رفاد
REFAAD

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة

International Journal of Specialized Islamic Studies

ISSN 2617-6246 (Online)
ISSN 2617-6238 (Print)

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة

المجلد الثامن- العدد الثالث، أيلول 2023

رئيس التحرير

الدكتور رائد سعيد بني عبد الرحمن

جامعة اليرموك- الأردن

مساعدة التحرير

م. سوزان السلايمه

الهيئة الاستشارية

الأستاذ الدكتور أسامة علي الفقير	جامعة اليرموك- الأردن
الأستاذ الدكتور أحمد ياسين القرالة	جامعة آل البيت- الأردن
الأستاذ الدكتور أحمد محمد جاد عبدالرازق	جامعة القاهرة – مصر
الأستاذ الدكتور أحمد بستانجي	جامعة صقاريا- تركيا
الأستاذ الدكتور أحمد عبد الكريم الكبيسي	جامعة الشارقة- الإمارات العربية المتحدة
الأستاذ الدكتور زكريا سلامه شطناوي	جامعة اليرموك- الأردن
الدكتور ياسر محمد طرشاني	جامعة المدينة العالمية – ماليزيا
الدكتور عبد الرحمن محمود	الجامعة الوطنية الماليزية – ماليزيا
الدكتور محمد الصادق العماري	مركز تدبير الاختلاف للدراسات والأبحاث – المغرب
الدكتور سيكو توري	جامعة الشارقة – الإمارات العربية المتحدة
الدكتور عمر حابس أحمد نوافله	جامعة جدارا- الأردن

هيئة التحرير

الأستاذ الدكتور نجم عبد الرحمن خلف	جامعة العلوم الإسلامية الماليزية- ماليزيا
الأستاذ الدكتور محمد زهير المحمد	جامعة اليرموك- الأردن
الأستاذ الدكتور خالد نواف الشوحة	جامعة اليرموك- الأردن
الأستاذ الدكتور الدكتور محمد خير العمري	جامعة آل البيت- الأردن
الأستاذ الدكتور عطاالله بخيت المعايطة	الجامعة الأردنية- الأردن
الأستاذ الدكتور محمد خير العمري	جامعة آل البيت- الأردن
الأستاذ الدكتور عامر الحافي	المعهد الملكي للدراسات الدينية- الأردن
الدكتور أحمد بشير الزعبي	كلية الدراسات الإسلامية والعربية سابقاً – دبي
الدكتور محمد الحادر	جامعة القصيم – السعودية
الدكتور علاء صالح عبد المنعم هيلات	جامعة قطر- قطر
الدكتور الليث صالح العتوم	جامعة العلوم الإسلامية العالمية- الأردن

التعريف بالمجلة

أهداف المجلة:

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة هي مجلة علمية دولية مفهرسة ومحكمة، تصدر في أربعة أعداد سنوياً عن مركز رفاد للدراسات والأبحاث. وتهدف المجلة إلى نشر المعرفة العلمية في مجال الدراسات الإسلامية بفروعها المختلفة: العقيدة، التفسير، الحديث، الفقه وأصوله. وكذلك معالجة المشكلات المعاصرة والتحديات المستقبلية من وجهة نظر الشريعة الإسلامية. كما وتهدف إلى تنشيط حركة البحث العلمي في محتلف القضايا الشرعية من خلال إتاحة الفرصة للباحثين والعلماء لنشر نتاجهم العلمي والبحثي الذي تتوفر فيه شروط البحث العلمي في مجال الدراسات الإسلامية.

عنوان المراسلة:

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة

International Journal of Specialized Islamic Studies (SIS)

رفاد للدراسات والأبحاث- الأردن

Bulding Ali altal-Floor 1, Abdalqader al Tal Street -21166 Irbid - Jordan

Tel: +962-27279055

Email: editorsis@refaad.com , info@refaad.com

Website: https://www.refaad.com/Journal/Index/4

جميع الآراء التي تتضمنها هذه المجلة تعبّر عن وجهة نظر كاتبها ولا تعبر عن رأي المجلة وبالتالي فهي ليست مسؤولة عنها

قواعد النشر

أولاً: تسليم الورقة البحثية:

- يتم إرسال الورقة البحثية ومرفقاتها إلى المجلة عن طريق نظام التسليم الإلكتروني بالمجلة. أو عن طريق البريد الإلكتروني الخاص بالمجلة editorsis@refaad.com
- يتم إعلام المؤلف باستلام الورقة البحثية.

ثانياً: المراجعة:

1. الفحص الأولي:

- تقوم هيئة التحرير بفحص الورقة البحثية للنظر فيما إذا كانت مطابقة لقواعد النشر الشكلية ومؤهلة للتحكيم.
- تُعتمد في الفحص الأولي شروط مثل: ملاءمة الموضوع للمجلة، ونوع الورقة (ورقة بحثية أم غير بحثية)، وسلامة اللغة، ودقة التوثيق والإسناد بناء على نظام التوثيق المعتمد في المجلة، وعدم خرق أخلاقيات النشر العلمي.
- يتم إبلاغ المؤلف باستلام الورقة البحثية وبنتيجة الفحص الأولي.
- يمكن للمجلة أن تقوم بما يُعرف بمرحلة "استكمال وتحسين البحث"، وذلك إذا ما وجد. أن الورقة البحثية واعدة ولكنها بحاجة إلى تحسينات ما قبل التحكيم، وفي هذه المرحلة تقدم للمؤلف إرشادات أو توصيات ترشده إلى سبل تحسين ورقته بما يساعد على تأهيل الورقة البحثية لمرحلة التحكيم.

2. التحكيم:

- تخضع كل ورقة بحثية للمراجعة العمياء المزدوجة (إخفاء أسماء الباحثين والمحكمين).
- يُبلغ المؤلف بتقرير من هيئة التحرير يبين قرارها.
- دفع رسوم التحكيم والنشر كما هو موضح في موقع المجلة.
- تُرسل خلاصة ملاحظات هيئة التحرير والتعديلات المطلوبة إن وجدت، ويُرفق معه تقارير المراجعين أو خلاصات عنها.

3. إجراء التعديلات:

- يقوم المؤلف بإجراء التعديلات اللازمة على الورقة البحثية استناداً إلى نتائج التحكيم ويعيد إرسالها إلى المجلة، مع إظهار التعديلات، كما يُرفق في ملف مستقل مع الورقة البحثية المعدلة أجوبته عن جميع النقاط التي وردت في رسالة هيئة التحرير والتقارير التي وضعها المراجعون.

4. القبول والرفض:

- تحتفظ المجلة بحق القبول والرفض استناداً إلى التزام المؤلف بقواعد النشر وبتوجيهات هيئة تحرير المجلة والتعديلات المطلوبة من قبل المحكمين.
- إذا أفاد المحكم بأن الباحث لم يقم بالتعديلات المطلوبة، يُعطى الباحث فرصة أخيرة للقيام بها، وإلا يرفض بحثه ولا ينشر في المجلة ولا يتم استرجاع رسوم النشر.

ثالثاً: القواعد الشكلية:

- **ملاءمة الموضوع:** أن يقع موضوع الورقة البحثية ضمن نطاق اهتمام المجلة.
- **عنوان الورقة البحثية:** يكون باللغتين العربية والإنجليزية، كما يجب أن يتعلق العنوان بهدف الورقة البحثية. مع تجنب الاختصارات والصيغ قدر الإمكان.
- **الباحثين:** كتابة الأسم الكامل ومكان العمل وعنوان البريد الإلكتروني للمؤلف الرئيس ولجميع المؤلفين الموجودين في الورقة البحثية باللغتين العربية والإنجليزية.
- **الملخص:** يجب أن تتضمن جميع الأبحاث على ملخصات باللغتين العربية والإنجليزية تكون معلوماتها متطابقة، عدد الكلمات في كل ملخص (150-250) كلمة. ويجب أن تحتوي على العناصر الآتية على شكل فقرات كل على حدة: الأهداف، والمنهجية، وخلاصة الدراسة، كما يجب إضافة 3-5 من الكلمات المفتاحية باللغتين العربية والإنجليزية.
- **المقدمة:** يتضمن هذا القسم خلفية الدراسة وأهدافها وملخصًا للأدبيات الموجودة والدوافع ولماذا كانت هذه الدراسة ضرورية.
- **النتائج:** يتضمن هذا القسم النتائج التي توصلت إليها الدراسة.
- **المصادر والمراجع:** يلتزم المؤلف بقواعد التوثيق المقررة في المجلة لأصول الإسناد والعرض الببليوغرافي حسب نظام APA.
- **الحجم:** يلتزم المؤلف بعدد الصفحات بحيث لا تزيد االورقة البحثية عن 30 صفحة بما فيها الملخص وصفحة العنوان وقائمة المراجع.

فهرس المحتويات

#	اسم البحث	رقم الصفحة
1	الرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي بين الضوابط الشرعية والمعايير الدولية	91
2	مدى دلالة حديث تمر خيبر على جواز البيع وإعادة الشراء مع الشخص نفسه	100
3	الحقوق السياسية لغير المسلمين في الفقه السياسي الإسلامي مقارنة مع النظام السياسي الفلسطيني	113

افتتاحية العدد

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد المرسلين محمد بن عبدالله وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد:

فيطيب لنا في هيئة تحرير المجلة الدولية في الدراسات الإسلامية المتخصصة أن نقدم للباحثين وطلبة العلم والمهتمين، **العدد الثالث من المجلد الثامن**.

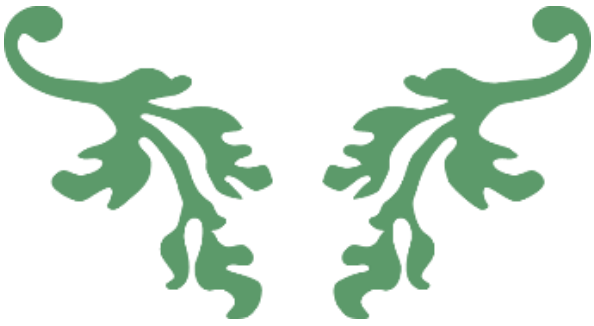
ونتوجه بخالص الشكر والتقدير وبالغ الامتنان، لكل من كان له مساهمة في إخراج هذا العدد، من الأساتذة الباحثين، الذين شاركوا بأبحاثهم القيمة، وخالص الشكر وبالغ الامتنان للأساتذة المحكمين والإداريين، الذين يبذلون الكثير من الجهد والوقت حتى يخرج العدد في صورته النهائية. كما ونؤكد للجميع من الباحثين والباحثات في العالم أجمع، أن المجلة متاحة للجميع ونأمل مزيدًا من التعاون والمشاركة مع الجامعات الحكومية والخاصة ومراكز البحث العلمي، سائلين الله تعالى أن يوفقنا لما يحبه ويرضى، وأن يستخدمنا لنشر دينه.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين

رئيس هيئة التحرير

د. رائد بني عبد الرحمن

الأبحاث



المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة

المجلد الثامن، العدد الثالث، 99:91
أيلول (2023)

بحث رقم 1

الرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي بين الضوابط الشرعية والمعايير الدولية

Financial Control of Higher Education Institutions between Legal Controls and International Standards

درويش مصطفى الجخلب، رفيق أسعد رضوان
Darwish M. Aljakhlab, Rafiq Asaad Redwan

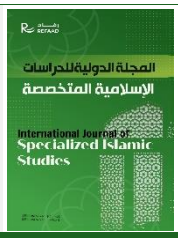
Received استلام البحث	Revised مراجعة البحث	Accepted قبول البحث
2023/5/28	2023/6/21	2023/7/27

DOI: https://doi.org/10.31559/SIS2023.8.3.1

This file is licensed under a *Creative Commons Attribution 4.0 International*

رفاد REFAAD
www.refaad.com

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة
International Journal of Specialized Islamic Studies (SIS)
Journal Homepage: https://www.refaad.com/Journal/Index/4
E-ISSN 2617-6246 | P-ISSN 2617-6238



الرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي بين الضوابط الشرعية والمعايير الدولية

Financial Control of Higher Education Institutions between Legal Controls and International Standards

درويش مصطفى الجخلب[1]، رفيق أسعد رضوان[2]

Darwish M. Aljakhlab[1], Rafiq Asaad Redwan[2]

[1] أستاذ مساعد في قسم المحاسبة- كلية الاقتصاد والعلوم الإدارية- الجامعة الإسلامية- غزة- فلسطين

[2] أستاذ مشارك في قسم الشريعة الإسلامية- كلية الشريعة والقانون- الجامعة الإسلامية- غزة- فلسطين

[1] Assistant Professor of Accounting Department, Economic and Administrative Science, The Islamic University of Gaza, Palestine

[2] Associate Professor of Jurisprudence and its Origins at the Islamic University of Gaza, Palestine

[1] rradwan@iugaza.edu.ps

الملخص:

الأهداف: يهدف البحث إلى التعريف بمفهوم الرقابة المالية، وبيان مشروعيتها، والضوابط الشرعية للرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي.

المنهجية: اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي من حيث جمع المادة العلمية التي تبين مفهوم الرقابة المالية، وتثبت مشروعيتها، وأهميتها، وتحلل المعلومات، وتستنبط الضوابط الشرعية للرقابة المالية في مؤسسات التعليم العالي.

الخلاصة: توصل الباحثان إلى مجموعة من النتائج من أهمها: أن الرقابة المالية ضمانة لاحترام النظام العام ومنع الإسراف والتبذير، والمحافظة على التوازن بين الإيرادات والمصروفات، وتنقسم الرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي إلى رقابة داخلية، ورقابة خارجية، ولابد أن يلتزم بالضوابط الشرعية سواء في نظام الرقابة المالية أو فيمن يتولونها، ويقومون على أمرها.

الكلمات المفتاحية: *الرقابة؛ المالية؛ الضوابط الشرعية؛ التعليم العالي.*

Abstract:

Objectives: The research aims to define the concept of financial control, its legitimacy and legal controls for financial control over institutions of higher education.

Methods: The researcher followed the descriptive-analytical methodology in terms of collecting scientific material that explains the concept of financial control, substantiates its legitimacy, highlights its importance, analyzes the information, and derives the Shariah controls for financial control in higher education institutions.

Conclusions: The researchers reached a set of results, the most important of which are: financial control is a guarantee of respect for public order, there is a prevention of extravagance and waste and there is a balance between revenues and expenditures whether in the financial control system or in those undertaking it and are based on it.

Keywords: *Control; financial; controls; legitimacy; higher education.*

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على سيد الخلق أجمعين، سيدنا محمد (صلى الله عليه وسلم) وعلى آله وصحبه ومن سار على دربه إلى يوم الدين، أما بعد:

إن الرقابة المالية أصبحت من الجوانب الضرورية في عصرنا الحديث، وهي ليست وليدة اللحظة بل هي موجودة عبر التاريخ، ولها تأصيل شرعي من الكتاب، والسنة، وعمل الخلفاء الراشدين رضي الله عنهم، وفي التاريخ الإسلامي نماذج تطبيقية، ونظام الحسبة شبيه بنظام الرقابة مع تطور الآليات والوسائل في عصرنا الحديث، وكذلك تعد الرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي لها أهمية خاصة لضمان الشفافية والاستمرارية، والتطور لهذه المؤسسات، ولابد من وجود ضوابط شرعية للرقابة المالية تضبط عملية الرقابة وفق الشريعة الإسلامية.

مشكلة الدراسة:

يمكن إبراز مشكلة الدراسة من خلال الإجابة على التساؤلات التالية:

- ما مفهوم الرقابة المالية وأهميتها؟
- ما أدلة مشروعية الرقابة المالية؟
- ما الضوابط الشرعية للرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي؟

أهمية الدراسة وأهدافها:

- بيان مشروعية الرقابة المالية في الشريعة الإسلامية.
- بيان أهمية الرقابة المالية لأنها تمس الكيان التنظيمي لأي مجتمع من خلال معالجة الانحرافات، واكتشاف أوجه القصور.
- بيان الضوابط الشرعية التي يجب أن تلتزم بها الهيئات الرقابية في مؤسسات التعليم العالي.
- العمل والسعي على نجاح عملية الرقابة المالية بمختلف أساليبها وأنواعها لما له من أهمية كبيرة للمجتمع.
- بيان الدور الفعال الذي تلعبه أجهزة الرقابة المالية في اكشاف الأخطاء وتصويبها، ومكافحة الفساد، وفي السعي لتطوير المؤسسات من خلال العمل بشفافية وموضوعية.

منهجية الدراسة:

قامت منهجية هذا البحث على الجمع بين منهجين، وهما:

- المنهج الوصفي: حيث قام الباحثان بجمع المادة العلمية وبيان الأدلة، وتأصيلها.
- المنهج التحليلي: حيث تم تحليل الأدلة، واستنباط الأحكام والنتائج منها.

الدراسات السابقة:

- **رضا (2021):** "آليات الرقابة على تنفيذ الميزانية في المؤسسة التربوية –دراسة حالة متوسطة دعدوش إبراهيم –برج بوعريريج". وتحدثت الدراسة عن آليات الرقابة على تنفيذ ميزانية المؤسسة التربوية، وكذلك بينت دراسة حالة متوسطة دعدوش إبراهيم ولاية برج بوعريريج. وما يميز دراستنا: دراستنا تحدثت عن التعريف بالرقابة المالية، وركزت على الضوابط الشرعية للرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي مع المقارنة بالمعايير الدولية.
- **الغماري (2009):** "أثر الرقابة المالية على تمويل مؤسسات التعليم العالي في فلسطين- دراسة ميدانية على الجامعات الفلسطينية العاملة في قطاع غزة". تحدثت الدراسة عن مفاهيم الرقابة المالية، وأهدافها، وتمويل مؤسسات التعليم العالي وإجراءات الرقابة، ودراسة ميدانية. وما يميز دراستنا: تتقاطع دراستنا مع الدراسة السابقة في بيان الرقابة المالية وأهميتها، وواقع الرقابة في مؤسسات التعليم العالي، ولكن ما يميز دراستنا التأصيل الشرعي للرقابة المالية، وبيان الضوابط الشرعية للرقابة المالية في مؤسسات التعليم العالي، والمقارنة بالمعايير الدولية.
- **العليات (2006):** "الرقابة الشرعية على أعمال المصارف الإسلامية"، تحدثت الدراسة عن مفهوم المصارف الإسلامية، ونشأتها، وأهميتها، وخصائصها، وكذلك بينت الدراسة الرقابة الشرعية مفهومها، وأهميتها، وحكمها، وتكييفها، وكذلك مكونات الرقابة الشرعية، وضوابطها. **ما يميز دراستنا:** تتقاطع دراستنا مع الدراسة السابقة بالتأصيل الشرعي للرقابة، ولكن تختلف دراستنا بأنها تحدثت عن الرقابة المالية في مؤسسات التعليم العالي، والضوابط الشرعية، والمعايير الدولية لهذه الرقابة.

خطة الدراسة:

وتشتمل مقدمة ومبحثين وخاتمة:

المبحث الأول: مفهوم الرقابة المالية، ومشروعيتها، وأهميتها.

المطلب الأول: مفهوم الرقابة المالية.

المطلب الثاني: مشروعية الرقابة المالية.

المطلب الثالث: أهمية الرقابة المالية.

المبحث الثاني: الضوابط الشرعية للرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي.

المطلب الأول: واقع الرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي.

المطلب الثاني: الضوابط الشرعية ، والمعايير الدولية للرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي.

الخاتمة: وفيها أهم النتائج والتوصيات.

المبحث الأول: مفهوم الرقابة المالية ومشروعيتها وأهميتها

المطلب الأول: مفهوم الرقابة المالية

الرقابة لغة: تأتي الرقابة في اللغة على عدة معان متنوعة، لكن مردها إلى أصل واحد ألا وهو الانتصاب لمراعاة شيء واحد، (ابن فارس، 1979، 427/2)، وتأتي بمعنى الانتظار والترصد والحفظ والرعاية والحراسة والملاحظة والإشراف والعلو. (الأزهري، 2001 ،112/9، الرازي،1999،126/1) ، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلَيۡكُمۡ رَقِيبٗا ۝١﴾ [النِّسَاء الآية 1].

الرقابة اصطلاحًا: لقد تعددت تعريفات الباحثين للرقابة، وهي متقاربة بشكل عام بالمعنى، ومن هذه التعريفات، عرفها بعضهم بأنها (عبارة عن وسيلة يمكن بواسطتها التأكد من مدى تحقيق الأهداف بكفاية وفاعلية في الوقت المحدد)، (الشوبكي،1981،ص: 31).

وعرفها آخرون (عملية التحقق من مدى إنجاز الأهداف المرسومة بكفاءة، والكشف عن معوقات تحقيقها، والعمل على تذليلها في أقصر وقت ممكن)، (شيحار،1994،ص: 412).

وعرفها بعضهم بأنها (النشاط الذي يختص بالمتابعة، ويقوم بمقارنة الأداء مع النتائج المقررة)، (غنيم، الشرقاوي،1981، ص:505).

بعد استعراض التعريفات يمكن تعريفها بأنها: (عملية للمتابعة، والتحقق من إنجاز ما هو مطلوب من أهداف حسب الخطة الموضوعة في الوقت المحدد)

المالية لغة: هي مادة مول، وتمول الرجل صار ذا مال، وما يتمول أي ما يعد مالًا (الرازي،1994،301/1).

المالية اصطلاحًا: اختلفت عبارات الفقهاء القدامى في تعريف المال، ومنها:

عرفها الحنفية بأنها (ما يميل إليه الطبع، ويمكن ادخاره لوقت الحاجة، والمالية تثبت بتمول الناس كافة أو بعضهم) (ابن عابدين، 2000،501/5).

وعرفها المالكية بأنَها (ما يقع عليه الملك، ويستبد به المالك عن غيره إذا أخذه من جهة) (الشاطبي،د.ت،17/2).

عند الشافعية (هو لفظ يطلق على المنافع والأعيان) (الشربيني ،د.ت،346/4).

وعند الحنابلة (المال هو ما فيه منفعة، ومالا منفعة فيه أو كانت المنفعة فيه للحاجة ليس بمال) (البهوتي،1981،152/2).

ونجد أن هناك فرق بين تعريف الحنفية والجمهور من المذاهب، فالحنفية يرون أن المال يكون بالأعيان لا بالمنافع، بينما يرى الجمهور بأن المال كل ما ينتفع به منفعة مباحة سواء كان عيناً أو منفعة.

وعرَفها بعض المعاصرين بأنها (كل ما كان فيه منفعة مقصودة مباحة شرعًا لغير حاجة أو ضرورة، وله قيمة مادية بين الناس)، (حماد،2008،388/1).

تعريف الرقابة المالية: عرفت بأنها (منهج علمي شامل يتطلب التكامل والاندماج بين المفاهيم القانونية، والاقتصادية، والمحاسبية، والإدارية بهدف التأكد من المحافظة على الأموال)، (الباربوني، 1986، ص:11)، ونجد أنها تعرف من المنظور الإسلامي (هي الاستمرار في عمليات المتابعة للوصول إلى أفضل الطرق لإدارة المال وفق قواعد الشريعة) (راتب، 1999، ص:17).

وإننا نجد أن المعنى متقارب بين التعريفين، وذلك لأن غرض الرقابة من الناحية المالية هو المحافظة على المال من سوء التصرف، وحمايته من العبث، ولكن هناك فرق أساسي بين التعريفين، وذلك لأن الشريعة الإسلامية تجعل هناك ضوابط شرعية للموارد وعمليات الإنفاق بخلاف القوانين.

المطلب الثاني: مشروعية الرقابة المالية

جاءت الشريعة الإسلامية لتعزز مفهوم الرقابة والمراجعة لمعالجة أوجه القصور، والانحراف، وقد جاءت الكثير من الأدلة على مشروعيتها نختار منها الآتي:

من القرآن الكريم:

- قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾﴾ [آل عِمْرَان الآية 104].

وجه الدلالة: في الآية أمر بالمعروف، ونهي عن المنكر، وهذا عام للعبادات، والمعاملات، وفيها دليل أن عدم الالتزام بالضوابط الشرعية هو من المنكرات التي يجب النهي عنها، وهذا عمل الرقابة.

- قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ هُمْ لِأَمَٰنَٰتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَٰعُونَ ﴿٨﴾﴾ [المُؤْمِنُون الآية 8].

وجه الدلالة: في الآية دليل على وجوب رعاية الأمانة، والمحافظة عليها، ويندرج في الأمانة والعهد كل ما يحمله الإنسان من أمر دينه ودنياه، والرقابة من أوجه رعاية الأمانة، وتصويب الأخطاء، ومعالجة الانحرافات.(الناصري،1985،208/4)

من السنة:

- قول النبي صلى الله عليه وسلم: (مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ)، (مسلم،1991، 69/1).

وجه الدلالة: في الحديث وجوب إنكار المنكرات وتتبعها، ومعالجتها، وعدم السكوت عنها سواء بالتغيير باليد أو باللسان أو بالإنكار بالقلب.

- قول النبي صلى الله عليه وسلم (أَلَا كُلُّكُمْ رَاعٍ، وَكُلُّكُمْ مَسْئُولٌ عَنْ رَعِيَّتِهِ)، (مسلم،1991، 1459/3).

وجه الدلالة: دليل على أن الكل مسؤول حسب اختصاصه، وموقعه، فتصحيح الأخطاء، واكتشافها واجب على كل من كلف بالمسؤولية.

- (أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ اسْتَعْمَلَ ابْنَ اللتَبِيَّةِ عَلَى صَدَقَاتِ بَنِي سُلَيْمٍ، فَلَمَّا جَاءَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وَحَاسَبَهُ قَالَ: هَذَا الَّذِي لَكُمْ، وَهَذِهِ هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «فَهَلَّا جَلَسْتَ فِي بَيْتِ أَبِيكَ، وَبَيْتِ أُمِّكَ حَتَّى تَأْتِيَكَ هَدِيَّتُكَ إِنْ كُنْتَ صَادِقًا»، ثُمَّ قَامَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَخَطَبَ النَّاسَ وَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ ثُمَّ قَالَ: " أَمَّا بَعْدُ، فَإِنِّي أَسْتَعْمِلُ رِجَالًا مِنْكُمْ عَلَى أُمُورٍ مِمَّا وَلَّانِي اللَّهُ فَيَأْتِي أَحَدُكُمْ فَيَقُولُ: هَذَا لَكُمْ، وَهَذِهِ هَدِيَّةٌ أُهْدِيَتْ لِي، فَهَلَّا جَلَسَ فِي بَيْتِ أَبِيهِ، وَبَيْتِ أُمِّهِ حَتَّى تَأْتِيَهُ هَدِيَّتُهُ إِنْ كَانَ صَادِقًا)، (البخاري،2001، 76/9).

وجه الدلالة: قيام النبي صلى الله عليه وسلم بمحاسبة ومساءلة من كلفه بجمع الزكاة حفاظًا على أموال الناس، وفيه دليل على مشروعية المراقبة.

من آثار الصحابة والتاريخ الإسلامي:

- كان الخلفاء الراشدون يقومون بأنفسهم باستيفاء الحساب من إيرادات ونفقات من عمالهم، ويضعون الباقي في بيت المال، (عطية، 1983، ص: 189،190).
- عن عمر بن الخطاب أنه قال (لَوْ هَلَكَ حَمْلٌ مِنْ وَلَدِ الضَّأْنِ ضَيَاعًا بِشَاطِئِ الْفُرَاتِ خَشِيتُ أَنْ يَسْأَلَنِي اللَّهُ عَنْهُ)، (ابن أبي شيبة،1988، 99/7)، وفي هذا استشعار لرئيس الدولة بالمسؤولية عن أي تقصير، والمعرفة لا تتم إلا بالمراقبة.
- نظام الحسبة في التاريخ الإسلامي، والحسبة هي: (أمر بالمعروف إذا ظهر تركه، ونهي عن المنكر إذا أظهر فعله)، (الماوردي، د.ت،349/1)، ونظام الحسبة يشبه الرقابة في الوقت الحالي، لأن من سلطانه مراقبة الأسواق، والموازين والمكاييل، وارتفاع الأسعار، وعمليات الغش في البيع، وإذا وجد مخالفة عاقبه، وأخرجه من السوق (الرفاعي،2004، ص:179،180).

