

**فقه العلاقات السياسية
مع الآخر الديني**

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه العلاقة مع الآخر الديني

[6]

فقه العلاقات السياسية مع الآخر الديني

حسين الخشن

المُقَرَّرَةُ

إنّ الفقه السياسي في الإسلام بشكل عام، وفقه العلاقات السياسية مع الآخر غير المسلم بشكل خاص، هو من أهم الحقول التي تحتاج إلى قراءات فقهية معاصرة، تنصبّ فيها جهود الأعلام والباحثين على اكتشاف مبادئ النظرية الإسلامية السياسية، وبلورة معالم المذهب السياسي في الإسلام، وتأسيس القواعد الناظمة لفقه العلاقات السياسية. وهذا المسعى البحثي يحتاج إلى مراجعات شاملة، تتم فيها دراسة التصورات والنظريات الفقهية التي أنتجها الأقدمون، وجرت على أساسها التجربة الإسلامية لقرون طويلة؛ لنرى من خلال الدراسة المستندة إلى الدليل: ما هي العناصر الثابتة في هذا المجال؟ وما هي العناصر المتغيرة، والتي يمكن أن يطالها الاجتهاد؛ بسبب تغيّر موضوعاتها؛ ليصار بعدها إلى تقديم تصورات فقهية بديلة صالحة لزماننا؟ كيف لا، والحياة الاجتماعية في حراك دائم ومستمر، والحقل السياسي هو من أكثر الحقول التي شهدت تطوّرًا وتغيّرًا ملحوظًا على الصعيد الإنساني، سواء بالنسبة إلى أنظمة الحكم وآلياته أو بالنسبة إلى أسس العلاقات السياسية والدولية وقواعدها ومبادئها، أيّقل بعد هذا أن يبقى فقهنّا السياسي في حالة سكون أو ركود، ومحكومًا لرؤية فقهية أنتجها الفقهاء منذ قرون غابرة؟!!

ومما يلح علينا بهذه المراجعة إدراكنا أنّ التصور الفقهّي الذي أنتجه سلفنا، وقدّموه - باعتباره تصورًا حاكمًا لتنظيم العلاقات السياسية مع الآخر الديني، سواء أكان في الداخل أو الخارج -، لا يسعنا عدّه برمته وبكافة عناصره من ثوابت الشريعة وضرورياتها، بل فيه مساحة واسعة وكبيرة وأساسية للنظر والاجتهاد والتاريخية، وتشخيص المصالح والمفاسد، وهذا ما يسمح للفقيه اليوم أن يجد

متسعا لتجاوز الكثير من الاجتهادات، وتقديم الجديد على هذا الصعيد؛ لأنّ اجتهادات السابقين غير ملزمة لنا إلا على نحو التبصر والاستنارة بها. وإذا كانت بعض اجتهاداتهم ملائمة لعصرهم فهي - بالتأكيد - لم تعد مناسبة لعصرنا، الذي شهد الكثير من التطور. وإنّ عَجَزَ الفقيه المسلم عن تقديم تصورات فقهية جديدة، مستوحاة من رحم الشريعة ومصادرها وقواعدها الثابتة بالدليل، لا ينطلق - باعتقادنا - من فقر في الشريعة نفسها، أو في قواعدها، بل إن مردّ العجز المشار إليه يعود إلى أسباب أخرى، ويأتي على رأسها الجمود الذي أصاب العقل الفقهي، ولا سيما في مجال الفقه السياسي، والجمود - بطبيعته - يؤدي إلى تقديس الماضي، والدوران في فلك ما أنتجه السلف الصالح. وغير خافٍ أنّه بمرور الزمان على المقولات المشهورة تزداد رسوخًا، حتى ليخالها الكثيرون من ضرورات الفقه أو مسلمات الشريعة، فيتهدّب الفقيه مخالفتها والخروج عليها، وربما يكون في قرارة نفسه حائرًا، فهو من جهة لا يريد لعجلة الحياة أن تعود إلى الوراء، ومن جهة أخرى لا يملك جرأة الخروج على ما أنتجه السلف، مما لا يلائم العصر، ولا يسهم في بناء دولة قابلة للحياة. وقد يلوذ بعضهم - فرارًا من هذه المعضلة - بفكرة حاملة، مفادها أنّ إقامة الحكم العادل ليس من وظيفتنا في هذا الزمن، وإنما هو وظيفة الإمام المعصوم! وهذا التطلّع إلى الدولة الفاضلة الموعودة في آخر الزمان إذا كان يريح الفقيه نفسيًا، ويبرر عزوفه عن القراءة النقدية للفقه السياسي الموروث، فهو في الواقع لا يقدم لأبناء هذا العصر إجابة شافية عن المعضلة، بل يمثل هروبًا إلى الأمام، وهو هروبٌ غير مجدٍ، ولا يقنع المسلم بقدرة دينه على الإسهام في بناء الحياة المعاصرة.

والحيرة المذكورة التي تواجه الفقيه ستنتاب - بطبيعة الحال - المسلم العادي الذي يعيش في هذا العصر، ويتثقف على مفاهيمه، ويخضع لقوانينه وأنظمتها؛ فمن جهة لا يستطيع هذا المسلم التخلي عن إسلامه، ولا عن الرغبة بتطبيق أحكام شريعته؛ ومن جهة أخرى فإنّ المنظومة الفقهية التي بين يديه تجعله - من

خلال بعض الفتاوى - معباً ضد الآخرين، وينظر إليهم بدونية، ويستهيئ بإنسانيتهم، وتشعره - أيضاً - بالقطيعة مع العصر، فيغدو مكبلاً، وغير قادر على أن يعيش وفق قناعاته، وأن يطبق أحكامه الفقهية بشكل كامل، إلا برفض التصالح مع العصر وما أنتجه من مفاهيم ونُظم في مجال العلاقات الإنسانية وحقوق الإنسان. وهذا ما يجعل الفرد المسلم يعيش حالة من الازدواجية والاضطراب والقلق، بل إنَّ بعض أفراد المسلمين - وبكل أسفٍ - قد يدفعهم هذا الاضطراب الفكري إلى مغادرة دينهم، والانتقال إلى فضاء الإلحاد أو الربوبية أو اللادرية أو غير ذلك، ومما عزز ذلك الاضطراب أو القلق وزاده تفاقمًا - لدى كثيرين - تلك الممارسة البشعة والمتخلفة التي قدمتها بعض الحركات المتطرفة في السنوات الغابرة على أنها تطبيق للشريعة. و«السعيد» من المسلمين هو من رَكَن إلى هذه المنظومة الفقهية الموروثة، وقَبِلَهَا تعبدًا، ولم يشعر بنقاط ضعفها، ولم يبال بما إذا كانت تستطيع أن تواكب الحياة أو أن تقنع أحدًا بصوابيتها، ونظيره في تلك «السعادة النفسية» ما يفعله بعض المسلمين، من اصطناع شريعة أو دينٍ خاصٍ لنفسه، يتكيّف فيه مع مقتضيات الواقع المعاصر، دون أن يغادر دينه بشكل تام، فهو يأخذ من الإسلام ما يريجه، ولا سيما في الجانب العقدي والشعائري، ويدع ما يراه معيّنًا لحياته. ولكنَّ السعادة بهذا النحو أو ذاك هي سعادة موهومة وآنية وشخصية، وهي شبيهة بسعادة من يتناول المخدر فيشعر بالنشوة، قبل أن تداهمه عواقبُه القاتلة، ويصحّو على أضراره المدمرة. والأسلوب الأمثل للوصول إلى السعادة العامة والخاصة، والذي يرضي الله تعالى، ويريح النفس؛ لكونه يتوافق مع مسؤوليتنا الدينية، هو أن نمتلك شجاعة الاعتراف بأنَّ ما لدينا من موروث فقهي، ولا سيما ما يتصل بالفقه السياسي عامة، وفقه العلاقات السياسية مع الآخر خاصة، هو في معظمه حصيلة اجتهادات فقهية، لا تمثل ثوابت شرعية، ولا مسلمات دينية، الأمر الذي يفرض علينا وضعه على طاولة البحث الاجتهادي، ويبرر لنا نقده، وتقديم اجتهادات جديدة.

والمدخل المنهجي الأساس، والذي يمكن أن يشكل منعطفًا في هذا المجال، هو أن نعود إلى قواعد الشريعة ومبادئها ونصوصها الأصلية، ونبدل الجهد في إعادة فهمها واستنطاقها، بعيدًا عن سطوة الشهرة وفهم السابقين وتفسيراتهم وشروحاتهم، فبدل أن نحول أنفسنا إلى مجرد مفسرين وشرّاح لكلام السابقين علينا أن نتعمق في فهم نصوص الشريعة نفسها؛ لنستنبط منها ما يلائم عصرنا. صحيح أننا - وعلى هذا جرت سيرتنا في شتى بحوثنا - نتبصر في اجتهادات السابقين، ونستفيد منها، لكن لا نسمح لها أن تشكّل إطارًا يأسرنا، ويمنع علينا أن نتحرك خارجه.

وعلى ضوء هذه الرؤية سرنا في كافة دراستنا وبحوثنا الفقهية، وسترى ذلك بأم العين في هذا الكتاب المائل بين يديك - وهو يمثل العنوان الرابع في هذه السلسلة، التي نسأل الله تعالى أن يوفقنا لإتمامها -، والذي أردنا له أن يقدم قراءة نقدية للموروث الفقهي السياسي الناظم للعلاقة مع الآخر الديني. وأهمية هذه القراءة، التي تعكف على الدراسة التفصيلية لمختلف الفتاوى الفقهية السياسية المتصلة بالآخر الديني، أنها تعدّ من الخطوات الأولى والأساسية في بناء تصور إسلامي حول فقه الدولة الإسلامية، وعلاقاتها مع الداخل والخارج.

وملخص القول فيما يتضمنه هذا الكتاب من أبحاث هو أننا سوف نتكلم عن العلاقات السياسية مع الآخر الديني من عدة جهات؛ فتارة نتكلم عن الآخر في الداخل الإسلامي وعلاقته بالدولة الإسلامية؛ وتارة أخرى نتكلم عن الآخر خارج الدولة وعلاقته بها؛ وثالثة نتكلم عن علاقة المسلمين بالدولة غير الإسلامية. ومن هنا فإنّ البحث سيكون في ثلاثة أبواب رئيسة. وبما أنّ هذه الأبواب ذات صلة وطيدة بنظرة الفقه الإسلامي للعالم وللمعمورة، ورؤيته حول تقسيم العالم من الناحية السياسية، كان لا بدّ أن نستبق هذه الأبواب كلها بباب تمهيدي، نتطرق فيه إلى النظرة المشار إليها، والتي سوف نتحدث فيها عن الدار وأصنافها وأحكامها في الفقه الإسلامي. فصارت أبواب الكتاب كما يلي:

الباب الأول: أسباب الاعتصام، والتقسيم السياسي للمعمورة (أحكام الدار).

الباب الثاني: علاقة المواطن غير المسلم - فردًا وجماعة - بالدولة الإسلامية.
الباب الثالث: الدولة الإسلامية وعلاقتها بالخارج غير الإسلامي، كيانات وأفرادًا.

الباب الرابع: علاقة المسلم - فردًا وجماعة - بالدولة غير الإسلامية.
وكلُّ بابٍ من الأبواب المذكورة يقع في محورين أو أكثر.

حسين أحمد الخشن

في ١ ذي الحجة الحرام ١٤٤٥هـ



الباب الأول

أسباب الاعتصام

والتقسيم السياسي

للمعمورة

(أحكام الدار)



المحور الأول:

أسباب الاعتصام في الفقه الإسلامي

المحور الثاني:

التقسيم السياسي للمعروفة (أحكام الدار)

هذا الباب يمثل مدخلاً تمهيدياً لما سيأتي في الأبواب اللاحقة، وهو يشتمل على محورين مهمين، يجمعهما عنصر واحد، وهو أنّهما محوران تمهيديان لما يليهما من أبواب ومحاور.

وفي المحور الأول نتناول بيان أسباب اعتصام الإنسان واحترامه في الفقه الإسلامي.

وأما في المحور الثاني فتتناول بالحديث التقسيم السياسي للمعمورة، وهو ما يعرف بـ (أحكام الدار).

المحور الأول

أسباب الاعتصام

في الفقه الإسلامي



ما هي أسباب اعتصام الآخر واحترامه في الفقه الإسلامي؟ هذا المحور التمهيدي مخصص للإجابة عن السؤال المذكور؛ حيث نبين أسباب الاعتصام، مع ذكر الفوارق بين بعض هذه الأسباب؛ دفعًا للالتباس؛ ومنعًا للخلط.

وفي البداية، علينا أن نشير إلى أن في اعتصام الآخر مبنيين فقهيين: فهناك المبنى الذي اخترناه في «القواعد النازمة»^(١)، وخلاصته: إن الأصل في الإنسان هو التكريم والاعتصام والاحترام، فكل فرد من بني آدم مكرم ومحترم؛ لكونه إنسانًا. والأصل في اعتصامه هو إنسانيته، وليس دينه؛ فرب مسلم لا يعصمه دينه في نفسه؛ لكونه باغيًا، ورب غير مسلم معتصم بإنسانيته مع عدم ارتكابه ما يوجب سقوط اعتصامه. وعلى هذا المبنى، فإن نزع الاعتصام والاحترام عن الإنسان هو الذي يحتاج إلى مبرر ودليل. ويجدر بنا - على ضوء هذا المبنى - البحث عن أسباب سقوط الاعتصام والاحترام، وليس عن أسباب ثبوت الاعتصام، فيقع الكلام مثلاً في أن من لم يكن معتصماً، كالحربي، ما الذي يمكن أن يعيده إلى الاعتصام؟

وهناك في مقابلة المبنى المشهور، وهو الذي يرى أن الاحترام في الأصل ثابت لخصوص المسلم، أما الآخر فلا حرمة له في نفسه، فيحتاج إلى عاصم. فالاعتصام عندهم هو الذي يحتاج إلى إقامة الدليل. ومنه اتضح أن الحديث في أسباب الاعتصام الآتية ينفع على المبنيين؛ فعلى المشهور، يكون الأخذ بأحد هذه الأسباب موجباً لاكتساب مطلق الآخر الحصانة في دمه وماله وعرضه...؛ وعلى مبنانا، يكون أخذ خصوص الحربي بهذه الأسباب موجباً لخصانته واعتصامه.

١. أسباب الاعتصام بنظر الشيخ كاشف الغطاء

المعروف عند فقهاء المسلمين، من الشيعة والسنة، أن ما يوجب اعتصام

(١) هو العنوان الثاني من موسوعة «فقه العلاقة مع الآخر الديني».

الآخر - بعد الإسلام - العهد. والمعاهد إما ذمي؛ أو مستأمن؛ أو مهادَن. وإلى ما ذكرنا يمكن أن نرجع تعبير بعضهم بأنَّ «العصمة في الشريعة الإسلامية تكون بأحد أمرين: الإيمان؛ أو الأمان»^(١)، ويمكننا أن نضيف إلى ما تقدم: الرسل، ويدخل فيهم أو يلحق بهم: السفراء والدبلوماسيون، وعدَّ بعضهم عصمتهم داخلية في باب الأمان. ولكن سيأتي أنَّ الصحيح هو اعتصام الرسول بعنوان كونه رسولاً، وليس بسبب آخر.

لكن الشيخ جعفر كاشف الغطاء ذكر في كتاب الجهاد عدة أسباب لاعتصام غير المسلمين، مما لم نجده عند غيره من الفقهاء بهذا الإمام والتفصيل، فارتأينا أن نذكر ما طرحه من أسباب، ثم نعلّق عليها. والأسباب التي طرحها هي التالية: أولها: نظام الذمة، قال في بيان هذا السبب: «بذل الجزية للإمام أو نائبه الخاص أو العام أو رئيس المسلمين مع غيبة الإمام عليه السلام»^(٢).

ثانيها: الإسلام، قال: «من أسباب الاعتصام: الإقرار بكلمة الإسلام، فيحقق دمه مع الإقرار»^(٣). ثم فصل الكلام في هذا السبب بعد ذلك^(٤). ثالثها: «الأمان، وإنَّما يجوز أو يُستحبّ مع اعتبار المصلحة للمسلمين، وقد يجب إذا ترتّب على تركه فساد عليهم»^(٥).

رابعها: «المعتصمون بالصلح، إذا رأى الإمام أو نائبه الخاص أو من قام بسياسة عساكر المسلمين ضَعْفًا أو وَهْنًا فيهم، ورأى أن إيقاع الصلح من الفريقين أصلح للمسلمين، وأوثق بحفظ شريعة سيّد المرسلين، أوقع الصلح بينهم وبين المسلمين على الوجه الأصح، على قدر ما يسعه»^(٦).

(١) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، للدكتور عبد الكريم زيدان، ص ٢٠.

(٢) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج ٤، ص ٣٣٩.

(٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٤٢.

(٤) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٤٨.

(٥) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٤٢.

(٦) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٤٩.

خامسها: «المعتصمون بالعهود والأيمان والنذور، ومرجعها إلى الأمان إن تعلّقت به، والهدنة إن تعلّقت بها، ويزداد بها تأكيداً، فيجتمع حينئذٍ معها، ويتضاعف التأكيد بتكرّرها وتضاعفها، ولا بدّ من الإتيان بها على الوجه الشرعي، فلا تنعقد إلا بالله، والله. والمدار على كلّ لفظ صريح في معناه، من عربي صحيح أو مُحَرَّف، أو فارسي، أو تركي، أو يوناني، أو سرياني، أو نحو ذلك»^(١).

سادسها: الهدنة، قال الشيخ: «في المهادنة، وهي البناء بينهم على ترك الحرب، والجِدال، والمُبَارزة، والنزال، إلى مدّة معلومة، على نحو ما يقع التراضي بينهم. وهي جائزة، وقد تجب. ولا يُعتبر فيها صيغة مخصوصة، بل يجوز بكلّ ما يُفيد إنشاءها، من لفظ عربي، أو غيره، وإشارة»^(٢).

ثم إنه بعد أن ذكر هذه الأسباب بيّن أحكامها المشتركة، فذكر سبعة وعشرين حكماً من الأحكام المشتركة، بطريقة بديعة تدلّ على فقاهاته المتميزة.

تقييم وتعليق

وتعليقاً على أسباب الاعتصام المذكورة نقول:

أولاً: إنّ السبب الخامس، وهو الأيمان والنذور والعهود - كما ترى - ليس سبباً مستقلاً للاعتصام، بحيث يكون واقعاً في عرض سائر الأسباب، بل هو تأكيد لها، كما صرح الشيخ كاشف الغطاء نفسه. ففي اليمين يحلف المسلم بالله تعالى أنه منح الآخر الأمان، أو أنه قد هادنه أو صالحه، وفي العهد يعاهد الله تعالى على أنه قد آمن الآخر أو هادنه أو صالحه، وفي النذر ينذر الله تعالى بأن يفني بالعهد أو الأمان. وينبغي التنبيه إلى أنّ مصطلح «العهود» المذكورة في كلامه لا يريد بها العهود بين المسلمين وغيرهم، أو بين سائر الجماعات البشرية، مما سيقع الحديث عنه لاحقاً في هذه الأبواب الآتية، وإنما يريد بها العهود مع الله تعالى، بأن يعاهد المكلفُ الله تعالى على عمل؛ وذلك بقرينة عطفه على الأيمان والنذور. وكان

(١) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج ٤، ص ٣٥٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٥١.

الأجدي عدم عدّ هذا سبباً في عرض سائر الأسباب؛ لأنه وسيلة تأكيد لغيره من الأسباب، من أمان أو معاهدة أو صلح، وليس سبباً مستقلاً. ثانياً: إنّ السبب الثاني للعاصمية، وهو الإسلام، لا ريب في صحته؛ فإنّ الإسلام عاصم بالتأكيد، لكنّه لا ينفعنا في هذا المقام، الذي نتحرى فيه عمّا هو العاصم للآخر مع بقاءه على دينه، فإذا أسلم الآخر انتفى موضوع البحث عنه كآخر.

ثالثاً: إنّ بعض الأسباب المتقدمة تصلح عاصمة لغير المسلمين في الداخل الإسلامي، أي الذين هم من مواطني الدولة الإسلامية، كما في عقد الذمة، وبعضها الآخر يصلح عاصماً لغير المسلمين في الخارج الإسلامي، أي في الدول والكيانات المستقلة عن الدولة الإسلامية، وهي عقد الأمان والهدنة والصلح، وبعضها الثالث يصلح عاصماً لغير المسلمين في الداخل والخارج معاً، وهو الإسلام، بصرف النظر عما قلنا بشأنه قبل قليل.

رابعاً: لاحظنا أنّ الشيخ كاشف الغطاء اعتبر أنّ الهدنة والصلح سببان مستقلان للاعتصام، وربما يكون هذا مما انفرد به بحسب تتبعنا؛ لأنّ سائر الفقهاء يرون أنّ الهدنة والصلح فيما يتصل بالآخر عقد واحد، فالمصالح والمهادن طرف واحد. نعم، يمكن القول - كما سنذكر لاحقاً - أنّ الصلح بحسب أدلته أعمّ من الهدنة، فهو لا يختص بالتصالح على وقف الحرب، بل يشمل التصالح مع العدو على الأمور المالية أيضاً، ولو لم تحصل هدنة سياسية. ويمكن الإفادة من أدلة الصلح لإثبات مشروعية الموائيق والمعاهدات الدولية التي لا ينطبق عليها عنوان الهدنة، وكذا يمكن الإفادة منها لأجل إقرار صيغة نظام تعاهدي مع الآخر في الداخل الإسلامي، ولا سيما أنّ الهدنة في نظر القوم^(١) عقد مؤقت، ولا يجوز أن تتجاوز مدته السنة في حال قوة المسلمين، ولا العشر سنوات في حال ضعفهم. باختصار: إنّ عقد الصلح أعمّ من الهدنة.

(١) مع أننا سوف نذكر لاحقاً عدم نهوض دليل على ذلك.

٢. الفوارق بين عقود الهدنة والذمة والأمان

وبعد أن اتضح الفارق بين الصلح والهدنة، فمن المناسب أن نتطرق إلى أهم الفوارق بين ما قد يلتبس فيه الحال من أسباب الاعتصام المتقدمة، ولا سيما الفوارق بين الهدنة والذمة من جهة، وبين الهدنة والأمان من جهة أخرى:

أولاً: الفوارق بين الهدنة والأمان

ونبدأ بذكر الفوارق بين الهدنة والأمان، فنقول: يتفق الأمان مع الهدنة - على المشهور - بأنها عقدان مؤقتان، وأن موضوعهما هو عدو الخارج، لا الداخل الإسلامي، ويفترقان في عدة أمور:

الأول: إن الهدنة بيد الإمام لا بيد الأفراد، وأما الأمان فعلى المشهور يمكن للأفراد أن يتولوه لكن في خصوص الأفراد من المحاربين، وسيأتي التفصيل لاحقاً.

الثاني: الهدنة تعني إيقاف الحرب، أما الأمان فلا يلغي حالة الحرب؛ لأنك قد تمنح الأمان لشخص من أفراد العدو بينما البقية يبقون في موقع الحرب والعداوة.

الثالث: إن الهدنة لا تشرع إلا لوجود مصلحة، بينما الأمان يكتفى فيه بعدم المفسدة. وفي هذا الفارق تأمل؛ إذ سيأتي الاكتفاء بعدم المفسدة في الهدنة أيضاً.

ثانياً: الفوارق بين الهدنة والذمة

الأول: إن عقد الذمة على المشهور لا يكون إلا مع أهل الكتاب، بخلاف الهدنة، فيجوز أن تعقد مع أهل الشرك. ولكن على المختار سيأتي أنه يمكن أن يكون عقد الذمة مع المشركين، فلا فرق من هذه الجهة.

الثاني: إن عقد الذمة يتسم بالدوام، أما الهدنة فهي عقد مؤقت بوقت خاص، ولا تكون دائمية. وسيأتي النقاش في ذلك، أعني في دعوى لزوم كون الهدنة مؤقتة.

الثالث: إن الذمة عقد ينظم العلاقة مع غير المسلمين في الداخل، أعني مواطني الدولة، أما عقد الهدنة فهو ينظم العلاقة مع المحاربين من خارج الدولة. وهذا الفارق له تأثير على مشروعية نبد عقدي الهدنة والأمان، دون عقد الذمة.

وهذا الفارق موجود أيضًا بين عقديّ الذمة والأمان، مع أنه قد يلوح من الفقهاء أنهم قاسوا عقد الذمة بعقد الأمان، أو اعتبروهما من واحد، وفرّعوا على ذلك أنّ الذمي إنّ أُخِلَّ بالعقد فيتم إخراجُه من البلاد الإسلامية، وإيصاله إلى مأمنه، كما سيأتي لاحقًا. ولكنّ هذا القياس أو الإلحاق في غير محله، وسيأتي أننا لا نوافق على فكرة إخراجِه من البلاد، ولو إلى مأمن، وأنّ الصحيح هو تطبيق أحكام وقوانين الدولة عليه؛ لأنه من مواطنيها؛ فثمة فرق بين العقدين؛ فعقد الأمان هو عقد مع جهة (فرد أو جماعة) هي خارج الدولة، وترغب في الدخول إلى أرضها وبلدانها لغرض معين، وقد أُذن لها بالدخول، ومُنحت الأمان، شريطة عدم المسّ بأمن البلاد والتأمر عليها والتعدي على أهلها، فإذا خالفت ذلك فمن الطبيعي أنه لا يبقى لها أمان، وعندها يمكن الحديث عن ردّها إلى مأمن؛ وأمّا الذمي فهو ليس طرفًا غريبًا، ولا لاجئًا، وإنما هو طرف داخلي، ومن النسيج الاجتماعي للبلاد، أو قل: هو مواطن، والبلد بلده، والديار دياره، فلا يحقّ لنا إخراجُه منها، وتجريده من جنسيته؛ لمجرد صدور مخالفة منه لالتزام من التزاماته تجاه الدولة، وإنما يؤخذ - بسبب تلك المخالفة - طبقًا لما يقتضيه قانون الإسلام في معاقبة المخالفين والعصاة؛ لأنه بقبوله بنظام الحكم الإسلامي يكون قد قبل بالخضوع للدولة ومنطقها وقوانينها، فيكون القانون الذي يُطبق عليه عندها هو أحكام الإسلام، وما تقتضيه من حدٍّ أو تعزير. وبناء عليه، لو أنّ الطرف الداخلي خرج على الدولة شاهراً السلاح فيحقّ لها أن تعمل على مواجهته؛ بهدف قمع التمرد، والحفاظ على استقرار البلاد ووحدتها؛ وأمّا لو أنّه خرج من البلاد، معلناً الحرب، وناصبًا العداء، فلا يحقّ له بعدها دخول الدولة إلّا بأمان؛ لأنّه بخروجه هذا أسقط مواطينته.

الرابع: إنّ عقد الذمة لا ينبذ بمجرد التهمة، بخلاف الهدنة، فيمكن أن تُنبذ عند ظهور أمارات الخيانة. ونقل المحقق الكركي عن بعضهم في توجيه هذا الفارق «أنّ أهل الذمة في قبضة الإمام، ولا يخشى الضرر كثيرًا من نقضهم، بخلاف أهل الهدنة، كذا ذكره»، ثم عقّب على ذلك قائلاً: «ولعلّه لكون الجزية

إنّما يرضى ببذلها المشركون بعد كمال الضعف؛ لأن الصبر على الصغار، وتحمل الإهانة، وعدم ركوب الخيل ولبس السلاح، ونحو ذلك، وبذل مال الجزية غير معلوم المقدار، أمرٌ شديد، لا يصبر عليه عن قوّة يد^(١).

ويمكن أن يقال في تصحيح وتوجيه هذا الفارق: إنّ الأصل في العقود هو وجوب الوفاء بها، فلا تُنبذ لمجرد التهمة. وخرجنا عن ذلك في عقد الهدنة؛ لورود النص الخاص في ذلك، وهو الآية المباركة: ﴿وَمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٍ فَأَنذِرْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]. فما دلّ على مشروعية النبد ناظر إلى عقد الهدنة، فيبقى عقد الذمة تحت عمومات وجوب الوفاء بالعقود.

وفي توجيهه لهذا الفارق قال الشهيد الثاني: «والفرق بينه [عقد الذمة] وبين عقد الهدنة أنّ الأصل في عقد الهدنة مراعاة مصلحة المسلمين؛ لحاجتهم إليها، ومن ثمّ لم يجز بدونها؛ بخلاف عقد الذمة، فإنّه مترتب على الاختيار وقوّة المسلمين وضعف المشركين، فلا يخاف غائلتهم، ومتى علم بها أمكن تدارك حكمها، بخلاف الهدنة فإنّها على الضد، فقد لا يتدارك الضرر المترتب على الجناية لو توقّف على العلم به»^(٢).

أقول: إنّ ما جاء في أول كلام الشهيد مرجعه إلى الفارق الخامس الآتي، وأما ما جاء في آخر كلامه فيمكن إرجاعه إلى ما ذكره الكركي في كلامه المتقدم.

وخلاصة الفارق: إنّ عقد الذمة لا يُنبذ بمجرد خوف الخيانة، وإنما يقاتلهم الإمام إذا خرجوا عن مقتضيات الذمة، وتحولوا إلى محاربين؛ وذلك لأنّ أهل الذمة تحت سيطرة الدولة، فلا يسعها أن تُعاقبهم على مجرد المخاوف والتُّهم. أما عقد الهدنة فإنه - كما سيأتي - يجوز أن يُنبذ عند خوف الخيانة، فإنّ طرفه هم المحاربون من خارج الدولة، وهؤلاء لا بدّ من الحذر الشديد في التعامل معهم، فالضرر الآتي منهم قد لا يتدارك، كما قال الشهيد.

(١) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٧٢.

(٢) فوائد القواعد، ص ٤٩٦.

وما ذكر العلمان في توجيه الفارق المذكور هو وجه اعتباري، ولكن الأساس في هذا الفارق هو ما ذكرناه.

الخامس: ما ذكره المحقق الكركي، وأشار إليه الشهيد الثاني في المقطع الأول من كلامه المتقدم، قال الكركي: «إنَّ عقد الذمة لمصلحة أهل الكتاب، ولهذا تجب على الإمام إجابتهم عليه، وعقد الهدنة والأمان^(١) لمصلحة المسلمين، لا لحقهم، فافتراقاً» ثم أضاف قائلاً: «وفيه نظر؛ فإنَّ عقد الذمة أيضاً لمصلحة المسلمين، ولهذا لو كان فيه مضرة للمسلمين لم يجوز عقدها. ولو فُرق بأنَّ لأهل الكتاب في عقد الجزية حق [حقاً]، بخلاف الهدنة فإنها لمحض مصلحة المسلمين، فما دام لم يظهر المقتضي لنبذه يجب التمسك به؛ لوجوب إجابتهم إليه مع عدم ظهور المفسدة، لكان أولى^(٢)».

السادس: «إنَّ عقد الذمة أكد؛ لأنه عقد معاوضة ومؤبد، بخلاف الهدنة والأمان. ومما يدل على تأكيده ما تقدم من أنَّ عقد الذمة لا ينبذ بمجرد التهمة، بخلاف الهدنة؛ واستدل على الأكدية أيضاً بأنه لو نقض بعض أهل الذمة، وسكت الباقيون، لم ينتقض عهدهم، ولو كان في الهدنة انتقض، صرح به الأصحاب، ومنهم المصنف في المنتهى والتذكرة»، ثم علّق الكركي قائلاً: «وتأثيره في الفرق غير ظاهر^(٣)؛ لأنَّ الأكدية لا تحدث فرقا جوهرياً، وأضف إليه أنَّ تمامية الفارق المذكور غير مسلمة؛ لأنَّ مستنده في أكدية عقد الذمة أنه عقد معاوضة ومؤبد. وكونه عقد معاوضة غير دقيق، فالجزية ضريبة مالية، وليست عوضاً عن شيء، كما سيأتي لاحقاً. وأما التأييد فهو قد يجري في عقد الهدنة بنظرنا، كما سيأتي. وسيأتي أنَّ صاحب الجواهر ذهب إلى أنَّ نظام الذمة هو على غرار الوصية العهدية، فلا يضره التعليق. ولكنَّ ما ذكره ليس تاماً، كما سنرى.

(١) ذكر الكركي أكثر من فارق بين عقد الذمة من جهة وعقدي الهدنة والأمان من جهة أخرى، وهذا هو الفارق الأول الذي ذكره في كلامه، وتأتي بقية الفوارق في المتن.

(٢) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٧١.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٧١.

السابع: «إن عقد الهدنة منوط بحال الضرورة، ومع خوف الخيانة فالضرورة تقتضي عدمه، بخلاف عقد الجزية»^(١).

والجواب: إنَّ عقد الهدنة لا يناط بحالة الضرورة، على المشهور، بل يكفي فيه وجود المصلحة، وقد يُكتفى بعدم المفسدة، كما سيأتي لاحقاً.



(١) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٧١.

المحور الثاني

التقسيم السياسي

للمعمورة (أحكام الدار)



وفيه مباحث:

المبحث الأول: مصطلح الدار في النصوص الحديثة

المبحث الثاني: الاتجاهات الفقهية في بيان مفهوم الدار

المبحث الثالث: داران أم أربعة دور؟ نقد التصنيف الثنائي

المبحث الرابع: انقلاب الدار / هل تصبح دار الإسلام دار كفر؟

المبحث الخامس: من أحكام الدار / أحكام دار الحرب

إنّ تصنيف الإنسان تارة يكون الملحوظ فيه النظر إلى الأفراد؛ وأخرى يكون الملحوظ فيه النظر إلى المجتمع السياسي. فعلى مستوى الفرد يمكن تصنيفه إلى: مسلم؛ أو كافر، أو إلى: مؤمن؛ أو كافر، كما قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ يَمَّا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [التغابن: ٢]. وهذا التصنيف - وبصرف النظر حاليًا عن تحديد من هو المؤمن والكافر^(١) - للأفراد إلى الصنفين المذكورين لا يستلزم أو يستتبع بالضرورة تصنيفًا سياسيًا، وفرزًا طائفيًا ودينيًا، للمجتمعات والبلدان والدول؛ فقد يكون الفرد مسلمًا، ولكنه يعيش في دولة غير إسلامية أو مجتمع غير إسلامي؛ وقد يكون الشخص كافرًا، ولكنه يعيش في دولة إسلامية أو مجتمع إسلامي. ومحط نظرنا هنا إلى تصنيف المجتمع على أساس سياسي ديني، وليس إلى تصنيف الأفراد.

وهذا يطلّ بنا على النظرة الفقهية حول تقسيم المعمورة والعالم. وهذا الأمر هو من مهمات القضايا الفقهية، التي تتصل اتصالًا وثيقًا بفقه العلاقات السياسية مع الآخر، ويتفرع عليها الكثير من الأحكام الفقهية؛ فإنّ ما يتبناه «جمهور فقهاء المسلمين»^(٢) في هذا المجال هو تقسيم العالم إلى دارين: دار إسلام؛ ودار حرب. وغير خافٍ أنّ الأحكام الفقهية المترتبة على عنوان الدار كثيرة، وهي مذكورة في كتب الفقهاء.

وعلى سبيل المثال، فإنّ دار الإسلام يجب الدفاع عنها، وتحل ذبائحها، ويجب تغسيل من وجد ميتًا فيها، والصلاة عليه، ودفنه. ولغير المسلم الداخل إليها أحكام أيضًا، وهي أحكام الأمان، كما أن لغير المسلم المستوطن فيها (الذمي)

(١) قد تناولنا ذلك مفصلاً في الجزء الأول من كتابنا «من هو الآخر الديني؟»، فلاحظ.

(٢) آثار الحرب - دراسة فقهية مقارنة، للزحيلي، ص ١٩٠.

أحكامًا تنظم علاقته بالدولة والمجتمع، وهي على المشهور من قبيل: أحكام الضريبة (الجزية)، وما يتصل بذلك من شروط أخرى تؤخذ في عقد الذمة، كاجتناب فعل المنكرات، وإحداث الكنائس، وغيرها.. واللقيط فيها يحكم بإسلامه، ولا يجوز استرقاقه، إلى غير ذلك.

وفي المقابل، فإنّ لدار الحرب أحكامها، من قبيل: جواز مقاتلة أهلها، ووجوب الهجرة منها، وعدم جواز الهجرة إليها استيطانًا، وعدم حرمة أهلها في أنفسهم وأموالهم، وجواز التقاط ما يوجد فيها دون حاجة إلى تعريف، وجواز أخذ الربا من أهلها، وعدم جواز إقامة الحدود فيها، على رأي بعضهم، إلى غير ذلك مما هو مذكور في كتب الفقهاء^(١).

وإننا إذ نذكر هذه الأحكام فلا نريد تبنيها والموافقة عليها، بل غرضنا تسليط الأضواء على أهمية البحث حول الدار وتصنيفها.

ومما يزيد من أهمية بحث الدار أنّ المسألة قد وقع فيها الالتباس وسوء الفهم؛ حيث إنّ التصنيف الثنائي للدار قد يُفهم منه أنّ الإسلام لا يعترف بانقسام العالم إلى دول متعددة ذات سيادة^(٢)، وأنه ينظر إلى كافة البلاد التي لا تدخل في عداد دار الإسلام على أنها دار حرب، وأن «العلاقة بين الموضعين ليست إلا علاقة عداء مستحكم وحرب مستمرة، حتى سميت دار غير المسلمين بدار الحرب»^(٣)، وهذا أمر له تداعياته على الواقع الإسلامي.

المبحث الأول

مصطلح الدار في النصوص الحديثية

ورد مصطلح الدار / دار الإسلام وما يقابله في بعض النصوص الحديثية

(١) للتفصيل يمكن مراجعة: موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليه السلام)، ج ٨، ص ٣٨٠، والموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ٢٠، ص ٢٠١-٢١٦.

(٢) الموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ٢٠، ص ٢٠١-٢١٦.

(٣) أشار إلى ذلك محمد سليم العوّا باعتباره من المفاهيم التي لا بدّ أن تدرس في سياقها التاريخي، الذي لا يمنع من التجديد فيها، الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص ٢٩٨.

موضوعاً لجملة من الأحكام الشرعية. والنصوص التي تضمنت القسمة الثنائية للدار مختلفة:

فتارةً ورد مصطلح دار الهجرة، كما في خبر بريدة، عن أبيه، عن رسول الله ﷺ، وسيأتي. وكذلك فقد ورد في مصادر السنة أثرُ تضمن استخدام خالد بن الوليد لهذا المصطلح، في كتابه لأهل الذمة في الحيرة، حيث نص فيه على تقسيم الدار، قال: «..وجعلت لهم أيما شيخ ضعف عن العمل، أو أصابته آفة من الآفات، أو كان غنياً فافتقر، وصار أهل دينه يتصدقون عليه، طرحت جزيته، وعيل من بيت مال المسلمين وعياله، ما أقام بدار الهجرة ودار الإسلام. فإن خرجوا إلى غير دار الهجرة ودار الإسلام فليس على المسلمين النفقة على عيالهم..»^(١).

وتارةً أخرى ورد استخدام مصطلح دار الإسلام، وجعل مقابلاً للدار الحرب، كما في مصادر الشيعة الإمامية، فقد ورد التقسيم الثنائي للدار في عدة أخبار، منها: خبر حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام «..لأنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ نَهَى عَنْ قِتَالِ النِّسَاءِ وَالْوُلْدَانِ فِي دَارِ الْحَرْبِ، إِلَّا أَنْ يُقَاتِلُوا، فَإِنْ قَاتَلَتْ أَيْضًا فَأَمْسِكْ عَنْهَا مَا أَمْكَنْكَ وَلَمْ تَخَفْ خَلًّا، فَلَمَّا نَهَى عَنْ قَتْلِهِنَّ فِي دَارِ الْحَرْبِ كَانَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ أَوْلَى..»^(٢). وهكذا ورد في رواية الأسياف الخمسة الآتية.

وثالثة ورد استخدام مصطلح دار الإسلام في مقابل دار الكفر أو الشرك، وستأتي الروايات الدالة على ذلك.

وخلاصة القول: إن هذا التصنيف له أصل في الأحاديث والروايات، وهذا ما سنعود إليه بعد إلقاء نظرة على تعريف الدار.

ولكن قبل ذلك تجدر الإشارة إلى أن بعض الأخبار ذكرت تصنيفاً للدار استخدمت فيه لفظة الدار استخداماً مجازياً، حيث أريد منها مقر الإيمان والكفر

(١) كتاب الخراج، ص ١٤٤.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٢٩.

من القلب أو اللسان؛ روى الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن العباس بن معروف، عن عبد الرحمن بن أبي نجران، عن حماد بن عثمان، عن عبد الرحيم القصير قال: «كُتِبَتْ مَعَ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنِ الْإِيمَانِ مَا هُوَ؟ فَكَتَبَ إِلَيَّ مَعَ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ أَعْيَنَ: سَأَلْتُ، رَحِمَكَ اللَّهُ، عَنِ الْإِيمَانِ، وَالْإِيمَانُ هُوَ الْإِقْرَارُ بِاللِّسَانِ، وَعَقْدُ فِي الْقَلْبِ، وَعَمَلٌ بِالْأَرْكَانِ. وَالْإِيمَانُ بَعْضُهُ مِنْ بَعْضٍ. وَهُوَ دَارٌ، وَكَذَلِكَ الْإِسْلَامُ دَارٌ، وَالْكُفْرُ دَارٌ، فَقَدْ يَكُونُ الْعَبْدُ مُسْلِمًا قَبْلَ أَنْ يَكُونَ مُؤْمِنًا، وَلَا يَكُونُ مُؤْمِنًا حَتَّى يَكُونَ مُسْلِمًا، فَالْإِسْلَامُ قَبْلَ الْإِيمَانِ، وَهُوَ يُشَارِكُ الْإِيمَانِ، فَإِذَا أَتَى الْعَبْدُ كَبِيرَةً مِنْ كِبَائِرِ الْمَعَاصِي أَوْ صَغِيرَةً مِنْ صَغَائِرِ الْمَعَاصِي الَّتِي نَهَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَنْهَا كَانَ خَارِجًا مِنَ الْإِيمَانِ، سَاقِطًا عَنْهُ اسْمُ الْإِيمَانِ، وَثَابِتًا عَلَيْهِ اسْمُ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ تَابَ وَاسْتَغْفَرَ عَادَ إِلَى دَارِ الْإِيمَانِ، وَلَا يُخْرِجُهُ إِلَى الْكُفْرِ إِلَّا الْجُحُودُ وَالْإِسْتِحْلَالُ: أَنْ يَقُولَ لِلْحَلَالِ هَذَا حَرَامٌ؛ وَلِلْحَرَامِ هَذَا حَلَالٌ، وَدَانَ بِذَلِكَ، فَعِنْدَهَا يَكُونُ خَارِجًا مِنَ الْإِسْلَامِ وَالْإِيمَانِ، دَاخِلًا فِي الْكُفْرِ، وَكَانَ بِمَنْزِلَةِ مَنْ دَخَلَ الْحَرَمَ، ثُمَّ دَخَلَ الْكَعْبَةَ، وَأَحْدَثَ فِي الْكَعْبَةِ حَدَثًا، فَأُخْرِجَ عَنِ الْكَعْبَةِ وَعَنِ الْحَرَمِ، فَضُرِبَتْ عُنُقُهُ، وَصَارَ إِلَى النَّارِ»^(١). فقد ذكر الحديث ثلاثة دور: دار الإيمان؛ ودار الإسلام؛ ودار الكفر. و«الداخل في الأولى من اتصف بالإيمان ولوازمه؛ وفي الثانية من اتصف بالإسلام وآثاره؛ وفي الثانية»^(٢) من اتصف بالكفر وخواصه»^(٣). وتشبيه الإيمان والإسلام والكفر بالدار لأن كل واحدة من هذه الفئات الثلاث يجمعهم معتقد واحد، كما تجمع الدار أهلها. فليست الدار هنا واردة بالمعنى السياسي الفقهي أو الجغرافي، الذي يترتب عليه الأحكام الشرعية، فمن كان مؤمنًا فهو في دار المؤمنين ولو عاش بين المسلمين أو الكفار، ومن كان مسلمًا فهو في دار الإسلام ولو عاش في دار الكفر، ومن كان

(١) الكافي، ج ٢، ص ٢٧-٢٨.

(٢) هكذا في المصدر. والصحيح: الثالثة. والظاهر أنه خطأ طباعي.

(٣) شرح أصول الكافي، ج ٨، ص ٨٦.

كافرًا فهو في دار الكفر ولو عاش في بلاد المسلمين أو المؤمنين.

المبحث الثاني

الاتجاهات الفقهية في بيان مفهوم الدار

تجدر الإشارة بدايةً، وبالرغم من وجود مصطلح الدار في النصوص، إلى أنه لم يتم - بحسب ما وصلنا - إعطاء تحديد واضح لمفهوم الدار^(١)، أو إعطاء ضابط لها، بما يزيل اللبس، ويغني عن البحث الاجتهادي. ولذا علينا أن نستنبط ذلك من خلال التأمل في دلالة تلك النصوص، والاستناد إلى القواعد الفقهية.

أ. اتجاهان في الفقه

وبمراجعة كتب الفقهاء نجد أن ثمة اتجاهين في تعريف الدار: الاتجاه الأول: وهو المشهور بين فقهاء المذاهب، أن المراد بالدار: السلطنة وظهور الأحكام. وهذا ما نسب إلى محمد بن الحسن^(٢)، وأبي يوسف القاضي، قال: «دار الإسلام: هي التي تكون فيها أحكام الإسلام ظاهرة وإن كان جلّ أهلها من الكفار، ودار الكفر: هي الدار التي تكون فيها أحكام الكفر ظاهرة وإن كان جلّ أهلها من المسلمين»^(٣). وقال أبو بكر الكاشاني: «قولنا: دار الإسلام ودار الكفر إضافة دار إلى الإسلام وإلى الكفر، وإنما تضاف الدار إلى الإسلام أو إلى الكفر لظهور الإسلام أو الكفر فيها، كما تسمى الجنة دار السلام، والنار دار البوار؛ لوجود السلامة في الجنة، والبوار في النار. وظهور الإسلام والكفر بظهور أحكامهما»^(٤)، وهذا ما تبناه من فقهاءنا الشهيد الأول (ت: ٧٨٦هـ)، قال: «المراد بدار الإسلام ما ينفذ فيه حكم الإسلام، فلا يكون بها كافر إلا معاهدًا، فلقبها

(١) الجهاد (تقريرًا لدروس الشيخ الآصفي)، ص ٤٢٤.

(٢) نقل عنه أنه قال: «المعتبر في حكم الدار هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم...»، آثار ص ١٩٣.

(٣) معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، لمحمود عبد الرحمان عبد المنعم، ج ٢، ص ٧٣.

(٤) بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٣٠ - ١٣١.

حرّ مسلم... وأما دار الكفر فهي ما ينفذ فيها أحكام الكفار، فلا يسكن فيها مسلم إلاّ مسالماً، ولقيطها محكوم بكفره ورقّه، إلّا أن يكون فيها مسلم، ولو تاجرًا إذا كان مقيمًا، وكذا لو كان أسيرًا أو محبوسًا، ولا يكفي المارة من المسلمين»^(١). ونحوه ما قاله الفاضل المقداد^(٢).

الاتجاه الثاني: ليس الضابط في إسلامية الدار أو عدم إسلاميتها تبعيتها للسلطة أو ظهور الأحكام، بل الضابط هو غلبة أهل الإسلام أو أهل الكفر عليها بصرف النظر عن السلطنة؛ فإن كانت أكثرية السكان مسلمين فالدار إسلامية؛ وإن كانوا غير مسلمين فالدار دار حرب أو كفر. ويظهر تبني هذا الاتجاه من المحقق الأردبيلي، قال: «ثم اعلم أنهم قالوا: امتياز بلد الإسلام عن بلد الكفر بنفوذ الأحكام. وهو محل التأمل، بل ينبغي أن يكون الحاكم في ذلك العرف باعتبار أهل البلد، فإن كانوا مسلمين بحيث لا يوجد فيه كافر إلا نادر قليل أو بطريق المسافرة فهو بلد المسلمين، وإلا فلا، وهو الذي يقتضيه القواعد»^(٣). وتبناه صريحًا الشيخ منتظري^(٤)، وربما إليه يعود ما ذكره بعض الفقهاء من أنّ المعيار هو كون البلاد إسلامية أو غير إسلامية، فقد سئل السيد الخوئي: هل المقصود بدار الحرب بلاد غير إسلامية ودار الإسلام بلاد إسلامية، أم لدار الحرب معنى آخر، فما هو؟ فأجاب: «نعم المقصود بدار الحرب بلاد غير

(١) الدروس الشرعية، ج ٣، ص ٩٦.

(٢) التنقيح الرائع لشرح مختصر الشرائع، ج ٤، ص ١٠٧.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان، ج ١١، ص ١٢٨.

(٤) قال ما ترجمته: في الاصطلاح الفقهي يطلق «دار الإسلام» على المنطقة التي تكون أكثرية سكانها من المسلمين، سواء كانت حكومتها دينية أو علمانية، بينما يطلق مصطلح «دار الكفر» على المنطقة التي تكون أكثرية أهلها من أهل الكفر، سواء أكانت حكومتها دينية وقائمة على مرجعية دينية غير إسلامية أو كانت علمانية، حكومت ديني وحقوق إنسان، ص ٧١. أقول: نسبة الأمر إلى الاصطلاح الفقهي، مما يوحي بأنّ هذا رأي عامة الفقهاء، غير دقيقة، كما عرفت.

إسلامية»^(١). واستشهد الأردبيلي^(٢) لذلك بموثقة إسحاق بن عمار الآتية. ثم إنَّ بعض المعاصرين، في إشارته إلى هذا الاتجاه، اشترط في صدق دار الإسلام - بالإضافة إلى أكثرية المسلمين في الدار الإسلامية - قيد امتداد الدعوة، فقال: «دار الإسلام هي المساحة التي تمتد إليها الدعوة، ويتواجد فيها المسلمون بشكل غالب، سواء كان هناك نفوذ سياسي لهم أو لم يكن»^(٣). ولكننا لا نجد أهمية تذكر لقيد الدعوة، في هذا الاتجاه، وإنما الأساس هو غلبة المسلمين على الدار، أكان ذلك من خلال الدعوة أو من خلال هجرة المسلمين إليها وصيرورتهم أكثرية.

ب. وقفة مع تصنيف الشيخ الطوسي للدار

قال الشيخ: «وأما الدار فداران: دار الإسلام؛ ودار الحرب، فدار الإسلام على ثلاثة أضرب: بلد بني في الإسلام، ولم يقربها المشركون، مثل: بغداد والبصرة، فإن وجد لقيط ها هنا فإنه يحكم بإسلامه؛ لأنه يجوز أن يكون ابنًا لمسلم، ويجوز أن يكون لذمي، فيغلب حكم الإسلام؛ لقوله ﷺ: «الإسلام يعلو ولا يعلى عليه». والثاني: كان دار كفر، فغلب عليه المسلمون، وأخذوه صلحًا، وأقروهم على ما كانوا عليه، على أن يؤدوا الجزية، فإن وجد لقيط نظرت؛ فإن كان هناك مسلم مستوطن فإنه يحكم بإسلامه؛ لما ذكرناه؛ وإن لم يكن هناك مسلم أصلاً حكم بكفره؛ لأن الدار دار كفر. والثالث: دار كانت للمسلمين، وتغلب عليها المشركون، مثل: الطرسوس^(٤)، فإذا وجد فيها لقيط نظرت؛ فإن كان هناك

(١) صراط النجاة، ج ١، ص ٤٥٠.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان، ج ١١، ص ١٢٨.

(٣) الجهاد (تقريراً لدروس الشيخ الآصفي)، ص ٤٢٧، وقال قبيل ذلك، في بيان هذه النظرية: «إنَّ الأساس في تقسيم العالم قائم على أساس الدعوة، فمهما امتدت الدعوة تمتد معها دار الإسلام»، المصدر نفسه.

(٤) طرسوس في تركيا. وقد فتحها المسلمون سنة ٥٣هـ، تاريخ يعقوبي، ج ٢، ص ٢٤٠. وكانت ثغراً مع الروم، وساحة للعديد من المعارك، وقد دفن فيها المأمون العباسي، تاريخ

مسلم مستوطن حكم بإسلامه، وإن لم يكن هناك مسلم قال قوم: يحكم بإسلامه؛ لأنه يجوز أن يكون هناك مسلم مستقر متق لا يقدر أن يظهر. وهذا ضعيف. فأما الضرب الثاني من الدار دار الحرب، مثل: الروم، فإن وجد فيها لقيط نظرت؛ فإن كان هناك أسارى فإنه يحكم بإسلامه، وإن لم يكن أسارى، ويدخلها التجار، فهل يحكم بإسلامه؟ قيل: فيه وجهان؛ أحدهما: يحكم بإسلامه؛ لتغليب الإسلام؛ والثاني: يحكم بكفره؛ لأن الدار دار حرب^(١).

أقول: يلاحظ أن الشيخ الطوسي تجنب تقديم تعريف معياري لإسلامية الدار أو حربيتها، وإنما ذهب مباشرة إلى بيان أقسام الدارين، فلم نعرف الملاك في حربية الدار أو إسلاميتها. وقد يستظهر من بعض فقرات كلامه تبنيه للاتجاه الثاني، وهو أن معيار الدار يرتبط بأكثرية أهلها؛ فقد عدّ الصنف الثالث من الضرب الأول من دار الإسلام، مع أن الدار حسب الفرض قد خرجت من سلطة الإسلام، وأصبحت تحت سلطة الكفر. ولكن في المقابل، يظهر من مقطع آخر من كلامه أنه يتبنى الاتجاه الأول، أعني أن الملاك في تبعية الدار هو في ظهور الحكم، وهذا المقطع هو ما ذكره في الصنف الثاني من الضرب الأول، والصنف الثاني هو الدار التي أهلها من غير المسلمين؛ فإن اندراجها في دار الإسلام ليس إلا بسبب كونها تحت حكم الإسلام. وأما ما ذكره في الصنف الأول من الضرب

الطبري، ج ٧، ص ٢١٠. ثم إنه في سنة ٣٥٤هـ أعيد انتزاعها من أيدي المسلمين، قال الهمداني (ت: ٥٢١هـ): «فيها دخل ملك الروم المصيصة، وساق من أهلها مائتي ألف إنسان، وأعطى أهل طرسوس الأمان، وأمرهم بالانتقال عنها إلى أي بلد اختاروا، ومعهم من أموالهم ما شاؤوا، ففعلوا، وحملهم إلى أنطاكية، وجعل جامع طرسوس إصبطلاً، وأحرق المنبر، وتقدم لعمارة البلد، واستخلف عليه بطريقاً في خمسين ألفاً»، تكملة تاريخ الطبري، ج ١، ص ١٩٠. وفي البداية والنهاية، لابن الأثير، أنها أخذت عنوة من المسلمين سنة ٣٥٩هـ، البداية والنهاية، ج ١١، ص ٣٠٤، ثم أعاد المسلمون فتحها سنة ٧٦١هـ، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٣١٠. فكلام الشيخ الطوسي ناظر إلى فترة احتلالها من قبل الروم.

(١) المبسوط، ج ٣، ص ٣٤٣.

الأول فهو يحتمل إرادة المعيارين، أعني ظهور الحكم والأكثرية. ولذلك فإنّ كلامه لا يعتمد معيارًا واضحًا. ولولا أنّ الشيخ قد فرّع هذه الأضرب على مثال واحد، وهو حكم اللقيط، لأمكن القول: إنّ ما ذكره ليس ناشئًا عن عدم وضوح في الرؤية، وإنما هو بسبب تبنيه لأكثر من معيار في إسلامية الدار، بحسب اختلاف الباب الفقهي، كما سيأتي في الفقرة الآتية.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ ما ذكره الشيخ في أمر اللقيط ليس مما يشكّل فارقًا بين الدارين، فإنه قد ذكر بأنّ لقيط دار الكفر يحكم بإسلامه إذا كان فيها مسلم يحتمل تولده منه، وإلا حكم بكفره، وظاهره أيضًا الحكم بكفر لقيط دار الإسلام إذا وجد في مدينة ليس فيها مسلمون (كما في الصنف الثالث من الضرب الأول)، وعليه ما هو الفارق^(١) بين الدارين؟!

واللافت أن الشيخ أدرج مسألة الدار وأقسام الدار في باب اللقطة، وتبعه كثير من الفقهاء على ذلك والحال أنها أقرب إلى فقه الجهاد.

ج. المختار في تعريف الدار

الملاحظ أنّ الاتجاهين المتقدمين يساوقان بين دار الكفر ودار الحرب، ويجعلان دار الإسلام في قباهما معًا، فكلّ دار لا ينطبق عليها أنها دار إسلام هي دار كفر ودار حرب. كما أنّ الظاهر من الاتجاهين المذكورين أنهما اعتبرا أنّ التصنيف على أي معيار ابتنى هو تصنيف يحكم الأبواب الفقهية بأجمعها. ولكن الذي يظهر لنا بالتأمل أنّ ثمة اشتباهًا وقع فيه الفقهاء، لا لأنهم ساوقوا بين دار الكفر ودار الحرب فحسب؛ بل لأنهم اعتبروا أنّ مصطلح دار الإسلام وما يقابله يعبر عن حقيقة واحدة حاكمة على جميع أبواب الفقه، وتدور عليه الأحكام الفقهية المشار إليها سابقًا، والحال أنّ الظاهر هو وجود ثلاثة إطلاقات صحيحة لمصطلح دار الإسلام وما يقابله، وهي تختلف في الآثار المترتبة عليها:

الإطلاق الأول: دار المسلمين في قبال دار غير المسلمين. وسوف نصطلح على

(١) لاحظ: الجهاد (تقريرًا لدروس الشيخ الآصفي)، ص ٤٥٧.

التصنيف بهذا اللحاظ: التصنيف السكاني الديني. وبهذا الاعتبار يكون الاتجاه الثاني في تفسير الدار قريباً، أي محطّ النظر في إسلامية الدار أو عدم إسلاميتها إلى الهوية الدينية لأكثرية السكان القاطنين فيها، بصرف النظر عن السيادة على الدار؛ فالدار التي يقطنها أغلبية مسلمة هي دار إسلامية ولو كان حكامها لا يطبقون شريعة الإسلام، والدار التي أغلبية أهلها من غير المسلمين، هي دار غير إسلامية ولو كانت تنضوي تحت حكم الإسلام، ولك أن تقول: إنّ المعيار في هذا التصنيف معيار سكاني اجتماعي ديني وفقهي، ويُرجح أنه بهذا المعنى أطلق اللفظ - في النصوص وكلمات الفقهاء - في بابي الطهارة والسوق وما يتصل بهما من حلية للحوم وتذكيتهما، حيث يحكم بتذكية وحلية ما يؤخذ من دار الإسلام من لحوم وأجبان وجواز أكلها، والصلاة في جلودها، فإنّ النظر هنا إلى غلبة المسلمين على الدار. وقد يعبر هنا عن الدار بتعبير السوق، فيحكم بحلية وطهارة ما يؤخذ من أسواق المسلمين، دون أسواق غيرهم. وبهذا المعنى للدار أطلق المصطلح أيضاً في مسائل أحكام الميت مجهول الهوية، لجهة الحكم بوجوب تغسيله وتكفينه والصلاة عليه، فميت دار الإسلام يُحكم بوجوب التعامل معه معاملة المسلم، بخلاف ميت دار الشرك أو الكفر. وأما بلحاظ المعنى الأول للدار، وهو ما كان تحت سلطة الإسلام وتجري فيها أحكامه، فلا وجه دائماً للحكم بإجراء أحكام الإسلام المتصلة بالطهارة والحلية وأحكام الميت فيها؛ لأنّ الدار كذلك قد تكون بعض مدنها بكافة أهلها من غير المسلمين، فلا يبنى على حلية ما يؤخذ منهم ومن أسواقهم؛ وقد لا يحكم بإسلام الميت المشكوك أمره. وهكذا يمكن إدراج ما ذكر من الحكم بإسلام اللقيط في هذا المعيار للدار، فلقيط دار المسلمين محكوم بإسلامه ولو كان السلطان عليها لغيرهم، ولقيط دار الكفر يحكم بكفره ولو كانت السلطنة عليها للمسلمين.

ولعلّ الأنسب في التعبير عن الدار بهذا المعنى هو ما ذكرناه، أي أن يقال: دار المسلمين، في مقابل دار غير المسلمين (الكفار والمشرّكين)؛ لأنّ الأساس في ترتيب الأحكام يتصل بالهوية الدينية لأكثرية أهل الدار؛ ويشهد له موثقة إسحاق بن

عَمَّارٌ، عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ عليه السلام أَنَّهُ قَالَ: «لَا بَأْسَ بِالصَّلَاةِ فِي الْقَرْ»^(١) الْيَمَانِيِّ وَفِيمَا صُنِعَ فِي أَرْضِ الْإِسْلَامِ، قُلْتُ لَهُ: فَإِنْ كَانَ فِيهَا غَيْرُ أَهْلِ الْإِسْلَامِ؟ قَالَ: إِذَا كَانَ الْغَالِبُ عَلَيْهَا الْمُسْلِمُونَ فَلَا بَأْسَ»^(٢). فَإِنَّ الظَّاهِرَ مِنْ قَوْلِهِ: «إِذَا كَانَ الْغَالِبُ» أَيُّ إِذَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُسْلِمِينَ، كَمَا اسْتَظْهَرَهُ الْمَجْلِسِيُّ، وَلَكِنَّهُ طَرَحَ احْتِمَالَ «أَنْ يَكُونَ الْمُرَادُ إِذَا كَانَ السُّلْطَانُ الْغَالِبُ عَلَيْهِمْ مُسْلِمًا وَإِنْ كَانَ أَكْثَرُهُمْ كُفَرَاءً»^(٣). وَلَكِنَّهُ احْتِمَالٌ بَعِيدٌ، وَلَا سِيَّما أَنْ السُّؤَالَ عَمَّا صُنِعَ فِي أَرْضِ الْإِسْلَامِ، مَا يَعْنِي أَنَّ كَوْنَهَا تَحْتَ سُلْطَةِ الْإِسْلَامِ مَفْرُوعٌ مِنْهُ.

الإطلاق الثاني: دار الإسلام في قبال دار غير الإسلام (الكفر). وسوف نصطَلَحُ عَلَى هَذَا التَّصْنِيفِ: التَّصْنِيفِ السِّيَادِيِّ الْقَانُونِيِّ؛ لِأَنَّ الضَّابِطَ فِي تَبْعِيَةِ الدَّارِ وَتَصْنِيفِهَا يَأْخُذُ بِعَيْنِ الْإِعْتِبَارِ دُخُولَهَا فِي سُلْطَانِ الْإِسْلَامِ أَوْ سُلْطَانِ الْكُفْرِ، وَإِنْ شِئْتُ فَقُلْ: إِنَّ الْمَعْيَارَ هُوَ فِي دُخُولِهَا تَحْتَ السِّيَادَةِ الدَّسْتُورِيَّةِ؛ فَدَارُ الْإِسْلَامِ هِيَ الْبِلَادُ الَّتِي تَكُونُ تَحْتَ السِّيَادَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَتَطْبُقُ فِيهَا أَحْكَامُ الْإِسْلَامِ؛ بِخِلَافِ دَارِ الْكُفْرِ، فَهِيَ الَّتِي تَكُونُ فِيهَا السِّيَادَةُ لَغَيْرِ الْإِسْلَامِ، وَتَطْبُقُ فِيهَا أَحْكَامُ غَيْرِ أَحْكَامِ الْإِسْلَامِ. وَهَذَا الْمَعْيَارُ سِيَاسِيٌّ فَقْهِيٌّ دَسْتُورِيٌّ.

الإطلاق الثالث: دار الإسلام مقابل دار الحرب، ونصطَلَحُ عَلَى التَّصْنِيفِ هُنَا: السِّيَاسِيِّ الْعَسْكَرِيِّ؛ لِأَنَّهُ يَأْخُذُ بِعَيْنِ الْإِعْتِبَارِ الْوَضْعِيَّةَ السِّيَاسِيَّةَ الْأَمْنِيَّةَ وَالْعَسْكَرِيَّةَ الَّتِي تَحْكُمُ الْعِلَاقَةَ مَعَ الْآخَرِ، فَدَارُ الْحَرْبِ هِيَ خُصُوصُ الدَّارِ الَّتِي تَكُونُ الْعِلَاقَةُ مَعَهَا عِلَاقَةُ حَرْبٍ، لَا سَلَمٍ، وَلَا عَهْدٍ.

وهذا التصنيف يبتني على الرأي المختار - مما سيأتي - من رفض القول بثنائية

(١) في وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٤٥٦: الفراء، وفي بحار الأنوار، ج ٦٢، ص ١٥٤: الفرو، وهو جلد مكسوّ بالشعر. ولعلّ هذا أقرب؛ لأنّ القز بمعنى الحرير لا وجه للاستشكال فيه من جهة كونه من صنع بلاد غير إسلامية، وربما كان السؤال عن الخز، وليس القز، والخز موضع سؤال في الروايات.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٦٩.

(٣) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٤، ص ٦٠٠.

الدار؛ وأمّا على الثنائية، والتي تعني أنّ دار الكفر مطلقاً هي دار حرب، فعندها سيرجع هذا الإطلاق إلى سابقه. وبكلمة أخرى: الإطلاقان الأخيران لا يرجعان - بنظرنا - إلى معنى واحد؛ لما سيأتي من أنّ دار الحرب أخصّ من دار الكفر. لكنّ الظاهر من المشهور أنّهما يرجعان إلى معنى واحد، وذلك مبني على أنّ دار الكفر بنظرهم مساوقة لدار الحرب، وستأتي بعض الكلمات التي تشهد لذلك، ما يعني أنّ كل دار ليست دار إسلام فهي عندهم دار كفر، وكل دار للكفر فهي دار حرب. ولأجل المساوقة بينهما وجدنا أنّ بعضهم يعبر في باب واحد تارة بدار الحرب؛ وأخرى بدار الكفر، والمقصود واحد، كما يلاحظ ذلك في باب الجهاد وما يتصل به من الغنائم والأسرى والسبي، وفي باب الهجرة، فحكموا بحلّ غنائم دار الكفر^(١)، ووجوب الهجرة من دار الحرب^(٢)، وحرّموا الهجرة إليها.

قد يقال: إنّ بعض الأحكام التي قيل بابتنائها على التصنيف بلحاظ الإطلاق الثالث تبني في الحقيقة على التصنيف بلحاظ الإطلاق الثاني، كما في الحكم بوجوب الهجرة؛ فإنّ حرمة الهجرة من دار غير إسلامية لا علاقة له بكونها دار حرب، بل بسبب كونها تخضع لسلطان الكفر.. وهذا ما سيأتي بيانه لاحقاً.

وقد يطلق على ما يقابل دار الحرب بهذا المعنى مصطلح دار الهجرة، كما في الخبر المروي، في مصادر السنة، عن بريدة، عن أبيه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أمّر أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً.. ثم ادعهم إلى الإسلام؛ فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنّهم إنّ فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين؛ فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنّهم

(١) قال السيد المرتضى: «إذا غنم المسلمون شيئاً من دار الكفر بالسيف قسم الغنيمة الإمام على خمسة أسهم..»، الانتصار، ص ٢٢٥. ودار الكفر هنا هي عينها دار الحرب.

(٢) انظر: صحيح ابن حبان، ح ١١، ص ٢٠٣، قال في الجواهر: «الواجب الهجرة من دار الحرب التي لا يتمكن من إقامة شعار الإسلام فيها»، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٠٨.

يكونون كأعراب المسلمين..»^(١). وهكذا ما ورد في خبر الاحتجاج، من كلام لأمير المؤمنين في البصرة^(٢)، وجاء فيه: «يا أخا بكر، أما علمت أن دار الحرب محل ما فيها، وأن دار الهجرة يحرم ما فيها إلا بالحق، فمهلاً مهلاً رحمكم الله؛ فإن لم تصدقوني وأكثرتم عليّ - وذلك أنّه تكلم في هذا غير واحد - فأيكم يأخذ عائشة بسهمه؟ فقالوا: يا أمير المؤمنين، أصبت وأخطأنا، وعلمت وجهلنا، فنحن نستغفر الله تعالى، ونادى الناس من كلّ جانب: أصبت يا أمير المؤمنين، أصاب الله بك الرشاد والساد»^(٣).

المبحث الثالث

نقد أدلة القائلين بثنائية الدار

ثم إنَّ النقطة الأهم في تصنيف الدار هو الوقوف عند ثنائية الدار، الأمر الذي يظهر تبنيّه من مشهور الفقهاء. بيد أنّ الأرجح بنظرنا أن الثنائية ليست تامة على إطلاقها، وإليك التفصيل:

أ. الثنائية على ضوء الاعتبارات المتقدمة

أما التصنيف بلحاظ الإطلاق الأول المتقدم، وهو الاعتبار الذي يراعي في التصنيف الهوية الدينية للسكان، فإنّ وجود صنفين من البلاد أمر لا شك فيه، وهما: البلاد التي غالبية أهلها من غير المسلمين بينما يُشكّل المسلمون فيها أقلية؛ والبلاد التي غالبية أهلها من المسلمين بينما غيرهم يُشكّل أقلية، ولكنّ انحصار الأمر بهذين الدارين غير واضح؛ إذ ثمة صنف ثالث، وهو البلاد المشتركة التي يقطنها هؤلاء وهؤلاء، دون أكثرية وأقلية، وهذا الصنف حتى لو لم يكن موجوداً حالياً لكنّ احتمالية وجوده في المستقبل قائمة، فهنا يرد السؤال: هل يسعنا ترتيب

(١) صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٤٠، وسنن الترمذي، ج ٣، ص ٨٥.

(٢) قال الطبرسي: «روى يحيى بن عبد الله بن الحسن، عن أبيه عبد الله بن الحسن قال: كان أمير المؤمنين عليه السلام يخطب بالبصرة، بعد دخوله بأيام، فقام إليه رجل، فقال:..».

(٣) الاحتجاج، للطبرسي، ج ١، ص ٢٤٧.

الأحكام المختصة بالمسلمين أو بغير المسلمين عليها؟ والإجابة التفصيلية عن ذلك موكولة إلى الأبواب الفقهية المختصة، لنرى ما الذي يستفاد من نصوصها، لكن في الإجمال يمكننا أن نقول: إنَّ هذا الصنف من الدور قد يلحق بدار المسلمين بلحاظ الآثار الشرعية، كما في الحكم بإسلام الميت المجهول وترتيب الآثار على ذلك، فإنَّ من وجد ميتاً في دارٍ، ولم تعرف هويته الدينية، محكومٌ بجريان أحكام المسلمين عليه، وفي المقابل قد يلحق هذا الصنف من الدور بلحاظ آثار أخرى بدار غير المسلمين، كما في أحكام السوق، والحكم بالزكاة.

وأما التصنيف بلحاظ الإطلاق الثاني، وهو تقسيم الدار بلحاظ السلطنة وجريان الأحكام، فيمكن القول بأنَّ التصنيف الثنائي هنا صحيحٌ؛ فإنَّ الدار إمَّا خاضعة لأحكام الإسلام؛ أو خاضعة لأحكام غير الإسلام، ولا ثالث لهما.

وأما التصنيف بلحاظ الإطلاق الثالث، وهو التصنيف السياسي العسكري للدار، وهو الذي يهَمُّنا تركيز الكلام بشأنه هنا، فهل هو تصنيف ثنائي، بحيث يصح القول: إن كل دار لم تكن دار إسلام فهي دار حرب؟

يظهر ذلك من الشيخ الطوسي في المبسوط، قال: «وأما الدار فداران: دار الإسلام؛ ودار الحرب»^(١). ويظهر ذلك من بعض الفقهاء المعاصرين، حيث أكَّد أنَّ «المراد بدار الحرب دار الكفار الذين لم يلتزموا بشرائط الذمة»^(٢). وهذا معناه نفي وجود دار ثالثة؛ فهناك دار الإسلام، سواء أكان أهلها من المسلمين أو وجد فيها من غير المسلمين لكنهم ملتزمون بشرائط الذمة؛ ويقابلها دار الحرب، وهي دار غير إسلامية، وأهلها غير ملتزمين بنظام الذمة ودفع الجزية للمسلمين.

من جهته تحدث الشافعي^(٣) عن دار ثالثة، وهي دار العهد، وذلك بإزاء حديثه عن دارَي الحرب والإسلام. وهكذا فإنَّ فقهاء آخرين، ومنهم: البهوتي^(٤)،

(١) المبسوط، ج ٣، ص ٣٤٣.

(٢) صراط النجاة، ج ١، ص ٤٥٠.

(٣) كتاب الأم، ج ٤، ص ٢٧٢، وفي آثار الحرب، للزحيلي، ص ١٩٦: «قسم الشافعي الدنيا إلى ثلاثة دور: دار إسلام، ودار حرب، ودار عهد أو صلح. ودار الحرب على هذا التقسيم هي بلاد غير المسلمين الذين لا صلح بيننا وبينهم».

(٤) كشف القناع، ج ٢، ص ٢٦٢، وج ٣، ص ١٠٩.

تحدثوا عن ثلاث دور، وهي: دار الإسلام؛ ودار الحرب؛ ودار العهد. ودار العهد عندهم هي التي يلتزم أهلها بدفع الجزية للمسلمين، بيد أنك ستعرف أن مفهوم دار العهد لا ينحصر بما ذكره هو وغيره من أنها التي يدفع فيه غير المسلمين خراجاً للمسلمين؛ لأن دفع الخراج أو نحوه تابع لاتفاقية العهد، وقد لا يكون في بنود الاتفاقية شرط مالي.

ب. أدلة انحصار الدار بداري الإسلام والحرب

أعتقد أن ثنائية الدار بالمعنى السياسي العسكري (دار إسلام أو هجرة؛ ودار حرب) هي نتيجة طبيعية لثنائية أخرى تبناها مشهور الفقهاء، وهي أن من لم يكن ذمياً فهو محارب، ونحن مأمورون بقتال المحارب؛ إما لإدخاله في الإسلام، ولا يقبل منه أي خيار آخر إن كان من المشركين؛ وإما لإدخاله في الإسلام أو إخضاعه لحكم الإسلام، ودفع الجزية فيما لو كان من أهل الكتاب.

وهذا المبني، الذي يقتضي نفي الوساطة بين الذمي والحربي، قد تطرقنا إليه في مبحث «من هو الآخر الديني؟»، وخلصنا هناك إلى أن الصحيح وجود الوساطة بينهما، وهي: المعاهد؛ والحيادي، وسنعود إلى ذلك بعد قليل.

وبصرف النظر عن ذلك، لا دليل على الثنائية المذكورة، رغم أنه ورد في بعض الأخبار إشارة إلى الدارين، لكنّها - كما سنلاحظ - ليست بصدد الحصر. وإليك بعض طوائف الأخبار التي قد يستدل بها لإثبات الثنائية المذكورة:

المجموعة الأولى: ما تضمن الإشارة إلى دار الإسلام ودار الكفر، من قبيل: ما رواه الشيخ الطوسي، بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب، عن أحمد بن محمد، عن علي بن حديد، عن جميل بن دراج، عن بعض أصحابنا، عن أحدهما عليه السلام أنه قال: «في اليهودي والنصراني والمجوسي إذا أسلمت امرأته ولم يسلم؟ قال: هما على نكاحهما، ولا يفرق بينهما، ولا يترك أن يخرج بها من دار الإسلام إلى دار الكفر»^(١). ونحوها رواية الكليني، عن عَليِّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي

(١) تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٠٠، والاستبصار، ج ٣، ص ١٨١. وفي بعض الكتب الفقهية ورد بدل تعبير دار الكفر في آخرها «دار الهجرة»، مختلف الشيعة، ج ٧، ص ٨١، ومسالک

عُمَيْرٍ، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ أَهْلَ الْكِتَابِ وَجَمِيعَ مَنْ لَهُ ذِمَّةٌ إِذَا أَسْلَمَ أَحَدُ الزَّوْجَيْنِ فَهُمَا عَلَى نِكَاحِهِمَا، وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يُخْرِجَهَا مِنْ دَارِ الْإِسْلَامِ إِلَى غَيْرِهَا، وَلَا يَبْتَ مَعَهَا، وَلَكِنَّهُ يَأْتِيهَا بِالنَّهَارِ»^(١). وهاتان الروايتان لا تصلحان لإثبات المدعى، لا لضعفهما سنداً؛ فسند الثانية جيد^(٢)، وتؤيدها الأولى، ولا لأن مضمونها معرض عنه؛ فقد عمل الشيخ بهما في النهاية وكتابي الأخبار^(٣)؛ بل لأنه لا دلالة فيهما على الثنائية والحصص؛ على أنهما تنظران إلى دار الإسلام ودار الكفر، ودار الكفر ليست بالضرورة أن تكون دار حرب، بل قد تكون دار عهد، كما سيأتي.

المجموعة الثانية: ما تضمن الإشارة إلى دار الإسلام ودار الشرك، من قبيل: معتبرة رِفَاعَةَ النَّخَّاسِ^(٤) قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: إِنَّ الرُّومَ يُغَيِّرُونَ عَلَى الصَّقَالِيَةِ»^(٥)، فَيَسْرِقُونَ أَوْلَادَهُمْ مِنَ الْجَوَارِي وَالْعِلْمَانِ، فَيَعْمِدُونَ إِلَى الْعِلْمَانِ

الأفهام، ج ٧، ص ٣٦٦، ونهاية المرام، ج ١، ص ١٩٦. والرواية ضعيفة السند؛ بعلي بن حديد، وبالإرسال.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣٥٨.

(٢) لو صحَّ اشتغال السند على ابن أبي عمير، كما في التهذيب والاستبصار؛ ولكن الكافي - وهو المصدر الأساس للرواية - قد خلا من فقرة «عن ابن أبي عمير»، وقد حققنا ذلك في بحثنا عن الأحوال الشخصية، التي سيأتي طبعها لاحقاً في هذه السلسلة حول فقه العلاقة مع الآخر الديني.

(٣) كما ذكر في كشف اللثام، ج ٧، ص ٢٢٧.

(٤) «نخست الدابة نخساً: من باب قتل، طعنته بعود أو غيره فهاج، والفاعل نخاس مبالغة، ومنه قيل لدلال الدواب ونحوها: نخاس»، المصباح المنير، ص ٥٩٦، وقال الطريحي: «النخاس بالتشديد: هو دلال الدواب والرقيق»، مجمع البحرين، ج ٤، ص ١١٠.

(٥) جاء في لسان العرب: «ابن الأعرابي: الصَّقْلَابُ الرجل الأبيض. وقال أبو عمرو: هو الأحمر؛ وأنشد لجنيد: بَيْنَ مَقْدَى رَأْسِهِ الصَّقْلَابُ قَالَ أَبُو منصور: الصَّقَالِيَةُ جِيلٌ حُمْرُ الْأَلْوَانِ، صُهِبُ الشُّعُورِ، يُتَاخَمُونَ الْخَزَرَ وَبَعْضُ جِبَالِ الرُّومِ، وَقِيلَ لِلرَّجُلِ الْأَحْمَرِ: صَقْلَابٌ تَشْبِيهًا بِهِمْ»، لسان العرب، ج ١، ص ٥٢٦. وقال الفيروزآبادي: «والصقالبة: جيل تناخم بلادهم بلاد الخزر بين بلغر وقسطنطينية»، القاموس المحيط، ج ١، ص ٩٣. وقد تكلم المسعودي عنهم بشكل مفصل، وعن أجناسهم ومساكنهم، راجع: مروج الذهب ومعادن

فَيَخْصُونَهُمْ، ثُمَّ يَبْعَثُونَ بِهِمْ إِلَى بَغْدَادَ، إِلَى الثُّجَّارِ، فَمَا تَرَى فِي شِرَائِهِمْ، وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ قَدْ سُرِقُوا، وَإِنَّمَا أَغَارُوا عَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ حَرْبٍ كَانَتْ بَيْنَهُمْ؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِشِرَائِهِمْ، إِنَّمَا أَخْرَجُوهُمْ مِنَ الشَّرْكِ إِلَى دَارِ الْإِسْلَامِ^(١).

ولنا كلامٌ حول ما تضمنته هذه الرواية من جواز الاسترقاق، ذكرناه في فقه الجهاد. وما يعيننا هنا أنها لا تدلّ على التصنيف السياسي - العسكري الثنائي للدار، كما لا يخفى، وإنما هي نظرة إلى التصنيف بلحاظ الهوية الدينية، وعلى التقديرين فهي لا تدل على الحصر. وعلى احتمالٍ فهي نظرة إلى التصنيف بلحاظ السيادة، فهم أخرجوهم إلى البيئة التي تكون السيادة فيها للإسلام، ما قد يفتح الباب أمام هدايتهم ودخولهم فيه.

المجموعة الثالثة: ما استعمل فيه دار الهجرة، وذلك ما جاء في خبر بريدة المتقدم، عن أبيه، عن رسول الله ﷺ، وجاء فيه: «..وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال (أو خلال)، فأيتهم ما أجابوك فاقبل منهم، وكف عنهم، ثم ادعهم إلى الإسلام؛ فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنيمة والفِيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين..»^(٢).

ولكنّ الإنصاف أنّ هذا الخبر لا يدلّ على التصنيف الثنائي للدار إلى: دار إسلام؛ ودار حرب، بل الاستفادة منه أنّ ثمة دارين: وهما: دار المهاجرين؛ ودار غير المهاجرين، ودار غير المهاجرين ليس بالضرورة أن تكون دار حرب، وإنما

الجوهر، ج ٢، ص ٣ وما بعدها. ويستفاد من بعض الأخبار التاريخية وجود صقابة مغاربة.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢١١، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦٢.

(٢) صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٤٠، وسنن الترمذي، ج ٣، ص ٨٥.

يجب على المسلم أن يتركها إلى دار الهجرة؛ لاعتبارات ثقافية إيمانية، وإلا كان كأعراب المسلمين، ولكن وجوب الهجرة بعد الفتح محلّ كلام ونقاش سيأتي بعون الله تعالى.

المجموعة الرابعة: ما تمت الإشارة فيه إلى دار الإسلام ودار الحرب، من قبيل: خبر الأسياف الخمسة، وهو الذي رواه الكليني، بإسناده عن المنقري، عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبي جعفر عليه السلام: «... والسيف الثاني على أهل الذمة، قال الله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣]، نزلت هذه الآية في أهل الذمة، ثم نسخها قوله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]. فمن كان منهم في دار الإسلام فلن يقبل منهم إلا الجزية أو القتل، وماله فيء، وذرايعهم سبي، وإذا قبلوا الجزية على أنفسهم حرّم علينا سيئهم، وحرمت أموالهم، وحلت لنا منّاكحتهم؛ ومن كان منهم في دار الحرب حلّ لنا سيئهم وأموالهم، ولم تحل لنا منّاكحتهم، ولم يقبل منهم إلا الدخول في دار الإسلام أو الجزية أو القتل. والسيف الثالث سيف على مشركي العجم، يعني الترك والديلم والخزر، قال الله عز وجل في أول السورة التي يذكر فيها: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [محمد: ١]، فقص قصتهم، ثم قال: ﴿فَضْرِبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا انْخَضُوا فُشِدُوا أَلْوَقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدَ وَمَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤]، فأما قوله: ﴿فِيمَا مَنَّا بَعْدَ﴾ يعني بعد السبي منهم؛ ﴿وَمَا فِدَاءٌ﴾ يعني المفاداة بينهم وبين أهل الإسلام، فهو لاء لن يقبل منهم إلا القتل أو الدخول في الإسلام، ولا يحل لنا منّاكحتهم ما داموا في دار الحرب..»^(١).

وهذه الرواية سوف يأتي لاحقاً - عند الحديث عن إمكان اعتماد نظام التعاهد

(١) الكافي، ج ٥، ص ١٠.

الذمي مع غير أهل الكتاب - كلام مفصل بشأنها، سندًا ومتنًا ودلالةً، وسنرى أنها لا تتم سندًا. وفيما يخصّ مقامنا هي قاصرة عن إثبات المدعى؛ لأنّ قوله عليه السلام: «فَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُمْ إِلَّا الْجُزْيَةُ أَوْ الْقَتْلُ، وَمَالُهُمْ فِيَّ، وَذَرَارِيُّهُمْ سَبْيٌ، وَإِذَا قَبِلُوا الْجُزْيَةَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ حُرِّمَ عَلَيْنَا سَبْيُهُمْ، وَحُرِّمَتْ أَمْوَالُهُمْ، وَحَلَّتْ لَنَا مُنَاكَحَتُهُمْ؛ وَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ فِي دَارِ الْحَرْبِ حَلَّ لَنَا سَبْيُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ، وَلَمْ تَحِلَّ لَنَا مُنَاكَحَتُهُمْ، وَلَمْ يُقْبَلْ مِنْهُمْ إِلَّا الدُّخُولُ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ أَوْ الْجُزْيَةُ أَوْ الْقَتْلُ»، لا ينفي وجود دار ثالثة، كدار العهد؛ أو رابعة، كدار الحياد؛ والقرينة على ذلك أنّ ما رتبته على عنوان دار الحرب من حلّ سبيهم ومالهم لا ينطبق على كلّ من ليس في دار الإسلام، إذ لا شكّ ولا ريب في عدم حلّ سبي وأموال مَنْ كان بيننا وبينهم هدنة، مع أنّ دارهم ليست دار إسلام.

قد يقال: إنّ ما ذكر لا ينفي الثنائية، بل يدلّ على أمر آخر، وهو أن دار الحرب بدورها تنقسم إلى قسمين: دار لا يحلّ سبيها ومالها، وهي دار الهدنة؛ ودار يحلّ سبيها ومالها، وهي ما عدا ذلك. فالدار في الأصل داران: دار حرب؛ ودار إسلام، وفي طول هذا التصنيف يأتي تصنيف آخر لدار الحرب على نحو ما ذكرنا. وهذا الكلام ستأتي الإجابة عنه عمّا قليل.

ونظيرها في ذلك ما رواه الكليني، عن عليّ، عن أبيه، عن القاسم بن محمد، عن المنقريّ، عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام: «وَسَأَلْتُهُ عَنِ النِّسَاءِ، كَيْفَ سَقَطَتِ الْجُزْيَةُ عَنْهُنَّ، وَرُفِعَتْ عَنْهُنَّ؟ فَقَالَ: لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ نَهَى عَنْ قِتَالِ النِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ فِي دَارِ الْحَرْبِ، إِلَّا أَنْ يُقَاتِلُوا، فَإِنْ قَاتَلَتْ أَيْضًا فَأَمْسِكْ عَنْهَا مَا أَمْكَنَكَ وَلَمْ تَخَفْ خَلًّا، فَلَمَّا نَهَى عَنْ قَتْلِهِنَّ فِي دَارِ الْحَرْبِ كَانَ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ أَوْلَى..»^(١).

وهذه الرواية أيضًا لا تدلّ على المطلوب؛ لأنّ منعه من قتال النساء في دار الحرب لا ينفي وجود دار ثالثة، فهو يقول: المرأة حتى لو كانت في دار الحرب لا

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩.

تقتل، فبالأولى في دار الإسلام، فهو أعطى الحد الأقصى. وقوله: «إلا أن يقاتلوا» يشير إلى أن محط الكلام هو صورة نشوء الحرب.. وقد اتضح أن هذه الروايات ليست بصدد حصر الدار بدار الحرب ودار الإسلام، وأنه لا دليل على الحصر.

دار العهد ودار الحياد

وإذا كانت الثنائية بلحاظ الإطلاق الثالث غير تامة يأتي السؤال: كم هو عدد الدور التي يسعنا الاعتراف بها، وإقامة الدليل عليها؟ والجواب: يمكن الحديث عن وجود دارين آخرين، بالإضافة إلى دار الحرب ودار الإسلام، والداران الأخريان هما: دار العهد؛ ودار الحياد. وإليك التفصيل:

أولاً: دار العهد

وهي الدار التي يبرم المسلمون اتفاقية هدنة (صلح) مع أهلها. وإن ما دلّ على شرعية الهدنة مع العدو - كما سيأتي لاحقاً - يدل على الاعتراف ضمناً بدار محكومة بحكم الهدنة، لجهة حرمة أهلها وأموالهم وأرزاقهم. ودار العهد هي من أقسام الدار بالمعنى السياسي للدار، وتكون السيادة فيها للكفر، وعلينا أن نحترم سيادتهم عليها بموجب العهد، ولا يشرع لنا الاعتداء على أرضها وأهلها، ولا مقاتلتهم، ولا التعرض لأموالهم^(١). ولو وجبت الهجرة من دار الحرب كما يرى مشهور الفقهاء (وستأتي دراسته) فثمة وجه للقول بأن ذلك من مختصات دار الحرب، ولا يشمل ذلك دار الهدنة؛ لأن الهدنة مع العدو تعني حكماً وجوب إيقاف الحرب معه، وقد تسمح للمسلمين - فيما لو أخذ ذلك شرطاً فيها - بممارسة شعائهم في تلك الدار. وقد ورد مصطلح دار الهدنة في كتاب الذكرى للشهيد الأول^(٢)، وتحديث الماوردي أيضاً، في الأحكام السلطانية، عن دار

(١) قد أوضحنا أدلة ذلك في قاعدة الاحترام، راجع: كتابنا «القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني»، ج ١.

(٢) قال: «لو شك في إسلامه لم يصل خلفه وإن كان في دار الاسلام. وقال ابن الجنيدي: كل من

العهد^(١).

وقصارى القول: إنَّ وجود دار باسم دار الهدنة أو العهد لا ينبغي أن يشكَّ فيه أو يرفضه كلُّ فقيه أجاز الهدنة والمعاهدة مع العدو؛ فمشروعية الهدنة تقتضي ترتيب آثار خاصة على أهلها لجهة كونهم آمنين، وعلى ديارهم وبلادهم لجهة الدخول إليها والتحرك فيها وفقاً لبنود عقد الهدنة. أجل، إنَّ مشهور الفقهاء - كما سيأتي - يعتبرون أن الهدنة مؤقتة، ما يعني أنَّه ليس عندنا دار مؤبَّدة باسم دار العهد. ولكننا نختلف معهم في ذلك ونرى - كما سيأتي في بحث الهدنة - أن عقد الهدنة يمكن أن يكون دائماً إذا كان ثمة مصلحة في ذلك أو عدم مفسدة.

قد يقال: إنَّ دار العهد ليست قسماً لدار الحرب، بل هي قسم منها، وهذا ما يستفاد مما ذكره الشهيد الثاني من جواز أخذ الربا من الحربي: «ولا فرق في الحربي بين المعاهد وغيره»^(٢).

أظهر دين أهل الملة في دار الإسلام على الإسلام، إلا أن يتبين منه خلافه، فأما أهل دار الهدنة المختلط فيها أهل الملة بغيرهم - كالفرس، والبلاد التي يلزم بكفر أهلها وإنَّ أظهرها الملة لمخالفتهم في الأصول - فلا أرى الاقتداء بأحد منهم، إلا إذا علم ما يوجب توليه، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، ج ٤، ص ٣٨٧. ومن المحتمل كون عبارة «فأما أهل دار الهدنة» من كلام ابن الجنيّد.

(١) قال في بيان أقسام الأرض: «وَالْقِسْمُ الثَّالِثُ: أَنْ يُسْتَوَلِيَ عَلَيْهَا صُلْحًا عَلَى أَنْ تُقَرَّ فِي أَيْدِيهِمْ بِخَرَجٍ يُؤَدُّونَهُ عَنْهَا، فَهَذَا عَلَى ضَرْبَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنْ يُصَالِحَهُمْ عَلَى أَنْ يَمْلِكُوا الْأَرْضَ لَنَا، فَتَصِيرُ بِهَذَا الصُّلْحِ وَفَقًا مِنْ دَارِ الْإِسْلَامِ؛ وَلَا يَجُوزُ بَيْعُهَا، وَلَا رَهْنُهَا، وَيَكُونُ الْخَرَجُ أَجْرَةً لَا يَسْقُطُ عَنْهُمْ بِإِسْلَامِهِمْ، فَيُؤْخَذُ خَرَجُهَا إِذَا انْتَقَلَتْ إِلَى غَيْرِهِمْ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، وَقَدْ صَارُوا بِهَذَا الصُّلْحِ أَهْلَ عَهْدٍ؛ فَإِنْ بَدَّلُوا الْجُزْيَةَ عَلَى رِقَابِهِمْ جَارَ إِقْرَارُهُمْ فِيهَا عَلَى التَّائِيدِ؛ وَإِنْ مَنَعُوا الْجُزْيَةَ لَمْ يُجْبَرُوا عَلَيْهَا، وَلَمْ يَرَوْا فِيهَا إِلَّا الْمُدَّةَ الَّتِي يُقَرُّ فِيهَا أَهْلُ الْعَهْدِ، وَذَلِكَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ، وَلَا يُجَاوِزُونَ السَّنَةَ، وَفِي إِقْرَارِهِمْ فِيهَا مَا بَيْنَ الْأَرْبَعَةِ أَشْهُرِ وَالسَّنَةِ وَجَهَانٍ؛ وَالضَّرْبُ الثَّانِي: أَنْ يُصَالِحُوا عَلَى أَنْ الْأَرْضَ صِلَاحًا لَنَا، وَيُضْرَبُ عَلَيْهَا خَرَجٌ يُؤَدُّونَهُ عَنْهَا، وَهَذَا الْخَرَجُ فِي حُكْمِ الْجُزْيَةِ، مَتَى أَسْلَمُوا سَقَطَ عَنْهُمْ؛ وَلَا تَصِيرُ أَرْضُهُمْ دَارَ إِسْلَامٍ، وَتَكُونُ دَارَ عَهْدٍ، وَهُمْ يَبِيعُهَا وَرَهْنُهَا، وَإِذَا انْتَقَلَتْ إِلَى مُسْلِمٍ لَمْ يُؤْخَذْ خَرَجُهَا، وَيُقَرَّرُ فِيهَا مَا أَقَامُوا عَلَى الصُّلْحِ، وَلَا تُؤْخَذُ جُزْيَةٌ رِقَابِهِمْ؛ لِأَنَّهُمْ فِي غَيْرِ دَارِ الْإِسْلَامِ»، الأحكام السلطانية، ص ١٣٨.

(٢) الروضة البهية، ج ٣، ص ٤٣٩.

ونقول: إنَّ تامةً الكلام مرهونة بتامة ثلاثة مبانٍ فقهية: الأول: ما ذهب إليه المشهور، من كون الأصل في العلاقات هي الحرب، أما لو بني على أصالة السلم في العلاقات الدولية، كما سيأتي، فلا وجه لعدّ ما عدا دار الإسلام دار حرب؛ والثاني: أنَّ الهدنة عقد مؤقت، فحينها يكون الوجه في عدّ دار الهدنة من أقسام دار الحرب واضحاً؛ إذ مفاد ذلك أنَّ هذه الدار بطبيعتها دار حرب، وستعود إلى وضعية الحرب عند انتهاء الهدنة. ولكن بناءً على المختار - كما سيأتي -، من شرعية الهدنة الدائمة، فلا وجه عندها للحكم على دار الهدنة بأنّها دار حرب، أو قل: لا وجه لجعل دار الهدنة من أقسام دار الحرب؛ والثالث: أنَّ المحارب لا يراد به خصوص المحارب بالفعل، بل هو عام لكلّ من ليس داخلياً في نظام الذمة حتى لو كان حيادياً، فعلى هذا يكون من الطبيعي أنَّ دار الحرب واسعة وشاملة لكلّ دار لا يكون أهلها أهل ذمة، حتى لو كانوا معاهدين أو محايدين، وأما لو بني على أنَّ المحارب - كما ذكرنا في محله^(١) - هو المحارب بالفعل أو في وضعية الاستعداد للحرب فلا وجه عندها لعدّ دار العهد أو الحياد دار حرب. وكيف تكون دار حرب والحال أنه لا تجري عليها أحكام أهل الحرب، بل يصحّ سلب العنوان عنها، فيقال: هذه ليست دار حرب؟!

وهكذا اتضح أنَّ المعاهد ليس قسمًا من المحارب، بل هو قسيم له؛ وأنَّ المحارب لا يعمّ من كان ثمة اتفاقية تنظّم العلاقة معه، سواء أكانت عقد ذمة أو هدنة دائمة. وعليه، فالدار بعد تعنونها بعنوان دار العهد - ولو بسبب الهدنة الدائمة - ينتفي عنها عنوان دار الحرب، ولا دليل على بقاء عنوان دار الحرب، لا من نصّ أو غيره. وهذا ما يشهد به العرف؛ فالعرف لا يصف أهل تلك الدار بالمحاربين، بل بالمعاهدين. فما ورد من آثار شرعية تنصب على عنوان المعاهد يشمل هؤلاء المعاهدين، وما ورد بعنوان المحارب يمكن نفيه عنهم، ويصحّ سلب عنوان المحارب عنهم. والمآثر الأساس لدار الحرب هو كون أهلها غير

(١) راجع: كتابنا «من هو الآخر الديني؟»، ج ١، ص ٤٦٠.

معتصمين، لا في أنفسهم، ولا في أموالهم، وهذا المائز غير موجود في دار العهد؛ فإن أهلها معتصمون، فكيف تكون دار حرب؟! ولا سيما إذا كانت الهدنة معهم دائمة، كما سيأتي ترجيح مشروعيتها دوامها لاحقاً.

باختصار: إن دار الهدنة (في حال كانت دائمة) هي دار العهد، وكونها دار عهد يعني أن أهلها - وفقاً للعهد - آمنون في أنفسهم وأراضيهم وأموالهم ومواشيهم، ولا يجوز الاستيلاء عليها ما داموا ملتزمين بشروطه.

ثانياً: دار الحياد / الاعتزال

ويمكن القول بوجود دار رابعة في الإسلام، وهي دار الحياد. والحياد هو مبدأ قانوني سياسي معترف به في عصرنا الحاضر، وتنطوي تحته العديد من الدول. وتستفاد شرعية الحياد أو الاعتزال من قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقْتُلُوكُمْ أَوْ يُغَنِّلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَنَلُوكُمْ فَإِنْ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ۝٩٠﴾ سَتَجِدُونَ ءَاخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَا رَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكِسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَكُفُّوا أَيْدِيَهُمْ فَاخْذُوهُمْ وَأَقْلُبُوهُمْ حَيْثُ تَفَقَّهُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا ﴿النساء: ٩٠ - ٩١﴾، ونستطيع القول: إن منطوق الآية الأولى قد أقر واعتُرف بمبدأ اعتزال طرفي القتال. وهذا المبدأ الذي قرره الآية هو ما يعرف اليوم بمبدأ الحياد، وإن كان الحياد المعاصر يتسم ببعض السمات التفصيلية^(١). كما أن الآية الثانية أكدت على شرعية هذا المبدأ من خلال مفهوم الشرط؛ حيث إن منطوق الآية دلّ على أن المتذبذبين الحائرين إن لم يحسموا خيارهم في اختيار الاعتزال فلكم أن تقاتلوهم، ويكون لكم عليهم سبيل، ومفهومها أنهم إن اعتزلوا حقاً فلا سبيل لكم عليهم. إن ذلك يعني وجود دار غير دار الحرب ودار الإسلام، وهي دار الحياد.

(١) آثار الحرب - دراسة فقهية مقارنة، للدكتور وهبة الزحيلي، ص ٢٢١.

ودار الحياد تلتقي مع دار العهد في حرمة أهلها، وعدم مشروعية الاعتداء عليهم أو على أرضهم ما داموا ملتزمين بمبدأ الحياد؛ وذلك بمقتضى نفي السبيل؛ فإنّ نفي السبيل عن الآخر يقتضي عدم مشروعية الاعتداء عليه. نعم، إنّ دار العهد قد تمتاز ببعض الأحكام؛ بسبب الشروط التي أخذت في اتفاقية العهد، سواء أكانت شروطاً مالية أو سياسية أو غيرها.

وقد فصلنا في كتاب «من هو الآخر الديني؟» الحديث عن هاتين الآيتين، وعمّا جاء في أسباب نزولهما، ورددنا على ما ادعي من كون ما جاء فيهما من أحكام منسوخاً، وبينّا أيضاً أنّ إلقاء السلم لا يعني أكثر مما ذكرنا من اختيار طريق السلام والابتعاد عن الحرب، ولا يراد به عقد معاهدة صلح، ليكون مرجعه إلى الميثاق؛ لأن ظاهر الآية أنّها بصدد بيان أنّ الاعتزال له وضعية قانونية شرعية، غير وضعية المعاهدة الميثاقية، التي أشارت إليها الآية قبل ذلك في بيان حكم الذين بينهم وبين المسلمين ميثاق. وما ذكرناه من وجود دور أربع وفق البيان المتقدم هو ما ذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين، وهو الشيخ ناصر مكارم^(١).

ثم إنّ ما قلناه في دار العهد، من أنّها دار بالمعنى السياسي، وأنها ليست قسمًا من دار الحرب، بل قسمٌ لها، نقوله في دار الحياد، فهي في قبال دار الحرب، وقسيم لها، وليست قسمًا منها؛ إذ لا موجب لعدّها دار حرب ما دام أنّها لا تجري عليها أحكام دار الحرب، ولا سيّما أنه قد لا يكون بينها وبين المسلمين أيّ حرب أو مناخ سياسي متوتر قد يفضي إلى حرب.

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنّنا قد نبهنا في كتاب «من هو الآخر الديني؟» إلى أنّ حرمة الدار لا تعني حرمة الأفراد على نحو الإطلاق، وعدم حرمتها لا يعني أنه لا حرمة للأفراد مطلقاً؛ فقد يكون الشخص في دار الإسلام لكنّه محارب، وقد دخلها لأغراض عدائية أو تجسسية أو دون أمان؛ وقد يكون الشخص في دار الحرب ولكنّه ليس محارباً، كالمسلم الذي دخل إليها، أو كالمستضعف الذي لا

(١) الفتاوى الجديدة، ج ١، ص ٣١٣.

قدرة له على تركها ومهاجرته، كالمرأة والشيخ العجوز، فليس كل من في دار الحرب محاربين، بصرف النظر عما إذا كان يحقّ لهم البقاء فيها أم لا.

المبحث الرابع

انقلاب الدار، هل تصبح دار الإسلام دار كفر؟

ثم إن الدار، على المعايير الآنفه لتصنيف الدار - والتي تستدعي ثلاثة تصنيفات، وهي: التصنيف الديني السكاني؛ والتصنيف القانوني السيادي؛ والتصنيف السياسي العسكري - قد تتغير وتنقلب؛ فقد تكون وفق المعيار الأول دار إسلام؛ لغلبة المسلمين عليها، ثم يتكاثر فيها الآخرون، ويصبحون أكثرية، فتصبح داراً لغير المسلمين؛ وقد ينعكس الحال؛ وقد تكون وفق المعيار الثاني داراً لغير الإسلام من حيث السيادة، ثم تنتقل إلى سيادة الإسلام؛ أو ينعكس الأمر، بأن تكون السيادة فيها للإسلام، ثم يحتلها الآخرون فتصبح تحت سيادتهم؛ وقد تكون وفق المعيار الثالث دار حرب؛ لكونها في حالة حرب مع المسلمين، ثم ينعقد الصلح مع أهلها، فتغدو دار عهد؛ والعكس ممكن أيضاً.

وبناءً على ذلك فإن أحكام الدار تتغير وتتبدل تبعاً لتبدل الموضوع. وهذا أمر طبيعي؛ لأن الأحكام تابعة لموضوعاتها. هذا، ولكن أبا حنيفة ذكر أن دار الإسلام تصير دار حرب - بالإضافة إلى سلطة الكفر عليها - بمتاخمها لدار الحرب، وبخروج كافة المسلمين وأهل الذمة منها. قال أبو بكر الكاشاني الحنفي: «لا خلاف بين أصحابنا في أن دار الكفر تصير دار إسلام بظهور أحكام الإسلام فيها. واختلفوا في دار الإسلام إنها بماذا تصير دار الكفر؟ قال أبو حنيفة: إنها لا تصير دار الكفر إلا بثلاث شرائط: أحدها: ظهور أحكام الكفر فيها؛ والثاني: أن تكون متاخمة لدار الكفر؛ والثالث: أن لا يبقى فيها مسلم ولا ذمي آمناً بالأمان الأول، وهو أمان المسلمين. وقال أبو يوسف ومحمد رحمهما: إنها تصير دار الكفر بظهور أحكام الكفر فيها»^(١).

(١) بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٣٠.

وقد وُجِّه قولُ أبي حنيفة بأنَّ «المقصود من إضافة الدار إلى الإسلام والكفر ليس هو عين الإسلام والكفر، وإنما المقصود هو الأمن والخوف، ومعناه أن الأمان إن كان للمسلمين فيها على الإطلاق والخوف للكفرة على الإطلاق فهي دار الإسلام، وإن كان الأمان فيها للكفرة على الإطلاق والخوف للمسلمين على الإطلاق فهي دار الكفر، والأحكام مبنية على الأمان والخوف، لا على الإسلام والكفر، فكان اعتبار الأمان والخوف أولى، فما لم تقع الحاجة للمسلمين إلى الاستئمان بقي الأمان الثابت فيها على الإطلاق، فلا تصير دار الكفر، وكذا الأمان الثابت على الإطلاق لا يزول إلا بالمتاخمة لدار الحرب»^(١).

ويلاحظ عليه: إنه لا مستند لما ذكره؛ فإن «دار الحرب ودار الإسلام» إن كانا عنوانين منصوصين فيُرجع في تحديدهما إلى العرف في حال لم يوجد لهما تفسير خاص من قبل الشارع نفسه. والتفسير العرفي لهما لا يخرج عما ذكرناه. ويعضده الشواهد النقلية المختلفة التي تقدمت الإشارة إليها؛ فإن مرجعها إلى ما ذكرناه. وحملُ العناوين في النصوص على المشيرية إلى الأمان والخوف هو مجرد رأي استحسناني، ولا نجدُ عليه دليلاً يمثل حجة شرعية؛ وإن كانا عنوانين اجتهاديين اصطلاحيين - ذكرهما بعضهم توجيهاً لكلام أبي حنيفة - فلا يلزمنا اجتهاده بشيء، ولا يمكن جعل العنوان الاختراعي مصباً للأحكام والآثار الشرعية؛ فإن موضوع الحكم - كالحكم - إما أن يحدده الشارع أو يَكِل أمره إلى العرف، ولا ثالث لهما. ودعوى أن الأحكام مبنية على الأمان والخوف، وليس على الإسلام والكفر، هي دعوى غير تامة على إطلاقها، وإنما تتم في حكم من أحكام الدار، وهو وجوب الهجرة من دار الكفر التي يخاف الإنسان في حال البقاء فيها على نفسه أو دينه، لكن هذا لا يبرر جعل عنوان الدار عنواناً مشيراً إلى الأمان والخوف. ثم إذا كان المناطُ في إسلامية الدار كون الأمان فيها للمسلمين والخوف للكافرين فهل فقدُ الأمان للمسلمين في ديار الإسلام وتوفُّره لغيرهم يقتضي أن

(١) بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٣١.

نجعلها ديار كفر؟!!

ذهب بعضهم إلى أن تحوّل الدار من دار إسلام إلى دار حرب يحتمّ على أهلها وجوب الهجرة، ومن هنا دعا بعض المشايخ - وهو الشيخ ناصر الدين الألباني - إلى وجوب هجرة الفلسطينيين من فلسطين؛ لكونها قد أصبحت دار حرب، الأمر الذي أثار حفيظة الشيخ البوطي، فهاجمه بقسوة^(١).

أقول: حتى لو بنينا على وجوب الهجرة من دار الحرب، وهذا ما سوف نحققه في الباب الرابع، فإنّ ذلك فيما لو لم يتمكن المسلم من إقامة شعائر الإسلام فيها، وخاف على دينه، والأمر في فلسطين ليس كذلك، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإنّ معادلات الصراع وموازن القوى العالمية في أيامنا تقودنا إلى الاستنتاج اليقيني بأن البقاء في الأرض المحتلة، والعمل على مقاومة الاحتلال بشتى الطرق الممكنة، أقرب إلى تحقيق التحرير من الخروج من البلاد، وتركها للاحتلال.

وقد اتضح مما تقدم أنّه لا دليل على الحصر الثنائي للدار بدار الحرب ودار الإسلام. واتضح أيضًا أنّ الدار قابلة للتغير والانقلاب من دار إسلام إلى دار حرب، أو بالعكس. ولا يبعد أيضًا أنّ ما تضمنته النصوص المتقدمة من تصنيف للدار ليس تصنيفًا تعبدًا بحيث لا يجوز تخطيه، بقدر ما هي بصدد تصنيف توصيفي مجارة للواقع التاريخي الذي كان يفترض وجود دار إسلام ودار أخرى للحرب أو الكفر. ولذلك لسنا مقيدين بهذا التصنيف؛ لأنّ الأمر يتغير بحسب تغيرات الزمان والمكان.

المبحث الخامس

أحكام دار الحرب

ورد في النصوص، وفي كلمات الفقهاء، جملة من الأحكام والآثار التي

(١) راجع: الجهاد، للبوطي، ص ٢٣٨.

موضوعها دار الحرب أو دار الإسلام بالمعنى السياسي العسكري. وإليك أهم هذه الأحكام:

أ. لا اعتصام لدار الحرب

عمدة هذه الأحكام هي أحكام القتال وتوابعها. ويبان ذلك: إن أهل دار الإسلام محكومون بالاعتصام، مسلمين أو غير مسلمين؛ وأمّا أهل دار الحرب فليسوا كذلك، فيجوز قتالهم، واغتنام أموالهم، كما أنه يجب خمس غنائم دار الحرب، ويشهد له أيضًا ما تقدم في خبر الاحتجاج: «يا أخا بكر، أما علمت أنّ دار الحرب محلّ ما فيها». نعم، لو أسلم الحربي فإنه يحقن دمه وماله، ويحمي أبنائه الصغار من السبي، وهذا جارٍ على القاعدة، وتشهد له النصوص الكثيرة، التي تدل على حقن المحارب لدمه بالإسلام^(١)، ويؤيده ما رواه الشيخ الطوسي، عن الصفّار، عن علي بن محمد القاساني، عن القاسم بن محمد الأصفهاني، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل من أهل الحرب إذا أسلم في دار الحرب وظهر عليهم المسلمون بعد ذلك؟ فقال: إسلامه إسلام لنفسه ولولده الصغار، وهم أحرار، وماله ومتاعه ورقيقه له، فأما الولد الكبار فهم فيء للمسلمين، إلا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك، وأمّا الدور والأرضون فهي فيء، ولا تكون له؛ لأنّ الأرض هي أرض جزية لم يجر فيها حكم أهل الإسلام، وليس بمنزلة ما ذكرناه؛ لأنّ ذلك يمكن احتيازه وإخراجه إلى دار الإسلام»^(٢).

(١) منها: ما رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه وماله، إلا بحقه، وحسابه على الله». رواه عمر وابن عمر عن النبي ﷺ، صحيح البخاري، ج ٤، ص ٦، وصحيح مسلم، ج ١، ص ٣٨. والمعنى ذاته مروي في مصادرنا، عن علي عليه السلام، عن رسول الله ﷺ، ونصّه: «أُمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد حرم عليّ دماؤهم وأموالهم»، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٧٠.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥١.

ب. أخذ الربا من المحارب في دار الحرب

ومن أحكام دار الحرب: جواز أخذ الربا من أهلها، دون إعطائهم ذلك. وهذا ما عليه مشهور فقهاء الإمامية^(١). وقد فرقوا بين الذمي والحربي؛ فأجازوا أخذ الربا من الثاني، دون الأول. وذهب من السنة إلى جواز أخذ الربا من الحربي أبو حنيفة ومحمد بن الحسن، معتبرين ذلك من أحكام الدار، فيجوز عندهما أكل الربا في دار الحرب ولو من المسلم، ولا يجوز أكله في دار الإسلام ولو من غير المسلم^(٢)؛ وخالفهما أبو يوسف^(٣).

وطبيعي أن عمومات حرمة الربا ومطلقاتها، من قبيل: قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَأْكُلُوا الرِّبَا أَضْعَافًا مُّضَاعَفَةً وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٣٠]، وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥]، أو غيرهما من الآيات والروايات، لا تختص بالمسلم، ولا بدار الحرب، فكيف أخرج المحارب من إطلاقها؟ إن الأساس في هذا الاستثناء وجهان:

الأول: الأخبار

الخبر الأول: ما رواه الكليني، عن حميد بن زياد، عن الحشّاب، عن ابن بَقَّاح، عن مُعَاذِ بْنِ ثَابِتٍ، عَنْ عَمْرِو بْنِ جُمَيْعٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «... قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَيْسَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ أَهْلِ حَرْبِنَا رَبًّا، نَأْخُذُ مِنْهُمْ أَلْفَ دِرْهَمٍ بِدَرْهَمٍ، وَنَأْخُذُ مِنْهُمْ وَلَا نُعْطِيهِمْ»^(٤).

(١) الخلاف، ج ٣، ص ٧٧، والسرائر، ج ٢، ص ٢٥٢، وكشف الرموز، ج ١، ص ٤٩٤، وتذكرة

الفقهاء، ج ١٠، ص ٢٠٨، ومختلف الشيعة، ج ٥، ص ٨٢.

(٢) الموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ٢٠، ص ٢٠٨.

(٣) البحر الرائق، ج ٦، ص ٢٢٦.

(٤) الكافي، ج ٥، ص ١٤٧، وتهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٨، ورواه الصدوق، مرسلاً، عن رسول الله ﷺ، من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٢٧٧. والخبر ضعيف، انظر: مرآة العقول،

والسند ضعيف؛ بعمر بن جميع^(١). كما أنّ معاذ بن ثابت ليس له توثيق، إلا ما قيل عن رواية ابن أبي عمير بسندٍ صحيح عنه^(٢). وأما ما ذكره السيد اليزدي في ملاحق العروة، من أنّ الرواية وإن كانت ضعيفة بيد أنّ ذلك لا يضرّ؛ لكونها «منجبرةً بالشهرة والإجماعات المنقولة»^(٣)، فيردّه: أنّ الشهرة على المختار ليست جابرة، وإن كانت تصلح قرينة مساعدة على مبنى الوثوق. على أنه لا يحرز استناد القائلين بحلية الربا من المحارب إلى الرواية، فربما استندوا في ذلك إلى عدم احترام الحربي، فيجوز أخذ ماله استنقاذاً، وليس لنفوذ المعاملة الربوية؛ بدليل أن الرواية نفسها أجازت الأخذ دون الإعطاء، ولو نفذت المعاملة لنفذت من الطرفين، وجاز الأخذ والإعطاء.

الخبر الثاني: ما في نصب الراية للزيلعي، عن رسول الله ﷺ قال: «لا ربا بين المسلم والحربي في دار الحرب»، لكنه علّق عليه قائلاً: «قلت: غريب»، وأضاف: «وأُسند البيهقي في المعرفة في كتاب السير عن الشافعي قال: قال أبو يوسف: إنما قال أبو حنيفة هذا لأنّ بعض المشيخة حدّثنا عن مكحول، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «لا ربا بين أهل الحرب - أظنّه - قال: وأهل الإسلام»، قال الشافعي: وهذا ليس بثابت، ولا حجة فيه»^(٤).

الثاني: الإجماع

وقد ادّعه غير واحد من الأعلام^(٥)، ولكنّ الإجماع في هذه المسألة المنصوصة

ج ١٩، ص ١٢٧.

(١) رجال النجاشي، ص ٢٨٨.

(٢) الموسوعة الرجالية الميسرة، ص ٤٦٧. أقول: روى عنه بلا واسطة، كما في علل الشرائع، ج ١، ص ٧، ومعاني الأخبار ص ٣٠٠، و ٣٠١؛ وروى عنه بالواسطة أيضاً، كما في الكافي، ج ٢، ص ٤٤٢.

(٣) العروة الوثقى، ج ٦، ص ٧٢.

(٤) نصب الراية، ج ٤، ص ٥٢١.

(٥) راجع: الخلاف، ج ٣، ص ٧٩، والسرائر، ج ٢، ص ٢٥٣، ونقله السيد جواد العاملي عن

ليس إجماعاً تعبدياً، بل هو محتمل المدركة. على أن إجماعات الشيخ في الخلاف مما لا يسعنا التعويل عليها كثيراً، كما أوضحنا ذلك في بحوثنا في الأصول^(١). ومن جهة أخرى لا يجرز استنادهم إلى الشهرة؛ لأنهم ربما استندوا في ذلك إلى ما ذكرناه قبل قليل، من بنائهم على أن أخذ المال من الحربي يعدّ استنفاذاً، وليس استحقاقاً ناشئاً عن نفوذ المعاملة الربوية.

مستند أبي حنيفة

ثم إن الحكم بجواز أخذ الربا من الحربي، أو بمنعه، مطلق، لا علاقة له بالدار، فهو ليس من أحكام دار الحرب. وهذا ما صرح به العلامة الحلي، حيث أجاز أخذ الربا من الحربي، سواء أكان في دار الحرب أو دار الإسلام، ثم نقل رأي الحنفية، حيث اشترطوا الدار، وقال: «ونحن لم نشترط الدار»^(٢). ونحوه ما ذكره الشهيد الثاني في الروضة^(٣).

أجل، لو صحت رواية الزيلعي فقد اشترطت كون الأكل في دار الحرب، فتصلح مستنداً لأبي حنيفة، ولكنها لا تتم سنداً.

وقد يستدل لرأي أبي حنيفة بوجه آخر، وهو أن العباس بن عبد المطلب كان مسلماً قبل فتح مكة، ومع ذلك كان يراي، وقد قال رسول الله ﷺ يوم الفتح: «وأول ربا أضع من ربانا ربا العباس بن عبد المطلب..»^(٤)، فإن كان أكل الربا محرماً عليه كان اللازم أن يضع النبي ﷺ ربا العباس من حين إسلامه، لا أن ينتظر في وضعه يوم فتح مكة، وبالتالي كان اللازم من العباس أن يكون مجتنباً للربا منذ إسلامه، وحيث إن ظاهر الحديث أنه كان مرابياً حتى بعد إسلامه فهذا يعني أن

«الغنية والتنقيح وإيضاح النافع، وظاهر كشف الرموز والمفاتيح»، مفتاح الكرامة، ج ١٤، ص ١٠٣.

(١) في مبحث الإجماع من دراستنا المفصلة حول الأدلة اللبّية، ونأمل أن نوفق لطباعته.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج ١٠، ص ٢٠٨.

(٣) الروضة البهية، ج ٣، ص ٤٣٩.

(٤) صحيح مسلم، ج ٤، ص ٤١.

ما صدر منه قبل الفتح كان جائزاً، قال السبكي: «فدخل في ذلك الربا الذي من بعد إسلامه إلى فتح مكة، فلو كان الربا الذي بين المسلم والحربي موضوعاً لكان ربا العباس موضوعاً يوم أسلم»^(١). فوضع ربا العباس من قبله ﷺ يوم فتح مكة معناه أنه قبل فتحها كان جائزاً، وما ذلك إلا لأنها كانت دار حرب، وإلا لو كان أخذ الربا مع الحربي محرماً لوضع ﷺ ربا العباس منذ أن أسلم.

ويردّه:

أولاً: إن إسلام العباس قبل فتح مكة غير ثابت، وسيأتي في الباب الثاني أنه كان من الطلقاء، كما جاء في الرواية عن الإمام الباقر عليه السلام^(٢).

ثانياً: لعله ﷺ ناظر إلى وضع الربا القديم قبل إسلام العباس، ويظهر ذلك من نسبة الربا إلى الجاهلية، وأما ربا المسلم بعد إسلامه فلا يصح أن يعبر عنه بربا الجاهلية، ولكن هذا لا يعني جواز أكل ربا الإسلام؛ إذ إن حرمة وبطلانه من البدييات.

ثالثاً: لعل ربا العباس وُضع منذ أن أسلم، ولكنه كان لا يزال يفعل ذلك عصيانياً، فوضعه النبي ﷺ عملياً يوم الفتح.

تعميم الجواز للذمي

هذا، وقد عمّم بعض الفقهاء الحكم بجواز أخذ الربا إلى كل من ليس مسلماً، ولو كان ذمياً، قال ابن إدريس - مشيراً إلى اختلاف الفقهاء -: «والربا يثبت بين المسلم وأهل الذمة، كثبوته بينه وبين مسلم مثله. وهذا هو الصحيح من أقوال أصحابنا، وإليه يذهب شيخنا أبو جعفر الطوسي في جميع كتبه؛ وذهب بعض أصحابنا إلى أنه لا ربا بين المسلم وأهل الذمة، وجعله كالحربيين، ذهب إلى ذلك

(١) تكملة السبكي على المجموع، ج ١١، ص ٢٢٩، وذكره في مجموعة الشيخ عبد الرحمن العيسى العلمية، ج ٢، ص ١٠٧.

(٢) الكافي، ج ٨، ص ١٨٨ - ١٨٩. وقد صرح السيد الخوئي بصحتها، وعوّل عليها، راجع: معجم رجال الحديث، ج ١٠، ص ٢٥٤.

شيخنا المفيد، وابن بابويه، وغيرهما. والأول هو المعتمد، ويعضده ظاهر التنزيل»^(١). واستشهد لهذا التعميم بما رواه الصدوق، مرسلاً، قال: «قال الصادق عليه السلام: ليس بين المسلم وبين الذمي ربا، ولا بين المرأة وبين زوجها ربا»^(٢).

ولكن الرواية مرسلّة، ولا يصح التعويل عليها والاستناد إليها في رفع اليد عن عمومات حرمة أكل الربا. وكونها من مراسيل الصدوق الجزمية لا يغيّر الحال؛ لأنّ الصحيح عدم الفرق بين مراسيله الجزمية وغيرها، قال السيد اليزدي: «المشهور ثبوت الربا بين المسلم والذمي؛ للعمومات؛ وضعف الرواية النافية وعدم الجابر. وعن جماعة أنّه كالحرّبي، فيجوز الأخذ منه. والأحوط ما عليه المشهور»^(٣). أضف إلى ذلك أنّ ثمة ما يدل على المنع بالخصوص، وهو ما رواه الكليني، عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ أَحْمَدَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِيسَى، عَنْ يَاسِينَ الضَّرِيرِ، عَنْ حَرِيزٍ، عَنْ زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «لَيْسَ بَيْنَ الرَّجُلِ وَوَلَدِهِ، وَبَيْنَهُ وَبَيْنَ عَبْدِهِ، وَلَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَهْلِهِ، رَبًّا؛ إِنَّمَا الرَّبُّ فِيمَا بَيْنَكَ وَبَيْنَ مَا لَا تَمْلِكُ، قُلْتُ: فَأَلْمُسْرُكُونَ بَيْنِي وَبَيْنَهُمْ رَبًّا؟ قَالَ: نَعَمْ..»^(٤)، فإنه إذا حرم الربا مع المشرك فحرّمته مع الذمي بطريق أولى. لكن الرواية ضعيفة السند^(٥)؛ فياسين الضرير لا توثيق له^(٦)، ولكنها تؤيد العمومات والمطلقات.

وهكذا اتضح أنّه لا دليل على جواز أخذ الربا من الذمي والحربي معاً. وهذا ما ذهب إليه الأردبيلي، قال: «فالقول بعدم الربا في الذمي مثل الحربي، بل أبعد؛ لقلة القائل، وعدم إمكان التأويل، وإرسال الخبر، إلا أنه في الفقيه المضمون»^(٧).

(١) السرائر، ج ٢، ص ٢٥٣.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٣٦، الباب ٧ من أبواب الربا، الحديث ٥.

(٣) العروة الوثقى، ج ٦، ص ٧٤.

(٤) الكافي، ج ٥، ص ١٤٧، تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٧١.

(٥) قال المجلسي: مجهول، مرآة العقول، ج ١٩، ص ١٢٨.

(٦) ترجم له النجاشي، رجال النجاشي، ص ٤٥٣.

(٧) المقصود من هذه العبارة أنّ كتاب «من لا يحضره الفقيه» قد ضمن مؤلّفه الأخبار الواردة

ولكن الخروج عن الأدلة القطعية التي تقدمت بمثله مشكل. ولهذا اختار المصنف والأكثر الثبوت بين المسلم والذمي مطلقاً^(١). وكذلك السيد الخوئي، فقد منع من جواز أخذ الربا من الذمي، واستشكل في جواز أخذه من الحربي، قال: «وبين المسلم والحربي إذا أخذ المسلم الزيادة، ولكنه مشكل، والأحوط وجوباً تركه. نعم يجوز أخذ الربا من الحربي بعد وقوع المعاملة؛ من باب الاستنقاذ»^(٢).

تصحيح جواز أخذ الزيادة من غير المسلم

نعم، قد يمكن تصحيح أخذ الزيادة بأحد وجهين:

الوجه الأول: وهو يجري في خصوص الحربي، وهو يقتضي انتفاء الحرمتين التكليفية والوضعية معاً. وخلاصته: إن أموال الحربي مباحة؛ لكونه محارباً، فيجوز أخذ المال منه بأي عنوان، فيكون الربا إجراءً شكلياً يهدف إلى استنقاذ المال منه. قال الأردبيلي: «ويمكن حمل الأخيرة^(٣) على من كان ماله فيئاً، فيجوز أخذه منه، وهو الحربي الغير^(٤) المأمون، فبالحقيقة ليس رباً وبيعاً، بل استنقاذاً وفيئاً»^(٥). نعم، ثمّة أمر يجدر بنا التنبيه عليه هنا، وهو أنّ جواز استملاك مال الحربي على قاعدة الاستنقاذ ليس متاحاً لعامة أفراد المسلمين على الأرجح، وإنما يكون ذلك بيد الإمام، ويجري على المال المأخوذ حكم الغنيمة، وما ورد في بعض الروايات من تجويز أخذه للعامة فهو تدبيري صادر عن له ولاية الأمر؛ لمصلحة ارتأها.

الوجه الثاني: وهو يقتضي الإباحة وضعاً، لا تكليفاً، في الذمي فضلاً عن

فيه، وأفتى بها، وقال بحجّيتها. وقد تكرّرت عبارة «الفقيه المضمون» في مواقع شتّى من هذا الكتاب، للأردبيلي.

(١) مجمع الفائدة والبرهان، ج ٨، ص ٤٩٠.

(٢) منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٥٤.

(٣) يقصد رواية عمرو بن جميع المتقدمة.

(٤) هكذا في المصدر.

(٥) مجمع الفائدة والبرهان، ج ٨، ص ٤٩٠.

الحربي. وخلاصته: إنه لو فرض أن المسلم عصى وأقدم على المعاملة الربوية لجاز له أخذ الزيادة من الحربي أو الذمي إذا كان دينه يقتضي صحة الربا، فيكون قد ألزمه بما ألزم به نفسه، كما ذهب إليه غير واحد من الفقهاء^(١). وحتى لو لم نقبل بقاعدة الإلزام فإنه يكفي في جواز أخذ الزيادة علمه بأن الآخر يرضى بأخذه على كل تقدير، أي حتى مع علمه بأن المسلم لا يستحق الزيادة.

ج. زواج المسلم في دار الحرب

ذهب فقهاء أهل السنة إلى كراهة التزوج في دار الحرب لمن دخل فيها بأمان. وعند الحنفية فإن كراهة الزواج من الحربية تحريمية^(٢)؛ وأما الحنابلة فذهبوا إلى أن المسلم إذا كان أسيرًا في دار الحرب فلا يحل له التزوج؛ لأنه إذا ولد له ولد كان لهم رقيقاً^(٣)؛ وأما عند فقهاءنا فحكم الزواج من الكتابية منعاً أو جوازاً، أو من المشتركة منعاً مطلقاً، لا علاقة له بالدار، بل بالدين؛ ويدل عليه ما رواه الشيخ الطوسي، بإسناده عن مُحَمَّدِ بْنِ عَلِيٍّ بْنِ مَحْبُوبٍ، عَنِ الْقَاسِمِ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ دَاوُودَ، عَنْ^(٤) أَبِي أَيُّوبَ، عَنْ حَفْصِ بْنِ غِيَاثٍ قَالَ: «كَتَبَ بَعْضُ إِخْوَانِي أَنَّ

(١) منهاج الصالحين، للخوئي، ج ٢، ص ٥٤، منهاج الصالحين، للسيد محمد سعيد الحكيم، ص ٩٤، منهاج الصالحين، للسيد محمد الروحاني، ج ٢، ص ٥٩.

(٢) الكراهة التحريمية عندهم اصطلاح خاص، ويقابلها الكراهة التنزيهية؛ فالأحكام التكليفية عند الحنفية سبعة، وهي: الفرض الإيجاب، والكراهة التحريمية، والحرام، والكراهة التنزيهية، والندب، والإباحة. ولمعرفة هذه الاصطلاحات راجع: أصول الفقه الحنفى، وراجع: الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (المدخل - المصادر - الحكم الشرعي)، للدكتور محمد مصطفى الزحيلي.

(٣) الموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ٢٠، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٤) حرف «عن» ساقط في رواية الشيخ للخبر في محل آخر، انظر: تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٢. وسقوطه هو الصحيح؛ ولذا رجع بعض الأعلام زيادة «عن»؛ لأن أبا أيوب كنية سليمان بن داود، انظر: انتخاب الجيد من تنبيهات السيد على رجال التهذيب، للشيخ حسن بن الشيخ محمد الدمستاني البحراني القطيفي (ت: ١١٨١ هـ)، ج ٢، ص ٤٠١، والأخبار الدخيلة، للتستري، ج ٢، ص ٢٠٧.

أَسْأَلُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مَسَائِلَ، فَسَأَلْتُهُ عَنِ الْأَسِيرِ، هَلْ يَتَزَوَّجُ فِي دَارِ الْحَرْبِ؟ فَقَالَ: أَكْرَهُ ذَلِكَ؛ فَإِنْ فَعَلَ فِي بِلَادِ الرُّومِ فَلَيْسَ هُوَ بِحَرَامٍ، وَهُوَ نِكَاحٌ؛ وَأَمَّا فِي التُّرْكِ وَالْدَّيْلَمِ وَالْحَزَرِ فَلَا يَحِلُّ لَهُ ذَلِكَ^(١)، فَقَدْ كَرِهَ لَهُ الزَّوْاجَ فِي دَارِ الْحَرْبِ، فَيَكُونُ الْعَقْدُ جَائِزًا عَلَى كِرَاهِيَةٍ^(٢)، وَذِيلُ الْخَبَرِ يَشْهَدُ أَيْضًا بِأَنَّ الْمَدَارَ عَلَى الدِّينِ؛ فَإِنَّ الْفَرْقَ الثَّلَاثَ الْأَخِيرَةَ كَانَتْ مِنْ أَهْلِ الشَّرْكِ، بِخِلَافِ الرُّومِ، فَإِنَّهُمْ مِنَ النَّصَارَى. وَلَكِنَّ الْخَبَرَ ضَعِيفُ السَّنَدِ^(٣).

ومما يشهد لنفي الخصوصية عن كون الدار دار حرب، وأنَّ المدار كونها دار كفر أو شرك بحيث يخشى على دين الولد مستقبلاً، ما رواه الصدوق، عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داوود، عن عيسى بن يونس، عن الأوزاعي، عن الزهري، عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «لَا يَحِلُّ لِلْأَسِيرِ أَنْ يَتَزَوَّجَ مَا دَامَ فِي أَيْدِي الْمُشْرِكِينَ؛ مَخَافَةَ أَنْ يُولَدَ لَهُ، فَيَبْقَى وَلَدُهُ كَافِرًا فِي أَيْدِيهِمْ»^(٤). وَالْخَبَرُ أَيْضًا ضَعِيفُ السَّنَدِ^(٥). وَنَكْتَفِي بِهَذَا الْقَدْرِ، وَنُوَكِّلُ التَّوَسُّعَ فِي ذَلِكَ إِلَى مَحَلِّهِ، أَيِّ مَبْحَثِ الزَّوْاجِ مِنْ كِتَابِ «فَقْهِ الْأَحْوَالِ الشَّخْصِيَّةِ لِلْآخِرِ الدِّينِيِّ».

د. الإقامة في دار الحرب

ومن أحكام دار الحرب: حكم إقامة المسلم فيها، فقد قيل بحرمتها.

وحرمة الإقامة فيها يمكن أن تستند إلى أحد ملاكين:

الأول: إنَّ الإقامة في دار الحرب إنما تحرم لأنها تحول دون تمكن المسلم من إقامة شعائر دينه، وربما كانت سبباً لانحرافه. وهذا الوجه لا ينحصر بالإقامة في

(١) تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٩٩، و ٤٣٣، و ٤٥٣.

(٢) قال المجلسي: «إن الخبر يدل على ما ذكره الأكثر، من أنه لا فرق في أهل الكتاب بين الحربي منهم والذمي»، ملاذ الأخيار، ج ١٢، ص ١١٨.

(٣) بالقاسم بن محمد.

(٤) علل الشرائع، ج ٢، ص ٥٠٤، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٣، ووسائل الشيعة، ج ١٥، ص ١١٨، الباب ٤٥ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

(٥) ملاذ الأخيار، ج ٩، ص ٤٠٦.

دار الحرب، بل ملاكه هو الإقامة في الدار التي لا يتمكن فيها من حفظ دينه، أو إقامة شعائره. وهذا ما تبناه الشهيد الأول في اللمعة، حيث لم يحصر الحرمة بدار الحرب، قال: «ويحرم المقام في بلد الشرك لمن لا يتمكن من إظهار شعائر الإسلام»^(١). وسوف نؤجل البحث في هذا إلى الباب الرابع.

الثاني: إن الإقامة في دار الحرب هي في حد ذاتها ممنوعة، وبصرف النظر عن أي اعتبار آخر، فكون الدار دار حرب له خصوصية تقتضي الحرمة. فهل من دليل على ذلك؟

يمكن أن يستدل على ذلك بالخبر الذي رواه الكليني، في «باب أنه لا يحل للمسلم أن ينزل دار الحرب»، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن الثوري، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «بعث رسول الله ﷺ جيشاً إلى خثعم، فلما غشيهم استعصموا بالسجود، فقتل بعضهم، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: أعطوا الورثة نصف العقل بصلاتهم، وقال النبي ﷺ: ألا إني بريء من كل مسلم نزل مع مشرك في دار الحرب»^(٢).

وظاهر الخبر أنه خبر واحد، ونقل فيه الإمام الصادق عليه السلام قول جده رسول الله ﷺ: «إني بريء من كل مسلم نزل...». وثمة احتمال في أن يكون قوله: «وقال النبي ﷺ...»، ليس من متن الخبر، وإنما هو خبر آخر أضافه الكليني، نقلاً عن علي بن إبراهيم؛ بقرينة أن قول النبي ﷺ هذا قد رواه الكليني، مرسلاً، عنه عليه السلام، في موضع آخر، في سياق فتوى لعلي بن إبراهيم، ومما جاء في هذه الفتوى: «وتفسير ذلك إذا كان رجل من المؤمنين نازلاً بين قوم من المشركين، ف وقعت بينهم حرب، فقتل ذلك المؤمن، فلا دية له؛ لقول رسول الله ﷺ: «أيما مؤمن نزل في دار الحرب فقد برئت منه الذمة»^(٣). ولكن هذا الاحتمال ضعيف، والأقرب أن علي بن إبراهيم في فتواه هذه قد استدل بالمقطع المذكور، مستللاً له من الخبر المتقدم،

(١) اللمعة الدمشقية، ص ٧٢.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٤٣، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٢.

(٣) الكافي، ج ٧، ص ٢٧٨.

والذي رواه هو بنفسه.

وهذا الخبر ينهى المسلم عن الذهاب إلى دار الحرب، والنزول فيها. وقرينة السياق تساعد على أن سبب تحريم الإقامة هو أنه يعرض نفسه للقتل على أيدي المسلمين، فلا يأمن بالإقامة في تلك الديار من أن يقتله المسلمون الغزاة دون أن يعرفوه، وهذا يعني أن الحكم يدور مدار قيام الحرب؛ وأما إذا كان ثمة حالة توقف للعمليات الحربية فيجوز الذهاب إليها. وبعبارة أخرى: إن ملاك حرمة الإقامة هو وضع النفس في موضع الهلكة، وهذا أمر لا خصوصية فيه؛ لكون الخطر متأتياً من قبل المسلمين المهاجمين، وإنما يجري فيما لو كانت الإقامة فيها تجعله في معرض أن يؤسر أو يسترق أو يقتل من قبل الحربيين أنفسهم. وبناءً على هذا يكون تحريم الإقامة فيها جارياً على القاعدة، ولا يتوقف على الخبر المذكور، فلا يضر الخدشة فيه سنداً؛ من حيث عدم ثبوت وثاقة النوفلي، وإن كنا قد استقربنا^(١) إمكان توثيقه؛ لشاهدين، وهما: الأول: إنه من الرجال المعروفين، المكثرين من الرواية، ومع ذلك لم يقدح فيه أحد من الرجالين؛ والثاني: إن شهادة الشيخ في العدة بعمل الطائفة بروايات السكوني هي شاهد وثاقة النوفلي؛ لأن غالبية روايات السكوني إنما وصلتنا عن طريق النوفلي، واحتمال نظره إلى رواياته التي وصلت بطريق آخر ضعيف؛ لقلتها جداً.

وربما يقال: إن قوله ﷺ: «أيما مؤمن نزل..» مطلق، فيدل على حرمة النزول، ولو لم يكن هناك خوف من تعرضه للهلاك، فيكون الخوف المذكور حكماً للحرمة، وليس علةً يدور التحريم مدارها.

ونقول: إن من البعيد أن تكون حرمة الإقامة فيها تعبدية، بل ملاكها أحد الأمرين المشار إليهما، وهما: الخطر على الدين؛ أو الخطر على النفس.

(١) انظر: الملاحق في كتابنا «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي - دراسة في فتاوى القطيعة»، ج ٢، ص ٤٥٥.

هـ. ترك إقامة الحدود في دار الحرب

وهذا الحكم هو من أحكام دار الحرب، وقد نصّ عليه فقهاء الفريقين، ووردت فيه الأخبار. وإليك تفصيل الكلام في ذلك:

أقوال الفقهاء

أما فقهاؤنا؛ فقد قال المحقق الحلي: «ولا يقام الحد.. ولا في أرض العدو؛ مخافة الالتحاق»^(١)؛ وقال العلامة الحلي: «ولا في أرض العدو؛ لئلا تلحقه غيره وحمية فيلحق بهم»^(٢)؛ وقال السيد الخوئي: «لا تجوز إقامة الحد على أحد في أرض العدو إذا خيف أن تأخذه الحمية ويلحق بالعدو»^(٣). ويلاحظ أنه قد جعل ذلك قيداً في الحكم.

وظاهر كلمات من تقدم حرمة إقامة الحد في أرض العدو. ولكن الشهيد الثاني في المسالك أفتى بالكراهة، فقال: «يكره إقامة الحد في أرض العدو، وهم الكفار؛ مخافة أن تحمل المحدود الحمية، فيلتحق بهم»^(٤).

وأما عند السنة، فقد «اختلف الفقهاء في إقامة الحد على من زنى من المسلمين، أو سرق، أو قذف مسلماً، أو شرب خمرًا في دار الحرب؛ فقال المالكية والشافعية: يجب على الإمام إقامة الحد عليه؛ لأن إقامة الحدود فرض، كالصلاة والصوم والزكاة، ولا تسقط دار الحرب عنه شيئاً من ذلك. إذا قتل مسلم مسلماً في دار الحرب يستوفي منه القصاص، ويكون الحكم كما لو كانوا في دار الإسلام؛ وذهب الحنفية إلى أنه لا يقام عليه الحد، ولو بعد رجوعه إلى دار الإسلام..» وقال الحنابلة أيضاً: تجب الحدود والقصاص، ولكنها لا تقام في دار الحرب، وتقام عليه بعد رجوعه من دار الحرب»^(٥).

(١) شرائع الإسلام، ج ٤، ص ٩٣٨.

(٢) قواعد الأحكام، ج ٣، ص ٥٣٠.

(٣) مباني تكملة المنهاج، ج ١، ص ٢١٦.

(٤) مسالك الإفهام، ج ١٤، ص ٣٨١.

(٥) الموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ٢٠، ص ٢٠٩.

دليل الحكم

إنّ مستند هذا الحكم هو الأخبار، لكن يوجد مجموعتان من الأخبار؛ إحداهما: تدل على المنع مطلقاً، والثانية: تدل على المنع في حال خيف التحاق المحدود بالعدو:

المجموعة الأولى: المطلقات

الرواية الأولى: معتبرة أبي مريم^(١)، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: لَا يُقَامُ عَلَى أَحَدٍ حَدٌّ بِأَرْضِ الْعَدُوِّ»^(٢). ورواها الشيخ في التهذيب^(٣).

الرواية الثانية: ما روي عنه عليه السلام: «لَا تَقَامُ الْحُدُودُ فِي دَارِ الْحَرْبِ». قال الزيلعي بعد روايته له: «غريب»^(٤).

الرواية الثالثة: ما رواه السنّة، في غير واحد من مصادرهم، بالإسناد عن بسر بن أرطاة، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «لَا تَقْطَعُ الْأَيْدِي فِي الْغَزْوِ»^(٥). وبسر هذا لا يعول عليه، لا لانحرافه عن علي عليه السلام، وجرأته على القتل وسفك الدماء، فذاك لا يؤثر في قبول خبره لو كان ثقة في حديثه؛ بل لأنه لم تثبت له صحبة^(٦) لرسول الله صلى الله عليه وآله.

(١) أبو مريم الأنصاري هو عبد الغفار بن القاسم، وهو ثقة.

(٢) الكافي، ج ٧، ص ٢١٨.

(٣) تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٤٠، ووسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٢٤، الباب ١٠ من أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة، الحديث ١.

(٤) نصب الراية، ج ٤، ص ١٤٤.

(٥) سنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٤٠، وسنن الترمذي، ج ٣، ص ٥، والمعجم الأوسط، للطبراني، ج ٩، ص ٦.

(٦) قال ابن الأثير: «وشهد صفين مع معاوية، وكان شديداً على علي وأصحابه، قال أبو عمر: كان يحيى بن معين يقول: لا تصح له صحبة، وكان يقول: هو رجل سوء؛ وذلك لما ركبه في الإسلام من الأمور العظام، منها: ما نقله أهل الأخبار وأهل الحديث أيضاً من ذبحه عبد الرحمن وقتل ابنه عبيد الله بن العباس بن عبد المطلب وهما صغيران بين يدي أمهما، وكان معاوية سيّره إلى الحجاز واليمن؛ ليقتل شيعة علي، ويأخذ البيعة له، فسار إلى المدينة ففعل بها

فكيف يروي عنه؟!

والعمدة هو الرواية الأولى، وتؤيدها الثانية والثالثة. نعم، الثالثة قد يصعب التعدي عن موردها.

وهذه الطائفة مطلقة من جهتين؛ من حيث عدم إقامة الحد في أرض العدو، سواء أخيف من التحاق الشخص بالعدو أو لم يُخَف من ذلك؛ ومن حيث نوعية الحد، أي سواء أكان الحد يستوجب القتل أو دونه، كما أن ظاهرها من جهة أخرى هو حرمة إقامتها.

المجموعة الثانية: ما دل على تقييد المنع بخوف الالتحاق

وهذه المجموعة تتمثل بمعتبرة غياث بن إبراهيم، عن الإمام الصادق عليه السلام، عن علي عليه السلام، أنه قال: «لا أقيم على رجلٍ حداً بأرض العدو حتى يخرج منها؛ مخافة أن تحمله الحمية فيلحق بالعدو»^(١). وفي كتاب الأم، للشافعي، رواه موقوفاً على بعض الصحابة، قال: «أخبرنا بعض أشياخنا، عن مكحول، عن زيد بن ثابت أنه قال: لا تقام الحدود في دار الحرب؛ مخافة أن يلحق أهلها بالعدو»^(٢). وقد تطرقنا إلى هذه الرواية في بحث المرتد^(٣)، باعتبار أن التحاقه بأرض العدو قد يتلازم عادةً مع ارتداده عن الإسلام، فراجع.

وكيف كان، فإن المجموعتين تدلان على أصل الحكم، وهو عدم إقامة الحد في دار الحرب، وفي كل واحدة من المجموعتين خبر صحيح، والباقي مؤيدات، ما يجعل الحكم في الإجمال ثابتاً بدليل معتبر، بما يسمح لنا برفع اليد عن عمومات

أفعلاً شنيعة، وسار إلى اليمن، وكان الأمير على اليمن عبيد الله بن العباس عاملاً لعلي بن أبي طالب عليه السلام، فهرب عبيد الله، فنزلها بسر، ففعل فيها هذا. وقيل: إنه قتلها بالمدينة، والأول أكثر»، أسد الغابة، ج ١، ص ١٨٠.

(١) تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٤٠، ورواه الصدوق في علل الشرائع، ج ٢، ص ٥٤٥، وعنه وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ٢٤، الباب ١٠ من أبواب مقدمات الحدود، الحديث ٢.

(٢) كتاب الأم، ج ٧، ص ٣٧٤.

(٣) راجع: الجزء الثاني من كتابنا «من هو الآخر الديني؟».

الحد. نعم، الكلام في سعة دائرة الحكم، كما سنوضح. وظاهر الأخبار هو المنع تحريماً، وليس كراهة.

وقد يقال: إن مقتضى قواعد الجمع العرفي هو تقييد إطلاق الطائفة الأولى بما جاء في الثانية، كما ذكر السيد الخوئي^(١). وجاءت فتواه على طبق ذلك، كما تقدم. ولا يخفى أن التقييد إنما يتم بناءً على استظهار كون فقرة «مخافة أن تحمله الحمية فيلحق بالعدو» مسوقة مساق بيان العلة، وليس الحكمة، والعلة تقتضي التقييد، فيكون للرواية مفهوم في النفي. ولكن السيد الخونساري قد اعترض على التقييد المذكور - وكأنه ناظر في اعتراضه إلى كلام السيد الخوئي -، قال: «والأظهر أن يكون ما ذكر من باب الحكمة، من جهة أن المطلق لا بد من بقاء الغالب فيه بعد التقييد، لا الأقل، ولا المساوي»^(٢)..

وخلاصة كلامه: إن قوله **عَلَى**: «مخافة أن تحمله الحمية فيلحق بالعدو» ليس علة؛ ليدور الحكم مدارها، وهو الأمر الذي يفرض تقييد الرواية المطلقة، وإنما هو حكمة؛ والوجه في كونه حكمة أنه لو كان علة، وألجأتنا إلى التقييد، فإنه سوف يلزم تخصيص الأكثر، أو مساواة المقيّد للمطلق؛ على اعتبار أن غالب الأفراد الذين يقام عليهم الحد في أرض العدو أو نصفهم سوف يلجؤون إلى العدو، ويلتحقون به في حال إقامة الحد عليهم هناك، وعليه، فلا يبقى تحت المطلق (ما دل على المنع من إقامة الحد) إلا الفرد القليل، أو المساوي للخارج بالتقييد! وقد يلاحظ عليه:

أولاً: إن المورد ليس من موارد تخصيص الأكثر أساساً؛ لأن كونه منه يبتني على أن ما دل على المنع من إقامة الحد في أرض العدو مطلق، وما دل على المنع من إقامته إذا خيف لحاق المحدود بالعدو مقيّد، والحال أن المسألة - بناءً على كون فقرة «مخافة أن تحمله الحمية فيلحق بالعدو» حكمة، وليست علة - ليست

(١) مباني منهاج الصالحين، ج ١، ص ٢١٦.

(٢) جامع المدارك، ج ٧، ص ٤٤.

كذلك، بل العام أو المطلق الموجود بين أيدينا هو لزوم إقامة الحد على مستحقه، سواء أكان في دار العدو أو في ديار المسلمين، وقد خرج منه بالتخصيص فئة لا يقام عليها الحد، ولا ندري حدود هذه الفئة، فهل هي تضم كل من كان في أرض العدو أو خصوص من كان في أرض العدو وخيف لحاقه به في حال أقيم عليه الحد؟ وبيان هذه الفئة لم يكن بنحو إصدار عام أو مطلق، ثم تم تخصيصه أو تقييده؛ لنكون أمام تخصيصين أو تقييدتين طويلين، وعامين كذلك، وإذا فرض - بناء على العلة - أنّ الفئة الخارجة بالتخصيص تضم خصوص من يخشى التحاقه بالعدو في حال أقيم عليه الحد في أرض المعركة فهذا يعني أن «من لا يخشى التحاقه بالعدو» لا يزال على حكم العام الأول، وهو إقامة الحد على مستحقه، ولم يخرج عنه أصلاً، لا أنه حكم عليه بعدم إقامة الحد وفق العام الثاني (النهي عن إقامة الحد بأرض العدو)، ثم جاء المخصص الثاني (إقامة الحد على خصوص من لا يخشى التحاقه بالعدو)؛ ليخرجه منه ويعيده إلى دائرة العام الأول؛ فإنّ هذه الطريقة في بيان الأحكام، أي إطلاق العام ثم تخصيصه، ثم تخصيص ما خصّص ثانياً، هي أمرٌ مستهجن عند العقلاء.

ثانياً: لو سلمنا بأنّ المورد من موارد التخصيص فلا يحرز كون الأكثر أو المساوي سيلحقون بالعدو. ثم لو كانت الغالبية ستلحق بالعدو فعندها نسلم معه بأنّ ذلك مستهجن عقلاً؛ للزوم تخصيص الأكثر؛ أمّا إذا كان من سيلحق به هو ما يساوي العدد الذي لن يلحق فلن يلزم تخصيص الأكثر - كما لا يخفى -، الذي هو مستهجن عندهم، إلا أن يكون هذا هو رأي السيد الخونساري في المسألة، بحيث يرى قبح أو استهجان إخراج الأكثر والمساوي معاً من تحت العام والمطلق. ولهذا وجه؛ فإنّ من يريد بيان حكمه لا يطلق كلامه ثم يخرج نصف أفراد المطلق بالمقيد، فضلاً عن أن يخرج أكثرتهم. وعليه، فما لم يحرز كون الأكثر أو المساوي سيلحقون بالعدو فما ذكره لن يشكل دليلاً على ترجيح كون الفقرة المذكورة واردة مورد الحكمة، وليس العلة.

هذا، وقد تذكر قرائن أخرى على أنّ ما جاء في الفقرة المذكورة ليس مسوقاً

مساق العلة، بل الحكمة:

منها: إنَّ خوف اللحاق بالعدو إن كان علةً فهو لا يوجب سقوط الحد في أرض العدو فقط، بل يوجب سقوطه في كل مورد خيف تحقق العلة فيه، أعني خوف اللحاق بالعدو، بما في ذلك إقامته في دار الإسلام، فإنه قد يخاف - ولا سيما في زماننا - من هرب المحدود أو من يراد إقامة الحد عليه إلى أرض الأعداء أو إلى أرض خارج سلطة إمام العدل، وقد حصل ذلك مع أمير المؤمنين عليه السلام، فقد أقام حدَّ شرب الخمر على الشاعر النجاشي، فتركه ولحق بمعاوية^(١)، فهل يلتزم السيد

(١) ذكر هذه الحادثة الثقفي الكوفي، فقال: «النجاشي الشاعر، فكان شاعر علي عليه السلام بصفين، فشرب الخمر بالكوفة، فحده أمير المؤمنين عليه السلام، فغضب ولحق بمعاوية، وهجا علياً عليه السلام. عن عوانة قال: خرج النجاشي في أول يوم من رمضان، فمر بأبي سمال الأسدي وهو قاعد بفناء داره، فقال له: أين تريد؟ قال: أريد الكناسة، قال: هل لك في رؤوس وأليات قد وضعت في التنور من أول الليل فأصبحت قد أينعت وتهرأت؟ قال: ويحك في أول يوم من رمضان؟! قال: دعنا مما لا نعرف، قال: ثم مه؟ قال: ثم أسقيك من شراب كالورس يطيب النفس، ويجري في العرق، ويزيد في الطرق، يهضم الطعام ويسهل للقدم الكلام، فنزل، فتغديا، ثم أتاه بنيذ فشرباه، فلما كان من آخر النهار علت أصواتهما، ولهما جار يتشيع من أصحاب علي عليه السلام، فأتى علياً عليه السلام فأخبره بقصتهما، فأرسل إليهما قوماً فأحاطوا بالدار، فأما أبو سمال فوثب إلى دور بني أسد فأفلت، وأما النجاشي فأتى به علياً عليه السلام، فلما أصبح أقامه في سراويل، فضر به ثمانين، ثم زاده عشرين سوطاً، فقال: يا أمير المؤمنين [أما الحد فقد عرفته]، فما هذه العلاوة التي لا تعرف؟ قال: لجرأتك على ربك وإفطارك في شهر رمضان، ثم أقامه في سراويله للناس، فجعل الصبيان يصيحون به: خرى النجاشي، فجعل يقول: كلا والله إنها يمانية [وكاؤها شعر]، ومر به هند بن عاصم السلولي فطرح عليه مطرفاً، ثم جعل الناس يمرون به، فيطرحون عليه المطارف، حتى اجتمعت عليه مطارف كثيرة، ثم أنشأ يقول:

إذا الله حيّاً صالحاً من عباده	تقيّاً فحياً الله هند بن عاصم
وكل سلولي إذا ما دعوته	سريع إلى داعي العلى والمكارم
ثم لحق بمعاوية وهجا علياً عليه السلام فقال:	بأني قد أمنت فلا أخاف
ألا من مبلغ عني علياً	رأيت قضية فيها اختلاف
عمدت لمستقرّ الحق لما	

الغارات، ج ٢، ص ٥٣٣ - ٥٣٧. وقصة شربه للخمر في شهر رمضان، وإقامة أمير المؤمنين

الخوئي بسقوط الحد في هذه الصورة؟

ومنها: إناطة الأمر بالخوف من لحاق الشخص الذي يراد إقامة الحد عليه أو أقيم عليه الحد^(١) بالعدو، وليس بالعلم باللاحق، أو بقيام القرائن^(٢) على أنه بصدد اللحاق بالعدو، والخوف حالة غير منضبطة، وقد تختلف من حاكم لآخر في المورد الواحد، والحدود لا يدور تطبيقها مدار الخوف، ما يرجح أنه عليه السلام يريد القول: إن الخوف؛ حيث كان حالة موجودة، وليست نادرة، بل قد تكون غالبية أحياناً، اقتضى ذلك تجميد إقامة الحدود في أرض العدو.

ومنها: إن ترك إقامة الحدود في أرض العدو مطلقاً، حصل الخوف أو لم يحصل، هو أمر جرى عليه العرف العقلاني وقوانين الجيوش؛ فإنهم يؤخرون تأديب الجنود أو محاسبتهم على ما ارتكبوه في المعركة إلى حين عودتهم، ولا يقدمون على ذلك أثناء الحرب، ولا في أرض المعركة، ولا يفرقون بين احتمال اللحاق وعدمه، وإن كان خوف اللحاق هو الداعي لهذا الحكم بنظرهم. والتعليل هو بأمر ارتكازي، وليس بأمر تعبدية.

وبناءً على نفي التعليل لا ينحصر الأمر في ترك إقامة الحد في أرض العدو بالحدود التي يتحقق معها احتمال فرار المحدود، وهي التي لا تستوجب قتله، بل يشمل الحدود التي تستوجب قتله أيضاً. وحتى على القول بالتعليل فإنه إذا قيل

للحد عليه، قد أوردها المشايخ الثلاثة في كتبهم بشكل مختصر، لم يتضمن قصة هربه إلى معاوية، الكافي، ج ٧، ص ٢١٦، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٥٥، وتهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٩٤. وهذا نص الخبر كما في الكافي: «...جَابِرٌ، رَفَعَهُ عَنْ أَبِي مَرْيَمَ قَالَ: أُنِّي أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بِالنَّجَاشِيِّ الشَّاعِرِ قَدْ شَرِبَ الْخُمْرَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، فَضَرَبَهُ ثَمَانِينَ، ثُمَّ حَبَسَهُ لَيْلَةً، ثُمَّ دَعَا بِهِ مِنَ الْعَدُوِّ، فَضَرَبَهُ عَشْرِينَ سَوْطاً، فَقَالَ لَهُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ فَقَدْ ضَرَبْتَنِي فِي شُرْبِ الْخُمْرِ، وَهَذِهِ الْعِشْرُونَ مَا هِيَ؟ فَقَالَ: هَذَا لِتَجَرِّيكَ عَلَى شُرْبِ الْخُمْرِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ».

(١) الفقرة تسع الأمرين، أي إن الخوف الذي يبرر وقف الحد يمكن أن يكون خوف لحوق المحدود بعد إقامة الحد عليه، أو خوف لحوق من يراد إقامة الحد عليه.

(٢) كما سيأتي لاحقاً في تجويز نبذ الاتفاقية عند خوف الخيانة؛ فإنه يحمل على الخوف المقترن بالقرائن.

بأن فقرة التعليل تشمل من يخاف لحاقه إلى أرض العدو قبل إقامة الحد عليه، في حال أريد إقامته عليه فيها، فإن الأمر يشمل حدود القتل أيضًا، ولا ينحصر بما عداها.

وقد ذكرنا في مبحث الردّة^(١) أن الأمر في المقام ليس داخلاً في باب الإطلاق والتقييد؛ لأنّ الروايتين تحكيان كلامًا واحدًا لأمر المؤمنين عليه السلام، ولسنا أمام كلامين، أحدهما: عام؛ والآخر: خاص، أو أحدهما: مطلق؛ والآخر: مقيد. ولكن الإنصاف أن هذا مخالف للظاهر، وأننا - بحسب الظاهر - أمام روايتين وكلامين لأمر المؤمنين عليه السلام.

ويبقى أخيرًا أن نشير إلى أن ثمة احتمالًا وجيهًا في المقام، وهو أن إسقاط الحد في أرض العدو ليس حكمًا شرعيًا، بل هو حكم تدبيري؛ ويشهد له نسبة الإمام عليه السلام للأمر إليه، حيث قال: «لا أقيم على رجل حدًا في أرض العدو».

و. الهجرة من دار الحرب

ومن أهم ما قد يذكر في أحكام دار الحرب: وجوب الهجرة منها. والظاهر أن هذا الحكم - على فرض الالتزام به - ليس مطلقًا، بل هو مختص بصورة ما إذا كانت الإقامة فيها مستوجبة لعدم تمكن المسلم من حفظ دينه، أو إقامة شعائره. قال في الجواهر: «الواجب الهجرة من دار الحرب التي لا يتمكن من إقامة شعار الإسلام فيها»^(٢). هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإنّ هذا الحكم على الظاهر ليس من مختصات دار الحرب، فإنه إذا كان مناط وجوب الهجرة هو عدم التمكن من إظهار شعائر الإسلام فهذا وإن كان يحصل غالبًا في دار الحرب، ولكنه قد يحصل في غيرها أيضًا، وهكذا الحال إذا كان المناط هو الخوف على استقامة دينه عقديًا أو سلوكيًا؛ نتيجة الجو المهيمن على تلك الديار، فهذا لا يكون من مختصات دار الحرب، بل يجري في غيرها أيضًا. وسوف نرجع بيان هذا إلى الباب الرابع.

(١) راجع: الجزء الثاني من هذه السلسلة، بعنوان: «من هو الآخر الديني؟»، ج ٢، ص ١٤٩.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٠٨.

ز. قضية الأمان

ومن الأحكام المتفرّعة على عنوان دار الحرب: مسألة الأمان؛ حيث إنه لا يجوز للحربي أن يدخل دار الإسلام إلا بأمان. وسوف نتطرق إلى أحكام الأمان لاحقاً، وسوف يتبيّن أنّ أمر الأمان - على الأرجح - بيد الحاكم، إلا في صورة خاصة، وهي الأمان لأجل غرض الاستماع إلى كتاب الله تعالى. وطبيعي أن القرارات المتصلة بدار الإسلام بالمعنى السياسي يكون الأمر فيها إلى الحاكم الشرعي.



الباب الثاني

المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية



المحور الأول:

**الصيغة القانونية للمنظمة للوجود غير
الإسلامي في الدولة الإسلامية**

المحور الثاني:

غير المسلمين في جهاز الدولة الإسلامية

المحور الثالث:

**واجبات المواطن غير المسلم تجاه الدولة
والهجرة / شروط عقد الذمة**

إنَّ المواطن غير المسلم الذي يعيش في الدولة الإسلامية، متميماً إليها، ملتزماً بقانونها، ليس شخصاً غريباً عنها، إنه جزء من نسيجها، ويتكامل مع سائر الشرائح الدينية والاجتماعية الموجودة فيها، كما قال أمير المؤمنين عليه السلام في عهد الأشر: «واعلم أنَّ الرَّعِيَّةَ طَبَقَاتٌ، لَا يَصْلُحُ بَعْضُهَا إِلَّا بِبَعْضٍ، وَلَا غِنَى بِبَعْضِهَا عَنْ بَعْضٍ؛ فَمِنْهَا جُنُودُ اللَّهِ؛ وَمِنْهَا كُتَّابُ الْعَامَّةِ وَالْخَاصَّةِ؛ وَمِنْهَا قُضَاةُ الْعَدْلِ؛ وَمِنْهَا عُمَّالُ الْإِنصَافِ وَالرَّفْقِ؛ وَمِنْهَا أَهْلُ الْجُزْيَةِ وَالْخَرَاجِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ وَمُسْلِمَةِ النَّاسِ؛ وَمِنْهَا التُّجَّارُ وَأَهْلُ الصَّنَاعَاتِ..»^(١). هذا ما يمكننا أن نقوله بشكل عام. بيد أن المسألة كانت ولا تزال مثار جدل وإشكال من أكثر من زاوية، ومن هنا احتاجت إلى البحث والدرس. وأول ما علينا أن نبثه في المقام هو بيان صيغة نظام الحكم الذي ينظم العلاقة مع الآخر؛ ومن ثم نتحدث عن إمكان أن ينخرط الآخر في جهاز الدولة الإسلامية؛ ومن ثم نتحدث ثالثاً عن التزاماته تجاه الدولة. فالكلام في ثلاثة محاور:

(١) نهج البلاغة، ج ٣، ص ٨٩.

المحور الأول

الصيغة القانونية المنظمة
للوجود غير الإسلامي
في الدولة الإسلامية



ما هو الإطار القانوني الذي ينظم علاقة المسلمين بغيرهم في الداخل؟ هل هو نظام الذمة حصراً أم أنّ ثمة صيغة أخرى أكثر تطوراً من نظام الذمة يمكن اعتمادها؟

ولو قيل بأن الصيغة الوحيدة لتنظيم العلاقة مع الآخر هي صيغة واحدة، وهي ما عرف بنظام الذمة، فهل هي صيغة ثابتة بكل عناصرها ومرتكزاتها أم أنّ الكثير من عناصرها وشروطها هي شروط تديرية، تخضع لرأي وتشخيص القيادة العليا في الدولة؟

ثم هل أنّ نظام التعاهد، أكان تعاهداً تقليدياً أو مطوراً، ينحصر بالآخر الكتابي أم أنه بالإمكان أن يشمل المشترك والوثني والملحد أيضاً؟ وأشير إلى أننا في مبحث «من هو الآخر الديني؟» تحدثنا عن المقصود بالذمي، وفرقه عن المحارب، وعن الوساطة بين الذمي والمحارب. ووعدنا هناك أننا سنجيب عن الأسئلة المشار إليها في مبحث العلاقات السياسية، وهذا أوان ذلك.

١. صيغة نظام الذمة، ما له وما عليه

إنّ نظام الذمة هو عقد اعتمده المسلمون؛ لتنظيم إدارة العلاقة مع الآخر الكتابي الذي يعيش داخل الدولة الإسلامية، فكان يُطلب من الآخر دفع الجزية للدولة الإسلامية، وهي بدورها تقوم بحمايته، وتمنحه حريته الدينية، وتعفيه من الانخراط في جيش الدولة. والحكمة في ذلك واضحة، وهي أن لا يضطر الواحد منهم إلى قتال أبناء دينه في حال نشبت الحرب معهم. ولنا عودة إلى هذه النقطة تحت عنوان: (فلسفة الجزية).

ومشروعية نظام الذمة أمرٌ مفروغ منه؛ وقد دلّت عليه - بالإضافة إلى آية الجزية - السيرة النبوية في التعامل مع أهل الكتاب، كنصارى نجران؛ وكذلك

دلّت عليه الروايات^(١) الكثيرة والمتواترة تواتراً معنوياً أو إجمالياً، والتي سيمر عليك بعضها في ثنايا المطالب الآتية. ويبدو أنّ النظام المذكور هو نظام ابتكره المسلمون لتنظيم العلاقة مع الآخر الديني.

وعلينا عندما نخضع نظام الذمة الإسلامي للمحاكمة أن ندرسه في سياقه التاريخي^(٢)، وبالمقاييس إلى وضعيّة الاجتماع السياسي آنذاك، وما كانت عليه أنظمة الحكم السائدة في ذلك الوقت. وإذا وضعنا عقد الذمة في هذا السياق التاريخي فإننا لا نبالغ بالقول: إنه كان نظاماً جيداً؛ فإن الدولة الإسلامية التي كانت قائمة على أساس ديني لم تلغ الآخر، بل جعلته في حمايتها ودمتها، وكفلت له حقوقه الدينية، فضلاً عن ممارسة نشاطاته الإنسانية، في التجارة والزراعة والصناعة أو غيرها من الأعمال، مقابل أن يدفع ضريبة إلى الدولة.

وقد استمر هذا النظام طيلة دولة الخلافة، ولكنه تطور تطوراً ملحوظاً نسبياً في زمن الدولة العثمانية، من خلال ما عُرف بنظام الملل، الذي أعطى الأقليات أو الجماعات الدينية غير الإسلامية صلاحيات أوسع مما كانت عليه سابقاً.. وكان الشخص المسؤول أمام الدولة الإسلامية عن إدارة شؤون ملته يدعى ملّا باشي. وأهم ما يميّز به نظام الملل العثماني أنّه منح الأقليات الدينية نوعاً من الإدارة الذاتية. وبإعطائهم تلك الملل حريتها الدينية، واستقلالها في تنظيم أمورها،

(١) من الغريب أنّ بعضهم استدل على مشروعية عقد الذمة بما ورد عن رسول الله ﷺ: «..يسعى بذمتهم أدناهم..»، راجع: أحكام الذميين والمستأمنين في دار الحرب، ص ٢٢، مع أنّ هذا الحديث لا علاقة له بنظام الذمة، وإنما هو ناظر إلى إعطاء الأمان للمحارب؛ لكي يدخل البلاد الإسلامية؛ إما بغرض الاستماع إلى كلام الله تعالى؛ أو لأغراض أخرى سيأتي الحديث عنها.

(٢) مشكلة الكثير أنهم يُسقطون بعض رؤاهم وأفكارهم المعاصرة على التاريخ، ويحكمون ذلك التاريخ على ضوء المعطيات والتجارب الإنسانية التنظيمية المعاصرة؛ ولذلك ينظرون بسلبية إلى هذا التاريخ، غافلين عن أن الاجتماع البشري هو في حالة صيرورة وتكامل.. وما تُدينه أو ترفضه الآن ربما كان مثالياً آنذاك، كما أن ما يعجبك اليوم قد يكون غير مقبول بعد عقود من الزمن.

وإدارة شؤونها، درأ العثمانيون عن أنفسهم ودولتهم عبئاً كبيراً، وهو العبء الذي كان يسببه توليهم المباشر لتطبيق النظام المذكور - على صرامته -، وأراحوا أنفسهم من تحمل نتائج إدارة شؤون هذه الجماعات؛ فإن ذلك كان أمراً عسيراً؛ بسبب تعدد تلك الطوائف، وصعوبة وضع نظام واحد لإدارة شؤونها بجمعها، وهو ما كان يؤدي إلى وقوع حالات تمرّد وانتفاضات، وربما خيانات للدولة، في كثير من الأحيان. ومن جهتها ارتاحت تلك الجماعات لهذا النظام؛ لأنه قد أتاح لها أن تدير شؤونها وفقاً لما ترتئيه في بلدان كثيرة، بالأخص لبنان وسوريا وتركيا ومصر وفلسطين المحتلة، دون أن يلغي ذلك - بطبيعة الحال - حصول تعديات طائفية أو مذهبية، أو ممارسات ظالمة أصابت بعض الأقليات المذهبية، التي لا تلتقي مع المذهب الرسمي لدولة الخلافة.

أ. من إيجابيات النظام المذكور

وعلينا أن نسجل هنا أنه بفضل نظام الذمة - الذي لا ننكر حصول تجاوزات وتعديات كثيرة في تطبيقه - ظلّت المنطقة العربية والإسلامية محتفظة بهذا التنوع الديني من: اليهود والنصارى والصابئة والمجوس. إنّ نظام الذمة هو الذي حمى هذه الأقليات على امتداد العالم الإسلامي، وفي معظم الحواضر والمدن الإسلامية^(١)، وأبقى لهم وجوداً في أنفسهم وأموالهم وكنائسهم... وكان المسلم يشعر أن من واجبه أن يدافع عن كل أبناء الدولة، حتى من غير المسلمين، إلى درجة أن الإمام عليّاً عليه السلام كان يعتبر - كما جاء في خطبة الجهاد الشهيرة - أن دخول جماعة أهل الشام على أطراف العراق، وسلبهم حليّ المرأة المسلمة والأخرى

(١) في كتابها «فصول من تاريخ العراق الحديث»، تنقل المس بيل أنه «قُدِّر قبل الحرب أن سكان ولاية بغداد كان يوجد بينهم خمسون ألف يهودي، وستة آلاف مسيحي. وتعد الطائفة اليهودية في مدينة بغداد جزءاً مهماً من طبقات السكان، يزيد على السنة والشيعية في العدد. وكان يرأسها حاخام أكبر. أما الطوائف الرئيسة الممثلة بين سكانها المسيحيين فقد كانت طائفة الكاثوليك، والأرمن الغريغوريين، والروم الكاثوليك. وكان بطريرك السريان الكاثوليك يقيم في بغداد»، فصول من كتاب تاريخ العراق القريب، ص ٢٨٤.

المعاهدة، هو مأساة عظيمة لو مات منها المسلم كمداً لما كان ملوماً، بل كان به جديراً، قال عليه السلام: «وَلَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ، وَالْأُخْرَى الْمُعَاهِدَةَ، فَيَنْتَزِعُ حِجْلَهَا وَقُلْبَهَا وَقَلَائِدَهَا وَرُعْثَهَا، مَا تَمْتَنِعُ مِنْهُ إِلَّا بِالْإِسْتِرْجَاعِ وَالْإِسْتِرْحَامِ، ثُمَّ أَنْصَرَفُوا وَافْرَيْنَ، مَا نَالَ رَجُلًا مِنْهُمْ كَلَمٌ، وَلَا أُرِيقَ لَهُمْ دَمٌ، فَلَوْ أَنَّ امْرَأً مُسْلِمًا مَاتَ مِنْ بَعْدِ هَذَا أَسَفًا مَا كَانَ بِهِ مَلُومًا، بَلْ كَانَ بِهِ عِنْدِي جَدِيرًا»^(١).

وقد بلغت السمعة الطيبة لهذا النظام لدى بعض أهل الكتاب أنهم كانوا يستدعون المسلمين إليهم، ويتمنون منهم أن يقبلوا منهم الجزية، مفضلين نظام الذمة في كنف المسلمين على نظام الجور الذي يرزحون تحته. فقد روى البلاذري أنه «لما جمع هرقل للمسلمين الجموع، وبلغ المسلمين إقبالهم إليهم لوقعة اليرموك، ردّوا على أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم من الخراج، وقالوا: شغلنا عن نصرتكم والدفع عنكم، فأنتم على أمركم، فقال أهل حمص: لولايتكم وعدلكم أحب إلينا مما كنّا فيه من الظلم والغشم، ولندفعنّ جند هرقل عن المدينة مع عاملكم؛ ونهض اليهود فقالوا: والتوراة، لا يدخل عامل هرقل مدينة حمص إلا أن نغلب ونجهد، فأغلقوا الأبواب وحرسوها؛ وكذلك فعل أهل المدن التي صولحت من النصارى واليهود، وقالوا: إن ظهر الروم وأتباعهم على المسلمين صرنا إلى ما كنّا عليه، وإلا فإنّا على أمرنا ما بقي للمسلمين عدد. فلما هزم الله الكفرة، وأظهر المسلمين، فتحوا مدنهم، وأخرجوا المقلسين^(٢)، فلعبوا، وأدّوا الخراج»^(٣). ويذكر المؤرخون أنّ عبد الله بن رواحة، الموكل من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(١) نهج البلاغة، ج ٢، ص ٦٨.

(٢) أي أخرجوا الأشخاص الذين يستخدمون الدفوف، ويغنون، «فلعبوا» أي بالدفوف؛ فإنّ «التقليس: الضرب بالدف والغناء» الصحاح، للجوهري، ج ٣، ص ٩٦٦، ويحتمل أن المراد بالمقلسين، أي أصحاب القلائس، وقد ذكر أهل اللغة أن «التقليس: بُسُّ الْقَلَنْسُوءَةِ»، لسان العرب، ج ٦، ص ١٨١. والمعنى: فأخرجوهم من المدينة.

(٣) فتوح البلدان، ج ١، ص ١٦٢.

لقبض الخراج من يهود خيبر، كان يتعامل معهم بغاية الدقة، مراعيًا أعلى درجات العدل والإنصاف، وأنه كان إذا اعترضوا على قسمته وما أراد أخذه منهم جعلهم بالخيار، ويقول: «إن شئتم فلکم، وإن شئتم فلنا، فتقول يهود: بهذا قامت السموات والأرض»^(١). وفي رواية الواقدي «فنظر بعضهم إلى بعض، فقالوا: بهذا قامت السموات والأرض، وبهذا يغلبونكم»^(٢).

ويعترف بهذه الحقيقة الباحثون غير المسلمين أيضًا، يقول ول ديورانت: «ولقد كان أهل الذمة، المسيحيون والزرذشتيون واليهود والصابئون، يستمتعون في عهد الخلافة الأموية بدرجة من التسامح لا نجد لها نظيرًا في البلاد المسيحية في هذه الأيام، فلقد كانوا أحرارًا في ممارسة شعائر دينهم، واحتفظوا بكنائسهم ومعابدهم»^(٣).

ويقول صاحب كتاب «الهويات القاتلة»، الكاتب والأديب اللبناني أمين معلوف: «لا توجد ديانة معصومة عن التعصب، ولكننا لو قمنا بمحصلة هاتين الديانتين «الغريمتين» - يقصد المسيحية والإسلام - لوجدنا أن الإسلام ليس سيئًا لهذه الدرجة. ولو كان أسلافي مسلمين في أرض قد اجتاحتها الجيوش المسيحية، بدلًا من أن يكونوا مسيحيين في بلاد غزتها الجيوش المسلمة، لا أعتقد أنهم كانوا سيستمتعون في العيش طوال أربعة عشر قرنًا في مدنها وقراهم، محافظين على ديانتهم. فماذا كان مصير مسلمي إسبانيا؟ وماذا حلّ بمسلمي صقلية؟ لقد أُبِيدوا عن بكرة أبيهم، وذُبحوا وأُرغموا على سلوك طريق المنفى، أو جرى تنصيرهم بالقوة. لقد تميّز الإسلام، منذ بداياته، بقدرة لافتة على التعايش مع الأديان الأخرى. ففي أواخر القرن الماضي، كانت إسطنبول، عاصمة الدولة الإسلامية العظمى، تضم أغلبية من غير المسلمين، جلّهم من اليونان والأرمن واليهود، فهل

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٨١٤.

(٢) المغازي، ج ٢، ص ٦٩١.

(٣) قصة الحضارة، ج ١٣، ص ١٣٠.

يسعنا أن نتصور، في الفترة نفسها، عددًا لا بأس به من غير المسيحيين، مسلمين كانوا أم يهودًا، يعيشون في باريس أو لندن أو فيينا أو برلين؟ وحتى اليوم لا يزال الكثير من الأوروبيين يمتعضون لسماع صوت المؤذن في مدنهم»^(١).

ب. تطبيق نظام الذمة تاريخياً ومزاجية الحاكم

ولكنّ نظام الذمة قد خضع في الجانب التطبيقي لمزاج الخلفاء والولاة وأهوائهم. صحيح أنّ الحكومات الإسلامية كافة، ودون استثناء، ومنذ صدر الإسلام وإلى يوم سقوط دولة الخلافة العثمانية، كانت تعتمد نظام الذمة في تنظيم العلاقة مع غير المسلمين، لكنّ لم يكن التطبيق على نسق واحد، بل تفاوت الأمر بين دولة وأخرى، وحاكم وآخر، ووالٍ وآخر، في مراعاة مقتضيات النظام المذكور أو تجاوزها. فقد رأينا في أولئك الخلفاء من تشدد في الأمر بما يتجاوز الحد، كما فعل الحاكم بأمر الله الفاطمي؛ فقد جاء في صبح الأعشى: «ومما ذكره أهل التاريخ أن الحاكم^(٢) الفاطمي أمر اليهود والنصارى إلا الجبابة (الخبابة)^(٣) بلبس العمام السود، وأن يحمل النصارى في أعناقهم من الصلبان ما يكون طوله ذراعًا ووزنه خمسة أرتال، وأن تحمل اليهود في أعناقهم قرامي الخشب على وزن صلبان النصارى، وأن لا يركبوا شيئًا من المراكب المحلّة، وأن تكون ركبهم من الخشب، وأن لا يستخدموا أحدًا من المسلمين، ولا يركبوا حمارًا لمكارٍ مسلم، ولا سفينة نوتيتها مسلم، وأن يكون في أعناق النصارى - إذا دخلوا الحما - الصلبان، وفي أعناق اليهود الجلاجل؛ لتمييزوا بها من المسلمين، وأفرد حمامات اليهود والنصارى عن حمامات المسلمين، ونهوا عن الاجتماع مع المسلمين في الحمامات، وخطّ على حمامات النصارى صور الصلبان، وعلى حمامات اليهود صور القرامي،

(١) الهويات القاتلة، ص ٨٢، و ٨٢.

(٢) المقصود به الحاكم بأمر الله، بحسب ما نص ابن خلكان، راجع: وفيات الأعيان، ج ٥، ص ٢٩٣.

(٣) في وفيات الأعيان، ج ٥، ص ٢٩٣: «إلا الخبابة»، والمقصود بالخبابة من كانوا يعودون في أصولهم إلى يهود خير.

قال: وذلك بعد الأربعمئة. ثم قال: ولقد أحسن فيما فعل بهم، عفا الله عنا وعنه، ورزقنا من ينظر في أمورنا وأمورهم بالمصلحة^(١). ونقل القلقشندي أيضًا مرسومًا سلطانيًا صدر عن السلطان الملك الصالح بهذا الصدد^(٢). وهذه الشدة والقسوة غير المبررة في التعامل معهم، تطبيقًا لنظام الذمة التاريخي، قد أسهمت في غرس روح العدائية للإسلام في نفوسهم، فغدوا يكيّدون للإسلام والمسلمين، ويتحينون الفرصة للانقلاب على الواقع الإسلامي.

وفي مقابل ذلك، رأينا من تسامح وتساهل في تطبيقه بما يتجاوز الحد أيضًا، كما جرى مع بعض خلفاء أو ولاية بني أمية، الذين قربوهم من البلاط، واتخذوهم بطانة لهم، واستوزروا بعضهم، ووثقوا بهم أكثر من ثقتهم بالمسلمين. وكثرة استعمال بني أمية للنصارى، في كتابة الأعمال وإدارة بعض شؤون البلاد، وتقديمهم لهم على نظرائهم من المسلمين، أثارت حفيظة الكثير من العلماء والشعراء المسلمين؛ فقد كتب محمد بن يزيد الأنصاري إلى عبد الملك بن مروان - وكان الأنصاري كاتبًا للأخير - هذه الأبيات:

بني أمية كُفّوا ألسن الغُلُفا كذاك سنَّ رسول الله والخلفا
لا تجعلوا القبط كُتّابًا لدولتكم فإنّ في ذلك العدوان والجنفا^(٣)
والمضحك المبكي أنّ بعض الولاة كان يرى أنّ تطبيق القوانين والإجراءات

(١) صبح الأعشى، ج ١٣، ص ٣٥٨.

(٢) قال القلقشندي: «وفي سنة أربع وخمسين وسبعمئة خرجت المراسم السلطانية عن السلطان الملك الصالح بأنّ اليهود والنصارى لا يتحدثون في ديوان من دواوين السلطان، ولا دواوين الأمراء، وأن لا يكرموا في المجالس، وأن تكون عمامتهم عشرة أذرع بغير زيادة، وأن يلبسوا الفراجي الزرق، ويكون ركوبهم عرضًا، وأن يكون قيمة كل حمار من مراكبهم دون مائة درهم، وإذا مر أحدٌ منهم بمسلم جالس نزل وأظهر المسكنة، وأن لا يدخل النصارى الحمام إلا بصليب وطوق في عنقه، وأن لا يدخل نساؤهم الحمامات مع المسلمات، وأن يكون حُفّاها لونين، وأن يكون إزار النصرانية أزرق، وإزار اليهودية أصفر، وكتب بذلك إلى سائر الممالك؛ ليجروهم على ذلك». مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ج ٢، ص ١٥٨.

(٣) ردّ على أهل الذمة ومن تبعهم، ص ٤١، لشهاب الدين غازي بن أحمد ابن الواسطي.

المنظمة لمسألة التعامل معهم قد يدفعهم إلى اختيار الإسلام كدين، وهو الأمر الذي يتسبب بخسارة كبيرة لبيت مال المسلمين؛ وذلك نتيجة إعفائهم من دفع الجزية بعد دخول الإسلام! فقد روي أنه كتب عمر بن عبد العزيز إلى عماله في الآفاق كتاباً ينهاهم فيه عن الاستعانة بأهل الذمة، وحذرهم من مغبة إبقاء أحد منهم في موقع من المناصب، كالكتابة والجباية أو نحو ذلك، وأمر بالتشدد في التعامل معها، ومن ذلك منعهم من ركوب السروج، والدخول يوم الجمعة إلى الحمامات قبل صلاة الجمعة، إلى غير ذلك، فكتب إليه عامله على مصر حيّان بن سريّج: «أما بعد، يا أمير المؤمنين، إن دام هذا الأمر في مصر أسلمت الذمة، وبطل ما يؤخذ منهم! فأرسل إليه رسولاً جَلَدًا، وقال له: إيتِ مصرًا، واضرب حيّانَ على رأسه ثلاثين سوطًا؛ أدبًا على قوله، وقل له: ويلك يا حيّان، من دخل دين الإسلام ضع عنه الجزية، فوددت لو أسلموا كافة؛ إن الله بعث محمدًا داعيًا، لا جابيًا»^(١). وهذا المنطق المادي الدنيوي في النظرة إلى الآخر، والتعامل مع المسألة بذهنية التاجر، وليس بروحية الرسالي، نجده في بيتين من الشعر أنشدهما عليّ بن الجهم، بعد أن أصدر المتوكل^(٢) أمرًا بتمييز أهل الكتاب

(١) ردُّ على أهل الذمة ومن تبعهم، ص ٤٠.

(٢) قال الطبري في أحداث سنة ٢٣٥هـ: «وفيهما أمر المتوكل بأخذ النصارى وأهل الذمة كلّهم بلبس الطيالة العسلية والزنانير، وركوب السروج بركب الخشب، وبتصيير كرتين على مؤخر السروج، وبتصيير زرين على قلانس من لبس منهم قلنسوة مخالفة لون القلنسوة التي يلبسها المسلمون، وبتصيير رقعتين على ما ظهر من لباس ممالكهم مخالف لونها لون الثوب الظاهر الذي عليه، وأن تكون إحدى الرقعتين بين يديه عند صدره والأخرى منها خلف ظهره، وتكون كل واحدة من الرقعتين قدر أربع أصابع، ولونها عسليًا، ومن لبس منهم عمامة فكذا يكون لونها لون العسلي ومن خرج من نسائهم فبرزت فلا تبرز إلا في إزار عسلي، وأمر بأخذ ممالكهم بلبس الزنانير، وبمنعهم لبس المناطق، وأمر بهدم بيعهم المحدثه، وبأخذ العشر من منازلهم، وإن كان الموضع واسعًا صير مسجدًا، وإن كان لا يصلح أن يكون مسجدًا صير فضاءً، وأمر أن يجعل على أبواب دورهم صور شياطين من خشب مسمومة؛ تفريقًا بين منازلهم وبين منازل المسلمين، ونهى أن يستعان بهم في الدواوين وأعمال السلطان التي يجري أحكامهم فيها على المسلمين، ونهى أن يتعلم أولادهم في كتابات المسلمين، ولا يعلمهم مسلم»، تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٣٥٥، وأشار ابن القيم إلى أمر

باللباس العسلي، قال فيهما:

العسلياتُ التي فرّقت بين ذوي الرشدَةِ والغِيِّ^(١)
وما على العاقل إنْ يكثروا فإنّه أكثر للفي^(٢)

٢. مفاعيل سقوط نظام الخلافة/ وضعية غير المسلمين في البلاد الإسلامية

وعلينا أن نسأل هنا: هل بسقوط نظام الخلافة الإسلامية لم يبقَ لنظام الذمة أيّ مفاعيل أو آثار شرعية، فيما يتصل بالعلاقة مع غير المسلمين المتشرّين في البلاد الإسلامية التي كان يحكمها نظام الخلافة، بحيث إنهم يفقدون الاعتصام الذي وفرّه لهم نظام الذمة؟

وفي الجواب عن ذلك نقول: إنه يمكن تلمس عدة اتجاهات في الفقه الإسلامي في التعامل مع هؤلاء؛ فمنهم من يرى أنّهم يبقون على حالة الاعتصام؛ ومنهم من يرى أنّهم ليسوا معتصمين بشيء من أسباب الاعتصام. وإليك تفصيل الكلام في هذين الاتجاهين.

أ. عدم الاعتصام، مبرراته وأدلته

ونبدأ بالاتجاه الذي يذهب إلى سقوط الاعتصام. وإجمال القول في هذا الاتجاه: إنّ سقوط نظام الخلافة وتفككه قد نتج عنه سقوط عقد الذمة، وهو العقد المنظّم للعلاقة مع غير المسلمين، فلم يعد هناك حاكم إسلامي يتعامل معهم معاملة أهل الذمة، فيأخذ منهم الجزية، ويطبق عليهم أحكام الإسلام، وإنما نشأت في أعقاب دولة الخلافة العثمانية دول متعددة، قائمة على أسس قانونية وحقوقية وسياسية مغايرة، فلم يعد الحاكم خليفة لرسول الله ﷺ، ولم تعد الشريعة الإسلامية هي التي تحكم، ولهذا فالمسيحيون أو اليهود أو الصابئة أو

المتوكل هذا في كتابه: أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ١٧٣.

(١) هذا الاتهام لهم بأنهم أولاد غيٍّ غير مبرر شرعاً.

(٢) أي: للفيء، تاريخ الطبري (تاريخ الأمم والملوك)، لمحمد بن جرير الطبري، ج ٩، نسخة دار المعارف.

المجوس الموجودون اليوم لم يعودوا - قانوناً وعملاً - أهل ذمة، وهو ما يعني أنهم قد أصبحوا حربيين أو بحكمهم؛ لأنَّ كلَّ من لا يلتزم ولا يعمل بشروط عقد الذمة فهو محارب؛ لأيِّ سبب كان. وإليك تفصيل الكلام حول هذا الاتجاه:

فقهاء يصرّحون: لا يوجد أهل ذمة في زماننا

ومن هنا ذكر غير واحدٍ من الفقهاء أنَّ نظام الذمة قد سقط، وأنَّه لم يعد هناك ذمي واحد في العالم كله، وأنَّ أهل الكتاب في زماننا ليسوا أهل الذمة. يقول الشيخ النائيني: «الظاهر أنه لا يوجد ذمي في هذه الأعصار على وجه الأرض، وإنما الموجب لحفظ من في هذه البلاد الإسلامية من اليهود والنصارى هو كونهم في أمانٍ من جانب الدولة الإسلامية بالنسبة إلى نفوسهم وأموالهم...»^(١).

وسُئل الشيخ التبريزي: ما هو رأي ساحتكم بخصوص أهل الذمة؟ وهل هناك شروط معينة تنطبق عليهم؟ وما هو رأي السيد الخوئي في ذلك؟ فأجاب: «لا يوجد أهل ذمة في زماننا، ولكن لا يجوز أخذ أمواله دون إذنه إذا كان مستأمنًا، كالكفار الذين يعيشون بين المسلمين في بلد واحد»^(٢). وفي محل آخر أجاب عن سؤالٍ مماثل: «الذمي ليس موجودًا في هذا الزمان. وهكذا هو رأي السيد الخوئي»^(٣).

السبب في انتفاء نظام الذمية

ولكنَّ ما هو السبب في انتفاء نظام الذمة؟ يمكن أن يذكر أكثر من سبب لذلك:

السبب الأول: يظهر من بعضهم أن انتفاء الذمية في زماننا مرده إلى أن عقد الذمة إنما هو بيد المعصوم، يقول السيد جواد العاملي: «وليعلم أنَّ أهل الكتاب في زمن الغيبة حربيون، لكنهم لا يغتالون؛ لشبهة الأمان، فلا إشكال في جواز أخذ

(١) الفتاوى، ج ٣، ص ١٠٨.

(٢) صراط النجاة، ج ٥، ص ٢٦٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٨٩.

الرّبا منهم الآن»^(١).

والظاهر أنّ حكمه هذا - بقرينة تخصيصه للأمر بزمان الغيبة - مبني على أنّ أخذ الجزية هو بيد الإمام عليه السلام، مع أنه لا وجه لذلك؛ لأنّ وجود نظام يدير العلاقة مع الآخرين هو ضرورة مستمرة، ولا يختص بزمان الحضور، كغيره من الأنظمة، ومنها: النظام القضائي، ونظام الحدود...، مما يحتاج إليه المجتمع في مختلف الأزمنة.

السبب الثاني: إنه لا وجود لدولة إسلامية تطبق أحكام الجزية، ولا لحاكم شرعي مبسوط اليد. وإننا نرجح أن مردّ ما ذكره الشيخ النائيني وكذا الشيخ التبريزي في كلاميهما الآنفين إلى هذا، وإلى السبب نفسه يمكن إرجاع كلام السيد محمد بحر العلوم في البلغة، قال: «وأغلب اليهود والنصارى - خصوصاً في السابق - حريون غير داخلين في الذمة»^(٢)، وربما كان نظره إلى أنّ الأغلبية منهم تعيش خارج رقعة الدولة الإسلامية. والدولة في إيران، وإن كانت إسلامية، لكنها لا تتعامل مع أهل الكتاب معاملة أهل الذمة، ولذا لا يؤخذ منهم الجزية. وخرّج البعض صيغة العلاقة بين الدولة الإسلامية في إيران وبين أهل الكتاب بأنها مبنية على نظام التعاهد، كما سنذكر لاحقاً.

ولك أن تقول: إنّه إذا كان لا يتمّ تطبيق شيء مما يقتضيه نظام الذمة مع غير المسلمين المتواجدين في بلاد المسلمين فلا موجب لعدّهم من أهل الذمة. وحيث إنّ هؤلاء لم يعودوا ذميين فهم محاربون؛ إذ لا صنف ثالثاً بين الطرفين. وعليه فعدّهم حربيين لا يحتاج إلى أكثر من نفي ذمتهم.

ويلاحظ عليه: إن هذا السبب لا يمنع من وجود أسباب أخرى للاعتصام، كما مرّ سابقاً. على أنّ نفي كونهم ذميين لا يعني أنهم حريون؛ لما ذكرناه في مبحث «من هو الآخر الديني؟» من وجود واسطة بين الذمي والمحارب.

(١) مفتاح الكرامة، ج ١٤، ص ١٠٩.

(٢) بلغة الفقيه، ج ٤، ص ١٤٠.

السبب الثالث: ما تشير إليه بعض الروايات من أنه لا ذمّة بعد رسول الله ﷺ. وعلينا ملاحظة الروايات دلالةً وسنداً؛ لنرى إمكانية الاعتماد عليها، وما إذا كانت تدل على أنه لا يمكن عقد الذمة معهم في زماننا أم لا. وما عثرنا عليه روايتان:

الرواية الأولى: صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَبْلَ الْجَزِيَةِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ، عَلَى أَنْ لَا يَأْكُلُوا الرِّبَا، وَلَا يَأْكُلُوا لَحْمَ الْخَنزِيرِ، وَلَا يَنْكِحُوا الْأَخَوَاتِ، وَلَا بَنَاتِ الْأَخِ، وَلَا بَنَاتِ الْأُخْتِ. فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ ﷺ، وَقَالَ: لَيْسَتْ لَهُمْ الْيَوْمَ ذِمَّةٌ»^(١). وقد استفيد منها أن التجاهر بالمنكرات يخل بعقد الذمة، ولو لم يؤخذ ذلك شرطاً في متن العقد. ونفي الذمة عنهم في زمن الإمام الصادق عليه السلام هو - كما ذكر بعض الفقهاء^(٢) - بسبب مجاهرهم بالمنكرات، في إخلال واضح بشرط من الشروط المأخوذة في عقد الذمة. والإخلال بهذا الشرط، ولا سيما إذا كان مع الإصرار والاستمرار في المجاهرة، قد يسقط عقد الذمة. وللکلام تتمّة آتية.

الرواية الثانية: صحيحة فضيل بن عثمان الأعمور، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ اللَّذَانِ يَهُودَانِهِ وَيَنْصَرَانِهِ وَيُمَجَّسَانِهِ. وَإِنَّمَا أُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الذِّمَّةَ وَقَبْلَ الْجَزِيَةِ عَنْ رُؤُوسِ أَوْلِيَّكَ بِأَعْيَانِهِمْ، عَلَى أَنْ لَا يَهُودُوا أَوْلَادَهُمْ وَلَا يَنْصَرُوا، وَأَمَّا أَوْلَادُ أَهْلِ الذِّمَّةِ الْيَوْمَ فَلَا ذِمَّةَ لَهُمْ»^(٣). ورواه في العلل، بالسند عينه، وفيه: «عَلَى أَنْ لَا يَهُودُوا وَلَا يَنْصَرُوا

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٠، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٨.

(٢) قال السيد الخوئي: «فإن مقتضى ذيل الصحيحة، وهو قوله عليه السلام: «ليس لهم اليوم ذمة»، هو أن التجاهر بها يوجب نقض الذمة وانتهاءها، وأنها لا تنسجم معه، وبما أن أهل الكتاب كانوا في زمان الخلفاء متجاهرين بالمنكرات المزبورة فلاجل ذلك نفى عنهم الذمة»، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٩٨.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٣٧٦.

وَلَا يُمَجِّسُوا، فَأَمَّا الْأَوْلَادُ وَأَهْلُ الذِّمَّةِ الْيَوْمَ فَلَا ذِمَّةَ لَهُمْ»^(١).

ولكن هل يسعنا الأخذ بالمفاد الذي تضمنه الخبر، أعني أن لا يكون هناك ذمة لأولاد أهل الذمة، وهو يعني بحسب الظاهر نفي العاصم لهم في أنفسهم وأموالهم، ليكون حالهم حال الحربي؟ وهل ما دلّ عليه من أن النبي ﷺ قبل الجزية من أعيانهم فقط كان تطبيقاً لحكم شرعي، فيكون شرطاً لازم الأخذ في عقد الذمة، أو أنه شرطٌ تدبري ارتآه رسول الله ﷺ لمصلحة معينة؟

إنّ ما يواجه هذا الخبر هو صعوبة القبول بما تضمنته من عدم التعامل مع أولاد أهل الكتاب معاملة أهل الذمة بشكل مطلق؛ وذلك:

أولاً: إنّه من المعلوم جريان السيرة المستمرة منذ عهده ﷺ وما تلاه من العهود على التعامل مع أولاد أهل الكتاب، جيلاً بعد جيلاً، معاملة أهل الذمة إنّ التزموا بشروطها، كما يستفاد ذلك من الكثير من الروايات الواردة عن الأئمة عليهم السلام، ومنهم: الإمام الصادق عليه السلام، ومن قبله، وكذا من بعده من أئمة أهل البيت عليهم السلام، وهي تؤكد على حرمة أهل الذمة في أنفسهم وأموالهم، وإنّه لا يجوز قتلهم، كما أوضحنا ذلك في مبحث القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني. إنّ بعض تلك الروايات، وإن كانت واردة على نهج القضية الحقيقية، لكن بعضها الآخر - بحكم أنّها كانت إجاباتٍ عن أسئلة السائلين - كانت تتحدث عن الواقع الخارجي، وليست مجرد أجوبة افتراضية بحتة. وأضف إليه خلوّ نصوص المعاهدات التي كان يجريها رسول الله ﷺ مع أهل الذمة من هذا الشرط، كما في نصّ الصلح مع نصارى نجران. وعلى ذلك أيضاً جرى الفقهاء، كما لا يخفى على من راجع مختلف الأبواب الفقهية ذات الصلة.

ثانياً: إنه لو كان المطلوب منعهم من تنصير أولادهم أو تهويدهم، وأنّ الذمة كانت لهم بأعيانهم، دون أولادهم، كما نصّ الخبر، لظهرت مفاعيل هذا الشرط خارجاً؛ لأنّ لازمه انتهاء نظام الذمة بانقراض الجيل الأول الذي عقد معهم

(١) علل الشرائع، ج ٢، ص ٣٧٦.

النبي ﷺ هذا العقد، فبعد موت هؤلاء لا بد أن يسقط نظام الذمة، ليس في زمن الصادق عليه السلام فحسب، بل بُعِدَ رحيل رسول الله ﷺ بفترة وجيزة، وانتفاء النظام المذكور يعني حكماً تخيير مَنْ بقي معتقاً لدين آخر بين الإسلام أو الحرب، هذا إذا كان بالغاً، وإذا كان صغيراً فإنه يتم انتزاعه من أبويه إذا كانوا مصرّين على تعليمه وتنشئته على دينهم، ولو كان ذلك مطلوباً شرعاً لكان من اللازم أن يشار إليه على لسان أمير المؤمنين عليه السلام وسائر الأئمة عليهم السلام المتقدمين. ودعوى أن الآباء كانوا يعملون بهذا الشرط، لكن أولادهم من تلقاء أنفسهم كانوا يختارون الذمّة، وهذا ما لا يمنع منه الخبر، هي دعوى لا تسمع؛ لأنها بعيدة عن الواقع، وعن مفاد الحديث نفسه، حيث يؤكّد أن الأولاد تسوقهم الفطرة إلى الإيمان بالفطرة، وهي دين التوحيد، ما يعني أن مردّ عدم اختيارهم للإسلام أن آباءهم هم الذين نصّروهم وهودوهم ومجّسوههم.

ولعله لما ذكرنا قال في الجواهر، تعليقاً على الخبر: «ولكن لم أجد عاملاً بها في ذيله^(١)، بل لعلّ ظاهر نصوص ضمان الرؤوس والسيرة على خلافه»^(٢).

نعم، لو قيل بأن شرط عدم تنصير الأولاد قد أخذ بشأن نصارى تغلب مثلاً، وليس عامة أهل الكتاب، لكان ذلك مفهوماً؛ فإن ذلك قد ورد في بعض النصوص التي أوردناها في محلّ آخر^(٣). وفي هذه الحدود لا يبرز أمامنا إشكال؛ إذ من الواضح من تلك النصوص أن الأمر كان خاصاً بالتغليبين، ولا يتعداهم، ولم يُذكروا من باب المثال لكافة النصارى. وربما كان ذلك حكماً تدبيرياً، وقد فعله لمصلحة معينة، وأما فيما عدا ذلك فلا مجال للأخذ بها جاء في الصحيحة من شرط عام، يوجب الإخلال به نقض عقد الذمة، وعليه لا بدّ من ردّ علم ما تضمّنته الصحيحة في ذيلها إلى أهله.

(١) يقصد قوله عليه السلام: «فأما الأولاد وأهل الذمة اليوم فلا ذمة لهم».

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٧٦.

(٣) أوردناها في كتابنا «من هو الآخر الديني؟»، فليراجع.

توجيه الخبر

ويلاحظ أنّ بعض الفقهاء - وشعورًا منهم بعدم إمكان الأخذ بمفاد الخبر على ظاهره - قد لجأوا إلى تقديم بعض المحامل التوجيهية له:

المحمل الأول: قال الشيخ المنتظري: «لعلّ نفي الذمة لهم كان لعدم شمول ما عقده النبي ﷺ لهم، وعدم أهلية الخلفاء في عصر الإمام الصادق عليه السلام لعقدها»^(١).

ولكنّ ظاهر الخبر أنّ نفي ذمتهم اليوم بسبب أنهم خالفوا شرط رسول الله ﷺ في أن لا ينصّروا أبناءهم، لا لعدم أهلية الخلفاء. وقد يضاف إلى ذلك اعتراض آخر على هذا الحمل، وهو أنّ عدم الأهلية لو كان هو السبب لكان من المفترض أن ينعكس عدم الأهلية على مجالات أخرى، ومنها: التعامل مع نتائج الحروب، من السبي، والغنائم، والأرض المفتوحة عنوةً، وأموال الخراج والمقاسمة والزكاة، وغيرها من الشؤون التي يتولاها هؤلاء، مع أنه لا ريب عنده وعند مشهور الفقهاء أن الأئمة عليهم السلام أمضوا ذلك كله. بيد أنّ هذا الاعتراض يمكن دفعه بعدم وجود ملازمة بين إمضاء النتائج وبين شرعية الحروب؛ وذلك لما رجّحناه في مبحث الجهاد الابتدائي (سيأتي في مجلد مستقل) من أنّ الإمضاء - على فرضه - كان إمضاءً ولائيّاً فرضته الضرورة والحاجة الملحة؛ بسبب أنّ كافة المسلمين آنذاك تأثروا بنتائج تلك الحروب، فلو لم يتمّ إمضاؤها للزم اختلال نظام المجتمع الإسلامي برّمته.

ثم إننا نتساءل: لماذا لا يكون ما عقده النبي ﷺ معهم شاملاً لأبنائهم، مع أنّ ظاهر المعاهدات التي عقدها مع أهل الكتاب هو الإطلاق الأزماني والأحوالي، بمعنى أنّها شاملةٌ لمعاصريه وأبنائهم؟! ولذا لم يرد أن أمير المؤمنين عليه السلام قد جدّد الاتفاقية معهم.

المحمل الثاني: وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي، فقد أفتى بمضمون الحديث، ولكنه حمله محملاً خاصاً لا يواجهه معه الإشكال المتقدم، قال: «يشترط على أهل

(١) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٤٨١.

الذمة أن لا يربّوا أولادهم على الاعتناق بأديانهم - كاليهودية أو النصرانية أو المجوسية أو نحوها -، بأن يمنعوا من الحضور في مجالس المسلمين ومراكز تبليغاتهم، والاختلاط مع أولادهم، بل عليهم تخلية سبيلهم في اختيار الطريقة. وبطبيعة الحال إنهم يختارون الطريقة الموافقة للفطرة، وهي الطريقة الإسلامية؛ وقد دلّت على ذلك صحيحة فضيل بن عثمان الأعور، عن أبي عبد الله عليه السلام: «^(١)». وتبعه تلميذاه ^(٢).

أقول: إن حمل الرواية على ما حملها عليه السيد الخوئي خلاف الظاهر؛ فإنّ عدم الحيلولة بين أولادهم وبين تعلم الإسلام وحضور مجالس المسلمين وما إلى ذلك ليس هو ما يعطيه قوله عليه السلام: «على أن لا ينصّروا ولا يهودوا أولادهم»، بل إنه يعطي مفاداً أضيق من ذلك، وهو أنّ عليهم الامتناع عن كل عمل يدفع أبناءهم إلى اعتناق أديانهم، فلا يسمح لهم بتعليمهم أديانهم، وأخذهم إلى الكنائس والمعابد والمدارس الخاصة، ويمنع رهبانهم من أن يعلموا الأبناء أو يدرّسهم دينهم. هذا ما يدل عليه الخبر، ولا يقتصر الأمر على رفع الحواجز التي تحول بينهم وبين تعلم الإسلام فحسب. وهذا المفاد الضيق لو كان مطلوباً لاشتهر وبان ونصّت عليه العديد من الأخبار؛ لأنه على خلاف الجري العام لدى أتباع الأديان قاطبة، في تربية أبنائهم على ما يؤمنون، ودعوتهم إلى اعتناق الدين الذي هم عليه. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ هذا الشرط بتفسير السيد الخوئي غير واقعي، ولا ضامن لتحقيقه، وما كان كذلك من الشروط لا يؤخذ في الاتفاقيات والمعاهدات. والوجه في عدم واقعيته أنه بإمكانهم على الدوام أن يدعوا أنهم لم يمنعوا أولادهم من التعرف على الإسلام، وارتداد مجالس أقرانهم من المسلمين، وإنما امتنع الأولاد عن ذلك من تلقاء أنفسهم. وأما لو أخذنا الخبر

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٩٨.

(٢) راجع: منهاج الصالحين، للوحيد الخراساني، ج ٢، ص ٤٥٠، ومنهاج الصالحين، للتبريزي، ج ١، ص ٤١١.

على ظاهره فإنّ المقياس في مدى التزامهم بالمعاهدة يمكن تشخيصه من خلال دين أبنائهم، فإنهم إنّ بقوا على دين آبائهم فهذا يعني أنّ الآباء لم يفؤا بالعقد، ولكن حيث إنّ هذا المفاد مما لا يسعنا الأخذ به فلا بد من ردّ علم الخبر إلى أهله، كما ذكرنا.

أجل، يبقى أن نذكر أخيراً أنّ ثمة احتمالاً في فهم الخبر، لا يثير إشكالية، ولا نحتاج معه إلى هذه المحامل. والاحتمال هو أن نفي الذمّة عن أولاد أهل الكتاب في زمانه عليه السلام ليس ملازمًا لكونهم بحكم الحربيين؛ إذ النسبة بين الحربي والذمي ليست نسبة الضدين اللذين لا يرتفعان، بل يمكن ارتفاعهما معًا؛ وذلك لوجود واسطة بينهما، كما رجّحنا في مبحث «من هو الآخر الديني؟»، فيكون أولاد أهل الكتاب أنموذجًا إضافيًا للحالة الوسطى، فلا هم محاربون، ولا هم أهل ذمة، بمعنى أنهم لا يحظون ببعض امتيازات أهل الذمة، ولا تترتب عليهم أحكام الذمّة، لكنهم في الوقت عينه ليسوا حربيين، ليحكم بحلّ دماءهم وأموالهم... فتأمل.

ب. الاعتصام

وأما الاتجاه الثاني، وهو القول باعتصام غير المسلمين في المجتمعات الإسلامية رغم سقوط نظام الخلافة، وعدم أخذ الجزية منهم، فما هو مستنده؟ تقدّم في الباب الأول ذكر أسباب الاعتصام الشرعية التي تمنح الآخر الاعتصام والاحترام في نفسه وعرضه وماله، والسؤال هل يمكن تطبيق هذه الأسباب أو بعضها فيما نحن فيه أو أنّ ثمة ما يمنع منها في المقام؟

وقبل أن نذكر أسباب الاعتصام النافعة في المقام، علينا التنبيه إلى الرأي المختار في اعتصام الآخر، وهو إنسانيته. وخلاصته: إنّنا لا نحتاج لإثبات عصمة الإنسان في نفسه وماله وعرضه إلى سببٍ خارجي وزائد على إنسانيته؛ لأنّ الأصل في الشريعة الإسلامية هو عصمة الدم والمال والعرض لكلّ أفراد الإنسان، على اختلافهم وتعدد دينيٍّ وقوميٍّ وعرقيٍّ، ولا تحتاج العصمة إلى

عقدٍ واتفاقٍ ومبررٍ آخر. إنَّ إنسانية الإنسان تُكسبه العصمة، ما لم يتحوّل إلى محاربٍ، كما بيّنا ذلك مفصّلاً في مبحث القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني، فراجع.

بعد هذا التنبيه نقول: إن ما يصلح من أسباب الاعتصام التي ذكرها الشيخ كاشف الغطاء، والتي تقدمت سابقاً، أربعة، وهي: الصلح؛ والهدنة؛ والأمان؛ والذمية. وفيما يلي نرى إمكان الإفادة منها أو من غيرها من أسباب الاعتصام في المقام:

الوجه الأول: استمرار عقد الذمة السابق

وهذا الوجه لم يرد في كلام الشيخ كاشف الغطاء، ومفاده: إنَّ عقد الذمة الذي عُقد مع أسلاف هؤلاء باقٍ، وأثره لا يزال ساري المفعول، وسقوط دولة الخلافة التي كانت طرفاً في العقد المذكور لا يمنع من استمرار العقد ومفاعيله؛ لأنّه عقد أبدي ومستمر ما دام يوجد شخصٌ واحد من أهل الذمة، الذين صيغَ هذا العقد مع آبائهم، وعليه فذرية وأعقاب أهل الذمة لهم حكم آبائهم، وعليهم أن يدفعوا الجزية للمسلمين، فإن لم يفعلوا كانوا في عداد المحاربين. وربما يظهر هذا الوجه من الماوردي، قال: «فَإِذَا اجْتَهَدَ رَأْيُهُ فِي عَقْدِ الْجَزْيَةِ»^(١) مَعَهَا عَلَى مُرَاضَاةِ أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ صَارَتْ لِأَزْمَةِ جَمِيعِهِمْ وَلِأَعْقَابِهِمْ، قَرْنًا بَعْدَ قَرْنٍ»^(٢). وقد جزم بعض الباحثين بتبني هذا الوجه، قال: «غير المسلمين من المواطنين في البلاد الإسلامية اليوم هم أبناء أولئك الذين عقد لهم الذمة إمام المسلمين أو نائبه، وما دام عَقْدُ الذمة إنّما هو عقدٌ مؤبّدٌ فإن مقتضى ذلك أنّ هؤلاء الأبناء اليوم في عصر زوال الدولة الإسلامية وغياب إمام المسلمين يتمتّعون بمركز أهل الذمة وأحكام أهل الذمة، كما كان الوضع بالنسبة لآبائهم زمان وجود الدولة

(١) أي عقد الذمة.

(٢) الأحكام السلطانية، ص ١٤٤.

الإسلامية ووجود إمام المسلمين»^(١).

ولكننا نقول: هذا الكلام لا وجه له؛ فعقد الذمة السابق لم يعد قائماً، وليس سبب بطلانه موت الطرفين اللذين أقرّا العقد وأمضياه؛ فهذا ليس سبباً لانفساخ عقدٍ قد جرى بين المكوّنات الدينية المختلفة، فعقد كهذا لا يبطل بموت موقعيه؛ لأنّ المفروض أنّهم أمضوا عقداً دائماً بالنيابة عنّ يمثلون، والأبناء عندها ملزمون بما التزم به الآباء. وهذا ما يعنيه التأييد، أي إنّ موت الأطراف أو فقدهم الأهلية لا يضرّ ببقاء العقد، بل يبقى ساري المفعول بحقّ الأبناء، وإنما سبب بطلانه هو تخليّ الأطراف عن العمل به، واعتبارهم له لاغياً، وإحلالهم محلّه عقداً جديداً لتنظيم العلاقة بين المكونات الدينية المتنوعة. إنّ عقد الذمة ليس عصياً على البطلان، فهو يبطل كغيره من العقود^(٢)، ومن ذلك خروج الطرفين منه. وعقد الذمة المذكور، والذي يدعى استمراره، كان قائماً بين الدولة والمكوّن الديني المعين، ودولة الخلافة قد ماتت وسقطت، ونتيجة سقوطها بكلّ عناوينها وشخصها وتعهداتها ومواريثها خرج الطرفان - مسلمون وغير مسلمين - من العقد، ولم يعد موجوداً، بل ألغوه عندما أحلّوا محلّه عقداً جديداً، فقد قامت محلّ دولة الخلافة دولٌ حديثة، وأنشأت وأقرّت أنظمة حكم مختلفة تنظم العلاقة بين مكوّناتها على أساس الوطنية، وهذه الدول، سواء اعترفنا بشرعيتها أو لم نعترف، قد أوجدت واقعاً قانونياً جديداً، ملغية بذلك - عملاً - الواقع القانوني القديم. باختصارٍ: إنّ الذي أبرم العقد هو دولة الخلافة وهذه كانت مستمرة حتّى لو تبدل رموزها وتبدلت ألوانها، من أموية إلى عباسية إلى عثمانية؛ أما اليوم فقد زالت الدولة وأفناها الزمان، وأخنى عليها الذي أخنى على لبد^(٣)، والدولة الحديثة

(١) الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ص ٢١٩.

(٢) أشار إلى انتهائه بانتهاه طرفيه الدكتور محمد سليم العوّا، راجع: الفقه الإسلامي في طريق التجديد، ص ١٣٨.

(٣) يقول النابغة:

ليست استمراراً لها، بل هي عندما نشأت رفعت يدها عن نظام الذمة بكل مفاعيله.

ولم يعد أحدٌ إلى العمل بعقد الذمة بعد ذلك، وإلى يومنا هذا، باستثناء ما فعلته الجماعة المتطرفة الموسومة باسم (داعش) قبل سنوات خلت، وقد زالت وتقهقرت. وما فعلته داعش - لو سلّمنا جدلاً أنه كان صادراً من أهله وواقعاً في محله - قد زال بزوالها، واندثر باندثارها، ومن ثمّ عاد الناس إلى الصيغة السابقة لتنظيم العلاقة بين مختلف أبناء البلد الواحد. وأما إيران فهي منذ قيام نظام الجمهورية الإسلامية على يد الإمام الخميني لم تنظّم العلاقة مع الأقليات غير الإسلامية المتواجدين داخلها، وهم اليهود والنصارى والصائبية والزرادشتيين، على أساس نظام الذمة، ولذا لا تأخذ منهم الجزية، وإنّما اعتمدت صيغة هي أقرب إلى صيغة التعاهد المطلق، بما كفل لهم الحماية القانونية لممارسة حقوقهم وطقوسهم.. ويلاحظ أنّ الخطاب الرسمي الإيراني يعتبرهم - كالمسلمين - مواطنين.

الوجه الثاني: نظام المواطنة هو نظام ذمة

إنّ غير المسلمين في البلاد الإسلامية هم الآن - وبصرف النظر عن طبيعة العقد الذي جرى مع آبائهم - أهل ذمة حقيقة، حتّى لو تبدل الوصف وأصبح يعبرّ عنهم بالمواطنين؛ فتغيير المصطلحات لا يغيّر حقيقة الأمور والاعتبارات الشرعية. وهذا ما يظهر من بعض العلماء، ومنهم: الشيخ القرضاوي، فهو يرى أنّ أهل الذمة يراد بهم في مصطلح اليوم المواطنون^(١).

ولكننا نلاحظ على ذلك بأنّ عقد الذمة القديم قد سقط وانتهى كما مرّ،

أضحت خلاء وأضحى أهلها احتملوا
أخنى عليها الذي أخنى على لبد
مجمع الأمثال، للميداني، ج ١، ص ١٣٩. وأخنى أي أهلك، ولُبد هو آخر نسور لقمان،
راجع: المصدر نفسه، ج ٢، ص ١١٦.
(١) الحلال والحرام في الإسلام، ص ٦٣٥.

ونظام الحكم في الدول المعاصرة قد تشكّل على أساسٍ جديد لا علاقة له بنظام الذمة، فهو نظام ينظر - ظاهراً - إلى المواطنين نظرةً لا تأخذ بعين الاعتبار هويتهم الدينية، خلافاً لما هو الحال في نظام الذمة، والذي يقسم المجتمع على أساس ديني، مسلمين وغيرهم. فنحن إذن أمام وضعية قانونية حقوقية مغايرة لنظام الذمة، ومن ثم لا يطلب من غير المسلمين دفع الجزية، ولا ينظر إليهم على أنّهم في عهدة المسلمين وتحت رعايتهم وحمايتهم، كما يفترض نظام الذمة، فلا معنى لاعتبار نظام المواطنة الحديث صورة أخرى - ولو متطورة ومعدلة - عن نظام الذمة؛ لأنّ الاختلاف بين النظامين جوهريّ. على أنّ نظام الحكم في الكثير من الدول التي قامت على أنقاض دولة الخلافة لا يقوم على أساس الإسلام أصلاً.

الوجه الثالث: عقد الأمان

إنّهم مستأمنون من قبل الحاكم الشرعي، أو قل: الحكومات الإسلامية، كما ذكر المحقق النائيني في كلامه المتقدم، حيث برّر حرمة أهل الكتاب ولزوم حفظهم من قبل الدولة بأنهم «في أمانٍ من جانب الدولة الإسلامية بالنسبة إلى نفوسهم وأموالهم»^(١).

ولا إشكال لدينا في شرعية الأمان، ولزوم الوفاء به، على شرح مفصّل سنذكره لاحقاً. ولكننا نلاحظ على ذلك بأنّ هذا الوجه يفترض أنّ الحاكم في الدولة الإسلامية قد منحهم الأمان، مع أنّ الأمر ليس كذلك في معظم الدول التي تصنف إسلاميّة؛ فالحاكم المسلم في أيامنا لا يصدر تعهداً يعطي بموجبه أماناً خاصاً بأهل الذمة، ولهذا ترفض الدول الإسلامية المعاصرة أن تكون عصمة غير المسلمين من أبنائها مبنية على أساسٍ مغاير لما بُنيت عليه عصمة المسلمين، بل إنها ترى أنّ عصمة الجميع وحرمتهم على حدّ سواء، لا أنّ عصمة غير المسلمين سببها الأمان المعطى لهم، وعصمة المسلمين ناتجة عن دينهم. إنّ منشأ الاعتصام

(١) الفتاوى، ج ٣، ص ١٠٨.

والاحترام واحد لكلّ الناس من أبناء الأمة، فلغير المسلمين من الحقوق ما لنظرائهم من المسلمين. وعليه كما أنّ غير المسلمين في هذه البلدان ليسوا أهل ذمة فهم ليسوا مستأمنين أيضًا.

على أنّه قد يُناقش في المسألة من زاويةٍ أخرى، وهي أنّ أدلة عقد الأمان - كما سيأتي - يستفاد منها أنّ عقد الأمان هو صيغة لتأمين المحاربين من خارج الدولة، بما يسمح لهم أن يدخلوا بلاد المسلمين، وهو يصلح لإكساب الوافدين من غير المسلمين إلى البلدان الإسلامية الاعتصام والحرمة؛ لأنّ هؤلاء قد أمّنتهم الحكومات الإسلامية ليدخلوا بلادها؛ لغرض العمل؛ أو لغرض سياحي أو اقتصادي أو صحي؛ أو لغرض ثقافي، كما هو الحال في أساتذة الجامعات أو الطلاب؛ أو لغرض سياسي غير عدائي، كالسفراء والقناصل والمبعوثين السياسيين. إذن عقد الأمان ناظر إلى منح الأمان لغير المسلم الوافد من خارج بلاد المسلمين، وليس ناظرًا إلى تنظيم علاقة غير المسلمين في الداخل مع الدولة، فهؤلاء يحتاجون إلى صيغة أخرى لتنظيم علاقتهم بالدولة.

ومن جهةٍ أخرى لو سلّمنا أنّ العاصم لغير المسلمين هو عقد الأمان فإنّه عقدٌ له شروط غير متحققة فيما نحن فيه، ومنها: أنه - على المشهور - عقد مؤقت، وليس دائميًا، والحال أنّ الصيغة الحالية النازمة للعلاقات بين مكونات المجتمع الإسلامي هي صيغة مستمرة ودائمة؛ ومنها: شرعية نظام الحكم، والحال أنّ الحاكم الذي يمنح الأمان في هذه الدول ليس حاكمًا شرعيًا، ولا يراعي المصلحة^(١) الإسلامية فيما يقدم عليه، بل إنّ الدول التي منحتهم الأمان ليست دولًا إسلامية؛ فإنّ إسلامية الدولة لا تنشأ من كون قادتها مسلمين بالهوية أو من إسلام مواطنيها فحسب، وإنما من التزامها قوانين وأحكام الإسلام، وهذا لا وجود له في غالب الدول المسماة إسلامية اليوم، حتى لو زعمت أنّ الإسلام

(١) مع أن مراعاة المصلحة شرط في عقد الأمان، راجع: كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج ٤، ص ٣٤٣.

مصدر للتشريع، أو أخذت قيداً في دساتيرها بأنّ قوانينها لا تتنافى مع الشريعة الإسلامية.

