةِ وَالْقَاعِدَةُ الشَّرْعِيَّةُ الْمَشْهُورَةُ فِي أَبْوَابِ الْعُقُودِ الشَّرْعِيَّةِ أَنَّهَا لَا تُبْطِلُ عَقْدًا مِنَ الْعُقُودِ إِلَّا بِمَا يُنَافِي مَقْصُودَ ذَلِكَ الْعَقْدِ دُونَ مَا لَا يُنَافِي مَقْصُودَهُ وَإِنْ كَانَ مِنْهَا عَنْ مُقَارَنَتِهِ مَعَهُ فَكَذَلِكَ هُنَا يَنْبَغِي أَنْ لَا يُبْطَلَ عَقْدُ الْجِزْيَةِ إِلَّا بِمَا تَقْدَمُ وَنَحْوُهُ^(١).

ويلاحظ من متابعة أقوال جمهور الفقهاء أن شروط عقد الذمة من حيث انتقاض العقد بمخالفتها أو عدم انتقاضه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: اتفاق جمهور الفقهاء على أن عقد الذمة ينتقض في حال مخالفة أهل الذمة لبعض الشروط، والإخلال بها كقتالهم المسلمين، والامتناع من إجراء أحكام الإسلام عليهم، والامتناع من أداء الجزية، لمنافاة ذلك مقتضى العقد ومقصوده في الأمن والأمان سواء شرط ذلك في العقد أو لا^(٢).

(١) القرافي: الفروق (١٢/٣).

(٢) الشرييني: مغني المحتاج (٢٥٨/٤)، الشافعي: الأم (١٨٨/٤)، ابن قدامة: المغني: (٥٩٦/١٠)، القرافي: الفروق (١١٢/٣) وما بعدها، شرح الحرشي وحاشية العدوي: (١٤٩/٣-١٥٠)، البحر الزخار: (٤٦٣/٥).

القسم الثاني: اتفاهم على بعض الشروط على أنها لا تنافي مقتضى العقد ومقصوده، كترك ضيافة المسلمين، ونقش خواتمهم وتزيينهم بزي المسلمين، ونحو ذلك مما تختلف مفسدته بحسب آراء الفقهاء^(١).

القسم الثالث: وقد اختلف الجمهور فيه: هل يلحق بالقسم الأول فينتقض عقد الذمة بمخالفته، أو بالقسم الثاني فلا ينتقض، كالزنا بالمسلمة، أو إصابتها باسم نكاح، أو دلالة أهل الحرب على عورة المسلمين، أو فتنة المسلم عن دينه، أو قطع الطريق على المسلمين، أو قتل المسلم، أو الطعن في الإسلام أو القرآن، أو ذكر رسول الله ﷺ بسوء^(٢).

أما عند الأحناف^(٣) فنقض عقد الذمة وانتهائه يكون بثلاثة أمور:

١- إسلام الذمي «لأن الذمة عقدت وسيلة إلى الإسلام، وبإسلامه حصل المقصود فلا يبقى عقد الذمة»، وهذا لا يعد ناقضا للمواطنة، بل هو تغير في أساسها.

٢- لحاق الذمي بدار الكفر، لأن بهذا للحاق تنقطع صلته بدار الإسلام، وبصير من أهل تلك الدار. ويشبه في عصرنا التجنس بجنسية دولة غير مسلمة مع سقوط جنسيته الأصلية.

٣- غلبة الذميين على موضع لمحاربة المسلمين، إذ بهذه المحاربة يصير أهل الذمة حرباً على الدولة الإسلامية، فيعزى عقد الذمة عن الفائدة، فلا يبقى العقد.

ويلاحظ عدم توسع الأحناف في نواقض عقد الذمة، كما توسع جمهور الفقهاء، حتى إنهم -الحنفية- لا يرون امتناع الذمي عن الجزية، وطعنه في الإسلام والقرآن، أو سب الله

(١) الشربيني: مغني المحتاج (٢٥٨/٤)، الشافعي: الأم (١٨٨/٤)، فتح العزيز: (١٠٨/١٦)، كشف القناع (٧٣٧/١)، ابن قدامة: المغني: (٥٩٦/١٠)، القرافي: الفروق (١١٢/٣) وما بعدها، شرح الخروشي وحاشية العدوي: (١٤٩-١٥٠)، ابن المرتضى: البحر الزخار: (٤٦٣/٥).

(٢) ينظر المراجع السابقة.

(٣) الكاساني: (١١٢-١١٣)، الكمال بن الهمام: (٣٨٢/٤).

تعالى، أو ذكر رسوله ﷺ بسوء من نواقض عقد الذمة، يقول الكاساني: «ولو امتنع الذمي من إعطاء الجزية لا ينتقض عهده لأن الامتناع يحتمل أن يكون لعذر العدم فلا ينتقض العهد بالشك والاحتمال وكذلك لو سب النبي ﷺ لا ينتقض عهده لأن

هذا زيادة كفر على كفر والعقد يبقى مع أصل الكفر فيبقى مع الزيادة وكذلك لو قتل مسلماً أو زنى بمسلمة لأن هذه معاص ارتكبوها وهي دون الكفر في القبح والحرمة ثم بقيت الذمة مع الكفر فمع المعصية أولى والله تعالى أعلم»^(١).

والراجح - في رأي الباحث - أن يقتصر حكم النقض على القسم الأول في رأي الجمهور، وما سوى ذلك من المخالفات تعد من الجرائم التي يقعون تحت طائلة القانون بسببها، بمعنى أن يكون سبيلها سبيل العقوبات المقررة على مرتكب موجباتها من المسلمين بلا فرق، للقاعدة التي أشار إليها القرافي، وهي أن عقد الذمة بالنسبة لأهل الذمة، كالإسلام بالنسبة للمسلم، فما يوجب نقض الإسلام من الأفعال من جانب المسلم، يوجب نقض الذمة والأمان من جانب غير المسلم، إن كانت مما لا يعتدونه كنسبة الولد إلى الله، فهي ردة من المسلم، وغير ناقضة من غير المسلم، وبذلك نجمع بين قول بعض الأحناف، وقول الجمهور، ويجب أن يلاحظ أن الذين توسعوا في نواقض الذمة، يجعلون الحكم قاصراً على من ارتكب المخالفة، ولا يسري ذلك على من دخل في الذمة تبعاً له كالأولاد الصغار مثلاً. لأن الأصل المعمول به في الفقه الإسلامي هو عدم مؤاخذه الإنسان بجريرة غيره «ألا تزر وازرة وزر أخرى»^(٢). بذلك تتم سيادة الشريعة على أفراد المجتمع (مسلمين وغير مسلمين)، ويخضع الجميع لأحكامها العامة، وتحقق العدالة والمساواة.

(١) الكاساني: (١١٣/٧)، وبعض الأحناف يرون النقض بسبب الله والنبي على تفصيل منهم «وَالَّذِي عِنْدِي أَنَّ سَبَّهُ ﷺ أَوْ نِسْبَةَ مَا لَا يَنْبَغِي إِلَى اللَّهِ تَعَالَى إِنْ كَانَ يَمَّا لَا يَعْتَدُونَهُ كَنِسْبَةِ الْوَلَدِ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى وَتَقَدَّسَ عَنْ ذَلِكَ إِذَا أَظْهَرَهُ يُقْتَلُ بِهِ وَيَنْتَقُضُ عَهْدُهُ، وَإِنْ لَمْ يُظْهَرْ وَلَكِنْ عُزِّرَ عَلَيْهِ وَهُوَ يَكْتُمُهُ فَلَا». الكمال بن الهمام: (٣٨٠/٤).

(٢) الرافعي: فتح العزيز: (١٨٩/١٤)، (١٠٨/١٦)، د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٤٤).

أما فيما يتعلق بمخالفة أهل الذمة لبعض الشروط التي جاءت في القسم الثالث: كالزنا بالمسلمة، أو إصابتها باسم نكاح، أو دلالة أهل الحرب على عورة المسلمين، أو فتنة المسلم عن دينه، أو قطع الطريق على المسلمين، أو قتل المسلم، أو الطعن في الإسلام أو القرآن، أو ذكر رسول الله ﷺ بسوء. فلفقهاء آراء في كونها ناقضة للعقد أم لا، فيما يلي بيانها:

(١) التجسس لصالح أعداء الدولة الإسلامية

مذهب الحنفية: لا ينتقض عقد الذمة بالتجسس. جاء في شرح الدر المختار «وَيُنْتَقَضُ عَهْدُهُمْ بِالْعَلَنَةِ عَلَى مَوْضِعٍ لِلْحَرْبِ أَوْ بِاللَّحَاقِ بِدَارِ الْحَرْبِ» زَادَ فِي الْفَتْحِ أَوْ بِالِامْتِنَاعِ عَنْ قَبُولِ الْجَزْيَةِ (أَوْ يَجْعَلُ نَفْسَهُ طَلِيعَةً لِلْمُشْرِكِينَ) بِأَنْ يُبْعَثَ لِيُطْلِعَ عَلَى أَخْبَارِ الْعَدُوِّ فَلَوْ لَمْ يَبْعَثْهُ لِدَلَالِكَ لَمْ يُنْتَقَضْ عَهْدُهُ، ويوضح هذا القول ابن عابدين في حاشيته «صورته: أن يدخل مستأمن وقيم سنة، وتضرب عليه الجزية وقصده التجسس على المسلمين ليخبر العدو.

قوله: (فلو لم يبعثوه) بأن كان ذميا أصليا وطراً عليه هذا القصد. لم ينتقض عهده»^(١). ويرى الإمام أبو يوسف أن الجاسوس الذمي يقتل لنقضه العهد^(٢).

مذهب الشافعية: وفيه ثلاثة أقوال:

الأول: إذا شرط عليهم انتقاض العهد به انتقض وإلا فلا ينتقض. يقول النووي: «أو دل أهل الحرب على عورة المسلمين... فالأصح: أنه إن شرط انتقاض العهد به انتقض وإلا فلا». الثاني: ينتقض مطلقا، لما فيه من الضرر على المسلمين، ولو لم يشترط عليهم في العقد، لأن ذلك من مقتضيات العقد.

الثالث: لا ينتقض مطلقا ولو شرط في العقد^(٣).

مذهب الحنابلة: جاء في الأحكام السلطانية لأبي يعلى: ويلزم الذمي ترك ما فيه ضرر على المسلمين وآحادهم في مال أو نفس، ولا يعاون على المسلمين بدلالة، أعني: لا يكتب

(١) ابن عابدين: مرجع سابق (٤/ ٣٩٥-٣٩٦).

(٢) أبو يوسف: الخراج (ص ١٨٩، ١٩٠).

(٣) الشرييني: مغني المحتاج (٤/ ٢٥٨).

المشركين بأخبار المسلمين.

فهذه الأشياء يلزم تركها، سواء شرط ذلك الإمام عليهم أو لم يشرط، فإن فعلوا ذلك أو شيئاً منه نقض العهد في إحدى الروايتين، وفي رواية أخرى: لا ينتقض العهد إلا بالامتناع من بذل الجزية، وجري أحكامنا عليه^(١).

مذهب المالكية: ينتقض عهده، جاء في منح الجليل: «وَقَتْلُ عَيْنٍ - أَيْ جَاسُوسٍ - عَلَى الْمُسْلِمِينَ يُطْلِعُ الْحَرَبِيَّ عَلَى عَوْرَاتِ الْمُسْلِمِينَ، وَيَنْقُلُ أَخْبَارَهُمْ إِلَيْهِمْ ... وَإِنْ كَانَ الْجَاسُوسُ ذِمِّيًّا عِنْدَنَا أَوْ حَرَبِيًّا أَمَّنْ، وَلَا يَجُوزُ عَقْدُهُ عَلَيْهِ وَيَتَعَيَّنُ قَتْلُهُ إِلَّا أَنْ يُسْلِمَ»^(٢).

وقال القرطبي: «وقال أصبغ: الجاسوس الحربي يقتل، والجاسوس المسلم والذمي يعاقبان إلا إن تظاهرا على الإسلام فيقتلان»^(٣).

مذهب الزيدية: لا يرون أن عهد الذمي ينتقض بالتجسس، وهم بهذا يوافقون الأحناف والشافعية^(٤)، وحجة من قال بعدم نقض العهد بالتجسس، أن هذه الجريمة لا يزول بها إيمان المسلم، فلا يزول بها أمان الذمي^(٥).

(٢) ذكر الله تعالى أو كتابه أو رسوله أو دينه بسوء

اختلف الفقهاء في حكم من صدرت منه غضاضة على المسلمين وانتقاص لدينهم من أهل الذمة:

مذهب الأحناف: يرى الأحناف أنه إذا لم يجاهر الذمي بسب النبي ﷺ، أو لم يكن معتاداً على فعله هذا، لا ينتقض عهده، أما إذا جاهر بذلك واعتاده، فإن عهده ينتقض، ويقتل

(١) أبو يعلى: الأحكام السلطانية (ص ١٥٨-١٥٩).

(٢) منح الجليل: (٣/١٦٢-١٦٣).

(٣) القرطبي: (١٨/٥٣).

(٤) شرح الأزهاري: (٤/٧٥١).

(٥) السرخسي: شرح السير الكبير (١/٣٠٦).

بسبب ذلك، ويسمى القتل سياسة، كذلك يرى ابن عابدين أنه إذا اشترط عليهم في العقد انتقض وإلا فلا^(١).

مذهب الشافعية: الأصح عندهم: أنه إن شرط ذلك على أهل الذمة في العقد انتقض عهدهم إذا فعلوه، وإن لم يشترط فلا ينتقض، قال الخطيب الشربيني: «أَوْ طَعَنَ فِي الْإِسْلَامِ أَوْ الْقُرْآنِ أَوْ سَبَّ اللَّهَ أَوْ ذَكَرَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ أَوْ غَيْرَهُ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ صَلَوَاتُ اللَّهِ وَسَلَامُهُ عَلَيْهِمْ بِسُوءٍ مِمَّا لَا يَتَدَيُّنُونَ بِهِ وَفَعَلُوا ذَلِكَ جَهْرًا فَلَا أَصَحَّ فِي الْمَسَائِلِ الْمَذْكُورَةِ أَنَّهُ إِنْ شَرَطَ عَلَيْهِمْ انْتِقَاضُ الْعَهْدِ بِهَا انْتَقَضَ، وَإِلَّا فَلَا يُنْتَقِضُ»^(٢)، والقول الثاني: أنه ينتقض مطلقا لما فيه من الضرر على المسلمين، والقول الثالث: أنه لا ينتقض مطلقا، أما ما يتدينون به كفولهم: القرآن ليس من عند الله، أو محمد ليس بنبي فلا انتقاض به مطلقا، ويعزرون على ذلك^(٣).

مذهب المالكية: يرى المالكية أن سب النبي من قبل الذمي بما لم يقر عليه من كفره أنه ناقض للعهد، ويتعين قتله بسبب ذلك إن لم يعلن إسلامه. جاء في الشرح الصغير: «وانتقض عهده بسبب نبي بما لم يكفر به: أي بما لم نقرهم عليه من كفرهم لا بما أقر به نحو قوله عيسى ابن الله، أو ثالث ثلاثة، أو محمد لم يرسل إلينا وإنما أرسل للعرب ... أو قوله ليس بنبي أصلا أو لم يرسل أو لم ينزل عليه قرآن أو تقوله من عند نفسه، وتعين قتله في السب بما لم يقر عليه إن لم يسلم»^(٤)، أي أنه إن تكلم بما أقر عليه من الكفر لم ينتقض عهده^(٥).

مذهب الحنابلة: ولهم في المسألة رأيان^(٦) الأول: ينتقض العهد سواء شرط عليهم ذلك أو لم يشترط. الثاني: لا ينتقض العهد به إلا إذا شرط عليه ذلك في العقد.

(١) السرخسي: شرح السير الكبير (١/٣٠٦)، ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٤/٣٩٦).

(٢) الشربيني: مغني المحتاج، (٤/٢٥٨).

(٣) الشربيني: مغني المحتاج، (٤/٢٥٨).

(٤) الدردير: الشرح الصغير (٢/٣١٦-٣١٧).

(٥) القرافي: الفروق (٣/١٣).

(٦) أبو يعلى: الأحكام السلطانية: (ص ١٥٨) وما بعدها.

الراجع عند الباحث: الإسلام هو دين الدولة الإسلامية، وعليه قامت، تستمد من شريعته أحكامها في معاملاتها في الداخل والخارج، فأى طعن في الدين هو استخفاف بالمسلمين وازدراء بالدولة ذاتها، فأى فعل من شأنه انتقاص الدين كذكر الكتاب الكريم أو رسول الله بسوء، يعد، ناقضا لعهد المواطنة الصادقة، وناقضا للذمة، لأن الذمة لم تعقد للمجاهرة بهذه الأمور؛ ولأنه استخفاف بمعطيات الدولة ودستورها، ففي أي دولة أخرى إذا صدر من مواطنيها أفعال تنتقص الدولة، كانت كفيلة بسحب الجنسية، والمحاكمة بتهمة الخيانة.

ومن الأمور التي اختلف الفقهاء في حكمها إذا صدرت من الذمي هل ينتقض بها عهده أم لا؟ قتل المسلم، والزنا بمسلمة، أو أصابها باسم نكاح، أو فتن مسلما عن دينه، أو قذف مسلما أو دعاه إلى دينه، كان اختلافهم فيها مقاربا لما ذكر الباحث في الأمرين السابقين، وهو موجود في مظائنه من كتب الفقه. وما سبق من نواقض يشبه أحكام إسقاط الجنسية في الوقت الحاضر.

المبحث الثاني

مفهوم الحقوق وأسسها وضماناتها في الفقه الإسلامي

المطلب الأول: مفهوم الحق في الفقه الإسلامي، وأقسامه، ومصادره

أولاً: مفهوم الحق في الفقه الإسلامي

(١) الحق في اللغة:

ورد استعمال لفظة «الحق» في لغة العرب بمعان متعددة: منها: الوجوب والثبوت واللزوم والنصيب ونقيض الباطل^(١).

(٢) الحق في اصطلاح الفقهاء

جاء في فروق القرافي: «الفرق الثاني والعشرون بين قاعدة حقوق الله تعالى وقاعدة حقوق الأدميين، فحق الله أمره ونهيّه وحق العبد مصلحته»^(٢)، أي أن حقوق الله تعالى هي كل أوامره التي أمرنا بها، وكل النواهي التي نهانا عنها، وحقوق العباد هي الأمور التي تتحقق بها مصالحهم.

جاء في البحر الرائق: الحق ما يستحقه الرجل ... وهو الشيء الموجود من كل وجه، ولا ريب في وجوده، ومنه قوله ﷺ: «السحر حق، والعين حق»^(٣).

وقد ذكر أحد علماء الأصول بأن «المزاد بحق الله ما يتعلّق به النفع العام من غير اختصاص بأحد فينسب إلى الله تعالى لعظم خطره وشمول نفعه»، «ومعنى حق العبد ما يتعلّق به مصلحة خاصة كحرمة مال الغير»^(٤) وقد ذكر ذلك عند حديثه عن المحكوم به أو

(١) ابن منظور: لسان العرب (٤٩/١٠) مادة حق، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزنجشري جاز الله: أساس البلاغة: مادة «حق» (ص ١٨٧، ١٨٨)، القاموس المحيط (ص ١١٣٠)، باب القاف فصل الحاء.

(٢) القرافي: الفروق (١/١٧٩).

(٣) ابن نجيم: البحر الرائق (٦/١٤٨).

(٤) سعد الدين التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح (٢/١٥١).

الحكم «ثُمَّ الْمَخْكُومُ بِهِ إِمَّا حُقُوقُ اللَّهِ أَوْ حُقُوقُ الْعِبَادِ أَوْ مَا اجْتَمَعَ فِيهِ وَالْأَوَّلُ غَالِبٌ أَوْ مَا اجْتَمَعَ فِيهِ، وَالثَّانِي غَالِبٌ»^(١).

وقد عرفه الشيخ علي الخفيف بأنه «مصلحة مستحقة شرعا»، أي أن الحق يطلق على كل عين أو مصلحة يكون للشخص بمقتضى الشرع سلطة المطالبة بها^(٢)، وهذا ينطبق على حقوق العباد فقط، ولا يشمل التعريف حقوق الله تعالى، لتنزهه سبحانه عن المصلحة المرجوة من أداء حقوقه، وعرفه الأستاذ مصطفى الزرقا بأنه «اختصاص يقرر به الشرع سلطة أو تكليفا»^(٣)، بمعنى انفراد صاحب الحق واستشاره بالشيء المستحق من جهة المطالبة بالأداء أو التكليف.

ثانيا: أقسام الحق في الفقه الإسلامي

تنقسم الحقوق في الفقه الإسلامي إلى عدة أقسام:

١ - حق الله تعالى الخالص «وهو ما تعلق به نفع عام للناس جميعا من غير اختصاص بأحد»، وهو أنواع كما ذكر الفتازاني: «عِبَادَاتٌ خَالِصَةٌ كَالْإِيمَانِ، وَعُقُوبَاتٌ خَالِصَةٌ كَالْحُدُودِ، وَقَاصِرَةٌ كَحِرْمَانِ الْمِيرَاثِ، وَحُقُوقٌ دَائِرَةٌ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ كَالْكَفَّارَاتِ، وَعِبَادَاتٌ فِيهَا مَعْنَى الْمُؤَنَةِ كَصَدَقَةِ الْفِطْرِ، وَمُؤَنَةٌ فِيهَا مَعْنَى الْعِبَادَةِ كَالْعُشْرِ، وَمُؤَنَةٌ فِيهَا شُبُهَةُ الْعُقُوبَةِ كَالْحَرَجِ، وَحَقٌّ قَائِمٌ بِنَفْسِهِ كَحُمْسِ الْعَنَائِمِ وَذَلِكَ بِحُكْمِ الْإِسْتِقْرَاءِ»^(٤).

(١) المرجع السابق.

(٢) الشيخ علي الخفيف: أحكام المعاملات الشرعية هامش (ص ٢٨، ٢٩).

(٣) الأستاذ مصطفى الزرقا: الفقه الإسلامي في ثوبه الجديد، (٢/ ١١٠)، ط ٢، ١٩٤٩ م، والمدخل إلى نظرية الالتزام في الفقه الإسلامي (ص ١٩)، ط ١٩٥٨ م.

(٤) سعد الدين الفتازاني: شرح التلويح على التوضيح (٢/ ١٥١-١٥٤).

٢- حق العبد الخالص. «مَا يَتَعَلَّقُ بِهِ مَصْلَحَةٌ خَاصَّةٌ كَحُرْمَةِ مَالِ الْغَيْرِ»^(١).

٣- حق اجتماع فيه حق الله وحق العبد وحق الله غالب على حق العبد. (كحد القذف)

٤- حق اجتماع فيه حق الله وحق العبد وحق الله غالب على حق الله (كالقصاص).

وهذا التقسيم قال به جمهور الفقهاء^(٢)، عدا الإمامين القرافي والشاطبي، فقد ذهبوا إلى تقسيم الحقوق إلى ثلاثة أقسام: وهي حق الله تعالى الخالص كالعبادات، وما هو مشتمل على حق الله وحق العبد والمغلب فيه حق الله، وما اشترك فيه الحقان وحق العبد هو الغالب، وأغفلا القسم الرابع وهو حق العبد الخالص، على أساس أنه ما من حق للعبد إلا فيه حق لله تعالى وهو أمره تعالى بإيصال ذلك الحق إلى مستحقه، لهذا يقول الشاطبي: «كل حكم شرعي ليس بخال عن حق الله تعالى وهو جهة التعبد فإن حق الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئا وعبادته امتثال أوامره واجتناب نواهيه بإطلاق فإن جاء ما ظاهره أنه حق للعبد مجردا فليس كذلك بإطلاق بل جاء على تغليب حق العبد في الأحكام الدنيوية»^(٣).

وهذا الفهم من العالمين الجليلين يكشف عن جانب هام في فقهننا الإسلامي، وهو جانب الحث على وفاء الالتزام بالحقوق، فإذا علم المواطن المسلم أن حقه تجاه دولته فيه حق لله بادر بالوفاء والأداء لينال بذلك رضا الله وليس بعد هذا ضمان للوفاء، وكذلك الشأن بالنسبة للسلطة تجاه المواطنين على اختلاف أنواعهم.

(١) سعد الدين التفتازاني: شرح التلويح على التوضيح (٢/ ١٥١)، وهناك من قسم حقوق العباد إلى حق عام وهو ما يترتب عليه مصلحة عامة للمجتمع، كالمرافق العامة، وحق خاص وهو ما يترتب عليه مصلحة خاصة بفرد من الأفراد، وذلك كحق الإنسان في ما يملكه من أرض، أو بيت، أو مال. د/ أحمد فهمي أبو ستة: النظريات العامة للمعاملات في الشريعة الإسلامية (ص ٦٢-٦٣).

(٢) الكمال بن الهمام: فتح القدير (٤/ ١٩٧)، السيوطي: الأشباه والنظائر (ص ٢٧٨)، ابن القيم: أعلام الموقعين (١/ ١٠٨)، الشيرازي: المهذب (٢/ ٢٧٤)، محمد بن عرفة الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤/ ١٧٤).

(٣) الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق (٢/ ٤٨٤-٤٨٦)، القرافي: الفروق (١/ ١٤١).

والخلاف بين الجمهور وبين الإمامين خلاف لفظي، حيث إن الجمهور نظروا إلى ظاهر الأمر فسموا ما يتعلق بالعبد حقاً خالصاً باعتبار الظاهر وليس باعتبار الواقع والحقيقة، وطالما لا يترتب على هذا الخلاف أثر في الفروع الفقهية فأرى البقاء على تقسيم الجمهور، وبالنظر إلى التقسيمات الأربعة نجد أن الحق المشترك الذي غلب فيه حق الله يلحق بحقوق الله، والذي غلب فيه حق العبد يلحق بحقوق العبد.

وتلك التقسيمات السابقة للحق في الفقه الإسلامي هي نفسها التي تناولها علماء القانون الوضعي وإن اختلفت المسميات، وقد جارى بعض الباحثين^(١) تقسيمات القانونيين في تناولهم لتقسيمات الحق في الفقه الإسلامي.

ثالثاً: مصادر الحقوق في الفقه الإسلامي

يقصد بالمصدر هنا الجهة التي يرجع لها فضل إثبات هذه الحقوق لأصحابها ومنحهم حق استعمالها والاستمتاع بها. ومصدر الحقوق في الفقه الإسلامي هو الشريعة الإسلامية وأحكامها المستقاة من القرآن والسنة والإجماع والقياس.

إذن فللحق صلة وثيقة بالشريعة الإسلامية التي هي من وحي الله تعالى لرسوله ﷺ ليبلغها للناس، فأحكامها تحدد سلوك الأفراد فيما بينهم بما تفرضه لهم من حقوق وما توجبه عليهم من واجبات لتحقيق التوازن بين مصالحهم، وتظهر الصلة بين الحق والشريعة من وجوه:

- فالشريعة الإسلامية هي التي منحت - أو بالأحرى - فالله هو الذي قرر الحقوق للفرد ومنحها له. وفي هذا المعنى يقول الشاطبي «أن ما هو حق للعبد إنما ثبت كونه حقاً له بإثبات الشرع ذلك له لا بكونه مستحقاً لذلك بحكم الأصل»^(٢)، فإذا كانت الحقوق تثبت

(١) د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة، ط ١، ١٤٢١هـ - ٢٠٠٠م، (ص ٣٢١) وما بعدها.

(٢) الشاطبي: الموافقات، مرجع سابق (٢/ ٥٢٧).

بالشريعة الإسلامية، فإن السبيل إلى معرفتها هو معرفة أحكام الشريعة التي مصدرها القرآن والسنة والمصادر الشرعية الأخرى، فالحكم الشرعي عند علماء الأصول «هو خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين بالافتضاء أو التخيير أو الوضع»^(١)، ويقسمون هذا الحكم إلى حكم تكليفي وحكم وضعي، ويقسمون الحكم التكليفي إلى خمسة أقسام، منها الإيجاب وهو ما طلب الشارع فعله على سبيل الحتم والإلزام، وأثره في فعل المكلف الوجوب، والفعل المطلوب على هذا الوجه هو الواجب، إذن فالواجبات هي ما أوجبه الله تعالى على الإنسان المكلف (البالغ العاقل)، ولولا هذا الإيجاب من الله تعالى لما وجبت على الإنسان، وكذلك نجد في بقية أقسام الحكم التكليفي ما يقرر الحقوق للإنسان، فمن أقسام هذا الحكم «التحريم» ومن جملة ما حرمه الله تعالى: الاعتداء على حياة الغير أو ماله أو عرضه أو حرته، ومعنى ذلك حق الإنسان بالتمتع بالحياة، وحق تملك الأموال، وحقه في حرية الرواح والمجيء، ومن أقسام الحكم التكليفي أيضا (التخيير) أي إباحة الفعل أو الترك للمكلف، وفي هذه الإباحة تكمن حقوق كثيرة للإنسان منها: حقه في اختيار العمل أو تركه، وفي الحكم الوضعي: وهو جعل الشيء سببا لآخر، نجد حقوقا تثبت للإنسان مثل حق الملكية، إذ يشبه هذا الحق بمباشرة أسباب ثبوت الحق مثل الاستيلاء على المباح أو مباشرة عقد الشراء أو كونه وارثا بسبب القرابة.

١ - نظرت الشريعة عند منحها للحقوق إلى الفرد باعتباره فردا له كيانه الخاص، وباعتباره كائنا اجتماعيا يعيش في المجتمع؛ لأن خطابات الشارع موجهة إليه وهو مخاطب بها باعتباره إنسانا فردا بالغا عاقلا، وعلى هذا فهو مخاطب بما تقتضيه هذه الخطابات الشرعية من أفعال وتروك، ومأذون له بالتمتع بما تبيحه هذه الخطابات، والشارع قد منح الفرد الحرية؛ لأنه بهذه الحرية تكتمل آدميته، وتنهض مسؤوليته الخاصة به لتوافر عنصرها (الحرية والتكليف)، ومن مظاهر هذه الحرية: حرية الرأي والعمل والتمتع بثمراته ومنها الملكية

(١) عبد الكريم زيدان: الوجيز في أصول الفقه (ص ١٨-٢٠).

الخاصة، والشريعة راعت هذه الحرية ما دامت مستعملة في نطاق الشريعة، فإذا خرج الفرد بحريته عن هذا النطاق الشرعي، كأن صارت أداة للإضرار بالغير، منع من ذلك بأمر الشريعة ذاتها التي منحت تلك الحرية، هذا وإن التكليف الذي يخاطب به المكلف ليقوم به بنفسه ولا يغني عنه غيره يسمى (الواجب العيني)، وهو نوعان: نوع خاص بالفرد نفسه كالصيام والصلاة، ونوع له صلة مباشرة بالغير كواجب الإنفاق على زوجته، وواجبه بعدم الإضرار بالغير، وواجبه باحترام ملك الغير... الخ^(١).

٢- وعلى أساس هذه النظرة المزدوجة للإنسان أخذت الشريعة الإسلامية بالنزعتين الفردية والاجتماعية دون اقتصار على إحداهما، مع ترجيح النزعة الاجتماعية ومقتضياتها عند تزاوجها مع مقتضيات النزعة الفردية.

٣- وضعت الشريعة الإسلامية حدودا في منحها الحقوق للأفراد من جهة كيفية استعمالها والغرض من هذا الاستعمال والترجيح فيما بينها عند التزاحم، كما وضعت قيودا معينة تمارس من خلالها عملية تبادل الحقوق والواجبات من هذه القيود:

(أولاً): استعمال الحقوق وفقا لما شرعه الله، وأن يقف المكلف عند حدود هذه الشرائع فلا يتدع أشياء لم يوجبها فيجعلها واجبات، ولا أن يحدث لنفسه حقوقا لم يقرها الله تعالى له، لأن الحقوق والواجبات مما ينفرد الله بتشريعها، وإلا كان مبتدعا، وهو غير مقبول في الإسلام.

(ثانياً): أن يكون قصد المكلف من استعماله الحقوق موافقا لقصد الشارع من تشريعه هذه الحقوق، لا أن يقصد خلاف ما قصده الشارع؛ وذلك أن يقدم الأحق بالتقديم من الحقوق، ومن قواعد التقديم: تقديم حق الجماعة -مصلحتها- على حق الأفراد، وهذا عند إمكان ملاحظة المصلحتين، ومن هذه القواعد تقديم الواجب العيني على الواجب الكفائي، وتقديم الواجب على المندوب، والأوجب على الواجب.

(١) د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة الإسلامية (ص ٩٠، ٣٠٢).

(ثالثاً): أن لا يترتب على استعماله الحقوق ضرراً بالآخرين، لأنه لا ضرر ولا ضرار، يقول الشاطبي «لأن طلب الإنسان لحظه حيث أذن له لا بد فيه من مراعاة حق الله وحق المخلوقين فإن طلب الحاجة إذا كان مقيداً بوجود الشروط الشرعية وانتقاء الموانع الشرعية ووجود الأسباب الشرعية على الإطلاق والعموم وهذا كله لاحظ فيه للمكلف من حيث هو مطلوب به فقد خرج في نفسه عن مقتضى حظه ثم إن معاملة الغير في طريق حفظ النفس تقتضي ما أمر به من الإحسان إليه في المعاملة والمساعدة في المكيال والميزان والنصيحة على الإطلاق وترك الغش كله وترك المغاينة غلباً يتجاوز الحد المشروع وأن لا تكون المعاملة عوناً له على ما يكره شرعاً فيكون طريقاً إلى الإثم والعدوان إلى غير ذلك من الأمور التي لا تعود على طالب حظه بحفظ أصلاً فقد آل الأمر في طلب الحظ إلى عدم الحظ»^(١).

إذن فضوابط استعمال الحق هي:

أولاً: عدم مجاوزة الحدود الموضوعية للحق

ثانياً: عدم التعسف في استعمال الحق، والتعسف هو استعمال الحق على وجه غير مشروع؛ كأن لا يقصد به إلا الإضرار بالغير، وتكون المصالح المرجوة منه قليلة لا تتناسب مع ما يصيب الغير من ضرر من جزاء استعمال الحق، أو كان المقصد من استعمال الحق تحقيق أمر غير شرعي، وأدلة الشرع من القرآن والسنة تحرم ذلك^(٢)، من ذلك قوله تعالى: ﴿يَلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢٢٩]، وقوله تعالى

(١) الشاطبي: الموافقات (٢/ ٣٩٢-٣٩٣).

(٢) د/ أحمد النجدي زهو: الأساسي وأحكام التصرفات في الفقه الإسلامي، دار النصر للنشر والتوزيع حرم جامعة القاهرة ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م، (ص ١٦٩) وما بعدها، د/ محمد رأفت عثمان: الحقوق والواجبات في الإسلام (ص ١٦) وما بعدها، د/ محمد طموم: الحق في الشريعة الإسلامية، ط/ المكتبة المحمودية، ط ٢، ١٤٠٥هـ-١٩٨٥م، (ص ٢٠) وما بعدها، د/ رشدي شحاتة أبو زيد: المدخل لدراسة الفقه الإسلامي (تاريخ التشريع - النظريات العامة)، مطبعة الإسراء، ط ٤، ١٤٢٣هـ-٢٠٠٣م (ص ٦٤) وما بعدها، د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة الإسلامية (ص ٩٠، ٣٠٢) وما بعدها.

في أمر الطلاق: ﴿وَإِذَا طَلَّقْتُمُ النِّسَاءَ فَلْيُفَنِّ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ سَرِّحُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَقَدْ ظَلَمَ نَفْسَهُ﴾ [البقرة: ٢٣١]، وقوله ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»^(١)، قال النووي: وجه الاحتجاج أن الحديث دال على نفي الضرر وليس المراد نفي وقوعه ولا إمكانه فدل على أنه لنفي الجواز ويدل عليه قوله ﷺ في لفظ آخر للحديث رواه أبو داود والترمذي وابن ماجه: «من ضار أضر الله به» وإن انتفى الجواز ثبت التحريم وهو المدعى^(٢)، قال الآمدي: «وهو عام في كل حرج وضرار ضرورة كونه نكرة في سياق النفي»^(٣).

المطلب الثاني: أسس المواطنة وضماناتها

أولاً: الأسس التي تقوم عليها حقوق المواطنة في الفقه الإسلامي

تقوم المواطنة في الفقه الإسلامي على منظومة من القيم تعد هي الأساس لتبادل الحقوق والواجبات على أرض دار الإسلام هذه القيم هي العدل والمساواة، وعلى هذين الأساسين تمنح الحقوق في الشريعة الإسلامية لكل الأفراد باختلاف مواقعهم، سواء فرداً خالصاً، أو مواطناً في دولة، أو عضواً في أسرة، فلكل تشريعه الخاص به، لذلك رأى الباحث أن يتعرض لهذين المفهومين:

(أ) العدل

العدل لغة: أطلقت مادة - ع د ل - عند كثير من علماء اللغة على معانٍ جمة تبعاً لورود استعمالها في الوضع الذي وقع فيه التخاطب واقتضاء لاشتقاقها في الكلام فأتوا بمعانٍ متفاوتة منها ما يغلب استعماله في التخاطب ومنها ما يندر ويقل شيوعه. ويمكن عند التأمل

(١) رواه مالك في الموطأ عن عمرو بن يحيى المازني عن أبيه رقم (١٤٢٩)، (٢/٧٤٥)، رواية يحيى الليثي.
(٢) علي بن عبد الكافي السبكي: الإبهاج في شرح المنهاج على منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٤ هـ، تحقيق: جماعة من العلماء، (٣/١٦٦).
(٣) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، مرجع سابق (٤/٢٣٥).

إرجاع تلك المعاني إلى أصليين صَحِيحَيْن، لكنهما متقابلان كالمُتضادَيْن: أحدهما يدل على الاستواء، والآخر يدل على الاعوجاج.

والعدل: ما قام في النفوس أنه مستقيم، وهو نقيض الجور. نقول: عدل في رعيته، ويوم معتدل، إذا تساوى حالاً حره وبرده. وكذلك في الشيء المأكول. ويقال عدلته حتى اعتدل، أي أقمته حتى استقام واستوى^(١).

العدل في الاصطلاح: العدل مصدر بمعنى العدالة وهي الاعتدال والثبات على الحق^(٢) وهو الأمر المتوسط بين الإفراط والتفريط. والعدل ضربان:

مطلق يقتضي العقل حسنه ولا يكون في شيء من الأزمنة منسوخاً نحو الإحسان إلى من أحسن إليك وكف الأذى عمن كف أذاه عنك. وعدل يعرف كونه عدلاً بالشرع ويمكن نسخه في بعض الأزمنة كالقصاص وأرش الجنايات وأخذ مال المرتد^(٣).

ويمكن أن يعرف: بأنه المساواة بين التصرف وبين ما يقتضيه الحق دون زيادة ولا نقصان. ومن أجل ذلك كان الميزان رمزاً لإقامة العدل، وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية: «العدل هو كل ما دل عليه الإسلام - الكتاب والسنة - سواء في المعاملات المتعلقة بالحدود أو

(١) ينظر: مجمع اللغة العربية بالقاهرة، المعجم الوسيط، (ص ٥٨٨)، الفيروزآبادي، : القاموس المحيط، (١٣/٤) فصل العين باب اللام، ابن منظور: لسان العرب (١٠/ ١٠٦ - ٤٤٩) ابن فارس، أبي الحسين أحمد: معجم مقاييس اللغة، (٤/ ٢٤٦).

(٢) زكريا بن محمد بن زكريا الأنصاري أبو يحيى: الحدود الأئبة والتعريفات الدقيقة، الناشر: دار الفكر المعاصر - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ تحقيق: د. مازن المبارك (ص ٧٣).

(٣) محمد عبد الرؤوف المناوي: التوقيف على مهمات التعاريف، دار الفكر المعاصر، دار الفكر - بيروت، دمشق الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ تحقيق: د. محمد رضوان، (ص ٥٠٦).

غيرها من الأحكام»^(١).

وورد عن ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة قوله: «ومن له ذوق في الشَّريعة ... تبين له أن السِّيَاسِيَّة العادلة جزء من أجزائها وفرع من فروعها»^(٢). ويقول القرطبي: «العدل: هو كل شيء مفروض من عقائد وشرائع»^(٣).

وهناك حشد من آيات القرآن الأمرة بالقسط والداعية إليه وقد وردت في خمسة وعشرين موضعاً ثم جمعت إلى ذلك كله الآيات التي تنهى عن الظلم في مائتي وتسعة وتسعين موضعاً، والنهي عن الظلم دعوة إلى العدل، ومن خلال ذلك كله بان لنا مقدار ما أراد الشارع للعدل من سيادة في المجتمع في كل ميادين الحياة ومجالاتها وأهمها:

- الولاية على الناس سواء أكانت ولاية خاصة أو ولاية عامة، ومن العدل فيها إسناد الأعمال إلى أهلها الأكفاء.