المطلب الثالث: أهمية الرقابة المالية

إن للرقابة المالية دور كبير، وأهمية عظمى، وهي ليست وليدة اليوم بل هي كانت عبر التاريخ، وتطورت آلياتها، ووسائلها، وجعلت لها هيئات، وميزانيات لتحقيق أهدافها، وترجع أهميتها لما يأتي:

- الرقابة المالية تمثل ضمانة لاحترام النظام العام في تسيير الأموال، وتوجيهها للطريق الصحيح.
- تنبع أهميتها في منع الإسراف والتبذير، وإهدار الأموال من خلال آليات المراقبة المحددة.

- وتنبع أهمية الرقابة المالية من الناحية الحسابية بأنها تتبع الدقة، والمحافظة على التوازن في تحصيل الإيرادات أو زيادة المصروفات (عبد الله، 1999،ص:75).
- تظهر أهمية الرقابة من الناحية القانونية عند اكتشاف الأخطاء، وتوقيع العقوبات على مرتكبيها، وكذلك ضمان تنفيذ اللوائح طبقاً للقانون (عبد الله، 1999،ص:79).
- الرقابة المالية هي الطريقة التي تبين وتوضح أوجه الخلل، والقصور في المؤسسة، وبذلك يمكن معالجتها.
- تعد الرقابة المالية من الوسائل المناسبة لمواكبة التغيرات، والتحولات المجتمعية، واقتراح السبل للتأقلم مع الأوضاع المستحدثة.
- الرقابة المالية تضمن النزاهة، والاستقامة، والأمانة، والقيام بالمهام المطلوبة على أكمل وجه.
- الرقابة المالية تعد من أدوات الكشف عن القدرات المتميزة من خلال متابعة التقارير الدورية، وكذلك هي إحدى الوظائف الأساسية للإدارة في أي مؤسسة من المؤسسات (الوادي، 2007،ص:172).

المبحث الثاني: الضوابط الشرعية للرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي

لابد للرقابة المالية في مؤسسات التعليم العالي من محددات وضوابط مستمدة من الشرع، وتمثل السياج الآمن من أي انحراف أو تجاوز أو ظلم أو إفراط أو تفريط وسنبينه كالآتي:

المطلب الأول: واقع الرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي

نجد أن الرقابة في مؤسسات التعليم العالي تنقسم إلى قسمين:

1. الرقابة الخارجية: تعرف بأنها (الرقابة التي تتم من أطراف خارج المؤسسة، وهم من يتولون الرقابة داخل هذه المؤسسة للتأكد من سيرها على الطريق الصحيح)، (عبد الله، خشيم، 2002،ص:386،387)، ونلاحظ في هذا النوع من الرقابة عدة قيود على حرية تصرف المؤسسات، وتتم الزيارات مفاجئة لاكتشاف حقيقة سير العمل في المؤسسة.

2. الرقابة الداخلية: وتعرف بأنها (رقابة أجهزة إدارة المؤسسة على نفسها بنفسها)،(غنية، 2003،ص:358)، ويهدف هذا النوع من الرقابة إلى كشف المخالفات، والأخطاء لوضع العلاج المناسب من خلال المؤسسة نفسها، وهذه الرقابة أقدر من غيرها لكشف المخالفات، وتصحيحها لأنها أعلم بمكونات المؤسسة، وعملها، وطواقمها، وما يدور فيها، والرقابة الداخلية في مؤسسات التعليم العالي تهدف إلى الآتي: (الغماري،2009،ص:24،25)

- حماية أصول مؤسسات التعليم العالي من أي تلاعب واختلاس، والتأكد من دقة الأرقام والبيانات.
- اختيار الموظفين المناسبين لشغل المهمات المخصصة لهم بكفاءة عالية.
- وتهدف الرقابة الداخلية الى التدقيق على الواردات، والمصروفات في مؤسسات التعليم العالي.

ونجد أن مؤسسات التعليم العالي تقوم بإنشاء دائرة أو وحدة خاصة للتدقيق، والرقابة المالية للتأكد من دقة العمليات، والبيانات، وحماية الأموال، وممتلكات المؤسسة، وتكون هذه الدائرة تابعة لنائب رئيس المؤسسة التعليمية للشؤون الإدارية. (الغماري،2009،ص:26).

المطلب الثاني: الضوابط الشرعية والمعايير الدولية للرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي

1. الضوابط الشرعية لنظام الرقابة المالية:

لابد أن تتميز الرقابة المالية بجملة من الخصائص: (فارس،2019،ص:61،62).

- الدقة: يجب أن تكون الرقابة المالية دقيقة وفق خطة واضحة، وأولويات معينة، وتحديد المسؤوليات لتخرج النتائج مطابقة للحقيقة، والدقة من باب إتقان العمل، وجاء في حديث النبي صلى الله عليه وسلم (إِنَّ اللهَ تَعَالَى يُحِبُّ إِذَا عَمِلَ أَحَدُكُمْ عَمَلًا أَنْ يُتْقِنَهُ)، (البيهقي،2003،7/ 333 ، صحيح، انظر: الألباني، 3،1995 / 106).
- الموضوعية: وهي وصف الأشياء وتقرير حالتها، والابتعاد عن التعصب والتحيز، والتمسك بالرأي، فلابد أن يكون نظام الرقابة يعتمد على معايير محددة دون الخضوع لحكم مسبق أو علاقات شخصية أو مواقف عدائية مسبقة، ويستدل لذلك قوله تعالى: ﴿۞ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ﴾ [النِّسَاء الآية 135].
- السرعة: لابد أن تكون تقارير لجان الرقابة سريعة، وذلك لمعالجة الانحرافات المالية، وتقليل الضرر أو إزالته بأسرع وقت ممكن، وهذا مبني على القاعدة الشرعية المشهورة (الضرر يزال) (السيوطي، 1990،83/1،البورنو،1998،ص:251) وسيدنا أبو بكر الصديق عندما تولى الخلافة قال: (أما بعد فإني وُليت أمركم، ولست بخيركم، ألا وإن أقواكم عندي الضعيف حتى آخذ

كذا أيها الناس إنما أنا متبع، ولست بمبتدع، فإن أنا أحسنت فأعينوني، وإن زغت فقوموني)، (مالك،2004،1/ 161)، والتقويم هنا في قوله (فقوموني) هو تصحيح الأخطاء مباشرة مما يدل على إنجاز المطلوب بسرعة.

- السرية: يجب أن تكون عملية الرقابة سرية، ولا يصح تسريب المعلومات والقرارات قبل صدور التقارير، لأن هذا يجلب ضررًا ويعيق عملية المراقبة، وتحقيق أهدافها، والمحافظة على السر واجبة، وإفشاء السر غير جائز، وذلك لقوله تعالى: ﴿ وَأَوۡفُواْ بِٱلۡعَهۡدِۖ إِنَّ ٱلۡعَهۡدَ كَانَ مَسۡـُٔولٗا ٣٤﴾ [الإسْرَاء الآية 34]، والسر يدخل في عموم العهد، وإفشاؤه هو عدم وفاء بالعهد، وخيانة للأمانة، ويدل على ذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم (وإنما يجالس بالأمانة)، (ابن حميد،1988،1 /225)، فدل الحديث على أن المجالس أمانات، وما يدور فيها أمانات لا يجوز تسريب أو كشف ما لا يجوز كشفه، وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم (إِنَّ مِنْ أَشَرِّ النَّاسِ عِنْدَ اللهِ مَنْزِلَةً يَوْمَ الْقِيَامَةِ، الرَّجُلَ يُفْضِي إِلَى امْرَأَتِهِ، وَتُفْضِي إِلَيْهِ، ثُمَّ يَنْشُرُ سِرَّهَا)،(مسلم،1991، 1060) 2/، وفيه دليل على حرمة إفشاء السر، وهنا يتعلق بأسرار الزوجية، وتعم كل سر اؤتمن عليه الإنسان.
- الاقتصاد في التكلفة: لابد أن تكون التكاليف للعملية الرقابية معقولة، وذلك لأن هدف الرقابة الحفاظ على الموارد المالية، وترشيد المصروفات، فلا يعقل أن يكون هناك تبديد، فهو خلاف المقصود من إجراءات الرقابة (عطية،2004، ص:30)، والمحافظة على المال، وحسن إدارته، وتدبيره، وعدم ضياعه من مقاصد الشريعة الإسلامية، والله سبحانه وتعالى يقول: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُواْ لَمۡ يُسۡرِفُواْ وَلَمۡ يَقۡتُرُواْ وَكَانَ بَيۡنَ ذَٰلِكَ قَوَامٗا ٦٧﴾ [الفُرْقَان الآية ٦٧]، وهنا أمر بترشيد الإنفاق بدون إسراف، ولا شح، والقوام هو التوسط والعدل (القرطبي،1964، 72/3)، وكذلك دل على ترشيد الإنفاق قول النبي صلى الله عليه وسلم (إِنَّ اللَّهَ كَرِهَ لَكُمْ ثَلاَثًا: قِيلَ وَقَالَ، وَإِضَاعَةَ المَالِ، وَكَثْرَةَ السُّؤَالِ)،(البخاري،2001،2 /124).
- التحليل واقتراح الحلول: ليست مهمة الرقابة فقط اكتشاف الأخطاء، بل أيضًا معرفة الأسباب التي أدت إلى الانحراف والقصور، ووضع المقترحات للعلاج والحلول سواء قصيرة أم بعيدة الأمد.

2. المدونة الدولية لأخلاقيات المحاسبين المهنيين:

نصت على خمس مبادئ أخلاقية أساسية في الممارسات المهنية، وهي جزء من أخلاقيات العمل، وأخلاق الإنسان، والأحكام التي تنطبق عليها المحاسبة، وكانت على النحو التالي (International Ethics Standards Board for Accountants, 2018, P:16):

- النزاهة: أن نكون واضحين وصادقين في جميع العلاقات المهنية والتجارية.
- الموضوعية: عدم المساس بالأحكام المهنية أو التجارية بسبب التحيز أو تضارب المصالح أو التأثير غير المبرر للآخرين.
- الكفاءة المهنية والعناية الواجبة لـ:

أ. القيام بالواجبات المهنية وفقًا للمعايير الفنية والمهنية الحالية والتشريعات ذات الصلة.

ب. التصرف بجدية ووفقًا للمعايير الفنية والمهنية المعمول بها.

- السرية: الحفاظ على المعلومات التي يتم الحصول عليها نتيجة ممارسة الواجبات المهنية.
- السلوك المهني: الامتثال للقوانين واللوائح الناظمة للعلاقات المهنية مع الأطراف ذات العلاقة وتعزيز المصداقية.

3. الضوابط الشرعية، والصفات الأساسية لمن يتولى الرقابة المالية:

- الحياد والاستقلالية: لابد لمن يتولى مهمة الرقابة أن يكون حياديًا، وليس صاحب منفعة أو هدف حتى يستطيع أن يقوم بعملية الرقابة بالشكل الأمثل، ولابد أن يكون مستقلًا، وقادرًا على إصدار الأحكام، وتصويب الأخطاء دون تأثير، وانقياد لأحد، ومما يدلل عل ذلك قول الله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحۡكُم بَيۡنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَهُمۡ ﴾ [المَائِـدَة الآية 49]، فدلت الآية على وجوب أن يحكم الإنسان بما أمره الله، وحثت على الالتزام بالمعايير الأخلاقية، وعدم اتباع الأهواء، وأغراض الآخرين.
- الكفاءة: يجب أن يتوفر بمن يتولى مهمة الرقابة الكفاءة المهنية، والمهارات اللازمة لذلك، والمؤهلات العلمية، والخبرة الكافية للقيام بالمهمة، والدليل على ذلك قوله تعالى: ﴿إِنَّ خَيۡرَ مَنِ ٱسۡتَـٔۡجَرۡتَ ٱلۡقَوِيُّ ٱلۡأَمِينُ ٢٦﴾ [القَصَص الآية 26]، والقوة هنا بمعنى الكفاءة، وكذلك قول النبي صلى الله عليه وسلم (مَنْ وَلِيَ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا فَأَمَّرَ عَلَيْهِمْ أَحَدًا مُحَابَاةً فَعَلَيْهِ لَعْنَةُ اللهِ)، (أحمد، 2001،1 / 202 ، قال الشيخ شعيب الأرناؤوط، ضعيف في نفس المصدر)، فيجب اختيار من يتصف بالكفاءة ليستطيع القيام بالمهمة، وأي محاباة في تعيين غير الكفء فيه انحراف عن النهج السليم وخيانة لمتطلبات الأمانة.
- النزاهة: يراد بها صون النفس عن مساوئ الأخلاق، ومواطن الشبهة، والريبة، والتجرد عن الميول، والرغبات، وإبعاد المصالح الذاتية، والاختيارات الشخصية، وكذلك البعد عن كل ما يعوق تقصي الحقائق، ويستدل لذلك بقول النبي صلى الله عليه

وسلم (دَعْ مَا يَرِيبُكَ إِلَى مَا لاَ يَرِيبُكَ)،، (البخاري،2001،2/ 53)، فالحديث دل على وجوب الابتعاد عن الشبهات، وكل ما فيه ريبة أو طعن بالنزاهة.

- الأمانة: لابد لمن يتولى الرقابة أن يتصف بالأمانة، وهي ما وجب حفظه بعقد أو بغير عقد،(البركتي،2003،1/ 35)، والرقابة مسؤولية، وصلاحيات، ومهام وهي أمانة محاسب عليها في الدنيا والآخرة، فلابد أن يؤديها بالوجه المطلوب، لقول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَخُونُواْ ٱللَّهَ وَٱلرَّسُولَ وَتَخُونُوٓاْ أَمَـٰنَـٰتِكُمۡ وَأَنتُمۡ تَعۡلَمُونَ ٢٧﴾ [الأنفال الآية 27]، فيجب حفظ الأمانة التي كلف بها دون خيانة للمهمة التي وكل بها.
- التثبت قبل إصدار الأحكام: يجب لعضو الرقابة أن يتصف بصفة التثبت والتحري، وتتبع الأدلة، والبراهين قبل إصدار الأحكام النهائية، لأن هذه الأحكام يترتب عليها إجراءات واتهامات، فلابد من التريث، والتثبت، وذلك مصداقاً لقوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِن جَآءَكُمۡ فَاسِقُۢ بِنَبَإٖ فَتَبَيَّنُوٓاْ أَن تُصِيبُواْ قَوۡمَۢا بِجَهَـٰلَةٖ فَتُصۡبِحُواْ عَلَىٰ مَا فَعَلۡتُمۡ نَـٰدِمِينَ ٦﴾ [الحُجُرَات الآية 6]، والتبين هو التثبت والتوثق قبل إصدار الأحكام، وقول النبي صلى الله عليه وسلم: (لاَ يَقْضِيَنَّ حَكَمٌ بَيْنَ اثْنَيْنِ وَهُوَ غَضْبَانُ)، (البخاري،2001،9 /65)، لأن الحكم عند الغضب ليس فيه تثبت، بل فيه تسرع، ونهي الإسلام عن ذلك.

مقارنة:

نجد أن هناك اتفاق بين المعايير الدولية، والشريعة الإسلامية من حيث الشروط الواجب اتصافها لمن يتولى الرقابة، وهي النزاهة، والموضوعية، والكفاءة المهنية، والسرية، والسلوك المهني غير أن الشريعة تتميز بتعزيزها للرقابة الذاتية من خلال الثواب والعقاب الأخروي، ورقابة الله على أعمال الانسان في حين أن المعايير الدولية تتميز بتعزيزها ودعمها للرقابة المالية بتشريع قوانين الزجر والعقوبات بجميع صيغها من غرامات مالية وغيرها، وهي محصورة في الدنيا دون الاخرة، وبالتأكيد فإن ذلك يعود إلى الجانب العقدي الذي يحكم الرقابة المالية وما يقابلها من معايير دولية صادرة عنه.

الخاتمة:

سجلت هذه الدراسة بعد التوضيح والتأصيل نتائج، وهذه من أهمها، وهي كالآتي:

النتائج:

- الرقابة في اللغة تأتي على عدة معان متنوعة، ومردها إلى أصل واحد ألا وهو الانتصاب لمراعاة شيء واحد، ويمكن تعريفها بالاصطلاح بأنها (عملية للمتابعة، والتحقق من إنجاز ما هو مطلوب من أهداف حسب الخطة الموضوعة، والوقت المحدد).
- الرقابة المالية هي منهج علمي شامل يتطلب التكامل، والاندماج بين المفاهيم القانونية، والاقتصادية، والمحاسبية، والإدارية بهدف التأكد من المحافظة على الأموال.
- الشريعة الإسلامية عززت مفهوم الرقابة المالية، وجاءت الأدلة على مشروعيتها كثيرة من الكتاب والسنة والآثار، وتبين لنا أن نظام الحسبة في التاريخ الإسلامي يشبه الرقابة في الوقت الحالي من حيث الأهداف والغايات.
- للرقابة المالية أهمية كبيرة فهي ضمانة لاحترام النظام العام، ومنع الإسراف، والتبذير، والمحافظة على التوازن بين الإيرادات والمصروفات، والرقابة المالية فيها اكتشاف للأخطاء لإصلاحها ومعاقبة المتجاوزين.
- الرقابة المالية على مؤسسات التعليم العالي تنقسم إلى رقابة خارجية، وهي التي تتم من أطراف خارج المؤسسة، وأما الرقابة الداخلية فهي رقابة المؤسسة على نفسها بنفسها.
- لابد أن تتوفر بالرقابة المالية ضوابط شرعية تتعلق بنظامها، ومن أهمها: الدقة، والموضوعية، والسرعة، والسرية، والاقتصاد في التكلفة، والتحليل، واقتراح الحلول.
- من أهم الضوابط الشرعية المتعلقة بالصفات الأساسية لمن يتولى الرقابة المالية: الحياد والاستقلالية، والكفاءة، والنزاهة، والأمانة، والتثبت قبل إصدار الأحكام .
- تتفق المعايير الدولية مع الشريعة الإسلامية في اشتراطها لمن يتولى الرقابة: النزاهة والموضوعية، والكفاءة المهنية، والسرية، والسلوك المهني غير أن الشريعة الإسلامية تتميز بتعزيز الرقابة الذاتية للإنسان لتحقيق هذه الصفات.

التوصيات:

- تحديث قواعد البيانات والمعلومات في مؤسسات التعليم العالي لدعم عملية الرقابة المالية على أن تتميز بالدقة والموضوعية.

- تعديل، وتحديث اللوائح والقوانين المتعلقة بإجراءات الرقابة المالية بما يتناسب مع واقع المؤسسة، ومواكبة لتطورها.
- تطوير العمل الرقابي، ودوائره وأدواته في الجامعات، وإعطاؤه الصلاحيات الكافية لاكتشاف وتصويب الأخطاء، والالتزام بالضوابط الشرعية في عملية الرقابة المالية.
- العمل على استقلالية الأجهزة الرقابية، وعدم التدخل في أعمالها من الإدارة العليا للمؤسسة.
- متابعة المدخلات والمخرجات المرتبطة بمؤسسات التعليم العالي باستمرار وربطها بمقومات التنمية المستدامة وفق الرؤية الشرعية.

المراجع:

- القرآن الكريم

ابن أبي شيبة، أبو بكر. (1988). *المصنف في الأحاديث والآثار*. تحقيق: كمال الحوت، مكتبة الرشد.

ابن حميد، عبد. (1988). *مسند عبد بن حميد*. مكتبة السنة.

ابن عابدين، محمد أمين. (2000) . *حاشية رد المحتار على الدر المختار شرح تنوير الأبصار*. دار الفكر.

ابن فارس، أحمد بن فارس. (1979). *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر.

الأزهري، محمد بن أحمد. (2001). *تهذيب اللغة*. تحقيق: محمد عوض مرعب، دار إحياء التراث العربي.

الألباني ، محمد ناصر الدين. (1995). *السلسلة الصحيحة*. مكتبة المعارف.

الباريوني، عيسى أيوب. (1986). *الرقابة المالية في عهد الرسول والخلفاء الراشدين*. دار جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.

البخاري، محمد بن إسماعيل. (1989). *صحيح البخاري*. تحقيق: محمد زهير بن ناصر، دار طوق النجاة.

البركتي، محمد عميم الإحسان. (2003). *التعريفات الفقهية*. دار الكتب العلمية.

البنا،فرناس بن عبدالباسط. (1984). *التنظيم الإداري في الدولة منهجاًو تطبيقاً في عهد رسول* الله. ندوة النظم الإسلامية.

البهوتي ، منصور بن يونس. (1981). *كشاف القناع على متن الإقناع*. دار الكتب العلمية .

البورنو، محمد صدقي. (1998). *الوجيز في إيضاح قواعد الفقه الكلية*. مؤسسة الرسالة.

البيهقي، أحمد بن الحسين. (2003). *شعب الإيمان*. مكتبة الرشد.

حماد، نزيه. (2008). *معجم المصطلحات المالية والاقتصادية في لغة الفقهاء محمد*. دار القلم.

راتب ، حسين. (1999). *الرقابة المالية في الفقه الإسلامي*. دار النفائس.

الرازي، زين الدين محمد بن أبي بكر. (1999). *مختار الصحاح*. المكتبة العصرية-الدار النموذجية.

الرفاعي، فادي محمد. (2004). *المصارف الإسلامية*. منشورات الحلبي الحقوقية.

السيوطي، جلال الدين. (1990). *الأشباه والنظائر*. دار الكتب العلمية.

الشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي. (د.ت). *الموافقات في أصول الشريعة*. المكتبة التجارية الكبرى.

الشربيني ، محمد الخطيب. (د.ت). *مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج*. دار الفكر.

الشوبكي، عمر محمد.(1981). *مبادئ الرقابة على أعمال الإدارة وتطبيقاتها في الأردن*. المنظمة العربية للعلوم الإدارية.

شيحار، إبراهيم عبد العزيز. (1994). *الإدارة العامة*. الدار الجامعية.

عبد الله، فاطمة أحمد. (1999). *الرقابة على تنفيذ الموازنة*. كلية القانون.

عبد الله، مصطفى، خشيم، أبو القاسم. (2002). *مبادئ علم الإدارة العامة*. الجامعة المفتوحة.

عطية، محمد كمال. (1983). *نظم محاسبية في الإسلام*. دار المعارف.

الغماري، محمود حمزة. (2009). *أثر الرقابة المالية على تمويل مؤسسات التعليم العالي في فلسطين*. رسالة ماجستير، الجامعة الإسلامية: غزة.

غنية، مهدي الطاهر.(2003). *مبادئ الإدارة العمال: المفاهيم والأسس والوظائف*. دار الجامعة المفتوحة.

غنيم، محمود، الشرقاوي، علي. (1981). *تنظيم وإدارة العمال: الأسس والأصول العلمية*. دار النهضة.

فارس، قطوش. (2019). *إجراءات الرقابة المالية على المؤسسات العمومية*. رسالة ماجستير، جامعة العربي بن مهيدي: الجزائر.

القرطبي، محمد بن أحمد بن أبي بكر بن فرح. (1964). *الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش*. دار الكتب المصرية.

مالك، مالك بن أنس. (2004). *الموطأ*. تحقيق: محمد مصطفى الأعظمي، مؤسسة زايد: أبو ظبي.

الماوردي، أبو الحسن. (د.ت). *الأحكام السلطانية*. دار الحديث.

مسلم، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري. (1991). *صحيح مسلم*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي: بيروت.

مسلم، مسلم بن حجاج. (1991). *صحيح مسلم*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي.

الناصري، محمد المكي. (1985). *التيسير في أحاديث التفسير*. دار الغرب الإسلامي.

الوادي، محمود حسين. (2007). *مبادئ المالية العامة*. دار المسيرة للنشر والتوزيع.

المراجع الأجنبية:

International Ethics Standards Board for Accountants (IESBA). (2018), International Code of Ethics for Professional Accountants (Including International Independence Standards).

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة

المجلد الثامن، العدد الثالث، 112:100
أيلول (2023)

بحث رقم 2

مدى دلالة حديث تمر خيبر على جواز البيع وإعادة الشراء مع الشخص نفسه

The Extent to which the Hadith of the Dates of Khaybar Indicates the Permissibility of Selling and Repurchasing with the Same Person

أيمن مصطفى حسين الدباغ
Ayman Mustafa Hussein Dabbagh

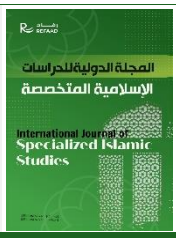
Received استلام البحث	Revised مراجعة البحث	Accepted قبول البحث
2023 /6/17	2023 /8/9	2023/8/15

DOI: https://doi.org/10.31559/SIS2023.8.3.2

This file is licensed under a *Creative Commons Attribution 4.0 International*

رفاد REFAAD
www.refaad.com

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة
International Journal of Specialized Islamic Studies (SIS)
Journal Homepage: https://www.refaad.com/Journal/Index/4
E-ISSN 2617-6246 | P-ISSN 2617-6238



مدى دلالة حديث تمر خيبر على جواز البيع وإعادة الشراء مع الشخص نفسه

The Extent to which the Hadith of the Dates of Khaybar Indicates the Permissibility of Selling and Repurchasing with the Same Person

أيمن مصطفى حسين الدباغ

Ayman Mustafa Hussein Dabbagh

أستاذ مشارك- رئيس قسم المصارف الإسلامية- كلية الشريعة- جامعة النجاح الوطنية- فلسطين

Associate Professor, Head of the Islamic Banking Department, Faculty of Sharia, An-Najah National University, Palestine

aymandabbagh1976@gmail.com

الملخص:

الأهداف: هدفت الدراسة إلى دراسة مدى دلالة الإطلاق في عبارة (بِعْ الجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيبًا) الواردة في حديث تمر خيبر، على جواز إجراء الصفقتين مع الشخص نفسه، وهو موضع ذو أهمية كبيرة في الحِيَل في المعاملات المالية والخلاف في مشروعيتها، لم يجد الباحث من خصَّه ببحث مستقصٍ.

المنهجية: اتبع الباحث المنهج الوصفي التحليلي، حيث تم تتبّع كل ما يتعلق بموضوع الدراسة في كتب شروح الحديث النبوي، وكتب الفقهاء، وكتب أصول الفقه وقواعده، مع المناقشة والتحليل والترجيح.

الخلاصة: خلص الباحث إلى نتائج، أهمّها: يدل حديث تمر خيبر -بإطلاق الأمر الوارد فيه- على جواز إبرام صفقتي البيع والشراء مع الشخص نفسه، ولكنها دلالة تُضعفها اعتبارات كثيرة، تجعلها عرضة للتقييد بأدنى دليلٍ. وقد ثبتت مقيّدات في غاية القوة، تُخرج الصورة محل البحث من الإذن المستفاد من إطلاق الحديث، ومن أهمها وأقواها الأدلة الكثيرة الخاصة بتحريم الحِيَل في المعاملات المالية. بالإضافة إلى المنطق التشريعي في أن الأحكام الشرعية ما وضعت إلا لجلب مصالح أو درء مفاسد، وليس المقصود بها صورها. وهو ما انتهى الباحث إلى ترجيحه.

الكلمات المفتاحية: *ربا؛ فضل؛ حِيَل؛ الجمع؛ الجنيب.*

Abstract:

Objectives: The study aims to study the extent of the indication in the phrase (sell the mixed dates for dirhams, then buy with the dirhams pure dates) contained in the Hadith of Khaybar dates on the permissibility of conducting the two transactions with the same person. It is a topic of great importance in what so called Ḥiyal in financial transactions and the dispute over their legitimacy. The researcher did not find anyone who thoroughly had studied this subject before.

Methodology: The researcher followed the descriptive-analytical methodology, where everything related to the subject of the research was tracked in the books of commentaries on the hadith of the Prophet, the books of jurists, and the books of the principles of jurisprudence and its rules, discussion, analysis and weighting.

Conclusions: The study arrived at different findings, the most outstanding are: the Hadith of Khaybar dates indicates -in general- the permissibility of conducting the two transactions with the same person. But it is an indication that is weakened by many considerations, which make it liable to be restricted by the slightest evidence. Very strong restrictions have been established, to indicate the opposite, the ban on conducting the two transactions with the same person; among the most important and strongest of them are the many pieces of evidence for the prohibition of what so called Ḥiyal in financial transactions. In addition to the legislative logic in that the Shari'a rulings were only put in place to bring interests or ward off evils, and not intended for their forms, this is what the researcher has approved.