ولكنّ هذا الإشكال، من زاوية اختلال شرعية نظام الحكم، قد يُدفع بأنّه لا يشترط في من يمنح الآخرين الأمان أن يكون عادلاً، ولا إمامياً^(١)، كما ذكر ذلك بعض الفقهاء؛ ولعله للتمسك بإطلاق قوله ﷺ: «يسعى بذمتهم أدناهم». بيد أنّ لك أن تناقش في هذا المستند بأنّ ذمام أدنى المسلمين إنّما يكون نافذاً في الأمان المعطى لفردٍ أو أفراد من غير المسلمين، وليس في الأمان العام الذي قد يصدره الحاكم.

الوجه الرابع: عقد الهدنة

وهذا السبب لا بدّ من استبعاده في المقام؛ لأنّ الهدنة - على المشهور كما سيأتي - مؤقتة ومحددة بزمان معلوم، ريثما تدرس الأمور، ومن ثمّ يصار إلى إقرار وضعية العلاقة؛ إما على أساس الانضواء تحت نظام الذمة؛ وإما يعود الطرفان إلى الحرب. وصيغة كهذه، حتّى لو قيل بأنها قابلة للتجديد كلّما انتهت مدتها، لا تنفع في تنظيم علاقة مستقرة وآمنة بين مكونات البلد الواحد؛ على أنّ الأهم في الأمر أنّ الهدنة ليست صيغةً لتنظيم العلاقة مع الآخر في الوطن الواحد، وإنّما هي صيغةٌ قانونية لوضع حدّ لحالة الحرب والتقاتل بين الدول والكيانات المختلفة، مع بقاء الآخر على وضعيته القانونية الخاصة.

الوجه الخامس: عقد الصلح

والاستناد إلى صيغة الصلح مبنيّ على أنّ أدلة الصلح أعمّ من أدلة الهدنة، فهي تنفع في المقام لإقرار نظام تعاهدي.

وإذا قيل: إنّ هذا السبب - أيضاً - لا بدّ من استبعاده؛ لكونه مختصاً بصورة نشوب حربٍ وقد أريد وضع حدّ لها، وكلامنا أعمّ من صورة نشوب الحرب؛

(١) قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «ويجوز التأمين من أهل الفرق المبدعة من المسلمين، ما لم يدخلوا في أقسام الكفار»، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج ٤، ص ٣٤٤.

حيث إننا نريد صيغة شرعية لتنظيم العلاقة بين الجماعات المتنوعة دينياً، حتى لو لم يكن بينها حرب.

قلنا في الجواب: إنَّ الصلح ليس من شرطه وقوامه أن يكون عقيب حرب يُراد وضع حدٍّ لها، كما هو الحال في صلح الحديبية مثلاً، بل يمكن أن يتسع الصلح ليشمل صورة وضع صيغة لتنظيم مسألة السلطة، كما في صلح الإمام الحسن عليه السلام مع معاوية؛ فإنه صلح قد تضمن نصّاً على تنظيم قضية السلطة. فوفقاً لما جاء في أنساب الأشراف، للبلاذري: تنازل الإمام الحسن عليه السلام عن السلطة، لتكون لمعاوية، على أن لا يعهد بها معاوية إلى أحدٍ من بعده، بل يكون الأمر من بعده للحسن عليه السلام أو لأخيه الحسين عليه السلام^(١). وفي بعض المصادر: على أن يكون الأمر شورى بعده^(٢)، وعلى أن يكون كلّ الناس آمنون على أنفسهم وأموالهم^(٣). ولكن الإنصاف أن الاستشهاد بصلح الإمام الحسن عليه السلام لا يصلح في المقام؛ لأنّه حتى لو تضمنّ بنداً لتنظيم مسألة السلطة، لكنه كان عقيب حربٍ مع معاوية، فتمّ إنهاؤها بالصلح، فالأجدى التمسك لتعميم مشروعية الصلح لغير صورة الحرب بعموم أدلّة الصلح؛ ففي معتبرة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الصلح جائز بين الناس»^(٤). وهذا المضمون مروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله، من

(١) راجع: صلح الحسن عليه السلام، للشيخ راضي آل ياسين، ص ٢٥٩ - ٢٦٠.

(٢) راجع: نصّ الوثيقة في الهامش التالي.

(٣) هذا نصّ الوثيقة التي كتبها الإمام الحسن عليه السلام، وفقاً لما ذكره البلاذري: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا ما صالح عليه الحسن بن علي معاوية بن أبي سفيان، صالحه على أن يسلم إليه ولاية أمر المسلمين، على أن يعمل فيها بكتاب الله وسنة نبيه وسيرة الخلفاء الصالحين، وعلى أنه ليس لمعاوية أن يعهد لأحد من بعده، وأن يكون الأمر شورى، والناس آمنون حيث كانوا على أنفسهم وأموالهم وذرائعهم، وعلى أن لا يبغى للحسن بن علي غائلة، سرّاً ولا علانية، و(على أن) لا يخيف أحداً من أصحابه..»، أنساب الأشراف، ج ٣، ص ٤٢.

(٤) الكافي، ج ٥، ص ٢٥٩، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٠٨. سند الرواية لا غبار عليه، باستثناء حفص بن البختري، الذي ضعفه بعض الفقهاء، ومنهم: المحقق الحلي. والحق أنه ثقة؛ قال النجاشي: «مولى، بغدادى، أصله كوفي، ثقة، روى عن أبي عبد الله وأبي

طرقنا^(١) وطرق السنّة^(٢)، بإضافة: «إلا صلحاً حرم حلالاً، أو أحلّ حراماً».

الوجه السادس: المعاهدات والمواثيق

وبيان ذلك: إنّ الأمة نفسها، وبكافة مكوّناتها العرقية والمذهبية - بعد سقوط دولة الخلافة - قد أنتجت هذا النظام الجديد، وتوافقت فيما بينها على إرساء قواعده، وإدارة شؤون المجتمع والعلاقة بين مكوّناته على أساس جديد ومغاير لما سبقه. وهذا الأساس يقوم على مرجعية قانونية ودستورية جديدة، قد جعلت الجميع متساوين في الحقوق والواجبات أمام القانون. وهذا التعاقد المجتمعي قد أنتج سلطة - سواء أكانت سلطة تعتمد النظام الجمهوري أو الملكي - ترعى تطبيق القانون. وبناءً على ذلك، فإنّ المسلمين قد التزموا بهذه المعاهدات والمواثيق من خلال ممثليهم وأعيانهم وعلمائهم، الذين شاركوا في وضع هذه المواثيق الوطنية، أو رضوا بها طائعين، وبالتالي فعليهم الوفاء بما التزموا به؛ لأنّه كما ورد في الحديث

الحسن عليه السلام. ذكره أبو العباس. وإنما كان بينه وبين آل أعين نبوة، فغمزوا عليه بلعب الشطرنج»، رجال النجاشي، ص ١٣٤. وأما تضعيفه فلا وجه له إلا الغمز المشار إليه؛ قال السيد الخوئي: «إن جماعة، منهم: المحقق - عليه السلام -، ضعفوا الرجل؛ لأنّ بني أعين غمزوا عليه بلعب الشطرنج. أقول: هذا غريب؛ أما أولاً: فلعدم ثبوت ذلك، وإنما هو أمر نسبه إليه جماعة من بني أعين من جهة العداوة التي كانت بينه وبينهم، على ما يظهر من النجاشي؛ وثانياً: أن ارتكاب المحرم، مع ثبوت وثاقة شخص وتحرزه عن الكذب، لا يوجب الحكم بضعفه، كما هو ظاهر»، معجم رجال الحديث، ج ٧، ص ١٤١. أقول: بل يمكن القول: إن كون ما فعله من اللعب بالشطرنج - على فرض ثبوته - محرماً مبني على فهمه آنذاك، وإن كان ذلك خلاف ما ينتهي إليه التحقيق، وبحته موكول إلى محله.

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٣٢.

(٢) فقد روى أبو داود السجستاني، بالسند إلى أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «الصلح جائز بين المسلمين»، زاد أحمد: «إلا صلحاً أحلّ حراماً أو حرم حلالاً»، وزاد سليمان بن داود: وقال رسول الله ﷺ: «المسلمون على شروطهم»، سنن أبي داود، ج ٢، ص ١٦٣. ورواه ابن ماجه بسند آخر، سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٤٨٣. وراجع: المستدرک علی الصحیحین، ج ٤، ص ١٠١.

النبي: «المسلمون عند شروطهم»^(١). خذ على سبيل المثال ما جرى في لبنان، فقد أنشئ هذا الكيان بعد سقوط دولة الخلافة، ومع أنّ المسلمين، وعلى رأسهم الشيعة في جبل عامل والبقاع، كانوا في بداية الأمر ضد إنشاء «دولة لبنان الكبير»، ومعارضين للانفصال عن الدولة العربية الكبرى، ونادوا بفيصل ملكاً عليهم^(٢)، لكنهم مع سقوط دمشق سنة ١٩٢٠م بيد الفرنسيين عادوا، من خلال مرجعياتهم السياسية والدينية، فانخرطوا طائعين في دولة لبنان، وقبلوا بقانونها، والتزموا به، وقبلوا بصيغة الديمقراطية التوافقية لإدارة السلطة.

وهذا الوجه يبتني على رأي فقهي يرى أنّ المعاهدة التي تنظم العلاقة مع غير المسلمين لا تنحصر بعقد الذمة فقط، حتى لو أنّ لفظ «أهل العهد»^(٣) أريد به في النصوص أهل الذمة؛ فإن نظام الذمة شكل من أشكال المعاهدات، وقد كانت معتمدة في التاريخ الإسلامي، كما أنّ لفظ العهد لا ينحصر بما ذكر الشيخ كاشف الغطاء من الصيغة التي يتعهد المكلف بموجبها أمام الله تعالى بالالتزام بأمرٍ من الأمور.

وسوف نتطرق إلى الأدلة على شرعية المعاهدات في الإسلام، وتفصيل الكلام في ذلك، في الباب الثالث، فترقب.

الاعتراضات على هذه الصيغة

هذا، ولكن هذه الصيغة المشار إليها، والتي تمّ بموجبها تنظيم العلاقات بين المكونات المختلفة في المجتمعات العربية والإسلامية، قد يُعترض عليها ببعض الاعتراضات. وعمدتها اثنان:

الاعتراض الأول: إنّنا حتى لو كنا لا نرى من حيث المبدأ مانعاً من تنظيم العلاقة مع الآخر وفقاً لصيغة التعاهد التعاقدية، لكن في خصوص ما نحن فيه

(١) تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٢، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٢٠٢.

(٢) راجع: جبل عامل في الحرب الكونية، للشيخ سليمان ظاهر، ص ٧١-٧٢.

(٣) كما في كلام عليّ عليه السلام في النهج: «والأخرى المعاهدة».

فإنّ هذه الصيغة فاقدة - في كثير من دولنا - لشرط الشرعية الذي يجعلها واجبة الوفاء. وشرط الشرعية هو أن لا تكون مخالفة لكتاب الله تعالى^(١)، وأن لا تحلّل الحرام أو تحرّم الحلال. والحال أنّ تلك الأنظمة قامت على أنقاض نظام الخلافة الإسلامي، وقد ألغت الكثير من قوانين الإسلام، من قبيل: القضاء الإسلامي، وكذلك منعت تطبيق الحدود، وأحلّت محل ذلك القضاء المدني والقوانين الوضعية، ناهيك عن أنّها أباحت تناول المنكرات والمحرمات، كالخمر والخنزير، وتداول الأنشطة التجارية المحرّمة، كالرّبا والقمار وما إلى ذلك..

ولكننا نقول:

أولاً: إنّ ما تضمنته تلك المعاهدات مما ينافي الشريعة؛ إنّ كان أخذها فيها على نحو الجزئية، بمعنى أنّ ذلك من جملة بنود تلك القوانين، كما هو الظاهر، فلا ريب أنّ هذا البند من الاتفاقية يعدّ باطلاً ولاغياً، ولكن لا تبطل سائر البنود غير المنافية للشريعة؛ لأنّ بطلان الجزء، ولا سيما في المركّبات غير العبادية، لا دليل على مبطليته للكلّ، كما لو باع ما يملك وما لا يملك، فإنه يصح البيع فيما يملك، دون ما لا يملك^(٢)؛ وأما إنّ كان أخذه فيها على نحو الشرطيّة فهو من الشروط الباطلة والفاصلة، وقد ثبت في محله أنّ الشرط الفاسد ليس مفسداً للعقد الصحيح. على أنه قد يقال: إنّ مرجع الشرطيّة إلى الجزئية، كما قال صاحب المنظومة: «تقيّد جزءٌ وقيدٌ خارجي»^(٣)، وقد عرفت عدم مبطلية الجزء الفاسد للمركب. إلا أن يقال:

(١) في صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلمون عند شروطهم، إلا كل شرط خالف كتاب الله عزّ وجلّ فلا يجوز»، تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٢، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٢٠٢.

(٢) قال النائي: «وأما الجزء الفاسد؛ فحيث إنّ الثمن يوزع عليه وعلى الجزء الآخر ففساده لا يقتضي إلا رد الثمن الذي وقع بإزائه، أي يفسد العقد بالنسبة إليه، دون الجزء الآخر الصحيح الغير [غير] المقيد بما لا يمكن تحصيله أو تحقيقه»، منية الطالب في شرح المكاسب، ج ٢، ص ٢٢١.

(٣) قال السبزواري:

إن هذا التفكيك في الشرط عقلي، وليس عرفياً. وكيف كان، فقد ورد في الأخبار أنَّ ما خالف الكتاب والسنة يُردُّ إليهما^(١)، فالمعاهدات والمواثيق الوطنية أو غيرها هي مواثيق أنشئت على ضوئها دولٌ وأنظمةٌ حكمٌ بكلِّ ما للكلمة من معنى، من مجالس شورى وحكومات وجيوش، وقد وضعت المجالس الوطنية قوانين ودساتير تنظم حياة المجتمع، وكان من تلك القوانين أن يكون القضاء، على سبيل المثال، قائماً على أساس مدني، وليس شرعياً، وهنا لا يسعنا إبطال الاتفاقية برمتها، بل نحكم بطلان الشرط الفاسد فقط.

ثانياً: إنَّه في بعض الدول قد يتم وضع المواثيق الوطنية بطريقة لا تنافي الشريعة الإسلامية، كما لو ترك الأمر للأقاليم المسلمة أن تنظّم أمورها وفق موجبات القضاء الإسلامي، وطبق ما يقتضيه قانون الأحوال الشخصية الإسلامي، ولم تتضمن الدساتير أي شرط يفرض على المسلمين أن يتخلّوا عن مقتضيات شريعتهم في أي أمرٍ من الأمور، أو التزام أمرٍ يحلّل الحرام أو يحرم الحلال، وعندها لا يرد الإشكال المذكور.

على أن صيغة الحكم المذكورة قد أصبحت أمراً واقعاً، وهي تحقّق حدّاً لا بأس به من الانتظام العام، المانع من الانزلاق إلى الفوضى. ومن الواضح أن الخروج^(٢) عن مقتضيات الصيغة القائمة قبل أن يصبح الرأي العام مهياً لقبول النظام الإسلامي هو مدعاة الدخول في فوضى عارمة، ومعلوم أن حفظ الانتظام العام في التشريع الإسلامي متعين، ولا تجوز الإطاحة به. أجل، إنَّ على المسلمين

«والحصة الكلي مقيداً يجي تقيّد جزء وقيداً خارجي»

شرح المنظومة، ج ٢، الحاج ملاهادي السبزواري، ص ١٠٤.

(١) في رواية الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام: «..قُلْتُ فَالرَّجُلُ يُطَلَّقُ ثَلَاثًا فِي مَقْعَدٍ؟ قَالَ: يُرَدُّ إِلَى السُّنَّةِ»، الكافي، ج ٦، ص ٥٨. إلى غير ذلك من الأخبار.

(٢) وقد لاحظنا أن أكثر التجارب الحركية التي انخرطت في الانقلاب على الأنظمة بطريقة مسلّحة لم تفض إلى نتيجة طيبة، بل إنها باءت بالفشل، وأدخلت الأمة في نفق الاقتتال والتناحر الداخلي.

في الوقت عينه أن يسعوا جاهدين، ومن خلال الأطر المتاحة لهم، في سبيل تغيير ما ينافي الشريعة.

الاعتراض الثاني: إنّ صيغة نظام الذمة ناسخة لصيغة العهد والميثاق التوافقي، والتي جاءت في ميثاق المدينة المنورة؛ لأنّ آية الجزية نزلت في العام التاسع من الهجرة، بينما المعاهدة النبوية مع اليهود أُقرّت في السنة الأولى من الهجرة. كما أنّ الاعتماد على أدلة الصلح والمعاهدات والوفاء بالعقود ليس صحيحاً؛ لأنّ دليل نظام الذميّة أخصّ منها، فيتقدم عليها بالأخصيّة. وعليه لا مبرّر لاستبداله بنظام آخر.

نعم، إنّنا قد نتفهّم إعطاء الآخرين الأمان، ولكنّ هذا حلٌّ ظرفي مهما طالّت مدته. أمّا لجوء الدول المعاصرة إلى صيغة المعاهدات والمواثيق فهو رهن قيام الدليل على شرعيّتها، إمّا بالعنوان الأولي أو بالعنوان الثانوي؛ إذ قد تقتضي الضرورة أو المصلحة التماشي مع الأنظمة القائمة، نتيجة الجوّ العالمي والمزاج العام الرافض لتطبيق عقد الذمة.

والقائلون بنظام المعاهدة لا بدّ أن يجيبوا عن هذا الإشكال، ولم نجد لهم جواباً عن ذلك. ولكننا سنحاول تلمّس الإجابة عن ذلك. ولكن قبل ذلك لا بدّ أن نشير إلى رأي الذين قالوا باعتماد نظام المعاهدة، وهذا ما نوضّحه في الفقرة التالية:

٣. نظام المعاهدة، صيغة حكمٍ مقترحة للمجتمعات التعدّدية

ونبدأ بطرح السؤال التالي: هل الصيغة الشرعية المنظّمة للعلاقة مع الآخر هي صيغة عقد الذمة حصراً أم يمكن اعتماد صيغة شرعية أخرى أيضاً؟ إنّ ثمة رأياً فقهياً معاصراً لا يرى أنّ نظام الذمة هو الصيغة الوحيدة لتنظيم العلاقة مع الآخر الديني، بل يقترح بديلاً عنه، وهو نظام يمكن اعتماده في المجتمعات المتنوّعة دينياً أو عرقياً أو غير ذلك، وقد يُصطلح عليه بنظام التعاهد، أو نظام المواطنة، أو ما إلى ذلك. وفي هذا النظام يتشارك المواطنون كافّة، على

اختلاف انتماءاتهم الدينية أو اللادينية، في بناء الدولة على أساس المواطنة. ويكون هذا النظام بديلاً عن نظام الذمة المعبأ في ذهن غير المسلمين بخلفية سوداوية؛ بفعل التطبيق السيئ لهذا النظام في بعض المراحل التاريخية. ويتحوّل الناس في ظلّ نظام التعاهد إلى مواطنين تجمعهم الأخوة في الإنسانية، بدل أن يتمّ تصنيفهم والتعامل معهم على أساس انتماءاتهم الدينية والمذهبية. وهذا النظام قابلٌ للحياة في ظلّ موازين القوى الحاكمة، وفي ظلّ ثقافة حقوق الإنسان المنتشرة اليوم في العالم، والتي يؤمن بها غالبية الشعوب، بما في ذلك المسلمون أنفسهم. هذا كلّهُ بالنسبة لصيغة التعاهد التي تنظم العلاقة مع غير المسلمين في داخل البلاد الإسلامية؛ وأما الدول غير الإسلامية فسيأتي أنه يجوز عقد اتفاقيات ومعاهدات تنظم العلاقة معها، وحينئذٍ يمكن أن نطلق على أتباع تلك الدول «المعاهدين»، وعلى تلك الدول «الدول المعاهدة»، وذلك بناء على ما سيأتي في الباب الثالث، من أن الأصل في العلاقات مع الآخر الديني ليس هو القتال، بحيث نكون مأمورين بقتال كلّ من ليس مسلماً، سواء أكان يقاتلنا أم لا.

أ. من القائلين بنظام التعاهد

لم نجد تأصيلاً فقهياً لنظام التعاهد، المقابل لنظام الذمة، وإنّما وجدنا كلماتٍ عامّة جاءت على ألسنة بعض الفقهاء. وإليك بعض الكلمات في هذا المجال:

يقول السيد البجنوردي: «والكفار الموجودون في بلاد الإسلام في هذه الأزمان لا ينطبق عليهم أحكام الذمة؛ لعدم تحقق الموضوع، بل هم داخلون إما في المعاهدين، كما هو الغالب؛ أو في من أُعطي له الأمان، وعلى كلّ واحد من التقديرين أموالهم ونفوسهم وأعراضهم محترمة، لا يجوز الأخذ منها بالقهر وجبراً، ولا بالسرقة، وأما برضاهم المعاملي فلا ينافي الاحترام»^(١). فلاحظ كيف جعل المعاهد في مقابل الذمّي والمستأمن.

(١) القواعد الفقهية، ج ٥، ص ١٨٣.

ويقول السيد فضل الله: «إنَّ هناك بديلاً من نظام أهل الذمة، هو نظام المعاهدة؛ فهناك في الإسلام نظام المعاهدة بين الأكثرية والأقلية، وهذا الذي تمارسه الجمهورية الإسلامية في علاقتها باليهود وبالنصارى الموجودين في داخل إيران، وهو يقوم على علاقة المعاهدة بين الدولة وبين هذه الأقليات»^(١). وله كلماتٌ أخرى في هذا المجال^(٢).

وهناك كلماتٌ أخرى^(٣) يستفاد منها أنَّ اعتصام الآخر لا يتحقق بالذمية

(١) في آفاق الحوار الإسلامي - المسيحي، ص ٣٣٦. وسئل: هل يمكن التوسع أكثر في نظام المعاهدة؟ فأجاب: «من الممكن جداً أن يوجد هناك أو يعقد هناك ميثاق، مثلاً، بين المسلمين الذين يحكمون البلد - إن القيادة الإسلامية تحكم البلد باعتبار وجود أكثرية إسلامية - وبين النصارى أو اليهود، على أساس أن يقدم هؤلاء ما يريدونه في علاقاتهم بالدولة أو علاقاتهم بالمسلمين، ويقدم المسلمون - أيضاً - ما يريدونه منهم، شرط أن لا يتعد ذلك عن الخطوط الإسلامية، بحيث يكون فيه تحريماً لحلال أو تحليلاً لحرام، بمعنى أن لا يكون على خلاف القانون العام أو النظام العام. وبذلك يمكن أن يعيش غير المسلمين مع المسلمين في نظام هذه المعاهدة؛ لينفتحوا على كلِّ مواقع الدولة، على أساس نصوص هذا الميثاق، ما عدا أن يكونوا في رأس القرار؛ لأن الجهة التي تكون رأس القرار لا بُدَّ من أن تؤمن بفكرة الدولة؛ أما الذين لا يؤمنون بفكرة الدولة فليس من الطبيعي أن يكونوا في الهيئة العليا لمصادر القرار. وهذا أمرٌ معترف به في كلِّ الدول التي تركز على أساس فكري. إن الذين يقفون في موقع القرار هم الذين يؤمنون بفكرة الدولة؛ أما الذين لا يؤمنون بفكرة الدولة فلا معنى لأن يكونوا في مصادر القرار المرتكزة على الجانب الفكري»، حوارات في الفكر والسياسة والإجتماع، ص ٤٠١.

(٢) يقول: «إن الإسلام لم يرد إلغاء العلاقات الواقعية أو القانونية بين المسلمين والنصارى واليهود، بل نظم هذه العلاقات، وجعل قانون الذمة بالنسبة إلى أهل الكتاب، وكذلك قانون المعاهدة؛ فقانون الذمة هو الذي ينظم علاقة المسلمين بأهل الكتاب؛ وقانون المعاهدة يشمل، إضافةً إلى أهل الكتاب، المشركين والكافرين»، الندوة، للسيد فضل الله، ج ١٦، ص ١٥٧.

(٣) يقول الشيخ حسن الجواهري: «إن الحكم مع أهل الكتاب، سواء كانوا يهوداً أو نصارى أو مجوساً، هو ما يلي: مرة يلتزمون بشرائط الذمة، أو يكونون معاهدين؛ ومرة يكونون محاربين. فإن كانوا ملتزمين بشرائط الذمة، أو معاهدين، أو آمنهم الحاكم الشرعي على أموالهم وأعراضهم ودمائهم، فيجب المحافظة عليهم، فضلاً عن عدم الاعتداء عليهم؛ وإن كانوا

فقط، بل بالعهد والأمان أيضاً، والاعتصام بالأمان أمر لا ريب فيه. وقد تبني الشيخ ناصر مكارم الشيرازي هذا النظام كصيغة لتنظيم العلاقة بين الكيان الإسلامي وبين غير المسلمين في خارج هذا الكيان، دون العلاقة مع الآخر في الداخل، يقول: «إنَّ أهل الكتاب يعتبرون كفَّارًا ذميين في حالة سكنهم في البلدان الإسلامية، أمَّا الذين يعيشون في بلدانهم فهم من النوع المعاهد فقط، ولا معنى لعهد الذمة بحقهم»^(١). ولعلَّ نظره إلى الهدنة التي يرى مشهور الفقهاء أنها عقدٌ ينظّم العلاقة مع الآخر في خارج الدولة، وسيأتي البحث عنها.

ب. أدلة شرعية نظام التعاهد، وما يرد عليها

وما يمكن أن يُستدلَّ به على إقرار الإسلام وتشريعه لهذا النظام التعاهدي هو ما جاء في الوجهين الرابع والخامس من الوجوه المذكورة في بيان أسباب الاعتصام النافعة لمقامنا؛ حيث تمَّ التمسك بأدلة الصلح العامة؛ وبأدلة المواثيق والمعاهدات؛ وأيضًا يمكن الاستدلال لذلك بأدلة الوفاء بالعقود. أضفْ إلى ذلك أنَّ هذا النظام التعاهدي قد تمَّ تطبيقه وشهد تجربة معصومة، فقد اعتمد النبي ﷺ أوائل وصوله إلى يثرب نظامًا تعاهديًا في تنظيم العلاقة مع اليهود؛ فإن تلك الصيغة التي اعتمدها ﷺ لم تكن صيغة نظام ذمي، كما لا يخفى.

وفي تقييم هذا الاستدلال نقول: إنَّ التعاهد إذا جرى بين الدولة الإسلامية وبين سائر الدول أو المكونات التي لا تعيش في كنف المسلمين، ولا داخل دولتهم، فهو تعاهد لا غبار عليه، ولا ريب في عدم رجوعه إلى نظام الذمة^(٢). وإنما الكلام في مشروعية التعاهد بغير طريق نظام الذمة مع غير المسلمين الذين يعيشون في البلاد الإسلامية، فهل ثمة ما يدلُّ على مشروعيته في هذا النطاق

محاربين فقد أباح الإسلام دماءهم وأموالهم وأعراضهم». من تعليقه الشيخ الجواهري على كتاب الحلال والحرام في الإسلام، للقرضاوي، ص ٦٣٣.

(١) راجع: الفتاوى الجديدة، ج ١، ص ٣١٣.

(٢) نعم، يقع الكلام أنَّ هذه الصيغة من الصلح أو الهدنة هل يمكن أن تكون صيغة دائمة أم أنها مؤقتة؟ هذا ما سوف نتطرق إليه لاحقًا، بعون الله تعالى.

أيضاً؟

إنّ ما يعترض اعتماد نظام التعاهد في هذا النطاق هو ما ذكرناه سابقاً من أنه قد يقال: إنّ صيغة نظام الذمّية ناسخة لصيغة العهد والميثاق التوافقي، والتي جاءت في ميثاق المدينة المنورة؛ لأنّ آية الجزية نزلت في العام التاسع من الهجرة، بينما المعاهدة النبوية مع اليهود أقرّت في السنة الأولى من الهجرة. كما أنّ الاعتماد على أدلة الصلح والمعاهدات والوفاء بالعقود ليس صحيحاً؛ لأنّ دليل نظام الذمّية أخصّ منها، فيتقدّم عليها بالأخصّية، وعليه لا مبرّر لاستبداله بنظام آخر. فتكون النتيجة أن اللجوء إلى التعاهد مع الآخرين جائز، إلّا في مسألة تنظيم العلاقة مع غير المسلمين في الداخل الإسلامي؛ فإنّها لا بدّ أن تخضع لنظام الذمة حصراً.

وقد يجاب على ذلك:

إنّ دعوى كون آية الجزية ناسخة لنظام التعاهد غير تامّة؛ لأنّ النسخ فرع التنافي، ولا تنافي بين النظامين؛ لأنّ كل واحد منهما هو تنظيم لصورة من صور العلاقة مع الآخر. إنّ تشريع الإسلام لنظامين في إدارة العلاقة مع الطرف الآخر غير مفهوم، لكن لو كانا نظامين طوليين، بمعنى أنّه إذا لم يتسنّ لنا تطبيق أحدهما نلجأ إلى الآخر، فلا محذور من تشريعهما. وكذا لو كانا عرضيين لحالتين مختلفتين، وهذا يمكن أن نجد له صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون أحد النظامين لتنظيم العلاقة مع الخارج غير المسلم الذي لا نستطيع إخضاعه، وهنا نطبق نظام المعاهدات الدولية. ويكون الثاني لتنظيم العلاقة مع الداخل غير المسلم، وهنا نطبق نظام الذمة. ولا يخفى أنّ «في أحكام الذمة الكثير من القرائن تشير إلى أنها تخصّ الأقليات الموجودة في البلدان الإسلامية»^(١). وفي هذه الصورة لا ينبغي التشكيك في إقرار وجود نظامين شرعيّين عرضيين.

(١) راجع: الفتاوى الجديدة، ج ١، ص ٣١٣.

الصورة الثانية: أن يكون نظام الذمة مختصاً بالآخر الداخلي الذي تم إخضاعه بالحرب، أو تحت ضغط الحرب، وليس متعيناً لتنظيم العلاقة مع الآخر في الحالات التي تتوافق فيها الجماعات المتنوعة دينياً على إقرار صيغة تعاھدية معينة. والذي يشهد لذلك أن آية الجزية مختصة بحالات القتال التي يتم فيها إخضاع غير المسلمين؛ أما في حالات التعاھد غير المسبوق بقتال أو المسبوق بقتال لم يُفرض إلى غلبة فعندها لا دليل على الأخذ بنظام الذمة؛ لقصور أدلته عن ذلك. ومما يشهد لذلك ما تقدم من أن الذين صالحهم النبي ﷺ قبل آية الجزية وبعدها لم يأخذ منهم الجزية، وعليه لا يكون ثمة تنافٍ بين نظام التعاھد غير الذمي، الذي عقده النبي ﷺ أوائل وروده إلى مدينة يثرب لتنظيم العلاقة مع الجماعات الدينية فيها، وبين ما جاء في آية الجزية مما هو ظاهر في إقرار نظام الذمة؛ لأن كلاً منها ناظر إلى حالة غير الأخرى، فلا موجب حينئذٍ لدعوى النسخ.

قد يقال: إننا مأمورون بقتال الكتائبين كافة إلى أن يدفعوا الجزية، وقاتل غيرهم إلى أن يسلموا، حتى لو لم يكن هؤلاء وهؤلاء من المحاربين والمعادين لنا. فما دلت عليه النصوص ليس تقديم حل لحالة القتال فحسب، بل إنه يقدم تصوراً عاماً عما يفترض أن تكون عليه العلاقة مع هؤلاء، سواء أكان في ظرف القتال أو غيره.

ولكننا نقول: إن هذا الأمر غير تام بنظرنا؛ لأنه لا يجب علينا قتال من لا يقاتلنا وألقى إلينا السلم، كما سنوضح ذلك في بحث الجهاد. على «أن كل أجواء الآيات الواردة في هذا المقام هي أجواء قتالية، وبالتالي فالقتال جزء مقوم لطبيعتها، ولطبيعة الأحكام الخاصة بها. وكذلك الأمر مع الروايات... ونحن لا نقر بأن هناك حكماً مطلقاً وواحداً خاصاً بأهل الكتاب، بل يُرجع في تحديد الحكم المناسب إلى طبيعة الظروف المختلفة. فهذه المسألة ليس مجمعة عليها؛ لأنها لم تُحرر، ولهذا لا تدخل في الإجماع الوارد في أصل المسألة»^(١). ولنا عودة إلى هذه النقطة لاحقاً عند الحديث عن المعاهدات والمواثيق.

(١) الجهاد، للسيد فضل الله، ص ٣٦٧.

إذن، نظاما التعاهد هما لـحالتين مختلفتين، وهذا لا محذور فيه. نعم، لو كان الكلام عن وجود نظامين عرضيين، ولحالة واحدة، بحيث يكون الحاكم مخيراً بينهما، فهذا يحتاج إلى قرينة تشهد له، وإلا كان مرفوضاً.

٤. نظام الذمة، ثوابته ومتغيراته

ومع التسليم بما هو ظاهر المشهور من أنه ليس لدينا نظامان لإدارة العلاقة مع غير المسلمين، وإنما مرجع النظامين إلى نظام واحد، وهو نظام الذمة، فعندها تنتقل إلى خطوة جديدة، وهي دراسة هذا النظام الذمي من داخله، لنرى ما هي العناصر الثابتة فيه؟ وما هي العناصر المتحركة، والتي يكون إقرارها تدبيرياً، وليس تشريعياً؟

أ. حقيقة عقد الذمة

وفي مستهل الكلام نشير إلى طبيعة نظام الذمة من الناحية القانونية. فالمعروف بين الفقهاء أنّ هذا النظام هو عقدٌ بين طرفين؛ لكنّ الفقيه النجفي، صاحب الجواهر، ذهب إلى أنّ عقد الذمة ليس كسائر العقود، بل هو أقرب إلى العهد، على غرار الوصية العهدية التي لا تحتاج إلى القبول من الموصى له، بخلاف التمليلية^(١). ففي عقد الذمة تتعهد الدولة الإسلامية بحماية أهل الكتاب، وإعطائهم حقوقاً معينة، مشترطاً عليهم الالتزام بأمن البلاد، والتخلّي عن معاداة المسلمين ومحاربتهم، وعدم سعيهم للانشقاق على الدولة أو التآمر عليها، فإن وافقوا على ذلك صاروا ذميين. وهذا الاشتراط ولو حمل معنى التعليق فلا يضر؛ لأنّ العهود لا يبطلها التعليق، بخلاف العقود؛ فإن التعليق فيها مبطل لها بالإجماع. قال المحقق النجفي: «قد يقال: إنّ مقتضى الشرطيّة إلزامهم به^(٢) إنّ لم

(١) قال السيد اليزدي: «الوصية العهدية لا تحتاج إلى القبول، وكذا الوصية بالفك، كالعق، وأما التمليلية فالمشهور على أنه يعتبر فيها القبول جزءاً، وعليه تكون من العقود؛ أو شرطاً...»، العروة الوثقى، ج ٥، ص ٦٤٣.

(٢) عدم إيذاء المسلمين.

يفوا به، كما في غيره من العقود، لا انتقاض العهد به. إلا أن الظاهر كون عقد الذمة ليس كغيره من العقود التي لا تقبل التعليق، بل هو ضربٌ من العهد، فيجوز حينئذٍ تعليق الأمان والذمة على ذلك، كالوصية العهدية والإمارة ونحوهما، وحينئذٍ يتجه الحكم بالنقض مع فرض وقوع العقد على هذا الوجه^(١). ولكن الصحيح أن نظام الذمة عقدٌ، ويتوقف على القبول، ويستطيع الآخر رفض الانخراط في هذا النظام. وهو من سنخ الاتفاقيات والمعاهدات أو المواثيق القائمة بطرفين، يمثل كلٌّ منهما جهة من الجهات، حاله في ذلك حال الاتفاقيات والمعاهدات، كاتفاقيات الهدنة والصلح. وسيأتي لاحقاً ذكر الشواهد على شرعية الاتفاقيات، ولزوم الوفاء بها. وفي الواقع إن عقد الذمة هو أكد وأوثق من العقود العادية، كعقدي الإجارة والمضاربة مثلاً، فهذان العقدان يبطلان بموت الطرفين، على المشهور عند المتقدمين في الإجارة^(٢)، والمعروف في المضاربة^(٣)، بخلاف عقد الذمة، فإنه يبقى قائماً ومستمرّاً؛ لأن الجهة التي تمضي العقد تمضيه وتبرمه باسم الجماعة التي تمثلها بكل أطرافها، بما في ذلك الأجيال اللاحقة من أبناء أهل الذمة وأحفادهم، فهم ملزمون بالالتزام بموجبات المواطنة، مع أن التعاقد غير حاصلٍ معهم مباشرة.

وقد تقدّم سابقاً أن المحقق الكركي استدّل على أن عقد الذمة أكد من الأمان والهدنة بأن عقد الذمة «عقد معاوضة ومؤبد، بخلاف الهدنة والأمان». ولكن لنا إشكالٌ في ضرورة كون الهدنة والأمان عقدين مؤقتين، بحيث ينافيهما التأييد.

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٦٨.

(٢) قال السيد الخوئي: «نسب إلى المشهور بين القدماء بطلان الإجارة بالموت مطلقاً، ونسب إلى جماعة بطلانها بموت المستأجر، دون المؤجر. ولم يعرف مستنداً لشيء من هذين القولين...»، شرح العروة الوثقى - الإجارة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٠، ص ١٢٦.

(٣) قال السيد الزدي: «تبطل المضاربة بموت كل من العامل والمالك؛ أما الأول فلاختصاص الإذن به؛ وأما الثاني فلانتقال المال بموته إلى وارثه، فإبقاؤها يحتاج إلى عقد جديد بشرائطه»، العروة الوثقى، ج ٥، ص ١٨٤.

وأضاف: «ومما يدلّ على تأكيده أنه لو نقض بعض أهل الذمة، وسكت الباقيون، لم ينتقض عهدهم، ولو كان في الهدنة انتقض، صرح به الأصحاب»^(١). وهذا فارقٌ صحيح، فنقض بعض الأشخاص لعقد الذمة، والخروج عن مقتضياته، لا يستتبع سقوط العقد رأسًا، وذلك بخلاف عقد الهدنة، فإنه يسقط. نعم، سوف نذكر لاحقًا أنه لو امتازت جماعة من المهادين عن سائر الجماعة، وأعلنوا نقض الهدنة، لكنّ الجماعات والولايات الأخرى بقيت على الوفاء بعقد الهدنة، فالظاهر أنه لا يسقط بلحاظ مَنْ بقي على الوفاء بعقده.

ب. عناصر ومرتكزات عقد الذمة

بالعودة إلى العناصر التي يركز عليها عقد الذمة نقول: إنّ هذه العناصر ليست واردةً في نصّ بعينه، وإنما تستفاد من عدة نصوص. وطبيعيّ أنّ آية الجزية ليست متضمّنة لصيغة نظام متكامل، كما هو واضح، وإنما توجّه دعوةً للمسلمين بأن يقاتلوا المحاربين إلى أن يتمّ إخضاعهم، ويدفعوا الجزية للمسلمين. وأما العناصر التي اشتمل عليها ما اصطلاح عليه بنظام الذمة، مما يحقّ أو لا يحقّ لغير المسلمين، وما لهم وما عليهم، فهي غير مستفادة من الآية، وإنما استفيدت من النصوص المختلفة الواردة التي تحكي سيرته ﷺ القولية والفعلية مع أهل الكتاب، وكذا النصوص المروية عن خلفائه أو عن أئمة أهل البيت عليه السلام. وعليه، يجدر بنا التأمل في هذه النصوص، وما تضمّنته من أحكام وحقوق تشكّل منها النظام المذكور؛ لنرى إن كانت برمتها ثابتة أم أنّ بعضها ثابت والآخر متغير؟

ويمكن بادئ ذي بدء أن يدعى بأنّ في هذا العقد الناظم للعلاقة مع الآخر جهتين: الأولى: ثابتة وتتسم بالدوام، وهي أصل العقد الناظم للعلاقة مع الآخر على أساسٍ سلمي؛ والثانية: هي جهة مميزة له من خلال ما يتضمّنه من التزامات تُطلب من الآخر، وهي تحدّد من حرّيته، والعقد من هذه الجهة ليس متّسمًا بالدوام، بل هو تدبيري. ولذا فالمهمّ في المقام هو إثبات هذه الدعوى، وهي أنّ البنود

(١) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٧١.

المكوّنة لنظام الذمة والمميّزة له ليست مطلوبةً شرعاً، وإنما هي شروطٌ تديرية. أما بالنسبة إلى أصل الاتفاق والتعاهد وإيجاد صيغةٍ للتعايش وتنظيم العلاقة فهي من الثوابت في هذا النظام؛ لأنه بدون ذلك ينهار أصل النظام، ويدخل المجتمع في حالة الفوضى. وهذا العنصر قد يستدلّ عليه أيضاً بنصوص الوفاء بالعقود والمعاهدات والالتزامات. وهكذا فإنّ الحرّيات والحقوق الدينية والمدنية الممنوحة للذمي بموجب هذا العقد، ومنها: حقّه في الحياة، وحقّه في العمل، وحقّه في التجارة، والتنقّل، وحقّه في الزواج وتشكيل أسرة، وحقّه في أداء طقوسه وعباداته وفق ما تقتضيه شريعته، هي الأخرى مستفادة من نصوص تأسيسية، وتمثّل حقوقاً ثابتة لكلّ إنسان، مسلماً كان أو كتابياً، ما يجعلها أيضاً من الجوانب الثابتة في النظام المذكور. وعليه، يبقى الكلام في سائر الشروط، ومنها: أداء الجزية، ومنها: ترك إيذاء الآخر للمسلمين، وترك التجاهر بالمنكرات، ومنها: منعهم من ألبسة خاصة، وإلزامهم بأخرى، أو منعهم من تعلية أبنيتهم على أبنية المسلمين، أو إلزامهم باستضافة المسلمين، أو نحو ذلك، فهل هذه الشروط ثابتة ثبوتاً تشريعياً، بحيث لا يسعنا رفع اليد عنها، أو أنها غير ثابتة أصلاً، أو ثابتة ثبوتاً تديرياً، وبالتالي يمكن رفع اليد عنها؟

يمكننا القول: إنّ ما عدا الجزية من تلك الأحكام التي تؤخذ شروطاً في عقد الذمة هي محلّ بحثٍ ونقاش في أصل ثبوتها. ولا يساعد الدليل على كثير منها، كما سوف يتّضح من خلال البحوث الآتية. وحتى لو قيل بثبوتها فليست هي التزامات مفروضة على خصوص الآخر الديني، بل بعضها مفروض عليه وعلى المسلم معاً. على أن بعضها لو ثبت أنه مفروض على خصوص الآخر فقد تحمل على ضرب من التديرية، وبهذا صرّح الشيخ شمس الدين؛ حيث رأى أنّ أحكام الذمة تديرية، كما أنه دعا إلى مشروع المواطنة^(١)، دون أن يبيّن النكات والمؤشّرات التي دعتّه إلى الحكم بتديرية نظام الذمة. وسيّضح الموقف من هذه الشروط في المحور الثالث من هذا الفصل، فلاحظ.

(١) انظر: نحو مشروع حضاري لنهضة العالم العربي والإسلامي، ص ١٥٤، و١٠٨، و١٠٩.

ولذا يبقى الحديث هنا منصباً على عمدة ما يقوم عليه نظام الذمة، أعني أخذ الجزية من الآخر، وهو ما يستفاد من آية الجزية. وحيث إنّ الجزية ثابتة بالقرآن فقد يُقال: إنّ لا مجال لحملها على الظرفيّة والتدبيريّة. ولكننا نقول: إنّ آية الجزية تضمّنت أمرين:

الأمر الأول: الصغار

والصغار هو - بنظر كثيرين - مثار التساؤل والإشكال. ومن جهتنا ذكرنا غير مرّة أنّ الصغار في الآية يراد به خضوع أهل الحرب، بمعنى: تركهم لخيار الحرب، واختيار طريق السلام والمعاهدة. وإنه يتحقّق بقبولهم بمبدأ السلام، الذي يعبر عنه دفعهم للجزية. ولا دلالة في الآية على أنّ الصغار منهجٌ عام في التعامل معهم في كلّ الحالات وشتّى الظروف، أو عند كلّ مرة تؤخذ منهم الجزية.

ودعوى أنّ نظام الذمة مبنيّ على الغلبة والقهر والتوهين والإقصاء للآخر ونفي احترامه، بحيث إنّ الذميين يدفعون الجزية، ويمنعون من استلام وظائف الدرجة الأولى في الدولة، بل - على المشهور - ومن كلّ وظيفة، ومن الانخراط في الجيش الإسلامي، ويُميّزون بألبسةٍ خاصّة ومراكب خاصّة..، مرفوضة؛ لأنّ نظاماً كهذا، يتعامل مع شريحةٍ من أبنائه بهذه الطريقة، إنّ كان قابلاً للحياة في الزمن الغابر فهو ليس قابلاً للتطبيق في زماننا؛ لأنه سوف يدفع الآخريّن للكيد للإسلام والمسلمين، ويضعهم على عتبة الخيانة للمجتمع الذي يهينهم، وللدولة التي تقهرهم وتسومهم الذلّ، وسوف يتحيّنون الفرصة للانقلاب على النظام الإسلامي، عندما يجدون العون أو تسنح لهم الفرصة؛ لأنهم مواطنون من الدرجة الثانية، وربما الثالثة.. هذا لو كان الآخرون أقلّية؛ وأما إذا كانوا أكثرية أو كانوا متساوين مع المسلمين عدداً، كما في بعض المجتمعات المتنوّعة دينياً، فإنّ الإشكال سوف يزداد تعقيداً، أي إنّ هذا النظام لن يستقيم ولن يحقّق الانتظام إلّا باستخدام السوط لقمع الآخر وإسكاته وقهره، ولذا من الطبيعي أنّ المقهور

بمجرد أن يجد متنفساً سوف يسعى للتمرد على النظام المذكور، والانقلاب عليه، وهذا ما يؤدي إلى تفجير المجتمع من داخله بصراعات طائفية لا تنتهي. هذا بشكل عام؛ وأما بالنظر إلى زماننا، الذي انتشرت فيه ثقافة حقوق الإنسان، وتساوي الناس في الحقوق، بصرف النظر عن أديانهم ومذاهبهم، فمن المؤكد أن نظاماً كنظام الذمة بصورته هذه غير مقبول لدى كثير من المسلمين، فضلاً عن غيرهم، ومن غير المتوقع في حال تطبيقه أن يحقق استقراراً اجتماعياً، وسلاماً أهلياً. نعم، إننا نكرر هنا ما ذكرناه غير مرة من أن النظام المذكور من الناحية التاريخية كان - بالقياس إلى أنظمة الحكم التاريخية - مقبولاً وجيداً؛ فقد حفظ للأقليات في العالم الإسلامي وجودها وكيانها، فكانوا يمارسون أعمالهم وطقوسهم بحرية شبه كاملة.

وأما تبرير سياسة الإذلال والتمييز بأنها تهدف إلى دفعهم إلى اعتناق الإسلام فهو تبرير ضعيف، والتاريخ يكذب ذلك؛ فقد بقي أهل الكتاب موجودين لقرون طويلة في العالم الإسلامي في ظل نظام الذمة، ولم نشهد حالات غير طبيعية بشأن دخولهم في الإسلام، بغير الإقناع. ولو كان شيء يؤثر في الإنسان ويدفعه لتغيير دينه ودخول الإسلام لكان هو التعامل معه على أساس اللطف والإحسان، ودفع المال إليه، لا أخذ المال منه بعنوان الجزية؛ فالإنسان يستعبده الإحسان، ومن هنا جعل التشريع الإسلامي سهماً بعنوان «المؤلفة قلوبهم»؛ وذلك لغرض تحبيب الناس بالإسلام، ودفع شرهم.

على أن أسلوب القمع والإذلال ينافي مبادئ الإسلام التي تؤكد على نفي الإكراه في الدين، وأن الدعوة إلى الله تعالى تكون بالموعظة الحسنة والكلمة الطيبة وبالخلق الجميل.

ثم إن أسلوب القمع والقهر لو كان في يوم من الأيام يجدي نفعاً، ويضطر البعض حمايةً لنفسه إلى تغيير دينه، فهو في مثل عصرنا لم يعد يجدي نفعاً؛ فإن الإكراه على تغيير الدين لم يعد ممكناً إلا في حالات نادرة، بل الإكراه سيزيد الناس كرهاً للإسلام.

الأمر الثاني: أداء الجزية

وفي الجزية جانبان: الأول: الجانب المضموني المشترك بينها وبين سائر الضرائب المالية التي يدفعها المواطن للدولة. وبهذا اللحاظ يمكن الالتزام بكونها من العناصر الثابتة في النظام المذكور؛ إذ كما يدفع المسلم ضريبة مالية، وهي الزكاة والخمس، فإن غير المسلم يطالب بضريبة. والثاني: الجانب الشكلي المميز للضريبة التي يدفعها غير المسلم، وهو التعبير عنها بالجزية، ناهيك عن طريقة أدائها، التي قد يدعى أنها مترافقة مع شيء من إهانة الآخر وإذلاله، وبهذا اللحاظ قد يدعى أنها غير ثابتة.

وتفصيل الكلام في ذلك: إن الجزية باعتبارها ضريبة مالية تمثل عنصراً ثابتاً في التشريع، ومشاركاً بين كافة المواطنين؛ إذ من البعيد جداً أن يفرض على المسلم دفع ضريبة بعنوان الزكاة أو الخمس بينما يُعفى غير المسلم من الضريبة كلياً، وحتى لو قلنا - كما هو المختار -: إن غير المسلمين ليسوا مكلفين بالفروع الإسلامية فإننا نستثني من ذلك - كما ذكرنا في محله - التكاليف ذات الطابع النظامي العام، أو تكاليف الفرد تجاه المجتمع والدولة؛ فغير المسلم - كالمسلم - عليه أن يتحمل المسؤولية عن بلده وعن دولته. إن هذه الضرائب (الخمس، الزكاة، والخراج) هي ميزانيات دولة أو مجتمع؛ والجزية باعتقادنا كذلك؛ فهي إحدى روافد ميزانية الدولة، وأحد أهم موارد صرف هذه الموارد العامة هو السبل العامة، من الطرقات والمستشفيات والبنى التحتية، التي تندرج تحت عنوان «سبيل الله»، وهو الأمر الذي سوف يستفيد منه كافة المواطنين، على اختلاف تنوعاتهم الدينية والعرقية. وسيأتي لاحقاً التوسع في ذلك عند الحديث عن مصرف الجزية. والخلاصة: إن الجزية التي يدفعها غير المسلم هي ضريبة مالية، وهي من هذه الجهة مشتركة بينه وبين المسلم، وتغيير الاسم بتسمية الضريبة التي يدفعها المسلم زكاة، والتي يدفعها الآخر جزية، لا يغيّر حقيقة أنها مساهمة في تحمل جزء من أعباء المجتمع، وهي تمثل اعترافاً بالدولة.

وأما بالنظر إلى البعد العنواني في الضريبة المذكورة، وهو كونها تحمل اسم

الجزية، والجزية توحى بذل من يؤدّيها؛ لأنها تؤخذ على الرؤوس، ولذلك أنّفها نصارى تغلب، كما سيأتي، فهنا يمكن أن نذكر بعض القرائن التي يستفاد منها أنّ ذلك العنوان ليس ثابتاً كتشريع دائم، فلا يلزم اعتماده والتحفظ عليه، بل يمكن تغييره، واستبداله بغيره.

ج. قرائن جواز استبدال الجزية بغيرها

وفى يلي نذكر أهمّ قرائن التدبيرية في عنوان الجزية، والتي تسمح بالاستعاضة عن ضريبة الجزية بضريبة أخرى:

القربنة الأولى: إنه لو كان نظام الذمة - بما يتضمّنه من دفع الجزية - تشريعاً ثابتاً لما ساغ الخروج عليه بعد إقراره على أهله، والحال أنّ الشواهد العديدة تشير إلى وجود حالات أقرّ فيها الخروج عن هذا النظام. وإليك حالتين من هذه الحالات:

الحالة الأولى: تؤكّد الأخبار أنّ يهود خيبر بقوا على وضعيّة الصلح التي أقرّهم عليها رسول الله ﷺ بعد الغلبة عليهم في العام السابع من الهجرة^(١)، حتّى أجلاهم عمر في زمن خلافته، فلم يسر عليهم نظام الجزية. ففي الخبر: عن نافع، عن ابن عمر، «أنّ عمر بن الخطّاب أجلى اليهود والنصارى من أرض الحجاز، وأنّ رسول الله ﷺ لما ظهر على خيبر أراد إخراج اليهود منها، وكانت الأرض حين ظهر عليها لله ولرسوله وللمسلمين، فأراد إخراج اليهود منها، فسألت اليهود رسول الله ﷺ أن يقرّهم بها على أن يكفّوا^(٢) عملها، ولهم نصف الثمر، فقال لهم رسول الله ﷺ: نقرّكم بها على ذلك ما شئنا، فقرّوا بها، حتّى أجلاهم عمر إلى يثاء وأريحاء^(٣)». وفي خبر آخر لنافع، عن ابن عمر، «أنّ رسول الله ﷺ

(١) قال ابن القيم: «فلما نزلت آية الجزية أخذها النبيّ من بقي على كفره من النصارى والمجوس، ولهذا لم يأخذها من يهود المدينة حين قدم المدينة، ولا من يهود خيبر؛ لأنّه صالحهم قبل نزول آية الجزية»، أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٢٢.

(٢) في المصنف، لعبد الرزاق، ج ١٠، ص ٣٥٩: «يكفّوه».

(٣) صحيح مسلم، ج ٥، ص ٢٧، وصحيح البخاري، ج ٣، ص ٧١.

أعطى خيبر اليهود، على أن يعملوها ويزرعوها، ولهم شطر ما يخرج منها^(١). وقضية إقرار رسول الله ﷺ أهل خيبر على أرضهم لقاء خراج يؤدونه للمسلمين واردة في أخبارنا أيضاً^(٢). ويبدو أن مصالحة النبي ﷺ معهم ثابتة من الناحية التاريخية، وكذا ما فعله عمر من إجلائهم هو أمر ثابت تاريخياً.

الحالة الثانية: إعفاء نصارى تغلب من الجزية كضريبة تفرض على الرؤوس، واستبدالها بالزكاة المضاعفة. فقد تقدّم منا سابقاً^(٣) أن الخليفة الثاني عمر بن الخطاب قد همّ أن يأخذ من نصارى تغلب الجزية، ففرّقوا في البلاد، فقال النعمان بن زرة لعمر: «يا أمير المؤمنين، إن بني تغلب قومٌ عرب، يأنفون من الجزية، وليست لهم أموال، إنما هم أصحاب حروث ومواشي، ولهم نكاية في العدو، فلا تُعِنَّ عدوك عليك بهم، قال: فصالحهم أن أضعف عليهم الصدقة، واشترط عليهم أن لا ينصّروا أولادهم»^(٤)، فعنوان الضريبة بالنسبة إليهم كان مهماً، فهم يأبون ويأنفون من دفعها بعنوان الجزية، ولا يأنفون من دفعها ولو كانت مضاعفة بعنوان الصدقة، وقد ذكرنا هناك أن الأئمة عليهم السلام، وعلى رأسهم أمير المؤمنين عليه السلام، لم يعترضوا على استبدال الصدقة المضاعفة من نصارى تغلب بالجزية، أي أخذ الصدقة عوضاً عن الجزية، وغاية ما صدر عن علي عليه السلام هو تهديدهم بالقتال؛

(١) صحيح البخاري، ج ٣، ص ٦٩.

(٢) ففي صحيحة يعقوب بن شبيب، عن أبي عبد الله عليه السلام: «...وسألتُه عن المزارعة؟ فقال: النّفقة منك، والأرض لصاحبها، فما أخرج الله منها من شيء قُسم على الشّطر، وكذلك أعطى رسول الله ﷺ أهل خيبر حين أتوه، فأعطاهم إياها على أن يعمروها، ولهم النّصف ممّا أخرجت»، الكافي، ج ٥، ص ٢٦٨. وفي صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألتُه عن الشراء من أرض اليهودي والنصراني؟ فقال: ليس به بأس، وقد ظهر رسول الله ﷺ على خيبر، فخارجهم على أن تكون الأرض في أيديهم يعملون فيها ويعمرونها، وما بأس لو اشترت منها شيئاً، وأما قوم أحيوا شيئاً من الأرض فعمروه فهم أحق به، وهو لهم»، من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٢٤٠، وتهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٤٦.

(٣) في الجزء الأول من كتابنا «من هو الآخر الديني؟».

(٤) الأموال، ص ٩٥، و٥٥٦، وعنه عون المعبود، ج ٨، ص ٢٠١.

لمخالفة شرط النبي ﷺ في عدم تنصير أبنائهم. بل جاء في خبر، عن الإمام الرضا عليه السلام^(١)، أن ذلك مستمر إلى ظهور الحق، وهو ما يرمز إلى قيام القائم، وهذا من مؤشرات التدبيرية؛ لأن الأحكام التشريعية لا يرفع اليد عنها إلا في حالات الضرورة.

ومما يشهد لمضائهم عليهم السلام لذلك - بالإضافة إلى ما تقدم من عدم الإشارة إلى خطأ الخليفة الثاني في اجتهاده. وعدم الإشارة، ولا سيما من مثل الإمام علي عليه السلام الذي يبعد جدًا حمل أفعاله على التقية، مؤثر على القبول والرضا - ما في صحيح محمد بن مسلم: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «أَرَأَيْتَ مَا يَأْخُذُ هَؤُلَاءِ مِنْ هَذَا الْخُمْسِ، مِنْ أَرْضِ الْجَزْيَةِ، وَيَأْخُذُ مِنَ الدَّهَاقِينَ جَزْيَةً رُؤُوسِهِمْ، أَمَا عَلَيْهِمْ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ مُوَظَّفٌ؟» فَقَالَ: كَانَ عَلَيْهِمْ مَا أَجَازُوا عَلَى أَنْفُسِهِمْ، وَلَيْسَ لِلْإِمَامِ^(٢) أَكْثَرُ مِنَ الْجَزْيَةِ، إِنْ شَاءَ الْإِمَامُ وَضَعَ ذَلِكَ عَلَى رُؤُوسِهِمْ، وَلَيْسَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ شَيْءٌ؛ وَإِنْ شَاءَ فَعَلَى أَمْوَالِهِمْ، وَلَيْسَ عَلَى رُؤُوسِهِمْ شَيْءٌ، فَقُلْتُ: فَهَذَا الْخُمْسُ؟ فَقَالَ: إِنَّمَا هَذَا شَيْءٌ كَانَ صَاحِبَهُمْ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ^(٣). وما جاء في صدر الرواية عما يفعله هؤلاء من أخذ الخمس منهم ناظرًا إلى ما فعله عمر^(٤)، وقد أجابه الإمام عليه السلام بأن هذا شيء قرره النصارى على أنفسهم. وهو نظير ما جاء في الخبر، عن الإمام

(١) روى الصدوق، قال: «وقال الرضا عليه السلام: «إِنَّ بَنِي تَغْلِبَ أَنْفُوا مِنَ الْجَزْيَةِ، وَسَأَلُوا عَمْرَ أَنْ يَعْفِيَهُمْ، فَخَشِيَ أَنْ يُلْحِقُوا بِالرُّومِ، فَصَاحَهُمْ عَلَى أَنْ صَرَفَ ذَلِكَ عَنْ رُؤُوسِهِمْ، وَضَاعَفَ عَلَيْهِمُ الصَّدَقَةَ، فَضَرَبُوا بِذَلِكَ، فَعَلِيَهُمْ مَا صَاحُوا عَلَيْهِ وَرَضُوا بِهِ إِلَى أَنْ يَظْهَرَ الْحَقُّ»، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٢٩.

(٢) يقول الميرزا القمي: «المراد بالإمام في أغلب هذه المسائل من بيده الأمر؛ أما في حال الظهور والتسلط فهو الإمام الحقيقي، وأما مع عدمه فهو إما الفقيه العادل النائب عنه بالأدلة...، وإما الجائر القائم مقام الإمام العادل بإذنهم، كما في الخراج...»، رسائل الميرزا القمي، ج ١، ص ٢٥٨-٢٥٩.

(٣) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٦-٥٦٧، وتهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٨.

(٤) كما ذكر المجلسيان، انظر: روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٥١، ومرآة العقول، ج ١٦، ص ١٢١.

الرضا عليه السلام، من أنهم رضوا بذلك. وهذا يكون شاهداً آخر لما ذكرناه من إمضاء ما فعله عمر. ويبعد حمل ما جاء في الخبر، أو في ذيله، من قوله: «إِنَّمَا هَذَا شَيْءٌ كَانَ صَاحِبُهُمْ عَلَيْهِ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ»، على التقيّة، خلافاً لما ذكر العلامة المجلسي، قال: «الظاهر أنه عليه السلام يَبَيِّنُ أولاً أَنَّ الخمس من البَدْع، فلمّا لم يفهم السائل، وأعاد السؤال، غيّر عليه السلام الكلام؛ تقيّة»^(١)، وقد أخذ ذلك عن والده^(٢).

وأقول: إنه في بادئ الأمر لم ينصّ على أنّ ذلك من البَدْع، بل الاستفادة من كلامه أن الإمام عليه السلام لا يحقّ له أن يزيد على مقدار الجزية، إلا أن يرضوا بذلك. وهذا ما جرى مع عمر. وعليه فما جاء في ذيله من أنّ الخمس هو شيءٌ صالحهم عليه رسول الله ﷺ إن أخذ به يكون ذلك شاهداً آخر وإضافياً على أنّ الجزية يمكن أخذها بعنوان آخر، وإما إذا فرض أنّه لم يؤخذ به، وأنّ الشواهد الأخرى لم تساعد عليه، فيتوقف في هذا الذيل، ولا موجب - حينئذٍ - لحمله على التقيّة، وأيّ تقيّة تفرض على الإمام أن يعطي الآخرين حجةً من كلام رسول الله ﷺ؟! على أنّ السائل هو محمد بن مسلم، وهو من خلّص أصحابه عليه السلام، فلا وجه لتقيّة، إلا إذا كان في المجلس شخصٌ آخر.

القرينة الثانية: إنّ الجزية - كما هو معروف - تستدعي أخذ المال على رؤوس أهل الكتاب. ويستفاد ذلك من الأخبار الواردة عن رسول الله ﷺ^(٣)، وعن الأئمة عليهم السلام^(٤). والحال أنه ورد في العديد من النصوص أنّ ذلك غير متعين، وأن

(١) مرآة العقول، ج ١٦، ص ١٢١.

(٢) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٨٩، طبعة دار المصطفى لإحياء التراث.

(٣) في خبر فضيل بن عثمان الأعور، عن أبي عبد الله عليه السلام: «..وإنما أعطى رسول الله ﷺ الزمة وقبل الجزية عن رؤوس أولئك بأعيانهم..»، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٤٩.

(٤) في صحيحة فضيل بن عثمان الأعور، عن أبي عبد الله عليه السلام أنّه قال: «ما من مولود يولد إلّا على الفطرة، فأبواه اللذان يهودانه وينصرانه ويمجسانه، وإنّما أعطى رسول الله ﷺ الزمة وقبل الجزية عن رؤوس أولئك بأعيانهم، على أن لا يهودوا أولادهم ولا ينصروا، وأما أولاد أهل

بالإمكان أن يؤخذ عوضاً عنها ضريبة على الأرض (الخراج)؛ وفي بعضها أن الحاكم مخير بين وضع الضريبة على الرؤوس أو على الأموال. وقد تقدم في صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «..وَلَيْسَ لِلْإِمَامِ أَكْثَرُ مِنَ الْجَزِيَّةِ؛ إِنْ شَاءَ الْإِمَامُ وَضَعَ ذَلِكَ عَلَى رُؤُوسِهِمْ، وَلَيْسَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ شَيْءٌ؛ وَإِنْ شَاءَ فَعَلَ أَمْوَالَهُمْ، وَلَيْسَ عَلَى رُؤُوسِهِمْ شَيْءٌ..»^(١). وعندما تؤخذ الجزية عن الأموال فهي أشبه بالزكاة، حتى لو أسميناها جزية. وإذا جاز تبديلها من الرؤوس إلى الأموال فلا ضير عندها تغيير تسميتها، بأن تسمى ضريبة مالية. ونحوها صحيحة أخرى له^(٢). والحقيقة أنه إذا فرض أن الجزية متقومة بكونها ضريبة مالية على الرؤوس فإن وضعها على الأموال يعني إلغاء معنى الجزية.

بل إننا لاحظنا في بعض الروايات التعبير عما يجب على أهل الذمة بالخراج، ففي صحيحة محمد بن مسلم قال: «سَأَلْتُهُ^(٣) عَنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ مَاذَا عَلَيْهِمْ مِمَّا يَحْتَقُونَ بِهِ دِمَاءُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ؟ قَالَ: الْخَرَجُ؛ فَإِنْ أَخَذَ مِنْ رُؤُوسِهِمْ الْجَزِيَّةَ فَلَا سَبِيلَ عَلَى أَرْضِهِمْ؛ وَإِنْ أَخَذَ مِنْ أَرْضِهِمْ فَلَا سَبِيلَ عَلَى رُؤُوسِهِمْ»^(٤)، «حيث إن مقتضاها جواز أخذ الخراج من أهل الذمة، مع فرض كون الأرض ملكهم»^(٥).

وهكذا فإننا نجد أن ما ورد في الضريبة التي أخذت من نصارى نجران يشير إلى أنه لم يأخذ ضريبة على الرؤوس، بل إن المصطلح الذي استخدم للتعبير عن

الذمة اليوم فلا ذمة لهم»، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٠.

(١) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٦ - ٥٦٧، وتهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٨.

(٢) روى الكليني، بسنده عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام: «فِي أَهْلِ الْجَزِيَّةِ يُؤْخَذُ مِنْ أَمْوَالِهِمْ وَمَوَاشِيهِمْ شَيْءٌ سِوَى الْجَزِيَّةِ؟ قَالَ: لَا»، الكافي، ج ٣، ص ٥٦٨، ومن لا يحضره

الفقيه، ج ٢، ص ٥١، وتهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٨.

(٣) مرجع الضمير؛ بملاحظة الحديث الذي سبقه، إلى الإمام الصادق عليه السلام، قال المجلسي: «وَكَانَ الْمُسْأَلُ الصَّادِقَ عليه السلام، كَمَا صَرَحَ بِهِ فِي الْفَقِيهِ»، مرآة العقول، ج ١٦، ص ١٢٠.

(٤) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٧، وتهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٨.

(٥) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ٣، ص ٧٦.

العقد الذي أبرمه النبي ﷺ مع نصارى نجران هو مصطلح الصلح، وليس عقد الذمة أو الجزية؛ حيث ورد أنهم، بعد أن خافوا المباهلة، قال لهم الأسقف: «والله لولا مكان قيصر لأسلمتُ له، ولكن صالحوه على ما يتفق بينكم وبينه، وارجعوا إلى بلادكم، وارتأوا لأنفسكم، فقالوا له: رأينا لرأيك تبع، فقال الأسقف: يا أبا القاسم، إنا لا نباهلك، ولكننا نصالحك، فصالحنا على ما ننهض به، فصالحهم النبي ﷺ على ألفي حلة من حلل الأواقي، قيمة كل حلة أربعون درهماً جيداً، فما زاد أو نقص كان بحساب ذلك، وكتب لهم النبي ﷺ كتاباً بما صالحهم عليه». وجاء في آخر الكتاب: «لهم بذلك جوار الله وذمة (محمد بن عبد الله)، فمن أكل الربا منهم بعد عامهم هذا فذمتي منه بريئة»^(١). وقد قلنا في محل آخر: إن هذا التعبير الأخير لا يدل على أنهم أهل ذمة. وأهمية هذه القصة أنها قد حدثت بعد نزول آية الجزية، على الظاهر؛ حيث إننا استقربنا حدوثها في السنة العاشرة من الهجرة^(٢)، تبعاً لبعض المؤرخين^(٣)، وذكر بعضهم حدوثها في أواخر السنة التاسعة الهجرية، أي على مشارف السنة العاشرة من الهجرة^(٤)، فاقترح المصاحلة كان منهم، والنبي ﷺ قبل بذلك، ولم يرد في نص الكتاب أن ما يُدفع هو جزية، كما ورد في مصالحت أخرى^(٥)، مع أنه ورد في كلمات بعض

(١) الإرشاد، للمفيد، ج ١، ص ١٦٩، وهكذا ورد التعبير بالمصاحلة في تاريخ يعقوبي، ج ٢، ص ٨٣.

(٢) لعدة شواهد، منها: إذا كان علي عليه السلام موجوداً في مكة في شهر ذي الحجة من السنة التاسعة من الهجرة، وقد بلغ سورة براءة، فمن البعيد أن يكون حاضراً للمباهلة في الشهر عينه في المدينة، إلا إذا فرض أنه رجع مباشرة إلى المدينة بعد يوم النفر.

(٣) الكامل في التاريخ، ج ١، ص ٦٤٦. وذكرها الذهبي في حوادث هذه السنة أيضاً، تاريخ الإسلام، ج ٢، ص ٦٩٥.

وراجع: منتهى الآمال، وقادتنا كيف نعرفهم، ج ٤، ص ٥٩٢.

(٤) ذكرها ابن كثير في حوادث السنة التاسعة من الهجرة، السيرة النبوية، ج ٤، ص ١٠٠.

(٥) كما في كتابه إلى المنذر بن ساوى العبدى، وجاء فيه: «فإني أحمد إليك الله الذي لا إله إلا هو».

المؤرخين^(١) أو الفقهاء^(٢) أنه ﷺ أخذ منهم الجزية. وقد يُعدّ ما في قصة نصارى نجران دليلاً على ما ذكرناه سابقاً من أنّ نظام الجزية يطبّق على الذين يتمّ مقاتلتهم وإخضاعهم، دون من يتمّ عقد الصلح والتعاهد معهم.

القريئة الثالثة: إن الجزية - كما سيأتي لاحقاً عند الحديث عن فلسفتها - لا تهدف إلى إذلال الآخر وإهانته، وهي ليست عقوبة له على كفره، ولا غير ذلك مما يسيء إلى إنسانيته؛ وإنما هي ضريبة تؤخذ من غير المسلمين لقاء الخدمات التي تقوم بها الدولة تجاههم. وسنذكر بعض النصوص الدالة على ذلك، ومنها: ما ورد في صحيحة أبي ولّاد، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ. وأما ما يوحى به العنوان من إشعارٍ بالإذلال للآخر فمرده إلى احتفاف استيفائها تاريخياً بممارسات تطبيقية تنتقص من إنسانية الآخر.

ويستفاد من بعض الأخبار سقوط الجزية عمّن يقاتل منهم مع المسلمين، ويساعدتهم في الحرب، كما في خبر القاضي نعمان المصري، عن جعفر بن محمد ﷺ أنّه قال: «وَمَنْ اسْتُعِينَ بِهِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ عَلَى حَرْبِ الْمُشْرِكِينَ طُرِحَتْ عَنْهُ الْجَزِيَّةُ»^(٣). والمعنى عينه منقول عن غير واحد من الصحابة، الذين قادوا الفتوحات^(٤)، فقد صرّحوا في عقود الذمة التي أبرموها مع أهل الكتاب

أمّا بعد، فإن كتابك جاءني ورسلك، وإنه من صلى صلاتنا وأكل ذبيحتنا واستقبل قبلتنا فإنه مسلم، له ما للمسلمين، وعليه ما على المسلمين، ومن أبى فعليه الجزية، قال: فصالحهم رسول الله ﷺ على أن على المجوس الجزية، لا تؤكل ذبائهم، ولا تنكح نساؤهم...، تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٣١٣.

(١) نقل عن «ابن إسحاق: أن النبي ﷺ بعث عليّاً رضي الله تعالى عنه إلى أهل نجران؛ ليأتيه بصدقاتهم وجزيّتهم»، عمدة القاري، للعيني، ج ١٨، ص ٢٧.

(٢) قال ابن قدامة: « وأخذ (أي النبي ﷺ) الجزية من نصارى نجران»، المغني، ج ١٠، ص ٥٧١.

(٣) دعائم الإسلام، ج ١، ص ٣٨٠، وعنه مستدرک الوسائل، ج ١١، ص ١٢١، الباب ٥٦ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

(٤) من ذلك: «كتاب من سويد بن مقرن لرزبان صول بن رزبان وأهل دهستان وسائر أهل

بـ «سقوط الجزية عن الذميين إذا اشتركوا في الدفاع عن دار الإسلام»^(١)، مما يشير إلى انتشار هذا الفهم لمسألة الجزية بينهم. ويرجح أخذهم لذلك عن رسول الله ﷺ.

ولو صحّت هذه الروايات فهي قد تعدّ مؤشراً على نفي كونها ضريبة نظير ضريبة الزكاة التي يدفعها المسلمون.

وأيضاً لو صحّت بعض الأخبار^(٢) التي جعلت الجزية مصدراً مالياً

جرجان: إن لكم الذمة، وعلينا المنعة، على أن عليكم من الجزاء في كل سنة على قدر طاقتكم، على كل حالم ومن استعنا به منكم فله جزاء في معونته عوضاً من جزائه، ولهم الأمان على أنفسهم وأموالهم ومللهم وشرائعهم»، تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٢٣٣. ومن ذلك: كتاب عتبة بن فرقد، أحد عمال عمر بن الخطاب، لأهل أذربيجان، وهذا نصه: «هذا ما أعطى عتبة بن فرقد، عامل عمر بن الخطاب أمير المؤمنين، أهل أذربيجان، سهلها وجبلها وحواشيها وشغارها وأهل مللها كلهم، الأمان على أنفسهم وأموالهم وشرائعهم، على أن يؤدوا الجزية على قدر طاقتهم، ومن حشر منهم في سنة وضع عنه جزاء تلك السنة، ومن أقام فله مثل ما لمن أقام من ذلك»، تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٢٣٥؛ إلى غير ذلك. وقد أشار إلى هذه النماذج وغيرها الدكتور زيدان في أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، ص ١٥٥-١٥٧، والشيخ علي أكبر كلانتر في الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص ٢٨ وما بعدها.

(١) أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، للدكتور عبد الكريم زيدان، ص ١٥٥.

(٢) قال البيهقي: «أنبأ علي بن محمد بن عيسى: ثنا أبو اليان: أخبرني شعيب، عن الزهري، أخبرني حميد بن عبد الرحمن، أن أبا هريرة رضي الله عنه قال: بعثني أبو بكر رضي الله عنه فيمن يؤذن يوم النحر بمنى: أن لا يحج بعد العام مشرك، وأن لا يطوف بالبيت عريان، ويوم الحج الأكبر يوم النحر، وإنما قيل: الحج الأكبر من أجل قول الناس الحج الأصغر، فنبذ أبو بكر رضي الله عنه إلى الناس في ذلك العام، فلم يحج في العام القابل الذي حجّ فيه رسول الله ﷺ حجة الوداع مشرك، وأنزل الله - عز وجل - في العام الذي نبذ فيه أبو بكر إلى المشركين: ﴿إِنَّمَا الْمُشْرِكُونَ نَجَسٌ فَلَا يَقْرَبُوا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ بَعْدَ عَامِهِمْ هَذَا وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ إِن شَاءَ إِنَّكَ اللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٢٨]، فكان المشركون يوافون بالتجارة فينتفع بها المسلمون، فلما حرم الله على المشركين أن لا يقربوا المسجد الحرام وجد المسلمون في أنفسهم، مما قطع عنهم من التجارة التي كان المشركون يوافون بها، فقال الله

للمسلمين عوض التجارات التي خسروها؛ بمنع الله تعالى للمشاركين من دخول مكة، فيمكن عندها القول: إنّ هذه الضريبة برمتها ضريبة تدبيرية؛ لأنّ كثرة المسلمين بعد ذلك جعلت مكّة سوقاً اقتصادياً عامراً، عوّضهم عن الجزية أيضاً، فتأمل.

وسوف نتطرّق لاحقاً إلى ما قد يقال: إن الجزية لا يمكن تشبيهها بالضريبة المالية المطلوبة من المسلم، وهي الزكاة أو الخمس؛ لوجود أكثر من فارق بينهما. القرينة الرابعة: إنّ فكرة الجزية وما يحيط بها تلائم التدبيرية أكثر من ملائمتها للتشريعة. وإليك بعض العناصر التي تشهد لهذه الملائمة:

أولاً: إنّ فكرة دفع الجزية، والتي هي أحد أهمّ العناصر المقوّمة لنظام الذمة، ليست اختراعاً إسلامياً، بل كان الأمر سائداً قبل الإسلام، وأخذ بها المسلمون، مع شيءٍ من التهذيب. فالجزية كانت تؤخذ من الآخر القومي (من قومية أخرى)، ولكنّ التشريع الإسلامي أخذها من الآخر الديني، بشروط معينة، ولغايات معينة.. يقول جرجي زيدان: «والجزية ليست من محدّثات الإسلام، بل هي قديمة من أول عهد التمدّن القديم، وقد وضّعها يونان أثينا على سكان سواحل آسيا الصغرى حوالي القرن الخامس قبل الميلاد، مقابل حمايتهم من هجمات الفينيقيين، وفينيقية يومئذٍ من أعمال الفرس، فهان على سكّان تلك

تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ عَيْلَةً فَسَوْفَ يُغْنِيكُمْ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ ۖ إِنَّ شَاءَ﴾، ثمّ أحلّ في الآية التي تتبعها الجزية، ولم تكن تؤخذ قبل ذلك، فجعلها عوضاً مما منعهم من موافاة المشركين بتجاراتهم، فقال: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فلما أحل الله ذلك للمسلمين عرفوا أنّه قد عاضهم أفضل مما كانوا وجدوا عليه، مما كان المشركون يوافون به من التجارة. رواه البخاري، في الصحيح، عن أبي اليمان، إلى قوله: «حجة الوداع مشرك»، دون ما بعده، وأظنه من قول الزهري، السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ١٨٥.

السواحل دفعُ المال في مقابل حماية الرؤوس. والرومان وضعوا الجزية على الأمم التي أخضعوها، وكانت أكبر بكثير مما وضعه المسلمون بعدئذٍ... وكان الفرس - أيضًا - يَجْبُون الجزية من رعاياهم»^(١). ويذكر محمد رشيد رضا، في تفسير المنار، أن «أَوَّل مَنْ سَنَّ الجزية فيما علمنا كسرى أنوشروان، وهو الذي رَتَّب أصولها، وجعلها طبقات»^(٢). وقد ذكر الطبري، عند حديثه عن كسرى وما فعله، فقال: «وألزموا الناس الجزية، ما خلا أهل البيوتات والعظماء والمقاتلة والهرا بذة والكتّاب ومن كان في خدمة الملك، وصيّروها على طبقات»^(٣).

وعدم اختراع الإسلام لنظام الجزية يعدّ مدخلاً مساعداً على حملها على التدبيرية؛ لأنّ الأمور التأسيسية هي أمور أدعى وأحرى أن تكون من سنخ الحكم التشريعي، وليس التدبيرية؛ أمّا الأمور الإمضائية (أي التي يمضي فيها الشارع سلوكاً اجتماعياً أو تنظيمياً معيناً) فهي أكثر طواعية للحمل على المرحلية؛ فإنّ الشارع إذ يمضي سلوكاً معيناً فليس ذلك لأنّه الأمثل مطلقاً، بل لأنّه أفضل الممكن في مرحلته التاريخية. ولا ننسى أن التشريع، ولو كان دينياً، لا يمكنه أن يقفز بالإنسان بطريقة إعجازية، متجاوزاً كلّ حركة التطوّر البشري في إدارة الحياة الاجتماعية والسياسية. نعم، إنّه يضعه على السكة الصحيحة التي تفضي به إلى التقدّم والمسير إلى ما هو أفضل. ولهذا فإنّ التشريع الإسلامي لم يُلغِ التكتلات القبليّة في المجتمع العربي، لكنّه وجّهها وعمل على صهرها في مشروع الكبير، وسعى إلى تحويل العصبيّة من العصبيّة للقبيلة إلى العصبيّة للإسلام بما يحمله من مبادئ وقيم^(٤)، ونظير ذلك ما فعله في قضية الرقيّة، فهو أدرك أنه لا يستطيع

(١) تاريخ التمدن الإسلامي، ج ١، ص ٢٣٢.

(٢) تفسير المنار، ج ١٠، ص ٢٩٢.

(٣) تاريخ الطبري، ج ١، ص ٥٦٨.

(٤) عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن كنتم لا محالة متعصّبين فتعصّبوا لنصرة الحقّ وإغاثة الملهوف»،

غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٢٥٨.

إلغاءها بجرّة قلم، ولهذا وضع الأسس التي تهيئ المجتمع إلى رفضها ونبذها، وصولاً إلى التخلص منها بالكامل.

ثانياً: إنّ التعبدية في مثل مقامنا منتفية أو مستبعدة، وإن ما يستهدفه الشارع هو وجود صيغة تنظم العلاقة بين المسلمين وغيرهم، وربما كانت صيغة عقد الذمة التي قامت بعد نشوء الحروب بين المسلمين وغيرهم، وهي حرب اتّخذت طابعاً دينياً (حرب إسلام وشرك، وحرب مسلمين واليهود)، هي الصيغة الأوفر حظاً والمتيسرة في تلك الحقبة الزمنية، ما يرجح أنها ليست صيغة تشريعية تعبدية، يلزمنا اعتمادها ويمنع تجاوزها على مدى الأزمان، بل هي صيغةٌ تديرية، ويمكن استبدالها بصيغة أخرى تحقق الانتظام المجتمعي.

ثالثاً: إنّ المقام هو من المقامات التي أنيطت بيد الحاكم، بحسب ما يراه من المصلحة العامة. والمستفاد من العديد من النصوص أنّ التشريع جعل للحاكم صلاحيات واسعة في المقام، ومنها - بالإضافة إلى ما تقدّم من استبدال الجزية بالخراج -: تحديد مقدار الجزية؛ فإنّه منوط بنظر الحاكم. ففي صحيحة زرارة قال: قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «مَا حَدُّ الْجُزْيَةِ عَلَى أَهْلِ الْكِتَابِ؟ وَهَلْ عَلَيْهِمْ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ مُوَظَّفٌ لَا يَنْبَغِي أَنْ يَجُوزُوا إِلَى غَيْرِهِ؟ فَقَالَ: ذَلِكَ إِلَى الْإِمَامِ، أَنْ يَأْخُذَ مِنْ كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَا شَاءَ، عَلَى قَدْرِ مَالِهِ، بِمَا يُطِيقُ...»^(١). وسيأتي لاحقاً أنّه لو رأى الحاكم مصلحةً في أن يدفع مالا لغير المسلمين في المهادنة جاز.

وبالاستناد إلى هذه القرائن، يكون الأقرب أنّ الجانب العنواني في الجزية ليس أصيلاً، وأنّ المسألة تدور مدار المصلحة التي يشخصها الحاكم. وعليه، ليس ثمة ما يمنع اليوم أن يستبدل الحاكم عنوان الجزية بعنوان الضريبة، وأن يجعل هذه الضريبة مساوية لضريبة الزكاة التي تؤخذ من المسلم، أو مساوية للخمس الذي يؤخذ منه؛ وذلك للحؤول دون ما قد يتسبب به التفاوت في الضريبة بين المواطنين من إثارات وإشكالات. ويمكن أن تؤخذ هذه الضريبة بعنوان

(١) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٦ - ٥٦٧.

الزكاة^(١)، ولا سيّما على مبنى المشهور، القائلين بأنّ غير المسلمين مكلفون بالفروع، ومنها: الزكاة، بل قد أشرنا غير مرّة أنه حتى على القول المختار، من عدم تكليف الآخر الديني بالفروع، لا بدّ من استثناء الواجبات التي تتصل بالنظام العام الاقتصادي أو السياسي أو الأمني أو غير ذلك، فهذه لا تسقط عن الآخر، بل هي واجبةٌ عليه، كما هي واجبة على المسلم، كما أوضحنا ذلك في القواعد النازمة.

خلاصة القول

اتضح مما تقدم أنّه في حال لم تتمّ لدينا فكرة وجود نظامين متغايرين لإدارة العلاقة مع الآخر، وقلنا: إنّ التشريع لديه نظام واحد، هو نظام التعاهد الذمي، فإنّ الأمر الذي لا شكّ فيه أنّ هذا النظام الذمي بصيغته التاريخية والمعروفة فقهيّاً ليس من الثوابت، بل هو يشتمل على الكثير من العناصر التديرية المتغيرة، والتي تحتاج إلى تحديث وتطوير؛ كونها غير ملائمة لزماننا، وإنّ كانت ملائمة للأزمنة السابقة، لأكثر من سبب. ومن أهمّ هذه العناصر موضوع الجزية، فإنه يمكن بالاستناد إلى الشواهد المتقدمة تغيير عنوان الجزية، والتعبير عنها بالضريبة الماليّة، وهو ما يفتح الباب أمام إمكانية اعتماد ضريبة موحّدة يفرضها الحاكم على المواطنين. وسيأتي دراسة سائر شروط عقد الذمة، حيث إنّنا سنرى أنّه ليس ثمة ما يوجب جعلها شروطاً خاصة يطالب بها غير المسلم؛ ليكون في رتبة اجتماعية أو وطنية أدنى من المسلم، بل إنّ هذه الشروط مطلوبة أيضاً من المسلم. وهكذا يمكن التعبير عن هذا النظام بنظام المواطنة، ولا محذور في رفع مصطلح الذمة من التداول؛ نتيجة كونه معبّأً بخلفية تاريخية سوداوية يحملها الآخر عنه، واستبداله بمصطلح المعاهد أو المواطن، بحيث يكون الحامي لجميع المواطنين هو القانون، بدل أن يقال: إنّ الآخر في كنف وحماية وذمة المسلمين. يقول بعض الكتاب

(١) كما اختار الشيخ عبد المتعال الصعيدي في كتابه: حرية الفكر في الإسلام، ص ٧٦، والشيخ يوسف القرضاوي في كتابه: فقه الزكاة، ج ١، ص ١٢٩.

المعاصرين: «وليس مصطلح أهل الذمة نفسه لازم الاستعمال في الفكر السياسي الإسلامي، ما تحقّق الاندماج بين المواطنين، وقامت الدولة على أساس المواطنة، أي المساواة حقوقاً وواجبات»^(١).

لكنّ تجدر الإشارة إلى أنّ المواطنة ليست هي منشأ الشرعيّة للصيغة المذكورة، ولا هي صيغة تنظيم العلاقة نفسها، وإنما هي النتيجة والثمرة العملية المترتبة على صيغة التعاهد. وإنما منشأ الشرعية هو ما تقدّم من أدلة على شرعية النظام التعاهدي.

ثم لو أننا رفضنا فكرة التدييرية في تلك العناصر، وفرضنا جدلاً أنّها قيود تشريعية لعقد الذمة، فثمة كلام آخر طرحناه سابقاً، وهو أنّ نظام الذمة ليس شاملاً لتنظيم العلاقة مع كافة غير المسلمين، بل هو خاصّ بالذين تتم مقاتلتهم منهم.

وما ذكرناه حول إمكانية تطوير نظام التعاهد الذمي هو الأجدى بنظرنا، ومعه لا نحتاج إلى اللجوء إلى العناوين الثانوية لتنظيم العلاقة مع الآخر الديني في بلادنا الإسلامية، كما فعلت بعض الدول الإسلامية، التي رأت أنّ النظام الذمي اليوم غير قابل للتطبيق؛ بسبب الظروف السياسية والقانونية والاجتماعية المعاصرة.

٥. هل ثمة نظام آخر للتعايش مع غير الكتابي في داخل الدولة؟

وهذه النقطة من أهمّ النقاط الجديرة بالبحث، وهي ذات أثر عظيم؛ فإنّنا إذا قلنا بأنّ هذا النظام التعاهدي، سواء بصيغة الذمة الموروثة أو بصيغته المتطورة والتي أشرنا إليها فيما سبق، خاصّ بالآخر الكتابي فهذا يعني - بناء على المشهور - أنّ غير الكتابي لا بدّ أن يقاتل، وأنّه لا حرمة له في نفسه أو ماله أو عرضه. وفي هذه الحالة لا يكون ما ذكرناه من وجود الوساطة مجدياً إلا في خصوص الكتابي، أما المشترك فهو صنف واحد مندرج في المحارب أو هو بحكمه، ولا يقبل منه

(١) الحريّات العامة في الدولة الإسلامية، لراشد الغنوشي، ص ٤٧.

التعاهد، ولا الحياد، ولذا كان السؤال عما إذا كان نظام التعاهد الذمي أو مطلق التعاهد خاصاً بأهل الكتاب من أهمّ الأسئلة في المقام.

أ. الاتجاهات الفقهية

وبدايةً نستعرض أهمّ الاتجاهات الفقهية في هذه المسألة، والتي يمكن حصرها في ثلاثة اتجاهات:

الاتجاه الأول: لا عهد ولا ذمة لغير الكتابي

وهذا هو رأي الشيعة، وذهب إليه الشافعية. وهو ظاهر مذهب الإمام أحمد^(١)، وأتباعه السلفية^(٢). يرى أصحاب هذا الاتجاه أنّ نظام التعاهد الذمي لا يقبل من غير الكتابي، فهو نظام خاصّ بأهل الكتاب، وأما من عداهم، كالمشركين والملحدين، فلا وجود لنظام سياسي ينظّم العلاقة معهم على نحو الدوام، بل المنهج الذي يعتمد في التعامل معهم ينصّ على أنّهم يُدعون إلى الإسلام، فإنّ قبلوا وإلا قوتلوا. نعم، للحاكم الشرعي أن يهادنهم إذا رأى مصلحةً في ذلك؛ لكون موازين القوى لا تسمح له بإعلان الحرب عليهم.

وقال الشافعي: «وما روي عن عليّ من هذا دليل على ما وصفت أنّ المجوس أهل كتاب، ودليل أنّ عليّاً (كرم الله وجهه) ما خبر أنّ رسول الله ﷺ يأخذ الجزية منهم إلا وهم أهل كتاب، ولا من بعده، فلو كان يجوز أخذ الجزية من غير أهل الكتاب لقال عليّ: الجزية تؤخذ منهم، كانوا أهل كتاب أو لم يكونوا أهلهم، ولم أعلم ممن سلف من المسلمين أحداً أجاز أن تؤخذ الجزية من غير أهل

(١) الموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ٥، ص ١٠.

(٢) في إجابة على استفتاءات وجهت إلى عدد من علماء السلفية أجابوا: «خصّ الله أهل الكتاب، اليهود والنصارى، بأكل ذبائحهم، وزواج المؤمنين بالحرائر العفيفات من نسائهم، والاكتفاء بأخذ الجزية منهم...؛ لأنهم أهل كتاب، وأقرب إلى المسلمين من سائر الكفار سواهم؛ ولذا فرح المؤمنون بغلبهم على الفرس... وإنما شرع لنا ترك قتالهم وعدم أسرهم إذا هم أعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون، واكتفى منهم بذلك، دون غيرهم من سائر الكفار، وذلك هو قول جمهور أهل العلم»، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ج ٣، ص ٣٠٠.

الكتاب»^(١).

وقال أبو حامد الغزالي: «الجزية لا تؤخذ من الوثني أصلاً، وقال أبو حنيفة: تؤخذ من العجمي، دون العربي»^(٢).

قال ابن قدامة: «ولا تقبل الجزية إلا من يهودي أو نصراني أو مجوسي، إذا كانوا مقيمين على ما عاهدوا عليه.. ومن سواهم فالإسلام أو القتل»^(٣).

وقال الشيخ الطوسي: «لا يجوز أخذ الجزية من عبّاد الأوثان، سواء كانوا من العجم أو من العرب. وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: تؤخذ من العجم، ولا تؤخذ من العرب. وقال مالك: تؤخذ من جميع الكفار إلا مشركي قريش. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم. وأيضاً قوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الْفِتْنَةَ وَجِدْهُمْ مِّنَ الْتَوْبَةِ﴾ [٥: التوبة]...»^(٤). وهذا الرأي صرح به في مواضع أخرى من كتبه^(٥).

وهذا الرأي بقي مهيمناً في الفقه الشيعي بعد الشيخ الطوسي؛ قال في الجواهر، تعليقاً على قول المحقق: «ولا يقبل من غيرهم إلا الإسلام»^(٦): «بلا خلاف أجده فيه، بل عن الغنية وغيرها الإجماع عليه، بل ولا إشكال؛ بعد قوله

(١) كتاب الأم، ج ٤، ص ١٨٣.

(٢) تحصيل المآخذ، ج ٤، ص ٣٠٥.

(٣) المغني، ج ١٠، ص ٥٧٣.

(٤) الخلاف، ج ٥، ص ٥٣٩.

(٥) قال في النهاية: «كل من خالف الإسلام من سائر أصناف الكفار يجب مجاهدتهم وقتلهم، غير أنهم ينقسمون قسمين: قسم لا يقبل منهم إلا الإسلام والدخول فيه، أو يقتلون وتسبي ذراريهم وتؤخذ أموالهم، وهم جميع أصناف الكفار، إلا اليهود والنصارى والمجوس؛ والقسم الآخر هم الذين تؤخذ منهم الجزية، وهم الأجناس الثلاثة الذين ذكرناهم؛ فإنهم متى انقادوا للجزية وقبلوها، وقاموا بشرائطها، لم يجز قتالهم، ولم يسغ سبي ذراريهم؛ ومتى أبوا الجزية، أو أخلوا بشرائطها، كان حكمهم حكم غيرهم من الكفار، في أنه يجب عليهم القتل وسبي الذراري وأخذ الأموال»، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٢٩٢.

(٦) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥٠، ومرجع الضمير في غيرهم هو اليهود والنصارى والصابئة.

تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الشَّرْكَاءَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]؛ وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤]»^(١).

بل يرى بعضهم أنه لا مشروعية للصلح مع غير الكتابي. يقول السيد بحر العلوم، في بلغة الفقيه: «ثم الظاهر عدم مشروعية الصلح، الموجب لحقن الدم واحترام المال، مع غير أهل الذمة، من الكافر الحربي؛ لعدم انفكاك الإباحة، بالنسبة إلى دمائهم وأموالهم، وعدم سقوطها إلا بالإسلام»^(٢).

ولكن الشيخ الطوسي يرفض ذلك؛ يقول في بيان أقسام الكافر: «الثالث: من لا كتاب له ولا شبهة كتاب، وهم عبدة الأوثان ومن عبد ما استحسن، كالشمس والقمر والشجر والبقرة والكواكب ونحو ذلك، فهؤلاء تحقن دماؤهم بأحد أمرين: عهد إلى مدة؛ وأمان مطلق، فأما ذمة مؤبدة فلا، ودياتهم ديات المجوس ثمانمائة»^(٣).

ولكن قد يقال: إن صاحب البلغة إنما ينفي الصلح الدائم، لا الهدنة، ولا الأمان، فلا منافاة بين كلامه وكلام الشيخ.

الاتجاه الثاني: شمول عقد الذمة لغير الكتابي

ولكن في مقابل ذلك، ثمة اتجاه فقهي تبنته بعض المذاهب الإسلامية، منهم: المالكية، وهو رواية عن أحمد^(٤)، يرى أصحابه أن نظام التعاهد الذمي أو مطلق التعاهد لا ينحصر بأهل الكتاب، وأن بالإمكان تطبيقه مع المشركين أيضاً، فيقرّون على حالهم بدفع الجزية.

وجاء في موسوعة فقه الأوزاعي: «يجوز عقد الذمة وأخذ الجزية من جميع الكفار، أهل الكتاب والمجوس وعباد الأوثان وعباد النار والجاحدين، لا فرق

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٣٢.

(٢) بلغة الفقيه، ج ١، ص ٢٨١.

(٣) المبسوط، ج ٧، ص ١٥٦.

(٤) الموسوعة الفقهية (الكويتية) ج ٥، ص ١٠.

بين العربيّ منهم وغير العربيّ»^(١).

وقال ابن رشد: «وكذلك اتفق عامة الفقهاء على أخذها من المجوس؛ لقوله ﷺ: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب»؛ واختلفوا فيما سوى أهل الكتاب من المشركين، هل تقبل منهم الجزية أم لا؟ فقال قومٌ: تؤخذ الجزية من كل مشرك، وبه قال مالك؛ وقومٌ استثنوا من ذلك مشركي العرب؛ وقال الشافعي وأبو ثور وجماعة: لا تؤخذ إلا من أهل الكتاب والمجوس»^(٢).

وقال الشيخ محمد رشيد رضا: «الحقّ المختار أن قبول الجزية من أهل الكتاب والمجوس حتمٌ، وعدم قبولها من مشركي العرب حتمٌ، وما عداهما فموكول إلى اجتهاد أولي الامر، كسائر المصالح التي ليس فيها نصّ، ومقدار الجزية اجتهادي أيضًا، بشرطه»^(٣). وأصرّ على تبني هذا الرأي الشيخ عبد المتعال الصعيدي، بعد أن نسبته إلى المالكية والأوزاعي، مؤكّدًا أنّه «الحقّ الذي يجب الأخذ به؛ لأنّ حقّ الحرّية الدينية من الحقوق الإنسانية، التي لا يصحّ أن يفترق فيها دين عن دين، ولا أن يفترق فيها جنس عن جنس، فلكلّ إنسان أن يعتقد ما يشاء في الدنيا، وحسابه على الله تعالى في الآخرة، وليس من حقّنا أن نحاسبه بشيءٍ على ما يعتقده»^(٤).

ومال إلى تبني هذا الاتجاه بعض فقهاء الشيعة المعاصرين، ومنهم: السيد فضل الله، يقول: «هل الجزية تؤخذ من أهل الكتاب فقط أم أنها تؤخذ من غيرهم

(١) موسوعة فقه عبد الرحمن الأوزاعي، ص ٣٦٧.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، لابن رشد، ج ١، ص ٣١٢. والكتاب هو لابن رشد الحفيد، وهناك ابن رشد الجدّ، وقيل: كلاهما يُكنّى بأبي الوليد، وكلاهما يحمل اسم: محمد بن أحمد، كما أن كلاهما تولى قضاء قرطبة. والمقصود في السؤال هو ابن رشد الحفيد، المتوفى سنة (٥٩٥هـ)، المشهور باشتغاله وتأليفه في الفلسفة، أما ابن رشد الجدّ فلم يشتغل بها، وتوفي سنة (٥٢٠هـ).

(٣) تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، ج ١٠، ص ٣٠٦.

(٤) حرية الفكر في الإسلام، ص ٧٦ - ٧٧.

أيضًا؟ قلنا فيما سبق: إن الآيات التي استدلت بها على اختصاص الجزية بأهل الكتاب، وعدم شمولها للمشركين والكفار، لا تفيد المطلوب. والآية التي نتحدث عن أخذ الجزية من أهل الكتاب واردة في جماعة معينة منهم - وإن عدها البعض شاملة لعموم أهل الكتاب -، لكنها ليست في مقام الحصر، فيكون التمسك بها من قبيل: مفهوم اللقب. وهذا فضلًا عن وجود روايات تدل على أخذ الجزية من غير أهل الكتاب. وما ورد من أخبار حول تحريم الله أخذ الجزية من مشركي العرب فما هو إلا لأن لهم خصوصية، هذا بالإضافة إلى كون الرواية الواردة بهذا الصدد غير صحيحة^(١).

ومنهم: الشيخ ناصر مكارم، فقد تقدم أنه يرى أن نظام التعاقد شامل لغير الذمي، كالمعاهد، «ومصداقه الكثير من الدول التي ليست في حرب معنا اليوم، وتربطها معنا علاقات سياسية، فما لم يجاربوا المسلمين بشكل من الأشكال فإن كل ما لهم وأنفسهم محترمة؛ لأننا في معاهدة معهم، من خلال العلائق السياسية والقوانين الدولية المعترف بها التي تربطنا بهم. كما يجب ملاحظة أن الكافر المعاهد - خلافاً لما يرى البعض - لا زمان محدّد له، وهو يشمل الكتائبين وغير الكتائبين أيضًا. ويلاحظ أيضًا أن أهل الكتاب يعتبرون كفّارًا ذميين في حالة سكنهم في البلدان الإسلامية، أمّا الذين يعيشون في بلدانهم فهم من النوع المعاهد فقط، ولا معنى لعهد الذمة بحقهم (إلا إذا التجأت بلد إلى بلد إسلامي)؛ لأنّ في أحكام الذمة الكثير من القرائن تشير إلى أنها تخصّ الأقليات الموجودة في البلدان الإسلامية»^(٢).

وثمة كلام للسيد الشهيد محمد باقر الصدر يقول فيه: «إن الأمة.. هي صاحبة الحق في الرعاية وحمل الأمانة، وأفرادها جميعًا متساوون في هذا الحق أمام القانون، ولكلّ منهم التعبير من خلال ممارسة هذا الحق عن آرائه وأفكاره،

(١) الجهاد، ص ٣٦١.

(٢) راجع: الفتاوى الجديدة، ج ١، ص ٣١٣.

وممارسة العمل السياسي بمختلف أشكاله، كما أن لهم جميعاً حق ممارسة شعائرهم الدينية والمذهبية. وتتعهّد الدولة بتوفير ذلك لغير المسلمين من مواطنيها، الذين يؤمنون بالانتماء السياسي إليها، وإلى إطارها العقائدي، ولو كانوا ينتسبون دينياً إلى أديان أخرى^(١). وكلامه ناظرٌ إلى مواطني الدولة الإسلامية، وهو كلامٌ عام، وهو يعبر عن الآخر بـ «غير المسلمين»، مما هو شاملٌ - ظاهراً - لغير أهل الكتاب. وقد يُقال: إنه في كلامه المذكور يتحدث عن الجمهورية الإسلامية في إيران، ولا يوجد فيها من غير المسلمين إلا أهل الكتاب، وتعبيره أيضاً «وإن كانوا ينتسبون إلى أديان أخرى» يشهد لنظره للأديان الإلهية.

ويبدو أن الشيخ المنتظري يحتمل تعميم نظام الذمة للمشرّكين؛ لأنّه قد احتمل أن قوله ﷺ: «لست آخذ الجزية إلا من أهل الكتاب» صادرٌ عنه بصفته التدبيرية الولائية، وليس التشريعية^(٢). وسنعود إلى ذلك.

ويظهر من السيد محمد الشيرازي تبني هذا الاتجاه، قال: «والأقليات الأخرى^(٣) لا يتعرّض لهم الإسلام بسوء، بل إن تمكّن الإسلام أقنعهم باعتراف الإسلام، حسب قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ

(١) الإسلام يقود الحياة، ص ٢٦.

(٢) قال: «وقوله ﷺ: «إني لست آخذ الجزية إلا من أهل الكتاب» هل هو حكمٌ إلهيٌّ كليٌّ، فلا يجوز التخلف عنه، أو أن رسول الله ﷺ بما أنّه كان حاكماً على المسلمين في عصره لم يرَ أخذها صلاحاً إلا من أهل الكتاب، فلا ينافي ذلك أخذ الأئمة والحكام بعده ولو من غيرهم إذا رأوا في ذلك مصلحة للإسلام والمسلمين؟ كلٌّ محتمل، بل لعل ظاهر التعبير هو الثاني»، دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣ ص ٣٧٩.

(٣) قد قسم الأقليات الدينية غير الإسلامية إلى ثلاثة فئات: الأولى: «التي لها أصل ديني ثابت، كاليهود والنصارى والمجوس»؛ والثانية: «الأقليات التي تربط نفسها بالدين وإن لم يكن لدينها أصل، كالبهائية والقاديانية»؛ والثالثة: «من لا دين له أصلاً، كالمشرّكين الملحدّين ومن إليهم»، ثم قال بالنسبة للصنف الأول: «والأقليات الدينية التي لهم كتاب فهم محترمون في الدولة الإسلامية، وقد ورد فيهم (ألزموهم بما التزموا به)، ولهم واجبات وحقوق، واللازم عليهم أن يعملوا بواجباتهم، وأن يؤدّوا حقوقهم»؛ أما الصنفين الثاني والثالث فقال بشأنها ما ذكرناه في المتن.

وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ ﴿النحل: ١٢٥﴾، وإلا أجري عليهم الحكم الذي ذكره الإمام أمير المؤمنين عليه السلام في عهده إلى مالك الأشر: «الناس صنفان: إما أخ لك في الدين؛ أو نظير لك في الخلق»^(١). وكلامه ناظرٌ إلى قاطني البلدان الإسلامية من هؤلاء.

الاتجاه الثالث: القول بالتفصيل

ولدى مراجعة أقوال الفقهاء نجد قولين بالتفصيل:

الأول: التفصيل بين مشركي العرب ومشركي العجم

وهذا هو ما تبناه أبو حنيفة، حيث إنَّ المعروف عنه أنَّ الجزية «تؤخذ من العجمي، دون العربي»^(٢).

وقال ابن القيم، تحت عنوان: «مَنْ تَوَخَّذَ الجزية»: «فاختلف الفقهاء في من تؤخذ منهم الجزية بعد اتفاقهم على أخذها من أهل الكتاب ومن المجوس؛ فقال أبو حنيفة: تؤخذ من أهل الكتاب والمجوس وعبد الأوثان من العجم، ولا تؤخذ من عبدة الأوثان من العرب. ونصَّ على ذلك أحمد في رواية عنه»^(٣). وحكي عن «العترة وأبي حنيفة أنه لا يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو السيف»^(٤). وفي أحكام القرآن، للجصاص: «قال أصحابنا: لا يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو السيف، وتقبل من أهل الكتاب من العرب ومن سائر كفار العجم الجزية. وذكر ابن القاسم، عن مالك: أنه تقبل من الجميع الجزية إلا من مشركي العرب»^(٥).

ويشهد به رواية أبي بصير الآتية، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ - تَعَالَى -

(١) الحكم في الإسلام، ص ١٢٦.

(٢) تحصيل المآخذ، ج ٤، ص ٣٠٥.

(٣) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٢٠.

(٤) المجموع، للنووي، ج ١٩، ص ٣١٢.

(٥) أحكام القرآن، ج ٣، ص ١١٩.

الْجُزْيَةُ مِنْ مُشْرِكِي الْعَرَبِ»^(١).

الثاني: التفصيل بين مشركي الداخل والخارج

وقد تبناه الشيخ محمد مهدي شمس الدين؛ حيث إنه فصل في غير المسلمين بين كونهم من رعايا الدولة الإسلامية أو كونهم من دولة أخرى، قال: «إذا كان الكفار من سكان الدولة الإسلامية جرت عليهم الأحكام التي ذكرها الفقهاء للكتابيين، من التخيير بين الإسلام أو الجزية والقبول بأحكام الإسلام... ولا فرق في ذلك بين كون الكفار في هذه الحالة كتابيين أو مشركين، فلا يتعين في المشركين التخيير بين الإسلام أو القتل فقط»^(٢). وأما إذا كان الكفار - كتابيون أو مشركون - من رعايا دولة أخرى؛ فإن لم يعتدوا علينا كانت العلاقات معهم علاقات سلم؛ وإن كان بيننا وبينهم حرب؛ فإن كانوا أهل كتاب فحكمهم هو ما جاء في آية الجزية؛ وإن كانوا مشركين فهل حكمهم كحكم أهل الكتاب أو لا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل؟ فيه احتمالان، ثم قال: «لا يبعد أن يكون الحكم فيهم هو الحكم في أهل الكتاب في هذه الحالة»، لكنه أردف بعد ذلك قائلاً: «وأما ما ذكره مشهور الفقهاء من حكم للمشركين بقول مطلق فهو خاص بالمشركين إذا كانوا رعايا للدولة الإسلامية، وتمرّدوا عليها، فإنهم - في هذه الحالة - لا يقبل منهم إلا الإسلام أو القتل..»^(٣). إذن هو يرى أن تخيير الكافر بين الإسلام أو السيف خاص برعايا الدولة الإسلامية إذا تمرّدوا عليها، دون رعاياها المسلمين، ودون المشركين الخارجين عنها؛ فإن هؤلاء إن كانوا مسلمين فليس لهم منا إلا السلم؛ وإما إذا كانوا محاربين، وتم إخضاعهم، ففيهم احتمالان، والأرجح هو قبول الجزية منهم.

وهذا التفصيل مطروحٌ أيضًا - كاحتمال - في كلام الشيخ منتظري، كما سيأتي في كلامه.

(١) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧١.

(٢) جهاد الأمة، ص ٣٩٤ - ٣٩٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٩٨.

وفيما يلي ندرس أدلة الاتجاهات الثلاثة:

ب. أدلة عدم مشروعية التعاهد مع غير الكتابيين

ذكرت عدة وجوه للقول بأن نظام التعاهد الذمي لا يشمل غير الكتابيين، فلا تقبل منهم الجزية، ولا يحقنون بذلك دماءهم:

الوجه الأول: الإجماع

وقد تقدّم أنّ الشيخ، في الخلاف، ادعى إجماع الطائفة على ذلك. وكذلك صاحب الجواهر. والأمر لا يتوقف على نقل الشيخ للإجماع؛ ليتوقف في إجماعاته^(١)، فالتتبع في كلمات الفقهاء يقود إلى صحّة مدعاه، حيث لم ينقل الخلاف عن أحد، بل ادعى بعضهم التسالم في المسألة^(٢). ويرد عليه:

أولاً: إنّ الإجماع محتمل المدركية، ومستنده الوجوه الآتية، فلا يمكن التعويل عليه واعتباره كاشفاً تعبدياً عن قول المعصوم. وأما التسالم فهو إنّ لم يرق إلى مستوى الضرورة فيكون مرجعه إلى الإجماع. والظاهر أنه لا يرقى إلى مستوى الضرورة؛ لأنّ إخضاع المسألة في كلمات القوم من المتقدمين والمتأخرين للاستدلال دليل على عدم بدايتها. وأما دعوى الارتكاز فهي وجه آخر يذكر على حدة.

ثانياً: إنّّه قد يناقش في دعوى الإجماع صغرياً بالقول: لا وجود لإجماع في المسألة. وهذا ما يبدو من الشيخ شمس الدين، وإنّ لم يصرح بذلك. ونحن ننقل كلامه، ثم نعلّق عليه، قال: «قد صرح الفقهاء في عدة موارد بما يخالف المبنى المشهور في حكم المشركين، وأنه القتل أو الإسلام فقط، وأنه لا تقبل الجزية من مشرك، واختصاص الكتابي بقبول الجزية منه، فإن مقتضى هذا المبنى أن لا تضم الدولة الإسلامية رعايا من المشركين، وأن لا تكون هناك أيّ علاقة مسالمة بين

(١) ذكرنا التحفظ على إجماعات الشيخ في بحث الأدلة اللبّية من الأصول، فراجع.

(٢) مهذب الأحكام، ج ١٥، ص ١٧١.

دولة الإسلام والمشرّكين. فمما خالفوا فيه هذا المبنى:

١- مسألة الأسرى بعد انقضاء الحرب. فقد حكموا فيهم بعدم جواز قتلهم، وإن لم يكونوا من أهل الكتاب، وهذا يستلزم كونهم من أهل الجزية، سواء بقوا على الرّق أو تحرّروا. قال العلامة في التحرير: «وإن أُسروا بعد أن وضعت الحرب أوزارها، وانقضاء القتال، لم يجوز قتلهم، وكان الإمام مخيراً بين المنّ والفداء والاسترقاق. وهذا التخيير ثابت في كلّ كافر، سواء كان ممن يُقرّ على دينه بالجزية أو لا. وقال الشيخ: إن كان من عبدة الأوثان تخير الإمام بين المنّ والفداء خاصة - وليس بمعتد -، ولا فرق بين العرب والعجم في ذلك». وإلى هذا ذهب الشهيد الثاني في الروضة والمسالك. وهذا هو مقتضى إطلاق آية الأسرى، التي لا تفرّق في الحكم - وهو التخيير بين المنّ والفداء - بين الكتّابي والمشرّك.

٢- مسألة الاستعانة بالمشرّكين في القتال، واستتجارهم على ذلك، والرضخ لهم من الغنيمة، ممّا يأتي بحثه في باب الغنائم. فإن هذا لا يتصوّر على المبنى المشهور من انحصار حكم المشرّك بالتخيير بين الإسلام والقتل، وإنما لا بد من فرض حالة ثالثة له هي حالة الذمة وعلاقة الأمن والمسالمة، بجزية أو بدونها، سواء أكانوا رعايا الدولة الإسلامية أو من دولة أخرى.

٣- وممّا يمكن أن يستدل به على خلاف مذهب المشهور في أهل الكتاب ما ثبت من أنّ النبي ﷺ غزا بني المصطلق - وهم من يهود المدينة - من غير إعلام ولا إنذار ولا دعوة إلى الإسلام وتخيير بينه وبين الجزية والقتل، واستأصلهم، مع أنّ مقتضى مذهب المشهور هو تخييرهم بين الأمور الثلاثة. وحين انتصر على المشرّكين في بدر وحنين وغيرهما لم يخيرهم بين الإسلام والقتل، بل منّ على بعضهم فأطلقهم من غير فداء، وأخذ الفداء عن بعضهم. ولما فتح مكّة لم يخير المشرّكين بين الإسلام والقتل، بل قال: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»^(١).

(١) جهاد الأمة (محاضرات الشيخ محمد مهدي شمس الدين)، للشيخ حسن مكي، ص ٣٩٥ -

أقول: ما ذكره في الشواهد الثلاثة لا دلالة له على مدّعه:

أما ما جاء في قضية الأسرى فقد يجاب عليه بأنّ الأسير بعد وقوعه في الأسر يصبح له خصوصية وحرمة، تمامًا كما هو الحال في مال المشرك عندهم، فهو مباح ويجوز الاستيلاء عليه، ولكن لا يجوز له أخذه بالغدر والخيانة، كما لو اتّمنه الآخر. وأمّا عندما يُمنّ على الأسير بالفداء فهذا معناه أن يسمح له بالعودة إلى أهله في ديارهم خارج بلاد المسلمين، وعندما يغدو في ديار أهله يعود إلى ما كان عليه الحال قبل الأسر، من عدم الاحترام، فحرمة نشأت من كونه أسيرًا، وهي حرمة مؤقتة.

وأما ما جاء في قضية الاستعانة بالمشرّكين فما استفاده منه لا يخلو من غرابة؛ لأنّ غاية ما تدلّ عليه الاستعانة بالمشرّكين أنّ لهم في مرحلة الاستعانة حرمة، ويمكن أن يسمح لهم بالدخول إلى ديار المسلمين، ومن الممكن جدًّا أن يسبق الاستعانة إقدام الحاكم على منحهم الأمان أو يوقع معهم هدنة، وربما يُقال: إن الاستعانة بهم هي نفسها لا تنفكّ عن التأمين لهم، أو تتضمن ذلك، ولم يدّع الفقهاء نفي وجود حالة ثالثة مؤقتة بين الإسلام والقتال، بل أقرّوا بالهدنة والأمان.

وأما ما جاء في النقطة الثالثة فجوابه أن هذه التصرفات كلّها حصلت قبل نزول آية الجزية، فغزوة بني المصطلق - المريسيع حدثت في السنة الخامسة، ومعركة بدر في السنة الثانية من الهجرة، وفتح مكّة «كان في السنة الثامنة من الهجرة في شهر رمضان»، بينما نزول آية الجزية كان في العام التاسع الهجري^(١).

ولكنّ هناك كلامٌ للشيخ الطوسي هو أقوى من تلك الشواهد دلالة على إمكان إقرار المشركين، مع أخذ الخراج منهم، قال: «إذا صالح الإمام قومًا من المشركين على أن يفتحوا الأرض ويقرّهم فيها، ويضرب على أرضهم خراجًا بدلًا عن الجزية، كان ذلك جائزًا على حسب ما يعمل^(٢) من المصلحة، ويكون جزية،

(١) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٢٢.

(٢) هكذا في المصدر، والصحيح: يعلمه.

فإذا أسلموا أو باعوا الأرض من مسلم سقط»^(١).

وكلامه هذا ينافي ما تقدم منه في «الخلاف» نفسه، وفي «المبسوط»، من عدم قبول الجزية من المشركين.

ولكن قال الشيخ علي أكبر الكلانترى، تعليقاً على كلام الشيخ: «ولكن الظاهر أن مراده من المشركين أهل الذمة؛ بقريته قوله: «بدلاً عن الجزية»، المستفاد منه أن كلامه في من يكون قبول الجزية منهم مفروغاً عنه، وإنما للإمام أخذ الخراج بدلاً عنها؛ للمصلحة»^(٢).

ويردّه: إن دعوى كون كلامه في من يكون قبول الجزية مفروغاً عنه، وليس سوى الكتابي، أشبه بالمصادرة. وثمة احتمال في أن قوله: «بدل الجزية» يقصد به الجزية التي يدفعها الكتابي، فكأنه قال: إن الكتابي يدفع الجزية، والمشرک يدفع الخراج، ثم أردف: «ويكون جزية»، أي إن هذا الخراج يكون جزيةً، فتأمل.

وقال الشيخ المنتظري، تعليقاً على عبارة الشيخ: «اللهم إلا أن يفرق بين المسألتين، بأن قبول الجزية من أهل الكتاب والمجوس بنحو الإلزام، ومن المشركين بنحو الجواز ورعاية المصلحة؛ أو أن جزية أهل الكتاب على رقابهم، وجزية المشركين على الأراضى؛ أو أن جزية أهل الكتاب على نحو الدوام والاستمرار، وجزية المشركين على نحو التوقيت؛ حيث لا يجوز المهادنة على ترك القتال أكثر من عشر سنين، كما بين في محله؛ أو أن المنع من أخذ الجزية من المشرك وأمثاله محمولٌ على أخذها من الكفار الموجودين في داخل المجتمعات الإسلامية والحكم الإسلامي، فنقول بجواز أخذها من دول الكفر وحكامهم ومدنهم وقراهم؛ ليكف عنهم ويكونوا مأمونين في ظلّ حماية الدولة الإسلامية والتعهد الدولي^(٣)؛ إذ يبعد جداً وجوب قتل جميع الكفار في بلاد الكفر، مع سعتها

(١) الخلاف، ج ٥، ص ٥٣٥.

(٢) الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص ٧٩.

(٣) هذا الاحتمال هو الذي تبناه الشيخ شمس الدين، كما سلف في كلامه.

وكثرتهم، كالهنود والبوذيين وأمثالهم، ولا إكراه في الدين، ولا اعتبار به ما لم يكن على أساس العلم والمعرفة..»^(١).

أقول: ما ذكره الشيخ المنتظري من توجيهات يجدر التوقف عندها، ولكن الأولى جعلها توجيهات لأصل الحكم، بدل جعلها توجيهات لكلامي الشيخ الطوسي؛ فإن تفسير كلام الشيخ ممكنٌ بوجه آخر، وهو أنه ربما يكون قد غيّر رأيه في المسألة.

الوجه الثاني: القرآن الكريم

ويمكن أن نستدلّ بعدة آيات من الكتاب:

الآية الأولى: إطلاقات آيات القتال^(٢)، من قبيل: قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤]، ونحوها من مطلقات الآيات الآمرة بقتال غير المسلمين، بتقريب أننا مأمورون بقتال كل من ليس مسلماً، خرج من ذلك أهل الكتاب الذين انخرطوا في نظام الذمية، وهم اليهود والنصارى والصابئة ومن ألحق بهم من المجوس، فيكون الباقيون مشمولين لإطلاقات القتال، ولا يرفع اليد عن قتلهم وقتلهم إلا إذا أسلموا، فعندها يخرجون عن موضوع آيات القتال خروجاً موضوعياً.

وجوابه:

أولاً: إنّ هذه الآيات أخصّ من المدعى؛ لأننا لا نؤمن بوجود إطلاق من هذا القبيل؛ وذلك لاحتفاف تلك الآيات بقرائن تثبت نظرها إلى خصوص الذين يقاتلوننا ويحاربوننا، وليست ناظرة إلى قتال مطلق من ليس مسلماً. وعليه،

(١) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٣٧٥.

(٢) استدلل بهذا الوجه في مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٤٣٣. وجواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٣٢، ومنهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٠.

فآليات المشار إليها - إن دلت على المدعى - إنما تدل على عدم أخذ الجزية ممن قاتلناهم وقاتلونا من المشركين وانتصرنا عليهم، فهو لاء أمامهم خيار واحد، وهو أن يسلموا؛ أما الذين لا يقاتلوننا ولم نقاتلهم فلا نظر لتلك المطلقات إليهم، ليستفاد منها عدم رفع السيف عنهم إلا بالإسلام.

ثانيًا: إن مطلقات القتال ناظرة إلى لزوم القتال، ولكنها لا تحدد كيفية نهايته، ولا تدل على المنع من وجود صيغة لإيقافه، عهدًا كانت أو صلحًا أو ما إلى ذلك. ولذا إذا تمّ الدليل على إقامة نظام تعاهدي معهم فلا يكون ذلك منافيًا لمطلقات القتال. على أنه سيأتي أنه يمكن إقامة الدليل على جواز أخذ الجزية من المشركين.

على أن تلك الرؤية مبنية على نظرة خاصة لمفهوم الجهاد، وهي نظرة تقول بأننا ملزمون بقتال كل الناس من غير المسلمين؛ لدعوتهم إلى الإسلام، أي هي تفترض أن ثمة جهادًا وحرًا ابتدائية في الإسلام باسم جهاد الدعوة، وأنه يجب قتال غير المسلمين من أهل الكتاب وغيرهم؛ لإخضاعهم لنظام الذمة إن كانوا كتابيين؛ أو لإلزامهم بالدخول في الإسلام إن كانوا من غيرهم. ولكن ثمة رأي آخر - نرجحه، وسنبين أدلتنا عليه في بحث الجهاد - يرى أنه لا دليل على مشروعية الحرب الابتدائية في الإسلام، وإنما الحرب المشروعة هي الحرب الدفاعية أو الاستباقية في بعض صورها.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَقَتْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنَّ انْتِهَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٣٩]. قال ابن القيم الجوزية في تقريب الاستدلال بها: «المراد من إرسال الرسل وإنزال الكتب إعدام الكفر والشرك من الأرض، وأن يكون الدين كله لله، كما قال تعالى: ﴿وَقَتْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾، وفي الآية الأخرى: ﴿وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾، ومقتضى هذا أن لا يقرّ كافرٌ على كفره، ولكن جاء النصّ بإقرار أهل الكتاب إذا أعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، فاقترعنا بها عليهم، وأخذنا في عموم الكفار بالنصوص الدالة على قتالهم إلى أن يكون

الدين كله لله»^(١).

ويلاحظ عليه بما ذكرناه في فقه الجهاد، من أن هذه العلة «كون الدين كله لله» لا بد أن تفهم على ضوء العلة الأولى، أعني «حتى لا تكون فتنة»؛ لأنه لو أريد من قوله: «ويكون الدين لله» ما ذكر من أن القتال يهدف إلى نشر الإسلام، وإدخال العباد فيه، ومنع الكفر والشرك، لما كان ثمة وجه للتعليل الأول؛ لأنه يتحقق ضمناً بتحقيق التعليل الثاني. فإذا كان الدين لله بدخول الناس في الإسلام فمن الطبيعي أن لا يفتن عندها مؤمن على دينه. ولولا أن التعليل الأول - بحسب ما يستفاد من السياق، ومن مجيئه في أكثر من آية، وتأكيده بأن «الفتنة أشد من القتل»، كما أسلفنا، - هو تعليل مطلوب في ذاته كغرض أصيل للقتال لكان بالإمكان دعوى أنه ذكر تمهيداً واستطرافاً للتعليل الآخر، وهو «أن يكون الدين لله». ولذا رجحنا أن يكون التعليل الثاني، أعني قوله: «ويكون الدين لله»، من قبيل: النتيجة الطبيعية للتعليل الأول؛ فإنه إذا زالت أسباب فتنة الناس عن الدين، ولو بقتال من يشكل ذلك العائق، وزال الخوف والتعذيب، وارتفعت فتنة الناس بسبب اعتناق الإسلام، وغدا الناس أحراراً في اتّباعه، فإن الإسلام سينتشر بين الناس، ويكون الدين لله تعالى؛ لأن قوة منطق الإسلام وقوة حججه وبراهينه ستجعله يعلو وينتشر. إذن ثمة غاية وحيدة في الآيات، وهي رفع فتنة الناس عن دينهم، وهذا سوف يهيئ الناس لقبول الدين.

الآية الثالثة: آية الجزية، وهي قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]. قال الشيخ الطوسي في تفسيرها: «فخص أهل الكتاب بالجزية، دون غيرهم»^(٢).

(١) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٢٤.

(٢) الخلاف، ج ٥، ص ٥٤٠، والتعبير عينه نجده عند العلامة الحلي، نهج الحق وكشف الصدق،

وقال في الحديث عن الصابئة: «فشرط في أخذ الجزية أن يكونوا من أهل الكتاب، وهؤلاء ليسوا بأهل الكتاب»^(١).

ويرد عليه: إنه لو كنّا نحن والآية فهي تثبت الجزية على أهل الكتاب، ولكنها لا تنفيها عن غيرهم، أي: ليس لها مفهوم، إلا على نحو مفهوم اللقب^(٢)، وهو ليس حجة، كما هو معروف.

هذا، على أن في تفسير الآية وجهًا آخر غير ما هو المشهور؛ حيث إن المعروف في التفسير أنها تشير إلى طائفة واحدة، وهم أهل الكتاب؛ وقوله: ﴿مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ هو تفسير وتحديد لما سبقه من أوصاف هذه الطائفة، ولذا صار القوم بصدد توجيه كيف أنّ أهل الكتاب لا يؤمنون بالله واليوم الآخر؟! ولكن في مقابل ذلك يوجد وجه آخر محتمل في تفسيرها، وهو أنّها تشير إلى صنفين من غير المسلمين؛ الصنف الأول: هم المشركون، الذين عبّر عنهم بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾، فهؤلاء لا دين لهم، فلا هم يؤمنون بالله، ولا برسوله، ولا شريعة عندهم؛ والصنف الثاني: هم أهل الكتاب، والمعبر عنهم بقوله: ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، فتكون «من» لبيان الصنف الثاني، وهم أهل الكتاب، وهؤلاء أهل دين لكنهم ليسوا أهل دين محقّ. وأما قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩] فيعود إلى مجموع الطائفتين؛ لأنه غاية للقتال المأمور به مع الصنفين. وبناء عليه يكون أخذ الجزية من المشركين مستفادًا من القرآن الكريم. وسيأتي تفصيل الكلام في هذا الاحتمال، وما يعترض به عليه لاحقًا، راجع فقرة: أدلة مشروعية التعاقد مع غير أهل الكتاب.

ص ٥٥٦.

(١) الخلاف، ج ٥، ص ٥٤٣، ونحوه ما في غنية النزوع، ص ٢٠٢.

(٢) راجع: دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٣٨٣، والجهاد، للسيد فضل الله، ص ٣٦١.

الوجه الثالث: السيرة النبوية

إن سيرته ﷺ قد جرت على عدم أخذ الجزية من المشركين. ولكن ربما يقال: إنه قبل نزول آية الجزية لم تجر سيرته ﷺ على وتيرة واحدة؛ فربما قاتل الكتائب من اليهود، ولم يعف عنهم، ولم يأخذ الجزية منهم، كما فعل مع بني المصطلق؛ وفي المقابل نجد أنه ﷺ عفا عن بعض المشركين في بدر وحنين، وقبّل الفداء من بعضهم، وعفا عن أهل مكة المكرمة، فهو وإن لم يأخذ الجزية منهم ولكنه عفا عنهم، ولم يقتلهم^(١). هذا كله قبل نزول آية الجزية، وأما بعد نزولها فكان المشركون قد دخلوا الإسلام، فلا معنى للحديث عن عدم أخذ الجزية منهم. قال ابن القيم: إن «آية الجزية إنما نزلت عام تبوك في السنة التاسعة من الهجرة، بعد أن أسلمت جزيرة العرب، ولم يبق بها أحد من عباد الأوثان، فلما نزلت آية الجزية أخذها النبي من بقي على كفره من النصارى والمجوس، ولهذا لم يأخذها من يهود المدينة حين قدم المدينة، ولا من يهود خيبر؛ لأنه صالحهم قبل نزول آية الجزية»^(٢).

هذا، ولكن قد يُعترض على الاستشهاد بما ورد في قضية فتح مكة المكرمة، وما ذكر من أنه ﷺ قد عفا عن المشركين، ولم يخيرهم بين الإسلام والقتل، بأنه غير دقيق من الناحية التاريخية؛ لأن أهل مكة قد دخلوا الإسلام بعد الفتح، وبذلك حقنوا دماءهم، ويستفاد دخولهم في الإسلام من قوله تعالى: ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ ۖ وَرَأَيْتَ النَّاسَ يَدْخُلُونَ فِي دِينِ اللَّهِ أَفْوَاجًا﴾ [النصر: ١ - ٢]، وكذلك مما جاء في السيرة حول مبايعتهم لرسول الله على

(١) أشار إلى ذلك الشيخ شمس الدين فيما تقدم من كلامه، ومما جاء فيه: «ولما فتح مكة لم يخير المشركين بين الإسلام والقتل، بل قال: اذهبوا فأنتم الطلقاء»، جهاد الأمة، ص ٣٩٥-٣٩٦.

(٢) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٢٢، وقال أيضاً: «والمقصود أن النبي ﷺ لم يأخذ الجزية من أحد من مشركي العرب؛ لأن آية الجزية نزلت بعد عام تبوك، وكان عباد الأصنام من العرب كلهم قد دخلوا في الإسلام، فأخذها النبي من لم يدخل في الإسلام من اليهود ومن النصارى ومن المجوس»، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤.

الإسلام^(١). فإسلامهم هذا إنما كان لدرء القتل عن أنفسهم، وكأنّ الصورة كانت لديهم واضحة، وهي أنّهم في حال لم يسلموا فهم محكومون بالقتل. ولكنّ الإنصاف أننا لم نجد ما يدلّ على أنّهم أرغموا على دخول الإسلام درءاً للقتل عن أنفسهم، ولم نعر على ما يشهد لكونه ﷺ قد خيّرهم بين الإسلام أو القتل، بل إنّ ما دلّ على العفو عنهم - باستثناء بعض الأشخاص الذين أمر بقتلهم - يدلّ على عفوهم عنهم وهم مشركون، لا أنه ﷺ عفا عنهم وأطلقهم بعد إسلامهم؛ فإنّهم لو كانوا قد أسلموا فإنّ الإسلام وحده كفيلٌ بجَبِّ ومَحْوِ كلِّ ما فعلوه، كما تقتضيه قاعدة الحب، ولا حاجة عندها للعفو عنهم. فالمستفاد من قوله ﷺ: «اذهبوا فأنتم الطلقاء»^(٢) أنّه أطلقهم وعفا عنهم على ما هم عليه من الشرك، وبعد أن أطلقهم وعفا عنهم دخلوا الإسلام؛ لأنهم وجدوا أنّ الإسلام قد انتشر، ولم يعد بإمكانهم المواجهة المباشرة، فدخلوا فيه؛ لضمان مصالحهم ونفوذهم السياسي والاقتصادي في مكة وعموم الجزيرة، وجاءت بيعتهم للنبي ﷺ في هذا السياق؛ لتعبّر عن خضوعهم للسلطة السياسية الإسلامية. ويشهد لما ذكرناه من أنّه ﷺ أطلقهم على ما هم عليه من الشرك ما جاء في الخبر الذي رواه الكليني، عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ أَشِيمٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرِ قَالَا: «ذَكَرْنَا لَهُ.. فقال..»، إلى أن

(١) حصلت بيعة للرجال والنساء؛ أما بيعة النساء فنزل فيها قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لَا يُشْرِكَنَّ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِيَنَّكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعَهُنَّ وَأَسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الممتحنة: ١٢]، ففي صحيحة أبان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لما فتح رسول الله ﷺ مكة بايع الرجال، ثم جاء النساء يبايعنه..»، الكافي، ج ٥، ص ٥٢٧، وفي تفسير مجمع البيان، ج ٩، ص ٤٥٦، أنه ﷺ قال للنساء: «أبايعكن على أن لا تشركن بالله شيئاً، فقالت هند: إنك لتأخذ علينا أمراً ما رأيالك أخذته على الرجال، وذلك أنه بايع الرجال يومئذ على الإسلام والجهاد فقط».

(٢) مروي في مصادر المسلمين، انظر: الكافي، ج ٣، ص ٥١٣، والسيرة النبوية، لابن هشام، ج ٤، ص ٨٧٠، وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ٣٣٧، وتاريخ البيهقي، ج ٢، ص ٦٠.

قال: «وإن مكة دخلها رسول الله ﷺ عنوة، فكانوا أسراء في يده فأعتقهم، وقال: اذهبوا فأنتم الطلقاء»^(١). والتعبير عنهم في الرواية بالأسراء لا ينافي ما قلناه؛ إذ لا يراد به أنهم فعلاً أسرى حرب، بمعنى أنه تجري عليهم وعلى ذرياتهم ونسائهم أحكام الأسير المشهورة عندهم، كجواز قتل البالغين واسترقاق الذرية، والتعبير بالأسراء بدل المصطلح الشائع وهو الأسرى يشي بما قلناه. وعليه، فإطلاقهم على شركهم، مع إبقائهم في بلدهم، وهي مكة المكرمة، دليل على أنه لا يتعين إلغاء ظاهرة الشرك بالقوة، أو أنه لا وجود شرعاً لصيغة تُنظم العلاقة مع المشركين. هذا بصرف النظر عما قد يستفاد من أدلة أخرى أن مكة المكرمة بالخصوص لا بد من أن تبقى خالصة للمسلمين، كما بحثنا ذلك في فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية.

الوجه الرابع: الأخبار

وهذا الوجه هو - بعد الآية - العمد في الاستدلال. والأخبار التي تدل على حصر النظام الذمي بأهل الكتاب، وأن الحكم في غيرهم يدور بين حدّي السيف والإسلام، هي على عدة مجاميع:

المجموعة الأولى: ما دلّ على ذلك بشكل صريح، أو ما يقرب منه:

الرواية الأولى: مرسله أبي يحيى الواسطي، عن بعض أصحابنا قال: «سئل أبو عبد الله عليه السلام عن المجوس أكان لهم نبي؟ فقال: نعم، أما بلغك كتاب رسول الله ﷺ إلى أهل مكة أن أسلموا وإلا نابذتكم»^(٢) بحرب، فكتبوا إلى رسول الله ﷺ

(١) الكافي، ج ٣، ص ٥١٣، وتهذيب الأحكام، ج ٤، ص ٣٨. وفي السند معضلتان، قال الأردبيلي: «علي بن أحمد بن أشيم المجهول، مع كونها مضمرة، فسندها غير جيد»، مجمع الفائدة والبرهان، ج ٤، ص ١١٣. أقول: يمكن التغلب على معضلة الإضمار ببعد رواية صفوان والبنزطي عن غير الإمام عليه السلام. لكن تبقى المعضلة الأولى، وهي عدم وجود توثيق لابن أشيم. وكونه من رجال «كامل الزيارة» لا ينفع في توثيقه، خلافاً للسيد الخوئي، انظر: شرح العروة الوثقى - الصلاة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ١٦، ص ٢٩٨.

(٢) قال الفيض الكاشاني: «.. نابذتكم» كاشفتكم وقتلتكم، مظهرًا لكم عزمي على قتالكم،

أَنْ خُذْ مِنَّا الْجُزْيَةَ، وَدَعْنَا عَلَى عِبَادَةِ الْأَوْثَانِ! فَكَتَبَ إِلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ: إِنِّي لَسْتُ أَخْذُ الْجُزْيَةَ إِلَّا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، فَكَتَبُوا إِلَيْهِ يُرِيدُونَ بِذَلِكَ تَكْذِيبَهُ: زَعَمْتَ أَنَّكَ لَا تَأْخُذُ الْجُزْيَةَ إِلَّا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ، ثُمَّ أَخَذْتَ الْجُزْيَةَ مِنْ مَجُوسِ هَجَرَ! فَكَتَبَ إِلَيْهِمُ النَّبِيُّ ﷺ: إِنَّ الْمَجُوسَ كَانَ هُمْ نَبِيٍّ فَقَتَلُوهُ، وَكِتَابٌ أَحْرَقُوهُ، أَتَاهُمْ نَبِيُّهُمْ بِكِتَابِهِمْ فِي اثْنَيْ عَشَرَ أَلْفَ جِلْدٍ ثَوْرٍ^(١). وقد استدلل بهذا الخبر غير واحد من الفقهاء^(٢).

ولكن الرواية مرسلة. والواسطي لم تثبت وثاقته؛ فلا يصح التعويل عليها، كما أوضحنا ذلك في مبحث «من هو الآخر الديني؟». على أنه قد يقال: إن قوله: «لست أخذ الجزية» صادرٌ من موقع التدبير، لا التشريع، كما سيأتي.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ الطوسي، عن محمد بن الحسن الصفار، عن إبراهيم بن هاشم، عن النوفلي عن السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، قال: «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَالَ: اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ، وَاسْتَحْيُوا شِيوخَهُمْ وَصِبْيَانَهُمْ»^(٣). وفي سندها النوفلي، وفيه كلامٌ معروف^(٤). وبصرف النظر عن السند فقد لوحظ عليها دلالةٌ بأن «الظاهر أن هذا أمرٌ سلطاني متوجه بالجوش»^(٥). وظاهره أن الأمر بالقتل هو الحكم السلطاني؛ لأن استحياء الشيوخ والصبية هو حكم شرعي بلا ريب.

الرواية الثالثة: الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه وعلي بن محمد القاساني جميعاً، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سَأَلَ رَجُلٌ أَبِي عَلِيٍّ عَنْ حُرُوبِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، وَكَانَ

ومخبراً به إخباراً مكشوفاً»، الوافي، ج ١٠، ص ٣٤٨.

(١) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٨، وتهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٣.

(٢) شرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٣٤٨.

(٣) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٢.

(٤) راجع الموقف منه في كتابنا «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي»، ج ٢، ص ٤٥٥.

(٥) بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر، ص ١١٢، والرسائل، ج ١، ص ٥٤.

السَّائِلُ مِنْ مُحِبِّينَا، فَقَالَ لَهُ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: بَعَثَ اللَّهُ مُحَمَّدًا عليه السلام بِخَمْسَةِ أَسْيَافٍ: ثَلَاثَةٌ مِنْهَا شَاهِرَةٌ، فَلَا تُغْمَدُ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْرَارَهَا، وَلَنْ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْرَارَهَا حَتَّى تَطْلُعَ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا، فَإِذَا طَلَعَتِ الشَّمْسُ مِنْ مَغْرِبِهَا آمَنَ النَّاسُ كُلُّهُمْ فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ، فَيَوْمَئِذٍ ﴿لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْمَانُهَا لَمْ تَكُنْ ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيْمَانِهَا خَيْرًا﴾؛ وَسَيْفٌ مِنْهَا مَكْفُوفٌ؛ وَسَيْفٌ مِنْهَا مَغْمُودٌ، سَلَّهُ إِلَى غَيْرِنَا، وَحُكْمُهُ إِلَيْنَا.

وَأَمَّا السُّيُوفُ الثَّلَاثَةُ الشَّاهِرَةُ: فَسَيْفٌ عَلَى مُشْرِكِي الْعَرَبِ؛ قَالَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ -: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ﴾ [التوبة: ٥]، ﴿فَإِنْ تَابُوا﴾، يَغْنِي آمَنُوا، ﴿وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَءَاتَوْا الزَّكَاةَ فَخِوُنْكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١١]، فَهَؤُلَاءِ لَا يُقْبَلُ مِنْهُمْ إِلَّا الْقَتْلُ أَوْ الدُّخُولُ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَمْوَالُهُمْ وَذَرَارِيُّهُمْ سَبْيٌ عَلَى مَا سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام؛ فَإِنَّهُ سَبَى وَعَفَا وَقَبِلَ الْفِدَاءَ.

وَالسَّيْفُ الثَّانِي عَلَى أَهْلِ الذِّمَّةِ؛ قَالَ اللَّهُ - تَعَالَى -: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣]، نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ فِي أَهْلِ الذِّمَّةِ، ثُمَّ نَسَخَهَا قَوْلُهُ - عَزَّ وَجَلَّ -: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُمْ إِلَّا الْجِزْيَةُ أَوْ الْقَتْلُ، وَمَالُهُمْ فِيءٌ، وَذَرَارِيُّهُمْ سَبْيٌ، وَإِذَا قَبِلُوا الْجِزْيَةَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ حَرَّمَ عَلَيْنَا سَبْيَهُمْ، وَحَرِّمَتْ أَمْوَالُهُمْ، وَحَلَّتْ لَنَا مُنَاكَحَتُهُمْ، وَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ فِي دَارِ الْحَرْبِ حَلَّ لَنَا سَبْيُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ، وَلَمْ نَحِلَّ لَنَا مُنَاكَحَتُهُمْ، وَلَمْ يُقْبَلْ مِنْهُمْ إِلَّا الدُّخُولُ فِي دَارِ ^(١) الْإِسْلَامِ، أَوْ الْجِزْيَةُ، أَوْ الْقَتْلُ.

(١) في الخصال: «أو الدخول في الإسلام». وهو الصحيح؛ إذ لا أثر لدخولهم دار الإسلام مع

وَالسَّيْفُ الثَّالِثُ سَيْفٌ عَلَى مُشْرِكِي الْعَجَمِ، يَعْنِي التُّرْكَ وَالْدَّيْلَمَ وَالْحَزَرَ؛ قَالَ
 اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي أَوَّلِ السُّورَةِ الَّتِي يَذْكُرُ فِيهَا (الَّذِينَ كَفَرُوا)، فَقَصَّ قِصَّتَهُمْ، ثُمَّ
 قَالَ: ﴿فَضْرَبَ الرِّقَابَ حَتَّى إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ
 أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤]. فَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿فَأَمَّا مَنَّا بَعْدُ﴾ يَعْنِي بَعْدَ السَّيِّئِ مِنْهُمْ، ﴿وَإِمَّا فِدَاءٌ﴾
 يَعْنِي الْمَفَادَاةَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ، فَهَؤُلَاءِ لَنْ يُقْبَلَ مِنْهُمْ إِلَّا الْقَتْلُ، أَوْ
 الدُّخُولُ فِي الْإِسْلَامِ، وَلَا يَحِلُّ لَنَا مُنَاكَحَتَهُمْ مَا دَامُوا فِي دَارِ الْحَرْبِ.
 وَأَمَّا السَّيْفُ الْمَكْفُوفُ فَسَيْفٌ عَلَى أَهْلِ الْبَغْيِ وَالتَّأْوِيلِ؛ قَالَ اللَّهُ - عَزَّ وَجَلَّ -:
 ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى
 فَاقْتُلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]، فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قَالَ
 رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِنَّ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ بَعْدِي عَلَى التَّأْوِيلِ، كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى التَّنْزِيلِ،
 فَسُئِلَ النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ هُوَ؟ فَقَالَ: خَاصِفُ النَّعْلِ، يَعْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عِيسَى بْنُ مَرْيَمَ، فَقَالَ عَمَّارُ
 بْنُ يَاسِرٍ: قَاتَلْتُ بِهَذِهِ الرَّايَةِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثًا، وَهَذِهِ الرَّايَةُ، وَاللَّهُ لَوْ
 ضَرَبُونَا حَتَّى يَبْلُغُوا بِنَا السَّعَفَاتِ مِنْ هَجَرَ لَعَلِمْنَا أَنَّا عَلَى الْحَقِّ وَأَنَّهُمْ عَلَى الْبَاطِلِ.
 وَكَانَتْ السَّيْرَةُ فِيهِمْ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عِيسَى مَا كَانَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي أَهْلِ مَكَّةَ
 يَوْمَ فَتْحِ مَكَّةَ، فَإِنَّهُ لَمْ يَسْبِ لَهُمْ ذُرِّيَّةٌ، وَقَالَ: مَنْ أَعْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَلْقَى
 سِلَاحَهُ فَهُوَ آمِنٌ، وَكَذَلِكَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عِيسَى يَوْمَ الْبَصْرَةِ نَادَى فِيهِمْ: لَا تَسْبُوا
 لَهُمْ ذُرِّيَّةً، وَلَا تُجْهِزُوا عَلَى جَرِيحٍ، وَلَا تَتَّبِعُوا مُدْبِرًا، وَمَنْ أَعْلَقَ بَابَهُ وَأَلْقَى سِلَاحَهُ
 فَهُوَ آمِنٌ.

وَأَمَّا السَّيْفُ الْمَغْمُودُ فَالسَّيْفُ الَّذِي يَقُومُ بِهِ الْقِصَاصُ؛ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ:
 ﴿النَّفْسُ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنُ بِالْعَيْنِ﴾ [المائدة: ٤٥]، فَسَلَّهُ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ،

شركهم. وفي التهذيب لا وجود لعبارة: «إلا الدخول في دار الإسلام» أصلاً، وإنما قال: «ولم
 يُقبل منهم إلا الجزية أو القتل».

وَحُكْمُهُ إِلَيْنَا.

فَهَذِهِ السُّيُوفُ الَّتِي بَعَثَ اللَّهُ بِهَا مُحَمَّدًا ﷺ، فَمَنْ جَحَدَهَا أَوْ جَحَدَ وَاحِدًا مِنْهَا أَوْ شَيْئًا مِنْ سِيرِهَا وَأَحْكَامِهَا فَقَدْ كَفَرَ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى مُحَمَّدٍ ﷺ»^(١).

ورواها أيضًا الشيخ الطوسي في التهذيب^(٢)، والصدوق في الخصال^(٣)، والقمي في تفسيره^(٤)، وأوردها العياشي مجزأة في العديد من مواضع تفسيره^(٥)، وابن شعبة الحراني في التحف^(٦).

ولا يخفى أنّ الرواية قد تضمّنت أحكامًا كثيرة ومهمّة، وكلها تتصل بفقه العلاقة مع الآخر. وقد تكرر وسوف يتكرر الاستشهاد بها في ثنايا هذا البحث، وكذا بحث الجهاد. وهناك سوف نتطرق إليها في أكثر من مناسبة، ومنها: استدلالهم بها على مشروعية الجهاد الابتدائي.

ومحلّ الشاهد في مقامنا هو قوله ﷺ، وهو يتحدث عن مُشْرِكِي الْعَرَبِ: «فَهَؤُلَاءِ لَا يُقْبَلُ مِنْهُمْ إِلَّا الْقَتْلُ أَوْ الدُّخُولُ فِي الْإِسْلَامِ، وَأَمْوَالُهُمْ وَذَرَارِيُّهُمْ سَبْيٌ عَلَى مَا سَنَّ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ؛ فَإِنَّهُ سَبَى وَعَفَا وَقَبِلَ الْفِدَاءَ»، وقوله ﷺ عن مشركي العجم: «فَهَؤُلَاءِ لَنْ يُقْبَلَ مِنْهُمْ إِلَّا الْقَتْلُ أَوْ الدُّخُولُ فِي الْإِسْلَامِ». ثم إنه لما ذكر السيف الثاني المسلط على أهل الذمة طرح خيارًا ثالثًا، وهو الإسلام، ولم يذكره في حكم مشركي العرب والعجم. فمن ذلك تغدو دلالتها على المطلوب واضحة. ومن هنا قال المحقق العراقي: «دلّت على اختصاص أهل الذمة بالبقاء على دينهم، مع قبول شرائط الذمة والالتزام بها»^(٧).

(١) الكافي، ج ٥، ص ١٠.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٥، وج ٦، ص ١٣٦.

(٣) الخصال، ص ٢٧٤.

(٤) تفسير القمي، ج ٢، ص ٣٢٠.

(٥) تفسير العياشي، ج ١، ص ٤٨، و ٣٢٤، و ٣٨٥، وج ٢، ص ٧٧، و ٨٥.

(٦) تحف العقول، ص ٢٨٨ - ٢٢٩.

(٧) شرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٣٤٨.

ضعف سند الرواية

إنَّ مشكلة هذه الرواية أنَّها لا تصحَّ سندًا، وهذا هو الاعتراض الأساس عليها في المقام. وليس ضعفها بسبب عامية حفص بن غياث، كما توهم بعضهم^(١)؛ ليدافع عن ذلك، ويصحح السند بادعاء إتقان المتن؛ فإنَّ حفص بن غياث، مع كونه سنِّيًّا^(٢)، هو ثقةٌ على الأظهر^(٣)، بل السبب في ضعفها أنَّ سندها عند المشايخ الثلاثة ينتهي إلى القاسم بن محمد؛ وهو إنَّ أريد به الجوهري فلا توثيق له، حتى لو وثقه السيد الخوئي استنادًا إلى مبناه القديم في وثاقة رجال

(١) قال الكلانترى: «وعامية حفص غير قادح بعد اتقان المتن»، الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص ٦٤.

(٢) كون الرجل من السنة قد ذكره الشيخ في الفهرست والعدة والرجال، وشهد بذلك الكشي أيضًا، راجع: معجم رجال الحديث، ج ٧، ص ١٥٩، فلا ينبغي التشكيك في ذلك، وقد ترجم له أئمة الجرح والتعديل من أهل السنة ووثقوه؛ قال الذهبي: «أحد الأئمة الثقات». عن عاصم الأحول، وهشام بن عروة وطبقتهما. وعنه إسحاق، وأحمد، وخلق. وثقه ابن معين، والعجلي. وقال يعقوب بن شيبه: ثقة، ثبت، ميزان الاعتدال، ج ١، ص ٥٦٧، فعلى هذا فهو من الرواة المشتركين. أجل، إنَّ كثرة رواياته عن الأئمة عليهم السلام، وصحبته لأكثر من إمام، تدل على حبه لهم عليهم السلام، بل روى عنه سليمان بن داود المنقري «أنه كان إذا حدثنا عن جعفر بن محمد عليه السلام قال: حدثني خير الجعاف جعفر بن محمد عليه السلام»، الأمالي، للصدوق، ص ٣١٥، وعلل الشرائع، ج ١، ص ٢٣٤.

(٣) يمكن الاستدلال على وثاقته أولاً: إنَّ الشيخ الطوسي ذكره في العدة في بحث حجية خبر الواحد، وقال: «..عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث»، عدة الأصول، ج ١، ص ١٤٩؛ ثانيًا: إنَّ الرجل من المعاريف، فهو قاضي، فقد «ولي القضاء ببغداد الشرقية لهارون، ثم ولاه قضاء الكوفة، ومات بها سنة أربع وتسعين ومائة»، رجال النجاشي، ص ١٣٤. وكان صاحب كتاب، وقد روى عن الصادق والكاظم عليهما السلام، وذكره الشيخ أيضًا في أصحاب الباقر عليه السلام، راجع: معجم رجال الحديث، ج ٧، ص ١٥٩، ومع ذلك لم يرد فيه طعن؛ ثالثًا: شهادة الشيخ الطوسي بكون كتابه معتمدًا، قال: «حفص بن غياث القاضي، عامي المذهب. له كتابٌ معتمد»، الفهرست، ص ١١٦. ولكن ربما اعترض على الشاهد الأخير بأنه إنما يثبت الاعتماد على الكتاب، دون وثاقة المؤلف، ولا ملازمة بين الأمرين، نعم لو ثبت أن الخبر من كتابه أخذ به.

«كامل الزيارات»؛ وإن أريد به القاسم بن محمد القمي الأصفهاني، المعروف بكاسولا - كما جاء ذلك صريحاً في رواية الصدوق في الخصال، ونصّ عليه المجلسي في غير موضع، عند نقله للرواية^(١)، ويشهد له أيضاً بشكل عام أنّ القاسم بن محمد الأصفهاني هو الذي روى كتاب سليمان بن داود المنقري، على ما ذكره الصدوق في المشيخة في طريقه إلى سليمان^(٢) - فقد ضعّفه النجاشي؛ حيث قال: «لم يكن بالمرضي»^(٣). وإكثار إبراهيم بن هاشم للرواية عنه أو وجوده في رجال تفسير القمي^(٤) لا ينفعان، ولا سيما مع وجود هذا التضعيف من النجاشي. وقد صرح المجلسي بضعف الرواية^(٥).

قد يقال: بناءً على نظرية التعويض السندي يمكن تصحيح الرواية؛ لأن للصدوق في الفقيه طريقاً إلى حفص بن غياث لا يمرّ بالقاسم بن محمد، وهو طريقه عن أبيه عليه السلام، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن حفص بن غياث^(٦).

ولكن يقال: لو قبلنا بنظرية التعويض فإنّها لا تنفع في المقام؛ لأنّ أحمد بن أبي عبد الله، وهو البرقي الثقة^(٧)، قد روى عن أبيه، وهو محمد، وهو ممّن تعارض فيه التضعيف والتوثيق؛ فقد ضعّفه النجاشي، ووثّقه الشيخ^(٨). وإن لم نقدّم الجرح

(١) بحار الأنوار، ج ٦، ص ٣١٢، وكذلك في موارد أخرى.

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤٦٧، وعنه وسائل الشيعة، ج ٣٠، ص ٥٨، ومعجم رجال الحديث، ج ٧، ص ١٦٠.

(٣) قال النجاشي: «لم يكن بالمرضي»، رجال النجاشي، ج ٣١٥.

(٤) مع أنّ السيد الخوئي ذكر في بعض أجوبة الاستفتاءات أنّ الأصفهاني لم يوجد في تفسير القمي، صراط النجاة، ج ٢، ص ٤٥٨.

(٥) مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٣٣.

(٦) من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤٧٣.

(٧) هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي، قال النجاشي: «وكان ثقة في نفسه، يروي عن الضعفاء، واعتمد المراسيل»، انظر: رجال النجاشي، ص ٧٦.

(٨) قال النجاشي: «وكان محمد ضعيفاً في الحديث»، انظر: رجال النجاشي، ص ٣٣٥. ووثّقه

على التوثيق؛ لتخصصية النجاشي وأثبتته في الرجال، فلا أقل من التكافؤ والتساقط، فلا يبقى في البين ما يثبت الوثاقة.

الرواية بين دعويي الإتيان والوضع

هذا، وقد حاول بعض العلماء تصحيح سند الرواية؛ إما بدعوى نقل الأعظم لها، كما أفاد الشيخ محمد المؤمن^(١)؛ وإما بدعوى إتيان المتن، كما ذكر الكلانترى^(٢). وفي مقابل ذلك برز كلام آخر، هو على العكس من ذلك، يذهب صاحبه إلى كون الرواية موضوعة؛ بحجة أن الفصل فيها بين مشركي العرب والعجم مع أن حكمها واحد بنص الحديث هو «من أدلة الوضع والاضطراب، المسقط له (الخبر) عن صلاحية الدليلية»، كما ذكر الشيخ شمس الدين، وأضاف دليلاً آخر على الوضع قائلاً: «ومن أدلة الوضع في الحديث إدخال كلام عمار بن ياسر في صلب الرواية، وفيه ما هو أجنب عن الحديث بتاتاً»^(٣).

أقول: إن الكلامين المذكورين هما بين إفراط وتفریط:

أما الكلام الأول فإن ما ذكر فيه لا يكفي لتصحيح السند. أما نقل الأعظم فهو لا يكفي لاعتبار السند؛ لأن النقل أعم من الاعتماد، كما لا يخفى، والصدوق لم يدرج الرواية في «الفقيه»، المعدّ عنده لما هو حجة بنظره، وإنما أوردها في الخصال. نعم، نقل الأعظم قد يصلح - في العموم - قرينة على مبنى الوثوق، ولكنها لا تكفي وحدها ما لم ينضم إليها قرائن أخرى، إضافة إلى فقدان ما ينافيها.

الشيخ. أما ابن الغضائري فقال: حديثه يعرف وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل.

(١) قال: «.. فالحديث لا يبعد اعتبار سنده مع نقل هؤلاء الأعظم من العلماء»، الولاية الإلهية الإسلامية (الحكومة الإسلامية)، ج ١، ص ٣٥٢.

(٢) الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص ٦٤.

(٣) جهاد الأمة، ص ١٨٠.

ومما يلفت النظر غياب هذا الحديث - مع أهميته، وكثرة المطالب التي يتضمنها في حكم الجهاد والأسرى - عن كتب الفقهاء؛ فهم لا يستشهدون بفقراته المتعددة في ثنايا البحوث الفقهية، بدءاً من الشيخ نفسه، وكذا المفيد والمرتضى، بل والصدوق وابن إدريس.. وظلّ هذا الغياب مستمراً إلى زمن المتأخرين؛ حيث وجدنا أن العلامة استشهد به في بعض كتبه^(١)، ثم بعد العلامة عاد غياب الاستشهاد به، إلى أن وصل الأمر إلى العصور المتأخرة، فحضر حضوراً طفيفاً عند صاحبي الرياض والجواهر^(٢)، وبعض من تلاهما. ولم نجد أن أحداً ادّعى صحته أو انجباره بالعمل. ولعله لذلك عبر بعض العلماء^(٣) أن الفقهاء تركوا الرواية.

وأما إتقان المتن فهو ادّعاء غريب؛ لأنّ الرواية ليست بهذه المتانة المضمونية؛ ليدعى الوثوق بصدورها. وأين المتانة فيها، مع أنّ السيف الثالث المذكور فيها، وهو السيف على مشركي العجم، لا موجب لذكره قسيماً للسيف الأول، وهو السيف على مشركي العرب؛ لأنهما من حيث الحكم سيّان؟! فكان بالإمكان جعلهما سيفاً واحداً على المشركين. كما أن توصيف الرواية لسيف القصاص بالمغمود قد يقال: إنه لا وجه له؛ لأنّه ليس مغموداً، بل هو مسلّول، وقد صرحت الرواية نفسها بعد ذلك بأنّ سلّه إلى أولياء المقتول، فكيف يكون مغموداً؟! وتبرير كونه مغموداً بأنّه كذلك فعلاً؛ لأنّ سلّه يكون بإذن الحاكم الشرعي تنفيذاً للقصاص، لا يخلو من تكلف، والأولى منه التعبير عنه بأنه مسلّول بإذن الحاكم.

وأما الكلام الثاني فتعليقنا عليه أنّ الجزم بالوضع في غير محلّه؛ لأنّ ما ذكره لا يدلّ عليه، فمجرد أنّه تمّ فيها الفصل فيها بين مشركي العرب والعجم في التصنيف مع أنّ حكمهما بنصّ الحديث واحد لا يدلّ على الوضع، وإن كان

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٤٢، وكذا في منتهى المطلب.

(٢) رياض المسائل، ج ٧، ص ٤٥٦، وجواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٤٨.

(٣) الأسير في الإسلام، ص ١٤٠.

خلاف المتانة، كما قلنا قبل قليل. وكيف يكون ذلك قرينة الوضع، والحال أن نظائره في الأخبار كثيرة؟! وهو لا يكون دليل الوضع، ولا سيما بملاحظة النقل بالمعنى، أو أن ثمة مناسبة معينة ولو تاريخية اقتضت الفصل بينهما، ومن ثم تأكيد عدم الفرق بينهما، ولا سيما مع اختصاص كل واحد منهما بدليل قرآني. ولو كان هذا سبباً لردّ الأخبار لم تسلم كثير من الأخبار من الردّ. والأغرب من ذلك ما جاء في دليله الثاني على الوضع؛ فإن إسهاب الإمام بذكر كلام عمار ليس بخالٍ عن المناسبة والفائدة، ومثل هذه الاستطرادات في إجابات الأئمة عليهم السلام عن الأسئلة الموجّهة إليهم شائعة في الأخبار، فلا تكون سبباً للحكم بوضعها.

المجموعة الثانية: ما يظهر منه أن الحكم كان واضحاً ومركوزاً في الأذهان؛ قال السيد عبد الأعلى السبزواري: «واختصاص أخذ الجزية بأهل الكتاب كان من المسلّمات عند النبي صلى الله عليه وآله والأئمة عليهم السلام والأصحاب والرواة، بحيث كانوا يسألون أن المجوس من أهل الكتاب، حتى تؤخذ الجزية منهم؛ أو لا، حتى يقتل، ولا يؤخذ الجزية منهم؟»^(١).

الخبر الأول: ما رواه الصدوق، في التوحيد والأُمالي، بسنده عن الأصبغ بن نباتة قال: «لما جلس علي عليه السلام في الخلافة، وبايعه الناس.. ثم قال: سلوني قبل أن تفقدوني، فقام إليه الأشعث، فقال: يا أمير المؤمنين، كيف يؤخذ الجزية من المجوس ولم ينزل عليهم كتابٌ ولم يبعث إليهم نبيٌّ؟! فقال: بلى، يا أشعث، قد أنزل الله عليهم كتاباً، وبعث إليهم نبياً..»^(٢)؛ فإنّ المركوز في ذهن الأشعث، حيث سأل هذا السؤال، أن الجزية لا تؤخذ من غير أهل الكتاب، وإنما وقع السؤال عن كون المجوس منهم لتؤخذ منهم الجزية.

والخبر من حيث الدلالة لا غبار عليه، ولكنّه ضعيف السند جدّاً؛ لجهالة كلّ من: أبي العباس أحمد بن يحيى بن زكريا القُطّان، ومحمد بن أبي السري، وأحمد بن

(١) مهذب الأحكام، ج ١٥، ص ١٧١.

(٢) الأُمالي، ص ٤٢٤، والتوحيد، ص ٣٠٦.

عبد الله بن يونس.

الخبر الثاني: ما رواه الشافعي، عن فروة بن نوفل الأشجعي، أنه قال: «علام تؤخذ الجزية من المجوس وليسوا بأهل كتاب؟! فقام إليه المستورد، فأخذ بلبه، وقال: يا عدو الله! تطعن على أبي بكر وعلى أمير المؤمنين، يعني علياً، وقد أخذوا منهم الجزية! فذهب به إلى القصر، فخرج عليّ عليهما، فقال: البُدا، فجلسا في ظل القصر، فقال عليّ عليه السلام: أنا أعلم الناس بالمجوس، كان لهم علم يعلمونه، وكتاب يدرسونه..»^(١). وتقدم - في كتاب «من هو الآخر الديني؟»، عند الحديث أن المجوس من أهل الكتاب أم لا - أن الحديث ضعيفٌ بسعيد بن المرزبان.

الخبر الثالث: ما ذكره المفيد، في المقنعة، قال: «وقد رُوي عن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه وآله) أنه قال: «المجوس إنما ألحقوا باليهود والنصارى في الجزية والديات؛ لأنه قد كان لهم فيما مضى كتاب»^(٢).

والخبر مرسلٌ، ولا يبعد أنه منقول بالمضمون.

والارتكاز المشار إليه يظهر من كلام الشيخ الصدوق، في الفقيه، قال: «والمجوس تؤخذ منهم الجزية؛ لأن النبي صلى الله عليه وآله قال: «سنّوا بهم سنة أهل الكتاب»، وكان لهم نبي اسمه دامسب، فقتلوه، وكتابٌ يقال له: جاماسب، كان يقع في اثني عشر ألف جلد ثور، فحرقوه»^(٣).

ولكن قد اتضح أن روايات هذه المجموعة ضعيفة السند، فلا تصلح للاستدلال، وليست هي من الكثرة والاستفاضة وتعدد المصادر بما يبعث على الوثوق بصدورها.

المجموعة الثالثة: مطلقات الأخبار الدالة على قتال الناس حتى يتشهدوا

الشهادتين:

(١) كتاب الأم، ج ٤، ص ١٨٣.

(٢) المقنعة، ص ٢٧٠ - ٢٧١.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٣.

الرواية الأولى: ما رواه أبو هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فمن قال: لا إله إلا الله فقد عصم مني نفسه وماله إلا بحقه، وحسابه على الله». رواه عمر وابن عمر عن النبي ﷺ^(١).

الرواية الثانية: والمعنى ذاته مروى في مصادرنا عن عليّ رضي الله عنه، عن رسول الله ﷺ، ونصّه: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد حرم عليّ دماؤهم وأموالهم»^(٢).

ومنه اتضح أنّ ما ذكره بعض فقهاءنا^(٣) من أن الرواية ليست من طرفنا غير صحيح.

والرواية الثانية رواها الصدوق، عن محمد بن عمر، عن الحسن بن عبد الله قال: حدّثني أبي قال: حدّثني سيدي علي بن موسى الرضا رضي الله عنه.. ومحمد بن عمر هو ابن سلم (سلم)، المعروف بالجعابي، وبالحافظ البغدادي، قال الشيخ: «أحد الحفاظ والناقلين للحديث»^(٤)، وهو من مشايخ الصدوق، ونقل عنه في موارد عديدة، ومع شهرته ومعروفية ومرجعيته في الحديث لم يطعن فيه أحد، وهذا إن لم يكف في وثاقته فهو كافٍ لحسنه، ومن هنا قال السيد الخوئي: «لا شك في أنّ الرجل من الأكابر الأجلاء»^(٥). لكن المشكلة في من بعده، وهو الحسن بن عبد الله، وهو التميمي، وهذا لم نعثر على ترجمة له في كتب الرجال. ووالده لا توثيق له، قال العلامة الخاجوي: «الحسن بن عبد الله التميمي غير مذكور في كتب الرجال، وأباه [وأبوه] وإن ذكر فيها، ولكن [ذكر] مهملاً، من غير مدح، ولا قدح»^(٦).

(١) صحيح البخاري، ج ٤، ص ٦، وصحيح مسلم، ج ١، ص ٣٨.

(٢) عيون أخبار الرضا رضي الله عنه، ج ٢، ص ٧٠.

(٣) كالسيد الخوئي، شرح العروة الوثقى - الطهارة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣، ص ٦٣، وكذلك الميرزا هاشم الآملي، المعالم المأثورة، ج ٢، ص ٢٣٥.

(٤) الفهرست، ص ٢٢٩.

(٥) معجم رجال الحديث، ج ١٨، ص ٧١.

(٦) غنا، موسيقى (عربي - فارسي)، ج ١، ص ٥٥٨.

وقد استدل بهذا الخبر فيما نحن فيه الشيخ الطوسي^(١)، والعلامة الحلي^(٢)، والسيد السبزواري في المذهب^(٣).

والاستدلال بهذه الطائفة هو نظير ما تقدّم من الاستدلال بمطلقات الآيات القرآنية؛ بتقريب أنها أمرت بقتال كلّ الناس، خرج منها أهل الكتاب في حال دفعوا الجزية، فيكون الباقون - ومنهم: المشركون - تحت العموم. وبعبارة أخرى: المستفاد منها «أنّ الكافر يُدعى إلى الإسلام، فإنّ قَبِلَ جرى عليه حكم الإسلام، وإلا قتل. فتكون الجزية على خلاف القاعدة، لا يصار إليها إلا بدليل، وآية سورة التوبة الواردة فيها تكون بمنزلة الاستثناء، وموردها خصوص أهل الكتاب»^(٤).

الاعتراضات على الاستدلال

إنّ هذه الطائفة، لو أمكن الوثوق بها سنداً، يواجهها أكثر من اعتراض: الاعتراض الأول: هو ما سجلناه على الاستدلال بمطلقات الآيات المتقدمة، من أننا لا نرى أنّ لهذه النصوص إطلاقاً، وإنّما لا بدّ من الجمع بينها وبين ما دلّ على أنّ شرعية القتال مقيدة بكون الآخر ممن يقاتلنا، وكونه معتدياً وظالماً، وأمّا إذا كان مسلماً، كالمحايد، فلا شرعية للقتال معه. وعليه، لا يستفاد منها أنّ القاعدة الأساس في التعامل مع الآخر هو القتال؛ ليكون أخذ الجزية خلاف القاعدة، بل نحن مأمورون بقتال من يقاتلنا حتى يتشهد الشهادتين، فتكون هذه النصوص أخصّ من المدعى. وهذا الأمر سيأتي في مبحث الجهاد، حيث سنختار

(١) الخلاف، ج ٥، ص ٥٤٠.

(٢) قال: «ومن لا كتاب له ولا شبهة، كعُباد الأوثان وغيرهم ممّن عدا أهل الكتاب والمجوس، فإنه لا يقبل منهم إلا الإسلام خاصة، ولو بذلوا الجزية لم تقبل منهم عند علمائنا كافة، وبه قال الشافعي وأحمد في إحدى الروايتين؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]؛ وقوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله»، خرج منه القسمان الأولان، فيبقى الباقي على أصله»، تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٤٩.

(٣) مذهب الأحكام، ج ١٥، ص ١٧٠.

(٤) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٣٧٦.

هناك أن الآخر يقاتل لعدوانيته، وليس لشركه أو كفره.

الاعتراض الثاني: وقد تقدم تسجيله أيضًا على الاستدلال بإطلاقات الكتاب. وخلاصته: إن ما دلّ على قتالهم لا يمنع ولا يعارض ما دلّ على جواز إجراء عقد صلح معهم يُنهي حالة القتال، بل إن الصلح كثيرًا ما يكون بعد تقاتل واحتراب.

قد تقول: إن في الأخبار قرينة غير موجودة في الآيات، تمنع مما قلتم، والقرينة هي قوله: «حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، فإذا قالوا فقد عصموا مني أنفسهم»، ما يجعلها ظاهرة - بمقتضى الغاية في قوله: «حتى يشهدوا» - في استمرار القتال وعدم توقفه إلى أن يتشهدوا بشهادة التوحيد، دون غيرها، ولو دفعوا الجزية.

ولكننا نقول: إن قوله: «حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله، فإذا قالوها فقد عصموا مني أنفسهم» ليس نافيًا لوجود طريق آخر يقضي بعصمة الدم؛ فإن غاية ما يدلّ عليه التعبير المذكور أنهم إذا لم يتشهدوا يستمر قتالهم مطلقًا، سواء كان ثمة عهد معهم أم لا، فإذا نهض دليل يدلّ على مشروعية التعاهد معهم، أكان تعاهدًا ذميًا أم غيره، كان ذلك الدليل مخصّصًا لإطلاق ذلك الخبر في كون شهادة التوحيد هي السبيل الوحيد لعصمة الدم. ومما ينبّه على ما نقوله أن الجميع مجمعون على أنه لو كان الشخص الذي نقاتله كتابيًا فلا ريب في جواز رفع سيف القتال عنه إن لم يقبل الدخول في الإسلام، لكنه كان قابلاً بخيار الذمة.

وكيف كان، فإن مطلقات الآيات والروايات المشار إليها يعارضها ما دلّ على أن من يقاتل من غير المسلمين إذا دفعوا الجزية كفّ عنهم. وعلينا أن نتوقف عند كيفية الجمع بين الطائفتين، وهذا ما سنعود إليه.

وهناك اعتراضات أخرى على هذه المجموعة، نذكرها عند الحديث عن الجهاد الابتدائي في مبحث الجهاد.

وقصارى القول: إن الأخبار المتقدمة، بمجاميعها المختلفة، لم نجد فيها خبرًا صحيح السند، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، فإن بعضها لا يدلّ على المطلوب، كالمجموعة الثالثة. نعم، لا شك في تمامية دلالة المجموعتين الأولى والثانية، ولكن

ضعف أخبارهما أفقدها صلاحية الاستدلال.

ودعوى أنه يمكن حصول الوثوق بمضمون الأخبار المتقدمة؛ بحجة استفاضة وتعدد طرقها، لا يصغى إليها؛ وذلك أولاً: لوجود ما يعارضها كما سترى؛ وثانياً: لأن المضمون الذي تلتقي عليه فيما نحن فيه يقتضي جواز قتل مئات الملايين من البشر إن لم يسلموا، وهو مضمون لا يسعنا الركون فيه إلى أخبار الآحاد، كما أوضحنا ذلك في محل آخر^(١). ولا يخفف من حدة الإشكال زعم أن القتل يكون بعد إقامة الحجة عليهم؛ لأن إقامة الحجة - لو سلمنا أنها تبرر القتل - غير مطلوبة بحسب الظاهر، عند مشهور الفقهاء، بحيث تكون شرطاً لمشروعية القتال، بل غاية ما يلتزم به الأصحاب، كما سنذكر في فقه الجهاد، أن من الواجب على المسلمين دعوة أهل الحرب إلى الإسلام قبل بدء القتال، والدعوة قبيل الشروع بالحرب ليست محققة للحجة على الآخر في كثير من الأحيان، بحسب ظروفها والأجواء النفسية المحيطة بها.

الوجه الخامس: أشدية الكفر في غير الكتابي

ومما استدل به لعدم شمول نظام الذمة للمشرّكين ما قاله العلامة من أن «كفر من عدا الثلاثة»^(٢) أشد؛ لإنكارهم الصانع تعالى، وجميع الرُّسل، ولم تكن لهم شبهة كتاب، فلا يساوون من له كتاب واعتراف بالله تعالى، كالمرتد^(٣). ويردّه: أن هذا استحسانٌ صرف، فلا يُصغى إليه. ولعلّه ذكره في سياق إلزام الآخرين الذين يؤمنون بنظير هذه الاستدلالات، وإلا فمن البديهي أن أشدية كفرهم لا تنفع في المقام. نعم، إنها تنفع لو فرض أن الكتابي لا تؤخذ منه الجزية، فعندها يصح القول: إن غيره أولى بعدم قبول الجزية منه، أما إذا أخذت الجزية من الكتابي، كما هو المفروض، فهذا لا يحتّم عدم أخذها من غيره لو قام عليه الدليل.

(١) من هو الآخر الديني؟، ج ٢، ص ٢٢١ وما بعدها.

(٢) يقصد اليهود والنصارى، والمجوس.

(٣) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٤٧.

ودعوى أن المشرك لا يُقرّ على شركه، وعليه فلا يجوز التعاقد الذمّي معه، مدفوعةً بأنّ ما ذكر هو أول الكلام. وعلى فرضه فإنّ غاية ما يقتضيه عدم إقرار الكافر على كفره هو رفض هذا الكفر، وعدم إعطائه الحرّية التامة في إظهار شعائره، لا أن يتمّ إعدام المعتقدين به.

ج. أدلة مشروعية التعاقد مع غير أهل الكتاب

وفي المقابل يمكن ذكر بعض الوجوه على مشروعية التعاقد الذمّي أو غيره مع المشركين:

الوجه الأول: القرآن الكريم

ويمكن الاستدلال على ذلك بعدّة آيات من الكتاب:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦]. وقد شاع الاستدلال بهذه الآية الكريمة على ألسنة بعض الناس في أيامنا، للقول بأنّ الإسلام قد أقرّ الكافرين على دينهم.

ولكننا في مبحث القواعد النازمة لفقه العلاقة مع غير المسلم^(١) ذكرنا أنه قد يُعترض على الاستدلال المذكور بأنّ الآية ليست بصدد إقرار الكافر على شركه وكفره، والإذن بالكفر، وإنما هي - بحسب ما يستفاد من السورة بأجمعها - بصدد البراءة من المشركين، وإعلان المفاصلة والمباينة معهم، وبذلك يشهد سياقها، بالإضافة إلى ما رُوي عنه ﷺ من أنّ السورة هي للبراءة من الشرك؛ ففي الخبر الذي رواه الترمذي، بسنده عن فروة بن نوفل، «أنّه أتى النبي ﷺ فقال: يا رسول الله، علّمني شيئاً أقوله إذا أويت إلى فراشي، فقال: اقرأ ﴿قُلْ يَتَّيْهَا الْكَافِرُونَ﴾؛ فإنّها براءة من الشرك»^(٢).

(١) أوردنا الاستدلال بهذه الآية لإثبات قاعدة إقرار الآخر على شريعته ودينه.

(٢) سنن الترمذي، ج ٥، ص ١٤٠، ورواه أيضاً ابن حبان في الصحيح، ج ٣، ص ٦٩، ورواه آخرون بصيغ مختلفة جزئياً، وهو صحيح.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقِنَّاكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: ٨]؛ فإن مفاده أن المسلمين لا بد أن يتم التعامل معهم ببر وقسط، وهذا فرع ثبوت حقهم في الحياة، ولا ينسجم بوجه مع القول بوجوب قتلهم أو إكراههم على الإسلام. وهذه الآية شاملة لغير المسلمين مطلقاً، وتخصيصها بأهل الكتاب مرفوض، بل لا يبعد أن أهل الشرك هم القدر المتيقن منها. وبملاحظة الآية التالية لها، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُواكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [المتحنة: ٩]، يتضح أن الغرض القرآني هو الإشارة إلى وجود منهجين عامين في التعامل مع المشركين: الأول: هو منهج البر والقسط، وهو منهج يحكم العلاقة مع المسلمين ولو كانوا مشركين؛ والثاني: منهج البراءة والقتال، وهو منهج يحكم العلاقة مع المعتدين ولو كانوا من أهل الكتاب. ومن المعلوم أن الذين أخرجوا المسلمين من ديارهم هم أهل الشرك. كما أن لسانها آية عن التخصيص؛ بلحاظ التعليق في آخرها، وهذا يعني أن منهج القسط لا يحكم العلاقة مع غير المسلمين في خارج الدولة الإسلامية فقط، بل يشمل من كان داخل الدولة أيضاً، بل ربما يقال: إنه إذا كان لا بد من القسط مع أهل الخارج فأهل الداخل كذلك بالأولوية. والآية وإن لم تحدد نظاماً للعلاقة، بيد أن أي نظام لا بد أن يكون منسجماً مع قانون العدل.

الآية الثالثة: آية الجزية، أعني قوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، بناءً على الاحتمال الذي ذكرناه سابقاً، من أن هذه الآية لا تتحدث عن طائفة واحدة، وهي أهل الكتاب، وإنما تتحدث عن طائفتين من غير المسلمين، وهما:

الأولى: من أشارت لهم الآية بقولها: ﴿لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾، وهؤلاء هم المشركون؛ فإنهم أقرب إلى هذه الأوصاف، فهم لا يؤمنون بالله تعالى، ولا باليوم الآخر، كما أنهم لا يحرمون ما حرّم الله ورسوله.

والثانية: أهل الكتاب، وهم المشار إليهم بقوله: ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، و«من» هي لبيان هذه الطائفة، فأهل الكتاب يدينون بدينٍ لكنه ليس دين الحق. وعلى هذا الاحتمال تكون الآية دليلاً جيّداً على مشروعية أخذ الجزية من المشركين.

ومما يرجح هذا الاحتمال أنّه يجنبنا التكلف المخالف للظاهر، الذي وقع فيه المشهور، بتفسير ما جاء في المقطع الأول من مواصفات لأهل الكتاب، عنيت بذلك عدم إيمانهم بالله وباليوم الآخر، مع العلم أنهم يؤمنون بالله واليوم الآخر، كما أكّد القرآن نفسه على ذلك في آياتٍ أخرى، منها قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّبِيَّانَ مَن ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢]؛ بينما لو قلنا بنظر الآية إلى الطائفتين المذكورتين فإنه يمكن فهم نعت المشركين في سياق التنديد بهم بأنهم لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر، فهم واقعاً لا يؤمنون بالمعاد، كما أنّ إنكارهم لوجود الله تعالى أو شركهم الجليّ يبرّر ويصحّح سلب الإيمان بالله الواحد الأحد عنهم. وهكذا يمكن - بناءً على نظرها إلى طائفتين - تفهّم نعت المشركين بأنهم لا يحرمون ما حرّم الله ورسوله، لأنّه ليس لديهم حلال وحرام في قاموسهم؛ بينما على المشهور، من نظر الآية إلى طائفة واحدة وهم خصوص أهل الكتاب، لا يتّضح وجه هذه الصفة؛ لأننا إذا بنينا على المختار من أنهم ليسوا مكلفين بشريعتنا فلا وجه لإدانتهم على عدم اتباع ما جاء في شريعتنا، إلا على نحو التبعية؛ لأنّ الإسلام لا يلزمهم باتباع الشريعة، ولم يكلفهم بها أو بتحريم حرامها وتحليل حلالها، وإنما الإدانة تكون على عدم إيمانهم بالرسول ﷺ، وما

يستتبع ذلك من ابتعادهم عن شرع الله تعالى؛ وأمّا إذا بنينا على المشهور، من أنّهم مكلفون بالفروع، فإنّ إدانة أهل الكتاب حينئذٍ وإن كانت مفهومة، ولكن الآية لم تقتصر على مجرد الإدانة، بل جعلت عدم تحريمهم لما حرّم الله ورسوله جزءاً علّة للأمر بقتالهم، على اعتبار أنّ الأوصاف المذكورة في الآية مسوقة - بحسب الظاهر - مساق بيان علة الأمر بالقتال، ومعلوم أنّ غير المسلم حتّى لو كان مكلفاً بالفروع، لكنه لا يعاقب - تعزيراً أو حدّاً - على ترك العمل بالشرعة، فضلاً عن أن يبرّر ذلك - ولو على نحو جزء العلة - قتاله، فهم لا يلزمون بالأخذ بشريعتنا؛ لأنّ الإسلام قد أقرهم على اتباع رُسُلهم ﷺ، والأخذ بشريعتهم، كما أوضحنا ذلك مفصلاً في مبحث القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني، فراجع؛ ولكن لو كان النعت راجعاً لخصوص المشركين فيمكن تفهّم كونه جزءاً علّة للأمر بقتالهم.

قد يعترض على ما ذكرناه من الاحتمال بما يلي:

أولاً: لو كانت الآية بصدد الإشارة إلى فئتين لكرّرت الاسم الموصول قبل قوله: «ولا يدينون دين الحق»؛ ليكون عطفاً على قوله في بدايتها: «قاتلوا الذين لا يؤمنون»، وعندها يكون ظهورها في الحديث عن فئتين ظهوراً بيّناً لا غبار عليه، وحيث لم يتكرّر الموصول فهذا يعني أنّها بصدد الإشارة إلى فئة واحدة ذات أوصاف، وهي أنّهم لا يؤمنون بالله، ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرّم الله ورسوله، ولا يدينون دين الحق، والعطف بالواو بين هذه الأوصاف لا يدلّ على المغايرة إلا على معنى مغايرة صفات الفئة الواحدة، وهم أهل الكتاب، وليس على تعدّد الفئة المأمور بقتالها، وإلا لو دلّت الآية على تعدّد الفئة لكان اللازم أن يستفاد منها وجود أربع فئات بعدد الأوصاف، وليس فئتين، وهذا ما لم يحتمله أحد.

ورده: إن ظهور العطف في المغايرة لا ينكره أحد، وأمّا كونها من قبيل: مغايرة صفات الفئة الواحدة، لا من قبيل: مغايرة فئات متعددة، فهذا يحتاج إلى قرينة. وما ذكر من القرينة - وهي أنّه لو لم تكن مغايرة صفات فئة واحدة للزم أن يقال بنظر الآية إلى أربع فئات، لا إلى فئتين فقط - يقابله قرينة تبرّر إرجاع الكلام

إلى فئتين فقط، وليس إلى أربع فئات. والقرينة هي الواقع الخارجي المحتفّ بنزول الآية، والذي يشهد بانطباق الأوصاف الثلاثة الأولى (لا يؤمنون بالله، ولا باليوم الآخر، ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله) على فئة واحدة، وهي أهل الشرك، بل إنّ التعدّد الفتوي بلحاظ الصفات الثلاث غير محتمل؛ أمّا الصفتان الأولى (لا يؤمنون بالله) والثانية (لا يؤمنون باليوم الآخر) فتعددهما الفتوي غير مثمر؛ لأنهما موضوعاً أو حكماً لا يفترقان؛ وأمّا الصفة الثالثة (ولا يحرمون ما حرم الله ورسوله) فلا تحتّم الإشارة إلى فئة مستقلة، بل مرجعها على كلّ حال إلى أن تكون صفة لفئة؛ لما ذكرناه.

ثانياً: إنّ هذا الاحتمال (نظر الآية إلى فئتين) - ناهيك عن أنه مخالف لأقوال المفسرين - مخالف لما جاء في بعض الأخبار، التي ورد فيها الاستشهاد بالآية، مما ظاهره أنّ الآية تتحدث عن طائفة واحدة وهم أهل الكتاب؛ ففي صحيحة عبد الكريم بن عتبة الهاشمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حواره مع عمرو بن عبّيد، قال: «أخبرني عن القرآن تقرؤه؟ قال: نعم، قال: اقرأ: ﴿قِيلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فاستثناء الله عزّ وجلّ واشتراطه من الذين أُوتوا الكتاب، فهم والذين لم يؤتوا الكتاب سواء؟ قال: نعم، قال: عمّن أخذت ذا؟ قال: سمعتُ الناس يقولون! قال: فدع ذا، فإنّ هم أبوا الجزية فقاتلتهم فظهرت عليهم كيف تصنع بالغنيمّة؟...»^(١).

ولكننا نقول: تقدم في مبحث «من هو الآخر الديني؟» أنّ هذه الرواية تضمنت مطلباً مستغرباً، وهو عدم أخذ الجزية من المجوس؛ لكونهم مشركين. وهو أمر غير مفهوم؛ لأنّ مشروعية أخذ الجزية منهم هي مما لا ينبغي الشكّ فيه، سواء أكانوا من أهل الكتاب أو لهم شبهة كتاب. ولم نجد توجيهاً مقنعاً لذلك.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٥.

لذلك قلنا سابقاً: إنه لا يسعنا إلا ردّ علم هذه الرواية إلى أهلها؛ لتضمّنها معنىً نقطع ببطلانه. أجل، لو كنّا نقبل التجزئة في الحجّية، فيسقط ما له معارض دون سواه، لارتفع الإشكال. بيد أننا على مبنى الوثوق ورفض الحجّية التعبدية لخبر الواحد لا نقبل بذلك، بل إننا على المبنى المذكور لا نكتفي بخبر الواحد الثقة ما لم ينضم إليه روايات وقرائن تبعث على الوثوق بصدوره، فكيف نكتفي بخبر واحد مع اشتغاله على مطلب مقطوع البطلان؟!

وإلى ما تقدّم لدينا أيضاً آيات أخرى، وهي آيات التعاهد؛ فهي شاملة بإطلاقها أو بفحواها لمشركي الداخل. وقضية العهود والمواثيق الدائمة والمؤقتة أفردنا لها محوراً خاصاً سيأتي.

الوجه الثاني: الأخبار

لدينا عدّة أخبار يمكن الاستدلال بها لإثبات شرعية التعاهد مع المشركين. ويمكن تصنيفها إلى عدة مجاميع:

المجموعة الأولى: المطلقات

الرواية الأولى: ما رواه الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله كَانَ إِذَا بَعَثَ أَمِيرًا لَهُ عَلَى سَرِيَّةٍ أَمَرَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ - عَزَّ وَجَلَّ - فِي خَاصَّةِ نَفْسِهِ، ثُمَّ فِي أَصْحَابِهِ عَامَّةً، ثُمَّ يَقُولُ: اغْزُ بِسْمِ اللَّهِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ. قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَغْلُوا وَتُمَثِّلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا وَلَا مُبْتَلًا فِي شَاهِقٍ، وَلَا تُحْرِقُوا النَّخْلَ، وَلَا تُغْرِقُوهُ بِالْمَاءِ، وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُثْمِرَةً، وَلَا تُحْرِقُوا زَرْعًا؛ لَا تَكُمُّ لَا تَدْرُونَ لَعَلَّكُمْ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ، وَلَا تَعْقِرُوا مِنَ الْبَهَائِمِ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ إِلَّا مَا لَا بُدَّ لَكُمْ مِنْ أَكْلِهِ. وَإِذَا لَقِيتُمْ عَدُوًّا لِلْمُسْلِمِينَ فَادْعُوهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثٍ؛ فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكُمْ إِلَيْهَا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ: ادْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ دَخَلُوا فِيهِ فَاقْبَلُوهُ مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ؛ وادْعُوهُمْ إِلَى الْهَجْرَةِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ فَعَلُوا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ، وَإِنْ أَبَوْا أَنْ يُهَاجَرُوا، وَاخْتَارُوا دِيَارَهُمْ، وَأَبَوْا أَنْ يَدْخُلُوا فِي دَارِ الْهَجْرَةِ، كَانُوا بِمَنْزِلَةِ أَعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ مَا يَجْرِي عَلَى أَعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا

يَجْرِي لَهُمْ فِي الْفَيْءِ وَلَا فِي الْقِسْمَةِ شَيْءٌ، إِلَّا أَنْ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛ فَإِنْ أَبَوْا هَاتَيْنِ فَادْعُوهُنَّ إِلَى إِعْطَاءِ الْجِزْيَةِ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ، فَإِنْ أَعْطُوا الْجِزْيَةَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، وَإِنْ أَبَوْا فَاسْتَعِنَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِمْ، وَجَاهِدْهُمْ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ. وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ عَلَى أَنْ يَنْزِلُوا عَلَى حُكْمِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فَلَا تَنْزِلْ لَهُمْ، وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى حُكْمِكُمْ، ثُمَّ اقْضِ فِيهِمْ بَعْدَ مَا شِئْتُمْ؛ فَإِنَّكُمْ إِنْ تَرَكْتُمُوهُمْ عَلَى حُكْمِ اللَّهِ لَمْ تَذَرُوا تُصِيبُوا حُكْمَ اللَّهِ فِيهِمْ أَمْ لَا. وَإِذَا حَاصَرْتُمْ أَهْلَ حِصْنٍ فَإِنْ أَدْنُوكَ عَلَى أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى ذِمَّةِ اللَّهِ وَذِمَّةِ رَسُولِهِ فَلَا تُنْزِلَهُمْ، وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى ذِمَّتِكُمْ وَذِمَّةِ آبَائِكُمْ وَإِخْوَانِكُمْ؛ فَإِنَّكُمْ إِنْ تُخْفَرُوا ذِمَّتَكُمْ وَذِمَّةَ آبَائِكُمْ وَإِخْوَانِكُمْ كَانَ أَيْسَرَ عَلَيْكُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْ أَنْ تُخْفَرُوا ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ رَسُولِهِ ﷺ»^(١).

إن قوله: «وَإِذَا لَقِيتُمْ عَدُوًّا لِلْمُسْلِمِينَ فَادْعُوهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثٍ...»، والجزية هي الخصلة الثالثة منها، مطلقً وشاملٌ للكتابي وللمشرك. بل إنَّ الموجود في التهذيب، للشيخ، في نقله للرواية عن الكليني: «وَإِذَا لَقِيتُمْ عَدُوًّا مِنَ الْمَشْرِكِينَ فَادْعُوهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثٍ»^(٢)، وعلى هذه النسخة يكون الأمر أكثر وضوحًا في إمكان أخذ الجزية من المشركين. لكن لا يسعنا الأخذ برواية التهذيب ما دامت نسخة الكافي خاليةً من عبارة «من المشركين». وليست المسألة من باب دوران الأمر بين النقيصة والزيادة، أقصد زيادة «من المشركين» أو نقيصته؛ ليقال: إنَّ أصالة عدم الزيادة تقدّم على أصالة عدم النقيصة، ما يعني أنه يؤخذ بالزيادة وتقدّم على النقيصة، بل الأمر من دوران الأمر بين نسختين مختلفتين للرواية، وهما: «عدوًّا من المشركين»؛ أو «عدوًّا للمسلمين»، فما لم تقم قرينةٌ على ترجيح إحدى النسختين على الأخرى لا يمكن التعويل عليها فيما تنفرد فيه.

وقد يقال: إنَّ ثمة قرينة ترجّح نسخة الشيخ مما نقله عن الكافي على نسخة الكافي الواصلة إلينا. والقرينة هي أن الرواية الثانية الآتية والواردة من طرق السنة

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣٠.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٩.

قد اشتملت على التعبير عنه الذي اشتملت عليه رواية الشيخ، أعني تعبير «من المشركين». ومما يعزز نسخة «من المشركين» قوله ﷺ في مستهل الكلام: «قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ». وهو ظاهر في أهل الشرك، دون الكتابيين؛ لأن أهل الكتاب لا يكفرون بالله تعالى. نعم، لو كان التعبير «قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ» لأمكن شموله لأهل الكتاب.

وكيف كان إذا أمكن الوثوق بنسخة الشيخ، كما لا يبعد، فهو؛ وإلا يبقى الاستدلال مبنياً على التمسك بالإطلاق.

الرواية الثانية: خبر بريدة، عن أبيه قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أَمَرَ أميراً على جيش أو سرية أوصاه في خاصته بتقوى الله ومن معه من المسلمين خيراً، ثم قال: اغزوا باسم الله، في سبيل الله. قاتلوا من كفر بالله. اغزوا ولا تغلوا، ولا تغدروا، ولا تمثلوا، ولا تقتلوا وليداً، وإذا لقيت عدوك من المشركين فادعهم إلى ثلاث خصال (أو خلال)، فأيتهم ما أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم؛ ثم ادعهم إلى الإسلام فإن أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم؛ ثم ادعهم إلى التحول من دارهم إلى دار المهاجرين، وأخبرهم أنهم إن فعلوا ذلك فلهم ما للمهاجرين، وعليهم ما على المهاجرين، فإن أبوا أن يتحولوا منها فأخبرهم أنهم يكونون كأعراب المسلمين، يجري عليهم حكم الله الذي يجري على المؤمنين، ولا يكون لهم في الغنime والفيء شيء، إلا أن يجاهدوا مع المسلمين؛ فإن هم أبوا فسلهم الجزية، فإن هم أجابوك فاقبل منهم وكف عنهم، فإن هم أبوا فاستعن بالله وقاتلهم. وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تجعل لهم ذمة الله وذمة نبيه فلا تجعل لهم ذمة الله ولا ذمة نبيه، ولكن اجعل لهم ذمتك وذمة أصحابك؛ فإنكم إن تخفروا ذممكم وذمم أصحابكم أهون من أن تخفروا ذمة الله وذمة رسوله. وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله، ولكن أنزلهم على حكمك؛ فإنك لا تدري أتصيب حكم الله فيهم أم لا»^(١).

وتقريب دلالة على أن الجزية تؤخذ من كل كافر أن ذلك - كما قال ابن القيم -

(١) صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٤٠، وسنن الترمذي، ج ٣، ص ٨٥.

هو «ظاهر هذا الحديث، ولم يستثن منه كافرًا من كافر. ولا يقال: هذا مخصوص بأهل الكتاب خاصّة؛ فإنّ اللفظ يأبى اختصاصهم بأهل الكتاب. وأيضًا فسرايا رسول الله وجيوشه أكثر ما كانت تقاتل عبدة الأوثان من العرب»^(١). وبحسب ابن رشد: «ومعلوم أنهم كانوا غير أهل كتاب»^(٢)، فيدلّ على جواز أخذها من غير أهل الكتاب.

هذا، ولكنّ السيد الخوئي اعتبر أنّ المطلقات المشار إليها لا بدّ أن تُرفع اليد عنها؛ استنادًا إلى الآيات الدالّة على قتال أهل الكفر، من قبيل: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤]، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَقَتْلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونََ الَّذِينَ كُفِلَهُ لِّلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، وغيرها من الآيات. ولكن لماذا يا ترى؟ قال: «وبعموم هذه الآيات يرفع اليد عن إطلاق معتبرة مسعدة بن صدقة، الدالة بإطلاقها على عدم اختصاص أخذ الجزية بأهل الكتاب»^(٣). وظاهره أن سرّ التقديم هو ما تعارف عندهم من أنه عند تعارض الإطلاق والعموم لا بدّ أن يتقدم العام على المطلق^(٤). وربما يقال: إنّ تقدّم العام على المطلق في مادة التعارض لا علاقة له في مثل

(١) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٢١.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ١، ص ٣١٢.

(٣) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٩١.

(٤) ذكرت عدة وجوه لتقديم العام على المطلق المتعارضين من وجه في مادة التعارض، راجع تفصيل ذلك في أجود التقارير، ج ١، ص ٤٥١، وبحوث في علم الأصول، للسيد الشهيد، ج ٧، ص ٢٧٩ وما بعدها. وقد أشار السيد الخوئي إلى ذلك قال: «وجه تقدم العام على المطلق إنّما هو من جهة أنّ أداة العموم تتكفل بمدلولها اللفظي سراية الحكم بالإضافة إلى كل ما يمكن أن ينقسم إليه مدخولها، وهذا بخلاف المطلق، فإنّ سراية الحكم فيه إلى الأقسام المتصورة له إنّما هي من جهة حكم العقل بتساوي أفراد المطلق، وحيثما فرض هناك عام دلّ بمدلوله اللفظي على عدم تسوية أفراد المطلق فهو يكون بيانًا له ومانعًا من سراية الحكم الثابت له إلى تمام أفراد»، محاضرات في أصول الفقه، ج ٥، ص ١٦٦. واعترض على ذلك في منتقى الأصول، ج ٧، ص ٣٣٦. وقد طرح السيد الشهيد أن تقديم العام على المطلق بملاك الأظهرية، بحوث في علم الأصول، ج ٧، ص ٢٨٣.

المقام بكون هذا عامًّا وذاك مطلقًا، وإنما المبرر له هو أن العام دليله قرآني، بينما المطلق دليله السنّة، وعند تعارض الكتاب والسنّة يطرح ما عارض الكتاب.

أقول: يلاحظ على ذلك:

أولاً: إن دلالة الكتاب هنا كدلالة السنّة إنما هي بالإطلاق، وليس بالعموم، فلاحظ الآيات القرآنية تجدها خاليةً من أداة العموم.

ثانياً: سلّمنا أن دلالة الآية بالعموم^(١)، بخلاف دلالة الرواية، لكن لا وجه لتقديم العام في المقام بكلا الملاكين المذكورين؛ لأنّ التقديم وجيهٌ لو كان التعارض على نحو العموم من وجه، فعندها يرجع في مادة التعارض إلى العام دون المطلق؛ إما لأنّ دلالة العام بالوضع، بخلاف المطلق، فإن دلالته ليست بالوضع، بل بمقدمات الحكمة؛ وإما لأنّ دليل العام قرآني، بخلاف المطلق، فدليله الخبر، ولا حجّة للخبر المعارض للكتاب. ولكن في المقام قد يقال: إن النسبة بين الدليلين هي العموم والخصوص المطلق، فالموضوع فيهما هو الكافر، غايته في الأول لم يتقيّد الموضوع بقيد، وفي الثاني تقيّد بقيد، وهو عدم دفعه للجزية. فالدليل الأول يقول: قاتلوا كل من ليس مسلماً؛ والثاني يقول: قاتلوا من ليس مسلماً ممن لا يدفع الجزية، أما إذا دفعها فكفّوا عنه، فيكون الدليل الثاني أخصّ مطلقاً، فيتقدّم على الأول.

وقد يقال: إنّ الخبر الثاني المجيز لأخذ الجزية ناظرٌ إلى الكتابي.

لكننا نقول: إنّ ذلك مرفوضٌ؛ لقريبتين:

إحدهما: إن الغزوات التي بعثها النبي ﷺ كانت في معظمها لقتال أهل الشرك، والحديث يقول: إنه كان يأمر أمراء السرايا عامّة، ولذا يكون حمله على خصوص الكتابي بعيداً جدًّا. ويعزّز ذلك ما جاء في رواية التهذيب: «وإذا لقيتم عدوّاً من المشركين فادعوهم إلى إحدى ثلاث».

وثانيها: داخلية، وهي أنّه قال في مستهلّ كلامه لهم: «قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللّهِ»،

(١) ولو بلحاظ أن قوله: «الذين كفروا» بقوة الجمع المحلّ باللام، الذي قيل بأنه من أدوات العموم.

وهذا لا يتأتى في الكتابي إلا بضرب من التكلف، نظير ما قيل في آية الجزية، التي أمرت بقتال من لا يؤمن بالله من أهل الكتاب، لكنه خلاف الظاهر، وقد عرفت أن في آية الجزية احتمالاً آخر.

المجموعة الثانية: ما ورد في خصوص أهل الشرك

الخبر الأول: روى الشيخ الطوسي، بسنده عن مُحَمَّد بن الحَسَن الصَّفَّار، عَنِ السَّنْدِيِّ بنِ الرَّبِيع، عَنِ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ مُحَمَّد بنِ خَالِدٍ، عَنِ أَبِي الْبَخْتَرِيِّ، عَنِ جَعْفَرٍ، عَنِ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ عَلِيٌّ عليه السلام: «الْقِتَالُ قِتَالَانِ: قِتَالٌ لِأَهْلِ الشَّرْكِ، لَا يُنْفَرُ عَنْهُمْ حَتَّى يُسَلِّمُوا أَوْ يُؤَدُّوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ؛ وَقِتَالٌ لِأَهْلِ الزَّيْغِ، لَا يُنْفَرُ عَنْهُمْ حَتَّى يَفِيضُوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ أَوْ يُقْتَلُوا»^(١).

ولكن الخبر ضعيف السند، لا بسبب السندي بن الربيع، كما ذكر بعضهم^(٢)؛ فإنَّ السندي يمكن توثيقه^(٣)؛ وإنما بسبب أبي البختري، وهو وهب بن وهب، المتهم بالكذب^(٤). هذا، ناهيك عن الخلاف في وثاقة محمد بن خالد البرقي^(٥).

وقد اعترض بعض الفقهاء على الخبر - بالإضافة إلى ضعف السند - أنه «معرض [عنه] عند الأصحاب، مع إمكان حمله على أهل الكتاب أيضًا»^(٦).

(١) تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٤، وج ٦، ص ١٤٤.

(٢) الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص ٨٤.

(٣) فقد روى كتابه صفوان بن يحيى، انظر: رجال النجاشي، ص ١٨٧، ومعجم رجال الحديث، ج ٩، ص ٣٣٠، وهو أحد الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة. وأضيف إليه أنه قد ورد توثيقه من قبل الشيخ الطوسي، عند عده من أصحاب الرضا عليه السلام، ولكن التوثيق وارد في بعض النسخ، بينما «أكثر النسخ خالية من التوثيق، ويدل على خلوها من التوثيق عدم تعرض العلامة له، وتصريح ابن داود أنه مهمل»، معجم رجال الحديث، ج ٩، ص ٣٣٠.

(٤) قال النجاشي: «روى عن أبي عبد الله عليه السلام، وكان كذاباً، وله أحاديث مع الرشيد في الكذب»، رجال النجاشي، ص ٤٣٠.

(٥) راجع: معجم رجال الحديث، ج ١٧، ص ٧٣.

(٦) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ج ١٥، ص ١٧٢.

أقول: أمّا الإعراض - لو ثبت كبروياً أنه موهنٌ للخبر - فلا يضرّ؛ لأنّه غير محرز؛ لأنّ إعراضهم في المقام مبنيّ على نظرة اجتهادية جعلتهم يأخذون بالفتوى المشهورة استناداً إلى مطلقات القرآن، كما صرح القوم.

وأما إمكان حمله على أهل الكتاب - كما ذكر السيد - فلا يكفي لرفع اليد عن الظهور، وإلا لم يستقرّ ظهور على حاله، بعد إمكان حمله على بعض المحتملات، وإنما غاية ما قد يدعى هنا شمول تعبير «أهل الشرك» لأهل الكتاب. أمّا إخراج أهل الشرك منه فبعيدٌ جدّاً، بل هو مرفوضٌ؛ لأنّ الخبر بصدد تقسيم القتال، وبيان أصنافه، وقد ذكر أنه على صنفين: قتال أهل الشرك؛ وقاتل أهل البغي، ولا محالة يكون قتال المشركين حقيقة داخلاً في الصنف الأول، كما يدخل فيه قتال أهل الكتاب؛ لأنّ هؤلاء وهؤلاء خارجون عن أهل البغي، وعليه تكون دلالة الخبر على المطلوب تامة، ولا غبار عليها.

ولذا فالعمدة في الاعتراض على الخبر هو ضعف السند. لكن ذلك لا يمنع من جعله مؤيداً لما تقدّم في المجموعة السابقة؛ فإنّ الكاذب قد يصدق. ويؤيد الصدق أنّ هذا المعنى مروى من طرق السنّة عن رسول الله ﷺ، وهو الخبر التالي. الخبر الثاني: ما رواه ابن عساكر، بسنده عن أبي أمامة قال: قال رسول الله ﷺ: «القتال قتالان: قتال المشركين حتى يؤمنوا أو يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون؛ وقاتل الفئة الباغية حتى تفيء إلى أمر الله عزّ وجلّ فإذا فاءت أعطيت العدل»^(١).

وهذا الخبر، كما قلنا، يقوّي الخبر السابق ويعضده.

المجموعة الثالثة: ما ورد في إقرار الزنادقة على حالهم، وتركهم على ما يؤمنون به

ولدينا في هذا الصدد خبران يحكيان رسالة وجهها أمير المؤمنين عليه السلام إلى محمد بن أبي بكر عندما أرسله إلى مصر:

الخبر الأول: روى الثقفى (ت: ٢٨٣هـ)، عن الحارث [بن كعب]، عن أبيه

(١) تاريخ مدينة دمشق، ج ١٠، ص ٢٤٥، وعنه الدر المنثور، ج ٤، ص ١٦٧.

قال: «بعث عليٌّ عليه السلام محمد بن أبي بكر أميراً على مصر، فكتب إلى عليٍّ عليه السلام يسأله عن رجلٍ مسلمٍ فَجَرَ بامرأة نصرانية؟ وعن زنادقة فيهم من يعبد الشمس والقمر، وفيهم من يعبد غير ذلك، وفيهم مرتدّ عن الإسلام؟ وكتب يسأله من [عن] مكاتب مات وترك مالا وولداً؟ فكتب إليه عليٌّ عليه السلام أن أقم الحدّ فيهم على المسلم الذي فجر بالنصرانية، وادفع النصرانية إلى النصارى يقضون فيها ما شاؤوا. وأمره في الزنادقة أن يقتل من كان يدّعي الإسلام، ويترك سائرهم يعبدون ما شاؤوا. وأمره في المكاتب إن كان ترك وفاءً لمكاتبته فهو غريم بيد مواليه، يستوفون ما بقي من مكاتبته، وما بقي فلولده»^(١).

الخبر الثاني: ما روه ابن أبي شيبة (ت: ٢٣٥هـ) [وهو متوفى قبل الثقفى]، في المصنّف، قال: «حدّثنا أبو الأحوص^(٢)، عن سَمَك^(٣)، عن قابوس بن المخارق^(٤)، عن أبيه قال: بعث عليٌّ محمد بن أبي بكر أميراً على مصر، فكتب إلى عليٍّ يسأله عن زنادقة، منهم من يعبد الشمس والقمر، ومنهم من يعبد غير ذلك، ومنهم من يدّعي الإسلام؟ فكتب إليه، وأمره في الزنادقة أن يقتل من كان يدّعي الإسلام، ويترك سائرهم يعبدون ما شاؤوا»^(٥).

أقول: لنا مع هذه المجموعة عدّة وقفات:

الوقفّة الأولى: من حيث السند

اعترض بعضهم على الخبر الأول بالقول: «وحدّث الغارات - أيضاً -

(١) الغارات، للثقفى، ج ١، ص ٢٣١، وعنه وسائل الشيعة، ج ٢٨، ص ١٥٢، الباب ٥١ من أبواب حد الزنا، الحديث ١.

(٢) سلام بن سليم، قال فيه الذهبي: «صدوق ثقة»، ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ١٧٦.

(٣) سَمَك بن حرب، ذكره الشيخ في أصحاب علي بن الحسين عليه السلام، الفهرست، ص ١١٥، وراجع: معجم رجال الحديث، ج ٩، ص ٣١٨، وقال الذهبي: «صدوق صالح»، ميزان الاعتدال، ج ٢، ص ٢٣٢، وهو من الرواة المشتركين.

(٤) قال ابن حجر: «قابوس بن المخارق أو بن أبي المخارق الكوفي، تابعي مشهور، روى عنه سَمَك بن حرب أحد صغار التابعين»، الإصابة، ج ٥، ص ٤٠٧. و«قال النسائي: ليس به بأس». وذكره ابن حبان في كتاب الثقات، تهذيب الكمال، للمزي، ج ٢٣، ص ٣٣٠.

(٥) المصنّف، لابن أبي شيبة، ج ٦، ص ٥٨٦، وج ٧، ص ٥٩٧.

ضعيف؛ لجهالة الحارث بن كعب وأبيه كليهما^(١). وخبر ابن أبي شيبة في سنده كلام^(٢) عند أهل الجرح والتعديل من السنة؛ وذلك من جهة قابوس ابن أبي المخارق.

أقول: إنَّ الثَّقَفي مؤلّف كتاب الغارات شخصية معروفة، وهو من أجلاء مؤرّخي الشيعة ومؤلّفيهم. وكان زيديًا، ثم انتقل إلى الإمامية^(٣). وقد اعتمد عليه علماء الشيعة، ووثقوه، ونقلوا من كتابه^(٤). وأما الحارث بن كعب فالظاهر أنه ليس مجهولًا؛ فقد ترجم له الشيخ في أصحاب الإمام علي بن الحسين عليه السلام باسم «الحارث بن كعب الأزدي الكوفي»^(٥)، وقد روى ابن مخنف عن الحارث بن كعب

(١) الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص ٨٤.

(٢) قال الذهبي: «تابعي مجهول، وقال س: لا بأس به»، المغني في الضعفاء، ج ٢، ص ٢٠٤.

(٣) قال النجاشي: «إبراهيم بن محمد بن سعيد بن هلال بن عاصم بن سعد بن مسعود الثَّقَفي، أصله كوفي، وسعيد بن مسعود أخو أبي عبيد بن مسعود عم المختار، وولاه أمير المؤمنين عليه السلام المدائن، وهو الذي لجأ إليه الحسن عليه السلام يوم سبابط. وانتقل أبو إسحاق هذا إلى أصفهان، وأقام بها، وكان زيديًا أولاً، ثم انتقل إلينا، ويقال: إن جماعة من القميين، كأحمد بن محمد بن خالد وفدوا إليه، وسألوه الانتقال إلى قم، فأبى، وكان سبب خروجه من الكوفة أنه عمل كتاب المعرفة، وفيه المناقب المشهورة والمثالب، فاستعظمه الكوفيون، وأشاروا عليه بأن يتركه ولا يخرج، فقال: أيّ البلاد أبعد من الشيعة فقالوا: أصفهان، فحلف لا أروي هذا الكتاب إلا بها، فانتقل إليها، ورواه بها؛ ثقةً منه بصحة ما رواه فيه»، ثم عدد كتبه، رجال النجاشي، ص ١٧. ونظيره ما ذكره الشيخ في الفهرست، ص ٣٦ - ٣٧. وبشأن وثاقته يقول السيد الخوئي: «أقول: وثقه ابن طاووس في كتاب الإقبال (انظر ترجمة إسحاق بن إبراهيم الثَّقَفي). وعن فهرست ابن النديم «أن الثَّقَفي إبراهيم بن محمد الأصفهاني من الثقات العلماء المصنفين». وقال العلامة المجلسي: «إن له مدائح كثيرة». هذا، ويكفي في توثيقه وقوعه في إسناد تفسير القمي»، معجم رجال الحديث، ج ١، ص ٢٥٨. أقول: في كفاية ما ذكره للتوثيق إشكال، ولكن قد يشهد لوثاقته أنّ الرجل من الأعلام والمعارف والمؤلفين الكبار، وشد إليه الرحال بعض علماء قم؛ ليأتي إليهم، ورغم ذلك لم نجد في أمره ما يدل على الطعن.

(٤) راجع: أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٢٠٩، وخاتمة مستدرک الوسائل، ج ٤، ص ٢٤.

(٥) رجال الشيخ، ص ١١٢، ونقل ابن حجر ترجمته عن الشيخ الطوسي، لسان الميزان، ج ٢،

الوالي من والبة الأزد عن عليّ بواسطة^(١). نعم، والده، وهو كعب، مجهول. كما أنّ الرواية من حيث السند مبتلاةً بإشكال آخر، وهو الإرسال؛ فالثقفي من أهل القرن الثالث الهجري، فأنتى له أن يروي عن عليّ عليه السلام بواسطتين؟! كما أنّ الرواية الثانية قاصرةٌ سنداً، ولكنها مؤيدةٌ للرواية الأولى.

الوقف الثانية: قتل من يدعي الإسلام من الزنادقة

قال الشيخ منتظري، تعليقاً على خبر الثقفي: «والظاهر أنّ المراد بقتل من كان يدّعي الإسلام قتل من أسلم ثم ارتدّ، وإنما أمر بقتل المرتدّ لأنّ الارتداد من الإسلام، ولا سيّما ما كان عن فطرة، له وجهة سياسية، وداءٌ عضال يسري في المجتمع سريعاً، وبه تضعف شوكة دولته وعظمتها. ولعلّ الحكم من أصله حكمٌ سياسي وولائي، فتراعى فيه شروط الزمان والمكان والبيئات»^(٢).

وفي الجزء الثاني من كتابنا «من هو الآخر الديني؟»، ذكرنا بعض الشواهد على كون الحكم بقتل المرتدّ حكماً تدبيرياً، وذا بُعد سياسي؛ ومنها: أن المرتدّين في صدر الإسلام كانوا يتحوّلون إلى صف الأعداء، فلم تكن ردّتهم ردّة عن الدين فحسب، بل كانت على النظام والكيان؛ ومنها: ما ورد في بعض الأخبار الواردة في بيان من يحكم بقتله، من قوله عليه السلام: «والتارك لدينه المفارق للجماعة»؛ ومنها: التفصيل بين المرتدّ والمرتدة، فلا تقتل المرأة المرتدة، بينما يقتل الرجل، والوجه فيه - فيما يرجح - كون الرجل يشكّل خطراً عسكرياً، بخلاف المرأة؛ إلى غير ذلك من القرائن، فلتراجع.

الوقف الثالثة: دلالة الخبر على المطلوب

أما دلالة الخبر على المطلوب فهي واضحة، فقد حكم بترك الزنادقة وشأنهم. ولكنّ بعضهم رأى أنّ حكمه عليه السلام بترك الزنادقة وشأنهم محمولٌ على الحكم

ص ١٥٦.

(١) تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٥٥٥، إلى غير ذلك من الموارد، ونصر بن مزاحم في وقعة صفين، ص ١٣١.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج ٣، ص ٣٨٧.

التدبري، قال: «ويمكن أن يقال: إنَّ حكمه عليه السلام بترك قتال الزنادقة في مصر حكم ولائي، اقتضته مصلحة النظام الإسلامي في زمانه عليه السلام»^(١).

أقول: إنه عليه السلام فصل في الزنادقة، فأمره بقتل الزنادقة الذين يدعون الإسلام، وأما الذين لا يدعون الإسلام فلا يقتلون، فحمل أمره بترك الزنادقة الذين لا يدعون الإسلام على إرادة الحكم الولائي، دون سائر ما تضمنه الخبر، خلاف الظاهر، وهو يحتاج إلى قرينة. وربما قيل: إنَّ مصلحة النظام الإسلامي الذي يقوده علي عليه السلام آنذاك في تلك المرحلة تقتضي ترك قتل زنادقة الإسلام أيضًا. ولعل ترك هؤلاء كان أولى من ترك زنادقة أهل الكفر.

كما أننا ذكرنا في ذلك الكتاب أنَّ الزنادقة، مع أنَّهم كانوا موجودين في المجتمع الإسلامي، كما دلت عليه الكثير من المصادر التاريخية والحديثية، وكانوا يفصحون بشكل أو بآخر عن عقائدهم الإلحادية المشككة في وجود الله تعالى، والمعتضة على القرآن الكريم، والمستخفة بالشعائر والعبادات الدينية، كالحج وغيره، مع ذلك لم نجد أنه قد صدر عن الأئمة عليهم السلام ما يدعو إلى قتلهم، بل حاوروهم مرَّاتٍ عديدة، والروايات المشتملة على ذلك كثيرة، فلترجع. وهذا الخبران لا يدلان على ترك الزنادقة أحياء فحسب، بل على إقرارهم على عباداتهم للأصنام. ولكن هذين الخبرين لا يكفيان لإثبات هذا المطلب.

المجموعة الرابعة: ما ظاهره أن أهل الذمة أعم من الكتابيين

من قبيل: ما رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن ابن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن أهل الكتاب وجميع مَنْ له ذمة إذا أسلم أحد الزوجين فهما على نكاحهما، وليس له أن يخرجها من دار الإسلام إلى غيرها، ولا يبيت معها، ولكنه يأتيها بالنهار»^(٢)، فلا حظ كيف عطف جميع من له ذمة على أهل الكتاب، وهو ظاهر في أن مَنْ يندرج في نظام الذمة أعم من أهل الكتاب. وحمل الذمة على ذمة الأمان خلاف الظاهر.

(١) الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي، ص ٨٤.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٣٥٨.

الوجه الثالث: قياس المشركين على المجوس

وربما استدل بعضهم على مشروعية أخذ الجزية من المشركين بأخذ رسول الله ﷺ الجزية من المجوس، مع كونهم مشركين. قال ابن القيم: «وقد أخذها رسول الله من المجوس، وهم عبّاد النار، لا فرق بينهم وبين عبدة الأوثان، ولا يصحّ أنهم من أهل الكتاب، ولا كان لهم كتاب. ولو كانوا أهل كتاب عند الصحابة رضي الله عنهم لم يتوقّف عمر رضي الله عنه في أمرهم، ولم يقلّ النبي: «سنّوا بهم سنّة أهل الكتاب». بل هذا يدلّ على أنّهم ليسوا أهل كتاب. وقد ذكر الله سبحانه أهل الكتاب في القرآن في غير موضع، وذكر الأنبياء الذين أنزل عليهم الكتب والشرائع العظام، ولم يذكر للمجوس - مع أنها أمّة عظيمة من أعظم الأمم شوكةً وعدداً وبأساً - كتاباً، ولا نبياً، ولا أشار إلى ذلك. بل القرآن يدلّ على خلافه، كما تقدم. فإذا أخذت من عبّاد النيران فأيّ فرقٍ بينهم وبين عبّاد الأوثان؟»^(١).

هذا، ولكننا ذكرنا سابقاً^(٢) أنّ الأقرب كون المجوس أهل كتاب. وعدم ذكر نبيّهم في القرآن الكريم لا ينفي كتابيتهم؛ فليس كلّ الأنبياء ﷺ مذكورين في القرآن. ولو بُني على أنّ لهم شبهة كتاب فكذا لا يصحّ قياس سائر المشركين بهم؛ لأنّ شبهة الكتاب تعصمهم، وهي غير موجودة في غيرهم من المشركين. نعم، لو نفينا الكتابية وشبهة الكتاب عنهم فلا يبعد عندها إلحاق غيرهم من المشركين بهم، في حال استظهرنا المثالية من ذكر المجوس؛ أو استظهرنا أنّ إلحاقه ﷺ لهم بأهل الكتاب كان ترجيحاً لجانب حقن الدم وحفظ النفوس، فهذا الملاك يعمّ ويشمل غيرهم.

وفي المقابل، لا يصحّ لمخصّصي الجزية بالكتابي قياس المشركين «وعبدة الأوثان بأهل الكتاب؛ لأنّ كفر المشركين أغلظ من كفر أهل الكتاب؛ فإنّ أهل الكتاب معهم من التوحيد وبعض آثار الأنبياء ما ليس مع عبّاد الأصنام،

(١) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٢٢.

(٢) في الجزء الأول من كتابنا «من هو الآخر الديني؟».

ويؤمنون بالمعاد والجزاء والنبوءات، بخلاف عبدة الأصنام، الذين هم حربٌ لجميع الرُّسل وأمهم، من عهد نوح إلى خاتم الأنبياء والمرسلين. ولهذا أثر هذا التفاوت الذي بين الفريقين في حلّ الذبائح وجواز المناكحة من أهل الكتاب، دون عبّاد الأصنام»^(١).

ومن خلال ذلك اتّضح أن دليل السنّة على مشروعية أخذ الجزية من المشركين تامٌّ. ومما يعزّز ذلك ويدلّ عليه في خصوص مشركي العجم موثّق أبي بصيرٍ قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الْجِزْيَةِ؟ فَقَالَ: إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى الْجِزْيَةَ مِنْ مُشْرِكِي الْعَرَبِ»^(٢)؛ فإنها بمقتضى الحصر تدلّ على عدم حرمة أخذ الجزية من مشركي العجم. وسنعود إلى هذه الموثقة لاحقاً، عند بيان أدلة القول بالتفصيل.

خلاصة القول: اتّضح مما سلف أنّ القرآن في الدلالة الخاصة دلّ على مشروعية أخذ الجزية من أهل الكتاب، ولم يَنْفِ مشروعية أخذها من غيرهم؛ وأنه على وجهٍ في تفسير آية الجزية يمكن القول: إنّهُ دلّ على مشروعية أخذها منهم، كما تقدم. وأمّا المطلقات من الآيات والروايات فلا تمنع إيجاد صيغة للتعاقد معهم. وأمّا الروايات الخاصة فبعضها دالٌّ على المطلوب، ولكنه ضعيف السند، ما يجعلها صالحة للتأييد فقط.

الحمل على التدبيرية

ثم على فرض تمامية بعض الأدلة والوجوه على عدم أخذ الجزية من المشركين، فثمّة تساؤل يُطرح حول هذا الحكم؛ هل هو حكمٌ تشريعي أو تدبيري؟ وفي الإجابة عن ذلك قد يقال: إنّ ما دلّ على أنّ الجزية لا تؤخذ إلا من أهل الكتاب لو تمّ فهو حكم تدبيري، وليس تشريعياً. والشاهد هلى ذلك:

(١) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٢٤.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧١.