- القضاء ويكون في الفصل بين الخصماء، بإعطاء كل ذي حق حقه أو ما يساويه إلى مستحقه ويكون بالتسوية بين الخصماء في مجلس القضاء وإقامة الحدود والجزاءات والقصاص بالمقدار الذي يكافئ ذنب المذنب ويكافئ حق الله عباده أو حق الناس على الناس.

- الشَّهادة، وذلك بأن يشهد الشاهد شهادة مساوية لما يمليه عليه أصحاب العلاقة فيها ومساوية للحق الذي يعلمه فيها.

- معاملة الزوجات وذلك بأن يعطي كلاً منهن نصيبها من النفقة والسكن والمبيت بالعدل.

- معاملة الأولاد ويكون العدل فيها بالتسوية بينهم بالعطاء والتربية وغير ذلك مما يملكه الإنسان.

- الكيل والميزان بأن يكيل ذو الكيل ويزن ذو الوزن بالقسطاس المستقيم.

(١) ابن تَيِّمِيَّة: السِّيَاسَةُ الشَّرْعِيَّة في إصلاح الراعي والرعية، (ص ١٥ و ١٥٦).

(٢) ابن قَيِّم الجَوْزِيَّة، محمد بن أبي بكر: الطرق الحكمية في السِّيَاسِيَّة الشَّرْعِيَّة، (ص ٤-٥).

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (١٠/ ١٦٥-١٦٦).

- الأنساب بأن يُنسب الإنسان إلى أبيه الذي ولده لا إلى آخر يتبناه فنسبته إلى غير أبيه شهادة كاذبة.

- الإصلاح بين الفئات المتقاتلة بين المسلمين فيجب إتباع قواعد العدل في الإصلاح بين الناس. إلى غير ذلك من أمور تتطلب عدلاً يقدر حقوق أصحاب الحقوق فيها.

إن العدل هو القضية الأولى في الشريعة الإسلامية وهو من ثوابت مقاصدها في تحقيق كرامة الإنسان ومصالح الناس، وإقامة العدل يمثل إرادة الله تعالى في إقرار المساواة بين العباد، والتزام العدل والتمسك بمعاييره الربانية هو المعيار الصادق على الأيمان بوحداية الله والاستسلام لإرادته جل شأنه، وحيث إن الشرك يمثل أعظم أنواع الظلم ﴿إِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ عَظِيمًا﴾ [لقمان: ١٣]، فلا شك أن العدل هو التعبير الصادق والبرهان الساطع القاطع على أعظم درجات الإيمان بوحداية الله تعالى وتعظيم وامثال أوامره، ومن أجل هذا فإن الإسلام يشدد على إقامة العدل حتى مع وجود الخصومة والعداوة ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨].

يقول ابن القيم «فإن الله سبحانه أرسل رسله وأنزل كتبه ليقوم الناس بالقسط وهو العدل الذي قامت به الأرض والسموات فإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثم شرع الله ودينه والله سبحانه أعلم وأحكم وأعدل أن يخص طرق العدل وأماراته وأعلامه بشيء ثم ينفي ما هو أظهر منها وأقوى دلالة وأبين أمارة فلا يجعله منها ولا يحكم عند وجودها وقيامها بموجبها بل قد بين سبحانه بما شرعه من الطرق أن مقصوده إقامة العدل بين عباده وقيام الناس بالقسط فأى طريق استخرج بها العدل والقسط فهي من الدين وليست مخالفة له، فلا يقال إن السياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشرع بل هي موافقة لما جاء به بل هي جزء من أجزائه ونحن نسميها سياسة تبعاً لمصطلحهم وإنما هي عدل الله ورسوله ظهر بهذه الأمارات والعلامات فقد حبس رسول الله ﷺ في تهمة وعاقب في تهمة لما ظهرت أمارات الريبة على المتهم فمن أطلق كل متهم وحلفه وخلي سبيله مع علمه باشتهاره بالفساد في الأرض وكثرة سرقاته وقال لا آخذه إلا بشاهدي عدل فقله مخالف للسياسة

الشريعة»^(١).

(ب): المساواة

مر في الحديث عن العدل أنه الهدف من بعثة الرسل وإنزال الشرائع والأحكام، فهو نظام الله وشرعه، ونظام كل شيء، كذلك الشأن بالنسبة لمبدأ المساواة، فقد قرر الإسلام أن الناس سواسية أمام الشريعة الإسلامية، ولا تفاضل بينهم في تطبيق الأحكام، ولا حماية لأحد لسبب من الأسباب، والناس كلهم في القيمة الإنسانية سواء في معايير الشريعة، ولا يكون التفاضل إلا بالعمل، وإن الجميع في المجتمع المسلم متساوون بحق الانتفاع، وأكد الإسلام على المساواة في الأجر عندما يتساوى الجهد وتتماثل الكفاءة والمهارة. وتتجلى المساواة لتكون أساساً لتبادل الحقوق والواجبات في عدة أمور:

(١) المساواة في القيمة الإنسانية المشتركة

تظهر عظمة الإسلام وسمو شريعته في هذا الميدان كما ظهرت في غيره من الميادين، ف لأول مرة في تاريخ البشرية يأتي الإسلام رحمة للعالمين، دين يوجه إلى البشرية كلها، ويعتبر كل إنسان على وجه الأرض مساوياً للآخر، وهو أهل لثبوت الحقوق وتحمل الواجبات كأى إنسان آخر، وأن كلا من الأصل والجنس واللون واللغة لا يمكن أن يفرق بين إنسان وآخر أمام الشريعة.

يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاهُ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاهُ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاهُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: ١٣].

ويقول الرسول الكريم ﷺ في حجة الوداع: «يا أيها الناس إن ربكم واحد وأباكم واحد، ألا لا فضل لعربي على عجمي، ولا لعجمي على عربي، ولا أسود على أحمر، ولا أحمر على أسود إلا بالتقوى»^(٢).

(١) ابن القيم: الطرق الحكمية (ص ١٩-٢٠).

(٢) أخرجه أحمد، (٥ / ٤١١) ورجاله رجال الصحيح، كذا في مجمع الزوائد (٣ / ٢٦٦).

في هذا الوحي الرباني نجد أول إعلان في تاريخ الإنسانية يؤكد مبدأ المساواة بين بني الإنسان جميعاً ﴿يَأَيُّهَا النَّاسُ﴾ أما شرع الله على اختلاف أصلهم وأجناسهم وألوانهم وظروفهم الاجتماعية أو درجاتهم في الجماعة.

ولم يكن مبدأ المساواة الذي أعلنه الإسلام مبدأ نظريا كما فعلت الثورات والإعلانات العالمية لحقوق الإنسان، بل إن هذا المبدأ طبق في واقع الناس على مجتمع يتمايز فيه الناس بالأصول والأحساب والغنى والثروة.

إن مجتمعا يقف فيه بلال الحبشي، وصهيب الرومي، وسلمان الفارسي، وخباب بن الأرت، وعمار بن ياسر بجانب أبي سفيان، وعثمان بن عفان، وعمر بن الخطاب لدليل قاطع على أن العصبية والقوميات والجنسيات قد ذهبت إلى غير رجعة، وانصهرت في عقيدة واحدة، هي عقيدة التوحيد، تحت لواء واحد، هو لواء الإسلام، وأمام نظام واحد هو شريعة الله.

لقد كانت العصبية قبل البعثة عميقة الجذور، قوة البنيان فاستطاع رسول الله أن يبحث هذا الداء العضال بكل صوره وأشكاله، من أرض كانت تحيي ذكره، وتهتف بحمده، وتتفاخر على أساسه، باعتبار ذلك كله من بقايا الجاهلية التي أعلن نبينا إمامتها إلى الأبد في لقائه الجامع بأتمته في خطبة الوداع عندما قال لهم: «ألا كل شيء من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع!!»^(١) فلا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى، لا تفاضل بنسب، ولا تمايز بلون، وما النزعات العنصرية والنعرات الوطنية إلا ضرب من الإفك والدجل.

يقول المعصوم عليه السلام: «إن الله قد أذهب عنكم عبية الجاهلية وفخرها بالآباء (كبرها وفخرها) فالناس رجلان: مؤمن تقى، وفاجر شقى، أنتم بنو آدم، وآدم من تراب، ليدعن رجال فخرهم بأقوام، إنما هم فحم من فحم جهنم، أو ليكونن أهون (أحققر) على الله من الجعلان (حيوان الخنافس) التي تدفع بأنفها التتن»^(٢). وقد عاتب الله نبيه عتابا شديدا لأنه

(١) صحيح مسلم، كتاب الحج، باب حجة النبي، رقم (١٢١٨) (٢/٨٨٦).

(٢) سنن الترمذي: كتاب تفسير القرآن - باب سورة الحجرات، حديث (٣٢٧٠) سنن أبي داود: كتاب الأدب - باب في التفاخر بالأحساب، حديث (٥١١٦).

اهتم بأمر قادة قريش وسراتها أكثر مما اهتم بأمر فقير أعمى، هو ابن أم مكتوم عمرو بن قيس، جاء يسأل رسول الله ﷺ أن يعلمه مما علمه الله، وكان النبي ﷺ مجتمعا في هذا الوقت بصناديد قريش وسراتها يكلمهم في شأن الدعوة، فكره أن يقطع عليه ابن أم مكتوم كلامه، وظهرت هذه الكراهية في وجهه، وأعرض عنه وهو يطمع في استمالة القوم، فأنزل الله جل شأنه في هذا الحادث: ﴿عَسَىٰ وَتَوَلَّىٰ ۖ أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَىٰ ۚ وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهِ يَزْكِي ۚ أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَىٰ ۚ أَمَّا مَنْ اسْتَغْنَىٰ ۖ فَأَذْنَتْ لَهُ تَصَدَّىٰ ۚ وَمَا عَلَيْكَ أَلَّا يَزْكِي ۚ وَأَمَّا مَنْ جَاءَكَ يَسْعَىٰ ۖ وَهُوَ مُحْشَىٰ ۖ فَأَذْنَتْ عَنْهُ تَلَهَّىٰ ۚ كَلَّا إِنَّمَا تَذَكَّرُ ۙ﴾ [عبس: ١-١١].

وعن أبي ذر أنه قال: قاوت^(١) رجلا عند النبي ﷺ فقلت له: يا ابن السوداء، فقال النبي: «طف الصاع طف الصاع»^(٢) ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل، قال أبو ذر: فاضطجعت وقلت للرجل: قم فطأ على خدي^(٣).

(٢) المساواة أمام القانون

فمن الأصول المقررة في الشريعة الإسلامية أن التشريع لله سبحانه وتعالى بما ورد في كتابه الكريم، وبما ورد عن رسوله، وحينئذ فالإسلام بنزعه السيادة التشريعية من يد البشر قد وضع أرسخ قاعدة لكفالة حق البشر في المساواة أمام أحكامه وتشريعه، إذ بذلك يقطع السبيل أمام أية فئة قد تدعي لنفسها الفضل أو التميز على غيرها من الفئات. فالقاعدة القضائية في الشريعة الإسلامية هي من عند الله، والناس مهما علت مقاماتهم أو سمت منازلهم فهم أمام شرع الله متساوون لا امتياز لأحد على أحد. فالمقصود بمبدأ المساواة أمام القانون:

(١) خاصمت.

(٢) الصاع مكيال معروف، وطفًا منه ما قرب من ملئه، وقيل هو ما علا فوق رأسه، شبههم في نقصانهم بالمكيال الذي لم يبلغ أن يملأ المكيال.

(٣) قال العراقي: رواه ابن المبارك في البر والصلة، كذا في إتحاف السادة المتقين للزبيدي (٨/ ٣٧٥).

أن يكون القانون واحداً، لا يكون قانون للأشراف وآخر للعامة، ولا يكون قانون للبيض وآخر للسود، بل يكون الجميع خاضعين لقانون واحد.

وأن يكون تطبيقه ملاحظاً فيه المساواة في الحكم، لا فرق في التطبيق بين غني وفقير، ولا بين شريف ووضيع، ولا بين أبيض وأسود، ولا بين جنس وجنس، ولا بين جاهل ومتعلم، بل الجميع أمام القانون سواء.

ولقد قررت الشريعة الإسلامية هذا المبدأ وأكدت عليه منذ أربعة عشر قرناً من الزمان، ولقد طبقه النبي في حياته وسار على نهجه أصحابه من بعده، ومن أمثلة ذلك:

خرج النبي أثناء مرضه الأخير بين الفضل بن عباس وعلي بن أبي طالب حتى جلس على المنبر ثم قال: «أيها الناس: من كنت جلدت له ظهراً فهذا ظهري فليستقد^(١) منه، ومن كنت شتمت له عرضاً فهذا عرضي فليستقد منه، ومن كنت أخذت له مالاً فهذا مالي فيأخذ منه، ولا يخش الشحنة من قبلي، فإنها ليست من شأني، ألا وإن أحبكم إلي من أخذ مني حقاً إن كان له، أو حللني فلقيت ربي وأنا طيب النفس، ثم نزل فضلى الظهر، ثم رجع إلى المنبر فعاد لمقالاته الأولى^(٢)».

(٣) المساواة أمام القضاء

المساواة أمام القضاء يقصد بها: أن المحاكم لا تختلف أو تتفاوت باختلاف الأشخاص الذين يتقاضون أمامها، وليس في الإسلام للمحاكم محكمة خاصة أو ميزة بطبقة اجتماعية معينة كما في الأنظمة القديمة، وكما هو الحال في فرنسا قبل الثورة وفي الديمقراطية الغربية من أفراد الحكم لمحكمة خاصة وشروط خاصة.

ولهذا فالقاضي في الإسلام يعتمد في قضائه على التشريع الإلهي، فإذا كان الناس أمام التشريع الإلهي سواء على ما أسلفت، فهم أمام تنفيذ ما يختص منه بالقضاء سواء كذلك، لا

(١) القود: القصاص وقتل القاتل بدل القتل، النهاية (٤/١١٩).

(٢) ابن الأثير: الكامل في التاريخ (٢/١٥٤)، والطبراني في المعجم الكبير وابن سعد في الطبقات، كذا في كنز العمال (١٥/٨، ٩)، ومزيد من التفصيل في المطالب التالية.

تفريق بينهم بسبب الأصل أو الجنس أو اللون أو الدين وليس في دار الإسلام من فرد لا تطوله يد القضاء، ولعل ذلك من أبرز صفات القضاء في الإسلام، ومما تميز به على النظم الأخرى، فالمساواة في القضاء الإسلامي غاية تسعى العدالة إلى تحقيقها وهي قيمة وهدف؛ ليتحقق بذلك العدل الشامل الذي تصلح به حال الدنيا وهذا مقتضى ما تدل عليه عمومات الشريعة المحكمة من تقرير قاعدة العدل المطلق الشامل قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ [النحل: ٩٠]، وقال سبحانه: ﴿وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَتَاؤُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا أَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ﴾ [المائدة: ٨]، وفي السنة أحاديث كثيرة تنص على وجوب قاعدة العدل الشامل ومنها ما هو في خصوص القضاء ومن ذلك ما رواه بريدة بن الحصيب رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: «القضاة ثلاثة، واحد في الجنة واثنان في النار، فأما الذي في الجنة فرجل عرف الحق فقتضى به ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار، ورجل قضى للناس على جهل فهو في النار»^(١).

وفي رسالة عمر بن الخطاب لأبي موسى الأشعري قاضيه على الكوفة يقول: آس بين الناس في وجهك ومجلسك وقضائك، حتى لا يطمع شريف في حيفك، ولا يبأس ضعيف من عدلك^(٢).

قال ابن القيم: وهذا كتاب جليل تلقاه العلماء بالقبول وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة، والحاكم والمفتي أحوج شيء إليه وإلى تأمله والتفقه فيه^(٣).

(١) أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ رقم (٣٥٧٣)، (٣ / ٢٩٩)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود رقم (٣٥٧٣) (٣ / ٢٩٩)، وفي صحيح سنن الترمذي رقم (١٣٢٢) (٣ / ٦١٣)، وفي صحيح سنن ابن ماجه رقم (٢٣١٥)، (٢ / ٧٧٦).

(٢) أخرجه الدارقطني رقم (١٦) (٤ / ٢٠٧)، والبيهقي في السنن الكبرى رقم (٢٠٢٤٧)، وصححه الألباني في إرواء الغليل رقم (٢٦١٩) (٨ / ٢٤١-٢٤٢).

(٣) ابن القيم: أعلام الموقعين (١ / ٧٦)، والتفصيل الفقهي للمسألة في موضع لاحق.

ثانياً: ضمانات^(١) حقوق المواطنة في الشريعة الإسلامية

مر فيما سبق أن الحق مصلحة مادية أو معنوية تحميها الشريعة الإسلامية؛ لأنها مصدر الحقوق، فهي تلزم الكافة بعدم التعرض لصاحب الحق وعدم الاعتداء عليه، حتى يتمكن صاحب الحق من استعمال سلطاته التي يخولها الحق له، فإذا نازعه أحد في هذا الحق بأن يمنعه من استعماله، أو اعتدى عليه ليسلبه إياه، كان لصاحب الحق اللجوء إلى القضاء والسلطات العامة لحماية حقه^(٢).

لقد قررت الشريعة الإسلامية للمواطنين مسلمين وغير مسلمين كل تلك الحقوق، وكفلت لهم كل تلك الحريات. ولكن من الذي يضمن الوفاء بتنفيذ هذه الحقوق؟ وبخاصة أن المخالفة في الدين كثيراً ما تقف حاجزاً دون ذلك؟

وهذا الكلام حق وصدق بالنظر إلى الدساتير الأرضية والقوانين الوضعية التي تنص على المساواة بين المواطنين في الحقوق والواجبات، ثم تظل حبراً على ورق، لغلبة الأهواء والعصبية، التي لم تستطع القوانين أن تنتصر عليها؛ لأن الشعب لا يشعر بقدسيته، ولا يؤمن في قرارة نفسه بوجوب الخضوع لها والانقياد لحكمها. أما بالنسبة للشريعة الإسلامية فإن ضمانات تنفيذ حقوق المواطنة لها أكثر من وجه، فهناك ضمان العقيدة، وضمن سيادة الشريعة، وضمن مبدأ الفصل بين السلطات، وضمن الرقابة على السلطات (ديوان المظالم، ونظام الحسبة)، وضمن الحماية القضائية.

١ - ضمان العقيدة

أما الشريعة الإسلامية فهي شريعة الله وقانون السماء، الذي لا تبديل لكلماته، ولا جور

(١) جمع ضمان، والضمان: الالتزام والكفالة والحفظ، والرعاية، وعند الفقهاء: له إطلاقان: أخص: وهو شغل ذمة أخرى بالحق. وأعم: وهو الحفظ، والصون الموجب تركه للغرم. الشرح الكبير للدردير: (٣/٣٢٩-٣٣٠)، الدكتور سعدي أبو حبيب: القاموس الفقهي (ص ٢٢٥).

(٢) د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة والقانون (ص ٤٤٣-٤٤٤).

في أحكامه، ولا يتم الإيمان إلا بطاعته، والرضا به. قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَىٰ اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦].

ولهذا يحرص كل مسلم يتمسك بدينه على تنفيذ أحكام هذه الشريعة ووصاياها، ليرضي ربه وينال ثوابه، لا يمنعه من ذلك عواطف القرابة والمودة، ولا مشاعر العداوة والشنآن. قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ﴾ [النساء: ١٣٥]، وقال سبحانه وتعالى: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا ءَعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨]. والعقيدة الإسلامية هي الركن الأهم من أركان الدولة الإسلامية، فأى تفلت منها أو مخالفة لما تقتضيه، فهو نذير بتدهور الأمور واضطرابها، وتنفيذ الحقوق وحمايتها مقصد من مقاصدها.

والمجتمع الإسلامي مسئول بالتضامن عن تنفيذ الشريعة، وتطبيق أحكامها في كل الأمور، ومنها ما يتعلق بالمواطنين مسلمين وغير المسلمين؛ فإذا قصر بعض الناس أو انحرف أو جار وتعدى، وجد في المجتمع من يرده إلى الحق، ويأمره بالمعروف، وينهاه عن المنكر، ويقف بجانب المظلوم المعتدى عليه، ولو كان مخالفاً له في الدين، قد يوجد هذا كله دون أن يتقدم المواطن بشكوى إلى أحد، وقد يشكو ما وقع عليه من ظلم، فيجد من يسمع لشكواه، وينصفه من ظالمه، مهما يكن مركزه ومكانه في دنيا الناس، فله أن يشكو إلى الوالي أو الحاكم المحلي، فيجد عنده النصفة والحماية، فإن لم ينصفه فله أن يلجأ إلى من هو فوقه؛ إلى خليفة المسلمين وأمير المؤمنين، فيجد عنده الضمان والأمان، حتى لو كانت القضية بينه وبين الخليفة نفسه، فإنه يجد الضمان لدى القضاء المستقل العادل، الذي له حق محاكمة أي مدعى عليه، ولو كان أكبر رأس في الدولة (الخليفة).

٢- ضمان سيادة الشريعة الإسلامية

إن مبدأ خضوع الدولة للشريعة وهو ما يطلق عليه مبدأ المشروعية، هو أكثر المبادئ أهمية، لأن احترام التشريع نابع من احترام العقيدة والدين، وفيه تقدير شدة الحساب في الدنيا

والآخرة، وهو يعد قمة الضمانات الجدية والحاسمة للأفراد في مواجهة السلطة العامة، حيث يكونون بمقتضاه في مأمن من اعتداء الدولة عليهم مخافة بذلك ما تقرره الشريعة أو تبيحه^(١).

٣- ضمان مبدأ الفصل بين السلطات

ويقصد به عدم جمع السلطات وتركيزها في قبضة شخص واحد أو هيئة واحدة، ووفقاً لهذا المبدأ فإن السلطات في الدولة ثلاث: تنفيذية، وتشريعية، وقضائية، ولا يعني الفصل بينها قطع الصلة بينها بصورة كاملة، وإنما يقصد إقامة توازن وتعاون بين هذه السلطات.

وهناك خلاف حول وجود هذا المبدأ في الفقه السياسي الإسلامي أو عدم وجوده، المهم أن الإسلام يمنع الاستبداد والتعسف، وقد عرفت الدولة الإسلامية في تاريخها وتطور الأوضاع فيها، مع العلم بأن التشريع في الإسلام لله عز وجل، ف انفصال السلطات أو توحيدها لا يغير من الأمر شيئاً لأن الكل يأخذ من معين واحد، ويكشفون عن حكم الله ولا ينشئونه. فإذا كان الغرض من الفصل بين السلطات هو ضمان حقوق وحرريات الأفراد فإن الإسلام قد أقام دولته على هذا^(٢)، وكل واحد في سلطة معينة مقيد بما تمليه عليه شريعة الله، وللأمة حق عزل الخليفة إن حاد عن الشريعة باتفاق كما مر بنا في الباب الأول.

٤- ضمان الرقابة على السلطات

ويطلقون عليه الرقابة القضائية على دستورية القوانين، وهذا الضمان يحمي الأفراد وحررياتهم وحقوقهم من السلطات الحاكمة، وهذا المبدأ عرفه الفقه السياسي الإسلامي في ظل نظام ديوان المظالم، ونظام الحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

(أ) ديوان المظالم

وَنَظَرُ الْمَظَالِمِ هُوَ قَوْدُ الْمُتَظَالِمِينَ إِلَى التَّنَاصُفِ بِالرَّهْبَةِ وَرَجْرُ الْمُتَنَازِعِينَ عَنِ التَّجَاوُذِ بِالْهَيْئَةِ^(٣)

(١) د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم (ص ٦٥-٦٦).

(٢) د/ عبد الله محمد جمال الدين: نظام الدولة في الإسلام (ص ٢٠٢-٢١٢) بتصرف.

(٣) أبو يعلى: مرجع سابق (ص ٧٣).

ولما كانت ولاية المظالم تستهدف تعقب أشر أنواع الظلم وهو ظلم الولاة، وكبار رجال الدولة؛ فإنهم اشترطوا فيه أن يكون جليل القدر نافذ الأمر عظيم الهيبة، ظاهر الفقه، قليل الطمع كثير الورع، وقد اشترط الفقهاء أن يحضر مجلس الذي يتولى ديوان المظالم خمسة أصناف:

أَحَدُهُم: الْحِمَاةُ وَالْأَعْوَانُ لِحَذَبِ الْقَوِيِّ وَتَقْوِيمِ الْجَرِيِّ.

وَالصَّنْفُ الثَّانِي: الْقُضَاةُ وَالْحُكَّامُ لِاسْتِعْلَامِ مَا يَنْبُتُ عَنْهُمْ مِنَ الْحُقُوقِ وَمَعْرِفَةِ مَا يَجْرِي فِي مَجَالِهِمْ بَيْنَ الْخُصُومِ.

وَالصَّنْفُ الثَّالِثُ: الْفُقَهَاءُ لِيَرْجِعَ إِلَيْهِمْ فِيمَا أَشْكَلَ وَيَسْأَلَهُمْ عَمَّا اشْتَبَهَ وَأَعْصَلَ.

وَالصَّنْفُ الرَّابِعُ: الْكُتَّابُ لِيُثْبِتُوا مَا جَرَى بَيْنَ الْخُصُومِ وَمَا تَوَجَّبَ لَهُمْ أَوْ عَلَيْهِمْ مِنَ الْحُقُوقِ.

وَالصَّنْفُ الْخَامِسُ: الشُّهُودُ لِيُشْهِدَهُمْ عَلَى مَا أَوْجَبَهُ مِنْ حَقٍّ وَأَمَضَاهُ مِنْ حُكْمٍ وَيَخْتَصِ وَلِي الْمَظَالِمِ بِمَا يَلِي:

١ - النَّظَرُ فِي تَعَدِّي الْوَلَاةِ عَلَى الرَّعِيَّةِ وَأَخْذِهِمْ بِالْعَسْفِ فِي السَّيْرِ، ، فَيَكُونُ لِسِيرَةِ الْوَلَاةِ مُتَصَفِّحًا عَنْ أَحْوَالِهِمْ مُسْتَكْشِفًا لِقَوِيَّتِهِمْ إِنْ أَنْصَفُوا وَيَكْفُهُمْ إِنْ عَسَفُوا، وَيَسْتَبْدِلُ بِهِمْ إِنْ لَمْ يُنْصَفُوا.

٢ - جَوْرُ الْعَمَالِ فِيمَا يَجِبُونَهُ مِنَ الْأَمْوَالِ.

٣ - كُتَابُ الدَّوَاوِينِ لِأَنَّهُمْ أَمَنَاءُ الْمُسْلِمِينَ عَلَى ثُبُوتِ أَمْوَالِهِمْ.

٤ - تَظْلُمُ الْمُسْتَرْزِقَةِ مِنْ نَقْصِ أَرْزَاقِهِمْ أَوْ تَأْخِرِهَا عَنْهُمْ وَإِجْحَافِ النَّظَرِ بِهِمْ

٥ - رَدُّ الْعُصُوبِ، وَهِيَ صَرْبَانِ:

أَحَدُهُمَا: مَا اغْتَصَبَهُ وَلَاةُ الْجَوْرِ

وَالثَّانِي: مِنَ الْعُصُوبِ مَا تَغَلَّبَ عَلَيْهَا دَوُو الْأَيْدِي الْقَوِيَّةِ فَهَذَا مَوْفُوفٌ عَلَى تَظْلُمِ أَرْبَابِهِ

٦- مُشَارَفَةُ الْوُقُوفِ (جمع وقف) وَهِيَ صَرَبَان: عَامَّةٌ وَخَاصَّةٌ، فَأَمَّا الْعَامَّةُ فَيَمُضِيهَا عَلَى شُرُوطٍ وَاقِفُهَا، وَأَمَّا الْوُقُوفُ الْخَاصَّةُ فَإِنَّ نَظَرَهُ فِيهَا مَوْقُوفٌ عَلَى تَظَلُّمِ أَهْلِهَا.

٧- تَنْفِيذُ مَا وَقَفَ الْقَضَاءُ مِنْ أَحْكَامِهَا لِضَعْفِهِمْ عَنْ إِنْقَادِهَا وَعَجْزِهِمْ عَنِ الْمَحْكُومِ عَلَيْهِ لِتَعَزُّزِهِ وَقُوَّةِ يَدِهِ أَوْ لِعُلُوِّ قَدْرِهِ وَعِظَمِ خَطَرِهِ.

٨- النَّظَرُ فِيهَا عَجَزَ عَنْهُ النَّاطِرُونَ مِنَ الْحِسْبَةِ فِي الْمَصَالِحِ الْعَامَّةِ.

٩- مُرَاعَاةُ الْعِبَادَاتِ الظَّاهِرَةِ كَالْجُمُعِ وَالْأَعْيَادِ وَالْحَجِّ وَالْجِهَادِ.

١٠- النَّظَرُ بَيْنَ الْمُتَشَاجِرِينَ وَالْحُكْمُ بَيْنَ الْمُتَنَازِعِينَ^(١).

وهذا النظام اقرب ما يكون لنظام مجلس الدولة أو المحاكم العليا التي تنشئها الدولة في ظروف معينة؛ لأن اختصاصاتها تفوق اختصاصات القضاء في أمور كثيرة^(٢).

(ب) نظام الحسبة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

الحسبة: هِيَ أَمْرٌ بِالْمَعْرُوفِ إِذَا ظَهَرَ تَرْكُهُ وَنَهْيٌ عَنِ الْمُنْكَرِ إِذَا أُظْهِرَ فَعَلُهُ. وهي وظيفة يتعين فيها من قبل الوالي، تفرق عن ممارسة واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تطوعاً فلكل أحكامه^(٣).

وأساس هذا النظام وتلك الوظيفة القرآن الكريم: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْعُرْفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وكذلك السنة النبوية «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده... الحديث».

أما الأمر بالمعروف بالنسبة للمحتسب فينقسم ثلاثة أقسام: أَحَدُهَا مَا يَتَعَلَّقُ بِحُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى. وَالثَّانِي: مَا يَتَعَلَّقُ بِحُقُوقِ الْآدَمِيِّينَ، وَالثَّالِثُ: مَا يَكُونُ مُشْتَرَكاً بَيْنَهُمَا. وما يهم في

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ١٣٤-١٣٨).

(٢) د/ صبحي الصالح: النظم الإسلامية، الطبعة الثالثة - بيروت، ١٩٧٦ م، (ص ٣٢٥).

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٣٤٩).

موطن البحث هنا هو القسم الثاني والثالث.

فَأَمَّا الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ فِي حُقُوقِ الْأَدَمِيِّينَ فَضَرَبَانِ: عَامٌّ وَخَاصٌّ.

فَأَمَّا الْعَامُّ. فَكَالْبَلَدِ إِذَا تَعَطَّلَ شُرْبُهُ أَوْ اسْتُهْدِمَ سُورُهُ أَوْ كَانَ يَطْرُقُهُ بَنُو السَّبِيلِ مِنْ ذَوِي الْحَاجَاتِ فَكَفُّوا عَنْ مَعُونَتِهِمْ، فَإِنْ كَانَ فِي بَيْنِ الْمَالِ مَالٌ لَمْ يَتَوَجَّهْ عَلَيْهِمْ فِيهِ ضَرَرٌ أَمَرَ بِإِصْلَاحِ شُرْبِهِمْ وَبِنَاءِ سُورِهِمْ وَبِمَعُونَةِ بَنِي السَّبِيلِ فِي الْاجْتِنَازِ بِهِمْ؛ لِأَنَّهَا حُقُوقٌ تَلْزَمُ بَيْنَ الْمَالِ دُونَهُمْ.

وَأَمَّا الْخَاصُّ: فَكَالْحُقُوقِ إِذَا مُطْلَتِ الدُّيُونُ إِذَا أُخِّرَتْ فَلِلْمُحْتَاسِبِ أَنْ يَأْمُرَ بِالخُرُوجِ مِنْهَا مَعَ الْمَكْنَةِ إِذَا اسْتَعْدَاهُ أَصْحَابُ الْحُقُوقِ.

وَأَمَّا الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ فِيمَا كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى وَحُقُوقِ الْأَدَمِيِّينَ فَكَأَخِذِ الْأَوْلِيَاءِ بِنِكَاحِ الْأَيَامَى أَكْفَاءَهُنَّ إِذَا طَلَبْنَ وَالزَّامِ النِّسَاءِ أَحْكَامَ الْعِدَدِ إِذَا فُورِقْنَ وَلَهُ تَأْدِيبُ مَنْ خَالَفَ فِي الْعِدَّةِ مِنَ النِّسَاءِ، وَمَنْ نَفَى وَلَدًا قَدْ قُبِتَ فِرَاشُ أُمِّهِ وَحُقُوقُ نَسَبِهِ أَخَذَهُ بِأَحْكَامِ الْأَبَاءِ جَبْرًا وَعَزَّزَهُ عَنِ النَّفْيِ أَدْبَاءً، وَيَأْخُذُ السَّادَةُ بِحُقُوقِ الْعَبِيدِ وَالْإِمَاءِ وَأَنْ لَا يُكَلَّفُوا مِنَ الْأَعْمَالِ مَا لَا يُطِيقُونَ، وَكَذَلِكَ أَرْيَابُ الْبَهَائِمِ يَأْخُذُهُمْ بِعُلُوفَتِهَا إِذَا قَصَرُوا وَأَنْ لَا يَسْتَعْمِلُوهَا فِيمَا لَا تُطِيقُ. وَمَنْ أَخَذَ لِقَبْطًا وَقَصَرَ فِي كِفَالَتِهِ أَمْرُهُ أَنْ يَقُومَ بِحُقُوقِ التَّقَاطِطِ مِنَ التِّزَامِ كِفَالَتِهِ أَوْ تَسْلِيمِهِ إِلَى مَنْ يَلْتَزِمُهَا وَيَقُومُ بِهَا، وَعَلَى نَظَائِرِ هَذَا الْمِثَالِ يَكُونُ أَمْرُهُ بِالْمَعْرُوفِ فِي الْحُقُوقِ الْمُشْتَرَكَةِ^(١).

وَأَمَّا النَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرَاتِ فَيَنْقَسِمُ ثَلَاثَةً أَقْسَامٍ:

أَحَدُهَا: مَا كَانَ مِنْ حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى.

وَالثَّانِي: مَا كَانَ مِنْ حُقُوقِ الْأَدَمِيِّينَ.

وَالثَّالِثُ مَا كَانَ مُشْتَرَكًا بَيْنَ الْحَقِّينِ.

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٣٥٤-٣٥٨)، النووي: روضة الطالبين (١٠/٢١٨).

وَأَمَّا مَا يُنْكَرُ مِنْ حُقُوقِ الْأَدَمِيِّينَ الْمُخَصَّنَةِ فَمِثْلُ أَنْ يَتَعَدَّى رَجُلٌ فِي حَدِّ لِحَارِهِ أَوْ فِي حَرِيمِ لِدَارِهِ أَوْ فِي وَضْعِ أَجْذَاعٍ عَلَى جِدَارِهِ، وَلَوْ قَصَرَ الْأَجِيرُ فِي حَقِّ الْمُسْتَأْجِرِ فَتَقَصَّهُ مِنْ الْعَمَلِ أَوْ اسْتَزَادَهُ فِي الْأَجْرَةِ مَنَعَهُ مِنْهُ وَأَنْكَرَهُ عَلَيْهِ إِذَا تَخَاصَّصَا إِلَيْهِ كَذَلِكَ عَلَيْهِ مِرَاقِبَةُ أَصْحَابِ الْمِهْنِ وَالْحِرَفِ، وَأَمَّا مَا يُنْكَرُ مِنَ الْحُقُوقِ الْمَشْرُوكَةِ بَيْنَ حُقُوقِ اللَّهِ تَعَالَى وَحُقُوقِ الْأَدَمِيِّينَ فَكَأَنَّكَ مِنَ الْإِشْرَافِ عَلَى مَنَازِلِ النَّاسِ^(١).

٥- ضمان الحماية القضائية.

القضاء في الشريعة الإسلامية يركز على أصول جامعة وقواعد كلية ذات عمق في تحصيل مصالح العباد ودرء الشرور والفساد لتحفظ لهم الحقوق وتجلب لهم الأمن وتنشر العدل في شتى صور حياتهم ومناشطها المختلفة.

جاءت الشريعة الإسلامية، فأقرت الحقوق بجميع أنواعها، وأعطت كل ذي حق حقه، ورسمت الطريق في كيفية استعمال هذه الحقوق وأساليب ممارستها بما يحقق التكافل الاجتماعي والتضامن بين الأفراد وبما يؤمن الاستقرار في المعاملات بشتى صورها وبما يوازن بين الملكية الخاصة والمصالح العامة وفق النظرية المعروفة في الفقه الإسلامي المسماة (نظرية منع التعسف في استعمال الحق) ولكن لما كانت النفس البشرية قد جبلت على حب الذات والأنانية، والطمع بما في أيدي الناس، والاعتداء على حقوق الآخرين، ومحاولة سلبها أو الاستئثار بها أو الاستيلاء عليها إما بالقوة وإما بالحيل، لذا أقامت الشريعة الإسلامية نظام القضاء لحفظ الحقوق، وإقامة العدل، وتطبيق الأحكام، وصيانة الأنفس، والأعراض، والأموال، ومنع الظلم والاعتداء، وليستبب الأمن في المجتمع وتسود الطمأنينة ويعم الخير، ولما كان نظام القضاء في الإسلام أروع الأنظمة، وأدقها في تحقيق مقاصده والوصول لغاياته وأهدافه وقد قام القضاء على أسس ومبادئ راسخة امتلأت بها مصنفات الفقهاء ليس هنا

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٣٦٨-٣٧٢).

موطن بحثها^(١) ولكن أذكر بعض الأمثلة التطبيقية التي نبتت من أسس القضاء في الإسلام، وهي:

١ - حادثة المرأة من بني مخزوم التي سرقت حلياً وقطيفة، فبحث قومها أسامة بن زيد بن حارثة ليشفع فيها، فرده الرسول ﷺ قائلاً: «يا أسامة أتشفع في حد من حدود الله؟ وأيم الله لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعت يدها»^(٢).

٢ - حادثة تنفيذ عمر بن الخطاب حد الشرب في قدامة بن مظعون الجمحي^(٣)، وكان صهر عمر بن الخطاب على أخته، وقيل هو خال أم المؤمنين حفصة رضي الله عنها بنت عمر وأخيها

(١) ينظر في ذلك بالتفصيل: السرخسي: المبسوط (٦/ ٧١، ٣٦٣) وما بعدها الدسوقي: حاشية الدسوقي على الشرح الكبير (٤/ ١٢٩) وما بعدها، ابن رشد: بداية المجتهد (٢/ ٣٥٩) وما بعدها، الشربيني: مغني المحتاج (٤/ ٣٧٢) وما بعدها، ابن قدامة: المغني (٨/ ١٥٥)، (١٠/ ١٨٦)، (١١/ ٣٨١) وما بعدها (١٤/ ٦٥)، الشيخ / محمد الطاهر بن عاشور: مقاصد الشريعة الإسلامية، دار سحنون - تونس، دار السلام، ط ٢، ١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م، (ص ١٩١ - ١٩٨). ابن القيم: أعلام الموقعين (١/ ٨٩)، والإنصاف للمرداوي (١٢/ ٦٦)، وجامع البيان عن تأويل القرآن لابن جرير الطبري (٥/ ٣٢٢)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/ ٦٣٨).

(٢) أخرجه البخاري من حديث عائشة رضي الله عنها في كتاب الحدود، باب كراهية الشفاعة في الحد إذا رفع إلى السلطان رقم (٦٧٨٨). ومسلم في كتاب الحدود، باب قطع السارق الشريف وغيره، والنهي عن الشفاعة في الحدود رقم (١٦٨٨)، (٣/ ١٣١٥).

(٣) أخرجه النسائي في السنن الكبرى بلفظ: عن ابن عباس رضي الله عنهما أن قدامة بن مظعون شرب الخمر بالبحرين فشهد عليه ثم سئل فأقر أنه شربه فقال له عمر بن الخطاب: ما حملك على ذلك فقال: لأن الله يقول: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعِمُوا إِذَا مَا اتَّقَوْا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [المائدة: ٩٣] وأنا منهم أي: من المهاجرين الأولين ومن أهل بدر وأهل أحد فقال للقوم أجيئوا الرجل فسكتوا فقال لابن عباس: أجب فقال: إنا أنزلها عذراً لمن شربها من الماضين قبل أن تحرم، وأنزل ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رَجَسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ﴾ [المائدة: ٩٠] حجة على الباقيين ثم سأل من عنده عن الحد فيها فقال يحيى بن أبي طالب: إنه إذا شرب هذى وإذا هذى افترى فاجلدوه ثمانين. السنن الكبرى للنسائي رقم (٥٢٨٩)، (٣/ ٢٥٣).