Keywords*: Usury; Surplus; Ḥiyal; al-Jam' (mixed dates); Aljanyb (pure dates).*

المقدّمة:

أهمّيّة الدراسة:

تتمثل في تناوله لحديث نبوي مهم في موضوع الحيل الفقهية، حيث إنه يُعدُّ عمدة للفقهاء المجيزين لها، وهم فقهاء الحنفية، والشافعية، والظاهرية. (ابن حجر، 1379هـ، ج12/ص326؛ البرماوي، 2015، ج3/ص494-495). يقول القاري (2002): "وهذا الحديث كالذي قبله، صريح في جواز الحيلة في الربا، الذي قال به أبو حنيفة والشافعي رحمهم الله" (ج5/ص1920)، ويقول الجصاص (2010): "وقد انتظم هذا الخبر أحكاما: ...، والثالث: إباحة الحيلة في التوصل إلى جواز البيع" (ج3/ص20)، ويقول الهيتمي (2008): "على أن لنا أدلةً ظاهرةً على جواز الحيل، منها حديث خيبر المشهور" (ص129). بل هو أهم أدلة المجيزين للحيل في الأحكام، يقول ابن أبي العز الحنفي (2003): "وأقوى ما استدل به من قال بالحيل قوله (صلى الله عليه وسلم) في حديث أبي هريرة وأبي سعيد: "بِعْ الجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيبًا" (ج5/ص699)، ويقول ابن قيم الجوزية (1991): "وإنما أطلنا الكلام على هذه الحجة؛ لأنها عمدة أرباب الحيل من السُّنَّةِ، كما أن عمدتهم من الكتاب: "وَخُذ بِيَدِكَ ضِغثًا" (القرآن الكريم، ص: 44)" (ج3/ص182). فضلًا عن الأهمية الخاصة لموضوع البحث، من حيث تعلّقه بمسألة يكثر السؤال عن حكمها في العصر الحديث، وهي مسألة مبادلة نوعين من حلي الذهب مختلفي القيمة والوزن، وحكم الوصول لذلك بصفقتين مع الشخص نفسه.

مشكلة الدراسة:

تعالج الدراسة إشكالية مدى دلالة الإطلاق في عبارة (بِعْ الجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيبًا) الواردة في حديث تمر خيبر، على جواز إجراء الصفقتين مع البائع نفسه؟ وما مدى قوة المقيدات في إخراج هذه الصورة من الإطلاق المذكور.

أهدافُ الدراسة:

هدفت الدراسة إلى تتبع أقوال أهل العلم بالحديث والفقه وأصول الفقه، في دلالة الإطلاق في حديث تمر خيبر، ودراستها وتحليلها والموازنة بينها، للخروج برأي راجح في ذلك.

الدّراسات السّابقة:

لم يجد الباحث من خصَّ دلالة هذا الحديث في باب الحيل الفقهية، وفي الصورة محل النزاع بشكل خاص، بدراسة مستقلة، يجمع فيها كل ما يتعلق بهذه الدلالة من كلام علماء الحديث والفقه وأصول الفقه في ذلك.

ما تضيفه الدراسة:

تسلط الدراسة النظر والدراسة لأول مرة في حدود علم الباحث، وبشكل تفصيلي واستقصائي، مع ما يتعلق بذلك من مباحث أصولية دقيقة في الدلالات -على مدى دلالة حديث تمر خيبر، على مشروعية حيلة في مبادلة المالين الربويين المتجانسين متفاضلين، هي محل خلاف بين الفقهاء، وتشكل محورًا مهمًا في كلامهم وتجاذباتهم في موضوع الحيل في المعاملات المالية بشكل عام.

حدود الدراسة:

تنحصر حدود نطاق الدراسة في دراسة مدى دلالة الإطلاق في عبارة (بِعْ الجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيبًا) الواردة في حديث تمر خيبر، على جواز إجراء الصفقتين مع البائع نفسه، وكل ما يتعلق بالعبارة المذكورة ودلالتها من مباحث فقهية وأصولية، دون التوسع في تناول ما يتعلق بالحديث من مسائل فقهية، ولا في تناول آراء الفقهاء في حكم إجراء الصفقتين مع البائع نفسه، ولا أدلتهم الأخرى فيها من غير الحديث المذكور.

منهج الدراسة:

منهجية الدراسة وصفية تحليلية، حيث تم تتبّع أهم روايات الحديث وألفاظه ومعانيها، في كتب الحديث النبوي وشروحه، وما يتعلق بدلالة الأمر الوارد فيه، وذلك في شروح الحديث وكتب الفقهاء، وكتب أصول الفقه وقواعده، وما دار من مناقشات بين طرفي النزاع في مسألة البحث، مع التحليل الفقهي والأصولي في كل ذلك، ولموازنة والترجيح.

ويجدر التنبيه على أن الباحث نهج في تخريج حديث البحث وغيره من الأحاديث منهج الاقتصار على الصحيحين، البخاري ومسلم، إن ورد الحديث فيهما أو في أحدهما، وعدم الخروج عنهما لغيرهما، إلا لفائدة، وذلك نحو زيادة لفظ يتعلق به حكم، فإن لم يوجد الحديث فيهما، فبالاقتصار على السنن الأربعة، إن وجد الحديث فيها أو في أحدها، ثم إن لم يوجد فيها، يتم الرجوع إلى أهم كتب الحديث الأخرى.

خطة الدراسة:

تمَّ تقسيم الدراسة إلى أربعة مباحث: تناولت نص حديث تمر خيبر، وشرح غريبه، ومحل الخلاف في دلالته، ودلالة الأمر المطلق في الحديث على جواز البيع وإعادة الشراء مع الشخص نفسه، مع المناقشات الواردة على ذلك، ومدى وجود مقيدات للإطلاق في الحديث تُفيدُ منعَ الجواز، وتطبيق بعض القواعد الأصولية على الحديث لمعرفة مدى ما تفيده من جواز البيع وإعادة الشراء مع الشخص نفسه، مع الختام بالموازنة والترجيح.

المبحث الأول: نص حديث تمر خيبر وشرح غريبه ومحل الخلاف في دلالته

المطلب الأول: نص حديث تمر خيبر وشرح غريبه

أولًا: نص الحديث

عن أبي سعيد الخدري، وعن أبي هريرة رضي الله عنهما: "أن رسول الله (صلى الله عليه وسلم) استعمل رجلا على خيبر، فجاءهم بتمر جَنِيبٍ، فقال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): ﴿أَكُلُّ تَمْرِ خَيْبَرَ هَكَذَا؟﴾، قَالَ: لاَ وَاللَّهِ يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِنَّا لَنَأْخُذُ الصَّاعَ مِنْ هَذَا بِالصَّاعَيْنِ، وَالصَّاعَيْنِ بِالثَّلاَثَةِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم): ﴿لاَ تَفْعَلْ. بِعِ الجَمْعَ بِالدَّرَاهِمِ، ثُمَّ ابْتَعْ بِالدَّرَاهِمِ جَنِيبًا﴾، وَقَالَ فِي المِيزَانِ مِثْلَ ذَلِكَ"، وفي رواية: "وَكَذَلِكَ المِيزَانُ"، متفق عليه، أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الوكالة، باب الوكالة في الصرف والميزان، رقم الحديث (2302). ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، رقم الحديث (1593).

وفي رواية عن أبي سعيد الخدري قال: "أُتِيَ رَسُولُ اللهِ (صلى الله عليه وسلم) بِتَمْرٍ، فَقَالَ: ﴿مَا هَذَا التَّمْرُ مِنْ تَمْرِنَا؟﴾، فَقَالَ الرَّجُلُ: يَا رَسُولَ اللهِ، بِعْنَا تَمْرَنَا صَاعَيْنِ بِصَاعٍ مِنْ هَذَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ (صلى الله عليه وسلم): ﴿هذَا الرِّبَا فَرُدُّوهُ، ثُمَّ بِيعُوا تَمْرَنَا، وَاشْتَرُوا لَنَا مِنْ هَذَا﴾. أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، رقم الحديث (1594).

وفي رواية عن أبي سعيد الخدري: أنَّ رَسُولَ اللهِ (صلى الله عليه وسلم): جَاءَهُ صَاحِبُ نَخْلِهِ بِصَاعٍ مِنْ تَمْرٍ طَيِّبٍ، وَكَانَ تَمْرُ النَّبِيِّ (صلى الله عليه وسلم) هَذَا اللَّوْنَ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وسلم): ﴿أَنَّى لَكَ هَذَا؟﴾ قَالَ: انْطَلَقْتُ بِصَاعَيْنِ فَاشْتَرَيْتُ بِهِ هَذَا الصَّاعَ، فَإِنَّ سِعْرَ هَذَا فِي السُّوقِ كَذَا، وَسِعْرَ هَذَا كَذَا، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ (صلى الله عليه وسلم): ﴿وَيْلَكَ، أَرْبَيْتَ، إِذَا أَرَدْتَ ذَلِكَ، فَبِعْ تَمْرَكَ بِسِلْعَةٍ، ثُمَّ اشْتَرِ بِسِلْعَتِكَ أَيَّ تَمْرٍ شِئْتَ﴾. أخرجه: مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، رقم الحديث (1594).

وعن أبي سعيد الخدري قال: "جَاءَ بِلَالٌ بِتَمْرٍ بَرْنِيّ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللهِ (صلى الله عليه وسلم): ﴿مِنْ أَيْنَ هَذَا؟﴾، فَقَالَ بِلَالٌ: "تَمْرٌ كَانَ عِنْدَنَا رَدِيءٌ، فَبِعْتُ مِنْهُ صَاعَيْنِ بِصَاعٍ لِمَطْعَمِ النَّبِيِّ (صلى الله عليه وسلم)، فَقَالَ رَسُولُ اللهِ (صلى الله عليه وسلم) عند ذَلِكَ: ﴿أَوَّهْ عَيْنُ الرِّبَا، لَا تَفْعَلْ، وَلَكِنْ إِذَا أَرَدْتَ أَنْ تَشْتَرِيَ التَّمْرَ، فَبِعْهُ بِبَيْعٍ آخَرَ، ثُمَّ اشْتَرِ بِهِ﴾. أخرجه مسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب بيع الطعام مثلا بمثل، رقم الحديث (1594).

وهي واقعة أخرى مشابهة، ففي الأحاديث والروايات المذكورة أنهما واقعتان أو أكثر، كان الذي جاء إلى النبي صلى الله عليه وسلم بالتمر في إحداهما بلالًا، وكان في الأخرى عاملَ رسول الله صلى الله عليه وسلم على خيبر، وهو سواد بن غزية البلوي الأنصاري حليف بني عدي بن النجار، وهو ممن شهد بدرًا. (ابن عبد البر، 2000، ج6/ص326؛ ابن حجر، 1379هـ، ج4/ص400).

ثانيًا: شرح غريب ألفاظ الحديث

"الجَنِيبُ": نوع من التمر، من أعلاه، قال مالك: هو الكبيس، وقال الطحاوي: هو الطيب، وقيل: الصلب، وقيل: الذي أخرج منه حشفه ورديئه، وقال غيرهم: هو الذي لا يخلط بغيره بخلاف الجمع. و"الجَمْعُ"، تمر رديء، وهو المختلط من التمر، المجموع من أنواع مختلفة. و"أَوَّهْ" كلمة تَوَجُّعٌ وَتَحَزُّنٌ. و"عَيْنُ الرِّبَا": حقيقة الربا المحرم. (النووي، 1392هـ، ج11/ص21؛ ابن حجر، 1379هـ، ج4/ص400).

المطلب الثاني: دلالة الحديث ومحل الخلاف فيه

أولًا: دلالة الحديث على إهدار مراعاة القيمة بين الربويات المتجانسة

يدل الحديث على عدم جواز المفاوتة في الكيل أو الوزن، في المبادلة المباشرة بين المالين الربويين المتجانسين، ولو كان ذلك بهدف مراعاة اختلاف القيمة النقدية بينهما؛ الناتجة عن اختلاف النوع، أو الجودة، أو الصنعة، أو غير ذلك؛ فلا يجوز -مثلًا- بيع قطعة من الذهب بقطعة أخرى أوزن منها، بداعي أنهما سواء في القيمة، كما لا يجوز بيع نوع من الشعير بنوع آخر منه أقل منه وزنًا، بداعي المساواة في القيمة بينهما.

وهذا ما يقرره شرّاح الحديث: يقول ابن عبد البر (2000): "وفي هذا الحديث، وفي الذي قبله من الفقه، أن التمر كله جنس واحد، رديئه وجيده، ورفيعه ووضيعه، لا يجوز التفاضل في شيء منه، ويدخل في معنى التمر جميع الطعام، لا يجوز في الجنس الواحد منه بعضه ببعض، الزيادةُ ولا النسيئةُ" (ج6/ص326)، ويقول الصنعاني (د.ت): "والحديث دليل على أن بيع الجنس بجنسه يجب فيه التساوي، سواء اتفقا في الجودة والرداءة، أو اختلفا، وأن الكل جنس واحد" (ج2/ص53).

وهو ما يقرره الفقهاء أيضًا: يقول السرخسي (1993): "لا قيمة للصنعة في الذهب والفضة، عند المقابلة بجنسها" (ج14، ص4)، ويقول الماوردي (1999): "فأما القيمة فلا اعتبار بها في المماثلة لا في المكيل ولا في الموزون، ألا تراه لو باع كرًا من حنطة يساوي عشرة دنانير، بكر من حنطة يساوي عشرين دينارًا، صح العقد؛ لوجود التماثل في الكيل، وإن حصل التفاضل في القيمة" (ج5/ص113)، ويقول ابن قدامة (1966): "ولا خلاف بين أهل العلم علمناه، في وجوب المساواة في التمر بالتمر، وسائر ما ذكر في الخبر، مع اتفاق الأنواع، واختلافها" (ج4/ص18)، ويقول الشربيني (1994): "ولا أثر لقيمة الصنعة في ذلك، حتى لو اشترى بدنانير ذهبا مصوغا، قيمته أضعاف الدنانير، اعتبرت المماثلة، ولا نظر إلى القيمة" (ج2/ص369).

ثانيًا: المخرج الذي يتضمنه الحديث لمراعاة القيمة بين الربويات المتجانسة

يفيد الحديث أنّ المخرج الشرعي لمراعاة القيمة بين المالين الربويين المتجانسين، أن يتم التوصّلُ لذلك بتوسيط النقود بينهما، أو سلعة أخرى، في صفقتين، بأن يباع في إحداهما النوع الجيد بدراهم مثلًا، ثم يُشترى بالدراهم النوع الرديء في صفقة أخرى مستقلة (العيني، د.ت، ج12/ص9).

ثالثًا: محل الخلاف في المخرج الذي تضمنه الحديث

لا خلاف أنّ هذا التوسيط لمال آخر بين الربويين المتجانسين في صفقتين، جائزٌ، إذا كان بين ثلاثة أطرافٍ، بأن باع التمر الرديء مثلًا لمشترٍ، ثم اشترى بالثمن تمرًا جيّدًا من بائع آخر.

وإنما محل الخلاف والبحث فيما لو تمَّ ذلك بين الطرفين نفسهما، بأن يبيعه الرديء في صفقة، بثمنٍ، ثم يشتري منه بالثمن الجيّد في صفقة أخرى، فهل يجوز ذلك منهما ويصح؟ وبخاصة إذا كان بتواطؤ منهما عليه، واتفاقٍ على ترتيبه؟

فقال الحنفية والشافعية والظاهرية: إن ذلك صحيح، ولا يُمنعُ منه، ما لم تكن الصفقة الثانية مشروطة في عقد الصفقة الأولى، (القدوري، 2006، ج5/ص2524؛ الأنصاري، د.ت، أ، ج2/ص23؛ السبكي، د.ت، أ، ج10/ص148؛ ابن حزم، 1988، ج7/ص464). ومنع المالكية ذلك بإطلاقٍ، سدًّا للذَّريعَةِ إلى الوصول للممنوع، من مبادلة الربوي بجنسه متفاضلًا مع الشخص نفسه (المازري، 1988، ج4/ص321؛ الحطاب، 1992، ج4/ص392؛ الزرقاني،2002، ج5/ص179)، وقال الحنابلة على الصحيح من المذهب: إن ذلك ممنوع إذا كان بمواطأة بينهما، وجائزٌ دون مواطأة (المرداوي، 1376هـ، ج5/ص50؛ البهوتي، د.ت، ج3/ص268).

ولا يعنينا هنا استقصاء أقوال الفقهاء في هذا ومذاهبهم وأدلتهم، وإنما يعنينا التركيز على عمدة الكلام بينهم في ذلك، وهو حديث تمر خيبر، وفحص مدى دلالته على جواز إبرام صفقتين مع الشخص نفسه، فقد كان هذا الحديث عمدة المجيزين لذلك فيما ذهبوا إليه، ومحور الكلام بينهم وبين المانعين، فما وجوه استدلالهم به على الجواز؟ وكيف رد مخالفوهم عليهم في هذه الوجوه من الاستدلال؟ وما حظ قول كل من الفريقين من النظر والشرع؟ هذا ما نعرض له فيما سيأتي من هذا البحث.

المبحث الثاني: الاستدلال بالأمر المطلق في الحديث ومناقشاتُه ومُقيّداتُه

استدل المجيزون للبيع وإعادة الشراء مع الشخص نفسه، بإطلاق الأمر الوارد في حديث تمر خيبر.

وبيانه: أنه (صلى الله عليه وسلم) أمره أن يبيع التمر الجمع بالدراهم، ثم يشتري بالدراهم جنيبًا، ولم يُفرق بين أن يفعل هذا مع شخص واحد، أو مع طرفين مختلفين، فدلّ على جواز الأمرين (ابن حزم، 1988، ج7/ص464؛ الماوردي، 1999، ج5/ ص289؛ ابن عبد البر، 2000، ج6/ص328؛ النووي، 1392هـ، ج11/ص21؛ ابن حجر، 1379هـ، ج4/ص400-401).

وقد نوقش هذا الاستدلال من عدة وجوه، كما أنه أوردت مقيّداتٌ للإطلاق المذكور، وهو ما نبحثه بالتفصيل في المطالب الآتية:

المطلب الأول: المناقشة الأولى للاستدلال بالأمر المطلق والتحليل الأصولي والفقهي لها

أولًا: المناقشة الأولى: أنَّ الأمرَ المطلقَ لا يُفيدُ حكمًا شرعيًّا في الصور التي يصلح لها

حاصل هذه المناقشة أنّ الأمر المطلق يُراد به القدر المشترك العاري عن القيود، وليس فيه تعرّضٌ لأيٍّ من أفراد هذا المشترك بحكم، بل هو ساكتٌ عنها، فليس في حديث تمر خيبر تعرّضٌ لإجراء الصفقتين مع الشخص نفسه، ولا يُفيدُ في ذلك حكمًا شرعيًّا، وذلك كما لم يُفد بإطلاقه حكمًا في قبض الثمن مثلًا، أو مقداره، أو نقد البلد، ونحو ذلك، وإنما يجب البحث عن حكم ذلك كله من أدلة

أخرى، خارجية منفصلة، وذلك بخلاف العام، الذي يُفيدُ في كل واحد من أفراده حكمًا شرعيًّا؛ لأنه ناطق بها، متناولٌ لها بأصل الوضع اللغوي، الدّالِّ على استغراق كل أفراد المعنى (ابن تيمية، 1987، ج6/ص140؛ ابن قيم الجوزية، 1991، ج3/ص174-176؛ الزرقاني، 2003، ج3/ص404).

ثانيًا: التحليل الأصولي والفقهي للمناقشة الأولى

تقوم هذه المناقشة على الاستفادة من موضعين في الدلالات:

الموضع الأول: محاولة استثمار رأي فريق من الأصوليين-كالرازي وابن السبكي- في تحديد حقيقة الأمر المطلق، بأنه الدالُّ على الماهية المشتركة المجردة عن القيود، وليس أمرًا بجزئيٍّ شائعٍ في جنسه؛ لأن الجزئية تعني الوحدة أو الكثرة، وكل منهما قيدٌ ينافي إطلاق الأمر (الرازي، **1997**، ج2/ص314؛ الزركشي، 1998، ج2/ص809-810)، في مقابل فريق آخر -كالآمدي وابن الحاجب- قالوا: إن الأمر المطلق أمرٌ بجزئيٍّ شائعٍ في جنسه، مجردٍ عن القيودِ، لا بالماهية، التي هي معنى كليٌّ، لا تصوّر لوجوده في الأعيان، فيكون الأمر بها تكليفَ ما لا يطاق، وذلك لا يجوز (الآمدي، 1402هـ، ج2، ص183-184، ج3/ص3؛ العضد، 2004. ج2/ص555، ج3/ص96).

والذي يظهر للباحث أن هذا الخلاف الأصوليَّ لفظيٌّ، لا حقيقي، وهو ما حققه الزركشي والعطار، فالفريق الأول نظر إلى الوضع اللغوي، الذي يفيد الماهية فقط، والفريق الثاني نظر إلى ما يحصل به التكليف، وكلاهما متفقان أن الأمر المطلق دالٌّ على مفهوم مجرّدٍ عن القيود، وأن المكلف إذا أتى بأي صورة محققة له، فقد وفّى بالمطلوب (الزركشي، 1998، ج2/ص809-813؛ العطار، د.ت، ج2/ص81-84)؛ إذ الإطلاق له حكم معلوم، هو الخروج عن العهدة بالإتيان بما يطلق عليه الاسم، من غير نظر إلى قيد (البخاري، د.ت، ج3/ص193)، وإجزاء أي صورة بالمطلوب، يفيد الإذن بفعلها، كما قرره الصفي الهندي (الهندي، 1996، ج7/ص3087-3088).

وبهذا يترجح للباحث ضعف الاستفادة من هذا الموضع، في نفي دلالة المطلق على الإذن في الصورة محل النزاع في الحديث.

الموضع الثاني: محاولة استثمار تمييز الأصوليين بين دلالة المطلق ودلالة العام، فالمطلق اللفظ الدال على الحقيقة من حيث هي هي، من غير دلالة على كثرة أو شمول، وأما العام فاللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة غير المعينة (الرازي، 1997، ج3/ص143-144؛ ابن السبكي، 1995، ج2/ص91-92). أو من حيث إن المطلق ساكتٌ عن الأفراد الجزئية التي يصلح لها، أما العام، فناطق بالأفراد التي يفيدها مفهومه، متناولٌ لها بأصل الوضع اللغوي (ابن تيمية، د.ت، ص**98**، ص149؛ البخاري، د.ت، ج3/ص194، ص198).

والحقيقة أن هذا أيضًا لا يُفيدُ –في نظر الباحث- في نفي دلالة المطلق على الإذن في الصورة محل النزاع في الحديث؛ لأن أوجه الفرق بين دلالة العام ودلالة المطلق، لا تنفي حقيقة أن الإجزاء يحصل بأي صورة من الصور التي يصلح لها الإطلاق، ولذلك أطلق عليه بعض الأصوليين معنى العموم، يقول الزركشي (1994): "ولاسترساله على جميع الأفراد يشبه العموم، ولهذا قيل: إنه عام عموم بدل"(ج5/ص7)، ويقول الأنصاري (د.ت، ب): "لأن المطلق عام من حيث المعنى" (ص86)، ويقول الشوكاني (1999): "فمن أطلق على المطلق اسم العموم، فهو باعتبار أن موارده غير منحصرة" (ج1/ص290-291). ومعنى ذلك صلاحية اللفظ المطلق لعدة صور ينطبق عليها مفهومه، من غير أن يكون مفيدًا لها بأصل الوضع اللغوي، ومن غير أن تكون مطلوبة مشمولة كلها دفعة واحدة، وهو الذي يسمونه العموم البدلي والتناوبي، في مقابل العموم الشمولي الاستغراقي، الذي يفيده العام بأصل الوضع (الزركشي، 1994، ج4/ 8-9؛ الشوكاني، 1999، ج1/ص290-291)، يقول العلائي (1997): "فالعموم يقع على قسمين: عموم الشمول وعموم الصلاحية" (ص94).

المطلب الثاني: المناقشة الثانية للاستدلال بالأمر المطلق والتحليل الأصولي والفقهي لها

أولًا: المناقشة الثانية: قصر إطلاق اللفظ على ما قُصِدَ به، دون ما لم يُقصد به

حاصل هذه المناقشة أن مقصود حديث تمر خيبر بيان الطريق التي يمكن بها لمن عنده تمرٌ رديءٌ، الحصولُ على تمر جيّدٍ على وجه الجملة، دون تعرض لتفصيلات البيع، كَصُوَرِه وشروطه وموانعه. وأنه لا يستقيم استفادة حكم في موضع لم يُقصد من سوق الكلام، وذلك كمن يستدل على جواز أكل ذي الناب والمخلب، بإطلاق قوله تعالى: ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الأَبْيَضُ مِنْ الْخَيْطِ الأَسْوَدِ مِنْ الْفَجْرِ﴾، (القرآن الكريم، البقرة: 187)، (ابن تيمية، 1987، ج6/ص140-141؛ ابن قيم الجوزية، 1991، ج3/ص176).

ثانيًا: التحليل الأصولي والفقهي للمناقشة الثانية

تستند هذه المناقشة لرأيٍ عند الأصوليين، يقرر عدم صحة الاحتجاج باللفظ العام أو المطلق، فيما لم يُقصد من سياقه، بل يكون ذلك الموضع مُجملًا، لا يُستفاد فيه حكمٌ (الزركشي، 1994، ج4/ 78)، وممن قال بذلك القاضي عبد الوهاب المالكي، ومتقدمو المالكية، وبعض الشافعية (ابن دقيق العيد، 2009، ج1/ص133-135)، كالجويني (الجويني، 1997، ج1/ص205-206)، وبعض الحنابلة، كابن تيمية (المرداوي، 2000، ج6/ص2701)، ومثاله من العام: حديث "فِيمَا سَقَتِ السَّمَاءُ وَالعُيُونُ أَوْ كَانَ عَثَرِيًّا العُشْرُ، وَمَا

سُقِيَ بِالنَّضْحِ نِصْفُ العُشْرِ" (أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب العشر فيما يسقى من ماء السماء، حديث رقم (1483)، ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الزكاة، باب ما فيه العشر أو نصف العشر، حديث رقم (981))، في أنه لا يصح استدلال الحنفي بعمومه على وجوب الزكاة في كل ما خرج من الأرض، لأن الكلام سيق لبيان الفرق في قيمة الواجب، لا لبيان جنس الواجب، ومثاله من المطلق: قوله تعالى: ﴿وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ﴾ (القرآن الكريم، المدثر: 4)، في أنه لا يصح استدلال الحنفي بإطلاقه، على جواز التطهير بغير الماء؛ لأن الغرض من الآية التعرض لأصل التطهير، لا لآلاته (الجويني، 1997، ج1/ص205-206؛ الشاطبي، 1997، ج2/ص151-156).

ويقابل ذلك رأيٌ آخر عند الأصوليين، كالغزالي والآمدي، ومتأخري المالكية وجمهور الحنابلة، يوجب إجراء اللفظ على عمومه أو إطلاقه؛ إذ لا تنافي بين سوق الكلام لمقصد رئيس، مع إجراء موجب اللغة في اللفظ (الغزالي، 1993، ص201؛ الآمدي، 1402هـ، ج2/ص280. 3/ 61؛ ابن دقيق العيد، 2009، ج1/ص133-135؛ المرداوي، 2000، ج6/ص2701).

والرأي الثاني هو الذي يترجح للباحث، وبالتالي يترجح ضعف الاعتماد على الرأي الأول في نفي دلالة المطلق على الإذن في الصورة محل النزاع في الحديث.

المطلب الثالث: المناقشة الثالثة للاستدلال بالأمر المطلق والتحليل الأصولي والفقهي لها

أولًا: المناقشة الثالثة: تكفي صورة واحدة للعمل بالمطلق، ولا يكون حجة فيما عداها

حاصل هذه المناقشة: أن الأمر المطلق إذا عمل به في صورة، سقط الاحتجاج به فيما عداها، ومن ثمَّ يُحمل الأمر المطلق في الحديث على صورة التعامل بالبيع والشراء مع طرفين، فلا يكون حجة لجواز ذلك مع الشخص نفسه (ابن دقيق العيد، د.ت، ج2/ص143؛ ابن حجر، 1379هـ، ج4/ص401).