أولاً: إن قوله ﷺ: «لست آخذ الجزية إلا من أهل الكتاب»^(١)، من خلال نسبته لعدم الأخذ إلى نفسه، مؤشِّر على كون الحكم سلطانياً، وليس حكماً إلهياً، وبالتالي يجوز للحكام من بعده ﷺ أخذ الجزية من غير أهل الكتاب إذا رأوا مصلحةً في ذلك. وقد تقدم أن الشيخ منتظري اعتبر أن ظاهر الحديث يساعد على هذا الفهم^(٢)، ومقصوده بظاهر الحديث قوله ﷺ: «لست آخذ»، من حيث إنه نسب الأخذ إلى نفسه، لا إلى الله سبحانه.

ثانياً: ما ذكره السيد الطباطبائي، في تفسير سورة براءة، الداعية إلى قتال المشركين، والتي اعتمد كثيرون على إطلاقها لنفي إقرارهم ولو بدفع الجزية، قال، تعليقاً على الآية الأولى: «والآية تتضمن إنشاء الحكم والقضاء بالبراءة من هؤلاء المشركين، وليس بتشريع محض؛ بدليل تشريكه النبي ﷺ في البراءة»^(٣)؛ فإن دأب القرآن أن ينسب الحكم التشريعي المحض إلى الله سبحانه وحده، وقد قال تعالى: ﴿وَلَا يُشْرِكْ فِي حُكْمِهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٢٦]، ولا ينسب إلى النبي ﷺ إلا الحكم بالمعنى الذي في الولاية والسياسة وقطع الخصومة»^(٤).

واعترض عليه السيد فضل الله - مرجحاً تشريعية الحكم بالبراءة - بأن «من الممكن أن يكون إسناد الأمر إلى الرسول، إضافةً إلى الله سبحانه، منطلقاً من أن مثل هذا التشريع ينطلق من معنى يتصل بالله من حيث تشريعه له، ويرتبط بالنبي من جهة أخرى؛ باعتبار أنه طرفٌ في إبرام المعاهدة وإلغائها، ما يجعل من نسبة البراءة إلى الرسول كشيءٍ صادرٍ عنه، من خلال ارتباط طبيعته به، وفي ما يمثله واقع العلاقة بينه وبين المشركين من ممارسةٍ عمليةٍ للتشريع في بدايته ونهايته»^(٥).

(١) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٨.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٣٧٩.

(٣) يقصد الإشارة إلى قوله: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ١٤٩.

(٥) تفسير من وحي القرآن، ج ٨، ص ١٦٠ - ١٦١. وراجع أيضاً: كتاب الجهاد، ص ٢٢٦.

ولكن يمكن أن يقال: إن ما ذكره العلامة الطباطبائي هو الأقرب؛ للقريفة التي ذكرها. ويُضاف شاهد آخر على ذلك، وهو أن المعاهدات وإن كانت في الخطّ العام تحتاج إلى تشريع إلهي، لكن إبرامها ووضع شروطها وتجميدها أو إلغائها - كما في الآية - يحتاج إلى تشخيص الحاكم العادل، فيكون أمرها بيده. وأما ذكر الله تعالى قبل ذكر الرسول ﷺ فهو يعبر عن الأدب القرآني المعروف بربط الأمور كلّها بالله تعالى، حتى لو كان الفاعل غيره، كما في جعل سهم له في الخمس: ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ﴾ [الأنفال: ٤١]، مع أن ما كان لله فهو لرسوله. مضافاً إلى أنه تعالى أذن بذلك، وهو الذي أعطى النبي ﷺ الولاية وما يتصل بها من صلاحيات.

قد يقال: إن ما سيأتي في معتبرة أبي بصير، من قوله عليه السلام: «إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى الْجُزْيَةَ مِنْ مُشْرِكِي الْعَرَبِ»، لا يناسب التدبيرة.

ولكننا نقول: إن نسبة تحريم أخذ الجزية من مشركي العرب إلى الله تعالى، كما هو نصّ المعتبرة، توحى بأن الحكم بذلك نزل من عند الله تعالى، والحال أنه لا وجود لهذا الحكم في القرآن الكريم، ولا ورد في حديثٍ قدسيّ عن الله تعالى، ما يدفع إلى احتمال وجود سقط في الرواية، كأن يكون التعبير مثلاً: «إنما حرم رسول الله..».

ثالثاً: إن صدور حكم عامّ عابر للزمان والمكان، يدعو فيه المشرّع الحكيم العادل - الذي يريد لعباده أن يؤمنوا بدينه عن قناعة، لا عن إكراه - إلى قتل كلّ مشركٍ على وجه الأرض لا يتبع دين الإسلام، هو أمرٌ - إن لم يكن مرفوضاً رفضاً تاماً - في غاية الاستغراب والبُعد، بينما لو كان الأمر ظرفياً وتديرياً، في حدود أزمنة وأمكنة خاصّة وحالات معينة، لكان ذلك الحكم متعلّقاً ومفهوماً.

د. دليل القائلين بالتفصيل

وبقي علينا أن نتعرّف على دليل القائلين بالتفصيل. وقد عرفت فيما تقدم أن ثمة قولين بالتفصيل:

الأول: التفصيل بين مشركي العرب ومشركي العجم.

الثاني: التفصيل بين مشركي الداخل والخارج.

الأول: التفصيل بين مشركي العرب ومشركي العجم

ويدل على هذا التفصيل عدّة أخبار:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ، بسنده عن الصفار، عن مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ أَبِي الْخَطَّابِ، عَنْ وَهَيْبٍ^(١)، عَنْ أَبِي بَصِيرٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الْجَزِيَّةِ؟ فَقَالَ: إِنَّمَا حَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى الْجَزِيَّةَ مِنْ مُشْرِكِي الْعَرَبِ»^(٢). إِنَّ هَذَا الْخَبَرَ؛ ومن خلال أداة الحصر، واضح في اختصاص حرمة الجزية بمشركي العرب، فسائر المشركين لا يحرم أخذ الجزية منهم، وأخذ الجزية يعني مشروعيتها التعاهد الذمي معهم.

ولعل تخصيص مشركي العرب بذلك لحكمة، وهي أنه ﷺ أراد أن تكون بلاد العرب خالصة لدين التوحيد. وربما يقال: إن السر في ذلك أن النبي ﷺ كان منهم، وتكلم بلغتهم، ونزل القرآن بلغتهم، فهم أقدر من غيرهم على معرفة معجزته وفهم رسالته، ما يجعل إنكارهم للنبوة إنكار جحود.

ولكن اعترض على هذا الخبر:

أولاً: بضعف السند؛ قال الشيخ المؤمن: «والعمدة أن الخبر ضعيف السند»^(٣).

ولكنه اعترض غريب؛ فلا وجه لضعف السند، بل هو موثق، وليس في رجال سنده من يتوقف فيه، ولذا وصفه العلامة وغيره بالصحة^(٤).

(١) وهيب بن حفص، قال النجاشي: «..ووقف، وكان ثقة»، رجال النجاشي، ص ٤٣١.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧١.

(٣) الولاية الإلهية الإسلامية (الحكومة الإسلامية)، ج ٢، ص ٣٩٠.

(٤) مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٤٤٥، وقال العلامة المجلسي: «إنه موثق، ملاذ الأخير في فهم تهذيب الأخبار، ج ٩، ص ٤٥٣».

ثانيًا: إنَّ ظاهره غير معمول به، ولهذا وجدنا أنَّ العلامة المجلسي ذكر احتمالين في شرحه وتفسيره للخبر، والاحتمالان مبنيان على أنَّ الخبر لا يؤخذ بظاهره، قال: «لعلَّ السؤال عن المجوس؛ فإنهم كانوا ذلك اليوم مشركي العجم، والحصَر إضافي بالنسبة إليهم، ويمكن حمله على التقيّة»^(١).

وتعليقًا على ذلك أقول: أمّا أنَّ الحصر إضافي بالقياس إلى المجوس فهو خلاف الظاهر؛ فلا ذكر للمجوس في الخبر، لا من قريب ولا من بعيد. وأمّا الحمل على التقيّة فلا مبرر له؛ لأنَّ الخبر أخصّ من أدلة عدم أخذ الجزية منهم، فيكون الجمع العرفي ممكنًا بحمل العام على الخاص، فلا تصل النوبة إلى الترجيح. على أنَّ السنة ليسوا مجمعين على أخذ الجزية من المشركين، ليتعين على الإمام موافقتهم.

الرواية الثانية: في الدعائم، للقاضي النعمان: «وعن عليٍّ (صلوات الله عليه) أنّه قال: «لا يقبل من عربي جزية، وإنَّ لم يسلموا جوهديا»^(٢).

بتقريب أنّه ناظر إلى مشركي العرب؛ لأنَّ أهل الكتاب من العرب قد أخذت منهم الجزية من قبل النبي ﷺ، فلا شك في مشروعية أخذها منهم، ولا أقل من أنّه شامل لكل عربي غير مسلم، مشرّكًا كان أو كتابيًا. وتعليق الحكم (عدم قبول الجزية) على الوصف (العربي) مشعر بالعلية، فيستفاد منه دوران الحكم مدار الوصف.

الرواية الثالثة: عن زيد بن عليٍّ، عن أبيه، عن جدّه، عن عليٍّ عليه السلام قال: «لا يقبل من مشركي العرب إلا الإسلام أو السيف، وأمّا مشركو العجم فتؤخذ منهم الجزية، وأمّا أهل الكتاب من العرب والعجم، فإنَّ أبوا أن يسلموا أو سألونا أن يكونوا من أهل الذمة قبلنا منهم الجزية»^(٣).

(١) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٩، ص ٤٥٣.

(٢) دعائم الإسلام، ج ١، ص ٣٨٠.

(٣) مسند الإمام زيد، ص ٣٥٥.

الرواية الرابعة: وفي المصنّف، لعبد الرزاق، قال: أخبرنا معمر، عن الزهري، «أنّ النبي ﷺ صالح عبدة الأوثان على الجزية، إلا من كان منهم من العرب، وقبل الجزية من أهل البحرين، وكانوا مجوساً»^(١).

وقد اتضح من الأخبار أن هذا المعنى موجود في التراث الإمامي والسني والزيدي والإسماعيلي. وتقدم عند نقل أقوال القائلين بالتفصيل أن هذا القول نسب إلى العترة.

وكيف كان، فإذا تمّ الوثوق بصدور هذه الأخبار فيلتزم بالتفصيل. ولكننا ذكرنا غير مرّة أننا لا نعتمد في القضايا التي يتحدد على ضوئها مصائر البشر على أخبار الآحاد، وهذا الخبر وإن أخرج مشركي العجم من تحت حد السيف، لكنه أبقى مشركي العرب. ويمكن حمل الحكم بعدم قبول الشرك من العرب على التدبيرية؛ لما ذكرناه سابقاً.

الثاني: التفصيل بين مشركي الداخل والخارج

وذهب بعض الفقهاء إلى طرح تفصيل آخر في المقام، وهو التفصيل بين المشركين داخل الدولة والمشرّكين خارجها؛ ومستنده في هذا التفصيل هو أن قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْضُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥] ناظر إلى المشركين بعد قيام الدولة الإسلامية، وسيطرتها على الأرض التي كانوا يقيمون فيها، «فهؤلاء - بعد سلطنة الإسلام بشراً وجغرافياً - لا خيار لهم إلا الإسلام أو القتل، ولا يقبل منهم غير ذلك، وهذا حكم يجري في كلّ مشرك من رعايا الدولة الإسلامية، وتمرد عليها»^(٢)، أما إذا لم يتمرد عليها فحالها حال الكتابي في إقراره بأخذ الجزية، كما صرح صاحب هذا التفصيل في كلامه قبل ذلك، فراجع.

(١) المصنّف، ج ١٠، ص ٣٢٦.

(٢) جهاد الأمة، ص ٣٩٩.

وأما إذا كانوا من مشركي الخارج، فحكمهم «الكفّ عن قتالهم إذا سالموا المسلمين، ولم ينصبوا لهم الحرب والعداء»؛ ودليله هو قوله: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾. فهم إذن جماعة خارج دار الإسلام، ﴿فَإِنْ تَوَلَّوْا﴾ رفضوا الانتقال إلى دار الإسلام، وبقوا على حالة العداء، ﴿فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ٨٩]...؛ ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا عَنْكُمْ فَلَمْ يَقْبَلُوا إِلَيْكُمْ أَلَيْسَ بِمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠]. فغاية الكفّ عن قتالهم هو اعتزال المسلمين ومسالمتهم، وليست الغاية هي إسلامهم. ﴿سَتَجِدُونَ ءَاخِرِينَ يُرِيدُونَ أَن يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلًّا مَا رُدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَّمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَكْفُرُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْبِضُوهُمْ وَأُولَٰئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ [النساء: ٩١]، فسبب استمرار الحرب هو عدم الاعتزال ومسالمة المسلمين، في مقابل ما تقدّم من أن مبرّر الكفّ عن الحرب هو اعتزال المسلمين ومسالمتهم^(١).

أقول: ما ذكره في مشركي الخارج صحيح؛ لأنّ التعاقد معهم جائز، كما سيأتي في الباب الثالث. وإنّ إقرارهم على حالة الحياد أو التعاقد جائز؛ لما ذكره وسنذكره من الآيات وغيرها من الوجوه، الواردة فيهم أو الشاملة لهم بإطلاقها. وهذه الآيات تدل على مشروعية القبول بالحياد، حتّى لو كان ذلك عقيب حرب جرت معهم؛ لأنّ المستفاد من الآية - كما ذكره - أن سبب استمرار القتال معهم هو عدم الاعتزال، ما يعني أنه في حالة اختيار الاعتزال، ولو بعد الحرب، لا مانع من الكف عنهم.

وأما مشركو الداخل فتامة ما ذكره بشأنهم يتوقّف على أمرين:

(١) جهاد الأمة، ص ٤٠٠.

الأمر الأول: أن تكون الآية، أعني قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، ناظرةً إلى خصوص مشركي الداخل المتمردين. مع أن هذا الادعاء ينافي إطلاقها. وفي الحقيقة هي مطلقة من جهتين: إحداهما: الإطلاق الأفرادي، أعني شمولها لمشركي الداخل والخارج؛ وثانيتهما: الإطلاق الأحوالي، أعني كونهم متمردين أو مسالمين. والإطلاق الأول لا قرينة في السياق تنفيه، كيف ولسان الإطلاق في الآية قوي؟! فلاحظ قوله تعالى: ﴿حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾. لكن الإطلاق الثاني يمكن استبعاده؛ بحكم السياق؛ فإننا نتحدث عن جماعة نكثت بالعهد، ومارست نوعاً من العدوان، وذلك بقرينة فاء التفریع على الآية السابقة، ما يجعل الأمر بالقتل هو لمن نكث بالعهد، وظاهر على قتال المسلمين.

الأمر الثاني: أن تدل الآية على أن هؤلاء في حال تمردهم فإن مصيرهم هو القتل، ولا وجود لخيار آخر يتعامل به معهم.

وهذا المعنى قد يقال بدلالة تنمة الآية عليه، أعني قوله سبحانه: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥]؛ فإن توبتهم وإقامة الصلاة تعني حكماً أنهم انخرطوا في الإسلام، كما هو ظاهر. ولكن هذه التهمة في الآية لا تدل على أن ذلك هو الخيار الحصري، وأنه لا وجود لخيار سواه، وهو - أقصد الشيخ شمس الدين - نفسه طرح خياراً آخر، وهو النفي^(١)، بصرف النظر عن موقفنا من هذا الخيار، ومدى مساعدة الدليل عليه.

ويبدو أنه أراد أن لا يخالف المشهور بالكلية، فأبقى هذه الصورة، والتزم بأن

(١) قال: «ويحتمل - بملاحظة كلمات بعض الفقهاء - أن يُعاقبوا بالنفي إلى خارج دار الإسلام، وهو ما يسمى في عصرنا بـ «التجريد من الجنسية». وقد لا تجري بعض الأحكام إذا رأى ولي الأمر في الدولة - وهو الفقيه على مبنى ولاية الفقيه، أو الهيئة المنظمة المنتخبة من الشعب على مبنانا - مصلحة للإسلام والمسلمين في ذلك». جهاد الأمة، ص ٣٩٤.

المشركين إذا كانوا من مواطني الداخل الإسلامي، وتمردوا على النظام، يجب قتلهم، ولا تقبل منهم الجزية. وخلاصة إشكالنا عليه: إمّا أن يلتزم بذلك في مطلق المشرك المحارب، سواء أكان في الداخل أو الخارج؛ وإمّا أن لا يلتزم بذلك بشكل كلي. فالتفصيل لا وجه له. على أنه قد يلاحظ عليه بأن التمرد على النظام الإسلامي في حال حصوله إن كان يوجب القتل فلماذا يختص ذلك بالمشرك، ولا يشمل الكتابي أيضًا، كما التزم به.

وخلاصة الكلام: إنه لم ينهض لنا دليل على أن حكم المشركين هو القتل إن لم يسلموا، بل قام الدليل على وجود خيارٍ آخر ينظم العلاقة معهم، وهو نظام التعاهد الذمي، أو مطلق التعاهد، كما أن المسالمين والمحايدين منهم لا سبيل لنا عليهم.

مرجعية أصالة الاحترام / وأصالة الاحتياط

وفي الختام نقول: لو سلمنا بصحة وتامة الأخبار من الطرفين، أي ما دلّ على عدم مشروعية أخذ الجزية من المشركين وما دلّ على مشروعية ذلك، ولم يتسنّ لنا الجمع العرفي بينهما، ووصل الأمر إلى الترجيح، فعندها يكون المرجع هو أصالة احترام الآخر، التي تبينناها، واستدللنا عليها في كتاب القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني، فراجع.

كما أنّ أصالة الاحتياط في النفوس وحقن الدماء محكمة. وإلى هذا أشار بعض الفقهاء، قال الشيخ المنتظري: «وكيف كان، فالحكم بوجوب قتل من لم يسلم من غير أهل الكتاب بنحو الإطلاق مشكل، بل ممنوع. فاللازم إحالة أمرهم إلى إمام المسلمين وحاكمهم، فيراعي ما هو الأصلح... ولا أظنّ أن يلتزم أحد بوجوب قتل ما يقرب من نصف سكّان الأرض، أعني مليارات من البشر، إذا فرض القدرة عليهم، مع أن استبقاءهم والنشاط الثقافي فيهم ربما يوجب تبّنه كثير منهم تدريجاً، وانجذابهم يوماً فيوماً إلى الإسلام. ولعلّ المقصود من قبول الجزية ليس إلّا مخالطة أهل الذمة للمسلمين، فيتأثروا بالعلوم الإسلامية أخلاقها

ومقرراتها الصالحة العادلة، ولا اعتبار بدين ليس على أساس العلم والمعرفة»^(١).



(١) دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ج ٣، ص ٣٨٨ - ٣٨٩.

المحور الثاني

غير المسلمين

في جهاز الدولة الإسلامية



وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الاستعانة بهم في شؤون الحرب والأمن

المطلب الثاني: غير المسلمين في الجهاز الإداري والسياسي

الظاهر أنّ الاستعانة بغير المسلم في الشؤون المختلفة، ما عدا قضايا الحرب، والدخول في جهاز الدولة الإسلامية هو أمرٌ - إذا لم يكن فيه مخالفة شرعية من ناحية أخرى - جائزٌ بلا ريب؛ لأنّ الأصل هو الحليّة؛ والناس مسخّرون لبعضهم: ﴿لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُم بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾ [الزخرف: ٣٢]. وقد كان المسلمون الأوائل يتعاملون مع الآخرين، ويستفيدون من خبراتهم، ويستعينون بهم في الشؤون التجارية والصناعية، وكانوا أيضًا يقتبسون منهم في المجالات الإدارية، كما سيأتي في تدوين الدواوين. وقد رأينا أنّ رسول الله ﷺ نفسه قبل بفكرة الخندق التي اقترحها - على ما في بعض الروايات - سلمان الفارسي، وقال: «يا رسول الله، إنّنا إذ كنّا بأرض فارس، وتخوّفنا الخيل، خندقنا علينا، فهل لك، يا رسول الله، أن نخندق؟ فأعجب رأيي سلمان المسلمين»^(١). ونرصد تفاعل المسلمين مع المتغيرات أيضًا في سيرتهم التي اختلفت بعد انتقالهم من مكة إلى المدينة، التي واجهتهم بعبادات لم يألفوها في اللباس والمسكن وغيره. واستمرّ التفاعل الطبيعي للصحابة مع المستجدّات بعد وفاة رسول الله ﷺ، وإثر احتكاكهم بالشعوب الأخرى؛ نتيجة الفتوحات، فاقتبسوا من تلك الشعوب، وأخذوا عنها الكثير من العادات والآليات التنظيمية على مستوى إدارة الدولة وتنظيم شؤونها، دون أن يخطر في بال أحدهم أن يسأل عن الحكم الشرعيّ لذلك؛ لمعرفة أنّ هذه القضايا خارجة عن نطاق الدين وشبهة التحريم؛ أو لوضوح حكمها الشرعي عندهم. وهكذا، وعلى مرأى ومسمع من أئمة الهدى، قد استفاد أصحابهم من خبرات الآخرين وصناعاتهم، دون نكير. وهذا الأمر يعبر عن مرونة تشريعية، ويشهد لكون الإسلام لم يضع قوالب جامدة تحظر الاستفادة من الآخرين.

(١) المغازي، ج ١، ص ٤٤٥.

ومن هنا، فإنّ ما يعنينا في هذا المحور ليس الحديث عن تفاعل المسلمين الأوائل مع كافّة المستجدات التي واجهتهم، وإنما تسليط الضوء على مشروعية الإفادة من غير المسلمين، والاستعانة بهم في الأعمال التي تمسّ كيان الدولة، كأعمال الحرب والأمن ونحوها، أو إدخالهم في جهاز الدولة الإداري والسياسي. فالبحث في مطلبين:

المطلب الأول

الاستعانة بهم في شؤون الحرب والأمن

إنّ استعانة الدولة الإسلامية بالمشرّكين تارة تكون في الحرب، وأخرى في غيرها؛ والاستعانة في الحرب قد تكون في مقدماتها، وأخرى في الحرب نفسها. وقبل أن نشرع في بيان حكم هاتين الصورتين لا بدّ لنا أن نبيّن المراد بمفهوم الاستعانة. إنّ الاستعانة بالآخر تعني أنّ المسلم هو الذي يقوم بالعمل، من حرب أو غيرها، وأما الآخر فهو مجرد عنصر مساعد، وليس هو القائم بالعمل، أو القائد فيه، فلا ينسب إليه العمل، وإنما ينسب إلى المسلم. ومن هنا لو خلاصنا إلى نتيجة تحييز الاستعانة بهم في الحرب فهذا في نفسه لا يستفاد منه جواز التعاون، وهو التشارك في الحرب، فضلاً عن أن يكون القائم بالحرب هو الآخر، والمسلم هو المعين له، والمقاتل تحت إمرته وقيادته، في تحالف عسكري أو غيره.

أولاً: في مقدمات الحرب

الاستعانة بهم في الحرب تارة يكون في المقدمات؛ وأخرى في الحرب نفسها. وقد منع بعض فقهاء السنّة من الاستعانة بهم، حتّى في المقدمات؛ قال ابن المناصف (ت: ٦٢٠هـ): «واختلف أهل العلم في ذلك: فالجمهور على كراهة الاستعانة بهم في شيء من الغزو. وهو الصحيح؛ لما دلّ عليه القرآن والسنّة الثابتة. وأما ما رواه الزهري، في كتاب الترمذي، فمقطوع، لا يثبت بمثله دليل. ورؤي عن مالك أنّه أجاز أن يُستعان بهم في خدمة أو صنعة. وعن ابن حبيب: أن يُستعان بهم في هدم الحصون ورمي المنجنيق، وأن يُستعان بهم في القتال إذا كانوا

ناحية، قال: ولا بأس أن يقوم بمن سالمه من الحربيين على من لم يسأله. وكلُّ هذا لا مُستند له، بل يَرُدُّه ظاهر القرآن والسنة، كما تقدم^(١).

وفيما يلي نذكر بعض صور وتطبيقات الاستعانة بالآخر في المقدمات، ونبين حكمها:

أ. استشارتهم في الأمور العسكرية

هل يمكن أن يستشير القائد المسلم في شؤون الحرب والسلام أشخاصاً من غير المسلمين؟

الظاهر أنه لا مانع من مشاورتهم، والاستماع إلى آرائهم، إن كانوا من أهل الرأي والمشورة؛ إذ لا دليل على شرطية الإسلام في المستشار. نعم، لا بدّ أن يكون المستشار - مسلماً كان أو غير مسلم - مأموناً، ويوثق بقوله؛ كي لا يمارس الخداع والتضليل، ويوقع المؤمنين في الغرر. وقد ذكرنا في كتابنا «القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني» أنه يمكن الاعتماد على قول أهل الخبرة، ولو كان غير مسلم، وأن أدلة حجّية قول أهل الخبرة لا تختصّ بالمسلم، بل هي شاملة لغير المسلم. فإذا كان قوله الخبري حجةً فبالأولى أنه يجوز استشارته والاستماع إلى قوله، دون أن يكون ثمة ملزم بالاعتماد عليه، كما هو الحال في المقام، فإنّ الأخذ بالمشورة غير ملزم؛ إذ يبقى القرار بعد الاستشارة بيد القيادة العليا، طبقاً لما دلّ عليه قوله تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [آل عمران: ١٥٩].

وقد ذكرنا، في الكتاب المشار إليه، جملةً من الشواهد على جواز الاعتماد على قول أهل الخبرة من غير المسلمين؛ ومنها: ما روي في كتب السيرة من أن رسول الله ﷺ قد استأجر شخصاً مشركاً يرشده إلى سنن الطريق^(٢) عند الهجرة من مكة

(١) الإنجاد في أبواب الجهاد، لمحمد بن عيسى بن المناصف الأزدي القرطبي (ابن المناصف)، ص ١٥٨ - ١٥٩.

(٢) قال ابن هشام: «فاستأجرا (رسول الله ﷺ وأبو بكر) عبد الله بن أقط (أريقط / أرقد) رجلاً من بني الدئل بن بكر - وكانت أمّه امرأة من بني سهم بن عمرو، وكان مشركاً -؛ يدهلها على

إلى المدينة، فهو ﷺ قد أخذ برأيه، واستأمنه على حياته.

ولكن في المقابل، قد يمنع من استشارتهم؛ ويستدل على المنع:
أولاً: بآية النهي عن اتخاذهم بطانة.

ولكنه استدلال ضعيف، وسيأتي ما في الاستدلال بها.

وثانياً: بما رواه أحمد والنسائي، عن أنس بن مالك قال: «قال رسول الله ﷺ: لا تستضيئوا بنار المشركين»^(١). وقد سُئل الحسن البصري عن المقصود بهذا الحديث؟ فقال: «إنه يقول: لا تستشيروا المشركين في شيء من أموركم، وتصديق ذلك في كتاب الله عز وجل: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: ١١٨]»^(٢). وقال الزمخشري: «صَرَبَ الاستضاءة بنارهم مثلاً لاستشارتهم في الأمور، واستطلاع آرائهم»^(٣)، فجعل الرأي مثل الضوء عند الحيرة^(٤). ونسب الشريف الرضي هذا التفسير إلى القليل، ثم أضاف: «وهذا أيضاً مجاز آخر؛ لأنه عليه الصلاة والسلام شبه الاسترشاد بالرأي بالاستضاءة بالنار، إذ كان فعله كفعلها، في تبين المبهم، وتنوير المظلم»^(٥).

ولكن ثمة احتمال بل رأي آخر في شرح العبارة المذكورة، قد يكون أقرب إلى ظاهرها، وهو أنه ﷺ أراد الابتعاد عنهم في المنازل. وقد رجّحه ابن كثير، وغيره^(٦)؛ قال ابن كثير: «وأما الاستضاءة بنار المشركين فمعناه لا تقاربوهم في

الطريق، فدفعوا إليه راحلتيهما، فكانتا عنده يرعاهما لميعادهما»، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٣٥، والقصة المذكورة في صحيح البخاري، وفيها أن الدليل كان «على دين كفار قريش»، صحيح البخاري، ج ٣، ص ٤٨.

(١) سنن النسائي، ج ٨، ص ١٧٧، ومسنند أحمد، ج ٣، ص ٩٩.

(٢) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ١٠، ص ١٢٧.

(٣) الفائق في غريب الحديث، ج ٢، ص ٢٩٢.

(٤) شرح سنن النسائي، للسيوطي، ج ٨، ص ١٧٧.

(٥) المجازات النبوية، ص ٢٦٨.

(٦) حاشية السندي على النسائي، ج ٨، ص ١٧٧.

المنازل، بحيث تكونون معهم في بلادهم، بل تباعدوا منهم، وهاجروا من بلادهم. ولهذا روى أبو داود: «لا تترأى نارهما».. فحمل الحديث على ما قاله الحسن عليه السلام، والاستشهاد عليه بالآية، فيه نظر^(١). وسيأتي في بحث الهجرة لاحقاً أن النظر في حديث «لا تترأى نارهما» إلى اجتناب الإقامة معهم في دار الحرب، وليس مطلقاً.

فالصحيح أنه لا مانع من استشارة الموثوقين من غير المسلمين في الشؤون الحربية أو السياسية أو غيرها.

ب. اكتساب العلوم العسكرية من الآخر

لا ريب في جواز اكتساب العلوم العسكرية والأمنية ونظيرها من الآخر؛ لأن قوة المجتمع الإسلامي وتلبية حاجاته الأمنية والعسكرية الضرورية أمر لا بد منه، وأخذ ذلك من غير المسلمين جائز، ما دام أنه ليس مشروطاً بشروط معينة، تقيّد المسلمين، وتضرّ بمصلحتهم، ولا يترتب عليه ارتباط المسلمين مع الآخر بمعاهدات مذلة أو ما إلى ذلك.

ويؤيد ذلك ما ورد في السيرة من أن النبي صلى الله عليه وسلم جعل فداء أسرى المشركين أن يعلم أحدهم رجلاً من المسلمين القراءة والكتابة؛ فقد روى ابن سعد قال: أخبرنا الفضل بن دكين: أخبرنا إسرائيل، عن جابر، عن عامر، قال أسر رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم بدر سبعين أسيراً، وكان يفادي بهم على قدر أموالهم، وكان أهل مكة يكتبون، وأهل المدينة لا يكتبون، فمن لم يكن له فداءً دفع إليه عشرة غلمان من غلمان المدينة، فعلمهم، فإذا حذقوا فهو فداؤه^(٢). وربما يشهد لذلك ما روي من أن النبي صلى الله عليه وسلم كان يأمر أصحابه بتعلم اللغات غير العربية؛ لحاجته إلى قراءة الرسائل التي تأتيه من الآخرين؛ فقد روى الحاكم قال: حدثنا الإمام أبو الوليد وأبو بكر بن قريش قالا: ثنا الحسن بن سفيان: ثنا قتيبة بن سعيد: ثنا جرير، عن الأعمش،

(١) تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٤٠٧.

(٢) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٢.

عن ثابت بن عبيد، عن زيد بن ثابت قال: قال لي رسول الله ﷺ: «أتحسن السريانية؟ فقلت: لا، قال: فتعلّمها؛ فإنه يأتينا كتب، فتعلّمتها في سبعة عشر يوماً، قال الأعمش: كانت تأتیه كتب لا يشتهى أن يطّلع عليها إلا من يثق به»^(١). ورواه ابن حبان في صحيحه^(٢). قال الشيخ محمد بن عبد الكريم الجزائري (ت: ١٢٦٧هـ): «دَلَّ الحديث الأول على جواز تعلم الكتابة من الكفار بلا شرط ضرورة.. فأفاد ذلك جواز تعلّم العلوم الآلية - التي لها منفعة في أمر الدين - من الكفار، فإنه إذا جاز تعلّم الكتابة منهم، التي يتوسل بمعرفتها إلى كتابة كلام الله تعالى وتلاوته وحفظه، فبالأولى غيرها، كالأموال الحربية»^(٣).

ج. الاستعانة به لأغراض تجسسية

إنّ الاستعانة بالمشرك لأجل التعرف على أخبار العدو، بمعنى اتخاذه عيناً، والاعتماد على قوله ولو لم يكن مسلماً، أمرٌ جائز بلا ريب؛ ويدلّ عليه ما ذكرناه في مبحث القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني، من قبول قوله إذا كان ثقةً مأموناً. ويؤيده أيضاً ما جاء في الخبر من استعانة رسول الله ﷺ بعينٍ مشرك قبيل الحديبية^(٤).

(١) المستدرک علی الصحیحین، ج ٣، ص ٤٢٢.

(٢) صحيح ابن حبان، ج ١٦، ص ٨٥.

(٣) السعي المحمود في نظام الجنود، ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

(٤) روى عبد الرزاق، عن معمر قال: «أخبرني الزهري قال: أخبرني عروة بن الزبير، عن المسور بن مخرمة ومروان بن الحكم - صدّق كل واحد منهما صاحبه - قالوا: خرج رسول الله ﷺ زمن الحديبية في بضع عشرة مئة من أصحابه، حتى إذا كانوا بذي الحليفة قلد رسول الله ﷺ الهدى، وأشعره، وأحرم بالعمرة، وبعث بين يديه عيناً له من خزاعة يخبره عن قريش، وسار رسول الله ﷺ، حتى إذا كانوا بغدير الأشطاط قريباً من عسفان أتاه عينه الخزاعي، فقال: إني قد تركت كعب بن لؤي وعامر بن لؤي قد جمعوا لك الأحابيش، وجمعوا لك جموعاً، وهم مقاتلون، وصادوك عن البيت، فقال النبي ﷺ: «أشيروا علي..»، المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني، ج ٥، ص ٣٣٠. ورواه الطبري أيضاً في جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢٦، ص ١٢٦، وابن حبان في الصحيح، ج ١١، ص ٢١٧، وغيرهم.

هذا، وقد استدل ابن القيم بالخبر المذكور على شرعية الاستعانة بهم في الحرب ذاتها، فضلاً عن بعض شؤونها، قال: «إنَّ الاستعانة بالمشارك المأمون في الجهاد جائزة عند الحاجة؛ لأنَّ عَيْنَهُ الخزاعيَّ كان كافراً إذ ذاك، وفيه من المصلحة أنه أقرب إلى اختلاطه بالعدوِّ، وأخذ أخبارهم»^(١).

ولكن يضعفه:

أولاً: ما قد يقال من أنَّ هذه ليست استعانة في حربٍ، واحتمال الفرق قائمٌ. بل يمكن القول: إنَّ هذه ليست استعانة من أصل؛ لأنها مجرد اعتماد على قوله، والاستعانة ناظرة إلى المدد بالعديد أو العدة أو ما إلى ذلك.

وقد يُدفع ذلك بأنَّ الاستعانة؛ حيث لم تكن أمراً تعبدياً، فالعُرف - كما لا يبعد - لا يفرق بين المجالين، بل لك أن تقول: إنَّ مفهوم الاستعانة عرفاً شامل للاستعانة بالقول والرأي، ولا ينحصر بالاستعانة بالفعل والمدد المادي.

ثانياً: إنَّ المستفاد من بعض الروايات أنَّ الخزاعيَّ كان قد أسلم قبل أن يبعثه النبي ﷺ عيناً، كما يظهر من الاستيعاب والمغازي^(٢)، وعليه تكون الاستعانة بمسلم.

د. الاستعانة بالسلح

وذلك إما باستعارة السلح منهم؛ أو شرائه، سواء أكان الشراء من غير المسلم مباشرة أو كان هو واسطة في الشراء من طرف ثالث؛ لأنَّ الحاجة تستدعي

(١) زاد المعاد، ج ٣، ص ٢٦٨.

(٢) قال في الاستيعاب: «بسر بن سفيان بن عمرو بن عويمر الخزاعي أسلم سنة ست من الهجرة، وبعثه النبي ﷺ عيناً إلى قريش إلى مكة، وشهد الحديبية، وهو المذكور في حديث الحديبية...»، الاستيعاب، لابن عبد البر، ج ١، ص ١٦٦. وظهره أن بعثه بعد إسلامه، بل إنَّ ذلك ظاهر بوضوح ممَّا ذكره الواقدي في المغازي، فإنه ذكر أنَّ بسرًا أتاه مسلماً في شوال سنة ست، ثم يذكر خروجه إلى مكة وأنه أحرم وأشعر وأصحابه البدن، إلى أن يقول: «ودعا رسول الله ﷺ بسر بن سفيان من ذي الخليفة، فأرسله عيناً له، وقال: إنَّ قريشاً قد بلغها أنَّي أريد العمرة، فخبّر لي خبرهم، ثم القني بما يكون منهم»، المغازي، ج ١، ص ٥٧٣. والظاهر أنه ﷺ اختاره عيناً دون غيره؛ لأنه لا زال قريب عهد بالإسلام، فلا ينكشف أمره.

إما أخذ السلاح منهم؛ لكونه غير متوفر عند المسلمين بما فيه الكفاية؛ وإما لأن المتوفر ليس بالتنوع المطلوبة للحرب. ولا يخفى أن بعض الأسلحة والمعدات العسكرية أو البرامج العسكرية الخاصة قد تكون متوفرة عند الآخرين بشكل أفضل مما عليه الحال عند المسلمين. والظاهر أن الشراء - وإن كان في زماننا موضع استنكار في بعض الحالات^(١) - أو الاستعارة جائزان بالعنوان الأولي، ولا ريب فيها؛ إذ لا دليل على المنع، بل إن قواعد الشريعة، من أصالة الحلية؛ ومطلقات حل البيع؛ ولزوم الوفاء بالعقود، كلها، تدل على جواز الشراء في هذه الحالة، ويدل عليه أيضًا مطلقات ما دل على جواز المعاملة مع غير المسلمين، وكذلك مطلقات ما دل على جواز - بالمعنى الأعم - إعداد العدة، وتعزيز القدرات والخبرات بالوسائل المعروفة.

ويشهد لذلك أيضًا ما ورد من استعارة رسول الله ﷺ دروعًا من بعض المشركين، وهو صفوان بن أمية. والقضية مروية في مصادر الفريقين:

أما في مصادرنا؛ فقد رواه الكليني، في الصحيح، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي نجران، عن عاصم بن حميد، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سمعته يقول: «بعث رسول الله ﷺ إلى صفوان بن أمية، فاستعار منه سبعين درعًا بأطرافها^(٢)»، قال: فقال: أغضبًا يا محمد؟! فقال النبي ﷺ: بل عارية مضمونة^(٣). ورواه الشيخ الطوسي، بإسناده عن الحسين بن سعيد، عن النضر، عن عاصم بن حميد، مثله^(٤). ورواها أيضًا، بسنده عن الحسين بن سعيد، عن

(١) أذكر أنه في خلال الحرب العراقية الإيرانية هوجمت إيران من قبل سياسيين وإعلاميين عرب بأنها تشتري السلاح من بعض الدول المعادية.

(٢) قال المجلسي: «قوله عليه السلام: «بأطرافها» في نسخ الكتاب، وأكثر نسخ التهذيب: «بأطرافها» بالفاء. ولعل المراد بها المغفر وما يلبس على الساعدين وغيرها؛ فإنها تجعل على أطراف الدرع. وفي بعض نسخ التهذيب بالقاف، ولعله أنسب. قال في القاموس: الطراق ككتاب: الحديد يعرض ثم يدار فيجعل بيضة ونحوها»، مرآة العقول، ج ١٩، ص ٢٩١.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٢٤٠.

(٤) تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٨٣.

فضالة، عن أبان، عن سلمة^(١)، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليه السلام، قال: «جاء رسول الله ﷺ إلى صفوان بن أمية، فسأله سلاحًا ثمانين درعًا، فقال له صفوان: عارية مضمونة أو غصبًا؟ فقال له رسول الله ﷺ: بل عارية مضمونة، فقال: نعم»^(٢). وفرق هذا عن سابقه أنه جاء في الأول أن رسول الله ﷺ بعث إليه فاستعار، وأما هذا فصريحٌ بمجيء النبي ﷺ إليه. ورواه الصدوق في الخصال، في باب الثلاثة، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٣).

وأما في مصادر السنة؛ فقد روى ابن داوود، بسنده، «أن رسول الله ﷺ استعار منه أدرعًا يوم حنين، فقال: أغضب يا محمد؟! فقال: لا، بل عارية مضمونة»^(٤)، ثم أردفها برواية أخرى، بسنده «عن أناسٍ من آل عبد الله بن صفوان، أن رسول الله ﷺ قال: يا صفوان، هل عندك من سلاح؟ قال: عارية أم غصبًا؟ قال: لا، بل عارية، فأعاره ما بين الثلاثين إلى الأربعين درعًا، وغزا رسول الله ﷺ حنينًا، فلما هُزم المشركون جمعت دروع صفوان، ففقد منها أدرعًا، فقال رسول الله ﷺ لصفوان: إنا قد فقدنا من أدرعك أدرعًا، فهل نغرم لك؟ قال: لا، يا رسول الله؛ لأنّ في قلبي اليوم ما لم يكن يومئذٍ»، قال أبو داوود: «وكان أعاره

(١) مشترك بين الثقة وغيره، ويصعب في هذا السند تمييزه، فلا يسعنا الأخذ بروايته، راجع: هداية المحدثين إلى طريقة المحمدين، ص ٧٤.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ١٨٢.

(٣) رواه مرسلًا، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: جرت في صفوان بن أمية الجمحي ثلاث من السنن: استعار منه رسول الله ﷺ سبعين درعًا حطمية، فقال: أغصبًا يا محمد؟ قال: بل عارية مؤداة، فقال: يا رسول الله، اقبل هجرتي، فقال النبي ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح»؛ وكان راقداً في مسجد رسول الله ﷺ، وتحت رأسه رداءه، فخرج يبول، فجاء وقد سرق رداؤه، فقال: من ذهب بردائي؟ وخرج في طلبه، فوجده في يد رجل، فرفعه إلى النبي ﷺ، فقال: اقطعوا يده، فقال: أقطع يده من أجل ردائي يا رسول الله؟ فأنا أهبه له، فقال: ألا كان هذا قبل أن تأتيني به، فقطعت يده»، الخصال، ص ١٩٣. وهذا الخبر مرسل، فلا يثبت به القطع، ولا سيما أنّ السرقة من غير حرز، ولا قطع فيها.

(٤) سنن أبي داوود، لسليمان بن الأشعث السجستاني، ج ٢، ص ١٥٥-١٥٦.

قبل أن يسلم، ثم أسلم»^(١). والخبر مروى في العديد من المصادر بعدة طرق، وقد استقصاها الألباني، وصحّح الحديث^(٢). وبعض طرقه عندهم تنتهي إلى الإمام الصادق عليه السلام، وهو ما رواه البيهقي، بسنده إلى «أنس بن عياض الليثي، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، أن صفوان بن أمية أعار رسول الله صلى الله عليه وسلم سلاحاً، هي ثمانون درعاً، فقال له: أعارية مضمونة أم غصباً؟! فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بل عارية مضمونة»^(٣). وقد وردت قصة الاستعارة في السيرة النبوية، لابن هشام، والذي ذكر أنه أعطاه مئة درع، وأضاف: «فزعموا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم سأل أن يكفيهم حملها، ففعل»^(٤).

ويشهد لذلك أيضاً ما ورد من أن المسلمين قد «استعاروا من بني قريظة آلة كثيرة، من مساحي وكرازين ومكاتل»^(٥)، يحفرون به الخندق، وهم يومئذ سلم للنبي صلى الله عليه وسلم، يكرهون قدوم قريش»^(٦).

وربما يشهد لجواز الاستعانة بالسلاح من الآخرين ما جاء في كتابه صلى الله عليه وسلم لنصارى نجران: «..وعليهم عارية ثلاثين درعاً، وثلاثين فرساً، وثلاثين بعيراً، إذا كان كَيْدٌ باليمن ومعدرة. وما هلك مما أعاروا رسولي من دروع أو خيل أو ركاب فهو ضمانٌ على رسولي، حتى يؤديه إليهم»^(٧).

(١) سنن أبي داود، ج ٢، ص ١٥٥-١٥٦.

(٢) قال: «وبالجملة فالحديث صحيح بمجموع هذه الطرق الثلاث»، إرواء الغليل، لمحمد ناصر الألباني، ج ٥، ص ٣٤٦.

(٣) السنن الكبرى، ج ٦، ص ٨٩، وقال البيهقي بعد ذكر الخبر: «وبعض هذه الأخبار وإن كان مرسلًا فإنه يقوى بشواهده، مع ما تقدم من الموصول»، المصدر نفسه.

(٤) السيرة النبوية، ج ٤، ص ٨٩١.

(٥) المساحي: المجارف، والكرازين: الفؤوس، والمكاتل: القفف، على ما ذكر.

(٦) المغازي، للواقدي، ج ١، ص ٤٤٦، وإمتاع الأسماع، للمقرئزي، ج ١، ص ٢٢٥.

(٧) تاريخ المدينة المنورة، ج ٢، ص ٥٨٥، وراجع: تفسير مقاتل بن سليمان، ج ١، ص ٢١٢، وراجع: الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٢٦٦، ودلائل النبوة، للبيهقي، ج ٥، ص ٣٨٩، والبداية

هـ. الاستعانة بالآخر في الحرب النفسية

ويمكن الاستعانة بهم إعلامياً؛ لإضعاف جبهة العدو، بإثارة المخاوف في داخلها، وتحويل أفرادها، أو بثّ الإشاعات في أوساطها، وهو ما يدخل في الحرب النفسية. وهذا النحو من الاستعانة لا ينبغي التشكيك في جوازه؛ لوجود المقتضي، وفقد المانع، والمرجع عندها هو أصالة الإباحة. وأما الاستدلال^(١) على المشروعية بما روي من أنّ رسول الله ﷺ قال لنعيم بن عامر الغطفاني: «إنما أنت فينا رجل واحد، فخذلّ عنا إن استطعت، فإنّ الحرب خدعة»، فذهب وزرع الشكوك والمخاوف بين ثلاثي جبهة الحرب المعادية لرسول الله ﷺ، وهم: يهود بني قريظة؛ ومشركو مكّة؛ ومشركو غطفان^(٢)، فإنّ أريد به إثبات شرعية

والنهاية، لابن كثير، ج ٥، ص ٦٦، وإمتاع الأسماع، للمقرئزي، ج ١٤، ص ٧٠، والخراج، لأبي يوسف، ص ٧٢، وكتاب الأموال، للقاسم بن عبيد، ص ٢٤٤، والطبقات الكبرى، ج ١، ص ٢٨٨.

(١) يظهر من بعض الباحثين الاستدلال به، انظر: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة الرابعة، العدد السابع، ص ٢٥٩.

(٢) روى القصة ابن هشام فذكر أن نعيماً «أتى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، إني قد أسلمت، وإن قومي لم يعلموا بإسلامي، فمروني بما شئت، فقال رسول الله ﷺ: إنما أنت فينا رجل واحد، فخذلّ عنا إن استطعت، فإنّ الحرب خدعة. فخرج نعيم بن مسعود حتى أتى بني قريظة، وكان لهم نديماً في الجاهلية، فقال: يا بني قريظة، قد عرفتم ودي إياكم، وخاصة ما بيني وبينكم، قالوا: صدقت، لست عندنا بمتهم، فقال لهم: إن قريشاً وغطفان ليسوا كأنتم، البلد بلدكم، فيه أموالكم وأبنائكم ونسائكم، لا تقدرّون على أن تحولوا منه إلى غيره، وإن قريشاً وغطفان قد جاؤوا لحرب محمد وأصحابه، وقد ظاهروهم عليه، وبلدهم وأموالهم ونسائهم بغيره، فليسوا كأنتم، فإن رأوا نهزة أصابوها، وإن كان غير ذلك لحقوا ببلادهم، وخلوا بينكم وبين الرجل ببلدكم، ولا طاقة لكم به إن خلا بكم، فلا تقاتلوا مع القوم حتى تأخذوا منهم رهناً من أشرفهم، يكونون بأيديكم ثقة لكم على أن تقاتلوا معهم محمداً حتى تنجزوه، فقالوا له: لقد أشرت بالرأي، ثم خرج حتى أتى قريشاً، فقال لأبي سفيان بن حرب ومن معه من رجال قريش: قد عرفتم ودي لكم وفراقي محمداً، وإنه قد بلغني أمر قد رأيت عليّ حقاً أن أبلغكموه، نصحاً لكم، فاكتموا عني، فقالوا: نفعل، قال: تعلموا أنّ معشر يهود قد ندموا على ما صنعوا فيما بينهم وبين محمد، وقد أرسلوا إليه: إنا قد

الاستعانة بالمشاركين للتخذيّل فلا دلالة له على المدّعى؛ لأنّ الرجل - كما هو صريح الرواية - قد جاء وأعلن إسلامه؛ وإنّ أريد الاستدلال به لمشروعية أصل التخذيل فهو استدلالٌ صحيح، وهو ثابتٌ، ولا شكّ في مشروعيته؛ فالتخذيل هو من مصاديق الحرب النفسية.

ثانيًا: في الحرب نفسها

أمّا الاستعانة بهم في الحرب؛ فتارةً تكون بإدخالهم في الجيش الإسلامي، وهذا ما سوف نبحثه في المطلب الثاني؛ وأخرى بالاستعانة بهم من دون إدخالهم

ندمنا على ما فعلنا، فهل يرضيك أن نأخذ لك من القبيلتين، من قريش وغطفان، رجالاً من أشرافهم، فنعطيكهم، فتضرب أعناقهم، ثم نكون معك على من بقي منهم، حتى نستأصلهم؟ فأرسل إليهم: أن نعم، فإن بعثت إليكم يهود يلتمسون منكم رهناً من رجالكم فلا تدفعوا إليهم منكم رجلاً واحداً، ثم خرج حتى أتى غطفان، فقال: يا معشر غطفان، إنكم أصلي وعشيرتي، وأحبّ الناس إليّ، ولا أراكم تتهموني، قالوا: صدقت، ما أنت عندنا بمتهم، قال: فاكموا عني، قالوا: نفعل، فما أمرك؟ ثم قال لهم مثل ما قال لقريش، وحذرهم ما حذرهم. فلما كانت ليلة السبت من شوال سنة خمس، وكان من صنع الله لرسوله ﷺ أن أرسل أبو سفيان بن حرب ورؤوس غطفان إلى بني قريظة عكرمة بن أبي جهل، في نفر من قريش وغطفان، فقالوا لهم: إنا لسنا بدار مقام، قد هلك الخف والحافر، فاغدوا للقتال حتى نناجز محمداً، ونفرغ مما بيننا وبينه، فأرسلوا إليهم: إن اليوم يوم السبت، وهو [يوم] لا نعمل فيه شيئاً، وقد كان أحدث فيه بعضنا حدثاً، فأصابه ما لم يخف عليكم، ولسنا مع ذلك بالذين نقاتل معكم محمداً حتى تعطونا رهناً من رجالكم، يكونون بأيدينا ثقة لنا حتى نناجز محمداً، فإننا نخشى إن ضرستكم الحرب، واشتد عليكم القتال، أن تشمروا إلى بلادكم، وتتركونا والرجل في بلدنا، ولا طاقة لنا بذلك منه، فلما رجعت إليهم الرسل بما قالت بنو قريظة قالت قريش وغطفان: والله إن الذي حدثكم نعيم بن مسعود لحقّ، فأرسلوا إلى بني قريظة: إنا والله لا ندفع إليكم رجلاً واحداً من رجالنا، فإن كنتم تريدون القتال فأخرجوا فقاتلوا، فقالت بنو قريظة حين انتهت الرسل إليهم بهذا: إن الذي ذكر لكم نعيم بن مسعود لحقّ، ما يريد القوم إلا أن يقاتلوا، فإن رأوا فرصة انتهزوها، وإن كان غير ذلك انشمروا إلى بلادهم، وخلوا بينكم وبين الرجل في بلدكم، فأرسلوا إلى قريش وغطفان: إنا والله لا نقاتل معكم محمداً حتى تعطونا رهناً، فأبوا عليهم، وخذل الله بينهم...»، السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧١٢ - ٧١٣.

في الجيش، وهذا ما سوف نتناوله هنا، وهو موضع خلاف بين الفقهاء. ومن هنا نحتاج إلى بحث المسألة ودراساتها:

١. أقوال الفقهاء

فيما يلي نستعرض أقوال الفقهاء من الفريقين حول الاستعانة بغير المسلمين في الحرب:

أ. فقهاء الشيعة

المعروف عند فقهاءنا جواز الاستعانة بغير المسلمين في حربهم في مواجهة أعدائهم، لكن بقيدين، ذكرهما الشيخ، وجرى القوم عليهما من بعده؛ قال الشيخ الطوسي: «ويجوز للإمام أن يستعين بالمشركين على قتال المشركين، بوجود شرطين: أحدهما: أن يكون بالمسلمين قلة، وفي المشركين كثرة؛ والثاني: أن يكون المستعان به حسن الرأي في المسلمين، كما فعل النبي ﷺ مع صفوان بن أمية، واستعان النبي ﷺ بيهود فيقان [قينقاع]، فرضخ^(١) لهم، فإذا حضروا وغنموا لا يسهم لهم، بل يرضخ، كما فعل النبي ﷺ، ويجوز أن يعطوا من سهم المؤلفة من الصدقات»^(٢).

وقال: «يجوز أن يستأجر المشركين إجارة على الجهاد؛ لأنهم ليسوا من أهل الجهاد»^(٣).

وهذا الرأي للشيخ هو ما تبناه الشافعي من قبل، كما سيأتي. وقد امتد بعد الشيخ إلى الكتب الفقهية لفقهاءنا الإمامية؛ فقال ابن البراج: «ويجوز للإمام أن يستعين بالمشركين على قتال المشركين، بأن يكون في المسلمين قلة، أو يكون في

(١) الرضخ: هو ما يعطيه الحاكم من الغنيمة للذين لا سهم لهم، قال الماوردي: «وأهل الرضخ من لا سهم له من حاضري الوقعة من العبيد والنساء والصبيان والزمنى، وأهل الذمة»، الأحكام السلطانية، ج ١، ص ١٤٠.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٨.

المستعان جيد الرأي حسن السياسة»^(١). ولكن ظاهره كفاية أحد الشرطين للحكم بالجواز؛ بمقتضى العطف بـ «أو».

وقال العلامة: «يجوز للإمام الاستعانة بأهل الذمة في حرب الكفار، بشرطين: أن يكون في المسلمين قلة يحتاج معها إليهم، وأن يكونوا ممن يوثق بهم، ويرضخ لهم، ولا يبلغ به سهم المجاهدين من المسلمين»^(٢).

وقال أيضًا: «تجوز الاستعانة بأهل الذمة وبالمشرك المأمون غائلته إذا كان في المسلمين قلة؛ فإن رسول الله ﷺ استعان بصفوان بن أمية على حرب هوازن قبل إسلامه، واستعان بيهود بني قينقاع، ورضخ لهم؛ ولو لم يكن مأمونًا، أو كان بالمسلمين كثرة، لم يستعن بهم؛ قال الله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضُدًا﴾ [الكهف: ٥١]؛ وقال ﷺ: «إِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمَشْرِكِينَ عَلَى الْمَشْرِكِينَ»، وأراد ﷺ مع فقد أحد الشرطين؛ ولأنهم مغضوب عليهم، فلا تحصل النصره بهم، ومع عدم الأمن منهم لا يجوز استصحابهم. وهذا كله مذهب الشافعي. وله قول آخر: جواز الاستعانة بشرط كثرة المسلمين، بحيث لو خان المستعان بهم، وانضموا إلى الكفار، تمكّن المسلمون من مقاومتهم جميعًا. ومنع ابن المنذر من الاستعانة بالمشركين مطلقًا. وعن أحمد روايتان»^(٣).

وقال في المنتهى، بعد أن ذكر الشرطين: «أما مع فقد أحد الشرطين فلا يجوز؛ لقوله ﷺ: «إِنَّا لَا نَسْتَعِينُ بِالْمَشْرِكِينَ عَلَى الْمَشْرِكِينَ»، وإنّا أراد به ﷺ مع فقد أحد الشرطين؛ ولأنهم مع عدم الحاجة إليهم مغضوب عليهم، فلا تحصل النصره بهم، ومع عدم أمنهم لا يجوز استصحابهم؛ لأنّا منعنا الخاذل والمرجف من المسلمين، فمن الكفار أولى»^(٤).

(١) المهذب، ج ١، ص ٢٧٩.

(٢) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٣٩.

(٣) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٤٩.

(٤) منتهى المطلب، ج ١٤، ص ٧٢ - ٧٤.

أقول: ما بُرّر به الشرط الثاني (أن يؤتمنوا) صحيح؛ وأما ما بُرّر به الشرط الأول (أن يكون في المسلمين قلة وحاجة إليهم)، فلا يصح؛ لأنّ كونهم مغضوباً عليهم لا يمنع من الاستعانة بهم، ولو منعت المغضوبية فهي تمنع في صورة الحاجة وغيرها. نعم، هي لا تمنع في صورة الضرورة؛ لأنّ أدلة الضرورة تتقدّم على ما سواها.

ب. فقهاء السنّة

إنّ مسألة الاستعانة مطروحة عندهم قديماً. فقد أجاز الحنفية الاستعانة بشرطين، وهما: الحاجة^(١)؛ وأن يكون الإسلام هو الظاهر^(٢). وكذلك أجاز الشافعي الاستعانة بشرطين^(٣)، وهما: أن يكون للمسلمين حاجة؛ وأن يكون الكافر حسن الرأي في المسلمين؛ قال النووي، بعد أن نقل خبر عائشة الآتي عن عدم قبوله ﷺ بانضمام المشرك الذي أدركه في حرّة الوبرة: «..وقال الشافعي وآخرون: إنّ كان الكافر حسن الرأي في المسلمين، ودعت الحاجة إلى الاستعانة به، استعين به؛ وإلاّ فيكره، وحمل الحديثين على هذين الحالين»^(٤). وتعقيباً على كلام الشافعي الأنف علق البوطي: «ولعلّ هذا هو المتفق مع القواعد ومجموع الأدلة؛ إذ روي أنه عليه الصلاة والسلام قبل معونة صفوان بن أمية يوم حنين.

(١) قال ابن عابدين الحنفكي الحنفي: «..ومفاده جواز الاستعانة بالكافر عند الحاجة»، الدر المختار، ج ٤، ص ٣٢٥.

(٢) قال السرخسي: «ولا بأس بأن يستعين المسلمون بأهل الشرك على أهل الشرك إذا كان حكم الإسلام هو الظاهر عليهم، وما ذلك إلاّ نظير الاستعانة بالكلاب على قتال المشركين؛ أما إذا كان المشركون أهل منعة ولا يقاتلون تحت راية الإسلام فإنه يكره الاستعانة بهم»، شرح السير الكبير، ص ١٤١٢.

(٣) في نصب الراية: «وذهبت طائفة إلى أنّ للامام أن يأذن للمشركين أن يغزوا معه ويستعين بهم، بشرطين: أحدهما: أن يكون في المسلمين قلة بحيث تدعو الحاجة إلى ذلك، والثاني: أن يكونوا ممن يوثق بهم في أمر المسلمين»، نصب الراية، ج ٤، ص ٢٨٩.

(٤) شرح صحيح مسلم، ج ١٢، ص ١٩٩.

والمسألة على ذلك داخلية في إطار ما يسمّى بالسياسة الشرعية^(١).

وقال النووي: «تجوز الاستعانة بأهل الذمة وبالمشركين في الغزو، ويشترط أن يعرف الامام حسن رأيهم في المسلمين، ويأمن خيانتهم. وشرط الامام والبغوي وآخرون شرطاً ثالثاً، وهو أن يكثّر المسلمون، بحيث لو خان المستعان بهم، وانضمّوا إلى الذين يغزوهم، لأمكننا مقاومتهم جميعاً. وفي كتب العراقيين وجماعة أنه يشترط أن يكون في المسلمين قلة، وتمس الحاجة إلى الاستعانة. وهذان الشرطان كالمُتنافيين؛ لأنهم إذا قلّوا حتّى احتاجوا لمقاومة فرقة إلى الاستعانة بالأخرى فكيف يقاومونها؟ قلتُ: لا منافاة؛ فالمراد أن يكون المستعان بهم فرقة لا يكثّر العدو بهم كثرة ظاهرة. وشرط صاحب الحاوي أن يخالفوا معتقد العدو، كاليهود مع النصارى، قال: وإذا خرجوا بشروطه اجتهد الأمير فيهم، فإن رأى المصلحة في تمييزهم؛ ليعلم نكايتهم، أفردهم في جانب الجيش بحيث يراه أصلح، وإن رآها في اختلاطهم بالجيش؛ لئلا تقوى شوكتهم، فرّقهم بين المسلمين»^(٢).

وذهب السرخسي (ت: ٤٨٣هـ) إلى جواز الاستعانة بهم، ورأى أنّ «في الاستعانة بهم زيادة كبت وغيظ لهم، والاستعانة بهم كالاستعانة بالكلاب عليهم»^(٣).

وفرق بعضهم بين الاستعانة بالأفراد، فتجوز؛ والاستعانة بالدول والكيانات، فلا تجوز. قال تقي الدين النبهاني: «يجوز أن يستعان بالكفار بوصفهم أفراداً، وبشرط أن يكونوا تحت الراية الإسلامية، بغض النظر عن كونهم ذميين أو غير ذميين، أي سواء كانوا من رعايا الدولة الإسلامية أم لم يكونوا؛ أما الاستعانة بهم كطائفة معينة، لها كيان مستقل عن الدولة الإسلامية، فلا يجوز مطلقاً»^(٤).

وفي المقابل، منع بعضهم من الاستعانة بالمشركين مطلقاً. وهذا ظاهر الإمام

(١) فقه السيرة النبوية، ص ٢٦٤.

(٢) روضة الطالبين، ج ٧، ص ٤٤١.

(٣) المبسوط، ج ١٠، ص ٣٣.

(٤) الشخصية الإسلامية، ج ٢، ص ١٧٦.

مالك^(١)؛ وكذلك مذهب أحمد، كما جاء في نصب الراية^(٢)؛ وقال ابن الجوزي، تعليقاً على حديث «لن أستعين بمشركٍ»: «هذا الحديث نصٌّ في أنه لا يجوز الاستعانة في الجهاد بكافر، وهو مذهب أحمد عليه السلام. وقال أبو حنيفة والشافعي: يستعان بهم، إلا أن الشافعي يشترط أن يكون بالمسلمين حاجة إليهم، وأن يكون من يستعان به منهم حسن الرأي في المسلمين»^(٣).

وإلى المنع المطلق ذهب الشوكاني، قال: «إنَّ الظاهر من الأدلة عدم جواز الاستعانة بمن كان مشركاً، مطلقاً؛ لما في قوله عليه السلام: «إنا لا نستعين بالمشركين» من العموم؛ وكذلك قوله: «أنا لا أستعين بمشركٍ». ويؤيده قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]^(٤).

٢. أدلة عدم جواز الاستعانة بالمشرك

أولاً: القرآن الكريم

الآية الأولى: قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]. بتقريب أن تولية الكافر في جهاز الدولة الإداري أو السياسي هو نوع سلطنة للكافر على المسلم، وهو منفي بنص الآية المباركة. وقد استشهد الشوكاني بالآية في كلامه المتقدم.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: في بحثنا حول قاعدة نفي السبيل^(٥) قلنا: إنها ليست بصدد نفي السبيل التشريعي، وإنما هي بصدد نفي السبيل الأخروي، وإنه لا مانع من شمولها للسبيل الخارجي، دون أن ينتقض ذلك بحصول سبيل خارجي على المؤمنين؛

(١) المدونة الكبرى، ج ٢، ص ٤٠.

(٢) نصب الراية، ج ٤، ص ٢٨٩.

(٣) كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج ٤، ص ٤٠٤.

(٤) المجموع، ج ١٩، ص ٢٨٣، وشرح صحيح مسلم، ج ١٢، ص ١٩٩.

(٥) انظر: كتابنا «القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني»، ج ٢، ص ٣٨.

لأنها تروم القول: إنَّ الله تعالى من جانبه المقدس لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً، وأمَّا السبيل الحاصل خارجاً فهو ليس سبيلاً من عند الله تعالى، بل هو سبيل من قِبَل المؤمنين أنفسهم؛ حيث إنهم، وبسوء اختيارهم، وبسبب عدم تآزرهم، وعدم توأصيتهم بالحق، وعدم تناهيهم عن المنكر، قد هيأوا لمثل هذا السبيل على أنفسهم، كما يقول القاضي ابن العربي^(١)؛ أو أنَّ ذلك هو بسبب عدم أخذهم بلوازم إيمانهم، كما عبّر السيد الطباطبائي^(٢). ولك أن تقول: إنَّ السبيل الذي يكون بسبب ابتعادهم عن الأخذ بالأسباب والاعتماد على قوانين القوة، والتنازع فيما بينهم، هو سبيل فرضوه على أنفسهم، ولم يفرضه الله عليهم، قال عز وجل: ﴿وَلَا تَنَزَعُوا فَنَفْسَلُوا وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وليس هذا ما نفته الآية. وهذه الإجابة نجدها عند بعض المفسرين^(٣) والفقهاء^(٤).

(١) قال: «إنَّ الله سبحانه لا يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً منه، إلا أن تتواصوا بالباطل، ولا تتناهوا عن المنكر، وتتقاعدا عن التوبة، فيكون تسليط العدو من قبلكم»، أحكام القرآن، ج ١، ص ٦٤٠.

(٢) قال: «ويمكن أن يكون نفي السبيل أعم من النشأتين: الدنيا؛ والآخرة؛ فإن المؤمنين غالبون بإذن الله دائماً، ما داموا ملتزمين بلوازم إيمانهم، قال تعالى: ﴿وَلَا تَهِنُوا وَلَا تَحْزَنُوا وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٩]»، تفسير الميزان، ج ٥، ص ١١٦.

(٣) قال الجبائي: «ولو حملناه على الغلبة لكان ذلك صحيحاً؛ لأنَّ غلبة الكفار للمؤمنين ليس مما فعله الله؛ فإنه لا يفعل القبيح، وليس كذلك غلبة المؤمنين للكفار؛ فإنه يجوز أن ينسب إليه سبحانه»، مجمع البيان، ج ٣، ص ٢١٩.

(٤) قال السيد الإمام: «يمكن أن يقال: إنَّ قوله ذلك لنكتة مذكورة في الصدر، وهو قوله تعالى: ﴿لَكُمْ فَتْحٌ مِّنَ اللَّهِ﴾ [النساء: ١٤١]، فجعل الفتح منه تعالى وبتأييده وإمداده. وقال في الكفار: ﴿وَإِنْ كَانَ لِلْكَافِرِينَ نَصِيبٌ﴾ فلم يسمه فتحاً، ولا نسبته إلى نفسه؛ فلعلَّ قوله: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ﴾ ناظر إلى هذه التفرقة، وأنَّ النصيب الذي لهم ليس بإمداد من الله وتأييد وجعل سبيل، بخلاف فتح المسلمين، فإنه فتح من قبل الله، وجعل سبيل للمسلمين عليهم. لكن مع ذلك لا توجب تلك المناسبة صرف الكبرى إلى خصوص المورد، فلا يبعد استفادة مطلق السبيل منه»، كتاب البيع، ج ٢، ص ٧٢٤.

ثانيًا: سلّمنا بدلالة الآية على نفي السبيل التشريعي، بيد أن النقاش هو في الصغرى، أعني في صدق السبيل على الاستعانة بهم، فإننا لو كنا نجعلهم في موضع القيادة، بأن ننضوي في حلف تحت قيادتهم، فهذا يجعل لهم سبيلًا على المسلمين، إلا أن المفروض أن دور الآخر هو دور المعين للمسلمين، فليس له سبيل على المسلم، بل السبيل للمسلم عليه.

الآية الثانية: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بَطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُؤًا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تَخْفَى صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨].

وهذه الآية المباركة، التي نهت عن اتخاذ بطانة^(١) من غير المسلمين، قد استدلل بها الفقهاء في العديد من الموارد التي تتصل بالعلاقة مع غير المسلمين؛ منها: النهي عن اتخاذ الآخر صديقًا يطلعه على أسرارهِ^(٢)، كما أوضحنا ذلك في فقه

(١) بيان: قال الشيخ: «والبطن خلاف الظهر، فمنه بطانة الثوب خلاف ظهارته؛ لأنها تلي بطنه، وبطانة الرجل خاصته؛ لأنها بمنزلة ما يلي بطنه من ثيابه في القرب منه، ومنه البطنة وهو امتلاء البطن بالطعام. والبطان حزام البعير؛ لأنه يلي بطنه. وقوله: ﴿مِّن دُونِكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٨]، (من) تحتل وجهين: أحدهما: أن تكون دخلت للتبعيض، والتقدير: لا تتخذوا بعض المخالفين في الدين بطانة؛ والثاني: أن يكون دخولها لتبين الصفة، كأنه قيل: لا تتخذوا بطانة من المشركين. وهو أعم وأولى؛ لأنه لا يجوز أن يتخذ مؤمن كافرًا بطانة على حال. وقال بعضهم: إن (من) زائدة، وهذا ليس بجيد؛ لأنه لا يجوز أن يحكم بالزيادة مع صحة حملها على الفائدة. وقوله: ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: ١١٨] معناه: لا يقصرون في أمرهم خبالًا، من قولهم: ما ألوت في الحاجة جهدًا، ولا ألو الأمر ألوا أي لا أقصر جهدًا.. ومنه قوله: ﴿وَلَا يَأْتَلِ أُولُو الْفَضْلِ مِنكُمْ﴾ [النور: ٢٢]، معناه: لا يقصر، وقيل: لا يحلف، والأصل التقصير. والخبال معناه النكال. وأصله الفساد، يقال: في قوائمه خبل وخبال، أي فساد من جهة الاضطراب. ومنه: الخبل الجنون، لأنه فساد العقل، ورجل مخبل الرأي أي فاسد الرأي. ومنه: الاستخبال طلب إعادة المال لفساد الزمان»، التبيان، ج ٢، ص ٥٧١، وقال: «والبطانة معناها هاهنا خاصة الرجل، الذين يستبطنون أمره، ويسمون دخلاء، أي لا تجعلوا من هذه صفته من غير المؤمنين»، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٢) فقه السنة، ج ٢، ص ٦٠٧.

العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر؛ ومنها: منع اتخاذ الكاتب (كاتب القاضي) غير المسلم؛ لأنّ الكاتب بطانة^(١)، وقال الجصاص (ت: ٢٧٠هـ): «وفي هذه الآية دلالة على أنه لا تجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين من العمالات والكتبة»^(٢)، وقد استند المتوكل إلى هذه الآية في عزل الكتّاب غير المسلمين^(٣).

وأجبنا عن ذلك: إنّ النهي عن اتخاذهم بطانة ليس لكونهم غير مسلمين، بل لكونهم - وفق ما جاء في نصّ الآية - يتّصفون ببعض المواصفات، وهي أنّهم غير مؤمنين، بل يكيدون للمؤمنين، ولا يألون جهداً في إفساد الواقع الإسلامي: ﴿لَا يَأْلُوْنَكُمْ خَبَالًا﴾، وهم يتمنّون العنت والمشقة^(٤) للمسلمين: ﴿وَدُّوْا مَا عَنِتُّمْ﴾، وقد ظهرت علامات البغض والشنآن لكم من فلتات ألسنتهم، وثنايا كلامهم، فنواياهم الخبيثة وما يضمرون لكم هي من الشدة بحيث يصعب عليهم إخفاؤها، ففضحتها ألسنتهم: ﴿قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ﴾، وما تخفي صدورهم من الكيد أعظم مما ظهر على ألسنتهم: ﴿وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾. فهذه المواصفات، بدءاً من قوله: ﴿لَا يَأْلُوْنَكُمْ خَبَالًا﴾، مرجعها إلى أمر واحد، وهو إضرار الشرّ للمؤمنين، وهذا الأمر هو قيد احترازي، فيتقيد الحكم به، أو يكون بمثابة العلة له، فيدور الأمر مدارها.

ودعوى أنّ غير المسلمين بأجمعهم أو غالبيتهم كذلك، هي دعوى مخالفة

(١) السرائر، ج ٢، ص ١٧٥.

(٢) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٧.

(٣) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ١٦٧.

(٤) قال الشيخ محمد عبده: إنّ الآية تنهى «عن اتخاذ بطانة من غير المؤمنين، يكون من صفتها أنها تبذل وسعها في خذلانهم، وإيصال الضرر إليهم، فيكون إدلاء المؤمنين إليها بأسرارهم، واتخاذها عضداً لهم في أعمالهم، إعانة لها على الإيقاع بهم؛ أما إذا أمن الضرر وغلب الظن بالمنفعة.. فلا حذر في الاستعانة بمن لم يكن من المسلمين»، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج ١، ص ٨٢٣.

للواقع، ولا سيَّما بعرضها العريض، وبلحاظ اختلاف الأزمنة؛ فما أكثر الذين يؤمنون من غير المسلمين، ويوثق بهم، ولا يريدون للناس إلا الخير، كما قال تعالى: ﴿وَمِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِقِنطَارٍ يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ وَمِنْهُمْ مَنْ إِنْ تَأْمَنُهُ بِدِينَارٍ لَا يُؤَدِّهِ إِلَيْكَ﴾ [آل عمران: ٧٥]. والقرآن نفسه قد أكد لنا أنَّ طائفة من أهل الكتاب يحبون المسلمين: ﴿وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةَ الَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصْرُكَ...﴾، بل إن سياق آية البطانة واضح في النظر إلى بعض غير المسلمين، وليس جميعهم، فلاحظ قوله تعالى: ﴿لَيْسُوا سَوَاءً مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ أُمَّةٌ قَائِمَةٌ يَتَّبِعُونَ ءَايَاتِ اللَّهِ ءَإِنَّا ءَاتَيْنَا آلِيلَ وَهُمْ يَسْجُدُونَ﴾ [آل عمران: ١١٣]، وليست هذه الآية الأخيرة على الأظهر والأقرب بناظرة إلى بعض من أسلم من أهل الكتاب في زمان رسول الله ﷺ^(١).

خلاصة ما يستفاد من هذه الآية أنها بصدد تصنيف الآخر إلى صنفين: الأول: من لا يؤمن، فلا يجوز اتخاذه بطانة؛ والثاني: من يؤمن، فيجوز اتخاذه كذلك. هذا كله لو أريد بقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ﴾ غير المسلمين. ولكن ثمة قول آخر في التفسير، وهو أنَّ المراد بها خصوص المنافقين؛ بدلالة السياق؛ لأنَّ الآيات التي تلتها واضحة في النظر إلى المنافقين. ولا ينافي ذلك كون ما سبقها وارداً في اليهود. والذي يرجح كونها ناظرة إلى المنافقين أنَّ لحنها يشي بذلك، فلاحظ قوله: ﴿وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ﴾ [آل عمران: ١١٨]. وعندها يمكن

(١) قال المفسر المبدع الشيخ البلاغي: «لم يصح أنَّ الآية نزلت في ابن سلام وأمثاله ممن أسلم من أهل الكتاب، بل لم يعهد من هؤلاء اتصافهم بالصفات المذكورة في الآية والتي بعدها، بحيث يستحقون التنويه بها، مع أنَّ الآية السابقة، وخصوص قوله تعالى: ﴿وَيَقْتُلُونَ آلَ نَبِيِّنَا﴾ [آل عمران: ١١٢] تدل على أنَّ السياق هو في أحوال أهل الكتاب من الأوائل، فالمناسب أن يراد المؤمنون منهم؛ لبيان فضلهم وإخراجهم من تلك المذمة العامة. فالتلوُّ لهم هي آيات كتبهم الحقيقية، ولم يعلم أنه يمتنع في شريعتهم أن يتلوها في سجودهم»، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٣٢.

القول: لا مجال لإلحاق غير المسلمين بهم؛ لأنّ اتخاذ البطانة من المنافقين فيه خطورة أكثر من اتخاذ غير المسلمين؛ لأنّ غير المسلم ليس مخادعاً بطبيعته، وإنما هو واضحٌ في إعلان دخليته، بخلاف المنافق؛ فإنّ تستره بالإسلام، وإبطانه الكفر، يجعله شخصاً غير مأمون.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضْداً﴾ [الكهف: ٥١]. وقد تقدم الاستدلال بها في كلام العلامة، ونقله في الجواهر بما ظاهره أنه متبنٍّ له^(١). ولكن الاستدلال بهذه الآية لا يصح؛ لأنها تتحدث عن الله تعالى، وعن فعله: ﴿مَا أَشْهَدْتُهُمْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَا خَلَقَ أَنْفُسَهُمْ وَمَا كُنْتُ مُتَّخِذَ الْمُضِلِّينَ عَضْداً﴾ [الكهف: ٥١]، وهي بمثابة التعليل لما جاء في الآية السابقة عليها، والتي نهت عن اتخاذ إبليس وذريته أولياء: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا﴾ [الكهف: ٥٠]. فهي تظهر عدم قابلية هؤلاء ليكون أولياء أو شركاء يعبدون^(٢) من دون الله تعالى، وكيف يكونون أولياء أو شركاء مع أنه تعالى لم يشهدهم خلق السماوات والأرض، ولا خلق أنفسهم، فلم يكونوا حاضري وشاهدي عملية الخلق، ولا اتخذهم الله عضداً له في عملية الخلق؛ ليسوغ لكم اتخاذهم أولياء، ولو أنه تعالى أراد اتخاذ عضد له - ومن الواضح أنه يتخذ العضد لا من موقع الحاجة، بل كأداة تنفيذية - فلن يتخذ المضللين؟! هذا ما رامت الآية بيانه، ولكن هذا لا علاقة باستعانة المسلمين بغيرهم في الحرب، مع الأمن من غدرهم وكيدهم.

ثانياً: الأخبار

الرواية الأولى: خبر أبي حميد الساعدي، «أنّ رسول الله ﷺ خرج يوم أحد،

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ١٩٦، وأيضاً نقله الشيخ مغنية في فقه الإمام جعفر الصادق، ج ٢، ص ٢٦١.

(٢) قال تعالى: ﴿بَلْ كَانُوا يَعْبُدُونَ الْجِنَّ أَكْثَرُهُمْ بِهِمْ مُؤْمِنُونَ﴾ [سبأ: ٤١].

حتى إذا جاوز ثنية الوداع إذا هو بكتيبة خشناء^(١)، فقال: من هؤلاء؟ قالوا: هذا عبد الله بن أبي بن سلول في ستمائة من مواليه من اليهود من أهل قينقاع، وهم رهط عبد الله بن سلام، قال: وقد أسلموا؟ قالوا: لا، يا رسول الله، قال: قولوا لهم: فليرجعوا؛ فإننا لا نستعين بالمشركين على المشركين^(٢). ورواه الضحاك في الأحاد والمثاني^(٣). وقال الزيلعي بعد نقل الرواية الآنفة: «الواقدي في كتاب المغازي، ولفظه: «فقال: من هؤلاء؟ قالوا: يا رسول الله، هؤلاء حلفاء بن أبي، من يهود، فقال ﷺ: لا نستنصر بأهل الشرك على أهل الشرك»^(٤). ورواه الحاكم، وفيه: «خرج رسول الله ﷺ، حتى إذا خلف ثنية الوداع إذا كتيبة، قال: من هؤلاء؟ قالوا: بنو قينقاع، وهو^(٥) رهط عبد الله بن سلام، قال: وأسلموا؟ قالوا: لا، بل هم على دينهم، قال: قل لهم: فليرجعوا؛ فإننا لا نستعين بالمشركين»^(٦).

ولوحظ على الاستدلال بها:

أولاً: إن بني قينقاع قد أُجِّلُوا عن المدينة قبل معركة أحد؛ قال ابن إسحاق: «كانوا أول يهود نقضوا ما بينهم وبين رسول الله وحاربوا فيما بين بدر وأحد»^(٧)، وقد ساروا إلى أذرعات في الشام^(٨)، فكيف يحضر منهم خمسمائة فارس في يوم أُحُد؟!

ولكن قد يقال: إنه لا يمنع الإجماع العام من بقاء بعض رجالهم من موالى ابن سلول، ولذا سيأتي لاحقاً قول الشافعي: إن رسول الله ﷺ استعان «بعد بدر

(١) قال الزبيدي: «ومن المجاز: كتيبة خشناء أي كثيرة السلاح»، تاج العروس، ج ١٨، ص ١٧٨.

(٢) الطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٢، ص ٤٨.

(٣) الأحاد والمثاني، ج ٤، ص ٩٧.

(٤) نصب الراية، للزيلعي، ج ٤، ص ٢٨٨.

(٥) هكذا في المصدر.

(٦) المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ١٢٢، والسنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ٣٧.

(٧) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٥٦١.

(٨) الطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٢، ص ٢٩. وتقع أذرعات اليوم في شرق الأردن.

بستين في غزاة خيبر بعددٍ من يهود بني قينقاع، كانوا أشدّاء»^(١).

ثانيًا: لو صحّت الاستعانة بهم فمن المحتمل قويًا أنّ النبي ﷺ إنما لم يستعن بهم؛ بسبب أنّهم كانوا أهل قوّة ومنعة، ولهم كيان مستقلّ، فلا يؤمن جانبهم أن ينقلبوا على المسلمين على حين غفلة^(٢).

ولكنّ يرد عليه بأنّ ما ذكر وإنّ كان محتملاً، وقد يصلح لإبطال الاستدلال بالفعل، لكنّ المفروض أنّ الرواية لم تقتصر على بيان رفضه ﷺ الاستعانة بهم، بل إنه ﷺ قد أوضح سرّ امتناعه عن الاستعانة بقوله: «إنا لا نستعين بالمشرّكين»، وهو مطلقٌ وظاهرٌ في المنع حتى لو لم يكونوا بهذه الصفة.

ثالثًا: إنّ الرواية أخصّ من المدعى؛ لأنّه ﷺ - فيما عدا رواية الحاكم - لم يقل: «إنا لا نستعين بالمشرّكين»؛ ليدلّ ذلك على المنع من مطلق الاستعانة بهم، وإنّما قال - بحسب أكثر مصادر الرواية -: «إنا لا نستعين بالمشرّكين على المشرّكين»، فقيد «على المشرّكين» هو قيدٌ احترازي يضيّق دائرة الاستعانة الممنوعة، وهو ظاهرٌ في أنّ علة المنع ليست في شرك المستعان بهم فحسب، بل إنّ لشرك المستعان عليهم أيضًا دورًا في النهي. وعليه، لو أريد الاستعانة بهم، لا على قتال قوم آخرين، بل في إنجاز أعمال اقتصادية أو سياسية أو عمرانية أو نحو ذلك مما يخصّ المسلم، ولا علاقة لها بالمشرّك الآخر، فلا دلالة لها على المنع. بل وكذا لو أريد الاستعانة بهم على قتال قوم ليسوا مشرّكين، - كما لو كانوا أهل كتاب مثلاً - لما كان ثمة مانعٌ - بحسب الرواية - من الاستعانة بهم. ويبعد التعبد في مثل هذه المسألة. ولذا فإنّنا نرجح أن يكون السبب وراء ذلك أنّه لا يوثق بهم في حرب من هم على معتقدهم، ويخشى منهم أن يخذلوا المسلمين وقت الشدّة، فقد تأخذهم الحمية والعاطفة فينصروا إخوانهم في المذهب. وعليه، لا تدلّ الرواية على المدعى، بل

(١) كتاب الأم، ج ٤، ص ٢٧٦.

(٢) مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد السابع، ص ٢٥٩، ونقل ذلك عن شرح السير الكبير، للسرّحسي.

إنها قد تشكّل قرينة تصلح لتفسير النهي في سائر الأخبار. وربما لهذا ذهب بعضهم إلى ذكر شرط عدم كون دين المستعان بهم والمستعان عليهم واحداً، فلو اختلف الدين جازت الاستعانة.

الرواية الثانية: في مسند أحمد، بسنده عن عبد الرحمن، عن أبيه، عن جده قال: «أتيت رسول الله ﷺ، وهو يريد غزواً، أنا ورجل من قومي، ولم نُسلم، فقلنا: إنا نستحي أن يشهد قومنا مشهداً لا نشهده معهم، قال: أوأسلمتما؟ قلنا: لا، قال: فلا نستعين بالمشرّكين على المشرّكين، قال: فأسلمنا، وشهدنا معه...»^(١). وما سجّلناه على الرواية السابقة نسجّله هنا.

الرواية الثالثة: روى مسلم، بسنده عن عائشة، «أنّها قالت: خرج رسول الله ﷺ قبل بدر، فلما كان بحرة الوبرة^(٢) أدركه رجل، قد كان يُذكر منه جرأة ونجدة، ففرح أصحاب رسول الله ﷺ حين رأوه، فلما أدركه قال لرسول الله ﷺ: جئتُ لأتبعك وأصيب معك، قال له رسول الله ﷺ: تؤمن بالله ورسوله؟ قال: لا، قال: فارجع، فلن أستعين بمشرّك، قالت: ثمّ مضى حتّى إذا كنا بالشجرة أدركه الرجل، فقال له كما قال أول مرة، فقال له النبي ﷺ كما قال أول مرة، قال: فارجع، فلن أستعين بمشرّك، قال: ثم رجعت فأدركه بالبيداء، فقال له كما قال أول مرة: تؤمن بالله ورسوله؟ قال: نعم، فقال له رسول الله ﷺ: فانطلق»^(٣). ويلاحظ عليه:

أولاً: سيأتي أنه استعان بعد ذلك بعدد من يهود بني قينقاع في خيبر، وهذا ما يدفعنا إلى تفسير امتناعه يوم بدر بأنه لم ير مصلحة في ذلك الوقت؛ أو لأنه توسّم فيه خيراً، فمنعه من اللحاق برجاء أن يدفعه ذلك إلى إعلان إسلامه. ثانياً: تعبير «لن أستعين»، حيث نسبت الاستعانة إليه ﷺ، ربما كان ظاهراً في

(١) مسند أحمد، ج ٣، ص ٤٥٤، ورواه الحاكم في المستدرک، ج ٢، ص ١٢٢.

(٢) قال ابن الأثير: «هي بفتح الواو وسكون الباء: ناحية من أعراض المدينة. وقيل: هي قرية ذات نخيل»، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ١٤٥.

(٣) صحيح مسلم، ج ٥، ص ٢٠١.

التدبيرية، وفقاً لما ذكرناه في محله، من أن ذلك أحد مؤشرات التدبيرية.

الرواية الرابعة: «وذكر ابن وهب، عن جرير بن حازم، أن ابن شهاب قال: «إن الأنصار قالت يوم أُحُد: ألا نستعين بحلفائنا من يهود؟ فقال رسول الله ﷺ: لا حاجة لنا فيهم»^(١).

وهذه الرواية لا تدلّ على الحرمة؛ فنفي الحاجة قد يحمل على الإخبار؛ لكفاية المسلمين. ولو أريد منه الإنشاء وبيان الحكم الشرعي فلا يبعد حمله على الكراهة؛ لأن التعبير بنفي الحاجة لا يدلّ على أكثر من ذلك.

وهكذا يتضح أن روايات المنع - فضلاً عن قصورها سنداً - لا ظهور لها في المنع التشريعي التعبدية. وهذا القدر يكفينا للقول بالجواز؛ إذ الأصل البراءة. ولكن مع ذلك فثمة ما يؤيد الجواز، ويشهد له، من سيرته ﷺ.

٣. شواهد على جواز الاستعانة بهم

مع أننا لا نحتاج إلى دليل خاص يشهد لجواز الاستعانة بهم؛ لأنه يكفينا عدم الدليل على المنع، ويكون المرجع هو أصالة الإباحة، ولكن مع ذلك يمكن ذكر بعض الشواهد والمؤيدات لإباحة الاستعانة:

الشاهد الأول: الاستعانة باليهود

ما ورد حول استعانتهم ﷺ ببعض اليهود. وإليك الروايات الواردة في ذلك:

أ - «قال الشافعي: «استعان رسول الله ﷺ بعد بدر بسنتين في غزاة خيبر بعدد من يهود بني قينقاع، كانوا أشداء»^(٢).

ب - قال الترمذي: «ويروى، عن الزهري، أن النبي ﷺ أسهم لقوم من اليهود قاتلوا معه»^(٣). وهذا الخبر روته مصادر كثيرة^(٤). ولكن تقدّم عن ابن

(١) المدونة الكبرى، ج ٢، ص ٤١.

(٢) كتاب الأم، ج ٤، ص ٢٧٦.

(٣) سنن الترمذي، ج ٣، ص ٥٩.

(٤) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ٥٤، المصنف، لابن أبي شيبة، ج ٧، ص ٦٦١، ورواها

المناصف أن الخبر «مقطوع، لا يثبت بمثله دليل»، وقال النووي: «قيل: إن مراسيل الزهري ضعيفة»^(١). كما أن الألباني ضعفه^(٢).

ج - رواية ابن عباس قال: «استعان رسول الله ﷺ بيهود قينقاع، فرضخ لهم، ولم يسهم لهم»^(٣).

د - أيضاً روي، عن أبي هريرة، «أن النبي ﷺ قاتل معه قوم من اليهود في بعض حروبه، فأسهم لهم مع المسلمين»^(٤)، وروى أبو عبيد ذلك، عن الزهري^(٥).

هـ - روى ابن سعد، بسنده عن يزيد بن عبيد السعدي قال: «كان مُحِيرِيقُ أَيْسَرَ بَنِي قَيْنَقَاعَ، وَكَانَ مِنْ أَحْبَارِ يَهُودَ وَعُلَمَائِهَا بِالتَّوْرَةِ، فَخَرَجَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ - ﷺ - إِلَى أَحَدٍ، يَنْصُرُهُ وَهُوَ عَلَى دِينِهِ، فَقَالَ مُحَمَّدٌ بْنُ مَسْلَمَةَ وَسَلَمَةُ بْنُ سَلَامَةَ: إِنَّ أُصْبِتُ فَأَمْوَالِي إِلَى مُحَمَّدٍ ﷺ، يَضَعُهَا حَيْثُ أَرَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ السَّبْتِ، وَانْكَسَفَتْ قُرَيْشٌ، وَدُفِنَ الْقَتْلَى، وَجِدَ مُحِيرِيقٌ مَقْتُولًا بِهِ جَرَّاحٌ، فَدُفِنَ نَاحِيَةً مِنْ مَقَابِرِ الْمُسْلِمِينَ، وَلَمْ يُصَلَّ عَلَيْهِ، وَلَمْ يُسَمَعْ رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - يَوْمَئِذٍ وَلَا بَعْدَهُ يَتَرَحَّمُ عَلَيْهِ، وَلَمْ يَزِدْهُ عَلَى أَنْ قَالَ: مُحِيرِيقُ خَيْرُ يَهُودٍ»^(٦).

وما جاء في هذه الشواهد قد لا يكون أحداثاً ووقائع متغايرة؛ إذ ربما يرجع بعضها إلى بعض، لذا هي تصلح للتأييد فقط.

الترمذي في السنن، ج ٣، ص ٥٩.

(١) المجموع، ج ١٩، ص ٢٨٣، وشرح صحيح مسلم، ج ١٢، ص ١٩٩.

(٢) ضعيف سنن الترمذي، ص ١٨٤.

(٣) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ٣٧.

(٤) تاريخ بغداد، ج ٤، ص ٣٨١.

(٥) كتاب الأموال، ص ٢٦٦.

(٦) الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٥٠٢، وروى قصة مشاركته مع النبي ﷺ ابن هشام في السيرة

النبوية، ج ٣، ص ٦٠٥.

الشاهد الثاني: استعانة النبي ﷺ بمشرك

قال الجصاص: «ومستفيض في أخبار أهل السَّير ونَقْلَة المغازي أَنَّ النبي ﷺ قد كان يغزو ومعه قوم من اليهود في بعض الأوقات، وفي بعضها قوم من المشركين»^(١).

إِنَّ استعانتَهُ ﷺ باليهود قد تقدّم بيانها؛ وأمّا استعانتَهُ بالمشركين فإنّ ما يرمي إليه الجصاص هو:

أ - ما جاء في غير واحد من المصادر، ومنها: كتاب الأمّ، للشافعي، أَنَّهُ ﷺ استعان بصفوان بن أمية، والذي شهد حيناً كافراً^(٢). وفي المسند^(٣) له، والمصنف^(٤) لعبد الرزاق، أَنَّهُ شهد حيناً والطائف وهو على كفره. واستدلّ به بعض الفقهاء^(٥).

ولكن ابن عبد البرّ قال: «أمّا شهود صفوان بن أمية مع رسول الله ﷺ حيناً والطائف وهو كافر فإنّ مالكا قال: لم يكن ذلك بأمر رسول الله ﷺ، قال مالك: ولا أرى أن يستعان بالمشركين على قتال المشركين إلّا أن يكونوا خدماً أو نواتية»^(٦)^(٧).

ولكنّ شهوده بدون معرفة النبي ﷺ وإن كان ممكناً، لكنه حتماً عرف بعد ذلك، فلو كان ذلك غير جائز لنبّه - من موقع مسؤوليته عن بيان الحكم الشرعي - المسلمين إلى أنهم أخطأوا فيما فعلوه، أو نهاهم عن تكرار ما فعلوه.

(١) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٥٥٩.

(٢) كتاب الأمّ، للشافعي، ج ٤، ص ٢٨٧.

(٣) المسند، للشافعي، ص ٢١٩.

(٤) جاء فيه: «وسار صفوان وهو كافر مع رسول الله ﷺ، فشهد حيناً والطائف وهو كافر»، المصنف، ج ٧، ص ١٧٠.

(٥) المجموع، للنووي، ج ١٩، ص ٢٨٠.

(٦) النواتية: «في كلام أهل الشام الملاحون الذين في البحر»، غريب الحديث، لابن سلام، ج ٤، ص ٣١، وراجع: الصحاح، للجوهري، ج ١، ص ٢٦٩.

(٧) التمهيد، ج ١٢، ص ٣٦.

ب - شهود رجل مشرك، يدعى قزمان، مع رسول الله ﷺ في معركة أُحُد؛ قال الشوكاني: «ومما يدل على جواز الاستعانة بالمشركون أن قزمان خرج مع أصحاب رسول الله ﷺ يوم أُحُد، وهو مشرك، فقتل ثلاثة من بني عبد الدار حملة لواء المشركين، حتى قال ﷺ: إِنَّ اللَّهَ لَيَأْزُرُ هَذَا الدِّينَ بِالرَّجُلِ الْفَاجِرِ، كما ثبت ذلك عند أهل السير»^(١).

ويلاحظ عليه: إننا لم نجد نصًّا بشرك قزمان، بل ظاهر رواية الطبرسي، عن الإمام الباقر عليه السلام، أنه كان مسلمًا^(٢). وهكذا فإن رواية البخاري الحاكية - حسب ما رأى غير واحد - لقصة قزمان شاهدة على إسلامه، فلاحظ قوله: «وفي أصحاب رسول الله ﷺ رجلٌ..»^(٣). وقد يشهد لإسلامه أيضًا استغراب المسلمين وتعجبهم عندما أخبرهم النبي ﷺ أن الرجل من أهل النار، رغم بسالته في قتال المشركين، ولما تحرّوا عن سبب موته عرفوا أنه لم يقاتل في سبيل الله تعالى، وإنما قاتل حمية^(٤)، ثم أقدم على قتل نفسه، فمات منتحرًا، كما نصّت الروايات^(٥)، فزال

(١) نيل الأوطار، ج ٨، ص ٤٤، وتبعه على هذا الاستدلال في الشخصية الإسلامية، ج ٣، ص ١٧٦.

(٢) وجاء فيها: «ذكر لرسول الله رجلٌ من أصحابه، يقال له: قزمان، بحسن معونته لإخوانه وزكاة [في البحار: وذكّوه]، فقال ﷺ: إنه من أهل النار..»، إعلام الوری بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٨٢.

(٣) صحيح البخاري، ج ٣، ص ٢٢٦.

(٤) وبحسب رواية ابن إسحاق أنه قال: «فوالله ما قاتلت إلا حمية عن قومي»، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٦٨، وبحسب رواية الطبرسي، عن الإمام الباقر عليه السلام: «فوالله ما قاتلت إلا عن أحساب قومي، ولولا ذلك ما قاتلت»، إعلام الوری بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٨٢.

(٥) انظر: المغازي، ج ١، ص ٢٢٣ - ٢٢٤، وإعلام الوری بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٨٢. وقال ابن الجوزي: «هذه القصة جرت يوم أُحُد، وهذا الرجل اسمه قزمان، وهو معدود في جملة المنافقين، وكان قد تخلف يوم أُحُد، فعيّره النساء، وقلن له: قد خرج الرجال، ما أنت إلا امرأة، فخرج لما أحفظته، فصار في الصف الأول، وكان أول من رمى بهم، وجعل يرسل نبلاً كالرماح، ثم صار إلى السيف ففعل العجائب، فلما انكشف المسلمون كسر جفن سيفه، وجعل يقول: الموت أحسن من الفرار، يا الأوس، قاتلوا على الأحساب، وجعل يدخل

التعجب. وفي مغازي الواقدي^(١)، وعن الخطيب البغدادي^(٢)، أنه كان من المنافقين.

ج - خروج بني خزاعة مع النبي ﷺ عام الفتح، وقتلهم قريش^(٣)، مع أن خزاعة حينئذ كانت لا تزال مشركة^(٤)، وقد قتلت خزاعة قتيلاً فوداه النبي ﷺ، ثم قال: «إنكم، معشر خزاعة، قتلتم هذا القتل، وإنني عاقله، فمن قتل له قتل بعد مقاتلي هذه فأهله بين خيرتين: إما أن يقتلوا أو يأخذوا العقل»^(٥).

وسط المشركين حتى يقال: قد قتل، ثم يخرج ويقول: أنا الغلام الظفري، حتى قتل سبعة، وأصابته جراحة، فمر به قتادة بن النعمان فقال: هنيئاً لك الشهادة. فقال: إني والله ما قاتلت على دين، ما قاتلت إلا على الحفاظ، ألا تسير قريش إليها حتى تطأ سعفتنا، ثم أفلقتة الجراحة فقتل نفسه، فقال النبي ﷺ: «إن الله ليؤيد هذا الدين بالرجل الفاجر». وأما الشاذة فهي المنفردة. والفاذة مثلها. وقوله: ما أجزأ أحد كما أجزأ فلان أي ما كفى كفايته ولا قام مقامه، ويقال للشيء الكافي: جزأ وأجزأ. وذباب السيف: حد رأسه. وحد كل شيء ذبابه. وقال بعضهم: ذبابه: حد الذي يضرب به. التحامل: تكلف الشيء على مشقة، كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج ٢، ص ٢٧٣.

(١) المغازي، للواقدي، ج ١، ص ٢٢٣.

(٢) شرح صحيح مسلم، ج ٢، ص ١٢٣.

(٣) نيل الأوطار، ج ٨، ص ٤٥.

(٤) الشخصية الإسلامية، للنبهاني، ج ٣، ص ١٧٦.

(٥) مسند أحمد، ج ٦، ص ٣٨٥، والحديث من رواية أبي شريح الكعبي، ورواه أيضاً في سنن الترمذي، ج ٢، ص ٤٣٠، وسنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٦٧، وروى هذا المعنى عن عمرو بن سعيد، انظر: مسند أحمد، ج ٤، ص ٣٢، والسنن الكبرى، للبيهقي، ج ٨، ص ٥٧، ورواه البخاري من رواية أبي هريرة، وفيه: «إنه عام فتح مكة قتلت خزاعة رجلاً من بني ليث بقتيل لهم في الجاهلية، فقام رسول الله ﷺ فقال: إن الله حبس عن مكة الفيل وسلط عليهم رسوله والمؤمنين، ألا وإنما لم تحل لأحد قبلي ولا تحل لأحد من بعدي، ألا وإنما أحلت لي ساعة من نهار، ألا وإنما ساعتي هذه حرام، لا يختل شوكها، ولا يعضد شجرها، ولا يلتقط ساقطتها، إلا منشد، ومن قُتل له قتل فهو بخير النظرين؛ إما يودي؛ وإما يقاد..»، صحيح البخاري، ج ٨، ص ٣٨، وقد روى ابن إسحاق الحادثة بشيء من التفصيل، فراجع: السيرة النبوية، ج ٤، ص ٨٧٣، وقد صحح الحديث وجمع طرقه الألباني في إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، ج ٧، ص ٢٧٦ وما بعدها.

الشاهد الثالث: ما جاء في صحيفة المدينة

إنَّ صحيفة المدينة، التي نظّمت العلاقة بين المسلمين وبين سائر الفئات غير المسلمة المتواجدة فيها، قد اشتملت على فقرة تحضّ على التناصر في وجه من يذهب المدينة أو يعتدي على بعض أهل تلك الوثيقة. ومما جاء فيها قوله ﷺ: «وأنَّ بينهم النصر على من دهم يثرب»^(١)، وقوله: «وإنَّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة»^(٢).

وميزة هذه الصحيفة أنها نصّ قولي، وليست مجرد فعل صامت^(٣).

الشاهد الرابع: الاستعانة بالمنافقين

إنَّ النبي ﷺ قد أخرج معه المنافقين في بعض غزواته، كما في غزوة بني المصطلق، وفي طريق العودة من هذه الغزوة اتهم بعض المنافقين زوجة النبي عائشة بالإفك، ونزلت براءتها في القرآن الكريم^(٤).

ولكن قد يعترض على ذلك بأنَّ المنافقين محكومون بأنهم على ظاهر الإسلام، فالاستعانة بهم استعانة بمسلمين. نعم، على المختار من أتهم ليسوا مسلمين، ولا كفّاراً، بل هم واسطة بين الإسلام والكفر، فقد تصلح للاستشهاد بها لردّ القول بعدم جواز الاستعانة، فيما لو كان معيار المنع عند القائلين به هو عدم الإسلام.

هذا، وقد استدل بعض مشايخ السلفية على جواز الاستعانة بالكافر في الحرب بأنه ﷺ قد استعان «بعبد الله بن أريقط الديلي، وهو وثني، في الدلالة على طريق المدينة حين هاجر إليها عليه الصلاة والسلام؛ واستعان بدروع من صفوان بن أمية في حرب هوازن يوم حنين، وهو كافر؛ واستعان باليهود في تعمير مزارع

(١) البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٣، ص ٢٧٦، والسيرة النبوية، لابن سيد الناس، ج ١، ص ٢٦١.

(٢) السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٥٠.

(٣) راجع حول مصادر هذه الصحيفة وملابساتها ما جاء في الملاحق.

(٤) هذا على المشهور في المسألة، وقد تطرقنا إلى هذا الرأي والرأي الآخر الذي يقول: إن آيات الإفك نزلت في مارية القبطية في كتاب: تنزيه زوجات الأنبياء عن الفاحشة، ص ١٤٢.

خير، بالنصف من ثارها، لما كان المسلمون مشغولين عنها بالجهاد...»^(١).
 أقول: استعانت بالرجل الديلي لا تدلّ على المدعى، ولا يستفاد منها جواز الاستعانة به في المعارك. نعم، قد يقال: إذا كان النبي ﷺ استأمنه على حياته فما المانع من أن يستعان به في الحرب إن كان أميناً؟! واستعانت بدروع صفوان بن أمية هي استعانة على مقدمات الحرب، وليس على الحرب نفسها، واحتمال الفارق قائم. واستعانت باليهود لتعمير مزارع خير، على النصف من ثارها، لا علاقة لها بالحرب من قريب أو بعيد، وإنما هي معاملة اقتصادية، كالزراعة أو نحوها.

٤. التفصيل بين الاستعانة بالأفراد والاستعانة بالكيانات

قد عرفت أنّ ثمة تفصيلاً تبنّاه تقي الدين النبهاني، وتقدّم نقله، وخلاصته أنه يجوز الاستعانة بهم كأفراد، لا كدولة أو كيانٍ مستقلّ. وقد استدلّ لجواز الاستعانة بهم كأفراد ببعض الأخبار المتقدمة، وأما عدم جواز الاستعانة بهم كدولة فاستدلّ عليه:

أولاً: بما روي عن رسول الله ﷺ: «لا تستضيئوا بنار المشركين»^(٢)؛ بتقريب أنّ «نار القوم كناية عن كيانه في الحرب كقيلةٍ مستقلة أو كدولة»^(٣).

لكنّه استدلال ضعيف. والخبر لا يدلّ على منع الحرب معهم كدولة، ولا كأفراد، بل إنّ النهي عن الاستضاءة بنارهم ناظرٌ - كما نبّهنا سابقاً - إلى عدم الإقامة معهم في دار الحرب. وقد ذهب الحسن البصري وغيره إلى أنّ المقصود به هو عدم الأخذ بأرائهم، ونقلنا كلامه سابقاً. ولو أننا وافقنا على هذا التفسير فإنّ مناسبات الحكم والموضوع والقرائن الأخرى التي ذكرناها في مبحث القواعد النازمة تجعل محطّ النظر هو حالة الاسترابة بقوله وعدم ائتمانه، كما في حالة قيام

(١) موقع ابن باز الإلكتروني، من حوار أجراه معه: عبد الله المجلي، ونشر في مجلة المجتمع، العدد ٩٧٧، بتاريخ: ١٨ / ٥ / ١٤١٢ هـ، (مجموع فتاوى ومقالات الشيخ ابن باز ٧ / ٣٨٩).

(٢) سنن النسائي، ج ٨، ص ١٧٧، ومسند أحمد، ج ٣، ص ٩٩.

(٣) الشخصية الإسلامية، ج ٣، ص ١٧٨.

الحرب مع الآخر، حيث لا يوثق ولا يطمأن بصدقه وأمانته.

ثانيًا: بما تقدم في الرواية، من رفض النبي ﷺ الاستعانة برهط عبد الله بن سلام من يهود بني قينقاع في معركة أحد، فقد كانوا «قبيلة خشناء»، وجاؤوا للالتحاق بالنبي ﷺ لكنه رفض الاستعانة بهم، «فإن معنى كونهم كتيبة أنهم جيش مستقل له راية مستقلة؛ لأن لكل كتيبة راية، فصار كونهم كتيبة كافرة له راية مستقلة، ومن قينقاع اليهود الذين هم بمقام دولة...، هو علة ردّهم، لا كونهم كفارًا فقط»^(١).

ويرد عليه:

أ - إنك قد عرفت أنّ حصول هذه الواقعة غير مؤكّد؛ لأنّ بني قنقاع قد تمّ إجلأؤهم قبل أحد، فمن أين لكتيبة خشناء أن تأتي للحرب مع المسلمين؟! مضافاً إلى أنّ الرواية تضمّنت الامتناع عن الاستعانة بالمشرّكين على المشرّكين، وقد ذكرنا أنّ هذا أخصّ من المدعى، وبينا الحكمة في ذلك، فلاحظ.

ب - لو تجاوزنا عما تقدّم، فإنّ ظاهر الرواية أنّ علة المنع ليست في كونهم كتيبة، وعندها دولة وما يشبه ذلك، وإنما العلة هي كفرهم؛ فإنه ﷺ لما سأل عما إذا كانوا قد أسلموا؟ ف قيل له: لا، قال: إنا لا نستعين بالمشرّكين، فهذا المضمون واضح في كون علة رفض الاستعانة بهم هو عدم إسلامهم، وهذه العلة تقتضي منع الاستعانة بالأفراد أيضًا، فلا وجه للتفصيل.

فالأقرب أنّ الاستعانة بهم كأفراد أو ككيانٍ مستقلّ جائز في حدّ نفسه، ما دام أنه يحفظ للمسلم استقلاله، فلا يغدو تبعًا لغير المسلمين، ولا يتحرك تحت رايتهم وقيادتهم. وقد يستدل على ذلك أيضًا بقبوله ﷺ اشتراك قبيلة خزاعة قبل إسلامها مع المسلمين في فتح مكّة، كما تقدّم. ودعوى^(٢) أنّ بني خزاعة كانوا بحكم الأفراد المنضوين في جيش المسلمين، أو من قبيل: الكتيبة التابعة

(١) الشخصية الإسلامية، ج ٣، ص ١٧٨.

(٢) هذه الدعوى هي للشيخ تقي الدين النبهاني، انظر: المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٧٩.

للمسلمين، ولم يكونوا بحكم الدولة أو الكيان المستقل؛ وذلك بقرينة أنهم دخلوا في حلف النبي ﷺ يوم صلح الحديبية، فصاروا من حينها في حمايته، كما دخل بنو بكر في حلف قريش، فصاروا في حمايتها، ضعيفة؛ لأنّ الحلف لم يجعل خزاعة تابعة للمسلمين، بل بقيت على استقلالها - كما بقيت على شركها -، ولم تنصهر مع المسلمين، ولم تتحول إلى كتيبة من كتائب المسلمين، فتأتمر بأوامر رسول الله ﷺ. نعم، لا شك أنّ قوة المسلمين جعلتهم الطرف الأقوى في المعادلة، ولذلك تحالفت خزاعة معهم، وكان من الطبيعي أن يكون قرار الحرب والسلم مع قريش يوم فتح مكة بيد رسول الله ﷺ.

وهكذا اتضح أنّه ليس ثمة ما يمنع من التحالف العسكري مع غير المسلمين، حتّى لو كان لغير المسلمين راية مستقلة، شرط أن لا ينضوي المسلمون تحت تلك الراية، بل يكون لهم رايتهم المستقلة؛ وأما إذا انضوا تحت راية غير إسلامية فقد يمنع ذلك، كما سوف يأتي بيانه بالتفصيل، عند الحديث عن الأحلاف، وعن حكم دخول المسلم في الجيش غير الإسلامي.

٥. الموازنة والاستنتاج

هذا، وقد جمع بعض الفقهاء بين الأخبار المختلفة الحاكية لسيرته ﷺ، مما دلّ على المنع من الاستعانة وما دلّ على استعانته ببعض الأشخاص من غير المسلمين. وإليك تفصيل ذلك ضمن وجوه:

الوجه الأول: وهو ما ذكره الشافعي، قال: «روى مالك ردّ رسول الله ﷺ مشركاً أو مشركين في غزاة بدر، وأبى أن يستعين إلا بمسلم، ثم استعان رسول الله ﷺ بعد بدر بسنتين في غزاة خيبر بعدد من يهود بني قينقاع، كانوا أشداء، واستعان رسول الله ﷺ في غزاة حنين سنة ثمان بصفوان بن أمية، وهو مشرك. فالردّ الأول إنّ كان له الخيار أن يستعين بمسلم^(١) أو يردّه، كما يكون له ردّ المسلم من معنّى يخافه منه أو لشدة به، فليس واحد من الحديثين مخالفاً للآخر؛

(١) هكذا، والظاهر الاشتباه. والصحيح: بمشرك، ويقتضيه السياق.

وإن كان ردّه لأنه لم يرَ أن يستعين بمشركٍ فقد نسخه ما بعده من استعانتته بمشركين، فلا بأس أن يستعان بالمشركين على قتال المشركين إذا خرجوا طوعاً، ويرضخ لهم، ولا يسهم لهم»^(١).

إنه يريد القول: إنّ الاستعانة حيث جاءت متأخرة فتكون هي الحكم الشرعي في المسألة؛ لأنّ الردّ قبل ذلك إما أن يكون هو الخيار الوحيد المتعين عليه؛ وإما أنّه أحد الخيارات المتاحة له، فله الردّ وله القبول، وقد ارتأى الرد. فعلى الأول هذا يكشف عن أن قبوله بعد ذلك جاء ناسخاً لردّه السابق؛ وعلى الثاني هذا يعني أن التخيير باقٍ، ومنوط بيد الحاكم. وكلامه جيد.

ولا يبعد حمل ما دلّ على الاستعانة على صورة الضرورة، وما دلّ على نهيه ﷺ عن الاستعانة على صورة الاختيار؛ لأنّ هذا الحمل خلاف الظاهر؛ فإنّ ردّه ﷺ للمشرك في أول الأمر، أعني في بدر، كان مع كون موازين القوى الظاهرية لصالح أعدائه، وأما استعانتته بعد ذلك فكانت بعد قوّته وانتشار نفوذه، فتأمل، فإنه قد يقال: إنّ كون موازين القوى لصالحه لا يلغي حصول ضرورة في واقعة بعينها.

الوجه الثاني: ما ذكره الجصاص^(٢)، من أنّ روايات المنع من الاستعانة محمولة على صورة عدم الثقة بالأشخاص الذي طلبوا المشاركة معه. ولكن يردّه: إنّ هذا خلاف الظاهر؛ لأنه ﷺ لو أراد ردّه لعدم الوثوق به لعلّ الردّ بذلك، أو لاكتفى بالردّ، دون أن يعلّل الردّ بما جاء في الأخبار، من أننا لا نستعين بالمشرك، فمع تعليله بذلك يتمسك بالإطلاق للنهي عن الاستعانة حتّى في صورة الوثوق.

الوجه الثالث: حمل روايات المنع على كون الاستعانة بهم كدولة أو جماعة

(١) كتاب الأمّ، ج ٤، ص ٢٧٦، وراجع: نصب الراية، ج ٤، ص ٢٨٩.

(٢) قال: «وأما وجه الحديث الذي قال فيه: «إنا لا نستعين بمشرك» فيحتمل أن يكون النبي ﷺ لم يثق بالرجل، وظنّ أنه عين للمشركين، فردّه، وقال: «إنا لا نستعين بمشرك»، يعني به من كان في مثل حاله»، أحكام القرآن، ج ٢، ص ٥٥٩.

مستقلة، وروايات الجواز على الاستعانة بهم كأفراد.
ولكنك عرفتَ ضعف هذا الوجه، من خلال مناقشة أدلة القول بالتفصيل.
يبقى أن بعض الفقهاء ذكر شرطين لجواز الاستعانة بهم، وهما: أن يكون في المسلمين قلة؛ وأن يكون المستعان به مأموناً.
أقول: أمّا شرطية الأمانة فلا مفرّ منها؛ لأنّ الاستعانة بمن لا يؤمن هو خلاف الحكمة والمصلحة، والحاكم مسؤول عن تحرّي المصلحة، وأن لا يجعل ساحة المسلمين في معرض الخطر والتهديد.
وأما الشرط الآخر، وهو أن يكون المسلمون قلة، فلا دليل عليه، بل قد عرفتَ أن النبي ﷺ لم يستعن في مرحلة الضعف، واستعان في مرحلة القوة.

المطلب الثاني

غير المسلمين في الجهاز الإداري والسياسي

وهذا من مهمّات الفروع الفقهية المطروحة اليوم، ولا سيّما أمام شيوع ثقافة المواطنة، وتساوي المواطنين في الحقوق والواجبات، وربما يقول بعض: إن الدول غير الإسلامية في الغرب تخطت هذا الأمر، وهي تستوزر بعض المسلمين، وتضع بعضهم في مواقع عديدة في السلطة التنفيذية أو التشريعية أو القضائية، ولا تمنع من تولّيهم مناصب في الدولة، ولذا قد يسأل بعض: لماذا يمانع الإسلام من تولية غير المسلم؟! غير المسلم؟!!

سنعرض هذا المطلب ضمن النقاط التالية:

أولاً: العلاقة مع غير المسلمين من منظور تاريخي

شهدت علاقة الدول الإسلامية بالأقليات مدّاً وجزراً؛ ففي الوقت الذي تراخى معظم خلفاء بني أمية معهم، وأدّنواهم من بلاطهم، وجعلوهم في حاشيتهم وبطانتهم، ووضعوهم في مراكز إدارية، فإن البعض الآخر تشدّد في التعامل معهم، فأقصاهم عن تلك المراكز. ومن الخلفاء الذين عرف عنهم التشدد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب؛ فقد انتهر - كما سيأتي - أبا موسى الأشعري لما

عرف أنه ولّى كاتباً نصرانياً، «وكان عمر بن الخطاب يقول: لا تستعملوا اليهود والنصارى؛ فإنهم أهل رشا في دينهم، ولا يحل في دين الله الرشا»^(١)، «وكتب بعض العمال إلى عمر: إنّ العدو قد كثر، وإن الجزية قد كثرت، أفنستعين بالأعاجم؟ فكتب إليه: إنهم أعداء الله، وإنهم لنا غششة، فأنزلوهم حيث أنزلهم الله»^(٢)، وله مواقف أخرى تعبر عن تشدده هذا.

وممن روي أنه تشدد عليهم في هذا المجال عمر بن عبد العزيز^(٣)، والمنصور، والرشيد، والمأمون، والمتوكل، والمقتدر^(٤). وغالب الذين تشددوا على الكتاب النصارى كانت تردهم شكايات على هؤلاء الكتاب، وهذا ما كان يدفع بعض الكتاب إلى إظهار الإسلام، من قبيل: ما جرى مع الكاتب في ديوان العراق حسان النبطي، فعندما «كتب هشام يأمر أن لا يستعان بذي»^(٥)، وأعلم حسان بذلك أسلم^(٥). وينص مرسوم صدر عن الخليفة الناصر لدين الله العباسي: «إنما منعنا من استخدام الكفار لأجل كفرهم، فمن أسلم يعاد إلى خدمته»^(٦). وإن كثرة المراسيم التي كان يصدرها الخلفاء بين الفينة والأخرى^(٧) بعزل

(١) المستطرف، للأبشيهي، ج ١، ص ٢٤٩.

(٢) سراج الملوك، للطوطوشي، ص ٣٧٩، والمستطرف، ج ١، ص ١٩٩.

(٣) روي عن عمران بن أسد: «أتانا كتاب عمر بن عبد العزيز إلى محمد بن المنتشر: أما بعد، فإنه بلغني أن في عملك رجلاً، يقال له: حسان بن برزى، على غير دين الإسلام، والله تعالى يقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُؤًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ كُفْرَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [المائدة: ٥٧]، وإذا أتاك كتابي هذا فادع حسان إلى الإسلام، فإن أسلم فهو منا ونحن منه، وإن أبى فلا تستعن به، ولا تأخذ من غير أهل الإسلام على شيء من أعمال المسلمين، فقرأ الكتاب عليه، فأسلم»، سراج الملوك، ص ٣٧٩.

(٤) نقل ابن القيم بعض النماذج عن تشدد هؤلاء الحكام مع أهل الكتاب في كتابه أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ١٦٦ - ١٦٧، فراجع.

(٥) الوزراء والكتاب، ص ٤٣.

(٦) الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصور العباسية المتتابعة ٢٤٧ - ٦٥٦ هـ، للدكتور محمد ماهر حمادة، ص ٢٨٣.

(٧) عقد القلقشندي فصلاً خاصاً لهذه المراسيم تحت عنوان «ما يكتب في متعلقات أهل الذمة

أهل الكتاب أو عدم استكتابهم والاستعانة بهم تشير إلى أنّ هذا الأمر كان مما تختلف فيه الأنظار من خليفة لآخر، ومن عهد لآخر.

١. أسباب توتر العلاقة

وتوتر العلاقة كان يخضع لأسباب؛ بعضها يرتبط بالمسلمين أنفسهم؛ وبعضها يرتبط بغيرهم.

أما ما يرتبط بالمسلمين فيأتي من مصدرين:

أولاً: ما يتصل بسوء الإدارة السياسية للعلاقة؛ إما بحصول تراخٍ أمام حالات تجاوز النظام العام؛ أو بحصول تجاوز وتعدٍّ من السلطات نفسها في تعاملها مع الآخر، خلال عمليات الفتح؛ أو بنظرتها إلى الآخر بصفته مصدرًا لجباية الأموال، إلى الحد الذي جعل بعض الولاة يفضل بقاء بعض أهل الكتاب على دينهم؛ كي لا يخسر المسلمون الجزية. فقد تقدّم منا نقل ما روي من أنّ عمر بن عبد العزيز كتب إلى عماله في الآفاق كتابًا ينهاهم فيه عن الاستعانة بأهل الذمة، وحذّره من مغبة إبقاء أحد منهم في أيّ منصبٍ من المناصب، كالكتابة والجباية أو نحو ذلك، وأمر بالتشدد في التعامل معها، ومن ذلك منعهم من ركوب السروج، والدخول يوم الجمعة إلى الحمامات قبل صلاة الجمعة، إلى غير ذلك، فكتب إليه عامله على مصر حيّان بن سريج: «أما بعد، يا أمير المؤمنين، إنّ دام هذا الأمر في مصر أسلمت الذمة، وبطل ما يؤخذ منهم! فأرسل إليه رسولاً جليلاً، وقال له: إيت مصرًا، واضرب حيّان على رأسه ثلاثين سوطاً؛ أدباً على قوله، وقُلْ له: ويلك، يا حيّان، من دخل دين الإسلام ضَعَّ عنه الجزية، فوددت لو أسلموا كافة؛ إنّ الله بعث محمدًا داعيًا، لا جاييًا»^(١).

(عند خروجهم) عن لوازم عقد الذمة، صبح الأعشى، ج ١٣، ص ٣٦٥ وما بعدها، ومن هذه المراسيم: ما صدر عن المتوكل؛ ومنها: ما صدر عن المقتدر العباسي سنة ٢٩٥هـ، راجع: المصدر نفسه.

(١) رد على أهل الذمة ومن تبعهم، لابن الواسطي، ص ٤٠.

وقد كان لبعض خلفاء بني أمية نظرة احتقارية لأهل الذمة، ويتلوهم الموالي؛ ففي الخبر: قال معاوية بن أبي سفيان: «وجدتُ أهل مصر ثلاثة أصناف: فثلث ناس؛ وثلث يشبه الناس؛ وثلث لا ناس. فأما الثلث الذين هم الناس فالعرب؛ والثلث الذين يشبهون الناس فالموالي؛ والثلث الذين لا ناس المسألة، يعني القبط»^(١)، ورأيه بشأن القبط غريباً، ولا سيما أن القبط في الجملة قد كانوا «عوناً للمسلمين في فتوحهم»، وهو الأمر الذي تلتقي عليه المصادر الإسلامية والقبطية^(٢).

وقد تجاوز الأمر هذه الحدود، فقد أخذ الحجاج الجزية من الذين أسلموا؛ فقد روى المؤرخون أن «عمال الحجاج كتبوا إليه أن الخراج قد انكسر، وأن أهل الذمة قد أسلموا ولحقوا بالأمصار، فكتب إلى البصرة وغيرها أن من كان له أصل من قرية فليخرج إليها، فأخرج الناس لتؤخذ منهم الجزية، فجعلوا يبكون وينادون: يا محمداه، يا محمداه، ولا يدرون أين يذهبون، وجعل قراء البصرة يبكون؛ لما يرون»^(٣). وعلى طريقة الحجاج هذه سار بعض ولاة خراسان، عندما أمر بأخذ الجزية ممن أسلم من أهل سمرقند؛ فقد أرسل الوالي الأموي أشرس بن عبد الله السلمي إلى سمرقند رجلاً اسمه صالح بن طريف، يكتنّى بأبي الصيذاء؛ ليدعوهم إلى الإسلام، «فقال أبو الصيذاء: أخرج على شريطة أن من أسلم لم يؤخذ منه الجزية.. قال أشرس: نعم»، فشخص أبو الصيذاء إلى سمرقند، وكان «ابن أبي العمرطة الكندي على حربها وخراجها»، فدعا أبو الصيذاء أهلها ومن حولها «إلى الإسلام، على أن توضع عنهم الجزية، فسارع الناس، فكتب بعض الناس إلى أشرس «أن الخراج قد انكسر، فكتب أشرس إلى ابن أبي العمرطة أن في

(١) المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، للمقريزي، ج ١، ص ٩٤، (ط بيروت)، وتاريخ مدينة دمشق، ج ٤١، ص ٤٧٥.

(٢) راجع تفصيل ذلك وشواهد في كتاب حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول، لشكري فيصل، ص ١٤٢ وما بعدها.

(٣) تاريخ الطبري، ج ٥، ص ١٨٢، والكامل في التاريخ، ج ٤، ص ٤٦٥،

الخراج قوة للمسلمين، وقد بلغني أنّ أهل السغد وأشباههم لم يسلموا رغبةً، وإنما دخلوا في الإسلام تعوُّدًا من الجزية، فانظر من اختتن، وأقام الفرائض، وحسن إسلامه، وقرأ سورة من القرآن، فارفع عنه خراجه»، وتضيف الروايات التاريخية: إن أشرس عزل ابن أبي العمرطة، وعين هانئًا بن هانئ بدلًا عنه، فكتب هانئ: إن الناس قد أسلموا، وبنوا المساجد، فجاء دهاقين بخارى إلى أشرس، فقالوا: ممن تأخذ الخراج وقد صار الناس كلهم عربًا؟ فكتب أشرس إلى هانئ وإلى العمال: خذوا الخراج ممن كنتم تأخذونه منه، فأعادوا الجزية على من أسلم، فامتنعوا، واعتزل من أهل السغد سبعة آلاف، فنزلوا على سبعة فراسخ من سمرقند.. فألح هانئ والعمال في جباية الخراج، واستخفوا بعظماء العجم.. وأخذوا الجزية ممن أسلم من الضعفاء، فكفرت السغد وبخارى»^(١).

وعلى طريقة الحجاج سار بعض الولاة في أفريقيا، وهو يزيد بن أبي مسلم، وكان واليًا في عهد يزيد بن عبد الملك، وقد قتله الناس هناك سنة ١٠٢هـ، وسبب قتله: «أنه أجمع أن يصنع بأهل أفريقية ما صنع الحجاج بأهل العراق، من رده من الله عليه بالإسلام إلى بلده ورستاقه، وأخذهم بالخراج»^(٢).

ومن التصرفات الغريبة، التي تجاوزت تعاليم الكتاب والسنة، ما ذكر عن بعض الولاة في مصر، من أنه، بدل أن يأخذ من أهل الكتاب المال على الرؤوس (الجزية)، أخذ منهم الرؤوس نفسها، في عدد معلوم، وقد اصطلح على تسمية هذا السبي بالبقط^(٣)؛ جاء في «مروج الذهب» أنه لما ولي عبد الله بن سعد مصر، أقدم على مصالحة النوبة «على رؤوس من السبي معلومة، مما يسبي هذا الملك المجاور للمسلمين من غيرهم من ممالك النوبة المقدم ذكرها فيما سلف من صدر هذا الباب، المدعو بملك مريس وغيرها من أرض النوبة، فصار ما قبض منه من

(١) تاريخ الطبري، ج ٣٩٨ - ٣٩٩، وتجارب الأمم، لابن مسكويه، ج ٣، ص ٤٠ - ٤٢.

(٢) الوزراء والكتاب، لأبي عبد الله محمد بن عبدوس الجهشيار، ص ٤١.

(٣) رجّحت المستشرقة ملكة ليفي - رويين أنّ الكلمة تعود لأصل يوناني، وهو: باكتون /

Pakton، راجع: كتابها أهل الذمة في صدر الإسلام من الاستسلام إلى التعايش، ص ٩٣.

السبي سُنَّةٌ جارية في كلِّ سَنَةٍ إلى هذه الغاية، يحمل إلى صاحب مصر، ويدعى هذا السبي في العربية بأرض مصر والنوبة بالبقط، وعدد ذلك ثلثمائة رأس وخمسة وستون رأساً، وأراه رُسْم على عدد أيام السنة. هذا لبيت مال المسلمين بشرط الهدنة بينهم وبين النوبة، وللأمير بمصر غير ما ذكرنا من عدد السبي أربعون رأساً، ولخليفته المقيم ببلاد أسوان المجاورة لأرض النوبة، وهو المتولي لقبض هذا البقط، وهو السبي، عشرون رأساً غير الأربعين^(١). بيد أن هذا العمل مرفوض شرعاً، ولم يفعله النبي ﷺ، ولا أذن به. وسيأتي في كتب الجهاد أن هذا السبي برمته إنما أجز في حالات الحرب، على قاعدة التعامل بالمثل.

ثانياً: تشدّد الفتاوى في التعامل معهم، كما نجد ذلك في الفتاوى التي تأمر بتمييزهم بلباسٍ خاص، وتأمر بالتعامل معهم بإذلال عند أداء الجزية، أو في غير ذلك من المواقع، كهياج العامة والغوغاء من المسلمين واندفاعهم في بعض الأحيان إلى قتل غير المسلمين، متأثرين ببعض الفتاوى المتشددة، كما سيأتي في الحادثة التي حصلت في مصر، وعرفت بـ «وقعة النصارى»، على حدّ تعبير المقرئزي.

وأما فيما يتصل بغير المسلمين، فإن كثيراً من هؤلاء اعتبروا أن الإسلام قيّد بعض حرياتهم، وانتقص من دورهم، وألغى الكثير من امتيازاتهم، وأصبحت السيطرة له على الكثير من البلدان التي كان لهم فيها نفوذ، وألزمهم بدفع الجزية للمسلمين، فحملهم ذلك على الكيد للإسلام والمسلمين. كما أنه استطاع أن يجذب إليه كثيرون منهم؛ لأن الإسلام دين تبشيري، ويملك منطقاً وحججاً مقنعة، ما جعله مؤثراً للغاية. ولا ننسى أيضاً أن بعضهم كان يحمل نظرة استعلائية احتقارية تجاه العرب، وأنه كيف لهذا الأمي الآتي من جزيرة العرب أن يصبح رسولاً؟! وهذا الشعور الاستعلائي نجده عند اليهود بشكل واضح وجلي. وهذا كله دفع بعض العمال منهم إلى الاستطالة^(٢) على المسلمين، كما سيأتي

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ١، ص ٤٤١.

(٢) تذكر بعض المصادر أنه حين حجّ المتوكل «سمع رجلاً يدعو عليه، فهمّ بقتله، فقال [له

في الواقعة التي حدثت في مصر، وفي وقعةٍ أخرى حدث - كما يذكر المؤرخون - أنَّ اثنين من النصارى استولوا سنة ٣٨٧هـ على بلدة «دقوقا»، وتمكَّنوا فيها، واستعبدا المسلمين^(١)، بل دفع بعضهم إلى معاداة الإسلام، ومدَّ يد العون لغير المسلمين الذين غزوا بلاد المسلمين^(٢)، وإذا وجدوا فرصة للانقلاب والتمرد استغلَّوها، وربما استغلَّ بعضهم من الذين تولوا مناصب معينة في أجهزة الدولة الإسلامية منصبه للاستعلاء على عامة المسلمين وإهانتهم، كما سيأتي في مثال الكاتب الذي

الرجل]: والله، يا أمير المؤمنين، ما قلت ما قلت إلا وقد أيقنت بالقتل، فاسمع مقالي، ثم مر بقتلي، فقال: قل، فشكا إليه استطالة كتاب أهل الذمة على المسلمين في كلام طويل»، صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج ١٣، ص ٣٦٥.

(١) يقول ابن الأثير: «في هذه السنة ملك جبرئيل بن محمد «دقوقا»، وهذا جبرئيل كان من الرجالة الفرس ببغداد، وخدم مهذب الدولة بالبطيحة، فهمم بالغزو وجمع جمعاً كثيراً، واشتروا السلاح، وسار فاجتاز في طريقه بـ «دقوقا»، فوجد المقلد بن المسيب يحاصرها، فاستغاث أهلها بجبرئيل، فحمّاهم ومنع عنهم. وكان بـ «دقوقا» رجالان نصرانيان، قد تمكنا في البلد، وحكما فيه، واستعبدا أهله، فاجتمع جماعة من المسلمين إلى جبرئيل، وقالوا له: إنك تريد الغزو، ولست تدري أتبلغ غرضاً أم لا، وعندنا من هذين النصرانيين من قد تعبدنا وحكم علينا، فلو أقمنا عندنا وكفيتنا أمرهما ساعدناك على ذلك، فأقام وقبض عليهما، وأخذ ما لهما، وقوي أمره»، الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ١٣٩. وتحدث عن هذه الواقعة المستشرق الدكتور آرثر ستانلي تريتون، في كتابه أهل الذمة في الإسلام، ص ٢٨.

(٢) يقول ابن القيم: «ولو علم ملوك الإسلام بخيانة النصارى الكتاب، ومكاتبتهم الفرنج أعداء الإسلام، وتمنيهم أن يستأصلوا الإسلام وأهله، وسعيهم في ذلك بجهد الأمكان، لشناهم ذلك عن تقريبهم وتقليدهم الأعمال. وهذا الملك الصالح كان في دولته نصراني يُسمَّى بخاص الدولة أبي الفضائل بن دخان، ولم يكن في المباشرين أمكن منه. وكان المذكور قذاةً في عين دين الإسلام، وبثرةً في وجه الدين، ومثالبه في الصحف مسطورة، ومخازيه مخلدةٌ مذكورة، حتى بلغ من أمره أنه وقَّع لرجلٍ نصراني أسلم برده إلى دين النصرانية، وخروجه من الملة الإسلامية. ولم يزل يكاتب الفرنج بأخبار المسلمين وعمالهم، وأمر الدولة وتفاصيل أحوالها. وكان مجلسه معموراً برسُل الفرنج والنصارى، وهم مُكرَّمون لديه، وحوادثهم مقضية عنده، ويحمل لهم الأدار والضيافات، وأكابر المسلمين محجوبون على الباب لا يؤذن لهم، وإذا دخلوا لم يُنصفوا في التحية، ولا في الكلام»، أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ١٨٧ - ١٨٨.

أهان مسلماً وأذله^(١).

وإلى ما تقدّم، هناك سبب آخر أوجب خللاً في العلاقة بين الدولة الإسلامية والأقليات الدينية في داخلها، ألا وهو أنّ الحرب في كثير من الأحيان اتخذت طابعاً دينياً، فكان الكثير من المسلمين - بمن فيهم الحكّام - يرون أن قتال الآخر ليس بسبب ظلمه وطغيانه، بل بسبب عدم إسلامه، وربما خيضت حروب وفتوحات على هذا الأساس؛ وفي المقابل، فإنّ الغرب المسيحي قاد في مرحلة زمنية حروباً قاسية ضدّ المسلمين في بلاد الشام، وقد عرفت هذه الحروب بالحروب الصليبية، والتي استمرّت ما يقرب من قرنين من الزمن^(٢). وهذه الحروب سعّرت العداء بين المسلمين والمسيحيين، وجعلت الثقة بين الطرفين تتراجع.

وهذا كلّ كان يؤدّي إلى توتر العلاقة إلى درجة حصول تعديات في بعض الأحيان؛ كما جرى في مصر في زمن الملك الأشرف خليل، والذي قوي في عهده موقع الكتاب النصاري «عند الأمراء الخاصكية، وقوّوا نفوسهم على المسلمين، وترفعوا في ملابسهم وهياتهم، وكان منهم كاتب عند خاصكيّ يعرف بعين الغزال، فصدف يوماً في طريق مصر سمسار شونة مخدومه، فنزل السمسار عن دابّته وقبل رجل الكاتب، فأخذ يسبه ويهدّده على مالٍ قد تأخّر عليه من ثمن غلّة الأمير، وهو يترفق له ويعتذر، فلا يزيده ذلك عليه إلّا غلظة، وأمر غلامه، فنزل وكتّف السمسار، ومضى به، والناس تجتمع عليه، حتّى صار إلى صليبية جامع أحمد بن طولون، ومعه عالمٌ كبير، وما منهم إلّا من يسأله أن يخلي عن السمسار، وهو يمتنع عليهم، فتكاثروا عليه، وألقوه عن حماره، وأطلقوا السمسار..»، فتقدّم أميران من الأمراء إلى السلطان بقتل النصاري، «حتّى استقرّ الحال على أن ينادي

(١) راجع: الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، ص ١٩٢ وما بعدها.

(٢) أول حملة صليبية كانت في سنة ١٠٩٦م، وكانت النهاية في سنة ١٢٩١م، وهو العام الذي حرر فيه المسلمون مدينة عكا، وهي آخر الإمارات الصليبية.

في القاهرة ومصر، أن لا يخدم أحدٌ من النصارى واليهود عند الأمير، وأمر الأمراء بأجمعهم أن يعرضوا على من عندهم من الكتّاب النصارى الإسلام؛ فمن امتنع من الإسلام ضربت عنقه؛ ومن أسلم استخدموه عندهم، ورسم للنائب عرض جميع مباشري ديوان السلطان ويفعل فيهم ذلك، فنزل الطلب لهم وقد اختفوا، فصارت العامة تسبق إلى بيوتهم وتنهبها، حتى عمّ النهب بيوت النصارى واليهود بأجمعهم، وأخرجوا نساءهم مسبيات، وقتلوا جماعةً بأيديهم، فقام الأمير بيدرا النائب مع السلطان في أمر العامة، وتلطّف به حتّى ركب والي القاهرة، ونادى: من نهب بيت نصرانيّ شنع، وقبض على طائفة من العامة، وشهرهم بعدما ضربهم، فانكفّوا عن النهب بعدما نهبوا كنيسة المعلقة بمصر، وقتلوا منها جماعة، ثمّ جمع النائب كثيرًا من النصارى كتّاب السلطان والأمراء، وأوقفهم بين يدي السلطان عن بُعدٍ منه، فرسم للشجاعيّ وأمير جاندار أن يأخذا عدّة معهما، وينزلوا إلى سوق الخيل تحت القلعة، ويحفروا حفيرةً كبيرة، ويلقوا فيها الكتّاب الحاضرين، ويضرموا عليهم الحطب نارًا، فتقدّم الأمير بيدرا، وشفع فيهم، فأبى أن يقبل شفاعته، وقال: ما أريد في دولتي ديوانا نصرانيًا، فلم يزل به حتى سمح بأن من أسلم منهم يستقرّ في خدمته؛ ومن امتنع ضربت عنقه، فأخرجهم إلى دار النيابة، وقال لهم: يا جماعة، ما وصلت قدرتي مع السلطان في أمركم إلّا على شرط، وهو أن من اختار دينه قتل، ومن اختار الإسلام خلع عليه وباشر^(١).

ومن طريف ما يُحكى عن زمن العزيز الفاطمي (ت: ٣٨٦هـ) ما «قيل: إنه ولّى عيسى بن نسطورس النصراني كتابته، واستتاب بالشام يهوديًا اسمه منشأ، فاعتز بهما النصارى واليهود، وأذوا المسلمين، فعمد أهل مصر وكتبوا قصّةً، وجعلوها في يد صورة عملوها من قراطيس، فيها: بالذي أعزّ اليهود بمنشأ، والنصارى بعيسى بن نسطورس، وأذل المسلمين بك، إلّا كشفت ظلامتي،

(١) المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، المعروف بـ (خطط المقرئ)، ج ٤، ص ٤١٦ - ٤١٧، (ط بيروت).

وأقعدوا تلك الصورة على طريق العزيز، والرقعة بيدها، فلما رآها أمر بأخذها، فلما قرأ ما فيها، ورأى الصورة من قراطيس، علم ما أريد بذلك، فقبض عليهما، وأخذ من عيسى ثلاثمائة ألف دينار، ومن اليهودي شيئاً كثيراً^(١).

٢. غير المسلمين في جهاز الدولة الإسلامية

احتلَّ غير المسلمين مواقع حساسة في جهاز الدولة الإسلامية في العهد الأموي، فالعباسي، فالعثماني، وبرعوا في أعمال كثيرة، ما جعلهم حاجة للمسلمين؛ فقد كانوا الأطباء والمترجمين والمنجمين والكتّاب، بما شكّل ظاهرة ملفتة للنظر في تاريخنا الإسلامي. وقد ذكر المؤرّخ المسيحي غريغوريوس أبو الفرج بن هارون الملقب، والمعروف بـ ابن العبري (ت: ٦٨٥هـ)، أسماء عشرات الشخصيات التي كان لها دورها في جهاز الدولة في كتابه تاريخ مختصر الدول.

أ. في الأسباب

وقبل أن نشير إلى أسماء بعض هؤلاء، لا بأس أن نتعرّف على أسباب هذه الظاهرة؛ ويمكننا الإشارة إلى سببين:

أولاً: عدم وجود كفاءات كافية من المسلمين ولا سيّما من العرب، لتولي بعض الحِرَف والأعمال والمهام التي برع فيها غير المسلمين. ومن تلك المهام: الكتابة. وقد أشار إلى هذا السبب الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز^(٢). وتحدث ابن خلدون عن سرّ استخدام أهل الكتاب في الكتابة، فقال: «وأما حال الجباية والإنفاق والحسبان فلم يكن عندهم برتبة؛ لأن القوم كانوا عرباً أميين، لا يحسنون الكتاب والحساب، فكانوا يستعملون في الحساب أهل الكتاب أو أفراداً

(١) الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ١١٧.

(٢) فمن كتاب له إلى عماله: «...إن المسلمين كانوا فيما مضى إذا قدموا بلدة فيها أهل الشرك يستعينون بهم لعلمهم بالجباية والكتابة والتدبير فكانت لهم في ذلك مدة فقد قضاه الله بأمر المؤمنين فلا أعلم كاتباً ولا عاملاً في شيء من عملك على غير دين الإسلام إلا عزلته، واستبدلت مكانه رجلاً مسلماً...»، موسوعة فقه عمر بن العزيز، ص ٢٠١.

من موالى العجم ممن يجيده، وكان قليلاً فيهم، وأما أشرفهم فلم يكونوا يجيدونه؛ لأنّ الأمية كانت صفتهم التي امتازوا بها. وكذا حال المخاطبات وتنفيذ الأمور، لم تكن عندهم رتبة خاصة؛ للأمية التي كانت فيهم، والأمانة العامة في كتمان القول وتأديته، ولم تخرج السياسة إلى اختياره؛ لأنّ الخلافة إنما هي دين، ليست من السياسة الملكية في شيء، وأيضاً فلم تكن الكتابة صناعةً، فيستجد خليفة أحسنها؛ لأنّ الكل كانوا يعبرون عن مقاصدهم بأبلغ العبارات، ولم يبق إلا الخطّ، فكان الخليفة يستنيب في كتابته متى عنّ له من يحسنه^(١).

ثانياً: إنّ بعض الولاة، بل والخلفاء، كان يأنس بهؤلاء؛ لأنهم يطيعون أوامره دون نقاشٍ أو اعتراضٍ، ولا يهتمّ إذا ما كانت مخالفةً لموازين الشريعة الإسلامية، فكان يطمئنّ لهم ويدنيهم منه ويتّخذهم خللاً، وهذا يسمح له أيضاً أن يمارس نزواته المعروفة أمامهم دون خشية أحدٍ.

ب. المراكز التي شغلها غير المسلمين

هناك مهام حكومية تسلّمها غير المسلمين، وهناك مهام أخرى لا تعدّ في عداد الوظائف الحكومية بشكلٍ مباشر، لكنها تتصل بها بنحو من الأنحاء. فالأطباء - مثلاً - كانوا مقرّبين من الخلفاء، وكان بعضهم يستلم مراكز طبية. وفيما يلي نشير إلى هذين النوعين من المهام:

النوع الأول: المهام غير الحكومية

الطبابة

كثّر الأطباء غير المسلمين في البلاد الإسلامية، واشتهروا بهذه المهنة. وهو ما نرصده منذ عهد رسول الله ﷺ؛ ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «إنّ قوماً من الأنصار قالوا: يا رسول الله، إنّ لنا جاراً اشتكى بطنه، أفأتأذن لنا أن نداويه؟ قال: بماذا تداوونه؟ قالوا: يهودي عندنا يعالج من هذه العلة، قال: بماذا؟ قالوا:

(١) تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٢٣٨.

يشقّ بطنه، فيستخرج منه شيئاً، فكره ذلك رسول الله ﷺ، فعاودوه مرّتين أو ثلاثاً، فقال: افعلوا ما شئتم، فدعوا اليهودي، فشقّ بطنه، و نزع منه رجرجاً كثيراً، ثمّ غسل بطنه، ثمّ خاطه، وداواه، فصحّ، فأخبر النبي ﷺ فقال: «إنّ الذي خلق الأدوية خلق لها دواء»^(١). ثم إنّ الخلفاء بعد ذلك اتخذوا لأنفسهم أطباء، ومعظمهم غير مسلمين. وإليك بعض أسماء هؤلاء:

ابن أثال النصراني: وهو طبيب معاوية، اصطفاه لنفسه^(٢)، وقد أمره معاوية بأن يدسّ السمّ إلى عبد الرحمان بن خالد بن الوليد؛ لأنّ معاوية خاف منه، ووعدّه إنّ هو قتله بأن يولّيه جباية خراج حمص، ووفى له بذلك^(٣).
بختيشوع بن جيورجيس: طبيب المنصور، وقد شرب الخمر على مائدته^(٤).

(١) دعائم الإسلام، ج ١، ص ١٤٤.

(٢) قال ابن أبي أصيبعة (ت: ٦٦٨هـ): «ولما ملك معاوية بن أبي سفيان دمشق اصطفاه لنفسه، وأحسن إليه، وكان كثير الافتقاد له، والاعتقاد فيه، والمحادثة معه ليلاً ونهاراً، وكان ابن أثال خبيراً بالأدوية المفردة والمركبة، وقواها، وما منها سموم قاتل، وكان معاوية يقرّبه لذلك كثيراً، ومات في أيام معاوية جماعة كثيرة من أكابر الناس والأمراء من المسلمين بالسمّ»، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ١٧١.

(٣) قال ابن الأثير: «وكان سبب موته أنّه كان قد عظم شأنه عند أهل الشام، ومالوا إليه؛ لما عندهم من آثار أبيه؛ ولغنائه في بلاد الروم؛ ولشدّة بأسه، فخافه معاوية، وخشي على نفسه منه، وأمر ابن أثال النصراني أن يحتال في قتله، وضمن له أن يضع عنه خراجه ما عاش، وأن يولّيه [جباية] خراج حمص، فلما قدم عبد الرحمن من الروم دسّ إليه ابن أثال شربة مسمومة مع بعض مماليكه، فشرّبها، فمات بحمص، فوفى له معاوية بما ضمن له»، الكامل في التاريخ، ج ٤، ص ١٧١، والقصة المذكورة في تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٥٣. وعن تولّيه لخراج حمص يقول اليعقوبي: «واستعمل معاوية ابن أثال النصراني على خراج حمص، ولم يستعمل النصاري أحد من الخلفاء قبله، فاعترضه خالد بن عبد الرحمن بن خالد بن الوليد بالسيف، فقتله، فحبسه معاوية أياماً، ثمّ أغرمه ديته، ولم يقده منه»، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٢٣.

(٤) قال الطبري: «قدم بختيشوع الأكبر على المنصور من السوس، ودخل عليه في قصره بباب الذهب ببغداد، أمر له بطعام يتغذى به، فلما وضعت المائدة بين يديه قال: شراب، فقيل له: إنّ الشراب لا يشرب على مائدة أمير المؤمنين، فقال: لا آكل طعاماً ليس معه شراب، فأخبر المنصور بذلك، فقال: دعوه»، تاريخ الطبري، ج ٦، ص ٣٢٩.

وذكر في عداد أطباء الرشيد أيضًا^(١).

جبريل بن بختيشوع^(٢): وهو من أطباء الرشيد أيضًا.

يوحنا بن ماسويه النصراني السرياني: «ولاه الرشيد ترجمة الكتب الطبية القديمة، وخدم الرشيد ومن بعده إلى أيام المتوكل»^(٣).

صالح بن بهلة^(٤).

حنين بن إسحاق: اشتهر في زمن المتوكل^(٥).

حبش بن الأعسم: وهو من تلامذة حنين^(٦).

سابور بن سهل (ت: ٢٥٥هـ): وهو «صاحب بيمارستان جنديسابور، وكان فاضلاً في وقته، وله تصانيف مشهورة، منها: كتاب الأقرباذين، المعول عليه في البيمارستانات، ودكاكين الصيدلة، اثنان وعشرون باباً. وتوفي نصرانياً، في يوم الاثنين، لتسع بقين من ذي الحجة»^(٧).

قسطا بن لوقا البعلبكي: وهو فيلسوف وطبيب^(٨).

(١) راجع: تاريخ مختصر الدول، ص ١٣٠.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٣١.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) «وفي أيام المتوكل اشتهر حنين بن إسحاق الطبيب النصراني العبادي، ونسبته إلى العباد، وهم قوم من نصارى العرب من قبائل شتى، اجتمعوا وانفردوا عن الناس في قصور ابتنوها بظاهر الحيرة، وتسموا بالعباد؛ لأنه لا يضاف إلا إلى الخالق، وأما العبيد فيضاف إلى المخلوق والخالق. وكان إسحاق والد حنين صيدلانياً بالحيرة... ولم يزل أمر حنين يقوى، وعلمه يتزايد، وعجائبه تظهر في النقل والتفاسير، حتى صار ينبوعاً للعلوم، ومعدناً للفضائل»، تاريخ مختصر الدول، ص ١٤٤.

(٦) «حبش بن الحسن الأعسم وكان نصرانياً، وأحد تلاميذ حنين، والناقلين من السرياني إلى العربي، وكان حنين يقدمه ويعظمه، ويصفه ويرضى نقله»، فهرست ابن النديم، ص ٣٥٥، وفي تاريخ مختصر الدول، ص ١٤٥، أن حبش هو ابن أخت حنين.

(٧) تاريخ مختصر الدول، ص ١٤٧.

(٨) «قال سليمان بن حسان: إنه مسيحي النحلة، طبيب حاذق، نبيل، فيلسوف، منجم، عالم

يحيى بن جزلة (ت: ٤٩٣ هـ): «كان يقرأ على أبي عليّ بن الوليد المعتزلي، ويلزمه، فلم يزل يدعو إلى الإسلام، ويذكر له الدلائل الواضحة، حتى هداه الله تعالى، وحسن إسلامه»^(١).
إلى غيرهم من الأطباء^(٢).

الترجمة

وقد اضطلع عددٌ من غير المسلمين بعملية الترجمة، التي بدأت في العصري الأموي ثم توسّعت وانتشرت في العصر العباسي. ويذكر اسم يحيى النحوي، المعروف بالطريق، في أوائل الذين نقلوا «الآراء اليونانية إلى الإسلام». وتذكر بعض الروايات أن الإمام عليّاً عليه السلام قد أعطاه أماناً؛ فقد قال عليّ بن زيد البيهقي (ت: ٥٦٥ هـ): «يحيى النحوي، الملقّب بالطريق، والمنسوب إلى الديلم. كان يحيى الديلمي من قدماء الحكماء، وكان نصرانياً فيلسوفاً، فأراد عامل أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام إزعاجه عن فارس، وتخريب ديره، فكتب يحيى قصّته إلى أمير المؤمنين، وطلب منه الأمان، فكتب محمد بن الحنفية له كتاب الأمان بأمر أمير المؤمنين. وقد رأيتُ نسخة هذا الكتاب في يدي الحكيم أبي الفتوح المستوفي النصراني الطوسي. وكان أبو الفتوح طبيعاً حاذقاً، ماهراً في صناعة الاستيفاء. وكان توقيع أمير المؤمنين عليه بخطّه: الله الملك، وعليّ عبده»^(٣).

ومن المترجمين المشهورين في عهد بني مروان: «ماسرجويه، كان يهوديّ

بالهندسة والحساب، قال: وكان في أيام المقتدر بالله، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٣٢٩. ويقول ابن العربي: «وقسطا هذا الفيلسوف نصراني في الدولة الإسلامية، دخل إلى بلاد الروم، وحصل من تصانيفهم الكثيرة، وعاد إلى الشام، واستدعي إلى العراق؛ ليترجم الكتب، وله تصانيف مختصرة بارعة»، تاريخ مختصر الدول، ص ١٤٩.

(١) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ٦، ص ٢٦٧.

(٢) ذكر الأب سهيل قاشا أسماء العديد من الأطباء في كتابه المسيحيون في الدولة الإسلامية، ص ١٤٨ - ١٩٤، فليراجع.

(٣) تاريخ حكماء الإسلام، ص ٣٩.

المذهب، سريانيًا، وهو تولى في الدولة المروانية تفسير كتاب أهرن بن أعين القسّ إلى العربية»^(١).

وقد تقدم أنّ الطبيب يوحنا بن ماسويه النصراني السرياني كان من مترجمي كتب الطبّ.

ثمّ في العصر العباسي، وبدءًا من المنصور^(٢)، توسعت حركة الترجمة، فترجمت كتب الطبّ والفلسفة والمنطق من اللغات الأخرى إلى العربية، ومن أشهر المترجمين: إسحاق؛ ووالده حنين^(٣). ومع المأمون العباسي بلغت حركة الترجمة ذروتها، فقد أرسل إلى بلاد الروم من يأتيه بكتبهم، فأُتي منها بشيء كثير^(٤). وقد

(١) طبقات الأطباء والحكماء، لابن جليل الأندلسي (ت: ٣٨٤هـ)، ص ٦١.

(٢) قال المسعودي متحدّثًا عن المنصور: «وهو أول خليفة ترجمت له الكتب من اللغات العجمية إلى العربية، منها: كتاب «كليلة ودمنة»، وكتاب «السند هند»، وترجمت له كتب أرسطاطاليس، من المنطقيات وغيرها، وترجم له كتاب «المجسطي» لبطليموس، وكتاب «الارتماطقي»، وكتاب «أقليدس»، وسائر الكتب القديمة، من اليونانية، والرومية، والفهلوية، والفارسية، والسريانية، وأخرجت إلى الناس، فنظروا فيها، وتعلقوا إلى علمها»، مروج الذهب، ج ٤، ص ٢٢٣.

(٣) يقول ابن أبي أصيبعة: «ونقل إسحق من الكتب اليونانية إلى اللغة العربية كتبًا كثيرة، إلا أن جلّ عنايته كانت مصروفة إلى نقل الكتب الحكمية، مثل: كتب أرسطوطاليس وغيره من الحكماء، وأما حنين أبوه فكان مهتمًا بنقل الكتب الطبية، وخصوصًا كتب جالينوس، حتى أنه في غالب الأمر لا يوجد شيء من كتب جالينوس إلا وهي بنقل حنين أو بإصلاحه لما نقل غيره، فإن رؤي شيء منها وقد تفرد بنقله غيره من النقلة، مثل: أسطاط وابن بكس والبطريق وأبي سعيد عثمان الدمشقي وغيرهم، فإنه لا يعتنى به، ولا يرغب فيه كما يكون بنقل حنين وإصلاحه، وإنما ذلك لفصاحته وبلاغته ولمعرفته أيضًا بأراء جالينوس؛ ولتمهره فيها. ووجدت بعض الكتب الستة عشر لجالينوس، وقد نقلها من الرومية إلى السريانية سرجس المتطبب، ونقلها من السريانية إلى العربية موسى بن خالد الترجمان، فلما طالعتها وتأملت ألفاظها تبين لي بين نقلها وبين الستة عشر التي هي نقل حنين تباين كثير، وتفاوت بين»، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، ص ٢٦٢.

(٤) يقول: ابن النديم: إنّ المأمون كان بينه وبين ملك الروم مراسلات، وقد استظهر عليه المأمون، فكتب إلى ملك الروم يسأله الإذن في إنفاذ ما يختار من العلوم القديمة المخزونة

نقل ابن النديم أسماء عشرات العلماء الذين تولوا الترجمة إلى العربية، من اللغات السريانية والفارسية والهندية والنبطية^(١).

التنجيم

وهكذا، فإنّ الكثير من المنجّمين كانوا من غير المسلمين. ومن هؤلاء: رئيس منجّمي المهدي العباسي، توفيل بن توما الرهاوي النصراني: «وكان توفيل على مذهب الموارنة، الذين في جبل لبنان، من مذاهب النصارى»^(٢). ومن منجّمي المأمون^(٣) ما شاء الله اليهودي: كان في زمن المنصور، وعاش إلى زمن المأمون^(٤).

ومن المنجّمين أيضًا ثابت بن قرّة بن مروان الصابئ الحّراني، نزيل بغداد، والذي كان قريباً من المعتمد العباسي^(٥).

الشعر

ولا ننسى أنه في العهد الأمويّ كان الأخطل - وهو نصرانيّ - شاعرًا ونديمًا لمعاوية ويزيد وعبد الملك بن مروان، والناطق باسم الدولة، وقد عُرف بإنشاده

المدخرة ببلد الروم، فأجاب إلى ذلك بعد امتناع، فأخرج المأمون لذلك جماعة، منهم: الحجاج بن مطر وابن البطريق، وسليما صاحب بيت الحكمة وغيرهم، فأخذوا مما وجدوا ما اختاروا، فلما حملوه إليه أمرهم بنقله، فنقل. وقد قيل: إن يوحنا بن ماسويه ممن نفذ إلى بلاد الروم؛ قال محمد بن إسحاق: ممن عني بإخراج الكتب من بلد الروم محمد وأحمد والحسن بنو شاعر المنجم، وخبرهم يحيى بعد ذلك، وبذلوا الرغائب، وأنفذوا حنين بن إسحاق وغيره إلى بلد الروم، فجاءوهم بطرائف الكتب، وغرائب المصنفات في الفلسفة والهندسة والموسيقى والأرثماطيقى والطب. وكان قسطا بن لوقا البعلبكي قد حمل معه شيئاً، فنقله، ونقل له، فهرست ابن النديم، ص ٣٠٤.

(١) راجع: المصدر نفسه، ص ٣٠٤ - ٣٠٥.

(٢) تاريخ مختصر الدول، ص ١٢٧.

(٣) المأمون العباسي هو من الخلفاء الذين اهتموا بالعلوم المختلفة.

(٤) تاريخ مختصر الدول، ص ١٣٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ١٥٣.

الشعر في مدح رموزها^(١) وهَجُّوْ خصومها، وهو الذي هجا الأنصار بقصيدته المعروفة، ويقول فيها:

ذهبت قريش بالمكارم والعُلا
واللؤم تحت عمائم الأنصار^(٢)

النوع الثاني: المهام الحكومية

وإليك بعض المواقع الحكومية التي شغلها هؤلاء:

مسؤولية الدواوين والكتابة

لقد تبوأ غير المسلمين، من النصارى أو المجوس، إدارة الدواوين وكتابة الرسائل. ومن أبرز الكتّاب النصارى سرجون بن منصور الرومي، كاتب معاوية ويزيد^(٣)، وهو الذي نصّح يزيد بتولية عبيد الله بن زياد على الكوفة عندما توجه الإمام الحسين إليها^(٤). وكان لعبد الملك كاتب نصراني، اسمه شمعل^(٥). وكان لهشام بن الحكم كاتب نصراني، اسمه تاذرى بن أسطين النصراني، وقد قلده ديوان حمص^(٦). ويقول محمد بن عبدوس الجهشيارى، متحدثاً عن أيام هشام بن عبد الملك: «وكان أكثر كتاب خراسان إذ ذاك مجوس»^(٧).

وقد كانت الدواوين في الأصل مكتوبة بغير العربية؛ فالديوان في الشام كان بالرومية؛ وفي العراق، فضلاً عن بلاد فارس، كان بالفارسية. واستمر الحال على

(١) الشعر والشعراء، لابن قتيبة الدينوري، ج ١، ص ٤٧٣.

(٢) الأغاني، ج ١٥، ص ٧٦.

(٣) وسرجون الرومي كان كاتباً قبل ذلك لكل من معاوية وابنه يزيد، تاريخ مدينة دمشق، ج ٢٠، ص ١٦١. قال محمد بن عبدوس الجهشيارى (ت: ٣٣٢هـ) في الحديث عن كتاب معاوية: «وكان يكتب له على ديوان الخراج سرجون بن منصور الرومي»، الوزراء والكتاب، ص ٢٢، ونصّ على نصرانيته، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٧، و ٣٠.

(٤) انظر: الوزراء والكتاب، ص ٢٦.

(٥) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٦) المصدر نفسه، ص ٤٣.

(٧) المصدر نفسه، ص ٤٧.

ذلك مدة طويلة؛ قال الماوردي (ت: ٤٥٠هـ): «وَأَمَّا دِيْوَانُ الْإِسْتِيفَاءِ وَجَبَايَةِ الْأَمْوَالِ فَجَرَى هَذَا الْأَمْرُ فِيهِ بَعْدَ ظُهُورِ الْإِسْلَامِ بِالشَّامِ وَالْعِرَاقِ عَلَى مَا كَانَ عَلَيْهِ مِنْ قَبْلُ، فَكَانَ دِيْوَانُ الشَّامِ بِالرُّومِيَّةِ؛ لِأَنَّهُ كَانَ مِنْ مَمَالِكِ الرُّومِ، وَكَانَ دِيْوَانُ الْعِرَاقِ بِالْفَارِسِيَّةِ؛ لِأَنَّهُ كَانَ مِنْ مَمَالِكِ الْفُرسِ، فَلَمْ يَزَلْ أَمْرُهُمَا جَارِيًا عَلَى ذَلِكَ إِلَى زَمَنِ عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ، فَنُقِلَ دِيْوَانُ الشَّامِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ سَنَةَ إِحْدَى وَثَمَانِينَ. وَكَانَ سَبَبُ نَقْلِهِ إِلَيْهِ مَا حَكَاهُ الْمَدَائِنِيُّ أَنَّ بَعْضَ كُتَّابِ الرُّومِ فِي دِيْوَانِهِ أَرَادَ مَاءَ لِدَوَاتِهِ، فَبَالَ فِيهَا بَدَلًا مِنَ الْمَاءِ، فَأَدَّبَهُ، وَأَمَرَ سُلَيْمَانَ بْنَ سَعْدٍ أَنْ يَنْقُلَ الدِّيْوَانَ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ، فَسَأَلَهُ أَنْ يُعَيِّنَهُ بِخَرَاجِ الْأُرْدُنِّ سَنَةً، فَفَعَلَ، وَوَلَّاهُ الْأُرْدُنَّ، وَكَانَ خَرَاجُهُ مِائَةً وَثَمَانِينَ أَلْفَ دِينَارٍ، فَلَمْ تَنْقُضِ السَّنَةُ حَتَّى فَرَّغَ مِنَ الدِّيْوَانِ، فَنَقَلَهُ، وَأَتَى بِهِ إِلَى عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ، فَدَعَا سَرَجُونَ كَاتِبَهُ، فَعَرَضَهُ عَلَيْهِ، فَعَمَّهُ وَخَرَجَ كَثِيرًا، فَلَقِيَهُ قَوْمٌ مِنْ كُتَّابِ الرُّومِ، فَقَالَ هُمْ: أُطْلُبُوا الْمَعِيشَةَ مِنْ غَيْرِ هَذِهِ الصَّنَاعَةِ، وَقَدْ قَطَعَهَا اللَّهُ عَنْكُمْ. وَأَمَّا دِيْوَانُ الْفَارِسِيَّةِ بِالْعِرَاقِ^(١) فَكَانَ سَبَبُ نَقْلِهِ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ أَنَّ كَاتِبَ الْحَجَّاجِ، كَانَ يُسَمَّى زَادَانَ فَرُوخَ، كَانَ مَعَهُ صَالِحُ بْنُ عَبْدِ الرَّحْمَنِ يَكْتُبُ بَيْنَ يَدَيْهِ بِالْعَرَبِيَّةِ وَالْفَارِسِيَّةِ، فَوَصَّلَهُ زَادَانُ فَرُوخَ بِالْحَجَّاجِ، فَخَفَّ عَلَى قَلْبِهِ، فَقَالَ صَالِحُ لَزَادَانَ فَرُوخَ: إِنَّ الْحَجَّاجَ قَدْ قَرَّبَنِي، وَلَا آمَنُ عَلَيْكَ أَنْ يُقَدِّمَنِي عَلَيْكَ، فَقَالَ: لَا تَظُنَّ ذَلِكَ، فَهُوَ إِلَيَّ أَحْوَجُ مِنِّي إِلَيْهِ؛ لِأَنَّهُ لَا يَجِدُ مَنْ يَكْفِيهِ حِسَابَهُ غَيْرِي، فَقَالَ صَالِحُ: وَاللَّهِ، لَوْ شِئْتَ أَنْ أُحَوَّلَ الْحِسَابُ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ لَفَعَلْتُ، قَالَ: فَحَوَّلَ مِنْهُ وَرَقَةً أَوْ سَطْرًا حَتَّى أَرَى، فَفَعَلَ، ثُمَّ قُتِلَ زَادَانُ فَرُوخَ فِي أَيَّامِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَشْعَثِ، فَاسْتَخْلَفَ الْحَجَّاجُ صَالِحًا مَكَانَهُ، فَذَكَرَ لَهُ مَا جَرَى بَيْنَهُ وَبَيْنَ زَادَانَ فَرُوخَ، فَأَمَرَهُ أَنْ يَنْقُلَهُ، فَأَجَابَهُ إِلَى ذَلِكَ، وَأَجَلَهُ فِيهِ أَجَلًا حَتَّى نَقَلَهُ إِلَى الْعَرَبِيَّةِ، فَلَمَّا عَرَفَ مَرَدَّانَ شَاهُ بْنُ زَادَانَ فَرُوخَ ذَلِكَ بَدَّلَ لَهُ مِائَةً أَلْفَ دِرْهَمٍ؛ لِيُظْهِرَ لِلْحَجَّاجِ الْعَجْزَ عَنْهُ، فَلَمْ يَفْعَلْ، فَقَالَ لَهُ: قَطَعَ اللَّهُ أَوْصَالَكَ مِنَ الدُّنْيَا كَمَا قَطَعْتَ أَصْلَ

(١) إنَّ هذه القصة عن تحويل ديوان العراق إلى الفارسية مذكورة في فتوح البلدان، للبلاذري،

الْفَارِسِيَّة، فَكَانَ عَبْدُ الْحَمِيدِ بْنُ يَحْيَى كَاتِبُ مَرْوَانَ يَقُولُ: اللَّهُ دَرُّ صَالِحٍ، مَا أَعْظَمَ مِتْنَتَهُ عَلَى الْكِتَابِ! ^(١). واستمرَّ ديوان خراسان بالفارسية إلى سنة ١٢٤ هـ، يقول الجهشيارى: «وكانت الحسابات بالفارسية، فكتب يوسف بن عمر، وكان يتقلد العراق في سنة أربع وعشرين ومائة، إلى نصر بن سيار كتاباً، أنفذه مع رجل يعرف بسليمان الطيار، يأمره أن لا يستعين بأحد من أهل الشرك في أعماله وكتابته. وكان أول من نقل الكتابة من الفارسية إلى العربية بخراسان إسحاق بن طليق الكاتب، رجل من بني نهشل» ^(٢).

وأسماء الأشخاص الذين تولوا الكتابة كثيرة، لا يسعنا هنا إحصاؤها.

منصب الوزارة

وكان عدد من اليهود والنصارى وزراء للملوك والخلفاء، ومنهم: صدقة بن يوسف الفلاحي اليهودي، كما ستأتي قصته بعد قليل. والوزارة عندهم كانت على نوعين: وزارة التنفيذ؛ ووزارة التفويض. قال الماوردي: «وَأَمَّا وَزَارَةُ التَّنْفِيزِ فَحُكْمُهَا أَضْعَفُ، وَشُرُوطُهَا أَقْلُ؛ لِأَنَّ النَّظَرَ فِيهَا مَقْصُورٌ عَلَى رَأْيِ الْإِمَامِ وَتَدْبِيرِهِ، وَهَذَا الْوَزِيرُ وَسَطٌ بَيْنَهُ وَبَيْنَ الرَّعَايَا وَالْوُلاَةِ، يُؤَدِّي عَنْهُ مَا أَمَرَ، وَيَنْفُذُ عَنْهُ مَا ذَكَرَ، وَيُمِضِي مَا حَكَمَ، وَيُخْبِرُ بِتَقْلِيدِ الْوُلاَةِ، وَتَجْهِيْزِ الْجُيُوشِ، وَيَعْرِضُ عَلَيْهِ مَا وَرَدَ مِنْ مُهِمٍّ، وَتَجَدَّدَ مِنْ حَدَثٍ مُلِمٍّ؛ لِيَعْمَلَ فِيهِ مَا يُؤْمَرُ بِهِ، فَهُوَ مُعِينٌ فِي تَنْفِيزِ الْأُمُورِ، وَلَيْسَ بِوَالٍ عَلَيْهَا، وَلَا مُتَقَلِّدًا لَهَا، فَإِنْ شُورِكَ فِي الرَّأْيِ كَانَ بِاسْمِ الْوَزَارَةِ أَخْصَصَ، وَإِنْ لَمْ يُشَارَكَ فِيهِ كَانَ بِاسْمِ الْوَاسِطَةِ وَالسَّفَارَةِ أَشْبَهَ» ^(٣).

ومن جملة الوزراء النصارى: عبدون بن صاعد. روى الخطيب البغدادي، عن أبي الحسن الدارقطني قال: سمعتُ عبد الرحيم - ولم ينسبه - يقول: إن

(١) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٢٠٣، وراجع: نهاية الأرب في فنون الأدب، ج ٨،

ص ١٩٩، وتاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٢٤٤.

(٢) الوزراء والكتاب، ص ٤٧.

(٣) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٢٦.

إسماعيل بن إسحاق القاضي (ت: ٢٨٠هـ) دخل إلى عنده عبدون بن صاعد الوزير - وكان نصرانياً -، فقام له، ورَّحَّبَ به، فرأى إنكار الشهود ومن حضره، فلما خرج قال لهم: قد علمت إنكاركم، وقد قال الله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: ٨]، وهذا الرجل يقضي حوائج المسلمين، وهو سفير بيننا وبين المعتضد، وهذا من البرِّ، فسكتت الجماعة؛ لما أخبرهم^(١).

وقد أثارت تولية غير المسلمين في موقع الوزارة حفيظة المسلمين، إلى حدّ نعي الإسلام من قِبَل بعض الشعراء؛ فإنه لما ولي أبو نصر صدقة بن يوسف الفلاحى اليهودي منصب الوزارة قال الشاعر الحسن بن خاقان المصري:

يهودُ هذا الزمان قد بلغوا	غاية آمالهم وقد ملكوا
العزَّ فيهم والمال عندهم	ومنهم المستشار والمملك
يا أهل مصر إنِّي نصحتُ لكم	تهودوا قد تهوّد الفلك ^(٢)

القضاء

يرد في بعض المصادر مصطلح «قاضي النصارى»، ونجد ذلك في أخبار بلاد الأندلس^(٣)، وكذا في بلاد الشام، وتحديدًا في العام

(١) تاريخ بغداد، ج ٦، ص ٢٨٧.

(٢) حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة، وقال الشاعر الحسن بن بشر الدمشقي، وكان كثير الهجاء يعرض بالعزير الفاطمي وبوزيره يعقوب بن كلس وبالقائد فضل:

«تَنْصَرُ فَالتَنْصَرُ دِينَ حَقٍّ	عليه زماننا هذا يدلّ
وقلّ بثلاثة عزّوا وجلّوا	وعطلّ ما سواهم فهو عطلّ
فيعقوب الوزير أبّ، وهذا العزيز	ابن، وروح القدس فضل

الكامل في التاريخ، ج ٩، ص ١١٧، والوافي بالوفيات، ج ١٢، ص ٢١٣.

(٣) يذكر اسم أصبغ بن سلمة بعنوان قاضي النصارى في الأندلس، راجع: تاريخ ابن خلدون، ج ٤، ص ١٨١. وكذا اسم وليد بن حيزون (خيزران) قاضي النصارى بقرطبة، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، للتلمساني، ج ١، ص ٣٠٣، وذكروا أسماء أخرى لقضاة

١٨٤٢م^(١). وكذا يرد عنوان «قاضي اليهود»^(٢)، وظاهرهم أن قاضي النصارى كان منهم^(٣)، وكذا قاضي اليهود^(٤). وسنذكر في فقه القضاء والشهادات الوجه الذي يبرر تعيين غير المسلمين في القضاء.

الجند

وينقل ابن خلدون أن ملوك المغرب قد اتخذوا «طائفة من الإفرنج في جندهم»^(٥). والأمر عينه فعله السلطان غياث الدين السلجوقي، فقد قاتل سنة ٦٣٨هـ عددًا من المتمردين المرتدين بالاعتقاد على جماعة من الفرنج، لما تهيب

النصارى، راجع: مقدمة كتاب طبقات الأطباء والحكماء، للأندلسي، ص ٢٣، والمقدمة بقلم المحقق: فؤاد سيد.

(١) يذكر الشدياق قاضيًا للنصارى في لبنان باسم شديق، وأن هذا القاضي أقام وصيًا على أولاد إحدى الشخصيات المسيحية، انظر: أخبار الأعيان في جبل لبنان، ج ١، ص ١٢١.

(٢) المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، للمقريزي، ج ٤، ص ٢٧٤.

(٣) تشهد بذلك عبارة ابن خلدون: «قاضي النصارى وترجمانهم» في تاريخ ابن خلدون، ج ٢، ص ٨٨، وظاهر العبارة أنه منهم، ويرجح بعض الباحثين الغربيين أن قاضي النصارى لم يكن مسلمًا، مقدمة كتاب طبقات الأطباء والحكماء، ص ٢٣.

(٤) قال ابن تيمية: «وَحَدَّثَنِي الشَّيْخُ عَبْدُ السَّيِّدِ، الَّذِي كَانَ قَاضِي الْيَهُودِ، ثُمَّ أَسْلَمَ...»، مجموعة الفتاوى، ج ١٣، ص ١٨٧.

(٥) قال: «صار ملوك المغرب يتخذون طائفة من الإفرنج في جندهم، واختصوا بذلك؛ لأن أهل وطنهم كله بالكر والفر، والسلطان يتأكد في حقه ضرب المصاف؛ ليكون ردًا للمقاتلة أمامه، فلا بد من أن يكون أهل ذلك الصف من قوم متعودين للثبات في الزحف، وإلا أجفلوا على طريقة أهل الكر والفر، فانهزم السلطان والعساكر بإجفالهم، فاحتاج الملوك بالمغرب أن يتخذوا جنودًا من هذه الأمة المتعودة الثبات في الزحف، وهم الإفرنج ويرتبون مصافهم المحقق بهم منها، هذا على ما فيه من الاستعانة بأهل الكفر، وإنهم استخفوا ذلك للضرورة التي أريناها، من تخوف الإجفال على مصاف السلطان، والإفرنج لا يعرفون غير الثبات في ذلك؛ لأن عادتهم في القتال الزحف، فكانوا أقوم بذلك من غيرهم، مع أن الملوك في المغرب إنما يفعلون ذلك عند الحرب مع أمم العرب والبربر وقتالهم على الطاعة، وأما في الجهاد فلا يستعينون بهم؛ حذرًا من ممالاتهم على المسلمين»، تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٢٧٤.

المسلمون قتاله^(١).

ويروى أنَّ عليَّ بن عيسى الوزير قال لأبي الحسن بن الفرات^(٢)، وهو وزيرٌ مشهور أيضاً: «ما اتَّقيتَ اللهَ في تقليدك ديوان جيش المسلمين رجلاً نصرانياً، وجعلت أنصار الدين وحماة البيضة يقبلون يده، ويمثلون أمره»، فأجابه: «ما هذا شيء ابتدأته، ولا ابتدعته؛ وقد كان الناصر لدين الله قلد الجيش إسرائيل النصراني كاتبه؛ وقلد المعتضد بالله مالك بن الوليد النصراني كاتب بدر ذلك^(٣)»، فقال عليَّ بن عيسى: ما فعلاً صواباً، فقلت: حسبي الأسوة بهما، وإن أخطأ على زعمك. ولعمري إنك لا ترى أمانتهما، ولا تعتقد طاعتهما، فلذلك لا تقتدى بأرائهما، ولا ترتضي بأفعالهما^(٤).

ثانياً: الموقف الفقهي من تولية غير المسلمين

بعد هذا العرض التاريخي لتولي غير المسلمين لبعض المناصب الإدارية والتنظيمية في جهاز الدولة الإسلامية، نأتي إلى الأمر المهم في بحوثنا هذه، وهو بيان الموقف الفقهي في المسألة، وهي - بالمناسبة - مسألة ابتلائية، لا بلحاظ الدولة الإسلامية فحسب، بل بلحاظ البلدان الإسلامية المختلطة التي يوجد فيها أقليات غير إسلامية. وها هم المسلمون - شيعة وسنة - في لبنان ينتخبون رؤساء بلديات مسيحيين، بل ينتخبون من خلال ممثليهم في البرلمان رؤساء جمهورية غير مسلمين. كما أن بعض الشركات الخاصة قد ينتخب أعضاؤها شخصاً غير مسلم لإدارة الشركة، بحيث يكون المسلمون تحت سلطته الإدارية؟ والسؤال: هل يجوز

(١) تاريخ مختصر الدول، ص ٢٥١.

(٢) قال الصفدي: «ولاه المقتدر الوزارة سنة ست وتسعين ومائتين، وفوض إليه الأمور كلها، فسار بالعدل والإحسان والعفو عن الجناة»، الوافي بالوفيات، ج ٢٢، ص ٩١. وقد ذكره السيد الأمين، في الأعيان، مع بعض الوزراء من أسرته، وقال: «وبنو الفرات كلهم شيعة»، أعيان الشيعة، ج ١، ص ١٩١، وج ٨، ص ٣٩٨.

(٣) هكذا في المصدر.

(٤) الوزراء، لهلال بن محسن الصابي، ص ١٠٩.

للمسلم أن يسهم في تولية غير المسلم، وانتخابه لمنصب قيادي، سياسياً كان أو إدارياً؟

وسنجعل محطّ الكلام في بادئ الأمر في بيان الموقف الفقهي من أصل تسلّمهم لبعض المناصب القيادية، على أن نعود بعد ذلك إلى تحديد الموقف من تولّيهم لخصوص بعض المواقع الحسّاسة، كمنصب الإمامة والقيادة العليا في الأمة، أو منصب القضاء، أو بعض المواقع الأمنية أو العسكرية، كقيادة الجيش الإسلامي؛ إذ قد يقال بأنّه لا مجال لأن يناط أمر هذه المناصب بغير المسلم.

١. تصنيف المسؤوليات وتحديد محل الكلام

وعليّنا في البداية أن نرسم إطاراً نراه ضرورياً لتنظيم عملية البحث، واستجلاء الحكم الشرعي الآتي، وهو أنّ المسؤوليات في جهاز الدولة الإداري والعسكري والسياسي وغيرها على صنفين؛ فهناك مهام وظيفية إجرائية لا يكون فيها ولاية وسلطة أصلاً، سواء كان المتصدي لها مسلماً أو كافراً، كال كثير من الوظائف في الجهاز الحكومي، من قبيل: المهام التي لا احتكاك لها مع الناس بشكل مباشر، كمهندسي وفنيّ ومشغلي الأعمال الإلكترونية والصناعية وغيرها، وكثير من الأعمال التي يقوم بها عناصر الشرطة بأنواعها، وموظفي مختلف الوزارات والقطاع العام التعليمي والصناعي والبيئي.. وكذلك مهام المقرّر والمستشار الاقتصادي أو السياسي أو الأمني أو العسكري؛ وهناك صنف آخر من المهام يكون فيه للشخص نحو سلطة على الآخرين. ونقدّر ونرجّح أنّ الكلام لا بدّ أن ينصب على الصنف الثاني من المسؤوليات، أما الصنف الأول فلا تشمله الأدلة الآتية، كما سنلاحظ، بل هو خارجٌ عنها خروجاً موضوعياً؛ لعدم صدق الولاية فيه.

ثم إنّ الصنف الثاني من المهام، وهي التي تكون فيها الولاية محرزةً على نحوين أيضاً: فتارة تكون السلطة تقريرية، مقتصرة على تطبيق القوانين التي تقرّها الجهات المختصة في الدولة الإسلامية، والمخولة إصدار القوانين، ودور المسؤول هنا أشبه ما يكون بدور شرطي المرور الذي ينظّم عملية السير، فيأمر

هذا بالتوقف وذلك بالحركة، ويضع على المخالف غرامة مالية، فسلطته هنا ليست سلطة إصدار مقررات، وإنما هي سلطة تنفيذية؛ وتارة أخرى تكون له ولاية تحوّل إصدار أوامر حسب نظره، وهذا من قبيل: مسؤولية القضاة وكبار الضباط والمسؤولين الإداريين والسياسيين، من رؤساء البلديات إلى المحافظين إلى الوزراء وغيرهم. وهذا التنوع قد تنبّه له السابقون؛ حيث لاحظنا أنّهم - كما مرّ في كلام الماوردي - قسّموا الوزارة إلى: وزارة التنفيذ؛ ووزارة التفويض. وقد يقال: إنّ أدلة النهي عن تولية غير المسلم ليست ناظرة إلى النحو الأول، بل منصرفة عنه. وإنما هي - لو تمّت - ناظرة إلى النوع الثاني، وهذا ما سوف نرصده فيما يأتي.

ثم إنّ النحو الثاني، وهو ولاية التفويض؛ تارةً تنحصر دائرتها بخصوص جماعة يشتركون مع المتولي في الدين، كما لو أسند إلى شخص ولاية على جماعة من أبناء دينه، ومثاله: ما لو أعطي موقع رئيس بلدية في بلدة أو مدينة أهلها من غير المسلمين؛ وأخرى تكون ولايته على المسلمين أو شاملة لهم. والنحو الأول لا يبعد القول بخروجه عن الأدلة الآتية؛ لأن التولية المنهي عنها هي تولّيه على المسلمين، لا على أهل دينه، كما يشهد به الاستشهاد بآية نفي السبيل، ويبقى النحو الثاني.

وعلى الفرض الثاني، أي إذا كانت ولايته على المسلمين أو شاملة لهم؛ فتارة لا يكون لدين المسؤول أهميّة تذكر في القيام بالمهمة المناطة به، وإنما المهمّ كفاءته وقدرته وأمانته والتزامه بتطبيق القوانين المرعية الإجراء، وذلك من قبيل: تولّيه وزارة البيئة أو الزراعة مثلاً؛ وتارة أخرى يحتاج إنفاذ المهمة إلى شخص يعرف الإسلام، ويعمل بإخلاص لأجله، وأن يعكس صورة الإسلام ورسالته، مما قد لا يمكن لغير المعتقد بالإسلام أن يتولّاه، ومن ذلك: موقع الولاية والرئاسة، أو موقع السلطة القضائية العليا. ويمكن القول: إنه في الصورة الأولى لا مانع من تعيين غير المسلم في تلك المواقع، بخلافه في الصورة الثانية، فالمواقع المشار إليها لا يسعنا أن نوليها لمن لا يؤمن بالأساس النظري والعقدي الذي يقوم عليه النظام.

ثم إنه على كافة التقادير المتقدمة؛ تارة^(١) يكون تصرف الموظف غير المسلم أو إعماله لسلطته وولايته بنحوٍ يستلزم إذلال المسلم ومهانته أو يتضمّن ذلك؛ وأخرى لا يكون لتصرفه مثل هذه الدلالة، ولا يلزم ذلك، ولا يستوجبه. ومحل الكلام هو في الثاني، أما على الأول فينبغي أن يكون واضحاً وجلياً أنّ الولاية التي تستلزم أو تتضمّن إذلال المسلمين، بل غيرهم أيضاً، باطلة، والأوامر المستلزمة لإذلال المواطنين غير نافذة، حتى لو كان الوالي مسلماً، فضلاً عما إذا كان غير مسلم.

٢. أقوال الفقهاء في تولية غير المسلم

فقهاء السنة بين التحريم والجواز

ذكر الشيخ شمس الدين أنّ «الرأي الفقهي المشهور عند أهل السنة هو مشروعية تولي غير المسلم للوظائف في الدولة الإسلامية. وقد مورس ذلك في الدولة الأموية والعبّاسية وغيرهما، فتولى رجال من اليهود، والنصارى، والمجوس، وظائف إدارية ومالية، كان بعضها مهماً جداً في هيكلية الدولة الإسلامية»^(٢).

لكن كلامه غير دقيق؛ فليس الأمر كما ذكر في الفقه السنّي. وقد ادّعي عندهم الإجماع على اشتراط الإسلام لصحة تولي جميع الولايات العامة، كما ورد في الموسوعة الفقهية^(٣). وسيأتي نفي الخلاف عن ذلك في كلام بعض فقهاء السنة،

(١) أشار إلى هذا الأمر الشيخ شمس الدين في كتابه نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص ٤٩٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٤٩٢.

(٣) وجاء قبل ذلك: «وَلِلْوَلَايَةِ الْعَامَّةِ مَرَاتِبٌ وَاخْتِصَاصَاتٌ، تَتَفَاوَتْ فِيهَا بَيْنَهَا، وَتَتَدَرَّجُ مِنْ وِلَايَةِ الْإِمَامِ الْأَعْظَمِ إِلَى وِلَايَةِ نَوَّابِهِ وَوَلَايَةِ وَنَحْوِهِمْ، وَبِهَا يُنَاطُ تَجْهِيزُ الْجُيُوشِ، وَسَدُّ الثُّغُورِ، وَجَبَايَةُ الْأَمْوَالِ مِنْ حِلِّهَا، وَصَرْفُهَا فِي مَحَلِّهَا، وَتَعْيِينُ الْقُضَاةِ وَالْوُلَاةِ، وَإِقَامَةُ الْحَجِّ وَالْجَمَاعَاتِ، وَإِقَامَةُ الْحُدُودِ وَالتَّعَاذِيرِ، وَقَمْعُ الْبَغَاةِ وَالْمُفْسِدِينَ، وَحِمَايَةُ بَيْضَةِ الدِّينِ، وَفَصْلُ الْخُصُومَاتِ، وَقَطْعُ الْمَنَازَعَاتِ، وَنَصْبُ الْأَوْصِيَاءِ وَالنُّظَرَاءِ وَالْمَتَوَلِّينَ وَمُحَاسَبَتُهُمْ. وَمَا سِوَى ذَلِكَ مِنَ الْأُمُورِ الَّتِي يَسْتَتِبُ بِهَا الْأَمْنُ، وَيُحْكَمُ شَرْعُ اللَّهِ»، الموسوعة الفقهية (الكويتية)،

وسياتي أن الشيخ الطوسي يدّعي إجماع الصحابة على ذلك. وما أشار إليه من أن ذلك قد مورس في الدولتين الأموية والعباسية صحيح في الجملة، ولكن غير واحد من الخلفاء تشدّدوا وعزلوا غير المسلمين من المواقع. ويعزى إلى الخليفة الثاني عمر بن الخطاب أنه كان متشدّدًا على الآخر، ويرى المنع من توليته حتّى مهمة الكتابة، وصار رأيه مستندًا لكثير من فقهاء السنّة. وهكذا فإن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز كان أكثر تشدّدًا في هذا المجال. وإليك بعض كلمات فقهاء السنّة في هذا الشأن:

قال ابن مفلح المقدسي الحنبلي (ت: ٧٣٦هـ): «قال القاضي أبو يعلى، من أئمة أصحابنا: وفي هذه الآية دليل على أنه لا يجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين، من العملات والكتبة، ولهذا قال الإمام أحمد رحمته الله: لا يستعين الإمام بأهل الذمة على قتال أهل الحرب، وقد جعل الشيخ موفق الدين رحمته الله هذه المسألة أصلًا في اشتراط الإسلام في عامل الزكاة، فدّل على أنها محلّ وفاق. وقال الإمام أحمد رحمته الله، في رواية أبي طالب وقد سأله: يستعمل اليهودي والنصراني في أعمال المسلمين، مثل: الخراج؟ فقال: لا يستعان بهم في شيء»^(١).

وقال ابن القيم: «ولما كانت الولاية شقيقة الولاية كانت توليتهم نوعًا من تولّيهم، وقد حكم تعالى بأن من تولّاهم فإنه منهم؛ ولا يتم الإيمان إلا بالبراءة منهم، والولاية تنافي البراءة، فلا تجتمع البراءة والولاية أبدًا؛ والولاية إعزاز، فلا تجتمع هي وإذلال الكفر أبدًا؛ والولاية صلة، فلا تُجامع معاداة الكافر أبدًا»^(٢). وقال النووي الشافعي: «ليس لكافر التقاط مسلم؛ لأنه لا ولاية لكافر على مسلم؛ ولأنه لا يؤمن أن يفتنه ويلقنه الكفر»^(٣).

ج ٤، ص ١٤٠ - ١٤١.

(١) الآداب الشرعية والمنح المرعية، ج ٢، ص ٣٠١.

(٢) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ١٨٧.

(٣) المجموع، للنووي، ج ١٥، ص ٢٩٤، ونظيره في المغني، لابن قدامة، ج ٦، ص ٢٧٨.

وقال الشرييني الشافعي: «..فلا يصحّ الإيضاء من مسلم إلى ذمي؛ إذ لا ولاية لكافر على مسلم»^(١). وأيضًا شرط الشرييني إسلام القاضي، مستدلًا عليه بآية نفي السبيل^(٢).

وقال ابن نجيم المصري الحنفي (ت: ٩٧٠هـ)، في البحر الرائق، في بيان شروط عامل الزكاة: «ولا يصحّ أن يكون كافرًا؛ لأنه لا يلي على المسلم بالآية»^(٣). ونصّ بعض مشايخ السلفية المعاصرين على حرمة تعيين الكافر رئيسًا على العمال المسلمين، معتبرًا أن ذلك يمثل خللاً في العقيدة^(٤).

وتتردّد في كتب الفقهاء، من السنة^(٥) والشيعة^(٦)، أيضًا جملة: «لا ولاية للكافر على المسلم»، أو نحوها، وذلك في العديد من الموارد.

أجل، أجاز الماوردي (ت: ٤٥٠هـ) تولّيهم وزارة التنفيذ، دون التفويض؛ قال، متحدثًا عن وزير التنفيذ: «وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْوَزِيرُ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ، وَإِنْ لَمْ يَجْزْ أَنْ يَكُونَ وَزِيرُ التَّفْوِيزِ مِنْهُمْ»^(٧).

كما نقل عن أحمد روايةً بجواز تولية غير المسلم جباية الزكاة، كما ذكر ابن قدامة، قال: «وذكر أبو الخطاب وغيره أنه لا يشترط إسلامه (عامل الزكاة)؛ لأنه إجارة على عمل، فجاز أن يتولاه الكافر، كجباية الخراج. وقيل: عن أحمد في ذلك روايتان»، ولكن صاحب المغني ردّ هذا القول بعدّة ردود^(٨).

(١) مغني المحتاج، ج ٣، ص ٧٤.

(٢) قال: «فلا يولّى كافرٌ على مسلمين؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]، ولا سبيل أعظم من القضاء»، المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٧٥.

(٣) البحر الرائق، ج ٢، ص ٤٠٢.

(٤) فتاوى علماء البلد الحرام، ص ١٢٨٦.

(٥) مغني المحتاج، ج ٣، ص ٣٧٣.

(٦) كفاية الأحكام، ج ٢، ص ٢٩٤.

(٧) الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٢٦.

(٨) المغني، ج ٧، ص ٣١٨.

كما أنّ الشيخ محمد عبده ذهب إلى مشروعية الاستعانة، قال: «واستعانة الخلفاء من بني أمية وبني العباس بأرباب العلوم والفنون من الملل المختلفة فيما هو من فنونهم مما لا يمكن لصبي يعرف شيئاً من تاريخ الأمة إنكاره، وقد كانوا يستعينون بهم على أعين الأئمة والعلماء والفقهاء والمُحدّثين بدون نكير، فقد قامت الأدلة من الكتاب والسنة وعمل السلف على جواز الاستعانة بغير المؤمنين وغير الصالحين على ما فيه خير ومنفعة للمسلمين. وإنّ الذين يعمدون إلى هذه الاستعانة لجمع كلمة المسلمين، وتربية أيتامهم، وما فيه من خير لهم، لم يفعلوا إلا ما اقتضته الأسوة الحسنة بالنبي ﷺ وأصحابه، وأن من كفرهم أو فسقهم فهو بين أحد الأمرين: إما كافر؛ أو فاسق. فعلى دعاة الخير أن يجدوا في دعوتهم، وأن يمشوا على طريقتهم، ولا يحزنهم شتم الشائمين، ولا يغيظهم لوم اللائمين، فالله كفيل لهم بالنصر إذا اعتصموا بالحق والصبر»^(١).

فقهاء الإمامية بين المنع والإباحة

نستطيع القول: إنّ الاتجاه الفقهي العام عند فقهاءنا الإمامية هو المنع من تسلم غير المسلم لأيّ موقع يكون له فيه الولاية على المسلم. وإليك بعض كلماتهم في هذا المجال:

قال الشيخ الطوسي، متحدثاً عن صفات كاتب القاضي: «ولا يتخذ كافراً، بلا خلاف؛ لقوله تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا﴾ [آل عمران: ١١٨]، وكاتب الرجل بطانته... وقال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ﴾ [الممتحنة: ١]، وكاتب الرجل وليّه وصاحب سرّه، وعليه إجماع الصحابة أنه لا يجوز أن يكون كاتب الحاكم والإمام كافراً. ولا ينبغي لقاضي ولا والٍ من ولاية المسلمين أن يتخذ كاتباً ذمياً، ولا يضع الذمي في موضع يفضل به مسلماً، وينبغي أن يعزّ المسلمين؛

(١) الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، ج ١، ص ٨٢٥.

لثلا يكون لهم حاجة إلى غير أهل دينهم»^(١). وتابعه على ذلك ابن إدريس الحلّي^(٢).

وقال، متحدثاً عن مواصفات جبة الزكاة: «وإذا أراد الإمام أن يوّلّي رجلاً على الصدقات احتاج أن يجمع ستّ شرائط: البلوغ، والعقل، والحرّية، والإسلام، والأمانة، والفقه؛ فإنّ أحلّ بشيء منها لم يجوز أن يوّلّيه»^(٣).

وقال العلامة الحلّي (ت: ٧٢٦هـ): «لا يجوز للكافر أن يلتقط الصبي المسلم، سواء كان الكافر ذميّاً أو معاهدّاً أو حربياً؛ لأنه لا ولاية للكافر على المسلم؛ قال الله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]»^(٤).

وقال، متحدثاً عن شروط عامل الزكاة: «ويشترط في العامل ستّ شرائط: البلوغ، والعقل، والحرّية، والإسلام، والعدالة، والفقه؛ لأنّها ولاية شرعيّة، فلا تثبت للطفل والمجنون، والعبد لا يملك، ومولاه لم يعمل»^(٥)، والكافر ليس أهلاً للأمانة؛ قال الله تعالى: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّنْ دُونِكُمْ﴾ [آل عمران: ١١٨]... ولأنّ ذلك ولاية على المسلمين، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]. وعن أحمد رواية بجواز تولية الكافر؛ لعموم قوله تعالى: ﴿وَالْعَمِلِينَ﴾ [التوبة: ٦٠]. وهو ضعيف؛ لما تقدّم»^(٦).

وقال الشهيد الثاني، في الحديث عن المرتد: «(ولا يصحّ له تزويج ابنته) المولى

(١) المبسوط، ج ٨، ص ١١٣.

(٢) السرائر، ج ٢، ص ١٧٥-١٧٦.

(٣) المبسوط، ج ١، ص ٢٤٨.

(٤) تذكرة الفقهاء، ج ١٧، ص ٣١٣.

(٥) يقصد أن المولى ليس عاملاً للزكاة؛ لأنه لو كان عاملاً لأمكنه استخدام عبده؛ لأن «عمل العبد كعمل المولى».

(٦) منتهى المطلب، ج ٨، ص ٣٠٧.

عليها، بل مطلق ولده؛ لأنه محجور عليه في نفسه، فلا تثبت ولايته على غيره؛ ولأنه كافر وولاية الكافر مسلوقة عن المسلم»^(١).

وقال السيد محمد العاملي (ت: ١٠٠٩ هـ): «فلا حضانة للكافر على الولد المسلم بإسلام أبيه؛ لأن الحضانة ولاية، ولا ولاية لكافر على المسلم، ولو كان الولد كافراً فحضنته لأمه، على ما فصل، إذا ترفعوا إلينا»^(٢).

وفي الحديث عن ولاية النكاح، قال المحقق السبزواري: «لا ولاية للكافر على المسلم والمسلمة، فلو كان الأب كافراً كانت الولاية للجد إذا كان مسلماً، وإلا سقطت ولايتهما»^(٣).

وقال السيد اليزدي: «وكذا لا ولاية للأب الكافر على ولده المسلم، فتكون للجد إذا كان مسلماً، وللحاكم إذا كان كافراً أيضاً»^(٤).

إن نفي ولاية الأب الكافر عن ابنته أو ابنه قد عُلِّل بتعليلات عامة تجعل ولايته السياسية العامة أو الخاصة أولى بالنفي والمنع.

وقال السيد البروجردي، مستدلاً على شرطية الإسلام في الوصي: «وأما الإسلام فيمكن أن يستدل له بالآيات الدالة على عدم جواز اتخاذ الكفار أولياء، مثل: قوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ﴾ [المائدة: ٥١]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ [الممتحنة: ١]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الَّذِينَ اتَّخَذُوا دِينَكُمْ هُزُوًا وَلَعِبًا مِّنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ مِن قَبْلِكُمْ وَالْكَفَّارَ أَوْلِيَاءَ﴾ [المائدة: ٥٧]، وقوله تعالى: ﴿لَا تَتَّخِذُوا الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ﴾ [النساء: ١٤٤]؛ والآيات الدالة على عدم جواز جعلهم بطانة، والدالة على عدم جواز الركون إلى الظالمين الموجب لمس النار إياهم، فإنه يستفاد من مجموعها، وغيرها من الأخبار، أن الكافر لا يليق أن يجعله

(١) الروضة البهية، ج ٩، ص ٣٤٧.

(٢) نهاية المرام، ج ٤٦٨.

(٣) كفاية الأحكام، ج ٢، ص ١٠٢.

(٤) العروة الوثقى، ج ٥، ص ٦٢٤.

المسلم ولياً على أمرٍ ما من الأمور، ولا الركون إليه»^(١).

وقال السيد الكلبيكاني: «لا يجوز استخدام الكفار - كاليهود - في الدوائر والشركات التي يجب أن يكون لها الإشراف على جريان الأمور، وأمور الدفاع عن بلد الإسلام، ويجب أن يكون الحارس والجندي والقاضي وأصحاب هذه المشاغل التي هي من هذا القبيل مسلمًا»^(٢).

ولكن بعض الفقهاء المعاصرين أبدى رأياً مغايراً، قال الشيخ شمس الدين: «لا دليل على عدم مشروعية تولي غير المسلمين من مواطني الدولة الإسلامية الأكفاء المخلصين للوظائف الحكومية، بحسب حاجة الدولة والمجتمع إلى خبراتهم وكفاءاتهم...؛ فالقاعدة العامة في علاقات المسلمين بغير المسلمين في المجتمع، وفي علاقة الدولة الإسلامية بمواطنيها غير المسلمين، هي أن كل علاقة عمل واستعمال تستلزم أو تتضمن ذلاً وهواناً، ودونية معنوية واعتبارية وسياسية، أو تستلزم أو تتضمن إفساداً لمصالح المسلمين، أو تفويت مصلحة غير متدركة، فهي علاقة محرمة تكليفاً، وباطلة وضعاً، وكل ما لا يوجب ذلك، ولا يتضمنه ولا يستلزم (ولم يرد دليل خاص بالمنع منه)، فهو مشروع تكليفاً ووضعاً. ومقتضى ذلك أن لأولياء الأمور في الدولة الإسلامية أن ينصبوا الأكفاء وأهل الخبرة المخلصين، من مواطني الدولة غير المسلمين، للوظائف والمسؤوليات المناسبة لخبرتهم وكفاءتهم، بحسب حاجة الدولة والمجتمع، ولهؤلاء الموظفين أن يمارسوا السلطات التي تخولهم وظائفهم ممارستها في حدود هذه الوظائف؛ للقيام بواجباتهم الوظيفية، في خدمة الدولة الإسلامية وشعبها»^(٣).

وذهب السيد فضل الله إلى جواز إسناد بعض المهام الجزئية إليهم، دون المواقع القيادية العليا في الدولة، قال: «لا مشكلة في توظيف أهل الكتاب في

(١) تقارير ثلاثة (الوصية ومنجزات المريض - ميراث الأزواج - الغصب)، تقرير بحث السيد البروجردي، للشيخ علي پناه الاشتهادي، ص ٩١.

(٢) مجمع المسائل، ج ١، ص ٤٠٢ - ٤٠٣.

(٣) نظام الحكم والإدارة في الإسلام، ص ٥٠٣ - ٥٠٤.

الدولة الإسلامية في القضايا التفصيلية، في واقع الخدمات الإنسانية والحاجات العامة، مما يملكون فيه المعرفة والخبرة في مختلف العلوم، بما يحتاجه المسلمون في داخل الدولة؛ لأنه لا خطر عليها في ذلك كله، ولا إشكال في القاعدة الفكرية التي تقوم عليها في القضايا الحيوية المصيرية»^(١).

هذه أقوال فقهاء المسلمين، من السنة والشيعة، في المسألة. وقد اتضح أن الاتجاه العام لدى الفريقين هو المنع من إسناد الولاية إلى غير المسلم؛ إلا أن بعضهم أجاز توليهم بعض المهام الجزئية؛ وثمة رأي معاصر توسع في إباحة توليتهم بعض المهام والوظائف.

٣. أدلة المنع

استدل المانعون من تولية غير المسلم في أعمال السلطة بعدة أدلة، وبعضها تقدم في بيان حكم الاستعانة بغير المسلم. لكن مع ذلك فإن من المناسب ذكرها هنا، وبيان ما قد يرد عليها من مناقشات، ولو حصل شيء من التكرار:

أولاً: القرآن الكريم

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]. وقد استدلل غير واحد من الفقهاء بهذه الآية في باب الولايات، فرأوا أن غير المسلم لا يصلح وصياً على صبي مسلم^(٢)، ولا قاضياً على المسلمين، وهو عبارة أخرى عن شرطية الإسلام في القاضي، أو قل: مانعية الكفر فيه^(٣). وكذلك

(١) تفسير من وحي القرآن، للسيد محمد حسين فضل الله، ج ٨، ص ٢٣٨.

(٢) قال الفاضل المقداد: «كذا لا يصح كونه وصياً على صبي مسلم»، كنز العرفان، ج ٢، ص ٤٤، وقال الشربيني: «فلا يصح الإيصال من مسلم إلى ذمي؛ إذ لا ولاية لكافر على مسلم؛ ولتهمته، قال تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]»، مغني المحتاج، ج ٣، ص ٧٤.

(٣) مغني المحتاج، ج ٤، ص ٣٧٥، والأحكام السلطانية، للماوردي، ص ٦٥، والعناوين الفقهية، ج ٢، ص ٣٥٠، والاستدلال بالآية وارد عند السيد اليزدي في العروة الوثقى، ج ٦،

استدلّ بها للمنع من أن يكون مفتيًا للمسلمين؛ لأنّ الإفتاء سبيل^(١). واستدلّ بها على بطلان إمامة الكافر^(٢).

وقد ذكرنا أنّ هذا الاستدلال لا يتمّ؛ للمناقشة في دلالة الآية، كبرويًا وصغرويًا.

أما صغرويًا فلا أنّ صدق السبيل في كافة أنحاء الولاية وشعبها بعرضها العريض ليس تامًّا. فعلى سبيل المثال: إذا كان عامل الزكاة ذميًّا فأين السبيل في ذلك للكافر على المسلم؟ إنّ السبيل هنا - إن كان - للقانون الإسلامي الذي يطبّقه الجابي، فيأمر الناس بدفع الزكاة.

على أنه لو نظرنا إلى الأمور من زاوية أخرى فقد يتغير فهمنا وتشخيصنا للسبيل، وهذه الزاوية هي أنّ السماح بإدخال الآخر في أجهزة النظام الإسلامي؛ ليأخذ ويعمل بالقوانين الإسلامية ويطبّقها، يعبر عن قدرة النظام على استيعاب الآخر، وهذه نقطة قوّة تحسب لصالح التشريع الإسلامي، وهذا ما تحاول الكثير من الأنظمة الديمقراطية الحاكمة في العالم اليوم أن تدّعيه، معتبرة أنّ ذلك نقطة قوّة لها، وميزة تميزها عن غيرها، فهي تصهر في بوتقتها وأجهزتها أطراف المجتمع، على اختلاف تنوعاتها الدينية والسياسية والعرقية، وتجعل الجميع تبعًا لقوانينها. ثم إنّ الآية المباركة تنفي سبيل الكافر على المسلم، وعلى رأينا^(٣) فإنّ الكافر أخصّ من غير المسلم، فالكافر هو الجاحد. وهذه الملاحظة ترد على الاستدلال بنظائر هذه الآية. واحتمال الخصوصية للجاحد يمنع من دعوى إلحاق غيره به،

ص ٤١٧.

(١) النور الساطع، ج ٢، ص ٢٠٢.

(٢) قال الشرييني: «الكافر إذا تغلب لا تنعقد إمامته؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء: ١٤١]»، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، ج ٢، ص ٢٠٥، ونحوه ما في مغني المحتاج، له، ج ٤، ص ١٣٢. وراجع أيضًا: دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ٢٨٧.

(٣) أوضحنا ذلك بالتفصيل في كتابنا «من هو الآخر الديني؟»، ج ١، ص ٧٥ وما بعدها.

بدعوى تنقيح المناط واستبعاد التعبد في مثل هذه المسألة.

الآية الثانية: هو قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا بِطَانَةً مِّن دُونِكُمْ لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَةَ إِن كُنتُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [آل عمران: ١١٨]. وقد استدلل بها غير واحد من فقهاء أهل السنة على المنع من تولية غير المسلمين واستخدامهم، ولو للكتابة.

وقد نقلنا سابقاً قول الجصاص: إنّ «في هذه الآية دلالة على أنه لا تجوز الاستعانة بأهل الذمة في أمور المسلمين، من العمالات والكتبة»^(١). وقريب منه ما ذكره ابن كثير^(٢)؛ والقرطبي^(٣).

وقد تقدّم في حديثنا عن حكم الاستعانة بالآخر في الحرب الجواب عن الاستدلال بهذه الآية، حيث قلنا: إنها أخص من المدعى؛ فإنها ذكرت مواصفات في من لا يجوز اتخاذهم بطانة، وهذه المواصفات قد لا تكون موجودة في الآخر الديني.

على أن البطانة لا تصدق على كافة العمال، وفي شتى الوظائف؛ فمن كان شرطي مروحاً أو عاملاً في وزارة البيئة أو مأموراً أحراراً أو غير ذلك من الأعمال والوظائف لا يعدّ بطانة.

(١) أحكام القرآن، ج ٢، ص ٤٧.

(٢) قال في تفسيره: «هذه الآية دليل على أن أهل الذمة لا يجوز استعمالهم في الكتابة، التي فيها استطالة على المسلمين، وإطلاع على دواخل أمورهم، التي يخشى أن يفشوها إلى الأعداء من أهل الحرب، ولهذا قال تعالى: ﴿لَا يَأْلُونَكُمْ خَبَالًا وَدُّوا مَا عَنِتُّمْ﴾ [آل عمران: ١١٨]»، تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٤٠٧.

(٣) قال في تفسير الآية: «نهى الله عز وجلّ المؤمنين بهذه الآية أن يتخذوا من الكفار واليهود وأهل الأهواء دخلاء وولجاء، يفاضونهم في الآراء، ويسندون إليهم أمورهم. ويقال: كل من كان على خلاف مذهبك ودينك فلا ينبغي لك أن تتحدثه»، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ٤، ص ١٧٨.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقْلَهُ وَيَحْذَرُكُمْ اللَّهُ نَفْسَهُ﴾ وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿[آل عمران: ٢٨]. والنهي عن اتخاذهم أولياء وارد في العديد من الآيات القرآنية، ومنها: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَى أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]، ونحوهما غيرها. وقد استدلل بها غير واحد من الفقهاء^(١)، ومنهم: الشيخ الطوسي؛ والسيد البروجردي، في كلامهما المتقدم. وقال الشيخ محمد المؤمن القمي، في تقريب الاستدلال بالآيات على شرطية الإسلام في وليّ أمر المسلمين: «الوليّ هو المستولي على الأمور، والنهي حجة على الحرمة، فلا يجوز أخذ الكافر ولياً على الأمة الإسلامية»^(٢).

واللافت أنّ الفقهاء استدلّوا بهذه الآيات في موارد شتى؛ فاستدل بها للمنع من محبتهم؛ واستدل بها لمنع زيارتهم أو إقامة علاقات الصداقة معهم.. ولكننا ذكرنا في كتاب القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني أنّ النهي عن اتخاذ الآخر ولياً لا يراد به النهي عن حمل المشاعر الإيجابية تجاهه كإنسان نلتقي معه بالإنسانية، أو تجمعنا فيه قرابة أو صداقة، ولا يراد به أيضاً النهي عن إقامة العلاقات الاجتماعية معه، والتي تتجسد بالتزاور والتهادي والتعزية والصداقة معه والسلام عليه وما إلى ذلك، فهذا كله ليس من التوليّ في شيء؛ ولو كان من التوليّ فالآيات ليست ناظرة إليه. وهكذا، فإنّ الآيات المذكورة ليست ناظرة إلى النهي عن تعيينهم في بعض المناصب الإدارية، فهذا المعنى غير مراد، ولا سيّما أنّ الأمر (اتخاذهم ولاية أمر) لم يكن مطروحاً إبان نزول الآيات، بل إنّ الظاهر كون التولي - بقرينة السياق - هو إمّا بمعنى موالاته النصرة على حساب الدين والمجتمع

(١) دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ٢٨٧.

(٢) الولاية الإلهية الإسلامية، ج ٣، ص ١٢٩.

الإسلامي، فتكون موالاته موجهة ضد المسلمين، ومن مصاديقها: موالاته في حال قيام الحرب بينه وبين المسلمين بما يؤدي إلى إضعاف جبهة المسلمين؛ وإما بمعنى موالاته التبعية، وهي التي تجعل المسلم - فرداً أو مجتمعاً - مُستلحقاً بالغير، وفي موقع التبعية له، ثقافياً أو اجتماعياً أو سياسياً أو اقتصادياً.. هذا هو المستفاد من آيات النهي عن التولي ونحوها؛ كما تشهد بذلك القرائن السياقية العامة أو الخاصة. أما إدخاله في بعض مواقع السلطة؛ ليعمل وفق القانون الإسلامي، فلا يكون فيه تولي وتبعية له، بل يكون هو التابع للمسلمين. فلاحظ قوله تعالى:

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَارَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]، فهي تدل على ما قلناه من ولاية التبعية والاندماج بهم. وهكذا، فإن قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا ءَابَاءَكُمْ وَإِخْوَانَكُمْ أَوْلِيَاءَ إِنِ اسْتَحَبُّوا الْكُفْرَ عَلَى الْإِيمَانِ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [التوبة: ٢٣] لا يقصد بها جعلهم في بعض مواقع السلطة الإسلامية، بل توليهم بالنصرة والاتباع على حساب الدين؛ وكذلك قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ خَرَجْتُمْ جِهَادًا فِي سَبِيلِي وَابْتِغَاءَ مَرْضَاتِي تُسْرِوْنَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [الممتحنة: ١].

قد يقال: إن بالإمكان إقامة القرينة على كون التولي هو بمعنى جعلهم أولياء، وفي موقع من مواقع السلطة، والقرينة هي:

أولاً: خبر القمي، وهو: «حدثني أبي قال: حدثني هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة قال: سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن قوم من الشيعة يدخلون في أعمال السلطان، ويعملون لهم، ويحبونهم، ويوالونهم؟ قال: ليس هم من الشيعة، ولكنهم من أولئك، ثم قرأ أبو عبد الله عليه السلام هذه الآية: ﴿لُعِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ

بَنِي إِسْرَءِيلَ عَلَى لِسَانِ دَاوُدَ وَعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ - إِلَى قَوْلِهِ - وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَسِقُونَ ﴿المائدة: ٧٨ - ٨١﴾، قال: الخنازير على لسان داوود، والقردة على لسان عيسى، وقوله: ﴿كَانُوا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٩] قال: كانوا يأكلون لحم الخنزير، ويشربون الخمر، ويأتون النساء أيام حيضهن، ثم احتج الله على المؤمنين الموالين للكفار: ﴿تَرَى كَثِيرًا مِّنْهُمْ يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَبِئْسَ مَا قَدَّمَتْ لَهُمْ أَنفُسُهُمْ﴾ - إِلَى قَوْلِهِ - وَلَكِنَّ كَثِيرًا مِّنْهُمْ فَسِقُونَ ﴿المائدة: ٨٠ - ٨١﴾، فنهى الله عز وجل أن يوالي المؤمن الكافر، إلا عند التقية^(١). قال الشيخ المؤمن: «بيان دلالته: إن الإمام عليه السلام - بعد الحكم على من يدخل في أعمال السلطان أنه ليس من الشيعة، بل هو من زمرة هؤلاء الولاة الظلمة - قرأ هذه الآيات المتضمنة للتويخ لمن كان من بني إسرائيل يتولى الذين كفروا، فهو دليل على أن التولي المذكور في قوله: ﴿يَتَوَلَّوْنَ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ بمعنى أخذهم ولي الأمر، فيكون الأولياء المذكور في سائر الآيات بهذا المعنى..»^(٢).

ويرده: أن الرواية - بصرف النظر عن عدم الوثوق بالنسخة الواصلة إلينا من تفسير القمي - لا تدل على ما ادّعاه، من كون الدخول في أعمال السلطان هو التولي؛ لأن السائل، كما هو ظاهر كلامه، قد سأل «عن قوم من الشيعة يدخلون في أعمال السلطان»، لكنه أردف موصفا هؤلاء الجماعة بقوله: «ويعملون لهم، ويحبونهم، ويوالونهم». وهذه القيود ليست مجرد قيود بيانية، تشرح معنى الدخول في عمل السلطان، بل هي احترازية، وحيث إن القيد الأخير منها هو «توليهم» يكون ذلك دليلا على أنه ليس صرف الدخول في العمل توليا، وإلا لفسر الشيء بنفسه، فتكون على عكس المطلوب أدل. هذا كله بصرف النظر عن صعوبة

(١) تفسير القمي، ج ١، ص ١٧٦.

(٢) الولاية الإلهية الإسلامية، ج ٣، ص ١٣١.

الاعتماد على الروايات الواصلة إلينا في نسخ تفسير القمّي المتداول.
ثم إنَّ الشيخ محمد المؤمن استشهد بخبرٍ آخر، رواه النعماني في تفسيره، ولا حاجة لذكره؛ لضعفه سندًا ودلالةً، فليراجع.
ثانيًا: «إنه لو فرضنا أن الولاية في الآيات المباركة بمعنى النصره والحب فلا ينبغي الريب في أنه يستفاد من تحريم أخذ الكافر ناصرًا ومحبوبًا حرمة أخذه وليًّا للأمر بطريق أوّلٍ قطعًا؛ فإن ولاية الأمر مرحلة عظيمة من الاعتماد والقيمة، وإذا كان الكافر لا يليق بتلك المرحلة الدانية فعدم لياقته لهذه المرتبة العالية بطريق أوّلٍ»^(١).

ويردّه: إننا - كما عرفت - لا نوافق على أن التوليّ المنهي عنه هو صرف الحبّ، ولا سيّما أن الحبّ - كمشاعر إنسانية صرفة - ليس اختياريًا، فلا يمكن النهي عنه. وأما النصره فيحكم بحرمتها إذا كانت تقويةً للكافر على حساب الدين والمبادئ، أو كان فيها إضعاف للمسلمين، أو كانت تستلزم الانخراط في مشروع أهل الكفر والشرك، وأما إذا خلّت من ذلك فلا دليل على حرمتها، كما لو كانت نصره له؛ لكونه مستضعفًا أو نحو ذلك، وقد نصر النبي ﷺ بني خزاعة عندما اعتدت عليهم بنو بكر، وقال للخزاعي الذي جاءه مستنصرًا: «نُصرت يا عمرو بن سالم».

الآية الرابعة: قال تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ اتَّقِ اللَّهَ وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [الأحزاب: ١]. وهذا اللسان الناهي عن إطاعة الكافرين واردٌ في طائفة من الآيات، منها - بالإضافة إلى الآية المذكورة -: قوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعِ الْكَافِرِينَ وَالْمُنَافِقِينَ وَدَعْ أَذُنَهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ وَكَفَى بِاللَّهِ وَكِيلًا﴾ [الأحزاب: ٤٨]، وقوله تعالى: ﴿وَلَا تُطِعْ مَنْ أَغْفَلْنَا قَلْبَهُ عَنْ ذِكْرِنَا وَاتَّبَعَ هَوَاهُ وَكَانَ أَمْرُهُ فُرُطًا﴾ [الكهف: ٢٨]، إلى غير ذلك من الآيات^(٢). وذلك

(١) الولاية الإلهية الإسلامية، ج ٣، ص ١٣٣.

(٢) استدلل بها الشيخ المنتظري على شرط العدالة، راجع: دراسات في ولاية الفقيه، ج ١،

بتقريب أن إطاعة ولي الأمر واجبة، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء: ٥٩]، ويمكن القول: إن إطاعته هي من البدييات، وإلا تلغو الولاية، وحيث «دلت الآيات المباركات على عدم جواز إطاعة الكفار فلا محالة لا يصلح الكافر لأن يكون ولي أمر الأمة الإسلامية»^(١). وطبيعي أنه لا خصوصية للنبي ﷺ في النهي عن الإطاعة؛ لأن ملاك النهي هو كفر الآخر، أو عدم صلاحية الكافر لأن يطاع، وهذا ملاك عام، فتدل الآيات على حرمة إطاعة الكفار مطلقاً.

ولكن النهي عن الإطاعة في هذه الآيات ونظائرها وإن حُذِفَ متعلقه، بيد أننا مع ذلك لا نستبعد انصرافه إلى الإطاعة في الكفر والعصيان، وفي الاقتراحات التي يتقدمون بها؛ للتنازل عن الدعوة؛ أو للمساومة على حساب العقيدة؛ أو للتخلي عن المؤمنين الفقراء؛ أو ما إلى ذلك من آمنيات ورغبات واقتراحات باطلة. وتؤيده أسباب النزول^(٢). وطبيعي أن كون المخاطب بها النبي ﷺ، وهو الذي لا يعقل أن يطيعهم فيما لا يرضي الله تعالى، لا ينافي ما ذكرناه؛ لأن الآية، كما روي في تفسيرها عن الإمام الصادق عليه السلام: «إن الله بعث نبيه بإيّاك أعني، واسمعي

ص ٢٩٠.

(١) الولاية الإلهية الإسلامية، ج ٣، ص ١٣٤.

(٢) «نزلت في أبي سفيان وعكرمة بن أبي جهل وأبي الأعور السلمي قدموا المدينة بعد قتال أحد، فنزلوا على عبد الله بن أبي، وقد أعطاهم النبي (نبي الله) ﷺ الأمان على أن يكلموه، فقام معهم عبد الله بن سعد بن أبي سرح وطعمة بن أبيرق، فقالوا للنبي ﷺ وعنده عمر بن الخطاب: ارفض ذكر آلهتنا اللات والعزى ومناة، وقل: إن لها شفاعاً ومنفعة لمن عبدها ونَدَعَكَ وربك، فشق على النبي ﷺ قَوْلُهُمْ، فقال عمر بن الخطاب عليه السلام: ائذن لنا يا رسول الله في قتلهم، فقال: إني قد أعطيتهم الأمان، فقال عمر: اخرجوا في لعنة الله وغضبه، فأمر رسول الله ﷺ أن يخرجهم من المدينة، فأنزل الله عز وجل هذه الآية»، أسباب النزول، ص ٢٣٦، ورواه ابن شهر آشوب في مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ٥٠، والطبرسي في مجمع البيان، ج ٨، ص ١١٦.

يا جارة»^(١)، وليس ناظرًا إلى إطاعته في المقررات الصادرة عن الحكومة الإسلامية، والمنسجمة مع الشريعة، والمحقة لمصلحة الأمة في دينها وسياساتها واقتصادها وأمنها، فاتباعه في هذا ليس إطاعة للكافر، بل هو إطاعة لمقررات الشريعة الإسلامية.

قد تقول: وهل يؤمن الكافر على تطبيق مقررات الشريعة الإسلامية، والحال أنه لا يؤمن بها؟!

قلت: نعم، قد يؤمن في كثير من الحالات، كما مرّ سابقًا. ولو كان لا يؤمن فهذا يقتضي منعه؛ لذلك، لا بسبب كفره. ولذا لو أنّ المسلم كان لا يؤمن فلا يجوز وضعه في موقع الولاية. وسيأتي أنّ بعض الفقهاء يرى عقلائية هذا الأمر، أعني التفكيك بين دين الولاية وبين التزامهم بتطبيق المقررات والقوانين التي ليست من مقتضيات دينهم.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَإِذْ أُنْتَلَىٰ إِلَهُكَ رَبُّكَ بِكَلِمَةٍ فَانْتَهَىٰ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

وقد استدلل بها السمرقندي على شرطية الإسلام في وليّ الأمر؛ فإن إبراهيم عليه السلام عندما جعله الله إمامًا تمنى أن يكون ذلك في ذريته، فقال: ﴿وَمِنْ ذُرِّيَّتِي﴾، فأجابه الله تعالى على شرط، وهو أن لا يكون من الظالمين: ﴿قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾. قال السمرقندي: «يعني الكافرين، يعني لا يصلح أن يكون الكافر إمامًا للناس»^(٢).