عبد الله بن عمر بن الخطاب، وكان أميراً على البحرين^(١).

٣- حادثة جبل بن الأهم الذي داس على رداءه أعرابي وهو يطوف حول الكعبة، فكبر ذلك عليه وهو أمير في قومه، فلطم الأعرابي المسلم، فشكا الأعرابي إلى عمر بن الخطاب ففضى بلطم الأمير على الملاء^(٢).

والناظر بدراسة دقيقه للجزئيات الفقهية في القواعد التي قررها فقهاء الإسلام لسير النظر في القضايا المعروضة على القاضي الشرعي يجدها تتفق على الانطلاقة من قاعدة تحقيق المساواة والحرص على أن يكون هذا المبدأ أساساً من أسس القضاء في الإسلام من وجوه متعددة، وأن على القاضي أن يكون حيادياً فلا ينحاز لأحد دون أحد، وأن يعتبر طرفي الخصومة على قدم المساواة، وأن يتجرد عن كل مصلحة له أو علاقة مع أحدهما؛ ولذلك نعرض بعض الصور التي توضح لنا عناية الشريعة بذلك في الأحكام التالية المقررة عند مجتهد الشريعة:

١- يجب على القاضي أن يساوي بين الخصوم في مجلس القضاء في كل شيء، بالجلوس والسلام والنظر والمخاطبة، قال ابن القيم رحمه الله: (إذا عدل الحاكم في هذا بين الخصمين فهو عنوان عدله في الحكومة فمتى خص أحد الخصمين بالدخول عليه أو القيام له أو بصدر المجلس والإقبال عليه والبشاشة له والنظر إليه كان عنوان حيفه وظلمه. وفي تخصيص أحد الخصمين بمجلس أو إقبال أو إكرام مفسدتان إحداها: طمعه في أن تكون الحكومة له فيقوى قلبه وجناحه، والثانية أن الآخر يئس من عدله ويضعف قلبه وتنكسر محجته)^(٣).

(١) صحيح البخاري في كتاب المغازي، باب شهود الملائكة بدرأ رقم (٤٠١١).

(٢) أخرجه ابن سعد في الطبقات الكبرى (١/ ٢٦٥).

(٣) ابن القيم: أعلام الموقعين (١/ ٨٩)، المغني لابن قدامة (٤/ ٦٢).

٢- يمنع القاضي من النظر في دعوى أقاربه، لتأمين حياده تجاه الخصوم. قال الفقهاء: ولا ينفذ حكمه لنفسه ولا لمن لا تقبل شهادته له كوالده وولده وزوجته ولا على عدوه^(١).

٣- الشريعة حرمت على القاضي مسارة أحد الخصمين دون الآخر، أو تلقيه حجته، أو تعليمه كيف يدعي إلا أن يترك ما يلزمه ذكره في الدعوى ليتضح للقاضي تحرير الدعوى^(٢).

٤- أن الشريعة حرمت على القاضي أن يضيف أحد الخصمين أو يستضيفه لئلا يكون إعاقة على خصمه وكسر قلبه، وهكذا حرمت الشريعة على القاضي أن يقبل الهدية ممن لم يكن يهديه قبل ولايته أو ممن كانت له حكومة مطلقاً؛ لأن قبولها ممن لم تحر عاداته بمهاداته ذريعة إلى قضاء حاجته فيقوم عنده شهوة لقضاء حاجته. كل ذلك لقاعدة سد الذرائع المعتبرة في الشريعة^(٣).

٥- إن الشريعة منعت القاضي من الحكم بعلمه وهو الراجح من قولي العلماء منعاً لانتهامه وتمييزه، والظعن في حياده^(٤).

٦- أن الفقهاء ذكروا أنه يكره للقاضي أن يبيع أو يشتري بنفسه، ولكن يجعل له وكيلًا لا يعرف به خشية المحاباة وحفاظاً على الحياد المطلوب^(٥). فمن الأمثلة السالفة تظهر صورة القاضي في ظلال التشريع الإسلامي، وهي صورة نسبية لا يمكن أن توصف بالتقييد والجمود، ولا يوصف بالقاضي المطلق؛ لأن القاضي إنسان مهما حاول التجرد والنزاهة فلا يعطى الحرية المطلقة.

(١) المغني لابن قدامة (٨/١٥٥)، (١٠/١٨٦)، والإنصاف للمرداوي (١٢/٦٦)، وجامع البيان عن تأويل القرآن لابن جرير الطبري (٥/٣٢٢)، وأحكام القرآن لابن العربي (١/٦٣٨).

(٢) المغني لابن قدامة (١٤/٦٥).

(٣) المغني لابن قدامة (١٤/٥٨، ٦١، ٦٤).

(٤) ابن القيم: أعلام الموقعين (٣/١٤٣).

(٥) السنن الكبرى للبيهقي (١٠/١٠٧)، وروضة الطالبين للنووي (١١/١٤٢).

المبحث الثالث:

الحقوق السياسية للمواطنة^(١)

الحقوق السياسية: «هي الحقوق التي يساهم الفرد بواسطتها في إدارة شؤون البلاد أو في حكمها»^(٢)، أو هي «الحقوق التي يكتسبها الفرد باعتباره عضواً في هيئة سياسية - أي دولة - كحق تولي الوظائف العامة وحق الانتخاب وحق الترشيح»^(٣).

فهذه الحقوق يكتسبها الفرد باعتباره مواطناً في دولة ما، والمراد ببحثه: هي حقوق المواطن السياسية في الدولة الإسلامية، وما يتفرع عنها من حقوق، وأساس هذه الحقوق في الفقه الإسلامي، هو مبدأ الشورى الذي يعبر عن إرادة وضمير الرأي العام^(٤).

وسوف يناقش الباحث الحقوق السياسية للمواطنة في مطلبين: المطلب الأول: حق تولي الوظائف العامة، والمطلب الثاني: حق الانتخاب والترشيح

المطلب الأول: حق تولي الوظائف العامة

تعرف الوظيفة العامة في الاصطلاح القانوني بأنها «خدمة عامة يؤديها موظف عام للأفراد أو للدولة أو أحد فروعها أو مصالحها العامة في نطاق قانوني معين يحدد علاقته بمن يؤدي إليهم هذه الخدمة وعلاقتهم به منظمًا لحقوقه وواجباته الوظيفية»^(٥).

(١) سار الباحث في مناقشة أنواع الحقوق على طريقة القانونيين وتقسيماتهم للحقوق نظراً لحداثة موضوع البحث وسهولة تناوله بهذه الطريقة، هذا إلى جانب أن هذا التقسيم لا يتعارض مع تقسيمات الحق عند الفقهاء؛ لأن المقصود بحق الله تعالى الخالص وهو ما يتعلق به النفع العام فلا يختص به أحد، هو ما يسمى الآن حق المجتمع أو النظام العام ن أما حقوق العباد وهي التي يتعلق بها مصلحة خاصة فهي تسمى في القانون الوضعي بالنظام الخاص أو القانون الخاص. د/ محمد طموم: الحق في الشريعة الإسلامية (ص ٢٠، ٢٦)، المكتبة المحمودية، ط ٢، ١٤٠٥ هـ - ١٩٨٥ م.

(٢) د/ جابر جاد عبد الرحمن: القانون الدولي الخاص (١/ ٢٧٢).

(٣) د/ عبد الرازق السنهوري وحشمت أبو ستيت: أصول القانون (ص ٢٦٨).

(٤) د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم ن دار الفكر - دمشق، ط ٣، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م، (ص ١١١).

(٥) د/ طلعت حرب محفوظ محمد: مبدأ المساواة في الوظيفة العامة، الهيئة العامة المصرية للكتاب ١٩٨٩ م، (ص ٤٦).

وفي المفهوم الإسلامي «تكليف بخدمة اجتماعية محددة السلطة لقاء أجر معين»^(١).

وطبيعة هذا الحق كما يبدو من التعريف أنه تكليف من الدولة الإسلامية لمواطنيها بتولي الوظائف العامة لتقديم خدمة معينة للدولة وللناس عن طريق هذه الوظيفة، وإطلاق كلمة (حق) على هذا التكليف من باب (التسامح)، أو للدلالة على أن تولي الوظائف العامة من باب المباح^(٢)، وما دام تكليفاً من الدولة فله شروط لمن يقوم به، يطلق عليها شروط المنصب.

والدليل على أنها تكليف وليست حقاً للفرد في دار الإسلام:

١ - حديث أبي موسى الأشعري رضي الله عنه، قال: دخلت على النبي أنا ورجلان من قومي فقال أحد الرجلين أمرنا يا رسول الله وقال الآخر مثله فقال: «إنا لا نؤلي هذا من سألنا ولا من حرص عليه»^(٣)، ووجه الدلالة بهذا الحديث، أنه لو كان تولي الوظائف حقاً للمسلم بمعنى إلزام الدولة بإجابه إذا طلبه لما كان طلبه سبباً في منعه؛ لأن صاحب الحق لا يمنع من أدائه إذا طلبه أو حرص عليه، لأن الحقوق لا تسقط بالمطالبة بل تتأكد^(٤).

ولهذا فإن السلف كرهوا طلب التولية أي الإمارة والحرص عليها، وهذا لا يتناقض مع وجوبها على من تتعين عليه بتكليف من الإمام أو عند الضرورة يقول ابن حجر «ويستثنى من ذلك من تعين عليه، كأن يموت الوالي ولا يوجد بعده من يقوم بالأمر غيره، وإذا لم يدخل في ذلك يحصل الفساد بضيايع الأحوال، قلت: وهذا لا يخالف ما فرض في الحديث الذي قبله من الحصول بالطلب أو بغير طلب، بل في التعبير بالحرص إشارة إلى أن من قام بالأمر عند

(١) د/ طلعت حرب محفوظ محمد: مبدأ المساواة في الوظيفة العامة، (ص ٩٦).

(٢) د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة الإسلامية (ص ٣٢٢)، وأحكام الذميين والمستأمنين، (ص ٧٧).

(٣) البخاري في الجامع الصحيح، كتاب الأحكام، باب: ما يكره من الحرص على الإمارة، حديث رقم (٢١٤٢)، (٦/٢٦١٤).

(٤) د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة الإسلامية (ص ٣٢٢)، وأحكام الذميين والمستأمنين، (ص ٧٨).

خشية الضياع يكون كمن أعطى بغير سؤال؛ لفقد الحرص غالباً عمن هذا شأنه، وقد يغتفر الحرص في حق من تعين عليه لكونه يصير واجبا عليه»^(١).

٢- وعن أبي ذر قال: قلت يا رسول الله ألا تستعملني؟ قال: فضرب بيده على منكبي ثم قال: «يا أبا ذر إنك ضعيف وإنها أمانة وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها وأدى الذي عليه فيها»^(٢)، ووجه الدلالة أن أبا ذر طلبها، فمنعها منه رسول الله، لعدم توفر شروطها فيه، ولو كانت حقاً لكل أحد ما منعها رسول الله من أبي ذر.

والغرض من الوظيفة العامة في النظام الإسلامي ينحصر في أمور: منها تحصيل الرزق الحلال، أو القيام بها حسبة ابتغاء رضا الله هذا بالنسبة للفرد، أما فيما يخص الدولة؛ فإن تولية الوظائف العامة تمكنها من القيام بواجباتها من دفع الأضرار عن الناس وجلب المصالح لهم، وتنفيذ الواجبات الدينية، وتحقيق العدل بين الناس، والوظيفة العامة في الفقه الإسلامي لا تعطى لمن يتولاها ميزة عن غيره من المواطنين، ففي أعلى قمتهما متمثلة في الخليفة أو الإمام تجعله واحداً من الناس أجيراً عند الأمة يعمل على خدمتها ورعايتها.

يقول ابن خلدون موضحاً الغرض من الوظيفة العامة «اعلم أن السلطان في نفسه ضعيف يحمل أمراً ثقیلاً، فلا بد له من الاستعانة بأبناء جنسه. وإذا كان يستعين بهم في ضرورة معاشه وسائر مهنة فما ظنك بسياسة نوعه ومن استرعاه الله من خلقه وعباده. وهو محتاج إلى حماية الكافة من عدوهم بالمدافعة عنهم، وإلى كف عدوان بعضهم على بعض في أنفسهم بإمضاء الأحكام الوازنة فيهم، وكف العدوان عليهم في أموالهم بإصلاح سبلتهم»^(٣)، وإلى حملهم على مصالحهم، وما نعمهم به البلوى في معاشهم ومعاملاتهم من

(١) ابن حجر: فتح الباري (١٣/١٢٦).

(٢) صحيح مسلم: كتاب الإمارة، باب كراهة الإمارة بغير ضرورة، حديث رقم (١٨٢٥)، (٢/١٤٥٧).

(٣) السبيلة: أي أبناء السبيل وهم الغرباء الذين تقطع بهم السفر والطريق، هامش (٤) المقدمة للمحقق (ص ٢٩٤).

تفقد المعاش والمكايل والموازن، حذراً من التطفيف، وإلى النظر في السكة بحفظ النقود التي يتعاملون بها من الغش»^(١).

وقال الماوردي موضحاً أهميتها «وَلَأَنَّ مَا وَكَّلَ إِلَى الْإِمَامِ مِنْ تَدْبِيرِ الْأُمَّةِ لَا يَقْدِرُ عَلَى مُبَاشَرَةِ جَمِيعِهِ إِلَّا بِاسْتِنَابَةٍ، وَنِيَابَةِ الْوَزِيرِ الْمُشَارِكِ لَهُ فِي التَّدْبِيرِ أَصَحُّ فِي تَنْفِيزِ الْأُمُورِ مِنْ تَقَرُّدِهِ بِهَا لِيَسْتَظْهَرَ بِهِ عَلَى نَفْسِهِ وَبِهَا يَكُونُ أَبْعَدُ مِنَ الزَّلَلِ وَأَمْنَعُ مِنَ الْخَلَلِ». واستدل على ذلك «وَلَيْسَ يَمْتَنِعُ جَوَازُ هَذِهِ الْوَرَاةِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى حِكَايَتَهُ عَنْ نَبِيِّهِ مُوسَى عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: ﴿وَأَجْعَلْ لِي وَزيراً مِنْ أَهْلِي﴾ هَرُونَ أَخِي ﴿أَشْدُدْ يَمَّةَ أَزْرَى﴾ وَأَشْرَكَهُ فِي أَمْرِي» [طه: ٢٩-٣٢] فَإِذَا جَارَ ذَلِكَ فِي النَّبُوءَةِ كَانَ فِي الْإِمَامَةِ أَجْوَزُ»^(٢).

أما بالنسبة للأحق بتولي الوظائف العامة في الإسلام، فإن نظام العمل في الإسلام يحميه مبدأً أساسياً هاماً، وهو تولية الأصلح والأكثر كفاية للقيام بالعمل الذي يوكل إلى أي شخص وفي هذا المعنى يقول ابن تيمية «فيجب على ولي الأمر أن يولي على كل عمل من أعمال المسلمين أصلح من يجده لذلك العمل قال النبي ﷺ: «من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً وهو يجد من هو أصلح للمسلمين منه فقد خان الله ورسوله».

وفي رواية «من قلد رجلاً عملاً على عصابة وهو يجد في تلك العصابة أراضى منه فقد خان الله ورسوله وخان المؤمنين»^(٣)، وقال عمر بن الخطاب ؓ: «من ولي من أمر المسلمين شيئاً فولى رجلاً لمودة أو قرابة بينهما فقد خان الله ورسوله والمسلمين»^(٤).

وينبغي أن يعرف الأصلح في كل منصب فإن الولاية لها ركنان: القوة والأمانة كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنْ آسْتَفَجَرْتَ الْقَوَى الْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦].

(١) ابن خلدون: مرجع سابق (ص ٢٩٤).

(٢) الماوردي: الحكام السلطانية، مرجع سابق (ص ٥٠).

(٣) رواه الحاكم في صحيحه وروى بعضهم أنه من قول عمر لابن عمر روى ذلك عنه، (٤/ ١٠٤).

(٤) ابن تيمية: السياسة الشرعية، مرجع سابق (ص ١٩)، السنة لابن أبي عاصم (١٤٦٢).

وقال صاحب مصر ليوسف عليه السلام: ﴿إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾ [يوسف: ٥٤].
وقال تعالى في صفة جبريل: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ﴿ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ﴿مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ﴾ [التكوير: ١٩-٢١].

والقوة في كل ولاية بحسبها فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها فإن الحرب خدعة وإلى القدرة على أنواع القتال والقوة في الحكم بين الناس ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام. والأمانة ترجع إلى خشية الله وألا يشتري بآياته ثمنا قليلا وترك خشية الناس وهذه الخصال الثلاث التي اتخدها الله على كل حكم على الناس في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَخْشَوُا النَّاسَ وَاحْشَوْنِي وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤].

وهذا الذي ذكر لا خلاف فيه بين الفقهاء فيما يخص الرجال من مسلمي الدولة الإسلامية، ولكن الخلاف بين الفقهاء في جواز تولية المرأة، وتولية الذمي، وفيما يلي بيان ذلك:

(أ) تولية المرأة للوظائف العامة

(١) حكم تولي المرأة للقضاء:

اختلف العلماء في هذه المسألة على ثلاثة أقوال:

القول الأول: المنع مطلقا.

وهو قول الجمهور: (الحنابلة والشافعية والمالكية وزفر من الحنفية والزيدية)^(١).

قال ابن قدامة: (أن يكون بالغًا عاقلًا حرا ذكرا)^(٢) قال الإمام القرافي: (وهو أن يكون

(١) الدسوقي: حاشية الدسوقي، دار الفكر، (١٢٩/٤)، القرافي: الذخيرة، دار الغرب (١٠/١١٦)،

النووي: المجموع، دار الفكر، (٢٠/١٢٧)، وابن قدامة: المغني (٩/٣٩)، البحر الزخار (٦/١١٨)،

وهو رأي فضيلة الشيخ جاد الحق علي جاد الحق، ينظر هدية مجلة الأزهر صفر ١٤١٦ هـ - ١٩٩٥ م.

(٢) ابن قدامة: المغني، دار الفكر (٩/٣٩).

ذكرا لأن قضاء الأنثى يمنع من زجر الظالمين وتنفيذ الحق^(١).

أدلة القول الأول:

١ - قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤] وجه الاستدلال: أن (أل) هنا للاستغراق فتشمل جميع النساء والرجال في جميع الأحوال والأصل وجوب العمل بالعام حتى يأتي ما يخصه ولا يخص هنا.

قال ابن كثير: (أي هو رئيسها، وكبيرها والحاكم عليها ومؤدبها إذ اعوجت، بما فضل الله بعضهم على بعض أي لأن الرجال أفضل من النساء والرجل خير من المرأة، ولهذا كانت النبوة مختصة بالرجال، وكذلك الملك الأعظم، وكذا منصب القضاء، وغير ذلك، فالرجل أفضل من المرأة في نفسه، وله الفضل عليها، والإفضال، فناسب أن يكون قيا عليها^(٢)).

٢ - قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوا شَهِدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ ... الآية [البقرة: ٢٨٢].
وجه الاستشهاد: أن الله جعل شهادة المرأة نصف شهادة الرجل وعلل ذلك بقوله: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ فالمرأة الواحدة عرضة للنسيان والضلال فجعل معها أخرى تذكيرا لها وهذا في الشهادات فكيف بالقضاء الذي فيه حقوق الناس وليس من حفظ الحقوق تعريضها للنسيان والنقص.

وقد بين النبي ﷺ سبب ذلك كما في الحديث التالي: فقد روى البخاري في صحيحه عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خرج رسول الله ﷺ في أضحى، أو في فطر إلى المصل فمر على النساء، فقال ﷺ: «يا معشر النساء: تصدقن؟ فإني أريتكن أكثر أهل النار»، فقلن: وبم يا رسول الله؟ قال: «تكثرن اللعن، وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقل ودين أذهب

(١) القرافي شهاب الدين أحمد بن إدريس: الذخيرة: دار الغرب (١٠/١١٦).

(٢) ابن كثير: مرجع سابق (٢/٢٩٢).

لِلْبَّ الرجل الحازم من إحداكن»، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟» قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل، ولم تصم؟» قلن: بلى، قال: «فذلك من نقصان دينها»^(١).

٣- قصة ملكة سبأ: ﴿إِنِّي وَجَدْتُ أَمْرًا تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَمَّا عَزَّ عَظِيمٌ﴾ [النمل: ٢٣] وجه الاستدلال:

أ- استنكار المدهد لوجود امرأة تحكم هؤلاء القوم.

ب- إزالة سليمان عليه السلام لملكها ولو كان ذلك سائغاً لأقرها عليه ودعاها للإسلام فقط ولكنه قال: ﴿أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَيَّ﴾.

ج- أنه أخذ ملكها خلسة بإرسال الجن له ولو كان حكمها جائز لما أزاله بالخلصة.

٤- قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣].

وجه الاستدلال: أن الله أمر المرأة بالقرار في البيت والقضاء يوجب خروجها واختلاطها بالرجال بالبروز لهم مما يناق الآيات.

روى البخاري في صحيحه عن أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها قالت: قال رسول الله ﷺ: «قد أذن الله لكن أن تخرجن لحوائجكن»^(٢).

٥- من السنة: فلم يرد عن النبي ﷺ أنه ولي امرأة على القضاء أو إحدى الولايات العامة ولو كان ذلك حقاً لما حرمها منه النبي ﷺ.

(١) البخاري، كتاب الحيض، باب ترك الحائض الصوم، رقم (٢٩٨) (١/١١٦)، أخرجه مسلم في الإيمان باب بيان نقصان الإيمان بنقص الطاعات رقم (٧٩، ٨٠) (من نقصان عقلها) أي وجود الثانية معها لنسيانها وقلة ضبطها وهذا يشعر بنقص عقلها عن الرجل إجمالاً وأما تفصيلاً فقد تكون امرأة أكثر عقلاً من كثير من الرجال. (من نقصان دينها). أي إن ما يقع منها من العبادة وهي من أهم أمور الدين أنقص مما يقع من الرجل.

(٢) البخاري، كتاب النكاح، باب خروج النساء، رقم (٤٩٣٩)، (٥/٢٠٠٦).

- قوله ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»^(١).

وذلك عندما أخبر أن بنت كسرى تولت الحكم بعد أبيها.

وجه الاستلال: أن النبي ﷺ جعل من أسباب عدم الفلاح تولي المرأة للولايات العامة والقضاء نوع من أنواع الولاية وإن كان الحديث جاء في موقف خاص فإن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

قال الصنعاني رحمه الله: «فيه دليل على أن المرأة ليست من أهل الولايات، ولا يحل لقومها توليتها لأن تجنب الأمر الموجب لعدم الفلاح واجب»^(٢).

قالت لجنة كبار علماء الأزهر في شرحها للحكم المستنبط من هذا الحديث: «وظاهر أن الرسول ﷺ لا يقصد مجرد الإخبار عن عدم فلاح هؤلاء القوم الذين يولون المرأة أمرهم لأن وظيفته ﷺ بيان ما يجب لأمته أن تفعله حتى تصل إلى الخير والفلاح، وما لا يجوز لها أن تفعله حتى تسلم من الشر والخسارة، وإنما يقصد نهى أمته عن مجارة الفرس في إسناد شيء من الأمور العامة إلى المرأة، وقد ساق ذلك بأسلوب من شأنه أن يبعث القوم الحريصين على خلاصهم وانتظام شملهم على الامتثال، وهو أسلوب القطع بأن عدم الفلاح ملازم لتولية المرأة أمراً من أمورهم، ولا شك أن النهي المستفاد من الحديث يمنع كل امرأة في كل عصر من العصور أن تتولى أي شيء من الولايات العامة، وهذا العموم تفيده صيغة الحديث وأسلوبه كما يفيد المعنى الذي كان من أجله المنع. وهذا ما فهمه أصحاب النبي ﷺ وجميع أئمة السلف، لم يستثنوا من ذلك امرأة ولا قوماً ولا شأناً من الشؤون فهم جميعاً يستدلون بهذا الحديث على حرمة تولي المرأة الإمامة الكبرى والقضاء وقيادة الجيوش وما إليها من الولايات العامة»^(٣).

(١) البخاري (٤/ ١٦١٠)، رقم (٤١٦٣)، التلخيص (٨/ ٢٢٧)، البيهقي (٣/ ٩٠).

(٢) الصنعاني: سبل السلام، دار إحياء التراث، (٤/ ٩٦).

(٣) مجلة العربي سبتمبر ١٩٧٠م، (ص ٣٢).

٧- قول النبي ﷺ: «المرأة راعية في بيت زوجها ومسئولة عن رعيتها»^(١).

وجه الدلالة: بيان أن أهم واجبات المرأة العامة التي تسأل عنها بين يدي الله تعالى (ديانة) هي على مسئوليتها عن بيتها، وهو صريح في أن هذا هو الواجب المقدم على غيره، ثم قام بالمنع من غيره في الولاية العامة ما تقدم من الأدلة، ويعضد هذا: صيغة الحديث من مبدئها حيث بينت مسئولية الواجبات على أفراد المؤمنين رجالاً ونساءً في الجملة - أعني الواجبات الاجتماعية بين الناس مع بعضهم - إذ قال ﷺ: «ألا كلكم راع وكلكم مسئول عن رعيت، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيت، والرجل راع في أهل بيته ومسئول عن رعيت، والخادم راع في مال سيده ومسئول عن رعيت، والمرأة...»^(٢).

قال في شرح السنة: معنى الراعي هنا الحافظ المؤمن على من يليه؛ أمرهم النبي ﷺ بالنصيحة فيما يلونه وحذرهم الخيانة فيه بإخباره أنهم مسئولون عنه، فالرعاية: حفظ الشيء وحسن التعهد، فقد استوى هؤلاء في الاسم (الراعي) وإن كانت معانيهم فيه مختلفة فرعاية الإمام: ولاية أمور الرعية، والحيطة من ورائهم وإقامة الحدود والأحكام فيهم، ورعاية الرجل أهله: بالقيام عليهم في النفقة وحسن العشرة، ورعاية المرأة في بيت زوجها بحسن التدبير في أمر بيته والتعهد لخدمته وأضيافه^(٣).

والحديث ظاهر في أن الأصل في المرأة العمل داخل البيت لا خارجه، وما عداه فيحتاج فيه إلى المبرر على الخروج، والولاية العامة قد علم الناس جميعاً أن الأصل فيها الخروج والبروز لا البقاء في البيت، ولأحمد من حديث أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «ما من راع يسأل

(١) البخاري كتاب الاستقراض، وأداء الديون والحجر والتفليس، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه (٨٤٨/٢).

(٢) البخاري كتاب الاستقراض، وأداء الديون والحجر والتفليس، باب العبد راع في مال سيده ولا يعمل إلا بإذنه (٨٤٨/٢).

(٣) للإمام الحسين بن مسعود البغوي: شرح السنة، حققه وعلق عليه: شعيب الأرناؤوط، (٦٢/١٠) المكتب الإسلامي، الطبعة الثانية ١٤٠٣هـ - ١٩٩٣م.

يوم القيامة أقام أمر الله أم أضعاه»^(١).

ولابن حبان بسند صحيح عن أنس: «إن الله سائل كل راع استرعاه حفظ ذلك أو ضيعه»^(٢).

ويؤيد هذا الأصل المفهوم من الحديث ما قرره ابن حجر رحمته الله في شرح هذا الحديث: «قوله «المرأة راعية في بيت زوجها» إنما قيد بالبيت لأنها لا تصل إلى ما سواه غالباً إلا بإذن خاص». فإن تولته تكون مضیعة - في الغالب - لواجبها الأهم»^(٣).

ولقد جعل الإمام السيوطي هذا الحديث بمثابة تحديد الوالي والمولى عليه آخذاً ذلك من لفظ (راع) المستدعي رعيته، فقال: «كلكم راع أي حافظ مؤتمن صلاح ما قام عليه وما هو تحت نظره»^(٤).

٨- قوله ﷺ: «القضاة ثلاثة: اثنان في النار وواحد في الجنة: رجل عمل الحق فقصي به فهو في الجنة، ورجل قضى في الناس على جهل، فهو في النار، ورجل عرف الحق فجار في الحكم فهو في النار»^(٥).

قال مجد الدين بن تيمية رحمته الله: «وهو دليل على اشتراط كون القاضي رجلاً»، وأقر الشوكاني، إذ قال في النيل: «دل بمفهومه على خروج المرأة»^(٦) أي من جواز أن تكون قاضية

(١) الإمام أحمد بن حنبل، المسند، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثالثة (١٥/٢).

(٢) ابن حبان محمد بن حبان التميمي البستي، الصحيح، مؤسسة الرسالة، (٣٣٤/١٠).

(٣) ابن حجر، فتح الباري، طبعة دار السلام (١٣/١١٣).

(٤) السيوطي: الديباج على صحيح مسلم ابن الحجاج (٤/٤٤٦)، مراجعة: أبي إسحاق الحويني الأثري، دار ابن عفان، الخبر - السعودية، ١٤١٦هـ - ١٩٩٦م.

(٥) أخرجه أبو داود في كتاب الأقضية، باب في القاضي يخطئ رقم (٣٥٧٣) (٣/٢٩٩)، وصححه الألباني في صحيح سنن أبي داود رقم (٣٥٧٣) (٣/٢٩٩)، وفي صحيح سنن الترمذي رقم (١٣٢٢) (٣/٦١٣)، وفي صحيح ابن ماجه رقم (٢٣١٥) (٢/٧٧٦).

(٦) الشوكاني: نيل الأوطار (٥/٦٦).

لقول الرسول ﷺ: «رجل علم الحق، ورجل قضى في الناس على جهل، ورجل عرف الحق».

٩- إجماع الصحابة رضي الله عنهم فلم يرد مخالفة لهم في المسألة والنبي ﷺ يقول: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي»^(١).

وما هذا الإجماع إلا تطبيقاً لما فهمه الصحابة رضي الله عنهم من النبي ﷺ.

١٠- أن المرأة تعرض لها عوارض مستمرة كالحيض والحمل والرضاع ونحوها مما قد يؤثر في الحكم بين الناس.

القول الثاني:

جواز توليها القضاء فيما تصح شهادتها فيه (سوى الحدود والقصاص) وهو قول الأحناف وابن القاسم من المالكية^(٢).

قال الإمام الكاساني: وأما الذكورة فليست من شرط جواز التقليد في الجملة لان المرأة من أهل الشهادات في الجملة إلا أنها لا تقضى بالحدود والقصاص لأنه لا شهادة لها في ذلك وأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة^(٣).

وجاء في مواهب الجليل^(٤): «وَرَوَى ابْنُ أَبِي مَرْيَمَ عَنْ ابْنِ الْقَاسِمِ جَوَّازَ وَلَايَةِ الْمَرْأَةِ، قَالَ ابْنُ عَرَفَةَ، قَالَ ابْنُ زَرْقُونٍ: أَظُنُّهُ فِيمَا تَجَوَّزُ فِيهِ شَهَادَتُهَا، قَالَ ابْنُ عَبْدِ السَّلَامِ: لَا حَاجَةَ لِهَذَا التَّأْوِيلِ لِاخْتِيَالِ أَنْ يَكُونَ ابْنُ الْقَاسِمِ قَالَ كَقَوْلِ الْحَسَنِ وَالطَّيْرِيِّ بِإِجَازَةِ وَلَايَتِهَا الْقَضَاءَ مُطْلَقًا (قُلْتُ) الْأَظْهَرُ قَوْلُ ابْنِ زَرْقُونٍ؛ لِأَنَّ ابْنَ عَبْدِ السَّلَامِ، قَالَ فِي الرَّدِّ عَلَى مَنْ شَدَّ مِنْ الْمُتَكَلِّمِينَ وَقَالَ الْفِسْقُ لَا يُنَافِي الْقَضَاءَ مَا نَصَّهُ: وَهَذَا ضَعِيفٌ جِدًّا؛ لِأَنَّ الْعَدَالَةَ شَرْطٌ فِي قَبُولِ الشَّهَادَةِ وَالْقَضَاءِ أَعْظَمُ حُرْمَةً مِنْهَا.

(١) المستدرک (١/ ١٧٤)، ابن حبان (١/ ١٧٩)، الترمذي (٥/ ٤٤)، أبوداود (٤/ ٢٠٠).

(٢) الكاساني: بدائع الصنائع (٥/ ٤٣٨)، الخطاب: مواهب الجليل، (٦/ ٨٧-٨٨).

(٣) الكاساني: بدائع الصنائع، مرجع سابق (٥/ ٤٣٨).

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع (٥/ ٤٣٨)، الخطاب: مواهب الجليل (٦/ ٨٧-٨٨).

(قُلْتُ) فَجُعِلَ مَا هُوَ مُنَافٍ لِلشَّهَادَةِ مُنَافٍ لِلْقَضَاءِ فَكَمَا أَنَّ النِّكَاحَ وَالطَّلَاقَ وَالْعِتْقَ وَالْحُدُودَ لَا تُقْبَلُ فِيهَا شَهَادَتُهَا فَكَذَلِكَ لَا يَصِحُّ فِيهَا قَضَاؤُهَا.

أدلتهم:

(١) قياس القضاء على الشهادة فأهلية القضاء تدور مع أهلية الشهادة. . . وهذا أقوى دليل لديهم .

(٢) قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾.

وجه الاستدلال: أن الآية عامة فتشمل الرجال والنساء ومن أعظم الأمانات أمانة القضاء.

(٣) وقوله ﷺ: «النساء شقائق الرجال»^(١).

وجه الاستدلال: أن اللفظة في الحديث عامة فلم تفرق بين القضاء وغيره

(٤) وقوله: «والمرأة راعية في بيت زوجها...».

وجه الاستدلال: فقالوا بما أن النبي ﷺ قد جعل لها الولاية في بيت زوجها فهذا دليل على أنها أهل للولاية.

القول الثالث:

الجواز المطلق وهو قول ابن حزم الظاهري وابن جرير الطبري وهو قول عند الأحناف^(٢)

قال ابن حزم رحمه الله: (مَسْأَلَةٌ: وَجَائِزٌ أَنْ تَلِيَ الْمَرْأَةُ الْحُكْمَ وَهُوَ قَوْلُ أَبِي حَنِيفَةَ وَقَدْ رُوِيَ، عَنْ عُمَرَ بْنِ الْخَطَّابِ أَنَّهُ وَلَّى الشَّفَاءَ امْرَأَةً مِنْ قَوْمِهِ السُّوقِ. فَإِنْ قِيلَ: قَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَنْ يُفْلِحَ قَوْمٌ أَسْنَدُوا أَمْرَهُمْ إِلَى امْرَأَةٍ». قُلْنَا: إِنَّمَا قَالَ ذَلِكَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي الْأَمْرِ الْعَامِّ الَّذِي

(١) الترمذي (١/ ١٩٠)، الدرامي (١/ ٢١٥)، الدارقطني (١/ ١٣٣).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية، (ص ٦٥).

هُوَ الْخِلَافَةُ. برهان ذَلِكَ: قَوْلُهُ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ: «الْمَرْأَةُ رَاعِيَةٌ عَلَى مَالِ زَوْجِهَا وَهِيَ مَسْئُولَةٌ، عَنْ رَعِيَّتِهَا». وَقَدْ أَجَازَ الْمَالِكِيُّونَ أَنْ تَكُونَ وَصِيَّةً وَوَكِيلَةً وَلَمْ يَأْتِ نَصٌّ مِنْ مَنْعِهَا أَنْ تَلِيَ بَعْضَ الْأُمُورِ وَيَا اللَّهَ تَعَالَى التَّوْفِيقُ^(١).

أدلتهم:

ومن خلال التأمل في أدلة القائلين بهذا القول قديماً وحديثاً فإنها ترجع بالجملة إلى ما يلي:

١- أن الأصل الإباحة ولم يرد دليل صريح بالمنع.

٢- قصة ملكة سبأ وأنها أثبتت حكمتها في الولاية وذلك بقولها: ﴿ مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ ﴾، وقولها: ﴿ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعِزَّةَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ ﴾ [النمل: ٣٤].

٣- قوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا ﴾ [النساء: ٥٨].

وجه الاستدلال: أن الله أمر بأداء الأمانات ومن أعظم الأمانات أمانة القضاء ثم إن اللفظ عام فيشمل المرأة والرجل على حد سواء.

٤- استشارة النبي ﷺ لأم سلمة في عمرة الحديبية عندما رفض أصحابه التحلل فأشارت عليه أن يفعل التحلل أمامهم ويذبح الهدي ففعل عليه الصلاة والسلام واستجاب الصحابة له^(٢).

وجه الاستدلال: أن أم سلمة أظهرت حكمتها واستجاب لها النبي ﷺ فدل على وجود الحكمة عند النساء فلا يمنع من توليها للقضاء.

(١) ابن حزم: المحلى (٩/٤٩٢).

(٢) البخاري (٢/٩٧٤) رقم (٢٥٨١)، كتاب الشروط، باب الشروط في الجهاد والمصالحة مع أهل الحرب وكتابة الشروط.

٥- خروج عائشة رضي الله عنها قائدة للجيش في معركة الجمل.

وجه الاستشهاد: أن عائشة رضي الله عنها تولت قيادة الجيش ولو كان تولي المرأة للمناصب القيادية غير جائز لما تولت عائشة رضي الله عنها قيادة الجيش، ومن تلك المناصب منصب القضاء^(١).

٦- أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ولي امرأة اسمها الشفاء محتسبة في السوق فلو كان تولي المرأة للمناصب الكبرى محرماً لما فعل عمر ذلك^(٢).

٧- مشاركة الصحابيات في الجهاد أيام النبي صلى الله عليه وسلم فدل ذلك على تحمل المرأة للمشاقة وقدرتها على ذلك.

٨- قياس القضاء على الإفتاء: فيها أن المرأة يجوز لها الإفتاء كذلك يجوز لها القضاء إذ أنه لا فرق بينها فكل من الأمرين فيه بيان لحكم الله.

٨- الاستدلال بما حصل لشجرة الدر التركية وأنها تولت الولاية العامة ثلاثة أشهر ولم يرد استنكار العلماء لها في ذلك الزمان.

المنافشة والترجيح:

بعد النظر والتأمل في الأقوال وأدلة كل قول يظهر والله أعلم إن أهم سبب أدى إلى اختلاف الفقهاء حول جواز تولي المرأة لمنصب القضاء كان اختلافهم في «القياس»، فقد اختلفوا في الحكم الذي قاسوا عليه توليها القضاء، فالذين قاسوا القضاء على الإمامة العظمى منعوا توليها القضاء، والذين قاسوا القضاء على الشهادة أجازوا قضاءها فيما أجازوا شهادتها فيه، أي في غير القصاص والحدود، والذين قاسوا القضاء على الفتيا فقد أجازوا قضاءها في كل شيء.

وأورد هنا ما ورد من نقاش على القولين الثاني والثالث لأن الراجع لدى الباحث هو

(١) الإمام أحمد: المسند (٥٢/٦)، الحاكم: المستدرک (١٩٢/٣).

(٢) ابن حزم: المحلى، دار الآفاق الجديدة (٤٩٢/٩).

القول الأول القائل بالمنع لقوة أدلتهم من حيث الثبوت والدلالة.

أما بالنسبة للقول الثاني فالرد عليه من وجهين:

١ - أن قياس القضاء على الشهادة في هذه المسألة قياس مع الفارق؛ وذلك لأن ولاية الشهادة دون ولاية القضاء ولا يقاس الأعلى على الأدنى.

٢ - ثم إنه بعد التأمل في مذهب الأحناف وتحقيق القول فيه نجد أن الأصل عندهم المنع ولكن إذا حكمت نفذ قضاؤها في غير الحدود والقصاص وهو ما تصح شهادتها فيه وعليه فتزاعهم مع الجمهور في غير مسألة الولاية.

وتوضيح ذلك: أن محل النزاع في المسألة هو هل يجوز تولي المرأة القضاء ابتداءً؟ فعند التأمل نجد أن كلا من الجمهور والأحناف متفقين في ذلك على عدم الجواز ولكن لو قضت فإن الجمهور على عدم نفوذ حكمها وأما الأحناف فقالوا ينفذ حكمها في غير الحدود والقصاص مع إثم من ولاها^(١).

وأما بالنسبة للقول الثالث فالرد على أدلتهم كما يلي:

الجواب على الدليل الأول: قولهم أنه لم يرد دليل في المسألة هذا غير صحيح لأنه قد وردت جملة من الأدلة كما في أدلة القول الأول.

الجواب على الدليل الثاني: وهو استدلالهم بملكة سباً وأن الله أشاد بها.