ثانيًا: التحليل الأصولي والفقهي للمناقشة الثالثة

ينسب ابن دقيق العيد هذه القاعدة في التعامل مع المطلق إلى بعض أهل عصره وما يقرب منه"(ابن دقيق العيد، د.ت، ج1/ص98)، والذي شُغفَ بذلك –على حد تعبير ابن السبكي- القرافي (ابن السبكي، 1995، ج2/ص86)، ومن ذلك دفاعه عما يراه المالكية من أنه لا يُحلّف المدعى عليه، إلا إذا ثبتت خلطة بينه وبين المدعي، حيث يُجيب القرافي على اعتراض الجمهور بحديث "وَلَكِنَّ الْيَمِينَ عَلَى الْمُدَّعَى عَلَيْهِ" (أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الشهادات، باب اليمين على المدعى عليه في الأموال والحدود، حديث رقم (2668). ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الأقضية، باب اليمين على المدعى عليه، حديث رقم (1711))، بأنه مطلقٌ في أحوال الحالفين، "فيُحمل على الحالة المحتملة المتقدمة، وهي الحالة التي فيها الخلطة، لأنها المجمع عليها، فلا يحتج به في غيرها، وإلا لكان عاما في الأحوال، وليس كذلك" (القرافي، د.ت، ج4/ص82).

وقد ردَّ ابن دقيق العيد بالفرق الدقيق بين الخروج من العهدة في الأمر المطلق بفعل فردٍ من أفراده التي يصلح لها، وهذا مُسلَّمٌ، وحصر دلالته في فردٍ من أفراده، وهذا غير مُسلّمٍ؛ لأنّه يُنافي الإطلاق، ومثاله لو قال: "أعتق رقبة"، فإنه يحصل الوفاء بإعتاق رقبة واحدة مؤمنة مثلًا، ولا يلزمه إعتاق أخرى، ولكنه لا يعني تقييد دلالة اللفظ المطلق بالرقبة المؤمنة، وإلا لنافى الإطلاق، ومن ثمَّ، لا يجوز إسقاط الاحتجاج بإطلاقها في غير المؤمنة (ابن دقيق العيد، 2009، ج1/ص126-131).

وهذا ردٌّ قويٌّ، وعليه فإن الخروج من عهدة الأمر بالإتيان بصورة التعامل بالبيع والشراء مع طرفين لا مع الشخص نفسه في حديث تمر خيبر، لا يمنع دلالة المطلق فيه على الإذن في الصورة محل النزاع، بالتعامل مع الشخص نفسه (ابن دقيق العيد، د.ت، ج2/ص14)، وهو الذي يترجّح للباحث.

المطلب الرابع: مقيدات الإطلاق في الحديث

قال المانعون للصورة محل النزاع: إنه حتى لو كان الحديث يدل على الإذن فيها بدلالة الإطلاق، فإن الإطلاق محتملٌ للتقييد، وذكروا عدة مقيّدات للأمر المطلق في الحديث، تفيد المنع في الصورة محل النزاع، وهي:

أولًا: التقييد بالقرائن الحالية والعرفية

من المعروف أن المطلق يُحملُ على المُتعارَف، وعلى ما تدلُّ عليه قرينة الحال، ومن ذلك: الدرهم المذكور في العقود، إذا أطلق، تَقَيَّدَ بالكامل المتعارف بالرواج بين الناس، دون الناقص. وكذلك الثمن والأجرة والصداق وسائر الأعواض، إذا أطلقت، تُحمل على عوض المثل، وعلى الحالّ منه، دون المؤجّل (ابن عبد السلام، 1991، ج2/ص126؛ ابن نجيم، 1999، ص81).

وبالتأمّل في الصورة محل النزاع، يظهر أنها ليست من الغالب الشائع بين الناس، فلا تدخل في الأمر المطلق في حديث تمر خيبر، يقول ابن القيم: "وليس بالغالب أن بائع التمر بدراهم، يبتاع بها من المشتري، حتى يقال: هذه الصورة غالبة، فيحمل اللفظ عليها، ولا هو المتعارف عند الإطلاق، عرفا وشرعا" (ابن قيم الجوزية، 1991، ج3/ص176).

وذلك أن لفظ البيع إذا أطلقَ، إنما يفهم منه البيع المقصود، المرتب لكل آثار البيع الحقيقي، ولذلك لو قال له: "بع هذا الثوب"، لم يفهم منه بيع المُكرَه ولا بيع الهازل. وإذا تواطأ المتبايعان على نقض البيع الأول ببيع آخر يعقبه، يرجع له فيه الثمن، كما في الصورة محل النزاع، لم يكن البيع الأول مقصودًا، ولا مرتّبًا لتملكٍ مستقرٍ للثمن، ولا محققًا للانتقاد والاتزان والقبض، وغير ذلك من آثار البيع وأفعاله. ومثل هذا في الإطلاق لا يسمى بيعا، ولذلك لا يعد الناس من اتخذ خرزة أو عرضا، يحلل به الربا، وبيعه ويشتريه، صورة خالية عن حقيقة البيع ومقصودِه -تاجرا، وإنما يسمونه مرابيا ومتحيلا (ابن تيمية، 1987، ج6/ص141-142؛ ابن قيم الجوزية، 1991، ج3/ص176-177).

وهذا وجهٌ في التقييد بإخراج الصورة محل النزاع -قويٌّ في نظر الباحث.

ثانيًا: التقييد بالنهي عن بيعتين في بيعة

ظاهر حديث تمر خيبر، أنه أمر بعقدين مستقلين، لا يرتبط أحدهما بالآخر ولا ينبني عليه، وهو ما لا يتحقق في الصورة محل النزاع؛ لأنه متى واطأه في أول الأمر على أن أبيعك وأبتاع منك، فقد اتفقا على العقدين معا؛ فلا يكون الثاني عقدا مستقلا مبتدأ، بل هو من تتمة العقد الأول عندهما وفي اتفاقهما، وهو ما يجعله -أيضًا- مندرجًا في النهي عن بيعتين في بيعة، وفي الحديث "مَنْ بَاعَ بَيْعَتَيْنِ فِي بَيْعَةٍ، فَلَهُ أَوْكَسُهُمَا أَوِ الرِّبَا" (أخرجه أبو داود، سنن أبي داود، أبواب الإجارة، باب فيمن باع بيعتين في بيعة، رقم الحديث (3461)، والترمذي، سنن الترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في النهي عن بيعتين في بيعة، رقم الحديث (1231)، وقال: حسن صحيح، والنسائي، سنن النسائي، كتاب البيوع، بيعتين في بيعة، رقم الحديث (4632). وقال الألباني: حديث حسن، الألباني، 1985، ج5/ص149-150)، ولا ينبغي أن يدخل ما أخبر أنه لا يحل، تحت ما أذن فيه (ابن تيمية، 1987، ج6/ص142؛ ابن قيم الجوزية، 1991، ج3/ص176-177).

وهذا أيضًا وجهٌ قويّ في التقييد بإخراج الصورة محل النزاع، ومحتمل.

ثالثًا: التقييد بالأدلة الدالة على تحريم الحِيَل

تضافرت الأدلة على تحريم التحايل على أحكام الله تعالى، ومن ذلك: ما قصه الله تعالى علينا من حيلة أهل السبت، وحديث: "وَلاَ يُجْمَعُ بَيْنَ مُتَفَرِّقٍ، وَلاَ يُفَرَّقُ بَيْنَ مُجْتَمِعٍ، خَشْيَةَ الصَّدَقَةِ" (أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب الزكاة، باب لا يجمع بين متفرق، ولا يفرق بين مجتمع، حديث رقم (1450))، وحديث: "لَعَنَ اللهُ الْيَهُودَ، حُرِّمَتْ عَلَيْهِمُ الشُّحُومُ، فَجَمَلُوهَا، فَبَاعُوهَا" (أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب البيوع، باب لا يذاب شحم الميتة ولا يباع ودكه، حديث رقم (2223). ومسلم، صحيح مسلم، كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر، والميتة، والخنزير، والأصنام، حديث رقم (1582))، وحديث: "نَهَى رَسُولُ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) عَنْ سَلَفٍ وَبَيْعٍ، وَعَنْ شَرْطَيْنِ فِي بَيْعٍ وَاحِدٍ، وَعَنْ بَيْعِ مَا لَيْسَ عِنْدَكَ، وَعَنْ رِبْحِ مَا لَمْ يُضْمَنْ" (أخرجه أبو داود، سنن أبي داود، أبواب الإجارة، باب في الرجل يبيع ما ليس عنده، رقم الحديث (3504)، والترمذي، سنن الترمذي، أبواب البيوع، باب ما جاء في كراهية بيع ما ليس عندك، رقم الحديث (1234)، وقال: حسن صحيح، والنسائي، سنن النسائي، كتاب البيوع، باب سلف وبيع، وهو أن يبيع السلعة على أن يسلفه سلفا، رقم الحديث (4629)، وابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب التجارات، باب النهي عن بيع ما ليس عندك، وعن ربح ما لم يضمن، رقم الحديث (2188)، وقال الألباني: حديث حسن، الألباني، 1985، ج5/ص146)، وقَالَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ: "لَا أُوتَى بِمُحَلِّلٍ وَلَا بِمُحَلَّلَةٍ، إِلَّا رَجَمْتُهُمَا" (أخرجه عبد الرزاق، المصنف، كتاب النكاح، باب التحليل، رقم الأثر (10777)، ابن أبي شيبة، المصنف، كتاب الرد على أبي حنيفة، مسألة المحلل والمحلل له، رقم الأثر (36191))، وهذا كان بمحضر من الصحابة وإقرار (ابن قيم الجوزية، 1991، ج3/ص137).

ولأن المحرمات إنما حرمت لدرء مفاسد، ولا يحصل ذلك بإظهارهما صورة أخرى، مع بقاء حقيقة المفسدة، فوجب أن لا يزول التحريم، كما لو سمى الخمر بغير اسمها، لم يُبح ذلك شربَها (ابن قدامة، 1966، ج4/ص43؛ الشاطبي، 1997، ج3/ص120-121).

وبيان الحيلة في الصورة محل النزاع:

- أنه إذا تواطأ المتبايعان بعقدين على التوصل إلى بيع المالين الربويين المتجانسين متفاضلين، لا يكون البيع الأول مقصودًا، لأنهما يعقدانه—حين يعقدانه- على عزم فسخه، ولا تكون آثاره مقصودة، مثل تملك المشتري للمبيع، والبائع للثمن؛ ولهذا لا يحرران وزن المبيع، ولا سلامته من العيوب، ولا قبضه، ولا نقد الثمن، ولا رواجه، ولا التحقق من مساواة المبيع للثمن، بل يكون ثمنًا صوريًا، ناتجًا عن حساب نسبة القيمة بين الربويين المتجانسين عند مقابلة كل منهما بالآخر، وذلك كله عبثٌ بالمشروعات، ومناقض لقصد

الشارع منها، إذ مقصود الشارع من العقود أن توجد، وتستمر، وتترتب آثارُها، ويقصدها المتعاقدون بها، لا أن يتخذوها وسيلة مؤقتة للتوصل إلى المفاسد المحرمة.

- أنه لو كان التوصّل للربا، يتم بأدنى سعيٍ، ومن غير كلفة، إلا بصورة عقدٍ، هي عبثٌ، لم يكن لتحريم الربا، وتشديد الوعيد فيه، ولعن مرتكبيه، وإعلان الحرب من الله ورسوله (صلى الله عليه وسلم) عليهم -معنى؛ لأن المنهي عنه لا بد أن يشتمل على مفسدة، لأجلها نُهِيَ عنه، وتلك المفسدة لا تزول بالتحيل عليه بصورة سخيفة (ابن قيم الجوزية، 1991، ج3/ص178-179، ص182)، قال ابن تيمية (1987): "ولقد بلغني أن بعض المربين من الصيارف، قد جعل عنده خرزة ذهب، فكل من جاء يريد أن يبيعه فضة بأقل منها لكونها مكسورة، أو من نقد غير نافق، ونحو ذلك، قال له الصيرفي: بعني هذه الفضة بهذه الخرزة، ثم يقول ابتعت هذه الخرزة بهذه الفضة" (ج6/ص 115، ص134-136).

وهذا –في نظر الباحث- في غاية القوة والظهور والوضوح في تقييد حديث تمر خيبر، وإخراج صورة التعامل بالصفقتين مع الشخص نفسه منه.

رابعًا: التقييد بالأدلة الدالة على سدّ الذّرَائِعِ

استفاضت الأدلة على منع الذرائع المفضية للمفاسد، ومنها: قوله تعالى: ﴿ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم﴾ (القرآن الكريم، الأنعام: 108)، وتحريم الخلوة بالأجنبية، والنهي عن سلف وبيع، وهذا هو الأصل في صنيع الملوك والحكماء، أنهم إذا منعوا شيئًا، سدّوا كل الطرق المفضية إلى انتهاكه، وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه، "فما الظن بهذه الشريعة الكاملة، التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال؟" (ابن قيم الجوزية، 1991، ج3/ص109-126).

ولا شكّ أن الصورة محل النزاع، هي من هذا القبيل، يقول القرطبي: "ولا حجة في هذا الحديث؛ لأنه لم ينص على جواز شراء التمر الثاني ممن باعه التمر الأول، ولا يتناوله ظاهر السياق بعمومه، بل بإطلاقه، والمطلق يحتمل التقييد إجمالا، فوجب الاستفسار، وإذا كان كذلك، فتقييده بأدنى دليل كاف، وقد دل الدليل على سد الذرائع، فلتكن هذه الصورة ممنوعة" (ابن حجر، 1379هـ، ج4/ص401)، ويقول المازري (1988): "ومن يحمي الذريعة، يخصه بأدلة أخر" (ج2/ص307).

وهذا -أيضًا في نظر الباحث- في غاية القوة والظهور والوضوح في تقييد حديث تمر خيبر، وإخراج صورة التعامل مع الشخص نفسه بالصفقتين منه.

المبحث الثالث: الاستدلال ببعض القواعد الأصولية ومناقشاته

المطلب الأول: الاستدلال بقاعدة "تأخير البيان" ومناقشته

أولًا: استدلال المجيزين للبيع وإعادة الشراء مع الشخص نفسه بقاعدة "تأخير البيان"

قالوا: لو كان التعامل بذلك مع الطرف نفسه محرمًا، لبيّنَهُ له النبي (صلى الله عليه وسلم)، وعرَّفه إياه (ابن قدامة، 1966، ج4/ص42؛ البهوتي، د.ت، ج3/ص268-269)؛ إذ لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة (البهوتي، 1993، ج2/ص75).

والأصوليون متفقون على عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة"، إلا على مذهب من يُجَوّزُ تكليف المحال وما لا يُطاق (الغزالي، 1993، ص192؛ الرازي، 1997، ج3/ص187؛ الآمدي، 1402هـ، ج3/ص32)، ولكن، حتى على مذهب هؤلاء، وإن جاز ذلك عقلًا، فهو غير واقعٍ شرعًا (ابن السبكي، 1995، ج2/ص215).

ثانيًا: مناقشة الاستدلال المذكور

يمكن أن يُناقش ذلك بأن الممنوع من تأخير البيان عن وقت الحاجة، اللفظ المجملُ الذي لا يمكن الوفاء بمقتضاه بحالٍ، لعدم فهم المقصود منه، وليس من هذا القبيل حديث تمر خيبر؛ لأنه مفهومٌ منه في الجملة طريق الجواز بصفقتين، ويمكن الوفاء بذلك في صورة البيع وإعادة الشراء مع شخصين مختلفين، مع الإحالة على فهم المُخاطَبِ بأن الصورة الأخرى محل النزاع غير جائزة، إما لأن المخاطَبَ يفهم البيع الصحيح، فلا يحتاج إلى بيان، أو لأن الصورة محل النزاع ليست غالبة حتى يتم النهي عنها، فليس الغالب أن بائع التمر بدراهم، يعاود الشراء بالدراهم مِنَ الذي باع له؛ لأن الغرض في بيع العروض أو ابتياعها، لا يغلب وجوده عند واحد، بخلاف الأثمان (النقود)، وإذا كانت هذه صورة قليلة لم يجب التحذير منها، كما لم يحذر من سائر العقود الفاسدة، ولهذا إنما يتكلم الفقهاء في المنع من البيع وإعادة الشراء من الشخص نفسه في الصرف، لأنه الغالب، بخلاف العروض (ابن تيمية، 1987، ج6/ص14-141؛ ابن قيم الجوزية، 1991، ج3/ص176).

ويظهر للباحث ضعف الاستدلال بالقاعدة على الجواز، وقوة المناقشة الواردة على ذلك.

المطلب الثاني: الاستدلال بقاعدة "ترك الاستفصال" ومناقشته

أولًا: استدلال المجيزين للبيع وإعادة الشراء مع الشخص نفسه بقاعدة "ترك الاستفصال"

قالوا: لَم يستفصل النبي (صلى الله عليه وسلم) عن وقوع ذلك مع الشخص نفسه أو مع غيره، فدلَّ على الجواز في الحالَين؛ لأن ترك الاستفصال في الوقائع المحتملة، مُنَزَّلٌ منزلة العموم في المقال (الزركشي، 1985، ج2/ص94؛ ابن حجر، 1379هـ، ج4/ 401).

ثانيًا: توضيح قاعدة "ترك الاستفصال" من الناحية الأصولية والفقهية

ينقل الأصوليون عن الإمام الشافعي قوله: "ترك الاستفصال في حكايات الأحوال، مع الاحتمال، يُنَزَّلُ منزلة العموم في المقال". ومعناها أنه إذا سئل النبي (صلى الله عليه وسلم) عن حكم واقعة محتملة لعدة صور، فأجاب عنها دون استفصال عن الصورة التي وقعت عليها، دلّ على أن جوابه عامٌّ صالح لكل تلك الصور المحتملة، لأنه لو كان ثمّة فرقٌ في الحكم بين صورة وأخرى، لسألَ عن الصورة الواقعة فعلًا منها، قبل أن يُجيب، ليُعطي الحكم المناسب لها، أو لقَيَّدَ حُكمَه بالصورة المناسبة له، ولم يُطلقه. ومن أمثلتها ما رواه ابن عمر في الذي أسلم، وله عشر نسوة في الجاهلية، فأسلمن معه، "فَأَمَرَهُ النَّبِيُّ (صلى الله عليه وسلم) أَنْ يَتَخَيَّرَ أَرْبَعًا مِنْهُنَّ" (أخرجه: الترمذي، سنن الترمذي، أبواب النكاح، باب ما جاء في الرجل يسلم وعنده عشر نسوة، رقم الحديث (1128). وابن ماجة، سنن ابن ماجة، كتاب النكاح، باب الرجل يسلم وعنده أكثر من أربع نسوة، رقم الحديث (1953). وصححه الألباني، 1985، ج6/ص291)، ولم يسأله عن كيفية عقوده عليهن في الترتيب الزمني، فكان إطلاقه الأمرَ، دالًّا على أن لا فرق بين أن تتفق العقود عليهن في الزمان أو تتتابع (الغزالي، 1993، ص235؛ الرازي، 1997، ج2/ص386-387)، وهو مسلك معروفٌ في الإفتاء، فلو سُئِلَ عن ميراثِ رجل ترك زوجة وأمًا وأبًا، فينبغي للمفتي أن يسال: هل ترك ولدًا أو ولد ابن؟ وهل ترك من الإخوة اثنين فأكثر؟ لأن الحكم يختلف بحسب ذلك، ولكن لا حاجة إلى أن يسأل: هل ترك عمّاً أو خالاً، إذ إن ذلك لا يؤثر في قسمة التركة (الأشقر، 2003، ج2/ص81).

ثالثًا: المناقشة الأولى للاستدلال بالقاعدة:

يرى ابن دقيق العيد أن القاعدة إنما تفيد العموم في الاحتمالات الظاهرة التي لا يترجح بعضها على بعض، لا في الاحتمال النادر المرجوح، فلا تعمه، ومن الأمثلة التي ضربها لذلك، حديثُ سُبَيْعَةَ بِنْت الحَارِثِ، أنه تُوُفِّيَ عَنْهَا زوجها، وَهِيَ حَامِلٌ، فَلَمْ تَنْشَبْ أَنْ وَضَعَتْ حَمْلَهَا بَعْدَ وَفَاتِهِ، فَلَمَّا تَعَلَّتْ مِنْ نِفَاسِهَا، أَتَت رَسُولَ اللَّهِ (صلى الله عليه وسلم) فَسَأَلَتهُ عَنْ ذَلِكَ، قالت: "فَأَفْتَانِي بِأَنِّي قَدْ حَلَلْتُ حِينَ وَضَعْتُ حَمْلِي، وَأَمَرَنِي بِالتَّزَوُّجِ إِنْ بَدَا لِي" (أخرجه البخاري، صحيح البخاري، كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرا، حديث رقم (3991). ومسلم، صحيح مسلم، كتاب الطلاق، باب انقضاء عدة المتوفى عنها زوجها وغيرها بوضع الحمل، حديث رقم (1484)). قال ابن دقيق العيد (د.ت): "وربما استدل بهذا الحديث بعضهم على أن العدة تنقضي بوضع الحمل على أي وجه كان - مضغة أو علقة، استبان فيه الخلق أم لا - من حيث إنه رتب الحل على وضع الحمل من غير استفصال، وَتَركُ الاستفصالِ في قضايا الأحوال، يُنَزَّلُ منزلة العموم في المقال"، قال: "وهذا ههنا ضعيف؛ لأن الغالب هو الحمل التام المتخلق، ووضع المضغة والعلقة نادر، وحمل الجواب على الغالب ظاهر، وإنما تقوى تلك القاعدة حيث لا يترجح بعض الاحتمالات على بعض، ويختلف الحكم باختلافها" (ج2/ص195).

وقد ذكر ابن تيمية قريبًا من هذا في مناقشة المستدلين بحديث تمر خيبر، من أن الصورة محل النزاع ليست هي الصورة الغالبة في الواقع، حتى يتم الاحتراز منها في البيان النبوي أو الفتوى، بل الغالب أن يقصد مالك البر والتمر ونحوهما السوق، ليبيع ما معه، ثم يعمد إلى من عنده ما يرغب فيه، فيشتريه منه، ومثل هذا إذا قال الرجل لوكيله: بع هذه الثياب الكتان واشتر لنا بالثمن ثياب قطن، فإنه لا يكاد يخطر بباله اشتراء القطن من ذلك الذي باع له الكتان، بل يشتري من حيث وجد غرضه عند غيره أغلب من وجوده عنده (ابن تيمية، 1987، ج6/ص141؛ ابن قيم الجوزية، 1991، ج3/ص176).

وتعقّب ابن السبكي ابن دقيق العيد فيما قيّد به القاعدة، بأنه لا تعارض بين الاحتمالات، حتى يُطلب مرجحٌ، فالظاهر دخول النادرة، مثل الغالبة (ابن السبكي، 1991، ج2/ص142).

رابعًا: المناقشة الثانية للاستدلال بالقاعدة

يمكن أن يُقال: إن الإطلاق الوارد في حديث تمر خيبر يتعلق بواقعة لم تقع بعدُ، وهي واقعة البيع وإعادة الشراء، فلا تنطبق قاعدة ترك الاستفصال، التي تختصّ بجواب واقعة وقعت.

ويرى الباحثُ أن هذه المناقشة تردُّ الاستدلالَ بقاعدة "ترك الاستفصال" على جواز الصورة محل النزاع؛ لامتناع انطباقها على الحديث.

فإن قيل: إطلاق الحكم دون تفصيل، أقوى في الدلالة على الإذن في كل صور الإطلاق، مما لو كان ردًّا على سؤال؛ لأنه إذا كان واردًا على سؤالٍ، دخله احتمال علم النبي (صلى الله عليه وسلم) بصورة السؤال، وخصّ الجواب بها، فلا يُفيدُ العموم (الجويني، 1997، ج1/ص122؛ الغزالي، 1993، ص235-236).

فإنه يُقال: هذا الكلام يخرج بنا عن الاستدلال بخصوص هذه القاعدة، إلى الاستدلال بالإطلاق الوارد في الحديث، أو بعدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة، ومن ثمَّ يرجع حاصله إلى ما تم بحثه ومناقشته في المطلب السابق، والمبحث الثاني.

المبحث الرابع: موازنة وترجيح

يظهر للباحث ضعف الاستدلال بقاعدة "تأخير البيان" على جواز الصورة محل النزاع، وقوة المناقشة الواردة على هذا الاستدلال. وكذلك ضعف الاستدلال بقاعدة "ترك الاستفصال"، أو أيلولة الاستدلال بها إلى الاستدلال بإطلاق الأمر في الحديث.

وإن دلالة إطلاق الأمر في الحديث، وإن سُلّمت، إلا أنها دلالة إطلاق ضعيفة، مع وجود مقيّدات قويةٍ، تُخرج الصورة محل النزاع من هذا الإطلاق، أهمها أدلة تحريم الحيل في باب المعاملات المالية، وسد الذرائع فيها، فالذي يترجح عدم جواز صورة البيع وإعادة الشراء مع الشخص نفسه، وهو ما نبيّنه فيما يأتي:

المطلب الأول: مدى قوة دلالة الأمر المطلق في الحديث على جواز الصورة محل النزاع

أولًا: إفادة الأمر المطلق في الحديث -بظاهره- للإذن في الصورة محل النزاع

القاعدة الأصولية في المطلق: أنه يجري على إطلاقه، ما لم يثبت تقييده بدليل، يقول الشوكاني (1999): "اعلم أن الخطاب إذا ورد مطلقا، لا مقيد له، حُمِلَ على إطلاقه" (ج2/ص6)، وجاء في مجلة الأحكام العدلية، المادة (64): "المطلق يجري على إطلاقه إذا لم يقم دليل التقييد نصا أو دلالة"، ولا معنى –في نظر الباحث- للإقرار بحمل المطلق على إطلاقه، ثم المنازعة بعد ذلك في جواز أي صورة يصلح لها لفظه، بزعم أن المطلق ساكتٌ عن الحكم في الصور الجزئية، لأنه لو كان ساكتًا، لا يُفيدُ شيئًا، لكان في معنى المجمل، الذي لا يُعرف المراد منه، وذلك فاسد؛ لأن المطلق اسم جنس، "وأسماء الأجناس معلومة المعاني عند أرباب اللسان وأصحاب الشريعة" (البخاري، د.ت، ج2/ص113).

كما أن الاحتجاج بإطلاق الألفاظ على الأحكام كثير عند الفقهاء، مثل احتجاج ابن عابدين على ترخص العاصي بالسفر بالقصر: "وهذا بخلاف القصر في السفر فإن سببه مشقة السفر، وهو مطلق في النص، فيجري على إطلاقه"(ابن عابدين، 1992، ج2/ص188)، ويقول الجويني (2007): "وظاهر المذهب أنَّ صحةَ بيع العَرِيّة لا يختص بالفقراء؛ فإن إرخاصَ رسول الله (صلى الله عليه وسلم) في العرية مطلق في الألفاظ" (ج5/ص171)، واحتج ابن قدامة (1966) بفساد حج من واقع مُحرِمًا، ولو بعد عرفة، فقال: "ولنا أن قول الصحابة الذين روينا قولهم، مطلق في من واقع مُحرِمًا"(ج3/ص308).

ثانيًا: درجة دلالة الأمر المطلق في الحديث على الإذن في الصورة محل النزاع

على الرغم من دلالة الأمر المطلق على الإذن في كل فرد من أفراده التي يصلح لها لفظه، إلا أنها دلالة في درجة دنيا، إذا قورنت بدلالة العام على أفراده (العلائي، 1997، ص94)، يقول السرخسي (1993): "فأما عند إطلاق الوكالة فلا يملك البيع من هؤلاء؛ لأن الأمر مطلق، والمطلق غير العام، فلم يكن إطلاقه بمنزلة التنصيص على كل بيع يباشره" (ج19/ص33).

ثم النصوص المطلقة نفسها درجاتٌ متفاوتة، والأمر المطلق في حديث تمر خيبر في أدناها، فإن كثيرًا من اعتراضات المانعين على الاستدلال به، وإن كانت لا تنفي دلالته، إلا أنها تُضعفها، ومن ذلك اعتراضهم عليه، بأنه لم يُسق أصالة لتفصيل أحكام الصور الجزئية، فعدم القصد يُضعفُ دلالة الإطلاق(الغزالي، 1993، ص201؛ ابن تيمية، د.ت، ص131)، يقول ابن دقيق العيد (2009)، "والتحقيقُ عندي أنَّ دَلالته على ما لم يُقصَدْ به أضعفُ من دَلالتِه على ما قُصِد به، ومراتبُ الضعف متفاوتةٌ، والدَّلالةُ على تخصيصِ وتعيينِ المقصود مأخوذة من قرائنَ، قد تَضعُف تلك القرينة عن دلالة اللفظ على العموم، وقد تَقوَى، والمرجعُ في ذلك إلى ما يجده الناظرُ بحسَب لفظٍ لفظٍ"(ج1/ص132).