كما استدلل بها صاحب الجواهر على شرطية الإيمان بالمعنى الأخصّ في عامل الزكاة؛ «لعدم جواز هذه الولاية لغيره؛ إذ هي غصن من شجرة العهد الذي لا يناله الظالمون»^(٣). وإذا كان غير الإمامي لا يصلح لها، فغير المسلم أولى بعدم

(١) تفسير القمي، ج ٢، ص ١٧١.

(٢) تفسير السمرقندي، ج ١، ص ١١٨.

(٣) جواهر الكلام، ج ١٥، ص ٣٣٤.

الصلاحية.

ويردّه:

أولاً: إنّ الاستدلال يقوم على دعوى أنّ كل كافر أو مشرك أو عاصٍ ظالم، وأنّه لا يتعين في صدق الظالم أن يكون ظالماً للغير، بل يصدق أيضاً - كما هو المعروف بينهم - على الظالم لنفسه، والكافر أو المشرك ظالم لنفسه بالكفر أو الشرك. ونحن لو سلمنا بذلك، مؤيِّداً بما في الخبر^(١)، لكنّ هذا لا يتمّ على إطلاقه، وإنّما ينطبق على الكافر الجاحد أو المقصّر، دون القاصر، وهذا يعني أنّ النسبة بين الكافر والظالم هي العموم من وجه، فالمسلم قد يكون ظالماً، كحكام الجور، كما أنّ الكافر قد لا يكون ظالماً. وقد ذكرنا في مبحث «من هو الآخر الديني؟» أنّ القاصر ليس كافراً.

ثانياً: إنّ الآية لو تمت دلالتها على عدم أهلية الكافر مطلقاً للولاية فهي مختصة بالإمامة العظمى، دون غيرها من شعب الولاية؛ لأنّ هذا ما عهد الله به إلى إبراهيم عليه السلام، وسأله إبراهيم لذريته، فلا يشمل ذلك كل شعب الولاية ومستوياتها. وما يجري على الأصل ليس بالضرورة أن يجري على الغصن، وهذا أمرٌ عقلائي، فما يشترطه العقلاء من مواصفات لصاحب الإمامة الكبرى لا يشترطونه في شعب الولاية.

ثانياً: الأخبار

الرواية الأولى: استدل بعضهم^(٢) بما مرّ من الروايات الناهية عن الاستعانة بالمشركين.

ولكنّك عرفت فيما سبق عدم تمامية الدليل المانع من الاستعانة بغير المسلمين.

(١) روى الكليني، عن أبي عبد الله عليه السلام: «...وقد كان إبراهيم عليه السلام نبياً، وليس بإمام، حتّى قال الله: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي»، فقال الله: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]، مَنْ عَبْدَ صَنَمًا أَوْ وَثَنًا لَا يَكُونُ إِمَامًا»، الكافي، ج ١، ص ١٧٤.

(٢) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ١٦٤.

الرواية الثانية: ما رُوي عنه عليه السلام: «الإسلام يعلو، ولا يعلو»، أو بإضافة «عليه»^(١).

ويلاحظ أنّ الرواية ضعيفة السند^(٢)؛ لأنّها من المراسيل^(٣)، وهي ليست صالحةً للإثبات. كما أنه لم يثبت لنا كونها في مقام التشريع، بل ثمة شواهد على أنها في مقام الحكاية والإخبار؛ إما عن علوّ الإسلام في فكره وبراهينه؛ وإما بمعنى علوّ الإسلام شرفاً ورتبة؛ وإما بمعنى علوّ الإسلام خارجاً، ولو بلحاظ المرحلة الأخيرة من عمر البشرية. وقد أوضحنا ذلك مفصلاً في كتاب القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني، مع مناقشة لما ذكر من قرائن على إرادة التشريعية من الرواية.

على أنه لو سلّمنا بإرادة العلوّ التشريعي يمكن القول: إنّ تعيين غير المسلم في جهاز الدولة الإسلامية كوزيرٍ أو محافظٍ، مع كونه ملتزماً بتطبيق قانون الدولة، لا يجعل للكفر علوّاً على الإسلام، بل إنّ تولي غير المسلم المؤتمن موقعاً قيادياً في جهاز الدولة الإسلامية، مع التزامه بتطبيق قوانين الإسلام، هو في نفسه قد يعكس في أيامنا هذه صورة عن اقتدار الإسلام وعلوّه، بحيث استوعب غير المسلمين.

الرواية الثالثة: في الدعائم: «عنه عليه السلام أنه قال: إذا وكت المرأة المسلمة أباهَا النصراني أو أخاها على تزويجها، فزوّجها، فالنكاح جائزٌ.. وإن زوّجها، وهي طفلةٌ، لم يجز؛ لأنه لا ولاية لكافر على مسلم»^(٤).

وفيه: إنّ هذه الرواية - كسائر روايات الدعائم - ضعيفة سنداً ومصدراً؛ على أنّ لغة هذه الرواية أقرب إلى لغة الفتوى منها إلى لغة الروايات.

(١) استدل بها الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، انظر: أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ١٦٥، واستدل بها في دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ٢٨٨.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٧، ص ٢٠١، ومحاضرات في الفقه الجعفري، ج ٣، ص ٧٥.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٣٤.

(٤) دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٢١٩.

وقد اتضح أنّ الأخبار لا تدل على المطلوب. واللافت أنه لا يوجد خبر ذو دلالة مباشرة بخصوص تولية غير المسلمين. أجل، ثمة أثر قد استدل به كثير من فقهاء السنّة، وهو ما روي عن أبي موسى الأشعري، «أنّ عمر أمره أن يرفع إليه ما أخذ وما أعطى في أديم»^(١) واحد، وكان لأبي موسى كاتب نصراني يرفع إليه ذلك، فعجب عمر عليه السلام، وقال: إن هذا لحافظ، وقال: إن لنا كتاباً في المسجد، وكان جاء من الشام، فادعه فليقرأ، قال أبو موسى: إنه لا يستطيع أن يدخل المسجد، فقال عمر عليه السلام: أجنب هو؟ قال: لا، بل نصراني، قال: فانتهرني، وضرب فخذي وقال: أخرجه، وقرأ: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَتَّخِذُوا الْيَهُودَ وَالنَّصَرَىٰ أَوْلِيَاءَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ مِنْكُمْ فَإِنَّهُ مِنْهُمْ إِنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [المائدة: ٥١]، قال أبو موسى: والله ما توليته، إنما كان يكتب، قال: أما وجدت في أهل الاسلام من يكتب لك؟! لا تدنهم؛ إذ أقصاهم الله، ولا تأمنهم؛ إذ خانهم الله، ولا تعزهم بعد؛ إذ أذلهم الله، فأخرجه». قلت: وهذا إسناد حسن^(٢).

ولكن هذا الأثر لا يصلح حجة شرعية. ولو لاحظنا جواب أبي موسى: «والله ما توليته، وإنما كان يكتب» نجده يشهد لكون التولية - عنده - غير ناظرة إلى اتخاذ عاملاً، وهو ما يؤكد ما تقدّم منا من أنّ اتخاذهم أولياء ليس بمعنى جعلهم أولياء الأمور. ويلاحظ أنّ عمر، بعد أن أجابه أبو موسى بأنه لم يتولّ النصراني، لم يردّه بأن الكتابة تولية، وإنما قال له: ألم تجد مسلماً يكتب لك؟! وهذا يحمل على أفضلية أو تعيين المسلم بنظره.

ثالثاً: سيرة العقلاء

بتقريب أنّ الناس الذين «يعتقدون بمبدأ خاص، وأيديولوجية خاصّة، متضمنة لقوانين مخصوصة في نظام الحياة، إذا أرادوا إدارة شؤونهم السياسية على

(١) الأديم: الجلد.

(٢) السنن الكبرى، ج ٩، ص ٢٠٤، وج ١٠، ص ١٣٧، وعنه في إرواء الغليل، ج ٨، ص ٢٥٦، ورواه ابن قتيبة الدينوري في عيون الأخبار، ج ١، ص ١٠٢.

أساس هذا المبدأ وهذه المقررات الخاصة، فلا محالة ينتخبون لذلك من يعتقد بهذا المبدأ، ويطلع على مقرراته، فهذا أمر طبيعي لا يعدل عنه العقلاء؛ بفطرتهم وارتكازهم»^(١).

ويردّه: إنّ السيرة المذكورة منعقدة وتامة في الموارد التي لا يؤمن ولا يحرز حصول الانسجام بين الاعتقاد الديني للشخص من جهة وبين رعايته وتطبيقه لمقررات صادرة عن شريعة لا يعتقد بكونها شريعة إلهية من جهة أخرى؛ وأما إذا أمن ذلك فلا يرى العقلاء عندها محذوراً في التولية، فقد يسندون المسؤولية إلى شخص ذي كفاءة عالية من غير دينهم؛ ليكون مسؤولاً عن تطبيق قوانين شريعتهم. وها هم عقلاء العالم في زماننا يفكّكون بين اعتقاد الشخص وبين استعداده للالتزام بالقوانين، وهذا الأمر يغدو أكثر معقولة إذا لم يكن لدى الشخص المذكور شريعة ذات مقررات تُعنى بأمر الدولة وتنظيم شؤون المجتمع، أي كان ثمة فراغ تشريعي في دينه، لجهة المسؤولية المناطة به، كما هو الحال في المسيحيين مثلاً؛ فإنّه حيث كانت المسيحية تفتقد لنظام حياة وقوانين خاصّة تُعنى بتنظيم شؤون المجتمع فقد لا يمانع المسيحي أن يأخذ بمقررات الشريعة الإسلامية المنظمة لشؤون الحياة، ويرأها طريقة مقبولة في تنظيم شؤون المجتمع، ويعمل بإخلاص لتطبيقها. وعلى سبيل المثال: إذا عُيّن المسيحي وزيراً للبيئة في الدولة الإسلامية فليس ثمة ما يوجب التشكيك في إخلاصه وأمانته بسبب دينه، فهو لا يمانع من تطبيق القوانين البيئية؛ لأنها لا تنافي دينه وعقيدته. نعم، لو أردنا تعيينه وزيراً للثقافة والإرشاد والتبليغ الديني فقد لا يؤتمن على تطبيق المقررات التي قد تكون مصادمة لعقيدته. وقد أشار إلى هذه الإجابة بعض الفقهاء المعاصرين، معتبراً أنّ تمام الملاك عند العقلاء «أن يكون (الحاكم) آتياً بما يفوض إليه كما هو المطلوب. فإذا كان أحدٌ لا يعتقد بصحة ما يراد منه، لكنّه كان من جهة الأمانة بمرتبة يُطمأن بإتيان ما يفوض إليه كما يراد، فلا يعتبر معه اعتقاده، بل تمام

(١) دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ٢٧٦، بتصرفٍ بسيط.

مطلوب العقلاء إتيان ما يراد منه كما يراد، وهو حاصلٌ على الغرض، فهذا الدليل غير تامٍّ»^(١).

رابعاً: سيرة المسلمين والصحابة الأوائل

فقد جرت السيرة في صدر الإسلام على ترك استعمال غير المسلمين في نظام الدولة الإسلامية. قال البلقيني: «لم يكن أحد من أهل الكفر عاملاً على المسلمين في زمن الخلفاء الراشدين، ولا في زمن الصحابة أجمعين. ولا يجوز أن يكون النصارى عمالاً على المسلمين في موضع من الأرضين»^(٢). وأمّا ما فعله بعض الحكام الأمويين والعباسيين بعد ذلك، من تعيين الولاة من غير المسلمين، فهو لا يمثل دليلاً على الشرعية، كيف وقد عدّ ذلك من جملة المؤاخذات عليهم.

وهذا لا يصلح دليلاً على المنع؛ فعدم التولية أعم من أن يكون ذلك محرماً. وربما كان الوجه في عدم تعيين الصحابة عمالاً من غيرهم أنّهم فضلوا المسلمين على غيرهم؛ لكي يستغنوا عن الآخرين، وتقلّ حاجتهم إليهم؛ أو لكون المسلمين في حالة حرب مستمرة مع الآخرين، فهم في حرب مع أهل الشرك، كما كانوا في حرب مع اليهود في الجزيرة، ثم امتدّت الحرب إلى نصارى الشام ومجوس إيران، ما يجعلهم في غير موقع الائتمان لديهم.

على أنّ السيرة، حتى لو تمت وكشفت عن المنع الشرعي، هي دليلٌ لبّي يقتصر فيها على القدر المتيقّن، وهي حالة التولية على نحو التفويض، لا التقرير، وفي الحالات التي يكون لدين المسؤول أهميّة تذكر في القيام بالمهمة المناطة به، دون الحالات التي لا يكون لدين المسؤول أهميّة في إنفاذ المهمة المناطة به.

خامساً: الاستدلال بالأولوية

وذلك بأن يقال: إنّ الشريعة التي تمنع من ولاية الأب الكافر على ولده المسلم، ومن تزويج ابنته المسلمة، ومن أن يكون وصياً على المسلم، أو عاملاً على

(١) الولاية الإلهية الإسلامية، ج ٣، ص ١٢٨.

(٢) نقل في كتاب نصائح الإمام الخريشي إلى ولاية أمور المسلمين، ص ١٣٣.

الزكاة، ونحو ذلك، فإنها بالأولوية القطعية ستمنع من تصديده لموقع الولاية. وتعليقنا على هذا الاستدلال: إنَّ الفروع المذكورة ليس لها - بحسب التبعية - مستندٌ من النصوص الخاصة؛ لتصح دعوى الأولوية فيها، وإنما مستندها هو الأدلة المتقدمة، من آية نفي السبيل، أو آية النهي عن اتخاذ الكافر ولياً، وحديث نفي العلوّ، ونحوها. وقد عرفت عدم تمامية دلالتها على ذلك. ولو أننا التزمنا ببعض ما ذكر في هذه الفروع؛ لتسلم أو نحوه، فلا يسعنا تعميم الأمر لما نحن فيه. على أنه لو تمّ الدليل الخاصّ في بعض ما تقدم فإنَّ الأولوية غير محرزة في كافّة الصور. فلو نزعنا ولاية الأب المرتد عن ابنه أو ابنته المسلمة فهذا لا يكشف بالضرورة عن أنّ الملاك في ذلك هو أنه لا ولاية لكافرٍ على مسلمٍ، بل ربما كان السرّ في ذلك أنه قد يعمل على تربية الولد على معتقداته.

تغير الظروف وتأثيرها على الموضوع

ثم إنه حتّى لو سلّمنا بدلالة بعض النصوص المتقدمة على شرطية الإسلام في الولاية على اختلاف مستوياتهم، فقد يقال: إنّ ثمة قيوداً طرأت على إدارة السلطة توجب انصراف تلك النصوص عن النظر إلى ما عليه حال السلطة في زماننا. ومن أهم هذه القيود:

أولاً: إنّ الأزمنة الغابرة التي صدرت فيها تلك النصوص كانت تشهد حروباً مع الآخر، وكثيراً ما خيضت تلك الحروب على أساس ديني. وهذا ما جرى في كثير من الفتوحات؛ ففي فتح الشام كان قواد الروم يقدمون أمامهم الشمامسة والرهبان والقسيسين^(١). ويروي الطبري أنّ هرقل، وبينما كان حاجّاً في بيت المقدس، أتاه الخبر باقتراب جيش المسلمين منه، فرغب في موادعتهم، فقال له جلساؤه: «قاتل عن دينك، ولا تجبن الناس، واقضِ الذي عليك»^(٢). وهكذا

(١) راجع: تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٥٩١. وللتفصيل حول هذا الموضوع راجع: حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول، ص ٥١ وما بعدها.

(٢) تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٥٩٨، وتاريخ مدينة دمشق، ج ٢، ص ٩٥.

ما تلا ذلك من عصور، ولا سيّما في مرحلة الحملات الصليبية على بلاد الشام، فقد كان الدين حاضراً وبقوّة، ليس من خلال الباباوات الذين كانوا على رأس الذين كانوا وراء هذه الحروب^(١) فحسب، بل من خلال الشعارات (شعار الصليب) أيضاً، والمبررات التي تساق لتلك الحرب، وهي تحرير الأرض المقدّسة؛ ومن جهتهم فإنّ المسلمين أيضاً كانوا في حروبهم ومعاركهم ينطلقون من منطلقات دينية، بناءً على الفتوى المشهورة التي تبيح قتال الآخر بسبب دينه، لا بسبب ظلمه وجوره، فكلّ من ليس مسلماً يجوز قتله إلى أن يخضع لنظام الذمة أو يدخل الإسلام. وفي هكذا أجواء يستعر العداء الديني، ويكون من غير الطبيعي أن لا يولّى شخصٌ يقاتل المسلمون قومه بسبب الدين، ويعيّن في أيّ منصب من مناصب الدولة الإسلامية؛ لأنّ وحدة الدين بينه وبين القوم الذين يقاتلهم المسلمون تجعله في موقع التهمة والنظرة المريبة. وأما اليوم فلو كنّا نقاتل عدوّاً بسبب ظلمه وعدوانيته قد لا يكون في تولّيهم أيّ ريبة. ونحن في صراعنا مع الكيان الصهيوني رأينا قيادات وكوادر فلسطينية من غير المسلمين؛ لأنّ الحرب معهم ليست حرباً دينية، ولهذا يوجد أنصار لهذه القضية من غير المسلمين، وهم بالملايين.

ثانياً: إنّ طبيعة عمل السلطة قد شهد تغييراً كبيراً عما كان الحال عليه في الأزمنة الغابرة؛ ففي السابق كان الوزير أو الرئيس غير محكوم لآليات عمل رقابية، فهو يمارس سلطته بحريّة تامة إلى حدّ كبير؛ بينما الحال اليوم (ولنقل: إن هذا هو مفروض الكلام) قد تغيّر، فلم يعد الحاكم والوالي ذا سلطة مطلقة، بل هو مقيد بالدساتير والمجالس الرقابية، وهناك وسائل الإعلام التي تنتقد تصرّفات الحاكم في حال حصول الانحراف.

ما الدليل على جواز التولية؟

ويبقى أنّ ما تقدم يدلّ على انتفاء المانع من تولية غير المسلم في جهاز الدولة

(١) ماهية الحروب الصليبية، لقاسم عبده قاسم، ص ١٠٩ وما بعدها.

الإسلامية، ولكن هذا لا يكفي لإثبات المشروعية؛ لأن التولية ليست حكماً تكليفاً، ليكتفى فيه بأصالة البراءة، لنفي احتمال الحرمة، وإنما هي حكمٌ وضعي، والأحكام الوضعية - بل وكذا الأحكام التكليفية - وإن أمكن نفيها بأصالة البراءة إذا شككنا فيها^(١)، ولكن لا يمكن إثباتها بها. وهذا واضح؛ لأنّ لسان البراءة هو لسان النفي، وليس الإثبات. فكيف نثبت مشروعية التولية؟

يمكن القول: إنّ الدليل على صحّة تعيين غير المسلم هو:

أولاً: بعض العمومات القرآنية، من قبيل: قوله تعالى على لسان يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]، بدعوى أنّ يوسف عليه السلام قد برّر طلبه للولاية بكونه حفيظاً عليماً، ما يعني أنّ الأساس في من يتولى زمام الولاية هو العلم والأمانة، أكان مؤمناً أم لا. وسيأتي لاحقاً الاستدلال بالآية الأولى؛ لإثبات شرعية دخول المسلم في جهاز السلطة غير الإسلامية. وسنذكر ما قد يعترض به على هذا الاستدلال. ونحوها في الدلالة قوله تعالى، على لسان إحدى ابنتي شعيب النبي عليه السلام: ﴿قَالَتِ إِحْدَاهُمَا يَتَّابِتِ اسْتَجْرُهُ إِنَّكَ خَيْرَ مَنِ اسْتَجَرْتَ الْقَوَى الْأَمِينُ﴾ [القصص: ٢٦]، فابنة شعيب لم تبرّر طلبها من أبيها باستئجار موسى عليه السلام بأنه مؤمن، وإنما بررت ذلك بوصفين، وهما: الأمانة؛ والقوة.

ولكن قد يلاحظ على الاستدلال: لو سلّمنا أنّ قوله تعالى في الآية الأولى:

﴿إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥] واردة مورد التعليل، بيد أنّ فرض كون المتولي مؤمناً - المستفاد من ياء النسبة الراجع إلى يوسف عليه السلام - مفروغٌ عنه، فيكون التعليل تعليلًا به وبالقيد الآخرين، وهذا يعني أنّ هذه القيود - ومنها: القيد المفروغ وجوده - يفترض توفرها في الوالي. والكلام عينه يجري في الآية الثانية، فتأمل. مضافاً إلى أنّه لا مجال لإلغاء الخصوصية عن مورد الآية الثانية، وهو الإجارة، فإنه

(١) كما لو شككنا أن الحرّية شرط في الوالي أم لا، فنجري أصالة البراءة عن ذلك.

لو سلمنا باشتراط الإجارة بهذين الشرطين، دون شرط الإيمان والإسلام، فهذا لا يعني أن الولاية كذلك، أي يكتفى فيها بهذين الشرطين، بل خطورة الولاية يجعل من المعقول أن يكون لها شروط أخرى.

ثانيًا: السيرة العقلائية؛ فإنها جارية على تعيين الأكفاء المؤتمنين العارفين بالمهام المناطة بهم، بصرف النظر عن دينهم ومعتقدهم؛ لأن المناط بنظر العقلاء هو أمانة وكفاءة العامل. ويؤيد ذلك ما روي عن رسول الله ﷺ، مرسلاً، أنه قال، بالإشارة إلى أنوشيروان: «ولدتُ في زمن الملك العادل»^(١)، وفي خبرٍ آخر روي عنه ﷺ، عندما أرشد بعض الصحابة إلى الهجرة إلى بلاد الحبشة، واصفاً تلك البلاد بأن فيها «مَلِكًا لَا يُظْلَم عنده أحدٌ، وهي أرض صدق»^(٢).

ولكن قد يقال: إن السيرة وإن لم يثبت الردع عنها، لكن احتمال الردع قائم؛ فإن الأدلة المتقدمة ليست باطلةً بطلاناً بما ينفي الاحتمال، وإذا كان احتمال الردع موجوداً فهو كافٍ ليحول دون إحراز الإمضاء.

٤. ولايات ومسؤوليات ذات خصوصية

صحيح أنه - وبحسب ما تقدم - ليس ثمة مانع من إسناد بعض المواقع في جهاز الدولة الإسلامية إلى غير المسلمين، ولكن قد يكون لبعض المواقع الحساسية خصوصية تمنع من إناطة أمرها بغير المسلم. وقد وعدنا بدراسة هذا الأمر، وهذه أهم المواقع التي يدعى فيها وجود الخصوصية:

أ. الإمامة العظمى

هناك موقع الولاية العظمى، وهي أعظم موقع في جهاز السلطة، وهو موقع قد يقال بأن له خصوصيته الاستثنائية؛ بسبب الأدوار والمسؤوليات التي لا بد أن يقوم بها الشخص الذي يتسلمه، بحيث يكون لاعتقاده وإيمانه بالدين الذي أسند

(١) تحدّثنا عن هذا الخبر مفصلاً في قاعدة العدل من كتابنا «القواعد الناطمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني»، فراجع.

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ١، ص ٢١٣.

إليه هذا الموقع دورٌ في نجاح المهمة؛ وذلك أنّ ولي الأمر - ولا سيّما بناء على النظرية المشهورة عند الإمامية، عنيّت: نظرية ولاية الفقيه - هو شخص ترجع إليه الأمور في قضايا الدين والدنيا، وترجع إليه كافة السلطات التشريعية والتنفيذية والقضائية، فهي من شعب الولاية الكبرى وتفرّعاتها، هذه الولاية التي يفترض بمن يشغل منصبها أن يكون مدافعاً عن قضايا المسلمين، وحارساً للإسلام بصفته الرسالة الخاتمة والدين القويم والمهيمن والناسخ لكافة الشرائع، ويفترض بالحاكم قبل غيره العمل على حمل لوائه ونشره في العالم، ودعوة الناس إلى الاعتقاد به، والتزام أحكامه، والارتواء من معينه الروحي والثقافي. وبناءً عليه، فإنّ من يتصدى لهذا الموقع إنّ لم يكن مؤمناً بالدين كيف يؤمن على تطبيق ذلك؟ صحيح أنه قد لا يكون خائناً، ولا جاهلاً، لكنه كيف سيجد الحافزية الداخلية التي تدفعه للقيام بهذا الدور؟! ومجرد كونه عارفاً بالإسلام، وثقةً في نفسه، لا يكفيان؛ فمن غير المتوقع أن ينشر الإسلام شخص لا يؤمن به، وهل الحاكم شخصيّة آية ومبرجة على طريقة الذكاء الاصطناعي، بحيث يمكنه أن يفكّك بين مشاعره ومعتقداته من جهة وبين سلوكه وقراراته من جهة أخرى، فيؤدي مهمته الوظيفيّة مع تجميد كامل لمشاعره وتخلّ عن معتقداته؟! إنّ وجود شخص كهذا غير ميسور، ولا يتصوّر إلا كحالة نادرة. ثمّ لو وجد إنسان كهذا فكيف يثق به المسلمون الذين يتولّى زمام أمورهم، والثقة هي أهمّ عامل لنجاح الحاكم في حكمه؟! ناهيك عن أنّ إمام المسلمين هو قدوتهم، وهو المقدم على من سواه في أمور عديدة، فهو إمام جمعتهم، ويتولّى الصلاة على أمواتهم، وهذه لا بدّ أن يتولاها المسلم.

وصحيح أنّنا قلنا سابقاً: إن العقلاء لا يرون أهميّة لمعتقد الحاكم الشخصي، وإنّما الأهميّة كلّ الأهميّة عندهم هي لخبرته وأمانته في أداء مسؤولياته ومهامه في تطبيق القوانين المرعيّة الإجراء، بيد أنّ العقلاء لا يجازفون فيما يتصل بالموقع القيادي الأول، الذي يكون فيه خطر الانحراف كارثياً، حتى لو كان احتمالُه ضعيفاً؛ لأنّه في مثل المقام ليست قوة الاحتمال وحدها هي التي تؤخذ بعين

الاعتبار، بل نوعية المحتمل أيضاً تؤخذ بعين الاعتبار. باختصار: إنَّ تجنُّب إسناد شؤون الحكم إلى من لا يؤمن بالأساس النظري والفكري الذي يقوم عليه نظام الحكم هو أمر عقلائي، وتجري عليه سائر العقلاء، ولهذا لا تقبل الأنظمة الديمقراطية أن تجعل في موقع قيادة النظام الديمقراطي شخصاً لا يؤمن بالديمقراطية كنظام للحكم.

هذا، على أنه يمكن أن نجد أدلةً لفظية تمنع من إسناد هذا الموقع لغير المسلمين؛ فإنَّ كثيراً من النصوص يستفاد منها أنَّ على المسلمين اختيار شخصٍ منهم لهذه الأمانة، من قبيل: قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِنْ تَنَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [النساء: ٥٩]. وقد تقدّم أنَّ السمرقندي استدل على شرعية الإسلام بقوله تعالى: ﴿وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ فَأَتَمَّهُنَّ قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤]. وكذا ما جاء في بعض الأخبار، كقوله عليه السلام، في مقبولة عمر بن حنظلة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «..انظروا إلى مَنْ كَانَ مِنْكُمْ قَدْ رَوَى حَدِيثَنَا، وَنَظَرَ فِي حَلَالِنَا وَحَرَامِنَا، وَعَرَفَ أَحْكَامَنَا، فَارْضُوا بِهِ حَكْمًا؛ فَإِنِّي قَدْ جَعَلْتُهُ عَلَيْكُمْ حَاكِمًا..»^(١).

ولكن دلالة الآيتين، كما تقدّم، لا تخلو من إشكالٍ؛ وإثباتها - على فرض تمامية الدلالة - نازرة إلى الإمامة العظمى. وأمّا المقبولة فربما يقال: إنَّ كون الرجل «منكم» لا موضوعية له، وإنما هو طريق إلى أمانته، وإنَّ العمدة - بالإضافة إلى ائتمانه - في معرفته بأحكامهم عليه السلام، وهذه المعرفة يمكن افتراض حصولها لدى شخصٍ لا يؤمن بإمامتهم^(٢). وأضف إليه: إنَّ قوله: «منكم» يشمل غير المسلم الذي يتولى الأمر بإذن الإمام والولي، أو بانتخاب المسلمين له في الموارد التي يتم

(١) الكافي، ج ٧، ص ٤١٢، ونحوه ما في رواية أبي خديجة، عنه عليه السلام، راجع: المصدر نفسه.

(٢) بل ربما يكون بالإمكان تصور وجودها في آلة، كما هو الحال في الذكاء الاصطناعي في هذا الزمن.

فيها الانتخاب، فيكون معنى «منكم» أي من أمتكم وجماعتكم، فتأمل.

أجل، لا ننكر وجود تسالم إسلامي على شرط الإسلام في الولاية الكبرى؛ «قال القاضي عياض: أجمع العلماء على أن الإمامة لا تنعقد لكافر، وعلى أنه لو طرأ عليه الكفر انعزل»^(١)؛ وقال عبد الملك الجويني، بعد أن ذكر جملة من شروط الإمام: «ولا خفاء باشتراط حرية الإمام وإسلامه»^(٢).

وبعض ما قلناه في الولاية يمكن أن يقال في تولي مهمة القضاء العليا في الدولة الإسلامية، حتى لو قيل بأن الشروط التي أخذت في القضاء هي شروط طريقية، هدفها ضمان تحقيق العدل والحكم به.

ب. غير المسلم في المواقع القيادية لجيش الدولة الإسلامية

نجد اليوم في الكثير من الدول في بلادنا الإسلامية جيوشاً تضم جنوداً وضباطاً من غير المسلمين؛ لأن تشكيلة الجيوش لا يقوم على أساس ديني، فهل يمكن تجنيد غير المسلمين في الجيش الإسلامي؟ وهل يكون الجهاد واجباً عليه أم لا؟

والكلام في موضعين:

الموضع الأول: مشروعية انضمامه إلى الجيش

هل يجوز دخول غير المسلم في الجيش الإسلامي؟ وفي أيامنا - وبالنظر إلى نظام الدولة الحديثة التي تعتمد تشكيلات جيشها على الموظفين والأجراء، وليس المتطوعين - نسأل: هل يجوز للدولة الإسلامية أن توظف غير المسلم في عداد الجيش؟

من الناحية التاريخية يلاحظ أن ما جرت عليه السيرة في دول الخلافة، في عصورها المتعاقبة من عصر الأمويين والعباسيين وصولاً إلى العثمانيين، كانت

(١) شرح صحيح مسلم، للنووي، ج ١٢، ص ٣٢٩.

(٢) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد، ص ١٧٠.

- باستثناء حالاتٍ نادرة^(١) مرّت الإشارة إليه في العرض التاريخي - جاريةً على إخراج أهل الكتاب والمشرّكين من دائرة الجيش الإسلامي، وكانوا يكتفون بأخذ الجزية منهم. وقد كان الكتّابي في الزمن العثماني محظوظاً؛ لأنه كان ينجو من رحلة الموت في التجنيد الإجباري المستمرّ لسنوات طويلة^(٢)؛ وكان الوجه في منع انخراطهم في الجيش الإسلامي أن القتال كان مبنياً على أساس الدين، وعليه ليس من المنطقي أن يؤمر الكتّابي الذمّي بمقاتلة الكتّابيين غير الذميين؛ لأنهم أهل دينه، وقد تأخذه الحمية الدينية فينحاز إليهم، فلا يؤمن كيده وغدره.

وبالنظر إلى فتاوى الفقهاء، فإننا نلاحظ أنّ فقهاءنا أجازوا الاستعانة بغير المسلم في القتال. فقد تقدم كلام الشيخ الطوسي، ومن بعده من الفقهاء، أنه يجوز للإمام أن «يستعين على قتال المشرّكين بالمشرّكين»، وذكر لذلك شرطين. وقال العلامة الحلي: «يجوز للإمام أن يستأجر أهل الذمة للقتال، ولا يبيّن المدّة، فإن لم يكن قتال لم يستحقّوا شيئاً، وإن كان وقاتلوا استحقّوا الأجرة، وإن لم يقاتلوا فالأقرب عدم الاستحقاق»^(٣).

وقال الشيخ شمس الدين: «صرح الفقهاء بأنه لا يجب أن تقتصر تشكيلات الجيش الإسلامي على المسلمين، بل يجوز للقيادة أن تجند الكفار، سواء كانوا كتّابيين أم مشرّكين، وأن تدفع لهم أجراً على ذلك. وهذا يقتضي إمكان قبول هؤلاء إذا رغبوا في التطوّع»^(٤). ثم ذكر كلمات الفقهاء المتقدمة على جواز الاستعانة بالمشرّكين.

والظاهر أنّه لا مانع من ذلك؛ لأنّ ما يمنع من دخولهم تطوّعاً أو من خلال التجنيد الإجباري هو ما دلّ على حرمة الاستعانة بهم، والحال أنك قد عرفت أنّه

(١) ولكن تقدم عن ابن خلدون أنّ ملوك المغرب اتخذوا جماعة من الإفرنج في الجيش.

(٢) في كتابه «تاريخ جبل عامل» يذكر محمد جابر آل صفا أن رحلة التجنيد الإجباري كانت تستمر إلى عشر سنوات، وربما عشرين سنة.

(٣) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٨٧.

(٤) جهاد الأمة، ص ٣٨٢.

لا دليل يمنع من الاستعانة، وفاقاً لما عليه مشهور فقهاءنا. ودخوله في الجيش وإن كان قد يجعله مباشرة أو بعد الترقي الوظيفي في موقع قيادي، كالضابط، لا ضير فيه؛ لما عرفت من أن التولية جائزة ما لم تتضمن أو تستلزم إذلالاً للمسلم، وطبيعي أن مفروض الكلام هو في حال كان مأموناً على المسؤولية.

ويزداد الأمر وضوحاً لو بنينا على أن القتال في الإسلام لا يقوم على أساس ديني، وأن الكافر لا يُقاتل لكفره، وإنما لحرابته، كما تقدّم، فعندها تزول هواجس عدم ائتمانه، ومنعه من الدخول في تشكيلات الجيش، وينفتح باب الحديث عن إدخال غير المسلم في الجيش الإسلامي؛ لأن القتال ضد الآخر لا يقوم على خلفية دينية، وإنما على اعتبارات أخرى، منها: الانتصار للحق، والدفاع عن المظلوم، ومواجهة الظالم، وهذه عناوين تجمع الناس على اختلاف أديانهم. كما أن بعض المصالح، ومنها: المساواة بين الناس في المواطنة وغيرها، تقتضي فتح الباب أمامه للانخراط في الجيش تطوعاً. وإذا تحسّنت العلاقات بين المسلمين وأهل الكتاب، وارتفعت العداوات، فلا يبقى ثمة خوف من اشتغال الجيش الإسلامي على عناصر من غير المسلمين، كما هو حاصل في بعض جيوش الدول الإسلامية، وكما حصل في المقاومة اللبنانية التي انخرط فيها غير المسلمين، وقاتلوا الاحتلال الإسرائيلي إلى جانب المسلمين.

الموضع الثاني: وجوب المشاركة

أما وجوب مشاركة غير المسلم في الحرب فيبيني على كبرى كونه مكلفاً بالفروع أم لا؟

فإن بنينا على أنه مكلف بالفروع يكون الجهاد واجباً عليه، كوجوب سائر التكاليف عليه. والكلام المطروح في قبول العمل العبادي منه يطرح هنا؛ باعتبار أن الجهاد في سبيل الله عمل عبادي، وعندها يقال: إن نية القربة لا تتأتى من غير المسلم. ولكن قد أجبنا عن هذا الأمر في محله، من أن بالإمكان تأتي نية القربة من غير المسلم إذا كان مؤمناً بالله تعالى.

وأما إذا بنينا على أنه غير مكلف بالفروع، كما اخترنا، فإنّ هذا لا يسقط وجوب الجهاد عنه؛ لأنّنا قد ذكرنا في محله^(١) أنّ الواجبات التي تتصل بحفظ النظام العام لا تسقط عن الآخر.

ج. مجالس الشورى

ومن المهام التي يقع الحديث عن مشروعية إسنادها لغير المسلم عضوية المجالس البرلمانية، أو مجالس الشورى.

والملاحظ أنّه في الوقت الذي أقرّ القانون الإسلامي في إيران - والذي أمضاه فقهاء كبار، وعلى رأسهم السيد الإمام الخميني - تمثيل غير المسلمين في عضوية مجلس الشورى في الجمهورية الإسلامية في إيران، بما أتاح للأقليات غير الإسلامية أن يكون لهم ممثلون منتخبون في البرلمان، فإنّ بعض العلماء - في المقابل - سجّل اعتراضاً على ذلك، معتبراً أنّ ذلك غير جائز شرعاً.

يقول السيد محمد حسين الطهراني: «لا يمكن لغير المسلم أن ينصب في أيّ من المراكز الولائية، كرئاسة الجمهورية، ومقاعد مجلس الشورى الإسلامي، ورئاسة الوزراء، وسائر الكراسي الوزارية، ومنصب المدير العام، وبشكل عام في كلّ مركز يكون فيه رئاسة وولاية على أمور المسلمين؛ لأنّ تنصيبه في هذه المواقع بمثابة إيجاد للسبيل، وولايته منفية بآية نفي السبيل.. ويصحّ انتخاب أشخاص من اليهود والنصارى بصفة ممثلين في مجلس الشورى، ولا يكون منافياً للآية القرآنية، فيما لو كان مجلس الشورى الإسلامي مجلس وكالة، أي كما يرسل جميع المسلمين أشخاصاً من قبلهم ليمثلوهم في المجالس، فليهود والنصارى أن يوكلوا من ناحيتهم أشخاصاً يقومون بنقل مطالبهم. وهذا لا إشكال فيه. لكنّ الكلام يدور حول ما إذا لم يكن مجلس الشورى بمجلس وكالة، بل مجلس ولاية عامة، فمجلس الشورى له دور عملي، والقوانين التي يقرّها لها من يضمن تنفيذها في الخارج..، ويقوم أعضاء مجلس الشورى بأعمال البلاد بعنوان أولياء،

(١) راجع: كتابنا «القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني».

غاية الأمر لا تكون الولاية فيه لشخصٍ واحدٍ، بل هي للجماعة، فيقومون بالعزل والنصب، والسلم والحرب، ويصدرون جميع قرارات البلاد، فهكذا مجلس إذن هو مجلس ولايتي، لا مجلس وكالة، ولا يحقّ لغير المسلمين أن يشاركوا فيه»^(١).

وتعليقاً على كلامه أقول: إنّ المهام والأدوار المنوطة بأعضاء المجالس التمثيلية ومجالس الشورى والبرلمانات متعدّدة ومختلفة، وقد يختلف الحكم الشرعي من مهمّة لأخرى:

الأول: مهمة تمثيل الشعب بمختلف شرائحه القومية أو العرقية أو الدينية لدى مراكز القرار في الدولة، وكأنّ المجالس التمثيلية تقوم بما يشبه دور الوكالة والسفارة بين من تمثلهم وبين الدولة، فيقوم هذا السفير أو الوكيل بنقل آراء وهموم ومشكلات الناس الذين يمثلهم إلى القيادة العليا في الدولة؛ بغية إيجاد حلول لها. وهذا الدور لا ينبغي الريب في أنّه ليس من شرطه أن يكون الممثل أو السفير أو الوكيل مسلماً، فيجوز إسناد النيابة إلى غير المسلمين؛ ليكونوا ممثلين بين من يأتمنهم ويختارهم وبين مواقع القرار في السلطة.

الثاني: مهمّة التشريع والتقنين. وليس المقصود بالتشريع هنا التشريع بالمعنى الحقيقي؛ فالتشريع بهذا المعنى هو الله تعالى وحده أو من أذن له^(٢)؛ وليس المقصود أيضاً استنباط الأحكام الشرعية من أدلتها التفصيلية؛ فهذه مهمة منوطة بالفقهاء، فلا يتسنى لأعضاء مجلس الشورى النهوض بها إلّا إذا كانوا فقهاء. وإنما التشريع هنا هو عبارة عن سنّ قوانين إجرائية وتديرية، تقتضيها مصالح العباد، ويتطلبها تسيير شؤون البلاد.

والظاهر أنّ مساهمة واشتراك غير المسلم إلى جانب الأعضاء المسلمين في مهمّة سنّ مثل هذه القوانين مما لا إشكال فيه، ولا سيّما أنّ طبيعة عمل المجالس البرلمانية تجعل الشخص لا ينفرد وحده بسنّ القوانين، بل يتشارك مع سائر

(١) ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، ج ٣، ص ١١١ - ١١٢.

(٢) راجع: كتابنا «أبعاد الشخصية النبوية»، ص ٢٦.

الأعضاء، الذين هم - حسب الفرض - من المسلمين، والذين يفترض أن يكون لديهم مؤهلات خاصة تخوّلهم الوصول إلى هذا الموقع، وعلى رأس هذه المؤهلات أن يكونوا أكفاء ومؤتمنين وعلى معرفة بأحكام دينهم وقوانين البلد. ثم إن القانون الذي يتمّ تشريعه من قبل اللجان النيابية من المفترض، قبل أن يأخذ مساره إلى التنفيذ، أن يوافق عليه سائر الأعضاء، أو يحال على بعض اللجان المختصة لمراقبة مدى شرعيته. على أن من جملة قوانين المجلس النيابي الإسلامي أن «المشرّعين» لا بدّ أن يستهدوا فيما يصدر عنهم من قوانين أحكام الشريعة ومقاصدها، وأن يراعوا تحقيق مصالح الأمة واحتياجاتها وأن لا يتعدوا عن الدستور الإسلامي قلباً وقالباً. ونفوذ ما يصدر عنهم من مقررات مشروطٌ بكونه متوافقاً ومنسجماً مع الدستور الإسلامي. وإحراز انسجامه مع الدستور يمكن أن يضمن بأن يعهد به إلى هيئة أخرى مستقلة وموثوقة.

نعم، ثمة إشكالٌ يرد على مشروعية تولي النواب في زماننا لمهمة سنّ القوانين، ولو كانت من سنخ التدبيرات. والإشكال هو أنّ هؤلاء في الأعمّ الأغلب أشخاص لم ينالوا مرتبة الفقه، فلا حجّة لقولهم، ولا يكتسبون شرعية وأهلية سنّ القوانين لمجرّد انتخابهم من قبل الناس^(١). وهذا الإشكال لا صلة له بهويتهم الدينية، بل هو جارٍ فيهم سواء أكانوا مسلمين أو غير مسلمين. بيد أنه يمكننا التغلب على هذا الإشكال إما بالقول: إنّ مجلس الشورى هو ذراع تنفيذية للحاكم الشرعي، بحيث يكون الحاكم قد خوّلهم إصدار مثل هذه القرارات، واتخاذ هذه الإجراءات؛ أو بالقول: إنّ القوانين التي يسنّها هؤلاء تحتاج إلى إمضاء لاحق من الحاكم الشرعي، صاحب السلطة والولاية.

(١) يقول السيد محمد حسين الطهراني: «لو كان جميع أعضاء مجلس الشورى فقهاء، جامعين للشرائط، وصائنين للنفس، وحافظين للدين والإيمان، فعندئذ يكونون واجدين للولاية الشرعية في الأمور، لا للوكالة، وإن لم يكونوا فقهاء فدخولهم في هذا المنصب ليس له مجوز شرعي أصلاً، لأنه يكون دخولاً في أمر الولي من دون استحقاق، وتصرف في شؤون الولاية بدون إذن وإجازة»، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، ج ٣، ص ١٦٧.

الثالث: مهمة رسم السياسات العامة التي تتصل بمصلحة البلد، وحفظ استقلالها وتماسكها، وتحديد علاقاتها الدولية، وما إلى ذلك.

وما قلناه في المهمة السابقة نقوله هنا. وخلاصة الأمر: إن الظاهر أن حضور بعض الممثلين عن الأقليات غير الإسلامية في المجالس النيابية التي تقوم بهذه المهمة أو بما سبقها إلى جانب المسلمين جائز؛ فإن هذه المهام وغيرها لا إشكال في مساهمة غير المسلمين فيها، بإبداء الرأي، وإجالة الفكر، وصولاً إلى اتخاذ قرار، ما دام أن هذه التدابير محكومة بسقف الدستور الإسلامي، وعدم مخالفة نصوص الدستور الإسلامي، وفي الوقت عينه يكون نفوذها وسريان مفعولها موقوفاً على موافقة وإمضاء بعض المؤسسات المرجعية، التي لها حق النقض لما يصدر عن البرلمان، مما قد لا يتوافق مع مصالح العباد ومبادئ الشريعة الإسلامية.

الرابع: مهمة الولاية والسلطة. واشتغال العمل النيابي على هذا الدور هو ما دفع السيد الطهراني إلى رفض دخول وإدخال المرأة في المجالس النيابية؛ فإنه برر رفضه هذا بامتلاك «مجلس الشورى في زماننا هذا الرياسة العامة على جميع الأمور الولائية»^(١)، وبنظره فإن المرأة ليست مؤهلة شرعاً لأمر الولاية والسلطة.

أقول: بصرف النظر عن إشكالنا على ما ذكره حول عدم أهلية المرأة لتولي السلطة، مما أوضحناه في محل آخر^(٢)، فإن ما ذكره عن المهام الولائية لمجلس الشورى - والتي عدّها مانعاً من دخول المرأة إليه، ويمكن عدّها مانعاً من دخول

(١) وأضاف: «فالهداية والإرشاد في التحركات السياسية بيد مجلس الشورى، وتعيين نهج الحكومة في الأمور الاجتماعية والحضارية من صلاحيات مجلس لشورى أيضاً، بالإضافة لشؤون الحياة الاقتصادية والأخلاقية والتعليمية والثقافية، بل وتقرير الصلح والحرب في كل زمان خاضع لإدارة مجلس الشورى أيضاً. مجلس الشورى هو الذي يسيّر أمور الدولة؛ إذ بيده تنصيب الوزراء وعزلهم، وبناءً على هذا فتسمية مجلس الشورى بمجلس الرئاسة العامة أولى؛ لأن دوره في المجتمع دور القيم المتكفل بالأمور»، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، ج ٣، ص ١٦٦.

(٢) راجع: كتابنا «المرأة في النص الديني، قراءة نقدية في روايات ذم المرأة»، ص ٤٩.

غير المسلم إليه بالاعتبار ذاته - هو أمرٌ غير صحيح من الناحية الخارجية؛ فلا صلاحيات تنفيذية وولائية لمجلس الشورى، وإن وجدت فهي ليست واسعة إلى هذا الحد الذي يزعمه. وقد اتضح لك أنه لا يوجد مانعٌ من تولي غير المسلم لبعض المهام الولائية، وعدم المانع هذا سيكون واضحاً بدرجة أعلى فيما نحن فيه، أعني في تولي غير المسلم عضوية المجلس النيابي؛ لما ذكرناه للتو من أن آلية عمل المجالس النيابية تحول دون تفرّد الشخص باتخاذ القرارات والإجراءات، وأن نفوذها موقوفٌ على عدم نقضها من الحاكم الشرعي.

إلى ما تقدّم يمكننا القول: إن إدخال غير المسلمين إلى المجالس البرلمانية كفيّل بأن يشعرهم بانتمائهم الوطني، وينمّي فيهم حسّ المشاركة والإيجابية، فلا يشعرون بالإقصاء والتمييز، وهذا سوف يقطع الطريق على إمكانية العزف من قِبَل المصطادين في الماء العكر على مقولة حقوق الأقليات، والتلاعب بهم، وجعلهم أداة بيد الأجنبي الذي يكد للإسلام والمسلمين شرّاً، ما يعني أن ثمة مصلحةً أكيدة في إدخالهم في المجالس النيابية، وهذه المصلحة لا تزاحمها مفسدة موازية، بحيث تتقدّم عليها.



المحور الثالث

**واجبات المواطن غير المسلم
تجاه الدولة والمجتمع
(شروط عقد الذمة)**



ما هي مسؤوليات المواطن غير المسلم الذي يعيش في ظل الدولة الإسلامية تجاه الدولة؟ هل عليه واجبات خاصة لا يجوز له تخطيها؟ وهل أن هذه الشروط هي شروط خاصة بغير المسلم، بحيث تميّزه عن المواطن المسلم؟ ذكر الفقهاء أن المواطن الكتابي لا بدّ له أن يلتزم بجملة من الالتزامات، ويمنع عليه تخطي بعض الحدود، وفعل بعض الأمور، وإذا أخل بذلك فإخلاله قد يؤدي إلى سقوط عقد الذمة معه من رأس. وفيما يلي سنعرض هذه الالتزامات/ الشروط؛ لنرى ما يتم منها وما لا يتم؛ ولنرى ثانياً إن كان الإخلال بها يوجب سقوط عقد الذمة أم لا؛ ولنرى ثالثاً أنه في حال سقوط عقد الذمة ما هي كيفية التعامل مع الآخر؟ هل يتحوّل إلى محارب أم يردّ إلى مأمنه؟ وقبل ذلك نستعرض كلمات بعض الفقهاء بشأن هذه الالتزامات والتي أسموها بشرائط الذمة.

١. الالتزامات والشروط في ضوء كلمات الفقهاء

ذكر المحقق في المختصر^(١)، والعلامة في التبصرة^(٢)، أن شرائط الذمة خمسة، وهي: «الجزية؛ وأن لا يؤذوا المسلمين؛ وأن لا يتظاهروا بالمحرمات، كشرب الخمر؛ وأن لا يحدثوا كنيسة، ولا يضربوا ناقوساً؛ وأن يجري عليهم أحكام المسلمين»؛ وزاد في الشرائع شرطاً سادساً، وهو «أن لا يفعلوا ما ينافي الأمان، مثل: العزم على حرب المسلمين، أو إمداد المشركين»^(٣)، واحتمل في الجواهر أنه لم يذكره «لأنه من مقتضيات العقد، ولذا لم يجب اشتراطه»^(٤). وقد زاد بعضهم

(١) المختصر النافع، ص ١١.

(٢) تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، ص ١١٠.

(٣) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥١.

(٤) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٦٥، وتبصرة المتعلمين في أحكام الدين، ص ١١٠.

الشرائط على ذلك، حتى أوصل الميرزا القمي الشروط إلى اثني عشر شرطاً. وهي في الواقع لا تزيد على ما ذكره غيره، إلا بتفصيل ما أجملوه، فلاحظ^(١).

قال المحقق الحلي: «في شرائط الذمة، وهي ستة: الأول: قبول الجزية. الثاني: أن لا يفعلوا ما ينافي الأمان، مثل: العزم على حرب المسلمين، أو إمداد المشركين. ويخرجون عن الذمة بمخالفة هذين الشرطين. الثالث: أن لا يؤذوا المسلمين، كالزنى بنسائهم، واللواط بصبيانهم، والسرقة لأموالهم، وإيواء عين المشركين، والتجسس لهم؛ فإن فعلوا شيئاً من ذلك، وكان تركه مشروطاً في الهدنة، كان نقضاً؛ وإن لم يكن مشروطاً كانوا على عهدهم، وفعل بهم ما يقتضيه جنايتهم من حدٍّ أو تعزير. ولو سبوا النبي ﷺ، قتل الساب، ولو نالوه بما دونه عذروا، إذا لم يكن شرط عليهم الكف. الرابع: أن لا يتظاهروا بالمناكير، كشرب الخمر، والزنا، وأكل لحم الخنزير، ونكاح المحرمات؛ ولو تظاهروا بذلك نقض العهد، وقيل: لا ينقض، بل يفعل بهم ما يوجبه شرع الإسلام، من حدٍّ أو تعزير. الخامس: أن لا يحدثوا كنيسة، ولا يضربوا ناقوساً، ولا يطيّلوا بناء؛ ويعزّرون لو خالفوا؛ ولو كان تركه مشروطاً في العهد انتقض. السادس: أن يجري عليهم أحكام المسلمين»^(٢).

تصنيفا الشيخ والعلامة لشرائط الذمة

قال الشيخ الطوسي: «المشروط في عقد الذمة ضربان: أحدهما: يجب عليهم فعله؛ والآخر: يجب عليهم الكف عنه. فما يجب عليهم فعله على ضربين: أحدهما: بذل الجزية؛ والآخر: التزام أحكام المسلمين. ولا بد من ذكر هذين الشرطين في عقد الجزية لفظاً ونطقاً؛ فإن أغفل ذكرهما أو ذكر أحدهما لم ينعقد؛ لقوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾، والصغار التزام أحكام المسلمين وإجراؤها عليهم. وأما ما يجب الكف عنه فعلى ثلاثة أضرب: ضرب فيه منافاة

(١) رسائل الميرزا القمي، ج ١، ص ٢٧٢ - ٢٧٤.

(٢) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥١.

الأمان؛ وضرب فيه ضرر على المسلمين؛ وضرب فيه إظهار منكر في دار الإسلام. فذكر هذه الأشياء كلها تأكيد، وليس بشرط في صحة العقد. فأما ما فيه منافاة الأمان فهو أن يجتمعوا على قتال المسلمين، فمتى فعلوا ذلك نقضوا العهد، وسواء شرط ذلك في عقد الذمة أو لم يشرط؛ لأن شرط الذمة يقتضي أن يكونوا في أمان من المسلمين، والمسلمون في أمان منهم. وأما ما فيه ضرر على المسلمين يذكر فيه ستة أشياء: أن لا يزني بمسلمة، ولا يصيبها باسم نكاح؛ ولا يفتن مسلماً عن دينه؛ ولا يقطع عليه الطريق؛ ولا يؤدي للمشركين عيباً، ولا يعين على المسلمين بدلالة أو بكتبه كتاباً إلى أهل الحرب بأخبار المسلمين، ويطلعهم على عوراتهم. فإن خالفوا شرطاً من هذه الشرائط نظر؛ فإن لم يكن مشروطاً في عقد الذمة لم ينقض العهد، لكن إن كان ما فعله يوجب حداً أقيم عليه الحد، فإن لم يوجبه عزّر؛ وإن كان مشروطاً عليه في عقد الذمة كان نقضاً للعهد؛ لأنه فعل ما ينافي الأمان. فأما إذا ذكر الله تعالى أو نبيه بالسب فإنه يجب قتله، ويكون ناقضاً للعهد، وإن ذكرهما بما دون السب وذكر دينه وكتابه بما لا ينبغي فإن كان شرط عليهم الكف عن ذلك كان نقضاً للعهد؛ وإن لم يكن شرط عليهم لم يكن نقضاً للعهد، وعزّروا عليه. وأما ما فيه إظهار منكر في دار الإسلام، ولا ضرر على المسلمين فيه، فهو إحداث البيع والكنائس، وإطالة البنیان، وضرب النواقيس، وإدخال الخنازير، وإظهار الخمر، في دار الإسلام، فكل هذا عليه الكف عنه، سواء كان مشروطاً أو غير مشروط؛ فإن عقد الذمة يقتضيه. وإن خالفوا ذلك لم ينتقض ذمته، سواء كان مشروطاً عليه أو لم يكن، لكن يعزر فاعله أو يحدّ إن كان مما يوجب الحد. وقد روى أصحابنا أنهم متى تظاهروا (ب) شرب الخمر أو لحم الخنزير أو نكاح المحرمات في شرع الإسلام نقضوا بذلك العهد. وكل موضع قلنا ينتقض عهدهم فأول ما يعمل به أن يستوفي منه بموجب الجرم، ثم بعد ذلك يكون الإمام بالخيار بين القتل والاسترقاق والمنّ والفداء، ويجوز له أن يردّهم إلى مأمّنهم من دار الحرب، ويكون حرباً لنا، فيفعل فيهم ما يراه صلاحاً للمسلمين؛ وإن أسلم قبل

أن يختار الإمام شيئاً سقط عنه إلا ما يوجب القود والحد؛ فإن أصحابنا رَوَوْا أن إسلامه لا يسقط عنه الحد، وإن أسلم بعد أن استرقه الإمام لم ينفعه إسلامه^(١).
وأما العلامة فقد قسّم في التذكرة ما يشترط على أهل الذمة إلى ستّة أقسام:
«الأوّل: ما يجب شرطه، ولا يجوز تركه، وهو أمران: أحدهما: شرط الجزية عليهم؛ وثانيهما: التزام أحكام الإسلام..»

الثاني: ما لا يجب شرطه لكنّ الإطلاق يقتضيه، وهو أن لا يفعلوا ما ينافي الأمان، من العزم على حرب المسلمين، أو إمداد المشركين بالإعانة على حرب المسلمين؛ لأنّهم إذا قاتلونا وجب علينا قتالهم، وهو ضدّ الأمان. وهذان القسمان ينتقض العهد بمخالفتها، سواء شرط ذلك في العقد أو لا.

الثالث: ما ينبغي اشتراطه فيما يجب عليهم الكفّ، وهو سبعة: ترك الزنى بالمسلمة وعدم إصابتها باسم النكاح، وأن لا يفتنوا مسلماً عن دينه، ولا يقطع عليه الطريق، ولا يؤوي عين المشركين، ولا يعين على المسلمين بدلالة أو بكتابة كتاب إلى أهل الحرب بأخبار المسلمين، ويطلعهم على عوراتهم، ولا يقتلوا مسلماً ولا مسلمة. فإن فعلوا شيئاً من ذلك، وكان تركه شرطاً في العقد، نقضوا العهد، وإلا فلا..

الرابع: ما فيه غضاضة على المسلمين، وهو ذكر ربّهم أو كتابهم أو نبيّهم أو دينهم بسوء. فإن نالوا بالسبّ الله تعالى أو رسوله وجب قتلهم، وكان نقضاً للعهد؛ وإن نالوا بدون السبّ، أو ذكروا دين الإسلام أو كتاب الله تعالى بما لا ينبغي، فإن كان قد شرط عليهم الكفّ عن ذلك كان نقضاً للعهد، وإلا فلا. وقال بعض الشافعيّة: يجب شرط ذلك، فإن أهمل فسد عقد الذمة؛ لأنّه ممّا يقتضيه الصغار.

الخامس: ما يتضمّن المنكر، ولا ضرر فيه على المسلمين، وهو: أن لا يحدّثوا كنيسة ولا بيعة في دار الإسلام، ولا يرفعوا أصواتهم بكتبهم، ولا يضرّبوا

(١) المبسوط، ج ٢، ص ٤٣ - ٤٤.

الناقوس، ولا يطيلوا أبنتهم على بناء المسلمين، ولا يظهروا خمرًا ولا خنزيرًا في دار الإسلام. فهذا كله يجب عليهم الكف عنه، سواء شرط عليهم أو لا، فإن خالفوا، وكان مشروطًا عليهم، انتقض أمانهم، وإلا فلا..

السادس: التمييز عن المسلمين، وينبغي للإمام أن يشترط عليهم في عقد الذمة التمييز عن المسلمين في أربعة أشياء: في لباسهم، وشعورهم، وركوبهم، وكناهم..^(١).

أقول، تعليقًا على هذه الكلمات والتصنيفات: إنَّ ما ذُكر من شروط وتصنيفات تعبّر عن اجتهاد هؤلاء الفقهاء في المسألة، وعلينا أن نلاحق ذلك، ونرى مدى نهوض الدليل عليه. فهل أنَّ هذه الشروط تامة ويلزم أخذ الآخر بها أم لا؟ وعلى فرض نهوض الدليل عليها فهل كلها أو بعضها شروط تشريعية أم أن بعضها تديرية؟ وعلى التقديرين هل يُعدّ عدم الوفاء بها موجبًا لانتقاض عقد الذمة أم لا؟

وعن المفاعيل القانونية للإخلال بمقتضيات نظام التعاقد؛ فقد لاحظنا أنهم اتفقوا على أنَّ الإخلال بشرطين يوجب الخروج عن الذمة، وهما: عدم إعطاء الجزية؛ وفعل ما يوجب الإخلال بالأمان، كالعزم على حرب المسلمين وإمداد المشركين، كما صرح به غير واحد^(٢)، أما سائر الشروط فاختلّفوا في شأنها. ونحن سندرس كل شرط من هذه الشروط؛ لتتحرى أولاً عن مدى قيام الدليل على شرطيته أو عدم قيامه؛ ولنرى ثانيًا ما هي المفاعيل المترتبة على الإخلال به؟

٢. التزامات / شروط لم يثبت اعتبارها أو لزوم أخذها في العقد

إنَّ بعض ما ذكر في عداد الشروط التي يُلزم بها الآخر هي أمور غير ثابتة بدليل أصلاً، وبعضها الآخر ثابت في نفسه، لكن لا دليل على لزوم أخذها في عقد

(١) تذكرة الفقهاء، ص ٣١٦ - ٣٢٢.

(٢) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥١، ومجمع الفائدة والبرهان، ج ٧، ص ٤٣٨، وكفاية الأحكام، ج ١، ص ٣٧٠، ورسائل الميرزا القمي، ج ١، ص ٢٧٢.

الذمة، بمعنى أنه لا تتوقف صحة العقد على أخذه فيه. وبعض ما ذكر من شروط هو تكاليف عامة، حالها حال سائر التكاليف التي تطلب من الآخر، كما تطلب من غيره من المكلفين:

أ. شروط لم يثبت اعتبارها

أما الشروط غير الثابتة أصلاً فنذكر منها أمرين:

الأول: ترك إحداث الكنائس وضرب الناقوس. وقد بحثنا المسألة في مقام آخر^(١)، وبأن لنا عدم تمامية الدليل على ذلك، وأنّ الأقرب جواز استحداث الكنائس لهم؛ لأنّ المعابد والكنائس من مقتضيات الأديان، فإذا أُقروا على الدين مُكّنوا من بناء المعبد.

الثاني: التمايز عن المسلمين في اللباس والهيئة والمركوب. قال الشيخ في المبسوط: «وينبغي للإمام أن يشرط على أهل الذمة أنهم يفرقون بين لباسهم ولباس المسلمين بفرق ظاهر يعرفون به، يكون مخالفاً للبسهم، على حسب ما يراه من المصلحة في الحال؛ فإن ألزمهم أن يلبسوا الملوّن جاز، ويأخذهم بشدّ الزنابير في أوساطهم، فإن كان عليه رداء شدّه فوق جميع الثياب وفوق الرداء؛ لكيلا يخفى الزنار، ويجوز أن يلبسوا العمامة والطيلسان؛ لأنه لا مانع من ذلك، فإن لبسوا قلانس شدّوا في رأسها علماً ليخالف قلانس القضاة، وإن رأى أن يختم في رقابهم نحاساً أو رصاصاً أو جرساً جاز، وكذلك أن يأمر نساءهم بلبس شيء يفرق بينهن وبين المسلمات، من شدّ الزنار وتجنب الإزار، وتغيّر أحد الخفين، بأن يكون أحدهما أحمر والآخر أبيض، وتجعل في رقبتها خاتماً؛ لتعرف به إذا دخلت الحمام. وجملته أن ذلك من رأي الإمام واجتهاده، ولا نصّ لنا في شيء من ذلك، بل يفعل من ذلك ما يراه»^(٢).

والمستفاد من بعض فقهاء السنّة أنّ التميّز في اللباس لا بدّ أن يؤخذ شرطاً في

(١) فقه الشعائر والطقوس للآخر الديني.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ٤٤.

عقد الذمة. ولكن كلام الماوردي^(١) صريح في أن هذا مستحب، لا مستحق. وكذا فقهاؤنا، ومنهم: العلامة؛ فقد رأوا أن ذلك مما ينبغي اشتراطه، ما يعني أن هذا الشرط ليس لازماً عندهم؛ ولذا قال الكركي: «هذا على طريق الاستحباب»^(٢). وقد ذكر السيد الخوئي أن الإخلال بها ليس موجباً لانتقاض عقد الذمة، قال: «وأما غير ذلك، كارتفاع جدرانهم على جدران المسلمين وعدم تمييزهم في اللباس والشعر والركوب والكنى والألقاب، ونحو ذلك مما لا ينافي مصلحة عامة للإسلام أو المسلمين، فلا دليل على أنه يوجب نقض الذمة. نعم، لولي الأمر اشتراط ذلك في ضمن العقد إذا رأى فيه مصلحة»^(٣).

وقد تناولنا الحديث عن شرط عدم التشبه بالمسلمين في اللباس والمركب في كتاب القواعد النازمة، وتبين لنا أنه لا دليل عليه. وقد اعترف الشيخ في كلامه المتقدم أنه لا نص في المسألة، وأن لولي الأمر أن يشترط ما يراه صلاحاً. ومن الواضح أن الفتوى بذلك أصلها الفقه السنّي، الذي أخذ ذلك عن الخليفة الثاني، في عهده لنصارى الشام، فقد جاء فيه: «وَلَا يَتَشَبَّهُوا بِالْمُسْلِمِينَ فِي شَيْءٍ مِنْ لِبَاسِهِمْ، مِنْ قَلَنْسُوَةٍ، وَلَا عِمَامَةٍ، وَلَا نَعْلَيْنِ، وَلَا فَرْقِ شَعْرٍ، وَلَا يَتَكَنَّنُوا بِكُنَاهُمْ، وَلَا يَرْكَبُوا سُرُجًا، وَلَا يَتَقَلَّدُوا سَيْفًا، وَلَا يَتَّخِذُوا شَيْئًا مِنْ سِلَاحِهِمْ، وَلَا يَنْقُشُوا خَوَاتِيمَهُمْ بِالْعَرَبِيَّةِ، وَلَا يَبِيعُوا الْخُمُورَ»^(٤). وعن سرّ انتقال هذا الشرط إلى الفقه الإمامي نرجح أن بعض فقهاءنا قد أدرج هذه الفتوى في كتب الخلاف أو الفقه المقارن، ومنها انتقلت إلى سائر كتبنا الفقهية. وربما ساعد على رواجها التعامل مع المسألة على أساس قاعدة التسامح في أدلة السنن؛ كون هذا النحو من الأمور التي يستحب أخذهم بها.

(١) الأحكام السلطانية، ص ١٤٥.

(٢) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٣٧٩.

(٣) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٩٨.

(٤) المحلى، لابن حزم، ج ٧، ص ٣٤٦، وتاريخ مدينة دمشق، ج ٢، ص ١٧٧.

ب. شروط ثابتة، ولكن لا دليل على لزوم أخذها في العقد

وأما الشروط الثابتة، ولكن لا دليل على لزوم أخذها في عقد الذمة، فنشير منها إلى شرط عدم إيذاء المسلمين، وذلك بـ «الزنى بنسائهم، واللواط بصبيانهم، والسرقه لأموالهم، وإيواء عين المشركين، والتجسس لهم»^(١).

وتعليقاً على هذا الشرط أقول:

أولاً: لا شك في حرمة إيذاء المسلمين، ولكن هذا ليس من مقومات ولا شرائط عقد الذمة؛ إذ لا دليل على لزوم أخذه فيه، كما اعترف به في الجواهر، حيث قال: «ليس في شيء من الأدلة اعتبار ذلك في عقد الذمة، بل مقتضى الإطلاق خلافه»^(٢).

ثانياً: إن حرمة إيذاء الآخرين ليست تكليفاً موضوعه المسلم، بل مطلق الإنسان، فعلى كل مكلف أن يجتنب إيذاء الآخرين، أكانوا من المسلمين أو غيرهم. فكما أنه لا يجوز للآخر إيذاء المسلم لا يجوز للمسلم إيذاؤه؛ فليس ثمة ميزة للمسلم في هذا المجال. وبالتالي لا ينتقض العقد بالإخلال بذلك؛ إذ لا دليل على الانتقاض.

ثالثاً: إذا أقدم الآخر على إيذاء المسلم، أو أقدم المسلم على إيذاء الآخر، عوقب بما يقتضيه القانون الشرعي، فينظر في نوع الإيذاء، فإن كان مما له حد في الشريعة فيطبق الحد على المذنب، وإن لم يكن له حد فيكون داخلاً في العقوبة التعزيرية.

رابعاً: ذكر الفقهاء أن للحاكم الشرعي أخذ عدم الإيذاء شرطاً في عقد الذمة، وعندها ينتقض العقد بالإخلال به؛ لكبرى انتقاضه بموجبات العقد، ولذا قال المحقق في تنمة كلامه الآنف: «فإن فعلوا شيئاً من ذلك، وكان تركه مشروطاً في الهدنة، كان نقضاً؛ وإن لم يكن مشروطاً كانوا على عهدهم، وفعل بهم

(١) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥١.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٦٨.

ما يقتضيه جنائيتهم، من حدٍّ أو تعزير»، ووافقه الأعلام على ذلك، بل قال في الجواهر: «لو اشترط فيه نقض، بلا خلاف»^(١). ولكن هذا الأمر محل نقاش، ولنا عودة إليه، فانتظر.

ج. ترك سب النبي ﷺ أنموذجاً

وقد ذكروا هنا في سياق الحديث عن شرط عدم إيذاء المسلمين: أنهم «لو سبوا النبي ﷺ قتل الساب، ولو نالوه بما دونه عزروا»، وهذا الحكم / العقوبة لو سلّمنا بها في ذاتها^(٢)، وأنها تمثل حكماً شرعياً، وليس تدبيرياً، فهي: أولاً: عقوبة لا تختص بغير المسلم، بل هذه العقوبة شاملة للمسلم أيضاً، كما هو مذكور في محله. قال السيد المرتضى: «ومما كأن (كانت) الإمامية منفردة به القول: بأن من سب النبي ﷺ أو عابه، مسلماً كان أو ذمياً، قتل في الحال، وخالف باقي الفقهاء في ذلك»^(٣). وقال في الجواهر: «ولو سبوا النبي ﷺ قتل الساب، كغيرهم من الناس، بلا خلاف، بل الإجماع بقسميه عليه، بل عن الغنية دعواه عليه لكل من سمعه، من غير توقف على إذن الإمام عليه السلام؛ ويشهد له بعض النصوص»^(٤).

ثانياً: إن إقدامه على السب أو النيل من النبي ﷺ بما دون السب لا يجب أخذه واشترطه في عقد الذمة، وهذا واضح؛ إذ لا دليل عليه، بل لا دليل أيضاً على أنه إذا فعل ذلك ينتقض عقد الذمة؛ لأن الانتقاض بذلك يحتاج إلى دليل، وهو غير موجود. وجواز قتله - على القول به - لا يعني انتقاض عهده؛ لأن القتل هنا عقوبة، وليس بسبب انتقاض العهد. ومما يُنبّه على عدم انتقاض العقد أنه لو انتقض يلزم أن يعامل معه معاملة المحارب، وبالتالي يسري حكم الانتقاض إلى

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٦٨.

(٢) وبحثها موكول إلى بابها.

(٣) الانتصار، ص ٤٨٠.

(٤) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٦٩.

أولاده، ويجوز استرقاقهم، على رأي المشهور. وهذا أمرٌ في غاية البعد. من هنا قال المحقق النجفي في تنمة كلامه الآنف: «إنَّما الكلام في نقض العهد به هنا، فعن المبسوط وغيره النقض وإن لم يشترط في عقد الذمة، بل في محكي الغنية الإجماع عليه، وهو حسنٌ إن كان المراد به بالنسبة إلى قتله الذي كان مقتضى عقد الذمة خلافه، أما جريان باقي أحكام النقض عليه، بالنسبة إلى ماله وولده، مع عدم اشتراطه فهو مشكّل، إن لم يكن إجماع؛ لعدم الدليل، بل الأصل والإطلاق يدلان على عدمه، ولعله لذا نسبه في المنتهى إلى قول الشيخ، مشعرًا بنوع توقّف فيه»^(١).

د. اجتناب ما ينافي الأمان / ترك الخيانة العظمى

والمراد به «أن لا يفعلوا ما ينافي الأمان، مثل: العزم على حرب المسلمين، أو إمداد المشركين». وقد نصّ على هذا الشرط كثيرون، كما ذكرنا. قال الشيخ: «.. فأما ما فيه منافاة الأمان فهو أن يجتمعوا على قتال المسلمين، فمتى فعلوا ذلك نقضوا العهد، وسواء شرط ذلك في عقد الذمة أو لم يشترط؛ لأنّ شرط الذمة يقتضي أن يكونوا في أمان من المسلمين، والمسلمون في أمان منهم»^(٢).

وهذا الشرط وإن لم يكن عليه دليل بالخصوص، لكنه شرطٌ صحيح، وهو - كما قال الشيخ وصاحب الجواهر والسيد الخوئي^(٣) - من مقتضيات العقد، ولا حاجة لذكره، ولا التنصيص عليه، في متن العقد؛ لأنّ عدم الالتزام به يعدّ إخلالاً بمقتضيات عقد الذمة. ويمكن القول: إنّ مضمون هذا الشرط ليس من الواجبات التي تفرض على الآخر الديني بخصوصه، بل إنّ ذلك مطلوب من كل مواطن، ولو كان مسلمًا، وإخلاله بذلك هو عدوان على الأمن الاجتماعي

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٦٩.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ٤٤.

(٣) قال السيد الخوئي: «أن لا يرتكبوا ما ينافي الأمان، كالعزم على حرب المسلمين، وإمداد المشركين في الحرب، وما شاكل ذلك، وهذا الشرط ليس من الشروط الخارجية، بل هو داخل في مفهوم الذمة، فلا يحتاج إثباته إلى دليل آخر»، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٩٧.

والسياسي، وهو ما يعدّ - بحسب التعبيرات القانونية المعاصرة - بمثابة الخيانة العظمى.

٣. أداء الضريبة المالية / الجزية

أما دفع الجزية فتكلمنا حوله فيما سبق، وأثبتنا أنه شرط إلزامي وثابت في جانبه المضموني، لا العنواني. فالجزية من زاوية كونها ضريبة مالية يدفعها المواطن غير المسلم للدولة هي نظير الضريبة اللازمة التي يدفعها المواطن المسلم للدولة؛ وأما عنوان الجزية، وأن تكون على الرؤوس، فليس ذلك بثابت، بل يمكن الحديث عن بعض جوانب التدبيرية فيه، والخضوع لتقدير الحاكم، ومن ذلك: مقدار الجزية، كما دلّت عليه صحيحة زرارة قال: «.. ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ، أَنْ يَأْخُذَ مِنْ كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَا شَاءَ، عَلَى قَدَرِ مَالِهِ، بِمَا يُطِيقُ..»^(١). وإرجاع أمر الجزية إلى الحاكم هو المعروف والمشهور عند الفقهاء^(٢).

ولكن ما يهمننا التطرق إليه هنا ما ذكره من أنّه في حال أحلّ الآخر بدفع الجزية يخرج عن عقد الذمة، ولم يفصلوا بين كون ذلك تعبيراً عن خروجه عن نظام الذمة أم لا؛ واستندوا في ذلك إلى قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، بتقريب أنّ القتال مغنّى بالالتزام بدفع الجزية، فما لم يلتزم بدفعها الجزية فلا يسقط عنه القتال، أي لا حرمة له، حتى لو كان لا يعتدي على أحد، وملتزمًا بكافة شروط المواطنة. واستدل العلامة لذلك أيضًا^(٣) بقول الصادق عليه السلام: «ولو منع الرجال وأبوا أن يؤدّوا الجزية كانوا ناقضين للعهد، وحلّت دماؤهم وقتلهم»^(٤).

(١) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٦ - ٥٦٧.

(٢) قال السيد الخوئي: «المشهور بين الأصحاب قديماً وحديثاً هو أنه لا حدّ للجزية، بل أمرها إلى الإمام عليه السلام، كما وكيفاً، حسب ما يراه فيه من المصلحة»، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٩٤.

(٣) تذكرة الفقهاء، ص ٣١٦ - ٣١٧.

(٤) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٢، والخبر رواه حفص بن غياث، عنه عليه السلام.

وإنما قلنا: إن القتال مغيب بالالتزم بإعطاء الجزية، وليس بإعطائها، مع أن الآية علّقت انتهاء القتال بالإعطاء؛ بسبب ما هو معروف من أن الجزية تدفع في آخر الحول، والكف عنهم يبدأ من حين التزامهم بدفعها. وقد نبّه على ذلك بعض الفقهاء^(١).

أ. الامتناع عن دفع الجزية تعبير عن التمرد على منطق الدولة

إن الآية تدل على وجوب دفع الجزية، وأن دفعها هو غاية رفع القتال، فلا يتوقف القتال إلا بدفعها؛ فإذا لم يدفعها فلا يكون له احترام. كما أن الروايات الكثيرة تدل على وجوب دفعها. ولكن هل أن الاعتصام يدور مدار دفع الجزية؟ وهل الأمر بقاء كذلك، بحيث يدور حقن الدم مدار دفع الجزية؟

أما السؤال الأول فلا يبعد القول في مقام الإجابة عنه: إن دفع الجزية - بحسب ما يستفاد من النصوص المختلفة - هو تعبير أو كناية عن الخروج عن حالة العداء المسلح للدولة والمجتمع إلى حالة الانصهار في الدولة والخضوع لقانونها، وطبيعي أنه عند خروج الآخر عن حالة العداء، وانصهر في المجتمع، وأعلن الخضوع للقانون، فسوف يغدو محترم المال والدم والعرض؛ وفي المقابل، فإن رفض أدائه للجزية هو تعبير عن التمرد على الدولة، وعندها لا عصمة له، ويجوز للدولة إخضاعه. أما إذا كان عدم أداء الجزية لا يحمل هذه الدلالة فلا يفقده ذلك اعتصامه. والحال في المسلم كذلك؛ فإن عليه أن يؤدي الزكاة، فإذا امتنع عن أدائها وكان امتناعه دالاً وكاشفاً على خروجه عن منطق الدولة، وسعيه للانفصال عنها أو التمرد، يفقده ذلك الاعتصام، ويحق للدولة إخضاعه، ولو

(١) قال ابن قدامة: «ولا تعتبر حقيقة الإعطاء، ولا جريان الأحكام؛ لأن إعطاء الجزية إنما يكون في آخر الحول والكف عنهم في ابتدائه عند البذل. والمراد بقوله: ﴿حَتَّى يُعْطُوا﴾ أي يلتزموا بالإعطاء، [و] يجيبوا إلى بذله، كقول الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، والمراد به التزام ذلك دون حقيقته؛ فإن الزكاة إنما يجب أدائها عند الحول»، المغني، ج ١٠، ص ٥٧٣.

بالقوة للقانون؛ لأنه بذلك يعلن الحرب على الدولة؛ أما إذا لم يحمل عدم دفع الزكاة هذه الدلالة التمردية فلا يسقط احترام المسلم الممتنع عن أدائها.

وما نذكره أمرٌ عقلائي؛ فلا يعتبر العقلاء في سيرتهم القانونية أن مجرد امتناع المواطن عن أداء مستحققاته المالية سبباً لاستحلال دمه. نعم، لو فرض أن الجزية كانت تؤخذ من العدو خارج الدولة فربما كان لشرطها دلالة أخرى، ولكن الكلام في الضريبة المأخوذة من الآخر داخل الدولة. وعليه، نفهم من الآية أن أداء الجزية هو تعبير عن وقف القتال، ومؤشراً على الخروج عن حالة العداء.

وعلى ما ذكرناه نُحمل الأخبار الكثيرة؛ فإنها قد جعلت حقن الدم دائراً مدار دفع الجزية. ففي رسالة الحسن بن محبوب، عَنْ بَعْضِ أَصْحَابِهِ قَالَ: «كَتَبَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام فِي رِسَالَةٍ إِلَى بَعْضِ خُلَفَاءِ بَنِي أُمَيَّةَ: ..فَمَنْ دُعِيَ إِلَى الْجِزْيَةِ فَأَبَى قُتِلَ، وَسُيِّي أَهْلُهُ، وَلَيْسَ الدُّعَاءُ مِنْ طَاعَةِ عَبْدٍ إِلَى طَاعَةِ عَبْدٍ مِثْلِهِ؛ وَمَنْ أَقَرَّ بِالْجِزْيَةِ لَمْ يُتَعَدَّ عَلَيْهِ، وَلَمْ تُخَفَّرْ ذِمَّتُهُ..»^(١). وفي خبر الأسياف الخمسة: «..فَمَنْ كَانَ مِنْهُمْ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُمْ إِلَّا الْجِزْيَةُ؛ أَوْ الْقَتْلُ، وَمَالُهُمْ فِيَّ، وَذَرَارِيُّهُمْ سَيِّي، وَإِذَا قِيلُوا الْجِزْيَةُ عَلَى أَنْفُسِهِمْ حَرَّمَ عَلَيْنَا سَبْيَهُمْ، وَحَرِّمَتْ أَمْوَالُهُمْ، وَحَلَّتْ لَنَا مُنَاكَحَتُهُمْ..»^(٢). وفي خبر أبي البخري، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام قال: «قال علي عليه السلام: «القتال قتالان: قتال لأهل الشرك، لا ينفر عنهم حتى يسلموا أو يؤدوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون؛ وقاتل لأهل الزيغ، لا ينفر عنهم حتى يفيثوا إلى أمر الله أو يقتلوا»^(٣). فلاحظ كيف ربط رفع القتل عنهم بأداء الجزية، مما ظاهره أن الجزية ليست مجرد مال يُدفع، مع بقائهم على عداوتهم وعدوانيتهم. وفي معتبرة مسعدة بن صدقة، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: إِنَّ النَّبِيَّ صلى الله عليه وآله قَالَ: «..فَإِنْ أَعْطُوا الْجِزْيَةَ فَأَقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ؛ وَإِنْ أَبَوْا فَاسْتَعِنِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِمْ،

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١١.

(٣) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٤.

وَجَاهِدُهُمْ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ»^(١). وهكذا الحال في خبر حفص بن غياث، عن الإمام الصادق عليه السلام: «ولو منع الرجال وأبوا أن يؤدّوا الجزية كانوا ناقضين للعهد، وحلّت دماؤهم وقتلهم»^(٢)، وهو الخبر الذي استدلل به العلامة على المدعى. وإنّ هذه الأخبار لو حملناها على ظاهرها تدلّ على أنّ مدار الاعتصام وجوداً وعدمًا على دفع الجزية وعدمه. وهذا المعنى لا يمكن فهمه إلا إذا كان المراد به أن دفع الجزية تعبير مؤشّر إلى القبول بنظام الذمة، والخروج من حالة العداء إلى حالة التسليم بالدولة، وإلا فإنّ حُمل على حرفيته لكان معناه أنه بدفع الجزية يحقن دمه، ولو بقي على حالة الحرب للدولة، وهذا كما ترى، مما لا يمكن قبوله.

ومما يشهد لكون الجزية تعبيراً عما قلناه ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إنما أعطيناهم الذمة، وبذلوا الجزية؛ لتكون دماؤهم كدمائنا، وأموالهم كأموالنا»^(٣). فلاحظ كيف عطف بذل الجزية على إعطائه الذمة، وهو من قبيل: عطف الخاصّ على العام. ومن هنا صار نظام الذمة يُختصر بأنه عقد الجزية^(٤)، وأهل الذمة يعبر عنهم بأهل الجزية.

وأما السؤال الثاني فيمكن الجواب عنه بأنّه إذا كان الامتناع اللاحق عن أداء الجزية، بحسب دلالة العرفية، تعبيراً عن عودته إلى التمرد على الدولة والحرب عليها فلا شكّ في أنه بذلك يسقط العقد، ويخرج عن الذمة؛ وأما لو لم يكن له هذه الدلالة، كما لو دفعها مدّة، ثم امتنع عن دفعها، لا من موقع الانشقاق، ولا التمرد على الدولة، والتحوّل إلى محارب في وجهها، وإنما امتنع استثقلاً عن

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩.

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٢، والخبر رواه حفص بن غياث، عنه عليه السلام.

(٣) المبسوط، للسرخسي، ج ٢٦، ص ٨٥، نصب الراية، ج ٤، ص ٢٢٧، ووصفه بأنه غريب، وتحصين المآخذ، للغزالي، ج ٤، ص ٢٩٩، الشرح الكبير على المغني، لعبد الرحمن بن قدامة، ج ١٠، ص ٦٣٠، وتذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٢٦٨. والخبر لم يرد في مصادر الحديث الشيعية، ولا في مصادر الحديث السنية الأساسية.

(٤) المبسوط، ج ٢، ص ٤٣ - ٤٤، وجامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٧١.

الدفع، أو استكثرًا لمقدار الجزية، أو بهدف الضغط لتحقيق بعض المطالب، كما يمتنع المسلم عن أداء الزكاة مثلاً، فلا دلالة عندها للآية، ولا للأخبار، بأي شكل من أشكال الدلالة، على سقوط احترامه، وتحوله إلى محاربٍ لمجرد الامتناع. نعم، يحق للدولة أن تلزمه بذلك، كما تلزم المسلم الممتنع من أداء الزكاة، وربما عاقبته أو عززته. ولا يبعد نظر الفقهاء إلى ما ذكرناه.

ب. فلسفة الجزية

ويجدر بنا الإشارة هنا إلى فلسفة الجزية؛ فإن ذلك لا يضيء على ما نحن فيه فحسب، بل على رؤيتنا لنظام الذمة عموماً. وقد لاحظنا وجود تعدد وتضارب في الآراء حول فلسفة الجزية وحكماتها:

الرأي الأول: إن الجزية عقوبة للآخر الكتابي؛ بسبب كفره وعدم إيمانه بالنبي ﷺ، كما نقل عن أحمد بن حنبل، معللاً بذلك سقوطها بالموت^(١)؛ وكما قال الشيخ المفيد: «والجزية واجبة.. عقوبة من الله تعالى لهم؛ لعنادهم الحق، وكفرهم بما جاء به محمد النبي ﷺ خاتم النبيين، وجحدهم الحق الواضح باليقين»^(٢).

ولكن هذا الرأي ضعيف، ولا دليل عليه. ومن هنا، ردّه العلامة الحلي بأننا «نمنع أئمتنا عقوبة، وإن استلزمتهما، بل معاوضة؛ لأئمتنا وجبت لحقن الدماء والمساكنة»^(٣). وهكذا لم يرتض الغزالي أيضاً هذا الرأي^(٤). ويؤيده أنها لو كانت عقوبة لوجبت على الجميع، دون استثناء^(٥)، ولبولغ في مقدارها، مع أن الأمر

(١) أي استدل على رأيه بأن الجزية تسقط بالموت؛ لأنها عقوبة، ولا عقوبة لميت.

(٢) المقنعة، ص ٢٦٩.

(٣) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣١٢.

(٤) ومن لم يرتض كون الجزية عقوبة الغزالي، انظر: تحصيل المآخذ، ج ٤، ص ٢٩٦.

(٥) وقد نبه على ذلك بعض المسيحيين، قال: «والواقع أن الجزية لا تعتبر عقوبة في حق الذمة؛ لبقائه على دينه، وإنما مساهمة منه مادياً للدفاع عن بلاده التي يسكنها، وهي دار الإسلام، فلو كانت الجزية عقوبة لوجبت على جميع أهل الذمة دون استثناء، ولفرضت بالدرجة الأولى على رجال دينهم؛ باعتبارهم أصحاب الدين المخالف للإسلام، ولما كانت الجزية

ليس كذلك، كما سيُتضح.

الرأي الثاني: إنها تهدف إلى إذلال الآخر وإهانته. قال العلامة: «وُضعت للصغار والإهانة»^(١). ونحوه ما قاله في الجواهر^(٢).

وهذا الرأي ضعيفٌ أيضًا؛ فإنَّ إذلال المواطن غير المسلم، مع كونه مسلمًا، هو عمل لا ينسجم مع الأخلاقيات الإسلامية، الأمانة بالإحسان والبرِّ والقسط إلى الآخر، ما ينفي كون الإذلال منهجًا يريدنا الإسلام الأخذ به في التعامل مع غير المسلمين، كما يقتضيه كون الجزية هادفةً إلى الإذلال، وقد أوضحنا ذلك في مبحث القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني، فليراجع. نعم، إنَّ الإلزام بدفع الضريبة المالية يفرض نوعًا من «التسليم والانقياد، وهذا شأن كلِّ ضريبة، ولا غنى للحكومات عن الأموال والضرائب»^(٣). ولو كانت الجزية هي إذلالهم لما أمر الإمام عليٌّ عليه السلام، في عهده لمالك الأشر، بالرفق بهم عند أخذ الخراج منهم ومن المسلمين، قال: «وَلَا تَبِيعَنَّ لِلنَّاسِ فِي الْخُرَاجِ كِسْوَةَ شِتَاءٍ، وَلَا صَيْفٍ، وَلَا دَابَّةً يَعْتَمِلُونَ عَلَيْهَا، وَلَا عَبْدًا. وَلَا تَضْرِبَنَّ أَحَدًا سَوْطًا؛ لِمَكَانٍ دَرَهُمْ. وَلَا تَمْسَنَّ مَالَ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ، مُصَلٍّ وَلَا مُعَاهِدٍ، إِلَّا أَنْ تَجِدُوا فَرَسًا أَوْ سِلَاحًا يُعَدِّي بِهِ عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَنْبَغِي لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَدَعَ ذَلِكَ فِي أَيْدِي أَعْدَاءِ الْإِسْلَامِ»^(٤).

وقد يقال: إنَّ الإذلال هنا ليس مقصودًا لذاته، بل إنه يهدف إلى دفعهم للإسلام. قال الشربيني: «وليست هي مأخوذة في مقابلة الكفر، ولا التقرير عليه، بل هو نوع إذلال لهم، ومعونة لنا، وربما يحملهم ذلك على الإسلام، مع مخالطة المسلمين الداعية إلى معرفة محاسن الإسلام»^(٥).

تسقط حال اشتراك الذمي مع المسلم في مهمة الدفاع عن بلاد المسلم، أو عجز المسلمين عن حمايتهم»، المسيحيون في الدولة الإسلامية، للأب سهيل قاشا، ص ٣٥.

(١) مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٤٤٠.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٤٨.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٤٧١.

(٤) نهج البلاغة، ج ٣، ص ٤١٩.

(٥) مغني المحتاج، للشربيني، ج ٤، ص ٢٤٢.

ولكننا نقول: إنَّ هذا ليس مطَّردًا، ولا أغلبيًّا، بل إنه في الأغلب يؤدِّي إلى أن يحملوا الكيد للإسلام، والعمل لإضعافه، والتواصل مع أعداء المسلمين، والتحول إلى عيون ومخبرين لهم، كما أوضحنا في الحديث عن الصغار في القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني، فليراجع.

ولهذا، لا يسعنا الأخذ بما جاء في بعض الأخبار، من أنَّ غرض الجزية هو أن «يَجِدَ ذُلًّا لِمَا أَخَذَ مِنْهُ، فَيَأْلَمَ لِذَلِكَ، فَيُسَلِّمَ..»^(١)، لو أريد حمله على بيان الحكم الشرعي، كما أوضحنا ذلك في كتابنا المذكور، فليراجع.

الرأي الثالث: إنَّ الجزية معاوضة معهم في مقابل منحهم حقَّ الحياة، ورفع القتل والاستعباد عنهم. وهذا ما ذكره العلامة الحلي^(٢) (راجع ردَّ الرأي الأول). وتبنَّاه غيره أيضًا^(٣). فهم يشترون حياتهم وحرَّيتهم بدفع الجزية؛ وربما استدل عليه بصحيفة زُرارة: «إِنَّمَا هُمْ قَوْمٌ قَدَّوْا أَنْفُسَهُمْ مِنْ أَنْ يُسْتَعْبَدُوا أَوْ يُقْتَلُوا»^(٤). ولكنَّ هذه الرواية لا تدلُّ على أنَّ الجزية هي مقابل ذلك؛ لأنَّ هذا الذي أشار إليه الإمام عليه السلام إنما هو من نتائج قبولهم بنظام الذمة.

على أنَّ هذا الرأي يبتني على أنَّ الأصل في الآخر أنه غير معتصم الدم؛ وأمَّا على المختار من أنَّ الأصل في الإنسان أنه معتصم الدم، إلا إذا تحوَّل إلى محارب، فإذا خرج عن حالة الحرب إلى القبول بالدولة الإسلامية، أو لم يدخل في الحرب أصلاً، فهو محقون الدم. وبهذا ردَّ أبو حامد الغزالي على دعوى أنَّ الجزية في مقابل عصمة دمائهم وأموالهم، قال: «فإنَّ الآدمي بأصل الخلقة يستحقُّ العصمة، وإنما الإهدار بعارض جنائية المحاربة؛ فإذا ارتفعت المحاربة بعقد الذمة فقد انعدمت

(١) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٦، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٠، وتهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٧.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣١٢.

(٣) الولاية الإلهية الإسلامية، ج ٢، ص ٣٧٢-٣٧٣.

(٤) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٦، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٠، وتهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٧.

علة الإهدار، فعادت العصمة الأصلية المقتضية من أصل الفطرة»^(١).

الرأي الرابع: الأقرب أن تكون الجزية ضريبة مالية تؤخذ منهم لقاء ما تقوم به الدولة تجاههم من خدمات، فهي من هذه الجهة نظير: الزكاة والخمس المأخوذ من المسلم. وهذا ما ذهب إليه غير واحد من الفقهاء^(٢). ومما يدل على ذلك، ويشهد له، ما ورد في صحيحة أبي ولاد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لَيْسَ بَيْنَ أَهْلِ الذِّمَّةِ مُعَاقَلَةٌ فِيمَا يَجْنُونَ مِنْ قَتْلِ أَوْ جِرَاحَةٍ، إِنَّمَا يُؤْخَذُ ذَلِكَ مِنْ أَمْوَالِهِمْ؛ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ مَالٌ رَجَعَتِ الْجَنَايَةُ عَلَى إِمَامِ الْمُسْلِمِينَ؛ لِأَنَّهُمْ يُؤَدُّونَ إِلَيْهِ الْجِزْيَةَ، كَمَا يُؤَدِّي الْعَبْدُ الضَّرِيَّةَ إِلَى سَيِّدِهِ»^(٣)، فلاحظ كيف أباح التشريع دفع الدية من بيت المال على الجناية الصادرة من الذمي غير المقتدر ماليًا على دفعها، معتبرًا أن ذلك هو لقاء ما دفعه لبيت المال من الجزية. فالرواية واضحة الدلالة على أن الجزية هي إزاء ما تقوم به الدولة اتجاههم.

(١) تحصيل المآخذ، ج ٤، ص ٢٩٧.

(٢) قال السيد الطباطبائي: «وَأَمَّا الْجِزْيَةُ فَهِيَ عَطِيَّةٌ مَالِيَّةٌ، مَأْخُوذَةٌ مِنْهُمْ، مَصْرُوفَةٌ فِي حِفْظِ ذِمَّتِهِمْ وَحَسَنِ إِدَارَتِهِمْ، وَلَا غَنَى عَنْ مِثْلِهَا لِحُكُومَةِ قَائِمَةٍ عَلَى سَاقِهَا، حَقَّةٌ أَوْ بَاطِلَةٌ»، الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٢٤٠. وقال الشهيد مطهري: «... فَإِنَّ الْحُكُومَةَ الْإِسْلَامِيَّةَ عِنْدَمَا تَقُومُ بِضِمَانِ أَمْنِ النَّاسِ، وَتَمْنَحُهُمْ حَايَتَهَا، فَإِنَّهَا تَطْلُبُ شَيْئًا مِنَ النَّاسِ مُقَابِلَ ذَلِكَ، سِوَا أَنْ كَانَ مَالًا أَمْ غَيْرَ مَالٍ، وَتَطْلُبُ الْجِزْيَةَ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ بَدَلًا مِنَ الزَّكَاةِ وَغَيْرِهَا، وَحَتَّى أَنَّهَا تَطْلُبُ الْجِزْيَةَ مِنْهُمْ بَدَلًا مِنَ الْخِدْمَةِ الْعَسْكَرِيَّةِ، الْجِهَادِ وَحَالَاتِهِ الْمَشْرُوعَةِ - الثَّوْرَةِ وَالِدَوْلَةِ، ص ٢٣٨. ويقول السيد الروحاني: «الجزية ليست عقوبة، بل بما أن الحكومة الإسلامية تحتاج في إدارة أمور المجتمع إلى المال، وقد جعل على المسلمين الخمس والزكاة والخراج والمقاسمة، والذمي لا يعطي الخمس والزكاة، فجعل عليه الجزية؛ لتصرف في مصارف الحكومة التي ينتفع بها الذمي، ويحفظ بها ذمته، ويحقق دمه، ويحسن إدارته، كسائر آحاد المملكة الإسلامية، فهي ليست عقوبة»، فقه الصادق، ج ١٣، ص ٥٣. وقال السيد محمد الشيرازي: «والجزية التي تؤخذ من أهل الكتاب إنما هي في مقابل الخمس والزكاة التي تؤخذ من المسلم»، الحكم في الإسلام، ص ١٢٦.

(٣) الكافي، ج ٧، ص ٣٦٤، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٤١، وتهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ١٧١.

ويؤيده: ما في مرسل مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي حَمْزَةَ، عَنْ رَجُلٍ بَلَغَ بِهِ ^(١) أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، قَالَ: «مَرَّ شَيْخٌ مَكْفُوفٌ كَبِيرٌ يَسْأَلُ! فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: مَا هَذَا؟! فَقَالُوا: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، نَضْرَانِي! قَالَ: فَقَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: اسْتَعْمَلْتُمُوهُ، حَتَّى إِذَا كَبَرَ وَعَجَزَ مَنَعْتُمُوهُ، أَنْفَقُوا عَلَيْهِ مِنْ بَيْتِ الْمَالِ» ^(٢). والظاهر أن المراد باستعماله استعماله من أجل دفع الجزية. ولعل هذا ما يريده المجلسي الأول بقوله في بيان معنى الاستعمال: «أي أخذتم منه الجزية» ^(٣).

ومنه تعرف أن التعبير الشائع حول أن الجزية هي ضريبة الحماية ^(٤) تعبير صحيح، ولكنه غير مستوعب للمعنى؛ لأن حمايتهم وإن كانت واجبة على الدولة من خلال أجهزتها الخاصة، وهي تستدعي تمويلاً، والجزية قد تشكل مصدراً لهذا التمويل، بيد أن مسؤولية الدولة عنهم أوسع من الحماية والحراسة، كما عرفت، فهي تشمل الإنفاق على فقرائهم، وسدّ خلالتهم، فتكون الجزية رصيلاً لسدّ هذه الخلات جميعاً.

هذا وقد اعترض الغزالي على جعل الجزية في مقابل الحراسة والحماية بأنّ حماية جند الإسلام وحراستهم لا تختصّ بغير المسلمين، بل هي «نعمّ الرعاية، المسلمين والكافرين، فلو جاز أخذ العوض بدلاً عنها (الحراسة) لجاز أخذه من رعايا المسلمين» ^(٥).

(١) «أي بلغ بإسناد الحديث»، الوافي، ج ١٠، ص ٤٤٦.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٩٣.

(٣) روضة المتقين، ج ٦، ص ٢٧٢، تحقيق: حسين موسوي كرمانى وعلي پناه اشتهااردى، المؤسسة الثقافية الإسلامية.

(٤) قال الماوردي: «وَيَلْتَزِمُ هُمْ بِبَذْلِهَا (الجزية) حَقَّانِ: أَحَدُهُمَا: الْكَفُّ عَنْهُمْ. وَالثَّانِي: الْحِمَايَةُ هُمْ لِيَكُونُوا بِالْكَفِّ آمِنِينَ وَبِالْحِمَايَةِ مُحَرَّرِينَ»، الأحكام السلطانية، ص ١٤٣. ويقول الشيخ المنتظري: «إِنَّ لِلْإِمَامِ أَنْ يَزِيدَ فِي جَزْيَةِ الرَّجُلِ بِلِحَاطِ أَهْلِهِ وَعِيَالِهِ؛ حَيْثُ إِنَّ الْحِمَايَةَ لَهُمُ تَسْتَدْعِي مَوْثِقَةً زَائِدَةً عَلَى الدَّوْلَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ»، دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٤١٩، وراجع: منحة العلام في شرح بلوغ المرام، لعبد الله بن صالح الفوزان، ج ٩، ص ١٢٨.

(٥) تحصيل المآخذ، ج ٤، ص ٢٩٧.

ويردّه: إنّ الدولة تأخذ من المسلم ضريبة، وهي الزكاة أو الخراج في الأرض الخراجية، وهذه تصرف في وجوه شتى، ومنها: سبيل الله، وهو شاملٌ للصرف على الجند، الذين يقومون بحماية المسلم وحراسته، وحفظ أمن المجتمع.

ومما يشهد لكون الحماية هي حكمة للجزية فهم بعض الصحابة لقضية الجزية. ورأي الصحابة ولو لم يكن حجةً، لكنه في بعض الحالات يعدّ مؤيداً؛ لأنه قد يعكس ارتكازاً متلقّى من صاحب الشريعة. والشاهد هو ما تقدم عن البلاذري حول إرجاع بعض المسلمين للخراج، أي الجزية من أهل الكتاب، في حمص، لما عجزوا عن حمايتهم؛ فقد روى أنّه «لما جمع هرقل للمسلمين الجموع، وبلغ المسلمين إقبالهم إليهم لوقعة اليرموك، ردّوا على أهل حمص ما كانوا أخذوا منهم من الخراج، وقالوا: شغلنا عن نصرتكم والدفع عنكم، فأنتم على أمركم، فقال أهل حمص: لولايتكم وعدلكم أحبّ إلينا مما كنا فيه من الظلم والغشم، ولندفعنّ جند هرقل عن المدينة مع عاملكم، ونهض اليهود فقالوا: والتوراة لا يدخل عامل هرقل مدينة حمص إلّا أن نغلب ونجهد، فأغلقوا الأبواب، وحرسوها. وكذلك فعل أهل المدن التي صولحت من النصارى واليهود، وقالوا: إن ظهر الروم وأتباعهم على المسلمين صرنا إلى ما كنا عليه، وإلّا فإننا على أمرنا ما بقي للمسلمين عدد. فلما هزم الله الكفرة، وأظهر المسلمين، فتحو مدنها، وأخرجوا المقلسين، فلعبوا وأدّوا الخراج»^(١). ونحوه ما قاله أبو يوسف القاضي، قال: «حدّثني بعض أهل العلم، عن مكحول الشامي، أن أبا عبيدة بن الجراح صالحهم بالشام، واشترط عليهم.. فلما رأى أهل الذمة وفاء المسلمين لهم، وحسن السيرة فيهم، صاروا أشدّاء على عدو المسلمين، وعوناً للمسلمين على أعدائهم، فبعث أهل كلّ مدينة ممن جرى الصلح بينهم وبين المسلمين رجالاً من قبلهم، يتجسّسون الأخبار عن الروم، وعن ملكهم، وما يريدون أن يصنعوا، فأتى أهل كلّ مدينة رسلهم يخبرونهم بأن الروم قد جمعوا جمعاً لم ير مثله، فأتى

(١) فتوح البلدان، ج ١، ص ١٦٢.

رؤساء أهل كل مدينة إلى الأمير الذي خلفه أبو عبيدة عليهم، فأخبروه بذلك، فكتب والي كل مدينة ممن خلفه أبو عبيدة إلى أبي عبيدة يخبره بذلك، وتتابع الأخبار على أبي عبيدة، فاشتد ذلك عليه وعلى المسلمين، فكتب أبو عبيدة إلى كل والٍ ممن خلفه في المدن التي صالح أهلها يأمرهم أن يردّوا عليهم ما جبي منهم من الجزية والخراج، وكتب إليهم أن يقولوا لهم: إنما ردّدنا عليكم أموالكم؛ لأنه قد بلغنا ما جُمع لنا من الجموع، وإنكم اشتراطتم علينا أن نمنعكم، وإنّا لا نقدر على ذلك، وقد ردّدنا عليكم ما أخذنا منكم ونحن لكم على الشرط، وما كتبنا بيننا وبينكم إن نصرنا الله عليهم، فلما قالوا ذلك لهم، وردّوا عليهم الأموال التي جبوها منهم، قالوا: ردّكم الله علينا، ونصركم عليهم، فلو كانوا هم لم يردّوا علينا شيئاً، وأخذوا كل شيء بقي لنا، حتى لا يدعوا لنا شيئاً^(١).

الرأي الخامس: إنّ الجزية، كما شاع في كلمات جمع من العلماء المتأخرين، هي ضريبة تؤخذ منهم مقابل إعفائهم من الجهاد. قال في تفسير المنار: «الجزية ما كانت تؤخذ من الذميين إلا للقيام بحمايتهم والمدافعة عنهم، وإنّ الذميين لو دخلوا في الجند أو تكفّلوا أمر الدفاع لعفوا عن الجزية»^(٢). وإلى هذا الرأي أشار الشهيد مطهري، كما تقدم في أحد الهوامش السابقة. وهو ما فهمه بعض المفكرين من غير المسلمين، ومنهم: «ول ديورانت»، في قصة الحضارة^(٣).

ويدعم هذا الرأي وجهٌ اعتباري، ومفاده: إنّ الحرب في الزمن الغابر كانت

(١) كتاب الخراج، ص ١٣٨ - ١٣٩.

(٢) تفسير المنار، ج ١٠، ص ٢٩٣. وقال الشيخ: «إنما شرعت بدل تجنيدهم؛ لأنهم لا يأمنون جانبهم إذا جُنّدوا، ولا يثقون بغيرتهم الحربية، فليدفعوا بدل القتال شيئاً من المال؛ لحمايتهم» رسالة الإسلام، السنة الأولى، العدد الثالث، المجلد الأول، ص ٢٤٦.

(٣) قال: «ولم تكن هذه الضريبة تفرض إلا على غير المسلمين القادرين على حمل السلاح، ويعفى منها الرهبان والنساء والذكور الذين هم دون البلوغ، والأرقاء والشيوخ، والعجزة، والعمي، وشديد الفقر، وكان الذميون يعفون في نظير هذه الضريبة من الخدمة العسكرية.. ولا تفرض عليهم الزكاة، وكان لهم على الحكومة أن تحميهم»، قصة الحضارة، ج ١٣، ص ١٣٠ - ١٣١.

تنشب في كثير من الحالات على أسس دينية، فأعفي غير المسلم من القتال؛ كي لا يقاتل أهل ملته، ومقابل إعفائه أخذت منه الجزية. وهذا الوجه لا يكفي لإثبات هذا الرأي؛ لأنه وجه استحساني. نعم، ثمة خبرٌ يشهد لهذا الرأي، وهو ما رواه في الدعائم، عن جعفر بن محمد صلوات الله عليه أنه قال: «ومن استعين به من أهل الذمة على حرب المشركين طُرِحَتْ عنه الجزية»^(١). وهذا الخبر يدلّ على أنّ الجزية هي مقابل إعفائه من الحرب، فإذا شارك في الحرب لا تؤخذ منه الجزية. ولكنّ الخبر مرسلٌ.

وقد يؤيّد هذا الرأي بما اشتهر بين الفقهاء، في بيان مصرف الجزية، أنّها للمجاهدين، ما يعني أنّ الذميين حيث سقط عنهم القتال أمروا بدفع الجزية، وإلا لو وجب عليهم القتال أو أبيح لهم المشاركة فيه فلا وجه عندها لتدفعهم الجزية.

ولكنّ هذا المعنى لا يخلو من إشكال، كما سيتضح في النقطة التالية. أجل، قد يستدلّ على هذا الرأي بأنه قد ثبت لنا في محلّه أن الآخر يمكنه أن يشارك معنا في الحرب، ومن يشارك في الحرب لا معنى لتدفعه الجزية؛ لأنّ ظاهر الآية أنّ الجزية تدفع ممن يقاتل، لا ممن يقاتل، فالجزية تؤخذ ممن يختار القتال، فإذا لم يقاتلوا ضدّنا، بل قاتلوا معنا، فكيف نأخذ منهم الجزية؟!

إن قلت: إنّ رفع الجزية عنهم يواجهه معضلة، وهي أنّ لازمه إعفاء الآخر من الضريبة المالية، بينما المسلم يكون ملزماً بدفع الزكاة، فيكون المواطن المسلم مكلفاً بضريبة مالية لا يكلف بها المواطن غير المسلم، وهذا التفاوت يجعل غير المسلم من هذه الناحية أفضل حالاً من المسلم.

قلت: لا نسلم بهذا اللازم؛ فإنّ سقوط الزكاة أو ما يعادلها من ضريبة مالية عن غير المسلم هو أول الكلام. وقد ذكرنا في قاعدة عدم تكليف الآخر غير المسلم بالفروع أنّ عدم التكليف إنما هو في التكاليف الإسلامية الخاصة، دون

(١) دعائم الإسلام، ج ١، ص ٣٨٠.

التكاليف المشتركة، ودون التكاليف ذات الطابع النظامي، ومنها: الزكاة. وهكذا اتضح صحّة هذا الرأي أيضًا، وهو لا ينافي الرأي الرابع المتقدّم؛ لأنّ ما جاء في كل منهما هو بمثابة الحكمة.

ج. الجزية والزكاة، فوارق غير ثابتة

وقد يقال: إنّ محاولة إرجاع الجزية إلى نحو من الضريبة الواجبة على المسلم غير تامة؛ لأنّ الجزية ليست ضريبة على غرار الزكاة، فهي تفرق عن الزكاة في أكثر من جهة:

الأولى: إنّ الجزية على المشهور تؤخذ على الرؤوس، بينما الزكاة على الأموال، وكذا الخمس.

الثانية: إنّ مصرف الجزية هو المجاهدون، بخلاف الزكاة، فمصارفها أعمّ. الثالثة: إنّ الجزية تؤخذ من الغنيّ والفقير، بخلاف الزكاة، فلا تؤخذ من الفقير، وكذا الخمس. ولا تؤخذ الجزية من المرأة حتّى لو كانت غنية، بينما تؤخذ الزكاة منها. نعم، تلتقي الجزية مع الزكاة في أنّهما مرفوعان عن المجنون والصبي^(١).

(١) دليل إعفاء الصبي والمجنون: أقول: إنّ إعفاء الصبي والمجنون من الزكاة مذكور في محله، وأما إعفاؤهما من الجزية فهو موضع إجماع؛ ويمكن الاستدلال على ذلك: أما المجنون فمستند إعفائه ما جاء في رواية طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «جرت السنة أن لا تؤخذ الجزية من المعتوه، ولا من المغلوب على عقله»، الكافي، ج ٣، ص ٥٦٧، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٢، وتهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٤، وج ٦، ص ١٥٩، وفي الوافي، ج ١٠، ص ٣٥١: «المعتوه: الناقص العقل»، وقال المجلسي: «الظاهر أنه عطف تفسيري، أو قريب من السابق»، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٦، ص ٣٠١. وأما أن يستدل على ذلك بأنه غير قابل للتكليف، وهكذا الحال في الصبي غير المميز فإنه غير قابل للتكليف عقلاً وشرعاً، فهذا لا ينفع في المقام؛ لأنّ ثبوت الجزية حكم وضعي، وليس تكليفيًا.

وأما الصبي، مميزاً أو غير مميز، فلا يبعد أنّه غير مكلف بالجزية؛ لأنّ لسان «رفع القلم عن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ» هو لسان مطلق،

إنّ هذه الفوارق تشير إلى أنّنا نتكلم عن سنخين مختلفين من الضريبة.

ولكننا نقول: إنّ هذه الفوارق غير ثابتة. وبيان ذلك:

أما الجهة الأولى فيمكن التعليق عليها بأن جعلها على الرؤوس ليس أمراً متعيناً؛ بدليل جواز أخذ الضريبة منهم على الأرض، وهي ما عرف بالخراج، كما تقدم سابقاً. وقد جاء في صحيحة محمد بن مسلم قال: «سألته^(١) عن أهل الذمة، ماذا عليهم ممّا يحقنون به دماءهم وأموالهم؟ قال: الخراج؛ فإن أخذ من رؤوسهم الجزية فلا سبيل على أرضهم؛ وإن أخذ من أرضهم فلا سبيل على رؤوسهم»^(٢). وروى القاضي نعمان، في الدعائم، عن الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، «أنه رخص في أخذ العروض مكان الجزية [من أهل الذمة]، بقيمة ذلك»^(٣).

أما الجهة الثانية فسوف نتكلم عن هذا الفارق الوارد فيها، وعندها سيتبين عدم تماميته على إطلاقه.

أما الجهة الثالثة فلأنّ ما ذكر فيها أول الكلام. وتفصيل ذلك في النقاط التالية:

أولاً: هل على النساء جزية؟ قال الشيخ الطوسي: «ولا تؤخذ الجزية من الصبيان والمجانين والبله والنساء، وتؤخذ من الباقين»^(٤). وقد استمرّ الرأي

وغير مختص بالمسلم، ولا بخطاب التكليف. ويشهد لذلك أيضاً ما روي عنه عليه السلام من قوله لمعاذ: «خذ من كل حالم ديناراً»، سنن الترمذي، ج ٢، ص ٦٨، وصحيح ابن حبان، ج ١١، ص ٢٤٤، والمصنف، للصنعاني، ج ٤، ص ٢٢، والمصنف، لابن أبي شيبة، ج ٣، ص ٢٠، فقد «دلّ بمفهومه على سقوط الجزية عن غير البالغ»، تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٢٩٢. وربما اعترض عليه بأن الاستدلال به يبتني على ثبوت مفهوم الوصف، وهو غير ثابت، الجزية وأحكامها، ص ٩٩. ويردّه: إن المفهوم ثابت؛ لأن الخبر في مقام التحديد، كما هو واضح.

(١) مرجع الضمير؛ بملاحظة الحديث الذي سبقه، إلى الإمام الصادق عليه السلام، قال المجلسي: «وكان المسؤول الصادق عليه السلام، كما صرح به في الفقيه»، مرآة العقول، ج ١٦، ص ١٢٠.

(٢) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٧، وتهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٨.

(٣) دعائم الإسلام، ج ١، ص ٣٨٠، وعنه مستدرک الوسائل، ج ١١، ص ١٢١، الباب ٥٦ من أبواب جهاد العدو، الحديث ٢.

(٤) الاقتصاد، ص ٣١٣.

بذلك إلى زماننا، قال السيد الخميني: «لا تؤخذ الجزية من الصبيان والمجانين والنساء»^(١)، وقال السيد الخوئي: «الأقوى أن الجزية لا تؤخذ من الصبيان والمجانين والنساء»^(٢).

ثانيًا: دليل إعفاء المرأة. ولكن في مقابل المطلقات، من آية الجزية؛ والروايات الدالة على وجوب الجزية على أهل الكتاب، رجالًا ونساءً، ما الذي يقيّد هذا الإطلاق؟

الوجه الأول: رواية حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام: «..وسألتُه عن النساء، كيف سقطت الجزية عنهنَّ، ورُفعت عنهنَّ؟ فقال: لأنَّ رسولَ الله صلى الله عليه وآله نهي عن قتال النساء والولدان في دار الحرب، إلَّا أن يُقاتلوا؛ فإن قاتلت أيضًا فأُمسك عنها ما أمكنك ولم تخف خللاً. فلما نهي عن قتلهنَّ في دار الحرب كان في دار الإسلام أولى. ولو امتنعنَّ أن تؤدِّي الجزية لم يُمكن قتلها، فلما لم يُمكن قتلها رُفعت الجزية عنها. ولو امتنع الرجال أن يؤدوا الجزية كانوا ناقضين للعهد، وحلَّت دماؤهم وقتلهم؛ لأنَّ قتل الرجال مباح في دار الشرك. وكذلك المُقعد من أهل الذمة والأعمى والشيخ الفاني والمرأة والولدان في أرض الحرب، فمن أجل ذلك رُفعت عنهم الجزية»^(٣).

واعترضنا الأساس على هذه الرواية هو عدم صحتها سندًا، فلا يعول عليها.

الوجه الثاني: السيرة، فلم يعهد أن النبي صلى الله عليه وآله، وكذا أمير المؤمنين عليه السلام، أخذوا الجزية من النساء، وعلى ذلك جرى سائر الخلفاء المسلمين.

ويرد عليه: لو ثبت عدم مطالبة النساء بالجزية فلعله كان تخفيفًا تدبيرياً؛ لأن

(١) تحرير الوسيلة، ج ٢، ص ٤٩٨.

(٢) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٩٢.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٢٨ - ٢٩، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٢، وعلل الشرائع، ج ٢، ص ٣٧٦، والمحاسن، للبرقي، ج ٢، ص ٣٢٧، ووسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٦٥، الباب ١٨ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الحديث ١، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٢.

الأمر بيد الحاكم وموكول إليه، فربما كان يرتئي التخفيف عنهنّ بحكم ولايته، فلا يمنع اليوم من فرضها على النساء.

ثالثاً: هل تؤخذ الجزية من الفقير؟ قال العلامة: «في سقوط الجزية عن الفقير من أهل الكتاب قولان، أشهرهما أنّه لا يسقط، بل ينتظر بها إلى وقت يساره، ويؤخذ منه ما قرّر عليه في كلّ عامٍ حال فقره. اختاره الشيخ. وأسقط الجزية المفيد»^(١). ونُسب عدم الوجوب على الفقير إلى الإسكافي، والشيخ في الخلاف، مدعيّاً الأخير الإجماع على ذلك^(٢).

قال السيد الخميني: «وتؤخذ ممن عدا ما استثنى، ولو كانوا رهباناً أو فقراء، لكنّ ينتظر حتّى يوسر الفقير»^(٣).

وتمسك القائلون بثبوت الجزية على الفقير بالمطلقات، ومنها^(٤): الآية: ﴿حَتَّىٰ يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾ [التوبة: ٢٩]؛ وإطلاق قوله ﷺ^(٥) لمعاذ، عندما أرسله إلى اليمن: «خُذْ مِنْ كُلِّ حَالِمٍ دِينَارًا»^(٦)؛ «وَلَا نَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ وَظَفَّ عَلَى الْفَقِيرِ دِينَارًا»^(٧).

ولكن يلاحظ على ذلك؛ أمّا الآية فهي لا تدلّ إلا على أصل وجوب الجزية، أما وجوب دفعها على كل فردٍ من المقاتلين، وكيفية الدفع، فهو غير ظاهرٍ منها، ولا هي متعرضة له. فيمكن أن تتحقّق الجزية بدفع مقطوعة مالية إلى الدولة الإسلامية، بصرف النظر عن الدافع. ولو سلّمنا جدلاً بدالاتها على ذلك فهي

(١) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ٢٠٢.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٢٩.

(٣) تحرير الوسيلة، ج ٢، ص ٤٩٨.

(٤) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٢٩١.

(٥) نقل الاستدلال به عن الشافعي في أحد قوليّه، الشرح الكبير، لابن قدامة، ج ١٠، ص ٥٩٨، وتذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٢٩١.

(٦) سنن الترمذي، ج ٢، ص ٦٨، وصحيح ابن حبان، ج ١١، ص ٢٤٤، والمصنف، للصنعاني، ج ٤، ص ٢٢، والمصنف، لابن أبي شيبة، ج ٣، ص ٢٠.

(٧) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٢٩١.

تدلّ على المدعى بإطلاقها، وهو قابلٌ للتقييد إن وجدت المقيّدات، كما سنرى. ودعوى أنه حيث «كان قتالهم عامًّا في الموسر والمعسر وجب أن يكون ما جعله غاية في الكفّ عن قتالهم من بذل الجزية عامًّا في الموسر والمعسر» ضعيفةٌ، لأنه لا ملازمة بين الأمرين.

وأما رواية «خذ من كلّ حالم دينارًا» فلاّتها - لو صحّ سندها - تدلّ على ذلك بإطلاقها، فيمكن تقييده بما دلّ على رفع التكليف عن الفقير.

وأما الرواية الحاكية لسيرة عليّ عليه السلام فالمنقول مضمونها، والموجود في الأخبار هو خبر مصعب بن يزيد الأنصاري قال: «استعملني أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب عليه السلام على أربعة رساتيق.. وأمرني أن أضع على الدهاقين^(١)، الذين يركبون البراذين، ويتختمون بالذهب، على كلّ رجلٍ منهم ثمانية وأربعين درهماً، وعلى أوساطهم والتجار منهم، على كلّ رجلٍ أربعة وعشرين درهماً، وعلى سفلتهم وفقرائهم اثني عشر درهماً على كلّ إنسان منهم^(٢)». والاثنا عشر درهماً تساوي دينارًا وكسر دينار.

والخبر لا يصحّ سندًا، فهو مجهول؛ لجهالة رواته. وعلى وجهٍ يكون ضعيفاً^(٣). وبصرف النظر عن ذلك يمكن القول: إنّ هذا المبلغ (وهو اثنا عشر درهماً سنوياً)

(١) الدهقان، معرب ده خان، بمعنى رئيس الفلاحين أو نحوهم.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٢٠، والاستبصار، ج ٢، ص ٥٤، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٤٩.

(٣) قال المجلسي: «مجهول، وقد يعدّ ضعيفاً»، ملاذ الأخيار، ج ٦، ص ٣٣٠. أقول: في السند إبراهيم بن عمران الشيباني، وهو مجهول. وفيه أيضًا يونس بن إبراهيم، وهو كسابقه مجهول. وفيه يحيى بن أشعث الكندي، وهذا لا توثيق له. وفيه مصعب بن يزيد الأنصاري، وقد ترجم النجاشي لشخص بهذا الاسم، وقال: «ليس بذلك»، رجال النجاشي، ص ٤١٩، واستظهر العلامة وحدته مع عامل أمير المؤمنين عليه السلام صاحب الرواية أعلاه، فيكون مصعب ضعيفاً، لكن السيد الخوئي أصرّ على مغايرة أحدهما للآخر؛ لبعض القرائن، انظر: معجم رجال الحديث، ج ١٩، ص ١٩٢. ولكن ذلك لا ينفع إلا في رفع التضعيف، ولكن تبقى الجهالة.

هو مبلغٌ زهيدٌ للغاية، ولا يعدّ تكليفاً مرهقاً للفقير، وهذا رأيٌ تدبيري ارتآه، ولذلك قال الشيخ، بعد نقل الرواية: «ما تضمن هذا الخبر من ذكر شيء من الجزية موظف من كلّ إنسان ليس بمنافٍ لما ذكرناه من أنّ ذلك إلى الإمام، يأخذ منهم بحسب ما يراه في الوقت؛ لأنه لا يمتنع أن يكون أمير المؤمنين عليه السلام رأى من المصلحة أن يضع على كلّ رجلٍ منهم في تلك السنة القدر المذكور، وإذا تغيّرت المصلحة إلى زيادة أو نقصان غيّرهُ أيضاً، وإنما كان يكون منافياً لو وضع ذلك عليهم، وقال: هذا حكمهم، ولا يزدون ولا ينقصون عنه في جميع الأحوال، وليس ذلك في الخبر»^(١).

وقد استدللّ النافون للجزية عن الفقير بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]؛ وقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَّا آتَاهَا﴾ [الطلاق: ٧]. ولكن اعترض على ذلك بأن «عدم التكليف بغير الوسع.. لا ينافي خطاب الوضع»^(٢)، أي إنّ نفي التكليف إنما يقتضي عدم دفع المال ما دام فقيراً، لكنه لا ينفي اشتغال ذمته بالمال، ويؤديه عند يساره.

ولكننا لا نوافق على هذه المناقشة في دلالة الآية؛ لأنّ التكليف المنفي في الآيتين لا يراد به خصوص الحكم التكليفي، في مقابل الحكم الوضعي؛ فهذا اصطلاحٌ متأخّر، ولا يبعد أنّ النفي في الآية شاملٌ لرفع خطاب التكليف والوضع معاً.

واستدلّ أيضاً على نفي الجزية عن الفقير بإجماع الشيخ في الخلاف. لكنه إجماعٌ موهون؛ لا لوجود المخالف فحسب؛ بل لأنّ الشيخ نفسه خالفه في سائر كتبه^(٣). ومن هنا كنا ولا نزال ننبه دائماً إلى عدم الاعتداد بإجماعات الشيخ في الخلاف.

(١) تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٢٠.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٣٩ - ٢٤٠.

(٣) كما نبّه عليه في المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٢٤٠.

د. مصرف الجزية

ذهب مشهور الفقهاء إلى أنّ الجزية تصرف على المجاهدين، دون غيرهم. وهذا الأمر محل إشكال وتأمل. ولا بأس بدايةً أن ننقل بعض كلمات الفقهاء: قال الشيخ: «وكان المستحق للجزية في عهد رسول الله ﷺ المهاجرين، دون غيرهم. وهي اليوم لمن قام مقامهم في نصرة الإسلام، والذبّ من سائر المسلمين»^(١).

وقال: «ما يؤخذ من الجزية والصلح والأعشار من المشركين للمقاتلة المجاهدين. وللشافعي فيه قولان: أحدهما: إن جميعه لمصالح المسلمين، ويبدأ بالأهمّ فالأهمّ، والأهمّ هم الغزاة، والباقي للمقاتلة، كما قلناه»^(٢).

وقال المفيد: «وكان المستحق للجزية على عهد رسول الله ﷺ المهاجرين، دون غيرهم، على ما روي. وهي اليوم لمن قام مقامهم مع الإمام في نصرة الإسلام، والذبّ عنه، ولمن يراه الإمام من الفقراء والمساكين من سائر المسلمين»^(٣).

وقال ابن إدريس: «وكان المستحق للجزية على عهد رسول الله ﷺ المهاجرين، دون غيرهم، على ما روي. وهي اليوم لمن قام مقامهم مع الإمام في نصرة الإسلام، والذبّ عنه، ولمن يراه الإمام من الفقراء والمساكين من سائر المسلمين»^(٤).

وقال العلامة: «مصرف الجزية مصرف الغنيمة سواء، للمجاهدين»^(٥).

ويقول المحقق السبزواري: «الجزية عند الأصحاب للمجاهدين خاصّة، مع وجودهم؛ ومع عدمهم تصرف في الفقراء والمساكين وباقي مصالح المسلمين. ومذهب العامة أنّها لبيت المال، تصرف في مصالح المسلمين مطلقاً»^(٦).

(١) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ١٩٣.

(٢) المبسوط، ج ٤، ص ٢١٨.

(٣) المقنعة، ص ٢٧٤.

(٤) السرائر، ج ١، ص ٤٧٤.

(٥) منتهى المطلب، ج ١٥، ص ١١١.

(٦) كفاية الأحكام، ج ٢، ص ٨٧٨.

وقال الماوردي: «إِنَّ كُلَّ مَالٍ وَصَلَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ عَفْوًا مِنْ غَيْرِ قِتَالٍ، وَلَا بِإِجَافِ خَيْلٍ، وَلَا رِكَابٍ، فَهُوَ كَمَالِ الْهُدَنَةِ وَالْجُزْيَةِ وَأَعْشَارِ مَتَاجِرِهِمْ؛ أَوْ كَانَ وَاصِلًا بِسَبَبٍ مِنْ جِهَتِهِمْ، كَمَالِ الْخَرَاجِ، فَفِيهِ إِذَا أُخِذَ مِنْهُمْ أَدَاءُ الْخُمْسِ لِأَهْلِ الْخُمْسِ مَقْسُومًا عَلَى خَمْسَةٍ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ - رحمته الله -: لَا خُمْسٌ فِي الْفَيْءِ، وَنَصَّ الْكِتَابُ فِي خُمْسِ الْفَيْءِ يَمْنَعُ مِنْ مُحَالَفَتِهِ، قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَى فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الحشر: ٧]، فَيُقَسَّمُ الْخُمْسُ عَلَى خَمْسَةِ أَصْهُمٍ مُتَسَاوِيَةٍ...، وَالسَّهْمُ الْخَامِسُ لِابْنِ السَّبِيلِ، وَهُمْ الْمُسَافِرُونَ مِنْ أَهْلِ الْفَيْءِ، لَا يَجِدُونَ مَا يُنْفِقُونَ، وَسَوَاءٌ مِنْهُمْ مَنْ ابْتَدَأَ بِالسَّفَرِ أَوْ كَانَ مُجْتَازًا، فَهَذَا حُكْمُ الْخُمْسِ فِي قَسْمِهِ. وَأَمَّا أَرْبَعَةُ أَصْصِهِ فَفِيهِ قَوْلَانِ: أَحَدُهُمَا: إِنَّهُ لِلْجَيْشِ خَاصَّةً، لَا يُشَارِكُهُمْ فِيهِ غَيْرُهُمْ؛ لِيَكُونَ مُعَدًّا لِأَرْزَاقِهِمْ؛ وَالْقَوْلُ الثَّانِي: إِنَّهُ مَصْرُوفٌ فِي الْمَصَالِحِ الَّتِي مِنْهَا أَرْزَاقُ الْجَيْشِ، وَمَا لَا غِنَىَ لِلْمُسْلِمِينَ عَنْهُ»^(١).

يستفاد من هذه الكلمات أمرين:

الأمر الأول: من ناحية تاريخية، كانت الجزية في الأصل عطاءً للمهاجرين في زمانه صلى الله عليه وسلم. وكلام الشيخ في النهاية واضح في ذلك.

الأمر الثاني: من ناحية فقهية، اختلف الإمامية على قولين: الأول: إنها للمجاهدين ومن يدافع عن الإسلام والمسلمين. ذهب إليه الشيخ وآخرون. الثاني: إنها لهؤلاء أو لمن يراه الإمام من المصالح. وهذا ما ذهب إليه المفيد وابن إدريس. وأما عند السنة فالمشهور أن مصرفها مصرف الفَيْءِ، كما تقدم في كلام الماوردي. وفيما يلي نتكلم في الأمرين معاً:

مصرف الجزية من ناحية تاريخية

أقول: أما بالنسبة للأمر الأول فلا نجد - غير ما سيأتي من الأخبار - شواهد

(١) الأحكام السلطانية، ص ١٢٧.

تاريخية من سيرته ﷺ أو سيرة من بعده من الصحابة أو سيرة أمير المؤمنين علياً ما يدل على أن مصرفها كان منحصراً بالمهاجرين، والذين هم جماعة من الصحابة هاجروا من مكة؛ بسبب ما تعرّضوا له من ظلم وإيذاء، في مقابل الأنصار، الذين نصروا النبي ﷺ وآووه من أهل يثرب. وإننا نستبعد جداً أن يخصّص النبي ﷺ الجزية كلها للمهاجرين؛ لأنّ هذا إذا لم يترافق مع تخصيصه ما يوازيه للأنصار سوف يثير حفيظة بعض الأنصار، مع أنه لم يرّد عنه ﷺ تخصيص الأنصار بشيء من ذلك، ولا اعتراضهم على تخصيص المهاجرين بها؛ على أن الجزية في زمان الخلفاء وبعد الفتوحات المختلفة قد أصبحت ميزانية ضخمة، توازي ميزانية دولة كبيرة جداً، فهل كانت تُصرف على عددٍ من المهاجرين؟! ولا سيّما إذا قلنا: إنّ الهجرة انقطعت بالفتح.

وهذا سيكون أحد المرجّحات لنسخة «الجزية عطاء المجاهدين» في الرواية الآتية.

أدلة القول المشهور

هل من دليل على انحصار الجزية بالمجاهدين، كما قال المشهور؟
استدلّ للمشهور بوجوه:

الوجه الأول: الإجماع، كما جاء في الخلاف.

بيد أن الإجماع في المقام ليس حجة تعبدية في عرض سائر الأدلة، وإنما هو محتمل المدركة، ولا يعوّل عليه، ولا سيّما أنه من إجماعات الخلاف^(١).

الوجه الثاني: ما ذكره العلامة من أن الجزية «مال أخذ بالقهر والغلبة، فكان مصرفه المجاهدين، كغنيمة دار الحرب»^(٢). واستدلّ له مبني على: صغرى؛ وكبرى. أما الصغرى فهي أن الجزية أخذت بالغلبة، والكبرى أن كل ما أخذ بالغلبة فهو عطاء المجاهدين، ومنه: الجزية؛ والغنيمة الحربية.

(١) أي إجماعات كتاب الخلاف.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣١٠.

ويردّه: إنّ هذا الاستدلال غير تامّ، صغرى وكبرى. أما الصغرى فلأن الجزية لا تؤخذ بالغبّة، ولا تقاس بالغنيمة؛ فالغنيمة مأل يؤخذ بالقهر والغلبة، أما الجزية فهي مأل وإن دفعوه ملزمين، لكنه بقبولهم ورضاهم، وإلا فلهم أن لا يقبلوا بها ويقاوتوا المسلمين، وقد يقع الاتفاق والتراضي عليها بين الطرفين. وأما الكبرى فلأنه لا دليل على أنّ كلّ ما يؤخذ بالغبّة والقهر هو للمجاهدين؛ فهذه الكلية ليست مطّردة؛ بقرينة أنّ الأرض المفتوحة عنوة أخذت عنوة وبالغبّة، ومع ذلك فهي ليست لخصوص المجاهدين، بل لعامة المسلمين، كما هو مشروح ومذكور في محله.

الوجه الثالث: الأخبار، وهي ما يلي:

الرواية الأولى: ما جاء في خبر ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ أرض الجزية لا تُرفع عنها الجزية، وإنّما الجزية عطاء المهاجرين، والصدقة لأهلها الذين سمى الله في كتابه، وليس لهم من الجزية شيء..»^(١). والرواية ضعيفة السند.

الرواية الثانية: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألتُه عن سيرة الإمام في الأرض التي فتحت بعد رسول الله صلى الله عليه وآله؟ فقال: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام قد سار في أهل العراق بسيرة، فهي إمام لسائر الأرضين، وقال: إنّ أرض الجزية لا تُرفع عنهم الجزية، وإنّما الجزية عطاء المهاجرين، والصدقات لأهلها الذين سمى الله في كتابه، ليس لهم من الجزية شيء، ثم قال: ما أوسع العدل! إنّ الناس يتسعون إذا عدل فيهم، وتُنزل السماء رزقها، وتُخرج الأرض بركتها، بإذن الله تعالى»^(٢). ورواها الشيخ الطوسي، بسند صحيح عن محمد بن مسلم^(٣).

(١) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٥٦٨.

(٣) تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٥١٨.

والحقيقة أنّ ثمة معضلتين في هاتين الروايتين:

المعضلة الأولى: إنّ ظاهرهما عدم إعطاء الصدقات، وهي الزكاة، للمهاجرين؛ لأنهما نصّتا على أنّ الجزية لا ترفع؛ لأنها عطاء المهاجرين، ثم قال «والصدقات لأهلها»، وكأنّه بهذه الجملة أراد أن يدفع دخلاً، وحاصله: إنّّه يمكن أن عطاء المهاجرين لا ينقطع بانقطاع الجزية؛ إذ يمكن أن يعطى المهاجرون من الصدقات، فأجاب: إن الصدقات لأهلها، وهذا يعني أن المهاجرين ليسوا من أهلها، وإنما لهم الجزية فقط. وهذا ما تنبّه له العلامة المجلسي، وقال: «ولا يخلو من إشكال»^(١). ولكن الحقيقة أنّه لو سلمنا بظهور الخبرين في ذلك فالمسألة تتجاوز الإشكال إلى الاستغراب الشديد؛ فإنّ منع المهاجرين من الزكاة لا وجه له، ولا يعوّل على هذا الخبر لإثباته، ورفع اليد عن المطلقات؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لشاع وانتشر.

المعضلة الثانية: إنّ الموجود في نُسَخ الكافي الواصلة إلينا، وكذا في نسخة التهذيب: «عطاء المهاجرين»، الأمر الذي يثير إشكالاً على الاستدلال بها على المدّعى، حيث إنّ المشهور جعلوا مصرف الجزية المجاهدين، لا المهاجرين، والنسبة بين المجاهدين والمهاجرين هي العموم من وجه، فليس كلّ مهاجر مجاهدًا، ولا كلّ مجاهد مهاجرًا. وقد عرفت أن تخصيص المهاجرين بها لا يخلو من استغراب واستبعاد.

وقد يمكن التغلب على هذه المعضلة بأحد وجهين:

الوجه الأول: ما ذكره بعضهم من أنّ المراد بالمهاجرين هم المجاهدون؛ قال الأردبيلي، تعليقاً على عبارة «عطاء المهاجرين»: إنها «إشارة إلى كونها للمجاهدين، كما هو مقتضى المتن وسائر العبارات»^(٢).

ولكنّ إرادة المجاهدين من المهاجرين خلاف الظاهر؛ ولذا استغرب بعض

(١) ملاذ الأختيار، ج ٦، ص ٣٢٥.

(٢) مجمع الفائدة، ج ٧، ص ٥١٨.

العلماء من هذا التفسير. فقد نقل العلامة المجلسي تعليقاً للفاضل التستري على قوله: «وَإِنَّمَا الْجَزِيَّةُ عَطَاءُ الْمُهَاجِرِينَ»، والتعليق هو: «كذا في المنتهى بخط مصنفه، نقلاً عن الشيخ. والعجب أنه استدل بها على أنها عطاء المجاهدين. انتهى. وأقول: عجبه في محله. وفي الكافي أيضاً: «المهاجرين»، وفي المقنعة أيضاً كذلك، كما عرفت. وهو أظهر»^(١).

الوجه الثاني: إن عبارة المهاجرين هي تصنيف المجاهدين، واللفظتان قريبتان، فيقوى احتمال التصنيف. والذي قد يشهد لذلك - بالإضافة إلى أن المهاجرين لم يبقَ لهم وجود في عصر الباقر والصادق عليه السلام، اللذين ورد عنهما هذا الحكم، وهما عليه السلام بطبيعة الحال يجيبان عن سؤال يتصل بعصرهما، لا بالعصر السالف - ما ورد في الفقيه؛ فقد روى خبر محمد بن مسلم، وجاء فيه: «وإنما الجزية عطاء المجاهدين»^(٢). ويشهد لذلك أيضاً ما ذكره الشيخ في المبسوط، قال: «وروى أصحابنا في الجزية والصلح أنه للمجاهدين»^(٣). وقال في الخلاف: «إجماع الفرقة، وأخبارهم، في أن الجزية للمجاهدين، لا يشركهم فيها غيرهم»^(٤). والأمر عينه نجده عند المفيد، وابن إدريس، كما تقدم في كلامهما، فقد نسب ذلك إلى الروايات.

ولكن الأمر لا يخلو من إشكال، فلا يسعنا الاعتماد على هذين الخبرين لإثبات انحصار الجزية بالمهاجرين، أو المجاهدين؛ لعدم الوثوق بصدور مضمونها بعد ما عرفت من الإشكال المضموني. نعم، لا شك أن المجاهدين هم مصرف قطعي للجزية، وقد يكون هو المصرف الأقرب للاحتياط.

أجل، ثمة وجه في تفسير «المهاجرين» يحلّ المعضلة، وهو أن لفظة المهاجرين الواردة في أكثر من خبر ومصدر لا يراد منها المهاجر، في مقابل الأنصاري؛ لترد

(١) ملاذ الأخيار، ج ٦، ص ٣٢٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٣.

(٣) المبسوط، ج ٤، ص ١١٢.

(٤) الخلاف، ج ٤، ص ٢١٨.

الإشكالية التاريخية المتقدمة، وإنما المراد بها المهاجر، في مقابل الأعرابي، فتدلّ الروايتان على أنّ الجزية تعطى للمهاجر؛ وأمّا من اختار التعرّب والبقاء في البادية، مع وجوب الهجرة عليه، فلا يعطى من الجزية. ويشهد لهذا الوجه صحيح الحلبي قال: «سأل رجل أبا عبد الله عليه السلام عن الأعراب، أعليهم جهاد؟ فقال: ليس عليهم جهاد، إلا أن يخاف على الإسلام، فيستعان بهم، فقال: فلهم من الجزية شيء؟ قال: لا»^(١). فالخبر واضح في النظر إلى المهاجر، في مقابل الأعرابي. ولعل هذا هو الوجه الأقرب في تفسير الخبرين.

ولا يستفاد من الصحيحة أنّ عدم إعطاء غير المهاجر؛ بسبب عدم مشاركته في الحرب، ليُقال: إنه لا خصوصية للأعرابي، وإنما يجري الحكم في كل من لا يشارك في الحرب، كما ذكر بعض الفقهاء، واستنتج من ذلك أن الجزية تُعطى للمنخرطين فعلاً في الجيش الإسلامي، دون من يكون لهم حِرْفهم، وقد يشاركون في الجهاد؛ إذ إن ثمة احتمالاً آخر في حرمان من لم يهاجر من الجزية، وهو أنه بترك الهجرة الواجبة عليه تلبّس بالأعرابية، ويمكن أن يحرم عندها من الجزية؛ لمعصيته، وعدم انخراطه في مشروع الدولة. فتكون الجزية للمسلمين الذين هاجروا، وأسهموا في بناء الدولة، أما الأعرابي فلا تتحمّل الدولة المسؤولية عنه من هذه الجهة.

٤. ترك التجاهر بالمنكرات

من جملة الشروط التي ذُكرت في عداد شروط الذمة: ترك التجاهر بالمنكرات.

وتوضيحاً لهذا الشرط نذكر الأمور التالية:

الأمر الأول: من أقوال الفقهاء

قال الشيخ الطوسي: «وأما ما فيه إظهار منكر في دار الإسلام، ولا ضرر على المسلمين فيه، فهو إحداث البيع والكنائس، وإطالة البنیان، وضرب النواقيس،

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٣.

وإدخال الخنازير، وإظهار الخمر، في دار الإسلام، فكل هذا عليه الكفّ عنه، سواء كان مشروطاً أو غير مشروط؛ فإنّ عقد الذمة يقتضيه. وإن خالفوا ذلك لم ينتقض ذمته، سواء كان مشروطاً عليه أو لم يكن، لكن يعزّر فاعله، أو يحدّ إن كان مما يوجب الحدّ. وقد روى أصحابنا أنهم متى تظاهروا (ب) شرب الخمر أو لحم الخنزير أو نكاح المحرّمات في شرع الإسلام نقضوا بذلك العهد. وكل موضع قلنا: ينتقض عهدهم فأول ما يعمل به أن يستوفي منه بموجب الجرم، ثم بعد ذلك يكون الإمام بالخيار بين القتل والاسترقاق والمنّ والفداء، ويجوز له أن يردهم إلى مأمّنهم من دار الحرب، ويكون حرباً لنا، فيفعل فيهم ما يراه صلاحاً للمسلمين»^(١).

وقال في الشرائع: «..الرابع: أن لا يتظاهروا بالمناكير، كشرب الخمر، والزنا، وأكل لحم الخنزير، ونكاح المحرّمات. ولو تظاهروا بذلك نقض العهد، وقيل: لا ينقض، بل يفعل بهم ما يوجبه شرع الإسلام، من حدّ أو تعزير»^(٢).

وقال السيد الخوئي: «المشهور بين الأصحاب أنّ التجاهر بالمنكرات، كشرب الخمر وأكل لحم الخنزير والرّبا والنكاح بالأخوات وبنات الأخ وبنات الأخت، وغيرها من المحرّمات، كالزنى واللواط ونحوهما، يوجب نقض عقد الذمة. ومن هذا القبيل: عدم إحداث الكنائس والبيع، وضرب الناقوس، وما شاكل ذلك مما يوجب إعلان أديانهم وترويجها بين المسلمين. هذا فيما إذا اشترط عدم التجاهر بتلك المحرّمات والمنكرات في ضمن عقد الذمة واضح؛ وأمّا إذا لم يشترط عدم التجاهر بها في ضمن العقد المزبور فهل التجاهر بها يوجب النقض؟ فيه وجهان؛ فعن العلامة، في التذكرة والتحرير والمنتهى، الوجه الثاني؛ ولكن الأظهر هو الوجه الأوّل؛ وذلك لصحيفة زُرارة، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَبْلَ الْحِزْبَةِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ، عَلَى أَنْ لَا يَأْكُلُوا الرِّبَا، وَلَا يَأْكُلُوا لَحْمَ الْخِنْزِيرِ، وَلَا

(١) المبسوط، ج ٢، ص ٤٣ - ٤٤.

(٢) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥١.

يَنْكِحُوا الْأَخَوَاتِ، وَلَا بَنَاتِ الْأَخِ، وَلَا بَنَاتِ الْأُخْتِ؛ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ ﷺ، وَقَالَ: لَيْسَتْ لَهُمُ الْيَوْمَ ذِمَّةٌ^(١)؛ فَإِنْ مَقْتَضَى ذِيلُ الصَّحِيحَةِ، وَهُوَ قَوْلُهُ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «لَيْسَتْ لَهُمُ الْيَوْمَ ذِمَّةٌ»، هُوَ أَنَّ التَّجَاهُرَ بِهَا يوجب نقض الذمة وانتهاءها، وأنها لا تنسجم معه، وبما أَنَّ أهل الكتاب كانوا في زمان الخلفاء متجاهرين بالمنكرات المزبورة فلاجل ذلك نفى عنهم الذمة^(٢).

الأمر الثاني: ما المراد بالمنكرات هنا؟

إن مرادهم بالمنكرات ما هو منكر في شريعتنا، لا في شريعتهم، وهذا يعني: أولاً: إنه لا بدّ من إثبات الحرمة في شريعتنا. ولا يخفى أَنَّ بعض ما ذكر في عداد المنكرات التي يطلب من الآخر تركها ليس تأمّماً، ولا دليل على أنّها محرّمة، وأنهم يمنعون منها في أصل الشرع، فضلاً عن أنه لا دليل على انتقاض عقد الذمة بها، وذلك من قبيل: إطالة البنيان، وضرورة تميّزهم باللباس أو الشعر أو المركب؛ كما أَنَّ ضرب الناقوس أو إحداث الكنائس محلّ كلام وخلاف، وقد اخترنا عدم حرمة ذلك. قال السيد الخوئي في تتمّة كلامه المتقدم: «..وأما غير ذلك، كارتفاع جدرانهم على جدران المسلمين، وعدم تميّزهم في اللباس والشعر والركوب والكنى والألقاب ونحو ذلك، مما لا ينافي مصلحة عامة للإسلام أو المسلمين، فلا دليل على أنه يوجب نقض الذمة. نعم، لوليّ الأمر اشتراط ذلك في ضمن العقد إذا رأى فيه مصلحة»^(٣).

ثانياً: يدخل في المنكرات بطبيعة الحال ما هو منكر في شريعتنا وفي شريعتهم، كاللواط مثلاً، فهذا لا يباح لهم فعله. وكذلك ترويج المخدرات أو غيرها. وكذا الأفعال التي يُصدر الحاكم الشرعي أمراً تدبيرياً بلزوم اجتنابها؛ بسبب مفسدتها العامة. فهذه لا يجوز فعلها لأحد من المواطنين، أكانوا من المسلمين أو غيرهم.

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٠، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٨.

(٢) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٩٧ - ٣٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٩٧ - ٣٩٨.

وعلى الناس جميعاً الالتزام بمقررات الدولة في هذا المجال.

الأمر الثالث: لا يؤاخذون على أصل فعلها

إنَّ إقدام الآخر على ارتكاب المنكرات الثابتة في شرعنا، دون شرعهم، لا يستتبع عقوبةً دنيوية من قبل السلطة على أصل ارتكابها، دون تجاها؛ لأنَّهم - على المختار - ليسوا مكلفين بالفروع، طبقاً لما هو ثابت في شريعتنا، ولا يحتمل أن يؤاخذوا على فعل ما ليسوا مكلفين به. وقد ذكرنا في كتاب القواعد الناظمة الدليل على كونهم غير مكلفين بالفروع، فليراجع. وقد اعتبر السيد الخوئي أنَّ جريان السيرة المستمرة على عدم معاقبتهم هو أحد الأدلة على كونهم غير مكلفين بالفروع؛ لأنهم لو كانوا مكلفين بها لكان اللازم أن يؤاخذوا بها، ويعاقبوا على مخالفتها، وأن يؤمروا بالمعروف وينهوا عن المنكر، وأن تجري عليهم الحدود والتعزيرات؛ بسبب مخالفتهم للتكاليف الشرعية^(١).

لكنَّ يمكن المناقشة في هذا الدليل - ولم نذكر هذه المناقشة هناك - بأنَّ عدم مؤاخذاتهم ليس بسبب عدم تكليفهم بالفروع، وإنما بسبب إقرارهم على دينهم وشريعتهم، وإلا فهم لا يؤاخذون على ارتكاب ما قد يسمَّى منكرات عقدية، كالطقوس التي لا تخلو من مظاهر الشرك، مع أنَّ تكليفهم بالأصول أمر لا ريب فيه عند كافة الفقهاء. فليس هناك من تفسير لعدم مؤاخذتهم على أصولنا، مع

(١) قال، مستدلاً على رأيه بعدم مخاطبتهم بالفروع: «أضف إلى ذلك كله قيام سيرة المسلمين قاطبةً، خلفاً عن سلف، على عدم مؤاخضة الكفار، حتى الذمِّي منهم، بشيء من الأحكام، فلا يؤمرون بالصلاة، ولا بالصيام، ولا بالحج، كما لا يُنهَوْنَ عن شرب الخمر أو القمار أو الإفطار في شهر رمضان، ولا تجري عليهم الحدود إلَّا فيما دلَّ عليه دليلٌ بالخصوص، مع أنَّهم لو كانوا مكلفين بالفروع لوجب ذلك، ولو من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. ولم يُنقل في تاريخ أو رواية عن النبي ﷺ أو أحد المعصومين عليه السلام المبسوطة أيديهم جبايةً الزكوات من الكفار ومطالبتهم إيَّاهما، ولو كان لبان ونُقِلَ إلينا بطبيعة الحال، بل كانوا يقرُّون على مذاهبهم، كما يقرُّون على سائر أموالهم، وإن لم يكن مألَّا بنظر الإسلام، كثمن الخمر والخنزير، وما يكسبون من الربا والقمار، وما يرثونه على خلاف قانون الإسلام ممَّا يثبت في أديانهم، ونحو ذلك ممَّا لا يخفى»، موسوعة الإمام الخوئي، ج ٢٣، ص ١٢١ - ١٢٢.

كونهم مكلفين بها، إلا إقرارهم عليها. فليكن الأمر كذلك بالنسبة إلى الفروع، أي إنهم لا يؤاخذون عليها؛ بسبب هذا الإقرار، لا بسبب عدم تكليفهم بها. والثمرة من تكليف الآخر بالفروع، مع أنه لا يؤاخذ بها، هي الثمرة المترتبة على تكليفه بالأصول، أعني استحقاق المؤاخذة الأخروية. لكن هذه الملاحظة لا تدعونا لرفع اليد عن رأينا بأنهم غير مكلفين بالفروع؛ لقيام أدلة أخرى على ذلك الرأي.

الأمر الرابع: منع التجاهر، ودليله

إن عدم مؤاخذتهم على فعل المنكرات في حدّ نفسه لا يعني أنه يحقّ لهم التجاهر بفعلها؛ إذ لا ملازمة بين الأمرين، كما لا يخفى. فيمكن أن لا يؤاخذوا على أصل الفعل، ولكن يؤاخذون على التجاهر به؛ لأن التجاهر له انعكاس وتأثير على المجتمع. وبناءً عليه، يمكننا القول: إن تجاهرهم بالمنكرات الثابتة في شرعنا هو أمر ممنوع؛ وقد دلّت عليه الروايات المعتبرة، التي تعلّل إقامة الحدّ عليهم بأنهم تجاهرُوا بارتكاب الحرام. ففي صحيحة مُحَمَّدِ بْنِ قَيْسٍ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام قَالَ: «قَضَى أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام أَنْ يُجْلَدَ الْيَهُودِيُّ وَالنَّصْرَانِيُّ فِي الْحُمْرِ وَالنَّبِيدِ الْمُسَكَّرِ ثَمَانِينَ جَلْدَةً إِذَا أَظْهَرُوا شُرْبَهُ فِي مِصْرٍ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ، وَكَذَلِكَ الْمَجُوسِيُّ؛ وَلَمْ يَعْزِضْ لَهُمْ إِذَا شَرِبُوا فِي مَنَازِلِهِمْ وَكُنَائِسِهِمْ، حَتَّى يَصِيرُوا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ»^(١). ونحوه خبر أبي خالد القمطي، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام «..»^(٢)؛ و«قوله: «حَتَّى يَصِيرُوا» أي حتى يصيروا ويجيئوا مع السكر بين المسلمين، فيكون ذلك إظهاراً»^(٣).

وفي وثيقة أَبِي بَصِيرٍ، عَنْ أَحَدِهِمَا عليه السلام قَالَ: «كَانَ عَلِيٌّ عليه السلام يَضْرِبُ فِي الْحُمْرِ وَالنَّبِيدِ ثَمَانِينَ، الْخَرَّ وَالْعَبْدَ وَالْيَهُودِيَّ وَالنَّصْرَانِيَّ، قُلْتُ: وَمَا شَأْنُ الْيَهُودِيِّ

(١) الكافي، ج ٧، ص ٢٣٩.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٩٣.

(٣) ملاذ الأخيار، ج ١٦، ص ١٨١.

وَالنَّصْرَانِيَّ؟ قَالَ: لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يُظْهَرُوا شُرْبَهُ، يَكُونُ ذَلِكَ فِي بُيُوتِهِمْ»^(١). ورواها الصدوق في «العلل»، عن محمد بن الحسن، عن زرارة، عن أحدهما عليه السلام، مثله^(٢). وفي موثقة أخرى لأبي بصير قَالَ: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَجْلِدُ الْخَرَّ وَالْعَبْدَ وَالْيَهُودِيَّ وَالنَّصْرَانِيَّ فِي الْحُمْرِ وَالنَّيِّدِ ثَمَانِينَ، فَقُلْتُ: مَا بَالُ الْيَهُودِيِّ وَالنَّصْرَانِيِّ؟ فَقَالَ: إِذَا أَظْهَرُوا ذَلِكَ فِي مِصْرٍ مِنَ الْأَمْصَارِ، لَأَتَّهَمُ لَيْسَ لَهُمْ أَنْ يُظْهَرُوا شُرْبَهَا»^(٣).

وعلى المجاهرة بفعل المنكرات يُحْمَلُ ما رواه الحميري، في «قرب الإسناد»، عن عبد الله بن الحسن، عن علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سَأَلْتُهُ عَنْ يَهُودِيٍّ أَوْ نَصْرَانِيٍّ أَوْ مَجُوسِيٍّ أَخَذَ زَانِيًا أَوْ شَارِبَ خمرٍ، مَا عَلَيْهِ؟ قَالَ: تَقَامُ عَلَيْهِ حُدُودُ الْمُسْلِمِينَ، إِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ فِي مِصْرٍ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ أَوْ فِي غَيْرِ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ، إِذَا رَفَعُوا إِلَى حُكَّامِ الْمُسْلِمِينَ»^(٤). والموجب لتقييدها وحملها على صورة التجاهر هو ما تقدّم من نصوص تنفي الحدّ عنه في حال عدم التجاهر.

وتجدر الإشارة إلى أنّ منعهم من التجاهر بالمنكرات لا ينافي حرّيتهم في فعل ما هو مباحّ في شريعتهم؛ لأن الحرية لا تعني التفلّت التام، وإن شئتَ فقل: إنّ منع التجاهر وإن كان يحدّ من الحرّية، لكن هذا الأمر مطلوبٌ عندما تكون ممارسة الحرّية سبباً في الإخلال بالانتظام العام في المجتمع الإسلامي. ومن المعلوم أنّ التشريع الإسلامي يحرص على توفير أجواء الحصانة الأخلاقية للمجتمع؛ لكي لا تنتشر الرذيلة، ولا يعم ارتكاب المنكرات بين أبنائه. والحرّية في الإسلام قيمةٌ من القيم، لكنها لا تختصر القيم كلّها، بحيث يسمح للإنسان أن يفعل ما

(١) الكافي، ج ٧، ص ٢١٥، وتهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٩١. وقد صرح بوثاقة الخبر في ملاذ الأخيار، ج ١٦، ص ١٧٩.

(٢) علل الشرائع، ج ٢، ص ٥٣٩.

(٣) الكافي، ج ٧، ص ٢١٥، وتهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٩١. وقد صرح بصحة الخبر في مرآة العقول، ج ٢٣، ص ٣٣٢.

(٤) قرب الإسناد، ص ٢٦٠.

يحلّو له بذريعة الحرّية، مع كون فعله موجباً للإخلال بالأمن الأخلاقي في المجتمع. وهم بذلك يتساوون مع المسلمين في هذا الأمر؛ فكما يُمنع المسلم من قبل أجهزة الدولة من التجاهر بالمنكرات كذلك يُمنع غير المسلم.

الأمر الخامس: ما المراد بالتجاهر؟

هل المقصود بالتجاهر الذي يمنع منه الآخر هو مطلق التجاهر، ولو في أوساط غير المسلمين، أو المقصود به خصوص التجاهر في أوساط المسلمين، والأماكن التي يرتادها المسلمون، كالأسواق المشتركة والشوارع العامة التي يتنقل فيها الجميع؟

لا يبعد أن يقال^(١): إنّ التجاهر المنهي عنه هو الثاني، دون الأول؛ وذلك: أولاً: إنّ الاستفادة من بعض الأخبار المتقدمة أنّ التجاهر بالمنكرات هو الإقدام على فعلها علناً في أوساط المسلمين، أو في الأماكن المختلطة من المسلمين وغيرهم، دون الأزقة والنواصي والأماكن الخاصة بغير المسلمين. وبناءً عليه، فلغير المسلمين أن يفعلوا ذلك في نطاقهم الخاص ومراكزهم وأحيائهم، وأن يتداولوا ذلك فيما بينهم؛ فلاحظ قوله في آخر صحيحة محمد بن قيس: «حَتَّى يَصِيرُوا بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ»؛ فهذا التعبير ظاهرٌ فيما قلناه؛ وكذلك قوله ﷺ قبل ذلك: «إِذَا أَظْهَرُوا شُرْبَهُ فِي مَصْرٍ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ»، فهي تدلّ على أنّهم لو تجاهروا بفعلها في مصرٍ من أمصار غير المسلمين فلا يؤخذون بذلك، وليس المقصود بالمصر هنا ما هو داخل الدولة الإسلامية، ليقال: إنّ مقصوده ﷺ نفى مؤاخذتهم

(١) بعد الفراغ من هذا البحث وجدت أن فقيهاً من فقهاء المسلمين ذهب إلى قريب مما ذكرناه، قال: «لا يمتنعون من إظهار شيء مما ذكرنا من بيع الخمر والخنزير والصليب وضرب الناقوس في قرية أو موضع ليس من أمصار المسلمين ولو كان فيه عدد كثير من أهل الإسلام، وإنما يكره ذلك في أمصار المسلمين، وهي التي يقيم فيها الجمع والأعياد؛ ولأن المنع من إظهار هذه الأشياء لكونه إظهار شعائر الكفر في مكان إظهار شعائر الإسلام، فيختص المنع بالمكان المعد لإظهار الشعائر، وهو المصر الجامع»، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١١٣.

على فعلها في مصر خارج الدولة الإسلامية، بل المقصود هو مدن المسلمين وأسواقهم؛ والقريضة على ذلك أنه لا معنى للاحتراز عن فعلها في مصر خارج الدولة، لا سلطة للإسلام عليه.

ثانيًا: ويشهد لذلك أيضًا العديد من الروايات الظاهرة في إقرار الآخر ليس على تناول الخنزير والخمرة وأكل الربا فحسب، وهذا ما تقتضيه السيرة، كما تقدّم، وتدّل عليه بعض الأخبار، بل هي ظاهرة في إقراره أيضًا على تملكها^(١)، والتقلب بها، بيعًا وشراءً، ونقلًا وتسليمًا؛ فإنّ مثل هذه الأمور لا تحصل عادة في الخفية، ومن المقطوع أيضًا أنّ ذلك لا يكون ولا يسمح به في أسواق المسلمين، فلا محالة يكون التقلب والتداول في أماكن مختصة بهم. ومن هذه الروايات، التي يستفاد منها ذلك: تلك التي أجازت للمسلم استقضاء ديونه أو أخذ الجزية من ثمن ما يبيعه الذمّي من الخمر والخنزير، حتّى لو جرى البيع في محضر المسلم، حيث يستفاد منها أن الآخر يمارس هذا المنكر (وهو بيع الخمر والخنزير) ويفعله بطريقة غير خفية، ولا سيّما في الخنزير، فإنه لا يُباع ولا يُنقل بطريقة خفية، وفي داخل البيوت؛ ومن جهة أخرى، فلا يعقل أن يكون ذلك في أسواق المسلمين ومدنهم؛ لمعلومية حرمة ذلك، فلا بدّ أنّ ذلك كان يحصل في أسواق غير المسلمين ومزارعهم وأماكنهم الخاصة، والتي ربما دخلها بعض أفراد المسلمين، وشاهدوا عملية البيع، وربما جرى بمحضرهم، ولم نجد أنّ الإمام عليه السلام أمر بأن يُردّعوا عن ذلك الفعل، مع أنّه لو كان منكرًا لاقتضى ذلك التنبيه عليه من قبله عليه السلام. ودعوى وضوح حكمه، وهو المنع، واهية، ما يدلّ على إقرارهم على ما يفعلون. وإليك بعض الروايات الدالة على ذلك، منها: صحيحة زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في

(١) ومما يدل على تملكه له، بالإضافة إلى ما سيأتي من المتن، موثق غياث بن إبراهيم، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام - في حديث - «أن عليًا عليه السلام ضمّن رجلًا أصاب خنزيرًا لنصراني»، من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٢٥٧. وفي خبر مسموع، عن أبي عبد الله عليه السلام، «أن أمير المؤمنين عليه السلام رفع إليه رجلٌ قتلَ خنزيرًا، فصمّنه قيمته؛ ورفّع إليه رجلٌ كسرَ بربطًا، فأبطله»، الكافي، ج ٧، ص ٣٦٨، وتهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٣٠٩.

الرَّجُلُ يَكُونُ لِي عَلَيْهِ الدَّرَاهِمُ، فَيَبِيعُ بِهَا خَمْرًا وَخِنْزِيرًا، ثُمَّ يَقْضِي عَنْهَا؟ قَالَ: لَا بَأْسَ، أَوْ قَالَ: خُذْهَا»^(١). ومنها: ما رواه الكليني، عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ فَضَالٍ، عَنْ يُونُسَ بْنِ يَعْقُوبَ، عَنْ مَنْصُورٍ قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: لِي عَلَى رَجُلٍ ذِمِّي دَرَاهِمٌ، فَيَبِيعُ الْخَمْرَ وَالْخِنْزِيرَ، وَأَنَا حَاضِرٌ، فَيَحِلُّ لِي أَخْذُهَا؟ فَقَالَ: إِنَّمَا لَكَ عَلَيْهِ دَرَاهِمُ، فَقَضَاكَ دَرَاهِمَكَ»^(٢). قال الأردبيلي: «وفي السند كلام»^(٣)، ولكن الخبر عند صاحب المرأة صحيح^(٤)، وعند صاحب المصباح موثق^(٥). ومنها: ما رواه الكليني، عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ إِسْمَاعِيلَ بْنِ مَرَّارٍ، عَنْ يُونُسَ: «فِي مَجُوسِيٍّ بَاعَ خَمْرًا أَوْ خَنَازِيرَ إِلَى أَجَلٍ مُسَمًّى، ثُمَّ أَسْلَمَ قَبْلَ أَنْ يَحِلَّ الْمَالُ؟ قَالَ: لَهُ دَرَاهِمُهُ، وَقَالَ: إِنْ أَسْلَمَ رَجُلٌ، وَلَهُ خَمْرٌ وَخَنَازِيرٌ، ثُمَّ مَاتَ وَهِيَ فِي مِلْكِهِ، وَعَلَيْهِ دَيْنٌ؟ قَالَ: يَبِيعُ دِيَّانَهُ أَوْ وَلِيٌّ لَهُ غَيْرُ مُسْلِمٍ خَمْرَهُ وَخَنَازِيرَهُ، وَيَقْضِي دَيْنَهُ، وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَبِيعَهُ وَهُوَ حَيٌّ، وَلَا يُمَسِّكَهُ»^(٦). والرواية سندًا محل إشكال؛ من جهة إسماعيل بن مرار؛ فهو غير موثق^(٧)؛ ومن جهة

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٣٢.

(٢) المصدر السابق، ج ٥، ص ٢٣٢.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان، ج ٩، ص ٩١.

(٤) مرآة العقول، ج ١٩، ص ٢٧٥.

(٥) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ١٢٥.

(٦) الكافي، ج ٥، ص ٢٣٢.

(٧) وقد حكموا بجهالته في غير مورد، مرآة العقول، ج ١٢، ص ٤٥٩. قال السيد الخوئي، تعليقاً على خبر فيه إسماعيل هذا: «وقد اشتمل السند على إسماعيل بن مرار الذي لم يرد فيه توثيق صريح، فإن ناقشنا فيه سقطت الرواية عن الحجية، وإن حكمنا بوثاقته، كما هو الأظهر؛ من أجل وقوعه في إسناد تفسير علي بن إبراهيم، فالسند تام»، موسوعة الإمام الخوئي، ج ٣٠، ص ٣٣٤. ولكن ما ذكره السيد لا يكفي في الوثاقة. نعم، ثمة قرينة على وثاقته، وهي «أنَّ محمد بن الحسن بن الوليد قال: كتب يونس بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحة معتمد عليها، إلا ما يتفرد به محمد بن عيسى بن عبيد، عن يونس، ولم يروه غيره، فإنه لا يعتمد عليه، ولا يفتى به»، ولا يخفى «أنَّ إسماعيل بن مرار تبلغ رواياته عن يونس أو

الإضرار، «وعدم انتساب الحكم فيها إلى المعصوم، ولعلّه فتوى يونس، وإن كان بعيداً»^(١). إلى غير ذلك من الأخبار، التي سوف نعود إليها في محلّها، والظاهرة في أنه يجوز لغير المسلم بيع ذلك لشخص غير مسلم، وأنه يملك ثمنها، وأنه يجوز للمسلم تقاضي الثمن منه، مع علمه بحقيقة الحال. وما يعيننا هنا هو ما يستفاد منها، من أن بيع الخمر والخنزير ما كان يتم في الخفاء؛ لأنّ الأمر لا يمكن إخفاؤه بالكلية، ما يعني أنّ غير المسلم يتداول هذه المحرّمات، ولو في أسواقه الخاصة. ويمكن القول، بالإضافة إلى ذلك: إن إقراره على تناولها، أكلاً وشرّباً، يقتضي إقراره على تدوالها ونقلها، بيعاً وشراءً. وهذا أمر له أهميته، ويستفاد منه للقول بأنّ لغير المسلم في الدولة الإسلامية أن يقتني ذلك، وأن يتاجر به في أوساطه الخاصة، وليس لنا منعه من ذلك، ما دام لا ينشر المحرّمات والمنكرات في أوساط المسلمين. وقد ذكر السيد الخوئي، في كلامه المذكور في هامش سابق، أنّ السيرة جارية على عدم ردعهم عن أكل لحم الخنزير وشرب الخمر مع عدم التجاهر.

الأمر السادس: ما هي عاقبة التجاهر بالمنكرات؟

ثم إنّه لو أخلّ الآخر بهذا الشرط، وتجاهر بالمنكرات، فهل ينتقض عهده، ويتحوّل إلى محارب؟ عرفت أنّ السيد الخوئي ذهب إلى الانتقاض؛ استناداً إلى صحيحة زرارة.

بيد أنّ هذه الاستدلال يواجهه عدّة اعتراضات:

الاعتراض الأول: إنّ الصحيحة ناظرة إلى صورة اشتراط ذلك (عدم فعل المنكرات) عليهم في متن العقد. ولا يبعد أنّه عليه السلام اشترط ذلك؛ لما رآه من المصلحة، فالشرط فيها هو شرط سلطان تديري، وليس شرطاً شرعياً بحيث

يونس بن عبد الرحمن مائتين وزيادة، فالظاهر أنّ رواياته هي من كتب يونس، ومقتضى كلام ابن الوليد أنّ هذه الروايات صحيحة معتمدة عليها. هذا ما ذكره السيد الخوئي في ترجمة إسماعيل، وأضاف: «لكن قد تقدم في المدخل أنّ تصحيح القدماء لرواية لا يدل على وثاقة الراوي، ولا على حسنه»، معجم رجال الحديث، ج ٤، ص ٩٦.

(١) المكاسب المحرمة، للسيد الخميني، ج ١، ص ٧٥.

يلزم كل حاكم به. وبناءً عليه، فلا تدلّ على انتقاض العقد في صورة عدم الاشتراط، فلاحظ قوله عليه السلام: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَبْلَ الْجُزْيَةِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ، عَلَى أَنْ لَا يَأْكُلُوا الرِّبَا، وَلَا يَأْكُلُوا لَحْمَ الْخِنْزِيرِ، وَلَا يَنْكِحُوا الْأَخَوَاتِ، وَلَا بَنَاتِ الْأَخِ، وَلَا بَنَاتِ الْأُخْتِ؛ فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ عليه السلام». وأخذ عدم التجاهر شرطاً في متن العقد أو عدمه يكون منوطاً بيد الحاكم وما يراه من المصلحة؛ فإن لم يشترطه فلا يسقط العقد بمجرد انتهاكهم لذلك، إلا إذا كان التجاهر بالمنكر مما يقتضي عدمه العقد نفسه.

الاعتراض الثاني: إنَّ صحيحة زرارة المتقدمة - بحسب ظاهرها - ليس فيها ما يثني بنظرها إلى حالة التجاهر، بل ظاهرها منع ارتكاب هذه الأفعال رأساً. وهذا ما استقر به الميرزا القمي منها^(١). وإذا منعوا من أصل فعل المنكرات فأشهارها يكون أولى بالمنع، ومنعهم من أصل فعلها وإن مال إليه بعض الفقهاء^(٢)، لكنه مخالفٌ لدعوى الإجماع، والأهم من ذلك أن ذلك يجعل الصحيحة منافية لما تقدم من إقرار الشريعة لهم على ارتكاب هذه الأفعال السائغة في شريعتهم. ومن هنا، إن أمكن حملها على بعض المحامل الصحيحة؛ وإلا تعيّن ردّ علمها إلى أهلها؛ لأنّه لا يمكن الأخذ بظاهرها.

ولكن قد يُردّ هذا الاعتراض بأن الرواية وإن كانت ظاهرة في منع ارتكاب هذه الأفعال ولو لم يتجاهروا بها، بيد أنّه لا مفرّ من حملها على صورة التجاهر؛ بقرينة ما عرف من أن التشريع لا يرضى بملاحقة الناس في بيوتهم، ولا يفتش عن أسرارهم؛ على أنها لو كانت مطلقة، وتدّل على منعهم من فعل المنكرات في حالتَي التجاهر وغيرها، فإنّ هناك رواياتٍ صحيحةً دلّت على أن الذي يحاسبون عليه هو التجاهر بفعلها، فيحمل المطلق على المقيد. فتأمل.

الاعتراض الثالث: بعد التسليم بحمل الصحيحة على صورة التجاهر، أكان

(١) رسائل الميرزا القمي، ج ١، ص ٢٧٣.

(٢) ومنهم: القمي، المصدر نفسه.

مع الشرط أو بدونه، فهل يؤدي إخلالهم بذلك إلى سقوط عقد الذمة معهم؟ ذهب السيد الخوئي إلى السقوط؛ استناداً إلى قوله عليه السلام: «وليس لهم اليوم ذمة». ويؤيده ما في رواية أخرى، وهي صحيحة فضيل بن عثمان الأعور، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «مَا مِنْ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ إِلَّا عَلَى الْفِطْرَةِ، فَأَبَوَاهُ اللَّذَانِ يَهُودَانِهِ وَيَنْصَرَانِهِ وَيَمَجَّسَانِهِ، وَإِنَّمَا أُعْطِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الذِّمَّةَ وَقَبْلَ الْجِزْيَةِ عَنْ رُؤُوسِ أُولَئِكَ بِأَعْيَانِهِمْ، عَلَى أَنْ لَا يَهُودُوا أَوْ لَا دَهْمَ وَلَا يَنْصَرُوا، وَأَمَّا أَوْلَادُ أَهْلِ الذِّمَّةِ الْيَوْمَ فَلَا ذِمَّةَ لَهُمْ»^(١). ورواه في العلل بالسند عينه وفيه: «على أن لا يهودوا ولا ينصروا ولا يمجسوا، فأما الأولاد وأهل الذمة اليوم فلا ذمة لهم»^(٢).

وقد قدّمنا الحديث عن الرواية الثانية، وقلنا: إنه لا يمكن الأخذ بمفادها؛ وإن صاحب الجواهر علّق عليها قائلاً: «لم أجد عاملاً بما في ذيلها»^(٣). وهنا نقول: إن صحيحة زرارة أيضاً لا يسعنا الأخذ بظاهرها؛ وما تضمنته من موقف الإمام الصادق عليه السلام بانتهاء عقد الذمة في زمانه بقوله: إنه «ليس لهم اليوم ذمة»؛ بسبب ارتكابهم للمنكرات؛ لأنّ لازم ذلك أن يتم التعامل معهم معاملة الحربيين، لجهة حلّ أموالهم وسبي نسائهم وأطفالهم، وعدم حرمة سفك دمائهم. وإصدار موقف كهذا يطل شرائح كبيرة جداً في البلدان الإسلامية هو أمر يصعب الالتزام به؛ لأنه لو كان لبان وانتشر وعرف؛ بسبب تداعياته؛ على أنّ القرينة الأهم على صعوبة الأخذ به هي أنّ الإمام الصادق عليه السلام، وكذا الأئمة من ولده عليه السلام، قد جرّت سيرتهم، كما تنصّ عليه الكثير من الروايات، على التعامل معهم معاملة أهل الذمة، فحكموا بحرمة أنفسهم وأموالهم، إلى غير ذلك من الآثار المترتبة على الذمّة؛ كما أنّ الروايات المفصلة في إقامة الحدّ عليهم بين صورة تجاهرهم بذلك أو عدم تجاهرهم به هي دليل على أنّ لهم ذمة، إنّ بالنسبة لمن لم يتجاهروا أو

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٣٧٦.

(٢) علل الشرائع، ج ٢، ص ٣٧٦.

(٣) يقصد قوله عليه السلام: «فأما الأولاد وأهل الذمة اليوم فلا ذمة لهم».

بالنسبة لمن تجاھروا، فإن إقامة الحدّ عليهم هي إقامة حدٍّ على أشخاص ذميين، وإلا لو كان تجاھرهم يسقط الذمّية رأساً لأشير إليه في هذه الأخبار.

٥. المفاعيل القانونية لإخلالهم بالتزامات المواطنة

نقلنا فيما سبق اتفاق الفقهاء على أنّ إخلال الآخر بإعطاء الجزية أو ارتكابه ما ينافي العقد، كالعزم على حرب المسلمين وإمداد المشركين، يوجبان الخروج عن الذمة، أما سائر الشروط فاختلّفوا في شأنها، وأنها هل توجب سقوط عقد الذمة أم لا؟ فثمة من قال: إنها لا تسقط الذمة؛ ومنهم من ذهب إلى أن الإخلال ببعضها، كالتجاھر بالمنكرات، يسقط الذمة، كما تقدم عن السيد الخوئي، وتقدمت مناقشته. وكلامنا الآن حول هذه النقطة، أعني سقوط عقد الذمة، وأنه في الموارد التي تسقط فيه الذمة فما الذي يفعل معهم؟ هل يُعاملون معاملة الحربي أو يُردُّون إلى مأمّن؟

أ. أقوال الفقهاء

قال في المنتهى: «كلّ موضع قلنا: ينتقض عهدهم فأول ما يعمل أنّه يستوفي منه موجب الجرم، ثمّ بعد ذلك يتخيّر الإمام بين القتل والاسترقاق والمنّ والفداء، ويجوز له أن يردهم إلى مأمّنهم في دار الحرب، ويكونوا حرباً لنا، يفعل من ذلك ما يراه صلاحاً للمسلمين. هكذا قاله الشيخ رحمته الله. وللشافعي قولان: أحدهما: إنّّه يردّ إلى مأمّنه؛ لأنّه دخل دار الإسلام بأمان، فوجب ردّه كما لو دخل بأمان صبيّ، والثاني: يكون للإمام قتله واسترقاقه؛ لأنّه كافر لا أمان له، فأشبهه الحربي المتلصّص. وهو الأقرب عندي؛ لأنّه هنا فعل ما ينافي الأمان، بخلاف من أمّنه صبيّ، فإنّه يعتقد أنّه أمان»^(١).

وقال في الشرائع: «إذا خرّقوا الذمّة في دار الإسلام كان للإمام ردّهم إلى مأمّنهم، وهل له قتلهم واسترقاقهم ومفاداتهم؟ قيل: نعم. وفيه تردّد»^(٢).

(١) منتهى المطلب، ج ١٥، ص ٨٦.

(٢) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥٢.

قال ابن مفلح، تعليقاً على هذا الكلام: «والمعتمد إن كان خرقهم للذمة بقتال المسلمين، أو إعانة الكفار عليهم، جاز قتلهم واسترقاقهم ومفاداتهم، وإلا وجب ردّهم»^(١).

وقال في المسالك: «ينشأ من أنّهم دخلوا دار الإسلام بأمان، فوجب ردّهم إلى مأمّنهم، ومن فساد الأمان من قتلهم، فلم يبقَ لهم أمان ولا شبهة أمان، فيتخير الإمام فيهم بين القتل والاسترقاق والمنّ والفداء. وهذا هو الأقوى»^(٢).

وقال العلامة في القواعد: «لو خرقوا الذمة في دار الإسلام ردّهم إلى مأمّنهم، وهل له قتلهم واسترقاقهم ومفاداتهم؟ فيه نظر»^(٣).

وقال فخر المحققين في شرحه: «أقول: لا خلاف في جواز الردّ إلى مأمّنهم، وهل يجب أم لا فيجوز استرقاقهم وقتلهم ومفاداتهم؟ يحتل الأول؛ لأنه قد دخل الدار بأمان، فلا يغتال، بل يجب ردّه إلى مأمّنه؛ لنصّ الأصحاب على أن كل موضع حكم فيه بانتفاء الأمان فإن الحربي لا يغتال، بل يرد إلى مأمّنه، ثم يصير حرباً؛ ولأن عقد الذمة أقوى من الأمان في حكمه مع تحقّقه، وشبهة أمان مع زواله، ومن دخل بشبهة أمان لا يغتال، بل يردّ، فهنا أولى، والأصل فيه أنّ هذا العقد جزؤه الأمان أو لازمه، وهو أعمّ، ورفع المركب والملزوم الأخصّ لا يستلزم رفع أجزائه، ولا رفع اللازم الأعمّ، فلم يفعل ما يبطل أمانه. ويحتل الثاني؛ لأنهم مع خرق الذمة يصيرون حربياً إجماعاً، فيشملهم قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، والأمان باعتبار عقد الذمة وقد بطلت، وعموم قوله تعالى: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]»^(٤).

(١) غاية المرم في شرح شرائع الإسلام، ج ١، ص ٥٣٤.

(٢) مسالك الأفهام، ج ٣، ص ٧٦.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١، ص ٥١٢.

(٤) إيضاح الفوائد، ج ١، ص ٣٩٨.

وقال المحقق الكركي، تعليقاً على كلام القواعد: «الأظهر وجوب ردّهم إلى مأمّنتهم؛ عملاً باستصحاب الحكم السابق، إلا أن يقاتلوا المسلمين، أو يقتلوا منهم، أو يسبّوا الله ورسوله، ونحو ذلك»^(١).

هذا، ولكن السيد الخوئي ذهب إلى أنه بسقوط الذمة لا يردون إلى مأمّنتهم، بل يعاملون معاملة الحربي لجهة القتل والاسترقاق، قال: «إذا أخلّ أهل الكتاب بشرائط الذمة بعد قبولها خرجوا منها، وعندئذ هل على ولي الأمر ردّهم إلى مأمّنتهم أو له قتلهم أو استرقاقهم؟ فيه قولان: الأقوى هو الثاني؛ حيث إنه لا أمان لهم بعد خروجهم عن الذمة؛ ويدل على ذلك قوله عليه السلام في ذيل صحيحة زرارة المتقدمة آنفاً: «فمن فعل ذلك منهم برئت منه ذمة الله وذمة رسوله صلّى الله عليه وآله»؛ فإنّ ظاهر البراءة هو أنه لا أمان له، ومن الظاهر أنّ لزوم الرد إلى مأمّنته نوع أمان له، فإذاً على ولي الأمر أن يدعوهم إلى الاعتناق بالإسلام؛ فإن قبلوا فهو؛ وإلا فالوظيفة التخيير بين قتلهم وسبي نسائهم وذرائعهم وبين استرقاقهم أيضاً»^(٢).

وخلاصة ما يستفاد من هذه الكلمات: إنّ مشهور الفقهاء على سقوط عقد الذمة بالإخلال بشرائطه، وبعدها يقع السؤال عن كيفية التعامل مع المخل بالشرط، فالمشهور أنه يرد إلى مأمّنته، على اختلاف بينهم في كون الرد وجوباً أو جوازاً؛ فثمة من قال: إنّ الرد واجب، فلا يجوز قتلهم ولا استرقاقهم؛ وثمة من قال (وهو ابن مفلح كما تقدّم): إنه جائز، وله قتلهم واسترقاقهم؛ ولكن السيد الخوئي ذهب إلى تعيين القتل والاسترقاق، وعدم جواز الرد إلى مأمّنتهم.

ب. مقارنة المسألة وفق مقتضى النص الخاص

وفي تحقيق الحال في المسألة لا بدّ أن نقارنها تارة من زاوية النصوص الخاصة؛ وأخرى وفق القواعد الفقهية العامة.

أما من زاوية النصّ الخاص فنقول: إنّ النصّ الوحيد أو شبه الوحيد الوارد

(١) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٥٨.

(٢) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٩٨ - ٣٩٩.

في المقام هو ما تقدم في من ارتكب المنكرات وأنه لا ذمة له، وهو صحيحة زُرارة، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ قَبْلَ الْجَزِيَّةِ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ، عَلَى أَنْ لَا يَأْكُلُوا الرِّبَا، وَلَا يَأْكُلُوا لَحْمَ الْخَنْزِيرِ، وَلَا يَنْكِحُوا الْأَخَوَاتِ وَلَا بَنَاتِ الْأَخِ وَلَا بَنَاتِ الْأُخْتِ، فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَقَدْ بَرِئَتْ مِنْهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ عليه السلام...»^(١). وقد استند السيد الخوئي إليها لإثبات أن على ولي الأمر قتلهم أو استرقاقهم، ولا يردهم إلى مأمّن؛ وذلك بتقريب أن «ظاهر البراءة هو أنه لا أمان له، ومن الظاهر أن لزوم الرد إلى مأمّنه نوع أمان له، فإذا نزع على ولي الأمر أن يدعوهم إلى الاعتناق بالإسلام؛ فإن قبلوا فهو؛ وإلا فالوظيفة التخيير بين قتلهم وسبي نساءهم وذرائعهم وبين استرقاقهم أيضًا».

ولكن يرد عليه:

أولاً: قد عرفت أنه لا يسعنا الأخذ بهذه الصحيحة، ويتعيّن ردّ علمها إلى أهلها؛ لجهة ما تضمنته من انتهاء الذمة في ذلك الزمان. على أنه لو تجاوزنا عن ذلك^(٢) وأخذنا بها فهي ناظرة إلى صورة كون عدم التجاهر بالمنكرات قد أخذ شرطاً في متن العقد.

ثانياً: إن الرواية وإن كانت صحيحة، فهي خبر واحد، ولا يكفي لإثبات أحكام القتل والاسترقاق، ولا سيما أننا أمام مسألة ابتلائية وتطال طائفة من الناس؛ إذ كثير من أهل الكتاب كانوا يخلون بشرائط الذمة، فالحكم عليهم بالقتل والاسترقاق؛ استناداً إلى هذا الخبر، مما لا يسع الأخذ به والركون إليه؛ إذ حتى لو بنينا على حجية خبر الواحد الثقة فلا نبني على حجّيته في القضايا الخطيرة، ومنها: قضايا الدماء، التي هي مورد الاحتياط، كما أوضحنا ذلك في بحث الردّة^(٣)، ولا

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٠، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٨.

(٢) ولو على قاعدة أن الإشكال يرد على الفقرة الأخيرة، وهي قول الصادق عليه السلام: «كَيْسَتْ هُمْ الْيَوْمَ ذِمَّةً»، فلا يسري إلى ما قبل ذلك، مما ورد عن رسول الله عليه السلام من نفي البراءة عنهم إذا أخلّوا بها اشترط عليهم.

(٣) وقد نشرناه في الجزء الثاني من كتابنا «من هو الآخر الديني؟».

سيما أنه لو كان حكم المسألة هو القتل فإنها تقتضي بطبيعتها ورود نصوص كثيرة بذلك.

ثالثاً: إن قوله ﷺ: «فَمَنْ فَعَلَ ذَلِكَ مِنْهُمْ فَقَدْ بَرَّتَ مِنْهُ ذِمَّةُ اللَّهِ وَذِمَّةُ رَسُولِهِ ﷺ» لا يدل على أكثر من سقوط الذمة، وأما ما هو الموقف الذي يتعامل به معه بعد ذلك؟ فالرواية ساكتة عنه؛ فكما يحتمل أن يكون الموقف هو ما قاله السيد الخوئي من التعامل معهم معاملة الحربي؛ يحتمل أن يكون هو معاقبتهم بمقتضى الجرم الذي ارتكبه من قصاص أو حد أو تعزير، ثم إخراجهم خارج البلاد، كما ذهب إليه كثير من الفقهاء. وقول السيد: إن إبلاغه بأمانه نوع أمان له، وهو ينافي البراءة منه، فتكون البراءة ظاهرة في نفي الأمان، مدفوع بأن إخراجهم من البلد، ولا سيما بعد استيفاء موجب الجرم منه، وإن وصف في كلماتهم بأنه إبلاغ له إلى أمانه، لكنه في الحقيقة نفي له وسلخ له عن وطنه وأرضه، والنفي نوع عقوبة له.

ج. مقارنة المسألة وفق مقتضى القواعد

إن مقتضى القاعدة أن التعاقد الذمي لا يسقط إلا بخروج أحد الطرفين منه بتعبير واضح الدلالة على الخروج، وهذا شأن العقود والمعاهدات الناطقة للعلاقات بين المكونات المختلفة، فإنها لا تسقط إلا بما قلناه.

وتوضيح ذلك: إن الشرط المأخوذ عليهم في عقد الذمة تارة يكون مما تقتضيه طبيعة العقد؛ وأخرى ليس كذلك. والثاني تارة يكون حكماً شرعياً، وهم ملزمون به بصرف النظر عن أخذه شرطاً من قبل الحاكم الشرعي في العقد، كحرمة إيذاء المسلمين أو التجاهر بالمنكرات، أو استحداث الكنائس عند المشهور؛ وأخرى لا يكون حكماً شرعياً، وإنما يلزمهم به الحاكم لمصلحة يرتئها.

وإليك تفصيل الكلام في ذلك:

أما إذا كان الشرط مما لا تقتضيه طبيعة العقد؛ فإن كان مما تفرضه الشريعة، أي هو من الالتزامات والتكاليف الشرعية قبل أن يؤخذ شرطاً، كشرط اجتناب إيذاء المسلمين بترك الزنى بنسائهم أو التحرش بهن، فالظاهر الأقرب أن أخذه في

العقد لا يفيد سوى مزيد توكيد على ضرورة التزامهم به، وإذا أخلوا به فلا يسقط عقد الذمة رأساً، بحيث يتحول الذمي إلى محارب، وإنما تُطبّق على المخلّين بالشرط أحكام الإسلام من حدّ أو تعزير؛ وبالأولى أن لا يسقط عقد الذمة إذا لم يكن الشرط شرطاً شرعياً، وإنما كان شرطاً ارتأى الحاكم مصلحةً في اشتراطه.

والوجه في عدم سقوط عقد الذمة في القسمين معاً:

أولاً: إنّ نصوص النظام الجزائي التي موضوعها الآخر مطلقة وشاملة لما نحن فيه، وقد تقدمت بعض الروايات الدالة على أنّ الذمي يعاقب على التجاهر بشرب الخمر بالجلد ثمانين جلدة، وهي عقوبة المسلم، وظاهر النصوص أنّ عقوبته تنحصر بذلك، ولا ينضم إليها أو يعقبها عقوبة أخرى ناتجة عن سقوط عقد الذمة وتحوله إلى محارب، وسيأتي في محله تفصيل ذلك، فمع جعل نصوص الشريعة عقوبات خاصة على هذه المخالفات والمنكرات، كالزنى واللواط وغيرهما، وعدم تضمن أو إشارة تلك النصوص لسقوط عقد الذمة يتعيّن أن تكون عقوبته متحققة ومستوفاة بتلك الحدود، ولا يبقى عندها مجال لدعوى استيجاب هذه المخالفات لسقوط عقد الذمة، وتحوّله إلى حربيّ، ولا مجال لرفع اليد عن إطلاق النصوص بدعوى أنها إنما تجري في صورة عدم كون الالتزام بهذه التكاليف شرطاً في متن العقد؛ لأنّ التقييد بذلك يحتاج إلى دليل، ولا دليل على ذلك، سوى صحيحة زرارة المتقدمة، والتي لا مجال للأخذ بها. باختصار: إنّ خلوّ النصوص من الحديث والإشارة إلى سقوط عقد الذمة في هذه الحالة وفي هذه المسألة الابتلائية ربما يكون شاهداً على الاتكال على معروفة أنه يتعامل معهم وفق القانون الإسلامي في قضية الحدود والتعزيرات. واحتمال أنه كان اعتماداً على معروفة سقوط العقد ضعيف؛ لأنّ هذا لو كان لبان وانتشر، ولم يُكتَفَ فيه برواية واحدة؛ باعتبار أن تداعياته تشمل ذرية الذمي وزوجته وممتلكاته، حيث سوف يتعامل معهم معاملة أهل الحرب، وهذا أمر يحتاج إلى تنبيه وتأكيد من صاحب الشريعة؛ لأنّ إخراجهم عن الاعتصام بسبب ما ارتكبه شخصٌ منهم، وهو الرجل، هو أمرٌ مستهجن.

ثانيًا: إنَّ إخلاله بالشرط إن كان يوجب انفساخ العقد، سواء أكان من تلقاء نفسه أو بفسخه من قبل الجهة الإسلامية، فهذا يعني صيرورته محاربًا؛ وبالتالي فإما أن يعاد إلى مأمّن، كما قال به كثير من الفقهاء؛ أو يتعامل معه معاملة الحربي في القتل والاسترقاق، كما قال السيد الخوئي. أما الأول، أي إعادته إلى مأمّن، فهذا يعني أن حاله قد يكون أفضل من المسلم؛ فإن عقوبة المسلم قد تكون بالقتل أو نحوه، بينما عقوبة هذا بإخراجه إلى مأمّن؛ كما أنّ هذا إنما يكون وجيهاً وصحيحاً في عقد الأمان، حيث يتم إرجاعه إلى مأمّنه؛ لأنه مواطن أجنبي، ولا يجري في المقام، كما ذكرنا غير مرّة؛ ويؤيده أنّ السيرة جارية على تطبيق قانون الإسلام على أهل الذمة في الداخل، وليس نفيه إلى الخارج. وأما الثاني؛ فلأنّ التعامل معه معاملة المحارب في القتل والاسترقاق (على القول بالأخير) يصعب الالتزام به جدًّا، ولا سيما بالنسبة لذريته وزوجته؛ على أنّ ذلك لو كان ثابتاً في الشريعة لبان واشتهر، وما هو معروف في باب الشروط من أنّ الإخلال بالشرط يجعل الطرف الثاني بالخيار لا يجري في المقام، فيبقى أماننا خيار واحد، وهو إلزامه بالعمل بالشرط مع تطبيق أحكام الإسلام عليه وما تقتضيه الجناية من حد أو تعزير.

وأما إذا كان الشرط مما تقتضيه طبيعة العقد فلا يبعد أن يكون إخلاله به موجباً لسقوط العقد؛ لأنه بالإخلال به يخرج عن مقتضى العقد، ولا موجب لبقاء العقد^(١)، سواء أكان ذلك قد شرط عليه في متن العقد أم لم يشرط. ثم إنه بإصراره على التمرد على الدولة وعدم الانصياع لمنطق الدولة، رغم تنبيهه وتحذيره من مغبة التهادي، فإنّ الحماية المستحقة له كمواطن تسقط، ويجوز قتاله؛ لأنه تحوّل إلى حربي، وهذه الصورة هي الصورة الوحيدة التي لا شكّ أنه يتعامل معه فيها معاملة الحربي؛ لأنّه كذلك بالفعل، ومع تعنونه بالعنوان تجري عليه الأحكام.

(١) هذا من قبيل: أن يقول: بعتك، لكنني لا أملكك المبيع، فهو باطل، ولا يحتاج إلى دليل؛ لأنّه من قبيل: التناقض، فإن معنى بعتك أي ملكتك، فشرط عدم التمليك ينافي مقتضى العقد.

ولكن سقوط عقد الذمة بلحاظ هذا الفرد وأمثاله يواجهه إشكال، ومفاده: إن من المفهوم سقوط العقد بالنسبة إليه شخصياً، وبالتالي يحكم عليه بحكم الحربي؛ لأن العقد الذي كان يمنحه الاعتصام قد سقط بخروجه عليه، لكن المشكلة أن الفقهاء - كما صرح السيد الخوئي - يرتبون مفاعيل سقوط العقد على أولاده القاصرين وعلى زوجته وأمواله، مع أنه لا موجب لسقوط احترام هؤلاء واعتصامهم، ولا موجب ليتحملوا وزر ما فعله الحربي، ويصار إلى إسقاط جنسيتهم، ثم استرقاقهم.

ولهذا فنحن أمام خيارين:

الأول: أن يقال: إن سقوط الاعتصام يجري على الحربي الخارج عن مقتضى العقد، دون أولاده وزوجته، فهم إذا لم يخرجوا من البلد الإسلامي لا موجب لسقوط اعتصامهم والتعامل معهم معاملة أهل الحرب، فإلحاقهم به غير ثابت ولا مسلم، فيجري استصحاب اعتصامهم واحترامهم، وهو موافق لأصالة الاحتياط.

الثاني: أن يقال: إن أصل سقوط عقد الذمة بالنسبة للشخص الخارج عن مقتضى العقد هو أول الكلام. وبيان ذلك: إن عقد الذمة ليس من سنخ العقود العادية التي يبرمها الأفراد فيما بينهم، وإنما هو اتفاقية أو عقد أبرمه كيانات / طرفان، والخروج عن العقد - أي عقد كان - يكون بخروج طرفيه عنه، ففي العقود التي يبرمها الأفراد يمكن الخروج منها بخروج الأفراد، وفي العقود التي تبرمها الكيانات يكون الخروج عنها بخروج أحد الكيانيين أو كليهما، وإن الذي يوقع العقود والاتفاقات بين الدول والكيانات لا يوقعها بصفته الشخصية، بل بصفته التمثيلية، فهو يوقعها نيابة عن الجهة التي يمثلها، فإذا خرجت هذه الجهة بما تمثل عن العقد سقط العقد، وأما لو بقيت الجهة ملتزمة بعقد المواطنة فلا يضر به ما يرتكبه بعض الأفراد من مخالفات، ولا يسقط العقد بالنسبة إلى الجهة، وهذا واضح؛ ولا بالنسبة إلى الفرد الذي أقدم على المخالفة؛ لأن العقد لم يكن معه بصفته الشخصية، وعقد كهذا لا يتقسط سقوطه على الأفراد، ولا ينحل إلى عقود

بعدد الأفراد، إنّه عقد وحداني، وإنّما يجب على الأفراد الالتزام به، لا لأنهم بصفتهم الشخصية طرفاً فيه، بل بصفتهم التمثيلية، وعليه فخرج بعض الأفراد عن مقتضى العقد لا يقتضي سوى تطبيق القانون الإسلامي على الخارج، فإذا تحول الخارج عن العقد إلى محارب في وجه الدولة فينطبق عليه عنوان المفسد، وإذا خرج من الدولة وانضم إلى أهل الحرب انطبق عليه بفعله هذا عنوان الحربي، وجرى عليه حكمه عند انضمامه.

وخلاصة القول: إنه قد اتضح مما تقدم من دراسة شروط الذمة أنّ ما تمّ منها وقام عليه الدليل ليست شروطاً والتزامات تفرض على الآخر حصراً، دون أن تفرض على المسلم، أو على الأقلّ يفرض عليه ما يناظرها، ومن هنا تصحّ مقولة: «لهم ما لنا، وعليهم ما علينا».



الباب الثالث

علاقة الدولة الإسلامية بالخارج غير الإسلامي، كيانات وأفراداً



المحور الأول:

علاقة الدولة الإسلامية بالدول الأخرى

المحور الثاني:

**علاقة الأفراد غير المسلمين مع الدولة
الإسلامية**

كان الكلام في الباب السابق منصباً على بيان علاقة المواطنين غير المسلمين في
الداخل الإسلامي بالدولة الإسلامية.
وفي هذا الباب يدور الكلام حول علاقة غير المسلمين من خارج بلاد
المسلمين بالدولة الإسلامية.
والخارج الذي نتحدث عن علاقته بالدولة تارة يكون فرداً؛ وأخرى دولة.
فالكلام في محورين:

المحور الأول

علاقة الدولة الإسلامية

بالدول الأخرى



وفيه مقامات:

المقام الأول: أصالة السلم في العلاقات الدولية

المقام الثاني: الهدنة

المقام الثالث: إبرام الموائيق والمعاهدات

المقام الرابع: تشكيل الأحلاف

المقام الخامس: إنهاء المعاهدات / النقض والنبذ

المقام السادس: حصانة الرسل والدبلوماسيين

إنَّ أوَّل سؤال يفرض نفسه في هذا المقام: ما هي المبادئ التي تحكم العلاقات الدولية؟ وما هو الأصل الذي يفترض أن يحكم علاقة الدولة الإسلامية بالدول أو الكيانات الأخرى؛ أو علاقة المجتمع الإسلامي بالمجتمعات الأخرى، هل هي علاقة الحرب أم السلم؟

ومن جهة ثانية، إذا فرض أنَّ الحرب قد نشبت مع الآخر؛ لسببٍ أو آخر، فالحرب لها ظروفها وقوانينها، وسوف نتناول الحديث عن ضوابط الحرب بالبحث في فقه الجهاد، ولكنَّ ما يعيننا هنا أنه ما هو السبيل إلى إنهاء الحرب؟ وهذا يدفعنا للحديث عن الهدنة وشروطها، وهل يتحتّم أن تكون الهدنة مؤقتة أم يمكن أن تكون دائمة؟

ومن جهة ثالثة، هل يمكن الدخول مع الآخر - سواء أكان محاربًا أو مهادئًا أو محايدًا - في اتفاقيات ومعاهدات تنظم العلاقات السياسية والاقتصادية والأمنية وما إلى ذلك؟ ولو قلنا في الجهة الثانية الآنفة: إنَّ اتفاقية الهدنة مع المحاربين مؤقتة، فهل يمكن تطويرها إلى اتفاقية سلام دائمة، فيكون عنوان المواثيق أو العهود أو التصالح هو العنوان الذي يسمح بتطوير عقد الهدنة ليصبح دائماً، في حال لم تسمح أدلة الهدنة بذلك؟

ومن جهة رابعة، فإنَّ الاتفاقيات والمعاهدات مع الآخر تارة تكون اتفاقيات تنظّم الخلاف والعلاقة مع الآخر، دون أن تقتضي الدخول في أحلاف، وما يستتبع ذلك من تناصر وإعانة؛ وتارة أخرى تستتبع عقد تحالفات، وهذا يطلّ بنا على مسألة الأحلاف، فهل يجوز للدولة المسلمة الدخول في حلفٍ مع الدول الأخرى؟

ومن جهة خامسة، فإنَّ ثمة أمراً ملحاً يفرض نفسه هنا في قضية العهود والاتفاقيات، وهو أنه هل يجوز نقضها؟ ومتى؟

ومن جهة سادسة، فإنَّ العلاقات بين الدول تحتاج إلى وسطاء وسفراء،

فيقتضي الأمر الحديث عن السفراء والبعثات الدبلوماسية.

فالكلام في هذا المحور سيكون في مقامات ستة:

١- أصالة السلم في العلاقات الدولية.

٢- الهدنة.

٣- إبرام المواثيق والمعاهدات.

٤- تشكيل الأحلاف.

٥- إنهاء المعاهدات / النقص والنبد.

٦- حصانة الرسل والديبلوماسيين.

المقام الأول

أصالة السلم في العلاقات الدولية

تقوم العلاقات الدولية في الإسلام على جملة من المبادئ الأساسية، وعلى رأسها:

أ - مبدأ حفظ كرامة الإنسان واحترامه؛ فالكرامة هي من أهم المبادئ التي حرصت الشريعة الإسلامية على توفيرها وتحقيقها لكل بني آدم، كما أوضحنا ذلك في كتاب القواعد النازمة.

ب - مبدأ إقامة العدل والانتصار للمظلوم ومواجهة الظالم. وقد تطرّقنا في مبحث العدالة من الكتاب المذكور إلى هذا الأمر، وظهر لنا أنّ من أسس الشريعة الإسلامية لزوم الوقوف إلى جانب المظلوم والدفاع عنه، والوقوف في وجه الظالم وردّ عدوانه. وإطلاق النصوص الكثيرة في هذا الشأن يقتضي القول: إنّ على الدولة الإسلامية أن تكون نصيرة المظلومين ومدافعة عنهم ولو لم يكونوا مسلمين، وأن تقف في وجه الظالمين ولو كانوا مسلمين، «فإذا ظلم المسلم أو الكافر مسلمًا أو كافرًا في نفسه أو في عرضه، أو في ماله، أو ظلمه بتقييد حرياته المشروعة، وجب الدفاع عن المظلوم»^(١). وقد نصّت المادة الثانية والثالثة من

(١) الفقه - القانون، للسيد محمد الحسيني الشيرازي، ص ٣٤٨.

دستور الجمهورية الإسلامية على رفض الظلم، واعتبار معاضدة المظلوم ونصرته من مسؤوليات وواجبات الجمهورية الإسلامية.

ج - مبدأ حفظ استقلال الأمة الإسلامية وعدم تبعيتها للآخرين^(١)، والحوؤول دون أن يكون لهم سبيل إليها. وهذا المبدأ هو من المسلمات التي لا ريب فيها. وقد ذكرنا بعض دلائل ذلك ومؤشراته في القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني، عند الحديث عن مسألة التشبُّه بالآخر.

إنَّ علاقة الدولة الإسلامية مع الدول الأخرى لا بدَّ أن تبنى على أساس هذه المبادئ. فإذا كانت العلاقة لا تحفظ كرامة البشر، ولا تراعي مبادئ العدل، ولا تضمن الوقوف في وجه الظالم، ولا تحقق عزة الأمة الإسلامية واستقلالها^(٢)، فهي علاقة باطلة ومرفوضة. وطبيعي أنَّ هذا الأمر يحتاج إلى تقدير الظروف وتشخيص المصلحة الإسلامية العامة، وهذا يكون بيد القيادة العليا في الدولة، معتمدة على آراء الخبراء والمتخصصين في السياسة والأمن والقانون.

وما نريد التركيز عليه هنا باعتباره مبدأً جدلياً هو مبدأ رابع غير ما تقدم، ألا وهو مبدأ السلم في العلاقات الدولية. فهل أنَّ الأصل (والأصل هنا بمعنى القاعدة العامة الأولية) في العلاقات الإنسانية هو السلام أو الحرب؟ وكون الحرب أصلاً معناه وجوب الأخذ بالقتال، إلا إذا قام دليلٌ على الترخيص بتركه أو منعه في مورد من الموارد. وغير خافٍ أنَّ ثمة اتجاهًا مشهورًا

(١) يقول الشيخ الصانعي في رسالته العملية: «لو كان في العلاقات السياسية بين الدول والأجانب خوف من سيطرة الأجانب على البلدان الإسلامية، والإضرار باقتصاد المسلمين، وجب على المسلمين شجب هذه العلاقات، وإجبار الدول على قطعها»، مصباح المقلدين - مسائل الدفاع، ص ٢٨٧.

(٢) يقول الشيخ المذكور: «لا يجوز إقامة العلاقات التجارية والسياسية مع الدول الظالمة والجائرة، ويجب على المسلمين رفض هذه العلاقات بكل السبل الممكنة، والتجار الذين يقيمون العلاقات التجارية مع عمال الظلمة يكونون خائنين للإسلام والمسلمين ومساعدين على هدم الأحكام الإسلامية، وعلى المسلمين مقاطعتهم، وإجبارهم على التوبة، وقطع الارتباط بهذه الدول»، المصدر نفسه، ص ٢٨٧.

اعتبر أنّ الأصل في الإسلام هو الحرب، وأنّ آيات القتال قد نسخت آيات السلم، كما سيأتي، وأنّ السلم بالتالي هو حالة الاستثناء التي يصرار إليها عندما لا يتمكن المسلمون؛ لسبب من الأسباب، من خوض الحرب ضد الآخرين، ويشخص الحاكم وجود مصلحة في السلم، وإلا لو كان المسلمون متمكنين، أو لم يكن ثمة مصلحة في السلام، فإن عليهم أن يجاربوا ويقاتلوا كل من ليس مسلماً، إلى أن يتم إخضاعهم وإجبارهم على الدخول في الإسلام، أو دفع الجزية إن كانوا كتابيين.

١. وجوه ثلاثة في المسألة

إنّ في المسألة وجوهاً ثلاثة محتملة: أصالة الحرب؛ وأصالة السلم؛ وانتفاء الأصلين معاً. والوجهان الأولان هما قولان في المسألة. وإليك تفصيل ذلك:

الاحتمال الأول: إنّ الأصل في العلاقة مع الآخر هو الحرب، إلا أن يطرأ ما يوجب وقفها، من ذمة أو هدنة^(١) أو صلح أو أمان، فيكون ترك الحرب معهم بحاجة إلى دليل يدل على الرخصة في تركه. وهذا هو المستفاد من كلمات مشهور فقهاء السنة والشيعة^(٢)؛ فإنهم يوجبون الجهاد وجوباً كفائياً، ثم يحددون من يجب جهاده بأنه كلّ من ليس مسلماً، أكان مشركاً أو كتابياً^(٣)، غاية الأمر أنّ المشرك يقاتل إلى أن يسلم ولا خيار ثانياً له، وأمّا الكتابي فإنه يقاتل إلى أن يسلم أو يخضع لنظام الذمة، بحيث إنه يدرأ عنه السيف بدخوله في نظام الجزية. قال العلامة

(١) قال السيد الخامنّي، بالاستناد إلى آيات القتال وملاحظتها: «يحصل القطع بأنّ الأصل في معاملة الأعداء الحربيين هو الجهاد، ولكن هناك استثناءات، ومنها: المهادنة»، الهدنة، ص ٣٨.

(٢) نسب هذا القول إلى مشهور الفريقين في آثار الحرب - دراسة فقهية مقارنة، ص ١٢١، ومنطق القوة في الإسلام، ص ٢٥٢.

(٣) قال الشيخ الطوسي: «كلّ من خالف الإسلام من سائر أصناف الكفار يجب مجاهدتهم وقتالهم، غير أنهم ينقسمون قسمين: قسم لا يقبل منهم إلا الإسلام والدخول فيه، أو يقتلون وتسبى ذراريهم وتؤخذ أموالهم، وهم جميع أصناف الكفار، إلا اليهود والنصارى والمجوس؛ والقسم الآخر هم الذين تؤخذ منهم الجزية..»، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٢٩٢.

الحلي: «من يجب قتاله أصناف ثلاثة: البغاة؛ وأهل الذمة إذا أخلوا بالشرائط؛ وغيرهم من أصناف الكفار. وكل من يجب جهاده يجب على المسلمين النفور إليهم؛ إمّا لكفّهم؛ أو لنقلهم إلى الإسلام. فإن بدأوا بالقتال وجب جهادهم، وإلاّ فحسب المكنة، وأقله في كلّ عام مرّة، ولو اقتضت المصلحة التأخير عن ذلك جاز، بهدنة وغيرها، ويجوز فعله في السنة مرتين وأكثر، ويجب مع المصلحة»^(١). وكلامه واضح في وجود هدفين للحرب: الدفاع؛ ونشر الإسلام. وقال أيضًا: «في من يجب جهادهم: وهم ثلاثة أصناف: الأول: اليهود والنصارى والمجوس، وهؤلاء يقتلون إلى أن يسلموا أو يلتزموا شرائط الذمة.. الثاني: من عدا هؤلاء من الكفار، يجب جهاده ولا يقبل منه إلا الإسلام.. الثالث: البغاة، وهم كل من خرج على إمام عادل..»^(٢). واستنادًا إلى كلمات الفقهاء في هذا المجال فقد صرح بعض الباحثين بأنّ «الأصل في علاقة الدولة الإسلامية بغيرها من الدول علاقة حرب، لا سلم، وأنّ للدولة الإسلامية الحق في إخضاع الدولة غير الإسلامية لسلطانها السياسي وقانونها الإسلامي، ولو بالقتال إذا رفضت الخضوع باختيارها..»^(٣).

الاحتمال الثاني: إنّ الأصل في العلاقات هو السلم. وهو ما ذهب إليه الشيخ محمد رشيد رضا، قال: «إنّ الحرب ضرورة يقتضيها ما ذكر فيها من المصالح ودرء المفاسد، وإنّ السلم هي الأصل التي يجب أن يكون عليها الناس، فلهذا أمرنا الله بإيثارها على الحرب، وإذا جنح العدو لها ورضي بها؛ والشاهد عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١]»^(٤). وكذلك الشيخ أبو زهرة، قال تحت عنوان: «الأصل في العلاقات هو

(١) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٣٧.

(٢) تبصرة المتعلمين، ص ١١١، وذكر نحوه في المختصر النافع، ص ١١٠.

(٣) وهو الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه «مجموعة بحوث فقهية»، وفقًا لما نقله عنه الدكتور

محمد خير هيكل في كتاب الجهاد والقتال في السياسة الشرعية، ج ١، ص ٨٢١.

(٤) الوحي المحمّدي، ص ٢٢٩.

السلم»: «دعا الإسلام إلى السلم في كافة أحواله، واعتبر الحرب من إغراء الشيطان، ومن يسير فيها فإنما يسير في خطوات الشيطان، وصرّح بأن من يُلقِي السلام لا يصحّ أن يقاتل بدعوى أنه غير مؤمن، وهذا صريح في نصوص القرآن الكريم.. ولا شك في أنّ الحرب في الإسلام ليست هي الأصل في العلاقات»^(١). أقول: إنّ نسبة ذلك إلى الإسلام يوحى وكأنّ المسألة متفقٌ عليها، مع أنّك عرفت أنّها محلّ اختلاف، وقد ذهب المشهور إلى أنّ الأصل في العلاقات هو الحرب. نعم، لو أريد بالعبارة أنّ هذا هو اجتهاد الشيخ أبي زهرة في فهم الإسلام فلا يرد عليها إشكال. وقد تبني هذا الاحتمال السيد فضل الله، قال: «..بل كلّ ما هناك أنّ الجهاد مشروع في نطاق شروطه الشرعية، ولذا فإنّنا لا نستطيع اعتباره أصلاً، يحتاج تركه إلى الرخصة، بل ربّما يبدو لنا أنّ الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هي السلم، في الظروف التي يمكن للسلم أن يحقق النتائج المطلوبة للإسلام والمسلمين، فإذا انقلب السلم إلى موقف ضعف أو حالة خطر على الإسلام والمسلمين كانت الحرب هي السبيل المشروع لمواجهة حاجات الموقف ومشاكله»^(٢). وذهب إلى تبني هذا الاحتمال أيضاً الدكتور وهبة الزحيلي^(٣).

الاحتمال الثالث: إنّ ليس لدينا أصل عام في المسألة يحكم العلاقة مع الآخر، لا أصل باسم أصالة السلم، ولا أصل باسم أصالة القتال والحرب، وإنّما لكلّ موردٍ حكمه، فنحن مدعوون لنقاتل من يقاتلنا، ونسلم من يسالنا. وهذا الاحتمال يمكن أن يصار إليه في حال لم تنهض الأدلة على الاحتمالين الأول والثاني. وفيما يلي ندرس أدلة هذه الوجوه المذكورة، ونقيّمها:

٢. أدلة أصالة الحرب

ونبدأ بالأول، أعني أصالة الحرب، وهو القول المشهور، فنقول: إنّ مستنده

(١) العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٥٠.

(٢) الإسلام ومنطق القوة، ص ٢٥٣. وله محاضرة تحت عنوان «السلم أصل والحرب حالة طارئة»، راجع: الندوة، ج ١٨، ص ٦٥.

(٣) منهم: الدكتور وهبة الزحيلي، آثار الحرب - دراسة فقهية مقارنة، ص ١٢٢ - ١٢٣.

هو أدلة الجهاد الابتدائي، وعمدتها إطلاقات آيات القتال التي دعت إلى قتال المشركين وقتلهم ما لم يسلموا، وقاتل الكتابيين حتى يدفعوا الجزية أو يدخلوا الإسلام والتلفظ بالشهادتين، ما يعني أننا مدعوون لقتالهم، وليس لديهم طريق ليرفعوا عنهم سيف القتل إلا بالإسلام أو بأداء الجزية.. من قبيل: قوله عز وجل: ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله تعالى: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، إلى غير ذلك من الآيات؛ ويدل على ذلك أيضاً الأحاديث الآمرة بقتال الكفار والمشركين حتى يتشهدوا الشهادتين، وعلى رأسها الحديث المروي عن رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله..».

وسوف تأتي مناقشة أدلة القائلين بأصالة الحرب بشكل تفصيلي في مبحث الجهاد الابتدائي من كتاب فقه الجهاد، كما أنه ستأتي مناقشة حديث «أمرت أن أقاتل الناس..» في ثنايا الكتاب المشار إليه. ولكننا هنا نشير إلى ملاحظة عامة وإجمالية^(١)، وهي أن آيات القتال لا تؤخذ ولا تُقرأ بمفردها، وبقطع النظر عن ملاحظة السياق القرآني العام، وما ورد في الكتاب من آيات في الموضوع عينه، فإن القراءة التجزيئية لآيات الكتاب هي خطأ منهجي كبير ينافي القاعدة العرفية والعقلانية في فهم النصوص الصادرة عن جهة بعينها؛ فإنها تفرض أن يتم النظر إلى النصوص الصادرة عن متكلم واحد نظرة مجموعية، كما أنه ينافي ما دل على أن القرآن يفسر بعضه بعضاً، وأنه لا تجوز تعضية وتجزئة القرآن^(٢). وقد نتج عن هذا الخلل المنهجي الكثير من الأخطاء في الفتاوى. ولهذا لو أننا وضعنا الآيات المتقدمة في سياقها القرآني العام إلى جانب سائر الآيات الدالة على أننا مأمورون

(١) قريب مما ذكرناه ورد في كتاب الإسلام ومنطق القوة، ص ٢٥٤-٢٥٥.

(٢) أوضحنا هذا الاتجاه في التفسير، واستدللنا عليه، في كتابنا «حاكمية القرآن»، ص ١٧٦، فراجع.

فقط بقتال من يقاتلنا أو من يعتدي علينا أو على المستضعفين، ناهيك عن آيات عدم الاعتداء وآيات السلم، يتضح عندها أنّ الآيات المشار إليها في هذا الوجه لا إطلاق فيها بحيث تدلّ على أنّ المسلم ملزم في أن يكون في حالة حرب مستمرة مع غير المسلمين إلى أن يسلموا أو يخضعوا للمسلمين. ودعوى كون مطلقات القتال ناسخة لسائر الآيات غير صحيحة؛ إذ لا وجه للنسخ بعد عدم وجود تناف وتعارض مستقر بين الطائفتين.

٣. أصالة السلم في العلاقات الدولية، أدلتها ومناقشة ما ينافيها

لكن قد يقال: إنّ تفنيد دليل القول بأصالة الحرب في الإسلام لا ينتج عنه أنّ الأصل في الإسلام هو السلم؛ إذ بالإمكان أن لا يكون الأصل هو الحرب، وفي الوقت عينه لا يكون الأصل هو السلم أيضًا، بل لكل حالة حكمها؛ ففي بعض الحالات يكون الأصل هو الحرب؛ بينما في حالات أخرى يكون الأصل هو السلم، كما ذكرنا في الاحتمال الثالث. ولهذا يتعيّن علينا أن نقيم الدليل على القول بأصالة السلم في التشريع الإسلامي في العلاقات الدوليّة بين بني الإنسان، فهل من دليل على أصالة السلم؟

أ. أدلة أصالة السلم

يمكن الاستدلال على أنّ الأصل في العلاقات الدوليّة هو السلم، وليس الحرب، ما لم يكن ثمة مبرّر للحرب ومسوّغ لها، بالوجوه التالية:

الوجه الأول: الآيات القرآنية

والآيات القرآنية التي يمكن الاستدلال بها لأصالة السلم على عدّة طوائف:

الطائفة الأولى: آيات السلم

الآية الأولى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨].
والاستدلال بهذه الآية يتوقف على بيان عدة أمور أساسية:

الأمر الأول: أسباب النزول وتعدد القراءة**أولاً: أسباب النزول**

قال في تفسير الثعلبي: «نزلت في مؤمني أهل الكتاب عبد الله بن سلام النضري وأصحابه؛ وذلك أنهم عظموا السبت، وكرهوا لحم الإبل وألبانها، بعدما أسلموا، وقالوا: يا رسول الله، إن التوراة كتاب الله، فدعنا فلنقم بها في صلاتنا بالليل، فأنزل الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً﴾ [البقرة: ٢٠٨]، أي في الإسلام، قاله قتادة والضحاك والسدي وابن زيد»^(١).

ولا يسعنا الأخذ بهذا السبب؛ لا لعدم كونه مروياً عن معصوم بما يمكننا من الركون إليه فحسب؛ بل لآئه غير ظاهر، فإن حمل السلم - ولا سيما إذا كان بكسر السين - على الإسلام بعيد، وسيوافيك تفصيل ذلك عما قليل. وتجدر الإشارة إلى أن أسباب النزول على أهميتها تحتاج إلى الكثير من الدراسة والتحقيق والتحري عمّن رُويت؛ لأنّ تشخيص سبب النزول يخضع في كثير من الأحيان لاجتهادات الصحابة أو التابعين، ولهذا قد نجد اختلافاً بينهم في تحديد سبب النزول في كثير من الأحيان، ناهيك عن أنها حتى لو صحت وصدرت عن المعصوم فهي لا توجب جهود دلالة العنوان المأخوذ في الآية عليها؛ لأن خصوص السبب لا يخصص عموم اللفظ.

ثانياً: تعدد القراءة

وفي لفظ السلم في الآية قراءتان، هما: الكسر والفتح في السين، قال الطبري: «وقد اختلف القراء في قراءة ذلك، فقرأته عامة قراء أهل الحجاز: ادخلوا في السِّلْم بفتح السين. وقرأته عامة قراء الكوفيين بكسر السين. فأما الذين فتحوا السين من السِّلْم فإنهم وجَّهوا تأويلها إلى المسألة، بمعنى: ادخلوا في الصلح

(١) تفسير الثعلبي، ج ٢، ص ١٢٦.

والمسالمة وترك الحرب وإعطاء الجزية. وأما الذين قرأوا ذلك بالكسر من السين فإنهم مختلفون في تأويله؛ فمنهم من يوجهه إلى الإسلام، بمعنى: ادخلوا في الإسلام كافة؛ ومنهم من يوجهه إلى الصلح، بمعنى: ادخلوا في الصلح، ويستشهد على أن السين تُكسر، وهي بمعنى الصلح، بقول زهير بن أبي سلمى: وقد قُلتما إن نُدرك السَّلمَ واسعاً بِمَالٍ وَمَعْرُوفٍ مِنَ الْأَمْرِ نَسْلَمَ^(١)

أقول: القراءات السبع أو العشر ليست متواترة عن النبي ﷺ بكل تأكيد، بل لم يثبت تواترها عن أصحابها أنفسهم، كما أنها ليست واردة بأخبار صحيحة، أو حتى غير صحيحة، عنه ﷺ^(٢)، فهي لا تمثل حجة شرعية. والأغلب أنها تمثل

(١) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢، ص ٤٤٠.

(٢) يقول الشيخ البلاغي: «إن القراءات السبع، فضلاً عن العشر، إنما هي في صورة بعض الكلمات، لا بزيادة كلمة أو نقصها، ومع ذلك ما هي إلا روايات آحاد عن آحاد، لا توجب اطمئناناً ولا وثوقاً، فضلاً عن وهنها بالتعارض، ومخالفتها للرسم المتداول المتواتر بين عامة المسلمين في السنين المتطاولة. وإن كلاً من القراء هو واحد لم تثبت عدالته، ولا ثقته، يروي عن آحاد حال غالبهم مثل حاله، ويروي عنه آحاد مثله. وكثيراً ما يختلفون في الرواية عنه؛ فكم اختلف حفص وشعبة في الرواية عن عاصم، وكذا قالون وورش في الرواية عن نافع، وكذا قبل والبزي في روايتهما عن أصحابهما عن ابن كثير، وكذا رواية أبي عمر وأبي شعيب في روايتهما عن اليزيدي عن أبي عمر، وكذا رواية ابن ذكوان وهشام عن أصحابهما عن ابن عامر، وكذا رواية خلف وخلاد عن سليم عن حمزة، وكذا رواية أبي عمر وأبي الحارث عن الكسائي، مع أن أسانيد هذه القراءات الأحادية لا يتصف واحد منها بالصحة في مصطلح أهل السنة في الإسناد، فضلاً عن الإمامية، كما لا يخفى ذلك على من جاس خلال الديار. فيا للعجب ممن يصف هذه القراءات السبع بأنها متواترة! هذا وكل واحد من هؤلاء القراء يوافق بقراءته في الغالب ما هو المرسوم المتداول بين المسلمين، وربما يشذ عنه عاصم في رواية شعبة. إذن فلا يحسن أن يعدل في القراءة عما هو المتداول في الرسم، والمعمول عليه بين عامة المسلمين في أجيالهم، إلى خصوصيات هذه القراءات. مضافاً إلى أنا معاصر الشيعة الإمامية قد أمرنا بأن نقرأ كما يقرأ الناس، أي نوع المسلمين وعامتهم..»، آلاء الرحمن، ج ١، ص ٣٠. وقد توسع السيد الخوئي في بحث القراءات، وأثبت أنها غير متواترة، ولا واردة بأخبار معتبرة، وأنها اجتهدات لا تسمن ولا تغني من جوع، وما رُوي منها لم يرو بخبر صحيح، راجع: البيان في تفسير القرآن، ص ١٢٢ وما بعدها.