والرد هنا من وجوه أربعة:

الوجه الأول: أين هي الإشادة؟ أفي نسبتها للضلال والكفر؟

(١) د/ محمد رأفت عثمان: بحوث في الفقه الإسلامي المقارن (ص ١٠٠، ١٢٠) حيث ناقش هذه المسألة نقاشاً علمياً مستفيضاً ودقيقاً، وينظر أيضاً ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٥/ ٥٨٧) حيث أورد قول الغزي في تنوير الأبصار: «والمرأة تقضي في غير حد وقود وإن أثم المولى لها. لخبر البخاري لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».

كما في قوله تعالى: ﴿وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تُعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ [النمل: ٤٣] أم في ذكر بعثها للرشوة باسم الهدية؟!

كما في قوله تعالى: ﴿وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِم بِهَدِيَّةٍ فَنَاطِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [فَلَمَّا جَاءَ سُلَيْمَنَ قَالَ أْتِعِدُونَنِي بِمَالٍ فَمَاءٌ آتَنِيَهُ اللَّهُ خَيْرٌ مِمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ﴾ [النمل: ٣٥-٣٦] وربما يقصد بالإشادة ما ذكر عنها أنها كانت عاقلة حكيمة. وهذا يُجيب عنه في:

الوجه الثاني: أن يُقال إنها كانت كافرة، فهل إذا أُنتي على كافر بِعَدَلٍ أو بِعَقْلِ يكون في هذا إشادة بِكُفْرِهِ؟!

الوجه الثالث: أن هذا لو صحَّ أن فيه إشادة -مع ما فيه من ذم- فليس فيه مستند ولا دليل أما لماذا؟ فلأن هذا من شرع من قبلنا، وجاء شرعنا بخلافه.

الوجه الرابع: أن هذا المُلْك كان ليلقيس قبل إسلامها، فإنها لما أسلمت لله رب العالمين تَبِعَتْ سُلَيْمَانَ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ، فقد حكى الله عنها أنها قالت: ﴿قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: ٤٤].

فلما أسلمت مع سليمان لم يُعد لها مُلْك، بل صارت تحت حُكْم سليمان عليه الصلاة والسلام.

الجواب على الدليل الثالث: وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾.

فالرد عليه من وجهين:

١- أن الآية عامة وقد ورد التخصيص بالأدلة الواردة في النهي عن تولي المرأة الولايات العامة كما سبق ذكرها في القول الأول.

٢- ثم إنه لو صح الاستدلال بهذه الآية على جواز تولي المرأة للقضاء لصح الاستدلال بها على جواز تولي المرأة للولاية العامة وهذا باطل بإجماع العلماء.

ومن النكت المفيدة في هذه المسألة:

ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَمْنُوا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٢] قال الجصاص رحمته الله: «من التمني المنهي عنه أن يتمنى ما يستحيل وقوعه، مثل أن يتمنى المرأة أن تكون رجلاً أو يتمنى حال الخلافة والإمارة ونحوها من الأمور التي قد أعلم أنها لا تكون ولا تقع»^(١).

قال الشوكاني رحمته الله: «فإن ذلك نوع من عدم الرضا بالقسمة التي قسمها الله بين عباده على مقتضى إرادته وحكمته البالغة»^(٢).

وعلى هذا فتصوير أمر الولاية في ميدان بحثنا على أنها أنانية من الرجل واستبداد منه، وعنفوان من قبله، ما هو إلا نوع مجازفة وانسياق غريب وخطر وراء الإرهاب الفكري والإعلامي الغربي العام، وذوبان ثقافي في الشعارات الثقافية الوافدة. وهل التكامل بين الرجل والمرأة بتسخير كل واحد منهما نفسه لما خلق لأجله أنانية من الرجل؟ أليس يؤلمك أن يصور مناهج البحث على أنه صراع جنسي بين الزوجين (الجنسين) على نمط نظرية الصراع الطبقي الماركسي الهالكة؟ كيف وربك يقول: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا أَكْتَسَبُوا وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا أَكْتَسَبْنَ وَسَأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: ٣٢].

الجواب على الدليل الرابع:

أما استدلالهم باستشارة النبي ﷺ لأم سلمة فليس فيه دليل على هذه المسألة، فما وجه الدلالة أن يكون سماع الرسول لمشورة أم سلمة دليلاً على جواز توليتها القضاء ولم يقل أحد: إنه يحرم لذي سلطان أن يستشير زوجته في شأن ما، أو يأخذ رأي النساء في قضية من القضايا كما للمرأة الحق في أن تأمر بالمعروف وتنهي عن المنكر وتدل على الخير.

(١) الجصاص: أحكام القرآن (٣/١٤٢).

(٢) الشوكاني: تفسير الشوكاني (فتح القدير)، دار الكتب العلمية (١/٥٨٥).

ولكن أن يكون لها الحق أو عليها الواجب أن تتولى ولاية عامة إمارة أو وزارة، أو قضاء، فليس في هذه القصة دليل على هذا الأمر.

الجواب على الدليل الخامس:

وهو تولي عائشة رضي الله عنها لقيادة الجيش في معركة الجمل.

والجواب أنها لم تخرج أميرة ولا حاكمة ولا كان الجيش الذي هي فيه يرى إماما لهم غير علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقد كان بالجيش طلحة والزبير وهما اللذان كانا على رؤوس الناس، وإنما خرجوا للإصلاح وظنوا أن وجود أم المؤمنين معهم أنفع في جمع الكلمة، وتجنب المسلمين الحرب ثم كان ما كان مما لم يقع في الحسبان.

هذا وقد ندمت أم المؤمنين رضي الله عنها على هذا الخروج، ولامها كبار الصحابة، وجاء الحديث النبوي بالتحذير من هذا الخروج، فكيف يكون هذا دليلاً على تولي المرأة الولايات العامة.

أخرج ابن سعد^(١) عن مسروق قال: كانت عائشة رضي الله عنها إذا قرأت: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ بككت حتى تبل خمارها وما ذاك إلا لأن قراءتها تذكرها الواقعة التي قتل فيها كثير من المسلمين، وهذا كما أن الزبير رضي الله عنه أحزنه ذلك فقد صح أنه رضي الله عنه لما وقع الانهزام على من مع أم المؤمنين رضي الله عنها وقتل من قتل من الجمعين طاف في مقتل القتلى فكان يضرب على فخذه ويقول: يا ليتني مت قبل هذا وكنت نسياً منسياً، وليس بكاؤها عند قراءة الآية لعلمها بأنها أخطأت في فهم معناها أو أنها نسيتها يوم خرجت كما توهم بعضهم، وقد ينضم لما ذكرناه في سبب البكاء (أن النبي صلى الله عليه وسلم قال يوماً لأزواجه المطهرات وفيهن عائشة رضي الله عنها): كأي يا أحداكن تنبجها كلاب الحوآب، ولم تكن سألت قبل المسير عن الحوآب هل هو واقع في طريقها أم لا حتى نبحتها في أثناء المسير كلاب الحوآب، عند ما فقالت لمحمد بن طلحة: ما اسم هذا الماء، فقال: يقولون له حوآب، فقالت: أرجعوني، وذكرت الحديث وامتنعت عن المسير وقصدت

(١) محمد بن سعد بن منيع أبو عبد الله البصري الزهري: الطبقات الكبرى، دار صادر - بيروت، (٨ / ٨٠).

الرجوع، فلم يوافقها أكثر من معها ووقع التشاجر^(١).

الجواب على الدليل السادس:

استدلّاهم بقصة تعيين عمر للشفاء محتسبة في السوق فالرد عليها من وجهين:

١ - القصة ضعيفة السند وقد أوردها ابن حزم بصيغة التمرّض (روي) بخلاف صنيعة مع الأدلة الصحيحة وقال الإمام ابن العربي في التعليق على هذه القصة (وهي من دسائس المبتدعة)^(٢).

والأثر المروي عن الشفاء عليه السلام ذكره ابن عبد البر في الاستيعاب^(٣).

وتبعه ابن حجر^(٤) في الإصابة كلهم بدون إسناد ولا عزو لأحد ولم يذكره ابن سعد في ترجمتها ولا ابن الأثير في أسد الغابة ولا الطبراني في المعجم الكبير، كما أنه ورد بصيغة التمرّض كما أسلفت (روي).

٢ - ثم إن ابن حزم لا يرى حجية قول الصحابي^(٥) فكيف يستدل بفعل عمر في هذه المسألة.

الجواب على الدليل السابع:

أن هذا في الجهاد وليس له علاقة بالمسألة. . والباحث لا ينكر وجود بعض النساء ذات تحمل وقوة ولكن الأصل في النساء خلاف ذلك والعبرة بالأعم الأغلب لا بالقليل النادر.

(١) المسند رقم (٢٣٥١٣)، كتاب باقي مسند الأنصار، باب حديث عائشة.

(٢) ابن العربي، أبو بكر بن محمد بن عبد الله، أحكام القرآن، دار الفكر (٣/ ١٤٥).

(٣) ابن عبد البر: الاستيعاب (ص ٦٠٤).

(٤) أحمد بن علي بن حجر أبو الفضل العسقلاني الشافعي، الإصابة في تمييز الصحابة، دار الجيل - بيروت،

الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ تحقيق: علي محمد البجاوي (٧/ ٧٢٨).

(٥) علي بن أحمد بن حزم الأندلسي أبو محمد: الأحكام في أصول الأحكام، دار الحديث - القاهرة، الطبعة

الأولى، ١٤٠٤ هـ (٢/ ٢٠٢) وما بعدها.

الجواب على الدليل الثامن:

وهذا من أعجب الأدلة فكيف يستدل بمثل هذه الحوادث التاريخية وترك الأدلة من الكتاب والسنة فليس لهذه الحوادث الحق في تشريع الأحكام للمسلمين.

أما شجرة الدر أم خليل التركية فقصتها معلومة، فهي في الأصل كانت مملوكة محظية للملك الصالح نجم الدين أيوب رحمه الله وكانت لا تفارقه سقراً ولا حضراً من شدة محبته لها، ومات ولدها منه وهو صغير، وبعد مقتل ابنه توران شاه على أيدي المماليك بعد شهرين من توليه الحكم تولت الديار المصرية مدة ثلاثة أشهر، فكان يخطب لها وتضرب السكة باسمها، وقد تزوجت عز الدين التركماني وصار هو الملك، ولما علمت أنه يريد الزواج عليها بآنة صاحب الموصل أمرت جواربها أن يمسكنه لها فيما زالت تضربه ببقاقيها والجواري يعركن في بطنه حتى مات وهو كذلك، ولما سمع مماليكه أقبلوا بصحبة مملوكه الأكبر سيف الدين قطز فقتلوا وألقوها على مزبلة.

فامرأة مثل هذه تتخذ قدوة لنا؟^(١)، ويضاف هنا في الرد على هذا القول:

أن القول المنسوب للإمام ابن جرير فيه اضطراب فلم يوجد هذا القول في تفسيره بل أنكره الإمام القرطبي وابن العربي.

١ - يقول المفسر الإمام ابن العربي: (ونقل عن محمد بن جرير الطبري وإمام الدين أنه يجوز أن تكون المرأة، قاضية ولم يصح ذلك عنه، ولعله كما نقل عن أبي حنيفة أنها إنما تقضي فيما تشهد فيه المرأة وليس بأن تكون قاضية على الإطلاق، ولا بأن يكتب لها منشور بأن فلانة مقدمة في الحكم إلا في الدماء والنكاح، وإنما ذلك كسبيل التحكيم أو الاستبانة في القضية الواحدة، بدليل قوله ﷺ: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة» وهذا هو الظن بأبي حنيفة وابن جرير)^(٢).

(١) ابن كثير: البداية والنهاية، (١٣/١٩٦) وما بعدها.

(٢) ابن العربي: أحكام القرآن، دار الفكر (٣/٤٥٧).

٢- جزم بعدم صحة ذلك لابن جرير الطبري المفسر القرطبي رحمهما الله حيث قال: (ونقل عن محمد بن جرير الطبري أنه يجوز أن تكون المرأة قاضية، ولم يصح عنه ذلك)^(١).

مناقشة أدلة القول الأول:

إن القول الأول - وهو الذي أرجحه في هذه المسألة - أدلته واضحة بينة وقد رددت على جزء من الشبه المثارة حولها في ثنايا المسألة وذلك عند ذكر الأدلة.

ولكن أكثر ما ورد عليه النقاش هو الاستدلال بحديث أبي بكرة رضي الله عنه وهو:

مارواه البخاري - بإسناده - عن أبي بكرة رضي الله عنه قال: لقد نفعني الله بكلمة سمعتها من رسول الله ﷺ - أيام الجمل بعد ما كُتبت أن الحق بأصحاب الجمل فأقاتل معهم - قال: لما بلغ رسول الله ﷺ أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، وسأذكر الآن ما ورد على هذا الحديث من شبه وأذكر الرد عليها في حينه مستعيناً بالله تعالى:

الشبهة الأولى:

لماذا لم يتذكر أبو بكرة راوية الحديث هذا الحديث إلا بعد ربع قرن وفجأة وفي ظل ظروف مضطربة؟

الجواب:

لم ينفرد أبو بكرة رضي الله عنه بهذا الأمر، فقد جاء مثل ذلك عن عدد من الصحابة، أي أنهم تذكروا أحاديث سمعوها من النبي ﷺ، ولم يرووها إلا في مناسباتها، أو حين تذكروها. فمن ذلك:

١ - ما قاله حذيفة رضي الله عنه قال: قام فينا رسول الله ﷺ مقاماً ما ترك شيئاً يكون في مقامه ذلك إلى قيام الساعة إلا حدث به، حَفِظَهُ مَنْ حَفِظَهُ، وَنَسِيَ مَنْ نَسِيَ، قد علمه أصحابي

(١) القرطبي: (١٣/١٨٣).

هؤلاء، وإنه ليكون منه شيء قد نسيته فأراه فأذكره كما يذكر الرجل وجه الرجل إذا غاب عنه ثم إذا رآه عرفه^(١).

٢- وروى مسلم عن عمرو بن أخطب قال صلى بنا رسول الله ﷺ الفجر وصعد المنبر فخطبنا حتى حضرت الظهر فنزل فصل ثم صعد المنبر فخطبنا حتى حضرت العصر ثم نزل فصل ثم صعد المنبر فخطبنا حتى غربت الشمس فأخبرنا بما كان وبما هو كائن فأعلمنا أحفظنا^(٢).

٣- ما فعله عبد الله بن الزبير رضي الله عنه حينما تولى الخلافة سنة ٦٤ هـ، فإنه أعاد بناء الكعبة على قواعد إبراهيم، فإن النبي ﷺ ما ترك ذلك إلا لحدثان الناس بالإسلام، فلما زالت هذه العلة أعاد ابن الزبير بناء الكعبة.

وشكَّ عبد الملك بن مروان في ذلك فهدم الكعبة، وأعاد بناءها على البناء الأول.

روى الإمام البخاري أن عبد الملك بن مروان بينما هو يطوف بالبيت إذ قال: قاتل الله ابن الزبير حيث يكذب على أم المؤمنين، يقول سمعتها تقول: قال رسول الله ﷺ: يا عائشة لولا حدثان قومك بالكفر لنقضت البيت حتى أزيد فيه من الحجر، فإن قومك قصرُوا في البناء، فقال الحارث بن عبد الله بن أبي ربيعة: لا تقل هذا يا أمير المؤمنين فأنا سمعت أم المؤمنين تحدث هذا. قال: لو كنت سمعته قبل أن أهدمه لتركته على ما بنى ابن الزبير^(٣).

فهذا عبد الملك يعود إلى قول ابن الزبير، وذلك أن ابن الزبير لم ينفرد بهذا الحديث عن عائشة رضي الله عنها، وإنما رواه غيره عنها.

(١) مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب إخبار النبي فيما يكون إلى قيام الساعة، (٤/٢٢١٦)، رقم (٢٨٩١).

(٢) مسلم، كتاب الفتن وأشراط الساعة، باب إخبار النبي فيما يكون إلى قيام الساعة، (٤/٢٢١٧)، رقم (٢٨٩٢).

(٣) البخاري (٢/٥٧٣)، كتاب الحج باب فضل مكة وبنائها، رقم (١٥٠٦)، ابن حجر: الفتح (٣/٤٦٠).

هذا من جهة ومن جهة أخرى لم يقل عبد الملك بن مروان لم يتذكر ابن الزبير هذا إلا بعد أن تولى، وبعد ما يزيد على خمسين سنة بعد وفاة النبي ﷺ! إلى غير ذلك مما لا يُذكر إلا في حينه، ولا يُذكر إلا في مناسبه.

ثم إن أبا بكره ﷺ لم ينفرد برواية الحديث، شأنه كشأن حديث عائشة في بناء الكعبة على قواعد إبراهيم، إذ لم ينفرد به ابن الزبير عن عائشة.

فحديث: لا يُفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة قد رواه الطبراني^(١) من حديث جابر بن سمرة ﷺ. فزالت العلة التي علّلوا بها، وهي تفرد أبو بكر بهذا الحديث، ولو تفرد فإن تفرد لا يضر.

الشبهة الثانية:

زعم بعضهم أن الحديث مكذوب، فقال: الكذب في متن الحديث فهو القول بأن النبي ﷺ قاله لما بلغه أن الفرس ولوا عليهم ابنة كسرى. في حين أنه ليس في تاريخ الفرس أنهم ولوا عليهم ابنة كسرى ولا أية امرأة أخرى.

الجواب: هذا أول قائل إن في البخاري حديثاً موضوعاً مكذوباً، ولولا أنه قيل به لما تعرّضت له! لسقوط هذا القول، وهاء هذه الشبهة! فإن كل إنسان يستطيع أن يطلق القول على عواهنه، غير أن الدعاوى لا تثبت إلا على قدم البيّنة وعلى ساق الإثبات. فإن قوله: (في حين أنه ليس في تاريخ الفرس أنهم ولوا عليهم ابنة كسرى ولا أية امرأة أخرى) دعوى لا دليل عليها ولا مستند سوى النفي العام! وكُتب التاريخ قبل كُتب الحديث تنص على ذلك.

قال ابن جرير الطبري في التاريخ: ثم ملكت بوران بنت كسرى أبرويز بن هرمز بن كسرى أنوشروان^(٢).

(١) أبو القاسم سليمان بن أحمد الطبراني: المعجم الأوسط، دار الحرمين - القاهرة، ١٤١٥هـ، طارق بن عوض الله بن محمد، عبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، (٥/١٢٣).

(٢) الطبري: تاريخ الطبري، دار الوفاق، (٣/١٢٠).

وقد عَقَدَ ابن الأثير في كتابه (الكامل في التاريخ) باباً قال فيه:

ذكر ملك (بوران) ابنة ابرويز بن هرمز بن أنو شروان.

ثم قال: لما قُتِلَ شهريراز مَلِكُ الفرس (بوران) لأنهم لم يجدوا من بيت المملكة رجلاً يُملِكُونَهُ، فلما أَحَسَّتْ السيرة في رعيتهَا، وعدلتُ فيهم، فأصلحت القناطر، ووضعت ما بقي من الخراج، وردَّتْ خشبة الصليب على ملك الروم، وكانت مملكتها ستة وأربعة أشهر^(١).

الشبهة الثالثة:

قول القائل: هل من المعقول أن نعتد في حديث خطير هكذا على رواية قد تم جلده (أبو بكر) في عهد عمر بن الخطاب^(٢) تطبيقاً لحد القذف؟!

الجواب:

سبق أن علمت أن أبا بكر رضي الله عنه لم ينفرد برواية الحديث.

ثم الجواب عن هذه الشبهة أن يُقال:

أولاً: لا بُدَّ أن يعلم أن أبا بكر رضي الله عنه صحابي جليل.

ثانياً: الصحابة كلهم عدول عند أهل السنة، عدول بتزكية الله لهم وبتزكية رسول الله ﷺ التي أغنَتْ عن كل تزكية.

ثالثاً: أبو بكر رضي الله عنه لم يفسق بارتكاب كبيرة، وإنما شهد في قضية، فلما لم تتم الشهادة أقام عمر رضي الله عنه الحد على من شهدوا، وكان مما قاله عمر رضي الله عنه: من تاب قبلت شهادته. وقال لهم: من أكذب نفسه قُبِلَتْ شهادته فيما يُستَقْبَل، ومن لم يفعل لم أُجْزْ شهادته. فعمر رضي الله عنه لم يقل: لم

(١) ابن الأثير: الكامل، دار الكتب العلمية (٤/ ١٤٣).

(٢) روى القصة كاملة الحاكم في المستدرک، كتاب معرفة الصحابة، ذكر مناقب المغيرة بن شعبة، (٣/ ٥٠٧).

أقبل روايته. وفرق بين قبول الشهادة وبين قبول الرواية.

رابعاً: مما يؤكد الفرق بين الرواية والشهادة ما نقله ابن حجر^(١) عن المهلب حينما قال:

واستنبط المهلب من هذا أن إكذاب القاذف نفسه ليس شرطاً في قبول توبته، لأن أبا بكر لم يكذب نفسه، ومع ذلك فقد قبل المسلمون روايته وعملوا بها.

على أن آية القذف في قبول الشهادة. وعلى أن هناك فرقاً بين القاذف لغيره، وبين الشاهد - كما سيأتي -.

خامساً: أبو بكر رضي الله عنه لم ير أنه ارتكب ما يُفسق، ولذا لم ير وجوب التوبة عليه، وكان يقول: قد فسقوني! وهذا يعني أنه لم ير أنه ارتكب ما يُفسق.

سادساً: في الرواية تُقبل رواية المبتدع^(٢)، إذا لم تكن بدعته مكفرة، وهذا ما يُطلق عليه عند العلماء (الفاسق المِلِّي)، الذي فسقه متعلق بالعقيدة، لا بالعمل.

وروى العلماء عن أناس تكلموا في القدر، ورووا عن الشيعة، وليس عن الرافضة الذين غلّوا في دين الله! ورووا عن الخوارج لصدّقهم. ورووا عمّن يشرب النبيذ. وعن غيرهم من خالف أو وقع في بدعة

فإذا كان هؤلاء في نظر أهل العلم قد فسقوا بأفعالهم هذه، فإنه روى عنهم لأن هؤلاء لا يرون أنهم فسقوا بذلك، ولو رأوه فسقاً لتركوه! فتأمل الفرق بين الواضح.

وأبو بكر رضي الله عنه مع كونه صحابياً، إلا أنه يرى بنفسه أنه لم يأت بما يُفسق، ولو رأى ذلك لتاب منه. وهو - حقيقة - لم يأت بما يُفسق. غاية ما هنالك أنه أدى شهادة طُلبت منه، فلم

(١) ابن حجر: فتح الباري (٥/٢٥٦).

(٢) الحافظ زين الدين عبد الرحيم بن الحسين العراقي: التقييد والإيضاح شرح مقدمة ابن الصلاح، دار الفكر للنشر والتوزيع - بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هـ - ١٩٧٠ م، تحقيق: عبد الرحمن محمد عثمان، (ص ١٤٩)، النوع الثالث والعشرون في معرفة صفة من تقبل روايته ومن ترد روايته، وينظر العلامة القرافي في الفروق، الفرق بين الرواية والشهادة.

يَقْذِفُ ابْتِدَاءً، كَمَا عَلِمْتَ. وَالطَّعْنُ فِي الصَّحَابَةِ طَعْنٌ فِيمَنْ صَحَبُوا.

قال شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله: «فإن القدح في خير القرون الذين صحبوا الرسول ﷺ قَدْحٌ فِي الرِّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، كَمَا قَالَ مَالِكٌ وَغَيْرُهُ مِنْ أَئِمَّةِ الْعِلْمِ: هَؤُلَاءِ طَعَنُوا فِي أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَإِنَّمَا طَعَنُوا فِي أَصْحَابِهِ لِيَقُولَ الْقَائِلُ: رَجُلٌ سَوْءٌ كَانَ لَهُ أَصْحَابٌ سَوْءٌ، وَلَوْ كَانَ رَجُلًا صَالِحًا لَكَانَ أَصْحَابُهُ صَالِحِينَ، وَأَيْضًا فَهَؤُلَاءِ الَّذِينَ تَقَلُّوا الْقُرْآنَ وَالْإِسْلَامَ وَشَرَائِعَ النَّبِيِّ ﷺ»^(١). فَإِنَّ مَرْتَبَةَ الصُّحْبَةِ كَافِيَةٌ فِي الْعَدَالَةِ. ثُمَّ إِنَّ أَبَا بَكْرَةَ الثَّقَفِي لَهُ أَرْبَعَةُ عَشَرَ حَدِيثًا فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ.

ومن خلال ما سبق من ذكر الأدلة لكل قول ومناقشتها أقول:

إن النظر لواقع الناس والمصالح المتعلقة بحياتهم من أهم الأمور التي تعين المجتهد في تعيين الحكم المناسب خاصة إذا أخذنا اختلاف البلدان والمجتمعات بعين الاعتبار، ولم يكن هم الباحث تبرير الواقع والأوضاع القائمة في المجتمع باسم المرونة أو التطور، وإعطاء هذا الواقع سنداً شرعياً بالاعتساف وسوء التأويل، فإن الله لم ينزل شريعته لتخضع لواقع الناس بل ليخضع لها واقع الناس، لأن الشريعة هي الميزان والحكم العدل.

والقول بعدم جواز تولية المرأة للقضاء أو رئاسة الدولة كما سيأتي لا يناقض بحال المساواة بينها وبين الرجل في الشريعة الإسلامية، فالإسلام يقرر أن جنس الرجال وجنس النساء من جوهر واحد هو التراب قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الْنَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّنْ آلَاءِنَا أَن نَّخْلُقَنَّهُم مِّنْ تُرَابٍ﴾ [الحج: ٥].

فلا فارق في الأصل والفطرة وإنما الفارق في الاستعداد والوظيفة. فالمرأة كالرجل من حيث التكاليف الشرعية ومن حيث الثواب والعقاب والجزاء على العمل في الدنيا والآخرة، قال تعالى: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهٗ حَيَاةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٩٧]، والمرأة تحتص دون الرجل ببعض الأحكام

(١) ابن تيمية: الفتاوى الكبرى، دار المعرفة (٣/ ١٣٠).

لتوافق ذلك مع طبيعتها وقد أورد السيوطي أن مما تختص به الأنثى من أحكام دون الذكر أنها تقدم على الذكر في الحضانة والنفقة^(١).

ولا مانع من أن تعمل في عمل يتناسب مع أنوثتها لكن بحثها عن العمل أو تكسبها منه لا يكون واجبا مثل الذكر وذلك للأسباب الآتية:

أ- أن المرأة في الإسلام تعد لتقوم بأسمى رسالة وهي التعامل مع البشر وليس المادة وهذا يتلاءم مع طبيعتها الخانية مما يجعلها تسكب من المشاعر على الزوج والأبناء بما يجعلهم أسوياء في تكوينهم وحياتهم.

ب- إذا كان العمل مباحا للمرأة في بعض المجالات وبضوابط شرعية معينة إلا إنه يظل في دائرة المباح «لا يأثم تاركه فهو على سبيل التخير لا الإلزام» أما الرجل فإن العمل في حقه واجب شرعي يأثم بتركه فإن كان قادرا على الكسب ثم جلس ينتظر إعالة الآخرين له فهو آثم شرعا.

ج- أن هناك أعمالاً لا تتناسب مع أنوثة المرأة ورقتها مثل أعمال الحدادة والمناجم وإصلاح السيارات والحراطة وقيادة الطائرات والقطارات وهذا يجعل نسبة غير قليلة لا تجد فرصة العمل المناسبة لها وتبقى نفقاتها على أبيها حتى يتثقل هذا التكليف إلى غيره من الرجال زوجها أو ابنا^(٢).

(١) السيوطي: الأشباه والنظائر (ص ٤١٣).

(٢) د/ جمال الدين محمود: حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي (ص ٨٤)، الهيئة المصرية للكتاب، الشيخ محمد متولي الشعراوي: شبهات وأباطيل الإسلام والرد عليها، جمع وترتيب عبد القادر أحمد عطاء، مكتبة التراث الإسلامي - القاهرة، ط ٢، ١٤٠٨هـ-١٩٨٧م، د/ محمد علي الباز: عمل المرأة في الميزان، جدة الدار السعودية للنشر، ١٩٨١م، (ص ١٦).

(٢) حكم تولية المرأة رئاسة الدولة أو الإمامة العظمى

اتفقت آراء الفقهاء على عدم جواز تقلد المرأة منصب الخلافة، أي رئاسة الدولة^(١) قال الغزالي: «فلا تنعقد الإمامة لامرأة وإن اتصفت بجميع خلال الكمال وصفات الاستقلال وكيف تترشح امرأة لمنصب الإمامة وليس لها منصب القضاء ولا منصب الشهادة في أكثر الحكومات»^(٢). واستدلوا بحديث أبي بكر السابق، وقد تحدثت عنه في مسألة القضاء، بالإضافة إلى جميع الأدلة الواردة عند الفريق الأول المانع لتوليها القضاء، وشذ عن هذا الاتفاق فرقة من الخوارج هي فرقة الشيبية^(٣)، إذ أجازت إمامة المرأة بشرط أن تكون منهم، وأن تقوم بأمرهم وتخرج على مخالفيهم، وهو قول ساقط يردده الإجماع ولا يقوى على مواجهته.

بيد أن المرأة إذا صارت رئيسة للدولة بالقوة والغلبة أي إذا استولت المرأة على السلطة ومنصب الإمامة العظمى فإن ذلك لا يمنحها أهلية الإمامة ووجوب طاعتها فيها تأمر به وتنتهى عنه، وإنما يجب الخروج عليها حال الاستطاعة، لأنها مغتصبة لحق ليس لها، ويجب على الرعية إعادة الأمور إلى نصابها، وذهب البعض إلى جواز إمامتها حقناً للدماء، باعتبارها خليفة ضرورة تزول عند الاستطاعة^(٤).

(١) ابن حزم: الفصل (٤/١٢٨)، عضد الدين الأحمي: المواقب (٣/٥٨٥)، الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ١١٠).

(٢) الغزالي: فضائح الباطنية (ص ١٨٠).

(٣) يعرفون بالشيبية لانتسابهم إلى شبيب بن يزيد الشيباني المكنى بأبي الصحراري ويعرفون بالصالحية أيضا لانتسابهم إلى صالح بن مشرح الخارجي وكان شبيب بن يزيد الخارجي من أصحاب صالح ثم تولى الأمر بعده على جنده، ويابغ أتباعه شبيبا إلى أن خالف صالحا في شيء واحد وهو أنه مع أتباعه أجازوا إمامة المرأة منهم إذا قامت بأمرهم وخرجت على مخالفيهم وزعموا أن غزالة أم شبيب كانت الإمام. الفرق بين الفرق (ص ٨٩).

(٤) د/ فتحي الوحيدى: مرجع سابق نقلا عن الشيخ أحمد إبراهيم، أحكام المرأة في الشريعة الإسلامية، مقال بمجلة القانون والاقتصاد، السنة السادسة (ص ١٧١).

كذلك لا يجوز للمرأة بإجماع الفقهاء تولي وزارة التفويض، وهي تشبه رئاسة الوزراء في عصرنا؛ لأن شروطها نفس شروط منصب الخليفة، وكذلك الأمر بالنسبة للإمارة على البلاد والجهاد وولاية المظالم وولاية الحسبة^(١).

(ب) تولية الذمي الوظائف العامة

ذكرت فيما مر أن الدولة هي صاحبة الحق في تولية الوظائف؛ بمعنى أن الوظائف العامة ليست حقاً للأفراد، فللدولة أن تولي من تريد، حسب ما ترى من المصلحة للأمة، وفي سبيل ذلك تضع الدولة الشروط الملائمة لشغل هذه الوظائف مستمدة نهجها من الشريعة الإسلامية ومقاصدها.

وللبحث في مسألة تولية غير المسلمين (أهل الذمة) وظائف في الدولة الإسلامية، فإنني أرى تقسيم المسألة على النحو التالي:

- ١ - تولي الوظائف ذات الطبيعة الدينية
- ٢ - تولي الوظائف والأعمال من غير ذات الصبغة الدينية.
- ١ - تولي الوظائف ذات الطبيعة الدينية

هناك من الوظائف العامة تقتضي طبيعتها أن لا يتولاها إلا المسلم المؤمن بعقيدة الدولة، وذلك كالحلافة، والإمارة على الجهاد، وذلك بإجماع الفقهاء^(٢)، وهذا لا يتناقض مع القاعدة العامة المعمول بها في معاملة الذميين، وهي أنهم كالمسلمين في الحقوق والواجبات؛ لأن الدولة الإسلامية تشترط للتمتع ببعض الوظائف توافر العقيدة الإسلامية، ولا تكتفي بالثبعية لها، وهذا المبدأ لا غرابة فيه، ولا يعد ظلماً من الدولة الإسلامية لغير المسلمين؛ لأن الدولة عندما تفرق بين الوطنيين في بعض الأمور، إنما تقيم هذه التفرقة على بعض الأوصاف

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ١١٠).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٥٦)، أبو يعلى الحنبلي: الأحكام السلطانية: (ص ٣٢)، وابن جماعة: تحرير الأحكام في تدبير أهل الإسلام (ص ١٤٦)، الخطيب الشربيني: مغني المحتاج (٤/ ١٢٩-١٣٠).

التي تراها كافية لتبرير هذه التفرقة، والدولة الإسلامية تعتبر الوصف الديني هو الأساس المقبول للتمييز بين الوطنيين في بعض الحقوق، لأنها محكومة بالإسلام، ولا تملك الخروج عن أحكامه، والشريعة تشترط للتمتع بهذه الحقوق المعينة توافر العقيدة الإسلامية في الشخص.

وهذه الوظائف التي لا يكلف بها الذمي، تقوم على أساس العقيدة أو تتصل بها، ويظهر فيها عنصر الدين بارزاً، فكان قصرها على المسلمين سائغاً مقبولاً، لأن الذمي لا يشارك المسلم في أمور العقيدة، والدولة الإسلامية دولة فكرية قامت على أساس الإسلام ولغرض تنفيذ أحكامه تنفيذاً كاملاً وسليماً في الداخل، والسعي إلى نشره بكل وسيلة مشروعة في الخارج، لأن الإسلام دعوة عالمية لا إقليمية، وهذه هي غاية الدولة الإسلامية، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ ۗ وَلِلَّهِ عَنَقَةُ الْأُمُورِ﴾ [الحج: ٤١]، فدولة هذا شأنها لا يستغرب أن يتولى شؤونها المؤمنون بعقيدتها، وليس من السهل على غير المسلم أن يعمل من صميم فؤاده لتحقيق الأهداف الأيديولوجية للإسلام، وذلك بسبب عوامل نفسية محضة لا يمكن تجاهلها، بل يمكن القول أنه ليس من الإنصاف أن نطلب منه ذلك، كذلك قد يكون بهم من الصفات غير المؤهلة لشغل تلك الوظائف كحلهم الرشوة، أو أنهم يتعاملون بالربا مما يناقض عقيدة الإسلام^(١).

ويلحق بالوظائف الدينية القضاء، فإنها تلي الإمامة العظمى في الأهمية، بيد أن الفقهاء قد اختلفوا في جواز تعيين قاض ذمي عليهم على قولين:

(١) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٧٧-٨٣)، د/ يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (ص ٢٣)، الدكتور/ صبحي الصالح: مقدمة تحقيق كتاب أحكام أهل الذمة لابن القيم (ص ١٣)، وانظر نص الكتاب المحقق (ص ٢٠٨، ٢٣٦، ٢٤٢)، د/ عبد الحميد متولي: مرجع سابق (ص ٣٩٥-٣٩٦)، د/ منير حميد البياتي: مرجع سابق (ص ٢٢٠)، د/ نمر محمد الخليل النمر: أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي، (ص ١٨٤، ص ٢٠٢)، المكتبة الإسلامية، ط ١، ١٤٠٩ هـ - عمان - الأردن.

أحدهما: أنه لا يجوز تعيين غير المسلم قاضياً مطلقاً، وهو قول جمهور الفقهاء من المالكية^(١)، والشافعية^(٢)، والحنابلة^(٣)، والظاهرية^(٤). صرح بذلك الشافعية، قال الماوردي: «وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُقْلَدَ الْكَافِرُ الْقَضَاءَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ وَلَا عَلَى الْكُفَّارِ»، وكذلك الظاهرية، قال ابن حزم: «ولا يحل أن يلي القضاء والحكم في شيء من أمور المسلمين وأهل الذمة إلا مسلم بالغ عاقل عالم بأحكام القرآن. والسنة الثابتة عن رسول الله ﷺ، والباقون يفهم من ظاهر كلامهم. واستدلوا بأدلة منها:

١ - أنه كما لا تجوز شهادتهم، لا يجوز قضاؤهم، بل القضاء أشد.

٢ - القاضي نائب عن الإمام، ولا يصلح غير المسلم لهذه النيابة.

٣ - القصد من القضاء فصل المنازعات بأحكام الشريعة، والكافر جاهل بها^(٥).

الثاني: وهو قول الأحناف، جواز تعيين الذمي قاضياً على أهل الذمة قال ابن عابدين: «وإن كان المراد من يصح منه القضاء يكون المراد بالشهادة أداءها فقط، فيدخل فيه الكافر المولى على أهل الذمة فإنه يصح قضاؤه عليهم حالاً»^(٦).

واستدل الحنفية بأدلة منها:

١ - قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ

(١) الخطاب: مواهب الجليل (٦/ ٨٧).

(٢) الشرييني: مغني المحتاج، (٤/ ٣٧٥)، الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ١١١).

(٣) البهوتي الحنبلي: كشاف القناع: (٦/ ٢٩٥).

(٤) ابن حزم: المحلى، (٩/ ٣٦٣).

(٥) الخطيب الشرييني: مغني المحتاج، (٤/ ٣٧٥)، ابن حزم: المحلى (٩/ ٣٦٣)، ابن قدامة: المغني

(١٢/ ٥٣-٥٥)، ابن رشد: بداية المجتهد (٢/ ٤٦٣).

(٦) ابن عابدين: حاشية ابن عابدين (٥/ ٤٩٤)، الزيلعي: تبين الحقائق شرح كنز الدقائق، (٤/ ١٩٣)

حيث قال: «كَذَا الْكَافِرُ فِي حَقِّ الْكَافِرِ لِأَنَّهُ أَهْلٌ لِلشَّهَادَةِ فِي حَقِّهِ، وَكَذَا يَجُوزُ تَقْلِيدُهُ الْقَضَاءَ لِيَحْكُمَ بَيْنَ أَهْلِ الذِّمَّةِ»، الكمال بن الهمام: فتح القدير (٥/ ٤٩٩)، والعناية شرح الهداية: (٥/ ٤٩٩).

يَعُضُّ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ ﴿٥١﴾، فالآية تثبت أهليتهم لولاية بعضهم بعضا.

٢- إن أهلية القضاء تتبع أهلية الشهادة، ولما كان غير المسلم أهلا للشهادة على غير المسلمين، جاز أن يكون قاضيا بينهم.

والراجح عندي - والله أعلم - هو قول الأحناف، مادام أن القضاء بينهم فيما يخصهم من أحكام، كأحكام أحوالهم الشخصية، والتي أجازت الشريعة رجوع الذميين إليها إذا أرادوا، أما في باقي الأحكام التي التزموا جريانها عليهم، فلا بد فيها من الرجوع إلى قاض مسلم، وما حدث في بعض العصور الإسلامية من تولية زعماء ورؤساء لأهل الذمة ليحكموا بينهم فإن الماوردي قال فيه: «وإن كان عُرِفَ الْوَلَاةُ بِتَقْلِيدِهِ جَارِيًا فَهَوَ تَقْلِيدُ رِعَايَةِ وَرِئَاسَةِ وَكَيْسَ بِتَقْلِيدِ حُكْمٍ وَقَضَاءٍ، وَإِنَّمَا يَلْزَمُهُمْ حُكْمُهُ لِاتِّزَامِهِمْ لَهُ لَا لَزُومِهِ لَهُمْ، وَلَا يَقْبَلُ الْإِمَامُ قَوْلَهُ فِيمَا حَكَمَ بِهِ بَيْنَهُمْ. وَإِذَا امْتَنَعُوا مِنْ تَحَاكُمِهِمْ إِلَيْهِ لَمْ يُجْبَرُوا عَلَيْهِ وَكَانَ حُكْمُ الْإِسْلَامِ عَلَيْهِمْ أَنْفَذًا»^(١). ولعل القول بجواز قضاء أهل الذمة فيما يخصهم فرع من جواز تخصص القضاء في الزمان والمكان والموضوع.

٢- تولي الوظائف والأعمال من غير ذات الطبيعة الدينية

المقصود هنا بالوظائف غير الدينية أي التي يغلب عليها الطابع الديني، كالوظائف الفنية، الإدارية، والكتابية ... الخ.