ثالثًا: قوة مقيّدات الإطلاق في الحديث

إن من نتائج ضعف درجة دلالة الأمر المطلق في حديث تمر خيبر، أنه يكفي في تقييده أي دليلٍ، يقول ابن دقيق العيد (2009): "ومن فوائد هذه القاعدة: أنَّ ما كان غير مقصود، يُخرّج عنه بدليل قريبِ الحال، لا يكونُ في مرتبة الذي يُخرج به عن العموم المقصود"(ج1/ص133)، ويقول الغزالي (1993) في أحد درجات العموم الضعيفة: "لكن يكفي في التخصيص أدنى دليل" (ص201).

كيف، والمقيّدات التي ذكرها المانعون، لإخراج الصورة محل النزاع من الصور التي يصلح لها لفظ الإطلاق، هي –في نظر الباحث- في غاية القوة.

ابتداءً من مقيّدات القرائن الحالية والعرفية، التي تقتضي حمل لفظ البيع -إذا أطلقَ- على البيع المقصود، المرتب لكل آثار البيع الحقيقي، وانتهاء بسد الذرائع، ومرورًا بالنهي عن بيعتين في بيعة، وتحريم التحايل على أحكام الشرع، الذي ثبت بأدلة كثيرة.

والأخير هو -في نظر الباحث- أقوى المقيّدات وأهمها؛ لأن الأحكام إنما شُرعت لجلب مصالح ودرء مفاسد، ولا يحصل ذلك بتغيير الصورة مع بقاء حقيقة المفسدة، ولو كانت استباحة الربا تتم بمثل هذه المساعي الصورية الشكلية، لم يكن هناك أي معنىً لتحريم الربا، والتشديد في الإنكار على مرتكبيه، ولصار التوصّلُ له بهذه الطرق، من أيسر الأمور وأسهلها، كما يقول المانعون.

وسد الذرائع وتحريم الحيل يُفضيان إلى المعنى نفسه، ويعضد كل منهما الآخر، بحياطة مقصود الشارع، من حيث قصدُ المكلف في الحيل، أو المآلُ في سد الذرائع، يقول ابن قيم الجوزية (1991): "وتجويز الحيل يناقض سد الذرائع مناقضة ظاهرة؛ فإن الشارع يسد الطريق إلى المفاسد بكل ممكن، والمحتال يفتح الطريق إليها بحيلة، فأين من يمنع من الجائز خشية الوقوع في المحرم، إلى من يعمل الحيلة في التوصل إليه؟" (ج3/ص126).

المطلب الثاني: اعتراضٌ وردُّهُ

قد يعترض المُجيزون للصورة محل النزاع بأن تقييد المانعين لهذه الصورة من الأمر المطلق، بأدلة تحريم الحِيَل، ليس أولى من العكس، وهو خصّ هذه الصورة بالجواز بدليل حديث تمر خيبر، وذلك من الأدلة العامة في تحريم الحيل، وبخاصّة أن هناك أدلة أخرى تفيدُ وجود حِيَلٍ مشروعة، كقوله تعالى: ﴿وَخُذ بِيَدِكَ ضِغثًا فَاضْرِبْ بِهِ وَلا تَحْنَثْ﴾، (القرآن الكريم، ص: 44)، وحديث تمر خيبر نفسه، ومخارج الحنث باليمين، والتخلص من موجبات ألفاظ الطلاق المعلّق (ابن حجر، 1379هـ، ج12/ص326؛ ابن قيم الجوزية، 1991، ج3/ص149-188)، فلتكن صورة التعامل مع البائع نفسه بصفقتين منها، وليكن إبرام صفقتين مع الشخص نفسه، ولو بقصد التوصل لمقابلة الربويين المتجانسين متفاضلين -غير ممنوع، بل هو توسل بعقود جائزَةٍ، لغرضٍ مشروعٍ، هو التخلّص من الحرام، الذي هو المقابلة المباشرة بين الربويين المتجانسين المتفاضلين (ابن حزم، 1988، ج7/ص465؛ السبكي، د.ت، ب، ج1/ص328-329؛ الأنصاري، د.ت، أ، ج2/ص23).

والجواب: أننا إذا دقّقنا في الأدلة الواردة في الحيل، منعًا وتجويزًا، لوجدنا أن مورد كل منهما مختلفٌ؛ فالأدلة المجوّزة للحيل، تتعلّق بشكل رئيسٍ، بالأيمَانِ، وألفاظ الطلاق المعلق، ومعاريض الكلام، بينما تتعلق الأدلة المحرّمة بشكل رئيس بحقوق آدميين، ومعاملات مالية، مثل منع السلف والبيع، والشرطين في بيع، وهما موردان مختلفان طبيعةً ومقصدًا، ولا تعارض بين ما قررته الأدلة في كل منهما.

وبيانه: أنه ليس للشارع قصدٌ في إيقاع ألفاظ الأَيمَان ولا تحنيث المتلفظين بها، ولا في إيقاع ألفاظ الطلاق، فإذا وُجِدَت طريقةٌ للخروج من ذلك، ولو شكليةٌ، لم يكن سلوكها مناقضًا لمقصد الشرع، وذلك بخلاف الحقوق الآدمية ومحظورات المعاملات المالية، فإن للشرع مقصدًا في حفظ تلكم الحقوق، وحياطة تلك المحرمات، فلا يُتسوّرُ لها بأسهل الطرق، حتى إذا وُجِدَت طريقةٌ للتحلل من ذلك، تُفضي إلى المفاسد ذاتها، يكون العمد إليها مناقضًا لمقصد الشرع، وموقعًا في المفاسد التي قصد الشارع رفعها، ومن ثمَّ، فأدلة تحريم الحيل التي ساقها المحرمون للصورة محل النزاع، واردةٌ في خصوص المعاملات المالية والحقوق الآدمية، وليس هناك ما يعارضها عند المجيزين من أدلة في جواز الحيل، لأن أدلة الجواز واردة في باب آخر مختلف.

وعلى التحقيق، لا يعارض أدلة تحريم الحيل في باب المعاملات، إلا الإطلاق الذي في حديث تمر خيبر، وقد ظهر أنها دلالة إطلاق ضعيفة، لا تقوى على معارضة الأدلة الكثيرة المحرّمة للتحايل باب المعاملات المالية، والمنطق التشريعي القوي، المتمثّل في أن الأحكام الشرعية ما وضعت إلا لجلب مصالح أو درء مفاسد، وليس المقصود بها صورها.

الخاتمة:

- يدل حديث تمر خيبر على منع التفاضل في المبادلة المباشرة بين المالين الربويين المتجانسين، ولو بهدف مراعاة القيمة بينهما، ويطرح مخرجًا لذلك، بإجراء صفقتين منفصلتين، يتم في إحداهما بيع أحد الصنفين الربويين بنقد مثلًا، ثم الشراء بالنقد الصنف الآخر.
- لا خلاف أنّ إجراء كل صفقة مع طرف مختلف جائز، وإنما اختلفوا في حكم إجرائهما مع الشخص نفسه، بتواطؤ مسبق، فأجازه الحنفية والشافعية والظاهرية، ومنعه المالكية والحنابلة.
- استدل المجيزون للصورة محل النزاع، بأدلة لم يسلم منها في النقاش إلا دليل إطلاق الأمر الوارد في حديث تمر خيبر، حيث لم يُفرق بين أن تُبرم الصفقتان مع الطرف نفسه، أو مع طرفين مختلفين.

- ناقش المانعون للصورة محل النزاع الاستدلالَ المذكور بوجوه كثيرة، خلص الباحث إلى أنها لا تبطل دلالة الإطلاق، وإن كانت تُضعفها، وتجعلها عرضة للتقييد بأدنى دليلٍ.
- ذكر المانعون للصورة محل النزاع مقيّدات عديدة لإطلاق الحديث، بما يُخرج الصورة محل النزاع من الإذن الذي يفيده الإطلاق، أهمها وأقواها الأدلة الكثيرة الدالة على تحريم الحِيَل في المعاملات المالية، وأن الأحكام الشرعية لم تُشرع لصورها، بل لجلب مصالح ودرء مفاسد، ولا يجوز تغيير الصور مع بقاء المفاسد على حالها، ومن ثمَّ لا تجوز الصورة محل النزاع، وهو ما رجحه الباحث، وإلا لتم التوصل للربا بطريقة شكلية يسيرة، وبأدنى جهد.
- لا يقال: بل الصورة محل النزاع مستثناة من أدلة تحريم الحيل، بأدلة وردت في إباحة الحيل، ومن ثمَّ فلتكن الصورة محل النزاع من الحيل المباحة، بدلالة حديث تمر خيبر.
- لأنه يُجاب: بأن الأدلة المجوّزة للحيل، تتعلّق بشكل رئيسٍ، بالأيمَانِ، وألفاظ الطلاق المعلق، وليس للشارع قصدٌ في إيقاعها أو تحنيث المتلفظين بها، فكانت المخارج فيها غير مناقضة لقصد الشرع، ولو كانت مخارج شكلية، بخلاف الأدلة المحرّمة للحيل، الواردة في المعاملات المالية، فإن للشرع مقصدًا في حياطة المحرمات فيها، يناقضه استباحتها بمخارج شكلية.
- ومن ثمَّ لا يبقى في مواجهة الأدلة المحرّمة للحيل في باب المعاملات المالية إلا الإطلاق الذي في حديث تمر خيبر، ودلالة الإطلاق ضعيفة، وبخاصة في حديث تمر خيبر، ولا تقوى على معارضة تلك الأدلة المتضافرة، والمنطق التشريعي القوي، المتمثّل في أن الأحكام الشرعية ما وضعت إلا لجلب مصالح أو درء مفاسد، وليس المقصود بها صورها.

المراجع:

ابن أبي العز الحنفي، عليّ بن عليّ. (2003). *التنبيه على مشكلات الهداية*. تحقيق: عبد الحكيم شاكر، أنور أبو زيد. مكتبة الرشد.

الأشقر، محمد بن سليمان. (2003). *أفعال الرسول صلى الله عليه وسلم ودلالتها على الأحكام الشرعية* (ط6). مؤسسة الرسالة.

الألباني، محمد ناصر الدين. (1985). *إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل* (ط2). المكتب الإسلامي.

الآمدي، علي بن محمد. (1402هـ). *الإحكام في أصول الأحكام*. تعليق: عبد الرزاق عفيفي (ط2). المكتب الإسلامي.

الأنصاري، زكريا بن محمد. (د.ت، أ). *أسنى المطالب في شرح روض الطالب*. دار الكتاب الإسلامي.

الأنصاري، زكريا بن محمد. (د.ت، ب). *غاية الوصول في شرح لب الأصول*. دار الكتب العربية الكبرى.

البخاري، عبد العزيز بن أحمد. (د.ت). *كشف الأسرار*. دار الكتاب الإسلامي.

البرماوي، محمد بن عبد الدائم. (2015). *الفوائد السنية في شرح الألفية*. تحقيق: عبد الله رمضان. مكتبة التوعية الإسلامية.

البهوتي، منصور بن يونس. (1993). *شرح منتهى الإرادات*. عالم الكتب.

البهوتي، منصور بن يونس. (د.ت). *كشاف القناع عن متن الإقناع*. دار الكتب العلمية.

ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. (1987). *الفتاوى الكبرى*. دار الكتب العلمية.

ابن تيمية، مجد الدين عبد السلام. (د.ت). *المسودة في أصول الفقه*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. دار الكتاب العربي.

الجصاص، أحمد بن علي. (2010). *شرح مختصر الطحاوي*. تحقيق: د. عصمت الله عنايت الله، أ. د. سائد بكداش، د محمد عبيد الله خان، د. زينب محمد. دار البشائر الإسلامية.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (1997). *البرهان في أصول الفقه*. تعليق: صلاح عويضة. دار الكتب العلمية.

الجويني، عبد الملك بن عبد الله. (2007). *نهاية المطلب في دراية المذهب*. تحقيق: د. عبد العظيم الديب. دار المنهاج.

ابن حجر، أحمد بن علي.(1379هـ). *فتح الباري*. عناية: محمد فؤاد عبد الباقي. دار المعرفة.

ابن حزم، علي بن أحمد. (1988). *المحلى بالآثار*. تحقيق: د. عبد الغفار البنداري. دار الكتب العلمية.

الحطاب، محمد بن محمد. (1992). *مواهب الجليل في شرح مختصر خليل* (ط3). دار الفكر.

ابن دقيق العيد، محمد بن علي. (د.ت). *إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام*. مطبعة السنة المحمدية.

ابن دقيق العيد، محمد بن علي. (2009). *شرح الإلمام بأحاديث الأحكام*. تحقيق: محمد العبد الله (ط2). دار النوادر.

الرازي، محمد بن عمر. (1997). *المحصول في علم أصول الفقه*. دراسة وتحقيق: د. طه العلواني (ط3). مؤسسة الرسالة.

الزرقاني، عبد الباقي بن يوسف. (2002). *شرح الزرقاني على مختصر خليل*. عناية: عبد السلام محمد. دار الكتب العلمية.

الزرقاني، محمد بن عبد الباقي. (2003). *شرح الزرقاني على موطأ مالك*. مكتبة الثقافة الدينية.

الزركشي، محمد بن بهادر. (1994). *البحر المحيط في أصول الفقه*. دار الكتبي.

الزركشي، محمد بن عبد الله. (1998). *تشنيف المسامع بجمع الجوامع*. تحقيق: د. سيد عبد العزيز، د. عبد الله ربيع. مكتبة قرطبة.
الزركشي، محمد بن عبد الله. (1985). *المنثور في القواعد الفقهية* (ط2). وزارة الأوقاف الكويتية.
ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. (1995). *الإبهاج في شرح المنهاج*. دار الكتب العلمية.
ابن السبكي، عبد الوهاب بن علي. (1991). *الأشباه والنظائر*. دار الكتب العلمية.
السبكي، علي بن عبد الكافي. (د.ت، أ). *تكملة المجموع شرح المهذب*. دار الفكر.
السبكي، علي بن عبد الكافي. (د.ت، ب). *فتاوى السبكي*. دار المعرفة.
السرخسي، محمد بن أحمد. (1993). *المبسوط*. دار المعرفة.
الشاطبي، إبراهيم بن موسى. (1997). *الموافقات في أصول الشريعة*. تحقيق: مشهور آل سلمان. دار ابن عفان.
الشربيني، محمد بن محمد. (1994). *مغني المحتاج*. تحقيق وتعليق: عادل عبد الموجود، علي معوض. دار الكتب العلمية.
الشوكاني، محمد بن علي. (1999). *إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول*. تحقيق: أحمد عزو. دار الكتاب العربي.
الصنعاني، محمد بن إسماعيل. (د.ت). *سبل السلام شرح بلوغ المرام*. دار الحديث.
ابن عابدين، محمد أمين بن عمر. (1992). *حاشية ابن عابدين* (ط2). دار الفكر.
ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله. (2000). *الاستذكار*. تحقيق: سالم عطا، محمد معوض. دار الكتب العلمية.
ابن عبد السلام، عز الدين عبد العزيز. (1991). *قواعد الأحكام في مصالح الأنام*. عناية: طه سعد. مكتبة الكليات الأزهرية.
العضد، عبد الرحمن بن أحمد. (2004). *شرح مختصر المنتهى الأصولي*. تحقيق: محمد حسن. دار الكتب العلمية.
العطار، حسن بن محمد. (د.ت). *حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع*. دار الكتب العلمية.
العلائي، خليل بن كيكلدي. (1997). *تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم*. تحقيق: عادل عبد الموجود، علي معوض. دار الأرقم.
العيني، محمود بن أحمد. (د.ت). *عمدة القاري شرح صحيح البخاري*. دار إحياء التراث العربي.
الغزالي، محمد بن محمد. (1993). *المستصفى من علم الأصول*. اعتنى به: محمد عبد السلام. دار الكتب العلمية.
القاري، الملا علي بن محمد. (2002). *مرقاة المفاتيح شرح مشكاة المصابيح*. دار الفكر.
ابن قدامة، عبد الله بن أحمد. (1966). *المغني على مختصر الخرقي*. مكتبة القاهرة.
القدوري، أحمد بن محمد. (2006). *التجريد*. تحقيق: مركز الدراسات الفقهية والاقتصادية (ط2). دار السلام.
القرافي، أحمد بن إدريس. (1973). *شرح تنقيح الفصول*. تحقيق: طه عبد الرؤوف. شركة الطباعة الفنية المتحدة.
القرافي، أحمد بن إدريس. (د.ت). *الفروق*. عالم الكتب.
ابن قيم الجوزية، محمد بن أبي بكر. (1991). *إعلام الموقعين عن رب العالمين*. اعتنى به: محمد عبد السلام. دار الكتب العلمية.
المازري، محمد بن علي. (2008). *شرح التلقين*، تحقيق: محمد السلامي. دار الغرب الإسلامي.
المازري، محمد بن علي. (1988). *المعلم بفوائد مسلم*. تحقيق: محمد الشاذلي (ط2)، الدار التونسية للنشر.
الماوردي، علي بن محمد. (1999). *الحاوي الكبير*. تحقيق: علي معوض، عادل عبد الموجود. دار الكتب العلمية.
المرداوي، علي بن سليمان. (1376هـ). *الإنصاف في معرفة الراجح من الخلاف على مذهب الإمام أحمد بن حنبل*، صححه وحققه: محمد الفقي. دار إحياء التراث العربي.
المرداوي، علي بن سليمان. (2000). *التحبير شرح التحرير في أصول الفقه*. تحقيق: د. عبد الرحمن الجبرين، د. عوض القرني، د. أحمد السراح. مكتبة الرشد.
ابن نجيم، زين الدين بن إبراهيم. (1999). *الأشباه والنظائر*. اعتنى به: زكريا عميرات. دار الكتب العلمية.
النووي، يحيى بن شرف. (1392هـ). *شرح صحيح مسلم* (ط2). دار إحياء التراث العربي.
الهندي، صفي الدين محمد بن عبد الرحيم. (1996). *نهاية الوصول في دراية الأصول*. تحقيق: د. صالح اليوسف، د. سعد السويح. المكتبة التجارية.
الهيتمي، أحمد بن محمد. (2008). *الفتح المبين بشرح الأربعين*. عناية: أحمد جاسم، قصي الحلاق، أنور الدّاغستاني. دار المنهاج.

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة

المجلد الثامن، العدد الثالث، 128:113
أيلول (2023)

بحث رقم 3

الحقوق السياسية لغير المسلمين في الفقه السياسي الإسلامي مقارنة مع النظام السياسي الفلسطيني

The Political Rights of non-Muslims in Political Islamic Fiqh: a Comparison with the Palestinian Political System

سمير محمد عواودة، إسماعيل محمد شندي

Sameer Mohammad Awawde, Ismail Mohammad Shindi

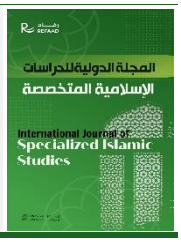
Received استلام البحث	Revised مراجعة البحث	Accepted قبول البحث
2023 /7/10	2023 /8/14	2023/8/28

DOI: https://doi.org/10.31559/SIS2023.8.3.3

This file is licensed under a *Creative Commons Attribution 4.0 International*

رفاد REFAAD
www.refaad.com

المجلة الدولية للدراسات الإسلامية المتخصصة
International Journal of Specialized Islamic Studies (SIS)
Journal Homepage: https://www.refaad.com/Journal/Index/4
E-ISSN 2617-6246 | P-ISSN 2617-6238



الحقوق السياسية لغير المسلمين في الفقه السياسي الإسلامي مقارنة مع النظام السياسي الفلسطيني

The Political Rights of non-Muslims in Political Islamic Fiqh: a Comparison with the Palestinian Political System

سمير محمد عواودة[1]، إسماعيل محمد شندي[2]

Sameer Mohammad Awawde[1], Ismail Mohammad Shindi[2]

[1] أستاذ مساعد- وزارة التربية والتعليم- فلسطين

[2] أستاذ دكتور- جامعة القدس المفتوحة- فلسطين

[1] Assistant Professor, Ministry of Education, Palestine
[2] Professor, Al -Quds Open University, Palestine
[1] samawawdi@gmail.com, [2] ishindi@qou.edu

الملخص:

الأهداف: هدفت الدراسة الحالية إلى دراسة الحقوق السياسية لغير المسلمين في ظلّ الدول التي يغلب على سكانها ديانتهم بالإسلام، وإبراز هذه الحقوق، وتأصيلها من الناحية الشرعية، ومقارنتها بما ورد في النظام السياسي الفلسطيني. وقد انبنى من تمهيد، وثلاثة مباحث، وخاتمة، جاء التمهيد في بيان المراد بمصطلح غير المسلمين، ففي المبحث الأول جاء حكم مشاركة غير المسلمين في السلطتين التنفيذية والقضائية، والثاني في حكم مشاركة غير المسلمين في السلطة التشريعية، والثالث في تشكيل الأحزاب السياسية.

المنهجية: لأجل دراسة موضوعات هذه الدراسة والوصول إلى النتائج المرجوة منه استخدم الباحثان المنهج الوصفي، مع الإفادة من المنهجين الاستنباطي والاستقرائي.

الخلاصة: ختمت الدراسة بأهم النتائج التي منها أن الإسلام سبق النُّظم السياسية المعاصرة في ضمان الحقوق السياسية لغير المسلمين، وللعلماء في مشروعية ترشّح غير المسلمين قولان، المنع والجواز، ومال الباحثان للجواز، وتنوعت آراء الفقهاء حول مشاركة غير المسلمين في الانتخابات إلى قولين: المنع والجواز، واختار الباحثان جواز مشاركتهم ما لم تؤد مشاركتهم إلى تغيير طبيعة المجتمع. ومن التّوصيات التي استقرّ عليها الباحثان دراسة القضايا السياسية ضمن الفقه السياسي الإسلامي وإبرازها للعامة، وتشجيع الباحثين لمناقشة القضايا العصرية ذات الصلة.

الكلمات المفتاحية: *غير المسلمين؛ حقوق سياسية؛ نظام سياسي.*

Abstract:

Objectives: The present study aims to examine the political rights of non-Muslims in countries of Muslim majorities, pointing out these rights along with their roots in Sharia and then comparing them with what is found in the Palestinian political system. The study, as such, is comprised of an introduction, three sections and a conclusion. The introduction clarifies the term 'non-Muslims' while the first ensuing section elaborates on the participation of non-Muslims in both the executive and judicial authorities. The second, respectively, elaborates on the participation of non-Muslims in the legislative authority while the third sheds light on the formation of political parties.

Methodology: For the examination of the topic at hand, the researchers used the descriptive method while borrowing from both the deductive and inductive methods.

Conclusions: The present study concludes with the following findings, most important of which being that, first, Islam preceded contemporary political systems in guaranteeing the political rights of non-Muslims. Second, experts of Fiqh have two opinions on the legitimacy of non-Muslims' candidacy: prohibition and permissibility; however, both researchers lean toward permissibility, the second opinion. Finally, the opinions of Fiqh experts vary concerning the participation of non-Muslims in elections: prohibition and permissibility being the two opinions; however, both researchers incline toward permissibility as long as such participation does not change the nature of the society concerned. The researchers recommend the study of political matters within the boundaries of Islamic political Fiqh and exposing them to the public and encouraging researchers to discuss relevant contemporary issues.

Keywords*: non-Muslims; political rights; political system.*

المقدمة:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الخلق وسيد المرسلين وبعد:

سبق الإسلام كلّ النظم والتشريعات السياسية المعاصرة في تقرير واحترام وتنمية الحقوق لكلّ سكان الدولة الإسلامية، فقد سنّ التشريعات التي تحفظ للمسلمين حقوقهم، وتلزمهم بالواجبات الملقاة على عاتقهم، كما راعى خصوصية سكان البلاد، في ظل وجود دولة إسلامية تحكم البلاد، فقد كان من الأسس والقواعد التي أرساها الإسلام احترام حقوق الأقليات غير المسلمة، ومن ذلك إثبات الحقوق السياسية المتعلقة بنظام الحكم، والذي جاءت هذه الدراسة لدراستها تحت عنوان: **"الحقوق السياسية لغير المسلمين في الفقه السياسي الإسلامي مقارنة مع النظام السياسي الفلسطيني".**

مشكلة الدراسة:

يتعرّض الفكر الإسلامي -زورًا وبهتانًا- للطّعن والتشويه من قبل المغرضين في أمور عديدة، ومن ذلك الأقليات غير المسلمة التي تعيش في الدولة الإسلامية، والحقوق الواجبة لها، وبخاصة في المجال السياسي، ولا شك أن الهجمة على الإسلام من قبل هؤلاء تظهر على الساحة الإعلامية المعاصرة وتزداد شراستها في هذا المجال، كلما نجحت تجربة أحد الأحزاب السياسية الإسلامية في الوصول إلى الحكم في أي دولة، وقد ظهر ذلك جليًا بعد الثورات العربية الأخيرة، فظهر كثير من المثبطين لتخويف الناس من تأييد الإسلام السياسي، وبالتالي وجد هؤلاء المتربصون فرصة سانحة لتشويه الفكر السياسي الإسلامي، وبخاصة في حقوق تلك الأقليات التي تعيش في البلاد الإسلامية، مما يعني الحاجة الملّحة لإعادة التأكيد على وجهة نظر الفقه السياسي الإسلامي في هذا الشأن وبيانها جلية واضحة؛ لتعريف الباحثين وطلاب العلم والمثقفين بها، مع مقارنة ذلك بالنظام السياسي الفلسطيني، ولعلّ السؤال الذي يلخص مشكلة البحث هو: ما الحقوق السياسية لغير المسلمين في الفقه السياسي الإسلامي والنظام السياسي الفلسطيني؟ وعنه تتفرع الأسئلة الفرعية الآتية:

- ما المراد بمصطلح غير المسلمين؟
- هل قرر الإسلام حقوقًا سياسية لغير المسلمين؟
- ما الحقوق السياسية التي قررها الإسلام لغير المسلمين في الدولة الإسلامية؟
- هل يجوز شرعًا لغير المسلمين تولّي المناصب السياسية التنفيذية في الدولة الإسلامية؟
- هل يجوز لغير المسلمين في الدولة الإسلامية الانتخاب والترشّح وتشكيل الأحزاب السياسية؟

أهداف الدراسة:

تهدف الدراسة الحالية إلى تحقيق ما يلي:

- التأكيد على أن الشريعة الإسلامية أعطت غير المسلمين حقوقًا في المجال السياسي.
- إظهار صلاحية الشريعة الإسلامية للتطبيق العملي في كل زمان ومكان.
- إبراز مواطن التوافق بين الشريعة الإسلامية والقانون الأساسي الفلسطيني في حقوق غير المسلمين السياسية.
- نقاش بعض الحقوق السياسية الخاصة بغير المسلمين في الوقت الحاضر وفق التأصيل الشرعي والقانوني.

أهمية الدراسة:

تكمن أهمية الدراسة في الأمور الآتية:

- إن هذا الموضوع من أكثر الموضوعات المعاصرة التي يستخدمها من لا يؤمن بفكرة الإسلام السياسي، أو يرى أن الإسلام ينقصه التنظيم للجانب السياسي في الدول الحديثة؛ للطعن في صلاحية الدين الإسلامي، والتشكيك في قدرته على الحكم في العصر الحديث، وتبرز هذه النقاشات كلما تمكّن أحد الأحزاب السياسية الإسلامية من الفوز في الانتخابات التي تؤهله للحكم أُثيرت هذه القضية؛ نظرًا لوجود غير المسلمين في هذه الدول.
- كثرة طرح السؤال الآتي: هل لدى الإسلاميين رؤية واضحة للتعامل مع غير المسلمين سياسيًا؟
- تعارض الفتاوى المعاصرة وكثرتها في التأصيل الشرعي لهذه المسألة.