اجتهادات شخصية للقراء أو بعض شيوخهم، وعليه، فلا يجوز بناء الحكم الشرعي على قراءة منها بعينها، ما لم يثبت صحتها بدليل معتبر أو نفترض أن مضمونها مما يساعد عليه الفهم العرفي أو جرى عليها عامة المسلمين.

الأمْر الثاني: كلمة السلم في صيغها المختلفة، ومعناها اللغوي

أولاً: السَّلم / السَّلْم / السَّلَم في القرآن

ورد لفظ السلم في القرآن بثلاث صيغ:

الأولى: السَّلم، قال الله عز وجل: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَذْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَافَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوبَ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨].
الثانية: السَّلْم. وقد وردت في الآيتين التاليتين: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٦١]؛ ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَهْمًا﴾ [محمد: ٣٥].

ويلاحظ أن المعاجم اللغوية لم تفرّق بين صيغتي السَّلْم والسَّلم، فذكرت أنّهما بمعنى واحد، وهو الصلح^(١)، وسيأتي الخلاف بشأن الصيغة الأولى.

الثالثة: السَّلَم. قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْرَضْتُمْ فَلَمْ يُقْنِلُوكُمْ وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠]، وقال جلّ وعلا: ﴿فَإِنْ لَمْ يَعْزِلُوكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْلُبُوهُمْ حَيْثُ تَقْفَتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ [النساء: ٩١]؛ وقال سبحانه: ﴿فَأَلْقُوا السَّلَامَ مَا كُنَّا نَعْمَلُ مِنْ سُوءٍ بَلَى إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ بِمَا كُنْتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ٢٨]، وقال تعالى: ﴿وَأَلْقُوا إِلَى اللَّهِ يَوْمَئِذٍ السَّلَامَ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ﴾ [النحل: ٨٧]، وقال سبحانه: ﴿ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَكِّسُونَ وَرَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا﴾ [الزمر: ٢٩].

(١) لسان العرب، ج ١٢، ص ٢٩٢.

والسَّلَم في الآية الأخيرة بمعنى الخالص، وأمّا في الآيات الأربع الأولى فهي بمعنى واحد، وقيل: هو الاستسلام^(١) والخضوع. قال الشريف الرضي: «قوله سبحانه: ﴿وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ﴾ [النساء: ٩٠] عبارة عن طلبهم السلم عن ذلّ واستكانة، وخضوع وضراعة»^(٢). ولكننا قلنا في «من هو الآخر الديني؟»، عند الحديث عن وجود الواسطة بين الذمي والحربي، أنّ إلقاء السلام ليس هو بمعنى الاستسلام والخضوع أمام المسلمين بذلّ وضعف وهوان^(٣)، ليقال: إنّها لا تدلّ على المدعى من مشروعية السلام مع المعتزلين، فتضمنين الكلمة معنى الذلّ والخضوع هو خلاف الظاهر، وإنّما إلقاء السلم بمعنى طلب السلام، كما عليه غالب المفسرين^(٤). نعم، لو قامت قرينة على إرادة الخضوع من طلب السلم فيؤخذ بما تقتضيه. وهنا نلاحظ أنه في الآيتين الثالثة والرابعة يوجد قرينة على إرادة الخضوع والاستسلام؛ فإنّ الحديث عن حال المنافقين والكافرين في محكمة العدل الإلهي يوم القيامة، فيكون إلقاءهم السلام بمعنى الخضوع لله تعالى.

ثانياً: الجذر اللغوي

الظاهر أنّ الأصل اللغوي الذي تلتقي عليه مادة «سلم» بكافة صيغها المتقدمة يرجع إلى معنى لغوي واحد، وهو الخلوص والسلامة من العيوب. قال

(١) قال الشيخ الطوسي: «وقال أكثر المفسرين، البلخي والطبري والجبائي وغيرهم: إنّ المراد به الإسلام»، التبيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ٢٧٨. أقول: كلمة الإسلام خطأ طباعي، والصحيح هو الاستسلام، كما نجده عند الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٥، ص ٢٧١.

(٢) تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص ١٢٨.

(٣) قال الشريف الرضي: «قوله سبحانه: ﴿وَأَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ﴾ [النساء: ٩٠] عبارة عن طلبهم السلم عن ذلّ واستكانة، وخضوع وضراعة»، تلخيص البيان في مجازات القرآن، ص ١٢٨.

(٤) تفسير مقاتل بن سليمان، ج ١، ص ٢٤٧، والكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، ج ٣، ص ٣٥٧، وتفسير السمرقندي، ج ١، ص ٣٥١، والوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير الواحدي)، ج ١، ص ٢٨١.

ابن فارس: «(سلم) السين واللام والميم معظم بابه من الصحة والعافية، ويكون فيه ما يشدّ، والشاذ عنه قليل. فالسلامة أن يسلم الإنسان من العاهة والأذى. قال أهل العلم: الله جلّ ثناؤه هو السلام؛ لسلامته مما يلحق المخلوقين من العيب والنقص والفناء، قال الله جلّ جلاله: ﴿وَاللَّهُ يَدْعُوا إِلَى دَارِ السَّلَامِ﴾ [يونس: ٢٥]»^(١)، فالسلام الله جلّ ثناؤه، وداره الجنة. ومن الباب أيضًا الإسلام، وهو الانقياد؛ لأنه يسلم من الإباء والامتناع^(٢)، والسلام المسالمة.. والسلم معروف، وهو من السلامة أيضًا؛ لأنّ النازل عليه يرجى له السلامة^(٣). وسمّي الذي لدغته الأفعى سليماً تفاؤلاً بالسلامة.

الأمر الثالث: مع المفسرين

أولاً: أقوال المفسرين

ذكر المفسرون في تفسير السّلم في الآية محلّ الاستدلال عدة أقوال:

القول الأول: إنّ السلم بمعنى الإسلام^(٤).

القول الثاني: إنّ السلم هو الولاية. وقد تنبأه بعض المفسرين الشيعة، ومنهم أصحاب المنهج الروائي في التفسير، عملاً بالخبر الوارد في ذلك.

القول الثالث: إنّ السلم بمعنى الطاعة^(٥).

القول الرابع: إنّ السلم بمعنى المسالمة والموادة وترك الحرب^(٦).

قال الطبرسي: «(السلم) بكسر السين وفتحها، قال أبو عبيدة: السلم

(١) والجنة دار السلام؛ لأنه ليس فيه من الشوائب ما يكدر صفو الإنسان.

(٢) وهذا مرجعه إلى التسليم لله تعالى، وعدم التمرد عليه.

(٣) معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٩٠.

(٤) نقل ذلك عن مجاهد وابن عباس والسدي وغيرهم، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢، ص ٤٣٩.

(٥) نقل ذلك عن الضحاك والربيع، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢، ص ٤٣٩.

(٦) اختاره فضل الله في من وحي القرآن، ج ٢، ص ١٧٥، والبوطي في الجهاد في الإسلام، ص ٣٣٧، ومغنية في فقه الإمام جعفر الصادق، ج ٤، ص ٨٦.

- بالكسر - والإسلام واحد، والسلم: الاستسلام، والمعنى: ادخلوا في الإسلام والطاعة، وروى أصحابنا: أنه الدخول في الولاية^(١).

ثانياً: دراسة هذه الأقوال

أما القول الأول، وهو تفسير السلم بمعنى الإسلام، فقد تبناه كثيرون، واستشهدوا عليه بقول امرئ القيس بن عابس الكندي لما ارتدت قبيلته بعد وفاة النبي ﷺ، ورفض متابعتهم على الكفر:

دَعَوْتُ عَشِيرَتِي لِلسَّلَامِ لَمَّا رَأَيْتُهُمْ تَوَلَّوْا مُدْبِرِينَ
فَلَسْتُ مُبَدِّلاً بِاللَّهِ رَبًّا وَلَا مُسْتَبَدَّلاً بِالسَّلَامِ دِينًا^(٢)

يقصد أنه دعى قومه للإسلام، وقال شاعر آخر:

شَرَائِعُ السَّلَامِ قَدْ بَانَتْ مَعَالِهَا فَمَا يَرَى الْكُفْرَ إِلَّا مَنْ بِهِ خَلَلٌ
يريد: شرائع الإسلام؛ لأنه قابله بالكفر^(٣).

ولكن بعض المفسرين اعترضوا^(٤) على هذا التفسير بأن الآية تخاطب المؤمنين، فكيف يدعى المؤمن إلى الإسلام؟! مع أن الإيذان أخص من الإسلام، وكل مؤمن فهو مسلم حتماً، وليس كل مسلم مؤمناً، كما يدل عليه قوله تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَامَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]. فلو دُعي المسلم ليكون مؤمناً لكان ذلك معقولاً ومفهوماً، وكذا لو دُعي المؤمن ليؤمن لكان ذلك مفهوماً أيضاً، كما في قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [النساء: ١٣٦]؛ فإن المراد بذلك أن يطبق تعاليم الإيذان، وأما دعوة المؤمن ليكون مسلماً فلا وجه له، وهو غير معهود

(١) جوامع الجامع، ج ١، ص ٢٠٠.

(٢) تاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر، ج ٩، ص ٢٥٠، ولسان العرب، ج ١٢، ص ٢٩٥، وذكر البيت الأول الطبري في جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢، ص ٤٤١.

(٣) تفسير البحر المحيط، للأندلسي، ج ٢، ص ١١٨.

(٤) آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٨٦، ومن وحي القرآن، ج ٢، ص ١٧٤.

في لسان الكتاب والسنة، وأغرب منه ما نقل عن «الكشاف» من «أن المخاطبين هم المنافقون»، فكيف يكون المنافق مؤمناً مع أنه يبطن الكفر وعدم الإيمان؟! على أنه قد يطلق عليه لفظ الإسلام، ولكن لم يعهد أن يطلق عليه لفظ الإيمان.

أجل، احتمال السيد الخميني حمل السلم في الآية على أعلى درجات الإيمان، وأكمل مراتبه^(١). وبناءً على هذا لا يرد الإشكال الأنف. وبناءً على هذا يندفع الإشكال المشار إليه. ولكن حمل السلم على الإسلام ولو بأعلى مراتبه التي فيها تسليم كامل لله تعالى، بحيث يكون أعلى من الإيمان، يحتاج إلى قرينة، إذا لم يعهد ذلك في استعمالات الكتاب والسنة.

وأما القول الثاني فقد مال إليه أيضاً الشيخ البلاغي، قال: «الذي أمروا بأن يدخلوا فيه ما هو إلا عنوان يضمن لهم دوام السلم بعد الرسول ﷺ، ويُحكم انتظامه. ولم نجد لهذا العنوان بياناً وتفسيراً معقولاً إلا ما ورد عن أهل البيت عليه السلام؛ ففي الكافي، بسنده عن عبد الله بن عجلان، عن الباقر عليه السلام، في تفسير السلم في الآية، قال عليه السلام: في ولايتنا»^(٢).

ولكن يبدو أنه لا وجه لحصر المعنى العام للآية بخصوص ولايتهم عليه السلام، ولا لجعل الولاية في مقابل الإسلام، بل هي داخلة فيه، فيكون الغرض هو التنبيه على دور الولاية في اكتمال الإسلام. وعليه تكون الرواية واردة على نحو الجري والتطبيق، فما ذكر فيها هو من قبيل: التفسير بالمصداق، بمعنى أن الالتزام بخط الولاية يقود إلى السلم، أو أن اتباع الولاية فيه منتهى التسليم لله تعالى. هذا مع أن الرواية الواردة في ذلك ضعيفة^(٣).

(١) كتاب الطهارة، ج ٣، ص ٤٥١.

(٢) آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٨٦.

(٣) وهذا نص الرواية: الكليني، عن الحسين بن محمد، عن مَعْلَى بن مُحَمَّدٍ، عَنِ الْحَسَنِ بْنِ عَلِيٍّ الْوَشَّاءِ، عَنْ مُتَنَّى الْحَنَاطِ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَجَلَانَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، فِي قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَدْخُلُوا فِي السَّلَامِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا خُطُوَاتِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُبِينٌ﴾ [البقرة: ٢٠٨]، قَالَ: فِي وَلَايَتِنَا، الكافي، ج ١، ص ٤١٧، واعترف

أما القول الثالث فاعترض عليه البلاغي بأن السلم ليس هو بمعنى الطاعة؛ إذ لا وجه لغويًا ولا عرفيًا لمثل هذا التفسير، قال: «أغربوا بتفسير السلم بالطاعة، كيف والآية والتي بعدها يناديان بأنهم نوع المؤمنين بالله ورسوله محمد ﷺ، وقد كانوا حين الخطاب بالآية ومدة حياة الرسول مستوسقين بأجمعهم للسلم فيما بينهم؟!»^(١).

ولكن بالإمكان إرجاع هذا القول - كسابقه - إلى القول الأول، بأن يُراد من السلم الإسلام بمعناه الكامل عقديًا وسلوكيًا، ولن يكتمل الإسلام إلا بالطاعة المطلقة لله تعالى.

ويبقى القول الرابع، الذي يرى تفسير السلم بمعنى السلام والمواذعة في مقابل الحرب، وهو الأرجح؛ من حيث إنه الأقرب إلى المعنى اللغوي والعرفي للكلمة، وليس ثمة ما ينفيه. قال البلاغي: «فيما حضرنا من كتب اللغة السلم

المجلسي بضعفها، راجع: مرآة العقول، ج ٥، ص ٣٠. أقول: في السند معلى بن محمد البصري، وقال النجاشي فيه: «مضطرب الحديث والمذهب، وكتبه قريية»، رجال النجاشي، ص ٤١٨، وأما الشيخ فلم يوثقه ولم يضعفه، وأما ابن الغضائري فقال: «يعرف حديثه وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويجوز أن يخرج شاهدًا»، وأما السيد الخوئي فقد قال: «الظاهر أن الرجل ثقة يعتمد على رواياته»، وأضاف: «وأما قول النجاشي من اضطرابه في الحديث والمذهب فلا يكون مانعًا من وثاقته؛ أما اضطرابه في المذهب فلم يثبت كما ذكره بعضهم، وعلى تقدير الثبوت فهو لا ينافي الوثاقة؛ وأما اضطرابه في الحديث فمعناه أنه قد يروي ما يعرف وقد يروي ما ينكر، وهذا أيضًا لا ينافي الوثاقة. ويؤيد ذلك قول النجاشي: «وكتبه قريية». وأما روايته عن الضعفاء، على ما ذكره ابن الغضائري، فهي على تقدير ثبوتها لا تضر بالعمل مما يرويه عن الثقات، فالظاهر أن الرجل معتمد عليه»، معجم رجال الحديث، ج ١٩، ص ٢٨٠. أقول: يبدو أن مستند السيد الخوئي ﷺ في توثيقه للرجل هو أنه من رجال «كامل الزيارات»، ولكن هذا لا يفيد في التوثيق، وقد رجح السيد الخوئي نفسه عنه. ولهذا فإن فالرواية لا يمكن الوثوق بسندها. وقد روى الشيخ نظير هذا المعنى، الوارد في رواية الكليني، في الأمالي، ص ٢٩٩. والسند ضعيف، ورواه العياشي مرسلاً، تفسير العياشي، ج ١، ص ١٠٢.

(١) آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٨٦.

بكسر السين وسكون اللام الصلح، والمراد منه الملاءمة وعدم الحرب، لا عقد المصالحة الذي يؤثر السلم. وتؤنث حملاً على نقيضها الحرب، كقوله تعالى في سورة الأنفال: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]. وقال العباس بن مرداس:

«السلم تأخذ منها ما رضى به والحرب يكفيك من أنفاسها جرع»^(١)
ولفظه السلم في هذا البيت جاءت في مقابل الحرب، وقد أثبت كما أثبت نقيضها وهو الحرب، وكأن الآية تريد أن تقول للمؤمنين كافة: إن عليكم «الدخول في أجواء السلم التي تلتقي بالوقوف على الخط الواحد الذي تجتمع عليه الأمة بعيداً عما يفرقها ويوزعها أشتاتاً متنازعة مختلفة»^(٢).

الآية الثانية: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا عَنْكُمْ فَلَمْ يَقْبَلُوا إِلَيْكُمْ أَلَيْسَ اللَّهُ بِكَافٍ عَبْدَهُكُمْ﴾ [النساء: ٩٠].

إن السلم في هذه الآية - على الأقرب - بمعنى طلب السلام، كما عليه غالب المفسرين^(٣). وعلى هذا يُحمل ما جاء في كلام بعض المفسرين^(٤) من تفسير إلقاء السلم بمعنى الاستسلام؛ فإن كلمة الاستسلام لغة تعني طلب السلام، لا ما يوحي به اللفظ في أدبياتنا السياسية اليوم، من الانهزام والرضوخ التام أمام ما يمليه الطرف الغالب. والتعبير بالإلقاء يعني أنهم جاؤوكم مسالين دون أي تكبر. وما ذكره من تضمن التعبير «بالقاء السلم» لمعنى الذلّ والمهانة ليس متبادراً من حاق اللفظ والتعبير المذكور، كما ذكرنا، غايته أنه يدلّ - كما قلنا - على

(١) آلاء الرحمن في تفسير القرآن، ج ١، ص ١٨٦.

(٢) من وحي القرآن، ج ٢، ص ١٧٥.

(٣) تفسير مقاتل بن سليمان، ج ١، ص ٢٤٧، والكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، ج ٣، ص ٣٥٧، وتفسير السمرقندي، ج ١، ص ٣٥١، والوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير الواحدي)، ج ١، ص ٢٨١.

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٥، ص ٢٧١.

ولكنّ الإنصاف أنّ الآية لا تدلّ على أصالة السلام في العلاقات، ولكنها تصلح لنفي كون القتال هو المبدأ الحاكم؛ لأنها أقرت مبدأ الاعتزال/ الحياد لمن رغب بالسلام، وعليه فلو كان الأصل في التعامل مع الآخر هو الحرب لما أُقِرَّ هؤلاء على حيادهم السلمي، ولما نفت السبيل للمؤمنين عليهم. فمن يسالنا نسأله ومن يحارب نحاربه، كما توضّح ذلك الآية اللاحقة، وهي قوله تعالى:

﴿فَإِنْ لَّمْ يَعْزِلُوا فَعَنَّا عَلَيْهِمْ آلَ الْمُشْرِكِينَ وَتَعْلَمُونَ مَا هُمْ بِأَفْعَلِينَ﴾ [النساء: ٩١].

الآية الثالثة: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١].

وبداية ننقل الآية بسياقها، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ مِنْ دُونِهِمْ لَا تَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ ۚ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ﴾ (٦٠) وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ (٦١) وَإِنْ يُرِيدُوا أَنْ يَخْدَعُوكَ فَإِنَّ حَسْبَكَ اللَّهُ هُوَ الَّذِي أَيْدَكَ بِبَصْرِهِ ۚ وَبِالْمُؤْمِنِينَ ﴿

[الأنفال: ٦٠ - ٦٢].

وقد استدّل كثير من الفقهاء بهذه الآية على شرعية المهادنة^(١). ويعيننا هنا فحص إمكانية الاستدلال بها لمبدأ السلم في العلاقات الدولية، وذلك بتقريب أنّ

(١) المبسوط، ج ٢، ص ٥٠، وتذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٥٢، وفقه القرآن، للراوندي، ج ١، ص ٣٥٤.

الدعوة إلى السلم لم تأت عقيب الأمر بالقتال ليقال بأنها لا تزيد في الدلالة على ما استفيد من الآية السابقة، من أن القتال ليس أصلاً حاكماً للعلاقة مع الآخر، دون أن تدلّ على أصالة السلم، وإنما جاءت عقيب الأمر بإعداد القوة بهدف الردع، فقد عيّنت مفرّعة على ذلك بالدعوة إلى التزام السلام في حال جنح الآخرون له، ما يعني أن إعداد القوة لا يرمي إلى الحرب بالضرورة، بل إذا دُعينا إلى السلم رغم قوتنا فعلينا الاستجابة، وهذا يعني أن السلم هو الهدف الأساس الذي يحكم العلاقة مع الآخر، غايته أن السلم عندها يكون من موقع القوة، لا الضعف؛ لأن السلم من موقع الضعف يكون أقرب إلى الخضوع.

واعترض على الاستدلال بها - بالإضافة إلى دعوى النسخ الآتية - بأن الآية ناظرة إلى صورة ضعف المسلمين^(١)، كما يدلّ على ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَعْمَلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]. قال أبو بكر الجصاص (ت: ٣٧٠هـ): «فالحال التي أمر فيها بالمسألة هي حال قلة عدد المسلمين وكثرة عدوهم، والحال التي أمر فيها بقتل المشركين وبقتال أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية هي حال كثرة المسلمين وقوتهم على عدوهم؛ وقد قال تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، فنهى عن المسألة عند القوة على قهر العدو وقتلهم، وكذلك قال أصحابنا: إذا قدر بعض أهل الثغور على قتال العدو ومقاومتهم لم تجز لهم مسالمتهم، ولا يجوز لهم إقرارهم على الكفر إلا بالجزية؛ وإن ضعفوا عن قتالهم جاز لهم مسالمتهم، كما سالم النبي ﷺ كثيراً من أصناف الكفار وهادنهم على وضع الحرب بينهم من غير جزية أخذها منهم. قالوا: فإن قوا بعد ذلك على قتالهم نبذوا إليهم على سواء، ثم قاتلوهم»^(٢).

ولكن هذا الاعتراض لا يصح؛ لأن الآية التي استدلت بها لهذا الحمل هي -

(١) كما ذكر الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٤٣٤.

(٢) أحكام القرآن، ج ٣، ص ٩١.

بحسب الظاهر - ناهية عن اللجوء إلى السلم المهيّن في حال قيام الحرب، كما يشهد بذلك سياقها، فتكون ناظرة إلى ظرف الحرب والقتال، وليس الظروف الاعتيادية، أي إذا كانت الحرب وحالة العداء قائمة مع غير المسلمين، فلاحظ قوله في بداية الآيات: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ﴾ [محمد: ٤]، فهنا ومع كون المسلمين يمتلكون عناصر القوة: ﴿وَأَنْتُمْ أَلَعَلَّوْنَ﴾ فقد وهنوا ولجأوا إلى السلم، فيكون السلم والحال هذه مذلاً، ويكون منهياً عنه.

ثم حتى لو تعاملنا مع الآيتين معاملة المطلق والمقيد فالنتيجة هي عينها؛ لأنّ الأولى أمرت بالتزام السلم مطلقاً، يخرج عن ذلك صورة السلم المذلّ؛ بقرينة الثانية، ويبقى الباقي، وهو صورة السلم مع كون القوة لصالح المسلمين، وصورة السلم الذي لا يكون مذلاً لهم ولا كانوا في موقع القوة..، بل كانت القوى متكافئة بينهم وبين عدوهم.

والأمر بالسلم في الآية محمول على ظاهره في الوجوب، فلا يرفع اليد عنه إلا بقرينة.

الآية الرابعة: ﴿يَتَأَيَّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَيَّبُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ لَسْتَ مُؤْمِنًا تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ كَذَلِكَ كُنْتُمْ مِنْ قَبْلُ فَمَنْ أَكُنْتُمْ عَلَىٰ كُنْتُمْ فَتَبَيَّنُوا إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ٩٤].

أقول: ذهب كثير من المفسرين إلى كون المراد بقوله تعالى: ﴿أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ﴾ إلقاء التحية، وهي: السلام عليكم، أو أن المراد استسلامه. قال الطبرسي: «أي حياكم بتحية أهل الإسلام، أو من استسلم لكم، فلم يقاتلكم مظهرًا أنه من أهل ملتكم»^(١). والظاهر أنّ الأول أرجح. والظاهر أن إلقاء التحية هو كناية عن الإسلام، فمصّبّ النهي هو التعرض لمن أظهر الإسلام أو بانت

(١) مجمع البيان، ج ٣، ص ١٦٤، وراجع: جوامع الجامع، ج ١، ص ٤٣٠.

عليه أمارات ذلك، ولو بإلقاء التحية، كما يشهد به قوله تعالى: ﴿لَسْتَ مُؤْمِنًا﴾، وعلى هذا فلا دلالة لها على المدعى، فذلك هو مصب الاهتمام في الآية؛ كما يشهد به أيضًا قوله: ﴿تَبْتَغُونَ عَرَضَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا فَعِنْدَ اللَّهِ مَغَانِمُ كَثِيرَةٌ﴾، فقد دلّ على أنّ رفضهم لإسلامه إنما هو طمعهم في الغنيمة؛ كما أنّ صدر الآية الذي دعا الغزاة إلى التثبت يشي بذلك، فهم مأمورون بالتثبت، وأن لا يبادروا ويتسرعوا إلى رفض إيمانه، مع ما يعنيه ذلك من الجرأة بسفك الدم، مع أنه قد يكون محقون الدم.

وتشهد لذلك أيضًا أسباب النزول؛ فقد روي عن «ابن عباس: كان رجل في غنيمة له، فلحقه المسلمون، فقال: السلام عليكم، فقتلوه، وأخذوا غنيمته، فأنزل الله في ذلك إلى قوله: عرض الحياة الدنيا، تلك الغنيمة، قال: قرأ ابن عباس: السلام»^(١). وفي تفسير القمي: «نزلت لما رجع رسول الله ﷺ من غزوة خيبر، وبعث أسامة بن زيد في خيل إلى بعض قرى اليهود في ناحية فدك؛ ليدعوهم إلى الإسلام، وكان رجل من اليهود يقال له: مرداس بن نهيك الفدكي في بعض القرى، فلما أحسّ بخيل رسول الله ﷺ جمع أهله وماله وصار في ناحية الجبل، فأقبل يقول: أشهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمدًا رسول الله ﷺ، فمرّ بأسامة بن زيد، فطعنه فقتله، فلما رجع إلى رسول الله ﷺ أخبر بذلك، فقال له رسول الله ﷺ: قتلت رجلًا شهد أن لا إله إلا الله وأنّ رسول الله ﷺ! فقال: يا رسول الله، إنما قال تعوذًا من القتل، فقال رسول الله ﷺ: فلا شققت الغطاء عن قلبه، ولا ما قال بلسانه قبلت، ولا ما كان في نفسه علمت، فحلف بعد ذلك أنه لا يقتل أحدًا شهد أن لا إله إلا الله وأنّ محمدًا رسول الله ﷺ»^(٢).

الطائفة الثانية: آيات الصفح والبر

الآية الأولى: قال عزّ من قائل: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ

(١) صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٨٢، وصحيح مسلم، ج ٨، ص ٢٤٣.

(٢) تفسير القمي، ج ١، ص ١٤٩.

يُخْرِجُكُمْ مِّن دِينِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ ﴿٨﴾ [الممتحنة: ٨].

وقد استدل بها^(١) بعض العلماء لأصالة السلم في العلاقات الدولية وبين الجماعات الإنسانية. ويمكن تقريب ذلك بأن التعامل مع الآخر على أساس البرّ والعدل لا يكون إلا في جوٍّ من السلام، كما هو واضح، أو قل: إنها بدعوتها إلى البرّ به تزيد على ما يقتضيه السلم ويتطلبه من مجرد عدم التعدي على الآخر. ويؤيده ملاحظة الآية التالية لها، وهي قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَتَلُواكُم فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُم مِّن دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَن تَوَلَّوْهُمْ وَمَن يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ﴾ [الممتحنة: ٩]، وهذه الآية لا تنفي السلم مع غير المعتدي، وإنما تنهى عن موالاته، وعدم التولي لا يمنع من السلم، كما لا يخفى، فالسلم لا يعني التولي. ولا يتوهم أن البرّ في التعامل مع الآخر هو سلوك فردي، ويتعامل به الفرد مع الأفراد، وليس من السلوك الاجتماعي السياسي الذي يُتعامل به الكيان مع الكيانات السياسية، وهذا بخلاف السلم فهو من النوع الثاني أو شامل له؛ والوجه في بطلان هذا التوهم أن الخطاب في الآية للمؤمنين، وهو يصلح للإطلاق، وظاهر الآية الثانية - وهي تميم لما جاء في الآية الأولى - أن محطّ النظر هو التصرف العدائي الذي مورس على الجماعة المؤمنة من قبل الجماعة المعادية، حيث أخرجوهم من ديارهم وظاهروا على إخراجهم، وهذه سلوكيات عدائية ضد المؤمنين، لا بصفته الفردية، بل بصفته جماعة مؤمنة قد تولوا رسول الله ﷺ، وقد نهت الآية عن توليهم، ومعلوم أن التولي هو سلوك سياسي، يعبر عن اللجوء إليهم ونصرتهم.

الآية الثانية: آية الصفح: ﴿وَإِن تَدْعُوهُمْ إِلَى الْهُدَىٰ لَا يَسْمَعُوا وَتَرَاهُمْ يَنْظُرُونَ إِلَيْكَ وَهُمْ لَا يُبْصِرُونَ ﴿١١٨﴾ خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٨ - ١٩٩]؛ وقال تعالى: ﴿وَأَصْبِرْ عَلَىٰ مَا يَقُولُونَ وَأَهْجُرْهُمْ هَجْرًا جَمِيلًا﴾ [المزمل: ١٠].

(١) آثار الحرب - دراسة فقهية مقارنة، ص ١٢٤.

قال بعض المعاصرين: «لقد بنى الإسلام دعوته على السلم ونبذ العنف؛ والدليل على ذلك من مصادر التشريع الاسلامي..»، ثم استدلّ بآيات الصّفح والعفو^(١).

لكنّ قد يعترض على ذلك بأنّ هذه الآيات الكريمة يمكن حملها على السلوكيات الفردية، وليس السلوكيات السياسية العامة، ومنها: قرارات السلم والحرب التي تتخذ لأهداف كبرى، وليست شخصية.

والجواب: إنّ الخطاب في الآيات للنبي ﷺ، وهو رئيس دولة وقائد للمسلمين ويدير سياساتهم، فهي إن لم تكن أقرب إلى بيان السلوكيات العامة، فلا أقلّ من إطلاقها لها وللسلوكيات الفردية؛ ويشهد لذلك أيضًا أنّه إذا كان الحاكم للعلاقة مع الآخر هو الحرب فلا يبقى محل للعفو والصّفح، وحمل أوامر العفو والصّفح على خصوص المسلم والذمي دون غيرهما بعيد؛ لأنّ لسانها يأبى التقييد والتخصيص.

ب. آيات القتال وآيات السلام، الناسخ والمنسوخ

وثمة اعتراض عام يرد على الاستدلال بآيات السلم والصّفح والعفو ونفي الإكراه في الدين، وهو أنها منسوخة. فآيات السلم، ومنها: قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١] قيل: إنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَهْتَفُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، كما ذكر القمي^(٢)؛ وعن ابن

(١) بحوث في الفقه المعاصر، ج ٦، ص ٢٢٦.

(٢) قال القمي: «هي منسوخة بقوله: ﴿فَلَا تَهْتَفُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]»، تفسير القمي، ج ١، ص ٢٧٩. ولا تنافي بينهما ليدعى النسخ، كما سيتضح من الجواب على الاعتراض الثاني الآتي في المتن، وقال آخرون: نسختها ﴿فَأَقْضُوا الشَّرَائِنَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، نقل ذلك عن قتادة والحسن البصري، جامع البيان، للطبري، ج ١٠، ص ٤٤، و ٤٥.

عبّاس هي منسوخة بقوله: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ [التوبة: ٢٩]، وقال الحسن وقتادة ومجاهد: منسوخة بقوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] ^(١).

وآيات العفو والصفح والموادعة كلها مما ادّعي نسخها، ففي التبيان للشيخ، نقلاً عن ابن عباس أنه قال: «قوله: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ نسخ بقوله: «قاتلوهم حتى يقولوا: لا إله إلا الله؛ أو يقرّوا بالجزية».. وقال قتادة: نسخها آية السيف» ^(٢).

ونقل ابن الجوزي عن مقاتل بن سليمان قوله: «كل هؤلاء الآيات نسختها آية السيف» ^(٣). وتتكرر دعوى النسخ في عشرات الآيات القرآنية الآمرة بالإحسان والرفق والموادعة، ويدّعى أنها منسوخة بآية السيف. وتكثر هذه الدعوى في تفسير مقاتل بن سليمان ^(٤).

(١) كنز العرفان، ج ١، ص ٣٨٠.

(٢) التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٣١.

(٣) زاد المسير في علم التفسير، ج ٨، ص ١١.

(٤) وهذه بعض الآيات التي ذكر أنها منسوخة بآية السيف، منها: قوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَعْلَمُ اللَّهُ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾ [النساء: ٦٣]، راجع، تفسير مقاتل بن سليمان، ج ١، ص ٢٣٩؛ وكذا آية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَحْلُوا شَعَائِرَ اللَّهِ وَلَا الشَّهَرِ الْحَرَامَ وَلَا الْهَدْيَ وَلَا الْقَلَائِدَ وَلَا آمِنِينَ الْبَيْتِ الْحَرَامَ﴾ [المائدة: ٢]، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٧٧؛ وآية ﴿فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ﴾ [المائدة: ١٣]، راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٨٧؛ وكذا قوله تعالى: ﴿وَكَذَّبَ بِهِ قَوْمُكَ وَهُوَ الْحَقُّ قُلْ لَسْتُ عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: ٦٦]، أي مسيطر، راجع: المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٥٢؛ ومنها: قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: ١٠٧]، المصدر نفسه، ج ١، ص ٣٦٤؛ وقوله تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ [الأعراف: ١٩٩]، المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٣٠؛ وكذا قوله تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، المصدر

وتعليقاً على ذلك نقول:

أولاً: أمّا دعوى كون آية السلم منسوخة فهي دعوى ضعيفة، ولا دليل عليها، بل لا تصحّ؛ إذ لا موجب للنسخ؛ لأنّ كون السلم يمثل أصلاً في العلاقات لا يمنع من القتال في بعض الحالات؛ لأنّ بعض الناس لا ينفع معهم السلم؛ بسبب عدائيتهم وظلمهم أو لغير ذلك من الأسباب؛ على أنّ السلم يكون في كثير من الأحيان حاصلًا عقيب حالة قتالٍ، فهو في طول الحرب والقتال، فكيف يكون منافياً له؟!

قال الطبري في ردّ دعوى النسخ: «فأما ما قاله قتادة ومن قال مثل قوله، من أنّ هذه الآية منسوخة، فقول لا دلالة عليه من كتاب ولا سنة ولا فطرة عقل. وقد دللنا في غير موضع من كتابنا هذا وغيره على أنّ النسخ لا يكون إلا ما نفي حكم المنسوخ من كلّ وجه، فأما ما كان بخلاف ذلك فغير كائن ناسخاً. وقول الله في براءة: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥] غير نافٍ حكمه حكم قوله: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾»^(١).

وردّها من علمائنا الفاضل المقداد أيضاً، قائلاً: «والحقّ أنّها غير منسوخة؛ لتعلّق الصلح برأي الإمام وبحسب المصالح المتجدّدة، ويدلّ على عدم نسخها أنّ قوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ نزلت في سنة تسع، وبعث بها رسول الله ﷺ إلى مكّة، ثمّ صالح أهل نجران على ألفي حلّة ألف في صفر وألف في رجب»^(٢). ويمكن أن يقال: إنّ آية ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ ليست شاملة لأهل الكتاب، فلا ينافي ذلك صلحه مع نصارى نجران.

ثانياً: وكذا الحال في آيات العفو والصفح والموادة، فلا وجه لدعوى نسخها بآية السيف، بل هي في غاية الضعف؛ لأنه لا تنافي بينها وبين آية السيف لتصحّ

نفسه، ج ٢، ص ١٠٥، إلى موارد كثيرة جدّاً في تفسيره.

(١) جامع البيان، ج ١٠، ص ٤٥.

(٢) كنز العرفان، ج ١، ص ٣٨٠.

دعوى النسخ^(١). وهذه الدعوى لم تبتن على خبر يؤثر عن رسول الله ﷺ، وإنما هي رأي اجتهادي لمقاتل وغيره، وهو اجتهد لا يلزمنا بشيء، وهو مبتن على فهم خاص للإسلام، وهو فهم يرى أن الأصل في الإسلام الذي يحكم العلاقة مع غير المسلم هو السيف والقتل، ولهذا ادّعى أن آية السيف ناسخة لكل آيات الصلح والحوار ومداراة الآخر. هذا كله لو غضضنا الطرف عما اتهم به مقاتل من الكذب والدجل^(٢).

ومن جملة آيات الصفح التي ادّعى نسخها قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٩]، فقد نقل عن «ابن عباس وقتادة والسدي أنها منسوخة بآية السيف. واختاره أبو جعفر النحاس. وآية السيف هي قوله تعالى: ﴿فَنِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]». ورد السيد الخوئي هذه الدعوى بأن الالتزام بالنسخ يتوقف على «أن يكون ارتفاع الحكم الموقت بانتهاء وقته نسخاً. وهذا واضح الفساد؛ فإن النسخ إنما يكون في الحكم الذي لم يصرح فيه لا بالتوقيت ولا بالتأييد؛ فإن الحكم إذا كان موقتاً - وإن كان توقيته على سبيل الإجمال - كان الدليل الموضح لوقته، والمبين لانتهائه، من القرائن الموضحة للمراد عرفاً، وليس

(١) وقال بعض المفسرين في رفع التنافي بين آية السيف وآية ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣]: «يمكن قتالهم مع حسن القول في دعائهم إلى الإيمان»، تفسير مجمع البيان، ج ١، ص ٢٨٦.

(٢) راجع: ميزان الاعتدال، ص ١٥٤٢ - ١٥٤٣، ومن طريف ما روي عنه ما رواه البخاري، قال: «قال سفيان بن عيينة: سمعت مقاتلاً يقول: إن لم يخرج الدجال في سنة خمسين ومائة فاعلموا أنني كذاب»، المصدر نفسه، والتاريخ الصغير، للبخاري، ج ٢، ص ٢١٦.

هذا من النسخ في شيء؛ فإنَّ النسخ هو رفع الحكم الثابت الظاهر بمقتضى الإطلاق في الدوام وعدم الاختصاص بزمانٍ مخصوص. وقد توهم الرازي أنَّ من النسخ بيان الوقت في الحكم الموقت بدليل منفصل، وهو قول بيِّن الفساد، وأما الحكم الذي صرح فيه بالتأييد فعدم وقوع النسخ فيه ظاهر^(١).

وسأتي حديثً عن دعوى النسخ في المقام الثاني.

وهكذا اتضح أنَّ الوجه الثاني، وهو أصالة السلم، له ما يشهد له من كتاب الله تعالى؛ وقد يشهد لها أيضاً ما روي عن رسول الله ﷺ في مسيره إلى مكة عام الحديبية، فقد بركت به الناقة، فقال المسلمون: خلأت القصواء^(٢)، فقال ﷺ: ما خلأت القصواء، وما ذاك لها بخلقٍ، ولكنها حبسها حابس الفيل، ثم قال: والذي نفسي بيده، لا يسألوني خطة يعظمون فيها حرمة الله إلا أعطيتهم إياها^(٣)، فإنَّ مقصوده بالخطة التي تحفظ حرمة الله هي السلام، وقد استجاب فعلاً لخطة الصلح التي اقترحتها عليه قريش، مع أنَّ هذه الخطة تضمنت ما يوهم الضعف للمسلمين، عنيتُ بذلك إرجاع المسلمين عن دخول مكة ذاك العام، وإلزامهم بإرجاع من يأتيهم مسلماً، مع عدم إلزام قريش بإرجاع من يأتيها مرتدّاً من المسلمين. لكنَّ الأيام أثبتت أنَّ القبول بالصلح بهذه الشروط كان لصالح المسلمين.

ويبقى هذا الأصل محكِّماً ما لم يقدّم دليل على رفع اليد عنه.

ج. ما يدل على إبطال أصالة القتال والحرب

ما تقدّم كان استدلالاً على أصالة السلم، وقد اتضح تمامية دلالة بعض

(١) البيان في تفسير القرآن، ص ٢٨٩.

(٢) القصواء اسم ناقته ﷺ، وخالأت بمعنى امتنعت عن المشي، والخلاء للناقة كالحران للدابة، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ٥٨.

(٣) مسند أحمد، ج ٤، ص ٣٢٩، وصحيح البخاري، ج ٣، ص ١٧٨، والمصنف، لعبد الرزاق، ج ٥، ص ٣٣٢، وصحيح ابن حبان، ج ١١، ص ٢١٨، والمعجم الكبير، للطبراني، ج ٢٠، ص ١٠، والمغازي، للواقدي، ج ١، ص ٥٨٧.

الآيات القرآنية على المطلوب. ولكن لو أنَّ أحدهم رفض ما ذكرناه، ورأى أنَّ أصالة السلم غير تامة، فإننا نقول عندها: إنَّ أصالة القتال أيضًا غير تامة؛ لأن أدلتها ضعيفة، فيكون الوجه الثالث المتقدم أعلاه هو المتعين، والذي هو عبارة عن قصور الأدلة الإثباتية عن إثبات أصل السلم أو أصل القتال، وغاية ما يمكن الالتزام بها عندئذٍ أن الموقف يختلف باختلاف الموارد. وقد عرفنا أن الآية الثانية تدل عليه أيضًا. وأضيف إلى ذلك أنَّ ثمة وجوهاً أخرى قد يدعى دلالتها على نفي أصالة الحرب:

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]، فقد دلت هذه الآية بمفهومها على أنَّ القتل لا يُشرع في غير الموردين المذكورين، وهما: القصاص، ويكون في حالة العدوان الشخصي؛ والثاني: الفساد في الأرض، وهو من العدوان على الأمن الاجتماعي. ويشهد لسعة مفهوم الفساد لكل حالات الحرب على المجتمع والإخلال بأمنه قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جِزَاءٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، ونفي القتل في غير الموردين، وعده عملاً عدائياً معادلاً لقتل الناس جميعاً، يعني أنَّ أصالة القتال لا وجه لها.

وقد يعترض على الاستدلال بهذه الآية باعتراضين:

الاعتراض الأول: إنَّ الحكم المذكور هو من شرع من قبلنا.

ويرده: إنَّ الآية وإن كانت تتحدث عن شرع من قبلنا، لكنك عرفت في محل آخر^(١) أنَّ شرع من قبلنا حجة ما لم يثبت النسخ في شريعتنا. وحتى لو بنينا على أنَّ

(١) راجع: كتابنا «القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني»، ج ٢، ص ٤١٩ وما بعدها.

شرع من قبلنا منسوخ إلا إذا ثبت إمضاؤه فيمكن لنا أن نقول في المقام: إن هذه الآية قد تم الاستشهاد بها في الأخبار، مما هو ظاهر في بقاء حكمها، من ذلك ما جاء في معتبرة فضيل بن يسار قال: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي كِتَابِهِ: ﴿وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢]؟ قَالَ: مِنْ حَرَقٍ أَوْ غَرَقٍ، قُلْتُ: فَمَنْ أَخْرَجَهَا مِنْ ضَلَالٍ إِلَى هُدًى؟ قَالَ: ذَلِكَ تَأْوِيلُهَا الْأَعْظَمُ»^(١).. ويؤيده أيضًا ما في رسالة (المحكم والمتشابه) لعلي بن الحسين المرتضى، نقلًا من تفسير النعماني، بإسناده عن علي عليه السلام - في حديث - قال: «وَأَمَّا مَا لَفِظَهُ خُصُوصٌ وَمَعْنَاهُ عَمُومٌ فَقَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿مَنْ أَجَلَ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا﴾، فنزل لفظ الآية في بني إسرائيل خصوصًا، وهو جارٍ على جميع الخلق عامًا لكل العباد، من بني إسرائيل وغيرهم من الأمم، ومثل هذا كثير»^(٢). ولكن هذه الرسالة لم تثبت نسبتها للسيد المرتضى، ولا نسبة ما فيها إلى أمير المؤمنين عليه السلام، انظر: الملحق (٣) من ملاحق الكتاب.

الاعتراض الثاني: إن الآية ناظرة إلى حالات العدوان لأغراض الشخصية، وليست ناظرة إلى حالات القتال من أجل الدفاع عن النفس أو البلاد أو المستضعفين، أو إلى غير ذلك من حالات القتال المشروعة، فالقتل أو الفساد في الأرض المذكوران في الآية هما عملان يقدم عليهما الإنسان منطلقًا من أغراض شخصية؛ أمّا في حالة القتل الذي يستحق صاحبه القصاص فالأمر واضح؛ وأمّا المفسد فإنّ غاياته أيضًا شخصية حتى لو كان عدوانه على الأمن الاجتماعي، وعليه فمقتضى حصر الحلّة بهما أنّ الآية تكون ناهية عن سفك الدم في غير

(١) الكافي، ج ٢، ص ٢١٢.

(٢) وسائل الشيعة، ج ٢٩، ص ١٦، الباب ١ من أبواب القصاص، الحديث ١٩.

الموردين، مما يكون مساوفاً لهما في كونه من حالات الاعتداء التي يقدم عليها الأفراد لاعتبارات شخصية أو ما إلى ذلك، ولا شمول لها لحالات الحرب لأغراض عامة ومصالح نوعية، كما في القتال الابتدائي مثلاً. ولهذا فإن الآية قد نهت عن القتل، بينما الكلام في شرعية القتال، والقتال قد لا يستلزم القتل، فقد يسلم الطرف الآخر قبل سفك الدم.

وهذا الاعتراض لا يجري لرد الاستدلال بالآية على نفي قتل المرتد، كما مرّ في مبحث «من هو الآخر الديني؟»؛ لأن قتل المرتد هو قتل لفرد، حتى لو وجّه بوجود مصلحة نوعية.

وقد يرد اعتراض ثالث على الاستدلال بالآية، وهو أنّه حتى لو حملنا الآية على القتل لأغراض شخصية فإنّ الحصر فيها إضافي؛ إذ ثمة أسباب أخرى يشرع فيها القتل، كما في الحدود. وقد يقال: إنّ الأسباب الأخرى المشار إليها لو ثبتت فقد يتم إدخالها في الفساد، كما ذكر المحقق الأردبيلي^(١). لكنه لا يخلو من إشكال.

الوجه الثاني: ما ورد بعنوان «المسلم من سلم الناس من يده»، وهذا قد ورد في بعض الأخبار الصحيحة، منها: ما رواه الصدوق، عن أبيه، عن عبد الله بن جعفر الحميري، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «..ألا أنبئكم من المسلم؟ من سلم الناس من يده ولسانه»^(٢). والرواية من حيث السند معتبرة^(٣). وفي «معاني

(١) قال: «الظاهر أن ما يوجب القتل حداً داخل فيه (يقصد الفساد)، مثل: اللواط وزنى المحصن»، زبدة البيان في أحكام القرآن، ص ٦٦٦.

(٢) علل الشرائع، للصدوق، ج ٢، ص ٥٢٣، وصفات الشيعة، ص ٣١.

(٣) هارون بن مسلم ثقة وجيه. وأما مسعدة، قيل: عامي، وقيل: بترى، والبتريّة فرقة من فرق الزيدية، وقد وثقه السيد الخوئي على مبناه القديم؛ لكونه من رجال كامل الزيارات، «وإن لم يوثق صريحاً» على حدّ قوله، انظر: موسوعة الإمام الخوئي، ج ١٧، ص ٣٨٣، أما الشهيد الصدر فضعف رواياته؛ لعدم ثبوت وثاقته، انظر: بحوث في شرح العروة، ج ٣، ص ٩٠، وقد وثقه بعض الأعلام بطريقة أخرى، وهي ملاحظة متانة رواياته وقوة مضمونها، يقول

الأخبار» روى عن أبيه، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله^(١)، عن أبيه^(٢)، عن محمد بن أبي عمير، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه قال: «المسلم مَنْ سلم الناس من يده ولسانه، والمؤمن مَنْ اتَّمتنه الناس على أموالهم وأنفسهم»^(٣)، والحديث مروي من طرق السنّة باللفظ عينه^(٤).

والمستفاد من هذه الطائفة أنّ المسلم لا يصدر منه عمل يتسبب في إيذاء الناس وترويعهم، من المسلمين وغيرهم، ومن لم يسلم الناس من لسانه ويده فليس مسلماً، وأقلّ درجات نفي الإسلام عنه هو نفي الاستقامة على خطّ الإسلام، فيكون الفعل محرماً، وعليه فلو كان الحاكم لعلاقته مع الآخرين من غير المسلمين هو السيف فلا تكون صفة المسلم على الحال التي ذكرها الحديث الشريف.

لكن قد يعترض على الاستدلال بها بأنّ منصرف هذه الأخبار هو ما إذا كان العدوان شخصياً، دون ما إذا كان قتالاً لغرضٍ رساليّ، كالقتال الدعوي مثلاً.

الوجه الثالث: إنّ كون القتال والحرب في علاقة المسلم مع الآخر هو الأصل والقاعدة، إلا من أخرجته الدليل، كالذمي ومن ألحق به، هو أمرٌ لا نكاد نعقل أن يكون أصلاً دينياً ربانياً؛ وذلك بالالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: إنّ ثمة بديهية لا ينبغي التشكيك فيها، وهي أنّ الغاية القصوى

المجلسي الأول: «والذي يظهر من أخباره أنه ثقة؛ لأنّ جميع ما يرويه في غاية المتانة والموافقة لما يرويه الثقات، ولذا عملت الطائفة برواياته، كما عملت بروايات غيره من العامة»، لكنه ليس من رجال العدة، كما ظن السيد بحر العلوم في الفوائد الرجالية، ج ٣، ص ٣٣٨.

(١) هو أحمد بن محمد بن خالد البرقي، قال النجاشي: «وكان ثقة في نفسه، يروي عن الضعفاء، واعتمد المراسيل»، انظر: رجال النجاشي، ص ٧٦.

(٢) قال النجاشي: «وكان محمد ضعيفاً في الحديث»، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٥، ووثّقه الشيخ، أما ابن الغضائري فقال: حديثه يعرف وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل.

(٣) معاني الأخبار، ص ٢٣٩.

(٤) راجع: مسند أحمد، ج ٣، ص ٤٤٠، وسنن النسائي، ج ٨، ص ١٠٥.

للدين هي هداية الناس، لا قتلهم: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَرْسَلْنَاكَ شَهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا﴾ (٤٥) وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً ﴿[الأحزاب: ٤٥ - ٤٦]﴾. وقد كانت هداية إنسان عند رسول الله ﷺ أعظم من الدنيا بأجمعها، كما جاء في حديثه ﷺ لعليّ عليه السلام: «والله، لئن يَهْدِي بك رجلٌ واحدٌ خيرٌ لك من حُمُرِ النَّعَمِ»^(١)، وفي الخبر الذي رواه السرخسي، عن عبد الرحمن بن عائذ قال: كان رسول الله ﷺ إذا بعث بعثاً قال: «تألفوا الناس، وتأثروا بهم، ولا تغيروا عليهم حتى تدعوهم، فما على الأرض من أهل بيتٍ، من مدر ولا وبر، إلا أن تأتوني بهم مسلمين أحب إليّ من أن يأتوني بأبنائهم ونسائهم، وتقتلوا رجالهم»^(٢). وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «..فوالله، ما دفعتُ الحَرْبَ يوماً إلا وأنا أطمعُ أن تلحق بي طائفةٌ، فتَهْتَدِي بي، وتَعْشُوَ إلى ضَوْئِي، وذلك أحبُّ إليّ من أن أقتلها على ضلالها، وإن كانت تبوءُ بِاثَامِهَا»^(٣). ومن المعلوم أيضاً أن رسول الله ﷺ بُعث رحمةً، لا نقمةً، ومبشراً لا منقراً.. يقول بعض الفقهاء: «ووجوب الجهاد وجوب الوسائل لا المقاصد؛ إذ المقصود بالقتال إنما هو الهداية وما سواها من الشهادة، وأما قتل الكفار فليس بمقصودٍ، حتى لو أمكن الهداية بإقامة الدليل بغير جهاد كان أولى من الجهاد»^(٤).

الأمر الثاني: إن الهداية تحتاج إلى عملٍ دعويٍ دؤوب، والدعوة إلى الله تعالى وإلى رسالة الإسلام تكون بالكلمة الحسنة: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [النحل: ١٢٥]. وهذه الغاية، وهي الهداية، وتلك الوسيلة، وهي الدعوة إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة، لا تكونان في جوِّ الحرب، وإنما تحتاجان إلى ظرفٍ زمنيٍّ ملائم، ولا يمكنك أن تدعو الآخر إلى

(١) صحيح البخاري، ج ٤، ص ٥، وسنن أبي داود، ج ٢، ص ١٧٩.

(٢) السير الكبير، ج ١، ص ٧٩.

(٣) نهج البلاغة، ج ١، ص ١٠٤.

(٤) مغني المحتاج إلى معرفة ألفاظ المنهاج، ج ٤، ص ٢١٠.

الدين وتقييم عليه الحجاج والبراهين تحت ظلال الحراب والأسنة، فما دلّ على أنّ الهداية هي الغرض الأقصى والأسمى للدين هو في نفسه ينفي أصالة الحرب في الإسلام؛ لأنه إذا كان المطلوب قتال ومحاربة كل الناس من غير المسلمين فلن يبقى للدعوة وللهداية مناخ ملائم ومناسب، أو قلّ: إن ذلك الأصل لا ينسجم مع أصالة القتال.

ولا يكفي في تحقق الدعوة إلى الله تعالى دعوتهم فُيئِل بدء الحرب عند التقاء الصفوف، فتلك الدعوة ليست هي محطّ نظر أدلة الدعوة إلى الله تعالى، ولا ترمي إلى إقناع هؤلاء بالإسلام والردّ على أسئلتهم والإجابة عن شبهاتهم؛ فإن ظرف الحرب لا يلائم ذلك، وإنما غرضها مزيدٌ من الإعذار إلى الله تعالى قبل الشروع في الحرب، وهذا من مزايا الإسلام. كما أشرنا إليه في الباب الأول من فقه الجهاد.

ثم إذا كان الأصل الحاكم في العلاقة مع الآخر الديني هو الحرب والقتال، حتى بالنسبة إلى أهل الكتاب، فكيف تنهياً ظروف الحوار التي دعا إليها القرآن الكريم معهم؟! إن قوله: ﴿قُلْ يَٰأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦءَ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ ٱشْهَدُواْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤] يدعونا إلى محاورتهم ودعوتهم إلى الكلمة السواء، وهذا لا يكون في حالة الحرب!

أجل، ذكرنا في الباب الثاني من كتاب فقه الجهاد أنه في بعض الحالات قد يكون القتال هو الوسيلة الوحيدة لإيصال صوت الهدى إلى البشرية، كأن يقف جماعة حجر عثرة أمام انتشار صوت الحق والنور، ويمنعون من تعرف الناس على الإسلام وصوته، فعندها يكون من المبرر إزالة الحواجز ورفع العوائق.

إنه؛ وعلى ضوء المبدئين المذكورين، يكون من المستبعد جداً أن يكون الأصل في التشريع الإسلامي هو القتال، ويكون السلم استثناءً؛ لأن ذلك لن يبقى محلاً للهداية والدعوة إلى الله تعالى بالموعظة الحسنة.

خلاصة الكلام

إنه لا يبعد أن الأصل / القاعدة العامة الحاكمة للعلاقات الدولية والإنسانية الإنسانية هو السلم، ولا يرفع عنها اليد إلا بدليل. ولو أننا لم نسلّم بأصالة السلم فبال تأكيد أننا لا نسلّم أيضًا بأصالة القتال في العلاقات المشار إليها، ويكون الموقف الشرعي هو ما ذكر في الوجه الثالث المشار إليه، من أنه ليس لدينا أصل حاكم للعلاقة، وأنّ الموقف يختلف من موردٍ لآخر، حسب ما ينهض عليه الدليل.

المقام الثاني

الهدنة

الهدنة هي عقدٌ يتضمن صيغة قانونية لإيقاف الحرب القائمة، أو لمنع حدوث الحرب الداهية التي لاحت نُذرها. وطرفا هذا العقد هما: المسلمون والمحاربون. فما هو تعريف الهدنة؟ وما هي شروطها؟

أولاً: تعريف الهدنة

وتسمى أيضًا موادة^(١)، ومعاهدة، ومسألة، ومصالحة^(٢)، وقال العلامة الحلي: «المهادنة والموادة والمعاهدة ألفاظ مترادفة»^(٣)، ونحوه ما قاله الشربيني^(٤).

الهدنة لغة: مشتقة من الهدون، وهو السكون والاستقامة. قال ابن فارس: «هدن: الهاء والdal والنون: أصيل يدل على سكون واستقامة. سمعت أبا الحسن علي بن إبراهيم القطان يقول: سمعت ثعلبًا يقول: تهادن الأمر: استقام، وقال غيره: ومنه قياس الهدنة»^(٥). وفي لسان العرب قال: «وأصل الهدنة السكون بعد

(١) تحفة الفقهاء، للسمرقندي، ج ٣، ص ٢٩٧.

(٢) مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٦٠.

(٣) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٥٢.

(٤) مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٦٠.

(٥) معجم مقاييس اللغة، ج ٦، ص ٤١.

الهِبْج»^(١).

الهدنة اصطلاحاً: عرفها الشيخ الطوسي بترك القتال، قال: «الهدنة والمعاهدة واحدة، وهو وضع القتال وترك الحرب إلى مدة من غير عوض»^(٢). وتعريفها بترك القتال هو ما ذهب إليه العلامة أيضاً^(٣). وعرفها المحقق في الشرايع بقوله: «المهادنة، وهي: المعاقدة على ترك الحرب مدة معينة»^(٤). ونحوه ما قاله العلامة في القواعد^(٥). وهو ما يشير إليه تعبير الشربيني: «..وشرعاً مصالحة أهل الحرب على ترك القتال مدة معينة بعوض أو غيره، سواء فيهم من يقرّ على دينه ومن لم يقرّ»^(٦). وبالصلح أيضاً عرفها ابن حجر، قال: «هي الصلح على ترك القتال بعد التحرك فيه»^(٧).

ونشير هنا إلى عدة أمور نستجلي من خلالها معنى الهدنة:

أ - إن المناسبة بين المعنى اللغوي للهدنة وبين الهدنة بمعناها المصطلح واضحة؛ فالهدنة بمعناها الفقهي تحتزن هذا المعنى الذي ذكره اللغويون، ففيها هدون أي سكون بعد هياج، وفيها استقامة بعد اعوجاج.

ب - إن تعريف الشيخ، وكذا العلامة في بعض كتبه، بأن المهادنة هي ترك القتال لا يخلو من إشكال؛ فإن ترك القتال هو من نتائج المهادنة، لا أنه عينها، كيف وقد يكون ترك القتال بدون اتفاق؟! كما لو تعب الطرفان المتحاربان، فتوقفا عن التقاتل، وتحقق الهدون خارجاً، فهذه هدنة بالمعنى اللغوي، ولكنها ليست هدنة بالمعنى الفقهي القانوني. فالصحيح، كما ذكر المحقق الحلي والشربيني

(١) لسان العرب، ج ١٣٢، ص ٤٣٥.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ٥٠.

(٣) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ٢١٦، وتذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٥٢.

(٤) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥٤.

(٥) قواعد الأحكام، ج ١، ص ٥١٦.

(٦) مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٦٠.

(٧) فتح الباري، ج ٦، ص ١٩٩.

وغيرهما، أنها معاهدة أو معاهدة أو مصالحة بين المسلمين وأهل الحرب، وثمرته إيقاف الحرب، على حسب ما يتوافق عليه الطرفان.

ج - إنَّ للهدنة في الفقه القانوني تعريفاً يلتقي جزئياً مع المصطلح الفقهي؛ فقهاء القانون الدولي يعرفون الهدنة بأنها «وقف العمليات الحربية بين طرفي القتال بناءً على اتفاق المتحاربين»، وهي غالباً ما تسبق إقرار اتفاقية صلح، فتكون بمثابة الأساس التمهيدي لاتفاقيات الصلح، ولذلك فهي عادة ما تكون مؤقتة، وقد يعود الطرفان بعدها إلى الحرب. وللهدنة عندهم أنواع، أهمها: الهدنة الإنسانية. والفارق بين المصطلحين الفقهي والقانوني أنَّ الهدنة في المصطلح الفقهي أوسع منها في المصطلح القانوني، فهي عند الفقهاء مطلق الاتفاقية التي توقف الحرب ولو تضمنت اتفاقاً أوسع من مجرد إيقاف العمليات الحربية، كما حصل في صلح الحديبية، وبعبارة أخرى: الفقه لم يُشِرْ إلى أنَّ لاتفاقية وقف الحرب مرحلتين: إحداهما تسمى: هدنة؛ والأخرى: صلح؛ كما هو الحال في القانون. ومن جهة أخرى، فالهدنة عند مشهور الفقهاء مؤقتة، ولا تكون دائمية، ولو تضمنت معنى الصلح؛ وأما في القانون فالهدنة مؤقتة، والصلح يكون دائماً.

د - إنَّ الصلح في الفقه هو باب مستقل^(١)، وقد عده الفقهاء من أبواب المعاملات. قال السيد الخوئي: «الصلح عقد شرعي للتراضي والتسالم بين شخصين في أمر، من تملك عين أو منفعة أو إسقاط دين أو حق أو غير ذلك، مجاناً أو بعوض»^(٢)، ولم يُشِرْ في فروع مبحث الصلح إلى شموله للصلح على وقف

(١) وليس مرجعه إلى سائر العقود، قال العلامة الحلي: «الصلح عقد مستقل قائم بنفسه، ليس بيعاً، فلا تجب مساواته له في أحكامه»، تذكرة الفقهاء، ج ١١، ص ٣٥٨، قال السيد الخوئي: «الصلح عقد مستقل، ولا يرجع إلى سائر العقود وإن أفاد فائدتها، فيفيد فائدة البيع إذا كان الصلح على عين بعوض، وفائدة الهبة إذا كان على عين بغير عوض، وفائدة الإجارة إذا كان على منفعة بعوض، وفائدة الإبراء إذا كان على إسقاط حق أو دين»، منهاج الصالحين، ج ٢، ص ١٩٣.

(٢) منهاج الصالحين، ج ٢، ص ١٩٢.

الحرب، مع أن تعريفه المذكور بقريضة فقرة «أو غير ذلك» شامل للتراضي والتسالم على وقف القتال بين الطرفين المتحاربين، فتدخل الهدنة في الصلح.

هـ - ثم إنَّ اللاف في أمر الاصطلاح الفقهي، أعني الهدنة^(١)، والذي اختير للتعبير عن عقد الصلح مع العدو بهدف إيقاف الحرب، أننا لا نجد له أصلاً في الكتاب بهذا المعنى، وإنما الوارد في الكتاب مصطلح المعاهدة والسلم؛ وأما في السنة فالوارد هو مصطلح الصلح، كما في صلح الحديبية، والذي ابتدأه النبي ﷺ بقوله: «هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله قريشاً»، بعد أن اعترض موفد قريش سهيل بن عمرو على عبارة: «هذا ما صالح عليه محمد رسول الله ﷺ...»^(٢). أجل، ورد مصطلح الهدنة في السنة على نحوٍ نادر^(٣).

ثانياً: حكم الهدنة

ونتحدث في هذه النقطة حول حكم الهدنة، فهل يجوز إبرام الهدنة مع العدو أم لا؟ ثم بعد إثبات الجواز في مقابل الحرمة نأتي إلى بيان هل يمكن الحكم أحياناً بوجوب الهدنة أم لا؟ وفي المرحلة اللاحقة نطرح سؤالاً آخر، وهو: هل يجب

(١) هذا هو المشهور في كلماتهم، ولكن الفاضل المقداد يظهر منه أن التعبير الأساس هو الصلح، قال: «واعلم أن الصلح، ويقال له: الهدنة، جائز شرعاً؛ لأن النبي ﷺ صالح أهل مكة عام الحديبية»، كنز العرفان، ج ١، ص ٣٨٠.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة، ص ٥٠، ومسنند أحمد، ج ١، ص ٣٤٢، والمستدرک، للحاكم، ج ٢، ص ١٥٣، والسنن الكبرى، للبيهقي، ج ٨، ص ١٨٠، والسيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٧٨٢، إلى غيرها من المصادر.

(٣) ورد في خبر رواه البخاري في باب الصلح مع المشركين، «قال عوف بن مالك، عن النبي ﷺ: ثم تكون هدنة بينكم وبين بني الأصفر»، صحيح البخاري، ج ٣، ص ١٦٨، وورد لفظ الهدنة في رواياتنا للإشارة إلى العلاقة التي تحكم المؤمنين مع سلاطين الجور، ففي الخبر عن حكم السراج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «ما ترى فيما يحمل إلى الشام من السروج وأداتها؟ فقال: لا بأس، أنتم اليوم بمنزلة أصحاب رسول الله ﷺ، إنكم في هدنة، فإذا كانت المباينة حرم عليكم أن تحملوا إليهم السلاح والسروج»، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٥٤، ونحوه غيره. ويحتمل أن تكون الهدنة هنا واردة بمعناها اللغوي.

الوفاء بعقد الهدنة بعد إبرامه بشروطه أم لا؟ أي هل هو عقد جائز أم لازم؟
فالكلام في أمور:

الأمر الأول: مشروعية الهدنة

لا شك في جواز الهدنة ومشروعيتها. وقد نفى بعض فقهاءنا الخلاف عن ذلك، بل ادّعى الإجماع^(١) على ذلك بقسميه^(٢)؛ ويدل على المشروعية الكتاب والسنة:

أما الكتاب فهناك مجموعتان من الآيات تدلان على المطلوب:

المجموعة الأولى: آيات المعاهدة، وعمدتها قوله تعالى^(٣): ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤]، وقال سبحانه: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقِيمُوا لَكُمْ فَأَسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧]. إن هاتين الآيتين من سورة براءة تؤكدان على رعاية العهود ولزوم الوفاء بها، والهدنة من مصاديق العهود، بل يمكن القول: إن المراد بالمعاهدة فيهما هي الهدنة؛ لأنها تتحدث عن معاهدات خارجية، والمعاهدات المعروفة تاريخياً كانت من جنس الهدنة.

وقد قيل بانتهاء مفعول آيات الهدنة والصلح. وهذا ما تقدم منا عدم صحته في بحث أصالة السلم، وسوف يأتي مزيد توضيح له في الحديث الآتي عن المعاهدات والمواثيق.

المجموعة الثانية: آيات السلم، وعمدتها قوله تعالى^(٤): ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٥٢.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٩٣.

(٣) استدلل به في المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٢٩٣.

(٤) استدلل بها كثيرون، راجع: المبسوط، ج ٢، ص ٥٠، وتذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٥٢، وفقه

فَأَجْنَحْ لَهَا ﴿[الأنفال: ٦١]﴾. والآية وردت عقيب الأمر بإعداد القوة الرادعة، وليس عقيب أمرٍ بالقتال، وعقبت مفرعة على ذلك بالدعوة إلى التزام السلام في حال جنح الآخرون له، وهذا ما جعلنا نستنتج منها أنَّ السلم هو المبدأ الأساس الذي يحكم العلاقة مع الآخر.

وأما الاعتراض على الآية المذكورة بدعوى كونها منسوخةً بقوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الشَّرَائِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، كما عن ابن عباس^(١)، أو بقوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْآعِلُونَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتْرُكَكُمْ أَعْمَالَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، كما عن تفسير القمي^(٢)، فقد ردّدنا عليه في المقام السابق (مبحث أصالة السلم)، وقلنا: إنّه لا موجب لدعوى النسخ؛ لعدم التنافي بين آية القتال وآية السلم؛ إما لاختلاف الحال^(٣)، فيكون لكل من السلم والقتال ظروفه، والقتال نفسه قد يقتضي السلم لأكثر من سبب؛ أو لأنّ آية السلم أخص من آية القتال؛ ولا تنافي أيضًا بين آتي السلم المذكورتين؛ والوجه في عدم التنافي بينهما هو أن الآيتين هما من المطلق والمقيد، فالثانية نهت عن السلم المذلل، والأولى أمرت بالتزام السلم مطلقًا، يخرج عن ذلك صورة السلم المذلل، ويبقى الباقي، وهو صورتان: صورة السلم مع كون القوّة لصالح المسلمين؛ وصورة كون السلم غير مذلّ لهم ولا كانوا في موقع القوة، بل كانت القوة متكافئة بينهم وبين عدوهم. ولعله لما ذكرنا قال في الرياض: إِنَّ آيَةَ ﴿وَأَقْضُوا الشَّرَائِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [الأنفال: ٦١] «ليست بمنسوخة عندنا»^(٤). وقد نبهنا غير مرة إلى أنّ دعاوى النسخ، التي

القرآن، للراوندي، ج ١، ص ٣٥٤.

(١) كنز العرفان، ج ١، ص ٣٨٠.

(٢) تفسير القمي، ج ١، ص ٢٧٩.

(٣) قال العراقي: «ومع الدوران بين نسخها بآية ﴿وَأَقْضُوا الشَّرَائِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [النساء: ٨٩] أو تخصيصها بزمان المهادنة كان التخصيص مقدّمًا، كما هو الديدن في الصنعة المألوفة»، شرح

تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٣٨.

(٤) رياض المسائل، ج ٧، ص ٤٩٤.

كثرت في كلمات المفسرين، هي دعاوى اجتهادية في معظم الأحيان، فلا تقبل ولا يركن إليها إلا بعد إحراز التنافي بين الآيتين، مع عدم إمكان الجمع العرفي بينهما، حتى لو لم يرد ذلك في الأحاديث المعتبرة.

المجموعة الثالثة: ما استدلل به الفقهاء على أن «الكفار - مشركين أو كتابيين - خارج الدولة قد تنشأ معهم علاقات سلام تعاقدية». وذكرت في هذا الصدد آيتان، وعمدتهما قوله تعالى: ﴿وَأَمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْذِرْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]. قال الشيخ شمس الدين: «فإن «القوم» مطلقٌ يشمل من كان كتابياً ومشركاً. وفرض وجود الخيانة فرغ وجود حالة استئمان وتعاقد على المعاشة؛ إذ بدون ذلك يكون الغدر، لا الخيانة. كما أن التبدد فرع أن يكون في اليد شيء من المعاقدة والمعاهدة، فينبذه الرسول بعد أن نبذوا ما بأيديهم منه. وهذا يعني أن تكون العلاقات بين الطرفين علاقات سلام، فيخونها الكافرون. وهو - أعني خيانة قوم - إنما يتصور من رعايا دولة أخرى، اللهم إلا في صيغة الدولة الكونفدرالية»^(١).

وأما من السنة فيكفينا الاستدلال على شرعية الهدنة بسيرة النبي ﷺ؛ فقد «صالح قريشاً عام الحديبية على ترك القتال عشر سنين»^(٢). وصلاح الحديبية ثابت بشكل قطعي، قال المحقق العراقي: «يدل عليه فعل النبي ﷺ المعلوم من السير والتواريخ»^(٣).

هذا من السنة الفعلية؛ وأما من السنة القولية فقد قال علي بن أبي طالب في عهده لملك الأشتر لما ولاه مصر: «وَلَا تَدْفَعَنَّ صَلَاحًا دَعَاكَ إِلَيْهِ عَدُوُّكَ وَلِلَّهِ فِيهِ رِضًا؛ فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَاً لِحُبُودِكَ، وَرَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ وَأَمْنًا لِبِلَادِكَ، وَلَكِنَّ الْحَذَرَ كُلَّ الْحَذَرِ مِنْ عَدُوِّكَ بَعْدَ صَلَاحِهِ؛ فَإِنَّ الْعَدُوَّ رُبَّمَا قَارَبَ لِيَتَغَفَّلَ، فَخُذْ بِالْحَزْمِ، وَاتَّهِمْ فِي ذَلِكَ

(١) جهاد الأمة، ص ٤٠١.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ٥٠.

(٣) شرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٣٨٠.

حُسْنِ الظَّنِّ»^(١).

وهذه الأدلة مطلقة وشاملة لأهل الكتاب والمشركون، بل إنَّ محور معظمها هم المشركون، فيكون دخول أهل الكتاب في الحكم ثابتاً بالأولوية. وتجدر الإشارة هنا إلى أنَّ ما جاء في المجموعتين الأولى والثانية من القرآن يمكن التمسك بإطلاقهما لإثبات شرعية الهدنة حتى لو كانت دائمة، وهو الأمر الذي سنعود إليه لاحقاً؛ بينما المجموعة الثالثة لا تصلح لإثبات ذلك؛ لأنَّ آية النبذ وإن كشفت عن وجود اتفاق، بيد أنها لا تفصح عن ذلك الاتفاق، وهل هو شامل للاتفاق الدائم مع الآخر أم أنه ناظر إلى خصوص الاتفاق المؤقت؟ والثاني لا يشكك فيه الفقهاء؛ ولكن الأول مرفوض، فهم يرون أنه لا يعقد مع الآخر المشترك اتفاق هدنة دائم. والآية ليست بصدد البيان من هذه الجهة؛ ليطمسك بإطلاقها، وإنما بصدد بيان جواز النبذ عند خوف الخيانة. وهكذا فإنَّ ما جاء في صلح الحديبية لا ينفع لإثبات ذلك، كما هو واضح. وما جاء في عهد عليٍّ عليه السلام للأشتر ربما يناقش في إطلاق الصلح فيه للصلح الدائم؛ لقوله عليه السلام في تبرير اللجوء إلى خيار الصلح: «فَإِنَّ فِي الصُّلْحِ دَعَاً لِحُبُودِكَ، وَرَاحَةً مِنْ هُمُومِكَ»، فإنَّ الدعة تكون مؤقتة ريثما يستعيد الجند استعدادهم.

الأمر الثاني: هل تجب الهدنة؟

لا يخفى أنَّه تارة لا يكون في المهادنة مصلحة أبداً، بل يكون فيها مفسدة شديدة، وفي هذه الحالة تكون محرمة، كما لو كانت في غير صالح المسلمين، وسوف تتسبب في خسارتهم وتضررهم، أو موجبة لذلتهم وهوانهم، وهذا ما دلَّ عليه قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَاحِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَهْمًا لَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]. إنَّ السلم المذل هو عمل محرَّم، ولا يجوز الإقدام عليه. وتارة أخرى، يكون ثمة مصلحة تدعو للمهادنة. والمصلحة قد تكون راجحة

(١) نهج البلاغة، ج ٣، ص ١٠٥.

دون أن يزاحمها مفسدة، وفي هذه الحالة تكون المهادنة حسنة ومستحبة؛ وتارة أخرى تكون شديدة وعالية، وربما كان في تركها مفسدة، وفي هذه الحالة يمكن القول بوجوب الهدنة بحسب ما تقتضيه القاعدة؛ تحصيلًا للمصلحة ودرءًا للمفسدة. وهذا ما ذهب إليه غير واحد من الفقهاء، ومنهم: العلامة الحلي في القواعد، قال: «وهي جائزة مع المصلحة للمسلمين، وواجبة مع حاجتهم إليها؛ إما لقلتهم؛ أو لرجاء إسلامهم مع الصبر؛ أو ما يحصل به الاستظهار؛ فإن لم تكن حاجة ولا مضرة لم تجب الإجابة، بل ينظر إلى الأصلح؛ فإن كان في طرف الترك لم تجز المهادنة»^(١). وهذا ما نصّ عليه الشهيد الثاني أيضًا، قال: «ثم مع الجواز قد تجب مع حاجة المسلمين إليها؛ وقد تباح لمجرد المصلحة التي لا تبلغ حد الحاجة، ولو انتفت انتفت الصحة»^(٢).

بيد أن للعلامة الحلي رأيًا آخر طرحه في المنتهى والتذكرة، نفى فيه وجوب الهدنة على كل حال. قال في المنتهى: «الهدنة ليست واجبة على كل تقدير، سواء كان بالمسلمين قوة أو ضعف، لكنها جائزة؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]؛ وللايات المتقدمة، بل المسلم يتخير في فعل ذلك برخصة ما تقدم؛ وبقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]، وإن شاء قاتل حتى يلقي الله شهيدًا؛ عملاً بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَتِّلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠]، وبقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يُلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً﴾ [التوبة: ١٢٣]؛ وكذلك فعل سيدنا الحسين عليه السلام، والنفر الذين وجههم النبي صلى الله عليه وآله إلى هذيل، وكانوا عشرة فقاتلوا مائة حتى قتلوا ولم يفلت منهم أحد إلا خبيب، فإنه أسر وقتل بمكة. وهادن رسول الله صلى الله عليه وآله يهود يثرب عند ابتداء هجرته»^(٣). واستظهر في الجواهر أن هذا هو رأي المحقق في

(١) قواعد الأحكام، ج ١، ص ٥١٦.

(٢) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٤٠٠.

(٣) منتهى المطلب، ج ١٥، ص ١٢٢، وراجع: تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٥٨.

الشرائع أيضًا^(١).

إن مستند العلامة - كما هو ظاهر كلامه - للحكم بجواز الهدنة وعدم وجوبها أحد أمرين، نظرهما، ونرى مدى دقتهما:

المستند الأول: إن ذلك هو نتيجة الجمع بين الأدلة؛ فمن جهة لدينا ما يدلّ على جواز المهادنة، وهو الآية: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]، والآية: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]؛ ومن جهة أخرى لدينا أوامر القتال. وليس هناك ناسخ ومنسوخ بينهما؛ لعلمنا ببقاء حكم القتال؛ وعلمنا ببقاء حكم الهدنة في الشريعة. ودعوى النسخ تقدّم وهنّها. فيكون مقتضى الجمع بينهما حمل الأوامر في الجهتين على التخيير وإسقاط الإلزام.

واعترض عليه المحقق الكركي بأن آية ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ لا تنافي آيات القتال؛ ليصار إلى التخيير. والوجه في عدم المنافاة أن «الأمر بالقتال مقيّد؛ بمقتضى ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]»^(٢). فدليل النهي عن إلقاء اليد في التهلكة أخصّ مطلقاً من أدلة القتال، ولازمه وجوب المهادنة والكف عن القتال في المورد الذي يكون فيه إلقاء للنفس في التهلكة.

واستغرب بعض الفقهاء من كلام المحقق الكركي في إبطال استدلال العلامة بهذه الآية:

أولاً: بأن «الأخذ بهذا التقييد لازمه حرمة القتال في كل مورد يوجب التهلكة، فيشمل ما لو استلزم تهلكة فرد أو أفراد، فيحرم القتال حينئذٍ عليهم أو عليه، وإن كان واجباً على غيرهم من المسلمين المقاتلين. وبناءً عليه فلا يختص حكم وجوب التفصي عن التهلكة بما إذا انطبق ذلك على الصلح، بل يشمل أيضاً الفرار وكل ذريعة أخرى من النجاة من التهلكة، فلا بد أن يكون الفرار أيضاً

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٩٥، وإن احتمل بعد ذلك حمل الجواز في كلامه على الجواز بالمعنى الأعمّ الذي يلتقي مع الوجوب، المصدر نفسه.

(٢) جامع المقاصد، ج ١، ص ٤٦٧.

واجباً في هذه الصورة كالصلح. وفي هذا الكلام ما لا يخفى من الغرابة! ^(١).
 أقول: إنه لا يسعنا إلزام المحقق الكركي بهذا اللازم؛ إذ قد لا يكون رأيه في
 التهلكة المحرمة في المقام هو التهلكة الفردية، بل التهلكة الاجتماعية؛ لأنّ التهلكة
 في كل موردٍ بحسبه. فالتهلكة في المجال الفردي تكون بإقدام الفرد على أعمال فيها
 موته أو إصابته بشلل أو ما إلى ذلك، دون أن يكون فيها مبرر عقلائي أو ديني؛
 وأما التهلكة في المجال الاجتماعي فتكون بالإقدام على أعمال تستلزم إهلاك
 المجتمع، وليس الأفراد. والالتزام بخيار الهدنة وإيقاف الحرب إنّما يشرع لدفع
 التهلكة الاجتماعية، لا الفردية. وسيوضح ذلك أكثر فيما سنذكره بعد قليل.

ثانياً: «إنّ الأمر بالعكس، بمعنى أنّ أدلة وجوب حفظ النفس وحرمة إلقاء
 النفس بالتهلكة هي التي تُقيّد بأدلة الجهاد؛ لوضوح أنّ خروج ما يوجب إلقاء
 النفس في التهلكة من مصاديق الجهاد الواجب يوجب تخصيص الأكثر، بل
 خروج الفريضة الإلهية عن وضعها ومكانها بالكلية» ^(٢). فكأنه يريد القول: إنّ
 المطلق في المقام هو أدلة إلقاء النفس في التهلكة، ونخرج منها حالات الجهاد. أما
 لو جعلنا المطلق هو أدلة الجهاد، وأخرجنا منها بالتخصيص حالات إلقاء النفس
 من التهلكة، فسوف يلزم تخصيص الأكثر، بمعنى أنه لن يبقى إلا القليل من
 الموارد التي يجب فيها الجهاد، ولا يتحقق إلقاء النفس في التهلكة.

وقد يقال: إنه لا وجه للتقييد بالنحوين المشار إليهما؛ لأنّ النسبة بين أدلة
 الجهاد وبين أدلة النهي عن التهلكة ليست نسبة العموم المطلق، بل هي نسبة
 العموم من وجه؛ فمادة الاشتراك هي الجهاد المستلزم للتهلكة، وهذا تتعارض فيه
 الأدلة؛ ومادة الافتراق من جهة الجهاد هو الجهاد الذي لا يستلزم إلقاء اليد في
 التهلكة؛ ومادة الافتراق من جهة دليل إلقاء اليد في التهلكة هي الموارد الموجبة
 للوقوع في الهلكة غير الجهاد، كحالات الانتحار.

(١) الهدنة، للسيد الخامني، ص ١٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٨.

نعم، ثمة وجه آخر، وهو أن يقال: إن تقديم دليل النهي عن التهلكة على دليل الجهاد لا يُبقي لدليل الجهاد موردًا، ويؤدي إلى إلغائه، إلا في القليل النادر، وهو مورد القتال الذي ليس فيه تهلكة؛ وذلك بخلاف تقديم دليل الجهاد على دليل النهي عن إلقاء النفس في التهلكة؛ فإنه يُبقي لدليل النهي عن التهلكة موارد كثيرة، وهي كل ما عدا الجهاد. وفي كل حالة من هذا القبيل يقدم الدليل الذي لا يكون تقديمه مستلزمًا لإلغاء الآخر، وهو في المقام دليل الجهاد.

ولكننا نعتقد أن هذه الإجابة من أصلها غير موفقة؛ لأنها مبنية على الإقرار بكون الجهاد هو من إلقاء اليد بالتهلكة، لكنه جائز؛ بدليل الاستثناء. والحال أن الأقرب في المقام أن يقال: إنه لا علاقة للنهي عن إلقاء اليد في التهلكة بالجهاد، كما لا علاقة له بالخمس أو الزكاة؛ فهذه الواجبات خارجة عن مفهوم التهلكة بالتخصيص، لا بالتخصيص؛ لأن هذا الواجبات، وعلى رأسها الجهاد، فيها قوام المجتمع وحفظه، وعدم تشريعها هو من الإلقاء في التهلكة. وبعبارة أخرى: إن التهلكة هنا لا ينظر إليها نظرة فردية، بل نظرة اجتماعية عامة، وبهذه النظرة لا يكون الجهاد من إلقاء اليد في التهلكة، كما ذكرنا.

المستند الثاني: إن ما فعله الإمام الحسين عليه السلام من الإقدام على القتال، مع أن موازين القوى لصالح عدوه، يدل على عدم وجوب الهدنة؛ إذ لو كانت واجبة لما أقدم عليه السلام على خيار الاستشهاد، وكذا الصحابة من هذيل الذين ذكرنا قصتهم في فقه الجهاد عند الحديث عن معارك رسول الله صلى الله عليه وسلم.

وأورد عليه:

أولاً: ما ذكره المحقق الكركي في جامع المقاصد قائلًا: «وأمّا فعل الحسين صلوات الله عليه فإنه لا نعلم منه أن المصلحة كانت في المهادنة وتركها، ولعله عليه السلام علم أنه لو هادن يزيد عليه اللعنة لم يف له، أو أن أمر الحق يضعف كثيرًا بحيث يلتبس على الناس، مع أن يزيد لعنه الله كان متهتكًا في فعله، معلنا بمخالفة الدين، غير مDAHن كأبيه لعنة الله عليهما، ومن هذا شأنه لا يمتنع أن يرى إمام الحق وجوب جهاده وإن علم أنه يستشهد؛ على أنه عليه السلام في الوقت الذي تصدى للحرب

فيه لم يبقَ له طريق إلى المهادنة؛ فإن ابن زياد لعنه الله كان غليظاً في أمرهم عليه السلام، فربما فعل بهم ما هو فوق القتل أضعافاً مضاعفة»^(١). وما ذكره مرجعه إلى أمرين: الأول: إنَّ المهادنة مع شخصية كيزيد لم تكن لصالح الدين والحق؛ الثاني: إنه لو هادن فإنه من غير المعلوم أن الطرف الآخر أهل وفاء بالعهود. وما ذكره متينٌ.

ثانياً: ما ذكره صاحب الجواهر؛ فإنه بعد أن اختار الوجوب، كجامع المقاصد، أشار إلى بعض ما ذكره الكركي من الجواب عن الاستشهاد بفعل الإمام الحسين عليه السلام. ولكنه ذكر إجابةً أخرى، وهي أن ما وقع منه عليه السلام هو «من الأسرار الربانية والعلم المخزون..؛ على أنه له تكليفٌ خاصٌّ قد قدم عليه، وبادر إلى إجابته، ومعصوم من الخطأ لا يعترض على فعله ولا قوله، فلا يقاس عليه من كان تكليفه ظاهر الأدلة، والأخذ بعمومها وإطلاقها»^(٢). وقريب منه ما ذكره بعض الفقهاء، من أنه «قضية في واقعة، وهو من السنّة الفعلية التي ليس لها لسان الإطلاق والتقيد، ولذا لا يمكن الأخذ بإطلاق الحكم المستفاد منها»^(٣).

ولكننا لا نوافق على ذلك. والصحيح أنَّ فعله عليه السلام ليس عملاً تعبدياً غيبياً؛ فقد برّره عليه السلام بتبريرات واضحة، وعناوين قرآنية جلية. وما ذكره المحقق الكركي متينٌ. وإنَّ حمل فعله على الأسرار الغيبية يعني إسقاطه عن دائرة الاقتداء. وقد ذكرنا في محله^(٤) أنَّ الإمام الحسين عليه السلام طرح في تبرير ثورته عناوين إسلامية قرآنية عامة، من قبيل: عنوان الإصلاح، ومواجهة الظالمين، والأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، وكان بذلك يريد إقامة الحجة على جميع المسلمين؛ كي لا يبقى عذر لمعتذر، ولكنه في حقيقة الأمر يدرك أنَّ الأمة قد دخلت في حالة سباتٍ نفسيٍّ، وشكّل في عزميتها وإرادتها، مع انحراف فكري خطير، وأنها بحاجة إلى ما يوقظها، وذلك لن يكون إلا من خلال عملٍ يشكّل صدمةً كبيرة، وقد تمثلت

(١) جامع المقاصد، ج ١، ص ٤٦٧.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٩٥.

(٣) الهدنة، ص ١٨ - ١٩.

(٤) راجع: كتابنا «الحسين عليه السلام مصلحاً وناثراً»، ص ٦٧ وما بعدها.

تلك الصدمة بوقوفه ﷺ وأهل بيته في وجه الواقع المنحرف، ولو كلفه ذلك أن يبذل دمه الشريف، وإذا كانت المهادنة في عصر معاوية مجدية فإنها في عصر يزيد لم تعد مجدية.

والمختار في الردّ على كلام العلامة: أمّا مستنده الأول فجوابه أنّ النسبة بين آية القتال وآية السلم هي نسبة العموم المطلق؛ أما على المختار من أصالة السلم فإنّ آية السلم عامة، وآيات القتال خاصة بخصوص من يقاتلنا ومن اعتدى علينا وأخرجنا من ديارنا أو ما إلى ذلك من موارد القتال المشروعة؛ وأما على المشهور من أنّ الأصل هو القتال مع الآخر فتكون آيات القتال هي العامة، وآية السلم أخص؛ لأنها ناظرة إلى صورة ما لو اختار العدو السلم، أو إذا كان في ترك السلم مضرة أو مفسدة للمسلمين. وأما آية النهي عن التهلكة فلا تنافي آية القتال كما عرفت. وأما بالنسبة لمستنده الثاني فقد عرفت أنّ فعله ﷺ لا يدل على عدم وجوب الهدنة، بل مع وجوبها لم يلجأ إليها لوجود ما يقتضي القيام.

ثالثاً: لزوم عقد الهدنة

إنّ عقد الهدنة إذا تمّ إبرامه من قبل أهله وفي محلّه فهو عقد لازم، ويجب الوفاء به من الطرفين. وأدلة لزومه هي:

أولاً: ما دلّ على وجوب الوفاء بالعقود بشكل عام، إلا ما خرج بالدليل، وهي لم تخرج بالدليل، قال تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]^(١). قال الراوندي: «قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١] يدلّ على أنّ الإمام إذا عقد لعدوّ من المشرّكين عقد الهدنة إلى مدة فعليه الوفاء إلى انقضاء تلك المدة»^(٢).

ثانياً: ما يستفاد منه وجوب الوفاء بعقد الهدنة بخصوصه، وهو قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا

(١) وقد استدلل بها الشيخ الطوسي في المقام، المبسوط، ج ٢، ص ٥٨.

(٢) فقه القرآن، ج ١، ص ٣٥٥.

فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٤﴾ [التوبة: ٤]. فالأمر بإتمام العهد إلى المدة ظاهر في الوجوب، ولا سيما مع اقترانه بما يدل على أن ذلك من مقتضيات التقوى. ونحوه في الدلالة على الوجوب قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧].

ثالثاً: وورد الأمر بوجوب إيفاء العقد إلى منتهاه في الأحاديث أيضاً. من ذلك ما روي في مصادر الحديث السنّة عن رسول الله ﷺ: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحلّ عُقْدَةٌ ولا يشدها حتى يمضي أمدها أو ينبذ إليهم على سواء»^(١). وفي عهد عليّ عليه السلام إلى مالك الأشتر: «وإن عَقَدْتَ بَيْنَكَ وَبَيْنَ عَدُوِّكَ عُقْدَةً، أَوْ أَلْبَسْتَهُ مِنْكَ ذِمَّةً، فَحُطَّ عَنْكَ بِالْوَفَاءِ، وَارْعَ ذِمَّتَكَ بِالْأَمَانَةِ، وَاجْعَلْ نَفْسَكَ جُنَّةً دُونَ مَا أُعْطِيَْتَ؛ فَإِنَّهُ لَيْسَ مِنْ فَرَائِضِ اللَّهِ شَيْءٌ، النَّاسُ أَشَدُّ عَلَيْهِ اجْتِمَاعًا، مَعَ تَفَرُّقِ أَهْوَائِهِمْ، وَتَشْتِتِ آرَائِهِمْ، مِنْ تَعْظِيمِ الْوَفَاءِ بِالْعُهُودِ، وَقَدْ لَزِمَ ذَلِكَ الْمَشْرُكُونَ فِيمَا بَيْنَهُمْ دُونَ الْمُسْلِمِينَ؛ لَمَّا اسْتَوْبَلُوا^(٢) مِنْ عَوَاقِبِ الْغَدْرِ. فَلَا تَغْدِرَنَّ بِذِمَّتِكَ، وَلَا تَخِيْسَنَّ^(٣) بِعَهْدِكَ، وَلَا تَخْتَلَنَّ^(٤) عَدُوَّكَ؛ فَإِنَّهُ لَا يَجْتَرِئُ عَلَى اللَّهِ إِلَّا جَاهِلٌ شَقِيٌّ، وَقَدْ جَعَلَ اللَّهُ عَهْدَهُ وَذِمَّتَهُ أَمْنًا أَفْضَاهُ بَيْنَ الْعِبَادِ بِرَحْمَتِهِ، وَحَرِيماً يَسْكُنُونَ إِلَىٰ مَنْعَتِهِ، وَيَسْتَفِيضُونَ إِلَىٰ جَوَارِهِ، فَلَا إِدْغَالَ^(٥) وَلَا مُدَالَسَةَ^(٦) وَلَا خِدَاعَ فِيهِ»^(٧)، وهذا النص هو من أبلغ وأؤكد ما دلّ على تعظيم العهد، ولزوم رعايته، فلاحظ كيف عدّ الإخلال به جرأة على الله تعالى، وإخلالاً بأمن المجتمع.

(١) مسند أحمد، ج ٤، ص ١١٣، وسنن أبي داود، ج ١، ص ٦٢٧، وسنن الترمذي، ج ٣، ص ٧١.

(٢) أي وجدوا عواقب الغدر وبيلة، من الوبال.

(٣) تخيسن: تنقصن.

(٤) الختل: الخداع.

(٥) الإدغال: الإفساد.

(٦) المدالسة: الخيانة.

(٧) نهج البلاغة، ص ١٠٥ - ١٠٦.

رابعاً: شروط عقد الهدنة

الشرط الأول: إذن الإمام

سيأتي في عقد الأمان أنّ المشهور عدم اشتراطه إذن الإمام فيه. ولكن الأمر في عقد الهدنة على خلاف ذلك؛ فالمعروف أنه مشروط بإذن الإمام. وذكر الإمام هنا لا يراد به الاحتراز عن عامة المسلمين فحسب، بل الاحتراز عن مسؤولي الدرجة الثانية أو الثالثة أو مسؤولي المناطق أو قيادات الجيش، فينحصر الأمر بيد القيادة العليا في الدولة أو من تعينه لهذا الغرض. قال في الشرائع: «ولا يتولى الهدنة على العموم، ولا لأهل البلد والصقع، إلا الإمام أو من يقوم مقامه»^(١). وقال العلامة: «وإنما يتولاها الإمام أو من نصبه لذلك»^(٢). وقال النووي: «لا يجوز عقد الهدنة لإقليم أو صقع عظيم إلا للإمام أو لمن فوض إليه الإمام؛ لأنه لو جعل ذلك إلى كل واحد لم يؤمن أن يهادن الرجل أهل إقليم والمصلحة في قتالهم، فيعظم الضرر، فلم يُجْزَ إلا للإمام أو للنائب عنه»^(٣). ولكن عن الحنفية أنه لا يشترط إذن الإمام، «فيجوز عقد المودعة لفريق من المسلمين كما يجوز للإمام ونائبه، ولو بغير إذن الإمام؛ لأنّ المعول عليه وجود المصلحة في عقدتها، فحيث وجدت جازت؛ ولأنّ مودعة المسلمين أهل الحرب جائزة، كإعطاء الأمان مثلاً، وهو نوع من المودعة»^(٤).

والصحيح ما عليه مشهور الفقهاء من الفريقين، من أن قرار السلم والحرب بين الدول أو الجماعات المتحاربة لا يتخذ من قبل الأفراد أو الجهات الجانبية، وإنما تتخذه القيادة العليا أو جهة مفوضة منها، بحيث تقدر المصالح والمفاسد العامة، وتدرس المخاطر من جميع جوانبها؛ والوجه في ذلك:

(١) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥٥.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١، ص ٥١٦.

(٣) المجموع، ج ١٩، ص ٤٣٩.

(٤) الموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ٤٢، ص ٢٠٩.

أولاً: إنَّ الصلح مع العدو هو من الشؤون العامة التي تكون بيد القائد العام؛ لأنَّ جعل ذلك بيد الأفراد أو عامة المسؤولين غير المخولين من القيادة العليا يؤدي غالباً إلى الإضرار بمصالح المسلمين، أو تعريضها للخطر، وقد يؤدي إلى الهرج والمرج واختلال النظام، أو مخاطرة الانقسام والتفكك الداخلي في الأمة بين موافق ومعارض.

ثانياً: إنَّ حصر ذلك بيد القيادة العليا هو أمر جرَّ عليه الأعراف العقلانية؛ إذ لا يقبل العقلاء قيام الأفراد العاديين، ولا مسؤولي الدرجة الثانية، بإبرام اتفاقيات مع أعدائهم وإلزامهم بها، ولا يرون ذلك من صلاحياتهم. وقد جرى المسلمون على هذا العرف؛ ولذا كانت العقود والعهد في زمن النبي ﷺ تتم بإشرافه وإمضائه، كما في صلح الحديبية وصحيفة المدينة مع اليهود، وكذلك العقد الذي أبرم مع بني قريظة، فهو ﷺ من هادئهم ووادعهم^(١)، إلى غير ذلك من شؤون الحرب والسلم. ويؤيده أننا نجد في الروايات المتعددة، ومنها الصحيح، أن أمر الجزية^(٢) وتقسيم الغنائم^(٣) والبت في أمر الأسرى^(٤) وشؤوناً أخرى، هي أقل أهمية من البت بأمر الحرب وإنهاؤها، مجعولة بيد الإمام، فيكون جعل الصلح بيده أولى. وكان المسلمون يعون ذلك جيداً، فلا يقدمون على قرار من هذا القبيل إلا بعد مراجعة رسول الله ﷺ في الأمر، وطبيعي أن الرجوع إليه ﷺ في هذه الأمور بصفته القائد العام، لا بصفته رسولاً مبعوثاً من قبل الله تعالى.

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٧٠٥.

(٢) في صحيحة زرارة قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «ما حدّ الجزية على أهل الكتاب؟ وهل عليهم في ذلك شيء موظف لا ينبغي أن يجوز إلى غيره؟ فقال: ذلك إلى الإمام يأخذ من كل إنسان منهم ما شاء على قدر ماله وما يطيق...»، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٠.

(٣) في صحيحة معاوية بن وهب قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «السرية يبعثها الإمام، فيصيبون غنائم، كيف تقسم؟ قال: إن قاتلوا عليها مع أمير أمره الإمام عليهم أخرج منها الخمس لله وللرسول، وقسم بينهم أربعة أخماس»، الكافي، ج ٥، ص ٤٣.

(٤) راجع: رواية طلحة بن زيد في هذا الشأن، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٢.

وكما أنَّ إبرام الاتفاقيات، ومنها الهدنة، تكون بيد الحاكم الشرعي، كذلك فإن نقضها أو نبذها هو بيده؛ ويشهد لذلك أنَّ الآية المباركة تخاطب النبي ﷺ في شأن النبذ، قال تعالى: ﴿وَمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْزِلْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]. وبناءً على ما سيأتي من أنَّ الأمان لا يوكل إلى الأفراد فالهدنة أولى أن لا توكل إليهم.

وأما ما استدلل به الحنفية فهو ضعيف؛ إذ صحيح أنَّ الغرض هو وجود المصلحة في الهدنة، لكنَّ الطريق إلى تشخيص المصلحة والعمل بموجبها في مثل هذا المقام له موضوعية، وليس طريقاً محضاً؛ منعاً لما ذكرناه من التخاصم والاختلاف بين المسلمين. فيكون حاله حال القضاء؛ فإنَّ مواصفات القاضي، ومنها العلم والتقى، لها موضوعية في نفوذ قضائه، فلا ينفذ حكم من قضى بغير علم، ولو أصاب الواقع وكان محقاً^(١).

وأما قياس ذلك على الأمان فهو صحيحٌ على أصلهم (الحنفية) من أنَّ للفرد من المسلمين أن يمنح الأمان لعامة غير المسلمين، وليس للأحاد فحسب^(٢)، كما سيأتي؛ لكنه بنظرنا أصلٌ باطل، فما نقوله في الهدنة نقوله في الأمان، من أنَّ ذلك موكل إلى الإمام. وإذا جاز ونفذ أمان الأفراد فهو ينفذ في الأمان الممنوح للأفراد القلائل، وليس لأهل منطقة أو إقليم، فضلاً عن أهل دولة مثلاً.

لكن على كلِّ حال، لو أنَّ أحداً من المسلمين عقد هدنة مع عدو حربي، ودخل بعض هؤلاء بهدنته إلى بلاد المسلمين، فهذا يعدُّ شبهة أمان، وهي عاصمة - كما سيأتي -، فيردُّ الشخص إلى مأمنه.

وتجدر الإشارة إلى أنَّ الحاكم إذ يبرم اتفاقية أو ينبذ أخرى فإنه لا يفعل ذلك إلا بعد أن يمحض الرأي في المسألة، ويستشير ذوي العقول والتجربة والخبرة من السياسيين والعسكريين والأمنيين؛ ليأتي رأيه محققاً للمصلحة قدر المستطاع.

(١) ومن هنا ورد عدَّ القاضي الذي قضى بحق وهو لا يعلم أحد الثلاثة الذي هم من أهل النار.

(٢) الموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ٦، ص ٢٣٥.

ثم إنَّ الإمام الذي يعقد اتفاقية الهدنة لا يراد به الإمام المعصوم، حتى لو قلنا بشرطية القتال الابتدائي بإذن المعصوم؛ فإنَّ الهدنة مما يحتاج إليها عند نشوب الحرب مع العدو، فيكون المتولي لها هو الحاكم الشرعي؛ لكونها من الشؤون العامة، فتتولاها القيادة العليا في الدولة.

الصلح الذي يعقده سلاطين الجور

وبعد الفراغ عن الكلام في الهدنة التي يعقدها الإمام الشرعي، وأنَّه يجب الوفاء بها، وقع البحث عن العقود التي يبرمها سلاطين الجور، فهل يجب الالتزام بها أو لا؟

لا ريب أنَّ مقتضى شرطية الإمام العادل تعني عدم نفوذ أي هدنة يعقدها السلطان الفاقد للأهلية الشرعية، وإلا للغت الشرطية. وبعبارة أخرى: إنَّ عدم نفوذ الهدنة أو سائر المعاهدات والتصرفات التي يقدم عليها السلطان غير الشرعي هو مقتضى بطلان ولايته.

ولكن قد يقال: إنَّ ثمة عنواناً ثانوياً يقتضي الحكم بالصحة الثانوية، على غرار ما قيل من نفوذ تصرُّفاته في الخراج والزكاة، وقد أبيح للمؤمنين تناول ذلك من السلطان.

قال في الجواهر، بعد ذكر شرط الإمام: «إلا أنَّ الظاهر قيام نائب الغيبة مع تمكُّنه مقامه [المعصوم] في ذلك؛ لعموم ولايته، بل لا يبعد جريان الحكم على ما يقع من سلطان الجور المعدِّ نفسه لمنصب الإمامة»^(١). وقد استدللَّ على ذلك بوجهين؛ وهناك وجه ثالث أيضاً. وإليك الوجه:

الوجه الأول: ما رواه الصدوق قال: «وقال الرضا عليه السلام: إنَّ بني تغلب أنفوا من الجزية، وسألوا عمر أن يعفيهم، فخشي أن يلحقوا بالروم، فصالحهم على أن صرَّف ذلك عن رؤوسهم، وضاعف عليهم الصدقة، فرضوا بذلك، فعليهم ما صالحوا عليه ورضوا به إلى أن يظهر الحق»^(٢). فالإمام الرضا عليه السلام اعتبر أنَّ ما فعله

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣١٢-٣١٣.

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٢٩.

عمر ماضٍ إلى ظهور القائم، بناءً على أن المراد بظهور الحق هو ظهوره عليه السلام.

واعترض عليها بعض الفقهاء:

أولاً: «إنها مرسلة ولا يعتمد عليها من جهة السند»^(١).

والاعتراض صحيح. ولكن يمكن التغلب على معضلة السند بطريقة أخرى مؤلفة من مقدمتين: الأولى: إن ما فعله عمر مع نصارى تغلب لا يتوقف ثبوته على هذه الرواية، بل هو معروف ومروي في مصادر السنة، كما ذكرنا سابقاً^(٢)، وهذه الرواية تؤيده؛ الثانية: إن فعله يمكن إثبات إمضائه بدلالة السكوت، فإن عدم اعتراض الإمام علي عليه السلام على ما فعله عمر، ولا قيامه بإصلاح الأمر عند تولي الخلافة مع قدرته على ذلك، دليل على كونه ممضياً. نعم، هناك أمر آخر ذكرته الأخبار، وهو أن الإمام عليه السلام أراد قتالهم بسبب تنصيرهم لأبنائهم، وهو أمر مخالف لما عاهدوا عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، كما ورد في غير واحد من الأخبار المروية عنه؛ فعن الأصبغ بن نباتة، عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: «شهدت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم حين صالح نصارى بني تغلب على أن لا ينصروا الأبناء، فإن فعلوا فلا عهد لهم، قال: وقال علي: لو فرغت لقاتلتهم»^(٣). وروى ابن داود نظير ذلك^(٤). وقد تكلمنا عن ذلك في كتاب «من هو الآخر الديني؟»، فراجع.

ثانياً: «إن موضوع الحديث هو التصالح بين الخليفة وبعض أهل الذمة في أمر مالي، وأين هذا من الهدنة التي هي ختم الجهاد، والصالح مع العدو المحارب؟! فإلحاق ما نحن فيه بمورد الرواية لا يتم إلا بالقياس المردود لدى الإمامية»^(٥).

ويمكن رده بأن القوم - كما تؤكد الروايات - أنفوا من دفع الجزية، «وَقَطَعُوا الْفُرَاتَ، وَأَرَادُوا أَنْ يَلْحَقُوا بِالرُّومِ»، وهذا خروج عن مقتضى الذمة، فالاتفاق

(١) الهدنة، للسيد الخامني، ص ١١١.

(٢) في كتابنا «من هو الآخر الديني؟»، ج ١، ص ٢٦٨.

(٣) المصنف، ج ٦، ص ٥٠.

(٤) سنن أبي داود، ج ٢، ص ٤٢.

(٥) الهدنة، للسيد الخامني، ص ١١١.

معهم على دفع الزكاة المضاعفة هو اتفاق يقتضي عودتهم إلى نظام الذمة. وعليه فالمسألة هنا ليست مالية صرفة، بل هي جزء من نظام الذمة، وإذا أُجيز للحاكم أن يعقد الذمة معهم أُجيز له عقد الهدنة؛ بإلغاء الخصوصية أو بالأولوية.

ثالثاً: «ما صدر عن عمر - وإن كان نافذاً، كما بينه الإمام الرضا عليه السلام - يحتمل أن يكون قضية في واقعة، فلعل نفوذه كان من جهة تنفيذ أمير المؤمنين عليه السلام له أو شيء من ذاك القبيل، فصحة ذاك التصرف لا تدل على صحة التصرفات الصادرة عن الحكام والأمراء، كما يدعي»^(١).

أقول: إن كون الرواية قضية في واقعة خلاف الظاهر؛ فإن مبادرة الإمام الرضا عليه السلام إلى نقل ما فعله عمر من استبدال الجزية بالزكاة المضاعفة، ثم تعقيبه عليه بقوله عليه السلام: «فعلهم ما صالحوا عليه ورضوا به إلى أن يظهر الحق» ظاهر في استمرار هذا الحكم ودوامه؛ ناهيك عن أن قوله: «فخشي أن يلحقوا بالروم» هو بمثابة علة الحكم، فلا ينحصر بخصوص تلك الواقعة، ولا نعتقد أن لبني تغلب خصوصية، بل المسألة مبنية على وجود مصلحة، وهي الحؤول دون تحويلهم إلى قوة بيد العدو، وهو الروم.

رابعاً: «من المحتمل أن قوله عليه السلام في الرسالة: «فعلهم ما صالحوا عليه ورضوا به» إمضاء لما صدر من عمر، المترائي أنه كان معمولاً به إلى زمانه عليه السلام؛ ولعله حاجة لبعض الشيعة في تعاملهم مع بقايا بني تغلب، فأرادوا صحة معاملتهم معهم، فأجاز الإمام وأمضى - كوليّ لأمر المسلمين - القرار الذي وضعه عمر قبل عشرات السنين. وعلى هذا الاحتمال، الذي لا يبعد كثيراً عن لحن الحديث، فصحة الفعل الصادر عن الخليفة أيضاً غير مقبول، ولو بنحو القضية في واقعة؛ ويؤيد هذا الاحتمال قوله عليه السلام في آخر الحديث: «إلى أن يظهر الحق»، حيث إن هذه الفقرة تناسب كون الحكم وكوياً من الإمام الرضا عليه السلام»^(٢).

(١) الهدنة، ص ١١١.

(٢) المصدر نفسه، ص ١١٢.

ويلاحظ عليه: إنَّ ما ذكره من احتمال كون ذلك بسبب حاجة بعض الشيعة في تعاملهم مع بني تغلب لا قرينة تعضده، ولا موجب له، وليس في الرواية ما يشهد لكون الإمام الرضا عليه السلام متوجَّهًا لحلَّ معضلة تتصل بتكليف بعض الشيعة، بل هو يتوجه إلى بيان حكم بني تغلب وما صدر عن عمر بشأنهم، وأنَّ عليهم الالتزام بما صولحوا عليه. فكأنَّ مصبَّ الاهتمام ومحلَّ الكلام كان على اجتهد الخليفة الذي عدل فيه عمَّا هو معروف من أخذ الجزية من النصارى، واستبدالها بالزكاة المضاعفة. والظاهر أنَّ الإمام عليه السلام بصدد القول: إنَّ ذلك التصرف ممضًى إمضاءً شرعيًّا؛ لكونه محققًا للمصلحة، أو إمضاءً تدبيريًّا عامًّا، وليس إمضاءً تدبيريًّا خاصًّا بهدف حلَّ مشكلة بعض الشيعة؛ ويشهد له إقراره من قبل علي عليه السلام؛ لأنه لم يَنه عنه، مع أنَّ قضية بني تغلب أثَّرتُ أمامه وفي زمانه، وتوعَّد بقتالهم؛ لسبب آخر، وهو تنصير أبنائهم، وكان قادرًا على إعادتهم إلى دفع الجزية، ولا سيما أنَّ الأمر قد لا يثير حساسية كبيرة من أنصار الخليفة؛ لأنه لا يمسُّ الداخل الإسلامي.

وكيف كان، فالمستشكل يعترف بأنَّ الإمام الرضا عليه السلام - بناءً على صحة الرواية - أمضى التصرف المذكور للخليفة بشأن بني تغلب، ولكنه يحمل على الإمضاء التدبيري الخاص. ولكن - كما ألمحنا - ثمة وجه آخر لإمضاءه عليه السلام، وهو أنَّ يكون الوجه في الإمضاء التدبيري أنَّ تصرف الخليفة كان مراعيًّا للمصلحة الإسلامية، وهي أنَّ لا يتحوَّل هؤلاء إلى معسكر الأعداء، وهذا يجعل من الرواية ذات دلالة فيما يتصل بتصرف الوليِّ في أمر الجزية، كما ذكرنا في محله، وأنَّ له أن يغير العنوان إذا كان ذلك يخلق مشكلةً كبيرة مع أهل الكتاب. ويمكن حمل الإمضاء في الرواية على ما سيأتي في الوجه الثالث، من أنَّ ذلك لأجل حفظ الانتظام العام.

الوجه الثاني: «استمرار السيرة من العوام والعلماء في كل مصر على تناول الجزية من أيديهم كتناول الخراج، بل يعدُّون ذلك من الحلال البين»^(١).

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣١٢ - ٣١٣.

وأورد عليه: إن «السيرة المدعاة ليست بأشقى وأوفى من الرواية المذكورة، ويظهر وجوه الإشكال فيها بتأمل يسير»^(١).

أقول: مقصوده أن السيرة تكشف إمضاء تصرف مالي، وليس عقد مهادنة. ولكن يمكن القول: إن إباحة تناول الجزية والخراج يكشف عن إمضاء عقد الذمة نفسه؛ لأن هذه من نتائجه.

الوجه الثالث: الحقيقة أن الأمر لا يقف عند سيرة المتشركة، كما ذكر في الوجه الثاني، بل إن سيرة الأئمة عليهم السلام أنفسهم تشهد لإمضاء العهود التي كانت تجريها سلطة الخلافة، سواء مع أهل الكتاب في الداخل، الذين كانت تجري معهم عقود الذمة، أو مع أهل الكتاب في الخارج، والذين كانت تجري معهم أحياناً كثيرة عقود صلح ومهادنة، ولم نجد في الروايات المروية عنهم رفضاً لهذه العقود، بل الظاهر إمضاؤها؛ بدليل أنه أُجري على أهل الكتاب في تلك الروايات أحكام أهل الذمة لجهة حرمة أموالهم وأنفسهم إلى غيرها من الأحكام، ولم يُحكم بأنهم حربيون. وهكذا فإن السلطة كانت تمنح الأمان لكثير من الحريين للدخول إلى البلاد الإسلامية، ولم يرد في أحاديثهم إشارة إلى عدم نفوذ هذه العقود. إن هذا يدل على أن الأئمة عليهم السلام من موقع ولايتهم أمضوا عقود الذمة والهدنة التي كانت تجريها السلطة غير الشرعية، لا لغرض حل مشكلة بعض الشيعة فحسب، بل الوجه في ذلك هو حفظ الانتظام العام وعدم الإخلال بسوق المسلمين، وعدم تعريض أمن الأمة للمخاطر. ويمكن حمل رواية الإمام الرضا عليه السلام على ذلك.

وقصارى القول: إن المعاهدات بين الدول والجماعات المتحاربة هي من أهم التصرفات التي تتصل بالانتظام العام. وعليه، فما يقدم عليه سلاطين الجور من إبرام لهذه العقود تارة يكون بين الفساد، وعندها لا بد من العمل على الخروج منه، ومواجهته، وبيان بطلانه، بما لا يؤدي إلى الإخلال بالانتظام العام؛ وتارة يكون محققاً لمصالح الأمة، أو لا يؤدي إلى مفاسد كبيرة، ومثل هذا العقد على الرغم من

(١) الهدنة، للسيد الخامني، ص ١١٣.

أنه صدر من غير أهله لا يبعد أنه لا يجوز التعرض له ومعارضته، في حال كان ذلك يخلّ بالانتظام العام، دون مبرّر. ومنه تعرف أن الأمر لا ينحصر بالعقود التي يبرمها السلاطين المدّعين لمنصب الإمامة، خلافاً لما يظهر من صاحب الجواهر، بل الأمر يدور مدار كون الخروج على الاتفاقيات مغللاً بالنظام العام، ومعرضاً لمصالح الأمة للمخاطر.

الشرط الثاني: وجود المصلحة

نصّ مشهور الفقهاء^(١)، من كافة المذاهب، على أن الهدنة مشروطة بوجود المصلحة العامة، فما لم يكن فيها مصلحة لا تشرع. وربطاً بهذا الشرط نتطرق إلى أمرين:

الأمر الأول: المراد بالمصلحة

إنّ مصالح الأمة كثيرة ومتنوعة، وهي تختلف من زمان لآخر، ومن حالة لأخرى. فمما أشار إليه الفقهاء من المصالح: قلة المقاتلين المسلمين، بحيث يخشى من الهزيمة في حال استمرارهم في الحرب، أو قلة العتاد أو المؤن التي يحتاجها المقاتلون، فيرجى من خلال الهدنة حصول الاستظهار على العدو عدداً وعدة، وهو زيادة القوة، وهذه مصلحة عسكرية. وبطبيعة الحال لا تنحصر المصلحة بالجانب العسكري، وقد ذكروا مثلاً آخر للمصلحة، وهي رجاء دخول القوم المحاربين في الإسلام، وهذه مصلحة رسالية، قال في الشرائع: «وهي (الهدنة) جائزة إذا تضمنت مصلحة للمسلمين؛ إما لقلتهم عن المقاومة؛ أو لما يحصل به الاستظهار؛ أو لرجاء الدخول في الإسلام مع التبرّص»^(٢). وقد تكون هناك مصالح أخرى اقتصادية أو سياسية أو ثقافية^(٣)، ومن المصالح الثقافية «تحسين

(١) المبسوط، ج ٢، ص ٥٠، وتحرير الأحكام، ج ٢، ص ٢١٧، ومنهاج الصالحين، ج ١، ص ٤٠٠.

(٢) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥٤.

(٣) كتاب الجهاد، ص ٣٥١.

سمعة النظام الإسلامي بوصفه نظاماً يقترح الصلح على منائئه»^(١).

الأمر الثاني: دليل الشرط

في بيان الدليل على هذا الشرط نقول: إن فعل المهادنة إن كان يلازم ويترافق - يقيناً أو ظناً - مع وجود مفسدة ومضرة للأمة فقطعاً لا يجوز الإقدام على الهدنة؛ إذ لا ولاية للحاكم ولا لغيره على أي عمل فيه مضرة الأمة، أو يعرض مصالحها الاقتصادية والسياسية والأمنية للخطر الحالي أو الاستقبالي؛ على أن مناسبات الحكم والموضوع تقتضي انصراف أدلة الصلح والهدنة عن صورة وجود المفسدة؛ وأضيف إلى ذلك أن هذا الشرط - في الجملة - يستفاد من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَعْمَلَكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، حيث دل على أن السلم المذل منهي عنه، والنهي هنا إرشاد إلى البطلان، وإذا كان السلم المذل غير نافذ فيكون السلم الذي يضرب بمصالح الأمة أو يعرض الدولة للخطر أولى بعدم النفوذ. وأما إذا كان ترك المهادنة غير ملازم للمفسدة، بحيث فرض أنه لم يكن في الهدنة مصلحة، ولا في تركها مفسدة، فهنا هل تجوز المهادنة؟

ظاهر الفقهاء الذين اشترطوا وجود المصلحة أنه لا تجوز المهادنة؛ وما يدل على ذلك:

أولاً: «عموم الأمر بقتلهم مع الإمكان في الكتاب والسنة، على وجه لا يعارضه إطلاق دليل الصلح المحمول على غير الفرض»^(٢).

ويردّ: إن عمومات ومطلقات الأمر بقتلهم قد خصّصت وقيدت بأدلة الهدنة، وأدلة الهدنة إن لم تكن مطلقة وشاملة لمحلّ الكلام (وهو الهدنة التي ليس فيها مفسدة ولا مصلحة) فهي محتملة الشمول لذلك. وعليه فهذا المورد المشكوك بدخوله تحت العام أو تحت الخاص لا يسعنا التمسك بالعام فيه؛ لأنه من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

(١) الهدنة، للسيد الخامني، ص ١٤.

(٢) فقه الصادق، ج ١٣، ص ٨٤ - ٨٥.

وأضف إلى ذلك أنه لو كان المستند هو أدلة وجوب القتال فلا يبعد القول عندها أن ما يخرج من تحت إطلاق وجوب القتال ليس هو وجود مصلحة في المهادنة، بل هو وجود ضرورة في المهادنة. وهذا وجه في المسألة. وهو قول في مسألة دفع العوض للعدو، كما سيأتي. والضرورة أخص من المصلحة، وليست كل مصلحة تكون ضرورية التحصيل؛ والوجه في ذلك أن أدلة الوجوب لا يرفع عنها اليد بملاحظة أن دليل التخصيص ليس دليلًا لفظيًا ينص على عنوان المصلحة في المهادنة، ليمسك بإطلاقه، وإنما هو دليل لُبي، فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو المصلحة البالغة حد الضرورة. هذا، مع أن القوم اكتفوا في شرعية إبرام المهادنة بوجود المصلحة، ولم يتقيّدوا بالضرورة.

ثانيًا: إن ولاية الحاكم مشروطة بتحقيق مصالح الأمة، فهو الناظر على المصالح العامة للمسلمين. وعليه؛ حيث فرض أن الهدنة لا مصلحة فيها، فلا ولاية للحاكم الشرعي على إبرامها. وإن أدلة الولاية ناظرة إلى كونها محققة للمصلحة، وغير مطلقة لصورة خلو التصرف من المصلحة.

وتجدر الإشارة إلى أنه قد يكفي في تحقق المصلحة الداعية لإبرام الصلح أن يسهم في حقن الدماء وتخفيف الأعباء والضغوط المالية والمشكلات المختلفة الناتجة عن حالة الحرب، ناهيك عن أنه قد يفتح بابًا لهداية الآخرين، من خلال ما تتيحه أجواء الهدنة والصلح من فرصة للحوار والتبليغ، فالصلح ما دام غير مذل، ولا يترتب عليه مفسدة، لا ينفك عن وجود المصلحة.

وقصارى القول: بناءً على ما رجّحناه من أصالة السلم، فإن ما يحتاج إلى مبرر ووجود مصلحة ملزمة هو خوض الحرب، لا إبرام السلم؛ إذ يكفي للسلم مبررًا ومصلحة أنه يحقق حقن الدماء بين الطرفين، وهذا في حد ذاته مصلحة. والإسلام - برأينا - يرجح السلم على الحرب ما دام السلم غير مذل، ولا موجبًا لمفسدة، ولا مفوتًا لمصلحة. فنفي مشروعية الهدنة إن لم يكن فيها مصلحة مبني على أصلهم من أن الأصل في العلاقات مع الآخر هو الحرب والقتال، والمصلحة المبررة للهدنة على هذا المبنى لا تكون مجرد حقن الدم، فإن الأمر بالقتال والحرب

يترافق مع بذل الدم.

المصلحة ودفع العوض

إن مصلحة الهدنة قد تتحقق دون عوض مالي؛ وقد تستدعي عوضاً، إما أخذاً أو دفعاً. قال في المسالك: «إطلاق المعاهدة على ذكر»^(١) يشمل كونها بعوض وغير عوض، وكلاهما جائز. وبه صرح في التذكرة؛ فإنه زاد في التعريف قوله: «بعوض وغير عوض». وفي القواعد جعل بدل ذلك قوله: «بغير عوض»، زيادة على التعريف، وأراد بذلك أن العوض ليس شرطاً فيها، لا أن ترك العوض فيها لازم، بحيث ينافيها، بل يجوز اشتراط العوض فيها وإن لم تكن مبنية عليه؛ لأنه شرط سائغ لا ينافي موضوعها»^(٢). وفي جامع المقاصد علّق على قول المصنف: «بغير عوض» قائلاً: «هذا القيد الأخير المراد منه أن المهادنة مبنية وموضوعة على عدم العوض، فإن جاز اشتراطه، وأراد به أنه ليس كالجزية من شرطه العوض، فيجوز بعوض؛ لأنه شرط سائغ لا ينافي مقصود المهادنة، فيجوز اشتراطه للعموم»^(٣).

وقال السيد الخوئي: «يجوز المهادنة مع الكفار المحاربين إذا اقتضتها المصلحة للإسلام أو المسلمين، ولا فرق في ذلك بين أن تكون مع العوض أو بدونه، بل لا بأس بها مع إعطاء ولي الأمر العوض لهم إذا كانت فيه مصلحة عامة. نعم، إذا كان المسلمون في مكان القوة والكفار في مكان الضعف، بحيث يعلم الغلبة عليهم، لم تجز المهادنة»^(٤).

ويمكن القول: إن المعاهدة من حيث اشتغالها على العوض وعدمه على ثلاثة أنحاء:

(١) هكذا في المصدر. ولعلّ الصحيح: «على ما ذكر»، ويقصد بـ «ما ذكر» المعاهدة على ترك الحرب، مما هو وارد في كلام المصنف.

(٢) مسالك الأفهام، ج ٣، ص ٨٢.

(٣) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٦٧.

(٤) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٤٠٠.

النحو الأول: أن تكون بغير عوض.

وهذا جائز بلا ريب. وتشمله المطلقات، بل هو القدر المتيقن من الكلمات. وصلاح الحديبية كان بلا مال. وفي المنتهى: أنه يجوز مهادنتهم على غير مالٍ إجماعاً^(١).

النحو الثاني: أن تكون بعوض يؤخذ من الحربي للمسلمين.

وهذا لا ريب في جوازه. وإذا جاز الصلح بدون مال أو بإعطائهم المال، كما سيأتي في النحو الثالث، فيجوز الصلح بأخذ المال منهم بالأولوية^(٢)؛ ناهيك عن أن مطلقات أدلة الهدنة شاملة لهذا النحو.

النحو الثالث: أن تكون بعوض يدفع للحربي.

وفي هذا النحو؛ تارة تقتضي الضرورة ذلك؛ درءاً لخطرٍ كبير عن الأمة، ولا ريب عندها في الجواز؛ دفعاً للأفسد بالفساد، فالأمر على مقتضى القاعدة؛ لأنَّ إعطاءهم المال سيحتمي البلاد الإسلامية من خطر كبير هو أشدَّ ضرراً مما سيدفع إليهم؛ وأخرى لا تقتضي الضرورة ذلك، لكن يكون في ذلك مصلحة للمسلمين، وفي هذه الحالة أجاز صاحب الجواهر المهادنة^(٣)، وكذا غيره ممن اقتصر على شرط المصلحة، كالسيد الخوئي، قال: «يجوز المهادنة مع الكفار المحاربين إذا اقتضتها المصلحة للإسلام أو المسلمين، ولا فرق في ذلك بين أن تكون مع العوض أو بدون، بل لا بأس بها مع إعطاء ولي الأمر العوض لهم إذا كانت فيه مصلحة عامة»^(٤)، لكن الظاهر من العلامة عدم الاكتفاء بوجود المصلحة في جواز المهادنة، قال العلامة: «وأما إذا لم يكن الحال حال ضرورة فإنه لا يجوز له بذل المال، بل يجب القتال والجهاد؛ لقوله تعالى: ﴿فَنِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٩٢.

(٢) منتهى المطلب، ج ١٥، ص ١٢٣، وجواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٩٢.

(٣) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٩٢ - ٢٩٣.

(٤) منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٤٠٠.

بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ ﴿٢٩﴾ [التوبة: ٢٩]؛ ولأنَّ فيه^(١) صغاراً وهواناً، أمّا مع الضرورة فإنّما صير إلى الصغار دفعاً لصغارٍ أعظم منه، من القتل والسبي والأسر، الذي يفضي إلى كفر الذرية، بخلاف حال غير الضرورة^(٢).

فمستند العلامة وجهان: الأول: مطلقات آيات القتال، ولا يخرج عنها إلا بضرورة؛ الثاني: إنّ دفع المال لا يخلو من إذلال، وحيث إنّ أموال الأمة هي لسدّ حاجات أبنائها وإصلاح شؤونها فلازم ذلك أن لا تعطى للعدوّ لمجرد مطلق المصلحة، بل لا بدّ من وجود مصلحة ملزمة في ذلك، والمصلحة الملزمة تعني وجود ضرورة. وربما يكون مقصود القائلين بجواز إعطاء المال عند المصلحة هو جواز الدفع عند الضرورة.

ولكنّ يمكن المناقشة في كلا الوجهين. أمّا المطلقات فهي مقيدة بما دل على جواز المهادنة عند المصلحة، والمفروض تحقق المصلحة، فلا يصح التمسك بالمطلقات، لا أقل من كون التمسك بالعمومات في المورد (وهو المهادنة مع دفع العوض) هو من التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. وأمّا الوجه الثاني فيمكن أن يناقش بأنّ دفع المال ليس بالضرورة أن يكون حالة خضوع أمام العدو، بل ربما يهدف إلى استمالة هؤلاء للوقوف مع الدولة الإسلامية، نظير: سهم المؤلفة قلوبهم في الزكاة.

ومما استشهد به^(٣) لجواز إعطائهم العوض أن النبي ﷺ همّ بإعطاء ثلث ثمر المدينة يوم الأحزاب. ففي الطبقات الكبرى: «أَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى عُيَيْنَةَ بْنِ حِصْنٍ

(١) دفع المال للعدو.

(٢) منتهى المطلب، ج ١٥، ص ١٢٥.

(٣) المغني، لابن قدامة، ج ١٠، ص ٥٧٤، ومنتهى المطلب، ج ١٥، ص ١٢٣، وجواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٩٢.

بْنِ بَدْرٍ^(١): «أَرَأَيْتَ إِنْ جَعَلْتُ لَكُمْ ثُلْثَ ثَمَرِ الْأَنْصَارِ أَتَرْجِعُ بِمَنْ مَعَكَ مِنْ غَطَفَانَ، وَتُحَذِلُ بَيْنَ الْأَحْزَابِ؟ فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ عُمَيْيَةُ: إِنْ جَعَلْتَ لِي الشَّطْرَ^(٢) فَعَلْتُ. فَأَرْسَلَ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى سَعْدِ بْنِ عُبَادَةَ وَسَعْدِ بْنِ مُعَاذٍ، فَأَخْبَرَهُمَا بِذَلِكَ، فَقَالَا: إِنْ كُنْتُ أُمِرْتُ بِشَيْءٍ فَأَمُضْ لِأَمْرِ اللَّهِ، قَالَ: لَوْ كُنْتُ أُمِرْتُ بِشَيْءٍ مَا أَسْتَأْمِرُ بِكُمْ، وَلَكِنْ هَذَا رَأْيِي أَعْرِضْهُ عَلَيْكُمَا، قَالَا: فَإِنَّا نَرَى أَنْ لَا نَعْطِيهِمْ إِلَّا السِّيفَ»^(٣)؛ وفي مصادر أخرى أَنَّهُ ﷺ «بعث إلى عيينة بن حصن والحارث بن عوف - وهما قائدا غطفان - يدعوهم إلى صلحه والكف عنه، والرجوع بقومهما عن حربيه، على أن يعطيهم ثلث ثمار المدينة..»؛ وفي المغازي، للواقدي، أن الأمر كاد يتم إنفاذه بوثيقة صلح، حيث جاء في روايته أَنَّهُ حضر رسول الله ﷺ، «وأحضر الصحيفة والدواة، وأحضر عثمان بن عفان، فأعطاه الصحيفة، وهو يريد أن يكتب الصلح بينهم»^(٤)؛ وفي السيرة النبوية، لابن هشام: «حتى كتبوا الكتاب، ولم تقع الشهادة، ولا عزيمة الصلح، إلا المرافضة في ذلك»^(٥)، ثم حصلت المشورة، وتغير الموقف، فقال النبي ﷺ لسعد بن معاذ: «شق الكتاب، فتفل سعد فيه، ثم شقه، وقال: بيننا السيف»^(٦).

والروايات الناقلة للقضية لا تخلو من تأملات وملاحظات في بعض الجوانب؛ ومنها: أَنَّ النبي ﷺ ما دام لم يتحرك على ضوء الوحي، وإنما على ضوء التدبير، فمن البعيد أن يقدم على كتابة الكتاب مع القوم - حتى لو لم يمضه إمضاءً نهائياً - قبل أن يستشير أصحابه، ولا سيما أهل المدينة الذين يملكون هذه الثمار التي يراد إعطاء ثلثها لغطفان؛ ومنها: أَنَّهُ كيف للنبي ﷺ أن يُغيّر رأيه، فهل أخطأ

(١) زعيم غطفان، الإرشاد، ج ١، ص ٩٥.

(٢) يقصد النصف، وهذا ما تنص عليه مصادر أخرى.

(٣) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٧٣.

(٤) المغازي، للواقدي، ج ١، ص ٤٧٧.

(٥) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٠٧.

(٦) المغازي، ج ١، ص ٤٧٧.

التقدير؟! لكن هذه الملاحظة قد تُردّ بأن المسألة - فيما يبدو - كانت لا تزال في نطاق التشاور أو «المراوضة»، على حدّ تعبير بعض الروايات، ولم يصدر بعدُ فيها حكمٌ باتٌّ ونهائي من قبله ﷺ، فهي نظير ما يذكر في اختلاف سليمان وداوود في الحكم، حيث قيل: إنه اختلاف قد حصل بينهما في طور التشاور وإنصاج الرأي، ويظهر من رواية الشيخ المفيد أنه ﷺ لم يكن حاسماً بإعطائهم الثمار، ولكنه أراد اختبار الصحابة باقتراحه هذا^(١). وعلى ذلك فلا مشكلة في البين.

وكيف كان، فإن الرواية لو صحّت تصلح لإثبات جواز دفع المال للعدو، ولكن هل أن قبوله ﷺ بهذا الخيار كان لصرف وجود المصلحة أم لأنّ في تركه مضرة، فتكون ثمّة ضرورة لدفع الثمار إليهم؟ يظهر من ظروف وملابسات معركة الأحزاب، ومن قول النبي ﷺ للسعديين في تبرير قبوله الأولي بهذا الخيار: «والله ما أصنع ذلك إلّا لأنني رأيت العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وكالبوكم من كلّ جانب، فأردت أن أكسر عنكم من شوكتهم إلى أمرٍ ما»^(٢)، أن ثمّة ضرورة دفعت إلى القبول الأولي بهذا الخيار.

وتجدر الإشارة إلى أنّ الضرائب المتبادلة بين المسلمين وغيرهم في حالات التجارة ونحوها معروفة؛ وقد نقل ابن جبير، في رحلته، عند الحديث عن أحوال بلاد الشام في زمن الغزو الصليبي، أن «لنصارى على المسلمين ضريبة يؤدّونها في بلادهم.. وتجار النصارى أيضًا يؤدّون في بلاد المسلمين على سلعهم، والاتفاق بينهم في ذلك»^(٣).

الشرط الثالث: المدة

من شروط الهدنة عند مشهور فقهاء المسلمين وجود مدة معينة، فلا يجوز

(١) لأنه، وبعد أن رأى رفض السعدين لفكرة إعطاء غطفان شيئاً من ثمر المدينة، قال ﷺ: «الآن قد عرفت ما عندكم، فكونوا على ما أنتم عليه؛ فإن الله تعالى لن يخذل نبيه، ولن يسلمه، حتى ينجز له ما وعده»، الإرشاد، ج ١، ص ٩٧.
(٢) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٠٧، والمغازي، ج ١، ص ٤٧٧.
(٣) رحلة ابن جبير، ص ٢٤٧، دار المدى للثقافة والنشر.

التأيد، ولا المدة غير المعينة. قال العلامة: «ويجب ذكر المدة التي يهادنهم عليها. ولا يجوز له مهادنتهم مطلقاً؛ لأنه يقتضي التأيد، والتأيد باطل، إلا أن يشترط الإمام الخيار لنفسه في النقض متى شاء. وكذا لا يجوز إلى مدة مجهولة»^(١).

أقوال المذاهب

أجمعت المذاهب الفقهية على شرطية المدة في عقد الهدنة؛ ولكنها اختلفت في قدرها، وبعض تفاصيلها. وإليك تفصيل ذلك:

فقهاء الشيعة

فصل فقهاؤنا بين صورتَي قوة المسلمين وعدمها؛ ففي حال عدم القوة التي تمكّنهم من القتال تجوز الهدنة لمدة عشر سنين؛ وفي حال القوة جازت مهادنتهم مدة أربعة أشهر، وقيل: يجوز إلى سنة، ولا تجوز الزيادة على السنة. قال الشيخ الطوسي: «إذا هادنهم في الموضع»^(٢) الذي يجوز فيجوز أن يهادنهم أربعة أشهر؛ بنص القرآن العزيز، وهو قوله تعالى: ﴿فَيَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢]، ولا يجوز إلى سنة وزيادة عليها، بلا خلاف؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، فاقتضى ذلك قتلهم بكل حال، وخرج قدر الأربعة أشهر بدليل الآية الأولى، وبقي ما عداه على عمومه. فأما إذا كانت المدة أكثر من أربعة أشهر وأقل من سنة فالظاهر المتقدم يقتضي أنه لا يجوز، وقيل: إنه يجوز، مثل مدة الجزية. فأما إذا لم يكن الإمام مستظهِراً على المشركين، بل كانوا مستظهِرين عليه؛ لقوتهم وضعف المسلمين؛ أو كان العدو بالبعد منهم وفي قصدهم التزام مؤن كثيرة، فيجوز أن يهادنهم إلى عشر سنين؛ لأن النبي ﷺ هادن قريشاً عام الحديبية إلى عشر سنين، ثم نقضوها من قبل نفوسهم؛ فإن هادنهم إلى أكثر من عشر سنين بطل العقد فيها زاد على العشر سنين،

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٤٥.

(٢) وهو أن يكون في الهدنة مصلحة للمسلمين، كما تقدم في كلامه قبل ذلك.

وثبت في العشر سنين»^(١).

وخلاصة كلامه: إنه إذا كان الإمام مستظهرًا عليهم فلا يجوز الصلح أكثر من أربعة أشهر، وقيل: سنة؛ وأما إذا كان غير مستظهر عليهم، بل كانوا مستظهرين على المسلمين، فيجوز أن تكون المدة عشر سنين. ثم إن هذا التفصيل الذي ذكره الشيخ قد امتدّ بعده إلى كتب الشيعة^(٢).

فقهاء السنة

والتفصيل الذي تبناه الشيخ الطوسي موروثٌ عن الشافعي^(٣). جاء في الموسوعة الفقهية: «اختلف الفقهاء في اشتراط تحديد مدة معينة لصحة الهدنة؛ فَذَهَبَ جُمْهُورُ الْفُقَهَاءِ - الْمَالِكِيَّةُ وَالشَّافِعِيَّةُ وَالْحَنَابِلَةُ - إِلَى أَنَّهَا لَا تَنْعَقِدُ مُطْلَقَةً؛ لِأَنَّ إِطْلَاقَهَا بِلاَ تَحْدِيدٍ مُدَّتِهَا يُؤَدِّي إِلَى تَرْكِ الْجِهَادِ، وَاخْتَلَفُوا فِي الْمُدَّةِ الْمَذْكُورَةِ؛ فَقَالَ الْمَالِكِيَّةُ لَا حَدَّ وَاجِبٌ لِلْمُدَّةِ الْهُدْنَةِ، بَلْ هِيَ عَلَى حَسَبِ اجْتِهَادِ الْإِمَامِ وَرَأْيِهِ؛ إِذْ شَرْطُهَا أَنْ تَكُونَ فِي مُدَّةٍ بَعَيْنِهَا، لَا عَلَى التَّأْيِيدِ، وَلَا عَلَى الْإِهْجَامِ، ثُمَّ تِلْكَ الْمُدَّةُ لَا حَدَّ لَهَا، بَلْ يُعَيِّنُهَا الْإِمَامُ بِاجْتِهَادِهِ...؛ وَذَهَبَ الشَّافِعِيَّةُ إِلَى أَنَّهَا تَوْقِيفِيَّةٌ، فَهِيَ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ إِنْ كَانَ الْمُسْلِمُونَ بِقُوَّةٍ، وَكَانَتِ الْمَصْلَحَةُ فِي عَقْدِهَا رَجَاءَ إِسْلَامِهِمْ أَوْ بَذْلِهِمُ الْجِزْيَةِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَصَالِحِ غَيْرِ ضَعْفِ الْمُسْلِمِينَ، وَهِيَ عَشْرُ سِنِينَ وَمَا دُونَهَا إِنْ كَانَ بِالْمُسْلِمِينَ ضَعْفٌ؛ لِأَنَّ النَّبِيَّ ﷺ هَادَنَ صَفْوَانَ بْنِ أُمَيَّةَ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ عَامَ الْفَتْحِ؛ رَجَاءَ إِسْلَامِهِ، وَكَانَ الْمُسْلِمُونَ فِي قُوَّةٍ، وَهَادَنَ قُرَيْشًا عَامَ الْحُدَيْبِيَّةِ عَشْرَ سِنِينَ، وَكَانَ بِالْمُسْلِمِينَ ضَعْفٌ...؛ وَنَصَّ الْحَنَابِلَةُ عَلَى أَنَّهُ مَتَى رَأَى الْإِمَامُ أَوْ نَائِبُهُ الْمَصْلَحَةَ فِي عَقْدِهَا؛ لِضَعْفِ الْمُسْلِمِينَ عَنِ الْقِتَالِ؛ أَوْ لِمَشَقَّةِ الْغَزْوِ؛ أَوْ لَطَمَعِهِ فِي إِسْلَامِهِمْ أَوْ فِي أَذَائِهِمُ الْجِزْيَةَ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْمَصَالِحِ، جَازَ لَهُ عَقْدُهَا مُدَّةً

(١) المبسوط، ج ٢، ص ٥٠.

(٢) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ٢١٧، وشرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥٤، والروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٤٠٠.

(٣) كتاب الأم، ج ٤، ص ٢٠١، ونقله عنه في مختصر المزني، ص ٢٧٩.

مَعْلُومَةٌ؛ لِأَنَّ مَا وَجَبَ تَقْدِيرُهُ وَجَبَ أَنْ يَكُونَ مَعْلُومًا، كَخِيَارِ الشَّرْطِ، وَلَوْ فَوْقَ عَشْرِ سِنِينَ؛ لِأَنَّهَا تَجُوزُ فِي أَقَلِّ مِنْ عَشْرِ، فَجَازَتْ فِي أَكْثَرِ مِنْهَا، كَمُدَّةِ الْإِجَارَةِ؛ وَلِأَنَّهُ إِنَّمَا جَازَ عَقْدُهَا لِلْمَصْلَحَةِ، فَحَيْثُ وَجَدَتْ جَازَتْ؛ تَحْصِيلًا لِلْمَصْلَحَةِ. وَإِنْ هَادَنَهُمْ مُطْلَقًا بِأَنْ لَمْ يُقَيَّدَ بِمُدَّةٍ لَمْ يَصِحَّ؛ لِأَنَّ الْإِطْلَاقَ يَقْتَضِي التَّأْيِيدَ، وَذَلِكَ يُفْضِي إِلَى تَرْكِ الْجِهَادِ بِالْكُلِّيَّةِ، وَهُوَ غَيْرُ جَائِزٍ. وَذَهَبَ الْحَنْفِيَّةُ إِلَى أَنَّ عَقْدَ الْمَوَادَعَةِ يَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مُطْلَقًا عَنِ الْمُدَّةِ؛ وَيَصِحُّ أَنْ يَكُونَ مُوقَّتًا بِمُدَّةٍ مُعَيَّنَةٍ، فَإِذَا رَأَى الْإِمَامُ أَنْ يُصَالِحَ أَهْلَ الْحَرْبِ أَوْ فَرِيقًا مِنْهُمْ، وَكَانَ فِي ذَلِكَ الصُّلْحِ مَصْلَحَةٌ لِلْمُسْلِمِينَ، فَلَا بَأْسَ بِهِ؛ لِقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾. وَالْآيَةُ وَإِنْ كَانَتْ مُطْلَقَةً، لَكِنْ أَجْمَعَ الْفُقَهَاءُ عَلَى تَقْيِيدِهَا بِرُؤْيَا مَصْلَحَةٍ لِلْمُسْلِمِينَ فِي ذَلِكَ بِآيَةٍ أُخْرَى، هِيَ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ﴾، وَوَادَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَهْلَ مَكَّةَ عَامَ الْحَدِيثِ عَلَى أَنْ يَضَعَ الْحَرْبَ بَيْنَهُ وَبَيْنَهُمْ عَشْرَ سِنِينَ. وَلَا يَقْتَصِرُ جَوَازُ الْمَوَادَعَةِ عَلَى الْمُدَّةِ الْمَذْكُورَةِ فِي الْحَدِيثِ؛ لِتَعَدِّي الْمَعْنَى - وَهُوَ حَاجَةُ الْمُسْلِمِينَ - أَوْ ثُبُوتِ مَصْلَحَتِهِمْ وَدَفْعِ الشَّرِّ عَنْهُمْ إِلَى مَا زَادَ عَلَيْهَا؛ لِأَنَّ مُدَّةَ الْمَوَادَعَةِ تَدُورُ مَعَ الْمَصْلَحَةِ، وَهِيَ قَدْ تَزِيدُ وَتَنْقُصُ^(١).

ومن مجموع هذه الكلمات يتضح أن آراء المذاهب الإسلامية متفقة على نفي التأييد، ومختلفة في تعيين المدة؛ وأن الرأي الشيعي يلتقي مع رأي الشافعية في المسألة.

دليل بطلان التأييد

لقد أخذ الفقهاء التوقيت بمدة محددة في تعريف الهدنة، فقالوا: إنها المعاهدة على ترك الحرب إلى مدة معينة^(٢)، وكأن الهدنة متقومة بالتوقيت وعدم الدوام.

(١) الموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ٤٢، ص ٢١٠-٢١٢.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ٥٠، وشرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٤٠، واللمعة الدمشقية، ص ٧٤، ورياض المسلمين، ج ٧، ص ٤٩٤، وفتح الباري، ج ٦، ص ١٨٣، وفقه القرآن، للراوندي، ج ١، ص ٣٤٥.

وهذا ما يتبادر إلى الذهن العام في زماننا؛ على أن ثمة إجماعاً على «عدم صحة التأييد في المهادنة»^(١). واعتبروا ذلك من جملة الفوارق بين الهدنة والذمة؛ فعقد الذمة دائمي؛ بخلاف عقد الهدنة^(٢) فإنه مؤقت. وقد أرسل التوقيت في الكلمات إرسال المسلمات، وانصبَّ جهدهم البحثي على تحديد مدة الهدنة. وقد ذهب كثير من الفقهاء^(٣) إلى بطلان الإطلاق فيها؛ لأنه قد ينصرف إلى التأييد، وهو باطل. وما وجدناه في الكلمات من وجوه تدل على بطلان التأييد هو ما يلي:

الوجه الأول: القرآن الكريم

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ﴾ [التوبة: ٢]. رأى الشيخ في كلامه المتقدم أنها تدل على جواز الهدنة أربعة أشهر فما دون. وأما بعد السنة فلا تجوز المهادنة؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥]، حيث دل «على قتلهم بكل حال،

(١) مذهب الأحكام، ج ١٥، ص ١٩١.

(٢) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٣٣٧.

(٣) قال الشيخ الطوسي: «ولا بد من أن تكون مدة الهدنة معلومة، فإن عقدها مطلقة إلى غير مدة كان العقد باطلاً؛ لأن إطلاقها يقتضي التأييد، وذلك لا يجوز في الهدنة»، المبسوط، ج ٢، ص ٥٠. وقال ابن القيم: «هل يجوز لولي الأمر أن يعقد الهدنة مع الكفار عقداً مطلقاً لا يقدره بمدة، بل يقول: «نكون على العهد ما شئنا»، ومن أراد فسخ العقد فله ذلك إذا أعلم الآخر، ولم يغدر به، أو يقول: «نعاهدكم ما شئنا، ونقرّكم ما شئنا»؟ فهذا فيه للعلماء قولان في مذهب أحمد وغيره: أحدهما: لا يجوز، قال به الشافعي في موضع، ووافقه طائفة من أصحاب أحمد، كالقاضي في «المجرد»، والشيخ في «المغني»، ولم يذكروا غيره. والثاني: يجوز ذلك، وهو الذي نصّ عليه الشافعي في «المختصر»، وقد ذكر الوجهين في مذهب أحمد طائفة، آخرهم ابن حمدان. والمذكور عن أبي حنيفة أنها لا تكون لازمة، بل جائرة، فإنه جوز للإمام فسخها متى شاء. وهذا القول في الطرف المقابل لقول الشافعي الأول. والقول الثالث وسط بين هذين القولين»، أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٣٣٦ - ٣٣٧.

وخرج قدر الأربعة أشهر بدليل الآية الأولى، وبقي ما عداه على عمومته». واستدل الشيوخ تارة يبتني على أن الآية الأولى منحتهم هدنة أربعة أشهر، وبانتهائه يكون المرجع هو مطلقات القتال، ومنها: قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾؛ وأخرى يبتني على وحدة الأشهر الأربعة في الآيتين، فالآية الأولى أعطتهم مهلة أربعة أشهر، وهي الأشهر الحرم؛ بقرينة الثانية، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، لتكون النتيجة أنه بعد انتهاء مدة الأشهر الأربعة فعليكم مقاتلة المشركين، وهذا معناه أن الهدنة لا تكون أكثر من أربعة أشهر.

ولكن يلاحظ عليه:

أولاً: إنَّ آية ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ لا علاقة لها بالهدنة المبحوث عنها، وإنما هي بصدد إعطاء مهلة أربعة أشهر للمشركون؛ بهدف التفكير، وقد شُفعت بالتهديد لهم، وأنهم لن يعجزوا الله تعالى، فإذا تمت المدة سرى مفعول البراءة، والقاضي ببدء قتالهم، باستثناء مَنْ وفى منهم بعهدده، فهذا يجب أن تنموا إليه عهدده إلى مدته، كما ذكرت الآيات بعد ذلك^(١). ويؤيده أن الهدنة تحتاج إلى طرفين، ومعلوم أن المهلة هنا صدرت من قبل النبي ﷺ، دون استشارة المشركين، أو أخذ موافقتهم اللاحقة عليها.

ثانياً: لو سلمنا أن الآية دالة على الهدنة، لكن غاية ما تثبته هو جواز المهادنة هذه المدة، ولا دلالة لها على نفي الزائد، فلا بد لإثبات عدم مشروعية الهدنة بعد انتهاء الأربعة أشهر إلى دليل، من ضمّ المطلقات أو الآية الأخرى الواردة في

(١) قال الطبرسي: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ استثناء من ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ﴾؛ لأن الاستثناء بمعنى الاستدراك، والمعنى: ولكن الذين لم ينكثوا ولم ينقصوا من شرط العهد ﴿شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا﴾ من أعدائكم ﴿فَاقْتُلُوا إِلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَى﴾ انقضاء ﴿مُدَّتِهِمْ﴾ التي وقع العهد إليها، ولا تجعلوا الوفاء كالمغادر، تفسير جوامع الجامع، ج ٢، ص ٤٦.

السياق نفسه إليها. أما المطلقات فلا تنفع؛ لأن آيات الهدنة الأخرى أخص منها، فتتقدم عليها؛ وأما ضم الآية الثانية فلا يصح الاستدلال إلا إذا فسرنا «الأشهر الحرم» بأشهر السياحة، وهذا وإن كان قريباً، لكنه يعني حكماً أن الآية ليست واردة على نهج القضية الحقيقية، بل على نهج القضية الخارجية. وهذا ما سوف نعود إليه في الآية الثانية الآتية.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥]. وتقريب الاستدلال بهذه الآية هو بصرف النظر عما تقدم من ضمها إلى الآية الأولى، وذلك ببيان: إنها دلت على أنه بعد انتهاء الأشهر الحرم عليكم أن تقتاتلوا المشركين، والأشهر الحرم تمر في كل سنة مرة، فهذا يدل على لزوم قتال المشركين في كل سنة^(١)، ومن هنا قيل: لا تجوز الهدنة أكثر من سنة. قال في جامع المقاصد: «الأوجه أن يقال: لم يجز إلى سنة؛ فإن الآية تدل على وجوب الجهاد في السنة، ولو جازت المهادنة سنة لانتفى وجوب الجهاد فيها، وهو غير جائز مع الإمكان»^(٢). وذكر المحقق العراقي أن الآية دلت «على وجوب الجهاد في كل سنة، وهو ينافي المهادنة في تمامها»^(٣). طبعي أن منع الجهاد أكثر من سنة ليس إجماعياً عندهم، كما يشهد به

(١) قال العلامة: «وأقل ما يفعل الجهاد في كل عام مرة واحدة؛ قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، أوجب بعد انسلاخ الأشهر الحرم الجهاد، والأصل عدم التكرار؛ ولأن الجزية تجب على أهل الذمة في كل عام، وهي بدل عن النصر، فكذلك مبدلها، وهو الجهاد»، تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ١٣. وقال: «الجهاد واجب في زمان دون زمان، وفي مكان دون مكان. فأما الزمان فجميع أيام السنة، ما عدا الأشهر الحرم؛ لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا أُنْسِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم ورجب، فلا يبدأ المسلمون فيها بالقتال لمن يرى لها حرمة»، تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٩.

(٢) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٦٩.

(٣) شرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٣٨٠.

كلام المحقق في الشرائع، قال: «ويجوز الهدنة أربعة أشهر. ولا يجوز أكثر من سنة، على قول مشهور»^(١)، وعلق عليه في المسالك: «وكأن الباعث له على ذلك استضعاف دليله، مع عدم تحقق الإجماع عنده، وإن لم يعلم بالمخالف، فإن ذلك لا يكون إجماعاً، كما نبّه عليه المصنف في أوائل المعتبر»^(٢).

ولكن يرد على هذا الاستدلال ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: إنّ الأمر بالقتال مطلقاً، أو بعد انسلاخ الأشهر الحرم، لا يدلّ على وجوبه في كل سنة مرّة على الأقل، حتى ينافي الهدنة أكثر من سنة؛ فإنّ الأمر بالقتال - مضافاً إلى أنه لا يدلّ على المرّة والتكرار كما ثبت في محله^(٣) - حتى لو دلّ على وجوب القتال في كل سنة فهو لا ينافي أدلة الهدنة عند توفر أسبابها ووجود ما يدعو إليها؛ لأنّ أدلة الهدنة أخص من أدلة القتال، فتتقدم عليها تقدم الخاص على العام. قال المحقق العراقي: «غاية مفاد الآية هو وجوب القتال في السنة بحسب المصلحة الأولية، وذلك لا ينافي جواز تركه لعقد الهدنة معهم؛ لمصلحة أقوى، خصوصاً لترؤيهم في أمر الإسلام لعلّهم يسلموا»^(٤) بلا حرب، فتزيد بهم شوكة المسلمين»^(٥).

ومنه اتضح أنّ حال الآية المذكورة هو كحال سائر آيات القتال ومطلقاته؛ لما ذكرناه، من أنّ أدلة الهدنة أخص منها، فيكون مفاد المطلقات أنه يجب القتال إلا إذا عقد الحاكم هدنة مع العدو؛ لمصلحة ارتآها في المهادنة. هذا، بصرف النظر عن أنّ أدلة القتال بنظرنا لا تدل على وجوب قتال كل من ليس مسلماً، وإنما تدل على

(١) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥٤.

(٢) مسالك الأفهام، ج ٣، ص ٨٤.

(٣) قال الشهيد الثاني: «ووجه ضعف الدلالة أن الشيخ والجماعة احتجوا على ذلك بقوله تعالى:

﴿ فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ ﴾ [التوبة: ٥]، فإنه أوجب القتال

عند الانسلاخ، وهو متحقق في كل سنة مرة. وفيه: أنّ الأمر لا يقتضي التكرار»، المصدر

نفسه، ج ٣، ص ٨٤.

(٤) هكذا في المصدر، والصحيح: يسلمون.

(٥) شرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٣٨٠.

وجوب قتال من كان محارباً ومعتدياً، كما أوضحنا في محله، وعليه فلا مانع من إقرار اتفاقيات ومعاهدات مع من ليس محارباً.

إن قلت: يمكن تقريب الاستدلال ببيان آخر، لا يعتمد على فكرة دلالة الأمر على المرة والتكرار، وهو: «إن آية الانسلاخ أخص من دليل الهدنة، فتقدم عليه. بيان ذلك: إن الظاهر من آية الانسلاخ - بناءً على كون الحكم فيها على نحو القضية الحقيقية - أن مدلولها ليس منحصراً في أصل حكم وجوب الجهاد، كما هو الحال في عمومات هذا الباب، بل الخطاب فيها متكفل أولاً وبالأصالة لبيان أمر آخر، وهو وجوب قتل المشركين بعد انسلاخ الأشهر الحرم، بمعنى أن لهذه البرهة الزمانية خصوصية في نظر الشارع لإجراء عملية القتال، فلا يرضى بتأخيرها عنها، فيكون انتهاء الأشهر الحرم شرطاً في توجه هذا الجانب الأصلي من مفاد الآية الشريفة، وتكون النتيجة أن المبادرة إلى الجهاد عند انسلاخ الأشهر الحرم في كل عام إلى ما قبل حلول تلك الأشهر من العام القادم أمر مطلوب في نظر الشارع المقدس، وبهذا البيان يتم استدلال من استدل بهذه الآية على عدم جواز التخلي عن الجهاد طوال السنة، كما لا يخفى. فحاصل هذا البيان أن آية الانسلاخ أخص من دليل الهدنة؛ لاختصاصها بما بعد انتهاء الأشهر الحرم، فتقدم الآية على دليل الهدنة، وتكون مقيدة له بالنسبة إلى الزمان المأخوذ فيها»^(١).

فإننا نقول: إن هذا الاستظهار غير تام بنظرنا؛ فإن تعليق الأمر بالقتال على انسلاخ الأشهر الحرم لا يدل سوى على الأمر بالقتال والدعوة إليه بعدما كان محظوراً بسبب صلح الحديبية، فأرادت الآية؛ بحسب ما يستفاد منها ومن سياقها، أن تؤكد على انتهاء مفعول الصلح، على أن يكون سقوط مفعوله بعد انتهاء الأشهر الحرم، بناءً على مغايرتها لأشهر السياحة، أما دلالتها على وجوب القتال ومطلوبيته على الدوام وسنوياً في الفترة الواقعة بعد انتهاء الأشهر الحرم في العام الأول وبدايتها في العام الثاني، بحيث يكون المسلمون عصاةً إن لم يفعلوا ذلك،

(١) الهدنة، للسيد الخامني، ص ٢٩ - ٣٠.

فهذا بنظرنا غريبٌ عن دلالة الآية.

الملاحظة الثانية: إنّ الأشهر الحرم في الآية ليست هي الأشهر الحرم التي حرّم فيها القتال، كما يظهر ذلك من كلام الشيخ المتقدم في المبسوط، وكلامه في التبيان^(١)، ومن كلام جمع من المفسرين^(٢)، بل هي أشهر السباحة المذكورة قبلها، والتي أعطيت لهم كمهلةٍ للتفكير والاعتبار قبل أن يحاربوا، فتكون (الـ) في «الأشهر الحرم» للعهد الذكري، وتسميتها بالحرم بسبب كون الفرصة التي أُعطيت لهم تقتضي وقف القتال وتحريمه. وهذا الرأي هو الأظهر والأقرب إلى وحدة السياق وترابط الآيات وتناسق دلالتها، ولهذا السبب استصوبه عدد من المفسرين أيضًا^(٣)؛ ويؤيده خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، «في قول الله: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، قال: هي يوم النحر إلى عشر مضين من شهر ربيع الآخر»^(٤).

وبناءً على هذا الرأي يصبح من الواضح أنّ مفاد الآية هو قضية خارجية، ونظرها إلى الحادثة التاريخية؛ حيث إنّ آيات سورة براءة السابقة على هذه الآية

(١) التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٦٩.

(٢) نقله هذا القول في تفسير جوامع الجامع، ج ٢، ص ٤٤.

(٣) منهم: الطبرسي، فإنه نقل القول الأول، ثم قال: «وقيل: هي عشرون من ذي الحجة والمحرم وصفر وشهر ربيع الأول، وعشر من شهر ربيع الآخر، وكانت حرماً لأنهم أمنوا فيها، وحرم قتلهم وقتلهم، وهو الأصح»، تفسير جوامع الجامع، ج ٢، ص ٤٤. ومنهم: الطباطبائي، قال: «والمراد بالأشهر الحرم هي الأشهر الأربعة، أشهر السباحة التي ذكرها الله سبحانه في قوله: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾، وجعلها أجلاً مضروباً للمشركون، لا يتعرض فيها لحالهم، وأمّا الأشهر الحرم المعروفة، أعني ذا القعدة وذا الحجة والمحرم، فإنها لا تنطبق على أذان براءة الواقع في يوم النحر عاشر ذي الحجة بوجه، كما تقدمت الإشارة إليه. وعلى هذا فاللام في الأشهر الحرم للعهد الذكري، أي إذا انسلك هذه الأشهر التي ذكرناها حرمانها للمشركون لا يتعرض لحالهم فيها، فاقتلوا المشركون»، الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ١٤٨. ومنهم: فضل الله، من وحي القرآن، ج ٨، ص ١٦٨.

(٤) تفسير العياشي، ج ٢، ص ٧٧.

تنظر إلى واقع خارجي، وقد تمّ فيها إعطاء المشركين فرصة أمنٍ لا يعرض لهم فيها أحد لمدة أربعة أشهر، تبدأ من يوم النحر وتنتهي بانتهاء اليوم العاشر من شهر ربيع الآخر، ثم يبدأ بعدها سريان مفعول البراءة، وتبدأ الحرب^(١)، إلا في خصوص الذين عاهدهم المسلمون عند المسجد الحرام، فهؤلاء يجب الوفاء لهم بعهدهم والاستقامة معهم ما استقاموا ووفوا. وهذا كله يشير إلى أنّ محطّ نظر الآيات هو التعامل مع جماعة من المشركين كانوا في عهده ﷺ، وعليه ينهار الاستدلال بالآية؛ لأنّه مبني على أنها قضية حقيقية^(٢). وكون الأشهر الحرم أو الشهر قد استعملت في موارد أخرى بمعنى الأشهر الحرم التي يحرم فيها القتال، كما في قوله تعالى: ﴿إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ وَقَتْلُوا الْمُشْرِكِينَ كُلَّ فَةٍ كَمَا يُقْتُلُونَكُمْ كَافَّةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٣٦]، أو قوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ﴾، لا يعني^(٣) أن ذلك قد غدا حقيقةً شرعية، ويتحتم حمل اللفظ عليها أينما ورد؛ وحتى لو كان كذلك فلا مانع من استعماله في معنى آخر، مع قيام القرائن على ذلك، كما في المقام.

إن قلت: لم تفسّرون الأشهر الحرم بأشهر السياحة، ولا تعكسون الأمر، بأن تفسروا أشهر السياحة بالأشهر الحرم التي يحرم فيها القتال، فتكون الآيتان ناظرتين إلى تحريم القتال في الأشهر الحرم المعروفة؟ قلت: إنّ هذا احتمال ضعيف، ومخالف للظاهر، ومخالف أيضاً لما دلت عليه العديد من الروايات، التي نصّت على أنّ أشهر السياحة هي غير الأشهر الحرم،

(١) قال القمي: «أحلّ الله للمشركين الذين حجوا تلك السنة أربعة أشهر حتى يرجعوا إلى ما منهم، ثم يقتلون حيث وجدوا»، تفسير القمي، ج ١، ص ٢٨٣.

(٢) كما نبّه عليه بعض المعاصرين، انظر: الهدنة، للسيد الخامني، ص ٣٢ - ٣٣.

(٣) انظر: المصدر نفسه، ص ٤٣.

ومنها: رواية حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قضية إرسال أمير المؤمنين عليه السلام بسورة براءة، وجاء فيها: «ثم قال: إني رسول رسول الله إليكم، فقرأها عليهم: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ ^(١) فَسَيَحُورُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ» [التوبة: ١ - ٢]، عشرين من ذي الحجة ومحرم وصفر وشهر ربيع الأول، وعشرًا من شهر ربيع الآخر، وقال: لا يطوف بالبيت عريان، ولا عريانة، ولا مشرك، إلا من كان له عهد عند رسول الله، فمدته إلى هذه الأربعة الأشهر» ^(٢)؛ وكذلك تدل عليه رواية أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام ^(٣)؛ ورواية الفضلاء الثلاثة ^(٤)؛ ورواية الفضيل بن عياض ^(٥)؛ ومرسلة الفقيه ^(٦). والمغايرة بين أشهر

(١) تفسير العياشي، ج ٢، ص ٧٤.

(٢) عن أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «خطب عليٌّ بالناس، واختلط سيفه، وقال: لا يطوفنَّ بالبيت عريان، ولا يحجنَّ بالبيت [مشرك ولا] مشركة، ومن كانت له مدة فهو إلى مدته، ومن لم يكن له مدة فمدته أربعة أشهر، وكان خطب يوم النحر، وكان عشرون من ذي الحجة والمحرم وصفر وشهر ربيع الأول وعشر من شهر ربيع الآخر، وقال: يوم النحر يوم الحج الأكبر»، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٥.

(٣) عن زرارة وحران ومحمد بن مسلم، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام، عن قوله: ﴿فَسَيَحُورُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢]، قال: عشرين من ذي الحجة، والمحرم وصفر وشهر ربيع الأول، وعشر من شهر ربيع الآخر»، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٥.

(٤) في رواية فضيل بن عياض، عنه عليه السلام، قال: «سألته عن الحج الأكبر؟ قال: ابن عباس كان يقول: عرفة، قال أمير المؤمنين عليه السلام: الحج الأكبر يوم النحر، ويحتج بقول الله: ﴿فَسَيَحُورُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢]، عشرون من ذي الحجة، والمحرم وصفر وشهر ربيع الأول، وعشر من شهر ربيع الآخر، ولو كان الحج الأكبر يوم عرفة لكان أربعة أشهر ويومًا»، المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٧، ورواه الكليني في الكافي، ج ٤، ص ٢٩٠، ورواه الصدوق في معاني الأخبار، ص ٢٩٦.

(٥) قال الصدوق: «وقال عليه السلام: «في قول الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَسَيَحُورُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢]، قال: عشرين من ذي الحجة، والمحرم وصفر وشهر ربيع الأول، وعشرة أيام من شهر ربيع الآخر، ولا يحسب في الأربعة الأشهر عشرة أيام من أول ذي الحجة»، من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٤٥٨.

السياحة والأشهر الحرم واضحة عند القمي في تفسيره أيضاً^(١). نعم، ورد في مرسله موسى بن بكير، عن الباقر عليه السلام: «..فجعل الشهور عدة معلومة، وجعل منها أربعة حرماً، وقال: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ﴾ [التوبة: ٢]»^(٢). ولكن لا يعول عليها؛ لإرسالها، ولا تكافئ سائر الأخبار.

الوجه الثاني: ما جاء في السيرة

ويمكن أن نستدل من سيرته عليه السلام بشاهدين يدلان على التوقيت: **الشاهد الأول:** ما استدل به لتحديد المدة بأربعة أشهر^(٣)، وهو أن رسول الله عليه السلام هادن صفوان بن أمية أربعة أشهر؛ لأنه كان فر يوم فتح مكة، فنقل له وهب بن عمير أمان رسول الله، وأتاه بردائه عليه السلام كعلامة ليطمئن، فقدم صفوان بن أمية على النبي عليه السلام، ثم «ناداه على رؤوس الناس، وهو على فرسه، فقال: يا محمد! هذا وهب بن عمير أتاني بردائك، يزعم أنك دعوتني إلى القدوم عليك، إن رضيت مني أمراً قبلته، وإلا سيرتني شهرين، فقال رسول الله عليه السلام: انزل أبا وهب! قال: لا والله، لا أنزل حتى تبين لي، فقال النبي عليه السلام: لا، بل لك سير أربعة

(١) قال: «والأشهر الحرم التي ذكرها الله في قوله: ﴿وَمِنَهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ﴾ [التوبة: ٣٦] والاثنا عشر شهراً التي خلقها الله تعرف بالهلال، أولها المحرم وآخرها ذو الحجة، والأربعة الحرم: رجب مفرد وذو القعدة وذو الحجة والمحرم متصلة، حرم الله فيها القتال، ويضاعف فيها الذنوب، وكذلك الحسنات. وأشهر السياحة معروفة، وهي عشرون من شهر ذي الحجة، والمحرم وصفر وشهر ربيع الأول، وعشر (ون ط) من شهر ربيع الآخر، وهي التي أحل الله فيها قتال المشركين في قوله: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: ٢]، وأشهر الحج معروفة، وهي شوال وذو القعدة وذو الحجة»، تفسير القمي، ج ١، ص ٦٧، وصرح بالمعنى ذاته في محل آخر: تفسير القمي، ج ١، ص ٢٨٢.

(٢) تفسير العياشي، ج ١، ص ٢٩٠.

(٣) استدلل بذلك الشافعية، كما تقدم، وكذلك ورد ذلك في كلام بعض الإمامية، انظر: جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٩٧.

أشهر»^(١)، وبقي مدةً على شركه بأمان رسول الله ﷺ، واستعار النبي ﷺ منه بعض الدروع، وقيل: إنه حضر حنيناً والطائف، كما سلف في الحديث عن الاستعانة بغير المسلمين في الحرب ومقدماتها. وفي سيرة ابن هشام: قال صفوان: «فاجعلني في أمرى بالخيار شهرين، قال: أنت فيه بالخيار أربعة أشهر»^(٢).

ويردّه: أن هذا لا علاقة له بالهدنة، وإنما هو أمانٌ صدر من رسول الله ﷺ له، والهدنة لا تكون مع الأشخاص، بل هي معاهدة على ترك القتال بين جماعتين متحاربتين. وتأمينه نظير تأمين عكرمة بن أبي جهل، وقد كان دون مدة^(٣). على أن هذا الأمان حتى لو وصف بالهدنة فإنه لا يدلّ على نفي مشروعية الزيادة على أربعة أشهر.

الشاهد الثاني: ما استدلّ به لتحديد السقف الزمني الأعلى المسموح به للهدنة في حالة ضعف المسلمين، وهو عشر سنوات؛ استناداً إلى ما فعله النبي ﷺ في صلح الحديبية، حيث هادن ﷺ قريشاً عام الحديبية إلى مدة عشر سنين^(٤)، ثم نقضوها من قبل نفوسهم. وقد حمل الشافعي والشيخ الطوسي ذلك على صورة ضعف المسلمين وظهور عدوهم عليهم، كما تقدم في كلامهما، وأضاف الطوسي: «فإن هادئهم (الإمام) إلى أكثر من عشر سنين بطل العقد فيما زاد على العشر سنين، وثبت في العشر سنين».

ويلاحظ عليه:

(١) المصنف، ج ٧، ص ١٧٠، والاستيعاب، لابن عبد البر، ج ٢، ص ٧٢٠، وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ٣٣٩.

(٢) السيرة النبوية، ج ٤، ص ٨٧٥، وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ٣٣٩.

(٣) فقد كان فرّ يوم فتح مكة، فأخذت زوجته له الأمان من رسول الله ﷺ، ثم ذهبت خلفه وجاءت به، فوقف بين يديه ﷺ، وقال: «يا محمد، إن هذه أخبرتني أنك أمتني، فقال رسول الله ﷺ: صدقت، فأنت آمن»، المغازي، للواقدي، ج ٢، ص ٨٥٢.

(٤) انظر: تفسير القمي، ج ٢، ص ٣١٣، والسيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٧٨٢. يقول ابن هشام: «إن الطرفين اتفقا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين، يأمن فيهن الناس، ويكف بعضهم عن بعض».

أولاً: إنَّ حمل صلح الحديبية على صورة ضعف المسلمين هو أمر محلّ نقاش؛ إذ لا يبدو من الدلائل والشواهد التاريخية أنَّ المسلمين كانوا في حالة ضعف تضطروهم للصلح، فعدد المسلمين الذين كانوا مع رسول الله ﷺ في الحديبية سنة ست للهجرة قد بلغ ألفاً وأربعمائة^(١)، وقيل: ألفاً وخمسمائة^(٢)، وكانوا قبل ذلك قد انتصروا في معركة الأحزاب التي جرت سنة خمس من الهجرة، ولهذا لما قيل للنبي ﷺ: إنَّ المشركين مقاتلون وصادقون وصادقون عن البيت قال: «إن قريشاً قد نهكتهم الحرب، وأضرَّت بهم»^(٣). ويشهد لضعف قريش أيضاً أنهم مع جبروتهم وكبريائهم هم من تقدّم بطلب الصلح، هذا، على الرغم من أنَّ النبي ﷺ كان يميل إلى الصلح، كما أفصحت عبارته في مسيره إلى مكة ذاك العام، عندما بركت به الناقة: «والذي نفسي بيده، لا يسألوني خطّة يعظّمون فيها حرّات الله إلّا أعطيتهم إياها»^(٤)، بيد أنَّ الذي تقدّم باقتراح الصلح هم قريش، فقالوا لموفدهم إلى رسول الله ﷺ: «أنت محمدٌ فصالحه»^(٥).

ثانياً: إنَّ تحديد عشر سنين في صلح الحديبية لا مفهوم له، فهو فعل خارجي، وليس له لسان؛ ليتنزّع منه دلالة معينة على الحصر، فلا يستفاد منه أكثر من جواز المهادنة تلك المدة. ولا ريب أنَّ رسول الله ﷺ رأى أنَّ ذلك هو الأصلح للمسلمين، وللدعوة الإسلامية.

ولعله لما ذكرنا احتجَّ بعض الفقهاء^(٦) بطريقةٍ أخرى، وهي التمسك بعموم

(١) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٧٥.

(٢) راجع: السيرة النبوية، لابن كثير، ج ٣، ص ٣٢٥.

(٣) صحيح البخاري، ج ٣، ص ١٧٩، وتفسير القمي، ج ٢، ص ٣١١، وفي السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٧٥: «لقد أكلتهم الحرب».

(٤) مسند أحمد، ج ٤، ص ٣٢٩، وصحيح البخاري، ج ٣، ص ١٧٨، والمصنف، لعبد الرزاق، ج ٥، ص ٣٣٢.

(٥) المغازي، للواقدي، ج ١، ص ٦٠٥، والسيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٨١.

(٦) منتهى المطلب ج ١٥، ص ١٢٠.

قوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الْإِغْرَارَ﴾ [التوبة: ٥]، خرج منه العشر سنين؛ لمصلحة النبي ﷺ.

ولكن قد عرفت أن أدلة الهدنة أخص من مطلقات وجوب القتال.

الوجه الثالث: التأييد وتعطيل الجهاد

إن إطلاق الهدنة وتأييدها يلزم منه تعطيل الجهاد. قال ابن قدامة في الشرح الكبير: «مهادنتهم مطلقاً تفضي إلى تعطيل الجهاد بالكلية؛ لكونها تقتضي التأييد، فلم يجز ذلك»^(١). بل إن الشيخ الطوسي علل وجوب الجهاد في كل سنة بذلك، قال: «وعلى الإمام أن يغزو بنفسه أو بسراياه في كل سنة دفعة؛ حتى لا يتعطل الجهاد»^(٢). وقال بعض الفقهاء: إن التأييد «خلاف المصلحة قطعاً؛ إذ لازمه تعطيل الجهاد، ومن المعلوم ضرورة من الدين عدم رضا الشارع به»^(٣).

ويرد عليه: إن التأييد في المهادنة لا يؤدي إلى تعطيل الجهاد؛ لأنه إذا أريد به تعطيل الجهاد الابتدائي فهذا لا يضر؛ لأن وجوب هذا النوع من الجهاد غير ثابت بنظرنا، بل إن هذا النحو من الجهاد معطل عملاً إلى قيام القائم ﷺ، بنظر مشهور الفقهاء الذين لا يرون مشروعية هذا الجهاد في عصر الغيبة، بل يمكن القول: إن تعطيل الجهاد ليس لازماً باطلاً في نفسه؛ لأن للجهاد أهدافاً، وقد قلنا في محله: إن الدعوة تتقدم عليه، بل لا يشرع الجهاد إلا بعد دعوة الناس إلى الإسلام، فلو أتاحت لنا الأنظمة اليوم أو وسائل الإعلام والتواصل أن نبليغ الإسلام وننشره ونوصله إلى كل بني الإنسان فلم علينا أن نقاتل؟! وما المانع من إيقاف الجهاد عندها؟! وقد عرفت أن أحد مبررات الهدنة رجاء هداية بعض المشركين. وإذا أريد به تعطيل الجهاد حتى الدفاعي فهذا لا يصح؛ لأن دوام الهدنة لا يمنع من مشروعية الدفاع ورد العدوان؛ لأنه بالعدوان يخرج العدو عن مقتضى المهادنة.

(١) الشرح الكبير، ج ١٠، ص ٥٧٦.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ٢.

(٣) الهدنة، للسيد الخامني، ص ٢٠.

على أنه لو فرض أنه تمّ عقد اتفاقية هدنة دائمة مع جميع الأعداء فإنّ تجارب التاريخ علّمتنا أنه في كثير من الأحيان يُقدّم الطرف الآخر على ما يوجب نقض العهد، ويخلّ بمقتضياته، فتشرع الحرب عندها. ولنا في سيرة رسول الله ﷺ شاهد؛ فإن صلح الحديبية الذي كان لعشر سنوات لم يدُم طويلاً حتّى نقضه المشركون، من خلال ما جرى من اعتداء بني بكر على الخزاعيين، ما سمح لرسول الله ﷺ بفتح مكة. وأضيف إليه أنه يمكن ترجيح القول بأنّ وجوب الوفاء بالعقد على نحو التأييد مراعى باستمرار توفر شرط مشروعية العقد، وهو عدم المفسدة، على المختار، أو وجود المصلحة، على المشهور، فيكون توفر ذلك شرطاً، بدءاً واستدامةً؛ فما دامت المفسدة منتفية أو المصلحة متحققة فلا مانع من استمراره؛ وإما إذا فرض أنه وقعت المفسدة أو ارتفعت المصلحة فيجوز عندها نقضه من قبل الحاكم، شرط إعلامهم بالأمر؛ تفادياً للغدر، وسيأتي لاحقاً جواز نقضه عند خوف الخيانة من العدو. على أنه لو سلّمنا بالمحذور، وهو أنّ التأييد يلزم منه تعطيل الجهاد، فهذا لا يفضي حتماً إلى إلغاء شرط التأييد؛ إذ يمكن أخذ شرط الخيار بالفسخ لإمام المسلمين، ومعه لا يكون التأييد ضاراً؛ لأنّ لإمام المسلمين حقّ الفسخ، وأخذ هذا الشرط في العقد لا محذور فيه، كما سيأتي.

وما ذكر من أنّ «من الاستحالة أن يبقى الظرف على غرار واحد، فالعقد المقتضي للتأييد خلاف المصلحة قطعاً»^(١) لا يدل على بطلان التأييد؛ لأنه يمكن مراعاة ما يقتضيه تغيّر الزمان عن طريق آخر غير التوقيت، وذلك بالقول بجواز نقض العقد الدائم عند تغيّر الظروف فيما إذا كان تغيّراً موجباً للمفسدة في الاستمرار بالعقد، ولا سيما إذا خيف الخيانة، فإنه يشرع عندها نبذ العقد إليهم على سواء، كما سيأتي بيانه لاحقاً. وهذا ما جرى عليه العقلاء في شأن المعاهدات الدائمة التي يبرمونها، فإنّ دوامها مشروط بشرط ضمنّي وهو عدم تغيّر الظروف التي توجب النقص والخروج من الاتفاقيات، ومن هنا نجد أنّ الكثير من الدول

(١) الهدنة، ص ٢٠.

تخرج من بعض المعاهدات؛ لأنها ترى أنها لم تعد تحقق مصالحها، أو أن الطرف الآخر لا يلتزم بموجباتها، مع أن الاتفاقية تكون دائمية، فالدوام لا يمنع من النقص عند حدوث موجبه، فتأمل.

ولعله استناداً إلى ما ذكرنا من عدم وجود دليل على مبطلية التأييد، ذهب غير واحد من الفقهاء إلى أن العمدة في المنع من الهدنة بما يزيد على السنة هو الإجماع، وأنه «لولا قيام إجماع في البين كان مقتضى القاعدة صحة عقد الهدنة بأيّ نحو يراه رئيس الجيش مصلحة للمسلمين»^(١). ولكن سيأتي عدم تمامية الاستدلال بالإجماع.

الوجه الرابع: الإجماع

قال ابن القيم: إن الهدنة الدائمة لا تكون لازمة بالاتفاق^(٢). وأما عند فقهاءنا الإمامية فقد أرسلوا بطلان التأييد إرسال المسلمات، ولم يستدلوا عليه، وإنما استدلوا على السقفين الأعلى والأدنى للتوقيت، كما مرّ.

ولكن دعوى الاتفاق والإجماع هي محل نقاش، صغرياً وكبرياً: أولاً: أما صغرياً فلعدم ثبوت الإجماع؛ حيث إن الفتوى بالتأييد أو التوقيت قد خلت منها كثير من كتب فقهاءنا المتقدمين رأساً، ولا سيما أصحاب كتب الفقه المأثور، التي يفتي أصحابها بنصوص أو مضامين الروايات الواردة عن أهل البيت عليهم السلام ولا يتعدونها، وإنما وجدنا الفتوى بذلك في كتاب المبسوط للشيخ، دون كتب المفيد والصدوق، والشيخ نفسه في كتاب النهاية لم يتعرض لهذا الفرع. وخلو كتب الفقه المأثور من هذا الفرع قد يكون طبعياً؛ لأننا لا نجد لقضية الهدنة مع العدو ذكراً في روايات أهل البيت عليهم السلام.

ثانياً: وأما كبرياً فلأنه إجماع مدركي ومستند إلى ما ذكر من وجوه استدلالية من الآيات أو سيرة النبي صلى الله عليه وآله، وربما كان مستنداً أيضاً إلى التصور الفقهي المشهور

(١) شرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٣٨٠.

(٢) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٣٣٧.

عندهم، وهو أن المبدأ الحاكم للعلاقة مع غير المسلمين هو القتال إلى أن يسلموا أو يدفعوا الجزية، ومعلوم أن الهدنة تنافي ذلك.

وهكذا اتضح أن لا دليل يمنع من التمسك بالإطلاقات الدالة على جواز التأييد، فيكون حال عقد الهدنة كحال عقد الجزية، فكما أن الأخير عقد دائم، بل استشكل في توقيته بمدة^(١)، كذلك يجوز في عقد الهدنة أن يكون دائماً، مع مراعاة المصلحة. وبسبب عدم تمامية الدليل على الالتزام بمدة سنة أو عشر سنين ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر ليس محدداً بمدة بعينها، وأن الأمر يتبع مراعاة الأصلح؛ قال السيد الخوئي: «عقد الهدنة بيد ولي الأمر حسب ما يراه فيه من المصلحة، وعلى هذا فبطبيعة الحال يكون مدته من حيث القلة والكثرة بيده حسب ما تقتضيه المصلحة العامة. ولا فرق في ذلك بين أن تكون مدته أربعة أشهر أو أقل أو أكثر، بل يجوز جعلها أكثر من سنة إذا كانت فيه مصلحة، وأما ما هو المشهور بين الفقهاء من أنه لا يجوز جعل المدة أكثر من سنة فلا يمكن إتمامه بدليل»^(٢). وأقول: إذا كان الأمر دائراً مدار المصلحة، وهو كذلك، فقد تكون المصلحة في الدوام، ولا سيما أن عهود الصلح اليوم قد تكون دائمية، وقد لا يقبل الطرف الآخر بالتوقيت. وحدوث تغير في الظروف والأحوال بعد ذلك لا يمنع من النقض؛ إما لأنه يمكن تلافي ذلك بأخذ الخيار للمسلمين بحق النقض شرطاً في العقد؛ وإما لاشتراط ديمومة الوفاء بدوام وفاء العقد بالمصلحة الإسلامية، بل حتى مع عدم أخذه ذلك شرطاً في العقد فإنه يجوز نبذ العقد إذا أحس المسلمون أن الأعداء بصدد الخيانة.

أدلة جواز التأييد

وفي المقابل، قد يستدل على جواز التأييد بمطلقات أدلة الهدنة والصلح وأدلة

(١) قال في جامع المقاصد في الحديث عن عقد الجزية: «يصح العقد مؤقتاً على إشكال ينشأ من أنه بدل عن الإسلام، فلا يصح فيه التوقيت كالمبدل، ويصح مؤبداً، ولو قال: ما شئت

صح»، جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٥١.

(٢) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٤٠١.

وجوب الوفاء بالعقود، وهي محكمة ما لم ينهض دليل يقضي رفع اليد عنها، وهو - كما عرفت - غير ناهض، بل يوجد ما يدل على جواز التأييد:

الوجه الأول: ما رواه الشافعي، في كتاب المسند، عن سعيد بن المسيب، أن رسول الله ﷺ قال ليهود خيبر حين فتحها: «أقرّكم ما أقرّكم الله تعالى، على أن الثمر بيننا وبينكم»^(١)؛ وذلك بتقريب أن قوله ﷺ: «ما أقرّكم الله» هو بمعنى الإقرار باقٍ ما لم ينزل من الله تعالى ما يوجب تغيير الموقف، وإذا لم ينزل شيء فيبقى العقد ساري المفعول؛ ويمكن تفسير «ما أقرّكم الله» بما التزمت بأحكام العقد وشروطه، ولم تخرجوا عليها.

بيد أن الشافعي رأى أن هذا الشرط، وبهذا التعبير، خاصٌّ بالنبي ﷺ، دون غيره. قال: «فإن قيل: فلم لا يقول (الإمام): ما أقرّكم الله عزّ وجلّ؟ قيل: للفرق بينه وبين رسول الله ﷺ، في أن أمر الله عزّ وجلّ كان يأتي رسول الله ﷺ بالوحي، ولا يأتي أحداً غيره بوحي»^(٢). وعليه جرى غيره^(٣).

ولكن يردّه: إنّه بوفاته ﷺ دون تغيير الموقف يعلم أن الحكم في المقام ونظائره لم يتغير، فيستمر العهد معهم ويبقى قائماً؛ لأنّ الله تعالى لم ينزل في أمرهم شيئاً ينسخ به ما فعله النبي ﷺ، فيبقى فعله ﷺ على الحجّة. ولهذا استمر التعامل معهم على أساس تلك الاتفاقية طيلة عهد رسول الله ﷺ، وبعد وفاته، إلى أن أجلاهم عمر؛ لحادثة جرّت مع ابنه عبد الله؛ فقد روي عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر قال: «لما فدع^(٤) أهل خيبر عبد الله بن عمر قام عمر خطيباً، فقال: إن

(١) كتاب المسند، ص ٩٤، والموطأ، ج ٢، ص ٧٠٣، وكتاب الأم، ج ٤، ص ١٨٧.

(٢) كتاب الأم، ج ٤، ص ٢٠٠.

(٣) منهم: العلامة في التذكرة، قال: «إذا ثبت هذا فلو شرط الإمام لهم أن يقرهم ما أقرهم الله لم يجز؛ لانقطاع الوحي بعد النبي ﷺ، ويجوز أن يشترط أن يقرهم ما شاء»، تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٥٨.

(٤) بالتحريك، قال ابن الجوزي: «الفدع: إزالة المفاصل عن أماكنها، وذلك بأن تزيع اليد عن عظم الزند، والرجل عن عظم الساق»، كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج ١،

رسول الله ﷺ كان عاملَ يهود خيبر على أموالهم، وقال: نقرّكم ما أقرّكم الله، وإن عبد الله بن عمر خرج إلى ماله هناك، فعدى عليه من الليل، ففدعت يداه ورجلاه، وليس لنا هناك عدوّ غيرهم، هم عدونا وتهمتنا، وقد رأيتُ إجلاءهم..»^(١). ولكنّ ثمة كلام في أسباب إجلاء عمر لهم؛ ففي روايةٍ أخرى، عن عمر، أن النبي ﷺ قال لهم في اتفاقية العهد: «على أنّا نخرجهم إذا شئنا»^(٢)؛ ومنهم من يرى أنّ إجلاءهم كان تنفيذًا لوصية النبي ﷺ بإخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب. وقد أوضحنا ذلك مفصّلًا في كتاب فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية، وذكرنا هناك أنّ بعضهم اعتبر ما فعله الخليفةُ مخالفًا لسيرة النبي ﷺ فيهم^(٣)، الأمر الذي يشير إلى أنّ عهد النبي ﷺ معهم كان دائمًا. ويمكن القول: إن المصادر التي تنقل القضية تتفق على وقوع مهادنة أو مصالحة بين النبي ﷺ وبين بعض يهود خيبر، واستمرّت بعد وفاته، وطيلة خلافة أبي بكر، وصولًا إلى آخر سنة من خلافة عمر^(٤). وأمّا تبريرات إلغاء المعاهدة فكلّها جاءت مروية على لسان عمر، وهي روايات متهافئة، ولا تخلو من إشكالات.

الوجه الثاني: إنّ بعض عقود ومعاهدات النبي ﷺ مع أهل الكتاب كانت مطلقة. نعم، معاهدة صلح الحديبية مع مشركي مكّة كانت محدّدة بعشر سنين، ولكن معاهدتيه ﷺ مع نصارى نجران ومع يهود خيبر كانتا مطلقتين؛ قال ابن القيم: «وعامة عهود النبي ﷺ مع المشركين كانت كذلك مطلقة غير مؤقتة، جائزة غير لازمة»^(٥)، منها: عهده مع أهل خيبر، مع أنّ خيبر فتحت وصارت للمسلمين،

ص ١٠٢.

(١) صحيح البخاري، ج ٣، ص ١٧٧.

(٢) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٨١٧، ومسند أحمد، ج ١، ص ١٥، وسنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٥.

(٣) المسترشد، ص ٥٢٧.

(٤) المحلى، لابن حزم، ج ٤، ص ٥٥٦.

(٥) هذا مبنيّ على رأي ابن القيم من أنه ليس من شرط المعاهدة أن تكون مؤقتة، بل يجوز أن تكون دائمة، ولكن مع كونها جائزة، أي يجوز للحاكم نقضها.

لكنّ سكانها كانوا هم اليهود، ولم يكن عندهم مسلم، ولم تكن بعد نزلت آية الجزية، إنما نزلت في «براءة» عام تبوك، سنة تسع من الهجرة، وخير فتحت قبل مكة، بعد الحديبية، سنة سبع. ومع هذا، فاليهود كانوا تحت حكم النبي ﷺ، فإنّ العقار ملك المسلمين دونهم»^(١).

ولكنّ يمكن الاعتراض عليه بأنّ معاهدتيه ﷺ مع نصارى نجران ويهود خير وإن كانتا مطلقتين، بيد أنّ هاتين المعاهدتين هما مع مكّونٍ داخلي، وليس مع طرف خارجي، والفرق بينهما بيّن؛ إذ لقائل أن يقول: إن المعاهدة مع أهل الكتاب في الداخل هي معاهدة دائمة؛ لقبولهم بالقانون الإسلامي، وهذا بخلاف الأطراف الخارجية، فلا يصحّ كونها دائمة.

وهكذا اتضح أنّ الأرجح جواز إبرام اتفاقيات هدنة دائمة؛ لإيقاف الحرب بين المسلمين وأعدائهم، فيما لو اقتضت المصلحة ذلك. وإذا لم يكن مانعٌ من كون اتفاقيات الهدنة دائمةً فكذا سائر الاتفاقيات السياسية أو الاقتصادية، والتي سوف نتحدث عنها عما قليل.

الإهمال في المدة

هل يجوز الإطلاق أو الإهمال في أمر الهدنة، بأن يتم إبرامها دون ذكر مدة، أم لا بدّ من ذكرها، أكانت مؤقتة أم دائمة؟

أقول: إذا كان ظاهر الإطلاق أو الإهمال التأييد فهذا لا يضرّ؛ لما قلناه من أن التأييد ليس مبطلاً للهدنة؛ وأمّا إذا كان لا ينصرف إلى ذلك، ورجع إلى جهالة المدة، فلا يصحّ العقد؛ لأنّ الجهالة خلاف المصلحة، بل قد تفضي إلى الإضرار بمصالح المسلمين، وهي لا تحتمل الإهمال والإضرار. ومن هنا يكون ذكر المدة، دواءً أو انقطاعاً، في اتفاقيات الصلح ركناً أساسياً؛ قال السيد عبد الأعلى: «لعدم إقدام العقلاء على المدة المجهولة في مثل هذا العقد، الذي يكون معرضاً للغرور والخطر، وأيّ غرر أعظم من هذا في مثل المقام، مع ظهور الإجماع على اعتبار هذا

(١) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٣٣٧.

الشرط»^(١).

الشرط الرابع: خلو العقد من الشروط الفاسدة

ومن جملة شروط صحة المهادنة خلوها من الشروط الفاسدة. والشروط الفاسدة إن كان فيها مفسدة للمسلمين، أو كانت خالية من المصلحة، فيكون مرجع هذا الشرط إلى الشرط الثاني المتقدم؛ ودليله هو دليله. وأما إن كانت لا تتضمن ذلك فتحتاج إلى استئناف حديث، ولذا نعقد لها عنواناً مستقلاً، فنقول:

إن بطلان الشروط الفاسدة في العقود بشكل عام هو أمر مفروغ منه، بصرف النظر عن أنه مبطل للعقد أم غير مبطل؛ والوجه في بطلان الشرط الفاسد أن ذلك - بالإضافة إلى ما قد يقال من أن أدلة الوفاء بالشروط لا إطلاق لها لما خالف كتاب الله وسنة رسوله أو قل: هي منصرفة عن ذلك - مما دلت عليه النصوص العديدة المانعة من إمضاء الشروط المنافية للكتاب والسنة، ومنها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سَمِعْتُ يَقُولُ: مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا مُخَالِفًا لِكِتَابِ اللَّهِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ، وَلَا يَجُوزُ عَلَى الَّذِي اشْتَرَطَ عَلَيْهِ، وَالْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ فِيمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^(٢).

وفي صحيحة أخرى لابن سنان قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الشَّرْطِ فِي الْإِمَاءِ أَنْ لَا تَبَاعَ وَلَا تُورَثَ وَلَا تُوهَبَ؟ فَقَالَ: يَجُوزُ ذَلِكَ، غَيْرَ الْمِيرَاثِ، فَإِنِهَا تُورَثُ؛ لِأَنَّ كُلَّ شَرْطٍ خَالَفَ الْكِتَابَ فَهُوَ بَاطِلٌ»^(٣).

وفي صحيحة ثالثة لعبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلمون عند شروطهم، إلا كل شرط خالف كتاب الله عز وجل فلا يجوز»^(٤). والجواز في مثل المقام بمعنى النفوذ؛ وعدم الجواز بمعنى البطلان وعدم النفوذ.

(١) مهذب الأحكام، ج ١٥، ص ١٩١.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٦٩، وتهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٢.

(٣) تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٦٧، وعنه وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ١٦، الباب ٦ من أبواب بقية كتاب التجارة، الحديث ٣.

(٤) من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٢٠٢، وتهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٢.

وفي صحيحة الحلبي، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنِ الشَّرْطِ فِي الْإِمَاءِ أَنْ لَا تُبَاعَ وَلَا تُورَثَ وَلَا تُوَهَّبَ؟ فَقَالَ: يَجُوزُ ذَلِكَ، غَيْرَ الْمِيرَاثِ، فَإِنَّهَا تُورَثُ، وَكُلُّ شَرْطٍ خَالَفَ كِتَابَ اللَّهِ فَهُوَ رَدٌّ»^(١). ورواه الشيخ في التهذيب ولكن فيه: «فهو باطل»^(٢).

والظاهر أنَّ كتاب الله في هذه الأخبار لا يراد به ما يقابل السنة، بل موافقة الكتاب هي بمعنى موافقة شرع الله تعالى، أكان ثابتاً في الكتاب أو السنة. ولكن ما الوجه في ذلك؟

ذكر في تبريره وجهان:

الأول: إننا مأمورون في الكتاب نفسه باتباع رسول الله صلى الله عليه وآله وإطاعته: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ [الحشر: ٧]. فالأخذ بقول الرسول صلى الله عليه وآله أخذٌ بما ورد في الكتاب، ولو إجمالاً.

الثاني: إنَّ المراد بكتاب الله تعالى ما كتبه على الناس، لا خصوص ما هو مكتوبٌ في القرآن^(٣).

أقول: أمَّا الوجه الثاني فهو خلاف الظاهر؛ لانصراف لفظ «كتاب الله» إلى القرآن الكريم. أما الوجه الأول - أعني دعوى إرجاع الأخذ بما في السنة إلى الأخذ بالكتاب - فهو لا يخلو من تأمل أيضاً؛ لأنَّ الظاهر من مخالفة الكتاب في هذه الأخبار هي مخالفته بلحاظ ذات الشرط المأخوذ في العقد، لا المخالفة من جهة أمر الكتاب باتباع الأفراد الذين تعدَّ مخالفتهم مخالفة لأمر الله تعالى، وبعبارة أخرى: يراد بالمخالفة المخالفة المباشرة لمضمون الكتاب. وقد يُجاب على ذلك بأنَّ المخالفة أعمّ من المخالفة المباشرة، بحيث يكون الشرط مخالفاً لمضمون كتابي، أو غير المباشرة، بأن تكون المخالفة لأوامر من أمر الكتاب باتباعه، ومنه المخالفة

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢١٢.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٦٧.

(٣) الهدنة، ص ٥٦.

لقول رسول الله ﷺ.

ولعلّ الأوجه أن يقال: إن كتاب الله الذي تضرّر مخالفته قد يُراد به - في بعض الموارد - الكتاب في مقابل السنّة، فيكون للكتاب خصوصية، كما هو الحال في باب عرض الأخبار على الكتاب؛ فإنّ المراد هناك بالكتاب هو ما يقابل السنّة؛ لأنّ المطلوب عرض السنّة المروية عليه، فلا يعقل أن يعرض الشيء على نفسه^(١)؛ وقد لا يُراد به ذلك، ولا يكون للكتاب خصوصية، وإنما يُذكر من باب كونه المصدق الأوضح والأبرز لما هو حجة على العباد. وهذا ما نرجّحه في المقام؛ لاستبعاد أن يراد بالكتاب ما يقابل السنّة. وعليه، فلا يبعد إلغاء خصوصية الكتاب، وإلحاق السنّة به، بعد ثبوت حجّيتها، أكانت الحجّية ثابتة بواسطة الكتاب أو غيره. ومما يؤشّر إلى أنّ الكتاب ذكر من باب المثال لما هو الحجة ما ورد في أخبار أخرى من ردّ الشرط المحرم للحلال، أو بالعكس، ومنها: ما رواه الشيخ، بإسناده إلى غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمّار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، «أنّ عليّ بن أبي طالب عليه السلام كان يقول: مَنْ شرط لامرأته شرطاً فليف لها به؛ فإن المسلمين عند شروطهم، إلا شرطاً حرّماً حلالاً أو أحلّ حراماً»^(٢). والرواية موثقة. وغياث بن كلوب من العامة الذين نقل الشيخ في العدة^(٣) عمّل الطائفة بأخبارهم التي لا معارض لها من طرقنا. وقد ضعّف الرواية في مصباح الفقاهة^(٤)؛ بسبب غياث، وعدم الاعتناء بكلام الشيخ في العدة. لكنّ أشير في هامش تلك الصفحة إلى أنّ

(١) مع أن بالإمكان أن يقال: حتى في باب العرض ليس المقصود العرض على الكتاب مقابل السنّة، بل الكتاب في مقابل الأخبار الظنية، وإلا فلو كان الشيء ثابتاً قطعاً أنه من السنّة فلا ريب أنه يشكل مقياساً لعرض الأخبار عليه أيضاً.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٤٦٧.

(٣) عدة الأصول، ج ١، ص ١٤٩.

(٤) قال بشأنها: «ضعيفة السند؛ لغياث بن كلوب؛ فإنه لم يوثق في الرجال، وإن نقل عن الشيخ أنه وإن كان عامياً ولكن الأصحاب يعملون بروايته، ولكنه ليس بوجه»، مصباح الفقاهة، ج ٥، ص ٢٨٩.

ذلك جارٍ على مبناه القديم، وقد تراجع عنه في المعجم، وهو كذلك^(١). ووفقاً لما ذكرنا يتّضح أنه يلحق به ﷺ الأئمة من أهل بيته ﷺ؛ لما دلّ على أنهم حجج الله على العباد، وأن قولهم حجة.

نموذج الشروط الباطلة: إرجاع المرأة المسلمة إلى غير المسلمين

وقد ذكر الفقهاء نماذج للشروط الباطلة، قال في الشرائع: «ولو وقعت الهدنة على ما لا يجوز فعله لم يجب الوفاء، مثل: التظاهر بالمناكير، وإعادة مَنْ يهاجر من النساء»^(٢).

والظاهر أن المقصود بما في الشرط الأول هو التظاهر بالمنكرات إذا دخلوا بموجب عقد الصلح بلاد المسلمين؛ إذ لا وجه لاشتراطه عليهم في دولتهم وكيانهم المستقلّ؛ لأن المفروض أن الكلام عن شروط المهادنة بين كيانيين. فهذا شرط لمن كان داخل دار المسلمين، فيكون نظير ما ذكره في عقد الذمة، من أن من جملة شروطه عدم تظاهر الذمّي بالمنكرات. وقد درسنا دليل هذا الشرط في عقد الذمة سابقاً، فراجع. وكذلك هو شرط على المستأمن أو السفير والرسول، وقد ذكر غير واحد أنه في حال أحل الآخر به فإنه يسقط عقد الذمة، ويردّ إلى مأمن، وقلنا هناك: إن الإرجاع إلى مأمن إنما يكون له وجهٌ إذا كان الآخر مستأمنًا، وأما إذا كان مواطناً ذمّيّاً فالأقرب أنه يطبق عليه قانون العقوبات في حال تجاهر بالمنكرات، ولا يتمّ طرده ونفيه خارج البلاد، فراجع.

وعليه، فإننا في المقام نبحت في النموذج الثاني للشرط الفاسد، والمذكور في كلام المحقق، وهو إعادة المرأة المسلمة إلى المشركين؛ ومستند هذا الشرط هو الكتاب، قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مُهَاجِرَاتٍ فَأَمْتَحِنُوهُنَّ اللَّهُ

(١) قال في المعجم بعد نقل كلام الشيخ: «ويظهر من مجموع كلامه أن العمل بخبر من يخالف الحق في عقيدته مشروط بإحراز وثاقته وتحرّزه عن الكذب، وعليه فيحكم بوثاقة غياث بن كلوب وإن كان عامياً»، معجم رجال الحديث، ج ١٤، ص ٢٥٤.

(٢) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥٤.

أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ فَإِنْ عَلِمْتُمُوهُنَّ مُؤْمِنَاتٍ فَلَا تَرْجِعُوهُنَّ إِلَى الْكُفَّارِ لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ ﴿[المتحنة: ١٠].

والامتحان لا يهدف إلى معرفة عمق إيمانهن من سطحيته؛ إذ ليس المقصود أن تكون محيطاً بعقائد أهل الإيمان، وملّمة بمفاهيمه، وإنما يراد معرفة صدق الإيمان من كذبه؛ كي يضمن أن ادعاء الإسلام ما كان فراراً من قومها لغرض خاص، كالفرار من زوجها وظلمه أو غير ذلك من الأغراض الخاصة. وإذا ثبت من خلال الظاهر صدق إيمانهن فهذا يكفي؛ إذ لسنّا مكلفين بالباطن؛ إذ لا يطلع على الضمائر والقلوب إلا الله: ﴿اللَّهُ أَعْلَمُ بِإِيمَانِهِنَّ﴾. وإذا اتضح لكم بالاختبار أنهن مؤمنات، ولم تظهر أمارات الكذب عليهن، فلا ترجعهن إلى ذويهم الكفار؛ لحرمتهن القاطعة عليهم، كما يوحى بها التكرار في قوله تعالى: ﴿لَا هُنَّ حِلٌّ لَهُمْ وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾.

والمنع من ردّ المرأة هو أمرٌ أجمع عليه فقهاء المسلمين^(١). والآية تكفي في إثبات كون إرجاعهن محرماً، فلا يجوز اشتراطه في العقد، ولا نحتاج بعدها إلى دليل آخر.

ولكن البعض استدللّ على ذلك بما ورد في بعض الأخبار الحاكية لأسباب النزول، والتي تذكر أنّ الآية المذكورة نزلت عقيب صلح الحديبية، الذي كان ينصّ في أحد بنوده على إعادة الرجال الذين جاؤوا مسلمين إلى المشركين، فقد ذكروا أنّه «كانت أمّ كلثوم بنت عقبة ابن أبي معيط ممّن خرج إلى رسول الله ﷺ يومئذٍ، وهي عاتق، فجاء أهلها يسألون النبي ﷺ أن يرجعها إليهم، فلم يرجعها إليهم؛ لما أنزل الله فيهن: ﴿ءَامِنُوا إِذَا جَاءَكُمْ الْمُؤْمِنَاتُ مِهْجَرَاتٍ فَامْتَحِنُوهُنَّ﴾ اللَّهُ أَعْلَمُ

(١) قال الشيخ الطوسي: «وإذا وقعت الهدنة على وضع الحرب وكف النقض عن البعض فجاءتنا امرأة منهم مسلمة مهاجرة لا يجوز ردها بحال، سواء كان شرط ردها أو لم يشترط، وسواء كان لها رهط وعشيرة أو لم يكن؛ لأنّ رهطها وعشيرتها لا يمنعون[ها] من التزويج بالكافر، وذلك غير جائز، وتفارق بذلك الرجل»، المبسوط، ج ٢، ص ٥٣.

يَايْمَنَهُنَّ ﴿١﴾ إِلَى قَوْلِهِ: ﴿وَلَا هُمْ يَحِلُّونَ لَهُنَّ﴾ [الممتحنة: ١٠] ﴿١﴾؛ وفي رواية أخرى: إنه «قدمت عليهم أم كلثوم بنت عقبة بن أبي معيط مسلمة مهاجرة، فجاء أخوها يطلبانها، فمنعها منهما، وأخبر أن الله عز وجل نقض الصلح في النساء، وحكم فيهن غير حكمه في الرجال» ﴿٢﴾.

وهناك فروع تتصل بالمرأة التي تأتي مهاجرة مسلمة، من قبيل: ماذا لو كانت صغيرة أو مجنونة، فهل أنها لا ترد أيضاً؟ إلى غيرها من التفاصيل التي لا نرى ضرورةً لبحثها هنا.

المقام الثالث

إبرام الموائيق والمعاهدات

ما تقدم كان بحثاً في معاهدة الهدنة. والآن نريد أن نتوسع في الحديث عن المعاهدات؛ لأن من المعلوم أن المعاهدات مع الآخر هي أوسع دائرة من معاهدة الهدنة الرامية إلى إيقاف الحرب؛ فقد لا تكون المعاهدة عقيب حرب أصلاً، وإنما ثمة أجواء تنذر بحرب، فتبرم الاتفاقية بين الطرفين استباقاً واتقاءً لنشوب حرب، أو تنظيمًا للعلاقات، أو تفادياً لحدوث مشكلاتٍ سياسية أو عرقية أو دينية، وربما تكون الاتفاقيات بغرض ترسيم حدودٍ، أو تنظيم حالةٍ من التعاون الاقتصادي والتبادل العلمي، أو غير ذلك. ولا فرق في ذلك بين أن تكون قائمةً بين الدول والكيانات والشخصيات الحقوقية، أو بين الأفراد والشخصيات الحقيقية.

وحديثنا هنا سيكون في مطلبين أساسيين: الأول: شرعية المعاهدات؛ والثاني: وجوب الوفاء بها. وإليك تفصيل الكلام في ذلك:

(١) صحيح البخاري، ج ٣، ص ١٧٣.

(٢) كتاب الأم، ج ٤، ص ٢٠٣، وأشار إلى هذا السبب العلامة الحلي في تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٦١، وكذا النجفي في جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٠٠.

المطلب الأول: دليل شرعية المواثيق والمعاهدات

وهذه النقطة أساسية. ويمكن الاستدلال على شرعية المعاهدات والمواثيق بدليلين:

الدليل الأول: نصوص المعاهدات مع المشركين في القرآن الكريم

في القرآن الكريم عدّة آياتٍ واردة في خصوص العهود التي جرت بين المسلمين والمشركين. وقد أكدت الآيات القرآنية على ضرورة مراعاتها والوفاء بها، وقد سمّى القرآن الكريم الصيغة التي تُنظّم العلاقة مع الآخر بلفظ المعاهدة، أو لفظ الميثاق؛ قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤]؛ وفي مورد آخر أطلق القرآن الكريم تعبير الميثاق، قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْتَضْرُّوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَىٰ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُم مِّيثَقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢].

سورة براءة وإلغاء نظام التعاهد مع الآخر

وقد يعترض على التمسك بهاتين الآيتين ونظائرها من إطلاقات أدلة التعاهد والمواثيق بأنّ سياق الآية الأولى المذكورة أعلاه من سورة براءة يشهد بأن التشريع الإسلامي قد ألغى كافة أشكال التعاهد مع المشركين، أكانوا من العرب أو العجم. وقد عدّت آيات هذه السورة ناسخة لكل آيات السلام والمودعة، كما سلف بيانه؛ فقد كان ثمة عهود بينهم وبين المسلمين، ثم نزلت السورة أمره بإلغائها، باستثناء بسيط، قال تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۚ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُحْزِي الْكَافِرِينَ ۚ﴾ وَأَذِّنْ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ۚ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣﴾ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ

يَنْقُضُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٤﴾ فَإِذَا أُنْصِلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٥﴾ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقِيمُوا لَكُمْ فَأَسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ﴿٧﴾ كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَسِقُونَ ﴿٨﴾ أَشْتَرُوا بِعَايَتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ ﴿٩﴾ لَا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ ﴿١٠﴾ [براءة (التوبة): ١ - ١٠].

وقد ذكر بعض الفقهاء^(١) أنّ هذه الآيات ظاهرة في إنهاء كافة المعاهدات معهم، ولا قيمة لأيّ عهدٍ معهم، بل يجب البراءة منهم وقتلهم، باستثناء العهد الذي كان مبرماً مع جماعة من المشركين إلى مدة محددة، والذي أشير إليه في قوله: ﴿فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَى مُدَّتِهِمْ﴾، وسبب الأمر بإتمامه هو أنّ المعاهدين به وفوا بالتزاماتهم.

ويرد عليه: إنّ هذه الآيات لا تدلّ على أنّ الإسلام قد دعا إلى نقض عهدٍ كان قائماً بالفعل بين المسلمين والمشركين، أو أنه قد ألغى نظام المواثيق والعهود مع المشركين بشكلٍ مطلق، بحيث إنّ دسّن معهم عهداً جديداً لا مجال فيه بتاتاً للعهود والمواثيق، باستثناء بعض الناس الذين كان لهم عهدٌ إلى مدة، ووفوا بالتزاماتهم، فيجب الوفاء بعهدهم إلى مدّتهم، ثم تبدأ معهم القطيعة الدائمة، بمعنى أنّ كل ما سوى هذا العهد هو لاغٍ، فضلاً عن عدم مشروعية إنشاء عهود جديدة، وإنّما يخيّرون بين حدّي الإسلام والسيّف.

(١) الولاية الإلهية الإسلامية، للشيخ مؤمن القمي، ج ١، ص ٥٢٧.

وإليك تفصيل الكلام في ردّ الاعتراض المذكور، فنقول:

إنّ التأمل في هذه الآيات المباركة لا يساعد على هذه القراءة الواردة في الاعتراض؛ والوجه في ذلك أنّه تعالى وإن افتتح الكلام واستهلّه في الآية الأولى بإعلان براءة الله ورسوله إلى الذين عاهدهم المسلمون من المشركين، لكنّ الآية لم تعلن البراءة من العهد نفسه، بل من الذين عاهدتم، وهذا التعبير وإن أوحى بسقوط العهد؛ لأنّ البراءة من أصحاب العهد تعني انتهاء العهد، بيد أنه تعبير لا يفصح عن سرّ سقوط العهد، ويرجح أنّ سببه صدور أعمالٍ منهم أخلّت بالعهد، فاستوجب ذلك أن يبرأ الله ورسوله منهم. وإنّ هذا ما يفسّر أيضًا نسبة البراءة إليهم، وليس إلى العهد نفسه. وهذا ما أكدته الآية الثالثة؛ فإنها نصّت على البراءة من المشركين: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ﴾. ثم جاءت الآية الرابعة لتعزّز ما نقول، من خلال الاستثناء الذي بدأت به، حيث قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤]. فالآية تمثل استثناءً من الحكم بالبراءة من الذين عاهدتم من المشركين، والاستثناء يسلط الضوء على الحكم المستثنى منه، فيصبح مفادها: إن البراءة هي من الذين أخلّوا بالعهد مع المسلمين، دون مَنْ وفوا بالتزاماتهم. وهذا من قبيل: أن يقال: قاتلوا الكفار، إلا الذين لم يعتدوا عليكم، فإن مفاده أن القتال إنما يشرع مع المعتدين منهم. ولاحظ كيف علّق سبحانه - فيما جاء في آية الاستثناء - وجوب إتمام العهد إليهم على ما ذكرناه من عدم نقضهم للعهد، وعدم مظاهرتهم ضد المسلمين؛ فإنّ هذا يكشف عن أنّ الذين أُعلنت البراءة منهم، وتمّ إلغاء التعاهد معهم، إنما هم هؤلاء الذين أخلّوا بموجبات التعاهد، وظاهروا على قتال المسلمين؛ أمّا الذين لم ينقصوهم شيئًا، ولم يظاهروا على عداوتهم، ولم يتآمروا عليهم، أو يعينوا الآخرين على قتالهم، أو نحوه مما يُعدّ خروجًا عن مقتضيات العهد، فهؤلاء لا بدّ من الوفاء لهم بعهدهم: ﴿فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾. وبناءً عليه، نفهم أنّ الأمر بقتال المشركين في قوله تعالى في الآية الخامسة: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ

وَجَدْتُمُوهُمْ وَخَذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ﴿التوبة: ٥﴾ ناظر؛ بحكم فاء التفریع، إلى الذين لم يفوا للمسلمين بعهودهم، وظاهروا على قتالهم. وقد ختمت الآيتان الرابعة والسابعة وجوب الوفاء بالعهد بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾، في إشارة واضحة إلى أن الوفاء بالعهد هو مما تقتضيه التقوى، أو هو من آثارها وشؤونها، على حدّ تعبير بعض الفقهاء^(١). ثم جاءت الآية السادسة، وهي تتكلم عن استجارة من يرغب بالاستماع إلى كلام الله تعالى منهم. وأما قوله تعالى في الآية السابعة: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقِيمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ فيستفاد منه؛ بقرينة ما تقدّم، أنه لا عهد مع من لم يرعَ حرمة العهد. كما أنّ ما تضمنته الآية يشهد بذلك، فلاحظ كيف أكدت على أنه إذا بدت على المشركين علامات الغدر والخيانة فعندها يجوز للمسلمين الخروج من المعاهدة، ولا خصوصية لمشركي المسجد الحرام في هذا الحكم^(٢). ثم يضيف في الآية الثامنة، مبيّناً سبب سقوط أيّ قيمة للعهد معهم: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾ [التوبة: ٨]، فهم إذن يحملون الكيد لكم، والحقّد عليكم، ولو ظهروا عليكم لاستأصلوكم، ولم يرعوا فيكم حرمةً ولا ذمّةً، فكأن الآية تريد الإرشاد إلى نبذ العهد بسبب ظهور علائم الخيانة، كما سيأتي لاحقاً. ﴿أَشْتَرُوا بِعَاقِبَةِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدُّوا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ لا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ﴾ [التوبة: ٩ - ١٠]: وصفهم بالاعتداء هو قرينة إضافية على أنهم كانوا قد بدأوا بتجاوز مقتضيات العهد، وبغوا، واعتدوا، وهذا المعنى هو ما يستفاد من قوله تعالى في سورة الأنفال:

(١) الخمس، للشيخ مرتضى الحائري، ص ٢٨٣، ودراسات في ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٧٢٨.

(٢) بل ربما قيل: إذا كان المشركون عند المسجد الحرام، الذي هو كعبة التوحيد، والذي أمر إبراهيم وإسماعيل عليهما السلام بتطهيره للطائفين والعاكفين، يجب الوفاء لهم فبالأولى غيرهم.

﴿وَمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٍ فَإِنِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨].

ومما يشهد لما استظهرناه، ويعزّزه:

أولاً: إن ثمة شاهداً تاريخياً على ما نقول، وهو أن المعروف في كتب التفسير نزول سورة براءة سنة تسع، ونلاحظ أن الآية الأولى منها تنصّ على أن البراءة هي ممّن «عاهدتم من المشركين»، فهي تفسخ العهد مع جماعة موجودة في الخارج، كان بينهم وبينه ﷺ عهدٌ، وهؤلاء الذين عاهدهم النبي ﷺ ليسوا سوى مشركي مكّة ومن لحق بهم؛ إذ لم يردنا أن هناك عهداً عاهده الرسول ﷺ مع أحدٍ من المشركين سوى عهده مع هؤلاء. وهؤلاء كما هو معلوم هم من أقدم على نكث العهد معه ﷺ، والنبي ﷺ إلى حين نزول سورة براءة لم يكن قد أعلن - بشكل واضح وجليّ - إلغاء العهود معهم. وأما دخوله ﷺ إلى مكّة قبل سنة من ذلك العام، أعني يوم الفتح، فهو وإن كان دخولاً مبنيّاً على نقضهم لصلح الحديبية، لكن لم يتمّ فيه إعلان البراءة من المشركين، وإبطال العهد معهم؛ بسبب خيانتهم، بشكل صريح، وإنما نجد أنه ﷺ أمّنهم، وعفا عنهم، ولذا بقي الكثير من مشركي العرب على شركهم، وجاؤوا في العام القادم للحج، فحجّوا على طريقتهم الجاهلية، حتّى بعد فتح مكّة. ف «رسول الله ﷺ لما فتح مكّة لم يمنع المشركين الحجّ في تلك السنة»، كما جاء في رواية أبي الصباح الكناني، عن أبي عبد الله ﷺ، المروية في تفسير القمّي^(١)، فبعث ﷺ عليّاً ﷺ ببراءة - بعد إعفاء أبي بكر منها -؛ ليعلن، كما تنصّ عليه الروايات، أنه لا يحجّ بعد العام (وهو السنة التاسعة) عرياناً أو مشركاً. فكان الفتح كان خطوة أولى على طريق تطهير البيت، وأعقبته الخطوة الثانية بإعلان البراءة يوم النحر من العام القابل، فكان إعلان البراءة إعلاناً لقطع أيّ شبهة لدى أحدٍ ممّن قد لا يزال يعمل بمفعول العهد، أو يتوهم بقاء الحال على ما هي قبل ذلك. وأما الذين استثنوا في هذه الآيات، وأمر المسلمون بأن يفوا لهم بالعهد إلى

(١) تفسير القمّي، ج ١، ص ٢٨١.

نهایتہ، فہم الذین لم ینقضوا العهد. وہم - بحسب القمّی، فی روایۃ الکنانی المشار إليها - الذین «کان عاہدہم رسول اللہ ﷺ یوم فتح مکّۃ إلى مدّة، منهم: صفوان بن أمیة، وسہیل بن عمرو»^(١).

ثانیاً: إنّ آیات هذه السورة لیست بصدد نقض العهد بقول مطلق، ودون مبرر؛ لأنّ الوفاء بالعہود هو ركیزة یقوم علیها انتظام الحیاة العامة والخاصة لبني الإنسان، ولا تستقیم الحیاة الاجتماعیة والاقتصادیة والسیاسیة بدون الوفاء بالعہود. وإذا كان حفظ النظام العام متوقفاً علی الوفاء بالعہود فمن الطبیعی أن تؤكّد الشریعة الإسلامیة علیہ. ولهذا لیس من المحتمل بوجه أن یسمح الإسلام بنقض العہود دون مبرر، فلا بدّ أن نقض العهد كان بسبب الإخلال بموجباتہ. وهذا الأمر لا بدّ أن یؤخذ كقرینة فی فهم آیات سورة براءة المتقدمة. وإلى ما ذكرناه من أنّ الآیات لم تنقض العهد الذي كان قائماً بین النبی ﷺ وبنہم أشار الطبرسی فی المجمع، بقولہ: «وإذا قیل: کیف یجوز أن ینقض النبی ﷺ العهد؟ فالقول فیہ: إنّہ یجوز أن ینقض ذلك علی أحد ثلاثة أوجه: إما أن یكون العهد مشروطاً بأن یبقی إلى أن یرفعہ اللہ تعالیٰ بوحی. وإما أن یكون قد ظهر من المشركین خیانةٌ ونقض، فأمر اللہ سبحانه بأن ینبذ إلیہم عہدہم. وإما أن یكون مؤجّلاً إلى مدّة، فتنتضي المدّة، وینتقض العهد. وقد وردت الروایة بأنّ النبی ﷺ شرط علیہم ما ذكرناه. ورؤی - أيضاً - أنّ المشركین كانوا قد نقضوا العهد، أو همّوا بذلك، فأمرہ اللہ سبحانه أن ینقض عہودہم»^(٢).

ربما یقال: إنّ المستفاد من قولہ تعالیٰ: ﴿فَأَتَمُّوا إِلَیْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ أنّ اللہ تعالیٰ أراد للمسلمین الوفاء للمشرکین بالعہود المحددة بمدّة معینة، فہؤلاء إن لم ینقضوا عہودہم، ولم یتأمروا علیکم، یجب الوفاء لہم بعہدہم؛ و«أمّا الذین لم تحدّدوا لہم مدّة، أو الذین خانوا العهد، فأعلنوا البراءة منهم؛ لأنّ اللہ تعالیٰ، الذي

(١) تفسیر القمّی، ج ١، ص ٢٨٢.

(٢) مجمع البیان، ج ٥، ص ٧.