وقد مر بنا أن الفقهاء مجمعون على عدم جواز تولية الذمي الولايات ذات الطابع الديني، كالإمامة العظمى والقضاء، وإمارة الجيوش وغيرها، أما فيما يخص الوظائف ذات الصبغة الدنيوية، فإن للفقهاء في ذلك ثلاثة أقوال: الأول: المنع المطلق، الثاني: الجواز المطلق، الثالث: التفصيل حسب الأحوال، وفيما يلي بيان ذلك:

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية: (ص ١١١).

القول الأول:

يرى أصحاب هذا الرأي إبعاد أهل الذمة عن جميع الوظائف والولايات وإن صغرت، وعدم جواز توليتهم مطلقاً مهما كانت الحال، حتى وإن دعت الحاجة إلى ذلك، صرح بذلك الجصاص من الأحناف: «وفي هذه الآية ونظائرها دلالة على أن لا ولاية للكافر على المسلم في شيء وإنه إذا كان له ابن صغير مسلم بإسلام أمه فلا ولاية له عليه في تصرف ولا تزويج ولا غيره ويدل على أن الذمي لا يعقل جنائية المسلم وكذلك المسلم لا يعقل جنائته لأن ذلك من الولاية والنصرة»^(١).

وهو الصحيح أيضاً عند المالكية، يقول القرطبي: «نهى الله عز وجل المؤمنين بهذه الآية أن يتخذوا من الكفار واليهود وأهل الأهواء دخلاء وولجاء، يفاوضونهم في الآراء، ويسندون إليهم أمورهم»، وقال أيضاً: «فلا يجوز استكتاب أهل الذمة، ولا غير ذلك من تصرفاتهم في البيع والشراء والاستئابة إليهم. قلت: وقد انقلبت الأحوال في هذه الأزمان باتخاذ أهل الكتاب كتبة وأمناء وتسودوا بذلك عند الجهلة الأغبياء من الولاة والأمراء»^(٢).

وهو أيضاً مذهب بعض الحنابلة: جاء في كتاب أحكام أهل الذمة لابن القيم «قال أبو طالب سألت أبا عبد الله يستعمل اليهودي والنصراني في أعمال المسلمين مثل الخراج؟ قال لا يستعان بهم في شيء»^(٣).

وهو رأي الظاهرية، قال ابن حزم: «وقد ذكرنا هذا في كتاب الجهاد من قول رسول الله ﷺ أننا لا نستعين بمشرك، وهذا عموم مانع من أن يستعان به في ولاية أو قتال أو شيء من الأشياء إلا ما صح الإجماع على جواز الاستعانة به فيه كخدمة الدابة أو الاستتجار. أو قضاء الحاجة ونحو ذلك مما لا يخرجون فيه عن الصغار، والمشرک اسم يقع على الذمي والحربي»^(٤).

(١) الجصاص: مرجع سابق (٢/ ٢٩٠).

(٢) القرطبي: مرجع سابق (٤/ ١٧٨، ١٧٩).

(٣) ابن القيم: أحكام أهل الذمة، مرجع سابق (١/ ٢٠٨-٢٠٩).

(٤) ابن حزم: المحلى، (١١/ ١١٤).

أدلة أصحاب هذا الرأي:

استدل أصحاب هذا القول على رأيهم بعدم الجواز مطلقاً بأدلة من الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وأفعالهم:

١ - من القرآن الكريم

أ) قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَنَّةً وَيُحَذِّرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ﴾ [آل عمران: ٢٨]، قال الطبري: «وهذا نهي من الله عز وجل المؤمنين أن يتخذوا الكفار أعواناً وأنصاراً وظهوراً»^(١).

ب) قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خِيَالاً وَدُوا مَا عَنْكُمْ قَدْ بَدَتْ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْأَيَّاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨].

قال الجصاص: «بطانة الرجل خاصته الذين يستبطنون أمره ويثق بهم في أمره فنهى الله تعالى المؤمنين أن يتخذوا أهل الكفر بطانة من دون المؤمنين وأن يستعينوا بهم في خواص أمورهم» ثم قال: «وفي هذه الآية دلالة على أنه لا تجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين من العمالات والكتبة»^(٢).

هذا إلى جانب الآيات التي تنهى عن مولاة الكفار والركون إليهم^(٣).

(١) الطبري: مرجع سابق (٦/٣١٣).

(٢) الجصاص: مرجع سابق، (٢/٣٢٤).

(٣) انظر على سبيل المثال: سورة المائدة، آية (٥١)، وتفسير الزمخشري لها، الكشاف، (١/٦١٩)، ابن القيم: أحكام أهل الذمة (١/٢٤٢) حيث يقول: «ولما كانت التولية شقيقة الولاية كانت توليتهم نوعاً من توليتهم. وقد حكم تعالى بأن من تولاهم فإنه منهم، ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم، والولاية تنافي البراءة، فلا تجتمع البراءة والولاية أبداً، والولاية إعزاز فلا تجتمع هي وإذلال الكفر أبداً، والولاية وصلة، فلا تجتمع معاداة الكافر أبداً».

٢- من السنة النبوية

أ- عن عائشة زوج النبي ﷺ أنها قالت: خرج رسول الله ﷺ قبل بدر فلما كان بحرة الوبرة أدركه رجل قد كان يذكر منه جرأة ونجدة ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئت لأتبعك وأصيب معك، قال له رسول الله ﷺ: «تؤمن بالله ورسوله؟» قال: لا، قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك» قالت: ثم مضى حتى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال أول مرة، فقال له النبي ﷺ: كما قال أول مرة، قال: «فارجع فلن أستعين بمشرك» قال: ثم رجع فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: «تؤمن بالله ورسوله؟» قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: «فانطلق»^(١).

ب- عن أبي حميد الساعدي قال: خرج رسول الله ﷺ يوم أحد حتى إذا خلف ثنية الوداع نظر وراءه فإذا كتيبة حسناء فقال: «من هؤلاء؟» قالوا: هذا عبد الله بن أبي بن سلول في مواليه من اليهود: وهم رهط عبد الله بن سلام، فقال: «هل أسلموا؟» قالوا: لا إنهم على دينهم، قال: «قولوا لهم: فليرجعوا فإننا لا نستعين بالمشركين على المشركين»^(٢).

وقد اختلف أهل العلم في هذه المسألة فذهب جماعة إلى منع الاستعانة بالمشركين ومنهم أحمد مطلقاً وتمسكوا بحديث عائشة المتقدم وقالوا: إن ما يعارضه لا يوازيه في الصحة فتعذر ادعاء النسخ^(٣).

(١) صحيح مسلم، كتاب الجهاد والسير، باب كراهة الاستعانة في الغزو بكافر، حديث رقم (١٨١٧)، (٣/١٤٤٩)، ومسنند أحمد، (٦/٦٧) رقم (٢٤٤٣١)، (بحرة الوبرة) قال النووي: هكذا ضبطناه بفتح الباء وكذا نقله القاضي عن جميع رواة مسلم قال وضبطه بعضهم بإسكانها وهو موضع على نحو من أربعة أميال من المدينة. النووي: شرح صحيح مسلم، (١٢/١٩٨).

(٢) ابن أبي شيبة: المصنف، كتاب السير، في الاستعانة بالمشركين، (٦/٤٨٧).

(٣) عبد الله بن يوسف أبو محمد الحنفى الزيلعي: نصب الراية لأحاديث الهداية، دار الحديث - مصر، ١٣٥٧ هـ تحقيق: محمد يوسف البنوري، (٣/٤٢٣).

وقال الشوكاني في النيل: والحاصل أن الظاهر من الأدلة عدم جواز الاستعانة بمن كان مشركاً مطلقاً لما في قوله ﷺ: «إنا لا نستعين بالمشركين من العموم»؛ لأن قوله لا أستعين بمشرك نكرة في سياق النفي تفيد العموم^(١).

٣- من أقوال الصحابة وأفعالهم:

جاء في كتاب أحكام أهل الذمة^(٢):

أ- عن أبي موسى ﷺ قال: قلت لعمر ﷺ: إن لي كاتباً نصرانياً. قال: ما لك؟ قاتلك الله؛ أما سمعت الله تعالى يقول: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فإِنَّهُ مِنْهُمْ﴾ ألا اتخذت حنيفاً، قال: قلت: يا أمير المؤمنين لي كتابته وله دينه. قال: لا أكرمهم إذ آهانهم الله، ولا أعزهم إذ أذلهم الله، ولا أذلهم إذ أقصاهم الله.

ب- وكتب عمر إلى عماله: أما بعد، فإنه من كان قبلة كاتب من المشركين فلا يعاشره ولا يوازره ولا يجالسه ولا يعتضد برأيه، فإن رسول الله ﷺ لم يأمر باستعمالهم، ولا خليفته من بعده.

ج- وورد على عمر كتاب معاوية بن أبي سفيان: أما بعد، يا أمير المؤمنين، فإن في عملي كاتباً نصرانياً لا يتم أمر الخراج إلا به، فكرهت أن أقلده دون أمرك. فكتب إليه: عافانا الله وإياك، قرأت كتابك في أمر النصراني، أما بعد، فإن النصراني قد مات، والسلام.

د- وكان لعمر ﷺ عبد نصراني فقال له: أسلمت حتى نستعين بك على بعض أمور المسلمين، فإنه لا ينبغي لنا أن نستعين على أمرهم بمن ليس منهم. فأبى، فأعتقه وقال: اذهب حيث شئت!

هـ- وكتب إلى أبي هريرة ﷺ: أما بعد، فإن للناس نفرة عن سلطانهم فأعوذ بالله أن تدركني وإياك؛ أقم الحدود ولو ساعة من النهار، وإذا حضرك أمران أحدهما لله والآخر للدنيا، فآثر نصيبك من الله، فإن الدنيا تنفذ والآخرة تبقى. عُدَّ مرضى المسلمين، واشهد

(١) الشوكاني: نيل الأوطار، مرجع سابق (٧/ ٢٣٠).

(٢) ابن القيم: المرجع السابق (١/ ٢١٠-٢١٢).

جنائزهم، وافتح يابك، وياشرهم، وأبعد أهل الشر وأنكر أفعالهم، ولا تستعن في أمر من أمور المسلمين بمشرك وساعد على مصالح المسلمين بنفسك، فإنما أنت رجل منهم؛ غير أن الله تعالى جعلك حاملاً لأثقاهم.

وذكر القرطبي في تفسيره^(١):

و- عن عمر رضي الله عنه قال: لا تستعملوا أهل الكتاب فإنهم يستحلون الرشا، واستعينوا على أموركم وعلى رعيبتكم بالذين يخشون الله تعالى.

ز- وقيل لعمر رضي الله عنه: إن هنا رجلاً من نصارى الحيرة لا أحد أكتب منه ولا أخط بقلم أفلا يكتب عنك؟ فقال: لا آخذ بطانة من دون المؤمنين.

ودرج على ذلك الخلفاء الذين لهم ثناء حسن في الأمة، كعمر بن عبد العزيز والمنصور والرشيد والمهدي والمأمون والمتوكل والمقتدر^(٢).

القول الثاني:

يرى أصحاب هذا الرأي جواز الاستعانة بغير المسلمين من أهل الذمة في أي أمر من أمور المسلمين عدا ما جاء الإجماع بعدم جوازه كالإمامة العظمى،

وهو رأي كثير من العلماء والباحثين المعاصرين^(٣). وقد استدلوا بالكتاب والسنة وبالوقائع التاريخية للدولة الإسلامية.

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، (١٧٩/٤)، الرشا: جمع رشوة.

(٢) ابن القيم: المرجع السابق (٢١٢/١).

(٣) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٧٩-٨٢)، د/ نمر الخليل: أهل الذمة والولايات العامة في الفقه الإسلامي (ص ١٥٠-١٥١)، أبو الأعلى المودودي: حقوق أهل الذمة في الدولة الإسلامية (ص ٣٦٣) وكذلك نظرية الإسلام وهدية، د/ يوسف القرضاوي: غير المسلمين في المجتمع الإسلامي (ص ٢٣)، د/ منير حميد البياتي: الدولة القانونية والنظام السياسي الإسلامي (ص ٢٢٠)، د/ وهبة الزحيلي: آثار الحرب في الفقه الإسلامي هامش (ص ٧٠٢، ٧٠٣)، د/ محمد سلام مذكور: معالم الدولة الإسلامية (ص ١٠١-١٠٤).

١ - من الكتاب:

أ- قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ۝ إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ ۚ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المنحنة: ٨-٩].

ب- وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ ۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ ۚ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨].

قال الطبري: «وذلك أن الله تعالى ذكره إنما نهى المؤمنين أن يتخذوا بطانة ممن قد عرفوه بالغش والبغضاء للإسلام وأهله، إما بأدلة ظاهرة دالة على أن ذلك من صفتهم، وإما بإظهار الموصوفين بذلك العداوة والشنآن والمناسبة لهم. فأما من لم يُثبتوه معرفة أنه الذي نهاهم الله عز وجل عن مخالته ومباطلته، فغير جائز أن يكونوا نهوا عن مخالته ومصادقته، إلا بعد تعريفهم إياهم، إما بأعيانهم وأسمائهم، وإما بصفات قد عرفوهم بها. وإذا كان ذلك كذلك، وكان إيذاء المنافقين بألستهم ما في قلوبهم من بغضاء المؤمنين إلى إخوانهم من الكفار، غير مدرك به المؤمنون معرفة ما هم عليه لهم، مع إظهارهم الإيثار بألستهم لهم والتودد إليهم، كان بيننا أن الذي نهى الله المؤمنين عن اتخاذهم لأنفسهم بطانة دونهم، هم الذين قد ظهرت لهم بغضاؤهم بألستهم، على ما وصفهم الله عز وجل به، فعرفهم المؤمنون بالصفة التي نعتهم الله بها، وأنهم هم الذين وصفهم تعالى ذكره بأنهم أصحاب النار هم فيها خالدون، ممن كان له ذمة وعهد من رسول الله ﷺ وأصحابه من أهل الكتاب. لأنهم لو كانوا المنافقين، لكان الأمر فيهم على ما قد بينا. ولو كانوا الكفار ممن قد ناصب المؤمنين الحرب، لم يكن المؤمنون متخذينهم لأنفسهم بطانة من دون المؤمنين، مع اختلاف بلادهم وافتراق أمصارهم، ولكنهم الذين كانوا بين أظهر المؤمنين من أهل الكتاب أيام رسول الله ﷺ ممن كان له من رسول الله ﷺ عهد وعقد من يهود بني إسرائيل»^(١).

(١) الطبري: مرجع سابق (٧/ ١٤٥-١٤٦).

ويقول المراغي في تفسيره: «أي لا تتخذوا أيها المؤمنون الكافرين كاليهود والمنافقين أولياء وخواص لكم من دون المؤمنين، إذا كانوا على تلك الأوصاف التي ذكرت في هذه الآية:

١ - لا يألونكم خبالاً: أي لا يقصرون في مضر تكم وإفساد الأمر عليكم ما استطاعوا إلى ذلك سبيلاً.

٢ - يتمنون ضرركم في دينكم ودنياكم أشد الضرر.

٣ - يبدون البغضاء بأفواههم، ويظهرون تكذيب نبيكم وكتابكم، وينسبونكم إلى الحق والجهل، ومن اعتقد حق غيره أو جهله لا يحبه.

٤ - ما يظهرونه من الحقد على ألسنتهم من علامات الحقد أقل مما قلوبهم منه.

فهذه الأوصاف شروط في النهي عن اتخاذ البطانة من غير المسلمين، فإذا اعتراها تغير وتبدل كما وقع من اليهود، فبعد أن كانوا في صدر الإسلام أشد الناس عداوة للذين آمنوا -انقلبوا فصاروا عوناً للمسلمين في فتوح الأندلس، وكما وقع من القبط إذ صاروا عوناً للمسلمين على الروم في فتح مصر- فلا يمتنع حينئذ اتخاذهم أولياء وبطانة للمسلمين»^(١).

٢- من السنة:

أ- عن عائشة رضي الله عنها: واستأجر النبي ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الدليل ثم من بني عبد بن عدي هادياً خريئاً -الخريت الماهر بالهداية- قد غمس يمين حلف في آل العاص بن وائل وهو على دين كفار قريش فأمناه فدفعنا إليه راحلتيهما ووعداه غار ثور بعد ثلاث ليال فأتاهما براحتيهما صبيحة ليال ثلاث فارتحلا وانطلق معهما عامر بن فهيرة والدليل الديلي فأخذ بهم أسفل مكة وهو طريق الساحل^(٢).

(١) الإمام المراغي: تفسير المراغي، دار الفكر، المجلد الثاني (٤/ ٤٢-٤٥)، ويمثل هذا المعنى تكلم محمد رشيد رضا في تفسير المنار (٤/ ٨١-٨٦)، د/ عبد الكريم زيدان: المرجع السابق (ص ٧٩).

(٢) صحيح البخاري، كتاب الإجارة، باب استئجار المشركين عند الضرورة أو إذا لم يوجد أهل الإسلام، رقم (٤٦٤)، (٢/ ٧٩٠).

ب- عن ابن عباس قال: كان ناس من الأسرى يوم بدر لم يكن لهم فداء فجعل رسول الله ﷺ فداءهم أن يعلموا أولاد الأنصار الكتابة قال فجاء يوما غلام يركب إلى أبيه فقال ما شأنك قال ضربني معلمي قال الخبيث يطلب بذحل بدر والله لا تأتيه أبدا^(١).

وذلك يفيد أن النبي ﷺ استعمل غير المسلمين في شأن من شؤون الدولة الإسلامية، وهو تعليم بعض المواطنين المسلمين الكتابة^(٢).

ج- عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم يزيد أحدهما على صاحبه قالاً: خرج النبي ﷺ عام الحديبية في بضع عشرة مائة من أصحابه فلما أتى ذا الحليفة قلد الهدي وأشعره وأحرم منها بعمره وبعث عيناً له من خزاعة... الحديث^(٣).

قالوا وهذا العين كان كافراً، ومع هذا أسند إليه النبي ﷺ هذه المهمة الخطيرة، ولا شك أن النبي آمنه ووثق به واطمأن إليه، مما يدل على جواز إسناد وظائف الدولة العامة إلى الذميين ما داموا أهلاً لها من حيث الكفاية والثقة والأمانة^(٤).

٣- الواقع التاريخي للدولة الإسلامية:

جاء في فتوح البلدان:

أ- أن سبي قيسارية بلغوا أربعة آلاف رأس. فلما بعث به معاوية إلى عمر بن الخطاب أمر بهم فأنزلوا الجرف. ثم قسمهم على يتامى الأنصار وجعل بعضهم في الكتاب والأعمال للمسلمين^(٥).

(١) مسند أحمد، (٢٤٧/١)، قال الشيخ أحمد شاكر: إسناده صحيح (٤/٤٧)، وقال شعيب الأرنؤوط: حسن، الشوكاني: نيل الأوطار (٧/٣١٣) قوله: «بذحل» بفتح الذال المعجمة وسكون الحاء المهملة قال في مختصر النهاية الذحل الوتر وطلب المكافأة بجناية جنت عليه، وقال في القاموس: الذحل الثأر أو طلب مكافأة بجناية جنت عليك أو عداوة أمت إليك أو العداوة والحقد الجمع إذحال وذحول.

(٢) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٨٠).

(٣) صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب غزوة الحديبية، حديث رقم (٣٩٤٤، ٣٩٤٥)، (٤/١٥٣١).

(٤) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٨٠).

(٥) فتوح البلدان - البلاذري (١/١٦٨)، القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي.

ب- ولى الوليد بن عبد الملك سليمان بن عبد الملك جند فلسطين فنزل لد. ثم أحدث مدينة الرملة ومصرها. وولى النفقة على بنائها بالرملة ومسجد الجماعة كاتباً له نصرانياً من أهل لد يقال له البطريق بن النكا، ولم تكن مدينة الرملة قبل سليمان، وكان موضعها رملة^(١). وقال الشيخ محمد عبده: «عرف خلفاء المسلمين وملوكهم في كل زمن ما لبعض أهل الكتاب بل وغيرهم من المهارة في كثير من الأعمال فاستخدموهم وصعدوا بهم إلى أعلى المناصب حتى كان منهم من تولى قيادة الجيش بالأندلس»^(٢).

القول الثالث:

يرى أصحاب هذا الرأي أن المسألة تحتاج إلى شيء من التفصيل؛ أي أنه لا يمكن القول بالجواز المطلق أو المنع المطلق، وإنما الأمر منوط بالضرورة والحاجة، ومصصلحة الأمة، ما دام أن التولية ليس فيها استتالة من الذمي على المسلم أو قهر له، وليس فيها تفويض مطلق للذمي، فلا مانع من توليتهم الولايات التنفيذية مهما كبرت. وهو رأي جماعة من العلماء كابن الهمام من الأحناف «وَلَا شَكَّ فِي مَنَعِ اسْتِكْتَابِهِمْ وَإِدْخَالِهِمْ فِي الْمُبَاشَرَةِ الَّتِي يَكُونُ بِهَا مُعْظَمُ عِنْدَ الْمُسْلِمِينَ، بَلْ رُبَّمَا يَقِفُ بَعْضُ الْمُسْلِمِينَ خِدْمَةً لَهُ خَوْفًا مِنْ أَنْ يَتَغَيَّرَ خَاطِرُهُ مِنْهُ فَيَسْعَى بِهِ عِنْدَ مُسْتَكْتَبِهِ سَعَايَةً تُوجِبُ لَهُ مِنْهُ الضَّرَرُ»^(٣).

والظاهر من قوله أن علة المنع عنده هي تعظيمه فإذا انتفت فلا مانع من التولية.

ويمثل ذلك قال ابن كثير عند تفسيره لآية البطانة في آل عمران حيث قال بعد ذكره لأثر جاء عن عمر: قيل لعمر بن الخطاب، : إن هاهنا غلاماً من أهل الحيرة، حافظ كاتب، فلو اتخذته كاتباً؟ فقال: قد اتخذت إذا بطانة من دون المؤمنين.

(١) فتوح البلدان - البلاذري (١/ ١٧٠).

(٢) محمد عبده: رسالة التوحيد، (ص ٩٣)، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ط ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م.

(٣) الكمال بن الهمام: فتح القدير (٦/ ٦١).

ففي هذا الأثر مع هذه الآية دلالة على أن أهل الذمة لا يجوز استعالمهم في الكتابة، التي فيها استطالة على المسلمين وإطلاع على دواخل أمورهم التي يُخشى أن يُفشوها إلى الأعداء من أهل الحرب؛ ولهذا قال تعالى: ﴿لَا يَأْخُذُكُمْ خَبَالًا لَّأَنْتُمْ حَرَالٌ وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ﴾^(١).

وكذلك البهوتي من الحنابلة: «ويُكره أن يستعين مسلمٌ بذيٍّ في شيء من أمور المسلمين، مثل كتابة وعيالة، وجباية خراج، وقسمة فيء وغنيمته، وحفظ ذلك في بيت المال وغيره ونقله أي: نقل ما ذكر من موضع إلى آخر إلا لضرورة؛ لأن أبا موسى دخل على عمر ومعه كتاب قد كتبه فيه حساب عمله فقال له عمر أذع الذي كتبه ليقرأه قال: إنه لا يدخل المسجد قال ولم لا يدخل؟ فقال: إنه نصراني فانتهره عمر. ولا يكون الذمي بواباً ولا جلاذاً، ولا جهنذاً وهو النقاد الحبير ونحو ذلك لخبايئهم، فلا يؤمنون. ويحرم توليتهم الولايات من ديوان المسلمين وغيره لما فيه من إضرار المسلمين للعداوة الدينية ويكره أن يستشاروا أو يؤخذ برأيهم لأنهم غير مأمومين»^(٢)، وجميع عباراتهم توحى بكره الاستعمال إلا لضرورة.

ومن قال بجواز توليتهم الولايات التنفيذية، الماوردي الشافعي، وأبو يعلى من الحنابلة. يقول الماوردي في معرض حديثه عن الفرق بين وزارة التفويض ووزارة التنفيذ «أن الإسلام معتبر في وزارة التفويض، وغير معتبر في وزارة التنفيذ»، وقال أيضاً «يجوز لهذا الوزير - أي وزير التنفيذ - أن يكون من أهل الذمة»^(٣).

وقد استدل أصحاب هذا الرأي بأن أمثال تلك الوظائف لا ولاية فيها من حيث الحقيقة «وَأَمَّا وَرَأَى التَّنْفِيزَ فَحُكْمُهَا أَضْعَفُ وَشُرُوطُهَا أَقْلُ، لِأَنَّ النَّظَرَ فِيهَا مَقْصُورٌ عَلَى رَأْيِ الْإِمَامِ وَتَدْبِيرِهِ، وَهَذَا الْوَزِيرُ وَسَطٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الرِّعَايَا وَالْوَلَاةِ يُؤَدِّي عَنْهُ مَا أَمَرَ وَيَنْقُذُ عَنْهُ مَا ذَكَرَ

(١) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق (٢/١٠٧).

(٢) كشاف الفتاوى للبهوتي (٣/١٩٣)، ومتن الإقناع للحجاوي (٢/٥٢-٥٣).

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٥٨-٥٩)، وأبو يعلى: الأحكام السلطانية (ص ٣٢)، ونقل ذلك عن الخرقى. «وقد ذكر الخرقى ما يدل على أنه يجوز أن يكون وزير التنفيذ من أهل الذمة»، لأنه قال: «ولا يعطى من الصدقة لكافر ولا لعبد، إلا أن يكونوا من العاملين فيعطوا بحق ما عملوا».

وَيُمِضِي مَا حَكَمَ وَيُجْبِرُ بِتَقْلِيدِ الْوَلَاةِ وَيُجَيِّزُ الْجَبُوشَ وَيَعْرِضُ عَلَيْهِ مَا وَرَدَ مِنْهُمْ وَيَحْدُدُ مِنْ حَدَثٍ مُلِمٍّ، لِيَعْمَلَ فِيهِ مَا يُؤْمَرُ بِهِ، فَهُوَ مُعَيَّنٌ فِي تَنْفِيزِ الْأُمُورِ وَلَيْسَ بِوَالٍ عَلَيْهَا وَلَا مُتَقَلِّدًا لَهَا»^(١).

«مَنْ يَصِحُّ أَنْ يَتَقَلَّدَ الْعِمَالَةَ، وَهُوَ مَنْ اسْتَقَلَّ بِكَفَايَتِهِ وَوُثِقَ بِأَمَانَتِهِ، فَإِنْ كَانَتْ عِمَالَةٌ تَقْوَضِي إِلَى اجْتِهَادِ رُوْعِي فِيهَا الْحُرِّيَّةُ وَالْإِسْلَامُ؛ وَإِنْ كَانَتْ عِمَالَةٌ تَنْفِيزُ لَا اجْتِهَادَ لِلْعَامِلِ فِيهَا لَمْ يَفْتَقِرْ إِلَى الْحُرِّيَّةِ وَالْإِسْلَامِ»^(٢).

الترجيح بين الأقوال:

بالنظر في أدلة أقوال أصحاب الآراء السابقة، يجد أن تلك الأدلة ليس فيها دلالة صريحة على المنع المطلق أو الجواز المطلق، لذلك فإن الراجح عند الباحث هو الجواز المقيد بالضوابط الشرعية، التي تحدثت عنها الأدلة الشرعية في شأن معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي، ومنها:

أ- قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَنُكَ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾^(٣) إِنَّمَا يَنْهَنُكَ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ وَظَهَرُوا عَلَى إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المتحنة: ٨-٩].

ب- وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِنْ دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خِيَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمْ الْآيَاتِ إِنْ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨].

فهذه الآيات لم تنه عن اتخاذ الذميين بطانة أو أن يستعان بهم بصورة مطلقة، وإنما قيدت ذلك بمن ظهرت عداوته للإسلام ودولته، أما من بدت مودته وولائه للدولة، فلا مانع من استعمالهم، ما دام ذلك ليس مرتبطاً بشأن عقائدي، وليس في توليتهم ميلاً قلبياً لعقائدهم،

(١) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٥٨-٥٩).

(٢) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٥٨-٥٩).

ومادام قد وجد من الموثوق المؤتمن الذي ظهرت عدالته وأمانته فلم لا يولى قال ابن تيمية: «كما يجوز السكنى في ديارهم ولبس ثيابهم وسلاحهم وكما تجوز معاملتهم على الأرض كما عامل النبي يهود خيبر وكما استأجر النبي هو وأبو بكر لما خرجا من مكة مهاجرين ابن أريقط رجلا من بني الدليل هاديا خريتا والحريت الماهر بالهداية واتمناه على أنفسهما ودوامها ووعداه غار ثور صبيح ثالثة وكانت خزاعة عيبة نصح رسول الله مسلمهم وكافرهم وكان يقبل نصيحهم وكل هذا في الصحيحين وكان أبو طالب ينصر النبي ويذب عنه مع شركه وهذا كثير. فإن المشركين وأهل الكتاب فيهم المؤمن كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنَهُ بِيَدِينَكَ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ إِلَّا مَا دُمْتَ عَلَيْهِ قَائِمًا﴾ [آل عمران: ٧٥]، ولهذا جاز اتهمان أحدهم على المال وجاز أن يستطب المسلم الكافر إذا كان ثقة نص على ذلك الأئمة كأحمد وغيره إذ ذلك من قبول خبرهم فيما يعلمونه من أمر الدنيا واتهمان لهم على ذلك وهو جائز إذا لم يكن فيه مفسدة راجحة مثل ولايته على المسلمين وعلوه عليهم ونحو ذلك»^(١).

حتى وإن جاء عن بعض الخلفاء التحذير والنهي عن توليتهم كما اشتهر عن عمر، فإن هذا أمر اجتهادي متروك لولي الأمر يعمل ما يراه محققا للمصلحة.

وقد كان من صنيع النبي أنه تعامل مع غير المسلمين واستأجرهم، واستعان بهم في قتاله مع المشركين، أفلا يكون ذلك مؤيدا لاستعمالهم في وظائف الدولة، وخاصة أن الحياة قد تطورت في جميع جوانبها، وتوسعت جميع أعمال الدولة في العصر الحاضر، مما زاد في عدد الوظائف العامة وتفرعاتها، مما أحوج إلى التخصص وفرز المهام وتوزيعها حسب الاختصاص الذي يمكن من خلاله فرز الوظائف ذات الطابع الديني عن غيرها ذات الطابع غير الديني؛ لذلك فإن مهام الدولة يمكن تقسيمها إلى ثلاثة أقسام:

١- مهام ذات صبغة دينية محضة

٢- مهام دنيوية محضة.

(١) ابن تيمية: مجموع الفتاوى (٤/ ١١٤).

٣- مهام مختلطة تعالج أموراً دينية وأموراً دنيوية

وبناء على ما اتفق عليه الفقهاء فإن المهام ذات الصبغة الدينية لا تولى لغير المسلمين، لما يتطلبه ذلك من إيمان بالعتيدة الإسلامية، وما انبثق عنها من أحكام.

أما المهام ذات الصبغة الدنيوية التي لا علاقة لها بالأحكام الشرعية التي تعتمد على النصوص الشرعية من الكتاب والسنة، فلا مانع من توليتها لغير المسلمين، إذا توافرت فيهم الكفاية والأمانة أو شروط هذه الوظيفة متساوين في ذلك مع بقية المواطنين من المسلمين.

وأما المهام المختلطة، فإني أرى أن أمرها متروك للإمام يقدر المصلحة في التولية وعدمها حسب مصلحة الأمة.

وحتى يتم تحديد الوظائف وتصنيفها إلى الأقسام السابقة لا بد من اعتبار الأمور الآتية:

١ - عدم تحكم الاسم بتحديد نوع الوظيفة، فإن بعض الوظائف والمناصب قد تتوحد بالاسم لكنها تختلف في الصلاحيات، كمنصب رئاسة الجمهورية، ورئاسة الوزراء، فإن صلاحيتهما تختلف من دولة لأخرى، فقد تكون رمزية وشرفية في دولة، وقد تكون صلاحيات واسعة في دولة أخرى.

٢ - وضع قائمة بالوظائف والمناصب التي لا يجوز لغير المسلمين تقلدها، بناء على المعايير التي سبق ذكرها، ويراعى في ذلك ظروف الزمان والمكان، والمصلحة العامة للدولة الإسلامية.

وبذلك يمكن للباحث القول بجواز تولي الوظائف العامة في الدولة الإسلامية لغير المسلمين من مواطنيها وفق الضوابط التالية:

١ - أن لا تكون الوظيفة ذات طابع ديني.

٢ - أن لا يعرف عن المتقدم إلى الوظيفة أو المراد تكليفه بها أي عداوة للمسلمين.

٣ - أن لا يعرف عنه الاتصال بالعدو - بغير تكليف من ولي الأمر - مما يلبسه ثوب الخيانة وهذا الضابط يشمل المسلم أيضاً.

٤ - أن تتوافر فيه شروط الوظيفة من الكفاية والأمانة والقوة.

المطلب الثاني: حق الانتخاب وحق الترشيح

من الحقوق السياسية المقررة حق الانتخاب، فالانتخاب هو اختيار الأمة لوكلاء ينوبون عنها، سواء كانت هذه النيابة في رئاسة الدولة أو في مؤسسات الشورى التي تقوم بمراقبة السلطة واستنباط الأحكام التي يساس بها المجتمع.

وكذلك حق الترشيح وهو التقدم لنيل أحد هذه المهام سواء كانت مهمة رئاسة الدولة أو مهمة العضوية في إحدى مؤسسات الشورى، وهي ما يطلق عليها في الفقه السياسي الإسلامي (أهل الحل والعقد)، ومبادئ المواطنة المعاصرة تقضي بأن يكون هذا الحق متاح لجميع المواطنين حسب ما تقضي به أحكام الدستور والقانون في الدولة. وإذا أردنا أن نطبق هذا المبدأ في النظام الإسلامي؛ فإن الضابط لهذا الأمر هو أحكام الشريعة الإسلامية كما سبق ذكره؛ لأن جميع شرائع المجتمع الإسلامي يخضعون لها، وفيما يلي توضيح ذلك بالنسبة للمسلم بما في ذلك المرأة، وكذلك غير المسلم باعتباره مواطناً في الدولة الإسلامية.

أ- انتخاب رئيس الدولة والترشيح لمنصبه

رئيس الدولة أو الخليفة أو أمير المؤمنين حسب تسميات الفقهاء، هو الذي يختاره المسلمون ويبايعونه على الإمامة عن طريق الانتخاب الحر، وبذلك تثبت الإمامة وتجب الطاعة، كما نص الفقهاء على ذلك «وجملة الأمر أن من اتفق المسلمون على إمامته وبيعته ثبتت إمامته ووجبت معونته»^(١)، فحق الاختيار هو حق للأمة بلا منازع، كما سبق ذكر ذلك في الفصل الأول من الباب الأول، وقد ترجع لدى الباحث أن الخليفة المسلم وإن تعددت طرق ولايته وهي -الاختيار، والعهد، والنص، والغلبة- إلا أن الخلافة لا تثبت ولا تكون شرعية إلا ببيعة المسلمين أو ببيعة أهل الحل والعقد وهم نواب الأمة، قال أبو يعلى: «لأن الإمامة لا تنعقد للمعهود إليه بنفس العهد، وإنما تنعقد بعهد المسلمين»^(٢)، فيبقى العهد مجرد ترشيح

(١) ابن قدامة: المغني (١٠/٤٩).

(٢) أبو يعلى الحنبلي: الأحكام السلطانية (ص ٢٥).

وليس تعييناً^(١).

بيد أن هذا المنصب حق للذكور من المسلمين الذين تتوفر فيهم الشروط المنصوص عليها من الفقهاء وذلك بإجماع العلماء، فلا تجوز ولاية المرأة ولا الذمي باتفاق. وقد سبق تفصيل المسألة من قبل. هذا فيما يخص مسألة الترشيح، أما مسألة الانتخاب أو الإدلاء بالصوت فهي ما يطلق عليها في الفقه الإسلامي عملية البيعة وسيرد بيانها في مبحث الواجبات السياسية في الفصل الثاني من هذا الباب.

ب- انتخاب مجلس الشورى (أهل الحل والعقد) والترشيح لعضويته

مبدأ الشورى من أركان نظام الحكم في الإسلام، وهي تعني في المصطلح السياسي: «حق الأمة في المشاركة السياسية في أمور الحكم وصنع القرار السياسي»^(٢)، وقد صرح القرآن بأهمية الشورى وكذلك السنة النبوية.

قال الله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، والخطاب في الآية وإن كان موجهاً إلى النبي ﷺ، فهو موجه كذلك إلى الإمام أو من يلي أمر المسلمين في كل زمان ومكان كما ذكر القرطبي في تفسير الآية «ما أمر الله تعالى نبيه بالمشاورة لحاجة منه إلى رأيهم، وإنما أراد أن يعلمهم ما في المشاورة من الفضل، ولتقتدي به أمته من بعده»^(٣).

وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [الشورى: ٣٨] وقد سميت السورة باسمها إعظاماً لشأنها حيث اعتبرتها «عنصراً من عناصر الشخصية الإيمانية الحقة»^(٤).

وقد أضاف الإمام محمد عبده ووافقه تلميذه محمد رشيد رضا آية ثالثة رآها أكثر دلالة من سابقتها^(٥) وهي قوله تعالى: ﴿وَلَتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ

(١) انظر مطلب الساطة في الفصل الأول من الباب الأول من هذا الكتاب.

(٢) فريد عبد الحائق: في الفقه السياسي الإسلامي، مرجع سابق، (ص ٤١).

(٣) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٤/ ٢٥٠).

(٤) د/ فتحي عبد الكريم: الدولة والسيادة في الفقه الإسلامي، مكتبة وهبة - القاهرة (ص ٣٤٦).

(٥) تفسير المنار (٤/ ٧٣).

عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وأما السنة فإن كثيرا من نصوصها تخص على الشورى، وكذلك السنة الفعلية، منها: ما جاء في سنن الترمذي:

عن أبي عبيدة عن عبد الله قال: لما كان يوم بدر وجيء بالأسارى قال رسول الله ﷺ: «ما تقولون في هؤلاء الأسارى؟» فذكر قصة في هذا الحديث طويلة.

قال أبو عيسى: وفي الباب عن عمر وأبي أيوب وأنس وأبي هريرة وهذا حديث حسن وأبو عبيدة لم يسمع من أبيه ويروى عن أبي هريرة قال ما رأيت أحدا أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ^(١).

وفي سنن ابن ماجه عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «المستشار مؤتمن».

عن جابر قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا استشار أحدكم أخاه فليشر عليه»^(٢).

أما عن حكم الشورى في الفقه الإسلامي؛ فإن جمهور الفقهاء يذهبون إلى وجوبها على الحكام والمحكومين^(٣).

(١) سنن الترمذي: كتاب الجهاد، باب ما جاء في المشورة (٤/ ٢١٣)، رقم (١٧١٤).

(٢) سنن ابن ماجه: كتاب الأدب، باب المستشار مؤتمن رقم (٣٧٤٥-٣٧٤٧)، (٢/ ١٢٣٣).

(٣) القرطبي: تفسير القرطبي (٤/ ٢٤٩-٢٥٠) حيث قال: «قال ابن عطية: والشورى من قواعد الشريعة وعزائم الأحكام، من لا يستشير أهل العلم والدين فعزله واجب. هذا ما لا خلاف فيه. وقال ابن خوزيم منداد: واجب على الولاة مشاورة العلماء فيما لا يعلمون، وفيما أشكل عليهم من أمور الدين، ووجوه الجيش فيما يتعلق بالحرب، ووجوه الناس فيما يتعلق بالمصالح، ووجوه الكتاب والوزراء والعمال فيما يتعلق بمصالح البلاد وعمازمتها» والخصاص: أحكام القرآن (٢/ ٣٣٠)، الرازي: التفسير الكبير (٩/ ٧٧)، أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحراني: السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية: الناشر: دار المعرفة (ص ٢١٣)، عبد القادر عودة: الإسلام وأوضاعنا السياسية (ص ١٤٩)، وتفسير المنار (٤/ ٤٥)، عبد الرحمن عبد الخالق: الشورى في ظل نظام الإسلام (ص ١٢٦) الكويت ١٩٧٥ م.

وذهب البعض إلى القول بأنها مندوبة وليست واجبة^(١)، كذلك ذهب فريق من العلماء إلى أنها ملزمة للحكام، وذهب آخرون إلى أنها معلمة، والباحث مع الذين يرون أنها واجبة ملزمة^(٢).

إذن فعملية الشورى متبادلة بين طرفين الحاكم والأمة أو من ينوب عنها؛ لأنه من الصعب مشاوراة الأمة كلها، فبرزت فكرة أهل الحل والعقد، وقد كانوا في أول عهد الدولة معروفين، أما الآن فلا يمكن معرفتهم، فكان السبيل إلى معرفتهم إجراء انتخاب حر لكي تختار الأمة من ينوب عنها.