الدراسات السابقة:

من خلال البحث والتنقيب في مظانّ المؤلفات والمنتجات العلمية المتوفرة لم يعثر الباحثان على مؤلف يقارن بين ما ورد في الإسلام من مبادئ شرعية سياسية وبين النظام السياسي الفلسطيني، وإنما جُلّ ما عثرا عليه واطّلعا على مكوناته، بعض المؤلفات

منها: كتاب (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي) للدكتور يوسف القرضاوي، وقد تحدث فيه عن كثير من حقوق غير المسلمين، وانحصر حديثه بإيجاز في تولّي غير المسلمين للوظائف في الدولة، وكتاب بعنوان (الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية) للدكتور رحيل غرايبة، ولم يذكر مقارنة بالنظم السياسية المحلية، وكتاب بعنوان (معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي) للدكتور إدوار الدهبي، وتحدث في الفصل الخامس منه عن قاعدة ما لهم وما عليهم، وعن حُرمة دينهم ومالهم وعِرضهم، وعن مباشرتهم للتصرفات التي تسمح بها شرائعهم، وعن تولي الوظائف العامة، ورسالة ماجستير بعنوان (الحقوق السياسية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي)، لأحمد باسم (أبو دلال)، بإشراف الدكتور ماهر السوسي، من كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية بغزة، 2015م، حيث ركّزت على الجانب الفقهي المقارن دون ربطها بالنظام السياسي في فلسطين، أما ما يضيفه هذا البحث فهو مقارنة النظام السياسي الإسلامي وفق ما ورد من آراء فقهية وأدلة شرعية تؤصّل للحقوق السياسية لغير المسلمين مع ما ورد في النظام السياسي الفلسطيني المعاصر الذي يستند إلى الفكر السياسي الوضعي، غير المنضبط بالأحكام الشرعية، التي تعدُّ عند المسلمين المستند للأحكام الفقهية في شتى مجالات الحياة، وبالتالي ينبغي انضباط التشريعات السياسية في الدول المعاصرة بأحكام الشريعة الإسلامية، وتفعيل الفقه السياسي الإسلامي؛ لأن الإسلام بمجمله يمتاز بفقهه السياسي الذي يصلح لكل زمان ومكان.

منهج الدراسة:

اتبع الباحثان المنهج الوصفي، مع الإفادة من المنهجين الاستنباطي والاستقرائي، ضمن الخطوات الآتية:

- عزو الآيات إلى سورها وأرقام آياتها.
- تخريج الأحاديث بشكل موجز، والحكم عليها.
- الرجوع إلى أمّات الكتب الفقهية لتأصيل مفردات البحث من الناحية الشرعية.
- ذكر الأدلة الشرعية للمسائل الخلافية موجزة، ومناقشتها والترجيح بينها.
- الاستدلال على الحقوق السياسية لغير المسلمين من النظام الأساسي الفلسطيني.

فرضيات الدراسة:

ينطلق الباحثان في هذه الدراسة من فرضيتين أساسيتين هما:

- النظام السياسي الإسلامي له طبيعة خاصة في تعامله مع غير المسلمين.
- تميّز النظام السياسي الإسلامي بتعامله مع سكان الدولة غير المسلمين عن بقية النظم السياسية المعاصرة.

خطة الدراسة:

اقتضت طبيعة هذه الدراسة أن تكون خطتها التفصيلية على النحو الآتي:

المقدمة وتشتمل على: مشكلة الدراسة، وأهدافها، وأهميتها، والدراسات السابقة، ومنهج الدراسة، وفرضياتها.

التمهيد: المراد باصطلاح غير المسلمين.

المبحث الأول: مشاركة غير المسلمين في السلطتين التنفيذية والقضائية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: رئاسة الدولة.

المطلب الثاني: تولّي الوظائف الهامة والوزارات.

المطلب الثالث: السلطة القضائية.

المبحث الثاني: مشاركة غير المسلمين في السلطة التشريعية (النيابية) وفيه مطلبان:

المطلب الأول: حق الترشّح والانتخاب.

المطلب الثاني: حق الانتخاب.

المبحث الثالث: تشكيل الأحزاب السياسية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: تشكيل الأحزاب السياسية في ظل الدولة الإسلامية.

المطلب الثاني: المعارضة السياسية.

الخاتمة وتشمل: أهم النتائج والتوصيات.

تمهيد:

المراد بمصطلح غير المسلمين:

يشمل تعبير غير المسلمين المشهور على الألسُن كلّ الأقليات الدينية في المجتمعات ذات الغالبية المسلمة، سواء أكانت من أهل الكتاب، أو المجوس، أو الصابئة، ومن لا دين لهم، ويقوم هذا التقسيم على أساس عقيدة هؤلاء، فكلّ من لا يعتقد بالله ربًا والإسلام دينًا وبمحمد -صلى الله عليه وسلم- رسولًا ونبيًا فهو من غير المسلمين، وهناك من صنّف غير المسلمين على أساس الأحكام الشرعية الخاصة بهؤلاء الناس، ويشمل مصطلح غير المسلمين بناءً على هذا الاعتبار الأصناف الآتية:

- المستأمنون (أهل الأمان): وهم الذين دخلوا في أمان المسلمين لفترة زمنية مؤقتة (السرخسي، 1993: 89/10)، لقوله تعالى: ﴿ٱلَّذِىٓ أَطۡعَمَهُم مِّن جُوعٖ وَءَامَنَهُم مِّنۡ خَوۡفِۭ ۝٤﴾ [قُرَيْش الآية 4]، كالتجار والرُسُل والمستجيرين حتى يُعرض عليهم الإسلام، وكذلك قول الله تعالى: ﴿وَإِنۡ أَحَدٞ مِّنَ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ٱسۡتَجَارَكَ فَأَجِرۡهُ حَتَّىٰ يَسۡمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبۡلِغۡهُ مَأۡمَنَهُۥۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَوۡمٞ لَّا يَعۡلَمُونَ ۝٦﴾ [التَّوْبَة الآية 6]، وموضع الاستدلال أن هذه الآية هي فيمن يريد سماع القرآن الكريم، والنظر في الإسلام، أما الإجارة لغير ذلك فإنما هي لمصلحة، والنظر فيما تعود عليهم به منفعة (القرطبي، 1964: 76/8).
- المحاربون: وهؤلاء ثلاثة أقسام: (قسم أهل كتاب من اليهود والنصارى، وقسم لهم شبهة كتاب كالمجوس، وقسم لا كتاب لهم ولا شبهة كتاب، وهؤلاء كل من عدا الصّنف الأول والثّالث) (ابن قدامة، 1997م: 212/9).
- أهل الذمة: وهم غير المسلمين الذين دخلوا في عهد المسلمين (ابن الأثير، 1994م: 168/2)، وهؤلاء محلّ الدراسة في هذا البحث، وقد اختار ابن القيم عنوان كتابه (أحكام أهل الذمة)، وكذلك المودودي كان عنوان كتابه (حقوق أهل الذمة)، لكن القرضاوي من المعاصرين اختار عنوان كتابه (غير المسلمين في المجتمع الإسلامي) الذي أصدره في العام 1977م، مبررًا هذه التسمية الجديدة لنفس الفئة من سكان المجتمع المسلم؛ بأن مصطلح أهل الذمة أصبح ذا مدلولٍ منفّرٍ لهؤلاء السكان في العصر الحاضر، وأصبح هذا المصطلح غير مقبول عند مواطني أهل الكتاب الذين يعيشون بين المسلمين، ويتكلمون اللغة العربية، بل أصبحت هذه التسمية توحي لهم ولمن يترقّب للإسلام بأنهم مواطنون من الدرجة الثانية، ويرى الصلابي (2014: 186) ضرورة الاستغناء عن هذا المصطلح؛ من أجل إزالة الشبهات عن الإسلام، مع بيان أن ذكر الفقهاء لاصطلاح الذمة إنما هو للتدليل على أن الذمة بمثابة عقد مع هذا الصنف من غير المسلمين، وليس وضعًا لهم دون مستوى البشر، وهو ما أشار إليه محمد سليم العوا (2016) حيث ذكر أن الذمة هي عقد مع غير المسلمين، وليس وضعًا لهم أو امتهانًا لكرامتهم، وأصدر راشد الغنوشي كتابًا بعنوان (حقوق المواطنة: حقوق غير المسلم في المجتمع المسلم)، وألّف فهمي هويدي كتابه (مواطنون لا ذميون)، ولا يرى الباحثان بأسًا في تغيير المصطلح بما يتناسب والعصر الحاضر، ففي الأمر المرونة الكافية.

وفي الواقع الفلسطيني، فإن غالبية السكان هم من المسلمين، وهناك بعض الأقليات الدينية؛ كالنصارى في بعض المدن الفلسطينية وعدد من اليهود في مدينة نابلس، ولا يوجد أقليات لها وزن نسبي غير ما ذكر.

المبحث الأول: مشاركة غير المسلمين في السلطتين التنفيذية والقضائية

المطلب الأول: رئاسة الدولة

عُرفت صفة الحاكم الأعلى في الدولة الإسلامية عبر التاريخ بمسميّات مختلفة منها: الخليفة، أمير المؤمنين، الإمام، السلطان، الرئيس. وهي مصطلحات معاصرة، وكل المسمّيات السابقة مترادفة في مضمونها السياسي، حيث تعني الحاكم الأعلى في النظام السياسي الإسلامي، ونظرًا لما لهذا المنصب من أهمية في الفكر الإسلامي، وضع العلماء شروطًا لمن يتولاه (عودة، د.ت: 97)، كالإسلام، والبلوغ، والعقل، والذكورة، والعدالة،...الخ، وما يهم منها هنا هو الإسلام والمواطنة، أما بخصوص المواطنة فينبغي أن يكون رئيس الدولة من سكانها، ويعيش بين أفرادها، وأول من اشترط هذا الشرط من العلماء المعاصرين أبو الأعلى المودودي (1967: 300)، وهو ما أخذ به القانون الأساسي الفلسطيني (2007) حيث اشترط في المادة رقم 36، الفقرة 4، فيمن يرشّح نفسه لرئاسة الدولة الفلسطينية أن يكون فلسطينيًا، ومولودًا لأبوين فلسطينيين، وأن يكون مقيمًا إقامة دائمة في الأراضي الفلسطينية، وهذا متحقق في غير المسلمين، ممن يقطنون الدولة الإسلامية، ويبقى شرط الإسلام الذي يوجبه الله تعالى في قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ﴾ [النِّسَاء الآية 59]، وموضع الاستدلال من الآية الكريمة أن أولي الأمر هم الأمراء، وعلى رأسهم الأمير العام (أو أي مسمى يرادفه).

وأما بخصوص شرط الإسلام، فقد ذهب جمهور العلماء (ابن عابدين، 1966: 548/1؛ النفراوي، 1995: 106/1؛ النووي، 1999: 42/10؛ الفراء، 2000: 20) إلى أنه يُشترط في الإمام أو الخليفة أن يكون مسلمًا، لأن وظيفته نفسها تقتضي هذا، فمهمته إقامة الدين الإسلامي، وتوجيه سياسة الدولة في حدود الإسلام، وما يستطيع أن يقوم بذلك على وجهه الصحيح إلا مسلم، يؤمن بالإسلام، ويعرف مبادئه، واتجاهاته، فطبائع الأشياء إذن توجب أن يكون رئيس الدولة الإسلامية مسلمًا (رضا، د.ت: 25). وإذا كان هذا هو ما توجبه طبائع الأشياء ومنطق الواقع، فإن الإسلام نفسه يحرم أن يلي أمر المسلمين غير مسلم، وذلك ظاهر في قوله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلْمُؤْمِنُونَ ٱلْكَٰفِرِينَ أَوْلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلْمُؤْمِنِينَۖ وَمَن يَفْعَلْ ذَٰلِكَ فَلَيْسَ مِنَ ٱللَّهِ فِى شَىْءٍ﴾ [آل عِمْرَان الآية 28]. ووجه الاستدلال أنه إذا حرّم الإسلام على المؤمنين أن يوالوا غير مؤمن، فقد حرّم عليهم أن يجعلوه حاكمًا عليهم؛ لأن الحكم ولاية، وكذا قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ﴾ [التَّوْبَة الآية 71]، وقوله: ﴿وَٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُن فِتْنَةٌ فِى ٱلْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ﴿٧٣﴾﴾ [الأَنفَال الآية 73]، وقوله: ﴿وَلَن يَجْعَلَ ٱللَّهُ لِلْكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا ﴿١٤١﴾﴾ [النِّسَاء الآية 141]، وهذه الآيات الكريمة تشير إلى أن الولاية تكون للمسلم على غيره وليس العكس. وقد انعقد الإجماع على هذا الشرط، وممارسته وتطبيقه منذ وفاة النبي -صلى الله عليه وسلم- إلى انهيار الخلافة العثمانية، ثم بعدها في كثير من البلدان الإسلامية والغالب الأعظم فيها هو خير دليل على ذلك (مالكي، 2010: 119).

ولم يعثر الباحثان على قول معتبر لفقهاء المسلمين ممن أجاز لغير المسلم أن يتولّى الحكم في الدولة الإسلامية، وذلك اعتمادًا على الإجماع المشار إليه آنفًا، وظهر بعض المفكرين المعاصرين، ممن يرى أن الحكم أصبح اليوم عبارة عن مؤسسة جماعية، ولم يعد بيد فرد كما كان سابقًا، وفي ذلك إشارة لجوزا تولّي غير المسلم للقضاء أو الحكم كولاية عامة (البشري، 2005).

وبالرغم من رجحان القول باشتراط الإسلام في رئيس الدولة في الدولة التي يغلب على سكانها المسلمون، احترمًا لرأي الأغلبيّة فيها، إلا أن ذلك محكوم بقيود وضوابط لا تجعله مطلق العنان في القرارات، وإنما تحكمه شريعته، وتوجهه قيمه الإسلامية، وتقيّده الأحكام الشرعية التي وضعها الإسلام، وليس هي من وضعه أو وضع حزبه، وبالتالي فإن هذه المحددات لا يستطيع الرئيس حذفها من منظومة الفقه السياسي الإسلامي، وفي الوقت نفسه فإن السكان غير المسلمين في الدولة الإسلامية يتمتعون بضمانة قوية لحقوقهم؛ من خلال حصولهم على الحق الشرعي في الاعتراض والنقاش، بل من حقهم عصيان الأوامر إذا انتهك الحاكم حقوقهم، فالحاكم ليس وكيلًا لله تعالى، وإنما هو مستخدم لتطبيق شرعه، وأجيرٌ عند الناس، ومن حق الجميع عزله إذا حاد عن الطريق السليم (القرضاوي، 2001: 58).

ولم يشترط النظام السياسي الفلسطيني (2007) أن يكون رئيس الدولة مسلمًا، واكتفى بذكر شروط المرشّح لمنصب الرئيس: 1- أن يكون فلسطينيًا، مولوداً لأبوين فلسطينيين. 2- أن يكون قد أتم الأربعين عامًا من العمر على الأقل في اليوم المحدد لإجراء الاقتراع. 3- أن يكون مقيمًا إقامة دائمة في الأراضي الفلسطينية. 4- أن يكون مسجلًا في السجل النهائي للناخبين، وتوفرت فيه الشروط الواجب توفرها لممارسة حق الانتخاب. 5- أن يلتزم بمنظمة التحرير الفلسطينية؛ باعتبارها الممثل الشرعي والوحيد للشعب الفلسطيني، وبوثيقة إعلان الاستقلال، وبأحكام القانون الأساسي.

المطلب الثاني: تولّي الوظائف العليا والوزارات الحسّاسة

سبق نقل إجماع الفقهاء على استثناء الإمامة العظمى من أن يتولّاها غير المسلم، واختلف الفقهاء فيما سواها من الوظائف على أقوال أربعة على النحو الآتي:

الأول: ينبغي إبعاد أهل الذمة من جميع الوظائف مهما صغرت، وعليه فلا يجوز توليتهم مطلقًا، وهو قول الجمهور (الجصاص، 1994: 36/2؛ القرطبي، 1964 :178/4؛ ابن النقّاش، 2002: 15؛ ابن القيم، 2021: 403/1)، ولعل أهم أدلتهم قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عِمْرَان الآية 118]، ووجه الاستدلال أن الله -تعالى- نهى أن يتّخذ المسلمون غير المسلمين بطانة من دون المؤمنين، أو أن يستعينوا بهم في خواص الأمور (الجصاص، 1994: 36/2)، ويُجاب على هذا الاستدلال أن المقصود بالبطانة من يستبطنون أمر الرجل، أو أن النهي في حق من أظهر العداوة والبغضاء للمسلمين (الطريقي،1407هـ: 378)، وعارض بعض العلماء المعاصرين أن يتولّى غير المسلم أية وظيفة من وظائف الدولة، واعتبر أنه لا حق لهم في الشورى، ولا حق لهم بالسيادة، ولا الانتخاب، وإن شاء المسلمون أن يستخدموهم في بعض الوظائف فلا حرج، على أن لا تكون لهم سيادة على المسلمين؛ لأن من شروط عقد الذمة -بحسب قوله- أن يكونوا أذلاء للمؤمنين، ومن الذلّة أن لا يتصدّروا مجلسًا فيه مسلم (الغنوشي، 2008: 57)، ويرى الباحثان أن هذا القول فيه من التشدد ما فيه، ولا يصلح في ظل مدنية الدول المعاصرة ذات المرجعية الإسلامية، فلا يصحّ إعطاء غير المسلم حق المواطنة ثم منعه من تولّي الوظائف العامة، شريطة أمانته وخبرته وكفاءته.

الثاني: الأصل عدم توليتهم إلا عند الضرورة أو الحاجة الشديدة في الوظائف غير الهامة (ابن الهمام، 1970: 71/6)، ودليل هذا القول هو نفس الدليل للقول الأول، لكن الاستثناء بناءً على الضرورة أو الحاجة الشديدة، فلربما لا نجد من يقوم بوظيفة معينة إلا غير المسلم، فيضّطر المسلمون لتوليته، وأُجيب عن ذلك بأن الناس ينظرون لذلك على أنه تشريف لغير المسلم (الطريقي، 1407هـ: 379).

الثالث: جواز توليتهم للوظائف والولايات التنفيذية، مهما كبرت، إذا لم يكن في هذه الوظائف استطالة على المسلمين، ويُمنعون من الوظائف التي تكون ولايتهم فيها مطلقة (الماوردي، 1431هـ: 27) واستدلوا بأن هذه الولايات على الوظائف لا ولاية فيها، وإنما يكون الموظّف وسيطًا بين الحاكم والمواطنين، وأضاف الماوردي (1431هـ: 310): "من يصح أن يتقلَّد العمالة، وهو من استقلَّ بكفايته ووثق بأمانته، فإن كانت عمالة تفويض إلى اجتهاد روعي فيها الحرية والإسلام؛ وإن كانت عمالة تنفيذ لا اجتهاد للعامل فيها لم يفتقر إلى الحرية والإسلام"، ويُرد على ذلك أن الوظائف العليا كالوزارات أصبحت تصنع القرارات وتأمر بتنفيذها، ناهيك عن اطّلاعهم على أسرار الدولة. وأجاز بعض العلماء (أبو يعلى الفراء، 2000: 32؛ الماوردي، 1431هـ: 57) أن يتولى غير المسلمين الوظائف الهامة، كوزارة التنفيذ، وقد اختلف العلماء في المنصب المماثل لوزارة التنفيذ، فالبعض قال الوزير، والبعض قال سكرتير الرئيس، والبعض قال المحقق، فوزارة التنفيذ تختص بالتنفيذ دون الحكم والقرار، وتدخل في كل المجالات في الدولة المسلمة، وذهب لهذا القول الإمام أحمد في إحدى روايتيه، والخرقي من الحنابلة، كأن يكون عامل الزكاة من غير المسلمين (ابن قدامة، 1997: 437/6)، وذهب القرضاوي (1992: 23) إلى جواز تولّي غير المسلم الوظائف التي ليس لها صبغة دينية، ويُستدلّ لهذا بقول الله تعالى: ﴿۞ إِنَّمَا ٱلصَّدَقَٰتُ لِلۡفُقَرَآءِ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱلۡعَٰمِلِينَ عَلَيۡهَا وَٱلۡمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمۡ وَفِي ٱلرِّقَابِ وَٱلۡغَٰرِمِينَ وَفِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِۖ فَرِيضَةٗ مِّنَ ٱللَّهِۗ وَٱللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٞ ٦٠﴾ [التَّوْبَة الآية 60] فالآية ذكرت أن العاملين على الزكاة هم من الأصناف الذين يأخذون منها، ولم تحدد للعاملين وصفًا، وهذا يدلّ على أن العاملين عليها قد يكونون من غير المسلمين (ابن قدامة، 1997: 473/6)، وقد استثنى الماوردي منصب الخلافة العامة، ووزارة التفويض (رئيس الوزراء) من إباحة تولّي هذه الوظائف لغير المسلمين فمنعهم منها، بينما أباح لهم تولّي وزارات التنفيذ (الوزارة العادية)، وذلك حينما ذكر شروط من يتولى وزارة التنفيذ وهي: "التكليف، والأمانة، وصدق اللهجة، وقلة الطمع، وبعده عن العداوة، والذكاء، وبعده عن الأهواء، والحنكة" (الماوردي، 1431هـ: 57)، ولم يرد شرط الإسلام في وزارة التنفيذ، وهذا إشارة لعدم اشتراط الإسلام، وذهب لهذا القول ابن القيم (2021: 448/1)، واستدلّ بقول النبي ρ: "إنا لا نستعين بمشرك" (أبو داود، 2009: 365/4، ح2732، إسناده صحيح)، ويبدو أن النهي جاء لحساسية الموضوع المرتبط بالجيوش والقتال، وحفاظًا على الأسرار العسكرية، ويرى الصلابي (2014: 149) أن الإجماع منعقد على أن بعض الوظائف العليا يتقلّدها المسلم حصرًا (كرئاسة الدولة ورئاسة الوزراء- وزارة التفويض- وقيادة الجيش)؛ وذلك لارتباط هذه الوظائف بمقصود الولايات، وهي تتوقف على علم الدين وأصول الشريعة، واعتمادًا كذلك على مبدأ أن المساواة في الحقوق لا ينفي أن حق الإدارة العليا للأغلبية.

الرابع: الأصل جواز تولية الذمي جميع المناصب، عدا المناصب ذات الصبغة الدينية؛ كالإمامة العظمى، والقضاء بين المسلمين، وذهب لذلك أكثر المعاصرين (المودودي، 1967: 362؛ زيدان، 1982: 78) واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةٗ مِّن دُونِكُمۡ لَا يَأۡلُونَكُمۡ خَبَالٗا﴾ [آل عِمْرَان الآية 118] ووجه الاستدلال أن الآية لا تنهى عن اتخاذ غير المسلمين بطانة بإطلاق، وإنما ضمن القيود الواردة في الآية، وتحديدًا إذا ظهرت عداوة غير المسلم للمسلمين، وبالتالي يجوز تولية من لم تظهر عداوته (زيدان، 1982: 79)، ويُناقش هذا الدليل بأن منطوقه على منع اتخاذ غير المسلم بطانة ما اتّصف بأوصاف الحقد والعداوة، لكن الاعتماد على هذا الدليل للجواز فهو وفق مفهوم المخالفة، وهو موضع خلاف بين الحنفية والجمهور.

ويرى الباحثان رجحان القول الثاني، ويقرب منه القول الثالث؛ للأدلة القوية، وخلو الزمان من سوابق تاريخية مشتهرة، وعدم استشعار غير المسلم لأهمية هذه الوظائف، ولما تحتويه هذه الوظائف من أسرار تخصّ الدولة المسلمة، ولا تلازم بين الموالاة والعمل في هذه الوظائف، وكل ذلك شريطة اتّصاف الموظّف غير المسلم بالثقة والأمانة والمؤهل العلمي المناسب (الطريقي، 1407هـ: 380)، وبناءً عليه يجوز أن نولّي غير المسلمين الوظائف الهامة في الدولة، ما دام هؤلاء مؤهلين للقيام بتلك المهام، وما داموا محافظين على الدستور والقانون؛ لأن مهامهم تنحصر في تمثيل الدولة، مع محافظتهم على دستورها، ومع القول بالإباحة ينبغي التقيّد بالضوابط الآتية:

- أن يكون العمل مباحًا في أصله.
- أن يكون الشخص المراد توليته ذا خبرة ودراية تفوق غيره، وأن لا يخضع ذلك للمحاصصة دون مؤهل.
- عدم حصول الضرر على المسلمين، أو على دينهم بتوليه هذا العمل.

- ألّا يترتب على ذلك العمل التزام بما لا يجوز في دين الإسلام، سواء في أمور العقيدة أو العبادة (الماجد، د. ت: 18)، أما الآيات التي يستدلّ بها المانعون من تولّي غير المسلمين للوظائف العامة، فإن الفهم السليم لها لا يُشكّل مانعًا أو قيدًا على تولّي غير المسلمين للوظائف العامة في الدولة المسلمة (الدهبي، 2014: 104).

وقد سكت المشرّع في النظام السياسي الفلسطيني (2007) عن اشتراط الإسلام للوظائف العليا، كما سكت سابقًا عن اشتراط الإسلام في الرئيس، ويظهر من خلال الوزارات الفلسطينية تبوّء غير المسلمين لهذه الوزارات؛ كوزارة المالية، أو وزارة السياحة، وهو ما يشير إلى سماح القانون الفلسطيني لتولية غير المسلمين للوظائف الهامة.

وعُرف مصطلح السفير كوظيفة هامة منذ فجر الرسالة، واختلف العلماء في إسلام عمرو بن أمية الضمري حينا أرسله النبي -صلى الله عليه وسلم- للحبشة كسفير له (الذهبي، 1985م: 179/3)؛ من أجل أن يوصي النجاشي بالمهاجرين إليه من المسلمين، فجاء في أسد الغابة أنه أسلم قديمًا وهاجر الى الحبشة، ثم هاجر إلى المدينة المنورة، وكانت أول مشاركاته مع النبي -صلى الله عليه وسلم- في بئر معونة (ابن الأثير، 1994: 181/4)، أما في طبقات ابن سعد (1990: 187/4) فجاء أنه شهد بدرًا وأحدًا مع المشركين، وأسلم بعد أحد، وبناءً على ذلك لم يكن وقت هجرة الحبشة مسلمًا- ولم يعثر الباحثان على هذا الأثر في كتب الحديث والآثار-، وقد كلّف الرسول -صلى الله عليه وسلم- بعض المشركين من أسرى بدر بتعليم أبناء المسلمين القراءة والكتابة، وبذلك يبقى الأمر على إباحته، والله -تعالى- أعلم.