بيده أمر عباده، لا يريد للمعاهدة العامة أن تستمر بين المسلمين والمشرّكين؛ لأنّ التعايش بينهم لا يحقّق صلاحاً للإنسان وللحقيقة وللحياة»^(١).

ولكننا لا نوافق على ذلك؛ فإنّ الاستثناء في الآية ظاهر - كما قلنا - في أنّ الوفاء بالعهود مشروطٌ بأن لا ينقضوا العهود، وأن لا يظاهروا على محاربة المسلمين. وأما قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ فهو لا يعني أن ذلك قيدٌ في الحكم، بل إنّ ذلك كان قيداً في المعاهدة التاريخية التي جرت بين النبي ﷺ والمشرّكين، ولذا خلا الاستثناء في الآية السابعة من الإشارة إلى المدّة، وإنما أضيف إليه شرط التزام الطرف الآخر بالاتفاقية، قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَمُّوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧]. فقد علّق وجوب الوفاء لهم على وفائهم والتزامهم بمقتضى العهد، وهذا معناه أنه لو كان العهد دائماً فما دام أنهم مستقيمون لكم فعليكم أن تستقيموا لهم.

ويبقى إشكالٌ على الاستدلال بهذه الآيات، وهو أننا قد أسلفنا في مبحث الهدنة أنّها لا تدل على مشروعية أكثر من الهدنة؛ لأنها تتحدث عن معاهدات خارجية، ويرجح نظرنا إلى صلح الحديبية، وهو اتفاقية صلح أو هدنة، فلا نستطيع أن نستفيد منها مشروعية كلّ المعاهدات، ما لم يكن في البين دعوى أولوية أو إلغاء خصوصية. والظاهر أنه لا يبعد إلغاء الخصوصية؛ فالمعاهدة إذا كانت مشروعة فلا فرق بين معاهدة الهدنة أو المعاهدة لأجل ترسيم الحدود أو لتنظيم العلاقات أو ما إلى ذلك، وكما أنّ اتفاقية الهدنة تمثّل حاجةً فسائر الاتفاقيات كذلك.

فالدليل الأقوى قرآنياً على شرعية المعاهدات الدولية هو ما يستفاد من إطلاقات أدلة التعاهد والوفاء بالعقود والعهود.

الدليل الثاني: معاهدات رسول الله ﷺ مع يهود المدينة

لدى مراجعة الاتفاقيات التي أبرمها رسول الله ﷺ مع غير المسلمين يمكننا

(١) الجهاد، للسيد فضل الله، ص ٢٢٥.

تصنيفها إلى ثلاثة أنحاء:

النحو الأول: اتفاقيات هدنة. وهي التي تعقب حرباً، كمعاهدة الصلح المشهورة مع مشركي مكة، التي عُرفت بصلح الحديبية. وهذه تقدمت الإشارة إليها.

النحو الثاني: اتفاقيات عقد ذمة. ويمكن إدراج اتفاقية الصلح مع نصارى نجران في هذا النحو. وهذا النحو من الاتفاقيات هو الذي استقرّ التعامل به في الأحقاب الإسلامية المختلفة مع أهل الكتاب.

النحو الثالث: اتفاقية تعاهد غير ذمي، وربما أُسميت موادة. وهي التي عقدها ﷺ مع اليهود في المدينة، حيث لم يكن بينه وبينهم حالة حرب، وإنما هي معاهدات هدفت إلى وضع بعض الأسس لتنظيم وإدارة العلاقة بين مكونات المجتمع الثري، وإقرار حالة من الاستقرار السياسي والاجتماعي والأمني. وفيما يلي نشير إلى روايتين وردت الإشارة فيهما إلى هذا النحو من التعاقد:

الرواية الأولى: معاهدته ﷺ مع الفرق اليهودية الثلاث في يثرب، وهم: بنو قريظة؛ وبنو النضير؛ وبنو قينقاع. فقد روى الطبرسي والراوندي^(١)، عن علي بن إبراهيم بن هاشم قال: «وجاءته اليهود - قريظة والنضير والقينقاع - فقالوا: يا محمد، إلى ما تدعو؟ قال: إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وأني الذي تجدوني مكتوباً في التوراة، والذي أخبركم به علماءكم أن مخرجي بمكة ومهاجري في هذه الحرّة، وأخبركم عالم منكم جاءكم من الشام، فقال: تركت الخمر والخمير، وجئت إلى البؤس والتمور، لنبي يبعث في هذه الحرّة، مخرجه بمكة ومهاجره هاهنا، وهو آخر الأنبياء وأفضلهم، يركب الحمار، ويلبس الشملة، ويجتزئ بالكسرة، في عينيه حمرة، وبين كتفيه خاتم النبوة، ويضع سيفه على عاتقه،

(١) واشتبه الشيخ شمس الدين فظن أنها من رواية الصدوق في إكمال الدين وإتمام النعمة، عن علي بن إبراهيم، مع أنه لا وجود لها في كتاب الصدوق، انظر: في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص ٢٨٥.

لا يبالي من لاقى، وهو الضحوك القتال، يبلغ سلطانه منقطع الخفّ والحافر، فقالوا له: قد سمعنا ما تقول، وقد جئناك لنطلب منك الهدنة، على أن لا نكون لك، ولا عليك، ولا نعين عليك أحدًا، ولا نتعرض لأحدٍ من أصحابك ولا نتعرض لنا، ولا لأحدٍ من أصحابنا، حتى ننظر إلى ما يصير أمرك وأمر قومك، فأجابهم رسول الله ﷺ إلى ذلك، وكتب بينهم كتابًا: أن لا يعينوا على رسول الله، ولا على أحدٍ من أصحابه، بلسانٍ، ولا يدٍ، ولا بسلاحٍ، ولا بكراعٍ، في السرّ والعلانية، لا بليل ولا بنهار، والله بذلك عليهم شهيد؛ فإن فعلوا فرسول الله ﷺ في حلٍّ من سفك دمائهم، وسبّي ذراريهم ونسائهم، وأخذ أموالهم. وكتب لكل قبيلة منهم كتابًا على حدة^(١).

والرواية فيها إرسال من جهتين: الأولى: بين الطبرسي - وكذا الراوندي - وبين عليّ بن إبراهيم. وربما كان سندهما إليه هو الإجازات العامة التي تلقّوها عن شيوخهم. واللافت للنظر أنّ الرواية غير موجودة في تفسير القمي الذي بين أيدينا، وربما كان لدهما نسخة من تفسيره تشتمل على ذلك، أو أنها أخذها من رواياته التي لم يدرجها في تفسيره. الثانية: بين عليّ بن إبراهيم وبين رسول الله ﷺ. وهذا الإرسال لا يمكن الغض عنه.

ولكنّ ثمة ما يعضد مضمون هذه الرواية، ويؤكد حصول معاهدات بين رسول الله ﷺ وبين الفرق الثلاث، ومن ذلك أنه قد تضافرت المصادر التاريخية على أنّ الفرق الثلاث قد نقضوا العهد مع رسول الله ﷺ، فهذا يعني أنّ ثمة عهدًا كان قائمًا معهم. والظاهر أنّ العهد لم يكن شفاهيًا، بل كان كتابيًا، كما سيتضح. وقد روي أيضًا أنّ بني قريظة مزّقوا الصحيفة التي فيها العهد^(٢). وفي المغازي^(٣) أن حُيّي بن أخطب هو الذي شقّ الكتاب بيده، بعد أن قتل بني قريظة عن

(١) إعلام الوري بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٥٨، ورواها الراوندي في قصص الأنبياء، ج ٣٣٥.

(٢) البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٤، ص ١١٩.

(٣) المغازي، ج ١، ص ٤٥٥.

عهدهم وغير رأيهم. وقد ذكرت المصادر أيضًا «أن بني قينقاع كانوا أول يهود نقضوا ما بينهم وبين رسول الله، وحاربوا..»^(١). وتذكر الروايات الواردة في أسباب نزول قوله تعالى: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْذِرْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨] أنه نزل في يهود بني قريظة^(٢)، أو بني قينقاع^(٣). ومعلوم أن النبذ هو للعهد، فثمة عهد موجود معهم، ولما شعر ﷺ منهم بالخيانة نبذه إليهم. وقد روي في أسباب نزول قوله تعالى: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا﴾ [البقرة: ٢٤٥؛ الحديد: ١١] «أن رسول الله ﷺ كتب مع أبي بكر رضي الله عنه كتابًا إلى يهود بني قينقاع، يدعوهم إلى الإسلام، وإلى إقام الصلاة، وإلى إيتاء الزكاة، وأن يقرضوا الله قرضًا حسنًا، قال فنحاص اليهودي: إن الله فقيرٌ حين سألنا القرض، فلطمه أبو بكر في وجهه، وقال: لولا الذي بيننا وبينك من العهد لضربت عنقك..»^(٤). وهذا واضحٌ في وجود عهد بين بني قينقاع والمسلمين. إلى غير ذلك من الشواهد، التي سنذكرها في فقه الجهاد، فراجع.

الرواية الثانية: الاتفاقية التي أبرمها النبي ﷺ مع يهود المدينة، والتي عنوانها ابن إسحاق بقوله: «وكتب رسول الله ﷺ كتابًا بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم». وقد جاء في الوثيقة المذكورة، بحسب نص ابن إسحاق، المنقول في سيرة ابن هشام: «بسم الله الرحمن الرحيم، هذا كتابٌ من محمد النبي ﷺ، بين المؤمنين والمسلمين من قريش ويثرب، ومن تبعهم، فلحق بهم، وجاهد معهم، إنهم أمة واحدة من

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٥٦١.

(٢) المغازي، ج ١، ص ١٧٧، وكتاب الأموال، للقاسم بن سلام، ص ٢١٨، والطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٩.

(٣) أنساب الأشراف، ج ١، ص ٣٠٩، وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ١٧٣.

(٤) تخريج الأحاديث والآثار، للزيلعي، ج ١، ص ٢٤٩. والسيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٣٩٩.

دون الناس...»^(١)، إلى أن يقول: «وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين، ولا متناصر عليهم... وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين. وإن يهود بني عوف أمة مع المؤمنين، لليهود دينهم، وللمسلمين دينهم، مواليهم وأنفسهم، إلا من ظلم وأثم، فإنه لا يوتغ (يهلك) إلا نفسه وأهل بيته. وإن يهود بني النجار مثل ما ليهود بني عوف. وإن يهود بني الحارث مثل ما ليهود بني عوف.. وإن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة. وإن بينهم النصح والنصيحة والبر، دون الإثم. وإنه لم يَأْثَمَ امرؤ بحليفه. وإن النصر للمظلوم...»^(٢).

وهذه الوثيقة المهمة تصلح شاهداً على مشروعية التعاهد مع الآخر، وهي باعتقادنا لم تنسخ.

إشكال النسخ مجدداً

وقد يقال: إن التشريع الإسلامي قد ألغى كل ما يمنع من القتال مع الآخر، من الموائيق والمعاهدات واتفاقيات الهدنة والصلح مع الآخر. وبيان ذلك: إن الآخر إن كان كتابياً فأية الجزية أمرت بقتاله، ودلت على أنه لا يرفع اليد عن قتاله إلا بدفع الجزية، أي الانخراط بنظام الذمة، وهو ما يعني إلغاء مشروعية أي صيغة لإدارة العلاقة معه غير نظام الذمة، ويعني أيضاً أنه لا تشرع الاتفاقيات الحائلة دون القيام بواجب قتاله، ومنها: اتفاقية الهدنة؛ قال تعالى: ﴿فَنِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا يَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]. وإن كان مشركاً فأية ضرب الرقاب في سورة براءة أمرت بقتاله، وجعلت منتهى رفع السيف عنه دخوله في الإسلام؛ قال تعالى:

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٣٤٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥١.

﴿ فَإِذَا أُنْزِلَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾ [التوبة: ٥]، حيث إنَّ التوبة وإقامة الصلاة وإيتاء الزكاة تعني إسلامهم. إنَّ الأمر بالقتال المغيبي بهاتين الغايتين، وهما: دفع الجزية في أهل الكتاب؛ والإسلام في المشركين، معناه نسخ كل آيات السلم والمواذعة والمهادنة، وعدم مشروعية أي صيغة تعاقدية تمنع من أداء هذا الواجب الجهادي، إلا إذا كانت هذه الصيغة على نحو الهدنة المؤقتة، التي لا تستوعب السنة الكاملة؛ لقيام الإجماع على مشروعية الهدنة كذلك^(١)، وأما فيما عدا ذلك فالمطلوب قتالهم، حتى يسلموا أو يقتلوا.

ولكننا نقول: إنَّ آية الجزية ناظرةً إلى أهل الكتاب الذين يقاتلون، دون غيرهم؛ وفقاً لما استظهرناه من تعبير «قاتلوا» الدال على وجود طرفٍ أقدم أو هو بصدد الإقدام لقتالنا، فهي لا تدل على قتال من يعتزلنا ويكون على الحياد؛ كما أنه لا تحتم أن يكون نظام الذمة هو المتعين واللازم اتباعه مع غير من يقاتل، كما لو تم التوافق بين جماعات دينية مختلفة يعيشون في بلادٍ واحدة على إقرار صيغة نظام تعاهدي غير ذمي، كما ذكرنا ذلك سابقاً، وقد ذكرنا أنَّ النبي ﷺ بُعِدَ دخوله إلى المدينة بادر إلى تقديم مثل هذه الصيغة لإدارة العلاقة مع الآخر الديني على أساس غير ذمي، فيكون لكل من النظامين حالة غير الحالة الأخرى.

وأما آية ضرب الرقاب فقد ذكرنا سابقاً أنها ناظرةٌ؛ بحكم قرائن السياق، إلى المشركين الذين نكثوا عهودهم مع المسلمين، وظاهروا على إخراجهم من ديارهم، وليست عامة.

وهكذا اتضح أنَّ إبرام المعاهدات والمواثيق الدولية جائز ومشروع. وهذا ما ذهب إليه غير واحدٍ من الفقهاء؛ حيث أفتوا بجواز إبرام الاتفاقيات مع الدول غير الإسلامية، ولزوم الوفاء بها. قال الشيخ منتظري: «إذا عاهدت الحكومة

(١) الولاية الإلهية الإسلامية، ج ١، ص ٥٢٠ - ٥٢٥.

الإسلامية أو أمّتها دولةً أو فردًا من الكفار، أو مؤسسة تجارية أو خدماتية لهم، واستحكم العقد بينهما، وجب الوفاء به، ولا يجوز نقضه بوجه، إلّا مع تخلف الطرف ونقضه؛ ويدلّ على ذلك العقل والشرع..^(١) وقال السيد فضل الله: «يمكن الدخول في معاهدة عدم اعتداء أو صداقة، أو تبادل تجاري أو أمني أو ثقافي، مما تفرضه المصلحة الإسلامية العليا»^(٢). واعتبر السيد الحائري كأن هذا الأمر من الأمور التي لا ينبغي التشكيك فيها، فقال: «لو لم يحلّ عقد القرارات والعهود على الإطلاق بين المسلمين والكفرة لما عقد رسول الله ﷺ بعض التحالفات مع قسم من الكفار..^(٣)». وذهب الشيخ لطف الله الصافي إلى جواز الدخول في الاتفاقيات في حال وجود مصلحة للإسلام والمسلمين، ولكنه ناقش في وجود مصلحة فعلية في الانضمام إلى المواثيق والمعاهدات الدولية اليوم، قال: «جواز كلّ هذا يدور مدار ما تقتضيه المصالح الإسلامية، والضرورات الملحة الملزمة، وإلا فلا يجوز الموافقة على الاتفاقيات الناقضة لبعض الحقوق الإسلامية. ولا أرى وجهًا ومصلحة للانضمام إلى أكثر تلك الاتفاقيات؛ فالاستقلال الإسلامي والمحافظة على الحقوق الإسلامية أمرٌ لا يجوز التنازل عنه؛ لبعض الملاحظات، وإن كان بسيطًا أو يسيرًا»^(٤).

المطلب الثاني: وجوب الوفاء بالمعاهدات

وبعد أن ثبت لنا شرعية المعاهدات والمواثيق، ننتقل للحديث عن وجوب الوفاء بها، أكانت هذه المعاهدات مندرجة في عنوان الهدنة أو الأمان أو غير مندرجة؛ وذلك تمسكًا بعدة وجوه:

الوجه الأول: الآيات الدالة على لزوم الوفاء بالعهود. ومنها: قوله تعالى:

(١) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٧٣١.

(٢) مجلة قضايا إسلامية معاصرة، العدد الأول، سنة ١٩٩٩م - ١٤١٨هـ، منشورة ضمن مقال للدكتور صلاح عبد الرزاق، ص ١٩٧، في إجابة على استفتاءات وجهها إلى جمع من الفقهاء.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه، ص ١٩٨.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]؛ وقوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٣٤]؛ وقوله تعالى: ﴿وَالْمُوفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ [البقرة: ١٧٧]؛ وقوله عزّ من قائل: ﴿وَالَّذِينَ هُمْ لِأَمْنَتِهِمْ وَعَهْدِهِمْ رَاعُونَ﴾ [المؤمنون: ٨]. وهذه الآيات - كما تشهد بذلك ألسنتها وسياقاتها - آية عن التخصيص.

ومع أنّ بعض المفسرين ذكروا أنّ المراد بالعهد في الآية الأخيرة هنا هو ما يتعهد به الإنسان أمام الله تعالى لفعل أمرٍ أو تركه، فهو نظير: اليمين والنذر^(١)، فإننا لا نرى مانعاً من شمول اللفظ لمطلق العهد، أكان مع الله تعالى أو مع الإنسان الآخر.

ومنها: قوله تعالى ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧]؛ وقوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤].

ومما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿أَوْكُلَمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَّبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ١٠٠]، حيث دلّت على توبيخ بني إسرائيل على نبذهم واطّراحهم للعهود التي قطعوها مع الله أو أنبيائه ﷺ، كتلك التي عقدوها مع رسول الله ولم يفوا بها^(٢).

(١) راجع: التبيان في تفسير القرآن، ج ٧، ص ٣٥١.

(٢) راجع: مجمع البيان، ج ١، ص ٣١٨، وقال البلاغي: ﴿أَوْكُلَمَا﴾: الاستفهام للتوبيخ والتفريع على عادتهم القبيحة، من أنهم كلما ﴿عَاهَدُوا﴾ الله أو رسله أو أنبياءه ﴿عَهْدًا نَّبَذَهُ﴾، وألقاه، كناية عن نقضه ومخالفته، ﴿فَرِيقٌ مِّنْهُمْ﴾، ليس الفريق القليل، ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾، ولا يثبتون على عهدهم، ومنهم: بنو قريظة والنضير وقينقاع وغيرهم ممن نقض عهده وميثاقه لرسول الله والمسلمين أفح نقض، بأفح غدر، آلاء الرحمان، ج ١،

الوجه الثاني: ما ورد في الأخبار من الأمر بوجوب إيفاء العقود. ومن ذلك ما جاء في صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «المسلمون عند شروطهم...»^(١).

بالإضافة إلى ما تقدّم في مصادر الحديث عند أهل السنة، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «من كان بينه وبين قوم عهد فلا يحلّ عقد ولا يشدها حتى يمضي أمدّها، أو ينبذ إليهم على سواء»^(٢).

وأيضاً يدلّ عليه ما تقدم في عهد علي عليه السلام إلى مالك الأشر: «وإنّ عقدت بينك وبين عدوك عُدّة، أو ألْبستَه منك ذِمّةً، فحطّ عهدك بالوفاء، وإنّ دِمّتَ بالأمانة»^(٣).

وقد ذكرنا فيما سبق أنّ عقود الهدنة والأمان، وسائر المعاهدات والعقود، يجب الوفاء بها، ويحرم نقضها تحريماً قاطعاً مؤكّداً. وقبح نقض العهود هو مما يجمع عليه العقلاء؛ لتوقف النظام عليه. وقد يدّعى أنه مما يستقلّ العقل به. وقد عدّ نقضها من الكبائر، كما صرح بذلك في صحيحة عبد العظيم بن عبد الله الحسيني، عن أبي جعفر عليه السلام، عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام، عن أبي عبد الله عليه السلام، في تعداد الكبائر: «ونقض العهد»^(٤).

ويجمع الفقهاء على أنّ نقض العهود والأيمان، أو نكثها، أو نبذها، ممنوعٌ شرعاً، إلا في موارد خاصة قام الدليل عليها، كما سنذكر في فقرة لاحقة. وأخيراً نشير إلى أنّ المعاهدات مع الآخرين؛ حيث إنّها تبرم مع دول أو

ص ١١١.

(١) تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٢، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٢٠٢.

(٢) مسند أحمد، ج ٤، ص ١١٣، وسنن أبي داود، ج ١، ص ٦٢٧، وسنن الترمذي، ج ٣، ص ٧١.

(٣) نهج البلاغة، ص ١٠٥ - ١٠٦.

(٤) الكافي، ج ٢، ص ٢٨٧، وعلل الشرائع، ج ٢، ص ٣٩٢، وعيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٢٥٩، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٦٣.

كيانات، فمن الطبيعي أن تبرمها القيادة العليا في الدولة أو توافق عليها، ومن الطبيعي أيضًا أن تراعى فيها مصلحة المسلمين، وأما مدتها فهي بحسب المصالح التي تقدّر لها القيادة. وهذا كله أوضحناه فيما سبق، واتضح مستنده ودليله.

المقام الرابع

تشكيل الأحلاف

ثمة اتفاقيات خاصة ذات طابع عسكري تعقد بين طرفين / دولتين، أو عدة أطراف / دول، يصطلح عليها بمعاهدة تحالف، وهي تتضمن التعاون والتناصر في حال حصول عدوان على أحد أطراف التحالف. قال ابن الأثير: «أصل الحلف: المعاهدة والمعاهدة على التعاضد والتساعد والاتفاق»^(١). وهذا النوع من المعاهدات هو ما نريد التطرّق إليه في هذه المرحلة من البحث.

١. الأحلاف في الجاهلية، طريقتها وأنواعها

كانت الأحلاف منتشرة في الجاهلية، وبمجيء الإسلام لم يُلغ منها إلا ما كان تحالفًا على أسس باطلة.

أ. طريقة الأحلاف الجاهلية

وكان لديهم طرق في إظهار التحالف، وتوكيده. قال الدكتور جواد علي: «وكانوا في الجاهلية إذا تحالفوا وتعاهدوا أوقدوا نارا..، وتحالفوا عندها، ويتصافحون، ويقولون: (الدم الدم، والهدم الهدم)، والمعنى: دماؤنا دماؤكم، وهدمنا هدمكم، أي فما هدم لكم من بناء أو شأن فقد هدم لنا، وما أريق لكم من دم فقد أريق لنا، يلزمنا من نصرتكم ما يلزمنا من نصرة أنفسنا. ولما كان الحلف بين الرسول والأنصار قال لهم الرسول ﷺ: «الدم الدم، والهدم الهدم»^(٢). وكان

(١) النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ١، ص ٤٢٤، ونحوه في مجمع البحرين، ج ٥، ص ٣٩.

(٢) كان ذلك يوم بيعة العقبة، حيث قام أبو الهيثم بن التيهان، فقال: يا رسول الله، إن بيننا وبين

من شأنهم إذا تحالفوا أن يغمسوا أيديهم في الدم، كالذي كان من أمر حلف (لعقة الدم)، حيث غرّ المتحالفون أصابعهم في جفنة مملوءة دمًا، ثم لعقوها، فسمّوا لعقة الدم.. وكانوا ربما تعاقدوا وتحالفوا وتعاهدوا على الملح، والملح عندهم شيئان: ملح الإدام الذي يتملّح به، واللبن، وذلك أنه سواء عندهم أن يجتمعوا على طعام وملح أو على شرب لبن. هذا عندهم مألوفة. ولذلك سمّوا اللبن ملحًا، فقالوا من البابين جميعًا: (بيننا ملح). وربما تعاقدوا وتعاهدوا وتحالفوا بغمز أصابعهم في جفنة مملوءة طيبًا، ثم يمسحون أصابعهم عند الكعبة أو عند صنم من الأصنام، أو في موضع آخر مقدّس، كالذي فعله قوم من (بني عبد مناف)، تحالفوا وتعاهدوا بغمز أيديهم في جفنة مملوءة طيبًا، ثم مسحوا الكعبة بأيديهم؛ توكيدًا على أنفسهم، فسمّوا (المطيّين)، وعرف الحلف بـ (حلف المطيّين)^(١).

ب. أصناف التحالف في الجاهلية

ثم إن التحالف في الجاهلية كان على أنواع، وأهمّها نوعان:
الأول: تحالف القبائل. وهذا التحالف هو الذي كان يجري بين قبيلتين أو أكثر، حيث تتعاقد القبائل، ممثلة بزعمائها، وتتفق على بعض الأمور التي لها صلة بالحرب أو السلم أو التجارة أو نحوها.

الثاني: التحالف بين القبائل والأفراد، بمعنى أن الفرد أو الأفراد القلائل كانوا يتحالفون مع قبيلة من القبائل؛ بهدف أن يضمّنوا لأنفسهم الحماية والنصرة. وهذا الأمر كان ضروريًا في ظل مجتمع قبائلي يُستضعف فيه مَنْ لا ظهر ولا حامي له. ومن هنا يكثر في تراجم بعض الأشخاص أنه حليف كندة أو مخزوم أو غير ذلك. وهذا الحلف كان يسمّى بالولاء أيضًا. ومن هنا برزت ظاهرة الموالي، وهم

الرجال حبلاً، وإنا قاطعوها - يعني يهود -، فهل عسيت إن نحن فعلنا ذلك ثم أظهر الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا؟ قال: فتبسم رسول الله ﷺ، ثم قال: بل الدم الدم، والهدم الهدم، أنا منكم وأنتم مني، أحارب من حاربتم، وأسلم من سلمتم، قال ابن هشام: الهدم الهدم [يعني الحرمة]: أي ذمتي ذمتكم، وحرمتي حرمتكم، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٠٣.
(١) المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٥، ص ٤٠٧ - ٤٠٨.

في الغالب من غير العرب، الذين يدخلون في ولاء بعض القبائل أو الزعماء.

٢. مشروعية التحالف في الإسلام

يختلف حكم التحالف باختلاف متعلّقه وشروطه؛ فإنّ تمّ التحالف على الباطل والإعانة على الظلم أو نحوه كان باطلاً؛ وإنّ تمّ على التعاون للوقوف في وجه المعتدي والظالم أو على حماية المظلوم والدفاع عنه فهو مما لا ينبغي الشك في شرعيته؛ تمسّكاً بمطلقات الوفاء بالعقود، والتي سلف بيانها. على أنه يمكن التمسك بالمطلقات المذكورة الحادثة على إحقاق الحق ونصرة المظلوم والتعاون على الخير والبرّ ونظم الأمور بطريقة أخرى، وهي أنها تدلّ على مشروعية تلك الأعمال ومطلوبيتها، أكان من خلال إقدام الشخص عليه بنفسه أو من خلال التعاون مع غيره بهدف إنجازها، فالتحالف هو شكل من التعاون في سبيل الهدف. إنّ هذه القيم لا يزيدها الحلف إلا توكيداً، كما هو الحال في اليمين على فعل الخير، فإنه لا يزيد العمل إلا توكيداً وإلزاماً.

وإلى ذلك، فإنّ ثمة وجوهاً وشواهد أخرى تدل على مشروعية التحالف، وإليك بعضها:

الشاهد الأول: ما جاء في بعض فقرات صحيفة المدينة، ومنها: قوله ﷺ: «وإنّ بينهم النصر على من دهم يثرب»^(١)؛ لأن يثرب هي مدينة الجميع ويطلب من الجميع حمايتها، ومنها: قوله ﷺ: «وإنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة»^(٢)، فأهل هذه الصحيفة معنيون بمواجهة عدوّهم المشترك، ومنها: قوله ﷺ: «وإنه من تبعنا من يهود فإنّ له النصر والأسوة، غير مظلومين، ولا متناصر عليهم»^(٣)، ومنها: قوله ﷺ: «وإنه لم يَأْثِم امرؤ بحليفه، وإنّ النصر

(١) البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٣، ص ٢٧٦، والسيرة النبوية، لابن سيد الناس، ج ١، ص ٢٦١.

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٣٥٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٥١.

للمظلوم...»^(١). وهذا يشهد بكون ما فعله النبي ﷺ في وثيقة المدينة هو نوع تحالف، بل هي «بمثابة عقد اجتماعي بين المهاجرين وأهل يثرب»^(٢).
 الشاهد الثاني: ما روي عنه ﷺ من امتداح حلف الفضول، وتأكيده على أنه لو دُعي إليه في الإسلام لأجاب؛ فقد روي عنه أنه قال: «لقد حضرت بدار عبد الله بن جدعان حلفاً ما يسرني به حمر النعم، ولو دُعيْتُ به في الإسلام لأجبت»^(٣). وكان الحلف المذكور ينصّ على نصره المظلوم في وجه الظالم^(٤). ويروى أن الإمام الحسين عليه السلام دعا في شكايته له من الوليد بن عتبة بن أبي سفيان إلى حلف الفضول^(٥). وفي رواية أخرى أن ذلك أو مثله جرى مع

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٣٥١.

(٢) العلاقات الدولية في الإسلام، للدكتور عدنان السيد حسين، ص ٥٩.

(٣) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ١، ص ٨٧، السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٦، ص ٣٦٧، والأغانى، لأبي الفرج الأصفهاني، ج ١٧، ص ١٨٧.

(٤) روى ابن هشام، بسنده عن محمد بن إسحاق قال: تداعت قبائل من قريش إلى حلف، فاجتمعوا له في دار عبد الله بن جدعان بن عمرو بن كعب بن سعد بن تيم بن مرة بن كعب بن لؤي؛ لشرفه وسننه، فكان حلفهم عنده: بنو هاشم، وبنو المطلب، وأسد بن عبد العزى، وزهرة بن كلاب، وتيم بن مرة، فتعاقدوا وتعاهدوا على أن لا يجدوا بمكة مظلوماً من أهلها وغيرهم ممن دخلها من سائر الناس إلا قاموا معه، وكانوا على من ظلمه حتى ترد عليه مظلّمته، فسَمّت قريش ذلك الحلف حلف الفضول، السيرة النبوية، ج ١، ص ٨٧. وحول تسميته بحلف الفضول يذكر الفاكهي المكي (ت: ٢٧٢هـ) في أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، ج ٥، ص ١٩٥، أن قريش قالت: «إنه قد دخل هؤلاء في فضل من الأمر، فسَمّي حلف الفضول، فقال الزبير بن عبد المطلب:

حلفت لنعقدن حلفاً عليهم	وإن كنّا جميعاً أهل دار
نسَمّي الفضول إذا عقدنا	مقربة الغريب لدى الجوار
ويعلم من حوالي البيت أنا	أباة الضيم تمنع كل عار

(٥) قال ابن هشام: «قال ابن إسحاق: وحدثني يزيد بن عبد الله بن أسامة بن الهادي الليثي أن محمد بن إبراهيم بن الحارث التيمي حدّثه أنه كان بين الحسين بن علي بن أبي طالب رضي الله عنهما وبين الوليد بن عتبة بن أبي سفيان - والوليد يومئذ أمير على المدينة أمّره عليها عمّه معاوية بن أبي سفيان عليه السلام - منازعة في مال كان بينهما بذي المروة، فكان الوليد تحامل على

معاوية^(١).

وفي خبر آخر عن عبد الرحمن بن عوف، عن النبي ﷺ قال: «شهدت حلف المطييين مع عمومتي وأنا غلام، فما أحب أن لي حمر النعم وأني أنكثه»^(٢).

وثمة سؤال هنا، وهو أن حلف المطييين هل هو حلف الفضول نفسه أم هو غيره؟ وبالتالي فهل أن النبي ﷺ قد شهد حلفين أم حلفاً واحداً؟

الظاهر أن ما حصل في الجاهلية حلفان، وربما أكثر، أحدهما: حلف الفضول؛ والآخر: حلف المطييين، ولكن النبي ﷺ إنما شهد حلف الفضول فقط، ولم يشهد حلف المطييين^(٣)؛ لحصول الأخير زمن جدّه الأعلى قصي. قال الضحّاك، تعليقاً على الخبر المتقدم: «هذا وهم، حلف المطييين كان أيام قصي»^(٤). وهذا ما دفع بعضهم كي لا يكذب الخبر إلى القول: إن النبي ﷺ إنما أراد وصف حلف

الحسين ﷺ في حقه؛ لسلطانه، فقال له الحسين: أحلف بالله لتنصفني من حقي أو لآخذن سيفي ثم لأقومن في مسجد رسول الله ﷺ، ثم لأدعون بحلف الفضول. قال: فقال عبد الله بن الزبير - وهو عند الوليد حين قال الحسين ﷺ ما قال -: وأنا أحلف بالله لئن دعا به لآخذن سيفي، ثم لأقومن معه حتى ينصف من حقه أو نموت جميعاً، قال: فبلغت المسور بن مخرمة بن نوفل الزهري، فقال مثل ذلك، وبلغت عبد الرحمن بن عثمان بن عبيد الله التيمي، فقال مثل ذلك، فلما بلغ ذلك الوليد بن عتبة أنصف الحسين من حقه حتى رضي، السيرة النبوية، لابن هشام، ج ١، ص ٨٧.

(١) قال أبو هلال العسكري: «كان بين الحسين - ﷺ - وبين معاوية كلام في أرض للحسين، فقال الحسين لابن الزبير: خيّر في ثلاثة، والرابعة الصلح: أن يجعلك أو ابن عمر بيني وبينه، أو يقرّ بحقي ثم يسألني أن أهبه له، أو يشتريه مني، فإن أبي فوالذي نفسي بيده لأهتفنّ عليه بحلف الفضول»، الأوائل، ص ٥٩ - ٦٠.

(٢) مسند أحمد، ج ١، ص ١٩٠، والمستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٢٢٠، وصحيح ابن حبان، ج ١٠، ص ٢١٦، وجامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٥، ص ٨٠.

(٣) قال البيهقي: «وبلغني أنه قيل حلف المطييين؛ لأنهم غمسوا أيديهم في طيب يوم تحالفوا وتضافقوا بأيامهم، وذلك حين وقع التنازع بين بني عبد مناف وبين عبد الدار فيما كان بأيديهم من السقاية والحجابة والرفادة واللواء والندوة»، معرفة السنن والآثار، ج ٥، ص ١٧٤.

(٤) الأحاد والمثاني، ج ١، ص ٥.

الفضول الذي شهد به هذا الوصف؛ لأنه كان حلفاً بين المطييين أيضاً؛ قال أبو حاتم: «أضمر في هذين الخبرين من يريد به، «شهدت من حلف المطييين»؛ لأنه ﷺ لم يشهد حلف المطييين؛ لأن حلف المطييين كان قبل مولد رسول الله ﷺ، وإنما شهد رسول الله ﷺ حلف الفضول، وهم من المطييين»^(١). ويظهر من الزمخشري أن الحلف الذي شهد به النبي ﷺ سمي بحلف الفضول تشبيهاً بحلف آخر جرى في الجاهلية سمي بذلك^(٢).

الشاهد الثالث: إن رسول الله ﷺ في صلح الحديبية أدخل في حلفه قبيلة خزاعة، وفي المقابل دخلت بكر في حلف قريش، ولما عدت بكر على خزاعة اعتبر النبي ﷺ ذلك إخلافاً بالحلف، وخروجاً عن مقتضيات الصلح، فتحرك لفتح مكة، ولذا جاء عمرو بن سالم الخزاعي، مستصرخاً ومناشداً رسول الله ﷺ بالحلف الذي بينهما، حيث وقف عمرو «عليه، وهو جالس في المسجد بين ظهراني الناس، فقال:

يَا رَبِّ إِنِّي نَاشِدُ مُحَمَّدًا حَلَفَ أَيْنَا وَأَيَّهِ الْأَثَلَدَا
فَإَنْصُرْ هَذَاكَ اللَّهَ نَصْرًا أَعْتَدَا وَادْعُ عِبَادَ اللَّهِ يَأْتُوا مَدَدَا
إلى أن تقول الرواية، فقال رسول الله ﷺ: نُصِرْتَ يَا عَمْرُو بْنُ سَالِمٍ»^(٣).

الشاهد الرابع: وروي أيضاً أن الإمام علي عليه السلام عقد حلفاً، وكتب به كتاباً؛

(١) صحيح ابن حبان، ج ١٠، ص ٢١٧.

(٢) قال الزمخشري: «وسموا الحلف حلف الفضول تشبيهاً له بحلف كان بمكة أيام جرهم على التنصيف، قام به رجال من جرهم يقال لهم: الفضل بن الحارث والفضيل ابن وداعة والفضيل بن فضالة»، الفائق، ج ٢، ص ٣١٣. وقال الفاكهي في أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، ج ٥، ص ١٩٥: «قال أبو بكر بن أبي شيبة: حدثني عمرو بن أبي بكر قال: كان يقال: كان في جرهم مثل هذا الحلف، فمشى فيه رجال، منهم: فضل وفضال وفضالة، فسموه حلف الفضول، وقال الزبير بن عبد المطلب:

إِن الْفُضُولَ تَحَالَفُوا وَتَعَاقدُوا أَن لَا يَقِيمَ بِبَطْنِ مَكَّةَ ظَالِمٌ
أَمْرٌ عَلَيْهِ تَعَاقدُوا وَتَوَاتَقُوا فَالْجَارُ الْمَظْلُومَ فِيهِمْ سَالِمٌ

(٣) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٤، ص ٨٥٥.

ففي نهج البلاغة قال: «من حلف له عليه السلام، كتبه بين ربيعة واليمن، ونقل من خط هشام بن الكلبي: هَذَا مَا اجْتَمَعَ عَلَيْهِ أَهْلُ الْيَمَنِ حَاضِرُهَا وَبَادِيهَا وَرَبِيعَةُ حَاضِرُهَا وَبَادِيهَا، أَتَمُّهُمْ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ، يَدْعُونَ إِلَيْهِ وَيَأْمُرُونَ بِهِ، وَيُجِيبُونَ مَنْ دَعَا إِلَيْهِ وَأَمَرَ بِهِ، لَا يَشْتَرُونَ بِهِ ثَمَنًا، وَلَا يَرْضَوْنَ بِهِ بَدَلًا، وَأَتَمُّهُمْ يَدٌ وَاحِدَةٌ عَلَى مَنْ خَالَفَ ذَلِكَ وَتَرَكَه، أَنْصَارُ بَعْضِهِمْ لِبَعْضٍ، دَعْوَتُهُمْ وَاحِدَةٌ، لَا يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ لِمَعْتَبَةٍ عَاتِبٍ، وَلَا لِعُصْبٍ غَاضِبٍ، وَلَا لِاسْتِدْلَالِ قَوْمٍ قَوْمًا، وَلَا لِمُسَبَّةِ قَوْمٍ قَوْمًا، عَلَى ذَلِكَ شَاهِدُهُمْ وَغَائِبُهُمْ، وَسَفِيهِهِمْ وَعَالِيهِمْ، وَحَلِيمُهُمْ وَجَاهِلُهُمْ، ثُمَّ إِنَّ عَلَيْهِمْ بِذَلِكَ عَهْدَ اللَّهِ وَمِيثَاقَهُ، إِنَّ عَهْدَ اللَّهِ كَانَ مَسْرُوعًا، وَكَتَبَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ»^(١).

٣. ماذا عن قوله عليه السلام: «لا حلف في الإسلام»؟

ولكن في المقابل، ذهب بعضهم إلى المنع من عقد التحالفات مع غير المسلمين. ويمكن أن يستدل على ذلك بما روي أن رسول الله عليه السلام قال: «لا حلف في الإسلام».

(١) نهج البلاغة، ج ٣، ص ١٣٥، وقال ابن أبي الحديد: «الحلف: العهد، أي ومن كتاب حلف، فحذف المضاف، واليمن: كمن ولده قحطان، نحو حمير، وعك، وجدام، وكندة، والأزد، وغيرهم. وربيعة هو ربيعة بن نزار بن معد بن عدنان، وهم بكر وتغلب، وعبد القيس. وهشام هو هشام بن محمد بن السائب الكلبي، نسابة ابن نسابة، عالم بأيام العرب وأخبارها، وأبوه أعلم منه، وهو يروي عن أبيه. والحاضر: ساكنو الحضر. والبادي: ساكنو البادية، واللفظ لفظ المفرد والمعنى الجمع. قوله: «إنهم على كتاب الله» حرف الجر يتعلق بمحذوف، أي مجتمعون. قوله: «لا يشترون به ثمنًا قليلًا»، أي لا يتعوضون عنه بالثمن، فسمى التعويض اشتراء، والأصل هو أن يشتري الشيء بالثمن، لا الثمن بالشيء، لكنه من باب اتساع العرب، وهو من ألفاظ القرآن العزيز، وأنهم يد واحدة، أي لا خلف بينهم. قوله: «المعتبة عاتب» أي لا يؤثر في هذا العهد والحلف، ولا ينقضه، أن يعتب أحد منهم على بعضهم؛ لأنه استجداه فلم يجده، أو طلب منه أمرًا فلم يقم به، ولا لأن أحدًا منهم غضب من أمر صدر من صاحبه، ولا لأن عزيزًا منهم استدلل ذليلاً منهم، ولا لأن إنسانًا منهم سب أو هجا بعضهم، فإن أمثال هذه الأمور يتعدّر ارتفاعها بين الناس، ولو كانت تنقض الحلف لما كان حلف أصلاً»، شرح نهج البلاغة، ج ١٨، ص ٦٧.

والسؤال: هل يصحّ هذا الحديث؟ وإذا صحّ فما المقصود به؟ وهل يعارض ما تقدّم؟

أقول: الخبر رواه مسلم، في صحيحه، بسنده عن جبير بن مطعم قال: قال رسول الله ﷺ: «لا حلف في الإسلام، وأيّما حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلّا شدة»^(١). ورواه بالسند إلى جبير بن مطعم أحمد في مسنده^(٢)؛ وأبو داود في سننه^(٣)؛ والحاكم في مستدركه^(٤). ورواه أحمد أيضًا بالسند عن ابن عباس، عنه ﷺ^(٥)؛ وأيضًا عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه، عن رسول الله ﷺ^(٦). وبالسند الأخير رواه الشيخ الطوسي أيضًا في الأمالي^(٧).

ولكنّ هذا الخبر لا يسعنا الأخذ به على ظاهره، بل لا بدّ من ردّه أو تأويله؛ لما تقدم مما يدل على شرعية التحالف، وأنّ رسول الله ﷺ قد حالف أو أمضى بعض الأحلاف.

وهناك اتجاهان في التعامل مع هذا التعارض:

الاتجاه الأول: رد الخبر النافي للتحالف في الإسلام؛ لعدم مكافأته لما تقدم من وجوه تدلّ على مشروعيته. ويظهر من أنس بن مالك التشكيك فيه؛ ففي الخبر عن حفص بن غياث، عن عاصم الأحول قال: «قيل لأنس بن مالك: بلغك أنّ رسول الله ﷺ قال: لا حلف في الإسلام؟ فقال أنس: قد حالف رسول الله ﷺ بين قريش والأنصار في داره»^(٨). فكأنه يريد تكذيب الخبر. وهكذا فإنّ ابن أبي الحديد المعتزلي يميل إلى ترجيح الأخبار الدالة على مشروعية الحلف؛ فقد قال

(١) صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٨٣.

(٢) مسند أحمد، ج ٤، ص ٨٣.

(٣) سنن أبي داود، ج ٢، ص ١٢.

(٤) المستدرک علی الصحیحین، ج ٢، ص ٢٢٠.

(٥) مسند أحمد، ج ١، ص ٣١٧.

(٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٠٥.

(٧) الأمالي، ص ٢٦٣.

(٨) صحيح مسلم، ج ٧، ص ١٨٣، ومسند أحمد، ج ٣، ص ٢٨١.

تعليقاً على كتاب الحلف المتقدم المروي عن الإمام علي عليه السلام: «واعلم أنه قد ورد في الحديث عن النبي صلى الله عليه وسلم: «كلّ حلفٍ كان في الجاهلية فلا يزيده الإسلام إلا شدة، ولا حلف في الإسلام»، لكنّ فعلَ أمير المؤمنين عليه السلام أُولَى بالاتباع من خبر الواحد، وقد تحالفت العرب في الإسلام مراراً، ومن أراد الوقوف على ذلك فليطلبه من كتب التواريخ»^(١). فظاهره أنّ خبر أمير المؤمنين عليه السلام، مع سائر ما دلّ على وقوع التحالفات في الإسلام، يتقدّم على خبر «لا حلف في الإسلام»؛ لأنه خبر واحد، بينما هي مقطوعة أو قريبة من القطع.

أقول: إنّما تصل النوبة إلى هذا الوجه على فرض استقرار التعارض؛ وأمّا مع إمكانية الجمع العرفي بين الخبر وسائر الأدلة فلا مجال لهذا الاتجاه.

الاتجاه الثاني: وهو الذي ذهب أصحابه إلى الجمع بين الخبر المذكور وسائر الأدلة. وقد طرح في هذا المجال عدة وجوه:

الوجه الأول: إنّ نفي الحلف يراد به نفي الحلف في التوارث؛ قال الزيلعي: «وينظر في الجمع بينهما، وكأنّ المراد نفي التوارث بالحلف، كما هو مذهبنا.. وقال البيهقي في المعرفة قوله عليه السلام: «لا حلف في الإسلام» المراد به نفي التوارث بالحلف، كما كان في الجاهلية، وذلك حين نزل قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٧٥؛ الأحزاب: ٦]، فنسخ التوارث بالحلف والمعاقدة»^(٢). ولكنه بعيد؛ لأن ظاهر الخبر - بحكم وحدة السياق - وحدة الحلف، فالحلف المنفي في الإسلام هو الحلف المقبول في الجاهلية. على أنّ نفي التوارث بالحلف ليس تامّاً على إطلاقه، فالتوارث بالحلف أبقاه الإسلام في حال لم يوجد وارث نسبي، وهذا ما يعرف بضمان ولاء الجريرة، أعني الجناية. فلو قال له: عاقدتك على أن تعقل عني وترثني كان صحيحاً مع عدم الوارث النسبي.

الوجه الثاني: إنّ نفي الإسلام للحلف ليس مردّه إلى نفي شرعيته، بل إلى

(١) شرح نهج البلاغة، ج ١٨، ص ٦٧.

(٢) تخريج الأحاديث والآثار، ج ١، ص ٣١٢.

عدم الحاجة إليه؛ لأنّ تعاليم الإسلام تغني عنه، فهي تقوم على الانتصار للمظلوم ومواجهة الظالم، دون حاجة للحلف؛ فإنه «بعد أن كان الزعيم الكفيل في كل ذلك هو الله تعالى عزّ وجلّ فلا مزيد عليه، مع أنّ الإسلام لا يريد من المسلم أن يأتي بالخيرات حميّة، وهي لا تخلو عن رثاء وسمعة، ولا أن ينتهي عن المنكرات عصبيةً وذماراً، وهي تنافي الإخلاص والطاعة، بل إنما يريد منهم الخيرات ما استطاعوا مخلصاً، ويطلب منهم الانزجار عن الفحشاء والمنكرات طوعاً وربة ص؛ ليزكيهم ويسعدهم»^(١).

وهذا لا يخلو من إشكال؛ لأنّ وجود التعاليم الإسلامية الحائّة على التناصر لا تعدّ دليلاً على عدم مشروعية التحالف، ولا على عدم الحاجة إليه؛ لأنّ التحالف على القيم يزيدّها توثيقاً. على أن إقدام المسلم على مواجهة الظالم عملاً بموجبات التحالف لا ينافي الإخلاص؛ لأنّ الشريعة نفسها تحث على الوفاء بالعهود، فعمل المسلم بمقتضى عقد التحالف هو عمل بما أمرته به شريعته.

الوجه الثالث: إنّ الحلف المنفي هو الحلف على الأمور الباطلة، والباقي هو الحلف على الأمور الحقة. قال ابن الأثير: «..فما كان منه في الجاهلية على الفتن والقتال بين القبائل والغارات فذلك الذي ورد النهي عنه في الإسلام بقوله ﷺ: «لا حلف في الإسلام»؛ وما كان منه في الجاهلية على نصر المظلوم وصلة الأرحام، كحلف المطيّين وما جرى مجراه، فذلك الذي قال فيه ﷺ: «وأيا حلف كان في الجاهلية لم يزده الإسلام إلا شدة»، يريد من المعاقدة على الخير ونصرة الحق. وبذلك يجتمع الحديثان. وهذا هو الحلف الذي يقتضيه الإسلام؛ والممنوع منه ما خالف حكم الإسلام»^(٢).

والظاهر أنّ هذا الجمع تبرّعي، ولا شاهد عليه. ولو أراد ﷺ هذا المعنى لعبر عنه بتعبير آخر لا يحتاج إلى جهد لفهمه، كأن يقول: ما كان من حلف في الجاهلية

(١) راجع: بحار الأنوار، ج ٩٣، ص ٨٠ (الهامش).

(٢) النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ١، ص ٤٢٥.

على الحق والعدل فلا يزيده الإسلام إلا شدة؛ وأما ما كان في الجاهلية قائماً على أساس الباطل فهو باطل في الإسلام. إن ظاهر قوله ﷺ: «لا حلف في الإسلام» أنه لا يُنشأ حلف في الإسلام، لا أن المراد به أن الإسلام لا يمضي أحلاف الجاهلية الباطلة.

الوجه الرابع: إن التفسير الأقرب لحديث «لا حلف في الإسلام»، بما يرفع منافاته مع سائر الأخبار، هو أن المراد به نفي مشروعية الأحلاف بين القبائل الإسلامية في وجه بعضها البعض. فهو ﷺ بقوله: «لا حلف في الإسلام» يريد القول: لا حلف بين المسلمين أنفسهم في وجه بعضهم البعض؛ لأن المسلمين جميعاً قد صهرهم الإسلام في بوتقة واحدة، وجمعهم في حلف واحد، وليس بينهم أحلاف في وجه قبائل أخرى من داخل النسيج الإسلامي. فما يدعو له الإسلام من تكريس الأخوة بين المؤمنين، على اختلاف قبائلهم وأعراقهم وألوانهم، هو أعمق بكثير من مفهوم الأحلاف، وإنما الضامن لصد العدوان الذي تتعرض له قبيلة من قبائل المسلمين من قبل قبيلة أخرى هو القوانين الإسلامية، التي تتولى الحكومة الإسلامية تطبيقها، هذا هو الضامن، وليس التحالفات والولاءات الخاصة بين القبائل الإسلامية. وكما ترى، فإن هذا لا يمنع من التحالف بين المسلمين وغيرهم من أجل الدفاع والتناصر في وجه عدو يستهدف الطرفين. ورواية الزهري تشهد لما نقول، قال: قال رسول الله ﷺ: «لم يصب الإسلام حلفاً إلا زاده شدة، ولا حلف في الإسلام»، وقد ألف رسول الله ﷺ بين قريش والأنصار^(١)؛ فإن الفقرة الأخيرة ليست من كلام رسول الله ﷺ، بل هي من كلام الزهري، وكأنه ساقها لبيان سبب نفيه ﷺ للحلف في الإسلام. والسبب هو أنه ﷺ قد ألف بين المهاجرين والأنصار، فصاروا إخواناً في دين الله تعالى. وأما الحلف الذي عقده عليّ رضي الله عنه بين ربيعة واليمن فهو تحالف على أن يحتكما إلى مرجعية الشريعة الإسلامية، وهو تحالف بيني، وليس موجهاً إلى قبيلة إسلامية

(١) مسند أحمد، ج ١، ص ١٩٠.

ثالثة.

والخلاصة: إن التحالف في الإسلام مشروع، ما دام تحالفًا على التناصر بحق وعدل، ورفض الظلم والعدوان والإخلال بالأمن.

المقام الخامس

إنهاء المعاهدات / النقض والنبد

إن مقتضى القاعدة - كما عرفت - هو لزوم الوفاء بالمعاهدات على شتى أنواعها، هدنة كانت أو تحالفًا أو غيرهما؛ ولكن بعض الحالات قد تجيز نقضها أو تكون سببًا في انتقاضها. ومن موارد الانتقاض التي لا شكّ فيه صورة ما إذا كانت المعاهدة مؤقتة؛ فإنّها تنتهي تلقائيًا مع انتهاء وقتها. فالكلام هو فيما عدا ذلك.

وفي البداية نشير إلى أنّ المعاهد إما أن يلتزم بالعقد؛ أو ينقضه بشكل جليّ؛ أو تظهر عليه بوادر الإقدام على نقضه. فإن التزم به فيجب أن نفي له بعده، وهذا واضح، وقد تقدّم الكلام عن ذلك، فلا كلام إضافي هنا. وإن نقضه فنقضه يسقط العهد، وتعود الأمور إلى الوضعية السابقة. وإن لم ينقضه، لكن ظهرت أمارات سعيه في نقضه، فهذا يأتي الحديث عن جواز نبذ عهده إليه. ولذا فسيكون كلامنا أولاً في موجبات أو مبررات النقض؛ ومن ثم نتكلم ثانياً عن مبررات النبد.

ونبدأ بمبررات النقض وموجباته:

١. نقض العهود والاتفاقيات

وقبل أن نذكر متى يسوغ النقض؟ نرى من المناسب أن نشير إلى بيان عدة مصطلحات، وهي: النقض؛ والنكث؛ والنبد، فنقول:

أ. معنى النقض، وفرقه عن النكث والنبد

أما النقض فهو إبطال أو إفساد ما تمّ إبرامه^(١) وإصلاحه، قال تعالى: ﴿وَلَا

(١) قال ابن منظور: «النَّقْضُ: إِفْسَادُ مَا أُبْرِمَتْ مِنْ عَقْدٍ أَوْ بِنَاءٍ، وَفِي الصَّحَاحِ: النَّقْضُ نَقْضٌ

تَكُونُوا كَالَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَا ۖ [النحل: ٩٢]. وقد يستعمل في الإخلال بالعهد مع الله تعالى، كما هو ظاهر قوله تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِعَهْدِ اللَّهِ إِذَا عَاهَدْتُمْ وَلَا تَنْقُضُوا الْأَيْمَانَ بَعْدَ تَوْكِيدِهَا﴾ [النحل: ٩١]. واستعمل مراراً في نقض العهود مع الآخرين: ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ﴾ [الأنفال: ٥٦]، إلى غير ذلك مما تقدّم ويأتي.

وأما النكث فهو عند اللغويين بمعنى النقض^(١)؛ قال تعالى: ﴿وَلِنْ تَكْثُرُوا أَتَمَنَّهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَنْيَلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢]. وبعض التحقيقات تذكر فارقين بينهما: الأول: أن النظر في النقض إلى الفعل؛ والنظر في النكث إلى النتيجة؛ الثاني: أن النكث أعم من النقض؛ لأن النكث الإخلال بالعقد، ولو لم ينقضه^(٢)، وقد استعمله القرآن في الذين ينقضون البيعة، قال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَى نَفْسِهِ وَمَنْ أَوْفَى بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِهُ اللَّهُ فَمَا يَكُنْ لَهُ جُزَاءٌ عِندَ اللَّهِ﴾ [الفتح: ١٠].

وأما النبذ فهو إلقاء الشيء استهانةً به، كما قال تعالى بشأن تعامل أهل الكتاب مع كتابهم: ﴿فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ﴾ [آل عمران: ١٨٧]. وهو قريب من الطرح، ولكن الطرح هو إلقاء الشيء ولو مع عدم الاستهانة به، فهو أعم من

البناء والحبل والعهد، لسان العرب، ج ٧، ص ٢٤٢.

(١) قال الفيومي: «نكث الرجل العهد (نكثاً)، من باب قتل، نقضه ونبذه، (فانتكث)، مثل: نقضه فانتقض. و(نكث) الكساء وغيره نقضه أيضاً. و(النكث) بالكسر ما نقض ليعزل ثانية، والجمع (أنكاث)، مثل: حمل وأحمال»، المصباح المنير، ج ٢، ص ٦٢٤.

(٢) قال الشيخ المصطفوي: «والفرق بينها وبين النقض أن النظر في النقض إلى حل ما أبرم وإبطاله، وفي النكث إلى خلف وحل وفك في نفسه، من غير نظر إلى إبطال ما أبرم ونقضه، فالنكث في المرتبة المتأخرة، فيقال: نقضه، فصار نكثاً. وأيضاً قد يكون النكث من دون أن يتحقق النقض أو يتوجه إليه، فهو أعم وأخف وألين»، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ١٢، ص ٢٣٢.

النبد^(١). وسيأتي استعمال النبد في العهد في قوله تعالى: ﴿فَأَنذِرْ لَهُم مَّ عَلَى سَوَاءٍ﴾ [الأنفال: ٥٨].

والملاحظ أنّ مفردتيّ النقص والنكث تستعملان في كلمات الفقهاء مترادفتين، وليست ثمة فروق بينهما بحيث يترتب عليها آثار شرعية معينة، أما النبد فهو غالباً ما يستعمل في الخروج من الاتفاق بعد ظهور علامات الخيانة من الطرف الآخر.

ب. موجبات النقص والانتقاض

ثمة موارد نصّ الفقهاء فيها على انتقاض العقود والمعاهدات في نفسها، أو جواز نقضها، ومنها: عقود الذمة والهدنة والأمان، وسائر المعاهدات. وقد ذكروا أسباباً متعددة لانتقاض عقد الذمة، وانتقاض عقد الأمان. وأسبابها متقاربة. وأما الهدنة فأسباب انتقاضها ضيقة، كما سنرى. وسوف نركّز هنا على أسباب الانتقاض العامة، مع توجيه النظر إلى عهود الهدنة والتحالف وأمثالهما..

السبب الأول: خيار النقص للحاكم

إنّ السبب الأول المجرّز للنقص هو أخذ خيار في العقد يسمح للمسلمين بنقض الاتفاقيات والخروج منها. وقد قلنا: إنّ الاتفاقيات، ولا سيما اتفاقية الهدنة، قد تقتضي المصلحة أن يؤخذ فيها شرط الخيار للمسلمين، وفي هذه الحال يجوز للحاكم الشرعي أن ينقض الاتفاقية عملاً بالخيار. وهذا الأمر على القاعدة؛ لأنّ أخذ هذا الخيار هو شرط سائغ، ولا ينافي كتاباً ولا سنة، فلا يكون أخذه باطلاً، ولا مبطلاً للعقد، فهو نظير: خيار الفسخ في البيع، الذي لا ينافي صحته، ولا لزومه. وقد قال مشهور الفقهاء بجواز أخذ الخيار بالنقض للإمام^(٢)، بل نفى

(١) الفروق اللغوية، لأبي هلال العسكري (ت: ٣٩٥هـ)، ص ٥٣٠، مؤسسة النشر الإسلامي.

(٢) قال في الشرائع: «ولا تصح إلى مدة مجهولة، ولا مطلقاً، إلا أن يشترط الإمام لنفسه الخيار في النقص متى شاء»، شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥٤، وقال العلامة: «إذا اقتضت المصلحة الهدنة وجب ذكر المدة، ولا يجوز مطلقاً إلا أن يشترط الإمام الخيار لنفسه متى شاء»، تحرير

في الجواهر وجود المفسدة فيه^(١). بل غالبًا ما يكون للمسلمين مصلحة فيه؛ لأنه يعطيهم سعة ومرونة، ويرفع التقييد والضييق الذي قد ينتج عن كون الإبرام باتًا وغير مشروط. ومما يدل على شرعية أخذه في العقد صحيحة عَبْدُ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «وَالْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ فِيمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^(٢)، وغيرها من الروايات المتقدمة، والدالة على لزوم الوفاء بالعقود بشروطها.

وقد استدلل له بعض الفقهاء بما ورد من أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله عاهد أهل خيبر على أن يقرّهم ما شاء، قال الشيخ الطوسي: «إِنْ هَادَنَهُمْ عَلَى أَنْ الْخِيَارَ إِلَيْهِ مَتَى شَاءَ نَقَضَ فَإِنَّهُ يَجُوزُ، وَرَوَى عَنِ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله أَنَّهُ فَتَحَ خَيْبَرَ عَنْوَةً، إِلَّا حَصَنًا مِنْهَا، فَصَالَحُوهُ عَلَى أَنْ يَقَرَّهُمْ بِمَا شَاءَ اللَّهُ، (مَا أَقَرَّهُمُ اللَّهُ خ ل)، وَرَوَى أَنَّهُ قَالَ لَهُمْ: نَقَرِّكُمْ مَا شِئْنَا»^(٣).

ولكننا أسلفنا في بحث الهدنة^(٤) أَنَّ الرواية التي تَضَمَّنَتْ عبارة «ما شئنا» غير ثابتة، وَأَنَّ ثَمَّةَ رِوَايَةٍ أُخْرَى تَقُولُ: إِنَّهُ صَالَحَهُمْ عَلَى أَنْ يَقَرَّهُمْ «مَا أَقَرَّهُمُ اللَّهُ تَعَالَى». وَرَجَّحْنَا أَنَّ هَذَا التَّعْبِيرَ هُوَ إِشَارَةٌ إِلَى اسْتِمْرَارِ إِقْرَارِهِمْ إِلَى حِينَ نَزُولِ وَحْيٍ فِي شَأْنِهِمْ نَاسِخٌ لِلْإِقْرَارِ، وَأَنَّهُ لَمْ يَنْزَلْ شَيْءٌ بِهَذَا الصَّدَدِ إِلَى وَفَاتِهِ صلى الله عليه وآله، فَيَكُونُ مَفَادُ إِقْرَارِهِمْ مَا أَقَرَّهُمُ اللَّهُ أَنَّهُ مَا التَزَمُوا بِشَرَعِ اللَّهِ فِيمَا يَتَّصِلُ بِالْعُقُودِ.

السبب الثاني: انتقاض العقد بنقض الطرف الآخر

إِنَّ نَقْضَ الطَّرْفِ الْآخَرِ لِعَقْدِ الْهَدْنَةِ أَوْ سَائِرِ الْمَعَاهِدَاتِ تَارَةٌ يَكُونُ قَوْلِيًّا، وَذَلِكَ بِإِعْلَانِ رَسْمِيٍّ مِنَ الْجِهَةِ الْمَسْئُولَةِ عَنْ إِبْرَامِ الْإِتْفَاقِيَّاتِ بِأَنَّهَا خَرَجَتْ مِنَ الْإِتْفَاقِيَّةِ وَنَقَضَتْهَا؛ أَوْ فَعْلِيًّا، مِنْ خِلَالِ إِقْدَامِهِ عَلَى الْحَرْبِ أَوْ غَيْرِهَا مِنَ الْأَفْعَالِ

الأحكام، ج ٢، ص ٢١٧

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٢٩٩.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٦٩، وتهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٢.

(٣) المبسوط، ج ٢، ص ٥١.

(٤) وبحشنا ذلك في فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر.

الدالة على خروجه من العقد. وهذا يميز للطرف الثاني، وهم المسلمون حسب الفرض، نقضه والخروج منه. ودليل هذا واضح؛ لأن العقد متقوم بالتزامين، فإذا سقط أحد الالتزامين سقط العقد، وقُل: إنه سقط بسقوط أحد ركنيه. ومما يدل أيضاً على جواز نقض العهد عند نقض الآخرين له مفهوم قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧]، حيث دلت على أن وجوب وفائكم لهم بالعقد منوط باستمرارهم على الاستقامة. ويشعر بجواز النقض أيضاً، بل يدل عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٤]، فإنها دلت على وجوب الإتمام في حال لم يخلوا بموجبات العقد، بأن ينقصوكم شيئاً أو يظاهروا عليكم. ويدل أيضاً على انتقاض العهد بنقض الآخر له قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَكْثُرُوا أَيَّمَنَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ﴾ [التوبة: ١٢].

ج. فروع مهمة حول نقض العهود

الفرع الأول: هل أن إقدام الآخر على نقض العهد يُسقط العقد تلقائياً أم أن الأمر يحتاج إلى إسقاط من قبل الحاكم، بمعنى إقدام الحاكم الشرعي على نقضه من الطرف الإسلامي؟ والثمرة تظهر في تحول الآخر إلى حربي، وجريان أحكام الحربي عليه، قبل إصدار الحاكم قراراً بالنقض من الطرف الإسلامي.

لا يبعد أن انتقاض العقد والحال هذه يكون تلقائياً، ولا يتوقف على صدور نقض من قبل القيادة الإسلامية؛ ويدل على ذلك أن العقد في الاتفاقيات والمعاهدات الدولية متقوم بطرفين؛ فإن أعلن أحدهما الخروج عن مقتضاه سقط العقد بخروج أحد ركنيه. وهذا ما تشهد به السيرة العقلانية القانونية؛ فإن المعمول عليه عند العقلاء أن خروج أحد طرفي الاتفاقية يعني أنها لم تعد سارية المفعول بحق الطرف الآخر، فله أن يتعامل مع الأمر وكأن الاتفاقية منتهية أو

كأنها لم تكن، لا أقل من إلزام الطرف الناقض بما ألزم به نفسه. ولك أن تقول - مع فرض أن محل الكلام هو في اتفاقية الهدنة مع المحارب -: إن المحارب عصم دمه وماله بالهدنة، فإذا خرج منها سقط العاصم تلقائياً.

وربما يتمسك لإثبات ذلك بإطلاق المفهوم في قوله تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقَمُوا لَكُمْ فَاسْتَغِيْمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧]؛ فإنه ظاهر في أنهم في حال لم يستقيموا فلا تجب عليكم الاستقامة، دون توقف على إعلان النقض من طرفكم. ويمكن أن يستدل عليه أيضاً بقوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَكْثُرُوا أَيَمَنَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَاتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢]، فإنه قد دعا - في حال نكث العدو العهد - إلى قتالهم، أي ترتيب الأثر على مجرد نقضهم العهد، دون حاجة إلى إصدار نقض من قبل المسلمين.

أجل، حيث إن نقض الاتفاقيات هو أمر تترتب عليه مستلزمات خطيرة، أمنياً وسياسياً واقتصادياً، فمن الطبيعي أن تكون إدارة الموقف عقب النقض بيد القيادة؛ لأن القضية هي من المسائل النظامية التي لا تترك لعامة الناس. وقد لا يكون ثمة مصلحة للمسلمين في نقض العهد؛ بسبب ضعفهم أو عدم استعدادهم لمواجهة تداعيات النقض، فمن المناسب أن تقدم القيادة العليا الإسلامية على دراسة الموقف وتعلن قرارها؛ إما بأنها من طرفها لم تعد ملزمة بموجبات العقد؛ أو أنها حريصة على البقاء والالتزام بالاتفاق، وذلك فيما إذا شخّصت أن مصلحة المسلمين في استمرار البقاء عليه. وعليها - والحال هذه - أن تسعى لإعادة إحياء الاتفاقية، وإقناع الطرف الآخر بالعودة عن قرار انسحابه منها، وعندها يكون التجديد بمثابة عقد جديد.

الفرع الثاني: لو أن المعاهدة كانت مع عدة أطراف، ونقضها طرف واحد منهم، دون سائر الأطراف، فلا تسقط إلا مع الطرف الناقض، دون الطرف الملزم بها، إلا إذا فرض أنها تضمنت بنداً في أن بقاءها منوط ببقاء كافة الأطراف فيها، أو فرض أن الطرف الذي لم يعلن الخروج من الاتفاقية أقدم على دعم

وتأييد الطرف الناقض في حال أقدم على العدوان؛ لأن تأييده ودعومه للطرف المعتدي يُعدّ نقضاً أيضاً وخروجاً عن موجبات العقد؛ ويشهد له أن النبي ﷺ «صالح قريشاً، فدخل في صلحه خزاعة، وفي صلحهم بنو بكر، ثم إن بني بكر قاتلوا خزاعة، وأعانهم قوم من قريش، وأعاروهم السلاح، فنقض رسول الله ﷺ الهدنة، وسار إليهم، ففتح مكة»^(١).

وهذا الحكم واضح فيما لو كانت الأطراف دولاً وكيانات مستقلة. ولكن لو أنّ الاتفاقية كانت مع طرف واحد ذي حيثيات متعددة، كما لو كان دولة ذات أقاليم، وعندما أعلنت هذه الدولة نقض الاتفاقية مع المسلمين رفضت بعض الأقاليم قرار الخروج من الاتفاقية، وأعلنت أنّها ملتزمة بالاتفاقية مع المسلمين، ورفضت مقاتلتهم، والإعانة على قتلهم، فهل تبقى الاتفاقية سارية المفعول بالنسبة إليهم؟ قد يستفاد ذلك من العلامة الحلي، قال: «إذا عقد الإمام الهدنة وجب عليه الوفاء بما عقده ما لم ينقضه المشركون؛ فإن شرعوا في نقضه؛ فإن كان الجميع وجب قتالهم؛ وإن كان البعض؛ فإن أنكر الباقون ما فعله الناقضون بقول أو فعل ظاهر، أو اعتزلوهم، أو راسلوا الإمام يعرفونه إنكارهم وإقامتهم على العهد، كان العهد باقياً في حقهم؛ وإن سكتوا كانوا ناقضين أيضاً»^(٢).

ويدلّ على ذلك أنّ الاتفاقيات التي أبرمتها السلطة هي باسم الشعب بكلّ فئاته، والدولة بكافة أقاليمها، فإذا أعلنت فئة بقاءها على الاتفاقية وتمسّكها بها فلا موجب لسقوط الاتفاقية بلحاظ هذا الفئة. ولو شكك في ذلك على اعتبار أنّ الاتفاقية هي عقد واحد، وهو لا يتجزأ من هذه الجهة، فيمكن عندها أن يستدل على حصانة الطرف الراض للخروج من الاتفاقية بوجه آخر، وهو إطلاق قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقْنِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ أَلْسَلَمْ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠]، ونفي السبيل مطلق، حتى لو كان المعتزلون عن قرار

(١) المبسوط، ج ٢، ص ٥٨.

(٢) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ٢٢٤.

دولتهم أفرادًا قلائل؛ فإن ذلك يعصمهم ما دام أوضحوا الأمر، وأعلنوا موقفهم، وانحازوا عن قومهم؛ ويدل عليه أن الأصل - على المختار - حرمة الدم والمال، ولا يخرج عنه إلا بخصوص المقاتلين، ويشهد بذلك قوله تعالى: ﴿وَقَتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَتِّلُونَكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٠].

هذا، وقد ذكر العلامة في كلامه المتقدم أن السكوت وعدم الاعتراض على ما فعله الناقض كافٍ في قتال الساكت. وهذا يحتاج إلى دليل؛ وقد استدل عليه بأن للسكوت دلالة على الرضا، قال في التذكرة: «وإن سكتوا على ما فعل الناقضون، ولم يوجد إنكارٌ ولا تبرُّ من ذلك، كانوا كلهم ناقضين للعهد؛ لأن سكوتهم دالٌّ على الرضا به، كما لو عقد بعضهم الهدنة، وسكت الباقون، دلَّ على رضاهم، كذا هنا»^(١).

ولكن ما ذكره ليس تامًّا على إطلاقه؛ فإن السكوت ليس دالًّا على الرضا في مطلق الأحوال، ما لم تشهد به قرائن الحال أو المقال؛ إذ قد يكون سكوتهم خوفًا. وما ورد في البكر من أن «إذنها صماتها»^(٢) محتفٌّ بالقرينة، وهي استحياؤها من التصريح بالقبول، ولذا لو علم أن سكوتها كان خوفًا فلا يعتد به. نعم، لا بد أن يتمايز هؤلاء عن الناقضين، باعتزالٍ أو نحوه.

الفرع الثالث: هل موت الإمام موجب لانتقاض العهد؟

لا يبعد القول: إنه لا موجب للانتقاض بذلك؛ فإن الإجراءات والتدبيرات التي يتخذها قادة الدول وأمثالهم لا يبرمونها بأسمائهم الشخصية؛ لتنتهي بموتهم، وإنما يبرمه الحاكم بصفته التمثيلية الاعتبارية، أي بما هو ممثل لدولته أو لشعبه، والدولة حسب الفرض باقية ومستمرة. نعم، لو سقطت الدولة بنظامها وعنوانها

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٧٧.

(٢) ورد ذلك في صحيحة ابن أبي نصر، عن أبي الحسن عليه السلام، الكافي، ج ٥، ص ٣٩٤، ونحوه ما في صحيح البخاري، ج ٨، ص ٦٣، عن رسول الله ﷺ: عن البكر تستحي؟ فقال: «أذنها صماتها».

في ثورة شعبية أو نحوها، بحيث قامت على أنقاضها دولة أخرى ذات نظام ودستور جديد، فهنا يقوى احتمال سقوط ما أبرمته تلك الدولة مع غيرها من عقود ومعاهدات، سقوطاً مراعى بعدم إمضاء الدولة الجديدة لتلك المعاهدات؛ وأما مع بقاء الدول واستمرار أنظمة الحكم فإنّ تغير رؤسائها لا يؤثر على معاهداتها. ويمكن الاستدلال على ذلك:

أولاً: بأنّ هذا ما جرى عليه العقلاء في سيرتهم، فما يبرمونه من معاهدات مع الأطراف الخارجيّة لا يتأثر بموت الملوك والزعماء ما دامت أنظمة الحكم والدول باقية ولم تسقط، بل إنها تبقى مستمرة ونافذة إلى نهاية مدتها إن كانت مؤقتة، أو إلى أن يحصل موجب لانتقاضها. ويبدو أن مثل هذه السيرة ليست حادثة، بل هي قديمة.

ثانياً: إنّ ما دلّ على نفوذ إجراءات القيادة الشرعية ولزوم معاهداتها مطلقاً لصورة ما بعد موت الإمام، أو خروجه من السلطة؛ لسبب وآخر.

ثالثاً: إنّ سيرة المسلمين بعد النبي ﷺ كانت جارية على التعامل مع ما أبرمه على أنه نافذ حتى بعد موته؛ لأنّه ﷺ قد عقد اتفاقيات شتّى، منها: صلحه مع نصارى نجران؛ وصلحه مع يهود خيبر، حيث أبقاهم فيها (أي خيبر) على أن يزرعوها ولهم شطر ما يخرج منها^(١)، والنبي ﷺ إنما فعل ذلك بصفته قائداً، لا رسولاً، وقد استمرّ الأمر بعده على تلك الحال، إلى أن أجلى عمر يهود خيبر. ولما أجلى عمر يهود خيبر لجأ إلى تبرير ذلك - بحسب الروايات - إما بأنهم خالفوا العهد باعتدائهم على ابنه عبد الله؛ وإما بأن النبي ﷺ قد شرط عليهم أن يقرّهم ما أقرّهم الله تعالى؛ وإما أنّه - أي عمر - عمل بوصيّة النبي ﷺ الداعية إلى إخراجهم. وهذه التبريرات كلها مبنية على أنّ اتفاق النبي ﷺ معهم ساري المفعول في نفسه، ولا يجوز الخروج عنه. وكأنّ بقاء الاتفاقية وعدم سقوطها بموت من أبرمها مركوز في الأذهان.

(١) صحيح البخاري، ج ٣، ص ٦٩.

وهكذا فإن أمير المؤمنين عليه السلام لم يتحدث عن سقوط الاتفاقيات التي أقدمت عليها السلطة قبله، حيث إنها قد أبرمت الكثير من العقود والمعاهدات مع الخارج الإسلامي، وأبرمت عقود ذمة مع أهل الكتاب في الداخل الإسلامي، وهو عليه السلام قد سكت عنها، مبقياً لها على حالها، مع قدرته على تغيير بنقضها أو - على الأقل - بتجديدها. وبكلمة: إن الإمام عليه السلام لم ينقض تلك الاتفاقيات، ولا أعاد إبرامها مجدداً من خلال مراسلة أهلها من أجل الاستمرار عليها، بل تعامل معها كأمر واقع وقائم وعمل بموجبها، ما يدل على أنها ماضية ومستمرة في نفسها، وأنها لا تحتاج إلى إقرار جديد. وإن أبيت فالسكوت دليل الإمضاء.

والرأي الذي اخترناه أشار إليه غير واحد من الفقهاء، حيث نجدهم ذهبوا إلى عدم انعزال القاضي بموت الإمام ^(١)، وكذا عدم انتقاض عقد الهدنة بموته ^(٢). وهكذا فإن موت الحاكم لا يستلزم ولا يتضمن سقوط المقررات التي تتخذها القيادة الشرعية في الدولة، من إجراءات وتعيينات في أجهزة السلطة الداخلية، عسكرية كانت أو قضائية أو دبلوماسية أو دينية (أئمة جمعة)، فهذه الإجراءات والتعيينات تبقى سارية المفعول حتى بعد موت الإمام. أجل، من حقها أن تجري التعديلات المناسبة، فتعزل أشخاصاً من مناصبهم، وتعين آخرين بدلاً عنهم؛ لأنّ التعيينات الداخلية لا تدخل في نطاق المعاهدات، لتلزم القيادة الجديدة بها، وتُمنع من إحداث تغييرات بشأنها. وهذا أمر عقلائي، ويقتضيه انتظام عمل مؤسسات السلطة. فلكي لا يحصل أي فراغ في الحكم والسلطة، أو أي خلل في المسار القانوني، تبقى الأوضاع القانونية والتشكيلات الإدارية على ما هي عليه، ولكن يكون للسلطة الجديدة حقّ النقض، بأن تنظر في تلك الأوضاع

(١) لفقهائنا في المسألة قولان، راجع: جواهر الكلام، ج ٤٠، ص ٦٤، قال الماوردي: «وَلَوْ مَاتَ الْإِمَامُ لَمْ تَنْعَزِلْ قُضَاتُهُ»، الأحكام السلطانية، ص ٧٦.

(٢) وقال في المغني: «وإن عقد الإمام الهدنة ثم مات أو عزل لم ينتقض عهده، وعلى من بعده الوفاء به؛ لأن الإمام عقده باجتهاده، فلم يجوز نقضه باجتهاد غيره، كما لم يجوز للحاكم نقض أحكام من قبله باجتهاد»، المغني، ج ١٠، ص ٥٢٠.

والتشكيلات، وترتبي إحداث بعض التغييرات وفقاً لما تشخصه من المصلحة العامة. وهذا الأمر لا ريب فيه إذا كان الحاكم الميث والإمام الحي كلاهما من حكام العدل. ويمكن أن يُدعى الأمر عينه إذا كان الحاكم السابق غير شرعي؛ فإنّ موته لا يعني انهيار الأوضاع القانونية والتشكيلات الإدارية السابقة، وإنما للسلطة الجديدة أن تحدث تغييرات في الأجهزة الفاسدة، أو تصدر قراراً بحلّ الأطر التنظيمية السابقة التي تراها فاسدة. وإنّنا نلاحظ أنّ أجهزة سلطة الخلافة الداخلية وتعييناتها وقراراتها كلها بقيت في زمان عليّ عليه السلام ماضية على ما عليه، وإنما غاية ما فعله عليه السلام أنه اتخذ إجراءات بعزل بعض الأشخاص من مواقعهم، كمعاوية بن أبي سفيان، واتخذ أيضاً جملة من التغييرات المالية أو نحوها. نعم، لو كان ثمة أعمال تناط بالإمام عليه السلام أو بنائبه العام، وهو الفقيه، وقد عهد بها الإمام الحيّ إلى غيره على نحو الوكالة والإذن، أو حتى التولية^(١)، فهنا ينعزل الأشخاص المعيّنين والموكل إليهم أمر أدائها عند موت الإمام.

٢. نبذ العهد عند ظهور أمارات الخيانة

مرّت الإشارة إلى أنّ الطرف الآخر إذا لم ينقض العهد، لكنّ ظهر للقيادة الإسلامية أنّه بصدّد الخيانة والخروج من الاتفاقية، فيجوز لها المبادرة إلى نبذ الاتفاقية. قال الشيخ الطوسي: «إذا خاف الإمام من المهادين خيانة جاز له أن ينقض العهد»^(٢)، وقال العلامة: «إذا خاف الإمام من خيانة المهادين وغدرهم؛ بسبب أو أمانة دلّته على ذلك، جاز له نقض العهد»^(٣)، إلى غير ذلك من كلمات الفقهاء، على اختلاف مذاهبهم^(٤). وينبغي تسليط الضوء على بعض الأمور

(١) ثمة خلاف وتفصيل في الأمر، وبعضهم يفرق بين الوكالة والولاية، فالأولى تسقط دون الثانية، والبعض يرى سقوط الجميع، كالسيد الخوئي، راجع: منهاج الصالحين، للسيد الخوئي، ج ١، ص ٩، وتفصيل البحث موكول إلى محله.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ٥٩.

(٣) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ٢٢٥، ونحوه في تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٧٧-٣٧٨.

(٤) فقه القرآن، للراوندي، ج ١، ص ٣٥٦، والمبسوط، للسرخسي، ج ١٠، ص ٨٧، والمغني،

المتصلة بالنبذ:

أ. دليل النبذ

إنّ الدليل على مشروعية النبذ هو قوله تعالى: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]، حيث دلّت الآية على أنّ للإمام أن ينبذ ما كان بينه وبين عدوه من اتفاق ومعاهدة، ويخرج منها، وذلك عند خوف الخيانة من قبلهم. لكنّ عليه أن يعلمهم بذلك من خلال إنذار يوجهه إليهم بالخروج من المعاهدة، قبل أن يناجزهم الحرب إذا أراد الحرب معهم؛ كي لا يقابل خيانتهم بخيانةٍ مثلها. وهذا ما عليه فقهاء المسلمين^(١) ومفسّريهم^(٢). وقد ذكر في أسباب النزول أنها «نزلت في أهل هدنة بلغ النبي ﷺ عنهم شيء استدل به على خيانتهم»^(٣).

ب. النبذ ومراعاة المصلحة

ثم إنّ الأمر بالنبذ ليس اعتباطياً، ولا تعبدياً محضاً، بحيث يكون مطلوباً على كل حال. فلأمر صلة بقوة المسلمين واقتدارهم. ولهذا فعلى الحاكم أن يراعي في النبذ مصلحة الأمة، كما كان ملزماً بمراعاة المصلحة في إقدامه على المهادنة وإبرام الاتفاقية. وعلى ضوء ذلك، قد لا يكون ثمة مصلحة في النبذ، كما لو كان المسلمون في حالة ضعف، والنبذ لا يفيدهم، بل ربما كان الأصلح إقناع الآخر باجتناّب الخيانة وما يؤدي إلى سقوط الاتفاقية؛ وأمّا أمر الآية بالنبذ عند خوف الخيانة فلا يدلّ على الوجوب؛ لكونه وارداً مورد الحظر أو توهّمه، ولو فرض - جدلاً - أنه كان دالاً على الوجوب فلا إطلاق له لصورة وجود مفسدة في النبذ.

لابن قدامة، ج ١٠، ص ٥٢٢.

(١) راجع: المبسوط، ج ٢، ص ٥٨، وتذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٧٧. والمجموع، للنووي، ج ١٩، ص ٤٥٠.

(٢) التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٦١.

(٣) كتاب الأم، للشافعي، ج ٤، ص ١٦٩.

ج. المراد بالخوف

ذهب غير واحد من الفقهاء^(١) إلى التصريح بأنّ النبذ لا يكفي فيه مجرد الخوف، بل لا بدّ من ظهور أمارات على الخيانة، ولا يكفي الخوف القلبي حتى يكون ثمة أمانة تدلّ على صدقيّة ما خافه. وما ذكره تأمّ؛ لأنّ الخوف كحالة نفسية قد ينشأ من هواجس خاصة أو من مناشئ غير عقلائية لا أساس لها، من قبيل: المنام أو ما إلى ذلك، وخوف كهذا لا يكون أساساً لبناء العلاقات مع الآخرين، أو لنقض العهود معهم، فيتعيّن أن يكون المقصود بالخوف في المقام، والذي يبرر النبذ، هو الخوف الناشئ من معطيات واضحة ومناشئ عقلائية، تدلّ على أنهم بصدد الخيانة. واستخدام الخوف بالمعنى المذكور ليس يتيمّاً في القرآن، بل له نظائر عديدة، منها: خوف نشوز المرأة، قال تعالى: ﴿وَالَّذِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَأَضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلَا تَبْعُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلًا إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلِيمًا كَبِيرًا﴾ [النساء: ٣٤]، فإنّ خوف النشوز الذي تترتب عليه هذه الأحكام، وهي الوعظ والهجر والضرب، لا يُراد به الخوف كحالة نفسية صرفة، غير مستندة إلى بوادر وأمارات تظهر شروعاتها في عملية النشوز؛ إذ لا يعقل تشريع تأديب المرأة على أمر يخشى الزوج ويخاف أن تقدم عليه؛ لأنّ ذلك عقوبة دون جرم. ومنها: خوف ظلم الموصي، قال تعالى: ﴿فَمَنْ خَافَ مِنْ مَوْصٍ جَنَفًا أَوْ إِثْمًا فَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٨٢]، فإنّ الموصي إليه ممنوع من أن يغيّر الوصية، ولكن هذه الآية ذكرت استثناءً لذلك، وهو أن يخاف الجنف (الميل) والإثم من الموصي، فإن خاف ذلك فلا إثم عليه أن يغيّر الوصية، ويردّها إلى الحق، ومعلوم أنّ الخوف الذي يسمح بتغيير الوصية لا

(١) قال العلامة: «ولا يكفي وقوع ذلك في قلبه حتّى تدلّه أمانة على ما خافه»، تحرير الأحكام، ج ٢، ص ٢٢٥، ونحوه في تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٧٧ - ٣٧٨. وقال في الجواهر: «ولا يجوز نبذ العهد بمجرد التهمة، وهو كذلك ضرورة وجوب الوفاء لهم، بخلاف ما إذا خاف منهم الخيانة؛ لأمر استشعرها منهم»، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٩٤.

يعقل أن يراد به مجرد القلق النفسي، بل الخوف الذي تدعمه الدلائل، وتشهد به القرائن، من حصول الحيف والإثم.

د. لا ينتقض العقد بمجرد خوف الخيانة، بل يحتاج إلى نقض الحاكم

إنّ النبذ يختلف عن صورة النقض المتقدمة في بعض الجوانب، ومنها: إنّنا قد رجّحنا هناك أنّ العقد ينتقض تلقائياً، دون حاجة إلى نقض من الحاكم؛ أما في المقام فحيث لم يُقدّم الآخر على نقض العقد، وإنما ظهرت أمارات على سعيه إلى نقضه، فليس ثمة ما يبرر انتقاض العقد بنفسه بمجرد ذلك، وإنما يحتاج إلى أن ينقضه ولي الأمر، وهو ما يعبر عنه بالنبذ. قال الشيخ: «ولا تنتقض الهدنة بنفس الخوف، بل للإمام نقضها»^(١)، وقال العلامة: «ولا تنتقض الهدنة بنفس الخوف، بل للإمام نقضها، بخلاف الذمي إذا خيف منه الخيانة، فإنّ عقده لا ينقضه الإمام بذلك»^(٢)، ونحوه ما قاله الراوندي^(٣)، وقال النووي: «ولا تنتقض الهدنة إلا أن يحكم الإمام بنقضها»^(٤)؛ ويدل عليه:

أولاً: إنّ ما ذكرناه هو ظاهر الآية المباركة التي استفدنا منها شرعية النبذ؛ فإنّها توجّهت إلى رسول الله ﷺ أمراً له بالنبذ عند خوف الخيانة، ما يوحي أنّ الأمر من صلاحياته بصفته ولياً للأمر، ولم تدلّ بأي شكل من أشكال الدلالة على أنّ العقد يغدو منبوّذاً عند خوف الخيانة، وكذا لم يقدّم دليل آخر على ذلك.

وثانياً: إنّ النقض والانتقاض هما خلاف أصالة الوفاء بالعقود، وقد خرجنا عنها في الصورة السابقة، أعني صورة إقدام الآخر على نقضه، لقيام الدليل على كفاية ذلك في الانتقاض. ولكنّ الدليل قاصر عن إثبات الانتقاض التلقائي عند ظهور أمارات الخيانة، فيكون القدر المتيقّن هو حصول النقض عند نبذه من قبل

(١) المبسوط، ج ٢، ص ٥٩.

(٢) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ٢٢٥.

(٣) فقه القرآن، ج ١، ص ٣٥٦.

(٤) المجموع، ج ١٩، ص ٤٥١.

الحاكم.

ثالثاً: إنّ النبذ مشروط بخوف الخيانة، والخوف - كما سلف - لا يُراد به الخوف النفسي المجرد عن القرائن، وإنما الخوف المستند إلى ظهور أمارات الخيانة من العدو، والتي هي مناط النبذ. والخوف كذلك أمر يحتاج إلى استجماع معلومات، ومتابعة دقيقة للمعطيات الأمنية والسياسية والتحركات العسكرية عند المعاهد؛ بغية تقدير الموقف وتقييمه، ومن ثم اتخاذ القرار المناسب، وطبيعي أنّ أمراً كهذا لا يحصل إلا بإدارة من الجهات المسؤولة عن اتخاذ القرارات في الدولة، فإذا اتضح لها أنّ أمارات الخيانة متوفرة فعليها أن تبني على الشيء مقتضاه؛ لأنّ أمر الحرب والسلم بيدها.

ولا يبعد دعوى الأولوية أيضاً؛ فإنه إذا كان إبرام الاتفاقيات يحتاج إلى إذن الحاكم فالخروج منها أولى بالحاجة؛ لأن مخاطر الخروج من المعاهدات هي في العادة أكثر من مخاطر الإبرام، فتأمل.

هـ. إعلان الخروج من الاتفاقية

ثم إنّ النبذ من قبل الحاكم وإعلان الخروج من المعاهدة لا بدّ أن يكون علنياً، بمعنى إبلاغ الطرف الآخر بالانسحاب منها. وهذا ما يدلّ عليه تعبير الآية «على سواء»، والمقصود أنّ عليك - والخطاب للرسول القائد - أن تُعلّمهم بذلك لتستويا في العلم^(١) بأنّ العهد قد حُلّت وثائقه، وبذلك ترتفع الخيانة، في حال ناجزتهم الحرب، وأمّا أن تنبذ المعاهدة دون إعلان، ثم تهجم على عدوك على حين غرة، فهذا من الخيانة، وقد قالت الآية - بعد أن أمرت بإعلامهم بالخروج - بأن الله لا يحب الخائنين، في دلالة على أن الخروج دون إعلام هو من الخيانة. ولكنّ ثمة رأي آخر في تفسير «على سواء»، وهو أنّ المراد به على طريق مستوٍ وعدل^(٢).

(١) هذا التفسير لجملة على سواء هو المشهور في كلمات المفسرين، راجع: التبيان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٦١.

(٢) «أي إن كان بينك وبينهم عهد بغير مالٍ فأعلمهم بأنك قد نقضت عهدهم، وإن كان العهد

ويمكن القول: إنّ الاستدلال على التقديرين تامّ؛ أما على الأول فواضح؛ وأما على الثاني فإنّ من مقتضيات استقامة الطريق أن يستوي الطرفان في العلم بالنقض، وهذا ما يظهر من الطبرسي^(١)، والطباطبائي، قال الأخير: «فانبد وألق إليهم عهدهم، وأعلمهم إلغاء العهد؛ لتكونوا أنتم وهم على استواء من نقض عهد، أو تكون مستويًا على عدل؛ فإن من العدل المعاملة بالمثل والسواء؛ لأنك إن قاتلتهم قبل إعلام إلغاء العهد كان ذلك منك خيانة، والله لا يحب الخائنين»^(٢).

ثم إنه حتى لو شكك في دلالة الآية على ذلك فإن ثمة طريقًا آخر لإثباته، وهو أنّ إخطار الآخر بنبد الاتفاقية والانسحاب منها هو من الأمور المتعارف عليها في الأعراف العقلية الممتدة عبر التاريخ، فالعقلاء يرون أن تجنب الإخطار ثم مباغته الطرف الآخر بالحرب، مع كونه آمنًا غافلًا، هو من الخيانة. وعليه، يكون عدم النقض دون إخطار مسبق بمثابة الشرط الضمني الذي تُبنى عليه الإتفاقيات والمواثيق.

وطبيعي أن إخطارهم بخروج المسلمين من الاتفاقية لا يراد به إخطار الجميع فردًا فردًا، فهذا غير متيسر، وإنما يكفي إخطار قيادتهم ومراسلتها عبر القنوات المتعارفة (الدبلوماسية) التي تتخاطب الدول من خلالها^(٣)، ويمكن أن

على مالٍ فرد المال عليهم، ثم انقض العهد»، مجمع البيان، ج ٤، ص ٤٨٥.

(١) قال: «﴿عَلَى سَوَاءٍ﴾ على طريق مقتصد مستوٍ، وذلك بأن تخبرهم بنبد العهد إخبارًا ظاهرًا مكشوفًا، وتبين لهم أنك قطعت ما بينك وبينهم، ولا تبدأهم بالقتال وهم على توهم بقاء العهد، فيكون ذلك خيانة، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْفَائِزِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]، فلا تخنهم بأن تناجزهم القتال من غير إعلامهم بالنبد، وقيل: معناه على استواء في العلم بنقض العهد، والجار والمجرور في موضع الحال، كأنه قيل: فانبد إليهم ثابتًا على طريق قصد سوي، أو حاصلين على استواء في العلم على أنها حال من النابذ والمنبوذ إليهم معًا»، جوامع الجامع، ج ٢، ص ٣٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ١١٣.

(٣) قال الكاشاني: « فإذا وصل النبد إلى ملكهم فلا بأس للمسلمين أن يغزوا عليهم؛ لأن الملك يبلغ قومه ظاهرًا، إلا إذا استيقن المسلمون أن خبر النبد لم يبلغ قومه ولم يعلموا به، فلا أحب

يتم إخطارهم بذلك في زماننا من خلال وسائل الإعلام، وهذا أدعى لوصوله إلى معظمهم. ولو أن قيادة العدو لم تخبر قومها بذلك؛ لسبب ما، ففي الاكتفاء بمراسلتها بالنبد إشكال، بل منع، ما دام طريق النبد العام عبر وسائل الإعلام متيسراً.

و. رد المستأمنين

إذا نبذ الإمام عقد الهدنة أو الأمان مع دولة أو كيان فإن عليه - بنفسه أو بواسطة السلطة المختصة - أن يؤذن ويعلم رعايا تلك الدولة الذين دخلوا البلاد الإسلامية بأمان أو بمقتضى عقد الهدنة بالأمر، ويخطرهم بضرورة الخروج منها، ويتيح لهم المجال ليرجعوا إلى قومهم دون أي عراقيل. قال الشيخ الطوسي: «إذا نقضها ردّهم إلى مأمّنهم؛ لأنهم دخلوا إليه من مأمّنهم، فكان عليه ردّهم إليه»^(١)؛ وقال أيضاً: «فإن خاف الإمام منه الخيانة نقض أمانه وردّه إلى مأمّنه؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٍ فَإِنِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ [الأنفال: ٥٨]»^(٢). ولكن هذه الآية لا تدلّ على ردّه إلى مأمّنه، وإنما الذي يدل عليه قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلُغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٦]، فإنها وإن كانت واردة في المستأمن، لكن المعاهد الذي دخل الديار الإسلامية بموجب اتفاق الهدنة هو مستأمن أيضاً، أو يشمل حكمه بتنقيح المناط، فيجب إبلاغه مأمّنه أيضاً. على أن المسألة مما جرت عليه الأعراف العقلائية الممتدة، والتي ترى أن ذلك من مقتضيات عقد الأمان، بحيث يعدّون الإقدام على قتله أو سلبه خيانة.

وبكلمة: إذا نبذ الاتفاق مع قوم فلا بدّ من إبلاغ المعاهد مأمّنه، كما يتمّ إبلاغ

أن يغزوا عليهم؛ لأن الخبر إذا لم يبلغهم فهم على حكم الأمان الأول، فكان قتالهم منا غدرًا وتغريبًا»، بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٠٩.

(١) المبسوط، ج ٢، ص ٥٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٤٣.

المستأمن. نعم، الفارق بين الاثنين أنّ الداخل إلى البلاد الإسلامية من خلال عقد الهدنة يسقط أمانه بنبذ عقد الهدنة مع قومه، ولا حاجة لنبذ آخر، بخلاف الداخل إليها بأمان، لا من خلال عقد الهدنة، فالنبذ يكون منصباً على أمانه.

ز. هل النبذ يجري في عقدي الذمة والأمان؟

لا ريب أنّ الآية مطلقة من جهة دين المعاهدين؛ فجملة «من قوم خيانة» لا تختص بأهل الكتاب، بل تشمل المشركين أيضاً. وما ورد في أسباب النزول من أنها نزلت في يهود بني قريظة^(١)، أو بني قينقاع^(٢)، لا يمنع من التمسك بإطلاقها؛ لأنّ المورد لا يخصّص الوارد. ولكنها ليست مطلقة من جهة أنواع العقود المبرمة مع الآخر، فهي - كما ذكر غير واحد من الفقهاء - ناظرة إلى عقد الهدنة، ولا تشمل عقد الذمة. وإليك البيان:

أما بالنسبة لعقد الهدنة فهو القدر المتيقن، ويمكن القول: إنّ النبذ يشمل المستأمنين، أكان أمانهم من بنود عقد الهدنة ومقتضياتها أم كان أماناً مستقلاً. أما إذا كان من بنود عقد الهدنة فلائنه بنبذ عقد الهدنة يسقط العقد بكافة بنوده ومقتضياته، ومنها: الأمان. وأما إذا كان أماناً مستقلاً فإنه لو ظهرت للسلطات الإسلامية المختصة بوادر خيانة وتجسس منهم فلها أن تنبذ لهم عهدهم، وهذا ما اختاره غير واحد من الفقهاء، ومنهم: العلامة والشيخ كاشف الغطاء^(٣). قال العلامة: «وأما المستأمن - وهو المعاهد في عرف الفقهاء - فهو الذي له أمان بغير ذمة، فللإمام أن يؤمنه دون الحول، بعوض وغيره. ولو أراد إقامة حولٍ وجب العوض. فإذا عقد له الأمان فإن خاف منه الإمام الخيانة بإيواء عين المشركين وشبهه نبذ الإمام إليه الأمان، ويردّه إلى دار الحرب؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَمَّا تَخَافُ﴾

(١) المغازي، ج ١، ص ١٧٧، وكتاب الأموال، للقاسم بن سلام، ص ٢١٨، والطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٢٩.

(٢) أنساب الأشراف، ج ١، ص ٣٠٩، وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ١٧٣.

(٣) قال: «إنه يجوز لرئيس المسلمين نقض الأمان، مع لزوم الفساد منه، أو فوات المصلحة، وليس لغيره، ولكن لا يجوز التعرض لهم»، تذكرة الفقهاء، ج ٤، ص ٣٤٦.

مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأُنْذِرُ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ ﴿٥٨﴾ [الأنفال: ٥٨]، بخلاف أهل الذمة، فإنه لا تنقض ذمتهم بخوف الخيانة؛ لالتزامهم بأحكام الإسلام من الحدود وغيرها، فيكون ذلك مانعاً^(١) لهم عن الخيانة، والمعاهدون لا يلزمهم حدٌ ولا عقوبة، فلا زاجر لهم عن الخيانة، فجاز لنا نبذ عهدهم مع خوف الخيانة^(٢).

ويمكن الاستدلال على جواز النبذ في عقد الأمان:

أولاً: بإطلاق آية النبذ، فهي شاملة للقوم المستأمنين.

ثانياً: إن ما دل على وجوب الوفاء بعقد الأمان لا شمول ولا نظر له إلى صورة ظهور أمارات الخيانة من المستأمن؛ لوجود ارتكاز عقلائي يمنع من الوفاء بالعهد لمن يظهر منه علامات الخيانة. ويمكن عدّ هذا الارتكاز بمثابة الشرط الضمني الذي يبنى عليه العقد، ولا سيما أن عقد الأمان إنما مُنح لهم إما رفقا بهم أو لأجل مصلحة المسلمين أو ليستمعوا كلام الله، ومع ظهور أمارات الخيانة فلا محلّ للرفق ولا بقاء للمصلحة ولا للاستماع إلى كلام الله تعالى.

وأما بالنسبة لعقد الذمة فالمعروف بين فقهاء الفريقين عدم شمول الآية له، فلا تنتقض ذمتهم بخوف الخيانة. وقد برّر العلامة - في كلامه الآنف - ذلك بأن تطبيق أحكام الإسلام من الحدود وغيرها عليهم يكون حاجزاً لهم عن الخيانة، بخلاف المعاهدين والمستأمنين، فلا يلزمهم حدٌ ولا عقوبة، فلا زاجر لهم عن الخيانة.

ولكن قد يعترض على هذا القول بأنه مخالفٌ لإطلاق آية النبذ؟

ويمكن توجيه خروج عقد الذمة عن آية النبذ من خلال المقدمات التالية:

الأولى: إن سياق الآية - كما رجّح بعض المفسرين^(٣)، وذكر في أسباب النزول^(٤) - يتحدّث عن جماعة من اليهود (بني قريظة) المعاهدين في المدينة، قال

(١) بمعنى أنهم تحت حكم الإسلام، فلا يستطيعون الخيانة المتمثلة بالخروج من العقد.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٣٢٢.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ١١١.

(٤) التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٤٣.

تعالى: ﴿الَّذِينَ عَاهَدْتَ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ﴾ (٥٦) ﴿وَمَا تَتَّقُهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِدَ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذَّكَّرُونَ﴾ (٥٧) ﴿وَمَا تَخَافُ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةٍ فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٦-٥٨]، فالعهد المذكور في الآية الأولى - وفقاً لأسباب النزول - كان مع بني قريظة، وقد نقضوه أكثر من مرة.

الثانية: إنّ العقد المذكور لم يكن عقد ذمة، وهذا واضح؛ فيهود المدينة وأطرافها لم يبرم معهم عقد ذمة، ولا دفعوا الجزية، والعقود معهم كانت قبل نزول آية الجزية. فالآية سياقاً وموردًا لا شمول لها لعقد الذمة. كما أنّ العقد المذكور مع بني قريظة لم يثبت أنّه عقد مواطنة أو تعاهد غير ذمي يرمي إلى إقرار صيغة لتنظيم العلاقات الداخلية، كذاك العقد الذي تضمنته صحيفة المدينة؛ لأنه لم يثبت أنّ يهود بني قريظة كانوا طرفاً في الصحيفة، وعليه يكون العهد المشار إليه في الآية هو عهد مهادنة أو شبهه.

الثالثة: إنّ لا مجال لتعميم مفاد آية النبذ إلى عقد الذمة أو المواطنة بإلغاء خصوصية المورد؛ لوجود فارق بين عقد الذمة أو المواطنة وبين عقد الهدنة. والفارق أنّ عقد الهدنة هو عهد مع قوة خارجية محاربة في الأصل، وقد ظهرت بوادر نقضهم للعهد وعودهم إلى حالة الحرب، فجاز نبذهم إليهم لذلك؛ إذ لا مجال - عادةً - لإلزامهم بالعمل به، وذلك بحكم عدم خضوعهم لسلطان الإسلام، وتحصّنهم في بلادهم؛ أمّا المواطنون وأهل الذمة فهم مواطنون ومن أهل البلاد ورعايا الدولة، وتحت سلطانها ونظرها، والأعمال التي يقومون بها تجري عادةً على مرأى ومسمع أجهزة الدولة، ولو بدر منهم بوادر فخطرهم أقلّ من الطرف الخارجي. وعليه، فالطرف الداخلي ملزمٌ بقوانين الدولة، بما في ذلك القوانين التي تنظم حالة نقضهم لموجبات العهد، فلا ينبذ إليهم العهد لمجرد ظهور بوادر الخيانة، بل إنّ على الإمام في هذه الحالة أن يحذرهم من عواقب الخروج عن مقتضيات العقد، وقد يشدّد عليهم بهدف حثّهم على العمل بمقتضى

العهد والوفاء بموجباته، لا أن ينبذه إليهم. أجل، لو أنهم نقضوا العقد، وخرجوا عن مقتضياته، وتمردوا على الدولة، جاز له حينئذٍ مقاتلتهم؛ بهدف إخضاعهم وإرجاعهم إلى العمل به، حالهم من هذه الجهة كحال المسلمين، فلو أن بعضاً منهم نكثوا ببيعته، وعزموا على الخروج على الإمام، والسعي في تشكيل حركة تمرد وانشقاق، فعلى الإمام أن يقاتلهم حتى يفيئوا، ويلزموا بالعودة إلى مقتضى البيعة.

المقام السادس

حصانة الرسل والدبلوماسيين

إنّ العلاقات السياسية بين الدول تحتاج إلى موفدين لأجل نقل الرسائل وتبادل الأفكار، وقد عرف القائمون بهذه المهمة باسم الرسل. وقد تطورت وظيفة الرسل في الأزمنة المتأخرة، فلم يعد الأمر مقتصرًا على مجرد رسل ينقلون الرسائل ثم يعودون إلى بلادهم، بل صار هناك بعثات سياسية ودبلوماسية وسفراء مقيمون لمدة طويلة، وعلى ضوء ذلك سوف نتكلم في مطلبين: الأول: في حصانة الرسل الذين يحملون رسالة ثم يعودون إلى بلادهم؛ الثاني: في مشروعية إنشاء السفارات والإقامة الطويلة للسفراء. ولا يخفى أنّ عمل السفارات في أيامنا يخضع للقانون الدولي الذي ينظم العلاقات بين الدول، ومن الضروري - بالنسبة إلينا كمسلمين نلتزم الشريعة الإسلامية في كل خطواتنا - أن نواكب هذه الموضوع المهم بالبحث الاجتهادي التأصيلي؛ لتبيين ضوابط العمل الدبلوماسي، وشروطه، وأهدافه، على ضوء الرؤية الإسلامية.

المطلب الأول: في حصانة الرسل

ونتناول حصانة الرسل من خلال النقاط التالية:

أ. أقوال الفقهاء

لم أعثر على هذا الفرع في كتب فقهاءنا المتقدمين. وأوّل من تعرض له هو العلامة الحلي: قال: «ولا يقتل رسول الكافر.. وبه قال الشافعي، خلافاً

لأحمد»^(١).

وفي السَّيَر الكبير للسرخسي (٤٨٣هـ): «ولو أنَّ رسول ملك أهل الحرب جاء إلى عسكر المسلمين فهو آمن حتى يبلغ رسالته، بمنزلة مستأمن جاء للتجارة؛ لأنَّ في مجيء كل واحد منهما منفعة للمسلمين»^(٢). وقال في نهاية المحتاج: «الرسول لا يجوز قتلهم»^(٣). ودعا القاضي أبو يوسف إلى تصديق المدعي أنه رسول ملك موفد إلى قائد المسلمين فيما لو أبرز أمانة تثبت صدقه، وعندها «لا سبيل عليه، ولا يتعرض له»^(٤).

ب. أدلة الحصانة

هناك طريقتان لإثبات الحماية:

الطريق الأول: طريق الأمان. وهو طريق عام، ولا ينحصر بالرسول. والأمان عقد خاص بين الدولة وبعض الأطراف من الجماعات أو الأفراد ممن هم في وضعية المحاربين، وبمنحهم الأمان يدخلون بلاد المسلمين آمنين؛ لأغراض تجارية أو اجتماعية أو غيرها. ويمكن أن يتحقق الأمان في زماننا بمنح التأشيرة. ويمكن القول: إنَّ ثمة قرينة عامة، وهي التباني العرفي العام، على تأمين الرسول وضمان سلامتهم، وتجنب قتلهم والاعتداء عليهم. وهذه القرينة تجعل أمان الرسول ملازمًا لكل من ثبت كونه رسولاً. ولا يكونون بحاجة إلى إنشاء أمان خاص، ولا أقل من كون ذلك يعدُّ شبهة أمان، وسيأتي في محله أن شبهة الأمان عاصمة، ولا يجوز التعرض لكل من كان له شبهة أمان؛ فإنَّ التعرض له بالقتل هو من الفتك المحرم شرعاً.

الطريق الثاني: وهو طريق خاص، أي إنَّ ثمة حصانة تُمنح لخصوص الرسول

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٦٨.

(٢) شرح السير الكبير، ج ٢، ص ١٠٨.

(٣) نهاية المحتاج، ج ٨، ص ٦٤.

(٤) كتاب الخراج، ص ١٨٨.

والسفراء والدبلوماسيين، ولا نحتاج معها إلى التمسك بأدلة الأمان العامة. وهذا ما ذكره بعض الفقهاء، قال العلامة: «ولو دخل بسفارة أو لسماع كلام الله لم يفتقر إلى عقد أمان، بل ذلك القصد يؤمنه»^(١). ونحوه ما ذكره ابن نجيم المصري، معتبراً أن الرسول بكونه رسولاً يأمن^(٢).

وما يدل على حصانتهم الخاصة عدة وجوه:

أولاً: الروايات الخاصة

وثمة طائفتان من الأخبار تدلان على المدعى:

الطائفة الأولى: السنة القولية

الرواية الأولى: روى الحميري، في قرب الإسناد، عن السندي بن محمد، عن أبي البختری، عن جعفر بن محمد عليه السلام، عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: «لا يقتل الرسل، ولا الرهن»^(٣). والمراد بالرهن المرهون^(٤)، وقتل الرهن لا شرعية له، بل لا شرعية لاعتقاله، إلا إذا كان جاسوساً أو ما إلى ذلك. ولعل المقصود بالرهن هو الأسير ونظيره ممن يكون اعتقاله شرعياً. والرواية ضعيفة السند بأبي البختری، وهو وهب بن وهب^(٥).

الرواية الثانية: ما روي عن عبد الله بن مسعود قال: «سمعت رسول الله ﷺ يقول حين جاءه رسولا مسيلمة الكذاب بكتابه، ورسول الله ﷺ يقول لهما: وأنتما

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٩١.

(٢) قال: ولو قال: أنا رسول، فإن وجد معه كتاب يُعرف أنه كتاب ملكهم بعلامة تعرف ذلك كان آمناً؛ فإن الرسول لا يحتاج إلى أمانٍ خاص، بل بكونه رسولاً يأمن، البحر الرائق، ج ٥، ص ١٧٠.

(٣) قرب الإسناد، ص ١٣١.

(٤) مستقصى مدارك القواعد ومنتهى ضوابط الفوائد، لحبيب الله الشريف الكاشاني، ص ٢٦٩.

(٥) قال النجاشي: «وهب بن وهب بن عبد الله بن زمعة بن الأسود بن المطلب بن أسد بن عبد العزى، أبو البختری. روى عن أبي عبد الله عليه السلام، وكان كذاباً، وله أحاديث مع الرشيد في الكذب. قال سعد: تزوج أبو عبد الله عليه السلام بأمه»، رجال النجاشي، ص ٤٣٠.

تقولان بمثل ما يقول؟ قالوا: نعم، فقال رسول الله ﷺ: والله، لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكم^(١). وفي نقل آخر للخبر عقّب ابن مسعود، بعد نقل كلامه ﷺ، قائلاً: «فَجَرَتِ السَّنةُ أنَّ الرسل لا تقتل»^(٢). وقد استفاد الشوكاني حرمة «قتل الرسل الواصلين من الكفار، وإن تكلموا بكلمة الكفر في حضرة الإمام أو سائر المسلمين»^(٣).

وهذا الخبر يدل على حرمة قتل الرسل، بشكل واضح. وأما قوله: «الضربت أعناقكم» فربما استدل به على مشروعية قتل المرتد. وقد يتأمل في ذلك، بل يعترض عليه، بأنه لو كان تهديده ﷺ لهما بالقتل بسبب الردة لكان اللازم استتابتهما؛ إذ لعلهما مرتدين مليون، ولا يبعد أن قتلها هو بسبب التحاقهما بمسيلمة، الذي قاد حركة ارتداد تمارس العدوان والقتل، وتستهدف الانقلاب على النظام الإسلامي، وتعمل على تأليب المسلمين عن دينهم.

الرواية الثالثة: وينقل البلاذري، في أنساب الأشراف، عن أبي مخنف وغيره، أن معاوية وجّه رجلاً لعلّي برسالة، جاء فيها: «من معاوية بن أبي سفيان إلى عليّ بن أبي طالب، فلما رآها عليّ قال: ويلك، ما وراءك؟ قال: أخاف أن تقتلني، قال: ولم أقتلك وأنت رسول؟! فقال: إني أتيتك من قبل قوم يزعمون أنك قتلت عثمان، وليسوا براضين دون أن يقتلوك به..»^(٤).

(١) المستدرک علی الصحیحین، ج ٢، ص ١٤٣، وج ٣، ص ٣٥. وعقب عليه: «هذا حديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه». ورواه ابن داود في سننه، ج ١، ص ٦٢٨، وأحمد في مسنده، ج ١، ص ٣٩٦، وقال العجلوني: «ورواه البيهقي عنه أيضاً بلفظ: سمعت حين جاء رسولاً مسيلمة الكذاب بكتابه ورسول الله ﷺ يقول لهما: وأنتما تقولان مثل ما يقول؟ فقالا: نعم، فذكره، وقال الحاكم: إنه على شرط مسلم. ورواه النسائي وابن الجارود والبيهقي وصحّحه ابن حبان، عن ابن مسعود، بلفظ: إن رسول الله ﷺ قال لابن النواحة: لولا أنك رسولٌ لقتلتك»، كشف الخفاء، ج ١، ص ٤٣٠.

(٢) مجمع الزوائد، ج ٥، ص ٣١٤.

(٣) نيل الأوطار، ج ٨، ص ١٨٣.

(٤) أنساب الأشراف، ج ٢، ص ٢١٢.

إن قوله ﷺ: «ولم أقتلك وأنت رسول؟!» يدل على معروفة عدم قتل الرسل؛ كما يدل على ذلك قوله ﷺ: «لولا أن الرسل لا تقتل لضربت أعناقكم».

الرواية الرابعة: ما في الدعائم، عن عليّ ﷺ أنه قال: «إن ظفرتم برجل من أهل الحرب فزعم أنه رسول إليكم؛ فإن عُرف ذلك منه وجاء بما يدل عليه فلا سبيل لكم عليه، حتى يبلغ رسالاته ويرجع إلى أصحابه؛ وإن لم تجدوا على قوله دليلاً فلا تقبلوا منه»^(١).

وهي - لضعفها سنداً - لا تصلح دليلاً، لكنها بالتأكيد تصلح لتأييد ما تقدم. وأما ما جاء في ذيلها من عدم قبول قوله إن لم يكن معه دليل على صدقه فهو ناظر إلى صورة ظهور كذبه؛ أما مع الشك في أمره فيجري عليه ما تقدم في شبهة الأمان، التي تقتضي إبلاغه مأمته.

الطائفة الثانية: السنة الفعلية السياسية

الرواية الأولى: ما ورد حول مجيء أبي سفيان وافداً إلى المدينة، عندما أخلت قريش بالصلح الذي كان بينها وبين رسول الله ﷺ؛ بنصرها ومساعدتها لبكر على خزاعة. ومع أن أبا سفيان كان رأس الشرك والحرب على رسول الله ﷺ لم يتعرض له أحد من المسلمين بسوء؛ وما ذلك إلا لكونه موفد قريش، وجاء رسولاً.

الرواية الثانية: ما ورد في مجيء وفد نصارى نجران إلى المدينة، مرسلين من قومهم؛ بغية التعرف على النبي ﷺ، والتفاوض معه، بعد أن أرسل إليهم النبي ﷺ رسالة يدعوهم فيها إلى الإسلام، فجاؤوا إلى المدينة، وجادلوا النبي ﷺ، فحاورهم، ولما رأى تعنتهم دعاهم إلى المباحلة، فقبلوها، ثم خافوا وأعرضوا عنها، وقبلوا بالدخول في صلح مع النبي ﷺ. وخلال وجود هذا الوفد في المدينة كانوا آمنين مطمئنين، ولم يعرض لهم أحد بسوء، بل أظهروا شعائرهم وطقوسهم في مسجد النبي ﷺ، كما جاء في بعض الأخبار.

(١) دعائم الإسلام، ج ١، ص ٣٧٦.

ثانياً: حصانة الرسل ومقتضى المصلحة

إنَّ حصانة الرسل هي مقتضى المصلحة العامة؛ قال العلامة الحلي: «الحاجة تدعو إلى المراسلة، ولو قتلوا (يقصد المسلمين) رسلهم لقتلوا رسلنا، فتفوت المصلحة»^(١). وفي الجواهر: «هو مقتضى المصلحة والسياسة؛ ضرورة ميسر الحاجة إلى ذلك، كما هو واضح»^(٢). وقال العراقي: «ويحرم أيضاً قتل الرسول؛ لأنَّه مقتضى السياسة؛ ولقول النبي ﷺ...»، ثم ذكر ما قاله لرسولَي مسيلمة^(٣). وقال ابن قدامة معللاً ذلك: «لأنَّ الحاجة تدعو إلى ذلك؛ فإنَّنا لو قتلنا رُسُلهم لقتلوا رُسُلنا، فتفوت مصلحة المراسلة»^(٤).

أقول: هذا النمط من الاستدلال، وإن كان غير معهود عند أمثال هؤلاء الفقهاء، حتى في الفقه السياسي، لكنَّه مدعاة للاهتمام، ويعبر عن وعيهم لأهمية العلاقات الدولية والمصالح السياسية التي تقتضي عناية الشريعة بتشريع ما يحقق تلك المصالح ويدرك المفسد، ولا أقل من كونها تسهم في تكوين عناوين ثانوية، وتقتضي رفع اليد عن العناوين الأولية، وطبيعي أنَّ تشخيص المصلحة في هذه الأمور بيد السلطة الشرعيَّة، اعتماداً على تشخيص أهل الخبرة.

وكيف كان، فهذا الوجه على مبنانا لا غبار عليه؛ فإننا نرى أنَّ من لا يقا تل لا يقتل، وأنَّ الأصل في العلاقات الإنسانية هو السلام، وليس الحرب. فعلى هذا يكفي تشخيص وجود أدنى مصلحة، بل قد يُكتفى بعدم المفسدة. ولكن على رأي المشهور، من أنَّ الآخر لا حرمة له، ولا عصمة لدمه، بل يجب قتاله وفقاً لما يستفاد - بنظرهم - من أدلة القتال من وجوب قتال المشركين، فقد يقال: إنَّ وجود مصلحة سياسية لا يكفي لرفع اليد عن الحكم الأولي، ما لم تبلغ المصلحة حدَّ الإلزام، بحيث تتقدم على مصلحة الحكم بوجوب قتله وهدر حرمة. فمطلق

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٦.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٧.

(٣) شرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٤٠٨.

(٤) المغني، لابن قدامة، ج ١٠، ص ٤٣٦، ونحوه ما في كشف القناع، للبهوتي، ج ٣، ص ١٢٢.

مصلحة التواصل وإيصال الرسائل لا تكفي، ولا سيما مع وجود بديل؛ إما من طرف ثالث؛ أو من خلال التواصل عبر الوسائل التقنية المعاصرة.

ثالثاً: قتل الرسل ومخالفة الأعراف السياسية

إنّ حماية الرسل والموفدين أمر معروف منذ قديم الزمان عند المسلمين وغيرهم، وقد جرت عليه الأعراف السياسية العامة للحكام والملوك والأمراء وشيوخ العشائر، وعرفه عرب الجاهلية^(١)؛ وذلك بسبب حاجة الحياة السياسية وأطراف النزاع المختلفة إلى وجود الرسل للتواصل والتفاوض. ولذا فإنّ العقلاء يقبّحون قتل الرسل، ويعتبرون ذلك بمثابة إعلان ضمني للحرب. وقد وجدنا أنّ كسرى بعد أن وصله كتاب النبي ﷺ، وقرأ عليه غضباً شديداً؛ لأنّ رسول الله ﷺ في كتابه إليه قد بدأ باسمه قبل اسم كسرى، فمزق الأخير كتاب النبي ﷺ، ولكنه لم يعرض للرسول بأذى^(٢). ويروى أنه في أحداث يوم القادسية أرسل «النعمان بن مقرن رسولاً إلى يزيد جرد، فدخل عليه، وكلمه بكلام غليظ، فقال يزيد جرد: لولا أن الرسل لا تقتل لقتلتك!»^(٣). نعم، إنّ ملك بصرى قد قتل رسول النبي ﷺ إليه، وهو ما عدّ سابقة وخروجاً عن الأعراف، ما أوجب غضب النبي ﷺ، وكان ذلك سبباً لحصول معركة مؤتة بعد ذلك. وهذا العرف العقلاني العام لم نجد في الإسلام ما ينافيه، فقد كان النبي ﷺ يبعث الرسل إلى الملوك، ويستقبل رسلهم، ولم يقتل ﷺ أحداً من الرسل التي جاءت، مع أنّ رسولي

(١) يقول جواد علي: «ويقوم الرسل والسفراء بالاتصالات بين القبائل وبين القبائل والحكومات، وعلى من يرسل إليهم الرسل والسفراء حقّ حمايتهم وحقّ عدم التعرض لهم بسوء، حتى في حالة الغضب، وفشل الرسالة، ويعبر عن المبعوث الدبلوماسي بـ «تنبلت»، وبـ «محشكت»، وبـ «رسل» في العربية الجنوبية، ولهم حصانة دبلوماسية حسب العرف السياسي بالنسبة لذلك الوقت كذلك، والاعتداء على رسول أو سفير يعدّ غدراً وعملاً قبيحاً»، الفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٥، ص ٤٩٠.

(٢) انظر تفصيل ذلك في مكاتيب الرسول، ج ٢، ص ٣٢٦ وما بعدها.

(٣) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ج ٩، ص ٩٧، وراجع: المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، لابن الجوزي، ج ٤، ص ١٦٣.

مسيلمّة أظهرها أمامه ما يشير إلى حالة ارتداد عن الإسلام، بل إنّ مرسلهما، وهو مسيلمّة، يعدّ خارجاً على النظام، كما تقدم. وهكذا فقد جاءه رسولان من قبل باذان عامل كسرى على اليمن، وكانا مكلفين بقبضه، وأخذ به بالقوّة إلى باذان؛ ليرسله بدوره إلى كسرى، استجابةً لطلب الأخير، ومع غلظتهما وعدوانية مسعاهما لم يعمد النبي ﷺ إلى قتلها، أو الإساءة إليهما^(١). قال السرخسي: «الرسول آمن من الجانبين، هكذا جرى الرسم في الجاهلية والإسلام؛ فإنّ أمر الصلح أو القتال لا يلتزم إلا بالرسول، ولا بد من أن يكون الرسول آمناً ليتمكن من أداء الرسالة»^(٢).

ج. الرسول وحق الضيافة والإكرام

ويبدو من بعض الأخبار أنّ الرسول لا يمتلك الحصانة والحماية فحسب، بل له حقّ الضيافة والإكرام؛ ففي الخبر الذي يحكي قصة رسولٍ قيصر إلى رسول الله ﷺ، وكان عربياً نصرانياً، أنّ رسول الله ﷺ قال له: «إنك رسول قوم، وإن لك حقاً، ولكن جئتنا ونحن مرملون»^(٣)، فقال عثمان بن عفان: أنا أكسوه حلّة صفورية، وقال رجلٌ من الأنصار: عليّ ضيافته»^(٤).

(١) جاء في الرواية: «..فخرجنا حتى قدما على رسول الله ﷺ، فكلمه بابويه، فقال: إن شاهانشاه ملك الملوك كسرى قد كتب إلى الملك باذان يأمره أن يبعث إليك من يأتيه بك، وقد بعثني إليك لتنطلق معي، فإن فعلت كتب فيك إلى ملك الملوك ينفعك، ويكفه عنك، وإن أبيت فهو من قد علمت، فهو مهلكك ومهلك قومك ومخرب بلادك، ودخلا على رسول الله ﷺ وقد حلقا لحاهما وأعفيا شواربهما، فكره النظر إليهما، ثم أقبل عليهما، فقال: ويلكما من أمركما بهذا؟ قالوا: أمرنا بهذا ربنا، يعنينا كسرى فقال رسول الله: لكن ربي قد أمرني بإعفاء لحيتي وقصّ شاربي، ثم قال لهما: ارجعا حتى تأتياني غداً، وأتى رسول الله ﷺ الخبر من السماء أنّ الله قد سلط على كسرى ابنه شيرويه، فقتله، في شهر كذا وكذا، ليلة كذا وكذا، بعدما مضى من الليل، سلط عليه ابنه شيرويه فقتله..»، تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٩٧.

(٢) شرح السير الكبير، ج ١، ص ٢٩٦.

(٣) اسم فاعل من أرمل، وهو من نفذ زاده، وكأنه لا يملك إلا الرمل.

(٤) مسند أحمد، ج ٤، ص ٧٥.

ومما كان معروفاً أنّ الرسول لا يُكره على قول شيء، أو تغيير موقف؛ وقد روي أنّ كُليّاً الجُرميَّ جاء أمير المؤمنين عليه السلام مرسلاً من أهل البصرة، فقال له عليه السلام: بايع، فقال: «إني رسول قوم، ولا أحدثُ حَدثاً حتّى أرجع إليهم، فقال عليه السلام: أَرَأَيْتَ لو أنّ الذين وراءك بعثوك رائداً تبتغي لهم مساقط الغيث، فرجعت إليهم وأخبرتهم عن الكلاء والماء، فخالفوا إلى المعاطش والمجادب، ما كنت صانعاً؟ قال: كنت تاركهم ومخالفهم إلى الكلاء والماء، فقال عليه السلام: فامدّد إذا يدك، فقال الرجل: فوالله، ما استطعت أن أمتنع عند قيام الحجة عليّ، فبايعته عليه السلام»^(١).

وبحث فقه العلاقات الدبلوماسية بأحكامها وآدابها يحتاج إلى توسّع، وهو خارج عن موضوع بحثنا.

المطلب الثاني: التكييف الفقهي لعمل السفراء والسفارات

ومع أن المقام ليس مقام التفصيل في أحكام السفارة في الإسلام، وحدودها الشرعية، ولكن مع ذلك يهّمنا التعرض لما شاع في الأزمنة المتأخرة من إنشاء مراكز دبلوماسية عُرفت بالسفارات، والقائم فيها هو السفير، ومهمته هي التمثيل الدبلوماسي لبلاده، لمدة طويلة. وهو أمر لم يكن معروفاً في صدر الإسلام^(٢)، وإنما كان السفراء وقتها يشبهون ما يمكن تسميته اليوم بالسفير المفوض أو السفير فوق العادة^(٣). والسؤال: كيف نشأت مشروعية عمل السفراء، وإنشاء مقر باسم السفارة؟ وما هو حكم السفارة الإسلامية في بلاد غير المسلمين؟

ونجيب عن ذلك من خلال النقاط التالية:

النقطة الأولى: يمكن إثبات شرعية وجود سفراء لغير المسلمين في بلاد

(١) نهج البلاغة، ج ٢، ص ٨٣.

(٢) ذكر أن التمثيل الدبلوماسي الدائم بشكله الحالي بدأ منذ القرن السابع عشر الميلادي، راجع:

آثار الحرب في الإسلام، ص ٣٢٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣١٩.

المسلمين من خلال الوجوه التالية:

أولاً: إدراج السفراء في عنوان الرسل؛ فالسفير هو رسول أيضاً^(١)؛ فإنَّ الرسول تارة يكون موفداً في مهمة معينة وفي زمن قصير؛ وأخرى يكون رسولاً ويوكل إليه نقل العديد من الرسائل المتبادلة لمدة زمنية أطول، فهو صلة وصل بين دولته وبين الدولة التي هو فيها قائم، ويحمل رسائل متبادلة بين دولته والدولة المقيم فيها. وقد كانت الظروف السابقة تفرض على السفير العودة إلى دولته؛ لتبلغه الرسالة، ثم قد يعود لنقل رسالة ثانية وثالثة؛ لاستكمال المهمة، ولكن هذا الأمر لم يعد ملجأ في أيامنا في ظل نظام الاتصالات المتطور. وقد أفنى العلامة الحلي بجواز الإقامة الطويلة للرسل، قال: «ويجوز أن يعقد الأمان لرسول المشركين وللمستأمن؛ لأن النبي ﷺ كان يؤمن رسل المشركين.. ولا تقدر مدة العقد لهما بقدر، بل يجوز مطلقاً ومقيداً بزمان طويل أو قصير؛ نظراً إلى المصلحة»^(٢).

ثمَّ إنَّ للسفارات مهامَّ أخرى، ومنها: رعاية شؤون مواطنيها الذين هم في دولة السفارة، وهذه مصلحة تقتضي الرعاية.

ثانياً: إنَّ السفراء إن كانوا يمثلون دولة محاربة، وكان ثمة مصلحة لبقائهم - ولم يتمَّ إقفال سفارتهم بسبب حالة الحرب كما يحصل عادة -، فيمكن منحهم الأمان، فهم سفراء مستأمنون، ومحميون بقانون حماية المستأمن؛ وأما إذا كانوا سفراء لدولة غير معادية، بل بينها وبين المسلمين تعاهد أو صلح، فهؤلاء قد يقال: إنه ليس ثمة ما يمنع من دخولهم وإقامتهم في البلدان الإسلامية، سواء بعنوان السفراء أو بأي عنوان آخر، ما دام أنَّهم لا يقومون بأعمال وأنشطة تضرُّ بالمجتمع الإسلامي، ولا تنافي قوانينه، بل قد يكون في دخولهم مصلحة اقتصادية أو نحوها للمسلمين.

(١) كما قال القلقشندي في صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ٦، ص ١٥.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٦، ونحوه ما ذكره في منتهى المطلب، ج ١٤، ص ١٢٢.

وتجدر الإشارة إلى أن الفقهاء لم يتحدثوا عن الحصانة الدبلوماسية للسفراء؛ كونها من الموضوعات الحادثة. ولكن ما دل على حرمة الرسول، وعدم إكراهه على شيء، يسلط جانباً من الضوء عن المنحى الذي اختطه الإسلام في هذا المجال.

ثالثاً: إن مسألة وجود السفارة أمر فيه مصلحة راجحة للدولة الإسلامية، وبالتالي يكون إنشاؤها والسماح بها مشروعاً؛ لأن هذه القضايا يحكمها في الكثير من جوانبها - التي لم تملأها الشريعة بأحكام إلزامية - مبدأ الأخذ بالمصلحة العامة التي يشخصها أهل الخبرة، ويمضيها الحاكم الشرعي.

وطبيعي أن حماية السفير وحصانته هي في حال التزامه بدوره كسفير؛ أما إذا اتخذ السفارة غطاءً للقيام بأعمال عدائية أو تجسسية فإنه يفقد الحصانة. ومن هنا لا بد أن يمنع السفراء من الأنشطة السياسية المضرة بمصالح الدولة المسلمة، فضلاً عن الأنشطة الأمنية.

النقطة الثانية: أما مقر السفارة فهو محمي أيضاً؛ استناداً إلى ما قرره الشريعة الإسلامية من حكم عام وهو أن البيوت لها حرمتها، ولو كانت لغير المسلمين، ولا يجوز الدخول إليها دون استئذان أهلها: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَدْخُلُوا بُيُوتًا غَيْرَ بُيُوتِكُمْ حَتَّى تَسْتَأْذِنُوا وَتُسَلِّمُوا عَلَى أَهْلِهَا ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [النور: ٢٧].

ومن الناحية التاريخية يرجح أنه في زمن النبي ﷺ كان الرسل والموفدون ينزلون في المدينة في دار امرأة تدعى رملة^(١) بنت الحارث، فقد استضاف النبي ﷺ في بيتها الرهاويين^(٢)، وكتب لهم كتاباً. وأيضاً نزل فيه وفد بني

(١) وقيل: نسبية، البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٤، ص ١٤٢.

(٢) في الطبقات لابن سعد: «قدم خمسة عشر رجلاً من الرهاويين، وهم حي من مذحج، على رسول الله ﷺ سنة عشر، فنزلوا دار رملة بنت الحارث، فأتاهم رسول الله ﷺ، فتحدث عندهم طويلاً، وأهدوا لرسول الله ﷺ هدايا، منها: فرس يُقال له: المرواح، وأمر به فشور

حنيفة^(١)؛ وكذلك بنو قريظة من اليهود^(٢).

النقطة الثالثة: هذا كله حكم السفراء غير المسلمين في البلاد الإسلامية. وأما السفراء والدبلوماسيون المسلمون في سائر البلاد فهناك أكثر من مبرر ومسوغ لوجودهم، وأهمها: دورهم في نقل وجهات نظر الدولة الإسلامية التي يمثلونها إلى الدول الأخرى. وأعتقد أن مسؤوليتهم الأساسية تتمثل في أن يكونوا صورة صادقة عن مبادئ الإسلام وتعاليمه الأخلاقية، ودورهم كبير في أن يحملوا رسالته التعارفية إلى العالم، وهذا يحتم أن يكونوا ذوي مواصفات خاصة تؤهلهم القيام بأعباء هذه المهمة. والحديث عنهم وعن دورهم ومواصفاتهم يحتاج إلى بسط في الكلام، نأمل التوفيق له.

النقطة الرابعة: إن مجال العلاقات الدبلوماسية والسياسية هو مجال واسع، وثمة مساحة واسعة من أعماله وأنشطته هي منطقة فراغ تشريعي، فيمكن ملؤها بالمقررات التدبيرية التي تخضع للمصلحة العامة، المناط تشخيصها بالحاكم الشرعي. ومن ذلك: منح الامتيازات الخاصة للسفراء والدبلوماسيين، ومنها: إعفاؤهم من الضرائب، ومنها: إعفاء الحقيبة الدبلوماسية من التفتيش الجمركي، فهذه الأمور وسواها هي من الأمور التي يوكل أمرها إلى مقتضى المصلحة، ويحكمها مبدأ التعامل بالمثل، بما يحفظ عزة الدولة الإسلامية وكرامة مواطنيها، بحيث لا يسع الحكومة الإسلامية أن تستفيد من هذه الامتيازات وتمنع غيرها منها، ولا سيما أن هناك اتفاقيات دولية تلزم بمراعاتها.



بين يديه، فأعجبه، فأسلموا، وتعلموا القرآن والفرائض، وأجازهم كما يجيز الوفد أرفعهم

اثنتي عشرة أوقية..»، الطبقات الكبرى، ج ١، ص ٣٤٤.

(١) قال ابن إسحاق، متحدثاً عن وفد بني حنيفة الذين جاؤوا إلى رسول الله ﷺ: «فكان منزلهم في دار بنت الحارث امرأة من الأنصار، ثم من بني النجار»، السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٤، ص ٩٩٨.

(٢) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٢١، والكامل في التاريخ، ج ٢، ص ١٨٦.

المحور الثاني

علاقة الأفراد غير المسلمين مع الدولة الإسلامية



والمسألة الأساسية التي ينصبّ الكلام حولها في هذا المحور هي قضية دخول غير المسلمين إلى الدولة الإسلامية، أكان ذلك للزيارة والسياحة أو للإقامة أو لغير ذلك من الأغراض. والذي يرغب في الدخول إلى البلاد الإسلامية من غير المسلمين، تارة يكون محاربًا؛ وأخرى يكون غير محارب، بأن يكون مسلمًا أو محايدًا - على المختار من كونهما غير داخلين في المحارب - أو بيننا وبين قومه صلح أو هدنة. فالكلام في صورتين:

١. غير المحارب ودخول الديار الإسلامية

إنّ غير المحارب القادم من خارج بلاد المسلمين؛ تارة يكون دخوله مؤقتًا، كالعامل أو التاجر أو السائح؛ وأخرى يكون دائمًا، وهو طالب الإقامة الدائمة أو اللجوء والاستيطان.

أ. الدخول المؤقت

أقول: أما دخوله المؤقت، كأن يدخلها زائرًا أو سائحًا أو تاجرًا أو رسولًا أو عاملاً أو معلمًا أو نحو ذلك...، فحيث إنّ الشخص غير محارب، بل هو مسلم أو معاهد، فلا يوجد مانع من دخوله بلاد المسلمين، لكن مقتضى المصلحة أن يكون ذلك بعد الاستئذان من السلطات المختصة. وإننا نلاحظ أنّ الدول - اليوم - في كثير من الأحيان لا تسمح - ولضرورات أمنية نظامية - بالدخول إليها دون استئذان.

والظاهر أنه لا حاجة في دخوله إلى عقد الأمان؛ لأن الأمان إنما يحتاجه المحارب، ويعطى لمن كان غير آمن لولا الأمان. أما غير المحارب فيكفي في دخوله الإذن؛ ليكون دخوله بطريقة قانونية. وحتى لو دخل بطريقة غير قانونية فهذا لا يبرر التعامل معه معاملة الحربي، لجهة سقوط احترامه في نفسه وماله، غاية ما هناك يحقّ للدولة طرده منها، بعد التحقيق معه وتبين عدم قيامه بأعمال عدائية.

ب. دخوله استيطاناً / أخذ الجنسية

وأما لو أراد الاستيطان في البلد الإسلامي؛ فتارة يقصد الاستيطان في جزيرة العرب؛ وأخرى في غيرها من البلدان.

أما الاستيطان في جزيرة العرب فثمة رأي مشهور بمنعه. وقد نقلنا أدلة المشهور على منع سكنهم واستيطانهم في الحجاز في كتاب «فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر الديني». وخلصنا إلى عدم ثبوت حكم تشريعي بذلك، وبالأولى أن لا يمنع إذا كان الشخص لا يهدف إلى الاستيطان في جزيرة العرب، بل كان زائراً أو تاجراً أو عاملاً أو ما إلى ذلك. ولهذا ما ذهب إليه بعضهم^(١) من منع استقدام العمالة غير المسلمة إلى جزيرة العرب مما لا تساعد عليه الأدلة الشرعية؛ فإنه حتى لو تمت الأخبار الآمرة بإخراج اليهود والنصارى من جزيرة العرب فإن مفادها منع استيطانهم الدائم فيها، لا منع دخولهم إليه بصفة العمالة أو التجارة أو نحو ذلك. وقد بحثنا هناك حكم دخولهم إلى منطقة الحرم المكي والمدني، فليراجع.

وأما الاستيطان في غير جزيرة العرب فهو أولى بعدم المنع؛ لا لعدم الدليل على المنع فحسب؛ بل لوجود الدليل على الجواز، وهو السيرة المستمرة على دخول غير المسلمين إلى بلاد المسلمين، تجاراً أو عمالاً، دون أن يمنعهم مانع، وبعضهم يأتونها للإقامة الدائمة والاستيطان فيها.

ولكن بما أن من يدخل إلى الدولة الإسلامية يدخلها بأمان أو نحوه، والأمان صيغة مؤقتة، كما ستعرف، فلو رغب الوافد في الإقامة الدائمة فيها فإنه يحتاج إلى صيغة غير الأمان؛ لتنظم علاقته بالدولة، وهي صيغة التعاهد الذمي أو نحوه، بما تتضمنه من متطلبات وتفرضه من واجبات، وإلا فلو لم ينضم إلى صيغة التعاهد، وسمح له بالاستيطان الدائم، فقد يصبح أفضل حالاً من غير المسلم الذي هو من أهل البلاد، وليس وافداً إليها. ولنا عودة لاحقة إلى تفصيل الكلام في ذلك.

(١) فناوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ج ١٤، ص ٣٨٣.

هذا كله بحسب العنوان الأولي، ولكن قد تطرأ بعض العناوين الثانوية التي تقتضي المنع، وهي متعددة، وذلك من قبيل: دخول الأشخاص المشبوهين بعمل جاسوسي أو أمني، أو الدخول بهدف العمل التبشيري الهادف إلى تشكيك المسلمين بدينهم، أو الدخول التجاري الكبير الذي يضر بمصالح المسلمين، فهذا يمكن المنع منه، كما فعل الميرزا الشيرازي في فتواه الشهيرة بتحريم التبناك، عندما أعطى الشاه ناصر الدين القاجاري امتيازاً لشركة إنكليزية بذلك^(١). وطبيعي أن

(١) يقول السيد محسن الأمين: «في سنة ١٣١٢هـ، وهي سنة وفاته، وقيل: سنة ١٣٠٩هـ، أعطى الشاه ناصر الدين القاجاري امتياز حصر التن والتبناك لشركة إنكليزية، فشاع أن المترجم أفتى بتحريم التدخين بهما، ولا بد أن يكون أفتى بذلك، وإن كانت صورة الفتوى لم تنتشر بين الناس، فترك جميع أهل إيران التدخين وكسرت كل نارجيله وكل آلة تستعمل للتدخين في بلاد إيران، حتى أن نساء قصر الشاه كسرن كل نارجيله في القصر، والشاه لا يعلم بذلك، فطلب من خادمه إصلاح نارجيله والإتيان بها، على العادة، فذهب الخادم وعاد، وأبطأ حضور النارجيله، فأمره بإحضارها، فذهب وعاد بدونها، حتى فعل ذلك ثلاث مرات، وفي المرة الثالثة غضب الشاه، وانتهره، فأجابه الخادم: عفواً لم يبق في القصر نارجيله واحدة، وكلها كسرها الخانات، وقلن إن الميرزا الشيرازي حرم التدخين! وحتى أن بعض الفسقة كانوا في المقهى، فكسروا نارجيلاتهم لما سمعوا أن الميرزا حرم التدخين! فقال لهم بعض الجالسين: أنتم ترتكبون كل منكر، ولا تتورعون عن محرم، وتفعلون هذا لأنكم سمعتم أن الميرزا حرم التدخين؟! فقالوا: إننا نفعل المعاصي، ولنا أمل بالرسول وآل بيته أن يشفعوا لنا إلى الله في غفران ذنوبنا، والميرزا اليوم هو نائبهم وحامي شرعهم ومؤداه إلى الناس، فنحن نأمل أن يشفع لنا عندهم، فإذا أغضبناه فمن الذي يشفع لنا؟! وهكذا ترك عشرون مليوناً في إيران التدخين، عملاً بأمر الميرزا الشيرازي؛ لأنه بلغهم أنه حرم التدخين، فاضطر الشاه إلى فسخ الامتياز مع الشركة الإنكليزية، ودفع ما خسرت به بسبب ذلك. فقايس بين هذا وبين ما جرى للدولة الفرنسية حين أرادت تجديد امتياز حصر الدخان في سوريا ولبنان، وساء ذلك البطريك الماروني في لبنان، وعلاقته بالفرنسيين وثيقة، فأرسل برقية من فلسطين، التي هي تحت الانتداب الإنكليزي، إلى دولة فرنسا، يطلب فيها عدم تجديد الامتياز، ولم يستطع إرسالها من سوريا أو لبنان اللذين كانا تحت الانتداب الفرنسي، لكن الفرنسيين لم يلتفتوا إلى ذلك، ومضوا في تجديد امتيازهم. وقد ألفت أحد تلاميذه الشيخ حسن علي الكربلائي في ذلك رسالة، أعيان الشيعة، ج ٥، ص ٣٠٦ - ٣٠٧، أقول ذكر غير واحد أن فتوى الميرزا الشيرازي نصت على التالي: «اليوم استعمال التن والتبناك بأي نحو

تشخيص هذه الحالات والتحرّي عنها هو بيد الحاكم الشرعي.

منح الآخر الجنسية

واستيطان غير المسلم في البلد الإسلامي يطلّ بنا على عنوان معاصر، وهو منح الجنسية له. وقد اعتبر بعض الباحثين أنّ «عقد الذمة يشبه التجنّس في الوقت الحاضر»^(١).

أقول: إنّ الذمّي هو من مواطني الدولة ومن أهل البلاد، وليس ثمة ما يبرر حرمانه من حقوق المواطنة، ومنها: امتلاك الجنسية، وما يتفرع على ذلك، من امتلاكه للهوية الشخصية أو جواز السفر أو غير ذلك من الوثائق القانونية، أو التسهيلات التي تُمنح للمواطن. وأمّا الآخر الوافد، الذي يرغب في الاستيطان الدائم في البلد الإسلامي، فلا بدّ أن يخضع - كما قلنا - للصيغة التعاقدية عينها التي يخضع لها المواطن غير المسلم، وعندها ليس ثمة ما يمنع من منحه الجنسية، من حيث العنوان الأولي؛ فإنّه إذا جاز للآخر الاستيطان الدائم في البلاد الإسلامية، وحرية التنقل التام فيها، فلا مانع من منحه الجنسية، وينال حقوق المواطن. وطبيعي أنّ هذا الأمر يخضع للمصالح العليا للبلاد، والتي تشخصها المراكز القيادية المختصة في الدولة.

٢. المحارب والأمان / اللجوء

أما إذا كان الآخر الراغب في الدخول إلى البلاد الإسلامية هو من بلدٍ بيننا وبينه حالة حرب؛ فتارة يدخلها بصفته رسولاً ممثلاً لسلطة؛ وأخرى يدخلها بصفته الشخصية. أمّا الرسول، فهو - بمجرد أن يثبت كونه رسولاً - محميّ بصفته رسولاً، ولا حاجة له إلى عقد أمان، وقد تقدّم الحديث عن الرسل وحمايتهم. وأمّا إذا دخلها بصفته الشخصية، كما لو أراد التعرف على الإسلام، أو كان هارباً من

كان في حكم المحاربة مع الإمام صاحب العصر والزمان صلوات الله وسلامه عليه»، انظر:

صحيفة النور، ج ٨، ص ٣٣٩، ومجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، العدد ٣٢، ص ١٩١.

(١) أحكام الذميين والمستأمنين، ص ٢٤.

جماعة من قومه وأراد الحماية من المسلمين، أو لغرضٍ تجاري أو لزيارة بعض أقاربه أو لغير ذلك من الأسباب - لو قلنا: إن الدخول لغير التعرف على الإسلام يصلح غايةً لمنح الأمان -، فلا يُمكن من دخولها إلا بأمان، والأمان يمنحه الاعتصام في نفسه وماله.

وهذا يطلّ بنا على مسألة الأمان؛ لنسلط الضوء على بعض جوانبها. فما هو الأمان؟ وما فرقه عن الهدنة والصلح؟ وما علاقته بما يعرف اليوم باللجوء؟ وهل يتوقّف على الطلب أو على رجاء الهداية؟ ومن الذي يمنح الأمان؟ وهل لا بدّ أن يكون مؤقتاً أم يمكن فيه الدوام؟

أ. تعريف عقد الأمان

الأمان لغةً ضدّ الخوف. وآمنه أجاره. قال الزمخشري: «واستأمن الحربي استجار، ودخل دار الإسلام مستأمنًا، وهؤلاء قوم مستأمنه، ويقول الأمير للخائف: لك الأمان، أي قد آمنتك»^(١).

والأمان اصطلاحاً عقد خاص بين المسلم والحربي، يجير فيه المسلم الحربي، فيعصمه ذلك. وثمرته أنه يدخل بلاد المسلمين آمناً لمدة معينة. وقريب مما ذكرنا عرّف السيد عبد الأعلى السبزواري الأمان^(٢).

ولكن عرّفه غير واحد من الفقهاء بأنه ترك القتل والقتال إجابةً لسؤال العدو. قال العلامة الحلي: «عقد الأمان ترك القتال إجابةً لسؤال الكفار بالإمهال»^(٣). وبهذا النحو عرّفه الشربيني، فقال: «ترك القتل والقتال مع الكفار، وهو من مكاييد الحرب ومصالحه»^(٤).

(١) أساس البلاغة، ص ٢٠.

(٢) قال: «الذمام، أو الأمان: جعل خاص بين المسلم والحربي ثمرته كونه مأموناً في مدة، لمصلحة تقتضي ذلك، ويكون صحيحاً ولازمًا»، مذهب الأحكام، ج ١٥، ص ١٣١.

(٣) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٥، ونحوه ما ذكره في منتهى المطلب، ج ١٤، ص ١٢١، وتحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٤٦.

(٤) مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٣٦.

أقول: في التعريف عدة قيود:

أولاً: إنهم قد عدّوا الأمان من العقود، كما مرّ في كلام العلامة، فيكون محتاجاً إلى الإيجاب والقبول. ولكن قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء، بعد النص على عقديّته: «وقد يلحق بالإيقاعات»^(١).

أقول: لعل الوجه في ذلك هو ما روي من تأمين النبي ﷺ أهل مكة عندما دخلها فاتحاً؛ فإنّ القوم لم يطلبوا منه الأمان، ولا روي أنهم أعلنوا وأظهروا القبول به بعدما منحهم إياه النبي ﷺ، فلو كان عقداً لاحتاج إلى قبول. فهذا يكون مؤشراً على أنّ الأمان ملحق بالإيقاعات.

ولكنّ هذا لا يصلح شاهداً؛ لأنّ الرضا في هذه الحالة محرز بشاهد الحال، حتى لو كان الذي ألجأهم لهذا القبول هو انسداد الآفاق أمامهم، وعدم وجود خيار آخر متاح لهم، فهذا لا ينافي صحة العقد، ولا يعدّ من الإكراه الموجب لبطلان العقد فيما نحن فيه؛ لأنّ من المعلوم أنّ الكثير من المواثيق والعهود قد تحصل بعد انكسار أحد طرفي النزاع وهزيمته، ما يضطره إلى إبرام الاتفاقية، ولم يستشكل أحدٌ بصحة مثل هذه الاتفاقية؛ بدعوى مانعية الإكراه من صحتها. فلا أقرب أنّ الأمان عقدٌ.

تحقيق في الإكراه المبطل

ومن المناسب هنا تحقيق الإكراه المبطل للعقود وغيرها؛ فإنّ المعروف بينهم هو المبطلية. فإذا أكرهت المرأة على الزواج برجل، فتزوجت، كان زواجها باطلاً. وكذا الحال في الإيقاعات، فإذا أكره الرجل على إيقاع الطلاق، فطلق، كان طلاقه باطلاً. وهنا تواجهنا معضلة، وهي أنهم قد حكموا بصحة عقدي الذمة والهدنة، مع أنّ هذين العقدين، ولا سيما عقد الذمة، يكونان في الأعم الأغلب نتيجة إكراه، ولو خلّي الآخرون وأنفسهم لما اختاروا الدخول في الذمة أو في الهدنة! وعليه كيف نفهم صحة العقد، والحال هذه؟

(١) كشف الغطاء، ج ٤، ص ٣٤٢.

يمكن طرح معالجتين لهذه المعضلة:

المعالجة الأولى: أن يقال باستثناء هذين العقدين ونظائرها من مبطلية الإكراه؛ لمعلومية اقترانها بالإكراه في غالب الأحيان، أو قُلْ: لكونها مبنيين على الغلبة والإكراه، ما يجعل أدلة مبطلية الإكراه للعقود منصرفة عنهما، وإلا لحكم بطلانها مطلقاً. وهو كما ترى.

المعالجة الثانية: إنه ليس في المسألة استثناء، وإنَّ عقدي الذمة والهدنة كغيرهما من العقود التي يبطلها الإكراه، ولكنَّ الإكراه ليس مبطلاً إلا إذا كان مستمراً وقائماً إلى حين إجراء العقد، بحيث يصدق أن توقيع العقد ناتج عن الإكراه صرفاً، وأنه مسبَّب عنه حصراً، ولم يتخلل بين الإكراه وبين التوقيع على العقد أيّ تغيّر في موقف المُكْرَه ورفضه للعقد وكرهيته له؛ أما إذا لم يكن كان الإكراه هو السبب المباشر للتوقيع، بل حصلت - بعد الإكراه وبسببه^(١) - أجواء نفسية واجتماعية أو غيرها دفعت الشخص المُكْرَه إلى القبول بالواقع الجديد الذي لم يكن يقبل به من قبل، ولا هو يقبل به الآن لولا الإكراه، فلا يكون التوقيع على العقد - والحال هذه - إكراهاً، أو قُلْ: إنَّ هذا ليس إكراهاً مبطلاً. وهذا نظير ما لو فرض أنَّ المرأة قد هُددت بأنها إن لم تقبل بالزواج ممن اختاره لها أبوها فسوف يتم منعها من الزواج مطلقاً أو ممن تحب، فهنا لو أنها؛ خوفاً من العنوسة مثلاً، أعادت النظر، وقبلت بالزوج الذي ارتضاه لها أبوها، فيصحَّ العقد حينئذٍ، ولو كانت في الأساس غير راغبة بهذا الزوج، ولو خُلِّيت ونفسها لما اختارته. فالإكراه هنا - إن كان لا يزال صادقاً - لا دليل على أنه مبطل للعقد، وهذا بخلاف ما لو ظلت كارهةً، وفضّلت العنوسة على الزواج ممن لا ترغب به، فالإكراه عندها حاصلٌ وصادق دون شك، والعقد باطل. وما ذكرناه في هذا المثال يجري في نظائره. ولا يخفى أنَّ الإكراه في عقدي الذمة والهدنة يكون غالباً من النحو الذي يعقبه قبول

(١) إذا كان التغير ناتجاً عن أسباب أخرى لا علاقة لها بالإكراه من قريبٍ أو بعيد فلا شكَّ عندها في انتفاء الإكراه.

الآخر الديني بالواقع الجديد؛ لأنّه أفضل الخيارات الممكنة التي يحفظ من خلالها وجوده.

ثانيًا: لاحظنا أنّهم عرّفوا الأمان بترك القتال؛ فإنّ قصدوا الأمان بالمعنى العام^(١)، ليشمل الصلح والهدنة، فلا كلام لنا معهم؛ وأما لو قصدوا الأمان الخاص، وهذا هو المترقّب، فلا يكون تعريفهم تامًّا؛ لأنّ ترك القتال في نفسه ليس أمانًا، بل هو أعمّ، فقد يكون لصلح، أو هدنة، أو غيرهما. والصلح والهدنة يمثلان وضعية قانونية مختلفة عن الأمان؛ فالصلح والهدنة لا يستلزمان إعطاء الأمان للآخر في الدخول إلى بلاد المسلمين، بينما الأمان يراد منه في الغالب الدخول إلى بلاد المسلمين، لا سيّما على القول بتقيّده بكون الآخر يرغب في التعرف على الإسلام، هذا من جهة. ومن جهة أخرى، فإنّ الصلح والهدنة طريقان لإنهاء الحرب، بخلاف الأمان، فقد تعطي الشخص الأمان حتى مع قيام الحرب مع قومه. وعليه يتضح أنّه لا يصحّ جعل الأمان شاملاً للصلح أو الهدنة، ولا تعريف الأمان بأنّه ترك القتل والقتال. نعم، إن ترك القتل من لوازم إعطائه الأمان، فهو تعريف له بأحد لوازمه.

ثالثًا: لاحظنا أنّهم أخذوا في التعريف قيد أن يكون المستأمن كافرًا، ومن خارج ديار الإسلام. فيخرج عنه المواطن غير المسلم المستقر داخل الديار الإسلامية؛ لأنّ أمانه يكون بعقد الذمة أو ما يقوم مقامه. ويخرج عنه الباغي؛ لأنّ الباغي مسلم خارج على الإمام، فمتى رجع إلى الطاعة عصم نفسه بذلك، ولا يحتاج إلى أمان، كما أفاد المحقق الثاني^(٢).

وثمة تعريف آخر للأمان، وهو أنّه «رَفْعُ اسْتِباحَةِ دَمِ الْحَرْبِيِّ وَرِقِّهِ وَمَالِهِ حِينَ

(١) وهذا ما يظهر من العلامة في التحرير، فقد قال: «في عقد الأمان، وفيه عشرون بحثًا»، ثم تكلم في البحث الثاني عن الصلح»، تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٤٦، ولعل هذا ما حدا ببعض الموسوعات الفقهية إلى تقسيم الأمان إلى: الأمان الخاص؛ والأمان العام، راجع: موسوعة الفقه الإسلامي المقارن، بإشراف: السيد محمود الهاشمي، ج ٣، ص ٣٥١.

(٢) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٢٨.

قَتَالِهِ أَوْ الْعَزْمُ عَلَيْهِ، مَعَ اسْتِقْرَارِهِ تَحْتَ حُكْمِ الْإِسْلَامِ مُدَّةً مَا»^(١).

أقول: وهذا التعريف لا يخلو من إشكال؛ فمن جهة يمكن القول: إن هذا التعريف هو تعريف للأمان نفسه، لا للعقد، فالعقد ليس رفع استباحة دم المحارب أو ماله أو استرقاقه، بل هو ما يستوجب رفع الاستباحة؛ ومن جهة أخرى لا وجه لتقييد الأمان بكونه حين القتال أو العزم عليه؛ إذ يكفي أن يكون الآخر من أهل الحرب، قاتلناه أو لم نقاتله، وعزمنا على قتاله أو لم نعزم. ولا نروم التوسع في مناقشة التعريفات بعد أن اتضحت الصورة، وتبين المراد من الأمان، واتضح فرقه عن الصلح والهدنة.

رابعاً: إنهم أخذوا في التعريف قيد المحارب. وهذا بطبيعة الحال يخرج عنه المواطن غير المسلم، أكان في نظام ذمي أو نحوه؛ لأن أمانه ينشأ من النظام المذكور. وكذا يخرج عنه السفير أو الرسول؛ فإن أمانه برأينا ينشأ من كونه رسولاً. ويخرج عنه المعاهد؛ فإنه لا يحتاج في دخول البلاد الإسلامية إلى أمان، وإنما يكفي الإذن، كما ذكرنا في الصورة الأولى. ويمكن أن نخرج منه الأسير أيضاً؛ فهو لا يحتاج بعد أسره لأمان خاص؛ لما سنذكره لاحقاً.

وتجدر الإشارة إلى أن الأمان والجوار يستعملان بمعنى واحد، وسترى أن أهم مستند للأمان هو آية الاستجارة. لكن الجوار في الاستعمالات قد يكون أوسع من الأمان؛ فهو - أي الجوار - قد يحمل معنى الشفاعة في تجديد عقد الهدنة، كما في طلب أبي سفيان من السيدة الزهراء عليها السلام أن تسمح لولديها الحسنين عليهما السلام أن ينجرا بين الناس، تأكيداً لصلح الحديبية، وذلك بعد أن اعتدت بكر على خزاعة، وكانت الأخيرة في حلف رسول الله صلى الله عليه وآله. فالظاهر أن الجوار هنا يحمل معنى إضافياً، وهو تأمينهم من خلال تمديد مدة الصلح. فبحسب تعبير ابن هشام: أرسلت قريش أبا سفيان «ليشدّ العقد، ويزيد في المدّة»، فقال أبو سفيان - كما في رواية الواقدي -: «يا محمد، إنّي كنت غائباً في صلح الحديبية، فاشددّ العهد، وزدنا

(١) شرح المختصر الجليل (شرح مختصر خليل)، ج ٣، ص ١٢٢.

في المدة، فقال رسول الله ﷺ: هل كان قبلكم حدث؟ قال: معاذ الله! فقال رسول الله ﷺ: فنحن على مدّتنا وصلحنا يوم الحديبية، لا نغيّر ولا نبذل»^(١).

ب. شرعية عقد الأمان ولزومه

يتفق فقهاء المسلمين، على اختلاف مذاهبهم، على شرعية الأمان. وقد نصّ غير واحدٍ منهم على قيام الإجماع^(٢) على مشروعيتها. وادّعى في الجواهر^(٣) قيام الإجماع بقسميه عليه. قال الشيخ الطوسي: «عقد الأمان جازر للمشرّكين؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَا آمَنُ بِهِ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٦]؛ وعقد النبي ﷺ الأمان للمشرّكين عام الحديبية»^(٤).

والظاهر أنّ أصل المشروعية لا غبار عليه؛ لدلالة الآية والعديد من الروايات على ذلك، ومنها: ما روي عنه ﷺ: «وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَذْنَاهُمْ»، وهي كلمة مشهورة عنه، وقد جاءت في صحيحة ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام، عنه ﷺ^(٥). وورد ذلك في مصادر أهل السنة^(٦)، بناءً على أنّ المقصود بالفقرة

(١) المغازي، ج ٢، ص ٧٩٢.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٥.

(٣) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٩٢.

(٤) المبسوط، ج ٢، ص ١٤.

(٥) عَنْ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ خَطَبَ النَّاسَ فِي مَسْجِدِ الْخَيْفِ فَقَالَ: نَصَرَ اللَّهُ عَبْدًا سَمِعَ مَقَالَتي فَوَعَاها، وَحَفِظَهَا، وَبَلَّغَهَا مَنْ لَمْ يَسْمَعْهَا؛ فَرَبَّ حَامِلٍ فِيهِ غَيْرُ فِقِيهِ، وَرَبَّ حَامِلٍ فِيهِ إِلَى مَنْ هُوَ أَفْقَهُ مِنْهُ. ثَلَاثٌ لَا يَغْلُ عَلَيْنَهُنَّ قَلْبُ امْرِئٍ مُسْلِمٍ: إِخْلَاصُ الْعَمَلِ لِلَّهِ، وَالنَّصِيحَةُ لِأَيِّمَةِ الْمُسْلِمِينَ، وَاللُّزُومُ لِحِجَاةِهِمْ؛ فَإِنْ دَعَوْتَهُمْ مُحِيطَةً مِنْ وَرَائِهِمْ. الْمُسْلِمُونَ إِخْوَةٌ، تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَذْنَاهُمْ»، وَرَوَاهُ أَيْضًا، عَنْ حَمَّادِ بْنِ عَثْمَانَ، عَنْ أَبَانَ، عَنْ ابْنِ أَبِي يَعْفُورٍ، مِثْلَهُ، وَزَادَ فِيهِ: «وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ»، وَذَكَرَ فِي حَدِيثِهِ أَنَّهُ خَطَبَ فِي حَجَّةِ الْوَدَاعِ، بِمَعْنَى، فِي مَسْجِدِ الْخَيْفِ، الْكَافِي، ج ١، ص ٤٠٣. وَهُوَ صَحِيحٌ بِكَلا سَنَدِيهِ.

(٦) عَنْ ابْنِ عَبَّاسٍ، عَنْ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «الْمُسْلِمُونَ تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَهُمْ يَدُّ عَلَى مَنْ سِوَاهُمْ،

المذكورة أنه «إذا أعطى أحدُ الجيشِ العدوَّ أمانًا جاز ذلك على جميع المسلمين، وليس لهم أن يخفروا، ولا أن ينقضوا عليه عهده»^(١)، كما ورد تفسيرها بذلك في رواية السكوني الآتية^(٢)، ويدلّ عليه خبر أبي حمزة الثمالي^(٣)، وغيره مما يأتي.

وأضفْ إلى ذلك أن إعطاء الأمان للحربي لبعض المصالح هي مما جرت عليه الأعراف العقلائية عند العرب وغيرهم قبل الإسلام^(٤)، فهو لم يكن من تأسيسات الشارع. واستمرت هذه السيرة بعد الإسلام، ولم نجد النهي عنها كما نهى الشرع عن الكثير من عادات الجاهلية وأعرافها، ومنها: الرِّبَا^(٥)، بل المؤشرات قائمة على إمضائها.

وقد استدل غير واحد، ومنهم ابن البراج، على مشروعية الأمان بأن رسول الله ﷺ أمضى ما فعلته أم هانئ بنت أبي طالب، يوم فتح مكة، من إجارة رجلٍ

يسعى بذمتهم أدناهم، ويرد على أقصاهم»، سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٨٩٥. ورويت عندهم عن عليّ عليه السلام، مسند أحمد، ج ١، ص ١٢٢.

(١) النهاية، لابن الأثير، ج ٢، ص ١٦٨.

(٢) استدل بها في تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٥.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٢٧.

(٤) قال الدكتور جواد علي في الحديث عن العصر الجاهلي: «ومن طرق تأمين الخائف والمحافظة على النفس والأموال: عقود الأمان، التي يعطيها الملوك إلى سادات القبائل أو الأفراد؛ لتكون أمانًا لمن يحملها، وصكوكًا بالمحافظة على أموالهم وأنفسهم بجاه وباسم صاحب صك الأمان. ولهذا كان لا يسافر من لا وجه له إلا بأمان يحمله معه؛ ليراه من سيمرّ بأرضه. وقد لا يكون كتاب الأمان كتابًا مدونًا، بل علامة أو شعارًا معروفًا من الشخص الذي أعطى ذلك الأمان، أو كلمة سرّ أو إعلانًا شفويًا يسمعه الناس، فيلزم هذا الأمان معطيه المحافظة على عهد الأمان، والدفاع عن حقوقه، إذا ما تعرض إلى مكروه..» المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، ج ٥، ص ٤٩١.

(٥) ورد في خطبته عليه السلام في حجة الوداع: «ألا إن كلّ شيءٍ من أمر الجاهلية تحت قدمي موضوع، ودماء الجاهلية موضوعة، وأول دم أضعه من دمائنا دم ابن ربيعة بن الحارث، كان مسترضعًا في بني سعد فقتلته هذيل، وربا الجاهلية موضوعة، وأول ربّا أضع من ربائنا ربا العباس بن عبد المطلب..»، صحيح مسلم، ج ٤، ص ٤١.

مشارك^(١). وهذا يصحّ دليلاً على أصل المشروعية، سواء كان ﷺ بصدد إمضاء ما فعلته أم هانئ أو كان ﷺ بصدد إنشاء إمضاء جديد من قبله ﷺ^(٢)، فعلى التقديرين يدلّ على أصل المشروعية.. وأما الاستدلال بما رُوي عن الأمان الذي أعطاه النبي ﷺ للمشرّكين عام الحديبية فهو لا يصحّ؛ لأنّه من الخلط بين الصلح والأمان.

ومع وضوح أصل الحكم، ننقل الكلام إلى نوع الحكم، وهو أنّ عقد الأمان هل هو جائز بالمعنى الأخص، فيجوز فسخه، أم هو لازم، فيجب الوفاء به إلى تمام مدته؟

صرّح غير واحد من الفقهاء أنّ عقد الأمان لازم^(٣)، فيجب الوفاء به إلى تمام مدته. وادعي عليه الإجماع^(٤). وحيث إن الإجماع لا أصالة له في الاستدلال في مثل هذه المسألة؛ لاحتمال المدركة، يمكن أن يستدل على اللزوم بعدّة وجوه أخرى: أولاً: ما دلّ على أصالة اللزوم في العقود بشكل عام^(٥). وقد استدل على أصالة اللزوم بوجوه، ومن أهمّها: التمسك بمطلقات لزوم الوفاء بالعقود، من قبيل: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]، فإن الآية ظاهرة في لزوم الإيفاء بالعقود، والإيفاء هو إبلاغ الأمر إلى نهايته ومنتهاه، فمعنى ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾

(١) استدلل بها ابن البراج في المذهب، ج ١، ص ٣٠٥.

(٢) فلا وجه لما في موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت ﷺ، ج ١٧، ص ٢٨، من بناء الاستدلال على كونه ﷺ في صدد إمضاء ما فعلته أم هانئ.

(٣) نص عليه غير واحد، راجع: قواعد الأحكام، للعلامة، ج ١، ص ٥٠٣، وكشف الغطاء، ج ٤، ص ٣٤٤، ونفى النجفي الخلاف في أنه يجب الوفاء به، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٩٧.

(٤) نقله في الجواهر عن المنتهى، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ١٠٤.

(٥) قال الشهيد الأول: «الأصل في البيع اللزوم، وكذا في سائر العقود. ويخرج عن الأصل في مواضع؛ لعلل خارجة»، القواعد والفوائد، ج ٢، ص ٢٤٢، وراجع بشأن هذه القاعدة: المكاسب المحرمة، للشيخ الأنصاري، ج ٣، ص ٥٣، والقواعد الفقهية، للسيد البجنوردي، ج ٥، ص ١٩٥، والقواعد الفقهية، للشيخ ناصر مكارم، ج ٢، ص ٣١٧، والتنقيح في شرح المكاسب - البيع (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٦، ص ١٠٧.

أبلغوها وأوصلوها إلى منتهاها. وهذا معنى عدم جواز نقضها دون سبب موجب؛ فالفسخ ينافي الإيفاء، «فيكون إرشادًا إلى لزومها وعدم انفساخها بالرجوع؛ إذ لا تحتمل الحرمة التكليفية للفسخ والرجوع»^(١).

ثانيًا: إن ترك الوفاء بالأمان هو من أوضح مصاديق الغدر^(٢)، الذي يذمه العقل والنقل. وقد روى الكليني، عن عليٍّ، عن أبيه، عن يحيى بن عمر بن عمار، عن يونس، عن عبد الله بن سليمان قال: «سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول: ما من رجل آمن رجلًا على ذمة ثم قتلَه إلا جاء يوم القيامة يحمل لواء الغدر»^(٣). وفي خبر حبة العرنى قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «من اتّمن رجلًا على دمه ثم خاس به فأنا من القاتل بريء، وإن كان المقتول في النار»^(٤).

ولكن قد يُقال: إن فسخ الأمان لو أريد به هدر دمه ومصادرة ماله لكان ذلك دون شك داخلًا تحت عنوان الغدر، فيحرم؛ لكن فسخه قد لا يعني ذلك، ولا يراد به هدر الدم، ولا مصادرة أمواله، بل إخراجُه من بلاد المسلمين دون أن يعرض له أحد بذلك، وما نروم إثباته من اللزوم منع حتى هذا المقدار، وهذا ما لا تفي به أدلة حرمة الغدر.

ثالثًا: ما رواه الكليني، عن عليٍّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلتُ له: ما معنى قول النبي صلى الله عليه وآله: «يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَذْنَاهُمْ»؟ قال: لو أن جيشًا من المسلمين حاصروا قومًا من المشركين، فأشرف رجل، فقال: أعطوني الأمان حتى ألقى صاحبكم وأناظره، فأعطاه أذنًا لهم الأمان، وجب على أفضلهم الوفاء به»^(٥)؛ فقد نص على وجوب الوفاء

(١) التنقيح في شرح المكاسب - البيع (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٦، ص ١٠٧.

(٢) استدلل بذلك في جواهر الكلام، ج ٢١، ص ١٠٤.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٣١، ورواه الصدوق في من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٦٩، ورواه الشيخ عن الكليني في تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٠.

(٤) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧٥.

(٥) الكافي، ج ٥، ص ٣٠، وعنه الشيخ في تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٠.

بالأمان.

ج. ما ينعقد به الأمان وتعبيراته المعاصرة

إنَّ الأمان، سواء كان من العقود أو الإيقاعات، يحتاج إلى مُبرِز ودالٍّ يدل عليه، ولا يُكتفى فيه بالنية والقصد؛ إذ لا يعلم ما في النوايا إلا الله تعالى. والمبرز قد يكون لفظاً؛ وقد يكون كتابة أو إشارة. وهو يصحّ أكان باللغة العربية أو غيرها من اللغات^(١). ولا بدّ أن يكون الدالّ ظاهراً في إعطاء الأمان، من قبيل: أن يقول: أجرتك أو أمتتك أو ذمتك أو نظيرها، ولا يتوقف على استخدام تعبير بعينه^(٢)؛ والمستند في كفاية ذلك هو أنّ حال الأمان حال كافة العقود غير التعبدية، التي تحتاج إلى دالٍّ عليها، ولا تنقيد بألفاظ خاصة؛ قال العلامة: «فبأي العبارتين^(٣) أتى انعقد الأمان. وكذا كلّ لفظ يدلّ على هذا المعنى صريحاً، مثل: أذمتك أو أنت في ذمة الإسلام، وكذا كلّ كتابة علم بها ذلك من قصد العاقد، سواء كان بلغة العرب أو غيرها، فلو قال بالفارسية: «مترس»^(٤) فهو آمنٌ، وكذا لو أشار بما يدلّ على الأمان قطعاً أو اصطلاحاً، مع البيان»^(٥).

والدليل على كفاية ذلك كله، وعدم تعين ألفاظ بعينها أو لغة خاصة:

أولاً: إن التعبيرات وظيفتها إبراز ما في النفس، فلا تعبدية في لفظ أو تعبير إلا مع قيام الدليل، كما يذكر عادة في الظهار؛ فإنه على المشهور لا يقع إلا بلفظه

(١) قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «ولا تُعتبر فيه ألفاظ مخصوصة، ويجزي فيه جميع ما أفاد معناه، من لفظ عربي أو فارسي أو تركي أو يوناني أو سرياني أو غير ذلك، أو كتابة، أو إشارة على نحو أيّ اللغات كانت، والرضا بمنزلة القبول.. ويجزي في القول «أجرتك» و«أمتتك» و«ذمتك» أو «عصمتك»، أو أنت في ذمة الإسلام أو عهده أو حمايته أو رعايته أو ذمة المسلمين»، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج ٤، ص ٣٤٣.

(٢) قال السيد الخوئي: «لا يعتبر في صحة عقد الأمان صيغة خاصة، بل يتحقق بكل ما دلّ عليه من لفظ أو غيره»، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧٨.

(٣) أجرتك أو أمتتك.

(٤) هكذا. ولعلها: «نترس»، فعلٌ بمعنى لا تخف.

(٥) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٤٨.

الخاص، وكذا النكاح على رأي معروف؛ فإنه ينحصر بألفاظ محددة^(١). لكن لا وجه للتعبدية في الأمان، كيف وهو عقد لم يخترعه الشارع، بل جرى عليه العقلاء قبل الإسلام، وأقرّه الإسلام دون أن يشترط صيغة خاصة؟!

ثانيًا: صحيحة جميل بن درّاج، عن أبي عبد الله عليه السلام: «...وأيا رجل من أدنى المسلمين أو أقصاهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله؛ فإذا سمع كلام الله؛ فإن تبعكم فأخوكم في دينكم؛ وإن أبى فاستعينوا بالله عليه، وأبلغوه إلى مأمنه»^(٢). فقد اكتفى عليه السلام في الأمان بالنظر، وطبيعي أن مناسبات الحكم والموضوع تحتم أن يكون المقصود بنظره إليه ليس مطلق النظر، وإنما النظر المشير والدال على منحه الأمان. ويؤيده خبر الدعائم: «عن جعفر بن محمد صلوات الله عليه أنه قال: الأمان جائز بأيّ لسان كان»^(٣)؛ وكذلك خبره الآخر، عن أبي جعفر محمد بن عليّ صلوات الله عليه أنه قال: وعن عليّ صلوات الله عليه أنه قال: إذا أومى أحد من المسلمين أو أشار بالأمان إلى أحد من المشركين، فنزل على ذلك، فهو في أمان»^(٤)؛ وكذلك مرسل الراوندي: قال عليّ عليه السلام: «إذا رمى أحد من المسلمين إلى أحد من أهل الحرب بحبل فهو أمان»^(٥).

وقد يستدل على المدعى بإطلاق قوله تعالى في الآية: «فَأَجِرْهُ»، حيث لم تقيد الإجارة بلفظ خاص. ولكن ربما اعترض على ذلك بمنع كونها بصدد البيان من هذه الجهة، وإنما هي بصدد بيان أصل مشروعية الإجارة بهدف الاستماع إلى كلام الله تعالى.

وقد استدل^(٦) أيضًا بقوله عليه السلام: «من أغلق بابه، وألقى سلاحه، أو دخل دار

(١) هذا مع أن التعبدية في ألفاظ النكاح محل إشكال.

(٢) المحاسن، ج ٢، ص ٣٥٥.

(٣) دعائم الإسلام، ج ١، ص ٣٧٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) النوادر، للراوندي، ص ١٦٩.

(٦) استدل به في الموسوعة الفقهية طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، ج ١٧، ص ٣٧.

أبي سفيان، فهو آمن»^(١).

ولكن قد يعترض على ذلك بأنه من جهته ﷺ قد استخدم اللفظ الصريح، فلا يدل على جواز الأمان بغيره؛ وأما من جهة الطرف الآخر فهم لم يطلبوا الأمان أصلاً، وإنما رضوا به.

ثم إنه لو لم يكن التعبير ظاهراً عرفاً في منح الأمان، ولكن ظنه الآخر أماناً، فهذا لا يصحح الأمان. لكن ذلك يعدّ شبهة أمان، وهي كفيلة بإبلاغه مأمنه، كما سيأتي.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ للأمان تعبيرات معاصرة، ومنها: منح الآخر تأشيرة دخول إلى الدولة الإسلامية، فتأشيرات الدخول لا يبعد عدّها من مصاديق الأمان الكتبي، كما أفتى به بعض الفقهاء^(٢)، وعليه لو منحت الدولة غير المسلم تأشيرة دخول إليها فإنها تتضمن تأمينه وحمايته، كما أنها تتضمن فرض مترتبات عليه، بأن يحترم قوانين الدولة. ومنها: منحه الإقامة الدائمة أو المؤقتة، فهذا شكل آخر من أشكال التأمين له.

د. شبهة الأمان

ثم إنّه في موارد الشك في الأمان فإنّ شبهة الأمان عاصمة، أكان الشك على نحو الشبهة الحكمية، كما لو شكّ في كفاية أمان الصغير، أو على نحو الشبهة الموضوعية، كما لو قيل للحربي كلمة فظنّها أماناً، مثل: أن يطلب الأمان فيجواب: لا أمان لك، فيظنّ أنهم قالوا له: لك الأمان. والعاصمة هنا تعني أنه يعاد إلى دياره سالمًا، ولا يعرض له بسوء، لا أنه يكون مستأمنًا فيغدو ويروح في بلاد المسلمين بشبهة الأمان. وهذا أمرٌ موضع اتفاق. وقد نفى صاحب الجواهر الخلاف^(٣) في عاصمة شبهة الأمان؛ وقال العلامة: «أما قوله: لا بأس عليك، أو

(١) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٧.

(٢) الصراط (استفتاءات للسيد الهاشمي)، ج ١، ص ٢٢٠.

(٣) جواهر الكلام، ج ٢٠، ص ٩٦.

لا تخف، أو لا تذهل، أو لا تحزن، أو ما شابه ذلك، فإن عُلِمَ من قصده الأمان كان أماناً؛ وإن لم يقصد فلا، غير أنهم يُردّون إلى مأمَنهم إذا اعتقدوه أماناً، ثم يصيرون حرباً. ولو قال له: قف، أو قم، أو ألق سلاحك، لم يكن أماناً، ويرجع فيه إلى المتكلم؛ فإن قال: أردتُ به الأمان فهو أمان؛ وإن قال: لم أردْه سئل الكافر؛ فإن توهمه أماناً أُعيد إلى مأمَنه؛ وإلاّ فلا. ولو أشار المسلم إليهم بما يروونه أماناً، وقال: أردتُ به الأمان، فهو أمان؛ وإن قال: لم أردْ منه الأمان، فالقول قوله، ويردّون إلى مأمَنهم. ولو مات المسلم أو غاب، ولم يبين، كانوا آمنين، ويردّون إلى مأمَنهم، ثم يصيرون حرباً، إلا أن يجدّ لهم الولي أماناً^(١).

والدليل على عاصمية شبهة الأمان:

أولاً: رواية مُحَمَّدِ بْنِ الْحَكَمِ^(٢)، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَوْ عَنْ أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام، قَالَ: «لَوْ أَنَّ قَوْمًا حَاصَرُوا مَدِينَةً، فَسَأَلُوهُمْ الْأَمَانَ، فَقَالُوا: لَا، فَظَنُّوا أَنَّهُمْ قَالُوا: نَعَمْ، فَزَلُّوا إِلَيْهِمْ، كَانُوا آمِنِينَ»^(٣).

ثانياً: إنه لا يبعد أن التعامل مع الشخص المتخيل أو الظان أنه قد أجيب أمانه معاملة الحربى، بهدر دمه وسلب ماله، هو من الفتك؛ لأن الفتك هو الإقدام على قتل الإنسان المطمئن إليك والغافل عن الخطر، أكان ذلك لوجود أمان حقيقي له

(١) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٤٨.

(٢) ولكن في التهذيب: محمد بن حكيم، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٠. وصحّح السيد الخوئي هذه النسخة، معجم رجال الحديث، ج ١٧، ص ٣٥. ومحمد بن حكيم تُرجم له، ولكن لا توثيق له في كتب الرجال. نعم قد عد السيد الخوئي الرواية في المقام معتبرة، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧٧. هذا، مع أنه لم يوثقه في المعجم، غايته قال بكونه ممدوحاً؛ لدلالة رواية حماد في رجال الكشي على مدحه من قِبَل أَبِي الْحَسَنِ عليه السلام، معجم رجال الحديث، ج ١٧، ص ٣٨. كما أنه في تقريراته صرّح بضعفه، وعدم وثاقته، انظر: شرح العروة الوثقى - الصلاة (موسوعة الإمام الخوئي)، تقرير بحث السيد الخوئي للبروجردى، ج ١١، ص ٨٧. ولكن يمكن توثيقه بناءً على كبرى وثاقة من روى عنه أحد المشايخ الثلاثة، فقد روى عنه ابن أبي عمير بسندٍ صحيح في روايتنا هذه.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٣١، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٠.

أو لاعتقاده وجود الأمان. وهذا من قبيل: أن يطلب الشخص منك أن تضيفه، فأجبت له ذلك. والفتك حرام؛ وقد ورد في الخبر عن رسول الله ﷺ: «الإيمان قيد الفتك»^(١). وهذا هو الذي دفع مسلم بن عقيل إلى العدول عن قتل عبيد الله بن زياد عندما جاء الأخير عائداً شريك الأعور، الذي كان في بيت هانئ بن عروة، وقد كان شريك اتفق مع مسلم على أن يبادر إلى قتل عبيد الله عندما يدخل البيت، لكن مسلماً لم يفعل، رغم صدور إشارات وتلميحات من شريك لمسلم بأن يقوم بما اتفقا عليه، ولكنه لم يفعل، ولما خرج عبيد الله سأله شريك عن السبب في عدم تنفيذه لما اتفقا عليه، فقال: لأني تذكرت قول رسول الله ﷺ: «الإيمان قيد الفتك»^(٢). ويؤيده مرسل ابن محبوب، عن رجلٍ من أصحابنا، عن أبي الصباح الكناني قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إن لنا جاراً من همدان يقال له: الجعد بن عبد الله، وهو يجلس إلينا، فنذكر علينا أمير المؤمنين عليه السلام وفضله، فيقع فيه، أفتأذن لي فيه؟ فقال لي: يا أبا الصباح، أفكنت فاعلاً؟ فقلت: إي والله، لكن أذنت لي فيه لأرصدته، فإذا صار فيها اقتحمت عليه بسيفي فخبطته حتى أقتله! قال: فقال: يا أبا الصباح، هذا الفتك، وقد نهى رسول الله ﷺ عن الفتك. يا أبا الصباح إن الإسلام قيد الفتك..»^(٣).

وإلى ما تقدم يمكننا القول: إن عاصمية شبهة الأمان أقرب إلى منطق الشرع، الحاكم بأصالة عصمة الدم، ودرء الحدود بالشبهات. ولعله لهذا قال في مفتاح الكرامة: «وليعلم أن أهل الكتاب في زمن الغيبة حريون»^(٤)، لكنهم لا يُغتالون

(١) رواه السنة والشيعة، انظر: المصنف، لابن أبي شيبة، ج ٢، ص ١٦٨، ومسنند أحمد، ج ١، ص ١٦٦، وسنن أبي داود، ج ١، ص ٦٣١، وأنساب الأشراف، ج ٢، ص ٢٥٣، والمجازات النبوية، ص ٣٥٦.

(٢) تاريخ الطبري، ج ٥، ص ٣٦٣، ومقاتل الطالبين، ص ٦٥.

(٣) الكافي، ج ٧، ص ٣٧٥.

(٤) الحكم بكونهم حريين أمرٌ ناقشناه في الباب الأول، حيث نقلنا آراء بعض الفقهاء النافين لوجود الذمي في زماننا، كما ناقشنا ذلك في كتابنا «من هو الآخر الديني؟»، فليراجع.

لشبهة الأمان»^(١).

هـ. مقومات عقد الأمان وشروطه

ذُكرت للأمان شروط. وفيما يلي نسلط الضوء على أهمّها:

أولاً: سؤال الأمان

هل يتوقف قبول الأمان على طلبه من الحربي، أو قُل: من طالب اللجوء، أو يمكن أن يكون ابتداءً من الحاكم أو ممن له منح الأمان؟

لاحظنا أنّ العلامة قد أخذ في التعريف المتقدم أن يكون الأمان «إجابة لسؤال الكفار». وهذا القيد أخذه آخرون^(٢) في الأمان. لكنّ صاحب الجواهر رأى «أنّ الظاهر عدم اعتبار السؤال فيه»^(٣).

وربما يستدل لاعتبار السؤال بأنّ الآية المباركة تشير إلى ذلك من خلال الجملة الشرطية؛ فإنّ الأمر بقبول الإجارة «فأجره» قد علّق على طلب الاستجارة.

ولكنّ السيد الخوئي رجّح عدم اعتبار طلب الإجارة في نفوذه، ثم علّق على الاستدلال بالآية بأنها وإن كان لها ظهور في اعتبار المطالبة، لكنّ بالنظر إلى ما جاء في قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾، الوارد في ذيلها، يزول ذلك الظهور؛ لأنّ «الذيل قرينة على أنّ الغرض من إجارة الكافر المحارب هو أن يسمع كلام الله، فإنّ احتمال سماعه جازت إجارته»^(٤)، وكانت نافذة، وإن لم تكن مسبقة بالطلب»^(٥).

ومما يدلّ على عدم شرطية السؤال: ما تقدم في صحيحة جميل بن درّاج، عن

(١) مفتاح الكرامة، ج ١٤، ص ١٠٩.

(٢) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٣٩٦.

(٣) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٩٢.

(٤) في المصدر: إجازته، والظاهر أنّه خطأ طباعي.

(٥) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧٦.

أبي عبد الله عليه السلام: «..وأبيا رجل من أدنى المسلمين أو أقصاهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله». وذكر البرقي، بعد نقل الرواية، أنها مروية «عن ابن أبي عمير، عن أبي عبد الله عليه السلام، مثله، إلا أنه قال: «وأبيا رجل من المسلمين نظر إلى رجل في أقصى العسكر أو أدناه فهو جار»^(١). وهي مطلقة، فتدل على نفوذ الأمان ولو لم يطلبه الآخر. وتنصيص الإمام عليه السلام على كون الناظر من أدنى المسلمين أو أقصاهم، أو كون المنظور إليه في أقصى العسكر أو أدناه، لا يمنع من التمسك بالإطلاق.

ويؤيد عدم تقوّم الأمان بالطلب والسؤال ما فعله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مع أهل مكة؛ فقد منحهم الأمان دون سبق طلب منهم. وقد استدل العلامة نفسه بهذا الخبر للدلالة على شرعية الأمان^(٢). كما أنّ عرفة عقد الأمان وعقلايته، وعدم كونه من مخترعات الشارع، تشهد لعدم تقيده بالسؤال؛ لأنّ العقلاء لا يتقيّدون في منح الأمان بالسؤال المسبق. واليوم نجد أنّ الدول تمنح بعض الأشخاص اللجوء، ولو لم يتقدّم الشخص بطلب ذلك منها، بل لأنّها تريد استقطاب كفاءات أو شخصيات معينة؛ للإفادة منهم.

وقد استدلّ السيد السبزواري على عدم شرطية السؤال بـ «إطلاق الأدلة الشامل لكلّ منهما. وما وقع في بعض الأخبار من سؤال الأمان لا يصلح للتقييد؛ لكونه من الغالب»^(٣). وكلامه متين، كما عرفت.

ثانياً: تقوّم الأمان بالاستماع لكلام الله

يظهر من غير واحد من الفقهاء أنّ الأمان المشروع هو الأمان لأجل استماع المستأمن إلى كلام الله تعالى، فهو أمان لغرض ديني؛ قال العلامة: «ومن طلب الأمان من الكفار؛ لسمع كلام الله ويعرف شرائع الإسلام، وجب أن يعطى

(١) المحاسن، ج ٢، ص ٣٥٥.

(٢) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٤٧.

(٣) مهذب الأحكام، ج ١٥، ص ١٣٣.

أماناً، ثم يرد إلى مأمنه؛ للآية»^(١).

وقد استهل السيد الخوئي بحث الأمان بقوله: «يجوز جعل الأمان للكافر الحربي على نفسه أو ماله أو عرضه برجاء أن يقبل الإسلام؛ فإن قبل فهو؛ وإلا ردّ إلى مأمنه»^(٢)، ثم لم يُشترَ بعد ذلك إلى أنه يمكن منح الأمان لأغراض أخرى. ويذهب الإمام مالك^(٣) أيضًا إلى أن الأمان يكون لسماع كلام الله فقط، ولذا لو جاء الحربي تاجرًا، وظن أن ذلك أمان له، فإنه لا يعطى الأمان، ويردّ إلى مأمنه. ولكن يستفاد من بعض الفقهاء جواز الأمان لهدف تجاري؛ قال القاضي ابن البراج الطرابلسي: «وإذا دخل الحربي دار الإسلام في تجارة بأمان رجل من المسلمين على نفسه وجميع أسبابه كان آمنًا..»^(٤).

ولا شك أن الأمان لمن يرغب بالتعرف على الإسلام هو القدر المتيقن من الأدلة الدالة على شرعية الأمان. وهذا ما يدل عليه - بالإضافة إلى الآية - ما جاء في خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، من قوله: «لَوْ أَنَّ جَيْشًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ حَاصَرُوا قَوْمًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَأَشْرَفَ رَجُلٌ، فَقَالَ: أَعْطُونِي الْأَمَانَ حَتَّى أَلْقَى صَاحِبَكُمْ وَأُنَظِرَهُ، فَأَعْطَاهُ أَذْنَاهُمْ الْأَمَانَ، وَجَبَ عَلَى أَفْضَلِهِمُ الْوَفَاءُ بِهِ»^(٥)؛ فإن الظاهر أن المراد بالمناظرة هو المناظرة لهدف الدعوة.

وفي صحيحة جميل بن دراج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٦.

(٢) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧٦.

(٣) قال القرطبي: «قال مالك: إذا وجد الحربي في طريق بلاد المسلمين فقال: جئت أطلب الأمان؛ قال مالك: هذه أمور مشتبهة، وأرى أن يرد إلى مأمنه؛ وقال ابن القاسم: وكذلك الذي يوجد وقد نزل تاجرًا بساحلنا، فيقول: ظننت أن لا تعرضوا لمن جاء تاجرًا حتى يبيع. وظاهر الآية إنما هي في من يريد سماع القرآن والنظر في الإسلام، فأما الإجارة لغير ذلك فإنما هي لمصلحة المسلمين، والنظر فيما تعود عليهم به منفعتهم»، الجامع لأحكام القرآن، ج ٨، ص ٧٦.

(٤) المهذب، ج ١، ص ٣٠٧.

(٥) الكافي، ج ٥، ص ٣٠، وعنه الشيخ في تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٠.

إذا بعث سرية بعث أميرها، فأجلسه إلى جنبه، وأجلس أصحابه بين يديه، ثم قال: وأيها رجل من أدنى المسلمين أو أقصاهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله، فإذا سمع كلام الله؛ فإن تبعكم فأخوكم في دينكم؛ وإن أبى فاستعينوا بالله عليه، وأبلغوه إلى مأمنه»^(١).

لكننا مع ذلك نقول: إنَّ القدر المتيقن المذكور لا يمنع من تعميم حكم الأمان لغير الصورة المذكورة؛ لقيام الدليل على ذلك. وبيان ذلك من خلال الوقفات التالية:

الوقفة الأولى: لا ظهور لأدلة الأمان في الحصر، حتى لو كان موردها في أغلبها هو الأمان لأجل الاستماع لكلام الله تعالى. وبيان ذلك: أمّا الآية فصحيح أنها تتحدث عن قبول الأمان لأجل سماع المستأمن كلام الله، لكن لا دلالة لها على نفي مشروعية الأمان إذا لم يكن الغرض هو الاستماع إلى كلام الله تعالى؛ لأنَّ مفهوم الغاية معناه ارتفاع الحكم بانتفاء الغاية، فيدلّ على أنَّ المستجير تستمرّ إجارته إلى أن يسمع كلام الله، وبعد استماعه لكلامه تعالى لا تبقى له إجارة. هذا هو المفهوم، وهذا لا يعني أنه ليس هناك طريق آخر لاستجارته غير الطريق المذكور. فكأن الآية تقول: من طلب الإجارة لسمع كلام الله فامنحوه الإجارة لذلك، ولا ظهور لها في الحصر^(٢). وأمّا الروايات فهي لا تدل على الحصر؛ إذ حتى لو تضمنت أنَّ الأمان قد منح لأجل الاستماع إلى كلام الله، بيد أنها لا تنفي المشروعية في غير هذه الصورة.

وهناك نقطة أخرى جديرة بالتوقُّف عندها، وهي تؤكِّد ما ذكرناه من نفي دلالة الآية على تقييد الأمان بالاستماع إلى كلام الله تعالى. ولم نجد من تنبّه لهذه النقطة، وهي: إنَّ الآية لا تدل على أنَّ المستجير طلب الأمان لأجل الاستماع

(١) المحاسن، ج ٢، ص ٣٥٥.

(٢) خلافاً لما ذكره السيد فضل الله من أن الآية «صريحة في تقييدها بالأغراض الدينية ليس إلّا»، وأنها «حصرت جواز الإجارة، وبالتالي صحة عقد الأمان، بشرط واحد هو سماع كلام الله، أي لأغراض دينية»، كتاب الجهاد، ص ٣٣٦.

لكلام الله، بل ظاهرها كون طلبه مطلقاً، فهي لم تقل: «وإن أحد من المشركين استجارك حتى يسمع كلام الله فأجره»، بل قالت: «وإن أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله». والفرق بين التعبيرين واضح؛ فعلى الأول يكون قيد الاستماع إلى كلام الله هو غاية المشرك المستجير وطلبه، فيكون الأمر باستجارته مبنياً على هذا التقدير؛ بينما على التعبير الثاني، وهو الوارد في الآية، يكون الاستماع إلى كلام الله تعالى غايةً ينبغي للمجير أن يحرص عليها. فكأن الآية تريد أن تقول للمسلم: احرص على دعوة الآخر إلى الإسلام وإسماعه كلام الله تعالى، ولو كان طلبه للإجارة لا لهذا الغرض. وبناءً على هذا الفهم لا يكون في الآية أي دلالة على المدعى، أعني كون الاستماع إلى كلام الله تعالى قيداً في عقد الأمان. ويمكننا القول: إن إجارته وتأمينه ليدخل البلاد الإسلامية لا ينفك عن الاستماع لكلام الله تعالى؛ بسبب دخوله بيئةً إسلامية، فيكون مؤدًى الآية: أجيروا غير المسلمين لأي سبب طلبوا الإجارة، فعسى أن يكون ذلك سبباً لهدايته إلى الدين الحق.

الوقف الثانية: إن ثمة ما يدل على مشروعية الاستجارة لغير الأغراض الدعوية:

الدليل الأول: العرف العقلاني المشار إليه سابقاً، والذي لا يبتني الأمان عنده على كونه لأغراض دينية. فمنح الأمان كان معروفاً في الجاهلية، وقد استمر الأمر في الإسلام، ولم يرد نهياً عن سيرتهم هذه، بل إن الشواهد التاريخية تدل على الإمضاء، كما نلاحظ في الحالات التي يُطلب فيها الأمان من الوالي^(١)، وفي بعضها أن الإمام عليه السلام يطلب الأمان^(٢)، أو يُرشد إلى طلب

(١) يروي الصدوق، بسنده عن عبد الملك بن عمير قال: بعث الحجاج إلى يحيى بن يعمر، فقال له: أنت الذي تزعم أن ابني عليّ ابنا رسول الله؟ قال: نعم، وأتلو عليك بذلك قرآناً، قال: هات، قال: أعطني الأمان، قال: لك الأمان..، الأمالي، ص ٧٣٠.

(٢) ففي الخبر أن الإمام الكاظم عليه السلام يطلب الأمان من الرشيد، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٧٩، وفي رواية أخرى أن الرضا عليه السلام يطلب الأمان من المأمون، المصدر نفسه، ج ٢،

الأمان^(١)، وقد يبادر الحاكم نفسه إلى منح الأمان لمن يستسلم أو يترك موقعه العسكري أو يؤدّي خدمة معينة للدولة.

الدليل الثاني: بعض النصوص والشواهد التاريخية:

النص الأول: إجارة زينب بنت رسول الله ﷺ^(٢) لزوجها أبي العاص بن الربيع، مع أنه كان خارجاً في تجارة إلى الشام^(٣). وأمضى رسول الله استجارتها. ولكن متى حدثت القصة؟ يرى المؤرخ اليعقوبي أنها حدثت بعد بدر الصغرى^(٤)، وقبل بدر الكبرى، أي بعد محاولة المسلمين الاستيلاء على قافلة أبي سفيان الراجعة إلى مكة من الشام، وكان أبو العاص في القافلة. بينما يظهر من ابن إسحاق - كما في سيرة ابن هشام - أنها حدثت قبيل فتح مكة، وبعد معركة بدر الكبرى التي أُسر فيها أبو العاص، وكانت زينب حينذاك لا تزال في مكة،

ص ١٥٢، وعلل الشرائع، ج ١، ص ٢٣٨.

(١) ففي الرواية أنه أرشد موسى بن عبد الله بن الحسن بن الحسن إلى طلب الأمان من العباسيين، الكافي، ج ١، ص ٣٦٠.

(٢) استشهد بها لأصل طلب الأمان في المغني، لابن قدامة، ج ١٠، ص ٤٣٣، والشرح الكبير، ج ١٠، ص ٥٥٦، ومنتهى المطلب، ج ١٤، ص ١٢٦، وجواهر الكلام، ج ٢١، ص ٩٤.

(٣) في كتاب الجهاد، للسيد فضل الله، ص ٣٣٦، أن «أبا العاص بن الربيع كان قادماً بتجارة إلى المدينة، فأصابها إحدى سرايا المسلمين».

(٤) قال: «لما انصرف رسول الله من بدر الصغرى، ميعاد أبي سفيان، هابت قريش أن يأخذوا طريقهم إلى الشام على بدر، فتركوا ذلك الطريق، وسلكوا طريق العراق، فخرج أبو سفيان وأبو العاص بن الربيع في عير قريش في مالٍ كثير إلى الشام، فبعث رسول الله، فأصابهم وما فيها، وخرج القوم هارين: أبو سفيان وأصحابه، فسبقوهم، فقدم زيد بذلك المال، وأسر معاوية بن المغيرة بن أبي العاص جدّ عبد الملك بن مروان، وقيل: إنه قدم به، وأقبل أبو العاص بن الربيع حتى دخل المدينة، فاستجار بزينب ابنة رسول الله، فلما صلى رسول الله الغداة نادى زينب: ألا إني قد أجرت أبا العاص بن الربيع، فقال رسول الله حين انصرف: أسمعتم؟ قالوا: نعم! قال: قد أجرت من أجارت، إن أدنى المؤمنين يحير على أقصاهم، وقام فدخل عليهما فقال: لا يفوتنك، أكرمي مثواه، وردّ عليه ما أخذ له، فرجع إلى مكة، فردّ إلى كل ذي حقّ حقه، ثم أسلم، ورجع إلى رسول الله، فردّ عليه زينب بالنكاح الأول». تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٧١.

وأرسلت مالا في فداء زوجها، وكان في المال قلادة أهدتها إياها أمها خديجة، فرّق رسول الله ﷺ لما رأى القلادة، ورجا المسلمين أن يطلقوا أبا العاص، ويردّوا لها مالها، ففعلوا. وقد أخذ رسول الله ﷺ حينها على أبي العاص شرطاً أو أخذ منه وعداً بأن يخلي زينب؛ لتأتي إليه ﷺ في المدينة، فلما وصل أبو العاص مكة وفي بوعده، وأمرها باللاحاق بأبيها. ورواية ابن إسحاق أرجح؛ لأنّ الأمان لو كان قبل بدر الكبرى فهذا يعني أن زينب كانت آنذاك في المدينة، وهذا خلاف ما تذكره الروايات التاريخية من أنها كانت آنذاك في مكة. ثم بعد أن ذكر ابن هشام هذه الأحداث قال: «قال ابن إسحاق: وأقام أبو العاص بمكة، وأقامت زينب عند رسول الله ﷺ بالمدينة، حين فرّق بينهما الإسلام، حتّى إذا كان قبيل الفتح خرج أبو العاص تاجراً إلى الشام، وكان رجلاً مأموناً، بهالٍ له وأموالٍ لرجالٍ من قريش، أبضعوها معه، فلما فرغ من تجارته، وأقبل قافلاً، لقيته سرية لرسول الله ﷺ، فأصابوا ما معه، وأعجزهم هارباً، فلما قدمت السرية بما أصابوا من ماله أقبل أبو العاص تحت الليل حتّى دخل على زينب بنت رسول الله ﷺ، فاستجار بها، فأجارته، وجاء في طلب ماله، فلما خرج رسول الله ﷺ إلى الصبح - كما حدّثني يزيد بن رومان - فكبر وكبر الناس معه، صرخت زينب من صفّة النساء: [أيها الناس]، إني قد أجرتُ أبا العاص بن الربيع، قال: فلما سلّم رسول الله ﷺ من الصلاة أقبل على الناس، فقال: أيها الناس، هل سمعتم ما سمعت؟ قالوا: نعم، قال: أمّا والذي نفس محمد بيده ما علمت بشيءٍ من ذلك حتّى سمعت ما سمعتم، إنّّه يحير على المسلمين أذنهم، ثم انصرف رسول الله ﷺ، فدخل على ابنته، فقال: أي بنيّة، أكرمي مثواه، ولا يخلّصنّ إليك، فإنك لا تحلينّ له»^(١). فإنّ ظاهر الحال أنّ الأمان لم يكن لغرض ديني، لا من طرف المستأمن وهو أبو العاص، ولا من طرف المستأمن وهي زينب بنت رسول الله ﷺ. أمّا من طرف المستأمن فلأنّ أبا العاص كان في تجارة، وقد فرّ من سرية المسلمين، والتجأ إلى

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٤٨٢، وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ١٦٦، والطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٨، ص ٣٣.

زينب، وطلب الأمان، فهو لم يأت إليها لسمع كلام الله. وأمّا من طرف المستأمن، أعني زينب، فلأنها لو كانت آمنت لسمع كلام الله لقات ذلك، ولطلبت من النبي ﷺ أن يسمعه كلام الله؛ فإن ذلك أفضل سبل الهداية وقتها، ولو كانت آمنت لهذا الغرض لصرحت بذلك أمام النبي ﷺ والمسلمين؛ لأن هذا أخرى وأدعى لقبول الأمان وعدم رفضه. ولذا لم يرد في الرواية ولا في غيرها أن أبا العاص ناظر أحدًا في شأن الإسلام.

واعترض على الحديث - بالإضافة إلى أنه مردودٌ بظاهر الآية التي حصرت جواز الإجارة، وبالتالي صحة عقد الأمان، بشرط واحد هو سماع كلام الله، أي لأغراض دينية -، بأن «هذا الحديث غير ظاهر في كون إعطاء الأمان كان لغرض التجارة؛ إذ إنّ ملابساته تعارض هذه القراءة. فمن المعلوم، وبحسب نصّ الرواية نفسها، أنّ أمان زينب لزوجها إنما جاء بعد الأسر، ولذا استلزم إمضاء النبي ﷺ له، وهو إنما صحّ لإجارة النبيّ له، الذي يعود إليه إعطاؤه الأمان، أو إطلاق سراحه^(١).

ويردّه: أما بالنسبة للآية فقد عرفت عدم ظهورها في الحصر. وأما بالنسبة للخبر فلا وجه لما أورده عليه؛ لأنّ أبا العاص وإن لم يكن في تجارة إلى المدينة كما قال، لكنه كان في تجارة إلى الشام. ودعوى أنّ أمان زينب له حصل بعد الأسر لا تصحّ تاريخياً^(٢)، فالرواية التي هي محلّ الاستدلال تشير إلى فراره من جيش المسلمين، ثم دخوله على زينب في المدينة، ومن ثمّ طلبه الأمان، وليس نظر المستدلّ إلى قضية أسره في حادثة أخرى، فقد حصل الخلط بين حادثتين حصلتا مع أبي العاص: الأولى: أسره يوم بدر، ويومها كانت زوجته زينب لا تزال في مكّة، وهنا لم يحصل طلب الأمان؛ والثانية: ما حصل بعد ذلك من فراره من

(١) كتاب الجهاد، ص ٣٣٦، وأكّد على المعنى ذاته حول أنّ أمان زينب لزوجها كان بعد وقوعه في محلّ آخر، راجع: المصدر نفسه، ص ٣٤٠.

(٢) والتخيّل وقع فيه قبله صاحب الجواهر، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ١٠٠، والسيد عبد الأعلى السبزواري، مهذب الأحكام، ج ١٥، ص ١٣٥.

جيش المسلمين الذين تعقبوا القافلة التي هو فيها، ولجؤه إلى زينب، التي كانت حينها في المدينة، وهنا حصل طلب الأمان.

النص الثاني: أمان أم هانئ بنت أبي طالب، فهي - كما سيأتي - لم تُجر من لجأ إليها لغرض ديني، بل أجارتهم على جري العادة المتبعة آنذاك.

النص الثالث: أمان رسول الله ﷺ لأهل مكة ممن دخل المسجد أو دخل داره أو دخل بيت أبي سفيان، فهو أمان مطلق، ولم يكن مقيداً بالاستماع إلى كلام الله تعالى، وإن كان ذلك قد حصل بشكل تلقائي، تبعاً لحصول الهزيمة الكبرى للمشركين، وسقوط شوكتهم التي كانت تحول دون دخول الناس في الإسلام.

الوقفة الثالثة: لو سلّمنا بدلالة الآية وبعض الأخبار على تقيّد الأمان برجاء الهداية واستماع كلام الله تعالى يمكن القول: إنّها تدلّ على ذلك في حالة قيام الحرب، دون الحالات الأخرى؛ والوجه في ذلك أنّ الآية تحتل النظر إلى صورة الحرب؛ أمّا الأخبار فهي ناظرة إلى هذه الصورة، أعني صورة الحرب، كما هو واضح من القرائن المحتفّة بها، فهي تتحدّث عن قوم محاصرين يطلبون الأمان أو ما إلى ذلك، وفي هذه الحالة يكون من المفهوم تقييد الأمان بالاستماع إلى كلام الله تعالى؛ لأنّ الاستجابة لطلب الأمان من الحربي إن كان لغير الاستماع إلى كلام الله معناه أنّك تفتح أمام القوم باباً وتعطيهم ذريعة للاستراحة، أو اتخاذ ذلك مكيدةً لتجنب الهزيمة، وحيلةً للتخلّص من القتل. واحتمال اتخاذهم الاستماع إلى كلام الله ذريعةً وإن كان ممكناً ووارداً أيضاً، بيد أنّ الشارع - مراعاةً لقوّة المحتمل، وهو الهداية، واهتماماً به - قد فتح هذا الباب؛ فإنّ الإسلام لا يرمي إلى قتل الناس، بل إلى هدايتهم. وكثيراً ما يكون الشخص معانداً ومصمماً على الكفر، لكنه عند الاستماع إلى كلام الله تعالى يلين قلبه، ولا سيّما إذا كان سيلتقي برسول الله ﷺ، كما هو مفروض كلام الآية. أمّا في حال لم تكن الحرب قائمة بيننا وبينهم فلا وجه لسدّ باب الأمان؛ لأنّ ثمة مصالح عقلائية تقتضي إعطاءهم الأمان، وثمة حاجة للمجتمع الإسلامي إلى تردّد الآخرين إلى البلدان الإسلامية، من التجار الذين ينقلون البضائع، أو الشخصيات العلمية، أو ما إلى ذلك. بل إنّ الدول القوية

- كما نلاحظ اليوم - تعمل على استقطاب الكفاءات، وذوي العقول؛ لتستفيد منهم لتنمية المجتمع. وهكذا فإن الزوار والسياح إذا أحسنت الدول بمؤسساتها التعامل معهم واستقطابهم يشكّل ذلك دعوةً إلى الإسلام، ودخول هؤلاء جميعاً إلى الدولة الإسلامية يحتاج إلى أمان، كما هو واضح. قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «ويجوز الإذن من الإمام ومن قام مقامه لمن أراد الدخول إلى بلاد المسلمين؛ لرسالة أو تجارة أو مصالح أُخر»^(١). والإذن المذكور هو نحو أمان؛ لأن الأمان ليس سوى السماح له بالدخول إلى البلد الإسلامي، وحمايته مدة إقامته فيه.

ثالثاً: تقوم الأمان بالمصلحة

اشترط غير واحد من الفقهاء وجود المصلحة في الاستجابة لطلب الأمان؛ قال العلامة: «إنما يجوز عقد الأمان مع اعتبار المصلحة، فلو اقتضت المصلحة ترك الأمان، وأن لا يجابوا إليه، لم يفعل؛ لأنه مصلحة في بعض الأحوال، ومكيدة من مكائد القتال في المبارزة، فإذا لم تكن مصلحة لم يجوز فعله»^(٢). ولكنه في موضع آخر من التذكرة صرح بعدم اعتبار المصلحة، والاكتفاء بعدم المفسدة، قال: «ولا تشترط المصلحة في عقد الأمان، بل يكفي عدم المضرة في الصحة»^(٣). وهكذا اكتفى الشهيد الثاني^(٤) بعدم المفسدة. وأيضاً ذهب المالكية والحنابلة وأكثر الشافعية إلى أن شرط الأمان انتفاء الضرر؛ بينما ذهب الحنفية إلى أنه يشترط في الأمان أن يكون فيه مصلحة ظاهرة للمسلمين^(٥).

وتعقيباً على ذلك أقول:

أولاً: قد يقال: بأن شرط المصلحة مستدرك ولا حاجة له على القول بشرط

(١) كشف الغطاء، ج ٤، ص ٣٥١.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٥، ونحوه ما في تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٤٦.

(٣) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٩٨.

(٤) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٣٩٦.

(٥) الموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ٦، ص ٢٣٤ - ٢٣٥.

استماع كلام الله؛ لأن الاستماع لكلام الله هو مصلحة راجحة على كل حال؛ باعتبار أن احتمال الهداية قائم، ولا أقل من إقامة الحجة عليهم، ما يعني أن من يشترط المصلحة فهو لا يرى تقوم الأمان بالاستماع لكلام الله. نعم، هذا لا يأتي في من يرى شرط عدم المفسدة، فشرط الاستماع لكلام الله تعالى يجتمع مع شرط عدم وجود مفسدة من غير جهة الاستماع.

ثانيًا: إن عدم انعقاد الأمان مع وجود المفسدة هو أمر لا شك فيه، ولا شمول لأدلة مشروعية الأمان لصورة وجود المفسدة يقينًا، فليس من حق أحد أن يمنح الأمان أو يقدم على الصلح بما فيه مفسدة للمسلمين؛ ولو فعل فتصرفه غير نافذ. ولهذا لا يجوز ولا يصح تأمين الجواسيس، أو الذين يستراب بشأنهم لكونهم يسعون لإثارة القلاقل والفتن بين المسلمين. وأما بالنسبة لشرط المصلحة فهو يحتاج إلى دليل، ولم ينهض عندنا دليل على شرطية المصلحة. ومع الشك في تقوم الأمان بها فإن مقتضى البراءة عدم شرطيتها. بل إن اشتراط المصلحة مخالف لإطلاق الأخبار؛ فإنها تدل على نفوذ الأمان حتى لو لم يكن فيه مصلحة. فلو أخذتنا الشفقة في طالب الأمان، فمنحناه الأمان لذلك، يصح الأمان، حتى مع عدم وجود مصلحة للمسلمين.

ثالثًا: قد تتزاحم المصلحة والمفسدة؛ فيكون في الأمان مصلحة، كالمصلحة الاقتصادية؛ ويكون فيه من جهة أخرى مفسدة، ولو مظنونة، كأن يخشى أن يهدف العدو بالاعتماد على طالب الأمان إلى اكتشاف نقاط الضعف في جبهة المسلمين، أو يخشى استغلال العدو للأمان من أجل إعادة ترتيب وضعه وتجديد الحرب. وهنا يمكن القول: حتى لو كان في الأمان مصلحة فإنه يُشك في نفوذه إذا كان سيؤدي إلى جلب مفسدة عامة، وربما يقال بانصراف الأدلة عن ذلك، ولا سيما أن المنطق العقلاني يرى أن درء المفسدة أولى من جلب المصلحة. نعم، لو كانت المصلحة في الأمان قوية جدًا، بحيث يغتفر لأجلها المفسدة المحتملة، جاز الأمان. وتقدير الموقف والموازنة بين المصالح والمفاسد موكول إلى الحاكم الشرعي.

و. مَنْ الَّذِي يَمْنَحُ الْأَمَانَ؟

لا شكَّ أنَّ للإمام أن يعقد الأمان للأفراد وللجماعات مهما بلغ عددهم؛ لأنَّ ولايته عامة، وهذا من مواردها. وأما الأفراد فالمعروف والمشهور أنَّه يحقُّ لهم أيضًا أن يمنحوا الأمان، لكن في حدود عشرة أشخاص من غير المسلمين، ولا يتقيَّد أمانهم بإذن الحاكم مسبقًا أو إمضائه اللاحق له. ولكنَّ الفقيه الإمامي أبا الصلاح الحلبي رأى أنه لا يجوز التأمين دون إذن الإمام، قال: «ولا يجوز لأحدٍ من المسلمين أن يجير كافرًا، ولا يؤمن أهل حصن ولا قرية ولا مدينة ولا قبيلة إلا بإذن سلطان الجهاد؛ فإن أجاز بغير إذنه أثم، ووجبت إجازة جواره، ولم تحقر^(١) ذمته وإن كان عبدًا، وأمسك عمَّن أجاره من الكفار حتى يسمع كلام الله، فإن أسلم وإلا أبلغ مأمنه. وكذلك حكم من أتى مستجيرًا من الكفار»^(٢). وقد عدَّ صاحب الجواهر رأي الحلبي هذا «واضح الفساد»^(٣). وثمة وجهٌ في المسألة، وهو على العكس مما ذهب إليه الحلبي، وهو أن أمان الفرد غير نافذ شرعًا دون إذن الإمام، وإن لم يَأْثَم بذلك.

وفيما يلي نستعرض أدلة الاتجاهين:

مستند القول المشهور

إنَّ مستند القول المشهور هو الروايات الواردة في هذا المجال، وعمدتها قوله ﷺ: «يسعى بذمتهم أدناهم». وتقدم خبر السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، في شرح هذه الجملة النبوية، قَالَ: «قُلْتُ لَهُ: مَا مَعْنَى قَوْلِ النَّبِيِّ ﷺ: «يَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَذْنَاهُمْ»؟ قَالَ: لَوْ أَنَّ جَيْشًا مِنَ الْمُسْلِمِينَ حَاصَرُوا قَوْمًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ، فَأَشْرَفَ رَجُلٌ، فَقَالَ: أَعْطُونِي الْأَمَانَ حَتَّى أَلْقَى صَاحِبَكُمْ وَأُنَظِرَهُ، فَأَعْطَاهُ أَذْنَاهُمْ الْأَمَانَ، وَجَبَّ عَلَى أَفْضَلِهِمُ الْوَفَاءُ بِهِ»^(٤). ومرَّ أيضًا في صحيحة جميل بن درَّاج،

(١) لعل الصحيح: «تحقر».

(٢) الكافي في الفقه، ص ٢٥٧.

(٣) جواهر الكلام، ج ١٢، ص ٩٤.

(٤) الكافي، ج ٥، ص ٣٠، وعنه الشيخ في تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٠.

عن أبي عبد الله عليه السلام، قوله عليه السلام لأمرأ السرايا: «وأيا رجل من أدنى المسلمين أو أقصاهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جار حتى يسمع كلام الله، فإذا سمع كلام الله؛ فإن تبعكم فأخوكم في دينكم؛ وإن أبى فاستعينوا بالله عليه، وأبلغوه إلى مأمنه»^(١).

فهذه الروايات واضحة في جواز الأمان لآحاد المسلمين، دون توقف على إذن الحاكم الشرعي.

وقد يستدل أيضًا بأن زينب بنت رسول الله عليه السلام أمنت زوجها أبا العاص بن الربيع، وقد تقدمت الرواية في ذلك. وكذلك فإن أم هانئ بنت أبي طالب أمنت رجلاً يوم فتح مكة، فقد ورد في غير واحد من المصادر، بالسند عن أبي مرة مولى أم هانئ بنت أبي طالب، أنه سمع أم هانئ بنت أبي طالب تقول: «ذهبت إلى رسول الله عليه السلام عام الفتح، فوجدته يغتسل، وفاطمة ابنته تسره، فسلمت عليه، فقال: من هذه؟ فقلت: أنا أم هانئ بنت أبي طالب، فقال: مرحباً بأم هانئ، فلما فرغ من غسله قام ثماني ركعات ملتجئاً في ثوب واحد، فلما انصرف قلت: يا رسول الله، زعم ابن أُمِّي^(٢) أنه قاتل رجلاً قد أجرته فلان بن هبيرة، فقال رسول الله عليه السلام: قد أجرنا من أجرنا يا أم هانئ، قالت أم هانئ: وذلك ضحى»^(٣).

لكن أمان زينب وأم هانئ قد أعقبه إمضاء رسول الله عليه السلام، وإمضاء النبي عليه السلام، قد يحتمل التوكيد، لكنه يحتمل التأسيس، بما يكشف عن عدم المشروعية لولا الإمضاء. ولعله لهذا أصر أمير المؤمنين عليه السلام على أخذ الرجل الذي أمنتته أخته أم هانئ، ما يعني أنه عليه السلام لم يعتد بأمانها، ما يوحي بأنه ليس نافذاً. ولكن سائر الأخبار تامة الدلالة.

(١) المحاسن، ج ٢، ص ٣٥٥.

(٢) تقصد الإمام علياً عليه السلام، كما نصت روايات أخرى.

(٣) الموطأ، لمالك، ج ١، ص ١٥٢، والسيرة النبوية، لابن هشام، ج ٤، ص ٨٦٩، ومسنند أحمد، ج ٦، ص ٣٤٣، والمصنف، لعبد الرزاق، ج ٣، ص ٧٧، وصحيح البخاري، ج ١ ص ٧٤، إلى غيرها من مصادر الحديث، والنص أعلاه للبخاري.

مستند القول بشرطية استئذان الحاكم

ولكن في مقابل ذلك قد يستدلّ للوجه الآخر في المسألة من أنه لا شرعية لأمان آحاد المسلمين دون إذن سلطان الجهاد:

أولاً: إنّ ذلك ظاهر قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ﴾، فإن الخطاب متوجّه للنبي ﷺ باعتبار مقام الولاية^(١)، فيختصّ حقّ منح الأمان وقبول اللجوء السياسي بالقيادة العليا للدولة^(٢).

هذا، وقد اعترض السيد فضل الله على ما استفيد من الآية، بأنه «بالنظر إلى الغاية المرجوة منه (الأمان)، وهي إسماع كلام الله تعالى، وإمكان تحقيق هذه الغاية من أيّ إنسان مسلم واعٍ وملتزم، يظهر صحة إجارة غير النبي ﷺ؛ لأنّ هذه الغاية تتحقق عن طريق النبي ﷺ وسواه من المسلمين الأكفاء. وبهذا المعنى يمكن توسيع الخطاب في الآية بحيث يشمل المسلمين أيضاً»^(٣). ثم استشهد لهذه التوسعة بالأخبار المشار إليها.

ويلاحظ عليه: إنّ ما ذكره إنما يصحح التوسعة في مدلول الآية لو لم يكن هناك قرينة مانعة، والحال أنّ ثمة قرينة لُبِّيّة ارتكازية تمنع من التوسعة. والقرينة هي أنّ تأمين الحربي حتّى لو كان لغرض ديني له تداعياته وآثاره على نتائج الحرب وعلى أمن المجتمع، فلا يُجعل بيد الأفراد، وإنما يناط بيد الحاكم، فلا مجال لرفع اليد عما استفيد من الآية. وأما بالنسبة للأخبار فسيأتي تعليقنا على دلالتها. نعم، لو أمّن الفرد، واعتمد الحربيّ على أمانه، ودخل بلاد المسلمين، كان ذلك شبهة أمان، فيردّ إلى مأمّنه.

ثانياً: ما ذكره الشيخ شمس الدين، من «أنّ عقد الأمان ليس من الأمور العبادية التي يتوجّه بها التكليف إلى كلّ فرد مخصوص من أفراد المسلمين، وإنما

(١) كتاب الجهاد، للسيد فضل الله، ص ٣٣٥.

(٢) في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص ١٤٥.

(٣) الجهاد، ص ٣٣٥.

هو من الأمور التنظيمية التي تنظم علاقة المسلمين بغيرهم، وتحديدًا المشركين، باعتبار أن عقد الذمة هو الذي ينظم العلاقة مع أهل الكتاب. هذا، فضلًا عن أن عقد الأمان من شأنه أن تترتب عليه أمور حساسة في أوقات الحرب، كما لو استغل من قبل الأعداء للاطلاع على أسرار المسلمين الأمنية والعسكرية وسواها»^(١).

أقول: ما ذكره حول أن عقد الأمان ذو صلة بالانتظام العام، فلا يوكل إلى الأفراد، صحيح، بيد أن ما تضمنه كلامه حول أن عقد الذمة ينظم العلاقة مع الكتابي، وأن عقد الأمان ينظم العلاقة مع المشرك، غير تام؛ لأن الأمان لا يختص بالمشرك، بل موضوعه الحربي ولو كان كتابيًا، كما أن عقد الذمة - على المختار - شامل لغير الكتابي.