والذي يقوم بعملية الانتخاب كل أفراد الدولة المكلفين من الذكور المسلمين وهذا لا خلاف فيه، كذلك يجوز لهم الترشيح إذا توفرت فيهم الشروط المقررة لأهل الحل والعقد. بيد أن الخلاف حول موقف المرأة وغير المسلم من الانتخاب وكذلك الترشيح لهذه المناصب.

١- المرأة وحقها في الانتخاب والترشيح للمجالس النيابية.

تردد ذكر شرط الذكورة في مباحث الفقهاء قديما وحديثا عند البحث في مسألة الولايات، مع اختلاف حول بعضها، لكن كما مر فهم مجمعون على شرط الذكورة في الإمامة الكبرى.

والباحث في موضوع الحقوق السياسية للمرأة في الفقه الإسلامي ومنها حق الانتخاب والترشيح في المجالس النيابية يجد أمامه رأيين مختلفين لكل منهما أدلته التي يستند إليها:

(١) الشافعي: الأم (٥/١٨٠)، ابن حزم: الأحكام في أصول الأحكام، الناشر زكريا على يوسف مطبعة العاصمة بالقاهرة، تحقيق أحمد شاكر، (٦/٧٧٠)، ط ١، ١٣٤٥ هـ.

(٢) د/ عبد الله محمد جمال الدين: نظام الدولة في الإسلام، دار الثقافة للنشر والتوزيع، ١٤١٠ هـ-١٩٩٠ م، (ص ٢٤٧-٢٦٧)، د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (ص ٢٤١-٢٦٦)، د/ محمد سليم العوا: النظام السياسي للدولة الإسلامية (ص ١٨٧).

الرأي الأول:

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن الإسلام لا يقر مبدأ المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق السياسية^(١) واستدلوا على ذلك بأدلة من القرآن والسنة والإجماع والسوابق التاريخية والأدلة العقلية.

* من القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ [النساء: ٣٤]، والمجالس النيابية تقوم مقام القوام لجميع الدولة لأنها هي التي تدير دفة السياسة في الدولة^(٢)، والقرآن لم يقيد قوامية الرجال على النساء في البيوت، ولم يأت بكلمة البيوت في الآية، وبالتالي فإن التي لم يجعل الله لها قوام في أمور بيتها، فكيف تخرج لتكون لها القوامة على جميع البيوت في الدولة، مع أن قوامة الدولة أخطر شأنًا وأكثر مسؤولية من قوامة البيت.

- وقوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ الْجَاهِلِيَّةِ الْأُولَى﴾ [الأحزاب: ٣٣]، في هذه الآية يحدد الله دائرة الأعمال بالنسبة للمرأة، وإن اعترض أحد بأن هذا الأمر كان لأمهات المؤمنين، فنحن نسأله: هل كان بنساء بيت النبي ﷺ عجز دون سائر النساء لا يدعهن يقمن بالأمور خارج البيت، وهل تفوقهن سائر النساء بفضل في هذه الناحية^(٣).

* من السنة النبوية:

- عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «إذا كان أمراؤكم خياركم وأغنياؤكم سمحاءكم وأموركم شورى بينكم فظهر الأرض خير لكم من بطنها وإذا كان أمراؤكم

(١) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، الدار السعودية للنشر والتوزيع (ص ٢٦١) وما بعدها، د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (ص ٤١٦) نقلا عن فتوى لجنة

الفتوى بالجامع الأزهر، ونشرت بمجلة رسالة الإسلام السنة الرابعة، العدد الثالث يوليو ١٩٥٢ م.

(٢) أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي، الدار السعودية للنشر والتوزيع (ص ٧٨) وما بعدها.

(٣) أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي (ص ٨٠).

شراكم وأغنياؤكم بخلاءكم وأموركم إلى نسائكم فبطن الأرض خير لكم من ظهرها»^(١).
- وحديث أبي بكر: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»^(٢).

هذا إلى جانب بعض نصوص السنة التي جاءت تعفي المرأة من معالجة ما هو دون الحكم والسياسة من الأمور والواجبات خارج البيت^(٣) ومنها:

- عن طارق بن شهاب: عن النبي ﷺ قال: «الجمعة حق واجب على كل مسلم في جماعة إلا أربعة عبد مملوك أو امرأة أو صبي أو مريض»^(٤).

- عن أم عطية ؓ قالت: نهينا عن اتباع الجنائز ولم يعزم علينا^(٥).

✽ الإجماع والسوابق التاريخية:

استدل أصحاب هذا الرأي أيضا بما جرى عليه العمل في خير القرون، فإنه لم يرد أن امرأة كانت ضمن جماعة أهل الحل والعقد، وقد كان في الصدر الأول من الإسلام مثقات فضليات وفيهن من يفضل الكثير من الرجال كأمهات المؤمنين^(٦).

(١) سنن الترمذي: الفتن، باب (٧٨)، حديث رقم (٢٢٦٦)، (٤/٥٢٩)، قال أبو عيسى: هذا حديث غريب لا نعرفه إلا من حديث صالح المري وصالح المري في حديثه غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها وهو رجل صالح.

(٢) رواه البخاري: كتاب المغازي، باب كتاب النبي إلى كسرى وقيصر، حديث رقم (٤٠٧٣).

(٣) أبو الأعلى المودودي: تدوين الدستور الإسلامي (ص ٨١).

(٤) سنن أبي داود، أبواب الإمامة، باب الجمعة للمملوك والمرأة، رقم (١٠٦٧)، (١/٣٤٧).

(٥) صحيح البخاري، كتاب الجنائز، باب لتتابع النساء الجنائز، رقم (٣٠٧)، (١٢١٩)، (١/٤٢٩).

(٦) أبو الأعلى المودودي: نظرية الإسلام وهدية في السياسة والقانون والدستور، الدار السعودية للنشر والتوزيع (ص ٢٦١) وما بعدها، وينظر في ذلك أيضا: أبو المعالي الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص ٩٢)، د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (ص ٤١٦) نقلا عن فتوى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر، ونشرت بمجلة رسالة الإسلام السنة الرابعة، العدد الثالث يوليو ١٩٥٢م.

* الأدلة العقلية:

يقول أصحاب هذا الرأي أن الشريعة بنت على الفوارق الطبيعية بين الرجل والمرأة التمييز بينهما في كثير من الأحكام، كحق الرجل في الطلاق، وعدم سفرها بلا محرم أو رفقة مأمونة. . الخ؛ فإذا كان الفارق الطبيعي قد أدى في نظر الشريعة إلى التفرقة بينهم في هذه الأحكام التي لا تتعلق بالشؤون العامة للأمم، فإن التفرقة بينهما في الولايات العامة تكون من باب أولى أحق وأوجب.

والإسلام قد ساوى بين الرجل والمرأة في الولايات الخاصة^(١)، والمرأة تملك التصرف في شؤونها الخاصة كالبيع والشراء ونحوه، أما في شأن الولايات العامة^(٢) فإن هذا من شأن الرجل، ولأن عضوية المجالس النيابية تعد من الولايات العامة فهي مقصورة على الرجال إذا توفرت فيهم شروط معينة، وهذا مما لا يوجد في المرأة نتيجة لما يعرض لها من عوارض طبيعية تتكرر عليها في الأشهر والأعوام، كذلك يحرم عليها حق الانتخاب والاشتراك فيه؛ لأنها تهدف من ورائه إلى الوصول للعضوية لأن وسيلة الشيء تأخذ حكمه^(٣).

(١) الولاية الخاصة: هي السلطة التي يملك بها صاحبها التصرف في شأن من الشؤون الخاصة بغيره كالوصاية على الصغار، والولاية على المال، والنظارة على الأوقاف.

(٢) الولاية العامة: هي السلطة الملزمة في شأن من شؤون الجماعة، كولاية الفصل بين الخصومات، وسن القوانين أو بعبارة أخرى القيام بعمل من أعمال إحدى السلطات الثلاث: التشريعية والتنفيذية والقضائية. عبد الحميد متولي: مرجع سابق (ص ٤١٧).

(٣) د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (ص ٤١٦) نقلا عن فتوى لجنة الفتوى بالجامع الأزهر، نشرت بمجلة رسالة الإسلام - السنة الرابعة، العدد الثالث يوليو ١٩٥٢ م.

الرأي الثاني:

يذهب أصحاب هذا الرأي إلى أن الإسلام لم يحرم المرأة حقوقها السياسية، ولكن المجتمع لم يتهيأ بعد لمزاولة المرأة لتلك الحقوق مزاولة فعلية في العصر الحديث^(١). وقد استدل أصحاب هذا الرأي بما يلي:

أولاً: الأصل العام الذي أجمعت عليه الأمة أن جميع المسلمين ذكورا وإناثا سواء في الخطاب بالأحكام الشرعية، فخطاب الذكور موجه للإناث، إلا ما ورد بتخصيصه نص أو إجماع. يقول الشاطبي «الرجل والمرأة مستويان في أصل التكليف على الجملة ومفترقان بالتكليف اللائق بكل واحد منهما كالحيض والنفاس والعدة وأشباهاها بالنسبة إلى المرأة والاختصاص في مثل هذا لا إشكال فيه وأما الأول فقد وقع الاختصاص فيه في كثير من المواضع كالجمعة والجهاد والإمامة ولو في النساء»^(٢).

ومن الخطابات الشرعية الواردة: مبدأ تكريم الإنسان، ولم يقل كرمنا الرجال أو الذكور، وقوله تعالى: «ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف» وقوله تعالى: «والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر».

فهذه الآيات _ فيما يقول أصحاب هذا الرأي _ تتضمن مبدأين: (الأول) مبدأ الولاية بين المؤمنين والمؤمنات بعضهم وبعض، وهي ولاية تشمل الأخوة والصداقة والتعاون على

(١) د/ مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون، المكتب الإسلامي، ط٦، ١٤٠٤هـ-١٩٨٤م، (ص٣٩، ٤٠، ١٦٧)، عبد الحليم محمد أبو شقة: تحرير المرأة في عصر الرسالة، دار الأمل - الكويت ١٩٩٠م، (٣/ ١٢١-١٢٨)، المستشار جمال الدين محمود: حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي، الهيئة المصرية للكتاب ١٩٨٦م، (ص٦٢-٦٤)، دم يوسف القرضاوي: فتاوى معاصرة، مكتبة وهبة - القاهرة ط٦، مركز المرأة في الحياة الإسلامية، مكتبة وهبة القاهرة ١٤١٦هـ-١٩٩٦م، الأستاذ البهي الخولي: المرأة بين البيت والمجتمع (ص١٣٦، ١٣٧)، د/ عبد الحميد متولي: مبادئ نظام الحكم في الإسلام (ص٤٣٠) وما بعدها.

(٢) الشاطبي: الموافقات، الناشر: دار المعرفة - بيروت (٣/ ٣٠٢-٣٠٣).

الخير. (الثاني) الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهو واجب يشمل كل ضروب الإصلاح في كل نواحي الحياة، ومنها الاشتغال بالحياة السياسية، والمرأة في ذلك كالرجل كما في الآية الكريمة. ، خاصة أن الانتخاب والترشيح قد يكون وسيلة لتحقيق مقصد الشارع من تحقيق المنفعة ودفع المفسدة بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والحسبة على السلطة التنفيذية.

وإذا اعترض على هذا الأصل العام (المساواة بين الرجل والمرأة) يقول الله تعالى: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَىٰ نَاحِيَةِ دَرَجَةٍ﴾ [البقرة: ٢٢٨]، فإنهم يدفعون هذا الاعتراض بأن القرآن قد بين حدود هذه الميزة أو هذه الدرجة في قوله تعالى: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ بِمَا فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَا أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوَالِهِمْ﴾ [النساء: ٣٤]، فبين بذلك أن الدرجة هي درجة الرئاسة والقوامة على شؤونها المشتركة، أي شؤون الأسرة، فالرجل هو المكلف طبقاً للشريعة بالإنفاق على المرأة وتربية الأولاد، والمسئول الأول عن الأسرة أحق بالقوامة.

ثانياً: قاعدة «الأصل في الأشياء الإباحة حَتَّى يَدُلَّ الدَّلِيلُ عَلَى التَّحْرِيمِ»^(١)، ولما لم يرد دليل من الشارع يحرم على المرأة الانتخاب أو الترشيح، فإن هذا الحق يعتبر مشروعاً من حيث الأصل. وعملية الانتخاب عبارة عن اختيار وكلاء عن الأمة ينوبون عنها في التشريع ومراقبة الحكومة، فهي إذن عملية توكيل، ولا يوجد في الشريعة ما يمنع المرأة أن توكل إنساناً بالدفاع عن حقوقها والتعبير عن إرادتها كمواطنة في المجتمع، كذلك ليس في الإسلام ما يمنع أن تكون المرأة مشرعة، لأن التشريع يحتاج قبل كل شيء إلى العلم، مع معرفة حاجات المجتمع وضروراته التي لا بد منها، وهو حق متاح للمرأة والرجل على السواء والتاريخ يشهد ببروز كثير من النساء في الحديث والفقه والأدب^(٢).

(١) محمد بن مهاد بن عبد الله الزركشي أبو عبد الله: المنثور في القواعد، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية

- الكويت، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ تحقيق: د. تيسير فائق أحمد محمود، (١/١٧٦)، السيوطي:

الأشباه والنظائر (ص ١٠٧).

(٢) د/ مصطفى السباعي: المرأة بين الفقه والقانون (ص ٣٩، ١٥٥، ١٥٦).

ثالثاً: مباشرة المرأة هذه الحقوق على عهد النبي ﷺ وعلى عهد خلفائه دون نكير مثال ذلك:

- عن أسماء بنت يزيد الأنصارية من بني عبد الأشهل أنها أتت النبي ﷺ وهو بين أصحابه فقال: بأبي أنت وأمي إني وافدة النساء إليك وأعلم نفسي لك الفداء أما إنه ما من امرأة كائنة في شرق ولا غرب سمعت بمخرجي هذا أو لم تسمع إلا وهي على مثل رأي أن الله بعثك الحق إلى الرجال والنساء فأما بك وبإهلك الذي أرسلك وإنا معشر النساء محصورات مقصورات قواعد بيوتكم ومقضى شهواتكم وحاملات أولادكم وإنكم معاشر الرجال فضلتم علينا بالجمعة والجماعات وعيادة المرضى وشهود الجنائز والحج بعد الحج وأفضل من ذلك الجهاد في سبيل الله وإن الرجل منكم إذا أخرج حاجاً أو معتمراً ومرابطاً حفظنا لكم أموالكم وغزلنا لكم أثواباً وربينا لكم أولادكم فما نشارككم في الأجر يا رسول الله؟ قال: فالتفت النبي ﷺ إلى أصحابه بوجهه كله ثم قال: «هل سمعتم مقالة امرأة قط أحسن من مسألتها في أمر دينها من هذه؟» فقالوا: يا رسول الله ما ظننا أن المرأة تهتدي إلى مثل هذا فالتفت النبي ﷺ إليها ثم قال لها: انصري في أيتها المرأة وأعلمي من خلفك من النساء أن حسن تبعل إحداكن لزوجها وطلبها مرضاته وإتباعها موافقته تعدل ذلك كله قال: فأدبرت المرأة وهي تهلل وتكبر استبشاراً^(١). ووجه الدلالة من هذا الحديث أن أسماء بنت يزيد كانت مندوبة النساء في عصر النبوة لكي تعرف ما هن وما عليهن من حقوق وواجبات، ولم ينكر الرسول عليها هذا الأمر ولا أنكر عرضها لمطالب النساء، فكان ذلك دليلاً على جواز وكالة المرأة عن غيرها للمطالبة بالحقوق.

- كذلك استشارة النبي ﷺ لأم سلمة في غزوة الحديبية، فكان في مشورتها الخير

- ورأى عمر بن الخطاب تغالي الناس في مهور النساء حين اتسعت دنياهن في عصره

(١) أبو بكر أحمد بن الحسين البيهقي: شعب الإيمان، الناشر: دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، (ص ١٤١)، حقيق: محمد السعيد بسيوني زغلول، (٦/ ٤٢٠)، وضعفه الألباني في ضعيف الترغيب والترهيب، مكتبة المعارف - الرياض، (٢/ ٥)، رقم (١٢١٣).

فخاف عاقبة ذلك وهو ما يشكو منه الناس منذ عصور فنهى الناس أن يزيدوا فيها على أربعائة درهم فاعترضت له امرأة من قريش فقالت: أما سمعت ما أنزل الله يقول: ﴿وَأَتَيْتُمُ إِحْدَهُنَّ قِنْطَارًا فَلَا تَأْخُذُوا مِنْهُ شَيْئًا﴾.

فقال: اللهم غفرا كل الناس أفقه من عمر. وفي رواية أنه قال: امرأة أصابت وأخطأ عمر وصعد المنبر وأعلن رجوعه عن قوله^(١)، والشاهد من ذلك أن ثمة أمورا في التشريع تتعلق بالمرأة نفسها ينبغي أن يؤخذ رأيها فيها.

- وعن ابن عمر قال: قدمت رفقة من التجار فتزولوا المصلى فقال عمر لعبد الرحمن بن عوف: هل لك أن تحرسهم الليلة من السرقة؟ فباتا يحرسانهم، ويصليان ما كتب الله لهما، فسمع عمر بكاء صبي فتوجه نحوه فقال لأمه: إتقي الله وأحسني إلى صبيك، ثم عاد إلى مكانه، فسمع بكاءه فعاد إلى أمه فقال لها مثل ذلك ثم عاد إلى مكانه، فلما كان في آخر الليل سمع بكاءه فأتى أمه فقال: ويحك، إني لأراك أم سوء، مالي أرى ابنك لا يقر منذ الليلة؟ قالت: يا عبد الله قد أبرمتني منذ الليلة، إني أرى من الفطام فيأبى، قال: ولم؟ قالت: لأن عمر لا يفرض إلا للفطم، قال: وكم له؟ قالت: كذا وكذا شهرا قال: ويحك لا تعجلية! فصل الفجر وما يستعين الناس قراءته من غلبة البكاء، فلما سلم قال: يا بؤسا لعمركم قتل من أولاد المسلمين: ثم أمر مناديا فنادى ألا لا تعجلوا صبيانكم عن الفطام فإننا نفرض لكل مولود في الإسلام^(٢). والشاهد أن عمر رجع في قراره بسبب كلام المرأة.

(١) محمد رشيد رضا: حقوق النساء في الإسلام وحظهن من الإصلاح المحمدي العام تعليق: محمد ناصر الدين الألباني - المكتب الإسلامي، طبعة: ١٤٠٤ هـ - ١٩٨٤ م (ص ١٣)، قال الألباني: سنده ضعيف وفي متنه نكارة، وقال ابن كثير في تفسيره إسناده جيد (٢/ ٢٤٤)، ورواه سعيد بن منصور في السنن برقم (٥٩٨) «الأعظمي» ومن طريقه البيهقي في السنن الكبرى (٧/ ٢٣٣) فقال: أخبرنا هيثم أخبرنا مجالد عن الشعبي قال: خطب عمر  الناس فذكر بنحوه انظر: إرواء الغليل (٦/ ٣٤٨) للشيخ ناصر الألباني فقد بين ضعف هذه الرواية ومخالفتها لما في السنن.

(٢) ابن سعد: الطبقات: (٣/ ٣٠١) ط/ بيروت.

- وما روي أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه خرج ليلة يحرس الناس فمر بامرأة وهي في بيتها وهي تقول: (تطاول هذا الليل واسود جانبه وطال علي ألا خليل ألاعبه)، (فوالله لولا خشية الله وحده لحرك من هذا السرير جوانبه).

فلما أصبح عمر أرسل إلى المرأة فسأل عنها فقيل: هذه فلانة بنت فلان وزوجها غاز في سبيل الله فأرسل إليها امرأة فقال: كوني معها حتى يأتي زوجها وكتب إلى زوجها فأقفله ثم ذهب إلى حفصة بنته فقال لها يا بنية! كم تصبر المرأة عن زوجها؟ فقالت له: يا أبة! يغفر الله لك أمثلك يسأل مثلي عن هذا؟ فقال لها: إنه لولا أنه شيء أريد أن أنظر فيه للرعية ما سألتك عن هذا قالت: أربعة أشهر أو خمسة أشهر أو ستة أشهر فقال عمر: يغزو الناس يسيرون شهرا ذاهبين ويكونون في غزوهم أربعة أشهر ويقفلون شهرا فوقت ذلك للناس من سنته غزوهم، فقال عمر: لا أحبس الجيش أكثر من هذا^(١)، فكان قرار عمر بشأن بقاء الرجل في الجيش بعيدا عن زوجته بناء على استشارة امرأة.

رابعا: حديث مسلم عن تميم الداري أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «الدين النصيحة» قلنا: لمن؟ قال: «لله ولرسله ولأئمة المسلمين وعامتهم»^(٢)، ووجه الدلالة هنا أن الحديث عام في الرجال والنساء بلا تخصيص، قال الخطابي: «وأما النصيحة لأئمة المسلمين فمعاونتهم على الحق وطاقعتهم فيه وأمرهم به والمراد بأئمة المسلمين الخلفاء وغيرهم ممن يقوم بأمر المسلمين من أصحاب الولايات وأما نصيحة عامة المسلمين وهم من عدا ولاية الأمور فإنرشادهم لمصالحهم في آخرتهم ودنياهم»^(٣).

(١) علي بن حسام الدين المتقي الهندي: كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، الناشر: مؤسسة الرسالة - بيروت ١٩٨٩م، رقم (٤٥٩١٧)، ابن قدامة: المغني (٨/١٤٣)، ابن كثير: تفسير ابن كثير. قال رواه مالك في الموطأ عن عبد الله بن دينار (١/٣٦١).

(٢) صحيح مسلم: كتاب الإيمان، باب بيان أن الدين النصيحة حديث رقم (٥٥)، (١/٧٤).

(٣) النووي: شرح صحيح مسلم (٢/٣٨).

ومع قول هذا الفريق بجواز الترشيح والانتخاب للمرأة في المجالس النيابية، إلا أنهم يجعلون ذلك في ظل الدولة الإسلامية التي تطبق شريعة الإسلام كاملة، وتجعلها منهج حياة؛ مما يترتب عليه عدم الخوف من حدوث أي خلل في خروج المرأة، ولا يكون ذلك طاغيا على وظيفة المرأة الأساسية في بيتها ومع زوجها، مراعية في ذلك آداب الإسلام وما قرره من أحكام تخصها في غدوها ورواحها.

الترجيح بين الرأيين:

بعد عرض وجهات نظر الفريقين في مسألة حق المرأة في الانتخاب والترشيح للمجالس النيابية؛ فإن الناظر في القولين يتبين له أن محور الخلاف يتركز حول حكم تولي المرأة الولايات العامة والتي دون الولاية العظمى، فالقائلون بعدم الجواز يعللون ذلك بأن في ذلك قوامة للمرأة على المجتمع كله، ومما هو مقرر في الشرع أن القوامة للرجال وقد رد الفريق الثاني بأن ذلك مقرر في نطاق الأسرة، ومع التسليم بذلك فإن وجود المرأة في أحد المجالس لا يعد قوامة على المجتمع كله كما يقولون، وذلك لأن تلك المجالس فيها من الرجال الكثير بل هم الأعم الأغلب. هذا إلى جانب أن الفريق الأول استدلل بعدة أدلة ليست - فيما يبدو لي - قطعية الدلالة على مرادهم من حرمان المرأة من حق الترشيح والانتخاب للمجالس الشورية.

والمقرر شرعا أن للمرأة حق النصبح، وحق الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بضوابطه الشرعية التي تخص النساء، ولا يوجد دليل يحرم المرأة من هذه الحقوق، كذلك مقرر شرعا أن للمرأة الحق في توكيل من ينوب عنها في أمورها والمطالبة بحقوقها، وما عملية الانتخاب إلا من هذا القبيل.

بل الثابت أن المرأة ذهبت بنفسها لتسأل عن حقوقها ومكانتها في المجتمع لما وجدت أن الرجال قد حازوا كل شيء، بل قد جادلت المرأة رسول الله، وسميت سورة باسمها، وغير ذلك مما ثبت صحته عن بعض الممارسات التي لم تلق نكيرا من الصحابة خير القرون؛ فيبقى الأمر - من وجهة نظري - على حله وجوازه لكن بما يصون المرأة ويحفظها، ولا يطغى على مهمتها الرئيسة وهي تربية الأولاد والله أعلم.

٢- حق الذمي في الانتخاب والترشيح للشورى ومؤسساتها.

إن اشتراك الذميين وهم المواطنون غير المسلمين في الدولة الإسلامية في مؤسسات الشورى ينطبق عليه أقوال الفقهاء واختلافهم في مسألة تولي الوظائف العامة التي تحدث عنها فيما سبق سواء كان بالجواز أو بالمنع أو الترجيح، ولا أرى حاجة في إعادة جميع أدلة الفرقاء وأقوالهم في هذا الخصوص، ولكن سأقصر القول على ما جاء في هذا الشأن.

من الثابت المتفق عليه بين العلماء أن الشورى في عهد الرسول ﷺ وفي عهد الخلفاء الراشدين كانت مقصورة على المسلمين. ولم ينقل عن أحد من أهل الذمة أنه طالب بهذا الحق، مما يدل على أن المفهوم لدى الجميع أن هذا الحق مقصور على المسلمين دون غيرهم^(١). ولهذا الأمر ما يسوغه، حيث إن المشركين ناصبوا الإسلام العداء منذ ظهوره، وحاولوا عرقلة مسيرته، بل كانوا حريصين على اجتثاثه، كذلك استحكم العداء في نفوس أهل الكتاب في هذه المرحلة.

وبعد استقرار الدولة الإسلامية وظهور الإسلام وقوة دولته، حدث نوع من التعايش بين المسلمين والكفار (أهل الذمة) في دولة واحدة هي الدولة الإسلامية، هذا التعايش قام على العدل والحرية والمساواة والرحمة في ظل الشريعة الإسلامية السمحة.

بيد أن العلماء وخاصة المعاصرين اختلفوا في حق الذميين في المشاركة في الشورى ومؤسساتها، وكذلك حقهم في الانتخاب إلى رأيين، فريق يرى الجواز وفريق يرى المنع، وفيما يلي أهم أدلة الفريقين:

أولاً: أدلة القائلين بعدم جواز مشاركة المواطنين من غير المسلمين في عضوية المؤسسات الشورية، وعدم جواز انتخاب أعضاء هذه المؤسسات.

أ- قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، ففي هذه الآية إشارة واضحة إلى أن ولي الأمر الذي تجب طاعته هو من كان من المؤمنين

(١) د/ عبد الكريم زيدان: مرجع سابق (ص ٨٣-٨٤).

لا من غيرهم، وذلك بتقييده لفظ «وَأُولَى الْأَمْرِ» بقوله «مِنْكُمْ»^ط، وأولى الأمر هم الأمراء والحكام والعلماء، ومن المعاصرين من توسع في مفهومها بما جعلها تشمل أهل الاختصاص والمعرفة عامة^(١)، وعضو مجلس الشورى من أولى الأمر لأن مجلس الشورى أو ما يسمى بالمصطلح الفقهي مجلس أهل الحل والعقد هو الذي يختار الخليفة صاحب المنصب الأول في الدولة الإسلامية، إضافة إلى ما يتخذه هذا المجلس من قرارات هامة وخاصة في مجال التشريع مما لم يرد فيه نص قطعي الدلالة، فمنصبه يعتبر من حيث الأهمية بعد منصب الخليفة.

ب- قوله تعالى: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِينَ» [آل عمران: ١٥٩].

قال الطبري: «قال سفيان بن عيينة في قوله: «وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ»^ط، قال: هي للمؤمنين، أن يتشاوروا فيما لم يأثم عن النبي ﷺ فيه أثر». ثم قال أبو جعفر: وأولى الأقوال بالصواب في ذلك أن يقال: إن الله عز وجل أمر نبيه ﷺ بمشاورة أصحابه فيما حزه من أمر عدوه ومكائيد حربه، تألفاً منه بذلك من لم تكن بصيرته بالإسلام البصيرة التي يُؤمّن عليه معها فتنة الشيطان وتعريقاً منه أمتة مأتى الأمور التي تحزبهم من بعده ومطلبها، ليقنتدوا به في ذلك عند النوازل التي تنزل بهم، فيتشاوروا فيما بينهم، كما كانوا يرونه في حياته ﷺ يفعلها. فأما النبي ﷺ، فإن الله كان يعرفه مطالب وجوه ما حزه من الأمور بوحيه أو إلهامه إياه صواب ذلك. وأما أمتة، فإنهم إذا تشاوروا مستثنين بفعله في ذلك، على تصادق وتأخٍ للحق، وإرادة جميعهم للصواب، من غير ميل إلى هوى، ولا حيد عن هدى، فالله مسددهم وموفقهم^(٢). وعلى ذلك فإن المشاورة لا تكون إلا للمؤمنين.

(١) محمد رشيد رضا: تفسير المنار (٥/١٨١، ١٩٨)، (٤/٢٥).

(٢) ابن جرير الطبري: تفسير الطبري (٧/٣٤٥).

ج- قول الرسول ﷺ: عن أنس بن مالك قال: قال رسول الله ﷺ: «لا تستضيئوا بنار المشركين ولا تنقشوا على خواتيمكم عربيا»^(١).

قال السيوطي: «لا تستضيئوا بنار المشركين قال في النهاية أراد بالنار هنا الرأي أي لا تشاوروهم فجعل الرأي مثل الضوء عند الحيرة ولا تنقشوا على خواتيمكم عربيا لا تنقشوا فيها محمد رسول الله لأنه كان نقش خاتم رسول الله ﷺ»^(٢).

د- لما ذكر الفقهاء^(٣) شروط أهل الحل والعقد ذكروا منها العلم والعدالة، وهذا يدل على اشتراط الإسلام، لأن العدل لا بد أن يكون مسلما، لأنها مرتبة بعد الإسلام، والعدالة يقابلها الفسق، فإذا كان الفاسق لا يصلح لها فالكافر لا يصلح من باب أولى.

والعلم الذي يؤدي إلى معرفة من يستحق الإمامة لا بد أن يكون صاحبه مجتهدا، حتى يدرك شروط الإمامة، وواجبات هذا المنصب، والمجتهد لا بد أن يكون مسلما، مما دل على أن هذا الأمر لا يسند إلا للمسلمين. وقد نص الجويني على ذلك صراحة فأخرج النساء وأهل الذمة من هذا المنصب حيث قال: «فمما نعلمه قطعا، أن النسوة لا مدخل لهن في تخير الإمام وعقد الإمامة، فإنهن ما روجعن قط، ولو استشير في هذا الأمر امرأة لكان أخرى النساء

(١) سنن النسائي: كتاب الزينة، (٨/١٧٦)، رقم (٥٢٠٩)، ومسند أحمد (٣/٩٩)، قال شعيب الأرنؤوط: إسناده ضعيف وأخرج البخاري في التاريخ الكبير (١/٤٥٥) عن خليفة بن خياط عن معاذ بن هشام الدستوائي سمع أباه عن قتادة عن أنس: أنه قال: ينقش في الخواتيم بالعربية وإسناده حسن. وهذا هو الصحيح عن أنس أنه من قول عمر وليس مرفوعا إلى النبي ﷺ، وقال الألباني: ضعيف. السلسلة الضعيفة: (١٠/٢٨٣) رقم (٤٧٨١).

(٢) عبد الرحمن ابن أبي بكر أبو الفضل السيوطي: شرح السيوطي لسنن النسائي، الناشر: مكتب المطبوعات الإسلامية - حلب، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ - ١٩٨٦م، تحقيق: عبد الفتاح أبو غدة، (٨/١٧٤)، ابن القيم: أحكام أهل الذمة: (١/٢١٠)، وتفسير الطبري (٧/١٤٢) حيث نقل عن الحسن فإنه يعني به المشركين يقول: لا تستشيروهم في شيء من أموركم قال: قال الحسن: وتصديق ذلك في كتاب الله ثم تلا هذه الآية: ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ﴾ [١١٨: عمران].

(٣) الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ١٧-١٨)، وأبو يعلى الحنبلي: الأحكام السلطانية (ص ١٩).

وأجدرهن بذلك فاطمة، ثم نسوة أمهات المؤمنين ... ولا مدخل لأهل الذمة في نصب الأئمة، فخرج هؤلاء عن منصب الحل والعقد ليس به خفاء»^(١).

هـ- أهل الحل والعقد أو أهل الشورى يارسون نوعاً من الولاية على المواطنين سواء كانوا مسلمين أو غير مسلمين، ولا ولاية لغير المسلم على المسلم، لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]^(٢)، ولأن شرط أولي الأمر أن يكونوا من المسلمين. ثانياً: أدلة القائلين بجواز مشاركة الذميين في جماعة أهل الحل والعقد أو المؤسسات الشورية.

أ- قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا قَبْلَكَ إِلَّا رِجَالًا نُوْحِي إِلَيْهِمْ فَتَتْلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأنبياء: ٧].

قال الزمخشري: «أمرهم أن يستعلموا أهل الذكر وهم أهل الكتاب، حتى يعلموهم أن رسل الله الموحى إليهم كانوا بشراً ولم يكونوا ملائكة كما اعتقدوا»^(٣).

قال الطبري: «فاسألوا أهل الكتب من التوراة والإنجيل، عن فتادة، قوله: ﴿فَتَتْلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ يقول فاسألوا أهل التوراة والإنجيل»^(٤).

قال القرطبي: ﴿فَتَتْلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ يريد أهل التوراة والإنجيل الذين آمنوا بالنبي ﷺ، قاله سفيان: وسأهم أهل الذكر، لأنهم كانوا يذكرون خبر الأنبياء مما لم تعرفه العرب»^(٥).

(١) أبو المعالي الجويني: غياث الأمم في التياث الظلم (ص ٩٢).

(٢) وينظر قول الشاطبي في الآية: الموافقات (١/ ١٠٠)، وقد سبق ذكره في هذه الرسالة في شروط الإمام.

(٣) الزمخشري: الكشاف (٢/ ٥٦٢).

(٤) تفسير الطبري (١٧/ ٢٠٨).

(٥) تفسير القرطبي (١١/ ٢٧٢).

وقال ابن كثير: «أي: أسألوا أهل العلم من الأمم كاليهود والنصارى وسائر الطوائف»^(١).
قال القاسمي: وفي الآية دليل على جواز الاستظهار بأقوال أهل الكتاب ومروياتهم لحج
الخصم وإقناعه^(٢).

هذا هو أقوى دليل لديهم في هذا الشأن، وأما باقي الحجج فعبارة عن مناقشات لأدلة
الفريق الأول تمثلت فيما يلي:

١- التوسع في تفسير مفهوم أولي الأمر ليشمل الكتاب والأطباء والمحامين، وكل
العالمين بمصالح الأمة وهذه الأوصاف قد تشمل المسلمين وغير المسلمين، لذلك فلا مانع
من استشارة غير المسلمين في هذه الشؤون الفنية والعلمية^(٣).

٢- أدلة الفريق الأول عندهم مقصورة على رئاسة الدولة، ولا تشمل مجلس الشورى،
وعلى افتراض أن المراد منها أهل الشورى؛ فإن وجود أفراد قلائل من أهل الذمة لن يضر في
شيء وخاصة أنهم خاضعون في ذلك لأحكام الشريعة.

٣- كذلك النهي عن اتخاذ بطانة من الكفار مقصور على من ظهرت عداوتهم للإسلام
وأهله ودولته.

الترجيح بين الرأيين:

تقرر لدى الباحث فيما سبق أن غير المسلم بعقد الذمة قد صار مواطناً من مواطني
الدولة الإسلامية له ما للمسلمين وعليه ما على المسلمين، ويعقده للذمة رضي أن تجري عليه

(١) تفسير ابن كثير (٥/٣٣٤).

(٢) تفسير القاسمي (١١/٤٢٥١).

(٣) محمد رشيد رضا: تفسير المنار (٥/١٨١)، (٤/٢٠٣)، الشيخ محمود شلتوت: الإسلام عقيدة وشريعة
(ص ٣٧١)، د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٨٤)، د/ توفيق الشاوي: فقه
الشورى والاستشارة (ص ٨٤-٨٥)، نمر محمد خليل النمر: أهل الذمة والولايات العامة في الفقه
الإسلامي (ص ٣٤٠)، وغيرهم كثير.

أحكام الشريعة الإسلامية فهي القانون الحاكم للجميع. من هذا المنطلق يمكن للباحث أن يقول أن من حق الذمي أن يعرض مشاكله على أولى الأمر من المسلمين، كما أن من حق الحاكم أن يستشيرهم في أمور الدنيا عند الحاجة، والأمر بالنسبة للمجالس النيابية يتوقف على طبيعتها ووظيفتها في الدولة؛ فإن كانت مختصة بالتشريع المحض، والتشريع هنا هو استنباط الأحكام لا ابتداء تشريعها، فالسيادة للشريعة لا للشعب، فهذا لا دخل لغير المسلم فيه لجهله بالشريعة، أما إن كانت وظيفة هذه المجالس هي عرض المشاكل واستكشاف حلها فإن الباحث يرى أنه لا مانع من مشاركة أهل الذمة فيها بوجود من يمثلهم، وبالتالي تكون صلاحيات هؤلاء النواب مقتصرة على ما يلي:

١ - عرض مشكلات أهل الذمة العامة والخاصة

٢ - يمكنهم أن يدلوا برأيهم في الأمور الفنية كالزراعة والصناعة وأساليب التجارة والطب ونحو ذلك إن استدعت حالة المسلمين لهذه الاستشارة، وألا يمس هذا الرأي حكماً من أحكام الشريعة الإسلامية، وذلك لصنيع النبي ذلك في بعض المهام التي هي أخطر من ذلك بكثير كالأمور العسكرية^(١)، وكذلك صنيع كثير من الخلفاء على مر عصور الدولة الإسلامية. وذلك لا يتنافى مع مبدأ المساواة في الحقوق المدنية والسياسية؛ لأن «مبدأ المساواة في الحقوق المدنية والسياسية، المادي والمعنوي، لا ينفي المبدأ المعمول به في الدنيا كلها من أن يكون حق الإدارة للأغلبية وتظل حقوق الأقلية مصانة ومحفوظة»^(٢).

(١) ابن حجر: فتح الباري (٧/ ٢٣٨).

(٢) د/ أحمد كمال أبو المجد: رؤية إسلامية معاصرة - إعلان مبادئ، دار الشروق، ط ١، (ص ٣٨)، فهمي هويدي: مواطنون لا ذميون، دار الشروق ط ٢، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م، (ص ١٥٢) وما بعده تحت عنوان تصنيف لا تمييز.

المبحث الرابع الحقوق المدنية العامة للمواطنة

تشمل هذه الحقوق سائر الحقوق غير السياسية، وتثبت هذه الحقوق لجميع الأفراد بصرف النظر عن جنسياتهم أي سواء كانوا مواطنين أو أجانب، لأن هذه الحقوق لازمة لطبيعة الإنسان من حيث هو إنسان لمباشرة نشاطه في المجتمع^(١). وتنقسم الحقوق المدنية إلى قسمين: الأول: حقوق عامة، والثاني: حقوق خاصة، ولكل قسم منهما أنواع وأقسام، فالحقوق العامة تشمل على سبيل المثال حق الحرية بجميع أنواعها، حق الحياة، حق التمتع بمرافق الدولة وكفالة بيت المال والحقوق الخاصة مثل حقوق الأسرة.

وسيكثف الباحث بالحديث عن حق الحرية لأنه أكثر مساساً بقضية الدراسة وإشكالاتها.

حق الحرية في الفقه الإسلامي

الحرية في الاصطلاح الشرعي: «هي ما يميز الإنسان عن غيره، ويتمكن بها من ممارسة أفعاله وأفعاله وتصرفاته، بإرادة واختيار، من غير قسر ولا إكراه، ولكن ضمن حدود معينة»^(٢). يتبين من التعريف أن الحرية ليست مطلقة، بل مقيدة بضوابط معينة، فالحرية في الشريعة الإسلامية مقيدة بقيدين^(٣):

الأول: قيد داخلي، وهو الخضوع للضمير، والسيطرة على النفس، ويقيد حرية الإنسان في اتباع الأهواء والشهوات.

(١) د/ علي سيد حسن: المدخل إلى علم القانون، دار النهضة العربية، ١٩٨٩م، (ص ٤٣).

(٢) د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم ص ٣٩، دار الفكر - دمشق، الإعادة الثالثة ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥م، ط ١، (٢٠٠٠).