المطلب الثالث: السلطة القضائية

نظرًا لأهمية القضاء في الدولة الإسلامية والنظام السياسي الإسلامي، ونتيجة لحساسية منصب القاضي، وضع العلماء المسلمون شروطًا لتولّي منصب القضاء للفصل بين المسلمين، وأول هذه الشروط هو الإسلام، وهو أمر بدهي، فليس من المقبول عقلًا وشرعًا أن يقضي الإنسان بشيء لا يعتقد صوابه وصلاحه، وذهب جمهور الفقهاء (الكاساني، 1328هـ:3/7؛ السمناني، 1984: 52/1؛ ابن رشد، 2004: 243/4؛ الشربيني، 1994: 262/6؛ البهوتي، 1993: 494/3) إلى أنه لا يجوز لغير المسلم أن يتولى القضاء بين المسلمين؛ لأن القضاء من الولايات العامة، ويُلحق بولاية الخليفة، وبما أن الخليفة هو من يُعيّن القاضي، فالأصل أن تتوافر شروط الخليفة في القاضي، واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿وَلَن يَجۡعَلَ ٱللَّهُ لِلۡكَٰفِرِينَ عَلَى ٱلۡمُؤۡمِنِينَ سَبِيلًا ١٤١﴾ [النِّسَاء الآية 141]، وموضع الاستدلال أن الآية عامة في كل المجالات، والقضاء من أعظم المجالات في المجتمع المسلم، ثم إن القاضي غير المسلم ليس له دراية بأحكام الحلال والحرام، وسائر أحكام الشريعة، فليس من المقبول أن يكون قاضيًا على المسلمين الذين يتقاضون وفق أحكام الشريعة، فالقضاء وظيفة دينية، ولا يتولّاها من لا يؤمن بها (الشربيني، 1994: 375/4؛ الماوردي، 1431هـ: 65)، ويُرد على ذلك بأن غير المسلم قد يكون أعلم من غيره في الأحكام، حتى ولو لم يكن من أهل الاجتهاد، واستدلوا كذلك بقول الله تعالى: ﴿لَّا يَتَّخِذِ ٱلۡمُؤۡمِنُونَ ٱلۡكَٰفِرِينَ أَوۡلِيَآءَ مِن دُونِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَۖ﴾ [آل عِمۡرَان الآية 28]؛ قال الإمام أبو بكر الجَصّاص (1994: 17/2): "وفي هذه الآية ونظائرها دلالة على أنَّ لا ولاية للكافر على المسلم في شيء، ولقوله صلى الله عليه وسلم: "الْإِسْلَامُ يَعْلُو وَلَا يُعْلَى" (البخاري، 1993: 93/2)، ووجه الدلالة من الحديث أنه بعمومه يدل على علو الإسلام في كل أمر، ومنه القضاء، والقول بجواز تولية غير المسلمين على المسلمين فيه إعلاء لغير الإسلام عليه، وهو خلاف ما يدل عليه الحديث. ولم تنص مجلة الأحكام العدلية على إسلام القاضي صراحة، باعتباره أمرًا بدهيًا في القضاء عند المسلمين، وهذا ما أشار إليه الجمهور في كتاباتهم الفقهية، فقد جاء ما يشير إلى شروط القاضي في المواد من 1792 إلى المادة 1794، حيث نصّت في المادة رقم 1992 على أنه: "ينبغي أن يكون القاضي حكيمًا فهيمًا مستقيمًا، وأمينًا مكينًا متينًا"، وفي المادة (1793): "ينبغي أن يكون القاضي واقفًا على المسائل الفقهية، وعلى أصول المحاكمات، ومقتدرًا على فصل وحسم الدعاوى الواقعة تطبيقًا لهما"، وفي المادة (1794): "يلزم أن يكون القاضي مقتدرًا على التمييز التام، بناء عليه لا يجوز قضاء الصغير والمعتوه، والأعمى والأصم، الذي لا يسمع صوت الطرفين القوي". وأجاز الحنفية (البلخي، 1310هـ: 307/3؛ ابن عابدين، 1966: 355/5) أن يتولى القاضي غير المسلم الفصل في المنازعات بين غير المسلمين بشرطين:

- أن لا يتحاكموا لغير الشريعة الإسلامية، فإن طلبوا ذلك وجب على المسلمين الفصل بينهم.
- أن يكون قضاؤهم في أمور تخصّ دينهم ومعتقداتهم الخاصة، واستدلوا بقول الله تعالى: ﴿وَلۡيَحۡكُمۡ أَهۡلُ ٱلۡإِنجِيلِ بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فِيهِۚ وَمَن لَّمۡ يَحۡكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ٤٧﴾[المَائِـدَة الآية 47] وموضع الاستدلال أنه يجوز تولية قاض منهم؛ ليفصل بينهم في خلافاتهم، وبما أن القضاء حُكم بالإسلام، فلا يُطلب من غير المسلم أن يحكم بالإسلام (القرضاوي، 1992: 23)، ويرى بعض الشافعية (الأنصاري، د. ت: 278/4) عدم جواز تولية القاضي غير المسلم للقضاء، ولكن إذا أسند الحاكم

لغير المسلم القضاء كان قضاؤه نافذًا، واحتجوا بعموم الأدلة التي تأمر المسلمين بالسمع والطاعة، ومنها قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ﴾ [النِّسَاء الآية 59].

وبناءً على ما سبق فإن الراجح لدى الباحثين هو قول الجمهور القائل بمنع تولّي غير المسلم للقضاء في أصله، وجواز أن يتولى القاضي غير المسلم الفضل في المنازعات بين غير المسلمين (رأي الحنفية)، ونظرًا لأن القضاء في العصر الحاضر صار وظيفة مدنية، ويحدد عمل القاضي فيه قوانين وتعليمات ملزمة، وتخضع للمراقبة والاستئناف والنقض، لهذا لم يعد للقاضي سلطة تقديرية، أو مساحة اجتهادية كما كان الأمر سابقًا، ثم إن تخصص الحقوق والقانون تدرّسه الجامعات في شتى دول العالم، ويجتمع لدراسته وتدريسه المسلم وأهل الكتاب وغيرهم من الديانات الأخرى، فلا يرى الباحثان بأسًا أن يتولى القاضي غير المسلم الفصل في القضايا التي ليس لها صبغة دينية، كقضايا السير والمرور، وقضايا الأبنية وغيرها (الدهبي، د. ت: 104). وقد تضمّن القانون الأساسي الفلسطيني (2007) قاعدة أساسية وهي المساواة بين جميع الفلسطينيين، دون اعتبار للجنس أو الدين، وعليها يجوز لغير المسلم تولّي وظيفة قضائية في المحاكم النظامية، جاء في المادة رقم (16) من قانون السلطة القضائية رقم (1) لسنة 2002م: "يشترط فيمن يولى القضاء:

- أن يكون متمتعًا بالجنسية الفلسطينية وكامل الأهلية.
- أن يكون حاصلًا على إجازة الحقوق أو إجازة الشريعة والقانون من إحدى الجامعات المعترف بها.
- ألا يكون قد حكم عليه من محكمة أو مجلس تأديب لعمل مخلّ بالشرف ولو كان قد رد إليه اعتباره أو شمله عفو عام.
- أن يكون محمود السيرة وحسن السمعة ولائقًا طبيًا لشغل الوظيفة.
- أن ينهي عضويته عند تعيينه بأي حزب أو تنظيم سياسي.
- أن يتقن اللغة العربية.

ويُلاحظ من خلال المادة السابقة أنها لم تشر لإسلامية القاضي في المحاكم النظامية، وهو ما يُفيد جواز تولّي القاضي غير المسلم مهمة القضاء في فلسطين، ويتواجد حاليًا ستة قضاة غير مسلمين في المؤسسة القضائية النظامية في فلسطين. أما القضاء الشرعي في فلسطين فقد نصّت المادة رقم 3 من قانون أصول المحاكمات الشرعية على أنه: "يشترط فيمن يتولى القضاء الشرعي ما يلي:

- أن يكون أردنيًا متمتعًا بالأهلية الشرعية والمدنية الكاملة.
- أن يكون قد أكمل السنة الثانية والعشرين من عمره على الأقل.
- أن يكون حاصلًا على إجازة القضاء الشرعي من كلية شرعية في إحدى البلاد العربية أو الإسلامية المعترف بها.
- ألا يكون قد حُكم عليه بجناية أو جنحة مخلة بالشرف عدا الجرائم السياسية.
- أن يكون محمود السيرة حسن السمعة.

ومع أن هذه المادة لم تشترط الإسلام في القاضي، ولكن كل ما لم يرد ذكره في قوانين الأحكام الشخصية يُرجع فيه للراجح من مذهب الحنفية وفق المادة (183) من قانون الأحوال الشخصية لسنة 1876م المعمول به في الأراضي الفلسطينية، ولغاية الآن لا يوجد أي موظف غير مسلم في القضاء الشرعي في فلسطين.

المبحث الثاني: مشاركة غير المسلمين في السلطة التشريعية (النيابية)

المطلب الأول: حق الترشّح

ذكر عبد الكريم زيدان (1402هـ: 31) أن الترشيح هو: "أن يرشّح الإنسان نفسه لتولّي منصب من مناصب الدولة أو وظيفة من وظائفها العامة"، وعرّفه غرايبة (د. ت: 85) فقال: "هو ما أقرّه الشرع لكل من استجمع الشروط المؤهلة لتولي منصب النيابة عن الأمة في إدارة شؤونها العامة، في أن يكون أحد البدائل التي تخضع للاختيار من شعب الدولة". وهو ما يفيد انضباط عملية الترشيح بموافقة الشريعة الإسلامية على الشخصيات المرشحة لتولّي الوظائف. ويلزم العلم أن الدول الإسلامية قديمًا وحديثًا تعتمد الدين الإسلامي مصدرًا لقوانينها، مع العلم أن هذه الدول قد تحتوي بين سكانها من يدينون بغير الإسلام، لا سيما أن هذه المكونات غير المسلمة في الدولة الإسلامية تخضع للمرحلية، وتختلف من آن لآخر، وفي ذلك قال راشد الغنوشي (1993: 65): "لا مناص لدعاة الإسلام أمام المد الإسلامي المتعاظم في العالم أن يواجهوا قضية شائكة، وهي علاقة المسلمين بغيرهم داخل المجتمع الإسلامي وخارجه، حتى تسقط الحجة التي لا يفتأ خصومهم يرددونها لإخافة الناس من الإسلام". وقد اختلف العلماء المعاصرون في أحقية ترشيح غير المسلم أو ترشّحه للمجالس التشريعية (النيابية)، وتعود أسباب اختلافهم (أبو دلال، 2015: 54) لما يأتي:

- لا يوجد أي نصّ صريح صحيح يمنع مشاركة غير المسلمين في المجالس النيابية.
- اختلافهم في حكم الاستعانة بغير المسلمين.
- اختلافهم في حق المواطنة لغير المسلمين.

وللعلماء في ذلك قولان:

القول الأول: يجوز لغير المسلمين الترشّح للمجالس النيابية، ما داموا يقرّون بشرعية السلطة الإسلامية لإرادة الأغلبية، ويؤمنون كذلك بالدستور الإسلامي، والقيم العليا للإسلام، وذهب إلى هذا القول يوسف القرضاوي (2011: 197)، وعبد الكريم زيدان (1990: 83)، وفهمي هويدي (2005: 150)، وجماعة الإخوان المسلمين في مصر، وحركة حماس في فلسطين، وذهب الشيخ تقي الدين النبهاني (مؤسس حزب التحرير) إلى اشتراك جميع مواطني الدولة الإسلامية رجالًا ونساءً مسلمين وذميين في حق الترشيح لهذا المجلس التشريعي (حزب التحرير، د. ت: المادة 105، 27). وقد استدلّ القائلون بجواز ترشّح غير المسلمين للمجالس النيابية (الفريق الأول) بما يأتي:

أولًا: قول الله تعالى: ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ ۝٨﴾ [المُمْتَحنَة الآية 8] ووجه الاستدلال أن الله -تعالى- نهى عن موالاة من يعادي المسلمين، أما من لم يعادِ المسلمين فيجوز الاستفادة منهم والاستعانة بهم، وبالتالي يجوز إشراكهم في المجالس النيابية.

ثانيًا: قول الله تعالى: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ ۝٤٣﴾ [النَّحل الآية 43] وقد أمرنا الله -تعالى- بسؤال أهل الاختصاص في كل مجال، دون تخصيص أحد منهم، فالآية عامة تشمل جميع أهل الاختصاص [غرايبة، د. ت: 161].

ثالثًا: قول الرسول الله صلى الله عليه وسلم: "سَتُصَالِحُكُمْ الرُّومُ صُلْحًا آمِنًا، ثُمَّ تَغْزُونَ أَنْتُمْ وَهُمْ عَدُوًّا، فَتَنْصِرُونَ وَتَغْنَمُونَ وَتَسْلَمُونَ ثُمَّ تَنْصَرِفُونَ، حَتَّى تَنْزِلُوا بِمَرْجٍ ذِي تُلُولٍ، فَيَرْفَعُ رَجُلٌ مِنْ أَهْلِ الصَّلِيبِ الصَّلِيبَ، فَيَقُولُ: غَلَبَ الصَّلِيبُ، فَيَغْضَبُ رَجُلٌ مِنْ الْمُسْلِمِينَ، فَيَقُومُ إِلَيْهِ فَيَدُقُّهُ، فَعِنْدَ ذَلِكَ تَغْدِرُ الرُّومُ، وَيَجْمَعُونَ لِلْمَلْحَمَةِ" (ابن ماجة، 2009: 216/5، ح4089، صحيح، (السندي، 1431هـ: 520/2).

رابعًا: لا يُعتبر النائب أميرًا ولا وزيرًا ولا واليًا، بل يمثّل دائرته في هذا المجلس الذي يقوم على محاسبة الوزراء، ثم إن عدم إعطائهم الحق في المشاركة في التمثيل النيابي، يجعلهم ينقمون على الإسلام والمسلمين؛ وحتى لا يشعروا بالعزلة عن أبناء وطنهم. (الصلابي، 2014: 120).

القول الثاني: منع المودودي (د. ت: 32) غير المسلمين من تولّي الوظائف التشريعية التي يمثلها المجلس التشريعي؛ لأن المهمة التشريعية تستند إلى الأصول والمصادر الشرعية، وذهب إلى ذلك محمد أبو فارس (1986: 179). واستدلّ المانعون لمشاركة غير المسلمين في المجالس النيابية (الفريق الثاني) بما يأتي:

أولًا: قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّواْ مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ ٱلْبَغْضَآءُ مِنْ أَفْوَٰهِهِمْ وَمَا تُخْفِى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُۚ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ ٱلْأَيَٰتِۖ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ ۝١١٨﴾ [آل عِمْرَان الآية 118]، وهذا يُفيد أنه لا يجوز جعل المشركين بطانة، ولا مشاورتهم في أمور المسلمين (القرطبي، 1964: 180/4).

ثانيًا: قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَتَّخِذُواْ ٱلْيَهُودَ وَٱلنَّصَٰرَىٰٓ أَوْلِيَآءَۘ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ ﴾ [المَائِدَة الآية 51] ووجه الاستدلال من الآية أن استشارة غير المسلمين والاستعانة بهم ممنوعة؛ كونها من الولاية (الجصاص، 1994: 407/2)، ويُرد على ذلك بأن النهي الوارد عن اتخاذهم أولياء بوصفهم جماعة تتميز بدياناتهم وليس بوصفهم زملاء أو جيران، وهي واردة في حالة الحرب، وليس ضمن حالة السلم والتعايش (الصلابي، 2014: 149).

ثالثًا: من المعقول، الأصل أن مجلس النيابة يساعد الرئيس على تنفيذ تعاليم الإسلام، ومن لا يؤمن بالإسلام لن يُساعد على تنفيذ أوامره، لا سيما وأن أخذ الرأي والمشورة أمر خطير، وينبغي أخذه من أهل التقوى، ويمكن مناقشة هذا بأن مشاركة غير المسلمين في الحياة النيابية لا تستلزم اتخاذهم بطانة، فيمكن إشراكهم في مناقشة الأمور الحياتية، التي لا تمسّ العقيدة الإسلامية، وهي مجالات تحتاج إلى علم ودراية فنية بحتة، كذلك فإن مشاركتهم في البرلمانات النيابية لا ترتبط بالموالاة المنهي عنها، ووجودهم في البرلمان لا يعني أن بينهم وبين المسلمين موالاة. (الصلابي، 2014: 149).

ويميل الباحثان إلى جواز ترشح غير المسلمين في المجالس النيابية المعاصرة؛ لقوة أدلة الجواز، وخلوّها من الرد، وكذلك فإن أدلة المنع عامة غير منضبطة، فلا يلزم من وجود العضو النيابي اتخاذه بطانة، فالبطانة التي يحرص عليها الحاكم المسلم هي المتعلقة بأمور الدين، وهنا ينبغي أن تكون مسلمة، أما المستشارون في الأمور المدنية فالأمر فيها أيسر، وهم يأخذون اسم البطانة بالمفهوم

اللغوي، ولا بأس في ذلك، ولا يوجد ما يمنع استشارة غير المسلم، وقبول ذلك منهم، ما دام لا يُعارض نصًا شرعيًا، ولأن ذلك يرسّخ المواطنة الصالحة، ويجلب المصالح للأمة، ويدرأ عنها المفاسد، ويحقق الاستفادة منهم بحسب الحاجة، وقد وضع بعض المعاصرين ضوابط لجواز المشاركة في البرلمانات (الصلابي، 2014: 151) على النحو الآتي:

- أن تكون مشاركة غير المسلمين برلمانيًا في إطار حجمهم الطبيعي سكانيًا.
- أن تنحصر مشاركتهم في تمثيل طائفتهم لعرض مشاكلهم.
- أن لا يترتب على مشاركتهم مفاسد تلحق بالعباد أو البلاد.
- أن يكون الشخص المرشّح عن غير المسلمين معروفًا بحسن سيرته، وانضباطه بالأخلاق والقوانين النافذة.
- أن يكون لدى الشخص المرشّح حسٌّ وطنيٌّ بالغيرة على البلاد وحقوقها.
- أن يترشّح عن غير المسلمين ذو كفاءة.
- أن يوافق المرشّح على استبعاد نفسه من التصويت أو مناقشة القضايا التي ترتبط بالشريعة الإسلامية.

وفي النظام السياسي الفلسطيني نصّ المرسوم الرئاسي الصادر بتاريخ 2005/11/20م على شروط الترشّح للمجلس التشريعي بالآتي:

- أن يكون المرشّح فلسطينيًا.
- أن يكون قد أتم الثامنة والعشرين عامًا.
- أن يكون اسمه مدرجًا في سجل الناخبين النهائي.
- أن يكون مقيمًا إقامة دائمة في الأراضي الفلسطينية.

ويتضّح من هذه الشروط السابقة أنها محصورة من ناحية دستورية بما سبق ذكره، ولا ذكر فيها للدين، ويمكن اعتماد هذه الشروط للترشّح للمجالس النيابية، والتي تضع القوانين للأمور المدنية، وتراقب تنفيذها، أما المجالس والهيئات التشريعية، والتي تهتم بسنّ القوانين المتعلقة بالدين أو القيم والأخلاق، فالأصل أن تقتصر على المسلمين، ومن ثم فلا ينبغي إشراك غير المسلمين في القضايا المتعلقة بالدين، أما ما سواها من هيئات ومجالس نيابية وكل الأمور غير المتعلقة بعقيدة المسلمين، فلا بأس من إشراك غير المسلمين فيها للاستفادة من خبراتهم.

ويرى الباحثان أن يتم تشكيل مجالس مصغرة لكل طائفة من أعضاء البرلمان المنتخبين، وتتولى هذه اللجنة المصغرة مناقشة الأمور الدينية التي تخصّ طائفتهم، وهذا كله ضمن دائرة الاجتهاد في الظنيات التي تقبل وجهات النظر، على أن لا تناقش أي من هذه اللجان الأمور القطعية.

المطلب الثاني: حق الانتخاب

الانتخاب لغة: من نَخَبَ، وانتخَبْتُه، وهو مُنتخَب أي مُختار (ابن فارس، 1979: 408/5)، و"انتخبت الشيء: اخترته" (ابن سيده، 1996: 46/4)، وقال ابن منظور (1414هـ: 753/6): "المنتَخَبون: الجماعة تُختار من الرجال". أما الانتخاب اصطلاحًا: فعرّفه الدكتور مصطفى السّباعي (1999: 124) بأنه: "اختيار الأمة لوكلاء ينوبون عنها"، ويُفهم من هذا التعريف بأنه اختيار من يمثّل الشعب في مجالس التشريع أو النيابية، وهو معنى سياسي معاصر، وعرّفه الدكتور فهد العجلان (2009: 15) بأنه: "طريقة يختار فيها المواطنون أو بعضهم من يرضون، ويتوصّل من خلالها لتحديد المستحق للولاية أو المهمة المنتخب فيها". وهذا التعريف يتضمن المعنى السياسي للانتخابات، وعرّفه الدكتور أكرم كسّاب (2009: 13) بقوله: "آلية تسهم في صنع القرار يقوم الشعب من خلالها باختياره من يمثله في المجالس النيابية والسلطتين التنفيذية والقضائية وحكم البلاد". وبما أن عملية اختيار ممثلي الأمة هي مسألة تنظيمية متطورة باستمرار، كان لا بدّ من تحديد الطبيعة الشرعية والسياسية لحق الانتخاب، وهل هو حق للمواطن؟ أم هو واجب عليه؟ وتراوحت آراء العلماء في الإجابة على السؤالين السابقين على النحو الآتي (الضمور، 1439هـ):

أولًا: الانتخاب حق شخصي، وهو ما يعني أن حق الانتخاب ثابت للمواطن كحق شخصي، ويحق له التنازل عنه.

ثانيًا: الانتخاب وظيفة، بمعنى أن الانتخاب وظيفة يؤديها المواطن كتعبير عن انتمائه لأمته، فلا يجوز الامتناع عن الانتخاب.

ثالثًا: الانتخاب سلطة قانونية أُعطيت للفرد بموجب القانون؛ من أجل تحقيق المصلحة العامة.

ويميل الباحثان لاعتبار الانتخاب حقًا دستوريًا؛ فالأفراد حينما ينتخبون من يمثلهم يستعملون حقًا خالصًا لهم، وقد اعتبر الدستور الفلسطيني في مادته رقم (26) أن للفلسطينيين حق المشاركة في الحياة السياسية أفرادًا وجماعات، ولهم على وجه الخصوص الحقوق الآتية:

- تشكيل الأحزاب السياسية والانضمام إليها وفقًا للقانون.
- تشكيل النقابات والجمعيات والاتحادات والروابط والأندية والمؤسسات الشعبية وفقًا للقانون.
- التصويت والترشيح في الانتخابات لاختيار ممثلين منهم يتم انتخابهم بالاقتراع العام وفقًا للقانون.

ولبيان الحكم التكليفي للانتخاب ينبغي معرفة الغاية منه، فالانتخاب يحتمل الآتي:

- قد يكون الانتخاب واجبًا، وذلك حينما يكون الانتخاب من أجل إقامة واجب لا يقوم إلا بالانتخاب، ومن ذلك قول الرسول الله صلى الله عليه وسلم: "إِذَا كَانَ ثَلَاثَةٌ فِي سَفَرٍ فَلْيُؤَمِّرُوا أَحَدَهُمْ" قَالَ نَافِعٌ: فَقُلْنَا لِأَبِي سَلَمَةَ: فَأَنْتَ أَمِيرُنَا" (أبو داود، 2009م، كتاب الجهاد، باب القوم يسافرون يؤمّرون أحدهم، برقم 2609، 251/4، إسناده حسن صحيح). وقال ابن تيمية: "يجب أن يعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين ولا للدنيا إلا بها" (ابن تيمية، 1431هـ: 129) والواجب إما أن يكون عينيًا؛ كمن يسافرون في سفر، وينتخبون من بينهم أميرًا لهم، وقد يكون الواجب كفائيًا؛ كاختيار أهل الحل والعقد للخليفة.
- وقد يكون الانتخاب محرمًا إذا ترتّب عليه مفاسد، كأن ينتج عنه أناس عصاة، أو كان الانتخاب بالإكراه، ومن ناحية فقهية إذا اعتبرنا الانتخاب حقًا، فإن لصاحبه التنازل عن حقه، أما إذا اعتبرناه واجبًا، فإنه لا يجوز للفرد ترك الواجب، وقد انقسم العلماء في أحقية السكان غير المسلمين في ممارسة حق الانتخاب، ولعل سبب الخلاف بين العلماء المعاصرين يتمثل في اختلافهم في معيار الولايات الدينية، واختلافهم في حق الانتخاب، أيكون ضمن الشهادة أم الاختيار؟ وتنحصر أقوالهم في قولين:

القول الأول: يرى بعض المعاصرين كالمودودي (1967: 31)، ومنير البياتي (2013: 337)، وخالد الشنتوت (2008: 26)، ومحمد أبو فارس (1986: 118) عدم جواز مشاركة غير المسلمين في انتخاب الحاكم المسلم، أو المجالس التشريعية والنيابية، حيث اشترط هؤلاء فيمن ينتخب شروط المنتَخَب، ولم يثبت تاريخيًا أن غير المسلمين شاركوا في انتخابات الخليفة -الرئيس-، واستدلّوا بما يأتي:

- غير المسلم غير مقبول الشهادة عند المسلمين، فلا يجوز الأخذ بصوته في الانتخابات، فالانتخاب شهادة (الكاساني، 1328هـ: 266/6؛ الدسوقي، د. ت: 165/4، 266/6؛ الشافعي، 1983: 16/7؛ ابن قدامة، 1997: 182/9) ويُرد على هذا الاستدلال بأن منع غير المسلم من الشهادة غير مسلّم به بين الفقهاء، بل أجازه البعض.
- غير المسلم لا يؤمن بأحكام الإسلام، وهو لا يعلم منها شيئًا، وبالتالي يكون اختيار غير المسلم للمرشح قائمًا على اعتبارات غير شرعية، وذلك حينما يكون اختيار المرشّحين للانتخابات لا يدينون بالإسلام، فيكون اختيارهم قائمًا على أسس ودوافع غير شرعية، والأصل أن يكون اختيار الأعضاء بناءً على التزامهم الديني (المودودي،31:1967)، ويُرد على ذلك بأن المرشّح يكون من وظيفته مناقشة الأمور الدنيوية، التي تُعرض على المجلس النيابي، ولا علاقة للمرشّح غير المسلم بمناقشة الأمور التي لها صبغة دينية.

القول الثاني: ذهب بعض العلماء المعاصرين كمحمد سليم العوّا (2016: 78)، وفهمي هويدي (2005: 171) إلى جواز مشاركة غير المسلمين في انتخاب المجالس البرلمانية والرئاسة في البلاد التي تجعل من الإسلام مصدرًا لتشريعاتها، واستدلّوا المجيزون بما يأتي:

- الإباحة الأصلية، فما من دليل على منع مشاركة غير المسلم من المشاركة في الانتخابات.
- الرئاسة العامة في العصر الحديث ليست كالرئاسة في عهد السابقين، حيث اشترط السابقون فيمن ينتخب الرئيس (الإمام) أن يكون مسلمًا؛ وذلك لأن الدولة قديمًا كانت تهتم بالأمور الدينية، أما اليوم فأصبحت الدولة تهتم بالأمور الدنيوية فقط، من أجل ذلك لا مانع من مشاركة غير المسلم في تنظيم الأمور الدنيوية التي ينتفع بها الجميع، ويتساوى فيها جميع سكان الدولة بغضّ النظر عن ديانتهم.
- اعتبار ذلك من تأليف القلوب؛ لتغيّر الأعراف والظروف والعادات ومراعاة فقه الموازنات.

ويميل الباحثان إلى أن مشاركة غير المسلمين في انتخابات ممثلي الأمة أو رئاستهم من نوازل العصر، ولا وجود لنصوص صريحة في المنع أو الجواز، فغير المسلم يختار غالبًا من يوافق أفكاره ويؤيدها ويدعمها، وهو ما دعا أصحاب القول بمنع مشاركتهم في الانتخابات، أما إذا كانت مشاركتهم لا تؤثر في ترجيح كفّة غير المسلمين في المجالس النيابية، فلا مانع من مشاركتهم، وهو مستند القائلين بالإباحة، وبالتالي إذا كانت مشاركتهم ليس لها تأثير لقلة عددهم، وضعف تأثيرهم فلا مانع من مشاركتهم؛ لأن ذلك يحقق مصلحة لهم، فيشعرون بمواطنتهم، ويبعد عنهم التخوّف من الإسلام وحكمه، بل قد يؤلّف قلوبهم، أما إذا كانت مشاركتهم في النظام السياسي يمكن أن تغيّر هذا النظام نحو طبيعة غير إسلامية، أو كانت مشاركتهم تغيّر الديمغرافية السكانية فهناك يتغيّر الحكم والله أعلم، وقد أجاز النظام السياسي الفلسطيني لكل من يحمل الجنسية الفلسطينية المشاركة في انتخابات المجلس التشريعي، وانتخابات رئيس الدولة، وذلك في المادة رقم 34 من القانون الأساسي الفلسطيني، في الباب الثالث، حيث نصّت على أنه: "يُنتخب

رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية انتخاباً عاماً ومباشراً من الشعب الفلسطيني"، فأعطت المادة هذا الحق لكل من يحمل الجنسية الفلسطينية دون التفريق بين الشعب بحسب الدين، وفي المادة رقم 48 نصّت على أنه: "ينتخب أعضاء المجلس التشريعي انتخابًا عامًا حرًا ومباشرًا، وفقًا لأحكام قانون الانتخابات" (القانون الأساسي، 2005م).