تحقيق الحال والموازنة بين الأدلة

وعليه، نحن من جهة أمام أدلة تشهد لجعل الأمان واللجوء السياسي بيد القيادة العليا في الدولة الإسلامية، ومنها: ظهور الآية الكريمة، ومنها: الاعتبار العقلاني التنظيمي المشار إليه؛ ومن جهة ثانية لدينا روايات معتبرة تدل بإطلاقها على أن لأفراد المسلمين أن يمنحوا الأمان. فكيف نجتمع بينهما؟

يمكن ذكر وجهين للجمع:

الوجه الأول: ما عن الشيخ شمس الدين، من حمل «ما دلّ على أن للمسلم منح حق الأمان لآحاد الكفار [على أنه] مختص بحالة الحرب بين المسلمين والكفار فقط، وأمّا في حالة السلم فلا دليل على أن لآحاد المسلمين هذا الحق، والآية الكريمة مطلقة لجميع الحالات»^(٢).

ويرد عليه:

أولاً: إن دخول الآخر إلى بلاد المسلمين في حالة السلم ليس بحاجة إلى أمان؛

(١) الجهاد، ص ٣٣٥.

(٢) في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص ١٤٦.

لأن الأمان هو للحربي، وحالة السلم تكون في حالة صلح أو هدنة تخرج الإنسان عن كونه حربياً، فلا يحتاج للأمان. نعم، قد يحتاج الدخول إلى إذن؛ لاعتبارات تنظيمية تديرية. وقد يحتاج الأمر إلى الأمان إذا كانت شروط السلم والصلح تمنع الآخر من الدخول إلى بلاد المسلمين.

ثانياً: إن نتيجة الجمع غريبة؛ فإن قبول أمان الأفراد في حال الحرب وعدم قبوله في حال السلم أمر غير مفهوم في مسألة بعيدة عن التعبد، كما اعترف بذلك فيما تقدم من كلامه. ولو كان الأمر بالعكس لكان مفهوماً؛ لأنه في حالة الحرب يكون ثمة تشدد على دخول المحاربين إلى ديار المسلمين، وأما في حالة السلم فتزول المخاوف.

الوجه الثاني: وهو الأقرب بنظرنا. وخلاصته: إن الروايات الدالة على حق الأفراد بمنح الأمان مختصة بصورة منح الأمان للمحارب الذي يرغب في الاستماع إلى كلام الله تعالى، وهذا النوع من الأمان إنما منح للأفراد، فضلاً عن الإمام؛ لأهمية الهداية وترجيحها على القتل وسفك الدماء. والمستجار لهذا الغرض يدخل بلاد المسلمين لهدف محدد، وهو أن يحاور علماء المسلمين، ويستمع إلى كلام الله تعالى، ولا يسمح له هذا الأمان أن يتحرك إلا في حدود ما تقتضيه حاجاته الشخصية. ومن الطبيعي عندها أنه لا يشكل خطراً على الدولة والمجتمع الإسلاميين. وأما الأمان لأغراض أخرى، والتي قد تستدعي حرية حركة المستأمن وانطلاقه في البلاد الإسلامية، فلا دليل على جعله بيد عامة المسلمين، وليس هو من شؤون عامة الناس، ولا يجعل بيدهم؛ لأن له مخاطر كثيرة وجمة، ويحتاج الأمر إلى معرفة هوية الأشخاص طالبي الأمان، ودراسة المخاطر المحتملة لمنحهم الأمان، ويحتاج إلى إدارة ومتابعة وضبط حركة المستأمنين، فيناط الأمر بيد الحاكم، ولا يصح إناطته بالأفراد. أجل، لو رغب الفرد المسلم بتأمين أحد الأشخاص؛ لغرض معين، كما لو كان من أرحامه أو ما إلى ذلك، فله أن يتقدم بطلب من السلطة المختصة لتسمح له بذلك؛ فإن سمحت له بذلك وأصدرت أماناً فهو؛ وإلا فلا يحق له أن يؤمنه. وأما أن يبادر هو إلى تأمين الآخرين؛ لشتى

الغايات، وفي كل زمان ومكان، فهذا أمرٌ لا يخلو بطبيعته من محاذير، الأمر الذي لا يعقل جعله بيد الأفراد. ثم إنَّ هذا النحو من الأمان المتاح للأفراد لا يفرق فيه بين ما لو كان في حالة حرب أو سلم، بل إنَّه إذا منح الأفراد هذا الحق في حال الحرب فبالأولى أن يمنحوا ذلك في حال السلم، لكن لا بد من تقييد هذا الأمان بعددٍ خاصٍّ؛ لما سيأتي لاحقاً.

ولا ينافي ذلك ما تقدم، من أنَّ زينب بنت رسول الله ﷺ وأُم هانئ بنت أبي طالب لم تجبرا لأجل الاستماع إلى كلام الله؛ لأنَّ إجارتهما لم تنفذ لولا إمضاء النبي ﷺ لها، فكأنَّ المجير في الصورتين هو رسول الله ﷺ، والرسول له أن يجير لأجل الاستماع لكلام الله أو لغير ذلك من الأغراض.

هذا، وربما يقال: إنَّ الاستفادة من النصوص أنَّ للأفراد حق التأمين، ولكن في الوقت عينه فإنَّ للحاكم الشرعي حق نقض الأمان. فتأمين الأفراد نافذ ما لم ينقضه الحاكم الشرعي إذا رأى أنه لا مصلحة فيه للجماعة أو للدولة. وهذا ما يفسر أنَّ النبي ﷺ قد أجاز من أجارته أم هانئ، لأنَّ أمانها إنَّ كان نافذاً مطلقاً فلا حاجة ليقول النبي ﷺ لأم هانئ: «أَجَرْنَا مِنْ أَجَرْتِ». وهو ما يدلُّ عليه ما سيأتي من أن علياً عليه السلام أجاز أمان عبدٍ مملوك.

ثم إنه حتى لو قلنا بأنَّ للأفراد أن يؤمنوا، ولو في حدود ضيقة، فلا بد من تقييد ذلك بما إذا لم يتضح للإمام أو تقوم القرائن عنده على أنَّ الغرض ليس الاستماع لكلام الله، وإنما هو التجسُّس أو ما إلى ذلك، فعندها يحقُّ للإمام؛ بصفته الناظر على مصالح المسلمين، أن ينقض الأمان، هذا إذا لم نقل: إنه يلغو من رأسٍ.

لا يجير على النبي ﷺ أحدٌ

وسواء قلنا بشرطية إذن الإمام في الأمان أم لا، فقد ورد في بعض الروايات أنه لا يجير على ذمَّة النبي ﷺ أحد. ومن ذلك: رواية مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن النبي ﷺ: «..وَإِذَا حَاصَرْتُمْ أَهْلَ حِصْنٍ؛ فَإِنْ أَدْنَوْكَ عَلَى أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى ذِمَّةِ اللَّهِ وَذِمَّةِ رَسُولِهِ فَلَا تُنْزِلَهُمْ، وَلَكِنْ أَنْزِلْهُمْ عَلَى ذِمَّتِكُمْ وَذِمَّةِ آبَائِكُمْ وَإِخْوَانِكُمْ؛ فَإِنَّكُمْ إِنْ تُخْفَرُوا ذِمَّتْكُمْ وَذِمَّةِ آبَائِكُمْ وَإِخْوَانِكُمْ كَانَ أَيْسَرَ عَلَيْكُمْ يَوْمَ

الْقِيَامَةِ مَنْ أَنْ تُخْفَرُوا ذِمَّةَ اللَّهِ وَذِمَّةَ رَسُولِهِ ﷺ»^(١). فما المراد بالرواية؟

ذكر صاحب الجواهر تفسيرين لها:

الأول: إنّه «يمكن كون المراد عقد الصلح ونحوه، مما لا يجوز إلا للإمام ﷺ أو منصوبه، لا ما نحن فيه»^(٢).

الثاني: «على أنه قيل: المراد بالذمة هنا العهد، والخفر النقض على وجه الاحتياط والإعظام لعهد الله تعالى؛ خوفاً من أن يتعرض لنقضه من لا يعرف حقّه من جهلة الأعراب وسواد الجيش. فالنهي عنه نهي تنزيه»^(٣).

أقول: التفسير الثاني هو الأرجح والأقرب إلى ظاهر الخبر. وأما الأول فلا يبعد أنه خلاف الظاهر؛ فإنّ ما نهاهم أن يفعلوه باسم الله واسم رسوله أجاز لهم أن يفعلوه باسمهم، فلو كان الغرض نهيهم عن الصلح؛ لأنه بيد الرسول ﷺ، لما صحّ لهم إجراء الصلح رأساً، لا باسمهم ولا باسم الرسول.

ز. هل ثمة عدد للمؤمنين من قبل أفراد المسلمين؟

لا يخفى أنه إذا كان معطي الأمان هو الإمام فله أن يمنح الأمان العام، فضلاً عن الأمان الخاص، ولا ينحصر أمانه بعدد؛ لكون ذلك من مصالح المسلمين المناطة بنظره. وقد أمّن النبي ﷺ يوم الفتح عموم أهل مكة. وأما آحاد المسلمين فهل هم كذلك، أي إنّ لهم أن يؤمنوا من شأؤوا، أو أنّ أمانهم محدودٌ بعددٍ معين؟

اتجاهان فقهيان

ذهب مشهور الفقهاء إلى أنه لا يحقّ للأفراد على المشهور أن يزيدوا على عشرة أفراد أو قريب من ذلك؛ وثمة من توسع فمنح أفراد المسلمين حقّ إعطاء الأمان لأهل قرية أو حصن. قال الشيخ الطوسي: «..فإن كان العاقد الإمام جاز أن يعقده لأهل الشرك كلهم في جميع البقاع والأماكن؛ لأنّ إليه النظر في مصالح

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣٠.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٩٨.

المسلمين، وهذا من ذلك. وإن كان العاقد خليفة الإمام على إقليم فإنه يجوز له أن يعقد لمن يليه من الكفار، دون جميعهم؛ لأن إليه النظر في ذلك دون غيرها. وإن كان العاقد آحاد المسلمين جاز أن يعقد لآحادهم والواحد والعشرة، ولا يجوز لأهل بلد عام، ولا لأهل إقليم؛ لأنه ليس له النظر في مصالح المسلمين^(١). وقال العلامة: «يجوز لواحد من المسلمين أن يذمّ لواحد من الكفار، ولعشرة، لا عامًّا ولا لأهل إقليم. وهل يذمّ لقرية أو حصن؟ قيل: نعم، وقيل: لا. احتج الأولون بأن عليًا - عليه السلام - أجاز ذمام الواحد لحصن من الحصون. والأقرب المنع؛ لقوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [الحجرات: ١]. وفعل عليٌّ عليه السلام لا باعتبار وجوب القبول، بل ابتداءً^(٢).

هذا، ولكن ثمة اتجاه آخر في المسألة، وهو ما ذهب إليه السيد الخوئي، فقد خالف في ذلك، ورأى أن أمان الفرد المسلم لا ينحصر بما ذكر؛ تمسكًا بإطلاق الروايات. قال: «المعروف بين الأصحاب أن حق الأمان الثابت لآحاد من المسلمين محدود إلى عشرة رؤوس من الكفار وما دونهم، فلا يحقّ لهم أن يعطوا الأمان لأكثر من هذا العدد. ولكن لا دليل على هذا التحديد، فالظاهر أن لواحد من المسلمين أن يعطي الأمان لأكثر من العدد المزبور؛ لأجل المناظرة في طلب الحق؛ وقد ورد في معتبر مسعدة بن صدقة أنه يجوز لواحد من المسلمين إعطاء الأمان لحصن من حصونهم»^(٣).

والاتجاهان المذكوران موجودان أيضًا في الفقه السنّي. فجمهور فقهاءهم ذهبوا إلى التفصيل بين أمان الإمام وأمان آحاد المسلمين؛ أما «أمان الإمام: يَصِحُّ أَمَانُ الْإِمَامِ لِجَمِيعِ الْكُفَّارِ وَآحَادِهِمْ؛ لَأَنَّهُ مُقَدَّمٌ لِلنَّظَرِ وَالْمَصْلَحَةِ، نَائِبٌ عَنِ الْجَمِيعِ فِي جَلْبِ الْمَنَافِعِ وَدَفْعِ الْمَضَارِّ. وَهَذَا مَا لَا خِلَافَ فِيهِ. وَأَمَّا أَمَانُ آحَادِ

(١) المبسوط، ج ٢، ص ١٤.

(٢) مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٣٩٦.

(٣) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧٦.

المُسْلِمِينَ: يَرَى جُمْهُورُ الْفُقَهَاءِ أَنَّ أَمَانَ أَحَادِ الْمُسْلِمِينَ يَصِحُّ لِعَدَدِ مَحْصُورٍ، كَأَهْلِ قَرْيَةٍ صَغِيرَةٍ وَحِصْنٍ صَغِيرٍ، أَمَّا تَأْمِينُ الْعَدَدِ الَّذِي لَا يَنْحَصِرُ فَهُوَ مِنْ خَصَائِصِ الْإِمَامِ». وفي المقابل «ذَهَبَ الْحَنَفِيُّ إِلَى أَنَّ الْأَمَانَ يَصِحُّ مِنَ الْوَاحِدِ، سَوَاءً أَمَّنَ جَمَاعَةً كَثِيرَةً أَوْ قَلِيلَةً أَوْ أَهْلَ مِصْرٍ أَوْ قَرْيَةٍ، فَلَيْسَ حِينَئِذٍ لِأَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ قِتْلُهُمْ»^(١).

وهناك كلام للمحقق الحلي، في «نُكَّتِ النِّهَايَةِ»، قد يظهر منه أنه ليس للواحد أن يذم أكثر من شخص واحد؛ حيث قال، في تعليقه على كلام صاحب النِّهَايَةِ - الذي جاء فيه: «يجوز للإمام أن يذم لقوم من المشركين، ويجوز له أن يصالحهم على ما يراه، ولا يجوز لأحد أن يذم عليه (أي الإمام عليه السلام) إِلَّا بِإِذْنِهِ»^(٢) -: «إن النهي أن يذم الواحد لقومه فهذا لا يمضي ذمامه على الإمام، أما إذا أذم للواحد مضى ذمامه على الكل»^(٣).

ولكنْ اعترض في الجواهر على هذا التفسير لكلام الشيخ، قائلاً: «وفيه أنه بناءً على اعتبار الأحاد في الذمام، وفرض خروج القوم عن الأحاد؛ لكثرتهم، لم يَمْضُ لا على الإمام عليه السلام، ولا على غيره». ثم أضاف صاحب الجواهر: إنه «يمكن أن يكون الشيخ نظر إلى ما في خبر مسعدة، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن النبي صلى الله عليه وآله، في آداب السرايا، إلى أن قال: «وإذا حاصرتم أهل حصن فأرادوك على أن تنزلهم على ذمّة الله وذمّة رسوله فلا تنزلهم، ولكنْ أنزلهم على ذمكم وذمم آبائكم وإخوانكم؛ فإنكم إن تخفروا ذمكم وذمم آبائكم وإخوانكم كان أيسر عليكم يوم القيامة من أن تخفروا ذمّة الله وذمّة رسوله». ولكنْ فيه أنه يمكن كون المراد عقد الصلح ونحوه، مما لا يجوز إلا للإمام عليه السلام أو منصوبه، لا ما نحن فيه»^(٤).

(١) الموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ٦، ص ٢٣٥.

(٢) النِّهَايَةِ ونكتها، ج ٢، ص ١٣.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٩٨.

مبنى البحث وأدلة الطرفين

أقول: لا وجه للحديث عن استقلال الأفراد بمنح الأمان العام، بناءً على الوجه المتقدم من أن منح الأمان بيد الإمام، وليس بيد الأفراد؛ فإنه لا يصح أمانهم ولو في الأفراد القلائل. نعم، لو أذن الإمام بذلك لأحد من الناس صح أمانه ولو كان عامًّا؛ تبعًا للإذن. وإنما يكون الحديث عن أمان الأفراد وجهًا على الرأي المشهور والمعروف، الذي لا يشترط إذن الإمام في أصل الأمان، وإنما يرى أن لأحد المسلمين أن يجيروا الحربي.

ولعل الذي ألجأ الفقهاء إلى تقييد أمان الأفراد بعدد محدد، وهو عشرة فما دون، هو صعوبة الالتزام بأن للفرد الواحد أن يؤمن جميع المحاربين، والذين قد يبلغ عددهم عشرات الآلاف أو أكثر؛ لأننا نجزم أن هذا الأمر لا يخضع لاجتهادات عامة أفراد المسلمين، وعلى حدّ تعبير الرواية لـ «أدناهم»، فهذا الأمر له لوازم خطيرة، وتداعيات أمنية وغيرها، وغالبًا لا ينفك عن ذلك.

وكيف كان، فالمهم هو النظر في أدلة الذين أطلقوا ولم يقيّدوا الأمان بعدد: إن ما يستدل به لذلك هو إطلاقات أدلة الأمان؛ حيث لم تحدد المستأمنين بعدد خاص. مضافًا إلى معتبرة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، «أنّ عليًّا عليه السلام أجاز أمان عبد مملوك لأهل حصن من الحصون، وقال: هو من المؤمنين»^(١). وقوله عليه السلام: «هو من المؤمنين» إشارة إلى أنه يندرج في قوله عليه السلام، متحدًا عن المؤمنين: «يسعى بذمتهم أدناهم». وقد استدلل بها السيد الخوئي.

ولكننا لا نرى صحة هذا الاستدلال:

أما المطلقات فلا يبعد انصرافها عن ذلك؛ لاحتفافها بقرينة مقامية ارتكازية، وهي أن العرف العقلاني العام لا يوكل أمر التأمين العام إلى الأفراد؛ لأن ذلك من القضايا الحساسة التي تتصل بمصالح النظام العام، فيكون أمرها موكولاً إلى الحاكم.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣١، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٠.

وأما رواية مسعدة فيرد عليها الاعتراض نفسه. وقد اعترض عليها العلامة باعتراضٍ آخر، وهو ما تقدّم، من أنّ «فعل عليّ عليه السلام لا باعتبار وجوب القبول، بل ابتداء»، أي إنه لولا إجازته عليه السلام لما نفذ أمان المملوك.

ولكن اعتراضه هذا قد يُدفع بأن عليّاً عليه السلام علل نفوذ أمان المملوك بأنه من المؤمنين، في إشارة إلى قول رسول الله ﷺ وهو يصف المؤمنين: «يسعى بذمتهم أدناهم»، ما يعني أنّ مناط النفوذ هو هذا، وليس إجازة عليّ عليه السلام، وإجازته هي لدفع توهم خروج العبد عن حق إعطاء الأمان.

ولكن مع ذلك لا مفرّ من حملها على الحصن ذي العدد القليل؛ لما قلناه من القرينة؛ على أن الرواية ليست في صدد البيان من جهة عدد أهل الحصن ليطمسك بإطلاقها، وإنما هي بصدد البيان من جهة نفوذ أمان العبد.

ومما يشهد لكون الأمان العام بيد القيادة العليا أننا قد رأينا أبا سفيان سعى - بعد ردّ النبي ﷺ له يوم جاء باسم قومه مستجيرًا وراغبًا بتجديد عقد الصلح - إلى أن يجد شفيعًا له عند الرسول، فجاء إلى أبي بكر وعمر وعليّ وفاطمة، فلم يُجِدْه ذلك نفعًا، حتى طلب شفاعته أحد الحسنين عليهما السلام وهما طفلان صغيران، وقد كان جواب فاطمة عليها السلام له واضحًا: «ما يجير أحدٌ على رسول الله ﷺ»^(١).

إن قلت: كيف نجمع بين قولها عليه السلام: «لا يجير على رسول الله أحدٌ» وبين قول رسول الله ﷺ: «يسعى بذمتهم أدناهم»؟

قلت: إنّ عبارة «لا يجير على رسول الله أحدٌ» تعني أنّه لا يمكن أن يجير أحدٌ باسم رسول الله عندما يكون الجوار من شأنه الخاص، كما هو الحال في المقام، فلا ينافي ذلك أنه إذا جار المسلم - حيث يجوز له الجوار - يكون جواره نافذًا على جميع المسلمين.

ولكن ابن كثير نقل عن السهيلي أنه «قال: وجه الجمع بينهما بأن المراد

(١) الإرشاد، ج ١، ص ١٣٤، المغازي، للواقدي، ج ٢، ص ٧٩٤، البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٤، ص ٣٢٠، السيرة النبوية، لابن هشام ج ٤، ص ٨٥٦، تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٣٢٦.

بالحديث من يجير واحداً ونفراً يسيراً؛ وقول فاطمة في من يجير عدداً من غزو الإمام إياهم فليس له ذلك»^(١).

وخلاصة القول: إننا - بناءً على مشروعية أمان الأفراد دون حاجة إلى إذن الإمام، وذلك بغرض الاستماع إلى كلام الله، كما رجّحنا - نرجّح مقالة المشهور من تحديد ذلك بعدد قليل؛ لما قاله العلامة، من أنه ليس للفرد النظر في مصالح المسلمين العامة. وأما منح الفرد الأمان لبعض المحاربين لغرض دعويّ فلا مفرّ من القول به؛ لقيام الدليل عليه، لكن هذا الدليل لا بد من حمله على ما قلناه من الأمان الخاص لأفراد معدودة، دون الأمان العام؛ فإنّ الأخير يعدّ من مصالح الأمة، فلا يناط بالأفراد. كما أنّ الأخبار التي تعطي الأمان للأفراد منصرفه عن الأمان العام. وربما يقال: إنّ تلك الأخبار محمولة على التدبيرية، بلحاظ ما كان يناسب الحال في زمن صدورها، فتأمل.

ح. مدة الأمان

هل للأمان مدّة محددة أم أنه مفتوح من حيث الزمان؟

أولاً: أقوال الفقهاء

صريح العلامة الحلي أنّ مدته هي سنة فما دون، وقال في التذكرة: «شرط الأمان أن لا يزيد على سنة إلا مع الحاجة، ويصحّ على أربعة أشهر وفوق ذلك إلى السنة. وللشافعي فيما بين السنة وأربعة أشهر قولان»^(٢).

وقال في قواعده: «ولا يعقده أكثر من سنة إلا للحاجة»^(٣)، وعلق الكركي على هذه العبارة قائلاً: «إجماعاً»^(٤).

أقول: دعواه الإجماع غريبة؛ إذ يلاحظ أننا لم نجد لهذا الإجماع عيناً ولا أثراً،

(١) البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٤، ص ٢٢٠.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٩٨.

(٣) قواعد الأحكام، ج ١، ص ٥٠٣.

(٤) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤٣٢.

لا عندنا ولا عند السُّنة، ولهذا جاء في الموسوعة الفقهية (الكويتية): «لم يتعرّض أكثر الفقهاء لتحديد مدّة الأمان، وما يظهر من كلماتهم إنّما هو عدم التحديد؛ ولعلّه لإطلاق الأدلّة الشامل للسنة أو أكثر»^(١). وقد أشار السيد عبد الأعلى السبزواري في تعريفه المتقدّم للأمان إلى أن ثمرته التأمين «في مدّة؛ لمصلحة»^(٢)، دون أن يحدد سقف المدّة.

هذا، ولكنّ العلامة الحلي قال في محل آخر: «..فلو عقد الحربيّ الأمان؛ ليسكن في دار الإسلام، وجب الوفاء له»^(٣)، وظاهر السكنى أنّ الإقامة دائمة. وقال: «ويجوز أن يعقد الأمان لرسول المشركين وللمستأمن؛ لأنّ النبي ﷺ كان يؤمّنُ رسل المشركين؛ ولأنّ الحاجة تدعو إلى المراسلة، ولو قتلوا رسلهم لقتلوا رسلنا، فتفوت المصلحة. ولا تقدر مدة العقد لهما بقدر، بل يجوز مطلقاً ومقيداً بزمان طويل أو قصير؛ نظراً إلى المصلحة»^(٤). فالأدلة مطلقة ولا موجب لتحديدّها بحدّ زمني، وإنّما الذي يحكم الأمر هو المصلحة.

هذا ما عليه فقهاء الإمامية. وأما عند سائر المذاهب؛ فقد نصّ الحنفية على مدة سنة أيضاً، قال: العيني: «وإذا دخل الحربيّ إلينا مستأمناً لم يمكن أن يقيم في دارنا سنة، ويقول له الإمام: إن أقمت تمام السنة وضعت عليك الجزية. والأصل فيه أن الحربيّ لا يُمكن من إقامة دائمة في دارنا إلا بالاسترقاق أو الجزية؛ لأنّه يصير عينا لهم، وعوناً علينا، فيلحق المضرة بالمسلمين؛ ويمكن من الإقامة اليسيرة؛ لأنّ في منعها قطع الميرة والجلب، وسد باب التجارة، ففصلنا بينها بسنة؛ لأنّها مدة تجب فيها الجزية، فتكون الإقامة لمصلحة الجزية»^(٥). وجاء في بعض

(١) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليه السلام، ج ١٧، ص ٤١ - ٤٢.

(٢) مهذب الأحكام، ج ١٥، ص ١٣١.

(٣) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٤٩.

(٤) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٦، ونحوه ما ذكره في منتهى المطلب، ج ١٤، ص ١٢٢.

(٥) البناية شرح الهداية، للعيني، ج ٧، ص ٢٠٧. وعلى السُّنة نصّ فقيه حنفي آخر، وهو ابن

نجيم، البحر الرائق، ج ٥، ص ١٧٠.

الموسوعات الفقهية: «نص الحنفية، وفي قول للشافعية، أن مدة الأمان لا تبلغ السنة، ويجوز ما دون السنة، كشهر أو شهرين؛ وقال الحنابلة: يشترط أن لا تزيد مدة الأمان على عشر سنين؛ وعند الشافعية يجب أن لا تزيد مدة الأمان على أربعة أشهر، فإن زاد عليها بطل الزائد»^(١).

ثانياً: مستند التوقيت بالسنة

يستند الرافضون للتوقيت إلى أنه لا دليل عليه، بل الأدلة مطلقة، والأمر راجع للمصلحة أو عدم المفسدة، فهل من دليل يمكن أن يذكر للقائلين بالتوقيت؟

أما التوقيت الخاص، أعني التوقيت بسنة أو أربعة أشهر فما دون، فليس في النصوص ما يدل عليه. وما يمكن أن يوجه به ذلك:

الوجه الأول: ما تقدم عن العيني، من أن السنة هي الحد الفاصل بين عقد الذمة وعقد الأمان، فالذمي يجب عليه الجزية في كل سنة، فإذا كان المستأمن سيمكث سنة فما يزيد فعليه أن يصبح ذمياً، ويدفع الجزية.

ولكن يرد عليه: إن ما ذكر مجرد رأي استحساني لا دليل عليه؛ فالمستأمن له وضعية قانونية مختلفة، ولا دليل على ضرورة أن يتغير وضعه القانوني على رأس السنة؛ ليتساوى مع الذمي، بل يمكن أن يستمر بعدها على أمانه.

الوجه الثاني: «لعل التحديد بسنة مرجعه إلى قياس الأمان على الصلح؛ حيث ذهب بعض الفقهاء إلى أنه لا يزيد على الأربعة أشهر، وبعضهم إلى عدم زيادته على السنة، فإذا كان الصلح كذلك فالأمان دونه، فلا يزيد عليه في المدة»^(٢).

لكن يناقش فيه بأنه لو صحَّ التحديد بأربعة أشهر في المقيس عليه، وهو لا يصحّ، فلا يصحّ القياس عليه؛ لكونه قياساً مع الفارق؛ لاختلاف الوضعية القانونية للأمان عن الصلح.

(١) موسوعة الفقه الإسلامي المقارن، للسيد محمود الهاشمي الشاهرودي، ج ٣، ص ٣٥٢.

(٢) موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت (عليهم السلام)، ج ١٧، ص ٤١ - ٤٢.

ثالثاً: صحة مبدأ التوقيت

لكنّ ما تقدم لا يلغي أنّ أصل التوقيت في الأمان هو الأقرب، دون أن يحدّد بسقف زمني؛ إذ تخضع المدة للمصالح المتغيرة. ويمكن أن يستدل على مبدأ التوقيت:

أولاً: بالآية؛ فإنّ قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّلِعْهُ مَأْمَنَهُ﴾ ظاهر في أنّ مدة الأمان تنتهي بانتهاء غرضه، وهو الاستماع لكلام الله تعالى، فما دام لم يقتنع بالإسلام لا يبقى له أمان، ولذا وجب رده إلى مأمنه.

ثانياً: لا يبعد القول: إنّ طبيعة عقد الأمان عرفاً هي طبيعة مؤقتة، فهو تأمين مؤقت، إلى أن يرجع الشخص إلى دياره. وإذا أراد المستجير الإقامة الدائمة في الديار الإسلامية فلا بدّ من تسوية وضعه بصيغة أخرى تنظم وضعه القانوني داخل الدولة، وهي عقد التعاهد الذمي أو غيره. فلا يكون وضعه القانوني مختلفاً عن غيره ممن هو قاطن في ديار المسلمين، وإلا لو منح الإقامة الدائمة على وضعية الأمان لصرنا أمام مفارقة لا تخلو من غرابة، وهي أنّ غير المسلم الوافد من خارج البلاد، والذي يريد الإقامة فيها، سيكون أفضل حالاً من المواطن غير المسلم؛ إذ يُعفى المستأمن من الضريبة المالية (الجزية)؛ لأنه لا جزية على المستأمن، بينما المواطن غير المسلم، والذي هو من أهل الديار في الأصل، يلزم بدفع الضريبة بعنوان الجزية أو غيرها!

وما ذكرناه من أنّ اللاجئ إذا أراد الإقامة الدائمة فعليه أن ينخرط في وضعية قانونية أخرى غير الأمان هو ما جرّت عليه القوانين المعاصرة؛ فإنّ اللاجئ إلى دولة معينة إذا أراد الاستيطان في البلاد فإنهم يطلبون منه تسوية وضعه القانوني، ويخرج من صيغة اللجوء وعنوانه، ويتقدّم بطلب الاندراج تحت وضعية قانونية أخرى تنظم وضعه.

ط. شروط المؤمن

وقع الكلام بينهم في شروط المؤمن. ويهمني التطرّق إلى بعض الشروط، من

الذكورة والبلوغ والإسلام. والحديث عن هذه الشروط مبني على صحة صدور الأمان من الأفراد، وأنه لا يتوقف على إذن الإمام؛ وأما مع التوقف على إذنه فلا ضرورة لهذه الشروط؛ لأنه إذا صدر الإذن منه، وأمضى أمان المرأة أو الصبي أو غير المسلم، فلا ينبغي الشك في الصحة؛ لأن العبرة بإذنه.

الشرط الأول: الذكورة

ليست الذكورة شرطاً في الأمان. وقد ادعى الشيعة^(١) والسنة^(٢) الإجماع على صحة أمان المرأة؛ ونفى الشيخ^(٣) الخلاف عن قبول أمانها. أجل، ذكر الصنعاني أن جمهور العلماء على نفوذ أمان المرأة «إلا عند جماعة من أصحاب مالك، فإنهم قالوا: لا يصحّ أمان المرأة إلا بإذن الإمام»^(٤).

واستدلّ على نفوذ أمانها بوجهين:

أولاً: النصوص الخاصة بالدالة على نفوذ أمان المرأة، وهي أن أم هانئ أمنت^(٥) رجلاً من المشركين^(٦)، وأن زينب بنت رسول الله ﷺ أمنت زوجها أبا العاص.

وربما أشكل على ذلك بأن الروايات لا تدل على نفوذ أمانها لولا إمضاء رسول الله ﷺ له، كما ذكرنا ذلك سابقاً، وهذا ما دعا بعض المالكية إلى القول بأن أمان المرأة بحاجة إلى إجازة الحاكم؛ لحمل قوله ﷺ لأم هانئ: «قد أجزنا من أجزت» على أنه إجازة منه، فلو لم يجز لم يصح أمانها»^(٧).

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٨.

(٢) قال النووي: «قال ابن المنذر: أجمع أهل العلم على جواز أمان المرأة»، المجموع، ج ١٩، ص ٣٠٩.

(٣) المبسوط، ج ٢، ص ١٤.

(٤) سبل السلام، ج ٤، ص ٦١.

(٥) استدلل بها الشيخ في المبسوط، ج ٢، ص ١٤.

(٦) استدلل به في تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٨.

(٧) سبل السلام، ج ٤، ص ٦١.

ولكن في بعض الروايات أنه عليه السلام علّل أمان أم هانئ وابنته زينب بقوله: «يسعى بذمتهم أدناهم»^(١)، فلو صحّت هذه الإضافة لصح الاستدلال بالخبر؛ لأنّ ظاهر التعليل أنّ أمانها نافذ بسبب كونها من المؤمنين. ولكن مع ذلك فإنّ ثمة ما يشهد لكون إمضائه عليه السلام لأمان أم هانئ للتأسيس، وليس للتأكيد، وهو إقدام أمير المؤمنين عليه السلام على التعرّض لمن أجارته، فإنه لو كان أمانها نافذا لما تعرّض عليه السلام لمن أجارته.

ثانياً: الإطلاقات. وعمدتها قوله: «المُسْلِمُونَ إِخْوَةٌ، تَتَكَافَأُ دِمَاؤُهُمْ، وَيَسْعَى بِذِمَّتِهِمْ أَذْنَاهُمْ». وهو شامل للرجال والنساء. وفي رواية أخرى: «المؤمنون». وهذا الجمع وإن كان للمذكر السالم، وليس صريحاً بدخول النساء، خلافاً لما ذكر^(٢)، لكن من المعروف استخدامه في النصوص بما يشمل الرجال والنساء، وفقاً للقاعدة العربية بتغليب التذكير على التأنيث. ولدينا ما يشهد في الرواية للعموم، وهو أنّ ما في الرواية من أحكام، كجعل الأخوة بين المؤمنين، وتكافؤ الدماء، وأنهم يدّ على من سواهم، لا يختصّ بالرجال. ومع التشكيك فقاعدة اشتراك الأحكام بين النساء والرجال محكّمة، ولا يرفع اليد عنها إلا إذا قام دليل على أن الحكم خاصّ بالرجال أو النساء. ولا مقيّد لهذه المطلقات.

أجل، في قصة دخول أبي سفيان إلى المدينة لتجديد عهد الصلح، والواردة في العديد من المصادر، جاء في بعض الروايات أنّه دخل على فاطمة عليها السلام وكلمها في أن تجير بين الناس، فقالت: «إنّما أنا امرأة»^(٣). فهذا قد يعدّ شاهداً معارضاً لما تقدم، ويصلح لتقييد المطلقات.

ولكنّ هذه الإضافة «إنّما أنا امرأة» ليست واردة في كل الروايات؛ فلم يروها

(١) سنن سعيد بن منصور، ج ٢، ص ٢٣٤، واعتمد العلامة على هذه الرواية في أمان أم هانئ، تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٨. أما بالنسبة لزينب فراجع: السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٤٨٢، وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ١٦٦، والطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٨، ص ٣٣.

(٢) كتاب الجهاد، ص ٣٣٩.

(٣) إمتاع الأسماع، للمقرئ، ج ١، ص ٣٥٠، ودلائل النبوة، للبيهقي، ج ٥، ص ١٠.

الشيخ المفيد، كما أنّ لها تنمة في رواية الواقدي، وهي أنّ أبا سفيان طلب من السيدة الزهراء عليها السلام قائلاً: «أجيري بين الناس»، فكان جوابها: «إنما أنا امرأة، قال: إنّ جوارك جائز، قد أجازت أختك أبا العاص بن الربيع، فأجاز ذلك محمد^(١)، قالت فاطمة: ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وآله! وأبّت ذلك عليه^(٢). فلو صحّت فهذا يعني أنّ قولها عليها السلام: «إنما أنا امرأة» لم ترد من خلالها أنّ أمان المرأة غير نافذ، وإنما أرادت صرّفه عنها بهذه الكلمة الصادقة، ولكنها حمالة أوجه، ولهذا أرادت قطع محاولات، وحسمت الموقف فقالت له: إنّ الأمر لرسول الله صلى الله عليه وآله، وفي الرواية الأخرى: «لا يجير عليه أحد». ورواية الواقدي هذه تؤكد قصة أمان زينب لأبي العاص، ولذا احتجّ بها أبو سفيان، وهذا من دهائه.

الشرط الثاني: البلوغ

ومن الشروط التي ذكرت في المؤن: البلوغ.

قال الشيخ الطوسي: «والصبي والمجنون لا يصحّ أمانها؛ لأنها غير مكلفين، فإنّ أغرّ مشركٌ بمراهق فأمنه، ودخل بأمنه، فالأمان فاسد، ولكن لا يجوز التعرض له قبل أن يردّ إلى مأمنه^(٣)».

وقال العلامة: «وكذا الصبي لا ينعقد أمانه وإن كان مميّزاً مراهقاً - وبه قال الشافعي وأبو حنيفة -؛ لرفع القلم عنه. وقال مالك وأحمد: يصحّ أمان المراهق؛ لقوله صلى الله عليه وآله: «إنما يجير على المسلمين أدناهم». وليس حجّة؛ لعدم إسلامه حقيقة، وإنما هو تمرين^(٤)».

أقول: ما استدل به لشرط البلوغ:

(١) وهذا لا ينافي نفوذ أمانها؛ لأن نفوذ أمان المسلم لا يلغي أن يكون للحاكم الأعلى حق نقضه إذا وجد أنه خلاف المصلحة العامة.

(٢) مغازي الواقدي، ج ٢، ص ٧٩٣.

(٣) المبسوط، ج ٢، ص ١٤.

(٤) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٩.

أولاً: إنَّ الصبيَّ مسلوب العبارة^(١).

ويردّه: أنه لا دليل على سلب عبارة المميز شرعاً، ولا عقلاً، ولا عقلاً. نعم، هو لا يؤخذ بها. نعم، لو كان الصبيّ غير مميز فلا عبرة بأمانه، إلا أن الكلام في الصبي المميز. إن سلب عبارة الصبيّ ادّعاء يحتاج إلى دليل، وأعتقد أن من قال بها استند إلى رفع القلم، وهو الدليل الثاني.

ثانياً: إنَّ الصبي غير مكلف، أو مرفوع عنه القلم؛ ففي خبر ابن ظبيان قال: «أتى عمر بامرأة مجنونة قد زنت، فأمر برجمها، فقال عليّ عليه السلام: أما علمت أن القلم يرفع عن ثلاثة: عن الصبيّ حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يفيق، وعن النائم حتى يستيقظ»^(٢)؛ وفي موثق عمّار الساباطي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عن الغلام متى تجب عليه الصلاة؟ قال: إذا أتى عليه ثلاث عشرة سنة، فإن احتلم قبل ذلك فقد وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم، والجارية مثل ذلك، إن أتى لها ثلاث عشرة سنة أو حاضت قبل ذلك فقد وجبت عليها الصلاة وجرى عليها القلم»^(٣).

ولكن يلاحظ عليه: إن هذا لا يمنع من قبول أمانه، ولا يقتضي سلب عبارته؛ لأن القلم المرفوع عنه ليس ظاهراً في نفي قلم الجعل والتشريع، بل يرجح أن المرفوع هو قلم المؤاخذه وكتابة السيئات. وذلك في الروايتين معاً؛ أما رواية ابن ظبيان فلأن السؤال فيها عن العقوبة الدنيوية، ويمكن تعميمها للعقوبة الأخروية، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإنه حيث كان الرفع فرع الوضع، والوضع تكليفاً غير معقول ليمكن رفعه، فإن المجنون وكذا النائم المذكورين في الرواية لا يعقل تكليفهما، فيكون المرفوع هو المؤاخذه. وأما موثق عمّار فلأن العطف في قوله: «وجبت عليه الصلاة وجرى عليه القلم» ليس عطف بيان، أو

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٩٤.

(٢) الخصال، ص ٩٤، وعنه وسائل الشيعة، ج ١، ص ٤٥، الباب ٤ من أبواب مقدمة العبادات.

(٣) تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ٣٨١.

تعميم بعد تخصيص، بل عطف متباينين؛ لأنَّ وجوب الصلاة عليه هو تعبير آخر عن جريان قلم التكليف عليه. ومن الواضح المركوز في الذهن التشريعي أنه إذا وجبت الصلاة عليه فسائر التكاليف ثابتة في حقه، فلا حاجة لمزيد بيان له، الأمر الذي يرجح أن المرفوع عنه هو قلم السيئات^(١).

ودعوى التمسك بإطلاق «رفع القلم»، ليشمل قلمي التشريع والمؤاخذه، مردودة بأن التمسك بالإطلاق فيما نحن فيه غير متيسر؛ لأنَّ التمسك بالإطلاق فرع وجود لفظ عام ثبت استخدامه في الاستعمالات في الجامع بين الفردين أو الأفراد، كلفظ العالم - مثلاً -، والذي يراد إثبات شموله للعادل والفاسق معاً؛ فإنه لفظ يستعمل في الفردين معاً، فأصالة الحقيقة تسمح بتعميمه، ويقال بتبعية القصد الجدّي للاستعمالي، وإذا شكَّ في إرادة فرد معين منه، وهو العادل، فينفي بالإطلاق ومقدمات الحكمة. ولكن في المقام اللفظ الذي يُراد التمسك بإطلاقه هو لفظ القلم، وهو لفظ لم يقصد به المعنى الحقيقي للكلمة، وإنما قصد به معنى مجازي، استعارية أو كناية، وعليه فلا يسعنا إثبات إرادة الجامع من خلال أصالة الحقيقة، وتطابق القصد الجدّي للقصد الاستعمالي، وعليه لا يسعنا والحال هذه الانتقال إلى مرحلة نفي التقييد، والذي يمكن إثباته بالاستناد إلى قرينة الحكمة^(٢).

ثالثاً: إنَّ مطلقات الأمان أخذ فيها قيد الرجل^(٣) أو المسلم، والصبي لا يدخل «في لفظ الرجل والمسلم»، كما قال في الجواهر^(٤).

(١) وإلى هذا أشار الشيخ مرتضى الحائري؛ قال تعليقاً على الرواية: «ومن المعلوم أنه لم يكن إيجاب أمور آخر غير الصلاة محتاجاً إلى التوضيح؛ لوضوح ذلك عند المسلمين، فإنه إن كان مكلفاً يجب عليه جميع التكاليف، وإلا لم تجب عليه الصلاة، فالتردد أن المقصود هو قلم المؤاخذه، الذي في الرتبة المتأخرة عن الجعل»، الخمس، ص ٤٢٠.

(٢) وقد أوضح هذا المعنى أستاذنا السيد الحائري، فقه العقود، ج ٢، ص ١٥٣ - ١٥٤.

(٣) جاء ذلك في رواية عبد الله بن سُلَيْمَانَ الْمُتَقَدِّمَةِ قَالَ: «سَمِعْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام يَقُولُ: مَا مِنْ رَجُلٍ آمَنَ رَجُلًا...».

(٤) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٩٤.

ويردّه: أما بالنسبة لوصف الرجل في الرواية - بصرف النظر عن ضعفها - فهو ليس وصفًا احترازيًا، بل هو مذكور من باب المثال أو الغلبة الخارجية، فلا يراد به الاحتراز عن الصبي، كما لا يراد به الاحتراز عن المرأة. ولذا لم يستشكل في الجواهر في قبول أمان المرأة^(١)، مع أنه لو كان احترازيًا فيحترز به عن الصبي وعن المرأة معًا. وأما وصف المسلم فهو يصدق على الصبي المميز؛ إذ ليس من شرط الإسلام البلوغ، فإنّ النصوص دلّت على أنّ كل مَنْ تشهد الشهادتين فهو مسلم، كما أنّ وجوب المعرفة وما يتبعها من الأصول عقلي - من باب وجوب شكر المنعم -، ولا فرق في نظر العقل بين البالغ والصبيّ المميز^(٢)؛ قال في مفتاح الكرامة: «إنّ علماءنا لا يختلفون في إسلام الصبيّ المميز المتولّد من مسلمين أو أحدهما»^(٣).

رابعًا: ومما قد يستدل به على عدم نفوذ أمان الصبي قول السيدة الزهراء عليها السلام في خطاب أبي سفيان لما طلب منها أن تسمح لابنها أن يجير بين الناس: «ما بلغ بُنيّاي أن يجيرا بين الناس»، كما في رواية الإرشاد^(٤)؛ وفي المغازي: «مُرِّي أحد بنيك يجير بين الناس! قالت: إنهما صبيان، وليس مثلهما يجير»^(٥)؛ ونحوه ما ذكره المقرئ^(٦)، وكذا ابن عبد البر^(٧). وفي تاريخ ابن هشام والطبري: «يا بنت محمد، هل لك أن تأمري بُنيّك هذا فيجير بين الناس فيكون سيد العرب إلى آخر الدهر؟ قالت: والله ما بلغ بنيّ ذلك أن يجير بين الناس، وما يجير على رسول الله أحد»^(٨). لكن لو صحّت الرواية فإنه يمكن القول: إنّ الزهراء عليها السلام جرت على قاعدة

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٩٥.

(٢) مصباح الهدى في شرح العروة الوثقى، ج ٢، ص ٣٦٣.

(٣) مفتاح الكرامة، ج ٥، ص ٢٥١.

(٤) الإرشاد، ج ١، ص ١٣٣.

(٥) مغازي الواقدي، ج ٢، ص ٧٩٣ - ٧٩٤.

(٦) إمتاع الأسماع، ج ١، ص ٣٥٠.

(٧) الدرر، ص ٢١٣.

(٨) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٤، ص ٨٥٦، وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ٣٢٦.

الإلزام؛ فإن العرب لا يقبلون أمان الصبي غير المميز، والحسن عليه السلام كان في سنٍّ صغيرة جدًّا، فهو قد وُلِدَ في ١٥ رمضان من السنة الثالثة من الهجرة، ومجيء أبي سفيان كان قبل فتح مكّة، وفتحها كان في السنة الثامنة، فلعل الحادثة جرت في السنة السابعة، فيكون عمر الحسن حينها أربع سنوات، وفي رواية ابن هشام عن دخول أبي سفيان بيت فاطمة عليها السلام: «وعندها حسن بن عليّ، غلام يدبّ بين يديها»^(١).

وهكذا اتضح أنه لا مانع من قبول أمان الصبي المميز؛ لدخوله في عموم «يسعى بذمتهم أدناهم». ودعوى أنّ الأمان هو من الأمور الخطيرة، فلا يقبل أمان الصبي ولو كان مميزًا، مدفوعةً بأن إذا كان الأمان - كما هو المفروض - من أجل الاستماع إلى كلام الله فقد يقال: إنه مبني على التسامح؛ لأنّ الغرض فتح باب الهداية، ولذا قبل أمان العبد؛ ويشهد لذلك تعبير «يسعى بذمتهم أدناهم» الوارد في الرواية، والذي يشي بعدم التشدد في الأمر؛ ويشهد له أيضًا أنّه لا يشترط في المسلم المؤمن مواصفات خاصة، كالعدالة أو غيرها.

الشرط الثالث: الإسلام

قال العلامة: «ولا ينعقد أمان المجنون، ولا الصبيّ وإن كان مميزًا، ولا المكْرَه، ولا زائل العقل؛ بنوم أو سكرٍ أو إغماء، ولا أمان الكافر وإن كان ذميًّا»^(٢). وقال أيضًا: «وأما الكافر فلا ينعقد أمانه وإن كان ذميًّا؛ لأن النبي صلى الله عليه وسلم قال: «ذمة المسلمين واحدة، يسعى بها أدناهم»، فجعل الذمة للمسلمين؛ ولأنه متّهم على المسلمين»^(٣).

وقال أبو بكر الكاساني: «فلا يصح أمان الكافر وإن كان يقاتل مع المسلمين؛ لأنه متّهم في حق المسلمين، فلا تؤمن خيانتَه؛ ولأنه إذا كان متّهمًا فلا يدري أنه

(١) السيرة النبوية، ج ٤، ص ٨٥٦.

(٢) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٤٧.

(٣) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٨٩.

بنى أمانه على مراعاة مصلحة المسلمين من التفرق عن حال القوة والضعف أم لا، فيقع الشك في وجود شرط الصحة، فلا يصح مع الشك»^(١).

أقول: ما ذكره الكاساني لا يصلح مانعاً؛ لأنه مبني على نظرة تخوينية تشكك في إخلاص الآخر، وهذا الأمر ليس مطّرداً، فقد نجد فيهم أشخاصاً كثيرين مخلصين. ثم إنه هل يعقل أن يؤمن على القتال معنا ولا يؤمن على تأمين الآخر؟! كما أن هذا الهاجس يمكن التغلب عليه بدراسة حال من يُشكّ في إخلاصه، فإن بدت علامات تساعد على الشك فيه وأن له أهدافاً غير سليمة ألغي أمانه؛ لأن إعطاء الأمان للأفراد لا يمنع من الالتزام بأنّ للحاكم حقّ نبذ الأمان إذا استراب في الأشخاص، كما ذكرنا سابقاً عند الحديث عن النبذ.

وأضعف من ذلك ما في رسالة الدعائم، عن أبي جعفر عليه السلام: «وإن آمنهم ذمّي أو مشرك كان مع المسلمين في عسكرهم فلا أمان له»^(٢)؛ لأنه خبر مرسل لا يعول عليه.

ويكفي في الاستدلال على المطلوب أن النصوص المشرّعة للأمان قد لا يكون فيها دلالة على نفي مشروعية أمان غير المسلم، لكنها تخاطب المؤمنين، وليس لدينا ما يكون بإطلاقه شاملاً لغير المسلمين من أهل الذمة، فلا يكون أمانهم نافذاً.

ولكن قد يقال: إنه على القول المختار - من كون زمام الأمان بيد الإمام إلا في الأمان لغرض ديني فإنه يتسنى للفرد منحه في حدود ضيقة - إن كان الأمان لغير الاستماع لكلام الله فكلاهما - المسلم والذمي - ممنوع منه؛ وأما إذا كان للاستماع لكلام الله فلو حصل وأقدم الذمي على تأمين الكافر من أجل هذا الغرض (وإن كان ذلك بحسب العادة مستبعداً) فقد يُقال عندها: بما أن الغرض هو الاستماع لكلام الله تعالى فلا فرق بين أن يكون المؤمن هو المسلم أو الذمي؛ لأنّ المهم هو

(١) بدائع الصنائع، ج ٥، ص ١٠٦.

(٢) مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ج ١١، ص ١٢٩.

فتح باب أمام الهداية، فتأمل.

وليس من شرط المؤمن الحرية؛ تمسكاً بالعمومات من جهة؛ ولما ورد في معتبرة مسعدة بن صدقة عن أن علياً أجاز أمان عبدٍ لأهل حصن من الحصون من جهة ثانية. وقد تقدم الكلام في ذلك مسبقاً.

ي. محله وما يدخل في الأمان

في هذه النقطة نتناول أمرين:

الأمر الأول: محل الأمان

عرفت في النقطة الأولى أن محل الأمان هو الحربي، فيخرج منه الذمي ومن كان له أمان خاصّ بعنوانه، كالرسول، وذكروا أنه يخرج منه أيضاً الحربي بعد الأسر.

قال الشيخ الطوسي: «وأما بعد الأسر فلا يصحّ الأمان من آحاد المسلمين، والحكم فيه إلى الإمام»^(١). وقال العلامة: «الوقت: وإنما يصحّ قبل الأسر، فلو أذمّ المسلم بعد أن استوسر الحربي لم يصحّ، ويصحّ قبله، وإن أشرف جيش الإسلام على الظفر، مع المصلحة»^(٢).

قال المحقق الحلي: «فوقته قبل الأسر»^(٣)، وعلق في الجواهر على هذه العبارة قائلاً: «بلا خلاف أجده فيه، فلا يجوز لآحاد الناس بعده، بل في المنتهى نسبة ذلك إلى علمائنا والشافعي وأكثر أهل العلم»^(٤).

وما ذهب إليه فقهاؤنا صحيحٌ. لكن ما الوجه في ذلك؟

اعتمد في الجواهر على «ظهور الأدلة في غير الحال المزبور حتّى من الذي أسره»^(٥)، وبعبارة أخرى: إنّ حالة ما قبل الأسر هي منصرف أدلة الأمان.

(١) المبسوط، ج ٢، ص ١٥.

(٢) قواعد الأحكام، ج ١، ص ٥٠٣.

(٣) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٣٩.

(٤) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ١٠٠.

(٥) المصدر نفسه، ج ٢١، ص ١٠٠.

ويمكن تقريب الانصراف ببيان آخر، وهو: إنه على المختار لا حاجة لأمان الأسير؛ لأن المحارب بعد أن يتعنون بعنوان الأسير يجب حفظه، ويمنع قتله، كما مر معنا، فيصبح آمناً بحكم الله تعالى؛ لكونه أسيراً، ومن آمنه الله فلا حاجة معه لأمان العبد، إلى أن يرى الإمام فيه رأيه. وبعد ذلك، فإن أمام الإمام - على المختار - خيارين، وهما: المنّ؛ والفداء. وعليه فما حاجته إلى الأمان؟! نعم، على المشهور من أن للإمام قتل الأسير قد يقال: إن تأمينه ينفع في إسقاط القتل عنه، بحيث يغدو الأمام أمام خيارين فقط، وهما: المنّ؛ والفداء. ولكن حتى على هذا لا يبعد أن يُدعى الانصراف.

وفي المقابل، فإن بعض الفقهاء ذكروا أن زينب بنت رسول الله ﷺ قد أمنت زوجها أبا العاص بن الربيع بعد الأسر، ولكنهم ردّوا ذلك بأن أمانها لم يكن نافذاً إلا بعد إمضاء رسول الله له؛ قال في الجواهر: «وأمان زينب زوجها أبا العاص بن الربيع بعد الأسر إنما صحّ لإجازة النبي ﷺ إياه؛ ضرورة أن له الأمان بعد الأسر، كما أن له إطلاقه»^(١).

ولكننا لسنا بحاجة إلى هذا التوجيه؛ لأن ما نُقل بأن أمانها له كان بعد الأسر غير صحيح. وقد وقع الشيخ الجواهري في الاشتباه، وتبعه على ذلك آخرون، كما أسلفنا سابقاً؛ فإن قضية أمانه حدثت في مناسبة أخرى غير مناسبة أسره. فحادثة الأمان وردت في روايات تشير إلى حادثة فراره من جيش المسلمين الذين تعقبوا القافلة التي هو فيها، ولجؤه إلى زينب التي كانت حينها في المدينة، ومن ثم طلبه الأمان منها؛ وأما قضية الأسر فقد حدثت يوم بدر، ويومها كانت زوجته زينب لا تزال في مكة.

الأمر الثاني: ما يدخل فيه

قال الشيخ الطوسي: «إذا دخل الحربي دار الإسلام، فعقد لنفسه الأمان، فإنه يعقد لنفسه ولماله على طريق التبعية»^(٢).

(١) جواهر الكلام، ج ١٢، ص ١٠٠.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ١٥.

وقال القاضي ابن البرّاج: «وإذا دخل الحربي دار الإسلام في تجارة، بأمان رجل من المسلمين على نفسه وجميع أسبابه، كان آمناً على نفسه وماله وعلى من يكون في صحبه، من قرابة وغيرها، سواء خرجوا مجتمعين في دفعة واحدة أو متفرّقين»^(١).

وقال العلامة: «إذا نادى المشركون بالأمان، وكانت المصلحة تقتضيه، آمنهم، وإلا فلا. فإذا طلبوا الأمان لأنفسهم كانوا مأمونين على أنفسهم. وللشافعي في السراية إلى ما معه من أهل ومال لو قال: أمنتك قولان. ولو طلبوا أماناً لأهلهم، فقالوا: آمنوا أهلينا، فقال لهم المسلمون: آمنهم، فهم فيء، وأهلهم آمنون؛ لأنهم لم يذكروا أنفسهم صريحاً، ولا كناية، فلا يتناولهم الأمان»^(٢).

ولكن الشيخ جعفر كاشف الغطاء أدخل الزوجة والأولاد والخدم، قال: «ومع الإطلاق يدخل العرض والأولاد والخدم والأموال تبعاً، ولا يدخل الأبوان، والأرحام»^(٣).

والحقيقة أن المسألة خالية من النصوص. والآية المباركة والروايات تدلّ على تأمين طالب الأمان نفسه؛ لكن من الطبيعي أن يُسمح له بإدخال لوازمه وما يحتاجه لنفسه من ثياب أو طعام أو دواء أو مركوب (سيارة) وسائر الحاجيات، وكذا الأموال المعتادة التي يحتاجها لشراء شيء أو أجره منزل أو سفر أو ما إلى ذلك، وذلك بحسب مدة الأمان الممنوحة، وحسبما يقتضيه الزمان والمكان؛ فإنّ هذا ونظائرها من مقتضيات عقد الأمان، ولا يحتاج إلى دليل خاص. وأما دخول غيره من بني الإنسان معه في الأمان، سواء الأولاد والزوجة والخدم والأصدقاء، فليس ثمة ما يدلّ على إلحاقهم به تبعاً، فيكون المتبع في ذلك ما يقتضيه عقد الأمان، من النصّ أو الظهور ولو بلحاظ القرائن المحيطة به، والتي قد تشكل

(١) المهذب، ج ١، ص ٣٠٧.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٩٩.

(٣) كشف الغطاء، ج ٤، ص ٣٤٤.

تبايناً عرفياً. فلو كان المتعارف أن يشمل الأمان كلاً من الزوجة والأولاد أو قامت قرينة على ذلك دخلوا فيه. وربما تكون القرينة أنه من غير الطبيعي أن يتركهم في بلاد الحرب، والحال أنه قادم إلى بلاد المسلمين؛ لغرض الاستماع إلى كلام الله تعالى، وهو ما يجعلهم في معرض الخطر من قومه الذين غادرهم قاصداً بلاد المسلمين.

ك. الأمان واللجوء السياسي

تُعرّف اتفاقية عام ١٩٥١م، المتعلقة بوضع اللاجئين، اللاجئ «أنه شخصٌ يوجد خارج بلد جنسيته أو بلد إقامته المعتادة؛ بسبب خوفٍ له ما يبرره من التعرّض للاضطهاد بسبب العنصر، أو الدين، أو القومية، أو الانتماء إلى طائفة اجتماعية معينة، أو إلى رأي سياسي، ولا يستطيع بسبب ذلك الخوف أو لا يريد أن يستظل / تستظل بحماية ذلك البلد، أو العودة إليه؛ خشية التعرّض للاضطهاد»^(١).

التكييف الشرعي للجوء السياسي

إن كان الحديث عن لجوء المسلم إلى البلاد غير الإسلامية فهذا له عنوان خاص، وربما يندرج تحت عنوان التعرّب بعد الهجرة، وهو ما سيأتي بحثه لاحقاً في الباب الرابع؛ وإن كان الحديث عن لجوء المسلم من البلاد غير الإسلامية إلى البلاد الإسلامية فهذه هي الهجرة، وسيأتي بحثها أيضاً في الباب المذكور. وأما إن كان الحديث عن لجوء غير المسلم إلى الدول الإسلامية فالتكييف الشرعي لذلك هو أنّه داخل في الأمان، وذلك بناءً على المختار من أنّ الأمان لا ينحصر بالغرض الدعوي؛ وأما الذين يرون انحصار الأمان بالغرض الديني فلا يسعهم تكييف شرعية اللجوء لأغراض سياسية.

وعلى المختار، يكون عقد الأمان في الإسلام أوسع مجالاً من اللجوء

(١) موقع المفوضية السامية لشؤون اللاجئين على الشبكة العنكبوتية:

السياسي؛ لأن الأمان لا ينحصر بمن يفر من بلده لسبب سياسي أو أمني، بل يمنح الأمان لغرض ديني، وهو الاستماع إلى كلام الله تعالى، كما نصّت الآية؛ وقد يمنح أيضًا لغرض سياسي، كالأشخاص الفارين من دولهم، واختاروا اللجوء إلى الدولة الإسلامية؛ وقد يمنح الأمان لغرض اقتصادي أو علمي أو ما إلى ذلك.



الباب الرابع

علاقة المسلم

. فرداً وجماعة .

بالدولة غير الإسلامية



المحور الأول:

الهجرة، حكمها وأثارها

المحور الثاني:

المسلم هو اوطناً في بلاد غير إسلامية

المحور الثالث:

**إهداد غير المسلمين بالعلوم والخبرات
والقدرات العسكرية**

إنَّ البحث الفقهي عن علاقة المسلم مع الدولة غير الإسلامية هو من الموضوعات المهمّة، ولا سيما في عصرنا هذا الذي يشهد هجرات كثيرة للمسلمين إلى البلاد غير الإسلامية، وبالأخصّ بلاد الغرب. وسيكون حديثنا في محاور أساسية:

المحور الأول: ونتطرّق فيه إلى بيان حكم السفر إلى البلاد غير الإسلامية، لجوءاً أو هجرةً، حيث يُطرح السؤال عن جواز الهجرة إلى الديار غير الإسلامية، والإقامة فيها؟ وإذا كان يقطن تلك الديار كما لو كان من أهلها وأسلم، فهل يجب عليه أن يهاجر منها إلى ديار إسلامية؟ وما هي الآثار الوضعية المترتبة على ترك الهجرة إلى البلاد الإسلامية؟

المحور الثاني: ونتطرّق فيه إلى حكم المسلم داخل تلك البلاد. فلو استوطن المسلم بلاد غير المسلمين فكيف يتعامل مع أهلها؟ وما هي حدود الاختلاط بهم؟ ثم هل يجوز له الإخلال بنظامهم؟ وهل له أن يدخل في أجهزة الدولة غير الإسلامية؟ وهل يجوز التقاضي واللجوء إلى محاكمهم في صورتي الاختيار والاضطرار؟ هل يجوز له أن يدخل في جهاز الجيش ويقاوم دفاعاً عن تلك الدولة؟ إلى غير ذلك من الأسئلة. وفي هذا المحور سوف نجيب عن هذه الأسئلة، باستثناء ما يتصل بمعاشرتهم والعلاقات الاجتماعية معهم، فهذا قد أوضحناه في فقه العلاقات الاجتماعية. كما أنّ ما يتصل بالتقاضي إلى حكاهم وقضاتهم سوف نتطرّق إليه في محله.

المحور الثالث: ونتعرض فيه لمسألة إمداد المسلم لغيره وتقويته ومساعدته له بالخبرات والقدرات العسكرية. والكلام هنا لا ينحصر ببيان تكليف المسلم الفرد، بل يشمل الدولة الإسلامية، ولا يختص ببيان تكليف المسلم داخل الدولة غير الإسلامية، بل يشمل المسلم خارجها.

المحور الأول

الهجرة،

حكمها وآثارها



وفيه مقامات:

المقام الأول: حكم الهجرة إلى البلاد غير الإسلامية

المقام الثاني: التعرُّب بعد الهجرة

المقام الثالث: الآثار الوضعية لترك الهجرة

المقام الرابع: وقفة مع الهجرة عند عدم التمكن من الشعائر

المقام الخامس: الإقامة في البلاد غير الإسلامية بين خطر

الانحراف وحرَجية العودة

هل هجرة المسلم إلى البلاد غير الإسلامية محرّمة بشكل كلّّي أم أنها جائزة بشروط؟ وهل الإقامة في البلد غير الإسلامي جائزة بشروط أم أنها محرّمة، وعلى المسلم أن يهاجر إلى بلاد المسلمين؟ ثمّ لو ترك المسلم الهجرة الواجبة عليه فما الذي يترتّب على تركه من آثار؟

المقام الأول

حكم الهجرة إلى البلاد غير الإسلامية

طرح الفقه الإسلامي مسألة حكم هجرة المسلم من البلدان الإسلامية إلى البلدان غير الإسلامية؛ وطُرحت أيضًا مسألة أخرى، وهي حكم الإقامة في البلدان غير الإسلامية. وفي هذه النقطة سوف نرصد الاتجاهات الفقهية الموجودة في المسألتين، ومن ثم نتحرّى عن الملاكات التي تحكم هاتين المسألتين، أعني: مسألة الهجرة إلى البلاد غير الإسلامية والإقامة فيها؛ ومسألة الهجرة منها وترك الإقامة فيها. وسوف نرى أنّ الملاكات التي تحكم المسألتين إذا لم تكن هي ذاتها فهي متقاربة.

١. اتجاهان فقهيان

إنّ الملاحظ والمتتبّع لكلمات فقهاء المسلمين يجد أنّ هناك اتجاهين رئيسيين في المسألة، وقد يوجد داخل الاتجاهين بعض الاختلافات التفصيلية. والاتجاهان هما:

الاتجاه الأول: المنع المطلق من الإقامة في البلاد غير الإسلامية. يقول ابن حزم، بعد أن يذكر الحديث النبويّ: «أنا بريء من كلّ مسلمٍ يقيم بين أظهر المشركين»: «من دخل إليهم، لغير جهادٍ أو رسالةٍ من الأمير، فإقامة ساعة إقامة»^(١). ويتشدد أصحاب الاتجاه السلفي في الأمر، فيمنعون حتى من الزيارة

(١) المحلّي، لابن حزم، ج ٧، ص ٣٤٩.

السياحية إلى البلاد غير الإسلامية، ويشترطون في السفر إليها شروطاً، ومنها: وجود الحاجة إلى السفر، والسياحة أو التفسّح ليس حاجة^(١)، وقال بعضهم: «لا يجوز السفر لبلاد أهل الشرك إلا لمسوّغ شرعيّ، وليس قصد الفسحة مسوّغاً للسفر؛ لقول النبي ﷺ: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين»، رواه أبو داود. ولذلك ننصحك بعدم الذهاب لتلك البلاد ونحوها للغرض المذكور؛ لما في ذلك من التعرض للفتن، والإقامة بين أظهر الكفار»^(٢).

وهكذا فقد منع أصحاب هذا الاتجاه من السفر إلى تلك البلاد لأجل قضاء ما يُعرَف بشهر العسل للزوجين؛ لأنّ «السفر إلى بلاد الكفر فيه خطرٌ عظيم، ليس فقط في وقت الزواج وما يسمّى بشهر العسل وفي غيره من الأوقات، فالواجب على المؤمن أن يتقي الله ويحذر أسباب الخطر؛ فالسفر إلى بلاد المشركين وإلى البلاد التي فيها الحرّية وعدم إنكار المنكر فيه خطرٌ عظيم على جميع شبابنا»^(٣). ويمتد المنع عند هؤلاء إلى السفر لأجل العمل في تلك البلاد؛ «لما في السفر إلى بلاد الكفر من الخطر على العقيدة والدين والأخلاق، ولا يجوز التجنّس بجنسية الكفار؛ لما في ذلك من الخضوع لهم، والدخول تحت حكمهم»^(٤).

وأما السفر لأجل الإقامة الدائمة فهو محرّم بالأولوية، وكذا التجنّس بجنسية الدول الأجنبية، كما أفتى بذلك عدد من العلماء السلفية، فقالوا: «لا يجوز لمسلم أن يتجنّس بجنسية بلاد حكومتها كافرة؛ لأن ذلك وسيلة إلى موالاتهم، والموافقة على ما هم عليه من الباطل. أمّا الإقامة بدون أخذ الجنسية فالأصل فيها المنع؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ

(١) من فتوى لابن عثيمين، راجع: فتاوى علماء البلد الحرام، ص ٣٢٧.

(٢) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، وإمضاء المشايخ: عبد الله بن قعود، عبد الرزاق عفيفي، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، راجع: كتاب فتاوى علماء البلد الحرام، ص ٣٢٧.

(٣) فتاوى علماء البلد الحرام، ص ٣٣١.

(٤) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ج ١٢، ص ٥٨.

فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿٩٧﴾ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ﴿النساء: ٩٧ - ٩٨﴾؛ ولقول النبي ﷺ: «أنا بريء من كل مسلم يقيم بين المشركين»؛ ولأحاديث أخرى في ذلك؛ ولإجماع المسلمين على وجوب الهجرة من بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام مع الاستطاعة. لكن من أقام من أهل العلم والبصيرة في الدين بين المشركين؛ لإبلاغهم دين الإسلام ودعوتهم إليه، فلا حرج عليه إذا لم يخش الفتنة في دينه، وكان يرجو التأثير فيهم وهدايتهم^(١). باختصار: إن «السفر إلى بلاد الكفار محرّم إلا عند الضرورة، كالعلاج والتجارة والتعليم للتخصّصات النافعة التي لا يتمّ الحصول عليها إلا بالسفر إليهم، فيجوز بقدر الحاجة، وإذا انتهت الحاجة وجب الرجوع إلى بلاد المسلمين»^(٢).

الاتجاه الثاني: التفصيل بين صورة كون الهجرة تعرّض صاحبها للانحراف العقدي أو السلوكي فلا تجوز، وبين صورة كون الهجرة غير محفوفة بخوف الانحراف فتجوز. فأصحاب هذا الاتجاه لم يروا محذورًا في أصل السفر للأغراض الترفيهية أو التعليمية، بل إن الإقامة الدائمة فيها عمل جائز، ما دام لا يوجد خوف على المسلم من الانحراف الفكري أو السلوكي. فالسياحة، أكانت لغرض ترفيهي أو ثقافي، جائزة. ومقتضى الأصل هو الحليّة، ولا دليل على حرمتها، إلا إذا كانت سببًا للانحراف. وهذا العنوان لا يختص بالسفر السياحي إلى البلدان غير المسلمة، بل يشمل بعض البلدان الإسلامية إذا كان المسافر إليها في معرض ذلك.

وهذا الاتجاه يستفاد من مشهور فقهاء الفريقين؛ قال مالك بن أنس: «إن آية

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، وإمضاء المشايخ: عبد الله بن قعود، عبد الرزاق عفيفي، عبد العزيز بن عبد الله بن باز، راجع: كتاب فتاوى علماء البلد الحرام، ص ٣٠٥.

(٢) محاضرات في العقيدة والدعوة، ج ١، ص ٢٢٤.

الهجرة تعطي أن كل مسلم ينبغي أن يخرج من البلاد التي تغير فيها السنن، ويعمل فيها بغير الحق، فضلاً عن الخروج والفرار من بلاد الكفرة، وبقاع الفجرة»^(١).

وقال الماوردي - بحسب ما نقله عنه ابن حجر -: «إذا قدر على إظهار الدين في بلد من بلاد الكفر فقد صارت البلد به دار إسلام، فالإقامة فيها أفضل من الرحلة عنها؛ لما يترجى من دخول غيره في الإسلام»^(٢).

وقال الرملي، المعروف بالشافعي الصغير: «المسلم بدار كفر أي حرب.. إن أمكنه إظهار دينه؛ لشرفه أو شرف قومه، وأمن فتنة في دينه، ولم يرج ظهور الإسلام ثم بمقامه، استحَبَّ له الهجرة إلى دار الإسلام؛ لثلا يكثر سوادهم، وربما كادوه، ولم تجب؛ لقدرته على إظهار دينه، ولم تحرم؛ لأن من شأن المسلم بينهم القهر والعجز، ومن ثم لو رجا ظهور الإسلام بمقامه ثم كان مقامه أفضل، أو قدر على الامتناع والاعتزال ثم، ولم يرج نصرة المسلمين بالهجرة، كان مقامه واجباً؛ لأن محله دار الإسلام، فلو هاجر لصار دار حرب»^(٣).

وفي الموسوعة الفقهية (الكويتية): «أَلْحَقَ بَعْضُ الْحَنَابِلَةِ بِدَارِ الْحَرْبِ فِي الْحُكْمِ بِوُجُوبِ الْهَجْرَةِ مِنْهَا عَلَى مَنْ أَطَاقَهَا، وَلَمْ يَقْدِرْ عَلَى إِظْهَارِ دِينِهِ فِي إِقَامَتِهِ بِهَا، دَارَ الْبُعَاةِ؛ وَدَارَ الْبِدْعَةِ. وَيَرَى الْمَالِكِيَّةُ أَنَّ الْهَجْرَةَ مِنْ أَرْضِ الْحَرَامِ وَالْبَاطِلِ بِظُلْمٍ أَوْ فِتْنَةٍ فَرِيضَةٌ إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ»^(٤).

وأما في فقه الإمامية فإن القول بوجوب الهجرة إذا كانت الإقامة في بلاد غير إسلامية تضعف المؤمن عن إقامة شعائر الإسلام هو الرأي المعروف والمشهور؛ قال المحقق الحلي: «ويجب المهاجرة عن بلد الشرك على من يضعف عن إظهار

(١) أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصارى ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواج، لأحمد بن يحيى بن محمد التلمساني الونشريسي (ت: ٩١٤هـ)، ص ٦٥.

(٢) فتح الباري، ج ٧، ص ١٧٩.

(٣) نهاية المحتاج، ج ٨، ص ٨٢.

(٤) الموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ٤٢، ص ١٩٠.

شعائر الإسلام، مع المكنة. والهجرة باقية ما دام الكفر باقياً»^(١).

وفي مقاربة أخرى نجد أنّ بعض الفقهاء يفصل في الإقامة في دار الحرب بين صورٍ ثلاث. قال الشيخ، متحدثاً عن حكم الهجرة: «وكان الناس على ثلاثة أضرب: منهم من يستحب له ولا يجب عليه، ومنهم من لا يستحب له ولا يجب عليه. ومنهم من يجب عليه. فالذي يستحب لهم ولا يجب عليهم من أسلم بين ظهراي المشركين، وله قوة بأهله وعشيرته، ويقدر على إظهار دينه، ويكون آمناً على نفسه، مثل: العباس بن عبد المطلب وعثمان، كان يستحب له أن يهاجر؛ لئلا يكثر سواد المشركين، ولا يلزمه؛ لأنه قادر على إظهار دينه. وأما الذي لا يجب ولا يستحب له فهو أن يكون ضعيفاً لا يقدر على الهجرة، فإنه يقيم إلى أن يتمكن ويقدر. وأما الذي تلزمه الهجرة وتجب عليه من كان قادراً على الهجرة، ولا يأمن على نفسه من المقام بين الكفار، ولا يتمكن من إظهار دينه بينهم، فيلزمه أن يهاجر؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمُكَلِّكَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا﴾ [النساء: ٩٧]، فدلّ هذا على وجوب الهجرة على المستضعف الذي لا يقدر على إظهار دينه، ودليله أن من لم يكن مستضعفاً لا يلزمه، ثم استثنى من لم يقدر، فقال: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا﴾^(٢) فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ» [النساء: ٩٨ - ٩٩]. والهجرة باقية أبداً ما دام الشرك قائماً»^(٣). والتقسيم الثلاثي المشار إليه ذكره العلامة الحلي أيضاً^(٤).

(١) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٣٤.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ٤.

(٣) قال: «واعلم أنّ الناس في الهجرة على أقسام ثلاثة:

أحدها: من تجب عليه، وهو من أسلم في بلاد الشرك وكان مستضعفاً فيهم لا يمكنه إظهار دينه، ولا عذر له من مرض وغيره؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْتُمُ الْمُكَلِّكَ ظَالِمِينَ أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ

وما ذكره في الإجمال صحيح. نعم، قد يناقش فيما ذكره من وجهٍ لاستحباب الهجرة، وهو أن يكون البقاء مستلزمًا لتكثير سواد العدو؛ فإنّ هذا العنوان قد يقتضي وجوب الهجرة، ولا سيما إذا كان تكثير سوادهم في مقابل المسلمين. وقد يناقش أيضًا فيما ذكره بشأن إدراج العباس في عداد من يستحب له الهجرة، وليس ممن تجب عليه؛ فإنّ العباس - على فرض إسلامه قبل الفتح - قد اضطره البقاء في مكة إلى أن يخرج مع المشركين لقتال رسول الله ﷺ والمسلمين، وقد أسر يوم بدر، والبقاء الذي يؤدي إلى ذلك ليس جائزًا، بل هو محرّم.

٢. ملاكات المسألة

إنّ وجوب الهجرة من البلدان غير الإسلامية، أو حرمة الهجرة إليها، تخضع عمومًا لعدّة ملاكات؛ إذا تمّت فهي تقتضي وجوب الهجرة من الديار غير الإسلامية، وحرمة الهجرة إليها؛ وإذا لم تتمّ فلا تجب الهجرة منها، ولا تحرم الهجرة إليها. والملاكات:

الملاك الأول: تأثير الهجرة إليها أو البقاء فيها على معرفة المسلم بدينه. فلو كان المسلم مقيمًا في أرض ينقطع فيها عن مصادر المعرفة الدينية، ولا تتسنى له تلك المعرفة، إلا بهجرتها فعليه الهجرة منها؛ لأنّ معرفة الدين - عقيدةً وشريعةً -

وَسَاءَتْ مَصِيرًا ﴿[النساء: ٩٧].

الثاني: من لا تجب عليه، لكن تستحبّ له المهاجرة، وهو من أسلم بين المشركين، وله عشيرة تحميه عن المشركين، ويمكنه إظهار دينه، ويكون آمنًا على نفسه مع مقامه بين ظهرائي المشركين، كالعبّاس وعثمان، ولهذا بعث النبي ﷺ يوم الحديبية إلى أهل مكة عثمان؛ لأنّ عشيرته كانت أقوى بمكة، وإنّا لم تجب عليه المهاجرة؛ لتمكّنه من إظهار دينه وعدم مبالاته بهم، وإنّا استحبّبت له؛ لأنّ فيه تكثيرًا لعددهم، واختلاطًا بهم.

الثالث: من لا تجب عليه، ولا تستحبّ له، وهو من كان له عذرٌ يمنعه من المهاجرة، من مرض أو ضعف أو عدم نفقة أو غير ذلك، فلا جناح عليه؛ لقوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعِفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ [النساء: ٩٨]، ولأنّهم غير متمكّنين وكانوا بمنزلة المكرهين فلا إثم عليهم، ولو تجددت له القدرة وجبت عليه المهاجرة، انتهى المطلب، ج ١٤، ص ١٩.

من أوجب الواجبات على المسلم. والانقطاع عن المعرفة كان يحصل - سابقًا - أكثر من حصوله اليوم؛ لأنّ وسائل التواصل ذلّت هذا الأمر، وأصبح بإمكان الإنسان ولو عاش في بلاد نائية أن يتعرّف على أحكام دينه، ولا ينقطع عنه^(١). وهجرة المسلم إلى الديار التي ينقطع فيها عن المعرفة قد يعبر عنها بالتعرّب بعد الهجرة.

الملاك الثاني: ويفترض هنا أنّ المعرفة ميسورة في دار الهجرة، ولكن الهجرة تؤثر على المناعة الدينية، بحيث تكون هجرته إلى البلاد غير الإسلامية أو بقاؤها فيها سببًا في انحرافه السلوكي أو ضلاله، فإنّ الهجرة إلى الدار التي تؤدي إلى حفظ الدين واجبة، والإقامة في الدار التي توجب تضييع الدين محرّمة.

الملاك الثالث: وهذا الملاك، كسابقه، لا يبتني على المعرفة بالدين أو الجهل به؛ وهو أيضًا لا يتصل بخوف الانحراف والضلال، لكنه يبتني على القدرة على إقامة شعائر الدين؛ فإنّ المسلم المتواجد في الديار غير الإسلامية أو الذي يرغب في الهجرة إليها قد يكون عارفًا بدينه، أو يتسنّى له التعرّف بوسيلة معينة، كما أنه لا يخاف الانحراف والضلال، ولكنه لا يتمكّن من إقامة شعائر دينه؛ لأنّ الظالم - فردًا أو مؤسسة أو مجتمعًا - يمنعه من ذلك.

الملاك الرابع: قد يقال بوجوب الهجرة إلى البلد الإسلامي؛ لا بسبب تأثير الإقامة في البلد غير الإسلامي على معرفته أو دينه أو على قدرته وتمكّنه من إقامة شعائره؛ بل لوجود ملاك آخر يلزمه بالانتقال إلى خصوص البلد الإسلامي، وهذا الملاك هو حاجة البلد الإسلامي الماسّة إلى بعض الطاقات والكفاءات. وقد يحمل ما دلّ على وجوب الهجرة إلى المدينة في صدر الإسلام على هذا المعنى؛ فالمسلم ولو كان في أرضٍ يتمكّن فيها من إقامة شعائر دينه، لكن مع ذلك تجب

(١) من الطريف ما علّق بها بعض الأعزاء على كلامي أعلاه، فقال: «قد أصبح الانقطاع عن المعرفة الدينية متحقّقًا ونحن في ديار الإسلام، ووسائل المعرفة بين الأيدي، الأمر الذي يستدعي هجرة تلك الوسائل ما دامت سببًا للتعرّب في دار الإسلام!».

عليه الهجرة إلى البلد المسلم الذي يحتاج إلى دعمه؛ لحمايته، ولا سيما إذا كان البلد يشكل قاعدة للمسلمين. وستأتي الإشارة إلى ذلك في كلمات بعض المفسرين. وهذا القول بالشروط المذكورة ليس بعيداً عن الصواب، والهجرة هنا هي نوع جهاد في سبيل الله تعالى.

ويلاحظ أن محط نظر الفقهاء ومحل كلامهم هو في الهجرة التي تؤثر على الدين سلباً أو إيجاباً، وليس الهجرة لأجل الخوف على النفس أو الأبناء أو الأهل من البقاء في تلك الديار، أكان الخوف من لص أو ظالم، أو بسبب مجاعة، أو ما إلى ذلك مما لا يستطيع المرء دفعه مع البقاء فيه. والهجرة في هذه الحالة قد تجب، حتى إلى دار الحرب أو دار الكفر. نعم، يقع الكلام فيما لو كانت هذه الهجرة في معرض الانحراف الديني، فهنا يقع البحث في أن حفظ النفس أولى أو حفظ الدين؟ وهذا ما سوف نعود إليه لاحقاً.

٣. ما دلّ على وجوب الهجرة إلى ديار المسلمين

ما الذي يدلّ على وجوب الهجرة من الديار غير الإسلامية، أو حرمة الإقامة فيها (إذا كانت الهجرة منها واجبة فالسفر بهدف الإقامة فيها سيكون محرماً بكل تأكيد)؟

بداية علينا القول: إنه لا شك في مشروعية الهجرة من دار إلى دار، ولا سيما إذا انتقل من دار غير إسلامية إلى دار إسلامية، بل إن هذه الهجرة ممدوحة شرعاً. ويدلّ على رجحانها العديد من الآيات القرآنية، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا ظَلَمُوا لَنَبُوِّتَنَّهُمْ فِي الدُّنْيَا حَسَنَةً وَلَآجِرُ الْآخِرَةِ أَكْبَرُ لَوْ كَانُوا يَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٤١]؛ وقال تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَاجَرُوا وَجَاهَدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَٰئِكَ يَرْجُونَ رَحْمَتَ اللَّهِ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ٢١٨]؛ وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ هَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ ثُمَّ قُتِلُوا أَوْ مَاتُوا لَيَرْزُقَنَّهُمُ اللَّهُ رِزْقًا حَسَنًا وَإِنَّ اللَّهَ لَهُوَ خَيْرُ الرَّازِقِينَ﴾ [الحج: ٥٨]، إلى غير ذلك من

الآيات. ويدلّ على استحباب ذلك الروايات، ومنها: ما رُوي عن رسول الله ﷺ: «من فرّ بدينه من أرض إلى أرض، وإن كان شبرًا من الأرض، استوجب الجنة، وكان رفيق إبراهيم ومحمد ﷺ»^(١).

ولكنّ الكلام ليس في أصل المطلوبة، بل في وجوب الهجرة من دار الشرك أو الحرب، أو حرمة الإقامة فيها. وفيما يلي نعرض لما استدل به على وجوب الهجرة منها، أو حرمة الإقامة فيها؛ لنرى سعة هذا الحكم وحدوده. وما يمكن أن يستدل به لوجوب الهجرة عدّة وجوه:

الوجه الأول: القرآن الكريم

أولاً: قال تعالى^(٢): ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَوَفَّيْنَاهُمُ الْمَلَائِكَةُ ظَالِمِي أَنْفُسِهِمْ قَالُوا فِيمَ كُنْتُمْ قَالُوا كُنَّا مُسْتَضْعَفِينَ فِي الْأَرْضِ قَالُوا أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَسِعَةً فَهَاجِرُوا فِيهَا فَأُولَئِكَ مَأْوَاهُمْ جَهَنَّمُ وَسَاءَتْ مَصِيرًا ۝٩٧ إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَطِيعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا ۝٩٨ فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ وَكَانَ اللَّهُ عَفُوًّا غَفُورًا ۝٩٩ وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يَجِدْ فِي الْأَرْضِ مُرْعَمًا كَثِيرًا وَسَعَةً وَمَنْ يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكُهُ الْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ غَفُورًا رَحِيمًا﴾ [النساء: ٩٧-١٠٠].

وهذه من أهم الآيات الدالة على وجوب الهجرة. قال البيضاوي: «وفي الآية دليل على وجوب الهجرة من موضع لا يتمكن الرجل فيه من إقامة دينه»^(٣). وقال الأردبيلي: إن الآية «دلت على أن ترك المهاجرة مع القدرة كبيرة وأي كبيرة، حين

(١) تخريج الأحاديث والآثار، للزيلعي، ج ١، ص ٣٥١، وتفسير السمرقندي، ج ٢، ص ٦٣٨.

(٢) استدل بها كثيرون، انظر: زبدة البيان، ص ٣١٤، وجواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٤، وقال ابن كثير بشأن هذه الآية: إنها «عامة في كل من أقام بين ظهرائي المشركين وهو قادر على الهجرة، وليس متمكناً من إقامة الدين، فهو ظالم لنفسه، مرتكب حراماً، بالإجماع وبنص هذه الآية»، تفسير ابن كثير، ج ١، ص ٥٥٥.

(٣) تفسير البيضاوي، ج ٢، ص ٩٢.

فرض المهاجرة، واستثنى العاجزين^(١). وقد أفتى بمضمونها آخرون، ومنهم السيد الخوئي^(٢). وبيان ذلك: إنها دلّت على أنّ طائفة من المؤمنين يُسألون من قبل الملائكة سؤالاً فيه تأنيب وعتاب، ومفاده: لماذا بقيتم في دياركم ولم تهاجروا؟ وقد وصفتهم الآية بأنهم ظالمون لأنفسهم؛ بسبب بقائهم في ديار الشرك، ما يعني أنّ بقاءهم كان محرماً. ولما حاول هؤلاء الاعتذار بأنهم كانوا مستضعفين في الأرض (ويراد بالاستضعاف هنا معناه الظاهر، أي إن المجتمع استضعفهم واضطهدهم) أتاهم الجواب من الملائكة بأنّ هذا الاعتذار مرفوض؛ لأنه كان بإمكانكم أن تتخلصوا من الاستضعاف بأن تهاجروا إلى دار أخرى؛ فإنّ أرض الله واسعة، وحيث لم تفعلوا فقد عصيتم، واستحققت العقاب بالنار. وهذا دليل على أنّ ترك الهجرة كبيرة، هذا ما دلّت عليه الآية الأولى في السياق. ثم جاءت الآية الثانية لتستثني من وجوب الهجرة من لا يمكنهم رفع الاستضعاف بالهجرة، وهم الذين لا يتمكنون لعجز بدني أو مالي من الهجرة، فهم لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً، فهؤلاء - بحسب الآية الثالثة - معذرون عند الله تعالى، وعسى أن يتوب عليهم. ثم كانت الآية الرابعة في السياق والتي أكّدت على أنّ الله تعالى سوف يهيئ للمهاجر بدنه أو إلى الله ورسوله فرصاً كثيرة، فيها سعة في الرزق، ومكاناً آمناً بما يكون بديلاً عن دياره التي هاجر منها، وبما يرغب به أنوف الجبابرة والطغاة الذين يريدون محاصرة المؤمنين، ويعملون على إضعافهم واستضعافهم. وكأنّ الآية أرادت نزع المبررات التي يتذرّع بها بعض الناس، فيتقاعسون عن الهجرة مع وجوبها، ومن أبرز هذه المبررات خوف الفقر؛ وعدم وجود مكان آمن. ثم جاءت الآية الأخيرة لتؤكد على أنّ الهجرة إلى الله تعالى حتى لو انتهت بالموت فهي أفضل من البقاء في ظل المجتمع الظالم، وأنّ أجر المهاجر يقع على الله تعالى.

(١) زبدة البيان، ص ٣١٤.

(٢) قال: «من لم يتمكن في دار الحرب أو في غيرها من أداء وظائفه الدينية وجبت المهاجرة عليه، إلا من لا يتمكن منها، كالمستضعفين من الرجال والنساء والولدان؛ لقوله تعالى:....»، ثم ذكر الآية، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٨٥.

والظاهر أنّ الوجه في وصف هؤلاء الذين تركوا الهجرة مع قدرتهم عليها بأنهم ظالمون لأنفسهم، ومن ثم الحكم باستحقاقهم النار وبئس المصير، ليس محض بقائهم في ديار الكفر، حتى مع تمكنهم من معرفة معالم دينهم وإقامة شعائر هذا الدين، وعدم انجرافهم في جو الانحراف؛ فمن كان على هذا الحالة يبعد كونه مستوجباً العقوبة الشديدة، بل الوجه في ذلك أنّ البقاء كان سبباً في انحرافهم وابتعادهم عن الدين أو بقائهم على الكفر. فيستفاد من ذلك أنّ الهجرة من الديار التي لا يسمح فيه للإنسان بمعرفة دينه والعمل بمقتضياته واجبة. وقصارى القول: إنّ الآية لا تدل على وجوب الهجرة تعبدًا وبقولٍ مطلق، بحيث يكون كلّ تارك لها ظالمًا لنفسه، حتّى مع تمكنه من حفظ دينه، بل الهجرة التي تكون واجبة هي التي يكون تركها سبباً في انحراف الإنسان دينياً، أو تركه لشعائر الدين، أو اضطراره ليقاتل أهل دينه.

ثانياً: قوله تعالى^(١): ﴿يَعْبَادِيَ الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّ أَرْضِي وَسِعَةٌ فَإِنِّي فَاعْبُدُونِ﴾ [العنكبوت: ٥٦]؛ وذلك بتقريب أنّها دلّت على أنّ المؤمنين الذين لا يتسنّى لهم عبادة الله تعالى في مكانٍ ما أمامهم طريق الهجرة من محلّ إقامتهم إلى حيث يتمكّنون من عبادة الله تعالى. والأمر بالعبادة ظاهرٌ في الوجوب، وهو تفريع على سعة الأرض، ما يعني أنه يجب توفير المكان الذي يتسنّى لهم فيه إقامة العبادة^(٢).

الوجه الثاني: مقتضى القاعدة

وقد يستدلّ على وجوب الهجرة من بلاد الشرك أو الحرب بأن ترك الهجرة من هذه الديار، مع عدم الضرورة، يعني أنّ الإنسان يضع نفسه في ديار تجري عليه فيها الأحكام غير الإسلامية، كما ويجعل نفسه وأبناءه في معرض الانحراف،

(١) استدل به في زبدة البيان، ص ٣١٧، وفي جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٥.

(٢) قال الشيخ الطوسي: «إذا لم يتسهّل لكم العبادة، ولم تتمشّ أمور دينكم في بلدٍ أنتم فيه، فاخرجوا منه إلى بلد آخر»، تفسير جوامع الجامع، ج ٢، ص ٧٧٥.

وعدم التمكن من إقامة شعائر الدين، فتكون هجرته إليها محرمة على طبق القاعدة.

ونلاحظ على ذلك:

أولاً: إن هذا المحذور غير تام على إطلاقه؛ فدعوى أن تلك الديار تجعل المهاجر في معرض الانحراف الفكري أو السلوكي - بحيث يكون التواجد فيها متلازماً بحسب العادة وفي الأغلب مع الانحراف - ليست تامة على إطلاقها؛ فقد أمكن التغلب على هذه المعضلة وتذليل التحديات؛ أولاً: من خلال الحضور الإسلامي التبليغي النشط في بلاد غير المسلمين، وهو حضور واسع وممتد في غالب تلك البلاد، وقد سد فجوة كبيرة على هذا الصعيد؛ حيث إنه يهيئ للمسلمين هناك فرصة التعرف على دينهم؛ وثانياً: لأن وسائل الإعلام والتواصل المعاصرة تستطيع الوصول إلى المسلمين في كل أنحاء المعمورة، بحيث يتسنى للمسلم في أي بقعة كان أن يعرف دينه وأحكام شريعته؛ وثالثاً: إن أنظمة الحكم المعاصرة في بلاد غير المسلمين، على اختلافها، لا تمنع المسلم وغيره من ممارسة عبادته وشعائره إلى حد كبير؛ ورابعاً: إن أجواء الانحراف لم تعد حكرًا على تلك الديار، فكثير من ديار المسلمين لا تفرق عن غيرها في هذا الجانب؛ لأن الوسائل التي تسهم في نشر الانحراف غدت - بكل أسف - موجودة في غالب الديار الإسلامية. وبناءً على ما تقدم لا يسعنا سد باب الهجرة مطلقاً، فيبقى الأمر تكليفاً شخصياً للأفراد؛ فمن يعلم من نفسه أو يغلب على ظنه أن وجوده في البلاد غير الإسلامية يوجب انحرافه ويضعف دينه أو دين أولاده فلا يجوز له الهجرة إليها؛ ومن كان واثقاً من نفسه فلا تحرم عليه الهجرة. طبعاً أن على المسلم أن لا يتساهل في الأمر؛ لأن دينه عزيز عليه، وبالتالي عليه أن قرر الهجرة أن يختار موضع هجرته بعناية، بحيث يتسنى له أن يجد أجواء إسلامية تسمح له بأن يعيش حياته الإيمانية، ويوفر الأجواء الدينية لأبنائه.

ثانياً: أمّا بالنسبة لكون الهجرة إلى تلك الديار تعني وضع المسلم لنفسه تحت سلطة الأحكام غير الإسلامية فهذا التحدي قائم، ولكن يمكن تجاوزه وإيجاد

حلول له. أما بالنسبة للأحوال الشخصية فالزواج مثلاً لا مشكلة فيه، ويمكن الحكم بصحته حتى لو تمّ العقد في المحكمة المدنية، ما دامت الشروط الشرعية متوفرة؛ على أن ليس ثمة ما يمنع المسلمين أن يجروا عقود زواجهم على الطريقة الشرعية، ثم يتمّ التسجيل في المحاكم المدنية. والقول عينه يجري في الطلاق؛ فليس ثمة ما يمنع المسلمون هناك من أن يجروا الطلاق على أساس الشريعة الإسلامية، ومتزامناً مع ذلك يتمّ إجراؤه قانوناً ولو بطريقة صورية، ولا تمنع تلك الأنظمة من اللجوء إلى الخيارات الدينية إذا تراضى عليها الفريقان. وأما الميراث فلأن بإمكان المسلم أن يوصي بتوزيع تركته على الطريقة الشرعية، ووصيته تكون نافذة.

على أن الكثير من الثغرات والعيوب التي لا تزال تشوب تنظيم المسلمين لأموالهم على ضوء الشريعة يعود السبب فيها إلى المسلمين أنفسهم؛ لأنّ أنظمة تلك البلاد تسمح لهم أن يعملوا من خلال ما يسمّى بـ «اللعبة الديمقراطية» في التأثير على المجالس المحليّة والبرلمانات؛ بغرض دفعها إلى استصدار مقررات تراعي خصوصيتهم الدينية. كما نجح اليهود فعلاً في هذا المجال. وقد حقق المسلمون في العقدين الأخيرين نجاحات على هذا الصعيد^(١)، فافتتحو المدارس، والمساجد، ورفعوا الأذان في بعض المدن، بعد أن كان ممنوعاً، وهكذا فقد استطاعوا في بعض البلدان أن يوفرّوا المسالخ الشرعية للذبح وفق الطريقة الشرعية. وأما منع بعض الدول، ومنها: فرنسا، المرأة المسلمة من لبس الحجاب فهو ليس منعاً مطلقاً، بل في دائرة مؤسسات الدولة، ومنها: المدارس، ولكنها لا تمنع منه في الشارع، ولا في الأماكن العامة، ولا في المدارس الخاصة، ولهذا لا يمكن اعتبار ذلك منعاً عاماً، بحيث يستوجب ذلك الإفتاء بحرمة ذهاب المرأة المسلمة إلى هناك، أو حرمة بقائها هناك، ولا سيما مع وجود حلول شرعية، ولو

(١) راجع بهذا الشأن: الإسلام في أوروبا - تكيف متبادل بين الأحكام الفقهية والتشريعات الغربية، للدكتور صلاح عبد الرزاق، ص ٣٥ وما يليها.

باللجوء إلى العناوين الثانوية. نعم، على المسلمين العمل على مواجهة هذه المقررات الظالمة والمنافية لمبادئ النظام الغربي، الذي يعتبر الحرية قيمة لا تدانيها قيمة أخرى.

ثم إن مقارنة مسألة الوجود الإسلامي في البلاد غير الإسلامية ستكون مقارنة غير صائبة إذا لم ننظر إليها نظرة شاملة ومتكاملة، وإذا لم نأخذ بعين الاعتبار أن هؤلاء المسلمين المتواجدين في تلك الديار - سواء الذين أصبحوا من أهلها واكتسبوا جنسيتها أو الذين هم من أهلها الأصليين - ليسوا حالة طارئة على تلك البلاد، بل هم مواطنون فيها، والديار ديارهم، وعددهم آخذ بالتزايد^(١)، وبالتالي فعليهم أن يبذلوا كافة الجهود التي تعزز وجودهم، وتحفظ دينهم، وتساعدهم على العمل بمقتضيات شريعتهم. إن الوجود الإسلامي في البلاد غير الإسلامية ولا سيما بلاد الغرب، أصبح حقيقةً وأمرًا واقعًا، وهو منتشر في تلك الدول انتشارًا واسعًا. ويعدّ الإسلام الدين الثاني في تلك البلاد بعد المسيحية، وهو بكل تأكيد يشكل عنصر قوة داعم لقضايا الأمة الإسلامية، ومنطلقًا جديدًا للدعوة الإسلامية. ولو أن المسلمين هناك أحسنوا الدعوة للإسلام فسوف يفتحون آفاقًا جديدة أمام عملية الدعوة، بما يسهم في إيصال صوت الإسلام إلى العالم برمته، ودفع الشبهات عنه. ولهذا ليس من الواقعية في شيء، ولا من المنطقي، دعوتهم إلى هجرة تلك الديار والعودة إلى البلاد الإسلامية، وإنما المطلوب دعمهم ورغدهم بكل ما يحتاجون إليه، مما يعزز حضورهم هناك، ويحفظ الشخصية الإسلامية من التلاشي والدوبان. والمطلوب منهم أن يعرفوا كيف يخططون لأموالهم والمستقبلهم. ولعل مشكلة المسلمين في بلاد الغرب - مثلاً - أنهم لا زالوا يتصرفون بعقلية أنهم جالية طارئة، وليست أصيلة في تلك

(١) راجع: الإسلام في أوروبا، ص ٣٥ وما يليها، وراجع أيضًا: العلاقات الدولية في الإسلام، للدكتور عدنان السيد حسين، ص ٢٧٧ وما بعدها، فقد نقل عن المصادر إحصاءات تعود إلى السنوات الأولى من الألفية الثالثة.

البلاد، أو كأئمتهم أجنب ومغتربون عن ديارهم، ويفكرون بالعودة إليها، ولذلك لا يخططون لمستقبلهم كما ينبغي.

وعلينا أن نفترض ونقدّر هنا أن تلك الآراء الفقهية التي دعت المسلمين في المجتمعات غير الإسلامية إلى ترك تلك الديار، وحظرت عليهم الهجرة إليها، كانت مبنية على ظرف صدورها والملابسات التاريخية المحيطة بها، أو على فهم خاص لتلك النصوص - في الجملة -، وحملها على الإطلاق، مع كونها أقرب لما كانت عليه الحال آنذاك.

الوجه الثالث: الأخبار

وقد يستدلّ على ذلك بالأخبار. والأخبار الواردة في هذا الشأن كثيرة، وعمدتها ما ورد حول التعرّب بعد الهجرة. وقبل أن نستعرض هذه الأخبار، ونتوقف عند مفهوم التعرّب بعد الهجرة، نذكر خبراً روي عن رسول الله ﷺ، وقد أورده الكليني في «باب أنّه لا يحلّ للمسلم أن ينزل دار الحرب»، فقد روى - أعني الكليني - عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «بعث رسول الله ﷺ جيشاً إلى خثعم، فلما غشيهم استعصموا بالسجود، فقتل بعضهم، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: أعطوا الورثة نصف العقل بصلاتهم، وقال النبي ﷺ: ألا إني بريء من كل مسلم نزل مع مشرك في دار الحرب»^(١).

وهذا الخبر مروي من طرق السنّة، وجاء فيه: «بعث رسول الله ﷺ سرية إلى خثعم، فاعتصم ناس منهم بالسجود، فأسرع فيهم القتل، قال: فبلغ ذلك النبي ﷺ، فأمرهم بنصف العقل، وقال: أنا بريء من كل مسلم يقيم بين أظهر المشركين، قالوا: يا رسول الله، لم؟ قال: لا تراءى ناراهما»^(٢).

(١) الكافي، ج ٥، ص ٤٣، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٢.

(٢) سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٩٥، وسنن الترمذي، ج ٣، ص ٨٠، وقال الألباني: إنه صحيح، إرواء الغليل، ج ٥، ص ٣٠.

ولكن الاستدلال بهذا الحديث لا يخلو من إشكال؛ لأنّ في السياق ما يشهد لكون محطّ النظر فيه إلى نزول المؤمن في دار حرب، بحيث لا يتمايز عن أهلها، ولا يبتعد عنهم، بما - يجعله في حال نشوب الحرب - عرضةً لخطر القتل على أيدي المؤمنين أو أيدي أهل الحرب؛ لأنه لا أمان لهم، ولا عهد بين الطرفين يمنعهم من ذلك. ولذا أمر بالابتعاد عنهم، بحيث لا تتراءى^(١) نار الطرفين.

وعليه، فالعمدة هو ما ورد في الأخبار بعنوان «التعرب بعد الهجرة»، وهي أخبار عديدة ومعتبرة. ولأهمية هذا العنوان نتكلّم عنه في المقام التالي.

٤. أدلة وشواهد عدم وجوب الهجرة

في قبال ما تقدّم من وجوه تدلّ على وجوب الهجرة إذا كانت الإقامة في بلد ما في معرض الجهل بالدين، أو الانحراف عن تعاليمه، أو العجز عن إقامة شعائره، تقف أمامنا بعض الوجوه والشواهد التي قد يستدلّ بها على عدم وجوب الهجرة:

الوجه الأول: لا هجرة بعد الفتح

ما ورد في حديث ابن عباس: «أنّ النبي ﷺ قال يوم الفتح: لا هجرة بعد الفتح، ولكن جهادٌ ونيةٌ، وإذا استنفرتم فانفروا»^(٢). فالحديث ظاهر في السلب الكلي، وهو ينافي الوجوب الجزئي.

ولكن يرد على ذلك:

أولاً: إن الخبر ضعيفٌ، ومعارضٌ بمثله، ولا يعوّل عليه. قال في الجواهر:

(١) قيل: «والترائي تفاعل من الرؤية، يقال: تراءى القوم إذا رأى بعضهم بعضاً، وتراءى لي الشيء إذا ظهر حتى رأيته، وإسناد الترائي إلى النارين مجازٌ من قولهم: داري تنظر إلى دار فلان، أي تقابلها، يقول: ناراهما مختلفتان؛ هذه تدعو إلى الله؛ وهذه تدعو إلى الشيطان، فكيف يتفقان، والأصل في تراءى تراءى، حذفت إحدى التاءين تخفيفاً»، فتاوى السبكي، ج ٢، ص ٣٧٦.

(٢) مروي في مصادر السنة، انظر: صحيح البخاري، ج ٣، ص ٢٠٠، و ٢١٠، وج ٤، ص ٣٨، وصحيح مسلم، ج ٦، ص ٢٨، وسنن الترمذي، ص ٧٥، ورواه من الشيعة الشيخ الصدوق في الخصال، ص ١٩٣.

«والنبيّ: «لا هجرة بعد الفتح»، مع عدم ثبوته من طرفنا، معارض بالآخر: «لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة..»^(١). وهو الخبر المروي عن معاوية، كما سيأتي. وفيه: إن الخبر مروي من طرفنا بسند معتبر؛ فقد رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن منصور بن يونس، عن منصور بن حازم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله ﷺ: لا رضاع بعد فطام، ولا وصال في صيام، ولا يتم بعد احتلام، ولا صمت يوم إلى الليل، ولا تعرب بعد الهجرة، ولا هجرة بعد الفتح..»^(٢). ورواه الصدوق، بسنده عن منصور بن حازم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ..^(٣)؛ وروى في الخصال، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قصة صفوان بن أمية، أنه قال لرسول الله بعد فتح مكة: «يا رسول الله، اقبل هجرتي، فقال النبي ﷺ: لا هجرة بعد الفتح»^(٤). وسيأتي قول أمير المؤمنين عليه السلام لمعاوية: «وقد انقطعت الهجرة..».

ثانيًا: إن الخبر لا ينظر إلى نفي الهجرة وانقطاعها حتى في صورة ما إذا كان تركها موجبًا للانحراف عن الدين أو ترك شعائره؛ لأننا لا نعقل أن يبيح الشارع الإقامة في ديار تؤدي الإقامة فيها إلى ضياع الدين. ومن هنا إذا لم نجد لهذا الخبر محملاً وجيهًا فعلينا ردّ علمه إلى أهله ولو كان صحيحًا، ولا سيما أن ثمة أخبارًا تؤكد على بقاء الهجرة واستمرارها إلى يوم القيامة؛ ومنها: ما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام: «والهجرة قائمة على حدها الأول، ما كان لله في أهل الأرض حاجة، من مستسرّ الإمامة^(٥) ومعلنها، لا يقع اسم الهجرة على أحد إلا بمعرفة الحجة في

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٦.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٤٤٣.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٣٦٠، ورواه في الأمالي، ص ٤٦١.

(٤) الخصال، ص ١٩٣.

(٥) قال الشيخ محمد عبده في تعليقه على النهج: «والإمامة - بكسر الهمزة - الحالة، وبضمها الطاعة، أي إن الهجرة فرضت على المكلفين لمصلحتهم، وإلا فالله لا حاجة به إلى مضمر إيمانه في بلاد الكفر، ولا إلى معلنه في ديار الإسلام»، نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٢٩.

الأَرْضِ، فَمَنْ عَرَفَهَا وَأَقَرَّ بِهَا فَهُوَ مُهَاجِرٌ، وَلَا يَقَعُ اسْمُ الْإِسْتِضْعَافِ عَلَى مَنْ بَلَغَتْهُ الْحُجَّةُ، فَسَمِعَتْهَا أُذُنُهُ وَوَعَاها قَلْبُهُ»^(١)؛ ومنها: ما رَوَاهُ عن معاوية قال: «سمعتُ النبي ﷺ يقول: لا تنقطع الهجرة حتى تنقطع التوبة ثلاثاً ولا تنقطع التوبة حتى تطلع الشمس من مغربها»^(٢).

ولكننا لا نحتاج إلى ردِّ الخبر؛ لأنَّ خبر النفي ليس مطلقاً، بل محمول على بعض المحامل أو الوجوه الصحيحة. وأهم هذه الوجوه:

الأول: ما ذكره العلامة فقال: «وقوله ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح» أراد أنه لا تجب؛ لقوة الإسلام، والتمكن من إظهار شعائره في بلد الشرك»^(٣).

ويرده: إنَّ قوة الإسلام تختلف من زمانٍ لآخر، ومن مكانٍ لآخر؛ فقد يضعف المسلم عن إظهار شعائر الإسلام في بعض البلدان فتجب الهجرة. إلا أن يكون مقصوده التمكن من إقامة الشعائر في مكة المكرمة، فيرجع إلى الوجه الثاني الآتي.

الثاني^(٤): إنَّه ناظرٌ إلى نفي هجرة من خصوص مكَّة بعد فتحها؛ لكونها صارت دار إسلام^(٥). ويشهد له أن مورد الكلام هو ذلك، أي إنَّ الكلام المذكور قاله ﷺ بعد فتح مكَّة. وهذا الوجه محتملٌ، بل هو صحيح. لكننا لا نرى لمكة خصوصية، فكل دارٍ كانت تمنع المسلم من إظهار إسلامه، ثم صارت دار إسلامٍ،

(١) نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٢٩.

(٢) سنن الدارمي، ج ٢، ص ٢٤٠.

(٣) تذكرة الفقهاء، ج ٤، ص ٣٠٩.

(٤) سنن الترمذي، ج ٣، ص ٧٥، والأماشي، ص ٦٨٥.

(٥) وهذا ما ذكره فقهاء الفريقين، فمن أعلامنا ذكر الشيخ في المبسوط، ج ٢، ص ٤، وتذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ١١، وقال علي بن زيد البيهقي: «قوله: «انقطعت الهجرة يوم أُسر أخوك»، يعني انقطعت الهجرة بعد فتح مكَّة، فإنَّ مكَّة بعد فتحها صارت دار الإسلام بعدما كانت دار الحرب، فأُسر يومئذٍ يزيد بن أبي سفيان، حتَّى جمع معه الأحابيش، وحارب خالد بن الوليد في أسفل مكَّة»، معارج نهج البلاغة، ص ٣٩٤؛ وأما من علماء السنة فذكره النووي، انظر: شرح صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٧٣، وج ١٣، ص ٨.

فإنَّ الهجرة منها يسقط وجوبها.

الثالث: لا يراد بالحديث نفي مشروعية الهجرة، بل نفي فضيلة الهجرة التي كانت قبل الفتح^(١). فما قبل الفتح كانت المرحلة التأسيسية للإسلام، ولها فضيلتها الخاصة التي لا تدانيها فضيلة الهجرة بعد الفتح، وكان أصحاب تلك الهجرة قد حازوا وصف المهاجر، والحقيقة أنَّ مرحلة ما قبل الفتح لا تمتاز فقط بأن الهجرة فيها لا توازيها فضيلة، بل يمتد الأمر إلى الجهاد، فالجهاد قبل الفتح لا يوازيه في فضيلته الجهاد بعد الفتح، وهكذا فإنَّ الإنفاق بعد الفتح لا يصل في فضيلته إلى الجهاد من قبل الفتح؛ قال تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ وَقَتْلٌ أُولَئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِنَ الَّذِينَ أَنْفَقُوا مِنْ بَعْدُ وَقَتَلُوا وَكُلًّا وَعَدَ اللَّهُ الْحُسْنَىٰ وَاللَّهُ بِمَا نَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [الحديد: ١٠]. وقد أشار العلامة الحلي إلى هذا الوجه، فقال: «ولا هجرة بعد الفتح فاضلة كفضلها قبل الفتح؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي مِنْكُمْ مَنْ أَنْفَقَ مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ﴾ [الحديد: ١٠]، الآية»^(٢). وقال النووي، بعد ذكر التوجيه السابق للخبر: «والثاني، وهو الأصح، أنَّ معناه أنَّ الهجرة الفاضلة المهمة المطلوبة التي يمتاز بها أهلها امتيازًا ظاهرًا انقطعت بفتح مكة، ومضت لأهلها الذين هاجروا قبل فتح مكة؛ لأنَّ الإسلام قَوِيَّ وعَزَّ بعد فتح مكة عزًّا ظاهرًا، بخلاف ما قبله. قوله ﷺ: «ولكنَّ جهادٌ ونِيَّةٌ» معناه أنَّ تحصيل الخير بسبب الهجرة قد انقطع بفتح مكة، ولكنَّ حصِّلوه بالجهاد والنِيَّة الصالحة»^(٣).

وبعضد هذا التوجيه: خبر مجاشع بن مسعود السلمي قال: «أتيت النبي ﷺ أبايعه على الهجرة، فقال: إنَّ الهجرة قد مضت لأهلها، ولكن على الإسلام والجهاد والخير»^(٤). ويعضده أيضًا: ما في كتاب عليٍّ عليه السلام لمعاوية: «وذكرت أنَّك

(١) المبسوط، للطوسي، ج ٢، ص ٤. وشرح صحيح مسلم، للنووي، ج ٥، ص ١٧٣.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ١١.

(٣) شرح صحيح مسلم، ج ١٣، ص ٨.

(٤) صحيح مسلم، ج ٦، ص ٢٧.

زائري في جمع المهاجرين والأنصار، وقد انقطعت الهجرة يوم أُسر أخوك^(١)، وقد أُسر يوم فتح مكة^(٢)، وكلام معاوية يوحي أنه يحشر نفسه مع المهاجرين، وأنّ معه أناس من المهاجرين، ومعلوم أنّ معاوية وأباه أظهروا الإسلام بعد فتح مكة^(٣)، أي بعد انقطاع الهجرة، وكذا الذين معه، فإنّ أغلبهم ممن أسلم بعد الفتح، فلا يشملهم نعت المهاجرين، بل هم من الطلقاء^(٤).

ثالثاً: إذا لم يُقبل التوجيهان الثاني والثالث فيمكن أن يقال: لا تنافي بين ما دلّ على وجوب الهجرة وبين ما دلّ على نفيها؛ فإنّ النفي مطلق؛ وما دلّ على الوجوب خاصّ بصورة الخوف على الدين من ترك الهجرة، فيتقدم المقيد على المطلق. ولك أن تقول: إنّ خبر «لا هجرة بعد الفتح» ليس ناظرًا إلى نفي وجوب الهجرة إذا خاف المؤمن على استقامة دينه في حال استمرّ على الإقامة في دار الحرب، أو منع من إظهار شعائره فيها، وهو أمر يؤدّي مع الوقت إلى الانحراف عن الدين.

ولأجل ما ذكرناه نصّ الفقهاء على بقاء الهجرة إلى يوم القيامة؛ قال الشيخ الطوسي: «والهجرة باقية أبداً ما دام الشرك قائماً»^(٥)؛ وتبعه على ذلك ابن

(١) نهج البلاغة، ج ٣، ص ١٢٣، والاحتجاج، للطبرسي، ج ١، ص ٢٦٤.

(٢) قال ابن أبي الحديد في شرح قوله: «قد انقطعت الهجرة يوم أُسر أخوك»: «يعني يزيد بن أبي سفيان أُسر يوم الفتح في باب الخدمة، وكان خرج في نفر من قريش يجاربون ويمنعون من دخول مكة، فقتل منهم قوم، وأسر يزيد بن أبي سفيان، أسره خالد بن الوليد، فخلّصه أبو سفيان منه، وأدخله داره، فأمن؛ لأن رسول الله ﷺ قال يومئذ: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن»..»، شرح نهج البلاغة، ج ١٧، ص ٢٥٧، وراجع: شرح نهج البلاغة، لابن ميثم، ج ٥، ص ٢١٠.

(٣) شرح نهج البلاغة، لابن ميثم، ج ٥، ص ٢٠٩ - ٢١٠.

(٤) قال ابن أبي الحديد المعتزلي، تعليقا على كلام الإمام ﷺ لمعاوية: «انقطعت الهجرة يوم أُسر أخوك»: «هذا الكلام تكذيب له في قوله: «في جمع من المهاجرين والأنصار»، أي ليس معك مهاجر؛ لأن أكثر من معك ممن رأى رسول الله ﷺ هم أبناء الطلقاء ومن أسلم بعد الفتح، وقد قال النبي ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح»»، شرح نهج البلاغة، ج ١٧، ص ٢٥٦.

(٥) المبسوط، ج ٢، ص ٤.

إدريس^(١)، والمحقق^(٢)، وغيرهما؛ وقال النووي: «قال أصحابنا وغيرهم من العلماء: الهجرة من دار الحرب إلى دار الإسلام باقية إلى يوم القيامة»^(٣).

الوجه الثاني: الشواهد المختلفة

وثمة شواهد أخرى قد تذكر لجواز الإقامة في البلاد غير الإسلامية، أو الهجرة إليها:

الشاهد الأول: ما رواه الكشي قال: «حدثني محمد بن مسعود قال: حدثني محمد بن أحمد النهدي الكوفي، عن معاوية بن حكيم الدهني، عن شريف بن سابق التفليسي، عن حماد السمندي قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني أدخل إلى بلاد الشرك، وإن من عندنا يقولون: إن مت ثم حُشرت معهم، قال: فقال: يا حماد، إذا كنت ثم تذكر أمرنا وتدعو إليه؟ قلت: بلى، قال: فإذا كنت في هذه المدن مدن الإسلام تذكر أمرنا وتدعو إليه؟ قال، قلت: لا، قال، فقال لي: إنك إن مت ثم حُشرت أمةً وحدك، وسعى نورك بين يديك»^(٤). ورواه الشيخ في الأمالي^(٥). ويستفاد منه جواز الدخول إلى تلك الديار، ما دام متمسكًا بأمرهم عليهم السلام.

ولكن الخبر ضعيف^(٦)، فهو يصلح للتأييد. وقد يقال، تعليقًا على دلالته، بأنه لا يدل على جواز السكنى الدائمة فيها؛ لأن ظاهر الخبر أن دخوله لا يكون دائمًا، فلعله يدخل لتجارة أو نحوها. نعم، قد يقال: إن المستفاد من جواب الإمام أن مناط الجواز وأنه يحشر أمةً وحده هو أنه متمكن في تلك الدار من حفظ دينه ومعتقداته، ولا يمنع من الدعوة إليها. وهذا لا يفرق فيه بين الدخول المؤقت أو الدائم.

(١) السرائر، ج ٢، ص ١٤.

(٢) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٣٤.

(٣) شرح صحيح مسلم، ج ١٣، ص ٨.

(٤) اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ٦٣٤.

(٥) الأمالي، ص ٤٦، ورواه الطبري في بشارة المصطفى، ص ١٠١.

(٦) على الأقل لكون شريف بن سابق التفليسي لا توثيق له، وكذلك حماد السمندي.

الشاهد الثاني: خبر فديك، الذي «أتى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، إنهم يزعمون أنه من لم يهاجر هلك، فقال رسول الله ﷺ: يا فديك، أقم الصلاة [وآت الزكاة]، واهجر السوء، واسكن من أرض قومك حيث شئت، قال الراوي: وأظن أنه قال: تكن مهاجرًا»^(١). «قال ابن حبان، بعد نقل الخبر، تعليقًا على قوله ﷺ: «واسكن من أرض قومك حيث شئت»: «أمر بإباحة. مراده الإعلام بأن تارك السوء على ما وصفنا لا ضير عليه أي موضع سكن، وإن لم يقصد المواضع الشريفة»^(٢). ويمكن القول: إن هذه الرواية تدل على أن من تمكن من إقامة الصلاة وأداء الزكاة وهجران السيئات فله أن يسكن حيث شاء، أكان في بلاد إسلامية أو غيرها.

الشاهد الثالث: إن النبي ﷺ أذن لقوم من الصحابة كانوا قد أسلموا في مكة أن يقيموا بها بعد إسلامهم؛ لوجود من يحميهم؛ أو لبقائهم متكتمين، منهم: العباس بن عبد المطلب، فقد بقي بمكة مع إسلامه^(٣).

ولكن لم يثبت إسلام العباس قبل الفتح، رغم دلالة خبر الحجاج بن علاط عليه^(٤)؛ لأنه قد جاء في صحيحة سديد ما يدل على أنه أسلم يوم الفتح، قال: «كُنَّا

(١) صحيح ابن حبان، ج ١١، ص ٢٠٢، والسنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ١٧، والمعجم الكبير، للطبراني، ج ٣، ص ٦، والاستيعاب، لابن عبد البر، ج ٣، ص ١٢٦٨، والتاريخ الكبير، للبخاري، ج ٧، ص ١٣٥، والسنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ١٧.

(٢) صحيح ابن حبان، ج ١١، ص ٢٠٢.

(٣) المغني، ج ١٠، ص ٥١٥، وصناعة الفتوى وفقه الأقليات، للشيخ بن بية، ص ٢٨١.

(٤) روى ابن حبان، بسنده عن أنس بن مالك قال: «لما افتتح رسول الله ﷺ خيبر قال الحجاج بن علاط: يا رسول الله، إن لي بمكة مالا، وإن لي بها أهلا، وإني أريد أن آتيهم، فأنا في حل إن أنا نلت منك أو قلت شيئا، فأذن له رسول الله ﷺ أن يقول ما شاء، قال: فأتى امرأته حين قدم (أي قدم مكة)، فقال: اجمعي لي ما كان عندك، فإني أريد أن أشتري من غنائم محمد ﷺ وأصحابه، فإنهم قد استبيحوا وأصبحت أموالهم، قال: وفشا ذلك بمكة، فأوجع المسلمين، وأظهر المشركون فرحا وسرورا، وبلغ الخبر العباس بن المطلب، فعقر في مجلسه، وجعل لا يستطيع أن يقوم، قال معمر: فأخبرني الجزري، عن مقسم قال: فأخذ العباس ابنا له يُقال له:

عِنْدَ أَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام، فَذَكَرْنَا مَا أَحْدَثَ النَّاسُ بَعْدَ نَبِيِّهِمْ عليه السلام، وَاسْتِذْلَاهُمْ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، فَقَالَ رَجُلٌ مِنَ الْقَوْمِ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، فَأَيْنَ كَانَ عِزُّ بَنِي هَاشِمٍ وَمَا كَانُوا فِيهِ مِنَ الْعَدَدِ؟! فَقَالَ أَبُو جَعْفَرٍ عليه السلام: وَمَنْ كَانَ بَقِيَ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ؟! إِنَّمَا كَانَ جَعْفَرٌ وَحَمْزَةُ فَمَضِيًّا، وَبَقِيَ مَعَهُ رَجُلَانِ ضَعِيفَانِ ذَلِيلَانِ، حَدِيثًا عَهْدٌ بِالْإِسْلَامِ، عَبَّاسٌ وَعَقِيلٌ، وَكَانَا مِنَ الطُّلَقَاءِ. أَمَّا وَاللَّهِ لَوْ أَنَّ حَمْزَةَ وَجَعْفَرَ كَانَا بِحَضْرَتَيْهِمَا مَا وَصَلَا إِلَى مَا وَصَلَا إِلَيْهِ، وَلَوْ كَانَا شَاهِدَيْهِمَا لَاتَّלَفَا نَفْسَيْهِمَا^(١). وأما ما قاله المازندراني^(٢) والفيض الكاشاني^(٣) والعلامة

قثم، وكان يشبه رسول الله صلى الله عليه وآله، فاستلقى، فوضعه على صدره، وهو يقول: حبي قثم، حبي قثم، شبيه ذي الأنف الأشم، نبي رب ذي النعم، برغم أنف من رغم، قال معمر: قال ثابت، عن أنس: ثم أرسل غلامًا له إلى الحجاج بن علاط، فقال: ويلك، ما جئت به؟ وماذا تقول؟ فما وعد الله خيرًا مما جئت به، قال الحجاج لغلامه: أقرئ أبا الفضل السلام، وقل له: فليُخَلِّ لي بعض بيوته لآتيه؛ فإن الخبر على ما يسره، فجاء غلامه، فلما بلغ الباب قال: أبشر أبا الفضل، فوثب العباس فرحًا حتى قَبَلَ بين عينيه، فأخبره ما قال الحجاج، فأعتقه، ثم جاء الحجاج فأخبره أن رسول الله صلى الله عليه وآله قد افتتح خيبر، وغنم أموالهم، وجرت سهام الله في أموالهم، واصطفى رسول الله صلى الله عليه وآله صفية بنت حبي واتخذها لنفسه، وخيرها بين أن يعتقها فتكون زوجته أو تلحق بأهلها، فاختارت أن يعتقها وتكون زوجته، ولكنني جئت لما كان لي هاهنا، أردت أن أجمعه وأذهب به، فاستأذنت رسول الله صلى الله عليه وآله فأذن لي أن أقول ما شئت، فأخف عني ثلاثًا، ثم اذكر ما بدا لك.. وقد أخبرني الحجاج أن الله قد فتح خيبر على رسوله صلى الله عليه وآله، وجرت فيها سهام الله، واصطفى رسول الله صلى الله عليه وآله صفية لنفسه، فإن كان لك حاجة في زوجك فالحقي به، قالت: أظنك والله صادقًا، قال: فإني صادق، والأمر على ما أخبرتك، قال: ثم ذهب حتى أتى مجالس قريش وهم يقولون: لا يصيبك إلا خير أبا الفضل، قال: لم يصبني إلا خير بحمد الله، وقد أخبرني الحجاج أن خير فتحها الله على رسوله صلى الله عليه وآله، وجرت فيها سهام الله، واصطفى رسول الله صلى الله عليه وآله صفية لنفسه..، صحيح ابن حبان، ج ١٠، ص ٢٩٠، و٢٩٢. ولا يخفى أن الخبر ظاهر في كونه مسلمًا آنذاك.

(١) الكافي، ج ٨، ص ١٨٨ - ١٨٩. وقد صرح السيد الخوئي بصحتها وعول عليها، راجع:

معجم رجال الحديث، ج ١٠، ص ٢٥٤.

(٢) شرح أصول الكافي، ج ١٢، ص ٢٤٧.

(٣) الوافي، ج ٢، ص ١٩٥.

المجلسي^(١)، تعليقاً على قوله عليه السلام: «وكانا من الطلقاء»، بأن «الطلاق هم الذين خُلّي عنهم يوم بدر وأطلقهم فلم يسترّقهم» فهو خلاف الظاهر، من كون الطلقاء مصطلحاً لمن أطلقهم النبي صلى الله عليه وسلم وعفا عنهم يوم فتح مكة في كلمته الشهيرة: «اذهبوا فأنتم الطلقاء». ويشهد لما قلناه من أن الطليق هو من أطلق يوم فتح مكة الشعر المروي عن الإمام الرضا عليه السلام^(٢).

نعم، ورد في بعض المصادر التاريخية أن العباس قد أسلم عام الفتح، وذلك عند مسير النبي صلى الله عليه وسلم إلى مكة؛ فقد روي أنه في هذه الأثناء كان العباس خارجاً بعياله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، قال البلاذري: «وكان العباس بن عبد المطلب لقي

(١) مرآة العقول، ج ٢٦، ص ٨٤.

(٢) روى الصدوق، في العيون، بإسناده عن عبد السلام بن صالح الهروي قال: حدّثني معمر بن خلاد وجماعة قالوا: «دخلنا على الرضا عليه السلام، فقال له بعضنا: جعلنا الله فداك، ما لي أراك متغير الوجه؟ فقال عليه السلام: إني بقيت ليلتي ساهراً متفكراً في قول مروان بن أبي حفصة: أنى يكون وليس ذاك بكائن لبني البنات وراثـة الأعمام ثم نمت فإذا أنا بقائل قد أخذ بعصاة الباب، وهو يقول:

أنى يكون وليس ذاك بكائن	للمشركين دعائم الإسلام
لبني البنات نصيبهم من جدهم	والعمّ متروك بغير سهام
ما للطليق وللتراث وإنما	سجد الطليق مخافة الصمصام

عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١٨٩، وقد نسب الطبرسي هذا الشعر في رد ما قاله ابن أبي حفصة إلى الإمام الكاظم عليه السلام، الاحتجاج، ج ٢، ص ١٦٧، وقد علق المجلسي في البحار على هذه الرواية قائلاً: «المراد بالطليق العباس؛ حيث أسر يوم بدر، فأُطلق بالفداء. والصمصام السيف الصارم الذي لا ينثني»، بحار الأنوار، ج ٤٩، ص ١١٠، وفي كتاب الأغاني نُسبت أبيات المعارضة (أي معارضة شعر ابن أبي حفصة) إلى محمد بن أبي يحيى بن أبي مرة التغلبي، مع اختلاف بيّن، حيث جاء فيها:

لم لا يكون وإنّ ذاك لكائن	لبني البنات وراثـة الأعمام
للبنـت نصف كامل من ماله	والعمّ متروك بغير سهام
ما للطليق وللتراث وإنما	صلّى الطليق مخافة الصمصام

الأغاني، ج ١٠، ص ٣٠٨.

رسول الله ﷺ بذى الحليفة^(١)، وهو يريد مكة، وقد أظهر إسلامه، فأمره أن يمضي ثقله إلى المدينة، وقال: هجرتك يا عم آخر هجرة، كما أن نبوتي آخر نبوة^(٢). وهذا لو صح لا يغير في المقام شيئاً، كما هو واضح.

ثم على فرض أنه كان مسلماً في مكة، كما روي عن ابنه عبد الله بأن أباه أسلم قبل بدر^(٣)، فهذا لا يثبت أن بقاءه كان بإذن النبي ﷺ؛ إذ لا دليل عليه. على أنه حتى لو كان بقاءه فيها بإذنه ﷺ فلا نستطيع أن نستفيد منه قاعدة عامة؛ لاحتمال الخصوصية، فربما رضي ﷺ ببقائه لأنه كان ساقى الحجيج^(٤)، أو لأنه كان يرسل إليه أخبار مكة، ويلوذ به بعض المستضعفين ممن أسلم^(٥).

ومنها: الصحابي نعيم النحام العدوي، كان من أوائل من أسلم في مكة، وكان يكتن إسلامه، وقالوا: منعه قومه من الهجرة؛ لشرفه فيهم، فظل في مكة بحمايتهم، وقد منعه وحموه؛ لأنه كان وجهاً فيهم، وكان يعيل أرامل بني عدي وأيتامهم، وأقره النبي ﷺ على ذلك، فقال له: «قومك خير من قومي، قومي أخرجوني وأقرّك قومك»^(٦).

(١) وفي السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٤، ص ٩٨٥: «لقيه بالجحفة».

(٢) أنساب الأشراف، ج ١، ص ٣٥٥.

(٣) تهذيب التهذيب، ج ٥، ص ١٠٨.

(٤) قال ابن هشام: «وقد كان قبل ذلك مقيماً بمكة على سقايته، ورسول الله ﷺ عنه راضٍ، فيما ذكر ابن شهاب الزهري»، السيرة النبوية، ج ٤، ص ٨٥٩.

(٥) روي عن عكرمة، عن ابن عباس: «أسلم العباس بمكة قبل بدر، وأسلمت أم الفضل معه حينئذٍ، وكان مقامه بمكة، وإنه كان لا يعمى على رسول الله ﷺ بمكة من خبر يكون إلا كتب به إليه، وكان من هناك من المؤمنين يتقوون به، ويصيرون إليه»، تهذيب التهذيب، ج ٥، ص ١٠٨.

(٦) في الاستيعاب: «نعيم بن عبد الله النحام القرشي العدوي.. وإنما سمي النحام؛ لأن النبي ﷺ قال: دخلت الجنة فسمعت نعمة من نعيم فيها. والنعمة السعلة. وقيل: النعمة النحنة الممدودة آخرها، فسمي بذلك النحام. كان نعيم النحام قديم الإسلام، يقال: إنه أسلم بعد عشرة أنفس، قبل إسلام عمر بن الخطاب. وكان يكتن إسلامه، ومنعه قومه؛

الشاهد الرابع: أن يستدل على شرعية الإقامة في دار الكفر إذا لم تستلزم انحراف الإنسان، ولا جهالته بأمور دينه، بأدلة التقية؛ فإنَّ التقية تعني أنه يباح للإنسان أن يفعل ما هو مخالف للشرع؛ حمايةً لنفسه من أهل الباطل والكفر، ولو بإظهار الكفر أو نحوها، مع كون القلب مطمئنًا بالإيمان. فإنه إذا جاز للمسلم أن يبقى في البيئة الظالمة، ولو اضطر إلى أن ينطق بكلمة الكفر بلسانه، فبالأولى أنه يجوز له الإقامة فيها مع عدم اضطراره لذلك، بل مع تمكّنه من إقامة شعائر دينه. وبعبارة أخرى: المستفاد من أدلة التقية مفروغية البقاء مع أهل الكفر أو الضلال، وإنما يقع الكلام عن جواز مداراتهم بترك بعض الواجبات، أو فعل بعض المحرمات؛ تقيّة وحفظاً للنفس.

ولكنّ الإنصاف أنّ أدلة التقية لا تدلّ على المفروغية من عدم وجوب الهجرة، وأنّ الكلام فيها مبنيّ على ذلك، بل يمكن القول: إنّ مفروض الكلام فيها هو بقطع النظر عن جواز أو وجوب الهجرة، ولا تدل في نفسها على جواز البقاء وعدم وجوب الهجرة. وبكلمة أخرى: إنّ فرض الكلام فيها أنه إذا كان المكلف - بصرف النظر عن كون مهاجرًا أو مقيمًا، وكانت عدم هجرته لعذرٍ أو لغير عذرٍ - مكرهاً فيجوز له أن يفعل خلاف الشرع، ولو كان التلفُّظ بكلمة الكفر.

وطبيعيّ أنه لو كان متاحًا للمكلف في مورد التقية أن يهاجر دون ضررٍ أو حرجٍ، فلا يكون مضطرًا لفعل الحرام أو النطق بكلمة الكفر، فلا محلّ للتقية عندها، ويجب عليه الهجرة؛ لأنّ التقية حالة ضرورة، ومع انفتاح باب الهجرة

لشرفه فيهم، من الهجرة؛ لأنه كان ينفق على أرامل بني عدي وأيتامهم، ويمونهم، فقالوا: أقم عندنا على أيّ دينٍ شئت، وأقم في ربّعتك، واكفنا ما أنت كافٍ من أمر أراملنا، فوالله لا يتعرّض لك أحدٌ إلا ذهب أنفُسنا جميعًا دونك. وزعموا أنّ النبي ﷺ قال له حين قدم عليه: قومك، يا نعيم، كانوا خيرًا لك من قومي لي، قال: بل قومك خير، يا رسول الله، قال رسول الله ﷺ: قومي أخرجوني، وأقرّك قومك، وزاد الزبير في هذا الخبر: فقال نعيم: يا رسول الله، قومك أخرجوك إلى الهجرة، وقومي حبسوني عنها. وكانت هجرة نعيم عام خير، وقيل: بل هاجر في أيام الحديبية، وقيل: إنه أقام بمكة حتى كان قبل الفتح، الاستيعاب، ج ٤، ص ١٥٠٨.

دون حرج فلا ضرورة، ولا تقيّة.

وسنذكر شواهد أخرى في فقرة لاحقة، وهي جواز الهجرة ولو كانت بعنوان اللجوء.

خلاصة الكلام: إنه ليس ثمة دليل يمنع من الهجرة إلى البلاد غير الإسلامية، أو يوجب الهجرة منها إلى البلاد الإسلامية، بقولٍ مطلق، فإذا كان المسلم يعيش في بلاد غير إسلامية، أكان من أهلها أو وافداً عليها، وكان آمناً على نفسه، ومتمكناً من إقامة شعائر دينه، وإقامته فيها مشروعة، ولا تجب عليه الهجرة منها ولا تركها. وهذا ما عليه مشهور فقهاء المسلمين، وهو ما تقتضيه القواعد والنصوص. أجل، تجب الهجرة على المسلم في حال كان هناك قاعدة للإسلام أو دولة إسلامية، وقد احتاجت هذه القاعدة إلى إسناد من سائر المتفرّقين في سائر البلاد ودعمهم في مواجهة التحديات، فإنّ على كافة المسلمين أن يرفدوها أو يهاجر من فيه الكفاية إليها؛ لدعمها كي لا تسقط.

٥. المسؤولية عن الأولاد

ثم إنّ السكنى الممنوعة والمحرمة في بلدٍ لا تنحصر بما إذا كان خطر الانحراف يطال الإنسان نفسه، بل يشمل صورة ما إذا كان ثمة مخاوف جدّية من أن يطال الانحراف عن الدين أبناءه؛ لأنّ الإنسان كما هو مسؤول عن نفسه بأن لا يعرضها للانحراف فإنه أيضاً مسؤول عن استقامة أولاده وأهله، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ عَلَيْهَا مَلَائِكَةٌ غِلَظٌ شِدَادٌ لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ وَيَفْعَلُونَ مَا يُؤْمَرُونَ﴾ [التحريم: ٦]؛ وفي خبر عبد الأعلى مولى آل سام، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قُوا أَنْفُسَكُمْ وَأَهْلِيكُمْ نَارًا﴾ [التحريم: ٦] جَلَسَ رَجُلٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَبْكِي، وَقَالَ: أَنَا عَجَزْتُ عَنْ نَفْسِي كُلُّفْتُ أَهْلِي، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: حَسْبُكَ أَنْ تَأْمُرَهُمْ بِمَا تَأْمُرُ بِهِ نَفْسَكَ، وَتَنْهَاهُمْ عَمَّا تَنْهَى عَنْهُ نَفْسَكَ»^(١).

(١) الكافي، ج ٥، ص ٦٢، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧٩.

وهكذا فإن الأمر يمتد إلى زوجته؛ فإن كانت إقامتها في بلاد غير إسلامية ستعرضها للانحراف فلا يحق له إخراجها إليها، ولو شرط عليها الإخراج في عقد الزواج؛ فإن هذا الشرط مما لا يجب الوفاء به، كما جاء في صحيحة علي بن رثاب، عن أبي الحسن موسى عليه السلام قال: «سُئِلَ، وَأَنَا حَاضِرٌ، عَنْ رَجُلٍ تَزَوَّجَ امْرَأَةً عَلَى مِائَةِ دِينَارٍ، عَلَى أَنْ تَخْرُجَ مَعَهُ إِلَى بِلَادِهِ؛ فَإِنْ لَمْ تَخْرُجْ مَعَهُ فَمَهْرُهَا خَمْسُونَ دِينَارًا، أَرَأَيْتَ إِنْ لَمْ تَخْرُجْ مَعَهُ إِلَى بِلَادِهِ؟ قَالَ: فَقَالَ: إِنْ أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ بِهَا إِلَى بِلَادِ الشَّرْكِ فَلَا شَرْطَ لَهُ عَلَيْهَا فِي ذَلِكَ، وَلَهَا مِائَةُ دِينَارٍ الَّتِي أَصْدَقَهَا إِيَّاهَا؛ وَإِنْ أَرَادَ أَنْ يَخْرُجَ بِهَا إِلَى بِلَادِ الْمُسْلِمِينَ وَدَارِ الْإِسْلَامِ فَلَهُ مَا اشْتَرَطَ عَلَيْهَا، وَالْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ، وَلَيْسَ لَهُ أَنْ يَخْرُجَ بِهَا إِلَى بِلَادِهِ حَتَّى يُؤَدِّيَ إِلَيْهَا صَدَاقَهَا أَوْ تَرْضَى مِنْ ذَلِكَ بِمَا رَضِيَتْ، وَهُوَ جَائِزٌ لَهُ»^(١).

المقام الثاني

التعرب بعد الهجرة

قد أورد الشيخ الحرّ جملة من الروايات التي تحمل العنوان المذكور في باب خاص، وهو «باب تحريم التعرب بعد الهجرة، وسكنى المسلم دار الحرب ودخولها، إلا لضرورة»^(٢). وفيما يلي نذكر أهم هذه الروايات، ثم نتطرق إلى ما ذكر في تفسير وبيان العنوان المذكور.

١. روايات التعرب بعد الهجرة

وإليك أهم هذه الروايات:

الرواية الأولى: ما جاء في الخبر مما كتبه الإمام الرضا عليه السلام إلى محمد بن سنان: «..وحرّم الله التعرب بعد الهجرة؛ للرجوع عن الدين، وترك المؤازرة للأنبياء

(١) الكافي، ج ٥، ص ٤٠٤، وتهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٧٣، قال العلامة المجلسي: حسن كالصحيح، انظر: ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ١٢، ص ٢٦٥، ومراة العقول، ج ٢٠، ص ١٤٦.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٩٩، الباب ٣٦ من أبواب جهاد العدو.

والحجج عليه السلام، وما في ذلك من الفساد، وإبطال حق كل ذي حق، لا لعلة سكنى البدو. وكذلك لو عرف الرجل الدين كاملاً لم يجز له مساكنة أهل الجهل، والخوف عليه لأنه لا يؤمن أن يقع منه ترك العلم، والدخول مع أهل الجهل، والتماذي في ذلك»^(١).

الرواية الثانية: صحيحة منصور بن حازم المتقدمة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَا رِضَاعَ بَعْدَ فِطَامٍ، وَلَا وَصَالَ فِي صِيَامٍ، وَلَا يُتَمَّ بَعْدَ اخْتِلَامٍ، وَلَا صَمْتُ يَوْمٍ إِلَى اللَّيْلِ، وَلَا تَعَرُّبٌ بَعْدَ الْهَجْرَةِ..»^(٢). وسياقها يشهد بالحرمة.

الرواية الثالثة: صحيحة ابن محبوب قال: كَتَبَ مَعِيَ بَعْضُ أَصْحَابِنَا إِلَى أَبِي الْحُسَيْنِ عليه السلام يَسْأَلُهُ عَنِ الْكِبَائِرِ، كَمْ هِيَ؟ وَمَا هِيَ؟ فَكَتَبَ: «الْكِبَائِرُ مَنِ اجْتَنَبَ مَا وَعَدَ اللَّهُ عَلَيْهِ النَّارَ كَفَّرَ عَنْهُ سَيِّئَاتِهِ إِذَا كَانَ مُؤْمِنًا. وَالسَّبْعُ الْمَوْجِبَاتُ: قَتْلُ النَّفْسِ الْحَرَامِ؛ وَعُقُوقُ الْوَالِدَيْنِ؛ وَأَكْلُ الرِّبَا؛ وَالتَّعَرُّبُ بَعْدَ الْهَجْرَةِ؛ وَقَذْفُ الْمُحْصَنَاتِ؛ وَأَكْلُ مَالِ الْيَتِيمِ؛ وَالْفِرَارُ مِنَ الرَّحْفِ»^(٣).

والتنصيص على أنَّ التعرّب بعد الهجرة هو من الكبائر وارد في العديد من الروايات، منها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٤)؛ وصحيحة عبيد بن زرارة، عنه عليه السلام^(٥)؛ ومعتبرة مسعدة بن صدقة، عنه عليه السلام^(٦)؛ وخبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٧).

وهذه الأخبار، وغيرها مما سيأتي، لا تدلّ على حرمة التعرّب بعد الهجرة

(١) من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٦٥.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٤٤٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٧.

(٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٧٨.

(٦) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨٠.

(٧) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٨١.

فحسب، بل على كونه من كبائر الذنوب. واستناداً إلى ذلك أفتى الفقهاء بفسق من تعرّب بعد الهجرة. ولعلّه لهذا منع بعض الفقهاء من إمامة المتعرّب؛ قال ابن الجنيد: «ولا أرى إمامة الأعرابي للمهاجر؛ لقول الله عزّ وجلّ: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُم مِّنْ وَلِيَّتِهِم مِّن شَيْءٍ﴾ [الأنفال: ٧٢]»^(١).

٢. ما المراد بالتعرّب بعد الهجرة؟

التعرّب لغة بمعنى التشبه بالعرب، أو الالتحاق بهم، وهو ما تقتضيه صيغة التفعّل. قال الزبيدي، في تاج العروس، نقلاً عن الأزهري: «تعرّب مثل استعرّب. وتعرّب: رجّع إلى البادية بعدما كان مُقيماً بالحضر، فلحق بالأعراب. وقال غيره: تعرّب أي تشبّه بالعرب. وتعرّب بعد هجرته أي صار أعرابياً»^(٢). وعليه، فجملة التعرّب بعد الهجرة في مدلولها الحرفي تعني رجوع الإنسان أعرابياً بعد هجرته. ولكن ما المقصود شرعاً بالعبارة؟

يوجد اتجاهان أساسيان في تحديد المقصود بها:

الاتجاه الأول: من اقتصر في تفسير التعرّب بعد الهجرة بأنه «الالتحاق ببلاد الكفر، والإقامة بها بعد المهاجرة عنها إلى بلاد الإسلام»، كما نجد عنده الشيخ البهائي^(٣)، دون أن يحدّد الوجه في ذلك، وما إذا كان أمراً يتصل بالجهل بالدين، أو بالانحراف عن تعاليمه. ونحوه ما ذكره الطريحي: «وكان من رجع من الهجرة إلى موضعه من غير عذر يعدّونه كالمرتد»^(٤). ويظهر ذلك أيضاً من الملاحيب الله الكاشاني^(٥). وهذا ما يظهر من كلام السيد الخوئي؛ قال - تعليقاً على ما جاء

(١) ذكرى الشيعة، ج ٤، ص ٤٠١.

(٢) تاج العروس، ج ٢، ص ٢٢٤.

(٣) الحبل المتين، ج ١، ص ٥١.

(٤) مجمع البحرين، ج ٢، ص ١١٨.

(٥) قال: «التعرّب بعد الهجرة من الكبائر، والمراد به اللحق بدار الشك (الشرك) بعد المهاجرة إلى دار الإسلام، ويقال: تعرّب إذا أقام بالبادية»، مستقصى مدارك القواعد ومنتهى ضوابط

في رواية الأصبغ بن نباتة، عن أمير المؤمنين عليه السلام، والتي ذكرت أنّ ستّة لا ينبغي أن يؤمّوا الناس، ومنهم: «الأعرابي بعد الهجرة»^(١) -: «الظاهر من قوله: «الأعرابي بعد الهجرة» هو التعرّب بعد الهجرة، أي الإعراض عن أرض المسلمين بعد الهجرة إليهم، والانتقال إلى بلد الكفار، الذي هو فسق ومعدود من الكبائر في جملة من الأخبار، لا الأعرابي بمعنى سكنة البوادي المبحوث عنه في المقام؛ لمنافاته مع كلمة بعد الهجرة المذكورة في الرواية»^(٢). ولكن سيأتي نقل جوابٍ له على استفتاء يظهر منه أنه أقرب إلى الاتجاه الثاني.

الاتجاه الثاني: من يظهر منهم أنّ التعرّب بعد الهجرة المعدود في الكبائر ليس مطلق الالتحاق بدار غير إسلامية، بل مع كون تلك الدار سببًا لجهالة أحكام الدين؛ قال السيد محمد سعيد الحكيم: «التعرب بعد الهجرة، وهو الانتقال للبلاد التي تنقص فيها معارف المكلف الدينية، ويزداد جهله بدينه»^(٣)؛ وقال: «ولعل هذا هو المنسب من إطلاق الأعرابي؛ لما هو المرتكز من جهل الأعراب؛ بسبب انعزالهم، وعليه فالتعرب المعدود في الكبائر هو الهجرة للبلاد التي ينقص بها الفقه في الدين الذي يحتاج إليه المكلف»^(٤)؛ أو سببًا للجهل بالأحكام؛ أو سببًا لعدم التمكن من إقامة شعائر الدين، كما يظهر من السيد السيستاني، حيث يقول، حسب ما جاء في بعض كتب الاستفتاءات المنسوبة له، بأن المراد بالتعرّب بعد

الفوائد، ص ٢٧٠.

(١) رواها الصدوق في الخصال قال: «حدّثنا أبي عليه السلام قال: حدّثنا سعد بن عبد الله، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن العباس بن معروف، عن أبي جميلة، عن سعد بن طريف، عن الأصبغ بن نباتة قال: سمعت عليه السلام يقول: .. وستة لا ينبغي [لهم] أن يأموا [يؤمّوا].. فولد الزنا، والمرد، والأعرابي بعد الهجرة، وشارب الخمر، والمحدود، والأغلف»، الخصال، ص ٣٣١. والرواية ضعيفة السند بأبي جميلة. وأوردها ابن إدريس، في مستطرفاته، فيما استطرفه من كتاب أبي القاسم بن قولويه، ولكنها منقطعة السند، راجع: مستطرفات السرائر، ص ٢٦٢.

(٢) شرح العروة الوثقى - الصلاة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ١٧، ص ٣٧٧.

(٣) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٤٣٦.

(٤) مصباح المنهاج (التقليد)، ص ٢٦٨.

الهجرة أن «ينتقل المكلف من بلد يتمكن فيه من تعلم ما يلزمه من المعارف الدينية والأحكام الشرعية، ويستطيع فيه أداء ما وجب عليه في الشريعة المقدسة، وترك ما حرم عليه فيها، إلى بلد لا يستطيع فيه على ذلك، كلاً أو بعضاً»^(١).

٣. ترجيح الاتجاه الثاني

ومناسبات الحكم والموضوع والقرائن السياقية المستفادة من الأخبار تدفعنا إلى ترجيح الاتجاه الثاني؛ إذ من المستبعد جداً أن تكون الإقامة في دار الكفر محرمة تحريماً تعبدياً، أي حتى مع محافظة المسلم على دينه، وتمكّنه من التعرّف على أحكامه. ونستبعد التزام من تقدمت كلماتهم بالحرمة التعبدية، فربما كان نظرهم إلى الاتجاه الثاني، ولم يذكروا قيد «كون المتعرب في معرض الانحراف» باعتبار أن ذلك من لوازم الإقامة في بلاد غير إسلامية. والنصوص الآتية لا تساعد على التعبدية، بل هي تشهد بما ذكرناه، من أن النظر في تحريم التعرب بعد الهجرة إلى التعرب المستلزم للجهل بأحكام الدين، وهذا بطبيعة الحال سيؤدي إلى الانحراف الفكري والسلوكي. ومما يدفعنا أيضاً إلى ترجيح هذا الاتجاه:

أولاً: القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٩٧]، فإن الآية وصفت الأعراب، وهم سكان البادية^(٢)، بأنهم أشدّ من غيرهم كفراً ونفاقاً، ثم ذكرت لهم وصفاً آخر، وهو أنهم أجدر أن لا يعلموا حدود الله تعالى. ومن الواضح أن الوجه في الوصف الثاني هو بسبب انقطاعهم عن مراكز المدنية ومظانّ الفقه والمعرفة^(٣). وهذا الوجه هو التفسير الأقرب لما جاء في الوصف الأول،

(١) فقه الحضارة، ص ١٣٥.

(٢) قال الراغب الأصفهاني: «العرب ولد إسماعيل، والأعراب جمعه في الأصل، وصار ذلك اسماً لسكان البادية.. وقيل في جمع الأعراب: أعراب.. والأعرابي في التعارف صار اسماً للمنسوين إلى سكان البادية»، المفردات في غريب القرآن، ص ٣٢٨.

(٣) قال الشيخ الطوسي: «فكفرهم أشد؛ لأنهم أقصى وأجفى من أهل المدن؛ ولأنهم أبعد عن

أعني كونهم أشدّ كفرًا ونفاقًا من غيرهم؛ فإنّ ذلك لا علاقة له بأيّ اعتبار من قبيل: كونهم بدوًا مثلًا، بل لأنّ سكنى البوادي في ذلك الزمن كانت تتلازم عادة مع صيرورتهم جاهلين بالمعارف، ومعلوم أنه كلما اقترب الإنسان من الجهل أكثر اقترب من العناد والكفر أكثر، ومن هنا يبقى إسلامهم إسلامًا سطحيًا، ولا ينفذ إلى أعماق القلب، كما قال تعالى: ﴿قَالَتِ الْأَعْرَابُ ءَأَمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَلَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾ [الحجرات: ١٤]. وبناءً عليه إذا اكتملت معارف الإنسان، ثم ذهب للسكنى في البادية أو غيرها، فلا ضير عليه.

ثانيًا: الأخبار. ومما يشهد لما ذكرناه من كون التعرّب بعد الهجرة هو سكنى الأماكن التي ينقطع فيها الإنسان عن الدين عدّة أخبار. وإليك بعضها:

الرواية الأولى: صحيحة محمد بن مسلم قال: «وكان أبو جعفر عليه السلام يقول: تفقّهوا؛ وإلا فأنتم أعراب»^(١). ورواه بسندٍ آخر فيه إرسال^(٢). فهذا ظاهر في كون التعرّب يستلزم الجهل بالدين، ولذا أمر الإنسان بالتفقه؛ لئلا يكون أعرابيًّا، حتى لو كان من سكان الحضر.

الرواية الثانية: صحيح حمّاد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا يصلح للأعرابي أن ينكح المهاجرة، فيخرج بها من أرض الهجرة، فيتعرّب بها، إلا أن يكون قد عرف السنّة والحجّة؛ فإنّ أقام بها في أرض الهجرة فهو مهاجر»^(٣). وهذا الخبر واضح الدلالة على أنّ مناط التعرّب بعد الهجرة هو كونه يبعد الإنسان عن معرفة دينه؛ فإنّ الإمام عليه السلام قد اعتبر الخروج بالمرأة المهاجرة إلى البادية تعرّبًا في حال لم يكن الرجل قد تفقّه وعرف السنّة وعرف الحجّة، وهو الإمام، وإلا فلا يصدق التعرّب.

سماع التنزيل ومخالطة أهل العلم والفضل، ويقال: رجل عربي إذا كان من العرب وإن سكن البلاد، وإعرابي إذا كان ساكنًا في البادية»، التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٣٨.

(١) المحاسن، للبرقي، ج ١، ص ٢٢٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٢٧.

(٣) النوادر، لأحمد بن محمد بن عيسى الأشعري القمي، ص ١٢٨.

الرواية الثالثة: خبر علي بن أبي حمزة قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «تفقهوا في الدين؛ فإنه من لم يتفقه منكم في الدين فهو أعرابي؛ إن الله يقول في كتابه: ﴿لَتَفْقَهُوا فِي الدِّينِ وَلِتُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾» [التوبة: ١٢٢] ^(١).

الرواية الرابعة: خبر مفضل بن عمر قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: عليكم بالتفقه في دين الله، ولا تكونوا أعراباً؛ فإنه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله إليه يوم القيامة، ولم يزك له عملاً» ^(٢).

الرواية الخامسة: هي ما تقدم فيما كتبه الإمام الرضا عليه السلام إلى محمد بن سنان: «..وحرّم الله التعرّب بعد الهجرة؛ للرجوع عن الدين، وترك المؤازرة للأنبياء والحجج عليهم السلام، وما في ذلك من الفساد، وإبطال حق كل ذي حق، لا لعله سكنى البدو. وكذلك لو عرف الرجل الدين كاملاً لم يجز له مساكنة أهل الجهل، والخوف عليه لأنه لا يؤمن أن يقع منه ترك العلم، والدخول مع أهل الجهل، والتمادي في ذلك» ^(٣).

الرواية السادسة: خبر أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «سمعتُه يقول: الكبائر سبعة، منها: قتل النفس متعمداً؛ والشرك بالله العظيم؛ وقذف المحصنة؛ وأكل الربا بعد البيّنة؛ والفراار من الزحف؛ والتعرّب بعد الهجرة؛ وعقوق الوالدين؛ وأكل مال اليتيم ظلماً. قال: والتعرّب والشرك واحد» ^(٤). فمساواة التعرّب للشرك ليس إلا لكون البيّنة تسبّب وقوع الإنسان في الشرك.

٤. هل التعرّب بعد الهجرة باقٍ في زماننا؟

ثم إن التعرّب بعد الهجرة، بأيّ نحو تمّ تفسيره، لم ينته أو يرتفع موضوعه،

(١) الكافي، ج ١، ص ٣١، والمحاسن، ج ١، ص ٢٢٩.

(٢) المصدران نفسهما.

(٣) من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥٦٥.

(٤) الكافي، ج ٢، ص ٢٨١.

بل هو باقٍ ومستمرّ. أما على الاتجاه الأول فواضح؛ وأمّا على الاتجاه الثاني فإنّ تحقق مصاديق جديدة للعنوان حاصل، وإن كان قد قلّ ذلك. ومن هنا فلا وجه لما جاء في الحقائق مما ظاهره انقطاعه، قال: «إنّ تحقّقه في مثل هذه الأزمنة غير معلوم»^(١).

قد يقال: إنه لا يصدق اليوم التعرب بعد الهجرة؛ بسبب انقطاع الهجرة، كما مرّ في قوله ﷺ: «لا هجرة بعد الفتح».

ويرده: أنك عرفت أنّ حديث «لا هجرة بعد الفتح» لا يعني سوى نفي فضيلة الهجرة التي كانت قبل الفتح، أو نفي وجوب الهجرة من الدار التي أصبحت إسلامية. وعليه، فالهجرة من دار الكفر إلى دار الإسلام تبقى قائمة بعد فتح مكة، وإلا لو انقطعت الهجرة بعد فتح مكة مطلقاً لانتهى عنوان التعرب بعد الهجرة أيضاً، مع أنّ ظاهر حال الأئمة عليهم السلام؛ إذ يذكرونه في عداد الكبائر، أنهم يتحدثون عن عنوان له مصاديق في زمانهم، ولا يتحدثون عن عنوان قد اندثر موضوعه منذ أعلن النبي ﷺ انقطاع الهجرة بعد فتح مكة.

وقد اتضح على ضوء الشرح المتقدّم أنّ عنوان «التعرب بعد الهجرة» ليس مأخوذاً بحرفيته كعنوان من العناوين المحرمة؛ إذ لا خصوصية للهجرة، ولا للتعرب بمعنى سكنى البادية بين الأعراب، وإنما هو عنوانٌ يراد منه سكنى الإنسان بعد إسلامه في الأماكن والبلدان التي ينقطع فيها هو وأولاده عن معرفة شرائع الدين، أو يكون مظنة الكفر أو الضلال أو الانحراف السلوكي، على حسب الاتجاهات المتقدمة، وهذا المعنى كما لا يخفى باقٍ ومستمرّ ما بقي موضوعه.

٥. من مصاديق التعرب بعد الهجرة

وثمة مصاديق للتعرب بعد الهجرة، وقد يكون بعضها خفياً:

أولاً: السفر إلى الغرب: قد سئل الخوئي عن صدق التعرب بعد الهجرة على

(١) الحقائق الناضرة، ج ١٠، ص ٩.

السفر إلى بلاد الغرب للسكن، مع الظنّ القوي بتأثر أطفاله بأجواء تلك البلد؟ فأجاب: «لا يترتب على ذلك أحكام التعرب إذا كان يتمكن من العمل بوظائفه الدينية في تلك البلاد»^(١). وهذا يؤكد أنّ السيد الخوئي لا يرى عنوان التعرب بعد الهجرة مطلقاً وشاملاً لكل حالات الإقامة في البلاد غير الإسلامية.

أقول: ولو أخذنا بنظر الاعتبار الاتجاه الثاني، الذي استقرّبناه، فعدم التلازم بين التعرب وبين السفر إلى البلدان غير الإسلامية أوضح؛ فإنّ الانقطاع عن المعرفة كان يحصل سابقاً أكثر من حصوله اليوم؛ حيث إنّ وسائل التواصل ذلّت الصعاب في هذا المجال، وأصبح بإمكان الإنسان أن يعرف دينه، ولا ينقطع عنه. ثانياً: ترك ولاية الأئمة عليهم السلام بعد معرفتها: تذكر بعض الأخبار مصداقاً آخر للتعرب بعد الهجرة، وهو ما جاء في خبر الصدوق، في معاني الأخبار، قال: «حدّثنا أبي - عليه السلام - قال: حدّثنا أحمد بن إدريس، عن محمد بن أحمد، عن محمد بن الحسين، عن بن سنان، عن حذيفة بن منصور قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: المتعرب بعد الهجرة التارك لهذا الأمر بعد معرفته»^(٢). وهذا من مصاديق التعرب بعد الهجرة. وقد جرى الأئمة عليهم السلام على مثل هذا الأمر في الكثير من العناوين القرآنية، أو العناوين الواردة عن النبي صلى الله عليه وآله، فطبقوها على بعض المصاديق، فإن ولايتهم عليهم السلام هي من الدين، فمن تركها بعد معرفتها فهو متعرب، ولا سيّما إذا كان ذلك بالانتقال إلى ديار لا يستطيع فيها حفظ استقامته على هذا الخطّ.

ثالثاً: الإعراض عن السنن: وعن الفيض الكاشاني قال: «ولا يبعد تعميمه لكل من تعلّم آداب الشرع وسننه، ثم تركها وأعرض عنها ولم يعمل بها»، وأضاف: «ويؤيده ما رواه الصدوق في معاني الأخبار»^(٣). ولكنّ الظاهر أنه لا وجه لذلك؛ فإنّ ترك الأخذ بالسنن والإعراض عنها بعد تعلّمها إنّ أريد به

(١) صراط النجاة، ج ١، ص ٤٥١.

(٢) معاني الأخبار، ص ٣٦٥.

(٣) الوافي، ج ٥، ص ١٠٥٠.

السنن والآداب المستحبة - كما هو ظاهر - فلا وجه لعدّه من الكبائر، والرواية ناظرةً إلى ترك ولايتهم، وهي من الواجبات، وليس السنن.

رابعاً: ترك طلب العلم: نقل عن بعضهم أنّ من التعرب ترك طلب العلم؛ فقد نقل الطريحي عن «علمائنا: التعرب بعد الهجرة في زماننا هذا أن يشتغل الإنسان بتحصيل العلم، ثم يتركه، ويصير منه غريباً»^(١). ولكن لا وجه كما قلنا. وقد سئل بعض الفقهاء عن ذلك فأجاب: « لا يدخل ذلك في التعرب بعد الهجرة»^(٢).

المقام الثالث

الآثار الوضعية لترك الهجرة

بعد أن عرفنا أنه لا يجب على المسلم أن يهاجر إلى الديار الإسلامية بقول مطلق، وأنه يجوز له البقاء في البلاد غير الإسلامية ما دام أن ذلك لن يؤثر على معرفته بدينه أو التزامه به، يقع الكلام في الآثار الوضعية المترتبة على ترك الهجرة إلى البلاد الإسلامية.

١. انقطاع الولاية بين المهاجرين وغير المهاجرين

والأثر الوضعي الأساس الذي يمكن ذكره في المقام هو أنّ الشخص غير المهاجر لا يمتلك حقوق الإنسان المهاجر إلى الدولة الإسلامية؛ وذلك استناداً إلى ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ كَمَا كَفَرُوا فَتَكُونُونَ سَوَاءً فَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ أَوْلِيَاءَ حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَتَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ٨٩]؛ وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يَهَاجَرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّىٰ يَهَاجَرُوا وَإِنْ أَسْتَضَرُّوكُمْ

(١) مجمع البحرين، ج ٢، ص ١١٨، ونقله أيضاً في مرآة العقول، ج ١٠، ص ٩.

(٢) صراط النجاة، ج ٦، ص ٣٦٥.

فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿[الأنفال: ٧٢]﴾. «وقد أكد الله ذلك في عدة آيات، حتى قطع الموالاة بين من هاجر ومن لم يهاجر»^(١). ولكن السؤال الذي يطرح نفسه: ما هي الولاية المقطوعة بين من هاجر وبين من لم يهاجر؟ أهى الولاية التشريعية أم خصوص الولاية السياسية؟ ألا يعدّ هذا دليلاً على وجوب الهجرة من بلاد غير المسلمين؟

يوجد عدة اتجاهات في تفسير هذه الآيات:

الاتجاه الأول: وهو المعروف في كتب التفسير. وخلاصته: إنّ المراد بقطع الولاية في الآية هو قطع ولاية التوارث بين المهاجرين وغيرهم ولو كانوا أولى قربي. فالآية ناظرة إلى قضية الميراث، دون سواها. وذكروا أنّ التوارث على أساس الهجرة كان مشرّعاً في بداية الإسلام، ثم نسخ بقوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٥]. وهذا مشهور في كلمات علماء السنة^(٢) والشيعة.

قال الشيخ الطوسي: «وكانت الجاهلية يتوارثون بالحلف والنصرة، وأُفِرُوا على ذلك في صدر الإسلام، في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَنُكُمْ فَأَتَوْهُمْ نَصِيحُهُمْ﴾ [النساء: ٣٣]، ثم نسخ بسورة الأنفال، بقوله: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٥؛ الأحزاب: ٦]. وكانوا^(٣) يتوارثون بالإسلام والهجرة، فرُوي أنّ النبي ﷺ آخى بين المهاجرين والأنصار لما قدم المدينة، فكان يرث المهاجري من الأنصاري، والأنصاري من المهاجري، ولا يرث وارثه الذي كان له بمكة، وإن كان مسلماً؛ لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَٰئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ

(١) نيل الأوطار، ج ٨، ص ١٧٨.

(٢) راجع: الاستذكار، لابن عبد البر، ج ٥، ص ٣٦٦، والمغني، ج ٧، ص ٨٤.

(٣) يقصد المسلمين.

يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ
 التَّصَرُّ ﴿[الأنفال: ٧٢]، ثم نسخت هذه الآية بالقرابة والرحم والنسب
 والأسباب، بقوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ
 مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَىٰ أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا﴾ [الأحزاب: ٦]؛ وفي
 آية أخرى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٥]، فبين أن أولى
 الأرحام أولى من المهاجرين، إلا أن تكون وصية؛ وقوله: ﴿لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ
 الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ مِمَّا قَلَّ مِنْهُ أَوْ كَثُرَ نَصِيبًا
 مَّفْرُوضًا﴾ [النساء: ٧]»^(١). وهذا التفسير الذي جرى عليه الشيخ سار عليه
 المفسرون والفقهاء الشيعة^(٢) من بعده.

ولكن السيد المرتضى عدّ هذا الرأي - أعني الميراث بالإسلام والهجرة، ومن
 ثم نسخ ذلك بآية أولى الأرحام - هو ما عليه المخالفون لنا، ويقصد المذاهب
 الأخرى. قال: «وربما عوّل بعض المخالفين لنا في هذه المسألة على أن الموارث
 ثبتت على النصرة والموالة؛ بدلالة قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ
 وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢]، فقطع بذلك الميراث بين المسلم
 المهاجر وبين المسلم الذي لا يهاجر، إلى أن نسخ ذلك بانقطاع الهجرة بعد الفتح.
 وكذلك يرث الذكور من العصبه، دون الإناث؛ لنفي العقل والنصرة عن النساء.
 وكذلك لا يرث القاتل، ولا العبد؛ لنفي النصرة. وهذا ضعيف جدًا؛ لأننا أولاً لا
 نسلم أن الموارث ثبتت على النصرة والموالة والمعونة؛ لأن النساء يرثن،
 والأطفال، ولا نصرة هاهنا. وعلة ثبوت الموارث غير معلومة على التفصيل، وإن
 كنا نعلم على سبيل الجملة أنها للمصلحة. وبعد فإن النصرة مبذولة من المسلم

(١) المبسوط، ج ٤، ص ٦٨.

(٢) السرائر، ج ٣، ص ٢٧٧، والمهذب البارع، ج ٤، ص ٣٢٨، ومسالك الأفهام، ج ١٣، ص ٢٢٣.

للكافر في الواجب، وعلى الحق، كما أنها مبذولة للمسلم بهذا الشرط»^(١).
وبالتأمل في كلام الشيخ لا يظهر منه أن التوارث بالهجرة في صدر الإسلام أمر إجماعي، فقد نسب ذلك إلى الرواية بصيغة المجهول: «فروي». ومن هنا وجدناه في التبيان ذكر قولين في تفسير الآية؛ والتفسير الأول هو ما تقدم، من إثبات التوارث بالهجرة والمؤاخاة؛ والثاني «أنه نفى الولاية التي يكونون بها يداً واحدة في الحل والعقد، فنفي عن هؤلاء ما أثبتته للأولين حتى يهاجروا»^(٢).

ولكن قد يستشهد للاتجاه الأول بما ورد في أسباب النزول؛ فإن المعروف في كتب التفسير^(٣) عند السنة هو التوارث بالهجرة في المرحلة الأولى؛ استناداً إلى آية قطع الولاية مع من لم يهاجر، ثم نسخ هذا الحكم بآية أولو الأرحام. ورووا ذلك عن ابن عباس، «في قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَهِدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أَوْلِيَّكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢]، قال: كان المهاجر لا يرث الأعرابي وهو مؤمن، ولا يرث الأعرابي المهاجر، فنسختها هذه الآية: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ [الأنفال: ٧٥؛ الأحزاب: ٦]»^(٤).

وهو أيضاً مروى في بعض الروايات من طرق الشيعة. وإليك ما عثرنا عليه منها:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ الحرّ قال: «عليّ بن الحسين المرتضى، في رسالة (المحكم والمتشابه)، نقلاً من (تفسير) النعماني، بإسناده الآتي عن عليّ عليه السلام، في بيان

(١) الانتصار، ص ٥٩٣.

(٢) التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٦٢.

(٣) النسخ والمنسوخ، للسدوسي، ص ٤٣، وتفسير القرآن، للصنعاني، ج ٢، ص ٢٦٢، وجامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١٠، ص ٦٧، والناسخ والمنسوخ، للنحاس، ص ١٥١، ونواسخ القرآن، لابن الجوزي، ص ١٧٠، وكتاب الأموال، لابن عبيد، ص ٢٧٥.

(٤) سنن أبي داود، ج ٢، ص ١١، وكتاب الأموال، ص ٢٧٥، وجامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١٠، ص ٦٧.

الناسخ والمنسوخ، قال: «إن النبي ﷺ لما هاجر إلى المدينة آخى بين أصحابه المهاجرين والأنصار، وجعل الموارث على الأخوة في الدين، لا في ميراث الأرحام؛ وذلك قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢]، فأخرج الأقارب من الميراث، وأثبت لأهل الهجرة وأهل الدين خاصة، فلما قوي الإسلام أنزل الله: ﴿الَّتِي أَوْلَى بِالْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنْفُسِهِمْ وَأَزْوَاجُهُ أُمَّهَاتُهُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُهَاجِرِينَ إِلَّا أَنْ تَفْعَلُوا إِلَى أَوْلِيَائِكُمْ مَعْرُوفًا﴾ [الأحزاب: ٦]، فهذا معنى نسخ الميراث»^(١).

وهذه الرواية، فضلاً عن عدم صحتها سنداً، فإن الكتاب الذي وردت فيه لا تصح نسبته إلى السيد المرتضى، ولا يصح نسبة ما فيه إلى أمير المؤمنين عليه السلام^(٢).

الرواية الثانية: ما رواه الصدوق: حدثنا أبو أحمد هاني بن محمد بن محمود العبدى عليه السلام قال: حدثنا أبي، بإسناده رفعه إلى موسى بن جعفر عليه السلام أنه قال: «لما دخلت على الرشيد سلمت عليه، فردّ عليّ السلام، ثم قال: يا موسى بن جعفر، خليفتي^(٣) يجيئ إليهما الخراج!» إلى أن يقول عليه السلام: «إن النبي ﷺ لم يورث من لم يهاجر ولا أثبت له ولاية حتى يهاجر، فقال: ما حجّتك فيه؟ فقال: قول الله عز وجل: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢]، وإن عمي العباس لم يهاجر، فقال لي: أسألك يا موسى، هل أفيت بذلك أحداً من أعدائنا أم أخبرت أحداً من الفقهاء في هذه المسألة بشيء؟ فقلت: اللهم

(١) وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ٦٥، الباب ١ من أبواب موجبات الإرث، الحديث ٤، وبحار الأنوار، ج ٩٠، ص ٨.

(٢) راجع ملاحق الكتاب.

(٣) هكذا في المصدر، وفيما نقل عنه. ولعلّ الأنسب هو «خليفتان».

لا، وما سألني عنها إلا أمير المؤمنين..»^(١). ورواه الطبرسي في الاحتجاج^(٢)، وابن شعبة الحراني في تحف العقول^(٣).

ولكن هذه الرواية ضعيفة السند؛ للإرسال، كما هو واضح. كما أن شيخ الصدوق المذكور أول السند لا توثيق ولا مدح له سوى ترضي الصدوق عليه، وهو لا يكفي لإثبات الوثاقة.

وأضف إلى ذلك أن الحديث إن أريد به - كما يبدو - بيان أن العباس لا يرث النبي ﷺ؛ بحجة أنه لم يهاجر، فبرده: إن المفروض أن حكم التوارث بالهجرة لو كان ثابتاً فهو حكم مرحلي، وقد نسخ قطعاً في حياة رسول الله ﷺ، وميراث العباس له - على فرضه - هو بعد وفاته ﷺ، ولهذا لا يسعنا قبول الرواية.

الرواية الثالثة: في تفسير العياشي، عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام، قالوا: «سألناهما عن قوله: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنَ وَكِيتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾ [الأنفال: ٧٢]؟ قالوا: بأن أهل مكة لا يرثون أهل المدينة»^(٤). ونفي التوارث - بقرينة الاستشهاد بالآية - ناظرٌ إلى مانعية عدم الهجرة من التوارث، وأما أن يكون محط النظر في الرواية هو بيان مانعية الكفر؛ لأن أهل مكة كانوا على الكفر، فهو وإن كان محتملاً، بيد أن الاستشهاد بالآية لا يناسبه.

والرواية، مع ضعفها بالإرسال، لا تشير إلى نسخ الحكم. وفي التبيان ومجمع البيان، في تفسير الآية: «وروي عن أبي جعفر عليه السلام: إنهم كانوا يتوارثون بالمواخاة الأولى»^(٥).

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٧٨ - ٨٠، وعنه وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ١٠٦، الباب ٥ من أبواب ميراث الأبوين والأولاد، الحديث ١٤.

(٢) الاحتجاج، ج ٢، ص ١٦٣.

(٣) تحف العقول، ص ٤٠٥.

(٤) تفسير العياشي، ج ٢، ص ٧٠.

(٥) التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٦٣، ومجمع البيان، وعنه: تفسير نور الثقلين، للحويزي، ج ٢، ص ١٧٠.

هذا، وقد اتضح أنّ الملاحظة الأولى التي يمكن تسجيلها على الاستدلال بالروايات للاتجاه المذكور هي أنّ الأخبار المتقدمة التي استند إليها المشهور لإثبات نظر الآيات إلى التوارث بالهجرة، ثم نسخه، غير تامة سندًا، فلا يمكن التعويل عليها.

وبصرف النظر عن ذلك فهناك ملاحظة ثانية، وهي أنّ دخول الميراث في آية قطع الولاية، ثم نسخه بآية أولي الأرحام، محل إشكال، بل منع؛ وذلك:

أولاً: إنّ سياق الآيات المدعى أنّها ناسخة ومنسوخة واحد، والظاهر أنّها مقطع واحد نزولاً، كما يشهد بذلك وحدة السياق في الآيات وتربطها. ومعلوم أنّه لا وجه لنزول النسخ والمنسوخ في دفعة واحدة^(١). واحتمال أنّ النسخ نزل بعد مدة من نزول المنسوخ، ولكنهما وضعتا في سياق واحد، نظير ما حصل في آيتي^(٢) الصدقة، حيث لم يعمل بالآية الآمرة بالصدقة أحدٌ ممن يريد مناجاة الرسول ﷺ إلا أمير المؤمنين عليه السلام، يعبّده أنّ نزول الآية الناسخة لحكم الصدقة لم يطلّ زمنًا عن الآية المنسوخة، كما هو ظاهر الحديث^(٣)، من أنّه باع درعًا أو دينارًا له بعشرة دراهم، ثم أخذ يتصدق بها ويناجي الرسول ﷺ، وفي رواية أخرى^(٤) أنّه تصدق بدرهم، ثم نزلت الرخصة بالمناجاة، وهذا بخلاف ما نحن فيه، فإنّ المدعى أنّ الآية المنسوخة أعني آية الميراث على أساس الهجرة قد عمل بها مدة لا

(١) كما أشار له في تفسير الأمثل، وسيأتي كلامه في المتن.

(٢) عنيت بهما قوله تعالى: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَزَجْنَاهُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰكُمُ صَدَقَةٌ ذٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (١٢) ءَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰكُمُ صَدَقَتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلٰوةَ وَءَاتُوا الزَّكٰوةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَاللَّهُ خَيْرٌ يٰمَاعْمَلُونَ﴾ [المجادلة: ١٢-١٣].

(٣) تفسير القمي، ج ٢، ص ٣٥٨، وأسباب نزول الآيات، للنيسابوري، ص ٢٧٦.

(٤) روى الطبري، بإسناده عن مجاهد، في قوله: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَزَجْنَاهُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوٰكُمُ صَدَقَةٌ﴾ [المجادلة: ١٢]، قال: نهوا عن مناجاة النبي ﷺ حتى يتصدقوا، فلم ينجاه إلا علي بن أبي طالب عليه السلام، قدم دينارًا صدقة تصدق به، ثم أنزلت الرخصة، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢٨، ص ٢٧.

بأس بها من الزمن، ثم نسخت، وعليه يكون من البعيد نزول النسخ والمنسوخ في سياق واحد، فلاحظ قوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَنَّهُدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ التَّصَرُّ لَا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ۝٧٢﴾ وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ إِلَّا تَفْعَلُوهُ تَكُنْ فِتْنَةٌ فِي الْأَرْضِ وَفَسَادٌ كَبِيرٌ ۝٧٣﴾ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَنَّهُدُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ مَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ۝٧٤﴾ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مِنْ بَعْدِ وَهَاجَرُوا وَجَنَّهُدُوا مَعَكُمْ فَأُولَئِكَ مِنْكُمْ وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ۝٧٥﴾ [الأنفال: ٧٢-٧٥].

وأما احتمال أن الآية الأولى المثبتة للولاية - بمعنى الميراث - بين المهاجرين تكرر نزولها، فنزلت في بداية الأمر حين الابتلاء، ثم نزلت مرة أخرى عند نزول النسخ، فهو احتمال ضعيف، ولا شاهد عليه.

ثانيًا: إن تفسير الولاية بالميراث خلاف الظاهر، فلا يسعنا المصير إليه. وهذا ما نبه عليه الفخر الرازي، قال: «.. فنقل الواحدي، عن ابن عباس والمفسرين كلهم، أن المراد هو الولاية في الميراث. وقالوا: جعل الله تعالى سبب الإرث الهجرة والنصرة، دون القرابة. وكان القريب الذي آمن ولم يهاجر لم يرث؛ من أجل أنه لم يهاجر ولم ينصر. واعلم أن لفظ الولاية غير مشعر بهذا المعنى؛ لأن هذا اللفظ مشعرٌ بالقرب... ويقال: «السلطان ولي من لا ولي له»، ولا يفيد الإرث، وقال تعالى: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢]، ولا يفيد الإرث، بل الولاية تفيد القرب، فيمكن حمله على غير الإرث، وهو كون بعضهم معظمًا للبعض، مهتمًا بشأنه، مخصوصًا بمعاونته ومناصرته، والمقصود أن يكونوا يدًا واحدة على الأعداء، وأن يكون حب كل واحد لغيره جاريًا مجرى حبه لنفسه. وإذا كان اللفظ محتملاً لهذا المعنى كان حمله على الإرث بعيداً عن دلالة اللفظ، لا سيما وهم يقولون: إن ذلك الحكم صار منسوخاً بقوله تعالى في آخر الآية: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَى بِبَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٥]. وأي حاجة تحملنا على

حمل اللفظ على معنى لا إشعار لذلك اللفظ به، ثم الحكم بأنه صار منسوخاً بآية أخرى مذكورة معه؟! هذا في غاية البعد، اللهم إلا إذا حصل إجماع المفسرين على أن المراد ذلك، فحينئذٍ يجب المصير إليه، إلا أن دعوى الإجماع بعيد^(١).

إن قلت: إن إصرار العلماء القدامى على تفسير آية بمعنى مجانب لظاهر اللفظ الذي نفهمه اليوم يجعل فهمهم أقوى قيمةً كلما كان أكثر بعداً؛ والسبب أن ذلك يكشف عن وجود قرائن حملتهم على ذلك الفهم، وإلا لحملوا اللفظ على معناه القريب، الذي نحرز عدم خفائه عليهم.. وإذا كان هذا لا يستدعي اتباعهم على فهم فإنه قد يستدعي الإجمال والتوقف.

قلت: لو سلمنا بما ذكر من الناحية الكبرى، بيد أنه من الناحية الصغرى يصعب في كثير من الأحيان الوثوق بوجود قرائن تعين فهمهم أو ترجحه على الظاهر؛ لأن هناك أكثر من سبب لتكوّن هذا الفهم المخالف للظاهر، ومنها: احتمال تأثرهم في فهمهم هذا بشخصية علمية لها حضورها العلمي، فأحسنوا الظن بها، وتابعوها على فهمها، رغم بعده عن الظاهر؛ ومنها: غياب الإشارة إلى الفهم الآخر؛ بسبب كونه على طبق الظاهر.

ثالثاً: إن حمل الولاية على ولاية الميراث لا وجه له، كما يستفاد من إقرار الولاية بين المشركين في السياق عينه، في قوله: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [الأنفال: ٧٣]؛ «فإن الظاهر منه أنه وارد في تصوير العلاقة الوثيقة بينهم، بلحاظ وحدة العقيدة التي تجعلهم يتناصرون ويتوادّون في مواجهة كل الذين يعارضونهم في العقيدة». وأما حمله على أن «المراد بالولاية هو الولاية في الميراث فهو خلاف الظاهر؛ لأنه لا معنى للحديث عن تشريع الإرث بين الكافرين في نظامهم الاجتماعي المالي؛ لأن القرآن ليس في وارد الحديث عن ذلك»^(٢).

(١) تفسير الفخر الرازي، ج ١٥، ص ٢٠٩.

(٢) تفسير من وحي القرآن، ج ٨، ص ١٣٩.

وربما يؤيد عدم ارتباط الآية بالميراث ما جاء في تفسير علي بن إبراهيم؛ فإنه ذكر أن آية: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا وَإِنْ اسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢] «نزلت في الأعراب؛ وذلك أن رسول الله ﷺ صالحهم على أن يدعهم في ديارهم، ولا يهاجروا إلى المدينة، وعلى أنه إذا أرادهم رسول الله ﷺ غزا بهم، وليس لهم في الغنيمة شيء، وأوجبوا على النبي ﷺ إن أرادهم الأعراب من غيرهم أو دهاهم دهم من عدوهم أن ينصرهم إلا على قوم بينهم وبين الرسول عهدٌ وميثاق إلى مدة»^(١). فليس في الرواية حديثٌ عن نفي التوارث.

الاتجاه الثاني: إن الولاية في الآية شاملة للميراث، لكنها لا تختص به، وما نُسخ من حكمها هو الميراث فقط، دون سائر أنحاء الولاية. وهذا ما ذهب إليه السيد الطباطبائي، فهو جرى على ما هو المشهور من أن الولاية في بادئ الأمر كانت تعم الميراث، فلا ميراث بين من هاجر ومن لم يهاجر، ثم نسخ التوارث على أساس الهجرة بآية أولي الأرحام؛ لكنه ذهب إلى عدم انحصار الولاية في الآية بالميراث، قال: «وقد جعل الله بينهم ولاية بقوله: ﴿أُولَئِكَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾، والولاية أعم من ولاية الميراث وولاية النصرة [و] ولاية الأمن، فمن آمن منهم كافراً كان نافذاً عند الجميع.. كل ذلك بدليل إطلاق الولاية في الآية، فلا شاهد على صرف الآية إلى ولاية الإرث بالمؤاخاة، التي كان النبي ﷺ جعلها في بدء الهجرة بين المهاجرين والأنصار، وكانوا يتوارثون بها زماناً حتى نسخت»^(٢). وربما يستفاد التعميم من كلام بعض الزيدية، وهو الرسي الحسني (ت: ٢٤٦هـ)، قال: «ومن تشديد الله لفريضته في المهاجرة للظالمين، وتأكيدها، أن الله سبحانه لم يجعل للمؤمنين ولاية لمن لم يقم بها ويؤدها، فقال سبحانه: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَهَاجَرُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَاوُوا وَنَصَرُوا أُولَئِكَ

(١) تفسير القمي، ج ١، ص ٢٨٠، وعنه: تفسير نور الثقلين، للحويزي، ج ٢، ص ١٧٠.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ١٤١.

بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَلِيَّتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجِرُوا» [الأنفال: ٧٢]، فمنع سبحانه المؤمنين من ولايتهم وإن آمنوا، إذا أقاموا في دار عدوّه، فلم ينتقلوا ولم يظعنوا، وأبى تبارك وتعالى لأوليائه أن يوالوا - وإن آمن - من لم يهاجر دار أعدائه؛ نظرًا منه سبحانه للأولياء؛ وتطهيرًا لهم عن مجاورة الأعداء»^(١).

وهكذا علينا أن نقول في خصوص قوله تعالى: ﴿وَأُولُوا الْأَرْحَامِ بَعْضُهُمْ أَوْلَىٰ بِبَعْضٍ فِي كِتَابِ اللَّهِ﴾ في الآية الأخيرة: إنه شامل بإطلاقه للميراث؛ ولكنه أيضًا لا ينحصر به. قال في تفسير الأمثل: «وإذا وجدنا في الروايات الإسلامية، وفي الكتب الفقهية، استدلالًا بهذه الآية، والآية المشابهة لها في سورة الأحزاب، على الإرث، فلا يعني ذلك أن الآي الذي استدلل به على الإرث منحصر بهذا الشأن فحسب، بل توضّح قانونًا كليًا، والإرث جزء منه. ولهذا نجد أنه استدلل بهذه الآية محل البحث على موضوع خلافة النبي، مع أنها غير داخلية في موضوع الإرث المالي. واستدل بها على أولوية غسل الميت، كما صرّحت به الروايات الإسلامية. وبملاحظة ما ذكرناه آنفًا يتّضح أنه لا دليل على ما أصرّ عليه جماعة من المفسرين، من انحصار هذه الآية بمسألة الإرث. وإذا أردنا أن نختار مثل هذا التفسير فإنّ السبيل الوحيد له أن نعدّه مستثنىً الإرث من الولاية المطلقة، التي يبيتها الآيات السابقة لعامة المهاجرين والأنصار، فنقول: إن الآية الأخيرة تقول بأن ولاية المسلمين العامة بعضهم لبعض لا تشمل الإرث. وأما الاحتمال بأن الآيات السابقة تشمل الإرث أيضًا، ثم نسخت الآية الأخيرة هذا الحكم منها، فيبدو بعيدًا جدًّا؛ لأن الترابط في المفهوم بين هذه الآيات جميعًا من الناحية المعنوية، بل حتى التشابه اللفظي، كلّ ذلك يدلّ على أن الآيات نزلت معًا في وقت واحد. وبهذا لا يمكن القول بالتناسخ بين هذه الآيات»^(٢).

(١) مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي، ج ٢، ص ٢٦١.

(٢) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٥، ص ٥٠٦..

ولكن دخول الميراث في الولاية المذكورة في الآية، ولو كان من باب المصدق، يواجهه ما تقدّمت الإشارة إليه من اعتراضٍ على الاتجاه الأول، من أنّ ذلك يعني نزول الناسخ والمنسوخ في مقطعٍ واحد، فتكون الآيات المتقدمة مع فرض وحدة سياقها ونزولها قد أقرّت الولاية الشاملة للميراث، ثم أخرجت الميراث؟! وهذا غير معقولٍ. ولا يرد فيه احتمال أنه من ذكر الخاصّ بعد العامّ في سياق واحد، ويكون المخصص قرينةً متصلةً تمنع من انعقاد الإطلاق في العام. وهذا كما ترى خلاف المفروض من إقرار التشريع لولاية التوارث، ثم نسخها.

وهكذا اتضح أنّ نفي الولاية بين المهاجرين وغيرهم في الآية لا ينظر إلى ما اشتهر بينهم من الحكم المنسوخ، وهو قطع ولاية الإرث.

الاتجاه الثالث: إنّ الولاية هنا هي بمعنى ولاية النصرة والدفاع، وقد ذكر اللغويون^(١) أنّ الولاية بالكسر هي بمعنى الإمرة والسلطان، والولاية بالفتح - كما في الآية محلّ الكلام - هي بمعنى النصرة، ويمكن القول: إنّ الولاية هي علاقة وضعيّة تشير إلى ضرب من المسؤولية والسلطة، أكانت تكوينيّة، من قبيل: ﴿هَٰذَا لَكَ أَوْلَىٰ لِلَّهِ الْخَلْقُ﴾، أم اعتباريّة، ومنها: ولاية الوليّ، كالأب: ﴿فَإِنْ كَانَ الَّذِي عَلَيْهِ الْحَقُّ سَفِيهًا أَوْ ضَعِيفًا أَوْ لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُمِلَّ هُوَ فَلْيُمْلِلْ وَلِيُّهُ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، ومنها: ولاية الحاكم، أعني الولاية السياسية. ثم قد تكون الولاية من طرف واحد على آخر؛ وقد تكون متبادلة من الطرفين، كما في قوله تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾، فكل فرد مسؤول عن الآخر، كما في الحديث النبوي: «كلُّكم راعٍ، وكلُّكم مسؤولٌ عن رعيّته، الإمام راعٍ ومسؤولٌ عن رعيّته، والرجل راعٍ في أهله وهو مسؤولٌ عن رعيّته، والمرأة راعيةٌ في بيت زوجها ومسؤولةٌ عن رعيّتها، والخادم راعٍ في مال سيده ومسؤولٌ عن رعيّته. قال: وحسبت أن قد قال: والرجل راعٍ في مال أبيه ومسؤولٌ عن رعيّته، وكلُّكم

(١) مختار الصحاح، ص ٣٧٦، ولسان العرب، ج ١٥، ص ٤٠٧.

راعٍ ومسؤولٌ عن رعيّته»^(١). وهذه الولاية الوضعية يترتب عليها آثار تكليفية، من قبيل: النصرّة بين المهاجرين، دون من هاجر ومن لم يهاجر. وبناءً على هذا، فالآية تؤكّد مبدأً قرآنياً لا يزال باقياً، ولم ينسخ، وهذا المبدأ هو انقطاع وجوب النصرّة بين من هاجر ومن لم يهاجر. يقول السيد فضل الله: وأما «المؤمنون الذين لم يهاجروا، ممّن لم يكونوا مستعدّين للتضحية بشيءٍ من المال والأرض والنفس، فلم يتحوّل الإيمان عندهم إلى موقفٍ، بل بقي لديهم مجرد فكرٍ وشعورٍ. ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَكِيتِهِمْ مِنْ شَيْءٍ﴾»، فليس بينكم وبينهم علاقةٌ، ﴿حَتَّى يُهَاجِرُوا﴾»، فيكونوا مع المهاجرين، ويتساوا معهم في الولاية؛ لأنّ الإيمان وحده غير كافٍ في تعميق العلاقة؛ لأنّ القضية المطروحة الملحّة في تلك المرحلة هي أن يجتمع المؤمنون في منطقة واحدة؛ من أجل تجميع عناصر القوّة للمجتمع المسلم في مواجهة الشرك، الذي أعلن الحرب على الإسلام كلّهُ والمسلمين كلّهم، ما يفرض على المسلمين أن يلتحقوا بالمنطقة الإسلامية الجديدة التي تمثّل مركز القوّة في خطّ المواجهة، فإذا امتنعوا عن الالتحاق بالمجتمع الإسلاميّ، مع توجّه الأمر إليهم بذلك من قبل النبيّ محمدٍ ﷺ، فإنهم يتعدّون عن علاقة الولاية للمؤمنين؛ بخذلانهم لهم، وتفضيل أوضاعهم الماليّة والاجتماعيّة على الالتزام بمقتضيات الالتزام الإسلاميّ في النصرّة الحركيّة للإسلام والمسلمين. وإذا كانت الهجرة قد انتفت في موقع مكّة والمدينة، اللتين تحوّلتا إلى بلدين مسلمين، فلا يبعد أن يمتدّ هذا الحكم إلى كلّ موقعٍ من مواقع الهجرة في ظروف المسلمين التي يواجهون فيها التحديّ الكبير من قبل الكافرين والمستكبرين، بما يفرض على الأمّة كلّها أن تهاجر إلى موقع الإسلام الأوّل، الذي يمثّل موقع التحديّ الكبير في خطّ المواجهة»^(٢).

(١) صحيح البخاري، ج ١، ص ٢١٥.

(٢) تفسير من وحي القرآن، ج ٨، ص ١٣٩.

٢. الاستنصار في الدين

نعم، إِنَّ الآية وإنْ أسقطت ولاية النصره عمن لم يهاجر، بيد أنها استدركت لتثبت وتؤكد على وجوب النصره إذا كان الاستنصار على أساس ديني، بمعنى أن الذين لم يهاجروا من المسلمين إنْ تعرضوا لحرب؛ بسبب إسلامهم، فتجب نصرتهم: ﴿وَإِنْ أَسْتَنْصَرُوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢]. ومفهوم الشرطية أنه إذا نشبت الخلافات، ودار القتال بينهم وبين غيرهم، لا على أساس ديني، فالنصرة لهم غير واجبة، كما لو كان ثمة نزاع على أرضٍ أو مالٍ أو ما إلى ذلك. وكذا لا تجب نصرتهم مطلقاً في الحرب مع قومٍ بينهم وبين المسلمين ميثاق. وهذا يكشف عن أهمية الوفاء بالعهود والمواثيق، فلا يجوز نقضها حتى من أجل الدفاع عن جماعة إسلامية. وهذا ما دفع بعض العلماء إلى التعبير عن ذلك بأن «حق العهد مقدّم على حق الدين»^(١). نعم، إن غاية ما تدل عليه الآية أنه لا يجب نصره من لم يهاجر على قومٍ بيننا وبينهم ميثاق، لكن هذا لا يعني جواز نصره غير المسلم على المسلم غير المهاجر، وهذا واضح. لكن ذلك لا يمنع من التدخل لفك الاشتباك بين الطرفين.

والنتيجة المذكورة مهمة ونافعة في زماننا؛ فإنه عند تشكل دولة إسلامية، ووجود جماعات مؤمنة أو أفراد مؤمنين خارجها، فإن مسؤوليتها عن نصره هؤلاء ما داموا لم يهاجروا إليها تنحصر في حال تعرضوا لعدوان ديني من قومٍ لا ميثاق بينها وبينهم. والظاهر أن هذا الحكم لا يتغير بين ما إذا كانت الهجرة واجبة على هؤلاء أو غير واجبة. والغريب أن المفسرين مروا على هذه الآية مرور الكرام.

٣. هل تنقطع الولاية مع العجز عن الهجرة؟

هل أن انقطاع الولاية مع من لم يهاجر مسبب عن عصيانه وتركه للهجرة الواجبة عليه، بحيث لو كان معذوراً في ترك الهجرة لبقيت نصرته واجبة، أم أن

(١) فقه السنة، ج ٢، ص ٧٠٠.

انقطاع الولاية معه مطلقٌ وشاملٌ حتّى لصورة عجزه عن الهجرة؟
 قد يقال: إنّ انقطاع الولاية مسبّب عن العصيان وترك الهجرة الواجبة عليه دون عذرٍ، وعليه فلا يجب على الدولة أن تنصر مَنْ ترك الهجرة اختياريًا، ف«هؤلاء لا يعتبرون أعضاء في المجتمع الإسلامي، ولا يثبت لهم شيءٌ من حقوق المسلمين المقيمين في دار الإسلام؛ لأنهم قد اختاروا حكم الشرك والمشرّكين على حكم الإسلام والمسلمين»^(١). وأما إذا فرضنا أنّ قومًا مسلمين لم يتمكنوا من الهجرة؛ لعجز أو إكراه، فلا تسقط ولاية النصرة بحقّهم، ولو كانت نصرةً لغير الدين.

ولكننا نقول: لا وجه لهذا؛ لأنّ الآية مطلقة، فتدل على انقطاع الولاية عمّن لم يهاجر، أكان ذلك لعذر أو لغير عذر. وسياق الآيات المذكورة برمتها هو سياق الحديث عن الولاية إثباتًا أو نفيًا، وليس فيه إشارة إلى وجوب الهجرة، حتى يكون ذلك قرينة على انقطاع الولاية مع من لم يهاجر؛ بسبب عصيانه وتركه للهجرة. ولذلك نرجّح أن السبب في انقطاع الولاية هو عدم انضوائه تحت لواء الدولة، وبقائه بعيدًا عن سلطانها، فعندها لا يكون له على الدولة حقوقًا؛ لأن العلاقة بين المواطن والدولة تقوم على الحقوق والواجبات المتبادلة. وهذا ما ذهب إليه بعض الفقهاء^(٢). وهذا ما تؤكّده معتبرة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ

(١) التفسير الكاشف، ج ٣، ص ٥١٣.

(٢) قال الشيخ شمس الدين: «والظاهر من الآيتين المباركتين أنّ العلاقات بين المجتمع الإسلامي (الدولة الإسلامية)، وبين هؤلاء المسلمين الخارجين عنها، والذين لا ينتمون إليها، هي علاقات «دينية روحية» فقط، وليست علاقات سياسية دائمة، بحيث تقتضي التزامات لهم ولأجلهم من قبل المجتمع السياسي الإسلامي، إلّا في حالة واحدة، وهي ما إذا اعتدي عليهم من قبل غير المسلمين، وطلبوا النصرة من المجتمع الإسلامي (الدولة الإسلامية)، بما هم مسلمون، وهذا مقتضى قوله تعالى: ﴿أَسْتَنْصِرُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [الأنفال: ٧٢]، ففي هذه الحالة يجب على المجتمع الإسلامي أن ينصرهم على خصومهم، ولكن هذا الوجوب ليس مطلقًا، وإنما هو في حالة ما إذا لم يكن بين هؤلاء الخصوم غير المسلمين وبين

النَّبِيِّ ﷺ كَانَ إِذَا بَعَثَ أَمِيرًا لَهُ عَلَى سَرِيَّةٍ أَمَرَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي خَاصَّةِ نَفْسِهِ، ثُمَّ فِي أَصْحَابِهِ عَامَّةً، ثُمَّ يَقُولُ: ...وَإِذَا لَقِيتُمْ عَدُوًّا لِلْمُسْلِمِينَ فَادْعُوهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثٍ؛ فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكُمْ إِلَيْهَا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ، وَكُفُّوا عَنْهُمْ. اذْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ؛ فَإِنْ دَخَلُوا فِيهِ فَاقْبَلُوهُ مِنْهُمْ، وَكُفُّوا عَنْهُمْ؛ وَاذْعُوهُمْ إِلَى الْهَجْرَةِ بَعْدَ الْإِسْلَامِ؛ فَإِنْ فَعَلُوا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ، وَكُفُّوا عَنْهُمْ؛ وَإِنْ أَبَوْا أَنْ يُهَاجِرُوا وَاخْتَارُوا دِيَارَهُمْ، وَأَبَوْا أَنْ يَدْخُلُوا فِي دَارِ الْهَجْرَةِ، كَانُوا بِمَنْزِلَةِ أَعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ، يَجْرِي عَلَيْهِمْ مَا يَجْرِي عَلَى أَعْرَابِ الْمُؤْمِنِينَ، وَلَا يَجْرِي لَهُمْ فِي الْفِيءِ، وَلَا فِي الْقِسْمَةِ، شَيْءٌ، إِلَّا أَنْ يُهَاجِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛ فَإِنْ أَبَوْا هَاتَيْنِ فَادْعُوهُمْ إِلَى إِعْطَاءِ الْجُزْيَةِ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ؛ فَإِنْ أَعْطَوْا الْجُزْيَةَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ، وَكُفَّ عَنْهُمْ؛ وَإِنْ أَبَوْا فَاسْتَعِنِ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَيْهِمْ، وَجَاهِدْهُمْ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ^(١). وهي واضحة الدلالة أن هؤلاء يفقدون امتيازات مواطني الدولة المالية.

٤. هل وجوب النصر يتوقف على الطلب؟

هل وجوب النصر، في حال كونها نصره في الدين، يتوقف على أن يطلبها

المجتمع الإسلامي ميثاق يقتضي امتناع المسلمين من شنّ الحرب عليهم، وكان هؤلاء أوفياء، ملتزمين بميثاقهم مع المجتمع الإسلامي؛ وأما في هذه الحالة فلا يجوز للمجتمع الإسلامي أن ينصر هؤلاء المسلمين غير المنتمين إليه بالسكن والعضوية على الكفار المعاهدين. وقد فرّق التشريع في الآية الثانية بين المؤمن المقيم بين قوم كفّار في حالة عدا و حرب، فلا دية له، وبين المقيم بين قوم كفّار تربطهم بالمسلمين المواثيق (المعاهدون)، فعلى قاتله المسلم خطأ الدية لأهله، والكفارة، كالمسلم الذي يُقتل خطأ في المجتمع الإسلامي. والظاهر أن الفرق بينهما من جهة أن المقيم بين المعاهدين يعتبر متممياً إلى المجتمع السياسي الإسلامي؛ لأنه مقيم في مجتمع معترف به سياسياً من قبل المسلمين، والمقيم بين المحاربين (عدو لكم) لا يعتبر متممياً إلى المجتمع الإسلامي، فلا يتمتع بحقوق المواطنة السياسية. ونلاحظ أن الخطاب في الآية موجّه إلى الأمة، باعتبارها موضوع الانتفاء السياسي، وباعتبارها مكلفة بامثال الأمر الشرعي، في الاجتماع السياسي الإسلامي.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩.

المسلم غير المهاجر، فلو لم يطلب النصر فلا تجب؟
 إنّ ما يقتضيه الجمود على ظاهر اللفظ في الآية هو التوقف على الطلب؛ فإنّ
 الحكم بوجوب النصر: «فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ» فرغ على طلب النصر: «وَإِذَا
 اسْتَنْصَرُوكُمْ».

ولكن لا يبعد القول: إنّ وجوب النصر لا يتوقف على الاستنصار، وإنما
 الملاك في وجوب النصر أنهم يتعرضون لعدوانٍ على أساس انتمائهم الديني.
 وعليه لو علمنا بتعرضهم للاضطهاد الديني يجب علينا نجدتهم، ولو لم يطلبوا
 النصر؛ فلا خصوصية للاستنصار، ولا موضوعية له، وإنما هو مؤشّر على
 حاجتهم للحماية والدفاع؛ لمعرفةٍ بسبب ضعفهم وقوّة عدوهم.
 وتجدر الإشارة أخيرًا إلى أنّ النصر الواجبة هي النصر في الدين، فلا
 تنحصر بكون المسلم الطالب للنصرة يلتقي معنا بالمذهب، بل يكفي أن يكون
 مسلمًا، ولو كان من مذهبٍ آخر. وهذا واضح من الآية؛ فإنه علقت النصر على
 كون الاستنصار في الدين. وهو عنوان يشمل كلّ مسلم.

المقام الرابع

وقفة مع الهجرة عند عدم التمكن من الشعائر

قد عرفت أنّ غير واحدٍ من الفقهاء قيّدوا وجوب الهجرة من البلاد غير
 الإسلامية بعدم التمكن من إظهار شعائر الدين. وهنا يبرز أماننا عدة أسئلة: ما
 المراد بالشعائر؟ وهل الحكم بوجوب الهجرة يدور مدار عدم التمكن من إظهار
 خصوص الشعائر أو يعمّ كل الأحكام، ولو لم تكن شعائر؟ ثم هل أنّ الحكم
 بوجوب الهجرة يدور مدار عدم التمكن من إقامة التكاليف أو الشعائر أو مدار
 عدم التمكن من إظهارها؟

وقبل الإجابة عن هذه الأسئلة لا بأس أن نذكر كلامًا لصاحب الجواهر،
 قال: «ثم إنّ الظاهر كون المراد بالتمكن من إظهار شعار الإسلام الذي يسقط
 معه وجوب الهجرة هو عدم المعارضة والأذية من العمل على ما يقتضيه دينه في

واجبٍ أو ندبٍ، فلو تمكّن من بعض دون بعضٍ وجبت، خصوصًا إذا كان المتروك مثل: الصوم والصلاة والحجّ، ونحوها مما هو من أعظم الشعائر، بل الظاهر إرادة التجاهر بما يقتضيه الإسلام، فلا يكفي في عدم وجوبها الإتيان بها متخفيًا، كما أنه لا يكفي الإتيان بها على مقتضى مذهبهم تقيّة؛ فإنّ التقيّة الدينية غير مشروعة في مذهبنا من غير أهل الخلاف من المسلمين^(١).

وبعد هذا، فإننا نجيب عن الأسئلة المتقدمة من خلال الأمور التالية:

الأمر الأول: إنّ شعائر الدين هي أمور مخصوصة أشعرها الدين، وأعلمها، وجعلها رموزًا خاصة لصيقة به. والشعائر أخذت من الشعار، وهو - في الأصل - الثوب الملاصق للبدن^(٢)، وقد «استعير للأحكام اللاصقة اللازمة للدين الخاص»، كما يقول الشهيد الثاني^(٣). وقال في الجواهر، في بيان شعائر الدين التي يجب الهجرة عند عدم التمكّن من إظهارها: «من الأذان والصلاة والصوم وغيرها، سمّي ذلك شعارًا؛ لأنه علامة عليه، أو من الشعار الذي هو الثوب الملاصق للبدن، فاستعير للأحكام اللاحقة للدين، بلا خلاف أجده فيه بين من تعرّض له، كالفاضل والشهيد وغيرهم»^(٤). وللحديث عن الشعائر مجال واسع تناولناه في محلّ آخر^(٥).

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٧-٣٨.

(٢) وفي هذا المعنى ورد في الحديث عن عليّ عليه السلام، عن رسول الله ﷺ، موصيًا بأصحابه: «...ثم الأنصار خاصة، فجزاهم الله عني خيرًا؛ فإنهم الشعار دون الدثار». وعن الإمام الحسين عليه السلام أنه وقف خطيبًا، في أهل الكوفة، في زمن أبيه عليّ عليه السلام: «يا أهل الكوفة، أنتم الأحبة الكرماء، [والشعار دون الدثار]. وقعة صفين، ص ١١٤. وعن الإمام زين العابدين عليه السلام: «يا أهل الكوفة، أنتم الشعار دون الدثار». انظر: الكافي، ج ٦، ص ٤٩٨، ومن لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ١١٨. فالشعار هنا استعير من الثوب الملاصق للبدن، والدثار هو الثوب الذي يكون فوق الشعار، يعني أنتم الخاصة، والناس العامة. انظر: النهاية، لابن الأثير، ج ٢، ص ١٠٠.

(٣) مسالك الأفهام، للشهيد الثاني (ت: ٩٦٥ هـ)، ج ٣، ص ١٦.

(٤) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٤.

(٥) قد تكلّمنا في كتابنا «فقه الشعائر والطقوس» عن قاعدة الشعائر، موضوعًا وحكمًا ومتعلقًا؛

الأمر الثاني: إنّ ظاهر كلماتهم أنّ الحكم بوجوب الهجرة يدور مدار عدم التمكن من إقامة الشعائر، أو عدم التمكن من إظهارها. ولكن يمكن القول: إنّ الأمر لا يدور مدار إقامة أو إظهار الشعائر فحسب، بل مدار عدم التمكن من إقامة أو إظهار عموم الأحكام الشرعية (ما يحتاج منها إلى إظهار)؛ لأنّه لا خصوصية للشعيرة في هذا المجال. فعندما لا تتيح الإقامة في بلد ما للمسلم إقامة الحكم والعمل به تجب عليه الهجرة إلى البلدان التي تتيح له ذلك، أكان الحكم شعيرة من الشعائر أم لا. وهذا مبني على أنه لا يمكن عدّ كل حكم من أحكام الدين شعيرة؛ فالشعائر أخصّ من الأحكام. والدليل على وجوب الهجرة هو القاعدة القائلة إنّ مقدمة الواجب التي لا يمكن أن يحصل الواجب دونها واجبة؛ مضافاً إلى ما تقدّم سابقاً. ويمكن أن يستدلّ أيضاً بما دلّ على حرمة الإقامة في بلدان الثلج إذا لم يتسنّ للمسلم أن يجد فيها الماء لأداء واجباته الدينية، من الغسل والوضوء، كما في صحيحة حريز، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «سَأَلْتُهُ عَنْ رَجُلٍ أَجْنَبَ فِي السَّفَرِ، وَلَمْ يَجِدْ إِلَّا الثَّلْجَ أَوْ مَاءً جَامِداً؟ فَقَالَ: هُوَ بِمَنْزِلَةِ الضَّرُورَةِ، يَتِمُّمُ، وَلَا أَرَى أَنْ يَعُودَ إِلَى هَذِهِ الْأَرْضِ الَّتِي تُوبِقُ دِينَهُ»^(١).

فبحثنا في أحكام الشعائر، ومن أهمّ أحكامها: تحريم التوهين والهتك، وقد قيل بوجوب التوقير والتعظيم، وقد خلصنا هناك إلى أنّ وجوب التوقير والتعظيم بقولٍ مطلقٍ مما لا دليل عليه، وإلى هذا أشار المحقق الأردبيلي بقوله: «ولم يثبت وجوب تعظيم الشعائر إلى هذه المرتبة»، فحرمة التوهين ثابتة دون شك، وهي - أي حرمة التوهين - شيءٌ، ووجوب التعظيم أمرٌ آخر، وثبوت الأول لا يدلّ على ثبوت الثاني، وانتفاء التعظيم لا يدلّ على التوهين. وتكلمنا أيضاً عن متعلق الحكم المذكور، أعني التوهين، وبيّنا المراد به، وما إذا كان عنواناً قصدياً أم لا، إلى غير ذلك. وتكلمنا عن متعلق المتعلق، وحددنا معنى الشعائر، والمراد بها في القرآن والسنة، وعن توقيفيتها، إلى غير ذلك مما ذكرناه هناك، فليراجع.

(١) الكافي، ج ٣، ص ٦٧، وتهذيب الأحكام، ج ١، ص ١٩٢، قال الكركي: «والحديث يحتمل أمرين: أحدهما: أن يراد بقوله عليه السلام: «هو بمنزلة الضرورة يتيمم» تيممه بالثلج؛ ويؤيد هذا قول السائل: فلا يجد إلا الثلج، أو ماءً جامداً، وحيث إنّ يكون التيمم به محتملاً لمسح أعضاء الطهارة به، مجازاً عن التيمم الحقيقي؛ للاشتراك في المسح، كما يحتمل مسح أعضاء التيمم به بعد الضرب عليه. الثاني: أن يراد بقوله عليه السلام: «يتيمم»: التيمم بالتراب، على معنى أن السائل

وظاهره النهي عن الإقامة في البلاد التي توبق دينه. وهو محمولٌ على صورة غلبة حصول ذلك، لا ما إذا حصل بشكل طارئ.

ويؤيده: خبر حُسَيْن بْنِ أَبِي الْعَلَاءِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، «أَنَّ رَجُلًا أَتَى أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام فَقَالَ: إِنَّا نَتَّجِرُ إِلَى هَذِهِ الْجِبَالِ، فَنَأْتِي مِنْهَا عَلَى أَمْكِنَةٍ لَا نَقْدِرُ أَنْ نُصَلِّيَ إِلَّا عَلَى الثَّلْجِ، فَقَالَ: أَلَا تَكُونُ مِثْلَ فُلَانٍ، يَرْضَى بِالْدُّونِ، وَلَا يَطْلُبُ تِجَارَةً لَا يَسْتَطِيعُ أَنْ يُصَلِّيَ إِلَّا عَلَى الثَّلْجِ»^(١).

قد يقال: إنَّ تخصيصهم الأمر بالشعائر باعتبار أنَّ الحديث منصبٌ على حكم ما يجب إظهاره، لا ما تجب إقامته، وعندها يقال: إنَّ الشعائر عادةٌ هي التي يجب إظهارها، دون غيرها من الأحكام، فهي تؤدّي دون ضرورةٍ للإظهار، وعليه يمكن أن نفهم لماذا اقتصر الفقيه في الحكم على ذكر وجوب الهجرة من البلاد التي لا يُتاح فيها إظهار الشعائر.

ولكننا نقول: إنَّ هذا لا يلائم كلمات الفقهاء؛ لأنها - من جهة - عدّت الصلاة والصيام من الشعائر، مع أنَّ هذه العبادات في الأغلب لا تحتاج إلى إظهار؛ كما أنَّنا - من جهةٍ أخرى - نجد أن بعضهم جعل الحكم منصباً على إقامة الشعائر، لا إظهارها.

ومنه يتّضح أنَّ ما ذكره في الجواهر، من أنَّ التمكن من الإتيان بالشعائر متخفياً لا يسقط الهجرة، وإنما الذي يسقطها هو التمكن من التجاهر بما يقتضيه الإسلام، هو على إطلاقه محلّ تأمل وإشكال؛ فإنَّ الظاهر أنَّ التجاهر في الشعيرة إن لم يكن واجباً في نفسه (والواجب نظير: الجهر بصلاة الصبح والعشائين) فلا دليل على أنَّ عدم التمكن منه يوجب الهجرة، فالتجاهر بإقامة الصلاة أو بالصوم (بمعنى أداء الصلاة والصيام علناً) ليس واجباً في حدّ نفسه، وعليه لا يكون عدم التمكن منه موجباً للهجرة. نعم، لو كان عدم التمكن من الإجهار شديداً،

أراد أن الجنب لم يجد ما يغتسل به إلا الثلج، أو ماءً جامداً، ولم يرد أن التراب ليس بموجود؛ ويؤيد هذا المعنى قوله عليه السلام: «هو بمنزلة الضرورة»، جامع المقاصد، ج ١، ص ٤٨٥.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٥٧، وتهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٣٨١.

ويستدعي التخفي البالغ والمستمر، حتى عن المقرّبين، فهذا قد يؤثر على سلامة عقيدة الأجيال اللاحقة، فيكون ترك الإقامة في تلك الديار لازماً من هذه الجهة.

الأمر الثالث: يظهر من كلام صاحب الجواهر دخول المندوبات في الشعائر، التي يوجب عدم التمكن منها أو من إظهارها الهجرة. وهذا لا دليل عليه؛ لأنّ المندوبات؛ حيث كان للمكلف تركها اختياراً ومن تلقاء نفسه، لا يضرّ تركه لها لضرورة أو إكراه، بحيث يجب عليه الهجرة من البلد الذي لا يتيح له القيام بها، ولم يقم عندنا دليلٌ بلسان «وجوب الهجرة عند عدم التمكن من الشعائر»؛ ليمسك بإطلاقه للمندوبات منها. وعليه لو أمكنه الإتيان بها، ولو متخفياً، فلا دليل يحتّم عليه لزوم الهجرة من ذلك البلد الذي يمنعه من الإجهار بها، بل حتى لو مُنِع من الإتيان منها رأساً فلا يكون عليه منقصة دينية؛ لعدم وجوبها، فلماذا تجب الهجرة؟ ودعوى أنّ تركها يؤدي إلى ضياع السنن واندثارها مدفوعة بأنّ السنن محفوظة ومسطورة في الكتب، ومحفوظة أيضاً من خلال العمل بها في سائر البلدان الإسلامية، فعدم تمكن بعض المهاجرين منها لن يؤدي إلى اندثارها بشكل كامل. وأضعف من ذلك دعوى الملازمة بين عدم التمكن من المندوبات وعدم التمكن من الواجبات؛ لأنّ هذا خلاف المفروض؛ على أن الانفكاك معقول في نفسه.

ولا بأس أن نذكر للشعائر المستحبة مثلاً، وهو الأذان. فلو كان البلد غير الإسلامي يمنع من رفع الأذان، عبر منارة أو غيرها، فهذا لا يبرّر القول بوجوب الهجرة منه، إلا إذا قلنا: إنّ أذان الصلاة ولو لم يكن واجباً في نفسه، بيد أنّ أذان الإعلان هو من شعائر الإسلام، ويجب إظهاره في البلدان الإسلامية، فتركه بشكل كلي يكون تركاً لشعيرة، وهو محرّم، فتأمّل.

ولكنّ وجوب رفع الأذان - على القول به - خاصّ بالبلدان الإسلامية، أو التي يكثر فيها تواجد المسلمين. فلو كان يعيش في بلد غير إسلامي لا يجب عليه الأذان بعنوان الشعيرة؛ لأنّ الشعيرة - حسب الظاهر - غرضها الإعلام. ولا يضرّ بذلك القول باستحباب رفع الأذان حتى لو كان وحيداً في مكان معين؛ فإن هذا

بملاكٍ آخر غير الاستحباب الشعائري. ولا دليل على أنَّ على المسلم أن يعيش في بلدٍ يتسنى له إظهار مثل هذه الشعائر، التي هي في الأصل غير واجبة.

الأمر الرابع: ذكر في الجواهر أنه لا يكفي الإتيان بالشعيرة أو بالعمل على مقتضى مذهب غير المسلمين تقيّة؛ لأنّ التقيّة الدينيّة غير مشروعة في مذهبنا من غير أهل الخلاف من المسلمين. وهذا ما استقر به الشيخ الأنصاري في رسالته في التقيّة؛ فإنّه ذكر أنّ المتيقّن من أدلة التقيّة هو الإذن بالعبادات على طبق مذهب المخالفين، «فلا تجري في التقيّة عن الكفار وظلمة الشيعة»؛ لكنّه استدرك بأنّ مطلقات الأدلة تقتضي التعميم؛ وكذا موثقة مسعدة بن صدقة^(١)، وهي: ما رواه عن أبي عبد الله عليه السلام، فقد جاء فيها: «وتفسير ما يتقى مثل أن يكون قوم سوء ظاهر حكمهم وفعلهم على غير حكم الحق وفعله، فكل شيء يعمل المؤمن بينهم؛ لمكان التقيّة، ممّا لا يؤدّي إلى الفساد في الدين، فإنّه جائز»^(٢).

ولكن علّق بعض الفقهاء المعاصرين^(٣) على استدراك الشيخ الأنصاري بأنّنا لا نحتاج في تعميم التقيّة لغير المسلمين إلى خصوص رواية مسعدة، ولا إلى مطلقات التقيّة؛ لأنّ التقيّة لا تختص لغةً، ولا اصطلاحاً، ولا دليلاً، بما كان من المذاهب الإسلامية الأخرى^(٤)؛ فإنّ التقيّة هي مما دلّ عليها العقل؛ لأنها من مصاديق ارتكاب أخفّ المحذورين، أي فعل الحرام من أجل حفظ النفس؛ كما أنّها مما نصّ على مشروعيتها القرآن، ونظر الآيات إلى التقيّة من المشركين، فلاحظ قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [النحل: ١٠٦]؛ وقوله تعالى: ﴿لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ

(١) رسائل فقهية، ص ٧٩.

(٢) الكافي، ج ٢، ص ١٦٨.

(٣) القواعد الفقهية، للشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج ١، ص ٤٦١.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥٩.

الْمُؤْمِنِينَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ فَلَيْسَ مِنَ اللَّهِ فِي شَيْءٍ إِلَّا أَنْ تَتَّقُوا مِنْهُمْ تُقَاتُوا وَيُحَذِّرُكُمُ اللَّهُ نَفْسَهُ. وَإِلَى اللَّهِ الْمَصِيرُ ﴿٢٨﴾ [آل عمران: ٢٨]. ومعلوم أن تقية عمّار، ونطقه بكلمة الشرك، كانت من مشركي مكة المكرمة.

وما ذكره هذا الفقيه المعاصر، من أن أدلة التقية لا تختص بالتقية من المذاهب الأخرى، صحيح. ولكن قد يقال: إن محطّ نظر الشيخ الأنصاري إلى التقية في العبادات، والتي يترتب عليها صحة العبادة مع فقد الشرائط المعتبرة في المذهب. وهنا لا يسعنا لإثبات الصحة التمسك بأدلة التقية التي ذكرها في مناقشته؛ لأنها لا تفيد أكثر من جواز العمل من ناحية تكليفية، بمعنى أنه يجوز ارتكاب الحرام للتقية وحفظ النفس.

أجل، ثمة كلام صغروي يمكن طرحه هنا بشأن صدق الافتراض المطروح في كلامهم حول أداء الشعيرة أو العبادة تقيةً وفقاً لمذهب غير المسلمين؛ فإنّ الشعائر يمكن افتراض إتيانها على طبق مذهب إسلامي آخر؛ لأنّها مشتركات إسلامية، وقد تختلف المذاهب في بعض حدودها وشرائطها، كالصلاة تكتفياً أو إسبألاً، أو الصلاة على ما لا يصحّ السجود عليه، وهكذا، فأداء الصلاة على طبق المذهب الآخر تكون فيه هيئة الصلاة محفوظة حتى مع فقد الشرط، فيقع الكلام عن صحتها وإجزاءها بسبب التقية. أما بالنسبة لغير المسلمين فالظاهر أنه لا وجود لشعائر مشتركة بيننا وبينهم، ليقع الكلام عن صحتها إذا أتى بها بمقتضى ما تقتضيه التقية، بل الاختلاف كبير إلى حدّ أنه لو أداها على طبق الدين الآخر فتنمحي معه صورة العمل المطلوب في ديننا، وإذا وُجد عملٌ عبادي مشترك، كالصدقة على الفقير مثلاً، فلا موجب للتقية عندئذ؛ لأنه لا اختلاف بين الطرفين إلا في النية، التي يكون أمرها خفياً على كل حال.

الأمر الخامس: الهجرة من البلاد التي لا يتمكّن فيها من شعائر الإيمان: وهل يجب الخروج من البلاد التي يعجز عن إقامة شعائر الإيمان أو إظهارها أم لا يجب؟ نقل عن الشهيد الأول القول بالوجوب في الموردين، أي القول بوجوب

الهجرة عن البلاد التي لا يتمكّن فيها من إقامتها^(١)، ووجوب الهجرة عن البلاد التي لا يتمكّن من إظهارها. ولا يخفى التفاوت بين الأمرين^(٢). وقد نقل الثاني في جامع المقاصد واستحسنه، وأضاف: «لكنّ الظاهر أنّ هذا إنما يكون حيث يكون الإمام عليه السلام موجوداً، وترتفع التقيّة بالكلّيّة، أمّا مع غيبته وبقاء التقيّة فهذا الحكم غير ظاهر؛ لأنّ جميع البلاد لا تظهر فيها شعائر الإسلام^(٣)، ولا يكون إنفاذها إلّا بالمساترة، وإنّ تفاوت في ذلك»^(٤).