(٣) د/ وهبة الزحيلي: مرجع سابق (ص ٤٠، ٤١) نقلاً عن حقوق الإنسان في الشريعة الإسلامية د/ عبد السلام الترماني (ص ٢٨).

الثاني: قيد خارجي، تنظمه أوامر الشريعة وحدودها، وذلك لضعف القيود النفس الداخلية، وفي حقيقة الأمر أن هذا حماية للحرية لا تقييداً لها.

والدليل على نسبية الحرية وعدم إطلاقها في الشريعة الإسلامية حديث البخاري عن النعمان بن بشير رضي الله عنه: عن النبي ﷺ قال: «مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة فأصاب بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها فكان الذين في أسفلها إذا استقوا من الماء مروا على من فوقهم فقالوا لو أنا خرقنا في نصيبنا خرقاً ولم نؤذ من فوقنا فإن يتركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً وإن أخذوا على أيديهم نجوا ونجوا جميعاً»^(١).

وللحرية تقسيمات مختلفة لدى الفقهاء والقانونيين، وهي في الإسلام ثلاثة أنواع^(٢).

النوع الأول: الحرية الشخصية وتشمل حرية الذات، حق الأمن، وحرية المأوى، وحرية التنقل (الغدو والرواح).

النوع الثاني: الحرية السياسية: وتشمل حرية العقيدة والرأي ومزاولة الشعائر الدينية، وحرية المشاركة السياسية في ظل مبدأ الشورى.

النوع الثالث: حرية الملكية، وحرية العمل.

وفيما يلي بحث هذه الأنواع كل على حدة:

النوع الأول: الحرية الشخصية:

تعني الحرية الشخصية أن يكون الفرد قادراً على التصرف في شؤون نفسه وفي الرواح والمجىء وحماية شخصه من الاعتداء عليه في نفس أو عرض أو مال أو أي حق من حقوقه^(٣)، على ألا يكون في تصرفه عدوان على غيره، وقد اهتمت الشريعة الإسلامية بتقرير

(١) البخاري، كتاب الشركة، باب هل يقرع في القسمة والاستهام فيه، حديث رقم (٢٣٦١)، (٢/٨٨٢).

(٢) الأستاذ عبد الوهاب خلافاً: السياسة الشرعية (ص ٣٠)، د/ عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية (ص ٦٥) وما بعدها، د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم (ص ٧٨).

(٣) د/ عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية (ص ٦٥) وما بعدها.

كرامة الإنسان، فأوجبت احترام شخصيته ومنعت من انتهاها، إذ جعلت الشريعة الإسلامية أساس العقيدة عدم الخضوع لغير الله، كما ميزته بنعمة العقل تكريماً له وإعلاء لمنزلته، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ أَبَى وَاسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٣٤]، وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا يَسْخَرْ قَوْمٌ مِنْ قَوْمٍ عَسَى أَنْ يَكُونُوا خَيْرًا مِنْهُمْ وَلَا نِسَاءٌ مِنْ نِسَاءٍ عَسَى أَنْ يَكُنَّ خَيْرًا مِنْهُنَّ وَلَا تَلْمِزُوا أَنْفُسَكُمْ وَلَا تَنَابَزُوا بِالْأَلْقَابِ بِغْسِ الْأَتْمِ الْفُسُوقُ بَعْدَ الْإِيمَانِ وَمَنْ لَمْ يَتُبْ فَأُولَئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الحجرات: ١١]، فتلك الآيات تدعو إلى تكريم الإنسان واحترامه.

فالحرية الشخصية أصل الحريات الأساسية، لتعلقها بذات الإنسان، وقد أثبتها الشرع للإنسان منذ الولادة، وهذا ما عبر عنه الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه بقوله «متى استعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً»^(١)، وهي تنقسم إلى حرية الأمن، حرية المأوى، حرية الغدو والرواح^(٢).

أولاً: حرية الأمن أو حق الأمن

يقصد بحق الأمن كفالة سلامة الفرد في شخصه وعرضه وماله، فلا يجوز الاعتداء عليه أو تحقيره أو تعذيبه سواء كان ذلك من الدولة أو من الأفراد.

وقد كفلت الشريعة هذا الحق، ومنعت الاعتداء من أي شخص بقول الله تعالى: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، إلا أن يكون ظالماً لقوله تعالى: ﴿فَلَا عُذْرَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣]، وأوجبت الشريعة على الدولة حماية الأفراد من

(١) سيرة عمر لابن الجوزي (ص ٦٧، ٧٠).

(٢) د/ فتحي الوحيدي: مرجع سابق (ص ١٨٤) وما بعدها، د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم (ص ٨٩).

الاعتداء والأذى، وصون الكرامة الإنسانية؛ لأن الدولة مسؤولة عن حفظ الأمن والنظام، وتوقيع العقوبات الزاجرة على كل من يقع منه ظلم أو عدوان أو تجاوز، وفي ذلك يقول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ ط الْحَرْبُ بِالْحَرْبِ وَالْعِتْدُ بِالْعِتْدِ وَالْأُتَى بِالْأُتَى فَمَنْ عُفِيَ لَهُ مِنْ أَخِيهِ شَيْءٌ فَاتَّبِعْ بِالْمَعْرُوفِ وَأَدَّاهُ إِلَيْهِ بِإِحْسَنٍ ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ فَمَنِ اعْتَدَى بَعْدَ ذَلِكَ فَلَهُ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [البقرة: ١٧٨]، وقال أيضا: ﴿وَمَا كَانَتْ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطْئًا وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطْئًا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَّدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَّكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِّيثَاقٌ فَدِيَةٌ مُّسَلَّمَةٌ إِلَىٰ أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُّؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامٌ شَهْرَيْنِ مُّتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِّنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٩٢].

وقال الرسول ﷺ: «لا تحاسدوا ولا تناجشوا ولا تباغضوا ولا تدابروا ولا يبيع بعضكم على بيع بعض وكونوا عباد الله إخوانا المسلم أخو المسلم لا يظلمه ولا يخذله ولا يحقره التقوى ههنا ويشير إلى صدره ثلاث مرات بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم كل المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه»^(١).

وعن ابن عمر قال: صعد رسول الله ﷺ المنبر فنادى بصوت رفيع فقال: يا معشر من قد أسلم بلسانه ولم يفيض الإيمان إلى قلبه لا تؤذوا المسلمين ولا تعيروهم ولا تتبعوا عوراتهم فإنه من تتبع عورة أخيه المسلم تتبع الله عورته ومن تتبع الله عورته يفضحه ولو في جوف رحلة»، قال: ونظر ابن عمر يوما إلى البيت أو إلى الكعبة فقال: «ما أعظمك وأعظم حرمتك والمؤمن أعظم حرمة عند الله منك»^(٢).

(١) صحيح مسلم: كتاب البر والصلة، باب تحريم ظلم المسلم وخذله واحتقاره ودمه وعرضه وماله، عن أبي هريرة، رقم (٢٤٦٥)، (٤/١٩٨٦).

(٢) سنن الترمذي، البر والصلة، تعظيم المؤمن (٣/٣٧٨)، رقم (٢٠٣٢).

وحفظاً لحق الأمن وحرية الفرد؛ فإن الشريعة الإسلامية حددت الأوامر والنواهي، وشرعت لمجاورتها عقوبات، بعضها مقدر وهي الحدود، وبعضها موكول إلى الأمير وهي التعازير، قال ابن تيمية: «وهذا أصل متفق عليه: أن كل من فعل محرماً أو ترك واجباً استحق العقوبة فإن لم تكن مقدرة بالشرع كان تعزيراً يجتهد فيه ولي الأمر فيعاقب الغني الماثل بالحبس فإن أصر عوقب بالضرب حتى يؤدي الواجب وقد نص على ذلك الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم رحمهم الله، ولا أعلم فيه خلافاً»^(١).

وقد اتفق الفقهاء والأصوليون على أن عقوبات الحدود لا تثبت إلا بنص، ولا تثبت بالرأي الاجتهادي والقياس؛ وذلك «أن الحدود والكفارات من الأمور المقدرة التي لا يمكن تعقل المعنى الموجب لتقديرها والقياس فرع تعقل علة حكم الأصل فما لا تعقل له من الأحكام علة، فالقياس فيه متعذر كما في أعداد الركعات وأنصبة الزكاة ونحوها»^(٢).

فقاعدة «لا جريمة ولا عقوبة إلا بنص» قررها الإسلام قبل تقريرها في القانون الجنائي؛ لأن التحريم أو التجريم، وكذا العقاب في الإسلام لا يثبت إلا بنص^(٣).

وقد منع الإسلام الدولة من التعرض للأفراد بغير الحق والعدل، بدليل أن الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله عنه منع الولاة من أن يضربوا أحداً إلا بناء على حكم قضائي عادل، وقال في موسم الحج: «إني لم أستعمل عليكم عمالي ليضربوا أبشاركم وليشتمو أعراضكم ويأخذوا أموالكم ولكنني استعملتهم ليعلموكم كتاب ربكم وسنة نبيكم، فمن ظلمه عامله بمظلمة فلا إذن له علي ليرفعها إلي حتى أقضه منه. فقال عمرو بن العاص: يا أمير المؤمنين أرايت إن أذب أمير رجلاً من رعيته أتقصه منه؟ فقال عمر: وما لي لا أقضه منه وقد رأيت رسول الله، ﷺ، يقص من نفسه؟ وكتب عمر إلى أمراء الأجناد: لا تضربوا المسلمين فتذلّوهم ولا

(١) ابن تيمية: السياسة الشرعية، دار المعرفة، (ص ٦٦).

(٢) الأمدي: مرجع سابق (٤/ ٦٥).

(٣) د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم (ص ٩٠).

تُحَرِّمُوهُمْ فَتُكْفِرُوهُمْ وَلَا تَجْمِرُوهُمْ فَتُفْتَنُوهُمْ^(١) وَلَا تَنْزِلُوهُمْ الْغِيَاضَ^(٢) فَتُضْيَعُوهُمْ^(٣)، وقد قررت الشريعة قبل غيرها من النظم عدم رجعية القوانين الجنائية، حيث حرم معاقبة الفرد عن أفعال كانت مباحة وقت إتيانها، وذلك بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]^(٤).

وفي حالة اتهام بعض الأفراد بأفعال محرمة كدعوى القتل أو السرقة أو غيرها فقد حدد الفقهاء الإجراءات الواجب إتباعها نحوهم.

فقد قسم الفقهاء المدعى عليهم ثلاثة أقسام:

القسم الأول: أن يكون المتهم معروفا عنه أنه فاجر من أهل التهمة.

القسم الثاني: أن لا يكون من أهل تلك التهمة.

القسم الثالث: أن يكون مجهول الحال.

فإن كان من أهل التهمة حبس ولا يضرب وهو قول أكثر الفقهاء^(٥)، وإن كان من غير أهل التهمة لم يجز حبسه اتفاقا، واختلفوا في عقوبة المتهم له على قولين أحدهما أنه يعاقب صيانة لتسلط أهل الشر والعدوان على أعراض البراء، قال مالك^(٦): لا أدب على المدعي إلا

(١) يريد فتجعلوهم كفاراً وتوقعوهم في الكفر لأنهم ربما ارتدوا إذا مُنِعُوا الحق. التَّجْمِيرُ والإجمار. أن يُجْمَسَ الجيش في الغَزِيِّ لَا يَقْلُهِمْ. محمود بن عمر الزمخشري: الفائق في غريب الحديث - دار المعرفة - لبنان، الطبعة الثانية، تحقيق: علي محمد البجاوي - محمد أبو الفضل إبراهيم، (٣/ ٢٧٧).

(٢) الْغِيَاضُ: جمع غَيْضَةٍ وهي الشجر الملتصق لأنهم إذا نزلوها تَفَرَّقُوا فِيهَا فَتَمَكَّنَ مِنْهُمْ الْعَدُو. النهاية: (٣/ ٧٥٥).

(٣) محمد بن سعد: الطبقات الكبرى، دار صادر - بيروت، الطبعة: الأولى - ١٩٦٨م، المحقق: إحسان عباس، (٣/ ٢٨١).

(٤) د/ فتحي الوحيدي: مرجع سابق (ص ١٨٧).

(٥) المدونة: (٤/ ٤٨٩)، ابن عابدين: مرجع سابق (٤/ ٢٥٩).

(٦) المدونة: (٤/ ٥٥٠)، حاشية الصاوي على الشرح الصغير.

أن يقصد أذية المدعى عليه وعيبيه وشتمه فيؤدب.

وإما مجهول الحال الذي لا يعرف ببر ولا فجور، فهذا يحبس حتى ينكشف حاله عند عامة علماء المسلمين، والمنصوص عليه عند أكثر الأئمة أنه يحبس القاضي والوالي هكذا نص عليه مالك وأصحابه^(١) وهو منصوص الإمام أحمد ومحققي أصحابه وذكره أصحاب أبي حنيفة^(٢)، وقال الإمام أحمد وقد حبس النبي ﷺ في تهمة، قال أحمد وذلك حتى يتبين للحاكم أمره، وعن أبي هريرة رضي الله عنه أن النبي ﷺ حبس في تهمة يوما وليلة^(٣).

والحبس الشرعي هو السجن في مكان ضيق وإنما هو تعويق الشخص ومنعه من التصرف بنفسه سواء كان في بيت أو مسجد أو كان بتوكيل نفس الخصم أو وكيله عليه وملازمته له ولهذا سماه النبي ﷺ أسيرا.

إذن فليس الحبس تعذيبا أو إرهابا، بل إن عمر بن الخطاب قرر عدم الأخذ بإقرار الخائف، ونقل عنه «ليس الرجل بمأمون على نفسه إن أوجعته أو أخفته أن يعترف على نفسه»^(٤)، وقد بعث عمر بن عبد العزيز إلى ولاته «لا تدعن في سجونكم أحدا من المسلمين في وثاق لا يستطيع أن يصلي قائما، ولا يبيت في قيد إلا رجلا مطلوبا بدم، وأجروا عليهم من الصدقة ما يصلحهم في طعامهم وأدمهم»^(٥).

وكل ما سبق حق لكل المواطنين مسلمين وذميين.

(١) أبو البركات الدردير: مرجع سابق (٤/ ١٤٥).

(٢) ابن عابدين: مرجع سابق (٤/ ٢٥٩).

(٣) رواه الحاكم في المستدرک، کتاب الأحکام، (٤/ ١١٤)، رقم (٧٠٦٤)، وفي سنن الترمذي، کتاب الديات، الحبس في التهمة، (٤/ ٢٨).

(٤) د/ سليمان الطماوي: عمر بن الخطاب وأصول السياسة والإدارة الحديثة، دار الفكر العربي، ١٩٦٩ م، (ص ٣٣٥).

(٥) أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق (ص ١٤٩ - ١٧٩).

ثانيا: حرية المأوى:

تشمل حرية المأوى أو المسكن ثلاث مبادئ:

١ - حق المواطن في منزل يسكنه

صانعت الشريعة الإسلامية حق المسكن لكل فرد من أفراد الدولة، فلهم حرية بناء المساكن وتملكها والإيواء فيها، وعلى الدولة كفالة الحاجات الأساسية للأفراد ومنها المسكن في حالة العجز عن الاستقلال بسكن، وفي ذلك يقول ابن حزم: «وفرض على الأغنياء من أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم، ويجبرهم السلطان على ذلك، وإن لم تقم الزكوات بهم، ولا في سائر أموال المسلمين بهم، فيقام لهم بما يأكلون من القوت الذي لا بد منه، ومن اللباس للشتاء والصيف بمثل ذلك، وبمسكن يكنهم من المطر، والصيف والشمس وعيون المارة»^(١)، وبذلك يتأكد مسؤولية الدولة عن كفالة حق المسكن، بل يعتبره بعض العلماء من الحقوق العامة التي لا يختص بها أحد بعينه وخاصة في تحديد سعرها^(٢).

٢ - حرمة المسكن

مسكن الشخص هو موضع أسراره ومستقر أسرته؛ لذلك حفظت الشريعة الإسلامية حرمة ذلك المسكن، وجاء النص القرآني صراحة على حرمة المسكن، حيث قال الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ۝ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فِيهَا أَحَدًا فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّى يُؤْذَنَ لَكُمْ وَإِنْ قِيلَ لَكُمْ ازْجِعُوا فَازْجِعُوا هُوَ أَزْكَى لَكُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ ۝ لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ مَسْكُونَةٍ فِيهَا مَتَعٌ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾ [النور: ٢٧-٢٩].

(١) ابن حزم: المحلى، مرجع سابق (١٥٦/٦)، ابن تيمية: الحسبة (ص ٥٧)، حيث يقول: «فأما إذا قدر أن قوماً اضطروا إلى سكنى في بيت إنسان إذا لم يجدوا مكاناً يأوون إليه إلا ذلك البيت فعليه أن يسكنهم».

(٢) ابن تيمية: الحسبة (ص ٦١).

قال القرطبي: «لما خصص الله سبحانه ابن آدم الذي كرمه وفضله بالمنازل وسترهم فيها عن الأبصار، وملكهم الاستمتاع بها على الانفراد، وحجر على الخلق أن يطلعوا على ما فيها من خارج أو يلجوها من غير إذن أربابها، أدبهم بما يرجع إلى الستر عليهم لئلا يطلع أحد منهم على عورة»^(١).

وفي الآية أمر صريح بعدم دخول منازل الغير بدون استئذان، وهذا أمر ملزم لكل أجنبي عن البيت، حاكما كان أو فردا عاديا، وقد كفلت الشريعة حرمة المنازل بالنسبة للصغار والخدم، قال تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لِيَسْتَفْذِنُكُمُ الَّذِينَ مَلَكَتْ أَيْمَنُكُمْ وَالَّذِينَ لَمْ يَبْلُغُوا الْحُلُمَ مِنْكُمْ ثَلَاثَ مَرَّاتٍ مِّن قَبْلِ صَلَاةِ الْفَجْرِ وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظُّهْرِ وَمِنَ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ ثَلَاثُ عَوَرَاتٍ لَّكُمْ لَيْسَ عَلَيْكُمْ وَلَا عَلَيْهِمْ جُنَاحٌ بَعْدَهُنَّ طَوَفُوتٌ عَلَيْكُمْ بَعْضُكُمْ عَلَى بَعْضٍ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [النور: ٥٨].

قال ابن كثير: «هذه الآيات الكريمة اشتملت على استئذان الأقارب بعضهم على بعض. وما تقدم في أول السورة فهو استئذان الأجانب بعضهم على بعض. فأمر الله تعالى المؤمنين أن يستأذنتهم خدمهم عما ملكت أيانهم وأطفالهم الذين لم يبلغوا الحلم منهم في ثلاثة أحوال: الأول من قبل صلاة الغداة؛ لأن الناس إذ ذاك يكونون نياما في فرشهم ﴿وَحِينَ تَضَعُونَ ثِيَابَكُمْ مِّنَ الظُّهْرِ﴾ أي: في وقت القيلولة؛ لأن الإنسان قد يضع ثيابه في تلك الحال مع أهله، ﴿وَمِنَ بَعْدِ صَلَاةِ الْعِشَاءِ﴾ لأنه وقت النوم، فيؤمر الخدم والأطفال ألا يهجموا على أهل البيت في هذه الأحوال، لما يخشى من أن يكون الرجل على أهله، ونحو ذلك من الأعمال»^(٢).

إذن فالمواطن في الدولة الإسلامية يتمتع بحرمة المسكن أيا كان تصنيفه، فالآية عامة تشمل بعمومها الذميين، فلا يجوز أن تدخل بيوتهم بغير إذن منهم، لأن في الاعتداء على حرمة المنزل اعتداء على الشخص نفسه، وقد حرمت الشريعة الاعتداء على الذمي^(٣).

(١) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن (٢١٢/١٢).

(٢) ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، مرجع سابق، (٨١/٦).

(٣) د/ عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية (ص ٧٢)، أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٨٧-٩٥).

٣- حظر التجسس على أسرار البيوت

حرمت الشريعة الإسلامية التجسس والتلصص على المسكن لتتبع عورات الناس، قال تعالى: ﴿وَلَا تَجَسَّسُوا وَلَا يَغْتَبِ بَعْضُكُم بَعْضًا﴾ [الحجرات: ١٢].

عن زيد قال: أتى ابن مسعود، رضي الله عنه، برجل، فقيل له: هذا فلان تقطر لحيته خمرا. فقال عبد الله: إنا قد نهينا عن التجسس، ولكن إن يظهر لنا شيء نأخذ به ^(١). ولو كان التجسس لأمر مشروع فإنه يحرم أيضا؛ لأن الغاية لا تبرر الوسيلة، والوسيلة تأخذ حكم الغاية، فإن كانت الغاية مشروعة وجب أن تكون الوسيلة إليها مشروعة ^(٢).

وعن معاوية قال: سمعت النبي ﷺ يقول: «إنك إن اتبعت عورات الناس أفسدتهم» أو: «كدت أن نفسدهم». فقال أبو الدرداء: كلمة سمعها معاوية من رسول الله ﷺ، نفعه الله بها ^(٣).

وعن أبي هريرة: قال أبو القاسم ﷺ: «لو أن امرأ أطلع عليك بغير إذن فخذفته بحصاة ففقت عينه لم يكن عليك جناح» ^(٤).

والحديث يدل على احترام الشريعة لحرمة المسكن؛ إذ حرمت التلصص من خلال فتحات المنازل والأبواب والنوافذ.

وجاء في كتاب نهاية الرتبة: «وَيَأْمُرُهُ -أي يأمر المحتسب المؤذن- إِذَا صَعَدَ الْمَنَارَةَ أَنْ يَعْصُ بَصَرَهُ عَنِ النَّظَرِ إِلَى دُورِ النَّاسِ، وَيَأْخُذُ عَلَيْهِ الْعَهْدُ فِي ذَلِكَ؛ وَلَا يَصْعَدُ إِلَى الْمَنَارَةِ غَيْرُ الْمُؤَذِّنِ فِي أَوْقَاتِ الصَّلَاةِ» ^(٥)، فهل بعد ذلك من صيانة حرمة المنازل والدور والمساكن.

(١) سنن أبي داود، باب في النهي عن التجسس، (٦٨٩/٢) برقم (٤٨٩٠)، قال الألباني: صحيح الإسناد.

(٢) ابن القيم: إعلام الموقعين، مرجع سابق، (١٠٢-١١٩).

(٣) سنن أبي داود، باب في النهي عن التجسس، (٦٨٨/٢) برقم (٤٨٨٨)، قال الألباني: صحيح.

(٤) صحيح البخاري، كتاب الديات، من أطلع في بيت قوم ففقوا عينه فلا دية له، رقم (٦٥٠٦).

(٥) الشيزري: نهاية الرتبة الظرفية في طلب الحسبة الشريفة، القاهرة ١٩٤٦ م، (ص ٢٤٤).

ثالثاً: حرية الغدو والرواح

حرية الغدو والرواح أو حرية التنقل، وهي تعني إباحة التنقل في داخل الدولة من مكان إلى آخر، والسفر من بلد إلى آخر، وقد كفلت الشريعة للمواطن حريته في التنقل من مكان إلى مكان كما يشاء، وقد يكون التنقل والسير في الأرض بقصد الاعتبار، لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُوحِي إِلَيْهِمْ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ ۚ أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۚ وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ لِلَّذِينَ اتَّقَوْا أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف: ١٠٩]. وقوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ ۚ دَمَّرَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلِلْكَافِرِينَ أَمْثَلُهَا﴾ [محمد: ١٠].

وقد يكون الضرب في الأرض للاكتساب وطلب الرزق، وهو أيضاً مباح وحثت الشريعة عليه، وجاء ذكر ذلك في القرآن في أكثر من موضع مثل قوله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَأَمْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ ۚ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥]. وقوله تعالى: ﴿عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضًى ۖ وَأَخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَلْتَمِعُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ ۚ﴾ [الزمل: ٢٠].

وقررت الشريعة من الأحكام ما يكفل حرية التنقل للمواطنين، كالتحذير من الجلوس في الطرقات إلا بمراعاة الآداب العامة التي تكفل حرية التنقل، ولا تعوق مسير الأفراد على اختلاف أنواعهم، جاء في صحيح البخاري عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه، عن النبي ﷺ قال: «إياكم والجلوس في الطرقات»، فقالوا: ما لنا بد إنما هي مجالسنا نتحدث فيها، قال: «فإذا أبيتم إلا المجالس فأعطوا الطريق حقها»، قالوا: وما حق الطريق؟ قال: «غض البصر وكف الأذى ورد السلام وأمر بالمعروف ونهي عن المنكر»^(١).

(١) صحيح البخاري: كتاب الاستئذان، باب (٢)، رقم (٥٨٧٥)، كتاب المظالم، باب أفنية الدور والجلوس فيها والجلوس على الصعدات، رقم (٢٣٣٣)، أخرجه مسلم في اللباس والزينة باب النهي عن الجلوس في الطرقات.. رقم (٢١٢١).

كذلك قرر الفقهاء أنه لو شهد مسلمان على رجل أنه بنى داره في طريق الناس أمره الإمام بهدمها حتى يعيد الطريق كما كانت؛ لأن في الطريق حق للجميع^(١).

وكان العمل على ذلك في فترات الخلافة المختلفة، فكان من أهم واجبات المحتسب العمل على كفالة حرية التنقل. جاء في معالم القرية «أما الطُّرُقَاتُ الضَّيِّقَةُ فَلَا يَجُوزُ لِأَحَدٍ مِنَ السُّوقَةِ الْجُلُوسُ فِيهَا، وَلَا إِخْرَاجُ مِصْطَبَةٍ دُكَّانِهِ عَنْ سَمْتِ أَرْكَانِ السَّقَائِفِ إِلَى الْمَرِّ؛ لِأَنَّهُ عُدْوَانٌ، وَيَضِيقُ عَلَى الْمَارَّةِ فَيَجِبُ عَلَى الْمُحْتَسِبِ إِزَالَتُهُ، وَالْمَنْعُ مِنْ فِعْلِهِ لِمَا فِي ذَلِكَ مِنْ لُحُوقِ الضَّرَرِ بِالنَّاسِ، وَكَذَا إِخْرَاجُ الْفَوَاصِلِ، وَالْأَجْنَحَةِ، وَغَرْسُ الْأَشْجَارِ، وَنَصْبُ الدُّكَّةِ فِي الطُّرُقِ الضَّيِّقَةِ مُنْكَرٌ يَجِبُ الْمَنْعُ مِنْهُ أَمَّا إِذَا نَصَبَ دُكَّةً عَلَى بَابِ الدَّارِ ... الخ؛ لِأَنَّ الشُّوَارِعَ مُشْرَكَةُ الْمَنْفَعَةِ، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَخْتَصَّ بِهَا إِلَّا بِقَدْرِ الْحَاجَةِ»^(٢).

وقد تقييد حرية التنقل بمقتضيات الصالح العام، والآداب العامة، والصحة مثل رعاية قواعد الحجر الصحي^(٣)، كما فعل عمر بإلزام كبار الصحابة بالإقامة في المدينة، ومنعهم من الخروج منها، ليستشيرهم في مستجدات الأمور، وكما أمر بإبعاد نصر بن حجاج خشية أن تفتن به النساء، وقد فعل عمر ذلك بطريق المصلحة كما قال السرخسي: «وإِنْ ثَبَتَ النَّفْيُ عَلَى أَحَدٍ فَذَلِكَ بِطَرِيقِ الْمَصْلَحَةِ لَا بِطَرِيقِ الْحَدِّ كَمَا نَفَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ هَيْتَ الْمُخَنَّثِ مِنَ الْمَدِينَةِ، وَنَفَى عُمَرُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ نَصْرَ بْنَ حَجَّاجٍ مِنَ الْمَدِينَةِ حِينَ سَمِعَ قَائِلَةً تَقُولُ: هَلْ مِنْ سَبِيلٍ إِلَى مَخْرٍ فَأَشْرَبَهَا أَوْ هَلْ سَبِيلٌ إِلَى نَصْرِ بْنِ حَجَّاجٍ فَتَمَاهُ وَالْجَمَاهُ لَا يُوجِبُ النَّفْيَ وَلَكِنْ فَعَلَ ذَلِكَ لِلْمَصْلَحَةِ، فَإِنَّهُ قَالَ: وَمَا ذَنْبِي يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ قَالَ: لَا ذَنْبَ لَكَ وَإِنَّمَا الذَّنْبُ لِي حَيْثُ لَا أَطْهَرُ دَارَ الْهَجْرَةِ مِنْكَ»^(٤).

(١) السرخسي: شرح السير الكبير (٦٣/٣).

(٢) ابن الأخوة القروشي: معالم القرية في طلب الحسبة، الباب الثامن: في الحسبة على منكرات الأسواق، الشيزري: مرجع سابق الباب الثاني: في النظر في الأسواق والطرق.

(٣) د/ عبد الكريم زيدان: الفرد والدولة في الشريعة الإسلامية (ص ٦٧)، د/ وهبة الزحيلي: حق الحرية في العالم (ص ٩٢)، دم فتحي الوحيدي: مرجع سابق (ص ١٩٢-١٩٣).

(٤) السرخسي: المبسوط (٤٥/٩).

وهذا الحق مكفول لكل المواطنين، فللذميين حق التنقل في دار الإسلام حيثما شاءوا وارتباد الأماكن العامة، لأنهم من أهل دار الإسلام فلهم الحرية في استعمال ذلك الحق، ولا يرد عليه إلا استثناءات قليلة وضحت سابقا، وهي الأماكن التي لا يجوز لهم الإقامة الدائمة فيها، ومع ذلك فلهم الدخول بإذن الإمام فترة محدودة للتجارة مثلا أو أي مصلحة أخرى، وهو أمر متروك لولي الأمر لتحديد المدة حسب مقتضيات المصلحة واعتبارات الزمان، كما يسمح لهم بالخروج من دار الإسلام إذا كان هناك مسوغ للخروج كالتجارة مثلا، مع تأمين العودة إلى دار الإسلام^(١).

أما بالنسبة للمرأة فإن الشريعة كفلت لها حرية التنقل والسفر إذا كان معها محرم^(٢)، وذلك حرصا على سلامة المرأة وأمنها لا تضيقا عليها كما يظن كثير من الناس. والسفر المعتبر في ذلك ما كان على مسيرة يوم على إحدى الروايات أو على مسيرة ثلاثة أيام على رواية أخرى^(٣).

روي أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل لامرأة تؤمن بالله واليوم الآخر تسافر مسيرة يوم إلا ومعها محرم»^(٤)، وعن ابن عباس قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «لا يخلون رجل بامرأة إلا ومعها ذو محرم ولا تسافر امرأة إلا ومعها ذو محرم» فقام رجل فقال: يا رسول

(١) ابن قدامة (٥٩٩/١٠) وما بعدها، الماوردي: الأحكام السلطانية (ص ٢٤١) وما بعدها، ابن عابدين:

حاشية ابن عابدين (٣٥١/٤)، أحمد بن يحيى المرتضى الزبيدي: البحر الزخار (٥/٤٦٠)، د/ عبد

الكريم زيدان أحكام الذميين والمستأمنين (ص ٩١-٩٣).

(٢) المحرم: وَهُوَ كُلُّ مَنْ حُرِّمَ عَلَيْهِ نِكَاحُ الْمَرْأَةِ لِحُرْمَتِهِ عَلَى التَّأْيِيدِ بِسَبَبٍ مُبَاحٍ. المغني: (٧/٤٥٦).

(٣) ينظر في أحكام سفر المرأة: ابن رشد: بداية المجتهد، (١/٤٤٩)، الشافعي: الأم، (٦/١٧٩)، ابن قدامة:

المغني (٣/١٩٢)، (٧/٤٥٧)، (٨/١٥٥)، الصنعاني: سبل السلام، (١/٩١)، الشوكاني: نيل الأوطار

(٥/١٢-١٤). أبو جعفر الطحاوي: شرح معاني الآثار، دار الكتب العلمية - بيروت، تحقيق: محمد

زهري النجار، (٢/١١٢-١١٦).

(٤) سنن البيهقي، كتاب الحج، باب المرأة تنهى عن كل سفر لا يلزمها بغير محرم، (٥/٢٢٧).

الله إني كنت في غزوة كذا وانطلقت امرأتي حاجة، فقال النبي ﷺ: «انطلق فاحجج مع امرأتك»^(١).

النوع الثاني: الحرية السياسية

هي حق المواطن في الإسهام في شؤون الدولة، السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، من خلال ممارسة حق التصويت، وإبداء الرأي عن طريق حرية التعبير، وأساس ذلك في الشريعة هو مبدأ الشورى كما تقدم ذكره، وللحرية السياسية في الإسلام مظاهر وأنواع هي (حرية العقيدة والعبادة - حرية الرأي والتعبير والفكر - حرية المشاركة السياسية وقد تكلمت عنها سابقاً) وفيما يلي بيان تلك الأنواع:

أولاً: حرية العقيدة والعبادة

ويطلق عليها حرية التدين؛ لأنها تشمل الفرعين معاً، فحرية العقيدة أمر مكفول للجميع، ولا يملك أحد تقييده؛ لأن محله القلب، فلإنسان أن يعتقد بقلبه ما شاء من الاعتقادات سواء كانت سماوية أو غير سماوية، فهذا مما لا يطلع عليه أحد.

أما فيما يتعلق بحرية العبادة، أو حرية إقامة الشعائر فهذا هو الأمر الظاهر للناس، قد ترد عليه بعض القيود، وذلك حسب التشريع القائم في المكان الذي تراول فيه تلك الشعائر.

وقد كفلت الشريعة الإسلامية حرية التدين لجميع الأفراد، فلم يرد فيها نصاً من كتاب أو سنة يشير من قريب أو بعيد إلى إكراه الناس على اعتناق الإسلام، وقد طبق الخلفاء الراشدون هذا المبدأ، ولم يرغموا أحداً على اعتناق الإسلام.

«إن الحرية الدينية التي كفلها الإسلام لأهل الأرض لم يعرف لها نظير في القارات الخمس، ولم يحدث أن انفرد دين بالسلطة، ومنح مخالفه في الاعتقاد كل أسباب البقاء

(١) رواه البخاري، أبواب الإحصار وجزاء الصيد، باب حج النساء، (٢/٦٥٨) رقم (١٧٦٣)، وأخرجه مسلم في الحج باب سفر المرأة مع محرم إلى حج وغيره رقم (١٣٤١).

والازدهار مثل ما صنع الإسلام^(١).

فالإسلام دعوة عالمية مفتوحة أمام جميع الشعوب، وأتباعه مأمورون بتبليغ هذه الدعوة لجميع البشر وفي شتى بقاع الأرض، ولكن الدعوة إلى الإسلام شيء، والإكراه شيء آخر، فالأول مشروع، والثاني منهي عنه ممنوع، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْخَسَنَةِ ۚ وَجِدْ لَهُم مَّا يَلْتَمِسُونَ﴾ [النحل: ١٢٥].

وقال تعالى في النهي عن الإكراه: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ ۚ﴾، وهذا النص القرآني عام، لأن النكرة في سياق النفي من صيغ العموم عند الأصوليين^(٢)، ولكن هذا العموم ضمن جنسه الدال عليهم، وهم الذين لم يدخلوا في الدين بعد، أي أن النهي منصب على من لم يكن مسلماً. والإكراه لا ينشأ عنه إيمان حقيقي، أو كفر حقيقي؛ لأنه قد يولد نفاقاً عقائدياً، فيكون الإكراه إيمان في الظاهر، وهو كفر بلا شك؛ لذلك فإن الفقهاء اشترطوا الحرية والطوعية لصحة الإسلام.

والسنة النبوية أكدت على ما أكد عليه القرآن في عدم إكراه غير المسلم على تغيير دينه، والعهود والمواثيق النبوية تؤكد التزام المسلمين بحرية العقيدة، وعدم الإساءة لغير المسلمين فيما يعتقدون أو يدينون.

ومما جاء في هذا الصدد:

١ - جاء في صحيفة المدينة التي سبق ذكرها والتعليق عليها «لليهود دينهم وللمسلمين دينهم مواليهم وأنفسهم».

٢ - وفي عهده لأهل نجران: «ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله

(١) الشيخ محمد الغزالي: حقوق الإنسان بين تعاليم الإسلام وإعلان الأمم المتحدة، نهضة مصر للطباعة والنشر، ط ٥، مارس ٢٠٠٧م، (ص ٧٥).

(٢) الرازي: المحصول (٢/ ٣٦٥).

﴿على أموالهم وأنفسهم، وأرضهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم ويبيعهم، وكل ما تحت أيديهم من قليل أو كثير، لا يغير أسقف من أسقفته ولا راهب من رهبانته، ولا كاهن من كهانته...﴾^(١).

٣- وفي كتابه لأهل اليمن: «إنه من كان على يهوديته أو نصرانيتها فإنه لا يفتن عنها، وعليه الجزية»^(٢).

وقد سار على هذا النهج أصحاب رسول الله ﷺ وخلفاؤه من بعده، ومن ذلك:

١- كتاب عمر بن الخطاب إلى نصارى بني تغلب وما ورد فيه «... ولا يكرهوا على دين غير دينهم»^(٣).

ومن أقوال الفقهاء في مسألة عدم الإكراه ما نقله صاحب تبيين الحقائق عن الشافعي في حالة أن الزوج مسلم والزوجة كتابية: «وَقَالَ الشَّافِعِيُّ لَا يُعْرَضُ عَلَى الْمُصْرِّ الْإِسْلَامُ؛ لِأَنَّ فِيهِ تَعْرِضًا لَهُمْ، وَقَدْ ضَمَمْنَا بَعْدَ الدَّهَةِ أَنْ لَا نَتَعَرَّضَ لَهُمْ» وكان رأي الأحناف: «لَوْ كَانَ مُسْلِمًا وَهِيَ كِتَابِيَّةٌ فَيُعْرَضُ عَلَيْهَا الْإِسْلَامُ لِمَصْلَحَةٍ مِنْ غَيْرِ إِكْرَاهٍ»^(٤).

وقد قررت الشريعة الإسلامية لحماية حرية العقيدة طريقين^(٥):

أولهما: إلزام الناس أن يحترموا حق الغير في اعتقاد ما يشاء وفي تركه يعمل طبقاً لعقيدته، فليس لأحد أن يكره آخر على اعتناق عقيدة ما أو ترك أخرى، ومن كان يعارض آخر في اعتقاده فعليه أن يقنعه بالحسنى، ويبين له وجه الخطأ فيها يعتقد، فإن قبل أن يغير عقيدته عن

(١) أبو يوسف: الخراج، مرجع سابق (ص ٧٢).

(٢) أبو عبيد القاسم بن سلام: كتاب الأموال، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، تحقيق محمد خليل هراس (ص ٢٧).

(٣) أبو عبيد: المرجع السابق (ص ٣٣) وغير ذلك كثير مثل: كتاب حبيب بن مسلمة لأهل تفلين من بلاد أرمينية (ص ٢٢٠) وما بعدها، كتاب صالح خالد بن الوليد إلى أهل دمشق (ص ٢١٩) وما بعدها.

(٤) الزيلعي: تبيين الحقائق شرح كتر الدقائق (٢/ ١٧٤).

(٥) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام، مرجع سابق (١/ ٣١-٣٣).

اقتناع فليس عليهما حرج، وإن لم يقبل فلا يجوز إكراهه ولا الضغط عليه، ولا التأثير عليه بما يحمله على تغيير عقيدته وهو غير راضٍ، ويكفي صاحب العقيدة المضادة أنه أدى واجبه؛ فبين الخطأ، وأرشد إلى الحق، ولم يقصر في إرشاد خصمه وهدايته إلى الصراط المستقيم. وقرأ إن شئت هذه المعاني صريحة واضحة في قول تعالى لرسوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وقوله: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، وقوله: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۖ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصْطَفٍ﴾ [الغاشية: ٢١-٢٢]، وقوله: ﴿وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا أَلْبَلُغُ أَلْمَنِتْ﴾ [النور: ٥٤].

ثانيهما: إلزام صاحب العقيدة نفسه أن يعمل على حماية عقيدته، وأن لا يقف موقفاً سلبياً، فإذا عجز عن حماية نفسه تحتم عليه أن يهاجر من هذه البلدة التي لا تحترم فيها أهله العقيدة، ويمكن فيه من إعلان ما يعتقد، فإن لم يهاجر وهو قادر على الهجرة فقد ظلم نفسه قبل أن يظلمه غيره، وارتكب إثماً عظيماً، وحققت عليه كلمة العذاب، أما إذا كان عاجزاً عن الهجرة فلا يكلف الله نفساً إلا وسعها. وهذا هو القرآن ينص صراحة على ذلك في قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْغَالِبِينَ أَنْفُسُهُمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضَ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [١٥]، ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾ [١٦]، ﴿فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُورًا﴾ [النساء: ٩٧-٩٩].