وبناءً على ما سبق يرى الباحثان أن اشتراط الدين إنما يُراد به الاعتقاد بشريعة الإسلام كحدّ أدنى للتدين؛ وذلك في البلدان التي تغلب على سكانها الديانة الإسلامية، فلا يُقبل أن يكون رئيس الدولة غير مسلم في حين تكون غالبية السكان من المسلمين، ولا يُتصوّر الانسجام بين الأمرين، والحاكم بالرغم من اشتراط الإسلام فيه إلا انه مقيّد بقيود كثيرة، وليس مطلق السلطة (القرضاوي، 2001: 59)، أما القانون الفلسطيني فلم يشترط إسلام رئيس الدولة نظرًا لوجود بعض الديانات داخل المجتمع الفلسطيني، وقد سكت القانون عن النصّ على ذلك؛ لأنه يرى أنه من غير الممكن أن تنتخب غالبية الشعب المسلم رئيسًا لا يؤمن بالإسلام دينًا.

المبحث الثالث: تشكيل الأحزاب السياسية

المطلب الأول: تشكيل الأحزاب السياسية في ظل الدولة الإسلامية

اختلف العلماء المعاصرون في حكم تشكيل الأحزاب السياسية في الدولة الإسلامية على ثلاثة أقوال:

القول الأول: ذهب راشد الغنوشي (1993م: 271)، والشيخ محفوظ نحناح زعيم حركة حماس الجزائرية (تاجا: 159)، وفهمي هويدي (1993: 84) إلى جواز تشكيل الأحزاب السياسية بأي مرجعية، واستدلوا بأن الإسلام استوعب الجميع، ومنهم المجوس الذين يعبدون النار، واستوعب اليهود والنصارى، ومثال على ذلك صحيفة المدينة، التي عقدها رسول الله -صلى الله عليه وسلم- في المدينة بين المسلمين واليهود، فجعلت الوثيقة لغير المسلمين الذين يسكنون في المدينة المنورة حق المواطنة، وقررت لهم حقوقًا كما للمسلمين، وتعتبر الوثيقة بمثابة تقرير لحق المواطنة لغير المسلمين في الدولة المسلمة، وقد بات ذلك بمثابة الأصل الثابت في النظام السياسي لأي دولة (الصلابي، 2014: 72).

القول الثاني: يرى آخرون المنع المطلق من تكوين الأحزاب السياسية، وبذلك قال بكر أبو زيد (1410هـ: 110)، وكذلك وصفي الرحمن المباركفوري (2016م: 35)، وفتحي يكن (1997: 74)، وهؤلاء لديهم ذات الموقف من تأسيس أي حزب، سواء كان الحزب إسلاميًا أو غير إسلاميًا، وهم يستندون على أن هذا الامر لم يكن في سابق عهد الفقهاء، وبالتالي لا مجال للاجتهاد في ذلك (كليبي، 2011: 6)، واستدلوا بعموم الأدلة التي تنهى عن التفرّق والتحزّب، ومن ذلك قول الله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ فَرَّقُواْ دِينَهُمۡ وَكَانُواْ شِيَعٗا لَّسۡتَ مِنۡهُمۡ فِي شَيۡءٍۚ إِنَّمَآ أَمۡرُهُمۡ إِلَى ٱللَّهِ ثُمَّ يُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَفۡعَلُونَ ١٥٩﴾ [الأَنْعَام الآية 159] وموضع الاستدلال هنا أن الآية فيها نهيًا صريحًا وواضحًا عن تشتيت الأمة وتقسيمها، ثم إن في تكوين الأحزاب للوصول للحكم تشتيتًا للأمة، وقد نهى الرسول -صلى الله عليه وسلم- عن منازعة الحكام لحكمهم في قوله: "اسْمَعُوا وَأَطِيعُوا، وَإِنِ اسْتُعْمِلَ عَلَيْكُمْ عَبْدٌ حَبَشِيٌّ، كَأَنَّ رَأْسَهُ زَبِيبة" (البخاري، 1993: 62/9)، ح7142)، وتكوين الأحزاب صورة من صور منازعة الحكام.

القول الثالث: ذهب يوسف القرضاوي (1992م: 147)، ومحمد العوا (د.ت: 235)، وأحمد الفنجري (1973: 270)، وصلاح الصاوي (2006) وفهمي هويدي (1993: 84) إلى جواز تشكيل الأحزاب بشروط، وقد وضع القرضاوي (1992: 147) شرطين لهذا الإذن لا بدّ من توافرهما في الحزب وهما: "أن تعترف الأحزاب بالإسلام عقيدة وشريعة، وألّا تعمل الأحزاب لجهات معادية للمسلمين". واستدل أصحاب هذا القول بما يأتي:

- قول الله تعالى: ﴿ثُمَّ جَعَلۡنَٰكَ عَلَىٰ شَرِيعَةٖ مِّنَ ٱلۡأَمۡرِ فَٱتَّبِعۡهَا وَلَا تَتَّبِعۡ أَهۡوَآءَ ٱلَّذِينَ لَا يَعۡلَمُونَ ١٨﴾ [الجَاثِيَة الآية 18]، ووجه الدلالة من الآية أنها اشترطت عدم اتباع أهواء الأقليات الدينية عند تشكيل الأحزاب داخل الدولة المسلمة.
- في تكوين الأحزاب يتجسّد معنى التنافس المطلوب شرعًا في قوله تعالى: ﴿وَفِي ذَٰلِكَ فَلۡيَتَنَافَسِ ٱلۡمُتَنَٰفِسُونَ ٢٦﴾ [المُطَفِّفِين الآية ٢٦]، ووجه الدلالة أن وجود أكثر من فئة داخل البرلمان إنما هو مثار التنافس في تقديم الخدمات للناس.
- الجمع بين أدلة الفريقين السابقين؛ لأن جمع الأدلة أولى من إهمالها.

ومع ضرورة أن يوضّح أصحاب القول الثالث مرادهم الدقيق من اشتراطهم المظلة الإسلامية للأحزاب، وضع المعاصرون بعضًا من الضوابط التي يجب مراعاتها عند الموافقة على ترخيص أحزاب غير إسلامية منها:

- الاعتراف بمرجعية الإسلام، وعدم معاداته، أو التنكر له، وألا يكون حزبًا ملحدًا أو إباحيًا أو لا دينيًا (القرضاوي، 2011: 148؛ الصاوي، 2006: 109).
- أن تتحقق المصلحة للمجتمع من وجود الأحزاب (القرضاوي، 1989: 81).

- عدم الارتباط بجهة معادية للإسلام والعمل لحسابها (القرضاوي، 2011: 148).
- ألا يقوم الحزب في مبادئه أو سياساته وبرامجه على أساس طبقي أو طائفي أو عرقي (عمارة، 2007: 48).

ويميل الباحثان للقول الثالث، والمتمثل بالجواز المشروط؛ تحقيقًا لمبدأ المساواة بين الجميع في الحقوق والواجبات المدنية، ولما في ذلك من الحفاظ على استقرار المجتمع من خلال شعور أفراده بالعدل، فلا يُقبل أن يؤسس حزب سياسي في دولة مسلمة وهو لا يقبل بالإسلام دينًا له الحق في الحكم، وقد يُقبل أن تكون هناك خلافات جوهرية في أساليب الحكم، أو المرجعيات السياسية بين الأحزاب، أما أن يؤسس حزب لا ديني، أو ملحد في ظل دولة يغلب على سكانها الإسلام فيحق للحاكم منع ذلك، من قبيل سد الذرائع، وحفاظًا منه على الأمن المجتمعي، والأمن العقدي في المجتمع، بينما يختلف الأمر إذا تولّى حاكم مسلم الحكم في دولة يوجد فيها أحزاب لا دينية قبل تولّيه الحكم، فهنا يتعامل مع هذا الحزب بالقانون الحازم، بحيث يمنع تأثيره على المجتمع، فلا يوجد ما يمنع شرعًا من وجود أكثر من حزب سياسي داخل الدولة الإسلامية؛ لأن المنع يحتاج لنصّ شرعي، وقد تكون الأحزاب السياسية صمام أمان ضد الاستبداد السياسي أحيانًا.

المطلب الثاني: المعارضة السياسية

نظرًا لتطور الفقه السياسي، وتسارع التحولات الدستورية، وظهور جديد النظريات السياسية في الحكم، فإن تمتع غير المسلمين بحقوق دستورية في الدول الإسلامية قد فرض وجودهم في المؤسسة البرلمانية، وهم عادة ما يختلفون مع الغالبية في البرلمانات، لذلك تتنوع معارضتهم لغالبية الأعضاء المسلمين، وبما أن الدستور يفرض على الحزب الحاكم عدم المساس بحقوق الآخرين السياسية، ولا حرياتهم العامة، ويمنع انتقاص حقوقهم الدستورية، تبلورت المعارضة السياسية، كمسلك دستوري لإبداء الرأي، وقد اكتسبت المعارضة في الأنظمة السياسية المعاصرة معناها من التطبيق العملي، وليس من الفكر السياسي والدستوري، مما يعطيها قدرة على التطوّر، وتبرز المعارضة بين الأحزاب ذات البرامج والأهداف والوسائل، وهي غير دائمة لدى الحزب نفسه، وليست محصورة في حزب بشكل أبدي، وإنما تنتقل بين الأحزاب بحسب عدد الأصوات والمقاعد البرلمانية، بينما تعني المعارضة كمصطلح مركّب: "إبداء الرأي السياسي المخالف بالقول أو الفعل المشروع للدولة، والمستند إلى دليل بعد تثبت والقابل للحوار (الرّواحنة، 2015: 42)، أو هم: "الأشخاص والجماعات والأحزاب التي تكون معادية كليًا أو جزئيًا لسياسة الحكومة" (الكيالي، 2007: 231/6). وقد برزت المعارضة في النظام السياسي الإسلامي منذ عصر النبوة والخلافة الراشدة من بعده، لكنها كانت منضبطة بالنصوص والقواعد الشرعية، حتى وإن لم تكن ضمن أحزاب كما هو في الوقت الحاضر، ولم ترد مفردة المعارضة في القرآن الكريم ولا في السنة النبوية بالمفهوم المعاصر، ولكن ظهرت ألفاظ مرادفة للمعارضة في الفكر السياسي؛ كالتنازع والاختلاف والجدال، وهذه الألفاظ أوسع وأعمق من لفظ المعارضة، فقد ورد في القرآن الكريم قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ١٠٤﴾ [آل عِمْرَان الآية 104] وهو ما يُجسّد مفهوم المعارضة في الإسلام، ففي الآية الكريمة رسالتان للمؤمنين هما:

الأولى: الصورة الوقائية، وتعني الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ابتداءً دون انتظار وقوع المنكر، ومثّل ذلك الحباب بن المنذر -رضي الله عنه- في غزوة بدر الكبرى، حينما بادر لاقتراح بديل عن خطة الرسول -صلى الله عليه وسلم- تتمثل في نقل مكان إقامة الجيش المسلم، والسيطرة على عيون الماء كسلاح استراتيجي (ابن كثير، 1304هـ: 132). الثانية: الصورة العلاجية، وتكون بعد تحقق المنكر وارتكاب الخطأ (قميحة، 1998: 87؛ المصري، 2005: 104). وتنقسم المعارضة في الفكر السياسي المعاصر إلى قسمين:

الأول: معارضة فردية، ويقوم بها فرد، ومثّل ذلك سعد بن عبادة رضي الله عنه، حينما عارض تولية أبي بكر الصدّيق -رضي الله عنه- للخلافة (ابن كثير، 1304هـ: 221).

الثاني: معارضة جماعية، ويقوم بها جماعة من الناس (حزب سياسي)، ومثّل ذلك قديمًا معارضة مجموعة من الصحابة قتال المرتدين، حينما قرر أبو بكر الصديق -رضي الله عنه- ذلك، وتنقسم المعارضة من حيث مشروعيتها إلى قسمين:

القسم الأول: المعارضة المشروعة، ويضبطها الشرع الإسلامي بنصوصه وقواعده، وما وقع بين الرسول -صلى الله عليه وسلم- وصحابته من هذا النوع، ويُشترط لجواز هذا النوع من المعارضة شرطان:

1. أن يظلّ الخلاف بين الأحزاب في الفروع، ولا يدخل في الأصول.
2. أن يكون الفيصل بين الحزب الحاكم والمعارضة هو الدستور المكتوب بين الجميع (هويدي، 1993: 93).

القسم الثاني: المعارضة غير المشروعة، كأن يكون غرضها تحقيق مصالح شخصية وليست جماعية، أو تكون من أجل تقرير محرّم.

ومن المقرر شرعًا أنه لا تُقبل منهم معارضة برلمانية في الأمور الشرعية قطعية الثبوت والدلالة، أما الأمور الدنيوية التي ترتبط بمصالح جمهور الناس، وتقبل النقاش ووجهات النظر فيجوز المعارضة، وذلك بالأدلة الآتية:

- قول الله تعالى: ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ﴾ [آل عِمْرَان الآية 110] وموضع الاستدلال أن الله امتدح المؤمنين لقيامهم بهذا الواجب.
- قول الرسول صلى الله عليه وسلم: "مَنْ رَأَى مِنْكُمْ مُنْكَرًا فَلْيُغَيِّرْهُ بِيَدِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِلِسَانِهِ، فَإِنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَبِقَلْبِهِ، وَذَلِكَ أَضْعَفُ الْإِيمَانِ" (مسلم، 1955: 69/1، ح78)، فأوجب الله على كل من رأى منكرًا الوقوف في وجهه.
- ما جاء في صحيفة المدينة من قول النبي صلى الله عليه وسلم: "وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، وليهود دينهم وللمسلمين دينهم ...، وإن بينهم النصح والنصيحة" (ابن هشام، .د ت: 503/1) وموضع الاستدلال أن في قول الرسول -صلى الله عليه وسلم- دليلًا على أحقيتهم في معارضة المسلمين في الأمور التي تحتمل وجهات النظر.
- إذا لم يُتح المجال لغير المسلمين للمعارضة وإبداء وجهة نظرهم، فسيلجأون لتكوين تكتلات سرية أو جهرية، تلحق الضرر بالنظام السياسي (أبو دلال، 2015: 75)، وللمعارضة السياسية في الفكر الإسلامي ضوابط منها:
  1. ألّا تعارض النظام العام في الشريعة الإسلامية.
  2. ألّا تؤدي إلى مفاسد في الدولة.
  3. ألّا تكون ذات طابع شخصي أو حزبي (مصلح، 2002: 59).

ونصّ الدستور الفلسطيني في مادة رقم (11) على أن: "النظام السياسي الفلسطيني، ديمقراطي نيابي يقوم على التعددية السياسية". وهو ما يُفيد سماحه بالمعارضة السياسية في الدولة، ويضيف الباحثان هنا أن المعارضة في الإسلام متاحة ما دامت في الأمور التي تقبل الاختلاف، كالأمور الحياتية، والتخطيط للمدن والمرافق المختلفة، أما ما جاء فيه نصوص شرعية قطعية الدلالة فلا يجوز المعارضة فيها، وينبغي أن يخضع الجميع لتلك النصوص القطعية، وتبقى مساحة المعارضة المسموح بها ضمن الأمور الدنيوية الاجتهادية التي تتعلق بحياة الناس، وترتيب شؤونهم، وتنظيم الخدمات العامة، التي يستفيد منها عامة الناس، ووضع بعض المعاصرين (الحسن، 1986: 22) ضرورة الأخذ بالاعتبار عند السماح بالمعارضة السياسية أن لا تنصّ هذه الأحزاب المعارضة في أبجدياتها على أي مادة تعارض الإسلام، وأن لا تقوم بالترويج لمبادئ تخالف الإسلام، عبر الوسائل الإعلامية المختلفة، وأن لا ترتبط المعارضة بالولاء لأي جهة معادية للدولة، التي تنتمي إليها وتقيم فيها، وأن تخضع هذه الأحزاب لرقابة الدولة بحسب القوانين النافذة، وأضاف آخر (قمحية، 1998: 148) أن لا تدعو المعارضة للإلحاد، وأن لا تدعو لهدم القيم والأخلاق.

الخاتمة:

استنادًا إلى ما تمّ بيانه حول موضوع "الحقوق السياسية لغير المسلمين في الفقه السياسي الإسلامي" خلص البحث إلى جملة من النتائج الأساسية الآتية:

- وضع علماء الفقه السياسي شروطًا للخليفة (رئيس الدولة) أخذ ببعضها القانون الأساسي الفلسطيني.
- اختلف العلماء في حكم تولّي غير المسلم الوظائف في الدولة المسلمة، واختار الباحثان القول بالجواز بضوابط وشروط.
- منع جمهور الفقهاء غير المسلم من تولّي القضاء في المسائل الدينية والعقدية ذات الطابع الديني، واختار الباحثان تولّيهم القضاء في الأمور المدنية الحياتية، ومنعهم في القضايا الشرعية التي ترتبط بالعقيدة الإسلامية التي يدين بها غالبية المجتمع.
- الترشيح أو الترشّح عملية تسبق الانتخاب، وتتضمن عرض الفرد لما يمتلكه من مؤهلات لتولّي وظيفة مهمة.
- عرف الفقه السياسي الإسلامي عملية الترشيح منذ وفاة النبي صلى الله عليه وسلم في اجتماع السقيفة.
- اختلف العلماء في مشروعية الترشّح والترشيح إلى قولين، ورجّح الباحثان جواز الترشّح وترشيح الغير.
- للعلماء في مشروعية ترشّح غير المسلمين قولان، المنع والجواز، ومال الباحثان للجواز.
- تنوعت آراء الفقهاء حول مشاركة غير المسلمين في الانتخابات إلى قولين: المنع والجواز، واختار الباحثان جواز مشاركتهم ما لم تؤد إلى تغيير طبيعة المجتمع.
- يُعتبر الانتخاب من الناحية الشرعية حقًا شخصيًا للمواطن، وكذلك اعتبره القانون الأساسي الفلسطيني.
- اختلف العلماء المعاصرون في مشروعية تشكيل الأحزاب، ورجّح الباحثان الجواز تحت مظلة الشريعة الإسلامية.
- يحق لغير المسلمين المعارضة في الفرعيات والأمور المدنية التي يقررها المجلس النيابي، وهي تلك المتعلقة بترتيب أحوال الناس اليومية، والمرتبطة بالنظام وسائر الأمور الحياتية، ولا تُقبل منهم المعارضة في القضايا العقائدية والقطعيات في الدين الإسلامي.

ويوصي الباحثان في نهاية هذا البحث بضرورة مواصلة الدراسة والبحث في القضايا السياسية مقارنة مع الفقه السياسي الإسلامي، وتشجيع الباحثين لمناقشة القضايا العصرية ذات الصلة.

المراجع:

- القرآن الكريم

ابن الأثير، علي. (1994). *أسد الغابة في معرفة الصحابة*. تحقيق علي معوض وعادل عبد الموجود، ط1، دار الكتب العلمية.

أسد، محمد. (1957). *منهاج الإسلام في الحكم*. ط5، دار العلم للملايين.

المودودي، أبو الأعلى بن حسن. (د. ت). *أحكام أهل الذمة*. د. ط: كتاب المختار.

المودودي، أبو الأعلى بن حسن. (1967). *نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور* (منشور على الرابط https://elibrary.mediu.edu.my/books/2014/MEDIU16880.pdf . استرجع بتاريخ: 2023/5/20.

الأنصاري، زكريا. (د. ت). *أسنى المطالب في شرح روض الطالب*. د. ط، دار الكتاب الإسلامي.

البخاري، محمد. (1993). *صحيح البخاري*. تحقيق مصطفى البغا، ط5، دار ابن كثير.

البشري، عصام. (2005). *غير المسلمين في المجتمع المسلم: اجتهادات معاصرة الولاية العامة لغير المسلمين في المجتمع الإسلامي*. (مقال منشور على الرابط https://islamonline.net/archive استرجع بتاريخ 2022/5/27)

البلخي، نظام الدين. (1310هـ). *الفتاوى الهندية*. ط3، دار إحياء التراث العربي.

البهوتي، منصور. (1993). *شرح منتهى الإرادات*. ط1، عالم الكتب.

البياتي، منير. (2013). *النظام السياسي الإسلامي مقارنًا بالدولة القانونية*. ط4، دار النفائس.

ابن تيمية، أحمد. (1431هـ). *السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية*. ط1، وزارة الشئون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد.

ابن تيمية، أحمد. (2004). *مجموع الفتاوى*. تحقيق عبد الرحمن قاسم، د. ط، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف.

الجصاص، أحمد. (1994). *أحكام القرآن*. تحقيق عبد السلام شاهين، دار الكتب العلمية.

الحسن، محمد. (1986). *المذاهب والأفكار المعاصرة في التصور الإسلامي*. ط1، دار الثقافة.

أبو داود، سليمان. (2009). *سنن أبي داود*. تحقيق شعَيب الأرناؤوط ومحَمَّد بللي، ط1، دار الرسالة العالمية.

أبو دلال، أحمد. (2015). *الحقوق السياسية لغير المسلمين في الفقه الإسلامي*. د. ط، كلية الشريعة والقانون في الجامعة الإسلامية.

الدهبي، أدوارد. (2014). *معاملة غير المسلمين في المجتمع الإسلامي*. ط1، مكتبة غريب.

الذهبي، محمد. (1985). *سير اعلام النبلاء*. ط3، مؤسسة الرسالة.

رحيل، غرايبة. (د. ت). *الحقوق والحريات السياسية في الشريعة الإسلامية*. ط1، دار المنار للنشر.

ابن رشد، محمد. (2004م). *بداية المجتهد ونهاية المقتصد*. د. ط، دار الحديث.

رضا، محمد. (د. ت). *الخلافة*. د. ط، الزهراء للإعلام العربي.

الرواحنه، علي. (2015). مرتكزات المعارضة السياسية وأحكامها في الفقه الإسلامي، *مجلة علوم الشريعة*: 3(42).

أبو زيد، بكر. (1410هـ). *حكم الانتماء إلى الفرق والأحزاب والجماعات الإسلامية*. ط1، دار الحرمين.

زيدان، عبد الكريم. (1402هـ). *أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام*. ط1، مؤسسة الرسالة.

زيدان، عبد الكريم. (1990). الفرد والدولة، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة.

السباعي، مصطفى. (1999). *المرأة بين الفقه والقانون*. ط7، دار الوراق للنشر والتوزيع.

السرخسي، محمد. (1993). *المبسوط*. د. ط، دار المعرفة.

ابن سعد، محمد. (1990). *الطبقات الكبرى*. تحقيق محمد عطا، ط1، دار الكتب العلمية.

السمناني، علي. (1984). *روضة القضاة وطريق النجاة*. ط2، مؤسسة الرسالة.

ابن سيده، علي. (1996). *المخصص*. تحقيق خليل جفال، ط1، دار إحياء التراث العربي.

الشربيني، محمد. (1994). *مغني المحتاج إلى معرفة معاني ألفاظ المنهاج*. ط1، دار الكتب العلمية.

الصاوي، صلاح. (2006). *التعددية السياسية في الإسلام*. بحث مقدم لمجمع فقهاء الشريعة بأمريكا على الرابط http://hishamadvocate2.blogspot.com/2011/06/blog-post_3485.html

الصلابي، علي. (2014). *المواطنة والوطن في الدولة الحديثة المسلمة*. ط1، دار المعرفة.

الضمور، أديب. (1439هـ). *الانتخاب في الفقه الإسلامي*. مقال منشور على موقع المسلم على الرابط http://almoslim.net/elmy/285119 . استرجع بتاريخ 2023/5/20.

الطريقي، عبد الله. (1414هـ). *الاستعانة بغير المسلمين في الفقه الإسلامي*. ط2، إدارة البحوث الإسلامية.

ابن عابدين، محمد. (1966). *رد المحتار على الدر المختار المسمّى حاشية ابن عابدين*. ط2، دار الفكر.
العجلان، فهد. (2009). *الانتخابات وأحكامها في الفقه الإسلامي*. ط1، دار كنوز إشبيليا للنشر.
عمارة، محمد. (2007). *فكر المسلم المعاصر ما الذي يشغله؟*. ط1، مركز الأهرام للطباعة والنشر.
العوا، محمد. (2016). *في النظام السياسي للدولة الإسلامية*. ط2، دار الشروق.
عودة، عبد القادر. (1981). *الإسلام وأوضاعنا السياسية*. د. ط، مؤسسة الرسالة.
الغنوشي، راشد. (2008). *الحريات العامة في الدولة الإسلامية*. ط1، مركز دراسات الوحدة العربية.
الغنوشي، راشد. (1993). *حقوق غير المسلم في المجتمع الإسلامي*. د. ط، المعهد العالمي للفكر الإسلامي.
ابن فارس، أحمد. (1979). *معجم مقاييس اللغة*. تحقيق عبد السلام هارون، د. ط، دار الفكر.
أبو فارس، محمد. (1986). *النظام السياسي في الإسلام*. ط2، دار الفرقان.
الفرّاء، محمد. (2000). *الأحكام السلطانية*. ط2، دار الكتب العلمية.
الفنجري، أحمد. (1973). *الحرية السياسية في الإسلام*. ط2، دار القلم.
ابن قدامة، عبد الله. (1997). *المغني*. د. ط، مكتبة القاهرة.
القرضاوي، يوسف. (1992). *غير المسلمين في المجتمع الإسلامي*. ط3، مكتبة وهبة.
القرضاوي، يوسف. (2011). *من فقه الدولة*. ط3، دار الشروق.
القرضاوي، يوسف. (1989). *هموم المسلم المعاصر*. ط1، مكتبة التراث.
القرضاوي، يوسف. (2014). *فقه الدولة في الإسلام*. ط3، دار الشروق.
القرطبي، محمد. (1964). *تفسير القرطبي*. تحقيق أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط2، دار الكتب.
قميحة، جابر. (1998). *المعارضة في الإسلام بين النظرية والتطبيق*. ط1، دار الجلاء.
ابن القيّم، محمد. (2021). *أحكام أهل الذمة*. ط2، دار ابن حزم.
الكاساني، علاء الدين. (1328ه). *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*. ط2، دار الكتب العلمية.
كتاب مشروع دستور دولة الخلافة (د. م، د.ت، https://pal-tahrir.info/books2/6779-mashroodostur.html).
كسّاب، أكرم. (2009). *الانتخابات أحكام وضوابط*. ط1، دار السلام.
كليبي، يوسف. (2011). *حكم إقامة الأحزاب في الإسلام*. (رسالة ماجستير غير منشورة)، جامعة النجاح، نابلس، فلسطين.
الكيالي، عبد الوهّاب وآخرون. (2007). *موسوعة السياسة*. د.ت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
الماجد، خالد. (د. ت). *أحكام التعامل مع غير المسلمين*. بحث منشور https://d1.islamhouse.com/data/ar/ih
ابن ماجه، محمد. (2009). *سنن ابن ماجه*. تحقيق شعيب الأرناؤوط، ط1، دار الرسالة.
الماوردي، علي. (1431ه). *الأحكام السلطانية*. د.ت، دار الحديث.
المباركفوري، صفي الرحمن. (2016). *الأحزاب السياسية في الإسلام*. ط1، دار سبيل المؤمنين.
مسلم. (1955). *صحيح مسلم*. تحقيق محمد عبد الباقي، د. ط، دار إحياء التراث العربي.
المصري، صباح. (2005). *النظام الحزبي في ضوء أحكام الشريعة الإسلامية*. د.ت، المكتب الجامعي.
مصلح، علاء الدين. (2002). *المعارضة السياسية وضوابطها في الشريعة الإسلامية*. جامعة النجاح.
ابن منظور، محمد. (1414ه). *لسان العرب*. ط3، دار صادر.
النفراوي، أحمد. (1995). *الفواكه الدواني على رسالة ابن أبي زيد القيرواني*. د. ط، دار الفكر.
ابن النقاش، محمد. (2002). *المذمة في استعمال أهل الذمة*. ط2، دار الكتب العلمية.
النووي، يحيى، (1991). *روضة الطالبين وعمدة المفتين*. تحقيق زهير الشاويش. ط3، المكتب الإسلامي
ابن هشام، عبد الملك. (د. ت). *السيرة النبوية*. تحقيق مصطفى السقا، ط2، مطبعة مصطفى الحلبي.
ابن الهمام، كمال الدين. (1970). *فتح القدير على الهداية*. ط1، دار الفكر.
هويدي، فهمي. (2005). *مواطنون لا ذميون*. د.ت، دار الشروق.
هويدي، فهمي. (1993). *الإسلام والديمقراطية*. ط1، مركز الأهرام للترجمة والنشر.
أبو يعلى الفراء، محمد. (2000). *الأحكام السلطانية*. ط2، دار الكتب العلمية.
يكن، فتحي. (1997). *أبجديات التصور الحركي للعمل الإسلامي*. د.ت، مؤسسة الرسالة.