أما حرية العبادة وهي جزء من حرية العقيدة، ويطلق عليها حرية إقامة الشعائر الدينية، وهي عنوان على حرية التدين، لأنها هي الظاهرة أمام الناس على عكس حرية الاعتقاد، فإذا لم تتوفر حرية ممارسة الشعائر الدينية فإن حرية التدين تكون منقوضة أو معدومة، وهذا ما لا يرضاه الإسلام، وترفضه شريعته السمحة التي حققت للإنسان إنسانيته بكل معانيها وجوانبها، وذلك بما قرره من أحكام وتشريعات تحقق له كرامته ومكانته في الحياة.

وقد ورد عن النبي ﷺ وعن خلفائه من بعده إقرارهم لهذه الحرية، فقد روي في السيرة النبوية قال ابن إسحاق: حدثني محمد بن جعفر بن الزبير قال: لما قدم وفد نجران على رسول الله

﴿دخلوا عليه مسجده بعد العصر فحانت صلاتهم فقاموا يصلون في مسجده فأراد الناس منعه﴾ فقال النبي ﷺ: «دعوه». فاستقبلوا المشرق فصلوا صلاتهم^(١).

وصالح خالد بن الوليد أهل الحيرة على ألا يهدم لهم بيعة ولا كنيسة، ولا يمنعون من ضرب النواقيس في أي ساعة شاءوا من ليل أو نهار إلا في أوقات الصلاة ولا من إخراج الصليبان في يوم عيدهم^(٢)، وغير ذلك من الروايات كثير مما يدل على أن المخالفين للعقيدة الإسلامية كان لهم الحرية الكاملة في دينهم، ولا يجوز التعرض لهم فيما يعتقدون ولهم إقامة الشعائر الدينية في كنائسهم وبيعهم ولهم أن يفعلوا ما لا يثير العداء، ولا يعارض شعائر الإسلام^(٣). وهذا محل اتفاق بين الفقهاء، أما في حالة إظهار الشعائر خارج المعابد، فإن ثمة خلاف بين الفقهاء في ذلك فيما يلي بيانه:

قال الحنفية: يجوز ذلك في القرى أو في أي موضع ليس من أمصار المسلمين، قال الكاساني: «ولا يمنعون من إظهار شيء مما ذكرنا من بيع الخمر والخنزير والصليب وضرب ناقوس في قرية أو موضع ليس من أمصار المسلمين ولو كان فيه عدد كثير من

أهل الإسلام وإنما يكره ذلك في أمصار المسلمين وهي التي يقام فيها الجمع والأعياد والحدود لأن المنع من إظهار هذه الأشياء لكونه إظهار شعائر الكفر في مكان إظهار شعائر الإسلام فيختص المنع بالمكان المعد لإظهار الشعائر وهو المصر الجامع»^(٤).

والحنابلة قالوا بالمنع دون تفصيل، جاء في كشف القناع^(٥): «وَيُمنَعُونَ مِنْ إظهار مُنْكَرٍ كِنِكَاحِ الْمَحَارِمِ وَمِنْ إظهارِ ضَرْبِ نَاقُوسٍ وَرَفْعِ صَوْتِهِمْ بِكِتَابِهِمْ، أَوْ صَوْتِهِمْ عَلَى مَبِيتٍ وَإظهارِ عِيدٍ وَصَلْبٍ».

(١) الذهبي: تاريخ الإسلام، (١/٣٥٦).

(٢) أبو يوسف: الخراج (ص ١٤٦).

(٣) أبو عبيد: كتاب الأموال (ص ٢٧، ٣٣، ٢١٩، ٢٢٠)، أبو يوسف: الخراج، (ص ٧٢، ١٤٦)، الشيخ عبد الوهاب خلاف: السياسة الشرعية (ص ١٤).

(٤) الكاساني: بدائع الصنائع (٧/١١٣)، المرخمي: شرح السير الكبير (٣/٢٥١-٢٥٢).

(٥) البهوتي: كشف القناع (١/٧٢١).

والشافعية قالوا: «ويمنع الكافر» من إسماعه المسلمين «قولا» شركا «كقولهم الله ثالث ثلاثة تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا» في عزير والمسيح «صلى الله على نبينا وعليها وعلى بقية أنبياء الله تعالى «ومن إظهار خمر وخنزير وناقوس» وهو ما تضرب به النصارى لأوقات الصلاة «وعيد» ومن إظهار قراءتهم التوراة والإنجيل ولو في كنائسهم لما في ذلك من المفساد وإظهار شعار الكفر، سواء شرط عليهم في العقد أم لا وبه صرح القاضي أبو الطيب وابن الصباغ وغيرهما، وفهم من التقيد بالإظهار أنه لا يمنع بينهم وكذا إذا انفردوا بقرية نص عليه في الأم^(١).

وقد ذهب بعض الباحثين إلى أن الأمر مبناه على المصلحة، فمتى أمن الإمام الفتنة والاضطراب، فلا مانع من الإذن لهم بإظهار الشعائر، لأن المنع ليس منصبا على ذات الشعائر، وإنما لأمر آخر وهو خشية الفتنة والاضطراب، لذلك فإن الفقهاء لم يمنعوا ظهور الشعائر في قرى أهل الذمة حتى وإن كان فيها مسلمين، ويدل على ذلك بما فعله قادة المسلمين الفاتحين أمثال خالد بن الوليد مع أهل عانات وعمرو بن العاص مع أهل مصر^(٢).

والذي يبدو لي في مسألة حرية الشعائر الدينية أنها من أمور السياسة الشرعية التي تناط بنظر ولي الأمر، يقر منها ما لا يجلب مفسدة على المسلمين، وذلك لأن تصرفات ولي الأمر منوطة بمصلحة الرعية.

ويتفرع من حرية العقيدة والعبادة مسألة بناء الأماكن التي يتعبد فيها غير المسلمين كالكنائس وغيرها، ذكر العلامة ابن القيم: حكم الأمصار التي وجدت فيها هذه الأماكن وما يجوز إبقاؤه وما يجب إزالته ومحو رسمه

فقال: البلاد التي تفرق فيها أهل الذمة والعهد ثلاثة أقسام:

- (١) الخطيب الشربيني: مغني المحتاج (٤/٢٥٧-٢٥٨)، وجاء في الأم: «ولا يظهروا الصليب ولا الجماعة في أمصار المسلمين وإن كانوا في قرية يملكونها متفردين لم يمنعهما إحداث كنيسة ولا رفع بناء ولا يعرض لهم في خنازيرهم وخرمهم وأعيادهم وجماعاتهم». الشافعي: الأم (٤/٣٤٩).
- (٢) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ١٠٠).

أحدها: بلاد أنشأها المسلمون في الإسلام

الثاني: بلاد أنشئت قبل الإسلام فافتتحها المسلمون عنوة وملكوا أرضها وساكنيها

الثالث: بلاد أنشئت قبل الإسلام وفتحها المسلمون صلحا

أما القسم الأول:

بلاد أنشأها المسلمون في الإسلام فهو مثل البصرة والكوفة وواسط وبغداد والقاهر، أما البصرة والكوفة فأنشئت في خلافة عمر بن الخطاب رضي الله عنه. فهذه البلاد صافية للإمام إن أراد الإمام أن يقر أهل الذمة فيها ببذل الجزية جاز فلو أقرهم الإمام على أن يحدثوا فيها بيعة أو كنيسة أو يظهروا فيها خيرا أو خنزيرا أو ناقوسا لم يجوز وإن شرط ذلك وعقد عليه الذمة كان العقد والشرط فاسدا وهو اتفاق من الأمة لا يعلم بينهم فيه نزاع^(١) ورأي الزيدية موافق لذلك إلا أنهم يرجعون الأمر إلى الإمام إن رأى مصلحة في ذلك «وَلِلْإِمَامِ هَذُمُ مَا وَجَدَ فِيهَا-أَيَ مَا اخْتَطَهُ الْمُسْلِمُونَ أَوْ مَلَكُوهُ قَهْرًا مِنَ الْأَمْصَارِ- مِنَ الْكُنَائِسِ وَالْبَيْعِ وَصَوَائِعِ الرُّهْبَانِ، وَإِنْ أَقَرَّهُ لِمَصْلَحَةٍ فَلَا حَرَجَ»^(٢). وكانت أدلة الجمهور كما يلي:

١- قال رسول الله ﷺ: لا خصاء في الإسلام ولا كنيسة^(٣).

٢- عن ابن عباس، قال: وأيما مصر مصرته العرب فليس لأحد من أهل الذمة أن يبنوا فيه بيعة، ولا يباع فيه خمر، ولا يقتنى فيه خنزير، ولا يضرب فيه بناقوس، وما كان قبل ذلك فحق على المسلمين أن يوفوا لهم به قال أبو عبيد: فقلوه: كل مصر مصرته العرب، يكون التمصير على وجوه: فمنها البلاد التي يسلم عليها أهلها، مثل المدينة والطائف، واليمن، ومنها كل أرض لم يكن لها أهل فاخططها المسلمون اختطاطا ثم نزلوها، مثل الكوفة والبصرة، وكذلك الثغور، ومنها كل قرية افتتحت عنوة، فلم ير الإمام أن يردها إلى الذين أخذت

(١) ابن القيم: أحكام أهل الذمة، مرجع سابق (٢/٦٦٩-٦٧٢)، الأموال لأبي عبيد (ص ١٠٣-١١٧).

(٢) المرتضى الزيدي: البحر الزخار، (٥/٤٦٢).

(٣) الأموال لأبي عبيد رقم (٢٥٩، ٢٦٠) (ص ١٠٣).

منهم، ولكنه قسمها بين الذين افتتحوها كفعل رسول الله ﷺ بأهل خير، فهذه أمصار المسلمين، التي لا حظ لأهل الذمة فيها، إلا أن رسول الله ﷺ كان أعطى خير اليهود معاملة لحاجة المسلمين كانت إليهم، فلما استغني عنهم أجلاهم عمر، وعادت كسائر بلاد الإسلام، فهذا حكم أمصار العرب، وإنما نرى أصل هذا من قول رسول الله ﷺ: «أخرجوا المشركين من جزيرة العرب»^(١).

أما القسم الثاني

وهو ما فتحه المسلمون عنوة فلا يجوز إحداث شيء فيه من البيع والكنائس، ولكن هناك قول بجوازها إذا أذن الإمام في ذلك، وقد نسب هذا القول لابن القاسم المالكي، جاء في مواهب الجليل «مذهبُ ابنِ القاسمِ على ما نقله ابنُ عَرَفَةَ أَنَّ يُتْرَكَ لِأَهْلِ الذِّمَّةِ كَنَائِسُهُمُ الْقَدِيمَةُ فِي بَلَدِ الْعُنُوتِ الْمُقَرَّبَةِ بِهَا أَهْلُهَا وَفِيهَا اخْتَطَطَ الْمُسْلِمُونَ فَسَكَنُوهُ مَعَهُمْ وَأَنَّهُ لَا يَجُوزُ إِحْدَاثُهَا إِلَّا أَنْ يُعْطُوا ذَلِكَ وَهَذَا هُوَ الْمَأْخُوذُ مِنَ الْمُدُونَةِ فِي كِتَابِ الْجُعْلِ وَالْإِجَارَةِ بَعْدَ تَأْمُلِ كَلَامِهِ وَكَلَامِ شُرَاحِهِ»^(٢)، وقد نقل ابن القيم خلاف العلماء في حكم بقاء ما كان قبل الفتح

(١) الأموال لأبي عبيد رقم (٢٦٩) (ص ١٠٦).

(٢) الخطاب: مواهب الجليل، كتاب الجهاد، فرع بما يثبت الجزية لدعيها، وذكر هذا القول د/ عبد الكريم زيدان (ص ٩٦)، ورجعت إلى المدونة فلم أجد هذا القول لابن القاسم جاء في المدونة: قال ابن القاسم: ولا أرى أن يمنعوا من ذلك في قراهم التي صالحوا عليها لأن البلاد بلادهم يبيعون أرضهم وديارهم ولا يكون للمسلمين منها شيء إلا أن تكون بلادهم غلبهم عليها المسلمون وافتتحوها عنوة فليس لهم أن يحدثوا فيها شيئاً لأن البلاد بلاد المسلمين ليس لهم أن يبيعوها ولا أن يورثوها وهي فيء للمسلمين فإذا أسلموا لم يكن لهم فيها شيء، المدونة: (٣/ ٤٣٥)، وجاء في تهذيب المدونة: «قال ابن القاسم: ولهم أن يحدثوها في بلدة صولحوا عليها، وليس ذلك لهم في بلد العنوة، لأنها فيء ليست لهم، ولا تورث عنهم، ولو أسلموا لم يكن لهم فيها شيء». أبو سعيد خلف بن أبي القاسم القيرواني.

البراذعي: التهذيب في اختصار المدونة، تحقيق وتعليق أبو الحسن أحمد فريد المزيدي، (٣/ ١٢٣)، قلت: لعل من نسب هذا القول لابن القاسم فهمه من كلام نسبه إلى مالك في المدونة قال: «وقال مالك: أرى أن يمنعوا من أن يتخذوا في بلاد الإسلام كنيسة إلا أن يكون لهم عهد فيحملون على عهدهم».

فقال: «وأما أنه هل يجوز للإمام عقد الذمة مع إبقاء المعابد بأيديهم فهذا فيه خلاف معروف في مذاهب الأئمة الأربعة منهم من يقول لا يجوز تركها لهم لأنه إخراج ملك المسلمين عنها وإقرار الكفر بلا عهد قديم.

ومنهم من يقول بجواز إقرارهم فيها إذا اقتضت المصلحة ذلك كما أقر النبي أهل خيبر فيها وكما أقر الخلفاء الراشدون الكفار على المساكن والمعابد التي كانت بأيديهم. فمن قال بالأول قال حكم الكنائس حكم غيرها من العقار منهم من يوجب إبقاءه كمالك في المشهور عنه وأحمد في رواية.

ومنهم من يخير الإمام فيه بين الأمرين بحسب المصلحة وهذا قول الأكثرين وهو مذهب أبي حنيفة وأحمد في المشهور عنه وعليه دلت سنة رسول الله حيث قسم نصف خيبر وترك نصفها لمصالح المسلمين.

ومن قال يجوز إقرارها بأيديهم فقله أوجه وأظهر فإنهم لا يملكون بهذا الإقرار رقاب المعابد كما يملك الرجل ماله كما أنهم لا يملكون ما ترك لمنافعهم المشتركة كالأسواق والمراعي كما لم يملك أهل خيبر ما أقرهم فيه رسول الله من المساكن والمعابد ومجرد إقرارهم ينتفعون بها ليس تملكها كما لو أقطع المسلم بعض عقار بيت المال ينتفع بغلته أو سلم إليه مسجد أو رباط ينتفع به لم يكن ذلك تملكها له بل ما أقروا فيه من كنائس العنوة يجوز للمسلمين انتزاعها منهم إذا اقتضت المصلحة ذلك كما انتزعها أصحاب النبي من أهل خيبر بأمره بعد إقرارهم فيها وقد طلب المسلمون في خلافة الوليد بن عبد الملك أن يأخذوا من النصارى بعض كنائس العنوة التي خارج دمشق فصالحوهم على إعطائهم الكنيسة التي داخل البلد وأقر ذلك عمر بن عبد العزيز أحد الخلفاء الراشدين ومن معه في عصره من أهل العلم فإن المسلمين لما أرادوا أن يزيدوا جامع دمشق بالكنيسة التي إلى جانبه وكانت من كنائس الصلح لم يكن لهم أخذها قهرا فاصطلحوا على المعاوضة بإقرار كنائس العنوة التي أرادوا انتزاعها وكان ذلك الإقرار عوضا عن كنيسة الصلح التي لم يكن لهم أخذها عنوة»^(١).

(١) ابن القيم: أحكام أهل الذمة، مرجع سابق (٢/ ٦٨٢-٦٨٣).

وأما القسم الثالث: وهو ما فتح صلحا وهو نوعان:

أحدهما: أن يصالحهم على أن الأرض لهم ولنا الخراج عليها أو يصالحهم على مال يبذلونه وهي الهدنة فلا يمنعون من إحداث ما يختارونه فيها لأن الدار لهم كما صالح رسول الله أهل نجران ولم يشترط عليهم ألا يحدثوا كنيسة ولا ديرا.

النوع الثاني: أن يصالحهم على أن الدار للمسلمين ويؤدون الجزية إلينا.

فالحكم في البيع والكنائس على ما يقع عليه الصلح معهم من تبقية وإحداث وعمارة لأنه إذا جاز أن يقع الصلح معهم على أن الكل لهم جاز أن يصالحوا على أن يكون بعض البلد لهم^(١).

وأما في القرى والأماكن التي ليست من أمصار المسلمين، قال السرخسي لا يمنعون من البناء في الأماكن التي يكون أكثر سكانها من أهل الذمة، ولكن القرى التي يسكنها المسلمون فقد جاء في الدر المختار المنع من الإحداث في دار الإسلام ولو قرية، وأيده ابن عابدين في الحاشية، وقال الكاساني: لا يمنعون من الإحداث في تلك الأماكن^(٢).

والشافعية يرون الجواز جاء في نهاية المحتاج: «وَمَنْعُهُمْ وَجُوبًا مِنْ إِحْدَاثِ كَنِيسَةٍ، وَبَيْعَةٍ، وَصَوْمَةٍ لِلتَّعْبُدِ، وَلَوْ مَعَ غَيْرِهِ كَتَرُّوْلِ الْمَاءَةِ فِي بَلَدٍ أَحَدْتَنَاهُ كَالْبَصْرَةِ، وَالْقَاهِرَةِ أَوْ أَسْلَمَ أَهْلُهُ حَالِ كَوْنِهِمْ مُسْتَقْلِينَ، وَمُتَعَلِّينَ عَلَيْهِ بِأَنْ كَانَ مِنْ غَيْرِ قِتَالٍ، وَلَا صَلَاحٍ كَالْيَمَنِ، وَمَا وَجَدَ مِنْ ذَلِكَ، وَلَمْ يَعْلَمْ أَحَدٌ أَنَّهُ بَعْدَ الْإِحْدَاثِ، أَوْ الْإِسْلَامِ، أَوْ الْفَتْحِ يَبْقَى لِاحْتِمَالِ أَنَّهُ كَانَ بَرِيَّةً أَوْ قَرْيَةً، وَاتَّصَلَ بِهِ الْعُمَرَانُ»^(٣).

(١) ابن القيم: أحكام أهل الذمة (٢/٦٩١-٦٩٢)، ابن قدامة: المغني، (١٠/٦١١) وما بعدها، المرتضى الزبيدي: البحر الزخار (٥/٤٦٢-٤٦٣)، الخطاب: مواهب الجليل، كتاب الجهاد، الشرييني: مغني المحتاج (٤/٢٥٣) وما بعدها، الكمال بن الهمام: فتح القدير (٤/٣٧٨).

(٢) السرخسي: شرح السير الكبير (٣/٢٥٣)، الحصفكي: الدر المختار (٣/٣٧٤)، ابن عابدين: رد المحتار (٣/٣٧٤).

(٣) الرملي: نهاية المحتاج، (٧/٢٣٩).

والراجح - فيما يبدو للباحث - أن الأمر يتوقف على إذن الإمام في ذلك، وتصرف الإمام منوط بالمصلحة، فإذا أذن لهم الإمام بذلك جاز الإحداث سواء كان ذلك في أمصار المسلمين أو بلاد العدو، وذلك لأن الإسلام بعقد الذمة يكون قد أقر هؤلاء على عقائدهم، ومن لوازم الإقرار السماح ببناء معابدهم إذا دعت الحاجة لذلك أما إذا وجد مانع من ذلك فلا، كحدوث فتنة واضطراب، وهذا ما ذهب إليه الزيدية، ومالك في المدونة، والدكتور عبد الكريم زيدان في أحكام الذميين^(١).

وقد ترد بعض الإشكالات في مسألة حرية التدين، يظن بعض الناس أن تلك الأمور لا تتفق وحرية التدين، هذه الأمور هي قتال مانعي الزكاة والمرتدين في عهد أبي بكر، وكذلك عقوبة المرتد المقررة شرعا، وذلك يقتضي من الباحث بيان تلك الأمور.

أولا: قتال مانعي الزكاة

بعد موت النبي ﷺ ارتدت بعض القبائل العربية، والتفوا حول بعض الأشخاص الذين ادّعوا النبوة، وجاءت بعض الوفود إلى المدينة تساموا أبا بكر على فريضة الزكاة، فرفض أبو بكر ذلك، وعزم على قتالهم رغم صعوبة الموقف، وقال كلمته المشهورة: «لو منعوني عقالا لجاهدتهم عليه»^(٢) فقد أنفذ جيش أسامة لتأمين حدود الجزيرة، ولم يبق بالمدينة إلا قلة، فطمع فيها بعض من يلي المدينة من المرتدين، فنصر الله أبا بكر عليهم. وعلى هذا فإن المرتدين كانوا على نوعين أولهما من ارتد ردة كاملة عن الدين، وثانيهما من ارتد ردة غير كاملة وهم مانعو الزكاة.

والحق عندي أن قتال مانعي الزكاة لم يكن إكراها لهم على الدين، فقد كان إعلانهم سقوط هذه الفريضة مبنيا على أخطاء كثيرة في فهم المقصود من الزكاة، وأهميتها في تحقيق التكافل الاجتماعي، لقد تأولوا فأخطأوا التأويل، حينما ظنوا أن الزكاة خاصة بالنبي ﷺ، اعتمادا على ظاهر الآية القرآنية الواردة في سورة التوبة: ﴿حُذِّ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةٌ تُطَهِّرُهُمْ

(١) د/ عبد الكريم زيدان: المرجع السابق (ص ٩٨).

(٢) الطبري: تاريخ الطبري (٢/ ٢٥٥) وما بعدها.

وَتُرَكِّبْهُمْ بِهَا وَصَلْ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَوتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ [التوبة: ١٠٣].

وبامتناعهم عن الزكاة وتحللهم منها تحلل من سلطان الدولة، وتجميد لدورها ووظيفتها في حفظ شعائر الدين وكفالة المحتاجين، فقد تجاوز المانعون للزكاة حدود الفهم الخاطئ، وذلك بحملهم السلاح لقتال الدولة القائمة، فتقضي السياسة منعهم من هذا وقتالهم عليه حفاظاً على الدين والدولة معاً، فإن مجرد الخطأ في الفهم لا يبيح القتال، وإنما تقاتل الدولة من خرج من دائرة التفكير والفهم الخاطئ إلى دائرة تنفيذ هذه الأفكار ونشرها وترويجها مما يحدث اضطراباً في عقول الناس، وخطراً على المصلحة العامة للدولة، وخاصة بعد إقامة الحجة عليهم، وتوضيح زيف أفكارهم. وقد كان منع الزكاة ردة جزئية غير كاملة، اختلف الصحابة في قتالهم في بادئ الأمر، ثم شرح الله صدر أبي بكر لقتالهم، وانشرح صدر عمر أيضاً بعد نقاش دار بينهما، واجمع الصحابة على وجوب قتالهم؛ لأنهم منعوا حقاً من حقوق الله عليهم، وتنفيذا لقول رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»^(١).

ثانياً: عقوبة المرتد

العقوبة: هي جزاء وضعه الشارع للردع عن ارتكاب ما نهى عنه وترك ما أمر به، فهي جزاء مادي مفروض سلفاً يجعل المكلف يحجم عن ارتكاب الجريمة، فإذا ارتكبها زجر بالعقوبة حتى لا يعاود الجريمة مرة أخرى كما يكون عبرة لغيره. والعقوبات منها ما هو مقدر كالحدود وما هو غير محدد كالتعازير^(٢).

(١) البخاري (٢٥٣٧/٦) كتاب استتابة المرتدين والمعاندين وقتالهم، باب حكم المرتد والمرتدة واستتابتهم، رقم (٦٥٤٢)، (١٠٨٩/٣) كتاب الجهاد والسير، باب لا يعذب بعذاب الله، رقم (٢٨٥٤) عن عكرمة: أن علياً رضي الله عنه حرق قوماً فبلغ ابن عباس فقال لو كنت أنا لم أحرقهم لأن النبي ﷺ قال: «لا تعذبوا بعذاب الله». ولقتلتهم كما قال النبي ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، أبو داود: سنن أبي داود (١٢٦/٤)، كتاب الحدود، باب الحكم فيمن ارتد، رقم (٤٣٥١)، والترمذي: سنن الترمذي ٥٩/٤، كتاب الحدود، باب ما جاء في المرتد (١٤٥٨)، والنسائي: سنن النسائي، كتاب تحريم الدم، باب الحكم في المرتد رقم (٤٠٥٦)، وابن ماجه: (٨٤٨/٣)، كتاب الحدود، باب المرتد عن دينه، رقم (٢٥٣٥).

(٢) د/ فتحي بهنسي: العقوبة في الفقه الإسلامي، دار الشروق (ص ١٣-١٤).

والمرتد: من خرج من الإسلام إلى الكفر، وتعتبر الشريعة الردة جريمة ماسة بالنظام العام، تعاقب عليها بعقوبة القتل، وعقوبة الردة لا يمكن إسقاطها بحال في الشريعة الإسلامية، والأمر بقتل المرتد جاء صراحة في السنة النبوية في حديثين الحديث الأول: «من بدل دينه فاقتلوه»^(١).

والحديث الثاني: أخرجه البخاري أيضا عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأني رسول الله إلا بإحدى ثلاث النفس بالنفس والثيب الزاني والمفارق لدينه التارك للجماعة»^(٢)، وكذلك في السنة الفعلية أيضا فقد نقل الشوكاني^(٣) عن ابن حجر: وفي السير أن النبي قتل (أم قرفة) يوم قريظة وهي غير التي قتلها أبا بكر فقتل المرتد أمر مجمع عليه من قبل الفقهاء^(٤)، إلا أن الأحناف لا يقولون بقتل المرأة المرتدة قياسا على الحرية^(٥). والاعتقاد المجرد لا يعتبر ردة يعاقب عليها ما لم يتجسم في قول أو عمل، فإذا لم يتجسم الاعتقاد الكفري في قول أو عمل فلا عقاب عليه، لقول رسول الله ﷺ: «إن الله عفا لأمتي عما وسوست أو حدثت به أنفسها ما لم تعمل به أو تنكلم»، فإذا اعتقد المسلم اعتقادا منافيا للإسلام أيًا كان هذا الاعتقاد فهو لا يخرج عن الإسلام إلا إذا أخرجه من سريره في

(١) سبق تخریجها في الصفحة السابقة.

(٢) صحيح البخاري (٢٥٢١/٦)، كتاب الديات، باب قوله تعالى: ﴿الْأَنفُسَ بِالْأَنفُسِ﴾، رقم (٦٤٨٤)، وأخرجه مسلم (١٣٠٢/٣) في كتاب القسامة باب ما يباح به دم المسلم رقم (١٦٧٦)، أبو داود، والنسائي، كتاب القسامة، باب القود، رقم (٤٧٢١)، والترمذي، كتاب الديات، باب ما جاء عن رسول الله ﷺ: «لا يحل دم امرئ إلا بإحدى ثلاث» رقم (١٤٠٢).

(٣) الشوكاني: نيل الأوطار (١٩٢/٧).

(٤) ابن نجيم: البحر الرائق (١٢٥/٥)، ابن مفلح الحنبلي: الإقناع (٣٠١/٤)، الشيرازي: المهذب (٢٣٨/٢)، الخطاب: مواهب الجليل (٢٣٣/٦)، الشرح الكبير للدردير (١٢٧/٤)، الشوكاني: السيل الجرار (٣٧٢/٤).

(٥) السرخسي: المبسوط (١٠٠/١٠) قال: «وَلَا تُقْتَلُ الْمُرْتَدَّةُ، وَلَكِنَّهَا تُحْبَسُ، وَتُجَبَّرُ عَلَى الْإِسْلَامِ عِنْدَنَا» هذا وقد فصل الباحث القول في هذا الأمر في مطلب فقد المواطنة فليراجع هناك.

قول أو عمل، فإذا لم يخرج من سريره فهو مسلم ظاهرًا في حكم الدنيا، أما في الآخرة فأمره لله فإذا أظهر اعتقاده المنافي للإسلام في قول أو فعل وثبت ذلك عليه فقد ثبتت عليه الردة.

وتختلف القوانين عن الشريعة الإسلامية في أنها لا تعاقب على تغيير الدين بالذات، ولكنها تأخذ بنظرية الشريعة وتطبقها على من يخرج على النظام الذي تقوم عليه الجماعة، فالدولة الشيوعية تعاقب من رعاياها من يترك المذهب الشيوعي وينادي بالديموقراطية أو الفاشية، والدولة الفاشية تعاقب من يخرج على الفاشية وينادي بالشيوعية أو الديمقراطية، والدول الديمقراطية تحارب الشيوعية والفاشية وتعتبرهما جريمة، فالخروج على المذهب الذي يقوم عليه النظام الاجتماعي في دائرة القانون يقابل الخروج على الدين الإسلامي الذي يقوم عليه نظام الجماعة في الشريعة الإسلامية^(١).

إذن فليس في قتل المرتد تناقض مع القول بحرية التدين في الشريعة الإسلامية، وذلك لأن مبدأ الإكراه منهي عنه، بل يشترط الرضا والاختيار في قبول إسلام الفرد، وعقوبة القتل المقررة على المرتد ليست جزاء على مجرد الكفر، بل لأن المرتد جمع إلى كفره الإضرار بالجماعة المسلمة، فأصبح عضواً فاسداً وجب بتره؛ ولهذا فإن الفقهاء يفرقون بين الكفر الأصلي والكفر الطارئ (الردة)، فالكافر الأصلي وهو الذي لم يعتنق الإسلام أصلاً، فالشريعة لا تعاقب مثل هذا الشخص، بل على العكس فإن الشريعة أقرت أمثال هؤلاء على عقائدهم وأبقت معابدهم، ولم تمسها بسوء، أما الكفر الطارئ وهو الرجوع عن الإسلام بأي شكل من الأشكال التي أشرت إليها في موضع سابق، فذلك الذي قررت له الشريعة العقوبة، وذلك لما فيه من إضرار بالنظام العام للمجتمع الذي يقوم على أساس الإسلام، فإذا اهتز الأساس فلا قيام للمجتمع بعدئذ.

وقد رأى بعض الباحثين أن المرتد لا يقتل إلا إذا جمع إلى صفة الارتداد الخروج على الجماعة المسلمة، والتعدي على المقدسات الإسلامية، والعمل على نشر الكفر والضلال،

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/٥٣٥).

والمجاهرة بالارتداد، واستدل على ذلك بقول النبي ﷺ: «التارك لدينه المفارق للجماعة»^(١). قلت: إن شراح الحديث ذكروا أن المفارق صفة للتارك لا صفة مستقلة وإلا لكانت الخصال أربعا، فالمراد بمفارقة الجماعة الكفر فقط وعليه دلت الأحاديث^(٢) وكذلك الفقهاء لم يؤثر عن أحد منهم قولاً يجعل قتل المرتد مرهونا بالحراية، فقد نقل ابن حجر عن ابن دقيق العيد قوله: «الردة سبب لإباحة دم المسلم بالإجماع في الرجل، وأما المرأة ففيها خلاف»^(٣)، وأيضا مجرد إعلان ارتداده يعد خروجاً على النظام ودعوة صريحة للكفر والضلال. وقتل المرتد يقوم به الإمام أو من ينوب عنه^(٤)، وليس لأحد أن يفتأ على السلطة ويقوم بعقاب المرتدين حتى لا تحدث الفتن والاضطرابات، ويختل نظام الدولة.

ثانيا: حرية الرأي والتعبير والفكر

حرية الرأي حق للمواطن في تكوين واختيار الرأي الذي يراه في أمر من الأمور العامة والخاصة وإبداء هذا الرأي وإسماعه للآخرين^(٥).

(١) د/ عبد الرحمن حلي: حرية الاعتقاد في القرآن الكريم، دراسة في إشكاليات الردة والجهاد والجزية، المركز الثقافي العربي ٢٠٠١م، (ص ١٢١).

(٢) ابن حجر: فتح الباري (١٢/٢٠٢)، المباركفوري: تحفة الأحوذى: (٤/٥٤٧)، النووي: شرح صحيح مسلم (١١/١٦٥)، الشوكاني: نيل الأوطار (٧/١٤٧)، والسيوطي: الجرار (٤/٣٧٢).

(٣) ابن حجر: فتح الباري (١٢/٢٠٢)، وينظر بالتفصيل الرد على صاحب كتاب حرية الاعتقاد: قراءة في كتاب حرية الاعتقاد للدكتور حسن أحمد الخطاطف بحث بمجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، عدد (٦٩) جمادى الآخرة ١٤٢٨هـ يونيو ٢٠٠٧م، (ص ١٩-١١٣).

(٤) ابن نجيم: البحر الرائق (٥/١٢٥)، ابن مفلح الحنبلي: الإقناع (٤/٣٠١)، الشيرازي: المهذب (٢/٢٣٨)، الخطاطب: مواهب الجليل (٦/٢٣٣)، الشرح الكبير للدردير (٤/١٢٧)، الشوكاني: السيل الجرار (٤/٣٧٢)، ابن ضويان: منار السبيل (٢/٢٥٨)، د/ عبد العظيم إبراهيم المطعني: عقوبة المرتدين بين الأدلة الشرعية وشبهات المتكرين، مكتبة وهبة - القاهرة، ط ١، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

(٥) د/ عبد الكريم زيدان: نظرات في الشريعة والقانون (ص ٣٣٢).

وقد كفلت الشريعة الإسلامية للمواطن حرية إبداء الرأي، فقد جعلت منها واجبا على المواطن لا حقا له فحسب؛ وذلك لأن الشريعة أوجبت على المسلم النصيحة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه واجبات شرعية لا يمكن القيام بها إلا عن طريق تمتع الفرد بحرية الرأي، فكانت حرية الرأي وسيلة إلى القيام بهذه الواجبات، ووسيلة الواجب واجبة، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب^(١).

والباحث في القرآن يلمس دعوته الواضحة لإعمال الفكر والتدبر والتعقل، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الجاثية: ١٣]، وكذلك طلب القرآن من أي شخص يذهب إلى رأي أن يبرهن عليه بالدليل كقوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ مَعَ اللَّهِ قُلُوبٌ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤]، فالإسلام يدعو إلى التفكير، وكفل حرية الفكر بضوابطها الشريعة كما سيتبين.

ويختلف الشأن بصدد حرية الرأي باختلاف الأمر الذي يتعلق به الرأي، فهناك أمور ذات صبغة دنيوية، وأخرى ذات صبغة دينية.

ففي الأمور الدنيوية يكون للفرد الحرية في إبداء الآراء، ولكن دون عدوان كأن يكون سابا أو قاذفا أو داعيا إلى فتنه، فقد قال الله تعالى: ﴿لَا تُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ وَكَانَ اللَّهُ سَمِيعًا عَلِيمًا﴾ [النساء: ١٤٨].

وفي الأمور الدينية فإن لكل مجتهد أن يجتهد برأيه في غير موضع النص في حدود الأصول المقررة عند أهل العلم، وليس الأمر مرتعا لكل ناعق ليس له حظ من المعرفة، بل الاجتهاد في أمور الشرع متروك لذوي التخصص وهم علماء الشريعة في شتى فروعها.

إذن فقد أباحت الشريعة حرية القول وجعلتها حقا لكل إنسان، بل جعلت القول واجبا على الإنسان في كل ما يمس الأخلاق والمصالح العامة والنظام العام وفي كل ما تعتبره الشريعة منكرا؛ وذلك قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، وقوله: ﴿الَّذِينَ إِنْ مَكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ

(١) سبق تخريج هذه القواعد.

وَهُاتُوا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ^(١) [الحج: ٤١]، وذلك قول الرسول ﷺ: «من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان»^(٢)، وقوله: «أفضل الجهاد كلمة حق عند سلطان جائر»^(٣)، وقوله: «الدين النصيحة»، قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: «الله ورسوله ولكتابه ولأئمة المسلمين وعامتهم»، وقوله: «سيد الشهداء حمزة بن عبد المطلب، ورجل قام إلى إمام جائر فأمره ونهاه فقتله»^(٤).

وإذا كان لكل إنسان أن يقول ما يعتقد أنه الحق ويدافع بلسانه وقلمه عن عقيدته فإن حرية القول ليست مطلقة، بل هي مقيدة بأن لا يكون ما يكتب أو يقال خارجاً عن حدود الآداب العامة والأخلاق الفاضلة أو مخالفاً لنصوص الشريعة.

ولقد أمر الله رسوله أن يبلغ رسالته للناس وأن يدعو الناس جميعاً إلى الإيمان بالله وبالرسالة، وأن يحاج الكفار والمكذبين ويخاطب عقولهم وقلوبهم، ولكن الله جل شأنه لم يترك لرسوله حرية القول على إطلاقها؛ فرسم له طريقة الدعوة، وبين له منهاج القول والحجاج، وأوجب عليه أن يعتمد في دعوته على الحكمة والموعظة الحسنة، وأن يجادل بالتي هي أحسن، وأن يعرض عن الجاهلين، وأن لا يجهر بالسوء من القول، وأن لا يسب الذين يدعون من دون الله، فرسم الله لرسوله حدود حرية القول، وبين لنا أن الحرية ليست مطلقة وإنما هي حرية مقيدة بعدم العدوان وعدم إساءة الاستعمال.

وحرية القول في الحدود التي وضعتها الشريعة تعود دون شك على الأفراد والأمم بالنفع والتقدم، وتؤدي إلى نمو الإخاء والحب والاحترام بين الأفراد والهيئات، وتجمع كلمة أولى الأمر على الحق دون غيره، وتجعلهم في حالة تعاون دائم، وتقضي على النزعات

(١) رواه مسلم في كتاب الإيمان، باب بيان كون النهي عن المنكر من الإيمان وأن الإيمان يزيد وينقص وأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجبان، رقم (٤٩)، عن أبي سعيد الخدري، وكذلك رواه أحمد وأصحاب السنن الأربعة عن أبي سعيد الخدري.

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، عن أبي سعيد الخدري.

(٣) أخرجه الحاكم في المستدرک عن جابر رضي الله عنه، رقم (٤٨٨٤).

الشخصية والطائفية، وهذا كله ينقص العالم اليوم، أو يبحث عنه العالم فلا يهتدي إليه^(١). والنصوص القرآنية الآتية تعتبر دستور القول في الشريعة، وهي قوله تعالى: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَحَدِّثْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقوله: ﴿حُذِرَ الْغَفْوُ وَالْمُرَّافُ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، وقوله: ﴿وَإِذَا حَاطَهُمُ الْجَاهِلُونَ قَالُوا سَلَامًا﴾ [الفرقان: ٦٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَسُبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسُبُّوا اللَّهَ عَدْوًا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٨]، وقوله: ﴿لَا تُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظَلَمَ﴾ [النساء: ١٤٨]، وقوله: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾ [العنكبوت: ٤٦].

وتظهر حرية الرأي جلية بما قرره الإسلام من حق الاجتهاد في أمور الدين والدنيا، وهو بذل الجهد في معرفة الأحكام الشرعية من أدلتها^(٢)، مع فتح باب الاجتهاد على مصراعيه للعلماء. وتظهر في باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وفي مراقبة الحكام، ونصحهم، ومشاركتهم في اتخاذ القرار بالشورى، دون استبداد أو تحكم أو تسلط، مع ممارسة الحرية السياسية. وحرية الرأي والتعبير والفكر مكفولة لجميع المواطنين، لا فرق بين المرأة والرجل، أو المسلم وغير المسلم، ما دام في حدود الشريعة الإسلامية.

ففي قوله تعالى: ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير وعلم السلية في المجتمع كل حسب موقعه^(٣).

وكذلك الحال بالنسب للذمي فليس في نصوص الشريعة وقواعدها ما يمنع الذميين من حرية إبداء الرأي فيما يخص شؤونهم وفيما لا علاقة له بالأمور الإسلامية، وفي حدود النظام العام للدولة الإسلامية، فلا يجوز لهم مثلا الطعن في العقيدة الإسلامية بحجة حرية الرأي، أو المساهمة في وقوع جريمة الردة عن طريق حمل المسلمين على ترك دينهم^(٤).

(١) عبد القادر عودة: التشريع الجنائي في الإسلام (١/ ٣٣-٣٤).

(٢) ابن حزم: الإحكام في أصول الأحكام (٦/ ٧٨٥)، الشاطبي: الموافقات (٣/ ٣٦٨)، (٤/ ١٦٧).

(٣) د/ جمال الدين محمود: حقوق المرأة في المجتمع الإسلامي (ص ٦٢-٦٤).

(٤) د/ عبد الكريم زيدان: أحكام الذميين والمستأمنين (ص ١٠١).