أقول: إنّ ما ذكره عن عدم تمكّن المؤمن من إظهار شعائر الإيمان في جميع البلدان هو أمرٌ غير مطّردٍ في جميع الأزمان؛ ففي أيامنا اختلفت الصورة، فغداً بإمكان المؤمن أن يقيم شعائر إيمانه في الكثير من الدول. وحتى في زمان المحقّق الكرّكي، إذا لم يكن الشيعة متمكّنين من إقامة ما يختصّ بهم من شعائر في بلاد الشام والحجاز، وغيرها من البلاد التي هي تحت سلطة الدولة العثمانية، فإنّ الأمر لم يكن كذلك في بلاد إيران أيام الصفوية.

هذا، ولكنّ المحقّق النجفي سعى لإقامة الدليل على عدم وجوب الهجرة من البلاد التي لا يتمكّن فيها من إقامة شعائر الإيمان، قال: «قد يظهر من النصوص الواردة في الحثّ على التقيّة والترغيب فيها - حتّى ورد أنّ المصلي معهم كمن صلّى مع رسول الله صلى الله عليه وآله في الصفّ الأول، وأنها دينهم عليهم السلام، والنصوص الواردة في الأمر بحسن المعاشرة والمصاحبة معهم، واستعمال عيادة مرضاهم وتشجيع جنائزهم، والسيرة المستمرّة على كثرة الممارسة لهم، والمجاورة، ونحو ذلك - عدم وجوب

(١) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٣٧٤. قال الشهيد الثاني: «وألحق المصنف فيما نقل عنه ببلاد بلاد الخلاف، التي لا يتمكّن فيها المؤمن من إقامة شعائر الإيمان، مع إمكان انتقاله إلى بلدٍ يتمكّن فيه منها»، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٣٨٣، ونحوه ما ذكره في المسالك، ج ٣، ص ١٧.

(٢) وقد ألح إلى الفارق بين التعبيرين في كفاية الأحكام، ج ١، ص ٣٦٩.

(٣) في الجواهر نقل العبارة، وجاء فيها: شعائر الإيمان، وهو الصحيح.

(٤) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٣٧٤.

المهاجرة في زمن الغيبة، وإن تمكّن من بلادٍ يُظهر فيها شعار الإيمان؛ لأنّ الزمان زمان تقيّة حتّى يظهر وليّ الأمر رُوحِي له الفداء، بل لعلّ ذلك معلومٌ من مذهب الإمامية، قولاً وفعلاً، فمن الغريب ما سمعته عن الشهيد، ولم أعرف ذلك لغيره، بل ولا له أيضاً في كتابٍ من كتبه المعروفة»^(١).

وكما ترى فقد اعتمد صاحب الجواهر على دلالة الروايات على أنّ زمن الغيبة هو زمن تقيّة إلى قيام القائم. وتعلّقنا على ذلك: إنّ الروايات الآمرة بالتقيّة في عصر الغيبة وإن كانت لا تخلو من إشارة إلى استمرار التقيّة وبقائها في الجملة طيلة ذلك العصر؛ بسبب الظروف الخارجية القاهرة - خلافاً لزمان الظهور، فترتفع فيه التقيّة كلياً؛ لأنّ المهدي عليه السلام هو الحاكم ذو القدرة والسلطة التامة في جميع المعمورة، فلا موجب في زمانه للتقيّة -، لكنها لا تدلّ على عدم ارتفاع ظروف التقيّة خارجاً بشكلٍ كليٍّ في شتى المراحل الزمنية، وفي مختلف البلدان. وبكلمةٍ أخرى: لا دلالة لها على أنّ المؤمنين في زمن الغيبة لن يتمكّنوا من إقامة دولةٍ بما يتيح لهم إقامة الشعائر الخاصّة بهم، كيف وهذا الأمر خلاف العيان. كما أنها لا تدلّ أيضاً على أنّا منهيّون عن إقامة الدولة في زمن الغيبة، أو أنّا مأمورون بالعمل بالتقيّة حتّى مع تمكّنا من إقامة شعائر الإيمان، فهذه دعوى ضعيفةٌ، ولا يصغى إليها.

كما أنّ ما ادّعاه في الجواهر، من دلالة الأخبار الآمرة بالتقيّة وحسن معاشرّة الآخرين والصلاة معهم على عدم وجوب الهجرة إلى البلدان التي يتمكّن فيها من إقامة شعائر الإيمان، هو أمرٌ لا نوافقه عليه أيضاً؛ لأنّ هذه الأخبار لا نظر لها إلى حكم الهجرة، وإنما هي بصدد بيان الكتمان وحسن المعاشرّة مع الآخرين والصلاة في جماعتهم في حال التقيّة ونحو ذلك مما تقتضيه التقيّة، وغاية هذا أنه يجب ذلك إذا لم يتمكّن من إظهار الشعائر ولو بالهجرة إلى بلدٍ آخر، فيما لو كانت الهجرة ميسورةً، وليست ضروريةً، ولا حرجية. إن قلت: إنّ روايات التقيّة مطلقة وشاملة حتى للمتكمّن من الهجرة، فضلاً عن العاجز، ومع شمولها له فيجزيه العمل

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٦ - ٣٧.

بالتقية حتى مع قدرته على الهجرة. قلت: إن روايات وجوب الهجرة أخص؛ لأنها تحتم الهجرة على المتمكن منها، فتتقدم على روايات التقية بالأخصية، وأما صحة العمل المأني به تقية من قبل مَنْ ترك الهجرة مع تمكنه من ذلك فلا تكشف عن سقوط وجوب الهجرة عليه؛ لأنه لا مانع من الحكم بالصحة في حال ترك المكلف الهجرة الواجبة عليه، مع عصيانه بترك الهجرة، كما هو الحال في التكليفين الطولين في الكفارة، فمن وجب عليه عتق رقبة، ومع العجز يجب عليه صيام شهرين متتابعين، لو أنه عجز نفسه عن عتق الرقبة فإن فرضه ينتقل إلى الصوم، ويصح صومه، وإن كان آثماً بتعجيز نفسه عن التكليف الأولي. كذلك الحال في المقام، فمن ترك الهجرة الواجبة عصى، لكنه مأمور بالعمل بالتقية.

أجل، إن استدلاله بالسيرة لإثبات عدم وجوب الهجرة على المتمكن منها، وكفاية العمل بالتقية، هو استدلال جيد. وإن أمكن أن يناقش فيه بأن السيرة دليل لبي، فيقتصر فيها على القدر المتيقن، وهو عدم وجوب الهجرة في حال كانت الهجرة حرجية، وهي كذلك في الغالب، ولا سيما في الأزمنة الغابرة^(١). والقدر المتيقن أيضاً هو أن يكون المتعذر عليه إظهار الشعائر، دون إقامتها رأساً. فإذا لم تكن الهجرة حرجية، وكان المتعذر هو إقامة الشعائر، فلا يبعد القول بوجوب الهجرة؛ لعدم شمول السيرة لذلك.

وأما قول صاحب الجواهر بأنه لا يعرف ذلك لأحد غير الشهيد فهو لا يضر، لأن العمدة هو في تمامية الدليل عليه؛ على أننا لاحظنا أن المحقق السبزواري ذكر ما نقل عن الشهيد من حرمة الإقامة في البلاد التي يضعف فيها عن إقامة شعائر الإيمان، وقال: إنه غير بعيد^(٢).

نعم، لا ينبغي الشك في وجوب الهجرة في حال كانت المؤشرات على أن تركها سيؤدي إلى انحراف المؤمن أو أولاده عن مدرسة أهل البيت عليه السلام.

(١) وكثرة انتقال الناس فيما مضى هو لأسباب قاهرة، سياسية أو اقتصادية أو غير ذلك.

(٢) كفاية الأحكام، ج ١، ص ٣٦٩.

المقام الخامس

الإقامة في البلاد غير الإسلامية بين خطر الانحراف وحرَجية العودة

هل حرمة الهجرة إلى البلاد غير الإسلامية، على فرض القول بها، تشمل صورة ما إذا كان تركها حرجيًا أو ضروريًا؟ وكذا لو فرض أنه كان مهاجرًا ومُسافرًا إلى البلد غير الإسلامي، ثم تحقق شرط الحرمة (مخافة الانحراف)، فهل تجب العودة إلى الوطن - مثلاً - مع كون العودة حرجية، أو يمكن أن تعرضه للضرر من قبل ظالم؟

سئل السيد الخوئي: «إذا خيف على الأولاد في بلاد الغرب من التعرّب بعد الهجرة، هل يجب الرحيل إلى بلد إسلامي، أو العودة إلى بلده (لبنان مثلاً)، مهما كانت الظروف؟ فأجاب: «يجب ما لم يكن في معرض تلف النفس في الرحيل، أو تعقب حرج أو ضرورة توجب رفع التكليف»^(١). وعلّق تلميذه الشيخ التبريزي على كلامه: «يضاف إلى جوابه: بل لا يبعد وجوب الهجرة حتّى مع الحرج، إذا خاف على أهله وأولاده من اللّحوق بالكفّار»^(٢).

وتحقيق الحال أنّ النقص في الدين الذي يتعرض له الإنسان في البقاء في أرض الهجرة على مستويات:

المستوى الأول: أن يكون البقاء في البلاد غير الإسلامية مؤدّيًا إلى عدم التمكن من إظهار الشعائر، مع كون الإظهار واجبًا، أو ارتكاب بعض المحرّمات، من قبيل: مصافحة الأجنبية، أو النظر إلى ما لا يحلّ له النظر إليها منها، أو نظائر ذلك.

وهنا لا ريب - كما ذكر السيد الخوئي - أن الوجوب المذكور أو الحرمة المذكورة يرتفعان بالحرج، فضلًا عن الضرر؛ لكونهما رافعين للتكليف؛ بسبب حكومة قاعدتيهما على الأحكام الأولية.

(١) صراط النجاة، ج ٢، ص ٣٧٦.

(٢) المصدر السابق، ج ٢، ص ٣٧٦.

المستوى الثاني: وهو أشدّ مما سبق، وهو أن يكون البقاء مؤدّيًا إلى عدم التمكن من إقامة الشعائر رأسًا، ومنها: الصلاة والصيام، أو كان مستلزمًا لارتكاب كبائر الذنوب والمعاصي، كالزنى واللوط ونحوهما، فعندها لا بدّ أن نفصل بين كون العودة حرجية أو ضرورية؛ فإن كانت حرجية فلا يكون ذلك مبررًا للبقاء في البلد غير الإسلامي دفعًا للحرج؛ لما ثبت في محله من أنّ «لا حرج» لا ترفع مثل هذه الواجبات، ولا تجيز ارتكاب هذه الذنوب الموبقة. ولعل أقرب^(١) الوجوه التي تذكر لعدم جريان قاعدة نفي الحرج في مثل ذلك هو انصراف دليلها عن ذلك؛ بسبب احتفافه بالقرينة القطعية على عدم إعدار كثير من الناس من قبل المعصوم، وإسقاط مثل هذه التكاليف عنهم؛ بسبب شعورهم بالحرج من فعل الصيام أو الحج أو من ترك الزنى واللواط، مما كان متحققًا جزمًا في زمانه. وأما إذا كانت ضرورية فإن كان الضرر على مالٍ فهو أيضًا لا يبرّر البقاء أيضًا؛ فتفادي خسران المال لا يبرّر للإنسان ترك الصلاة أو فعل اللواط مثلاً؛ وأما إذا كان الضرر على النفس فهو يبرّر البقاء؛ لعلمنا أنّ حفظ النفس من أوجب الواجبات، ويجوز لأجلها فعل المحرمات. ولذا لو هُدّد الإنسان بأنه إذا صلى قُتل جاز له ترك الصلاة ما دام التهديد قائمًا، ولو هُدّدت المرأة تهديدًا جدّيًا بأنها إن لم تمكّن نفسها من الزنى لُقّلت أو قُتل ابنها مثلاً جاز لها التمكين، والضرورات تقدر بقدرها.

المستوى الثالث: وهو أشدّ من سابقه، وهو أن تتسبّب الإقامة فيها بانحرافه أو انحراف أولاده وارتدادهم عن الدين مثلاً. وهنا لا شكّ أنه لا يكون تفادي حرج العودة مبررًا للبقاء، بل تجب العودة والحال هذه بلا شكّ، وتحمل الحرج مهما كان شديدًا. وهذا ما دفع الشيخ التبريزي إلى التعليق على كلام أستاذه بما تقدّم. وكذا لا يكون التضرّر المالي من العودة مبررًا للبقاء، بل قد يقال: إنّ الضرر على النفس أيضًا لا يبرر البقاء؛ فإنّ الضرورة تجيز للإنسان أن يقيم في بلدٍ ويتخلّى

(١) ذكر بعضهم وجوهاً أخرى، راجع: القواعد الفقهية، للبجنوردي، ج ١، ص ٢٦٤-٢٦٦.

ظاهرًا عن بعض الشعائر، بل وأن يظهر كلمة الكفر، ولكن مع كون قلبه مطمئنًا بالإيمان؛ أما لو أدى بقاءه إلى انحرافه أو انحراف أولاده عن الدين فلا تجوز الإقامة، حتى لو كانت لأجل تفادي ضرر العودة، فضلًا عن الحرج.

والأقرب هو التفصيل في المسألة؛ فإذا كان البقاء هناك سيؤدّي يقينًا (وإن كان تحصيل اليقين صعبًا) إلى ارتداده عن الدين فعندها تجب العودة، وتحمل الضرر ولو كان هو القتل؛ لأن العقل يحكم بأن دفع الضرر الأخروي أولى من دفع الضرر الدنيوي، وعند دوران الأمر بين الجنة والنار فلا بدّ - بحكم العقل - من تجنب طريق النار. أما إذا كان الارتداد غير متيقّن فلا يجوز له الوقوع في الضرر المحتم بالعودة؛ تفاديًا لانحراف مظنون أو محتمل، فالوقوع في الضرر المتيقن تفاديًا للضرر المحتمل ليس واجبًا. نعم، قد يقال بجوازه.

وهكذا يمكن أن يقال: إن البقاء في البلد غير الإسلامي؛ حفظًا للنفس، مشكلٌ إذا كان مؤدّيًا يقينًا (فرض حصول اليقين صعبًا) إلى ارتداد أولاده. نعم، لا يجوز للإنسان أن يقدم على قتل الغير؛ تفاديًا من الكفر، كما لو كان يعلم أن ابنه سيكفر، فلا يجوز له الإقدام على قتله؛ لأنّ القتل عقوبة، ولم تقرّر الشريعة قتل الغير بسبب أنه سيرتدّ في المستقبل؛ فهذا من العقوبة قبل الجريمة، وهو أمر غير جائز. ومن هنا فقد كان رأينا في محله^(١) أن قتل العبد الصالح للغلام ليس جاريًا على طبق أحكام الشريعة، بل كان تنفيذًا لإرادة الله التكوينية، التي قد لا يترشح عنها حكم تشريعي في شتى الأحوال.



(١) راجع: كتابنا «هل ظلمنا الله؟ الشرّ في الرؤية القرآنية»، ص ١٨١.

المحور الثاني
المسلم مواطنًا
في بلاد غير إسلامية



وفيه مقامات:

المقام الأول: اللجوء إلى البلاد غير الإسلامية، والتجنُّس
بجنسيتها

المقام الثاني: حفظ النظام العام والالتزام بالقوانين

المقام الثالث: العمل في أجهزة الدولة غير الإسلامية

المقام الرابع: المشاركة في العملية السياسية والحياة الحزبية

تواجه المسلم الذي يعيش في بلاد غير إسلامية الكثير من الأسئلة، التي عليه أن يحدد الجواب الشرعي عنها. ولعلّ أوّل ما يواجهه هو حكم التجنّس بجنسية البلد غير الإسلامي، هذا إذا لم يكن مواطناً أصلياً ومن أهل تلك الديار، ثم بعد ذلك عليه أن يحدّد موقفه الشرعي من التعامل مع النظام العام الحاكم في تلك البلاد، فهل هو ملزم بالعمل بمراعاته وامتناله أم لا؟ وكذلك عليه أن يحدّد موقفه من الدولة القائمة، فهل يجوز له الانخراط فيها بسلك الوظيفة أم لا؟ والإجابات عن هذه الأسئلة سيتولّاها هذا المحور من خلال المقامات التالية:

المقام الأول

اللجوء إلى البلاد غير الإسلامية، والتجنّس بجنسيتها

إنّ المسلم تارة يدخل ديار غير المسلمين زائراً أو بدعوة منهم؛ وتارة يدخلها بعنوان اللجوء؛ وثالثة يدخلها من أجل الاستيطان وأخذ جنسيتها. وما تقدم سابقاً كان كلاماً في حكم السفر إليها بصرف النظر عن العناوين الأخرى، فيبقى أن نبحث في حكم اللجوء، وكذا التجنس:

١. طلب اللجوء إلى البلاد غير الإسلامية

برز هنا تساؤلٌ عن شرعية الهجرة إلى البلاد غير الإسلامية بعنوان اللجوء، مع ما يعنيه من الدخول في حماية غير المسلم، واستجارته، وذمّته، حيث قد يقال: إنّ هذا النوع من اللجوء فيه إشكالٌ شرعي من جهة ما يستلزمه من ذلّ المسلم أمام غير المسلم.

ولكنّ يلاحظ على ذلك: إنّ طلب اللجوء والدخول في حماية دولةٍ أو زعيمٍ لا يعدّ في نفسه ذلّاً للمسلم أو استعلاءً للآخر عليه. نعم، الأمر لا يخلو من يدٍ، وهي يدُ إحسانٍ، وليس فيها إشكالٌ شرعي؛ إذ ليس ثمة ما يمنع المسلم من أخذ ما يُحسن به إليه غير المسلم، فلو قدم الآخر للمسلم مساعدة فيجوز له أخذها. نعم،

لو كان في طلب اللجوء ركونٌ فهو محرّم؛ بنصّ القرآن الكريم^(١). وقد تطرّقنا إلى معنى الركون في كتابنا «قواعد فقه العلاقة مع الآخر الديني» (مبحث الاعتماد على قول أهل الخبرة من غير المسلمين)، فراجع.

هذا لو كان اللجوء اختياريًا، أما لو كان مضطرًا لذلك؛ لحفظ نفسه أو أبنائه، فيجوز اللجوء ولو كان في الأصل محرّمًا؛ فإنّ الضرورة تبيح ذلك. وغالبًا ما يكون طلب اللجوء عند تعرض الإنسان لاضطهاد على خلفية معينة.

وقد أرشد النبي ﷺ بعض أصحابه إلى إن يهاجروا إلى الحبشة، وأرسلهم إلى النجاشي؛ ليحميهم من بطش مشركي مكة، وقال ﷺ لهم كما روي عنه: «إنّ بأرض الحبشة ملكًا لا يُظلم أحدٌ عنده، فالحقوا ببلاده، حتى يجعل الله لكم فرجًا ومخرجًا مما أنتم فيه»^(٢).

وبحسب رواية ابن هشام: «فإنّ بها ملكًا لا يُظلم عنده أحدٌ، وهي أرض صدق»^(٣). وفيه إيحاء بأن وظيفة السلطة هي بسط العدل، وأنّ الملك العادل الذي لا يظلم الناس هو أفضل عند الله تعالى من الملك المسلم الجائر الفاسد، وقد قيل: «إنّ الله يُقيم الدّولة العادلةَ وإنّ كانت كافرّةً؛ ولا يُقيم الظّالمةَ وإنّ كانت مُسلّمةً»^(٤).

وثمة شاهد آخر يشهد لجواز طلب اللجوء إلى غير المسلم، وهو أنّ النبي ﷺ

(١) أشار إلى هذا القيد السيد الحائري، قال: «إنّ كان اللجوء إلى الدولة الكافرة بمعنى الركون إليها فهو محرّم؛ بصريح نهي القرآن عن الركون إلى الذين ظلموا؛ وإنّ كان أمرًا شكليًا؛ لتمشية الوضع القانوني للعيش هناك، جاز ذلك، بشرط الضمان المعقول لعدم انحرافه وعدم انحراف عائلته من ناحية، وبشرط عدم انفصاله عن معين يستقي منه الثقافة الإسلامية من ناحية أخرى»، الفتاوى المنتخبة، ص ٣٠٤.

(٢) البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٣، ص ٩٢، ودلائل النبوة، للبيهقي، ج ٢، ص ٣٠١.

(٣) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ١، ص ٢١٣.

(٤) هذه العبارة ذكرها ابن تيمية تارة بعنوان «قيل»، وأخرى بعنوان «يروي»، انظر: مجموعة الفتاوى، ج ٢٨، ص ٦٣، و١٤٨. ولكن لا يخفى أنه لا أصل لهذه المقولة بهذا النصّ في الأخبار، ولو الضعيفة، فهي مقولة لبعض الناس.

- على ما جاء في بعض الأخبار التاريخية - قد دخل بعد مرجعه من الطائف، التي آذاه أهلها، في جوار مشرك، وهو المطعم بن عدي، بعد أن رفض الأخنس بن شريق أن يجيره^(١). وقد استعان ﷺ أيضاً برجل مشرك استأجره ليدلّه على معالم الطريق^(٢) عند هجرته من مكة إلى المدينة، كما ورد في كتب الحديث^(٣) والسيرة^(٤). وهذان الشاهدان - على فرض صحتهما - لا يصلحان إلا لإثبات الجواز في صورة الضرورة؛ لأنّهما فعل، وهما محفوفان بالقرائن على أنّ الاستجارة كانت للضرورة. نعم، بالنسبة للشاهد الأول قد يمكن التمسك بإطلاق قوله: « فإنّ فيها ملكاً لا يظلم عنده أحدٌ » لإثبات الجواز اختياراً، فتأمل.

٢. أخذ جنسية البلد غير الإسلامي

ويبرز أمامنا عنوان آخر، وهو أخذ الجنسية من الدول غير الإسلامية، فهل هذا العنوان يقتضي المنع؟

ذهب البعض إلى المنع من أخذ الجنسية في حال الاختيار، وساقوا لذلك

(١) قال ابن كثير: «وقد ذكر الأموي في مغازيه أن رسول الله ﷺ بعث أريقط إلى الأخنس بن شريق، فطلب منه أن يجيره بمكة، فقال: إن حليف قريش لا يجير على صميمها، ثم بعثه إلى سهيل بن عمرو؛ ليجيره، فقال: إن بني عامر بن لؤي لا تجير على بني كعب بن لؤي، فبعثه إلى المطعم بن عدي؛ ليجيره، فقال: نعم، قل له فليأت، فذهب إليه رسول الله ﷺ، فبات عنده تلك الليلة، فلما أصبح خرج معه هو وبنوه ستة - أو سبعة - متقلّدي السيوف جميعاً، فدخلوا المسجد، وقال لرسول الله ﷺ: طف، واحتبوا بحمائل سيوفهم في المطاف، فأقبل أبو سفيان إلى مطعم، فقال: أمجير أو تابع؟ قال: لا بل مجير، قال: إذا لا تخفر، فجلس معه حتى قضى رسول الله ﷺ طوافه، فلما انصرف انصرفوا معه»، البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٣، ص ١٦٩.

(٢) استشهد بها الشيخ المفيد في المسائل العكبرية، ص ٣٤.

(٣) روى البخاري، بسنده عن عائشة قالت: «واستأجر النبي ﷺ وأبو بكر رجلاً من بني الدليل، ثم من بني عبد بن عدي، هادياً خريّناً - الخريت: الماهر بالهداية -، قد غمس يمين حلف في آل العاصي ابن وائل، وهو على دين كفار قريش، فأمناه، فدفعنا إليه راحلتيهما، ووعداه غار ثور بعد ثلاث ليال»، صحيح البخاري، ج ٣، ص ٤٨.

(٤) تاريخ الطبري، ج ٢، ص ١٠٣.

بعض التبريرات، من قبيل: إنّ التجنس يتضمّن أو يستلزم «الخضوع لهم، والدخول تحت حكمهم»^(١)، أو إنه يتضمّن «التزامه بنظامهم، والتحاكم إلى قوانينهم، وتبعيته لهم»^(٢)، وإنّ «ذلك وسيلة إلى موالاتهم، والموافقة على ما هم عليه من الباطل»^(٣). ولكن عرفت سابقاً عدم تمامية هذه التبريرات على إطلاقها. ولهذا نقول: إن التجنس بجنسية دولة أجنبية إذا لم يتضمّن أو يستلزم محرماً - من قبيل: الوقوع في الانحراف، ولو على المدى الطويل، أو عدم التمكّن من إقامة الشعائر، أو الكذب، أو غير ذلك - فلا نجد مانعاً منه^(٤).

المقام الثاني

حفظ النظام العام والالتزام بالقوانين

عندما يستقرّ الإنسان في البلد غير الإسلامي تواجهه جملة من القضايا الابتلائية، أولاً: مسألة مراعاة أنظمة ذلك البلد، فهل يلزمه احترام أنظمتها وقوانينها أم لا؟

١. ما المراد بالنظام العام؟

النظام العام تعبير فقهي وقانوني مستحدث^(٥)، وردت الإشارة إليه في بعض النصوص على نحو عابر، من قبيل: ما ورد من أن طاعة النبي ﷺ والإمام عليّ عليه السلام هي «نظام للملّة»^(٦). ولم نجد له تحديداً واضحاً المعالم في كلمات الفقهاء. أجل، ذكر

(١) فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، ج ١٢، ص ٥٨.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢٣، ص ٤٩٤.

(٣) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٤٤٨.

(٤) وهذا ما ذهب إليه بعض الفقهاء، قال: «أما الحصول على جنسيتهم فلا مانع منه إذا لم يؤدّ إلى نتائج سلبية محرمة، ولو في المستقبل»، تحديات المهجر بين الأصالة والمعاصرة، ص ٨٦.

(٥) فقه الشريعة، ج ٢، ص ٨٩.

(٦) وعن أمير المؤمنين - كما في نهج البلاغة -: «فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك... والإمامة نظاماً للملّة»، نهج البلاغة، ج ٤، ص ٥٥، وفي خطبة السيدة الزهراء: «وطاعتنا نظاماً للملّة، وإمامتنا لماً للفرقة»، دلائل الإمامة، ص ١١٣.

السيد الخوئي - لدى سؤاله عن مراده بالنظام العام الذي أفتى بعدم جواز مخالفته - أنّ «المراد هو البناء الذي قُرّر في المعاملات من نظام الحكم»^(١). أقول: إذا كان نظره إلى ما قرّره الفقهاء في كتاب المعاملات فهو ليس وافيًا بكافة ما يصطلح عليه بالنظام العام.

ويمكننا أن نعرف النظام بأنه عبارة عن الأوضاع المقررة شرعًا أو عقلائيًا، والتي يتقوم بها أو يحتاجها انتظام حياة البشر، بصرف النظر عن أديانهم وأعراقهم، بحيث لا تستقيم أمور الحياة العامة بدونها، سواء ما يتصل منها بنظام التخاطب، كاعتماد الظهور أساسًا للتخاطب، أو نظام الصحة أو حركة السوق الاقتصادية أو نظام الطرق والمواصلات أو غيرها مما يتصل بالتنظيم المدني، بما يحفظ سير عمل المرافق العامة والمؤسسات الموضوعة لخدمة الناس وتنظيم شؤونهم. يقول: السيد فضل الله: «ويتمثل النظام العام بجميع المؤسسات والمرافق الموضوعة لخدمة الناس، والتي تتضمن إيجابيات كبيرة أمام قليل من السلبيات التي يصعب إزالتها، بما في ذلك سلبية كونها جزءًا من نظام سياسي لا ترضى به الحركة الإسلامية الآن. وهو بهذا المعنى يشمل جميع مرافق الخدمات العامة، مثل: البريد والهاتف والماء والكهرباء والتنظيم المدني والبلديات، كما يشمل المنشآت العامة التي تعود لمختلف الإدارات الحكومية والأهلية، مثل: المدارس والمستشفيات والمتاحف وغيرها. كذلك فإنه يشمل جانب الالتزام بمقتضيات الأمن العام والسلم الأهلي، ونمطًا محددًا من العلاقة مع الحاكم وأجهزته، وأمورًا أخرى كثيرة، يوكل أمر تحديدها لنظر الحاكم الشرعي، بالنحو الذي يتحقق فيه التوازن في سلوك الأفراد بين التزامهم بشريعة الإسلام وبين تكييفهم مع مقتضيات الظروف وتقلباتها في ظلّ نظام غير إسلامي»^(٢). ويمكن أن نضيف إلى ذلك الأوضاع الطبيعية التكوينية؛ فإنها مخلوقة وفق نظام يحقق

(١) صراط النجاة، ج ٣، ص ٢٩٧.

(٢) فقه الشريعة، ج ٢، ص ٨٩.

احتياجات الخلق، من الإنس والحيوانات، وبالتالي فإن إخراجها عن انتظامها ووضعيتها التكوينية يكون من أبرز مصاديق الإخلال بالنظام، كما في إحراق الغابات، أو المساهمة في انقراض الثروات الحيوانية، أو التصرفات التي تسبب في تدمير الكوكب، ورفع درجات الحرارة عليه بشكل يجعل الحياة لا تطاق.

وطبيعي أن ما يحتاجه الناس لانتظام حياتهم يبقى في حالة تغير، حسب احتياجات الناس وتطور الحياة، وما يستولده ذلك من مرافق عامة جديدة، وما يلغيه من مرافق تخرج عن الحاجة. كما أن ما يُنظم حياة الناس من أوضاع يلحظ فيه ما يحققه بالنسبة إلى الأغلبية من بني آدم، فلو كان ثمة فرد لا يعجبه هذا النظام، أو ربما كان على حسابه، وربما تضرر منه، فإن هذا لا يمنع من لزوم رعايته للنظام؛ فإن النظم والقوانين العامة يُلاحظ في تشريعها وإقرارها أنها تحقق مصالح الأغلبية، ولو كان فيها سلبية جزئية لبعض الأشخاص. فنظام الطرق والمواصلات قد يكون ضاراً ببعض الأشخاص، لكنه بالتأكيد يحقق مصالح الأغلبية، وكذلك سائر النظم والمرافق العامة.

وتجدر الإشارة إلى أن مخالفة القوانين لا تلازم مخالفة النظام العام؛ إذ ليس كل قانون يصدره الحاكم يكون حافظاً للنظام، بل ربما يصدر قانوناً تعسفياً أو استثنائياً، كما في «قوانين» الإقطاعيين التي كانت تتيح لهم ولأزلامهم الاستئثار بالأرض وبعض منافعها، أو حماية مساحات كبيرة منها، ومنع الآخرين من دخولها والاستفادة منها، وربما يكون القانون مخالفاً لمصالح العباد ولنظامهم الأخلاقي، كما في بعض القوانين التي تقر بعض السلوكيات المنافية للقيم ولأحكام الدين، ومنها: قوانين إباحة الشذوذ الجنسي. ولذا فمحل الكلام في القوانين التي تحفظ النظام العام لبني البشر، بحيث يكون الإخلال بها إخلالاً بنظام حياتهم المعيشي والأخلاقي والفطري. ومن هنا لو فرض أنه في دولة ما لم يكن ثمة قوانين محددة تخص بعض شؤون الحياة ومناحيها فإن هذا لا يمنع من صدق الإخلال بالنظام العام على تصرفات الإنسان المخلة بالانتظام؛ فإن القوانين هي مقررات توضع لحماية النظام.

٢. آراء الفقهاء

يلاحظ المتأمل في فتاوى الفقهاء وجود أكثر من اتجاهٍ في مسألة حفظ النظام العام في البلاد غير الإسلامية:

الاتجاه الأول: هو الذي يظهر من أصحابه القول بحرمة مخالفة النظام العام في البلاد غير الإسلامية. ومَن قال بحرمة مخالفته (مَن عثرنا على كلماتهم): السيد الكلبياني؛ فقد سئل: «في الدول الكافرة أو التي لا تحكم بالإسلام هل يجوز مخالفة النظام العام، مع أمن الضرر، ومنها: أن يحصل على الكهرباء والماء ومنافع أخرى من دون دفع العوض أو بطريق مخالف للنظام الموجود؟ فأجاب: لا يجوز ذلك»^(١). ولم يشر إلى الوجه في الحرمة، وما إذا كان يمنع من ذلك بالعنوان الأولي أم بالعنوان الثانوي.

وهكذا فإن ظاهر السيد الخوئي هو الإفتاء بالحرمة؛ فقد سئل: «هل حكمكم بعدم جواز مخالفة النظام في الدول الكافرة مبني على الاحتياط أم فتوى؟ فأجاب: هذا الحكم فتوى، وليس باحتياط»^(٢). وبحسب استفتاء آخر صادر عنه، فإنه لا يرى الحرمة بلحاظ مخالفة كافة الأنظمة، بل بلحاظ بعضها؛ فقد سئل: «ذكرتم مراراً أنه لا ينبغي الخروج على النظام، فهل هو تحريم أو مجرد المرجوحية مع عدم الضرر بالمخالفة والخروج المذكور؟ فأجاب: هو أعمّ منهما، ويختلف باختلاف الموارد»^(٣)؛ وسئل: «هل يجوز الانتفاع بالماء والكهرباء والهاتف ونحو ذلك من المرافق العامة التابعة للدولة في لبنان؟ فأجاب: لا ينبغي مخالفة النظام، ولا سيما مع لزوم الإضرار بالجار»^(٤)؛ وسئل: «هل يجوز الغش في الامتحانات إذا كان بعض المدرسين يساعدون الطلاب في الغش في الامتحانات المدرسية؟ فأجاب:

(١) إرشاد السائل، ص ١٩٣.

(٢) صراط النجاة، ج ٣، ص ٢٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٢٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٤٤.

لا يجوز ذلك؛ لأنه لا يجوز مخالفة النظام في شيء من الوظائف؛ فإن النظام يقول بأن وظيفتك الدراسة وعدم الغش^(١).

ويظهر من بعض النقولات عن الإمام الخميني أنه يفتي بالمنع أيضًا؛ حيث ينقل بعض العلماء عنه أن أحد الطلاب جاءه في النجف، وسأله: «هل يمكن شراء طابع قيمته ثمانية ريالات بريالين، والامتناع عن دفع بقية المبلغ؟ فأجاب الإمام: هذا العمل غير جائز، ثم قال: حتى ولو كان ستالين حاكمًا، فإن حفظ النظم من أهم الواجبات»^(٢).

وذهب إلى هذا الاتجاه أيضًا السيد فضل الله؛ فقد سئل: «ما الحكم في الاعتداء على الملكيات العامة والخاصة، كسرقات الهاتف والسوبرماركت، التي تحصل في بعض بلدان اللجوء الغربية؟ فأجاب: «لا يجوز ذلك من ناحية المبدأ؛ ومن ناحية مخالفة النظام العام في الأملاك العامة»^(٣). وإلى ذلك ذهب آخرون^(٤).

الاتجاه الثاني: هو الذي لا يرى وجوب حفظ ورعاية أنظمة البلاد غير الإسلامية من حيث العنوان الأولي؛ وإنما يجب ذلك بلحاظ بعض العناوين الثانوية. ومن أبرز هؤلاء السيد الحائري؛ فقد سئل: هل يجب الالتزام بالقوانين المدنية للدول غير الإسلامية، مثل: قانون العمل، أو قانون التجارة، أو الإقامة والهجرة؟ فأجاب: «لا يجب بالعنوان الأولي، لكننا لا نصدر تجويزًا لمخالفتها؛

(١) منية السائل، ص ٢٠٧.

(٢) غلام علي رجائي، قبسات من سيرة الإمام الخميني - القيادة، ص ٣٢٦.

(٣) فقه الحياة، ص ٩٠، وتحديات المهجر بين الأصالة والمعاصرة، ص ٢٠٨، وذكر في محل آخر أن المقيم في البلد غير الإسلامي «عليه عدم مخالفة النظام العام في البلد الذي يتواجد فيه، فيعمل بما أجاز له القانون، ويستفيد مما تقدمه الدولة من مساعدات اجتماعية وخدمات بحسب القانون المتبع، فلا يخالف ذلك، لا سيما أن المخالفة تستوجب الكذب المحرم في أكثر الأحيان»، المسائل الفقهية، المعاملات، ص ٦٥٨.

(٤) راجع: مجمع المسائل، للجنائي، ج ٢، ص ٧٠.

وذلك بعنوان ثانوي؛ لأجل الحفاظ على سمعة المؤمنين^(١)؛ وسُئِل: هل يجوز التحايل على الجهاز الحكومي الكافر في مسألة دفع الضرائب، والاختلاس من الدولة عند الاطمئنان على النفس؟ وهل يجوز الاختلاس من الشركات الكبيرة في هذه البلاد (أمريكا)؟ فأجاب: لا نسمح بذلك؛ حفاظاً على وقار المسلمين؛ وتعظيم الإسلام في النفوس^(٢). ومنهم: السيد محمد سعيد الحكيم^(٣).

من جهته، فإن السيد السيستاني بنى المنع على أكثر من عنوان، منها: تحقق عنوان مخالفة الالتزام والشرط؛ ومنها: عنوان الإضرار بسمعة الإسلام أو المسلمين؛ سُئِل: «هل يجوز للمسلم أن يسرق من الكفار في بلاد الكفار، كأوروبا وأمريكا وأمثالهما؟ وهل يحق له أن يحتال عليهم في أخذ الأموال بالطريقة المتعارفة لديهم؟ فأجاب: لا تجوز السرقة من أموالهم الخاصة أو العامة، وكذا إتلافها، إذا كان ذلك يسيء إلى سمعة الإسلام أو المسلمين بشكل عام. وكذا لا يجوز إذا لم يكن كذلك، ولكن عُدَّ غدرًا ونقضًا للأمان الضمني المعطى لهم حين طلب رخصة الدخول في بلادهم، أو طلب رخصة الإقامة فيها؛ لحرمة الغدر ونقض الأمان بالنسبة إلى كلِّ أحدٍ^(٤)؛ وسُئِل: «توجد عبارات في بعض وسائط النقل تنصُّ على عدم جواز التدخين، فهل تجوز مخالفتها؟ فأجاب: إذا كان ذلك بمثابة شرطٍ ضمني على من يريد الركوب فيها، أو كان قانوناً حكومياً وقد التزم لهم برعاية القوانين الحكومية، لزمه العمل وفق شرطه والتزامه^(٥)؛ وسُئِل: «هل يلزم المكلف الحاصل على فيزا الالتزام بقوانين البلد غير الإسلامي، بما في ذلك التقيد بأمثال إشارات المرور وقوانين العمل وأمثالها؟ فأجاب: إذا تعهّد لهم -ولو ضمناً- برعاية قوانين بلادهم لزمه الوفاء بعهده فيما لا يكون منافياً للشريعة المقدسة.

(١) الفتاوى المنتخبة، ص ٣٠٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٠٦.

(٣) الفتاوى (أسئلة وأجوبة)، القسم الأول، ص ٣٩١.

(٤) الفقه للمغترين، ص ١٧٣، وفقه الحضارة، ص ١٧٦.

(٥) الفقه للمغترين، ص ١٧٢.

ومثل إشارات المرور يلزم التقيد بها مطلقاً، إذا كان عدم مراعاتها يؤدي - عادة - إلى تضرر من يجرم الإضرار به من محترمي النفس والمال»^(١).

٣. تفصيل الحال وتحقيق الكلام

تارة يكون القانون قانون دولة إسلامية؛ وأخرى قانون دولة غير إسلامية. أما قوانين الدولة الإسلامية، فإن كانت الدولة شرعية؛ فحيث إن قوانينها وأنظمتها صادرة عن الحاكم الشرعي، أو ممضاة من قبله، فهي قوانين واجبة الاتباع بلا ريب، حتى لو لم نعثر على دليل لفظي على حرمة مخالفة النظام العام بعنوانه؛ لأن مخالفة قوانين الدولة الإسلامية الشرعية هي مخالفة للحاكم واجب الطاعة. ويمكنك القول: إن إطاعة الحاكم هي تعبير آخر عن إطاعة الدولة، ومعصيته هي بمعصية قوانين الدولة. وإن كانت الدولة الإسلامية غير شرعية فيجب أيضاً حفظ النظام العام فيها؛ لا بملاك إطاعة الحاكم؛ بل لقيام الدليل على ذلك، وهو أن ذلك داخل في القدر المتيقن للنظام العام الذي لا تجوز مخالفته. على أن مورد الروايات - في معظمها - الواردة عن الأئمة عليهم السلام في حفظ المرافق العامة، من قبيل: عدم التعدي على طرقات المسلمين أو حفظ السبيل ونحوها مما يتصل بالنظام البيئي والصحي، هو حفظ النظام العام للمسلمين، ولو كان الحاكم غير شرعي.

أما قوانين الدولة غير الإسلامية؛ فتارة تكون الدولة محاربة - والدولة المحاربة بنظرنا^(٢) هي التي تقاتلنا، ويقابلها الدول المعاهدة أو المحايدة -؛ وأخرى غير محاربة. فإن كانت محاربة فمثل هذه الدولة لا يجب بالعنوان الأولي رعاية قوانينها، بل إن إضعافها مطلوب، ومن مظاهر الضعف في الدول ضعف قوانينها. نعم، يستثنى من ذلك القوانين التي تؤدي مخالفتها إلى الإفساد في الأرض، كالأعمال التي تؤدي إلى إهلاك الحرث والنسل واستئصال الثروة

(١) الفقه للمغترين، ص ١٧٢.

(٢) أوضحنا ذلك مفصلاً في كتابنا «من هو الآخر الديني؟»، فراجع.

الحيوانية أو الحرجية دون مبرر عسكري لذلك؛ فإن أدلة حرمة الإفساد في الأرض وإهلاك الحرث والنسل شاملة للدولة المحاربة، بل إن ذلك مورد معظمها. وسيأتي في فقه الجهاد أن النبي ﷺ كان يوجه إلى أمراء الجيش الأوامر الداعية إلى حماية المدنيين والثروة الحيوانية والبيئية في البلاد التي يدخلونها. ويستثنى من ذلك أيضاً الأشخاص الذين يدخلون إلى الدول المحاربة بعقد أمان، كالرسل أو نحوهم، فهؤلاء مأمورون بالالتزام بمقتضيات عقد الأمان. وأما إذا كانت الدولة غير محاربة، بل معاهدة أو محايدة، فإن وجوب حفظ النظام فيها والالتزام بقوانينها، التي لا تتصف بالجور والظلم، ولا تكون مخالفة لشرع الله تعالى، يمكن تخريجه وفق عدة أسس فقهية:

الأساس الأول: إن حفظ النظام العام بعنوانه يقتضي ذلك، وهو عنوان لا ينحصر بالدولة الإسلامية، وأدلتها عامة، ولا سيما دليل العقل؛ فإنه لا يفرق بين المسلم وغيره. وهذا المستند يستفاد من فتاوى بعض الفقهاء المتقدمة. وهكذا فإن التصرفات المخلة بنظام النوع الإنساني هي أعمال مرفوضة عند جميع العقلاء. ولكن هذا المستند، أكان الحديث عن نظام الدولة الإسلامية أو غير الإسلامية، يعاني من ثغرة، وهي أنه قد يقال: إن دليل حرمة مخالفة النظام العام هو دليل لبي^(١)، ويصعب إيجاد إطلاق يسمح بالحكم بحرمة كل ما يصدق عليه الإخلال بالنظام، فما يمكن الحكم بحرمة هو كل عمل يؤدي إلى الإخلال بالنظام العام للمجتمع، وأما بعض الأنظمة الجزئية، كنظام المدرسة أو المستشفى أو غيرها من الدوائر، والتي لا يترتب عليها إخلال بالنظام العام للجماعة، فلا يخلو الحكم بالحرمة من إشكال، بل منع، كما عن بعض المعاصرين^(٢)، والذي

(١) اليزدي، العروة الوثقى، ج ٦، ص ٦٧٢. ويلوح هذا المعنى من السيد الخوئي، فراجع له: الصوم، ج ٢، ص ٨٨.

(٢) قال: «إن هذه القاعدة إنما هي محكمة فيما يتوقف عليه حفظ نظام نوع الناس، وتنقطع رتبة حياتهم الاجتماعية بتركه وتعطيله، ولا تجري في النظمات الجزئية التي لا يوجب اختلالها اختلالاً في نظام النوع، كالنظام الثقافي في مدرسة أو جامعة أو حوزة علمية، أو النظام

رفض استناد السيد الخوئي - فيما تقدّم من فتواه - في منع الغشّ في الامتحانات إلى مخالفة ذلك للنظام. ولعلّه لهذا السبب - أعني لُبِّيّة دليل حرمة مخالفة النظام - خصّ السيد السيستاني تحريم مخالفة القوانين بالقوانين التي يكون ترك رعايتها مؤدّيّاً إلى إلحاق الضرر بمنّ يحرم الإضرار به من محترمي المال والنفس.

ويردّه:

أولاً: إنّ قاعدة حفظ النظام، كما ذكرنا في كتاب القواعد النازمة، يدل عليها، بالإضافة إلى حكم العقل، بعض النصوص المتفرقة؛ فقد ورد في خبر حفص بن غياث، عن الإمام الصادق عليه السلام، في تبرير حجّية اليد وكاشفيّتها على الملكية، بأنه «لولا ذلك لم يقيم للمسلمين سوق»^(١)، وهو تعبير عن اختلال نظام الأمة. ونرجّح أنه لا خصوصية للمسلمين في المقام، وإنما ذكروا من باب المثال؛ والقرينة على ذلك أنّ قاعدة اليد لا تختصّ بالمسلم، وإنّ اختصّت قاعدة السوق بهم. ومن كلام لأمر المؤمنين عليه السلام: «... وإنّه لا بُدّ للناس من أميرٍ برٍّ أو فاجرٍ، يعمل في إمرته المؤمن، ويستمتع فيها الكافر، ويبلغ الله فيها الأجل، ويجمع به الفيء، ويقاتل به العدو، وتأمّن به السبل، ويؤخذ به للضعيف من القوي، حتّى يستريح برٍّ، ويستراح من فاجرٍ»^(٢). فهو يتحدث عن حاجة الناس، وليس خصوص المسلمين، للسلطة، ويذكر أنّ أعمال السلطة، ومنها: تأمين السبل، وجباية الضرائب، تهدف إلى نفع المؤمن والكافر، ما يعني أنّ السلطة ومؤسساتها ووظيفتها هي مما يحتاجه الاجتماع البشري برمته. إلى غيرها من النصوص المتفرقة، والتي يستفاد منها أنّ حفظ النظام من الواضحات. وذكرنا في كتاب

الإداري في دائرة من الدوائر، ونحو ذلك من النظامات الجزئية»، مباني الفقه الفعال، ج ١، ص ٢١.

(١) الكافي، ج ٧، ص ٣٨٧، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٥١، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٢٦٢.

(٢) نهج البلاغة، ج ١، ص ٩١.

القواعد النازمة أنها تعدّ الأساس والمستند لجملة من القواعد الفقهية، كقاعدة اليد، أو الفراغ، أو قاعدة السوق.

ثانياً: إنّ القول بعدم وجوب رعاية نظام جزئيّ لمؤسسة هنا أو مؤسسة هنالك، كما ذكر بعض المعاصرين، سوف يجرّ إلى الإخلال بالنظام العام؛ لأنّ كيان الدولة أو المجتمع مؤلّف من هذه المؤسسات الجزئية، والتي يشكل اجتماعها نظاماً عاماً، ويعدّ انتظامها انتظاماً للنظام العام. على أنّ كل مكلف من زاويته إذا نظر إلى ما يقدم على مخالفته فهو يرى أنه ليس إخلالاً بالنظام الكلّي، وإنما هو إخلال بنظام مؤسسة جزئية، فلو سمح المشرّع الحكيم بمخالفة قانون مؤسسة جزئية هنا ومؤسسة جزئية هنالك فسوف يُجرّئ ذلك الآخرين ويدفعهم إلى المخالفة، وذلك بطبيعة الحال يؤدّي إلى إخلال نظام المجتمع ونظام الدولة برمته، وهل المخالفة العامة للنظام سوى مخالفات جزئية متراكمة؟!

الأساس الثاني: إنّ المسلم الداخل إلى تلك البلاد يدخلها إما بعقد أمان، أو بتعهّد من قبله بالالتزام بقوانينها لقاء الموافقة على دخولها، فيجب عليه الوفاء بعقده وشرطه؛ لكبرى ما دلّ على وجوب الوفاء بالعقود والالتزامات والشروط، من قبيل: قوله تعالى: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ [المائدة: ١]. وتوضيح الصغرى: إنّ الداخل إلى بلد من البلدان غير الإسلامية، أكان زائراً أو لاجئاً أو مهاجرًا، يلتزم - صراحةً أو ضمناً - عند إعطائه - من قبل سفارات تلك الدول أو السلطات المختصة - تأشيرة دخولٍ إليها، أو عند منحه حقّ اللجوء (الاستجارة والأمان) أو حقّ الإقامة، أو عند منحه الجنسية، بمراعاة قوانينها، وعدم الإخلال بأمنها، فيجب الوفاء بما التزم، إلّا فيما خالف شرع الله تعالى؛ والدليل على وجوب الوفاء هو ما دلّ على أنّ المسلمين عند شروطهم إلّا ما خالف كتاب الله^(١). والشرط هنا

(١) ورد ذلك في العديد من الأخبار المعتبرة، منها: صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «مَنْ اشْتَرَطَ شَرْطًا مُحَالِفًا لِكِتَابِ اللَّهِ فَلَا يَجُوزُ لَهُ، وَلَا يَجُوزُ عَلَى الَّذِي اشْتَرَطَ عَلَيْهِ، وَالْمُسْلِمُونَ عِنْدَ شُرُوطِهِمْ فِيمَا وَافَقَ كِتَابَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»، الكافي، ج ٥،

ليس التزامًا ابتدائيًا؛ كي لا تشمله أدلة وجوب الوفاء بالشروط، وإنما هو التزام مقابل التزام؛ فإنّ الزائر للبلد الأجنبي أو اللاجئ أو المهاجر يُمنح حقّ اللجوء أو الهجرة أو الإقامة أو الجنسية مقابل الالتزام بقوانين تلك البلاد^(١). على أنّه في حالات اللجوء خاصّة يوجد عندنا وجه آخر لوجوب الوفاء بما التزم، وهو أنّ اللجوء يعني أنّه أُعطي أمانًا بالدخول، وهو أمانٌ مشروط ولو ضمناً بمراعاة قوانينهم.

وإننا نعتقد بصحّة هذا المستند لمنع مخالفة النظام، ولا نرى وجهًا لعدم الأخذ به. وإننا نرجّح أن الوجه الذي جعل بعض الفقهاء لا يستندون إليه لتحريم مخالفة النظام العام في البلاد غير الإسلامية أنهم يرون أنّ هذه البلاد دار حرب؛ ولكننا لا نوافق على ذلك، كما عرفت في محله. أجل، إنّ هذا المستند وإن كان - من جهة - عامًا لكلّ الأنظمة، ولا يخرج عنها إلا ما يكون مصادمًا للشرع الإسلامي، لكنه - من جهة أخرى - خاصّ بمن تعهد والتزم، فلا ينفع بلحاظ كافة المسلمين المتواجدين في البلاد غير الإسلامية؛ لأنّ هناك أشخاصًا لم يوقعوا على هذا الالتزام، كمن أسلم من أهل تلك البلاد، أو دخلها بطريقة غير رسمية^(٢)، أو وقّع والده أو أجداده على الالتزام؛ فإنه قد يقال: إنّ توقيعهم لا يلزمه لفترة ما بعد البوغ والرشد، أما قبلها فهو تابعٌ لوليّ أمره. نعم، لو أنّ الدولة الإسلامية التي ينتمي المسلم إليها وقّعت عقدًا مع تلك الدول، يقضي بالاحترام المتبادل وعدم التعدي، فعلى المسلم المنتمي إليها أن يلتزم بعهودها ومواثيقها.

ص ١٦٩.

(١) يستدل السيد محمد سعيد الحكيم على عدم مشروعية استرقاق المسلم لغيره في البلاد غير الإسلامية بوجود تعاهد بينه وبينهم: «كما لو أخذ عدم استملاك الأفراد شرطًا من قبل الدول الكافرة في فسخ المجال لدخول أفراد المسلمين لبلادها، أو التجنس بجنسيتها، أو نحو ذلك»، مصباح المنهاج (كتاب التجارة)، ج ٤، ص ٤٣٥.

(٢) وهذا لا ينطبق عليه عقد الأمان أيضًا.

الأساس الثالث: إنّ حفظ النظام العام ورعاية القوانين في بلاد غير المسلمين واجبٌ بالعنوان الثانوي، أعني رعاية سمعة الإسلام والمسلمين؛ على اعتبار أن مخالفة القوانين فيها تضرّ بسمعة المسلمين، وتعطي نظرة سيئة عن دينهم، ولا يجوز للمسلم أن يتسبب في ذلك، حتى لو كان العمل في العنوان الأولي مباحاً، بل مستحباً. وهذا الأساس استند إليه من لم يتمّ عندهم الوجهان السابقان، ومنهم: السيد الحائري وغيره. واستناداً إلى حرمة ما يضرّ بسمعة الإسلام والمسلمين أفتى السيد محمد سعيد الحكيم^(١) بحرمة قتل الحيوانات التي يمنع القانون في بلاد الغرب قتلها.

وهذا الأساس لا غبار عليه من حيث المبدأ؛ لكنه لا ينفع في الحالات التي يُطمأن فيها بعدم انكشاف أمر المسلم المخالف للقانون. وتجدر الإشارة هنا إلى أنه ينبغي عدم نشر هذه الفتاوى؛ لأنّ نشرها في الكتب أو على مواقع التواصل هو - في حدّ ذاته - يوجب سوء سمعة للإسلام؛ لأنه عندما يطلع عليها الآخرون سيكتوّن لديهم انطباع سلبيّ عن الإسلام وأهله، وهو أنّه دينٌ لا يرى حرمة لنظام تلك البلاد، التي استضافت كثيراً من المسلمين، وأحسنّت إليهم.

الأساس الرابع: وثمة وجهٌ للمنع من مخالفة بعض الأنظمة في بلاد غير المسلمين، وهي الأنظمة المالية والأمنية التي تتيح مخالفتها الإقدام على استحلال أموالهم أو الاعتداء على الأنفس واستحلال الدماء. وخلاصة هذا الوجه: إنّ عقد الأمان حتى لو لم نقل بأنه يقتضي ضرورة الالتزام بكافة قوانينهم، بيد أنه يمنع من أكل أموالهم أو الاعتداء على أنفسهم واستحلال دمائهم؛ لأن الداخل إلى تلك البلاد بأمانٍ إنما يؤذن له بالدخول، ويسمح له بالإقامة، شرط أن يحفظ أمنها، ولا يعتدي على سكّانها، ولا يسلبهم أموالهم بغير وجه حقّ. وقبول اللجوء في أيماننا يتضمّن عرفاً معنى الائتمان، فيكون في استحلاله لأموالهم أو استباحة دمائهم بغير حقّ نوع غدرٍ وخيانة، والغدر عملٌ شنيع عقلاً، ومحرمٌ شرعاً. فمن

(١) الفتاوى (أسئلة وأجوبة)، القسم الأول، ص ٣٩١.

دخل في شركة أو مؤسسة عامة أو خاصة فإن قبول توظيفه فيها يتضمّن اتّهمانه على أموالها، فضلاً عن نفوس أهلها، فيكون استحلاله للمال خيانةً وغدرًا. وإلى هذا الأساس أشار بعض الفقهاء المعاصرين^(١).

وهذا الأساس من جهةٍ لا يختصّ بمخالفة النظام المالي، بل يجري في الاعتداءات الجزئية على أموال غير المسلمين، ولو لم تخلّ بالنظام المالي العام؛ لكنه من جهة أخرى لا يغطّي حالات الاعتداءات المالية التي لا تستلزم الإخلال بعقد الأمان، كالحالات التي تقدّم ذكرها تعقيماً على الأساس الثاني. بيد أن هذا القصور المذكور لا يضرّ على مبنانا الذي بيّناه في كتاب القواعد النازمة، من أن الأصل في مال الآخر هو الحرمة، وهذا يشمل مال غير المسلم في ديار الغرب، غير المعلن بالحرب على الإسلام والمسلمين.

٤. الأثر الوضعي

ثم لو أن الشخص خالف النظام في تلك البلاد، وترتب على المخالفة استحلال أموالهم وأكلها، فهل يكون ضامناً أم أن الأمر يقتصر على الحرمة التكليفية؟

والجواب عن ذلك يخضع للمبنى الذي يتبنّاه الفقيه، أو للمناط الذي ينطلق منه، في منع أخذ مال الآخرين. فإن كان مناط التحريم هو أن أخذ أموالهم يسبّب سوء سمعة للإسلام والمسلمين فهذا لا يقتضي في نفسه حرمة أكل المال، ولا لزوم ردّه إلى أصحابه. نعم، قد يجب عليه ردّه في حال حصل الهتك المذكور، وكان الردّ يسهم في ترميم الصورة. وإذا كان المناط هو الإخلال بالنظام فهو أيضاً لا يستلزم

(١) يقول السيد السيستاني: «لا تجوز السرقة من أموال غير المسلمين، الخاصة والعامة، ولا يجوز إتلافها، حتى وإن كانت تلك السرقة وذلك الإتلاف لا يسيء إلى سمعة الإسلام والمسلمين فرضاً، ولكنها عدّت غدرًا ونقضاً للأمان الضمني المعطى لهم حين طلب رخصة الدخول إلى بلادهم، أو طلب رخصة الإقامة فيها؛ وذلك لحرمة الغدر ونقض الأمان بالنسبة إلى كلّ أحد، مهما كان دينه وجنسه ومعتقده»، الفقه للمغتربين، ص ١٦٨، وفقه الحضارة، ص ١٠٤.

الضمان، إلا إذا كان الضمان يسهم في حفظ النظام، وهو نوعاً كذلك، أو يقال: إن الضمان في مثل هذه الحالات هو من جملة قوانينهم التي التزم بمراعاتها. وأما لو كان المناط هو وجوب الوفاء بالعقد وحرمة الخيانة فهو يقتضي الضمان؛ لأن ذلك من مقتضيات العقد، فالعقد يتضمن احترامهم وعدم الاعتداء عليهم، فلو أخذ ما لهم بغير وجه حقّ لزمه الضمان. وهذا ما أفتى به غير واحد من فقهاء الفريقين، قال العلامة الحلّي: «لو دخل المسلم أرض العدو بأمان، فسرق منهم شيئاً، وجب عليه ردّه إلى أربابه. ولو أسره المشركون، وأطلقوه بأمان، على أن يقيم في دارهم، ويترك خيانتهم، حرمت عليه أموالهم بالشرط، ولا يجوز له المقام مع القدرة على المهاجرة.. ولو دخل المسلم دار الحرب بأمان، فاقترض من حربيّ مالا، وعاد إلينا، ودخل صاحب المال بأمان، كان عليه ردّه إليه. ولو اقترض حربيّ من حربيّ مالا، ثم دخل المقترض إلينا بأمان، كان عليه ردّه إليه»^(١).

وقال المرداوي (ت: ٨٨٥هـ): «فائدة: لو دخل أحد من المسلمين دار الحرب بأمان، بتجارة أو رسالة، لم يخنهم في شيء، ويحرم عليه ذلك»^(٢). وقال عبد الله بن قدامة: «(مسألة) قال: (من دخل إلى أرض العدو بأمان لم يخنهم في ما لهم، ولم يعاملهم بالربا). أما تحريم الربا في دار الحرب فقد ذكرناه في الربا؛ مع أن قول الله تعالى: ﴿وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ [البقرة: ٢٧٥] وسائر الآيات والأخبار الدالة على تحريم الربا عامة، تتناول الربا في كل مكان وزمان. وأما خيانتهم فمحرم؛ لأنهم إنما أعطوه الأمان مشروطاً بتركه خيانتهم، وأمنه إياهم من نفسه، وإن لم يكن ذلك مذكوراً في اللفظ فهو معلوم في المعنى. ولذلك من جاءنا منهم بأمان فخاننا كان ناقضاً لعهد. فإذا ثبت هذا لم تحلّ له خيانتهم؛ لأنه غدر، ولا يصلح في ديننا الغدر؛ وقد قال النبي ﷺ (المسلمون عند شروطهم)، فإن خانهم أو سرق منهم أو اقترض شيئاً وجب عليه ردّ ما أخذ إلى أربابه؛ فإن جاء أربابه إلى دار الإسلام

(١) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٥٠.

(٢) الإنصاف، ج ٤، ص ٢٠٧.

بأمانٍ أو إيمانٍ ردّه عليهم؛ وإلا بعث به إليهم؛ لأنه أخذه على وجهٍ حرم عليه أخذه، فلزمه ردّ ما أخذ، كما لو أخذه من مال مسلم»^(١).

وأما بناءً على مبنانا، من أنّ الأصل هو احترام الغير في ماله ونفسه، فسوف يكون الضمان على القاعدة وبالعنوان الأوّلي؛ فإنّ أصل الاحترام هو الحاكم، ليس بخصوص أهل الكتاب الذين يعيشون بسلامٍ في ظلّ المجتمعات الإسلامية فقط، بل سيكون الأصل جاريًا ومحكمًا في الموارد التي يعيش فيها المسلم في المجتمعات غير الإسلامية، والتي لا تصنّف في عداد الدول المحاربة للمسلمين.

المقام الثالث

العمل في أجهزة الدولة غير الإسلامية

إنّ عمل المسلم في البلاد غير الإسلامية هو من المسائل الملحة والابتلائية، التي تحتاج إلى بيان حكمها وحدودها الشرعية. ويمكن القول: إنّ المسلم تارةً يستقلّ بالعمل هناك، فيكون تاجرًا^(٢) أو مزارعًا أو خياطًا أو مهندسًا أو طبيبًا أو سائقًا، إلى غير ذلك من الأعمال التي يتولّاها بنفسه، ولا يكون تحت ولاية أحدٍ أو وصايته. وهذا النحو من الأعمال لا غبار عليه ما دام ملتزمًا بالضوابط الشرعية المعروفة. وقد جرت السيرة على ذهاب المسلمين للتجارة إلى البلدان غير الإسلامية من دون نكير. وتارةً أخرى يكون موظفًا لدى غيره؛ وهنا تارةً يكون موظفًا في مؤسسة أو شركة خاصة، والظاهر أنه ليس ثمة محذورٌ في ذلك، ما دام ملتزمًا بالشروط العامة لشرعية عمل المسلم، لجهة نوعية العمل وأن لا يكون محرّمًا ولا مستلزمًا لمحرّم، وما يُتوهم من محاذير في العمل سيأتي بيانها وتفنيدها؛ وأخرى يكون موظفًا في جهاز الدولة ووزارتها ومرافقها، فهنا يُطرح الكلام في مشروعية الدخول في سلك تلك الدولة، وهذا ما سينصبّ الكلام حوله.

(١) المغني، ج ١٠، ص ٥١٦.

(٢) على بعض الاتجاهات الفقهية هناك بعض السعة للعمل التجاري في البلاد غير الإسلامية، حيث يجوز بيع ما لا يحلّ في ديننا، من الميتة أو غيرها، لمن يستحلّه، وهذا نبهته في محله.

وبَدَوْا يمكننا القول: إنه تارة تكون الوظيفة أو الولاية التي تولّاها أو أسندت إليه محرّمة، أو مستلزّمة بطبيعتها للحرام، كأن يُسند إليه بمهمّة تجسّس على المؤمنين أو على بلد إسلامي، أو يعهد إليه أن يكون أو سجّاناً يعذب الأبرياء، أو قاضياً ملزماً أن يحكم بخلاف ما أنزل الله تعالى، أو ما إلى ذلك، وفي هذه الحالة لا ريب أنّ الوظيفة أو الولاية محرّمة، ويجب الامتناع عنها؛ وأخرى لا تكون الوظيفة أو الولاية محرّمة في نفسها، ولا مستلزّمة للحرام، كما في وظيفة عمّال الأحرّاش والبيئة أو موظّفي شرطة المرور أو ما إلى ذلك؛ وقد تكون مشوبة بالإشكال، كأن يتولّى موقعاً في السلك العسكري، أو ينخرط في الأحزاب السياسية، أو ما إلى ذلك. وفيما يلي نوقع الكلام في ذلك:

١. الاتجاهات الفقهية وعناوين المسألة

باعتبار أنّ المسألة حديثة الابتلاء كان من الطبيعي أن لا يتناولها الفقهاء السابقون بالبحث، وإنّما نلاحظ أنّها طرحت على ألسنة بعض الفقهاء المعاصرين. وفيما يلي نذكر ما عثرنا عليه من آراء الفقهاء في المسألة، ثم نتطرّق إلى العناوين الفقهية التي يمكن اندراج المسألة تحتها:

أ. آراء الفقهاء

ويُرصّد وجود عدة اتجاهات في المسألة في كلماتهم:

الأول: تحريم العمل الوظيفي الذي يجعل المسلم مظهرًا لسطوة الحاكم غير المسلم؛ سئل السيد الحائري: «هل يجوز العمل هنا في الدولة الكافرة في قسم مكافحة المخدّرات، أو قسم مكافحة الشغب، أو السطو على المنازل؟ فأجاب: صيرورة المسلم مظهرًا لسطوة الحاكم الكافر حرامٌ، ولو كانت تلك السطوة في أمر حقٍّ»^(١).

الثاني: المنع المطلق؛ فقد سئل السيد محمد سعيد الحكيم عن حكم العمل في

(١) الفتاوى المنتخبة، ص ٣١٠.

دوائر الدول الغربية والتوظيف فيها؟ فأجاب: «لا يخرج عن كونه معونةً للظالمين»^(١).

الثالث: الجواز في الأعمال الوظيفية التي لا تكون محرمة في نفسها، ولا مستلزمة للوقوع في الحرام؛ سئل السيد فضل الله: «ما حكم الدخول في بعض الوظائف في بلاد الغرب، كالبوليس والجيش والاستخبارات؟ فأجاب: لا يجوز الدخول في أي عمل يؤدي إلى معونة الظلمة، أو إلى الإساءة إلى الناس والتجسس عليهم، أو يلزم منه الاشتراك في محاربة المسلمين ونحو ذلك مما هو معلوم الحرمة، وأما إذا كان بنحو يؤدي إلى استقرار حياة الناس العامة، والعمل على ذلك، فلا مانع من حيث المبدأ»^(٢).

ب. عناوين المسألة

لدينا هنا عدة عناوين ذات صلة بالمقام، وهي: التولي من قبل الجائر، إعانة الظالم، واندراج الإنسان في أعوان الظلمة، فهل هذه عناوين مختلفة أو أنها ترجع إلى بعضها البعض؟

ربما قيل: إن مرجع العنوان الثالث إلى الثاني؛ باعتبار أن «تعليق عنوان الإعانة، وكذا عنوان العون، على عنوان المشتق، كالظالم في المقام، وإضافته إليه، ظاهر في كون المعان فيه خصوص مبدأ اشتقاق هذا المشتق، قبال كونه مطلق الفعل الصادر من الذات المتلبس بمبدأ الاشتقاق، ولو كان غيره. ألا ترى أنه لو قيل: «من أعان النجار أو الحدّاد أو الكاتب» وهكذا لا يستفاد منه إلا إيجاد ما هو مقدّمة من مقدّمات أصل تحقق المبدأ المشتق منه، وصدوره من المعان في الخارج، واشتغاله به، أو سرعته، ولو بدفع الموانع عنه، ولو بالتصدي بقضاء سائر حوائجه التي تمنع اشتغال المعان بها بنفسه عن اشتغاله بمبدأ الاشتقاق، فلا يصدق على إيجاد ما ليس مقدّمة له أصلاً، كإعطاء الماء للشرب، والخلال

(١) الفتاوى (أسئلة وأجوبة)، القسم الأول، ص ٣٩١.

(٢) المسائل الفقهية (المعاملات)، ص ٦٦١.

للتخليل»^(١).

ولكنّ الظاهر أنه لا ترادف بين العنوانين الثاني والثالث؛ لأنّ عنوان «أعوان الظلمة» بهذه الإضافة ظاهرٌ في كون الإنسان متلبساً بالإعانة لهم، بحيث تكون الإعانة شغله، كما ذكر بعض الفقهاء^(٢)، دون من كان معيناً لهم في مورد أو موردين. وعليه، فالإنسان قد يعين الظالم ولا يكون معدوداً من أعوانه، وقد يكون من أعوانه ولا يعينه على ظلمه، فالنسبة هي العموم من وجه.

وربما يقال أيضاً: إنه لا فرق بين العنوانين الأول والثالث، وإن مرّد عنوان «أعوان الظلمة» إلى عنوان التولي لهم، وليس أمراً آخر، فـ «أعوان الظلمة» «والولاية من قبل الظالم» هما عنوانان لمعنونٍ واحد، أو تعبير عن أمرٍ واحد.

ولكنّ الأقرب أنهما غير مترادفين؛ فعنوان «أعوان الظلمة» قد يصدق على من يكون شديد الالتصاق بالظالم، بحيث يعينه ويكون ناصراً ومدافعاً عنه، كالشاعر الذي يختصّ بالظالم ويمتدحه ويروج له حتى يقال: فلان شاعر يزيد مثلاً، أو الإعلامي الذي ينحصر عمله بنقل أخبار الظالم فيكون بوقاً له، ونحو ذلك، بحيث يعتمد الظالم عليه، ولو لم يُعنه على الظلم، ولم يكن وليّاً ومتسلماً لزام بعض المسؤوليات السياسية أو الأمنية أو العسكرية أو نحوها عنده.

٢. دراسة العناوين الثلاثة

وعلى ضوء ما ذكرناه من استقلالية العناوين الثلاثة لا بدّ من الحديث عن كلّ واحد منها:

أ. معونة الظالمين

العنوان الأول هو معونة الظالم؛ والمعونة للظالم تارة تكون في ظلمه؛ وأخرى

(١) هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، ج ١، ص ٤٤٧.

(٢) قال السيد الخميني: «وظهور الأعوان ولو باعتبار الإضافة إلى الظلمة في من شغله العون، كالجندي والقاضي والكاتب ونحوهم، ولا تشمل من أعان في مورد أو موردين، فلا يقال له: هو من أعوان الظلمة»، المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٩٨.

في غير الظلم من الآثام؛ وثالثة في الأعمال المباحة. فهذه ثلاثة أشكال:

الشكل الأول: معونة الظالم في ظلمه

أمّا معونته في ظلمه فهي «حرام» بالأدلة الأربعة»، كما قال الشيخ في المكاسب^(١). «فالظاهر أنّها غير جائزة، بلا خلاف بين المسلمين قاطبة، بل بين عقلاء العالم، بل التزم جمع كثير من الخاصّة والعامة بحرمة الإعانة على مطلق الحرام^(٢)، وحرمة مقدّماته^(٣)».

أقول: الاستدلال بالإجماع لا يخلو من إشكال؛ لعدم كونه تعبدياً، وإنما العمدية هي الأدلة الثلاثة الأخرى، وهي:

أولاً: دليل العقل^(٤)؛ فالعقل يستقلّ بقبح إيجاد الظلم والمشاركة في إيجاده.

ثانياً: القرآن الكريم. وذكرت آيتان في المقام:

الآية الأولى: ﴿وَلَا تَرْكُنُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَتَمَسَّكُمُ النَّارُ﴾ [هود: ١١٣]. قال في المستند، في تقريب دلالتها: «..فإنّ الركون المحرّم هو الميل إليهم، فيدلّ على حرمة إعانتهم بطريق الأولوية؛ أو المراد من الركون المحرّم هو الدخول معهم في ظلمهم^(٥)».

أقول^(٦): إذا كان الركون إلى الظالم بمعنى الميل إليه، كما يظهر من بعض المفسّرين^(٧)، فلا استدلال كما قال صاحب المستند تامّ بالأولوية. ولكن قد يقال:

(١) المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٥٣.

(٢) ولو كانت الإعانة لغير الظالم.

(٣) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٦٥٠.

(٤) مستند الشيعة، ج ١٤، ص ١٥٢، المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٦٥١.

(٥) المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٦٥١.

(٦) للتفصيل حول ذلك راجع: كتابنا «القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني».

(٧) قال الشيخ الطوسي: «الركون إلى الشيء هو السكون إليه بالمحبة إليه والإنصات إليه، ونقيضه النفور عنه. وإنما نهاهم عن الركون إلى الظلمة لما في ذلك من الاستئناس به»، التبيان

إن الركون هو بمعنى الخضوع، مع الاعتماد عليه أو اتخاذه ركناً يلجأ إليه^(١) - كما يقال: فلان ركن البيت؛ وفي الذكر الحكيم جاء قوله تعالى: ﴿قَالَ لَوْ أَنَّ لِي بِكُمْ قُوَّةً أَوْ آوِيَّ إِلَىٰ رُكْنٍ شَدِيدٍ﴾ [هود: ٨٠]، فلا يكون الاستدلال تاماً على إطلاقه؛ لأنه ليس كل إعانة له تعدّ اعتماداً عليه، واتخاذه ركناً.

الآية الثانية: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]. استدلل بها في المستند لما نحن فيه^(٢). واعترض عليه السيد الخوئي بـ «أنّ التعاون غير الإعانة؛ فإنّ الأوّل من باب الإفعال، والثاني من باب التفاعل، فحرمة أحدهما لا تسري إلى الآخر»^(٣). وبعبارة أخرى: إنّ التعاون عبارة عن التشارك باجتماع عدة أشخاص على العمل، فيكون صادراً عن الجميع، لا عن واحدٍ بعينه، كاجتماعهم على قتل نفسٍ محترمة بطعنهما بالسكاكين دفعةً أو على مراحل، أو أنّ أحدهم يضربه بالعصا والآخر بالسكين وثالث بالحجر. وأما الإعانة، وهي من باب الإفعال، فليس فيها اجتماع على العمل، بل هي عبارة عن إيجاد مقدمات فعل الغير، مع استقلال ذلك الغير بالإتيان بالعمل. ومن الواضح أنّ حرمة التعاون لا تلازم حرمة الإعانة. هذا ما جرى عليه السيد الخوئي، وتبعه بعض تلامذته^(٤).

ولكنّ ربما يعترض عليه بأنّ الفارق بين الأمرين ليس عرفياً؛ وأنّ كثيراً من

في تفسير القرآن، ج ٦، ص ٧٨، وقال الزمخشري: «الركون هو الميل اليسير»، انظر: الكشاف، ج ٢، ص ٢٩٦.

(١) قال ابن فارس: «الراء والكاف والنون أصلٌ واحد، يدلّ على قوّة، فركن الشيء جانبه الأقوى، وهو يأوي إلى ركن شديد أي عزٌّ ومنعة، ومن الباب ركنْتُ إليه أركن»، انظر: معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٤٣٠.

(٢) مستند الشيعة، ج ١٤، ص ١٥٢.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٦٥١.

(٤) قال الشيخ آصف محسنی: «ولا يخفى فرق الإعانة والتعاون؛ ويعبّر عن الأوّل بالفارسية بـ (كمك كردن)، وعن الثاني بـ (همكاري كردن)، وبعبارة أخرى: الأوّل ارتكاب بعض العمل المحرم؛ والثاني تهيئة مقدمات الحرام»، معجم الأحاديث المعتبرة، ج ٣، ص ٧٥.

حالات الإعانة يصدق عليها عرفاً أنها تعاون، كالشخص الذي يهَيئ المقدمات القرية والمباشرة، والتي يترتب عليها وجود الفعل، فإنها إذا ما انضمت إلى بقية الأسباب التي يعقبها الفعل وُجد الفعل وتحقق، فمن يهَيئ السيف ويمسك الضحية ويقدمها للجلاد، ليقدم بدوره على قتلها، يصدق على فعل المعين التعاون؛ قال الشيخ ناصر مكارم: «التعاون على أمرٍ أعمّ من اشتراك الجميع في المباشرة أو بعضهم في إعداد المقدمات، كالجماعة الذين يشتركون في بناء، فبعضهم يرسم الخريطة، والآخر بالتمويل، والآخر بالمصالح، والآخر بالبناء، وإن أبيت عن ذلك فلا أقلّ من إلغاء الخصوصية»^(١).

ولكنّ الإنصاف أنّ ما اعترض به على السيد الخوئي بعيدٌ عن الصواب، وأنّ التفرقة بين التعاون والإعانة ليست دقيقة بحيث تكون بعيدة عن الفهم العرفي، بل إنّ أهل العرف يلحظون وجود الفارق بينهما بأدنى التفات. كيف والتعاون هو اشتراك في ذات العمل، بينما الإعانة هي فعل مقدّمة العمل. وإذا ما أطلق العرف على الإعانة أنها تعاون فهذا نحو تهاونٍ وتجوّز. ومنه تعرف أنّ ما ذكره الشيخ من إلغاء الخصوصية أيضاً بعيدٌ. أجل، ربما تكون بعض حالات الإعانة أشدّ تأثيراً في الفعل بنظر العرف من بعض حالات التعاون، وقد يقال فيها بأولوية الحرمة، كما في إعانة القاتل الذي يهَيئ بالقتل بتمكينه من آلة القتل، بالقياس إلى التعاون معه بإمسك المقتول أثناء عملية القتل، فالإمسك تعاونٌ واشتراك في عملية القتل، لكنّ دوره قد لا يؤثر في العملية كدور الآلة الحادة التي لا يقع القتل لولاها.

وقد يقال: إنّ النهي في الآية ليس ظاهراً في التحريم بحكم السياق، خلافاً لما استظهره الفقهاء^(٢)، فإن الأمر بالتعاون على البرّ والتقوى ظاهرٌ في أصل المحبوبة، وليس الإلزام، لأنه ليس كل تعاون على البرّ واجباً، لأنّ البرّ قد يكون مستحباً، فتأمل.

(١) أنوار الفقاهة (كتاب المتاجر)، ص ٣٦٠.

(٢) ومنهم الشيخ الأنصاري، حيث قال: إن ظاهره التحريم، مطروح الأنظار، ص ١٠١.

ثالثًا: «الروايات المستفيضة، بل المتواترة»^(١). وقد عقد الشيخ الحرّ بابًا خاصًّا لها تحت عنوان: «باب تحريم معونة الظالمين، ولو بمدة قلم، وطلب ما في أيديهم من الظلم»، ومن هذه الروايات: صحيحة أبي حمزة، عن عليّ بن الحسين عليه السلام - في حديث طويل - قال: «إياكم وصحبة العاصين، ومعونة الظالمين، ومجاورة الفاسقين، احذروا فتنّهم، وتباعدوا من ساحتهم»^(٢).

ومنها: رواية العيون، بإسناده عن الفضل بن شاذان، عن الإمام الرضا عليه السلام^(٣)، والتي عدّت معونة الظالمين من الكبائر.

ومنها: ما ورد في مصادر السنّة، عن النبي صلى الله عليه وآله: «مَنْ أَعَانَ عَلَى قَتْلِ مُسْلِمٍ، وَلَوْ بِشَطْرِ كَلِمَةٍ، لَقِيَ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ مَكْتُوبًا بَيْنَ عَيْنَيْهِ أَيْسُ مِنْ رَحْمَةِ اللَّهِ»^(٤).

ومنها: ما رواه ورّام بن أبي فراس قال: «قال عليه السلام: مَنْ مَشَى إِلَى ظَالِمٍ لِيَعِينَهُ، وَهُوَ يَعْلَمُ أَنَّهُ ظَالِمٌ، فَقَدْ خَرَجَ مِنَ الْإِسْلَامِ»^(٥).

وفي حديث مناهي النبي صلى الله عليه وآله: «وَمَنْ عَلَّقَ سَوْطًا بَيْنَ يَدَيِ سُلْطَانٍ جَائِرٍ جَعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ السَّوْطَ يَوْمَ الْقِيَامَةِ ثَعْبَانًا مِنَ النَّارِ، طَوْلُهُ سَبْعُونَ ذِرَاعًا، يَسْلُطُ عَلَيْهِ فِي نَارِ جَهَنَّمَ، وَبُسُّ الْمَصِيرِ»^(٦). إلى غير ذلك من الأخبار الآتي بعضها.

وكيف كان، فحرمة الإعانة على الظلم ممّا لا ينبغي التشكيك فيها.

(١) مصباح الفقاهة، ج ٣٥، ص ٦٥١.

(٢) الكافي، ج ٨، ص ١٦، وعنه وسائل الشيعة، ج ١٦، ص ٢٦٠، الباب ٣٨ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما، الحديث ٣.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١٣٤، ووصفها بالصحة في مهذب الأحكام، ج ١٦، ص ١٦٢.

(٤) سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٨٧٤، ولكنه قال: «في الزوائد: في إسناده يزيد بن أبي زياد، بالغوا في تضعيفه، حتى قيل: كأنه حديث موضوع»، المصدر نفسه، وعوالي اللآلي، ج ١، ص ٢٨٣.

(٥) تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، ص ١٢٣، وعنه وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٨٢، باب تحريم معونة الظالمين ولو بمدة قلم وطلب ما في أيديهم من الظلم.

(٦) الأمالي، للصدوق، ص ٥١٧، ومن لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ١٧.

الشكل الثاني: معونة الظالم في الإثم غير الظلم

وحرمة إعانة الظالم على الإثم موقوفة إما على قيام دليل خاص يثبت حرمة إعانته بالخصوص على الإثم، وإما على تمامية كبرى حرمة إعانة الغير على الإثم، أكان المُعان ظالماً أو غير ظالم. والأول غير موجود؛ فإنَّ ما تقدم من حرمة إعانته على الظلم لا ينفع في المقام؛ لاحتمال الخصوصية في الظلم، كما هو واضح. وأمَّا الثاني فعمدة ما استدلل به على الكبرى المذكورة هو الآية المتقدمة. ولكنك عرفتَ ضعف الاستدلال بها. وقد استدلل على ذلك أيضاً بحكم العقل وبسيرة العقلاء؛ قال الإمام الخميني: «..فكما أنَّ إتيان المنكر قبيح عقلاً، وكذا الأمر به والإغراء نحوه قبيح، كذلك تهيئة أسبابه والإعانة على فاعله قبيح عقلاً، موجبٌ لاستحقاق العقوبة. ولهذا كانت القوانين العرفية متكفلة لجعل الجزاء على معين الجرم، وإن لم يكن شريكاً في أصله. فلو أعان أحدُ السارق على سرقة، وهياً أسبابه وساعده في مقدّماته، يكون مجرمًا في نظر العقل والعقلاء، وفي القوانين الجزائية»^(١).

ولكن يمكن أن يعترض على ذلك: إنه لو سلّم باستقلال العقل بقبح ذلك فهو يُسلّم في الذنب الذي يندرج في ظلم الغير، أو يكون له انعكاس على المجتمع، أو يكون من المقدمات المساعدة على انتشار الشرك والكفر؛ والوجه فيه أنَّ دليل العقل وسيرة العقلاء دليلان لبيان، فيقتصر فيهما على القدر المتيقن، وهو ما ذكرناه من كون الإعانة على الظلم والاعتداء على الغير أو فيها إخلال بالنظام العام للمجتمع، أو إعانة على مقدمات الشرك والكفر، وأما الإثم الذي يتصل بالشخص في علاقته مع الله تعالى فلا يبدو أن العقل يستقلّ بقبح الإعانة عليه. ولعلّ مما يشهد لذلك ما ورد في رواية عُمَرَ بْنِ أُوَيْنَةَ قَالَ: «كَتَبْتُ إِلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام أَسْأَلُهُ عَنْ رَجُلٍ لَهُ خَشَبٌ، فَبَاعَهُ مِمَّنْ يَتَّخِذُ مِنْهُ بَرَابِطًا؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ، وَعَنْ رَجُلٍ لَهُ خَشَبٌ فَبَاعَهُ مِمَّنْ يَتَّخِذُهُ صُلْبَانًا؟ قَالَ: لَا»^(٢)، فلاحظ كيف فكّك

(١) المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١٢٩.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٢٢٦، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٧٣.

بين مَنْ يعين بالخشب صانع البربط، وهو آلة موسيقية، وَمَنْ يعين به مَنْ يصنع وسائل الشرك، فمنع من الثاني دون الأول.

نعم، لو تمّ الدليل على حرمة إعانة الظالم في المباحات فبالأولى أن تحرم إعانتته على الإثم، فضلاً عن الظلم. فهل يتمّ الدليل على ذلك؟

الشكل الثالث: معونة الظالم في المباحات

المشهور بين الفقهاء أنه لا تحرم إعانة الظالم في المباحات؛ قال في الجواهر: «وأما ما عدا ذلك، من خياطة ثوب أو بناء جدار، أو نحو ذلك مما هو مباح في نفسه، ولم يكن من قصد الفاعل ما سمعت، فالظاهر جوازه، وإن كان هو لا يخلو من كراهة، ما لم تدعُ الضرورة، من تقيّة ونحوها، إليه»^(١)؛ وقال الشيخ الأنصاري: «المشهور عدم الحرمة؛ حيث قيدوا المعونة المحرمة بكونها في الظلم»^(٢)؛ وقال السيد الخوئي: «وأما إعانة الظالمين في غير جهة ظلمهم بالأموال السائغة، كالبنية والخبازة ونحوهما، فلا بأس بها، سواء أكان ذلك مع الأجرة أم بدونها، بشرط أن لا يعدّ بذلك من أعوان الظلمة عرفاً، وإلا كانت محرمة»^(٣).

ولكن بعض الفقهاء ذهب إلى الحرمة؛ قال الشيخ يوسف البحراني: «المشهور في كلام الأصحاب تقييدها بما يجرم، وأما ما لا يجرم، كالخياطة لهم والبناء ونحو ذلك، فإنه لا بأس به. قال في الكفاية: ومن ذلك معونة الظالمين بما يجرم، أما ما لا يجرم، كالخياطة وغيرها، فالظاهر جوازه»^(٤)، إلى أن قال: «الظاهر من الأخبار الواردة في هذا المقام هو عموم تحريم معونتهم بما يجرم وما لا يجرم»، وبعد أن استعرض الأخبار قال: «وبذلك يظهر لك ما في كلام الفاضل المذكور، تبعاً للمشهور، والكل ناشٍ عن الغفلة عن تتبع الأخبار، والوقوف عليها من

(١) جواهر الكلام، ج ٢٢، ص ٥٤.

(٢) المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٥٤.

(٣) مصباح الفقاهة، ج ٣٥، ص ٦٥١.

(٤) الحقائق الناضرة، ج ١٨، ص ١١٨.

مظانها»^(١).

والأقرب ما عليه مشهور الفقهاء؛ لأن ما استدل به على الحرمة غير تام.
وإليك البيان:

واستدل على الحرمة بعدة روايات:

الرواية الأولى: ما رواه الكليني، عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ أَسْبَاطٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عِذَّافِرٍ، عَنْ أَبِيهِ قَالَ: قَالَ لِي أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «يَا عِذَّافِرُ، إِنَّكَ تُعَامِلُ أَبَا أَيُّوبَ وَالرَّبِيعَ، فَمَا حَالُكَ إِذَا نُودِيَ بِكَ فِي أَعْوَانِ الظَّلَمَةِ؟! قَالَ: فَوَجَمَ أَبِي، فَقَالَ لَهُ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، لَمَّا رَأَى مَا أَصَابَهُ: أَيُّ عِذَّافِرٍ، إِنَّمَا خَوَّفْتُكَ بِمَا خَوَّفَنِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِ، قَالَ مُحَمَّدٌ: فَقَدِمَ أَبِي، فَلَمْ يَزَلْ مَغْمُومًا مَكْرُوبًا حَتَّى مَاتَ»^(٢).

وأورد السيد الخوئي عليها، بالإضافة إلى ضعف السند بعذافر^(٣)، وكذا سهل بن زياد، «أنَّ قوله عليه السلام: «يا عذافر، نَبَّتُ أَنَّكَ تُعَامِلُ أَبَا أَيُّوبَ وَالرَّبِيعَ، فَمَا حَالُكَ إِذَا نُودِيَ بِكَ فِي أَعْوَانِ الظَّلَمَةِ؟! ظاهر في أنَّ عذافر كان يدأب على المعاملة مع الظلمة، بحيث ألحقه بأعوانهم. وعليه، فمورد الرواية أجنبي عن المقام»^(٤).

الرواية الثانية: ما رواه الكليني، عن ابن أبي عمير، عن بشير، عن ابن أبي يعفور قال: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام إِذْ دَخَلَ عَلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، فَقَالَ لَهُ: أَصْلَحَكَ اللَّهُ، إِنَّهُ رُبَّمَا أَصَابَ الرَّجُلَ مِنَ الضِّيقِ أَوْ الشَّدَّةِ فَيُدْعَى إِلَى الْبِنَاءِ بَيْنَهُ أَوْ النَّهْرِ يَكْرِيه أَوْ الْمَسْنَأَةَ^(٥) يَصْلَحُهَا، فَمَا تَقُولُ فِي ذَلِكَ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَا أَحَبُّ إِلَيَّ عَقْدْتُ لَهُمْ عَقْدَةً أَوْ وَكَيْتُ لَهُمْ وَكَاءً^(٦) وَإِنَّ لِي مَا بَيْنَ

(١) الحقائق الناضرة، ج ١٨، ص ١١٩ - ١٢١.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٠٥.

(٣) ليس له توثيق في كتب الرجال.

(٤) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٦٥٦.

(٥) السد الذي يحجز به الماء.

(٦) الوكاء: رباط القرية، كتاب العين، ج ٥، ص ٤٢٢.

لابتئها^(١). لا، ولا مدّة بقلم؛ إنّ أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار، حتى يحكم الله بين العباد^(٢).

واعترض عليها:

أولاً: بضعف السند^(٣). وضعف السند هو بسبب عدم وثاقة بشير، وهو مردّد بين عدة أشخاص لم يوثّقوا. لكنّ يمكن توثيق من روى هذه الرواية؛ لكونه ممن روى عنه ابن أبي عمير، فيما لو بُني على هذا المبنى في التوثيق^(٤).

ثانياً: إنّ التأمّل فيها يشهد بنظرها إلى أنّ الإمام عليه السلام يريد التحذير من انخراط المكلف بالعمل المباح معهم، والذي قد ينجرّ بالتدريج إلى أن يصبح الشخص من أعوانهم؛ باعتبار أنّ من يعمل العمل المباح مرّة أو مرّتين لا يصدق عليه أنه من أعوانهم، ولا سيّما أنّ الراوي فرض أنّ الشخص يعمل هذا العمل عند الشدّة، وهذه ضرورة تسوّغ العمل. فالإمام عليه السلام ومن موقعه كمُربٍّ للأمة لا يقتصر على بيان مورد السؤال، بل ينظر إلى تداعيات العلاقة مع الظالم، وما تجرّ إليه.

وهذا ما قاله السيد الخوئي: «إنّ الظاهر من قول السائل: ربما أصاب الرجل منا الضيق والشدّة فيدعي إلى البناء... إلخ أنّ الرجل منهم تصيبه الشدّة فيلتجئ إلى الظالمين، ويتدرج به الأمر حتى يكون من أعوان الظلمة، بحيث يكون ارتزاقه من قبلهم. ولذلك طبّق الإمام عليه السلام عليهم قوله: «إنّ أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار، حتى يحكم الله بين العباد». فهذه الرواية أيضاً خارجة عن مورد الكلام^(٥). والإشارة إلى هذا الجواب موجودة في كلام

(١) اللابة: الحرة، وهي أرض ذات حجارة سود.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١٠٧، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٣١.

(٣) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٦٥٦ - ٦٥٧.

(٤) وعلى هذا اعتمد في إرشاد الطالب، قال: «إنّ بشيراً من مشايخ ابن أبي عمير، فيعمه التوثيق العام المذكور في عدة الشيخ»، إرشاد الطالب، ج ١، ص ٢٥٢، وأشار إلى ذلك في دراسات في المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣١١.

(٥) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٦٥٦.

الشيخ^(١).

وقال الشهيدي: «ومدة بالقلم في رواية ابن أبي يعفور هي فيما إذا كانت من مقدّمات الظلم، وذلك بقرينة جعل الفاعل لها من مصاديق عون الظالم، المستلزم لكونها من مصاديق إعانتته. ومنه يظهر المناقشة في دلالة كلّ ما كان كذلك من الأخبار»^(٢).

ثالثاً: إنّ التعبير بـ «ما أحبّ..» ظاهرٌ في الكراهة^(٣). وقال السيد الخوئي: إنّ التعبير المذكور «لو لم يكن ظاهرًا في الكراهة، فلا ظهور له في الحرمة، فتكون الرواية مجملة»^(٤).

الرواية الثالثة: ما رواه العياشي، عن سليمان الجعفري قال: «قلتُ لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ما تقول في أعمال السلطان؟ فقال: يا سليمان، الدخول في أعمالهم، والعون لهم، والسعي في حوائجهم، عدلٌ الكفر، والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحقّ به النار»^(٥).

والرواية ضعيفة سنداً؛ بالإرسال. وبالإضافة إلى ذلك فقد اعترض عليها بـ «أن الظاهر من إضافة الحوائج إلى الظالمين - ولو بمناسبة الحكم والموضوع - كون

- ٦٥٧.

(١) قال: «وأما قوله عليه السلام: «إن أعوان الظلمة... إلخ» فهو من باب التنبيه على أنّ القرب إلى الظلمة والمخالطة معهم مرجوح، وإلا فليس من يعمل لهم الأعمال المذكورة في السؤال - خصوصاً مرة أو مرتين، خصوصاً مع الاضطرار - معدوداً من أعوانهم» المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٥٨.

(٢) هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، ج ١، ص ٤٤٧.

(٣) قال: «وأما قوله عليه السلام: «إن أعوان الظلمة... إلخ» فهو من باب التنبيه على أنّ القرب إلى الظلمة والمخالطة معهم مرجوح، وإلا فليس من يعمل لهم الأعمال المذكورة في السؤال - خصوصاً مرة أو مرتين، خصوصاً مع الاضطرار - معدوداً من أعوانهم» المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٥٨.

(٤) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٦٥٦ - ٦٥٧.

(٥) تفسير العياشي، ج ١، ص ٢٣٨.

السعي في حوائجهم المتعلقة بالظلم»^(١).

ويؤيده: التشديد في الأمر إلى حدّ جعله عديل الكفر؛ فإنّ العقاب يناسب الذنب؛ فإن الذنوب متفاوتة في قبحها، فتفاوتت في عقوبتها، كما أوضحنا في محلّه^(٢). ومعلوم أنّ المساعدة في المباح مهما بلغ خطرهما لا تبلغ أن تكون كذلك. والنظر إليهم إذا لم يكن في سياق نظر التابع للمتبوع والمعين للمعان الظالم لا يبلغ أن يكون من كبائر الذنوب، بل لم يقلّ أحدٌ بكونه من صغائرها، فكيف يكون عديل الكفر؟!

الرواية الرابعة: رواية السكوني، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: إذا كان يوم القيامة نادى منادٍ: أين أعوان الظلمة، ومن لا لهم دواة، أو ربط كيساً، أو مدّ لهم مدّة قلم، فاحشروهم معهم؟!». وقد اتّضح الجواب عنها؛ فإن الظاهر أنها ناظرة إلى من كان يعينهم على الظلم؛ وأما من مدّ لهم قلمًا ليكتب آيةً مثلاً فلا يعقل في ميزان العدل أن يحشر معهم، ويكون عذابه كعذابهم.

الرواية الخامسة: صحيحة أبي بصير قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم؟ فقال لي: يا أبا محمد، لا، ولا مدّة قلم؛ إنّ أحدهم لا يصيب من دنياهم شيئاً إلّا أصابوا من دينه مثله، أو قال: حتّى يصيبوا من دينه مثله. الوهم من ابن أبي عمير»^(٤).

وقد استدلّ بها الشيخ يوسف البحراني^(٥). ولكن الظاهر أنها ناظرة إلى

(١) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٦٥٢.

(٢) راجع: الملاحق في كتابنا «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي».

(٣) عقاب الأعمال وثواب الأعمال، ص ٢٦٠، وعنه وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٨١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١١.

(٤) الكافي، ج ٥، ص ١٠٦.

(٥) الحقائق الناضرة، ج ١٨، ص ١١٩.

الدخول في عملهم، أي أخذ الولاية والمنصب في حكومتهم، وهذا عنوان آخر، وسيأتي أن ذلك محرّم.

الرواية السادسة: ما رواه الكشي، عن حمدويه قال: حدثني محمد بن إسماعيل الرازي قال: حدثني الحسن بن علي بن فضال قال: حدثني صفوان بن مهران الجمال قال: «دخلت على أبي الحسن الأول عليه السلام، فقال لي: يا صفوان، كل شيء منك حسن جميل، ما خلا شيئاً واحداً، قلت: جعلت فداك، أي شيء؟ قال: إكراؤك جمالك من هذا الرجل، يعني هارون، قلت: والله ما أكريته أشراً ولا بطراً، ولا لصيد، ولا للهو، ولكني أكريه لهذا الطريق، يعني طريق مكة، ولا أتولاه بنفسي، ولكن أنصب غلماني، فقال لي: يا صفوان، أيقع كراؤك عليهم؟ قلت: نعم، جعلت فداك، قال: فقال لي: أتحبّ بقاءهم حتى يخرج كراؤك؟ قلت: نعم، قال: فمن أحبّ بقاءهم فهو منهم، ومن كان منهم كان ورد النار، قال صفوان: فذهبت وبعثت جمالي عن آخرها، فبلغ ذلك إلى هارون، فدعاني، فقال لي: يا صفوان، بلغني أنك بعثت جمالك؟ قلت: نعم، فقال: لم؟ قلت: أنا شيخ كبير، وإن الغلمان لا يفون بالأعمال، فقال: هيهات هيهات، إني لأعلم من أشار عليك بهذا، موسى بن جعفر، قلت: ما لي ولموسى بن جعفر، فقال: دغ هذا عنك، فوالله، لولا حسن صحبتك لقتلتك»^(١).

واعترض عليها السيد الخوئي بضعف السند^(٢). والظاهر أنّه لا وجود لمن يستشكل فيه في سند الحديث إلا محمد بن إسماعيل الرازي. وهذا ما ذكر في حاشية مصباح الفقاهة. بيد أن السيد نفسه في المعجم^(٣) حكم بوثاقته، بعد أن استظهر أنه محمد بن إسماعيل بن أحمد بن بشير البرمكي، صاحب الصومعة،

(١) اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ٤٧٠.

(٢) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٦٥٢.

(٣) معجم رجال الحديث، ج ١٦، ص ٩٩.

والذي وثَّقه النجاشي^(١). ولذا فالأقرب أنها موثقة^(٢).

ولكن يمكن الاعتراض على دلالتها بأن الظاهر من الرواية أن صفوان كان على صلة بهارون: «لولا حسن صحبتك لقتلتك»، وكان بالإمكان أن يعذر بتلك الصحبة؛ لكونها للتقية مثلاً، أما أن ينخرط في إكراء جماله لهارون، مما هو ظاهر في استمرار الإكراء، كما يلوح من معاتبة هارون له على ترك الإكراء، فهذا قد يقوده إلى حافة الحرام، وصولاً إلى أن يكون من أعوان الظالم. وكأن الإمام عليه السلام خشي عليه من تداعيات هذا التعامل، والالتصاق بهارون وبالسلطة الظالمة بشكل عام، فشدد عليه في ذلك. ومن هنا نجد عليه السلام ألقت نظر صفوان إلى تأثير هذه العلاقة على مشاعره، وأنها ربما قادت به إلى محبتهم والارتباط بهم على مستوى المشاعر، وهذا أمر قد يؤدي إلى تغيير المواقف: «ومن أحبّ بقاءهم فهو منهم». والظاهر من محبة بقاءهم هي محبة بقاءهم في السلطة، وإلا فإن أصل إكراء الجمال ليس محرماً، وتعبير «يا صفوان كل شيء منك حسن جميل، ما خلا شيئاً واحداً» ليس ظاهراً في الحرمة، بل في المرجوحية، المتلائمة مع الكراهة.

قال الشيخ الأنصاري: «وأما رواية صفوان فالظاهر منها أن نفس المعاملة معهم ليست محرمة، بل من حيث محبة بقاءهم، وإن لم تكن معهم معاملة. ولا يخفى على الفطن العارف بأساليب الكلام أن قوله عليه السلام: «ومن أحبّ بقاءهم كان منهم» لا يُراد به من أحبهم مثل محبة صفوان بقاءهم حتى يخرج كراؤه، بل هذا من باب المبالغة في الاجتناب عن مخالطتهم، حتى لا يفضي ذلك إلى صيرورتهم من أعوانهم، وأن يشرب القلب حبهم؛ لأن القلوب مجبولة على حب من أحسن إليها»^(٣).

(١) «وكان ثقةً مستقيماً»، رجال النجاشي، ص ٣٤١.

(٢) ولعله لهذا أدرجها بعض تلامذته في معجمه للأحاديث المعتبرة، راجع: معجم الأحاديث المعتبرة، للشيخ آصف محسن، ج ٣، ص ٧٦، مصرحاً بأن محمد بن إسماعيل هو البرمكي الثقة.

(٣) المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٥٩.

الرواية السابعة: ما رواه في التهذيب، بسنده عن ابن أبي عمير، عن يونس بن يعقوب قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: لا تُعْنِهم على بناء مسجد^(١).

ورده السيد الخوئي بـ «أنَّ إِعَانَتَهُمْ على بناء المسجد لهم نحوٌ من تعظيم شوكتهم، فيكون كمسجد ضرار، الذي ذكره الله في الكتاب. وتبعد الرواية عما نحن بصده»^(٢)؛ أو يكون من قبيل: المساهمة في تضليل الرأي العام في أنهم مؤمنون، ويهتمون بالمساجد.

على أنَّ الاستدلال يعتمد على ظهور النهي في الحرمة، ولا بدَّ من رفع اليد عن الظهور؛ لقيام الدليل على عدم حرمة ذلك، وهو ما سيأتي. ومن هنا نقل المجلسي حمل النهي على الكراهة^(٣).

وقال الشيخ: «والأقوى التحريم مع عدِّ الشخص من الأعوان؛ فإن مجرد إِعَانَتَهُمْ على بناء المسجد ليست محرمة، إلا أنه إذا عدَّ الشخص معمارًا للظالم أو بناءً له، ولو في خصوص المساجد - بحيث صار هذا العمل منصبًا له في باب السلطان - كان محرَّمًا»^(٤).

وهكذا اتضح أن لا دليل على حرمة إِعَانَةِ الظالمين في المباحات، ما دام المعين لم يتعنون بعنوان أعوان الظلمة. ومما يشهد لذلك، بالإضافة إلى ما عرفت من ضعف الدليل على الحرمة، أنَّ «السيرة القطعية قائمة على جواز إِعَانَةِ الظالمين بالأمر المباحة في غير جهة ظلمهم»^(٥). وهذه السيرة تكون قرينة على أنَّ المراد من النهي هو النهي التنزيهي. أجل، لا ينبغي أن ينكر دلالة تلك الروايات على أنَّ

(١) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٣٨.

(٢) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٦٥٣.

(٣) ملاذ الأخيار شرح تهذيب الاستبصار، ج ١٠، ص ٢٩١.

(٤) كتاب المكاسب، ج ٢، ص ٥٤.

(٥) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٦٥٣، واستدل بالسيرة على الجواز أيضًا في محاضرات في الفقه الجعفري، ج ١، ص ٤٥٢.

الأمّة ﷺ كانوا يحذرون من تداعيات العلاقة والتواصل مع سلاطين الجور، ولو للأغراض التجارية أو غيرها من الأعمال المباحة، باعتبار أنّ التواصل يؤدي إلى تطبيع العلاقة معهم، وتزول الحواجز النفسية، وشيئًا فشيئًا يتأثر الإنسان بهم، وتبدّل المشاعر، ومن ثم تبدّل المواقف. وهذا يعني أنّ الإمام عليّ عليه السلام يتحرك من خلفيّة تربويّة، تحرص على استعمال أساليب وعظية، وهو ما يتمّ إغفاله غالبًا، وعدم التنبّه إليه في الروايات، حتى المبيّنة للحكم الشرعي، وعدم التنبّه له يؤدي إلى خلل كبير يؤثر على نتائج الاستنباط.

ب. أعوان الظلمة

العنوان الثاني هو عنوان «أعوان الظلمة». وهو - كما أسلفنا - عنوان يختلف عن عنوان إعانة الظالم في ظلمه، وعن عنوان التوليّ من قبل السلطان؛ فقد يكون الشخص من أعوانهم ولا يعينهم في الظلم، كأن يكون داعيًا لحكمهم، مروّجًا لهم، مكثّرًا لسوادهم، وفي الوقت عينه لا يكون متولّيًا من قبل السلطان. والآن نسأل: هل من دليل على أنّ الاتصاف بعنوان أعوان الظالم أمر محرّم؟

ولا شكّ أنه يدخل في ذلك - كما تقدم - كلّ مهمّة أو عمل سياسي أو إعلامي أو قانوني يسهم في دعم سلطانهم، ويكثر السواد حولهم. وهل يدخل فيه صيرورته خياط الظالم أو ساقيه أو سائقه أو عامل النظافة في قصره أو نحو ذلك من الأعمال الشخصية، مما لا تدخل في دعم موقعه السياسي، أو الترويج له؟ يظهر من الشيخ الأنصاري شموله لذلك، كما مرّ في كلامه^(١) حول حرمة صيرورته بناء الظالم. لكنه محل تأمل؛ إذ قد يقال: إنه لا يبعد انصراف تعبير أعوان الظلمة إلى أعوانهم في تشييد الكيان، ولو لم يكونوا ولاية، ولا كان العمل في حدّ نفسه محرّمًا.

وكيف كان، فيمكن الاستدلال على حرمة صيرورة المكلف من أعوان الظلمة بأنّ ذلك من الركون إلى الظالم، فيكون محرّمًا بمقتضى الآية؛ ومن جهة

(١) تعليقًا على الرواية السابعة.

أخرى فإن هذا العنوان ورد في الأخبار المستفيضة المتقدمة النهي عن التلبس به، ومنها: رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «أين أعوان الظلمة، ومن لاق لهم دواة، أو ربط كيسًا، أو مدّ لهم مدّة قلم، فاحشروهم معهم؟!»، ومنها: رواية عذافر: «يَا عُدَا فِرُّ، إِنَّكَ تُعَامِلُ أَبَا أَيُّوبَ وَالرَّبِيعَ، فَمَا حَالُكَ إِذَا نُودِيَ بِكَ فِي أَعْوَانِ الظَّلَمَةِ؟!»، ومنها: ما جاء في رواية ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام: «..إنّ أعوان الظلمة يوم القيامة في سرادق من نار حتّى يحكم الله بين العباد»^(١)، ومنها: رواية العياشي، عن سليمان الجعفري قال: «قلتُ لأبي الحسن الرضا عليه السلام: ما تقول في أعمال السلطان؟ فقال: يا سليمان، الدخول في أعمالهم والعون لهم والسعي في حوائجهم عديل الكفر، والنظر إليهم على العمد من الكبائر التي يستحقّ به النار»^(٢). إلا أن يقال: إنّ المراد بأعمال الظلمة هو تولي أعمالهم. وبعض هذه الأخبار لا بأس بسنده، وهو الخبران الأول والثالث، والباقي يؤيد ويعضد. ومما رُوي عن أمير المؤمنين عليه السلام بشأن أعوان الظلمة قوله: «وَزَرَاءُ السَّوِّءِ أَعْوَانُ الظَّلَمَةِ وَإِخْوَانُ الْأَثَمَةِ»^(٣).

ج. التولي من قبل الظالم

وأما العنوان الثالث فمحلّ الكلام - كما هو صريح العنوان - هو في الولاية من قبل سلطان الجور، وهو من لم يكن معيّنًا من الله تعالى؛ أما الولاية من قبل السلطان العادل فلا ريب في مشروعيتها، بل قد تكون واجبة؛ قال السيد المرتضى: «اعلم أنّ السلطان على ضريين: محقّ عادل؛ ومبطل ظالم متغلب. فالولاية من قبل السلطان المحقّ العادل لا مسألة عنها؛ لأنها جائزة، بل ربما كانت واجبة إذا حتمها السلطان وأوجب الإجابة إليها. وإنما الكلام في الولاية من قبل المتغلب»^(٤). والحديث عن الدخول في أعمال السلاطين الظلمة، واستلام بعض المناصب

(١) الكافي، ج ٥، ص ١٠٧، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٣١.

(٢) تفسير العياشي، ج ١، ص ٢٣٨.

(٣) غرر الحكم ودرر الكلم، ص ٧٢٩، وعيون الحكم والمواعظ، ص ٥٠٤.

(٤) رسائل الشريف الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٨٩.

السياسية أو نحوها في جهاز سلطانهم، هو حديث مفصل، ويتضمن الكثير من الأبحاث والفروع المهمة. ولا يسعنا هنا التفصيل في بيانها، وإنما نشير إلى الأساس في هذه الأمور، كتوطئة لحديثنا عن تولي المسلم للولاية في الدولة غير الإسلامية. وإليك الكلام حول ذلك:

أولاً: مقتضى الأصل الأولي

في البداية علينا أن ننبّه إلى أن الدخول في سلك السلطة الظالمة ليس قبيحاً ذاتاً، على غرار قبح الظلم، مما حكم بقبحه عقلاً؛ لأنّ التولي لا يلزم الوقوع في الظلم، بل يمكن أن يحكم بالعدل ويعمل بالحق. وعليه، فلا يسعنا قبول دعوى قبحه الذاتي، بل قد يكون حسناً^(١). ولكن مع ذلك فإن الأصل الأولي يقتضي الحرمة؛ وبيان ذلك أن الأصل الأولي العام هو عدم ولاية أحدٍ على أحدٍ، وإنما الولاية في الأصل هي لله تعالى، ولمن أذن له بذلك، وجعله ولياً على العباد، وقد أذن لرسوله وأوليائه والحكام العدول، وأما الباقي، ومنهم الجائر، فغير مأذونٍ لهم بالولاية، فيكون في إقدامه على ذلك مُقَدِّماً على ما لا إذن فيه، بل غاصبٌ

(١) وهذا ما أصر عليه السيد المرتضى، وأجاد في بيانه حيث قال: «فإن قيل: كيف تكون الولاية من قبل الظالم حسنة، فضلاً عن واجبة، وفيها وجه القبح ثابت، وهو كونها ولاية من قبل الظالم، ووجه القبح إذا ثبت في فعل كان الفعل قبيحاً وإن حصلت فيه وجوه أحسن؟ ألا ترى أن الكذب لا يحسن وإن اتفقت فيه منافع دينية، كالإلطف [بالطاف] تقع عندها الإيمان وكثيراً من الطاعات. قلنا: غير مسلم أن وجه القبح في الولاية للظالم هو كونها ولاية من قبلها، وكيف يكون ذلك؟! وهو لو أكره بالسيف على الولاية لم تكن منه قبيحة، فكذلك إذا كان فيها توصل إلى إقامة حق ودفع باطل يخرج عن وجه القبح. ولا يشبه ذلك ما يعترض في الكذب مما لا يخرج عن كونه قبيحاً؛ لأننا قد علمنا بالعقل وجه قبح الكذب، وأنه مجرد كونه كذباً؛ لأن هذه جهة عقلية يمكن أن يكون العقل طريقاً إليها. وليس كذلك الولاية من قبل الظالم؛ لأن وجه قبح ذلك في الموضع الذي يقبح فيه شرع [الشرع]، فيجب أن يثبت قبيحاً في الموضع الذي جعله الشرع كذلك. وإذا كان الشرع قد أباح التولي من قبل الظالم مع الإكراه، وفي الموضع الذي فرضنا أنه متوصل به إلى إقامة الحقوق والواجبات، علمنا أنه لم يكن وجه القبح في هذه الولاية مجرد كونها ولاية من جهة ظالم»، رسائل الشريف الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٩٠ - ٩١.

للموقع، وهو محرم. وعليه، فالدخول في السلطة غير الشرعية بحاجة للإذن ممن له الولاية. وهذا الأصل يكون متقدماً على الإباحة الأصلية والبراءة. وأضيف إلى ذلك أن حرمة التولي في الجملة مما لا ينبغي التشكيك فيها، فهي من المسلّمات^(١). ويدل عليها:

أولاً: آية النهي عن الركون إلى الظالم.

وعلق بعض الفقهاء على الاستدلال بها بأن «التولي من قبيل: ركون الظالم إليه، لا من ركونه إلى الظالم»^(٢).

أقول: لو أراد بهذا الكلام الاعتراض على الاستدلال فيردّه: إن الركون في المقام غالباً ما يكون من الطرفين؛ فالحاكم وإن كان يركن إلى أجهزته والمتولين للمناصب من قبله، لكنهم في الوقت عينه يركنون إليه في الكثير مما ينوبهم ويواجههم، وحيث إنه ظالم حسب الفرض فلا يجوز الركون إليه. على أنه إذا فسرنا الركون بمعنى الاعتماد على المكون، واتخاذ عضداً وركناً، فعندها يمكن القول: إذا كان ركون الشخص إلى الظالم محرماً فبالأولى أن يحرم صيرورته بحيث يركن إليه الظالم، بمعنى أنه يصبح عضداً للظالم ويده والركن الذي يقوم حكمه عليه.

ثانياً: الأخبار المستفيضة، والتي يطمأن بصدور مضمونها في الجملة، وقد تقدّم بعضها، ومنها: صحيحة أبي بصير، وجاء فيها: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن أعمالهم؟ فقال لي: يا أبا محمد، لا، ولا مدة قلم»، ومنها: رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «أين أعوان الظلمة، ومن لاق لهم دواة، أو ربط كيساً، أو مدّ لهم مدة قلم، فاحشروهم معهم؟!»، ومنها: رواية عذافر: «يَا عَذَافِرُ، إِنَّكَ تُعَامِلُ أَبَا أَيُّوبَ وَالرَّبِيعَ، فَمَا حَالُكَ إِذَا نُودِيَ بِكَ فِي أَعْوَانِ الظَّلَمَةِ؟!».

(١) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٦٦٣.

(٢) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص ٢٥٨.

ومن الروايات أيضاً: ما رواه الشيخ، بسنده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن يعقوب بن يزيد، عن ابن بنت الوليد بن صبيح الكاهلي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «مَنْ سَوَّدَ اسْمَهُ فِي دِيْوَانٍ وَلَدَ سَابِعٌ^(١) حَشَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خَنْزِيرًا»^(٢). وقد وصفت^(٣) الرواية بأنها مجهولة بابن بنت الوليد؛ ولكن المجلسي الأول^(٤) صحَّح سندها؛ لكون ابن بنت الوليد هو بحسب الظاهر العباس بن الوليد بن صبيح الثقة^(٥). ولكن لا وجه لما قاله؛ لأنَّ العباس هو ابن الوليد، وليس ابن بنت الوليد، وابن البنت لا ينسب إلى جدِّه لأمه إلا في حالات نادرة، كذرية الزهراء عليها السلام، الذين نسبوا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم.

ومنها: ما رواه الصدوق، بالسند المتقدم عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إِيَّاكُمْ وَأَبْوَابُ السُّلْطَانِ وَحَوَاشِيهَا؛ فَإِنَّ أَقْرَبَكُمْ مِنْ أَبْوَابِ السُّلْطَانِ وَحَوَاشِيهَا أَبْعَدَكُمْ مِنْ اللَّهِ عِزٌّ وَجَلٌّ، وَمَنْ أَثَرُ السُّلْطَانِ عَلَى اللَّهِ أَذْهَبَ اللَّهُ عَنْهُ الْوَرَعَ، وَجَعَلَهُ حَيْرَانًا»^(٦).

ومنها: صحيح الوليد بن صبيح قال: دخلتُ على أبي عبد الله عليه السلام، فاستقبلني زرارة خارجاً من عنده، فقال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا وليد، أما تعجب من زرارة، سألتني عن أعمال هؤلاء، أي شيء كان يريد؟! أريد أن أقول له: لا، فيروي ذلك عني؟! ثم قال: يا وليد، متى كانت الشيعة تسأل عن أعمالهم؟! إنما كانت الشيعة تقول: يؤكل من طعامهم، ويشرب من شرابهم، ويستظل بظلهم، متى كانت

(١) هي قلب لـ (عباس).

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٢٩، ورواه الصدوق في عقاب الأعمال، ص ٢٦١، وفيه: «من سَوَّدَ اسْمَهُ فِي دِيْوَانِ الْجَبَّارِينَ [من] وَلَدَ فُلَانٌ حَشَرَهُ اللَّهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ خَنْزِيرًا».

(٣) حاشية مصباح الفقاهة، ج ٣٥، ص ٦٥٠، والتعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة، للمشكيني، ج ٩، ص ٢٨٠.

(٤) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ٦، ص ٤٦٤.

(٥) ترجمه النجاشي، ووثقه، راجع: رجال النجاشي، ص ٢٨٢.

(٦) وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٨١، الباب ٤٢ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ١٣.

الشيعة تسأل عن هذا؟!^(١). ويظهر منها وضوح الموقف من الدخول في أعمالهم، وهو ما دفع الإمام للاستغراب من أن يسأل زرارة هذا السؤال. ويظهر منها أن الموقف العام هو عدم إباحة الدخول لعامة الشيعة، لا لخصوص زرارة أو بعض الأشخاص ممن قد لا يرغب الإمام عليه السلام لهم أن ينخرطوا في جهاز السلطة؛ لبعض الاعتبار.

إلى غير ذلك من الروايات، والتي سنذكر بعضها فيما يأتي.

ثانياً: هل ثمة ما يقتضي رفع اليد عن الأصل المذكور؟

ومع التسليم بأن الأصل الأولي يقتضي نفي ولاية أحد على أحد، وأن تولي هذه المناصب السياسية يحتاج إلى إذن ممن له الإذن، لكن من ناحية النصوص الحديثية هل أذن الأئمة عليهم السلام بالدخول في الولاية بشكل عام، ما يقتضي رفع اليد عن الأصل المذكور، أو أنهم سدّوا هذا الباب؛ انسجماً واتساقاً مع الأصل المذكور، أو لا هذا ولا ذاك؟

إنّ الوجوه المحتملة في ذلك ثلاثة: الأول: أن يقال: إنّ المستفاد من النصوص الشرعية أنّ الشارع قد أباح التوليّ وأجازه إلا في حالات خاصة، بحيث يكون الحكم الشرعي العام هو الجواز، إلا ما خرج بالدليل. الثاني: إنّ الشارع أصدر نهياً عاماً عن التوليّ إلا في حالات خاصة، بحيث تكون القاعدة في المسألة منسجمة مع الأصل الأولي، ما يعني أنّ النتيجة هي حرمة الدخول في سلك السلطة الجائرة، إلا ما استثنى بدليل خاص. الثالث: أن يقال: إنه لم يصدر إذن عام ولا نهى كذلك، فلا أصل شرعياً عاماً في المسألة، وإنما أجاز الشارع الدخول في موارد محدّدة، ونهى عن الدخول في حالات محدّدة، فالأمر يتبع الموارد.

يظهر من الشيخ شمس الدين تبني الوجه الأول، قال: «إنّ الحكم الأصلي

(١) الكافي، ج ٥، ص ١٠٥، ورواه الشيخ في تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٣٠، ورجال الكشي، ج ١، ص ٣٦٨.

الأولي للعمل مع ولاية الجور هو الحلّ والإباحة^(١)، وقال: «إنّ الظاهر من مجموع الروايات الواردة في شأن العمل مع «ولاية الجور» - ولايةً وتعاملاً - هو مشروعيتها وإباحته في نفسه؛ للاعتبارات العامة والخاصة.. وأما حرمة العمل مع ولاية الجور فإنّ المستفاد من مجموع الروايات أنّها ليست مطلقةً، وإنما هي خاصة في ثلاثة موارد^(٢). والموارد هي: الأول: «ما إذا كانت الولاية من قبل الحاكم الجائر أو التعامل معه يتضمّن أو يلازم الاعتراف بشرعيته»؛ والثاني: «ما إذا كان العمل مع ولاية الجور - ولايةً وتعاملاً - يوجب وقوع العامل والتعامل مباشرة في ظلم الناس والعدوان عليهم، أو يجعله شريكاً في ظلمهم»؛ والثالث: «ما إذا كان العامل والمتعامل ضعيفاً في شخصيته وفي مناعته الدينية والأخلاقية، أو كان من غير الملتزمين دينياً في حياتهم وسلوكهم»^(٣).

وربما يظهر الوجه الثالث من السيد المرتضى، قال: «وهي (الولاية) على ضررٍ واجب؛ وربما تجاوز الوجوب إلى الإلجاء؛ ومباح؛ وقبيح؛ ومحذور. فأما الواجب فهو أن يعلم المتولّي، أو يغلب على ظنّه بأمارات لائحة، أنه يتمكّن بالولاية من إقامة حقٍّ، ودفع باطلٍ، وأمر بمعروفٍ، ونهي عن منكرٍ، ولولا هذه الولاية لم يتمّ شيء من ذلك، فيجب عليه الولاية بوجوب ما هي سببٌ إليه، وذريعةٌ إلى الظفر به. وأما ما يخرج إلى الإلجاء فهو أن يحمل على الولاية بالسيف، ويغلب في ظنّه أنه متى لم يجب إليها سفك دمه، فيكون بذلك ملجأً إليها. فأما المباح منها فهو أن يخاف على مالٍ له، أو من مكروهٍ يقع [به] يتحمّل مثله، فتكون الولاية مباحةً بذلك، ويسقط عنه قبح الدخول فيها. ولا يلحق بالواجب؛ لأنه إن أثر تحمل الضرر في ماله، والصبر على المكروه النازل به، ولم يتولّ، كان ذلك أيضاً له»^(٤).

(١) في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص ٢٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٠.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢٣٠ - ٢٣٢.

(٤) رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٨٩ - ٩١.

والوجه الثاني هو ما عليه مشهور فقهاءنا، بحسب ظاهر كلماتهم، بمعنى أن القاعدة الأساس والأصل الشرعي عندهم في المسألة هو حرمة الدخول في سلك السلطة الجائرة، إلا ما خرج بالدليل. قال العلامة الحلي: «ولا يجوز الولاية من قبل الظالم إلا إذا عرف من نفسه التمكن من الحكم بالحق؛ فإن لم يعلم لم يحلّ له، إلا مع الإلزام فيجوز، إلا أن يكون الحكم في قتل مَنْ لا يحلّ قتله فيحرم مطلقاً»^(١).

ويمكن استبعاد الوجه الأول (إباحة التولي)، وترجيح الوجه الثالث (لا أصل عامّاً في المسألة)، ومع التنزّل فالثاني (تحریم التولي). والوجه في استبعاد الأول الذي تبناه الشيخ شمس الدين:

أولاً: إنه يتنافى مع ما هو مستفاد من الأخبار المتقدمة التي استدلل بها على حرمة معاونتهم في الأعمال المباحة، والتي حملناها على ما إذا دخل الإنسان في سلطانهم، أو غدا من أعوان الظالم. كما أن الكثير من الأخبار الناهية مطلقة، وهي ذات لسان متشدد في رفض الدخول في الولاية.

ثانياً: ويتنافى أيضاً مع ما ورد من أن عمل السلطان يحتاج إلى كفارة، وكفارته هي قضاء حوائج الأخوان. روى الشيخ الصدوق قال: «قال الصادق عليه السلام: كفارة عمل السلطان قضاء حوائج الأخوان»^(٢). فلو لم يكن العمل في نفسه محرماً أو مبغوضاً لما احتاج إلى كفارة. لكن الرواية مرسلة. وكذلك ما سيأتي في رواية زياد بن أبي سلمة، عن الإمام الكاظم عليه السلام: «يَا زِيَادُ، فَإِنْ وُلِّيتَ شَيْئاً مِنْ أَعْمَالِهِمْ فَأَحْسِنْ إِلَى إِخْوَانِكَ، فَوَاحِدَةٌ بِوَاحِدَةٍ». فهي ظاهرة في وجود مبغوضية في أصل تولي العمل، لكن الإحسان إلى الإخوان يرفع تلك المبغوضية. وهكذا فإن الرواية الآتية عمّن سوّد اسمه في ديوانهم تنفي بإطلاقها ما ذكره الشيخ شمس الدين من

(١) قواعد الأحكام، ج ٣، ص ٤٢٠، وتحرير الأحكام، ج ٢، ص ٢٧١.

(٢) من لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٩٠، و٣٧٨، ورواه في تحف العقول، ص ٤١٠، وفيه: «وقال عليه السلام لعلي بن يقطين: كفارة عمل السلطان الإحسان إلى الإخوان»، ورواه عنه الزنجشيري في ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، ج ٥، ص ١٦٣.

الإباحة المطلقة للتعامل معهم.

صحيحٌ أنَّ القضية ليست من قضايا التعبد؛ فإنَّ «الأخبار ظاهرةٌ بل صريحةٌ أن التحريم والمنع فيها ليس تعبدًا، وليس حكمًا غيبيًا، فكون الحكم في المسألة تعبدًا بعيدًا جدًا، بل معلوم العدم، وهو كذلك في جميع ما يتصل بالسياسات المتعلقة بالحكم والمجتمع السياسي»^(١). إلا أنَّ نفي التعبدية لا يصحّ القول بكون الأصل الشرعي في المسألة هو الحلّية، بل إنَّ أصالة المنع لها مبررٌ منطقي وعقلاني أيضًا، وهو سدّ باب الدخول في عمل السلطان؛ لأنّه لا ينفك عن التآثر به والميل إليه؛ فالناس مجبولةٌ على حبّ من يوفر لها رزقها، وقد ينجرّ إلى أن يصبح الشخص منخرطًا في الترويج للسلطة، ومدافعًا عنها وعن مواقفها، وهو أيضًا لا ينفك عن تدعيم حكم السلطان، وتكثير سواده، ولا سيما في ظلّ نظام الحكم الاستبدادي، مع أنَّ الغرض الأقصى للشارع هو تغيير هذه السلطة، واستبدالها بسلطة عادلة، الأمر الذي يجعل من المعقول أن يسدّ الشارع هذا الباب، إلا في حالات محددة.

وأما وجود حاجة اجتماعية وسياسية للجماعة المؤمنة في الدخول في جهاز السلطة، بحيث لا تكون خارج نظام الحكم؛ لأنّ ذلك يؤثّر سلبيًا على مصالحها، وعلى النظرة إليها، وقد يؤسّس لعلاقات متوترة بينهم وبين سائر مكوّنات المجتمع، فهذا لا يقتضي أكثر من القول بوجود جهتين للولاية: جهة الحلال؛ وجهة الحرام؛ أو القول بأنّ من مستثنيات حرمة الدخول صورة وجود مصلحة للجماعة المؤمنة في الدخول؛ تيسيرًا لأموال المؤمنين؛ وحفظًا للتماسك الداخلي؛ وحرصًا على عدم إظهار المؤمنين بمظهر الحركة الانشقاقية، أو نحوها من المصالح.

وإذا شكّك في إطلاق الأخبار الناهية أو دلالتها على الحرمة فلا أقلّ من القول بأنّه لا يوجد ما يدل على أصالة الحلّية الشرعية، التي تدفعنا لرفع اليد عن

(١) في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص ٢٢٩.

الأصل الأولي، القاضي بعدم ولاية أحدٍ على أحدٍ، إلا من أذن له بالولاية، وهو ما يعني عدم نفوذ الولاية.

وبعبارة أخرى: إنه، ومع التنزل عن القول المشهور، يمكن تبني الوجه الثالث، وهو أنه لا يوجد أصل شرعي عام في المسألة، وإنما الأمر يختلف باختلاف الموارد، فيكون للشارع حكمان في الولاية: الجواز (بالمعنى الأعم) وله موارد؛ والحرمة ولها موارد. وهذا الوجه قد يمكننا أن نرقى في تبنيه إلى القول: إنه أرجح من القول المشهور؛ استناداً إلى النصوص الآتية المجوزة للدخول في السلطة؛ من أجل قضاء حوائج الإخوان، والتي قد لا يكون لحنها لحن الاستثناء والتخصيص، فتأمل.

ثالثاً: هل المحرم هو مجرد التولي أم ما يترتب على الولاية من محرّمات؟

ما المراد بالولاية التي حرّمها النصوص؟ هل هي صرف تولّي المنصب، ولو لم يزاوّل أيّ عملٍ من أعمال الولاية، فيكون مرتكباً للحرام في أصل توليه للمنصب، ولو لم يفعل شيئاً؛ أم أنّ المراد بها هو القيام بأعمال الولاية، لا مجرد تسويد اسمه في ديوان الولاية، وعليه فلو استلم منصباً، لكنه لم يزاوّل العمل، كما هو الحال في المناصب التشريعية، لا يكون مرتكباً للحرام، وكذا لو زاول أعمالاً مباحة؛ لأنّ أدلة حرمة الولاية لا تشملها؟ باختصار: هل الولاية محرّمة في نفسها أم بسبب ما يترتب عليها من ظلم وتعدّيات ووقوع في الحرام، فلو كان المكلف واثقاً من نفسه بأنه لا يرتكب الحرام جاز له الدخول في سلك السلطة الجائرة؟

استظهر الشيخ الأنصاري من الأدلّة الأوّل، أي كون الولاية محرّمة في نفسها^(١). وهكذا السيد الخوئي، قال: «ثم إنّ ظاهر جملة من الروايات كون الولاية من قبل الجائر بنفسها محرّمة، وهي أخذ المنصب منه، وتسويد الاسم في ديوانه، وإن لم ينضم إليها القيام بمعصية عملية أخرى، من الظلم، وقتل النفوس المحترمة، وإصابة أموال الناس وأعراضهم، وغيرها من شؤون الولاية المحرّمة.

(١) المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٧٠.

فأيّ والٍ من ولاية الجور ارتكب شيئاً من تلك العناوين المحرّمة يعاقب بعقابين؛ أحدهما من جهة الولاية المحرّمة؛ وثانيهما من جهة ما ارتكبه من المعاصي الخارجيّة»^(١).

في المقابل، ذهب المحقق الإيرواني إلى الثاني؛ لأنّ «منصرف تلك الأدلّة حرمة الولاية بمعنى القيام بأعمالها، لا مجرد أخذ المنصب؛ ويشهد له رواية زياد بن أبي سلمة، والتعليل في رواية تحف العقول؛ ويشهد له أيضاً أنّ أخذ المنصب لو كان حراماً في ذاته لما جاز ذلك لأجل غاية مستحبة، مثل: القيام بحوائج المؤمنين، والإحسان إليهم. وقد ادّعى المصنّف تطابق الأدلة على جوازه؛ لأجل هذه الغايات»^(٢).

أقول: استدللّ للثاني بعدّة وجوه، نذكرها، مع مناقشتها:

الوجه الأول: رواية زياد بن أبي سلمة، وهي: ما رواه الكليني، عن الحسين بن الحسن الهاشمي، عن صالح بن أبي حماد، عن محمد بن خالد، عن زياد بن أبي سلمة قال: «دخلت على أبي الحسن موسى عليه السلام، فقال لي: يا زياد، إنّك لتعمل عمل السّلطان؟ قال: قلت: أجل، قال لي: ولم؟ قلت: أنا رجل لي مروة، وعليّ عيال، وليس وراء ظهري شيء، فقال لي: يا زياد، لأنّ أسقط من حاليّ، فأتقطع قطعة قطعة، أحبّ إليّ من أن أتولّى لأحد منهم عملاً، أو أطأ بساط أحدهم، إلّا لماذا؟ قلت: لا أدري، جعلت فداك، فقال: إلّا لتفريج كربة عن مؤمن، أو فكّ أسر، أو قضاء دينه. يا زياد، إنّ أهون ما يصنع الله بمنّ تولّى لهم عملاً أن يضرب عليه سراح من نارٍ إلى أن يفرغ الله من حساب الخلائق. يا زياد، فإنّ وليت شيئاً من أعمالهم فأحسن إلى إخوانك؛ فواحدة بواحدة، والله من وراء ذلك. يا زياد، أيما رجل منكم تولّى لأحد منهم عملاً، ثمّ ساوى بينكم وبينهم، فقولوا له: أنت متّحلّ كذاب. يا زياد، إذا ذكرت مقدرتك على الناس فاذكر مقدره الله عليك

(١) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٦٦٤.

(٢) الحاشية على المكاسب المحرمة، ج ١، ص ٢٥١.

غَدًا، وَنَفَادَ مَا أَتَيْتَ إِلَيْهِمْ عَنْهُمْ، وَبَقَاءَ مَا أَتَيْتَ إِلَيْهِمْ عَلَيْكَ»^(١).
والرواية ضعيفة؛ لجهالة زياد بن أبي سلمة. وأضيف إلى ذلك أنها وإن دلت على حرمة تولي الأعمال لهم في ولايته، ولكنها لا تنفي الحرمة عمّن تولى ولم يعمل. بل ثمة ما يشهد فيها لكون الدخول في الولاية محرّمًا، بصرف النظر عن الأعمال التي يقوم بها؛ فلاحظ قوله عليه السلام: «يَا زِيَادُ، فَإِنْ وُلِّيتَ شَيْئًا مِنْ أَعْمَالِهِمْ فَأَحْسِنْ إِلَى إِخْوَانِكَ؛ فَوَاحِدَةٌ بِوَاحِدَةٍ»، فهو شاهد في كون أصل التولية مبغوضة، وأن الإحسان إلى الإخوان يعوّض عنها، وأما لو كان المقصود أن العمل هو المبغوض فلا تصح المساواة بين العمل والإحسان إلى الإخوان، بحيث يكون الإحسان مسقطاً لمبغوضية العمل مطلقاً؛ لأن العمل في كثير من الأحيان قد يكون من نوع الجرائم أو الكبائر التي لا يسقطها مجرد الإحسان إلى الإخوان. ولاحظ أيضاً قوله عليه السلام: «لَأَنْ أَسْقُطَ مِنْ حَالَتِي، فَأَتَقَطَعَ قِطْعَةً قِطْعَةً، أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَتَوَلَّى لِأَحَدٍ مِنْهُمْ عَمَلًا، أَوْ أَطَأَ بَسَاطَ أَحَدِهِمْ»، فقد جعل وطء البساط موازياً للعمل، ما يعني أن المبغوض ليس مجرد العمل.

الوجه الثاني: التعليل الوارد في رواية تحف العقول، المروية عن الإمام الصادق عليه السلام، وقد جاء فيها: «..وأما وجه الحرام من الولاية فولاية الوالي الجائر، وولاية ولاته، الرئيس منهم وأتباع الوالي فمنّ دونه من ولاية الولاية إلى أدناهم باباً من أبواب الولاية على مَنْ هو والٍ عليه؛ والعمل لهم؛ والكسب معهم، بجهة الولاية لهم، حرامٌ ومحرّم، معذّبٌ مَنْ فعل ذلك على قليل من فعله أو كثير؛ لأنّ كل شيء من جهة المعونة معصيةٌ كبيرة من الكبائر؛ وذلك أنّ في ولاية الوالي الجائر دروس الحقّ كلّ، وإحياء الباطل كلّ، وإظهار الظلم والجور والفساد، وإبطال الكتب، وقتل الأنبياء والمؤمنين، وهدم المساجد، وتبديل سنّة الله وشرائعه؛ فلذلك حرم العمل معهم، ومعاونتهم، والكسب معهم، إلّا بجهة الضرورة، نظير: الضرورة إلى الدم والميتة»^(٢).

(١) الكافي، ج ٥، ص ١٠٩ - ١١٠، وتهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٣٣٣.

(٢) تحف العقول، ص ٣٣٢.

وهذه الرواية ضعيفة السند بالإرسال في الحد الأدنى^(١). وأضيف إليه أن تعليقات الحرمة الواردة فيها يكفي أنها تترتب غالباً على الولاية، فيكون أصل التولي حراماً؛ لأنه يقود إلى ذلك، ولو بلحاظ الأغلبية. وبعبارة أخرى: إن ما ذكر فيها، أعني «وذلك أن في ولاية الوالي الجائر دروس الحق..»، هو من قبيل: الحكمة، لا العلة.

الوجه الثالث: ما رواه الشيخ الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن داوود بن زرير^(٢) قال: «أخبرني مولى لعلي بن الحسين عليه السلام قال: كنت بالكوفة، فقدم أبو عبد الله عليه السلام الحيرة، فأتيته، فقلت له: جعلت فداك، لو كلمت داوود بن علي أو بعض هؤلاء، فادخل في بعض هذه الولايات؟ فقال: ما كنت لأفعل، قال: فأنصرفت إلى منزلي، فتفكرت، فقلت: ما أحسبه منعني إلا مخافة أن أظلم أو أجور، والله لأتيتنه ولأعطينه الطلاق والعتاق والأيمان المغلظة أن لا أظلم أحداً ولا أجور ولا أعذلن، قال: فأتيته فقلت: جعلت فداك، إني فكرت في إباتك علي، فظننت أنك إنما منعتني وكرهت ذلك مخافة أن أجور أو أظلم، وإن كل امرأة لي طالق، وكل مملوك لي حر علي وعلي، إن ظلمت أحداً أو جرت عليه، وإن لم أعذل، قال: كيف قلت؟ قال: فأعدت عليه الأيمان، فرفعت رأسه إلى السماء، فقال: تناول السماء أيسر عليك من ذلك»^(٣).

وهذه الرواية لم يستدل بها المحقق الإيرواني، مع أن دلالتها أقوى مما استشهد به؛ وذلك بناءً على أن مرجع اسم الإشارة في قوله: «تناول السماء أيسر عليك من ذلك» إلى ما عزم عليه ذلك المولى من العدل وتجنب الظلم، فتدل على أن أصل الدخول في الولاية لا مشكلة فيه، وليس مرجع اسم الإشارة إلى استجابة الإمام لطلبه في الشفاعة له؛ ليمنح الولاية؛ لأنه على هذا لا وجه لقول الإمام عليه السلام له:

(١) هناك كلام في الكتاب والكاتب، قد أوضحناه في ملاحق كتاب الجهاد.

(٢) هكذا ضبطت، ولكن الشهيد الأول ضبطها بـ «كسر الزاء ثم الراء الساكنة»، ذكرى الشيعة،

ج ٢، ص ٤٩.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ١٠٧.

«أَيَسَّرَ عَلَيْكَ» مخاطبًا المولى، بل الأنسب أن يقول: «أيسر عليّ من ذلك». أو «أيسر من ذلك».

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّها من حيث السند وإنّ وصفت بالصحيحة^(١)، أو بالحسنة^(٢)، أو بالحسن كالصحيح^(٣)؛ ولعلّه بسبب إبراهيم بن هاشم، بيد أنّ السند ضعيف؛ لا من جهة داوود بن زربي، فهو ثمن وثقه النجاشي^(٤)، وهو من مشايخ ابن أبي عمير؛ لكنّ المشكلة في من روى عنه داوود، وهو مولى عليّ بن الحسين عليه السلام؛ فإنه غير معروف، ولا ندري إنّ كان ثقةً. وكونه مولى لعليّ بن الحسين عليه السلام لا ينفع في إثبات الوثاقة. على أنّ ثمة أمرًا غريبًا، وهو كيف يكون الشخص مولىً لعليّ بن الحسين عليه السلام وهو يحلف بالطلاق والعتاق، وهو باطل في مدرسة أهل البيت عليهم السلام؟!.

ثانيًا: إنّ غاية ما يقال بشأن الرواية: إنّها ساكتة عن بيان حكم أصل الدخول، لا أنّها تدلّ على كونه جائزًا، إلا بالاستناد إلى نكتة، وهي أنه لو كان محرّمًا لما عدل الإمام عليه السلام عن بيان حكم الأصل إلى بيان حكم الفرع، وهو الظلم الذي قد يقع فيها ذلك المولى من خلال الولاية. لكنّ هذه النكتة ضعيفة؛ لأنّ الإمام عليه السلام في بداية الأمر تمنّع عن أن يجيبه إلى ما سأله، ولم يفصح عن وجه المنع، وما يدرينا لعلّ وجهه كون أصل الدخول محرّمًا، وعندما ظنّ الرجل أن منشأ إباء الإمام عليه السلام خوفه عليه من أن لا يتمكّن من العدل، وحلف له أنه سيعدل، أجابه الإمام بأنّ تناول السماء أيسر من ذلك. وهذا التعبير لو سلّم أنه ليس ناظرًا إلى تمنع الإمام من الشفاعة له لكي يمنح الولاية، وإنّما هو ناظرٌ إلى عدم تمكّنه من العدل واجتناب الجور، لكنّ من المحتمل أنّ ما أضمره الإمام عليه السلام بقوله: تناول السماء

(١) الحقائق الناضرة، ج ١٨، ص ١٢٣، والمكاسب المحرمة، للشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٧٠.

(٢) مرآة العقول، ج ١٩، ص ٦٤.

(٣) روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ٦، ص ٤٩٢.

(٤) رجال النجاشي، ص ١٦٠.

أيسر عليك من ذلك هو الإشارة إلى أنك لن تنفك عن الظلم، ولو بلحاظ ظلم نفسك؛ بسبب أصل دخولك في الولاية. وهذا يتلاءم مع كون التعبير بـ «تناول السماء أيسر»، ممّا هو ظاهر في استحالة الوفاء بالعهد؛ فإنّ هذه الاستحالة مفهومة بناءً على ما قلناه من كون أصل الدخول محرّماً، أما ذاك - أعني تجنّب الظلم بعد الولاية - فهو ليس أمراً مستحيلاً، فكثير من الناس يستطيعون ضمان عدم الوقوع في الظلم.

إلا أن تقول: إنّ نظر الإمام عليه السلام إلى الشخص نفسه، أعني مولاه، فهو عليه السلام يعلم بعدم تمكّنه من الوفاء بما شرط؛ لعلمه بحاله، فتكون الرواية صادرةً على نهج القضية الخارجية. ولكن من الواضح عندها أنّ هذه الرواية لا تصلح للاستدلال؛ إذ من الممكن أن يكون الإمام عليه السلام أجابه على ما قدّر عليه السلام أنّه يقنعه به، حتى مع كون الدخول محرّماً في نفسه.

الرابع: ما ذكره الإيرواني، من أنه لو كان تولّي المنصب محرّماً في ذاته لما جاز تولّيه «لأجل غاية مستحبة، مثل: القيام بحوائج المؤمنين، والإحسان إليهم»، وحيث إنّ القوم مجمعون على جواز التولّي من أجل غاياتٍ مستحبة فيكشف ذلك عن أنّ التولّي في نفسه جائز.

هذا، ولكن قد يعترض عليه بأنه لو أريد رفع اليد عن الحرمة بما دلّ على استحباب القيام بحوائج المؤمنين ومصالحهم يصحّ ما ذكره من أن ذلك لا يصلح لتقييد إطلاق أدلة الحرمة؛ فإن الحرمة لا يرفع اليد عن إطلاقها بسبب انطباق عنوان مستحبّ على مواردها، لكننا في تجويز تولّي المنصب من أجل مساعدة المؤمنين لا نعتمد على مطلقات ما دلّ على استحباب قضاء حوائج المؤمنين أو إدخال السرور على قلوبهم، بل نعتمد على قيام النصّ الخاصّ في المسألة، والذي أجاز الدخول في الولاية لأجل ذلك، كما سيأتي، وقيام النصّ الخاصّ يكشف إما عن تخصيص مطلقات حرمة التولّي، أو عن أنّ المورد ليس داخلياً في التحريم أصلاً، بناءً على ما يظهر من السيد المرتضى من أنه يوجد في الولاية جنبه تقتضي التحريم، وأخرى تقتضي الجواز.

على أننا سنذكر أنّ القيام بمنافع الأفراد المؤمنين وإن كان مستحباً بالنظرية الأولى، ولكن حيث إنّ فيه مصلحةً نوعية، وتركها سوف يؤدي إلى وقوع الكثير منهم في الحرج، يكون التوليّ المحقّق لرفع الحرج والضيق عن المؤمنين أهمّ من مفسدة التوليّ.

وعلى ضوء ما تقدّم يمكن القول: إنّ الأقرب ما ذهب إليه المشهور، من أنّ التولي في نفسه حرام، ولو لم يترتب عليه شيء من الظلم والعدوان؛ لأنّ ظاهر الأدلة هو حرمة التولي في نفسه وبعنوانه. وما تبناه الإيرواني يلغي عنوان التولي، ويجعله طريقاً محضاً للظلم، وهو خلاف الظاهر. لكنّ حرمة التولي لا تعني أنه قبيح في نفسه، أو أن ملاكه غيبي تعبدي، بل إنّ الاستفادة من النصوص المختلفة، ومن التأمل في طبيعة الموضوع المبحوث، أنّ قضية الولاية العامة في أصلها وفروعها وامتداداتها ليست من القضايا التعبدية الغيبية، بحيث لا تعرف ملاكات أحكامها، وإنما هي مسألة مبنية على ملاكات واضحة ومعلومة. فسلطة الظالم والفاجر هي سلطة تضرّ بمصالح العباد، وانتظام شؤونهم، واستقامة حياتهم، والولاية من قبل الجائر في كثير من الأحيان تسهم في تشييد بنيان الظلم، وانتشار ذلك الجور والفجور، ووقوع العباد في المشقة والحرمان؛ لذلك يكون سدّ بابها تشريعاً أمراً ضرورياً. فالشارع الحكيم في مثل المقام، حتّى مع علمه بأنّ بعض الموارد خالية من المفسدة، وأنّ التولي في حدّ نفسه ليس قبيحاً، له أن يسدّ باب الدخول في الولاية؛ لأنه يريد تجنب العباد الوقوع في المفاصد المحتملة في حال تولّيهم، وهذا نظير: إقدام الأب على منع ابنه من مرافقة أولاد الجيران؛ لأنّ غالبيتهم أولاد سوء وإن كان بعضهم لا تضرّ صحبته، بل قد تنفع.

وبناءً على عدم التعبدية أمكن لنا القول: إنّ الولاية إذا كانت تنفع العباد، وتوصل إليهم حقوقهم، وفرض أيضاً أنها خلّت عن كونها ترويحاً للظلم، وركوناً للظالم^(١)، وإعلاءً لسطوة الكفر على حساب المسلمين، فلا ضير فيها عندئذ في

(١) وهذا ما اعترف به الإيرواني، قال: «نعم، إن كان مجرد أخذ المنصب تقوية لهم، وزيادة

نفسها، ولا مفسدة في مجرد استلامها، ولا يكون حالها كشرب الخمر أو قتل النفس المحترمة مما هو حرامٌ ومبغوض في نفسه. وهذا يعني أنَّ ما قلناه عن أنَّ الشرع قد سدَّ الأبواب هو من حيث المبدأ، وليس بشكلٍ مطلق، فهو سدَّ الأبواب أمام من لا يأمن على نفسه الوقوع في الحرام أو ظلم العباد. وهذا هو المستفاد من النصوص التي سنذكرها، والتي تدلُّ على أنه أباح الدخول في الولاية لأجل مصالح العباد.

ولا ينبغي توهم أن ما نقوله هو رجوع إلى رأي الشيخ الإيرواني؛ فالفارق شاسع. فهو يرى أن التولي إذا لم يترتب عليه فعلٌ محرَّم جائز؛ ونحن نقول: إن التولي حرام إلا إذا كان فيه فائدة. وتظهر الثمرة فيما لو خلا التولي من المصلحة والمفسدة؛ فعلى رأيه يكون جائزاً؛ وعلى رأينا يكون محرماً.

رابعاً: مستثنيات حرمة الولاية

ذكر القائلون بحرمة الولاية في ذاتها بعض المستثنيات من الحرمة، منها: الإكراه على الولاية، ومنها: أن يكون في التولي نفعٌ للمؤمنين ودفعٌ للضرر عنهم، أو بحسب تعبير الشيخ الأنصاري: القيام بمصالح العباد. ويهنا هنا التركيز على الاستثناء الثاني.

وقد قيل: إنَّ التولي في هذه الصورة جائزٌ، بلا خلاف^(١)؛ واستدل على ذلك: الوجه الأول: الإجماع^(٢). ورُدَّ بأنه ليس تعبدياً، فهو إجماع مدركي، ومستنده هو النصوص الآتية.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ، من أنَّ الدخول للغاية المذكورة جارٍ على طبق قانون باب التراحم؛ فإنَّ الدخول في سلك الولاية لأجل المصالح ودفع المفاسد

لشوكتهم، حرم بهذا العنوان، وإن لم يقم بشيء من أعمال الولاية»، الحاشية على المكاسب

المحرمة، ج ١، ص ٢٥١.

(١) المكاسب المحرمة، للشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٧٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٢.

أهمّ من مفسدة انسلاك الشخص في أعوان الظلمة بحسب الظاهر^(١).

ورده السيد الخوئي بأنه «إن كان المراد من المصالح حفظ النفوس والأعراض ونحوهما فالمدعى أعم من ذلك؛ وإن كان المراد منها أن القيام بأمور المسلمين، والإقدام على قضاء حوائجهم، وبذل الجهد في كشف كرباتهم، من الأمور المستحبة، والجهات المرغوب بها في نظر الشارع المقدّس، فلا شبهة أن مجرد ذلك لا يقاوم الجهة المحرّمة؛ فإنّ المفروض أن الولاية من قبل الجائر حرام في نفسها، وكيف ترتفع حرمتها لعروض بعض العناوين المستحبة عليها؟!»^(٢).

أقول: إن الموازنة، بالاستناد إلى قانون التزاحم وتقديم الأهم على المهم، إن كانت تقصر النظر على تكليف المتولي لجهة خدمة المؤمنين وقضاء حوائجهم فما ذكره السيد الخوئي سليم؛ وأما إذا نظرنا إلى المسألة من زاوية مصالح المؤمنين أنفسهم، وأدخلنا ذلك في الحساب، فيختلف عندها تقدير الموقف؛ لأنّ تحقيق هذه المصالح - حتى لو لم تكن من قبيل: حفظ الأنفس والأعراض - مطلوب، وتفويتها موقع للكثير من العباد في الحرج والعسر والضيق، ومسبّب لانسداد الكثير من الآفاق أمامهم. والموازنة بهذا اللحاظ تدفعنا للقول: إن جلب هذه المصالح النوعية أهم من درء مفسدة وقوع الفرد في ارتكاب ما هو محرّم، أعني الدخول في الولاية، ولا سيما أن الولاية - كما أسلفنا - لم يسدّ بابها تعبداً، وإنما سدّ بابها على نحو الطريقة، أي لما يترتب عليه من المفاسد، وليس لكونها مبغوضة في حدّ نفسها.

الوجه الثالث: الأخبار. وإليك ما عثرنا عليه منها:

الرواية الأولى: صحيحة عليّ بن يقطين قال: قال لي أبو الحسن عليه السلام (موسى بن جعفر): «إنّ لله عزّ وجلّ مع السّلطان أولياء يدفع بهم عن أوليائه»^(٣). وقد دلّت

(١) المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٧٢.

(٢) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٦٦٥.

(٣) رواها الكليني في الكافي، ج ٥، ص ١١٢، والصدوق في من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٧٦.

على أن هؤلاء المتولين في جهاز السلطة، والذين يدفعون عن المؤمنين، هم من أولياء الله. وهذا لا يدل على إباحة عملهم فحسب، بل على استحبابه.

الرواية الثانية: صحيحة زيد الشحام قال: «سمعتُ الصادق جعفر بن محمد عليه السلام يقول: «من تولّى أمراً من أمور الناس فعدل، وفتح بابه ورفع ستره ونظر في أمور الناس، كان حقاً على الله عز وجل أن يؤمن روعته يوم القيامة، ويدخله الجنة»^(١). وتولّى الأمر في زمانه عليه السلام ينصرف إلى الولاية من قبل السلطة غير العادلة^(٢).

الرواية الثالثة: ما رواه مهران بن محمد بن أبي نصر^(٣)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: «مَا مِنْ جَبَّارٍ إِلَّا وَمَعَهُ مُؤْمِنٌ يَدْفَعُ اللَّهُ بِهِ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ، وَهُوَ أَقْلُهُمْ حَظًّا فِي الْآخِرَةِ، يَعْنِي أَقْلَ الْمُؤْمِنِينَ حَظًّا؛ لِصُحْبَةِ الْجَبَّارِ»^(٤). وقيل: هي مجهولة؛ بمهران^(٥). ولكن يمكن التغلب على ذلك بأن مهران بالمذكور، والذي ترجم له النجاشي دون توثيق^(٦)، قد روى عنه ابن أبي عمير بسندٍ معتبر^(٧)، وهذا يكفي في التوثيق عند جمع من الأعلام. ووصف المتولي بالمؤمن يدل على مشروعية عمله. نعم، كونه أقل المؤمنين حظاً يدل على وجود كراهة في العمل.

الرواية الرابعة: ما رواه الكشي، عن محمد بن إسماعيل، عن إسماعيل بن مرار، عن بعض أصحابنا، أنه لما قدم أبو إبراهيم موسى بن جعفر عليه السلام العراق قال علي بن يقطين: «أما ترى حالي وما أنا فيه؟! فقال: يا علي، إنَّ الله تعالى أولياء مع

(١) الأماشي، للصدوق، ص ٣١٨.

(٢) إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص ٢٦١.

(٣) في التهذيب: عن مهران بن محمد، عن أبي بصير.

(٤) الكافي، ج ٥، ص ١١١، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٣٦.

(٥) وصرح بجهالته في مرآة العقول، ج ١٩، ص ٦٨.

(٦) رجال النجاشي، ص ٤٢٣.

(٧) الكافي، ج ٤، ص ٤٦، واستند إلى ذلك في توثيقه في إرشاد الطالب في التعليق على المكاسب،

ج ١، ص ٢٦١.

أولياء الظلمة؛ ليدفع بهم عن أوليائه، وأنت منهم يا علي»^(١).
إلى غير ذلك من الأخبار، التي ذكر بعضها المجلسي في البحار^(٢). وهي
بمجموعها تشكّل دليلاً وافياً على جواز الدخول.

د. الدخول في سلك الدولة غير الإسلامية

بعد هذا الإسهاب في بيان العناوين الثلاثة، نأتي إلى محلّ الكلام، أعني حكم
دخول المسلم في جهاز الدولة غير الإسلامية، لنسأل: هل ينطبق أحد العناوين
الثلاثة المتقدّمة المقتضية للتحريم على الدخول في سلك الدولة غير الإسلامية؟
وإليك تفصيل الكلام حول مدى انطباق العناوين المذكورة فيما نحن فيه:
أما العنوان الأول، أعني إعانة الظالم في ظلمه، فهذا قد ينطبق على بعض
الوظائف في البلاد غير الإسلامية، وكذا في البلاد الإسلامية أيضاً، كما في جملة
الوظائف الأمنية أو العسكرية، التي يتمّ فيها الاعتداء على المظلومين أو
المستضعفين أو التجسّس عليهم.

وأما العنوان الثاني، وهو عنوان أعوان الظلمة، فقد يدّعى انطباقه على دخول
المسلم في سلك الدولة غير الإسلامية. ولكننا نقول:

أولاً: إنّ العنوان المذكور يشكّ في انطباقه فيما نحن فيه؛ فإنّه لا شكّ في نظر
النصوص وتناولها للحاكم المسلم الظالم، ولو بصرف اغتصابه للموقع^(٣)؛ أما
الحاكم غير المسلم المتولي للحكم في البلد غير الإسلامي فإن لم ندّع انصراف
الأدلة عنه، فلا أقلّ من أنه يشكّ في شمولها له إذا لم يكن ظالماً، والظلم بالنسبة
إليه ليس في صرف تسلّمه للموقع، ولا في عدم تطبيق موازين شرعنا؛ لأنّ غير
المسلم - على المختار - غير مكلف بشرعنا، وإنّما الظلم بالنسبة إليه يكون في

(١) رجال الكشي، ج ٢، ص ٧٣١.

(٢) بحار الأنوار، ج ٧٢، ص ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٣) ومن هنا فإنّ بعض خلفاء بني أمية، حتى لو كان عادلاً في تعامله مع العباد، هو ظالم في توليه
ما ليس له.

انحرافه عما يدرك العقل كونه من الظلم القبيح، أو يتلاقى العقلاء على كونه ظلمًا^(١). ويمكن تعميم الظلم أيضًا لانحرافه عما جاء في القوانين التي يؤمن بها، أكانت ترجع إلى شريعة إلهية أو وضعية؛ لما ذكرناه في محل آخر - تبعًا للشهيد الثاني - من «أنّ العدالة تتحقق في جميع أهل الملل، مع قيامهم بمقتضاها بحسب اعتقادهم»^(٢). ويشهد لما نقول ما ورد عنه عليه السلام: «إنّ بأرض الحبشة ملكًا لا يُظلم أحدٌ عنده، فالحقوا ببلاده حتّى يجعل الله لكم فرجًا ومخرجًا مما أنتم فيه»^(٣). وفي بعض الأخبار أنه عليه السلام قال بشأن أنوشيروان: «ولدتُ في زمن الملك العادل»^(٤). فنفي الظلم عن الأوّل، ووصف الثاني بالعدل - لو صحّ^(٥) -، ليس إلّا لكونهما يطبقان الموازين العادلة والبعيدة عن الظلم، وفقًا لشريعتهما ولما يحكم به العقل ويتلاقى عليه العقلاء.

ثانيًا: لو قلنا بسعة مفهوم الظالم ليشمل الظالم لنفسه فمن المعلوم أنّ غير المسلم ظالمٌ لنفسه؛ بعدم إسلامه؛ أو بتصدّيه للموقع الذي ليس له. بيد أننا نناقش في ذلك؛ من جهة أنّ هذه الدعوى لا تتمّ إلا في الجاحد والمقتصر، فهذا يمكن أن يُدعى أنه ظالم لنفسه، دون القاصر، ومنه: القاطع بأنّ ما يؤمن به من دينٍ ويلتزمه من مذهبٍ هو الحقّ.

أما العنوان الثالث، وهو عنوان الدخول في ولاية الجائر، فهل يشمل المقام، أعني الدخول في سلك الدولة غير المسلمة؟ قد يقال: إنّ الأدلة الناهية عن أخذ الولاية من السلطان الجائر ليست شاملة لأنظمة الحكم المعاصرة غير الإسلامية؛

(١) إنّ كفاية تلاقي العقلاء على تحديد الظلم أو العدل هو أمرٌ قد تناولناه في قاعدة العدل، من كتابنا «القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني»، فراجع.

(٢) مسالك الأفهام، ج ١٤ ص ١٦٠.

(٣) البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٣، ص ٩٢، دلائل النبوة، للبيهقي، ج ٢، ص ٣٠١.

(٤) قصص الأنبياء، ص ٣١٤، ومناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ١٤٩، وكشف الغمة في معرفة الأئمة، ج ١، ص ١٤.

(٥) الخبر لا يصحّ، كما ذكرنا في كتابنا «القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني».

لوجود اختلاف جوهريّ يسمح بالتشكيك بهذا الشمول من أكثر من جهة:
 أولاً: من جهة شخصية الحاكم نفسه. فإنّ الحاكم في زمن النصّ كان مدّعياً للخلافة عن رسول الله ﷺ، وهو الأمر المرفوض وفق الرؤية الإمامية؛ لأنّ للخلافة أهلها. وعليه فلا يبعد انصراف أدلة النهي «عن أخذ الولاية من السلطان الجائر» إلى السلطان المسلم الغاصب للموقع، ولا شمول لها لغير المسلم، كما هو محل الكلام في البلاد غير الإسلامية، بل ربما ادّعي أيضاً انصرافها عن الحاكم المسلم غير المدعي للخلافة، وإن لم يكن حكمه شرعياً.

ثانياً: من جهة طبيعة نظام الحكم. فقد تغيّرت طبيعة الأنظمة؛ ففي السابق كان نظام الحكم استبدادياً، والعمال والولاة عند السلطان الجائر كانوا مجرد أدوات لتنفيذ مآربه، ولا يحق لهم في الأعم الأغلب معارضته، بل ربما كان عليهم أن يمتدحوه ويؤيدوه ويكثرّوا سواده؛ وأما اليوم فإنّ أنظمة الحكم المعاصرة في البلدان غير الإسلامية هي - في الأغلب - أنظمة ديمقراطية، يكون الوصول فيها إلى الموقع من خلال انتخاب الناس، وفي ظلّ هذه الأنظمة لا يكون دخول الإنسان في أجهزة الدولة مانعاً من انتقاد الحاكم والحكومة، والاعتراض على سياسة الدولة. وهكذا لا يكون ملزماً بالعمل وفق هوى الحاكم، بل هو يطبّق القوانين، ولو كانت على خلاف رغبة الحاكم أو أحد أقربائه. وقد يتيح دخوله في أجهزة الدولة له وللخطّ الإسلامي الذي يمثله القدرة على التغيير أكثر لصالح المؤمنين، فلا تشمله تلك الأدلة، ولا يكون التولي في هذه الحكومات ركناً للظلم، ولا تأييداً له في ظلمه، أو اعترافاً بشرعية حكمه.

ثالثاً: من جهة خلفية الموقف الأمر بالابتعاد عن سلطات الجور ومعارضتها. فإنّ النصوص التي تدل على هذا الموقف واردة في الحالات التي يراد فيها إسقاط نظام الحكم غير الشرعي، والعمل على إضعافه وعدم تقويته؛ تمهيداً لتقوية المعارضة المحققة حسب الفرض. ويشهد لذلك ما ورد في خبر عليّ بن أبي حمزة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «لَوْ لَا أَنَّ بَنِي أُمَيَّة وَجَدُوا مَنْ يَكْتُبُ لَهُمْ، وَيَجِيءُ لَهُمُ الْفَيءُ،

وَيُقَاتِلُ عَنْهُمْ، وَيَشْهَدُ جَمَاعَتَهُمْ، لَمَّا سَلَبُونَا حَقَّنَا»^(١). وأما في البلاد ذات الأثرية غير الإسلامية فليس ثمة مشروع إسلامي لتغيير نظام الحكم الديمقراطي، بل قد يكون هو أفضل الأنظمة المتاحة هناك بالنسبة للمسلمين. نعم، ثمة هدف يسعى إليه الإسلام، وهو أسلمة العالم وهداية الناس إلى الإسلام، وهذا الهدف لا ينافيه الدخول في جهاز السلطة، بل قد يخدم في هذه المجال.

وقد استدلل السيد الحائري على المنع من الدخول في سلك الدولة غير المسلمة بأن التولي يعني صيرورة المسلم مظهرًا لسطوة الحاكم الكافر.

ويلاحظ عليه:

أولاً: إن كون الدخول في الوظيفة ملازمًا أو متضمنًا لصيرورة المسلم مظهرًا لسطوة الحاكم الكافر غير تام على إطلاقه؛ لأن ذلك يختلف من وظيفة إلى أخرى، فليس كل وظيفة تعدّ مظهرًا للسطوة، كالوظيفة في بعض المراكز الثقافية أو البيئية أو العلمية.

ثانيًا: سلمنا أن الدخول يتلازم أو يتضمن صيرورته مظهرًا لسطوة الحاكم الكافر، لكن ذلك لا يحرم مطلقًا، وإنما يحرم في صورة ما إذا كانت السطوة على المؤمنين بلحاظ إيمانهم، أو على البلاد الإسلامية؛ لأن الإسلام يرفض تقوية غير المسلمين في مقابل المسلمين، وتعزيز سطوتهم عليهم. وأما إذا كانت السطوة هي سطوة الملك في البلد غير الإسلامي نفسه، أعني سطوة الحاكم التي لا بد منها؛ لأن وجود مهابة و سطوة للدولة من خلال أجهزتها أمرٌ مطلوب لتحقيق الانتظام، فمن قال: إن صيرورة المسلم مظهرًا لهذه السطوة في بلد يعيش فيه مع آخرين من المسلمين هو أمر محرّم، والحال أنه يحقق مصلحة ينتفع بها هو وغيره من العباد وبني الإنسان الذين يعيشون في البلد غير الإسلامي، والذي يكون وطنًا له، وليس مجرد مهاجر إليه.

(١) الكافي، ج ٥، ص ١٠٦.

٣. أدلة جواز الدخول في سلك الدولة غير الإسلامية

وبالإضافة إلى ما تقدم من عدم وجود مانع من الدخول في سلك الدولة غير الإسلامية مطلقاً، قد يقال: إنَّ ثمة دليلاً على جواز ذلك. ويذكر في هذا المجال وجهان:

الوجه الأول: ما جاء في القرآن من تولي يوسف الصديق للولاية في دولة غير إسلامية؛ قال تعالى: ﴿قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]. قال السيد المرتضى: «وقد نطق القرآن بأن يوسف عليه السلام تولّى من قبل العزيز، وهو ظالم، ورغب إليه في هذه الولاية، حتّى زكّي نفسه، ف ﴿قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]. ولا وجه لحسن ذلك إلا ما ذكرناه من تمكّنه بالولاية من إقامة الحقوق التي كانت يجب عليه إقامتها»^(١). وقريب منه ما ذكره في تنزيه الأنبياء^(٢). وقال الراوندي: «إنّ تقلد الأمر من قبل السلطان الجائر إذا تمكّن معه من إيصال الحقّ إلى مستحقّه جائز. يدل عليه - بعد الإجماع المتردّد والسنة الصحيحة - قول الله تعالى حكايةً عن يوسف عليه السلام: ﴿قَالَ أَجْعَلْنِي عَلَى خَزَائِنِ الْأَرْضِ إِنِّي حَفِيظٌ عَلِيمٌ﴾ [يوسف: ٥٥]، طلب ذلك إليه؛ ليحفظه عمّن لا يستحقّه، ويوصله إلى الوجوه التي يجب صرف الأموال إليها، ولذلك رغب إلى الملك فيه؛ لأنّ الأنبياء لا يجوز أن يرغبوا في جمع أموال الدنيا إلّا لما قلناه»^(٣). وقال البيضاوي: «وفيه دليل على جواز طلب التولية، وإظهار أنه مستعدّ لها، والتولي من يد الكافر، إذا علم أنه لا سبيل إلى إقامة الحقّ وسياسة الخلق إلّا بالاستظهار به»^(٤).

واعترض السيد الخوئي على الاستدلال بالآية لجواز طلب الولاية من الجائر

(١) رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٩١.

(٢) تنزيه الأنبياء، ص ٨٩.

(٣) فقه القرآن، ج ٢، ص ٢٥.

(٤) أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)، ج ٣، ص ١٦٨.

باعتراضين:

الأول: «إنَّه لم يظهر لنا وجه الاستدلال بهذه الآية على المطلوب»^(١).
ولكنَّ يرد عليه: إنَّ يوسف عليه السلام لم يطلب الولاية العامة بمعنى تنحي الملك عن السلطة ليحلَّ محله؛ كي يقال: إن هذا خارج عن محلِّ الكلام، وإنما طلب ولاية خاصة في جهاز السلطة، وهي أشبه بوزارة الاقتصاد في أيامنا. وهذا ما نحن فيه، فيدل على الجواز.

الثاني: «إنَّ يوسف عليه السلام كان مستحقاً للسلطنة، وإنَّما طلب منه حقّه، فلا يكون والياً من قبل الجائر»^(٢).

ويلاحظ عليه: إننا أيضاً نفرض أنَّ محلَّ الكلام فيما لو كان طالب الولاية أهلاً لذلك، كما لو كان فقيهاً عادلاً، أو كان مأذوناً من الفقيه العادل، فهو أولى بالموقع من غيره، فليجز توليه.

وثمة اعتراض ثالث على الاستدلال بالآية للسيد الخونساري، وهو أنَّ «الاستدلال بها مبنيٌّ على كون نحو قيام يوسف على نبينا وآله وعليه السلام نحو قيام الولاية، ولعله كان من جهة تفويض السلطنة والملك إليه»^(٣).

وكانه يقصد أنَّ يوسف عليه السلام صار مفوضاً، ولم يكن مجرد والٍ عاديٍّ يعمل بإمرة الملك. ولكنَّ هذا الاحتمال خلاف الظاهر، فيوسف عليه السلام طلب من الملك أن يجعله على خزائن الأرض، وهذا ظاهرٌ في التولية العادية، حتّى لو كان له صلاحيات واسعة؛ باعتبار أنَّ التولية على نحو التفويض غير معهودة في أزمنة الحكم السابقة، فلا يحمل الكلام عليها، لكونه من الحمل على الفرد النادر. ثمَّ إن ولاية التفويض أو غيرها هي ولايةٌ من الحاكم الجائر، والقائلون بالمنع لم يفرّقوا

(١) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٦٦٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) جامع المدارك، ج ٣، ص ٦٠.

بين ولاية التفويض والولاية العادية، فهذا من إحداث القول الثالث^(١)، وهو ممنوعٌ عندهم، فتأمل.

الوجه الثاني: إنَّ غياب المسلمين عن أجهزة الدولة وعن مواقع السلطة قد لا يكون في صالح الوجود الإسلامي؛ فثمة مصلحة إسلامية أكيدة وراجحة في العديد من البلاد بأن يكون للمسلمين حضورٌ في أجهزة السلطة، وفي هذه الحالة يمكننا أن نثبت جواز الدخول؛ إما على القاعدة؛ لأنَّ مصلحة الدخول أعلى وأهمَّ من مفسدته؛ وإما استنادًا إلى ما تقدّم من نصوص تدلُّ على جواز الدخول في سلك السلطان الجائر لأجل قضاء حوائج الإخوان؛ فإنَّ تلك الأخبار شاملة - خطابًا أو ملاكًا - لما نحن فيه، بمعنى أنَّ عنوان السلطان شامل للحاكم غير المسلم. وإذا شكَّك في إطلاق العنوان المذكور للحاكم غير المسلم فإنه يمكن القول: إنَّ المستفاد من تلك الأخبار أنَّ المبرر للدخول هو قضاء حوائج الإخوان، وهذا موجودٌ في المقام.

باختصار: لا بدَّ أن ينظر إلى المسألة من زاوية مصلحة الوجود الإسلامي في بلاد غير المسلمين. والمعطيات الأكيدة تشير إلى أنه ليس من مصلحة هذا الوجود الواسع والعريض أن يتعد عن الدخول في أجهزة السلطة وأذرعها التشريعية والقضائية والتنفيذية. طبيعي أنَّ هذا الأمر يحتاج إلى دراساتٍ تعتمد على آراء أهل الخبرة والوعي والبصيرة من المسلمين في تلك الديار، ولكنَّ ما نعلمه في هذا المجال أنَّ الدخول المنظم والواعي والمدروس، ومن خلال العناصر الملتزمة والمسؤولة في السلطة، له فوائد كثيرة ومؤثرة، فهو قد يتيح لهذا الوجود تحقيق أهدافه، والتأثير على مواقع القرار هناك بما يخدم قضايا المختلفة، الدينية والسياسية والأخلاقية، بل ويخدم قضايا المستضعفين عمومًا. كما أن أيَّ نجاح في

(١) نعم، قيل بالفرق بينهما في تولية غير المسلم في جهاز الدولة الإسلامية، قال الماوردي (ت: ٤٥٠هـ)، متحدثًا عن وزير التنفيذ: «وَيَجُوزُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْوَزِيرُ مِنْ أَهْلِ الدِّمَّةِ، وَإِنْ لَمْ يَجْزُ أَنْ يَكُونَ وَزِيرَ التَّفْوِيزِ مِنْهُمْ»، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، ص ٢٦.

الأداء سيكون له فوائد رسالية، فهو يسهم في تقديم صورة طيبة عن الإسلام والمسلمين.

المقام الرابع

المشاركة في العملية السياسية والحياة الحزبية

هل يجوز للمسلم الترشُّح للانتخابات في البلاد غير الإسلامية؟ وهل يجوز للمسلم أن ينتخب غير المسلم؟ وهل يجوز للمسلم أن يدخل في الأحزاب غير الإسلامية؟

في هذا المقام نجيب عن هذه الأسئلة الثلاثة:

١. الترشُّح للانتخابات

أما بالنسبة للسؤال الأول فقد اتضح جوابه مما سلف في المقام السابق؛ فإنه إذا جاز الدخول في أجهزة السلطة من خلال التولية والتعيين يجوز من خلال الانتخابات التي تؤدي إلى استلامه بعض المواقع. وقد يكون هذا أولى بالجواز؛ ووجه الأولوية أنَّ المسلمين إذا اجتمعت آراء غالبيتهم على انتخاب شخص ليكون صوتهم والمدافع عن قضاياهم فهذا يكون مؤشِّرًا على أنَّهم رأوا فيه الصلاح لهذا الموقع؛ ومن جهة أخرى فإنَّ صعوده بالعملية الانتخابية يجعله مهتمًّا بقضاياهم؛ لأنَّ من مصلحة الشخص المنتخب - ولا سيما في المواقع التي يتجدد فيها الانتخاب، كما في الانتخابات البلدية أو النيابية أو غيرها - أن يعمل لصلاح الناخبين؛ حتَّى يضمن إعادة انتخابهم له، ما يشكِّل حافزًا لالتزامه بمصالحهم، وتجنب ما يسيء إليهم. فليس ثمة مانع من أن يترشَّح المسلم للانتخابات، دون أن يقدم تنازلات لا يسمح به دينه.

٢. انتخاب غير المسلمين

ومن الفروع المتصلة بالحياة السياسيَّة في البلاد غير الإسلامية هي حكم انتخاب المسلم لأشخاص غير مسلمين للمواقع في السلطة. وقد يقال بأنه غير جائز؛ لأنَّ انتخاب الأشخاص الذين لا يؤمنون بالإسلام وإيصالهم إلى موقع

القرار غير جائز.

ولكن يمكن أن يقال بالجواز؛ وذلك:

أولاً: قد ثبت لدينا سابقاً أن ليس ثمة ما يمنع من إدخال غير المسلم في جهاز الدولة الإسلامية، فبالأولى يجوز إيصال غير المسلم في الدولة غير الإسلامية. وإذا كنا نمنع أو نتوقف في انتخاب غير المسلم لموقع القيادة العليا في البلاد الإسلامية؛ لما سبق منا من وجهٍ للمنع في محور سابق، حيث قلنا: إنه لا يعقل أن يسند موقع القيادة العليا في الدولة الإسلامية إلى شخص لا يؤمن بالإسلام، والذي هو الأساس النظري الذي يقوم عليه نظام الحكم، بل وترتكز عليه كل السلطات، والحال أن الحاكم مسؤولٌ عن نشر الإسلام، والدفاع عنه وحمايته، وكيف يؤتمن على هذا الموقع شخص لا يؤمن بالإسلام؟! فإنّ هذا الاعتبار لا يتأتى في محل البحث؛ فإن نظام الحكم غير إسلامي. وفي هكذا نظام لا يطلب من المسؤول تطبيق أحكام الشريعة الإسلامية، ولا يطلب دينه، بل عدله ونزاهته. بل الأمر كذلك في الدول الإسلامية.

ثانياً: ثم لو صرفنا النظر عن ذلك، وقلنا بعدم الجواز بالعنوان الأولي، فيمكن تقريب الجواز بالعنوان الثانوي، وهو أن المسلم أمام العملية الانتخابية في تلك البلاد يدور أمره بين خيارات ثلاثة؛ إما المشاركة من أجل الوصول بمرشح يمكن التعويل عليه في الدفاع عن قضايا الدينية أو الأخلاقية أو السياسية التي يتلاقى عليها وحزبه مع المسلمين؛ وإما انتخاب مَنْ هو على خلاف ذلك؛ وإما العزوف عن المشاركة في الانتخاب رأساً. ولا شك أن الخيار الأول أولى، بل ربما كان متعيناً؛ فإن الخيار الثاني وكذا الثالث يسهمان في إيصال مَنْ يمكن أن يضر بمصالح المسلمين، أو المصالح والقضايا المشتركة التي يتلاقى عليها المسلمون وغيرهم. إن المساهمة - ولو بالموقف السلبي - في إيصال هؤلاء هو أمرٌ غير جائز. والخيار الأول وإن كان يتضمن بعض السلبيات، لكن ذلك لا يمنع من الأخذ به؛ لأنّ العقل كما يحكم باختيار الحسن وتقديره على السيئ، فإنه يحكم بتقديم السيئ على الأسوأ. فإذا دار الأمر بين حزبين أو مرشحين، هما من قبيل: السيئ

والأسوأ، كما في حال الحزبين المعروفين في أمريكا، فإنه إذا كان صوت المسلم سوف يسهم في إبعاد الحزب الأكثر ضرراً على المسلمين فالعقل يحكم باختيار السيئ، وتقديمه على الأسوأ، والقبیح على الأقبح، والأقل ضرراً على الأشدّ ضرراً، والفساد على الأفسد. وأيضاً فإنّ دفع الأفسد بالفساد هو مما جرّت عليه سيرة العقلاء، وأقرّها الشارع في العديد من الموارد، كما لو دار أمر المريض بين الموت أو الاستشفاء بالحرام، فهو مأمورٌ بتناول الحرام؛ لأجل دفع هلاك النفس.

٣. انخراط المسلم في العمل الحزبي في بلاد الغرب

هل يجوز انخراط المسلم في العمل الحزبي في البلاد غير الإسلامية؟ إن ما يزيد من أهميّة السؤال، ويفرض عدم الاكتفاء في الجواب عليه بما تقدم في حكم الدخول في أجهزة الدولة غير المسلمة، وجود عنصرين ربما يشكّلان فرقاً:

العنصر الأول: إنّ الأحزاب تفرض على المنتمين إليها الاعتقاد بنظامها الداخلي، وهو الذي يعكس رؤيتها الفكرية للنظام وآليات العمل لتطبيق هذه الرؤية، وهي رؤية قد لا تكون إسلامية، بل إنّ كثيراً من الأحزاب العلمانية تحمل رؤية تتنافى مع الدين؛ وأما الانخراط في الوظيفة في الدولة فهو في الغالب لا يتوقّف على الاعتقاد بأساس النظام العلماني، ولهذا يسمح لشخص اشتراكي أن يتولّى مسؤولية ووظيفة في النظام الرأسمالي، أو بالعكس، ويسمح للملحد أن ينخرط في وظيفة داخل نظام غير إلحاديّ، وعموماً أنظمة الحكم هناك لا علاقة لها باعتقاد الأشخاص ولا تُميّز بينهم على هذا الأساس.

العنصر الثاني: إنّ تشكيل الأحزاب والانتماء إليها فيه محذور شرعي بنظر بعضهم، حتّى لو كان الحزب إسلامياً، فضلاً عما لو كان غير إسلامي.

أقول: أما العنصر الثاني فهو - على الصحيح - لا يشكّل مانعاً؛ لأنّ تشكيل الأحزاب والدخول فيها جائز، والحديث عن كون ذلك بدعة ناشئ عن عدم فهم معنى البدعة؛ فالبدعة ليست كل أمر أو فعل حادث، وإنما هي نسبة الأفعال والأقوال والمفاهيم إلى الدين دون حجة شرعية. أما ما كان من وسائل تنظيم

العمل أو غيرها من الوسائل فهي ليست من البدعة في شيء، فهي جائزة؛ لأصالة البراءة. على أنه يمكن أن يقال: إنّ مطلقات التعاون على البرّ والتقوى والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وتنظيم الأمر تدلّ على مطلوبة هذه الوسائل، ومنها: إنشاء التنظيمات والأحزاب، بصفتها مقدّمات لتلك الأعمال.

أما العنصر الأول فهو يشكّل محذوراً لا رادّ له. وبيان ذلك: إنه لو كان متاحاً للمسلمين تشكيل أحزاب إسلامية فعندها لا يجوز الدخول في تلك الأحزاب التي تتبنّى غير الإسلام، وإنما يجدر بهم تشكيل أحزاب إسلامية تعمل على تنظيم أوضاعهم وخدمة قضاياهم، ولا ريب أنّ انتظام عمل المسلمين من خلال الأطر المؤسسية، كالأحزاب أو الجمعيات والمؤسسات الإسلامية، هو من مصاديق التعاون على البرّ والعمل الصالح، كما قال تعالى: ﴿وَتَعَاوَنُوا عَلَى الْبِرِّ وَالتَّقْوَى﴾ [المائدة: ٢]. باختصار: لا يجوز الانضمام إلى أحزاب تتبنّى أفكاراً تنافي الإسلام، عقيدة أو شريعة، ومنها: الأحزاب العلمانية، التي ترفض دخالة الدين في التشريع والسياسة، مع وجود البديل الخالي من المحذور الشرعي.

أجل، إذا كان تشكيل أحزاب إسلامية غير متاح لهم، بناءً على ما هو معروف من أنّ قوانين تلك البلاد المنظّمة للعمل الحزبي هي قوانين تحظر في كثير من الأحيان تشكّل الأحزاب السياسية على أسس دينية، وتفرض قيامها على أسس علمانية، فما هو الموقف من الدخول في تلك الأحزاب، والانتساب إليها؟ وهل يجوز لهم الدخول فيها؟

يظهر من غير واحدٍ من الفقهاء^(١) أنّ ذلك غير جائز بالعنوان الأوّل؛ ولكن

(١) قال السيد السيستاني: «قد تقتضي رعاية المصالح العليا للمسلمين في البلدان غير الإسلامية الانتماء للأحزاب، والدخول في الوزارات، والمجالس النيابية، وعندئذٍ يجوز للمسلمين ذلك حسبما تقتضيه المصلحة، التي لا بد لتشخيصها من مراجعة الثقات من أهل الخبرة»، الفقه للمغربين، ص ١٦٩. وقال السيد فضل الله: «في الأصل لا يجوز للمسلم أن ينتمي إلى تجمعات أو أحزاب غير إسلامية»، ولكن إذا ارتأت الجماعات الإسلامية بعد دراسة أوضاع المسلمين واحتياجاتهم «أن دخول هذه الأحزاب يصب في صالح المصلحة الإسلامية

إذا دَعَتْ إلى ذلك المصلحة الإسلامية العليا جاز الدخول، ما دام أنَّ إيصال المرشحين في الانتخابات يكون من خلال الأحزاب، ما يعني أنَّ العزوف عن الأحزاب قد يفقد الجماعة المسلمة القدرة على التأثير.

تحقيق الموقف

أقول: إنَّ الانخراط في الحزب غير الإسلامي إذا كان يعني الموافقة على نظامه ورؤيته غير الإسلامية فهو غير جائز بالعنوان الأوَّل، كما هو واضح؛ لأنَّه لا يحقُّ للمسلم تبني غير الإسلام أو العمل له أو الترويج له. والكلام عينه نقوله في الترشُّح في الانتخابات، إذا كان يحتمُّ عليه الموافقة على النظام غير الإسلامي. ولكن عندما ننظر إلى المسألة من زاوية العنوان الثانوي، أعني حفظ مصالح المسلمين، فعندها يتغير الموقف الشرعي؛ فإذا كان ثمة مصلحة عالية تقتضي دخول المسلمين في هذا الحزب؛ ليكونوا مؤثِّرين في إنتاج السلطة، بما يسمح لهم بتحقيق شيءٍ من مطالبهم الدينية أو الاجتماعية أو غيرها، فعندها يمكن القول بأنه يجوز للأشخاص الذين يؤمن ويوثق^(١) بعدم انحرافهم الفكري في حال

العليا.. فيمكن في هذه الحالة دخول أشخاص في هذا الحزب أو ذاك، على أساس أن يكون دخولهم دخولاً سياسياً، بحيث يبقى الإنسان مع عقيدته والتزاماته. وفي هذا الإطار، ومن أجل المصلحة الإسلامية العليا، وبالعنوان الثانوي، يجوز ذلك، بل قد يجب ذلك»، جريدة السفير، التاريخ: ١٣ - ٢ - ٢٠٠٣، العدد ٩٤٢١، وراجع: الندوة، ج ١٣، ص ٦٣٦. وقال السيد كاظم الحائري: «لا بدَّ من المقايضة بين المصالح المحتملة - كالتّي أشرتُم إليها - والمفاسد المحتملة، كتقوِّي خطِّ منحرف بهذا الاشتراك أو الانتماء، وبما أنَّ الجواب الواحد العام لا يمكن تطبيقه على هذه المسألة فإنِّي أرى ربطها بالعالم الصالح المُشرف على أوضاعكم، فلا تنتموا ولا تشركوا إلاَّ بإجازةٍ خاصّة منه»، الفتاوى المنتخبة، ص ٣١٩.

(١) نبّه على هذا القيد السيد كاظم الحائري، فمنع من الدخول مع احتمال الانحراف، فضلاً عن الوثوق به، قال: «إنَّ الأمر يختلف باختلاف ما قد يترتّب على الاشتراك في بعض هذه الأمور من المفاسد، من قبيل: خطر احتمال أداء ذلك إلى انحراف المتّمي إلى الحزب المنحرف - مثلاً - ولو انحرافاً لا شعورياً وعن غير قصد، وما قد يترتّب على الاشتراك في ذلك من المصالح، كالمصالح التي أشرتُم إليها، فمع احتمال أداء ذلك إلى انحراف المشترك يحرم الاشتراك»،

الدخول أن ينتسبوا لهذا الحزب أو ذاك، بل ربما يتعين، ولا سيما أن الدخول في حدّ نفسه قد لا يترتب عليه مخالفة عملية، وإنما غايته حصول مخالفة التزامية، متأتية من التزام المسلم وانتمائه إلى حزبٍ يركز على قاعدة فكرية تصادم الشريعة الإسلامية. وهذه المخالفة يمكن التغلّب عليها بأن المنتسب للحزب يوطن النفس على عدم الأخذ بهذه القوانين عند توقيعه على الانتساب للحزب. وهذا يكون نظير ما قد يواجهه المسلم الذي تلجئه الحاجة للاقتراض من المصرف الربوي، حيث يفتيه بعض الفقهاء بالاقتراض، مع توطين النفس بعدم سداد القرض، إن استطاع إلى ذلك سبيلاً. نعم، المخالفة العملية إذا وقعت من المسلم في البلاد غير الإسلامية فإنما تأتي من جهة مخالفة النظام العلماني العام، باعتبار أن القوانين العلمانية المرتكزة على فصل الدين عن الدولة، وعلى مرجعية القوانين الوضعية القضائية، هي قوانين نافذة، قبل المسلم بها أو لم يقبل، فجميع الناس هناك خاضعون للنظام العلماني بمقرراته، فإذا كان ثمة مخالفة عملية فهي واقعة وت فرضها الضرورة المتأتية من قبل النظام، لا الأحزاب؛ فإنه لا مخالفة عملية شرعية تتأتى من قبل الأحزاب.

وهكذا اتضح أن الانخراط في العمل السياسي والحزبي والانتخابي، والدخول في سلك الدولة غير الإسلامية، تحكمه قواعد المصلحة العليا، وهو داخل فيما نسميه باب التزاحم، أو ما قد يصطلح عليه بفقّه الموازنات. ولا يخفى أن تشخيص المصالح والمفاسد في هذه الموارد لا يوكل إلى عامة المكلفين؛ ليجتهد كلُّ برأيه، ويحدّد مصلحة الوجود الإسلامي في تلك الديار، وإنما الذي يشخص ذلك هم أهل الرأي والفقّه والبصيرة. والطريقة العقلانية والمثلى والملائمة لأنظمة تلك البلاد هي أن يعمل المسلمون هناك على تأسيس هيئات وجمعيات تضم أهل

الفتاوى المنتخبة، ص ٣١٩. وطبيعي أن احتمال الانحراف إنما يكون مقتضياً للمنع إذا كان احتمالاً معتدلاً به، وإنما يجب الاعتناء بهذا الاحتمال بسبب أهمية المحتمل، وهو الانحراف.

الفهم والخبرة من ذوي الكفاءات والبصيرة في دينهم؛ لتكون هي الإطار الذي يسندون إليه دراسة الأمور، وتحديد الموقف في مثل هذه القضايا، وتشخيص ما هو نافع للمسلمين هناك وما هو ضارّ بمصالحهم. إنّ وجود هيئات إسلامية تضمّ نخباً واعية وبصيرة وحريصة على مصلحة المسلمين هو من الأمور الملحة للوجود الإسلامي في البلاد غير الإسلامية، وهي طريقة يزكّيها الشرع الحنيف؛ لأنها من مصاديق العمل بمبدأ الشورى؛ قال تعالى: ﴿وَأْمُرْهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾؛ وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «مَنْ اسْتَبَدَّ بِرَأْيِهِ هَلَكَ، وَمَنْ شَاوَرَ الرَّجَالَ شَارَكَهَا فِي عُقُولِهَا»^(١)؛ وعنه عليه السلام: «امْخَضُوا الرَّأْيَ مَخْضَ السَّقَاءِ يَنْتِجُ سَدِيدَ الْأَرَاءِ»^(٢).

بقي حكم دخول المسلم في جهاز الجيش أو الأمن أو ما إلى ذلك. وهذا ما سوف نبثّه في العنوان التالي.



(١) نهج البلاغة، ج ٤، ص ٤١.
 (٢) غرر الحكم ودرر الكلم، ص ١٥٨.

المحور الثالث

إمداد غير المسلمين
بالعلوم والخبرات
والقدرات العسكرية



وفيه مقامات:

المقام الأول: إمداد غير المسلمين بالسلاح

المقام الثاني: إمدادهم بوسائل الحماية (ما يكنّ)

المقام الثالث: الاشتراك معهم في الحرب

في علاقات التعاون العسكري بين المسلمين وغيرهم؛ تارة يكون المسلمون هم الذي يستفيدون من الآخر وقدراته وتجاربه؛ وأخرى يكون الأمر بالعكس. وعلى التقديرين، فعلاقات التعاون لها عدّة أشكال؛ فتارة يكون ثمة تحالف عسكري مع الآخر؛ وأخرى تبادل خبرات وتعليم وتعلّم؛ وثالثة تجارة سلاح مع الآخر (بيع وشراء)؛ ورابعة اشتراك في المعارك والحروب. أمّا التحالفات فقد قدمنا بيان حكمها في محور سابق، وذكرنا أنها جائزة من حيث المبدأ.

وأما الاشتراك مع المسلمين في المعارك فقد قدمنا بيان حكم اشتراك غير المسلم والاستعانة به في الحرب التي يخوضها المسلمون، وذلك في المحور المخصّص لدخول غير المسلمين في جهاز الدولة الإسلامية. وفي المحور عينه تحدّثنا عن مشروعية أخذ المسلمين للسلاح من الآخرين، بالشراء أو نحوه. وكذلك تحدّثنا عن مشروعية تعلّم العلوم العسكرية أو غيرها من غير المسلمين.

وفي هذا المحور سنبحث في حكم إعانة المسلم لغير المسلمين. وقد عرفت سابقاً أنّ إعانة الآخر ومساعدته إذا كانت في القضايا الإنسانية أو الشؤون السياسية أو الاقتصادية أو الصحيّة أو الزراعية أو نحوها فهي ليست محرّمة من حيث المبدأ وبالعنوان الأوّل، ما دام أنه ليس حربياً، وإنّما الكلام في إعانته في الحرب ومقدّماتها، كبيع السلاح والتجهيزات العسكرية وما إلى ذلك.

والكلام عن الإعانة في هذه المجالات تارة يقع عن حكم مساعدة غير المسلمين من قبل الجماعة أو الدولة المسلمة، دون الاشتراك معهم في الحرب؛ وأخرى من خلال الاشتراك معهم في الحرب؛ وهنا تارة يكون الاشتراك بدخول المسلم وانخراطه في الجيش غير الإسلامي، كما لو كان المسلم مواطناً في دولة غير إسلامية؛ وتارة أخرى يكون الاشتراك مع بقاء المسلم على استقلاله عن الآخر،

وعدم تبعيته له في إدارة المعركة، كما لو كان ثمة عدو مشترك يقاتلانه معاً، ولكن كلٌّ على حدة.

المقام الأول

إمداد غير المسلمين بالسلح

إنّ مقاربتنا لهذه المسألة ستكون من خلال المراحل التالية:

١. أقوال الفقهاء

أولاً: فقهاء الشيعة

قال الشيخ في النهاية: «وبيع السلاح لسائر الكفار وأعداء الدين حرام. وكذلك عمله لهم، والتكسب بذلك. ومعونتهم على قتال المسلمين، وأخذ الأجرة على ذلك، حرام.. ولا بأس ببيع ما يكنّ من آلة السلاح لأهل الكفر، مثل: الدروع والخفاف. وتجنب ذلك أفضل على كلّ حال»^(١).

وفي السرائر: «وعمل السلاح مساعدة ومعونة لأعداء الدين، وبيعه لهم إذا كانت الحرب قائمة بيننا وبينهم، فإذا لم يكن ذلك، وكان زمان هدنة، فلا بأس بحمله إليهم، وبيعه عليهم، على ما روي في الأخبار عن الأئمة الأطهار عليهم السلام»^(٢).

وقال ابن سعيد: «ولا يجوز بيع السلاح لمحاربي المسلمين حال الحرب»^(٣).

وقال العلامة الحلي: «يحرم بيع السلاح لأعداء الدين، وعمله لهم، عند قيام الحرب وعدم الهدنة، ويجوز بيع ما يكنّ من السلاح، كالدرع والخفاف. ولا فرق في التحريم بين جميع آلات الحرب، ولا بين إسلام العدو وكفره»^(٤).

وقال العلامة أيضاً: «قال الشيخان: يحرم بيع السلاح لأعداء الدين، وعمله لمعونتهم. وبه قال أبو الصلاح، وسلاح. وقال ابن إدريس: يحرم عمل السلاح

(١) النهاية في مجر الفقه والفتاوى، ص ٣٦٥.

(٢) السرائر، ج ٢، ص ٢١٧.

(٣) الجامع للشرائع، ص ٢٥٢.

(٤) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ٢٥٩.

مساعدة ومعونة لأعداء الدين، وبيعه لهم، إذا كانت الحرب قائمة بيننا وبينهم؛ فإذا لم يكن ذلك، وكان زمان هدنة، فلا بأس بحمله إليهم، وبيعه عليهم، على ما رُوي في الأخبار عن الأئمة الأطهار^(١).

والخلاصة: يوجد اتجاهان عند فقهاء الإمامية في مسألة بيع السلاح من أعداء الدين من غير المسلمين:

الأول: المنع المطلق. وهو الظاهر من كثير من الفقهاء، ونسبه العلامة إلى الشيخين وأبي الصلاح وسالار.

الثاني: المنع في حال الحرب، دون حال الهدنة. وهو ما عليه ابن إدريس، وابن سعيد، وقال العلامة^(٢) والشهيد^(٣): إن الأخبار تدلّ على هذا الاتجاه. بل إن كلام الشيخ المفيد في المقنعة أقرب إلى هذا الاتجاه، قال: «وبيع السلاح لأعداء الدين حرام، وعمله لمعونتهم على قتال المسلمين»^(٤)؛ فإنه وإن أُطلق في صدر كلامه حرمة البيع، لكنه في مسألة العمل بعدها قيّد الحرمة بكون ذلك لمعونتهم على قتال المسلمين. ويستفاد من بعض هذه الكلمات أن مناط المنع يدور مدار تقويّ المشركين على المسلمين. وهذا كلام سنرى صحّته فيما يأتي.

ثانياً: فقهاء السنة

روى ابن أبي شيبه قال: حدّثنا عبد الرحيم بن سليمان، عن أشعث، عن الحسن قال: «لا يحلّ لمسلم أن يحمل إلى عدوّ المسلمين طعاماً، ولا سلاحاً، يقوّيهم به على المسلمين؛ فمَنْ فعل ذلك فهو فاسق»^(٥).

قال الكاساني: «ليس للتاجر أن يحمل إلى دار الحرب ما يستعين به أهل

(١) مختلف الشيعة، ج ٥، ص ٩.

(٢) قال: «ودلالة هذه الأحاديث على ما ذهب إليه ابن إدريس أقوى»، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٩.

(٣) الدروس الشرعية، ج ٣، ص ١٦٧.

(٤) المقنعة، ص ٥٨٨.

(٥) المصنف، ج ٧، ص ٦٨٦.

الحرب على الحرب، من الأسلحة والخيول والرقيق من أهل الذمة وكل ما يستعان به في الحرب؛ لأن فيه إمدادهم وإعانتهم على حرب المسلمين؛ قال الله سبحانه وتعالى: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢]، فلا يُمكن من الحمل. وكذا الحربي إذا دخل دار الإسلام لا يُمكن من أن يشتري السلاح، ولو اشترى لا يُمكن من أن يدخله دار الحرب؛ لما قلنا^(١).

وقال ابن عبد البر، في الحديث عن المستأمن: «ويمنعون من شراء كل شيء فيه قوة لهم على المسلمين، من السلاح والخيول والسروج والنفط والحديد الذي يعمل منه السلاح وكل ما كان عدة من عدد الحرب»^(٢).

وفي الموسوعة الفقهية (الكويتية): «لَا يَجُوزُ إِمْدَادُ الْمُحَارِبِينَ بِمَا يُقَوِّيهِمْ، مِنَ السَّلَاحِ وَالْأَلَاتِ وَالْمَوَادِّ الَّتِي يُصْنَعُ مِنْهَا السَّلَاحُ؛ كَمَا لَا يَجُوزُ السَّمَاخُ بِالْإِتِّجَارِ بِالْمَحْظُورَاتِ الشَّرْعِيَّةِ، كَالْخُمُورِ وَالْخَنَازِيرِ وَسَائِرِ الْمُنْكَرَاتِ؛ لِأَنَّهَا مَفَاسِدُ مُمْنُوعَةٌ شَرْعًا»^(٣).

٢. المسألة في الأخبار

يوجد مجموعتان من الأخبار:

المجموعة الأولى: ما ورد في الآخر الديني. والروايات هنا تمنع البيع، دون تفصيل بين قيام الحرب أو عدم قيامها:

الرواية الأولى: ما رواه علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «وسألته عن حمل المسلمين إلى المشركين التجارة؟ قال: إذا لم يحملوا سلاحًا فلا بأس»^(٤). وهي صحيحة. وقد دلت بمفهومها على أن حمل السلاح إليهم غير جائز. وقد يقال: إنها مطلقة من جهة قيام الحرب أو وجود الهدنة معهم، وإن كان

(١) بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٠٢.

(٢) الكافي، ص ٢١٨.

(٣) الموسوعة الفقهية (الكويتية)، ج ٧، ص ١١٢.

(٤) قرب الإسناد، ص ٢٦٤، ومسائل علي بن جعفر، ص ١٧٦، ورواه في وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٠٣، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٦.

فرض التجارة معهم مشعراً بعدم وجود حرب.

الرواية الثانية: ما رواه الصدوق، بإسناده عن حماد بن عمرو؛ وأنس بن محمد، عن أبيه، جميعاً، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام - في وصية النبي صلى الله عليه وآله - قال: «يا علي، كفر بالله العظيم من هذه الأمة عشرة: القتات - إلى أن قال: - وبائع السلاح من أهل الحرب»^(١). والرواية ضعيفة؛ لجهالة حماد بن عمرو وأنس بن محمد وأبيه.

المجموعة الثانية: ما ورد في الحرب الداخلية (الآخر المذهبي). والأخبار الواردة في هذا المجال على صنفين:

الصنف الأول: ما دلّ على الجواز مطلقاً، ومن ذلك: ما رواه الشيخ الطوسي، بإسناده عن محمد بن أحمد بن يحيى، عن محمد بن عيسى، عن أبي القاسم الصيقل قال: «كتبْتُ إليه: إني رجلٌ صيقل، أشتري السيوف وأبيعها من السلطان، أجاز لي بيعها؟ فكتب عليه السلام: لا بأس به»^(٢). وأبو القاسم الصيقل مجهولٌ، والصيقل هي مهنته، ولذا نراه فيما بلغنا من رواياته يسأل عن عمل السيف بجلود السمك^(٣)، أو بجلود الميتة^(٤). على أن الرواية تحمل الإضمار، كما يلاحظ في صدرها، إلا أن يستظهر أن جملة: «عليه السلام» في الجواب هي من كلام الصيقل راوي الخبر^(٥)، وهي جملةٌ تستخدم في الحديث عن الإمام المعصوم، وعندها لا يضرّ إضمار اسمه عليه السلام. لكن الجملة المذكورة لم ترد في الوسائل^(٦).

الصنف الثاني: ما دلّ على التفصيل بين حالة قيام الحرب فلا يجوز، وبين حالة الهدنة فيجوز. وما ورد في ذلك:

(١) الخصال، ص ٤٥١، ورواه بالسند عينه في من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٥٦.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٨٢.

(٣) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٧١.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٤٠٧.

(٥) كما ورد ذلك في المصدر، وفي الوافي، ج ١٧، ص ١٧٥.

(٦) وسائل الشريعة، ج ١٧، ص ١٠٣، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٥.

الرواية الأولى: الكليني، عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ سَيْفِ بْنِ عَمِيرَةَ، عَنْ أَبِي بَكْرِ الْحَضْرَمِيِّ قَالَ: «دَخَلْنَا عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، فَقَالَ لَهُ حَكَمُ السَّرَّاجِ: مَا تَرَى فِي مَنْ يَحْمِلُ السَّرُوجَ إِلَى الشَّامِ وَأَدَاتِهَا؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ، أَنْتُمْ الْيَوْمَ بِمَنْزِلَةِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله. إِنَّكُمْ فِي هُدًى؛ فَإِذَا كَانَتِ الْمُبَايَنَةُ حَرَمَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَحْمِلُوا إِلَيْهِمُ السَّرُوجَ وَالسَّلَاحَ»^(١). ورواها الشيخ في التهذيب^(٢).

والرواية ضعيفة السند؛ لأن أبا بكر الحضرمي لا توثيق له، وإن وثقه السيد الخوئي على مبناه القديم في وثاقة رجال كامل الزيارات^(٣).

الرواية الثانية: الكليني، عن أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ ابْنِ مَحْبُوبٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ رَبَاطٍ، عَنْ أَبِي سَارَةَ، عَنْ هِنْدِ السَّرَّاجِ قَالَ: قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: «أَصْلَحَكَ اللَّهُ، إِنِّي كُنْتُ أَحْمِلُ السَّلَاحَ إِلَى أَهْلِ الشَّامِ، فَأَبِيعُهُ مِنْهُمْ، فَلَمَّا أَنْ عَرَّفَنِي اللَّهُ هَذَا الْأَمْرَ ضِقْتُ بِذَلِكَ، وَقُلْتُ: لَا أَحْمِلُ إِلَى أَعْدَاءِ اللَّهِ، فَقَالَ: أَحْمِلْ إِلَيْهِمْ؛ فَإِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ بِهِمْ عَدُوَّنَا وَعَدُوَّكُمْ، يَغْنِي الرُّومَ، وَبِعُهُمْ؛ فَإِذَا كَانَتِ الْحَرْبُ بَيْنَنَا فَلَا تَحْمِلُوا، فَمَنْ حَمَلَ إِلَى عَدُوَّنَا سِلَاحًا يَسْتَعِينُونَ بِهِ عَلَيْنَا فَهُوَ مُشْرِكٌ»^(٤).

والرواية ضعيفة السند؛ لجهالة أبي سارة وهند السراج.

الرواية الثالثة: الكليني، عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الْبَرْقِيِّ، عَنْ السَّرَّادِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «قُلْتُ لَهُ: إِنِّي أَبِيعُ السَّلَاحَ، قَالَ: لَا تَبِعْهُ فِي فِتْنَةٍ»^(٥).

أقول: في السند مشكلتان:

(١) الكافي، ج ٥، ص ١١٢.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٥٤.

(٣) كما صرح في تقارير درسه، كتاب الصلاة، ج ١، ص ٤٣٢، وفي معجم رجال الحديث، ج ١١، ص ٣١٨.

(٤) الكافي، ج ٥، ص ١١٢.

(٥) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١١٣، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٥٤، والاستبصار، ج ٣، ص ٥٧.

الأولى: تحديد اسم الراوي الأخير؛ ففي الوسائل: «السراج». وهو مجهول؛ بينما في الكافي والتهذيبين والوافي^(١) ورد بلفظ «السرد»؛ «فإن أريد به الحسن بن محبوب فهو لا يمكن أن يروي عن أبي عبد الله عليه السلام إلا بواسطة؛ وإن أريد به غيره فهو مجهول»^(٢).

الثانية: جاء السند في الاستبصار هكذا: «عن السرد، عن رجل، عن أبي عبد الله عليه السلام»^(٣). فالرواية على هذا مرسلّة. وقد رجّح صاحب الوافي رواية الاستبصار؛ «لأن السرد لا يروي عنه عليه السلام بلا واسطة»^(٤). وكلامه متين؛ فلدى مراجعة عشرات الروايات في الوافي وجدنا أن السرد يروي عن أبي عبد الله عليه السلام بواسطة أو واسطتين، ولم نجد له رواية عن أبي عبد الله عليه السلام بلا واسطة، سوى هذه الرواية.

ثم إنَّ الفتنة هي الحرب بين طرفين لا يعرف المحقّ منها من المبطل؛ وأما إذا عرف الطرف المحقّ من المبطل فيجوز، بل قد يجب، دعم المحقّ ومساندته؛ لأنّ هذا ليس من الفتنة. واستطرادًا لا بأس أن نشير إلى أن من أسوأ تفسيرات وتطبيقات الفتنة تطبيقها على حرب علي عليه السلام مع خصومه؛ فإنّ هذا من الخطأ الكبير؛ لأنّ عليًا عليه السلام - كما قال رسول الله ﷺ - مع الحقّ، والحقّ معه، يدور معه كيفما دار^(٥). وبالتالي فمعركته مع خصومه ليست من الفتنة التي أمر المسلم أن يكون فيها كابن لبون، لا ظهر فيركب، ولا ضرع فيحلب، كما قال علي عليه السلام نفسه^(٦).

وبناءً على ذلك فالرواية ناظرة إلى ترك مساعدة إحدى الفرقتين في أجواء

(١) الوافي، ج ١٧، ص ١٧٥.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٣٩٤.

(٣) الاستبصار، ج ٣، ص ٥٧.

(٤) الوافي، ج ١٧، ص ١٧٥.

(٥) انظر: مجمع الزوائد، للهيتمي، ج ٧، ص ٢٣٥، والخصال، ص ٤٩٧.

(٦) نهج البلاغة، ج ٤، ص ٣.

الفتنة. والنهي عن القتل يعني أنَّهما محكومتان بحقن الدم. وسيأتي أنَّ هذا لا يختص بالفرق المسلمة؛ فربما تكون الفرقة مسلمة، لكنها باغية، فيجوز قتلها ودعم مَنْ يقاتلها؛ وقد تكون غير مسلمة، لكنها محقونة الدم؛ لكونها معاهدة مثلاً.

٣. وجهان فقهيان في الجمع بين الأخبار

ثم إنه قد برز في كيفية الجمع بين الأخبار المتقدمة وجهان:

الوجه الأول: ما ذهب إليه بعض الفقهاء، ومنهم: الشيخ الأنصاري^(١)، من عدّ الروايات الواردة في الآخر الديني وفي الآخر المذهبي من باب واحد؛ فإن الاختلاف الديني لا يؤثر في المقام على وحدة الموضوع؛ بسبب كون الفريقين معادين للخط الإسلامي المحقّ. وهذا الرأي هو الظاهر أيضاً من الشيخ الحرّ؛ حيث أدرج الروايات جميعاً في باب واحد يحمل عنوان: «باب تحريم بيع السلاح والسروج لأعداء الدين في حال الحرب خاصّة»^(٢). وبناءً على ذلك يبرز أماننا نحو من التعارض بين الروايات المطلقة منعاً أو جوازاً، والروايات المفصلة في بيع السلاح من الفئة الضالّة بين حالتي الهدنة والحرب. وحيث إن المعارضة هي بالإطلاق والتقييد كانت النتيجة عند الشيخ هي التفصيل بين قيام الحرب وعدم قيامها؛ ففي حال قيامها لا يجوز بيع السلاح، أكانت الحرب مع عدو مسلم أو غير مسلم؛ وأما في حال المهادنة فيجوز البيع. وبعبارة أخرى: إنّنا أمام ثلاث طوائف من الأخبار: الأولى: ما دلّ على جواز بيع السلاح من أعداء الدين مطلقاً، كرواية الرجل الصيقل؛ الثانية: ما دلّ على حرمة بيعه منهم مطلقاً، كخبر علي بن جعفر وخبر وصية النبي ﷺ لعليّ عليه السلام؛ الثالثة: ما دلّ على جواز بيعه في حال الهدنة، دون غيرها، كخبري الحضرمي وهند السراج. والجمع بين الطائفتين الأولى والثانية هو بحمل الأولى على حال الهدنة، والثانية على حال الحرب،

(١) المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١٤٨.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٠١، الباب ٨ من أبواب ما يكتسب به.

والطائفة الثالثة هي شاهدٌ هذا الجمع.

الوجه الثاني: ما ذهب إليه فريق آخر، من رفض اعتبار إحدى المجموعتين معارضة للأخرى؛ لأنّ موردهما ليس واحداً، والمسلمون لا يقاسون بغيرهم. فالطائفة المفصلة موردها هو الجماعة الضالة من المسلمين؛ بينما الروايات المطلقة واردة في الحربي غير المسلم، فيلتزم بحرمة بيع السلاح من المشركين مطلقاً، ويفصل في بيعه من الجماعة الضالة المحاربة لأهل الحق.

وإلى هذا الوجه ذهب السيد الخوئي^(١)؛ حيث قال، معترضاً على الشيخ الأنصاري: «إنّ ما جعله وجهاً للجمع بين المطلقات لا يصلح لذلك؛ فإنّ مورده هم الجائرون من سلاطين الإسلام، كما دلّ عليه السؤال في روايتي الحضرمي وهند السراج عن حمل السلاح إلى أهل الشام..؛ إذ لا شبهة في إسلامهم في ذلك الزمان، وإن كانوا مخالفين، فتكون الطائفة الأولى المفصلة بين الهدنة وقيام الحرب مختصة بغير الكفار من المخالفين، فلا يجوز بيعه منهم عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة. وأمّا في غير تلك الحالة فلا شبهة في جوازه، خصوصاً عند حربهم مع الكفار؛ لأنّ الله يدفع بهم أعداءه. وأمّا المطلقات فأجنبية عن الطائفة المفصلة؛ لاختصاصها بالمحاربين من الكفار والمشركين»^(٢).

ويتفق الوجهان على أنه في حال الحرب مع أهل العدل لا يجوز البيع، لا للفئة الضالة، ولا للفئة الكافرة. وإنّما تظهر الثمرة بينهما في حال الهدنة؛ فعلى الوجه الأول يجوز البيع ولو من المشركين؛ وأمّا على الوجه الثاني فلا يجوز البيع للمشركين، ويجوز للفئة الضالة.

أقول: لنا تعليقان:

التعليق الأول: إنّ الجمع بين الأخبار بما ذكره الشيخ الأنصاري أو السيد

(١) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٢٩٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٢٩٥.

الخنوي هو فرع تكافؤ الأخبار سنداً؛ إذ الضعيف لا يكافئ الصحيح. وقد لاحظنا أنّ الأخبار برمتها لا تصحّ سنداً، باستثناء رواية واحدة مانعة واردة في أهل الشرك، وهي: رواية علي بن جعفر، التي دلّت بمفهومها على ثبوت البأس في البيع. وتؤيّد الرواية الثانية من المجموعة الأولى المتقدمة.

التعليق الثاني: لو تنزلنا وفرضنا صحّة الأخبار الواردة في الآخر المذهبيّ أيضاً فيمكن عندها ترجيح النتيجة التي وصل إليها الشيخ الأنصاري؛ ليس من باب إلحاق المشرك بالمسلم في التفصيل؛ بل لأنه لا وجه للإطلاق في روايات المشرك (المجموعة الثانية). والوجه في ذلك أنّ في الروايات قرائن تؤيّد ذلك:

منها: ما جاء في الصنف الثاني من المجموعة الثانية، وتحديدًا في رواية أبي بكر الحضرمي، قال عليه السلام: «لَا بَأْسَ، أَنْتُمْ الْيَوْمَ بِمَنْزِلَةِ أَصْحَابِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ. إِنَّكُمْ فِي هَذَنِي؛ فَإِذَا كَانَتِ الْمُبَايَنَةُ حَرَمَ عَلَيْكُمْ أَنْ تَحْمِلُوا إِلَيْهِمُ السُّرُوحَ وَالسَّلَاحَ». فلاحظ كيف شبّه حالهم بحال أصحاب النبي ﷺ، مع أنّ معركة أصحابه رضي الله عنهم مع المشركين.

ومنها: ما جاء في المجموعة الأولى؛ فإنه لا يبعد عدم ثبوت الإطلاق فيها، ونظرها في المنع عن البيع إلى حالة الحرب مع أهل الشرك. والقرينة على ذلك: أولاً: إنّ حالة المسلمين مع غيرهم في تلك المرحلة من زمن الإمام الصادق عليه السلام كانت حالة حربٍ في كثير من الأحيان^(١). وقد جاءت الإشارة إلى ذلك أيضاً في رواية هند السراج (من روايات المجموعة الثانية)؛ حيث قال عليه السلام، في تعليل جواز بيع السلاح من أهل الشام: «فَإِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ بِهِمْ عَدُوَّنَا وَعَدُوَّكُمْ، يَعْنِي الرُّومَ»، في إشارة إلى المعركة التي كانت مفتوحة وقائمة في كثير من الأحيان بينهم وبين أهل الروم.

ثانياً: إن قوله ﷺ في وصيّته لعلي عليه السلام: «وبائع السلاح من أهل الحرب» ناظرٌ إلى مَنْ كانوا في حالة حرب مع المسلمين، إما حرب فعلية أو أنهم كانوا في وضعيّة

(١) وقد نبّه إلى ذلك الشيخ المنتظري في دراسات في المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٣٩٢.

الحرب، وهي حالة الهدنة المؤقتة أو الهدنة العملية غير المستندة إلى اتفاقية، كما ذكرنا في محلّه؛ وأمّا الذين تحكم العلاقة معهم اتفاقية سلام دائم أو المحايدون والمسالون لنا فلا يصدق عليهم أنّهم أهل الحرب.

ومنها: ما سيأتي من أنّ المسألة بعيدة عن التعبد المحض، كما لا يخفى. فلا وجه ليقال: إن إمداد غير المسلم بالسلاح قبيح، ولو كان ذلك لا يشكّل خطراً علينا، أو كان لنا مصلحة في تزويده بالسلاح؛ لوقوفه في وجه عدو مشترك. وعليه، يكون الملاك الذي يحكم هذه المسألة هو الحفاظ على قوّة المسلمين في موازين القوى، والابتعاد عما يؤثر ويسهم في إضعاف الجماعة المحقّة، أكان الطرف الآخر طرفاً داخلياً أو خارجياً.

هذا، وقد نقل عن حواشي الشهيد: «أنّ بيع السلاح حرام مطلقاً، في حال الحرب والصلح والهدنة؛ لأنّ فيه تقوية الكافر على المسلم، فلا يجوز على كلّ حال»^(١). وردّه الشيخ الأنصاري بأنّه «شبه الاجتهاد في مقابل النصّ، مع ضعف دليله»^(٢). واعترضه السيد الخوئي، منتصراً للشهيد بالقول: إنّ ما ذكره ليس اجتهاداً في مقابل النصّ أبداً؛ لأنّ النصّ المانع من بيع السلاح من الكافر مطلق، ولا يعارضه النصّ المفصّل؛ لأنه مختصّ بالفئة الضالة.

ولكنّك عرفت أنّ ما ذكره الشيخ الأنصاري قريب، وأنّ ردّ السيد الخوئي عليه لا يصحّ؛ لأننا ذكرنا قرائن من الروايات على أنّ حكم الحاليتين واحد. وسيأتي مزيد من التوضيح لهذه المسألة.

٤. مقارنة المسألة وفق القواعد الفقهية

ولو أننا قاربنا المسألة وفق ما تقتضيه القواعد العامة للشريعة فيمكننا أن نذكر عدّة وجوه تمكّننا من استجلاء الحكم الشرعي:

الوجه الأول: إنّ إمدادهم بالسلاح، بيعاً أو هبةً، هو من التعاون على الإثم،

(١) نقله عنه في مفتاح الكرامة، ج ١٢، ص ١٦٦.

(٢) المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١٤٩.

وهو منهجيّ عنه في الآية. وعلى ذلك استند الكاساني في «بدائع الصنائع»، كما تقدم في كلامه. وقال السيد اليزدي: «ولا يبعد دعوى أنّ هذا القسم أيضًا داخل تحت الإعانة على الإثم، بناءً على عدم اعتبار القصد فيها، وجعل المدار فيها الصدق العرفي؛ فإنّ الصدق حاصلٌ في المقام، وإن لم يعلم بصرف خصوص هذا في المحرّم. ويمكن استظهار هذا من عبارة الشرائع»^(١).

وما ذكره السيد اليزدي من عدم تقوّم مفهوم الإعانة على الإثم بالقصد صحيح؛ فهذا العنوان - على الصحيح - ليس من العناوين القصديّة؛ على أنّ روايات المسألة مطلقة كما تقدّم، وتقتضي المنع، قصّد البائع أو لم يقصد.

ولكن الاعتراض الذي يرد هنا:

أولاً: إنّ كبرى حرمة الإعانة غير ثابتة، وإنما الذي يحرم هو التعاون، كما ذكر السيد الخوئي^(٢)، ووافقناه على ذلك. ومعلوم أنّ إمدادهم بالسلاح هو من الإعانة، وقاعدة الإعانة على الإثم ليست تامّة. أجل، تمت حرمة التعاون على الإثم، ولا ملازمة بين حرمة التعاون وحرمة الإعانة، كما مرّ. أجل، لو كان إمدادهم بالسلاح هو إعانة لهم على الظلم، كما لو كانوا يستخدمون السلاح في قتل الأبرياء، فلا ريب في حرمة الإعانة على الظلم.

ثانياً: إنّ إمدادهم بالسلاح قد لا يكون إعانة على الإثم، كما لو كان الإمداد لجماعة معاهدة لنا، وهم بصدد ردّ عدوان جماعة طاغية عليهم، فإمدادهم والحال هذه بالسلاح ليس إعانة على الإثم.

الوجه الثاني: إنّ إباحة إمدادهم بالسلاح يلزم منه نقض الغرض. وبيان ذلك: إنّ الله تعالى قد أمر بإعداد القوة لقتالهم في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَءَاخِرِينَ

(١) حاشية المكاسب، للسيد اليزدي، ج ١، ص ٧٠، تحقيق: الشيخ عباس القطيفي.

(٢) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٢٩٦.

مِنْ دُونِهِمْ لَا نَعْلَمُونَهُمُ اللَّهُ يَعْلَمُهُمْ وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تُظْلَمُونَ ﴿٦٠﴾ [الأنفال: ٦٠]، فيكون في بيع الأسلحة إليهم «ولو في حال الهدنة نقض للغرض، فلا يجوز»^(١).

ويرده: إن إعداد المسلمين للقوة والتسلح بأدواتها وعناصرها أمرٌ مطلوب دون شك. وهو مبدأ ثابت على كل حال، لكنه لا ينافي جواز إمداد غير المسلمين بالسلح، في بعض الحالات، كما لو فرض أن جماعة من غير المسلمين كانت في حالة حربٍ مع عدوٍّ مشترك، وهذا العدو يشكل تهديدًا للمسلمين؛ وكذا لو فرض أن نوعية السلح كانت من جيلٍ قديم لا يضر إمدادهم به مطلقًا باختلال التوازن، أو أخذ المسلمون في مقابله ما هم بأمس الحاجة إليه، من سلحٍ أو تقنية أو مواد ضرورية. فأين نقض الغرض هنا في بيع السلح منهم؟! أو مواد ضرورية.

الوجه الثالث: إن فعل كل ما يؤدي إلى «تقوي الكفر ووهن الحق» هو أمر محرّم، كما ذكر السيد اليزدي في حاشيته على المكاسب^(٢)، معتبرًا أن قاعدة «حرمة تقوية الكفر يدل عليها العقل والنقل؛ فإن المستفاد من خبر «تحف العقول» حرمة ذلك مطلقًا؛ لقوله عليه السلام: «أو يقوى به الكفر والشرك»^(٣). وإمدادهم بالسلح والقدرات العسكرية هو مما يقوي الكفر ويضعف الحق.

أقول: تارة يقال: إن في إعطائهم السلح تقوية للكفر، كما هو ظاهر كلام السيد اليزدي؛ وأخرى: إن فيه تقوية لأهل الكفر، وربما كان نظر السيد إليه بحذف المضاف. وعلى التقديرين فالاستدلال ضعيف؛ أمّا تقوية الكفر نفسه فهي مرفوضة دون شك؛ لأن علينا إضعاف الكفر، ولكن إضعاف الكفر يكون بإضعاف منطقته، ودحض حججه، وردّ شبهاته، وأما إضعافه بترك إمداد أهله بالسلح فليس بمتلازمين، لا عقلاً ولا عرفاً، بل قد يكون امتلاكهم السلح سبباً

(١) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٢٩٥.

(٢) حاشية المكاسب، للسيد اليزدي، ج ١، ص ٧٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٧٦.

لطغيانهم، وهو مدعاة تنفر منهم ومن معتقداتهم وأفكارهم. فدعوى أن إضعاف أهل الكفر يعني إضعاف الكفر نفسه ليست تامةً على إطلاقها، فكُم من الأفكار بقيت حاضرةً رغم ضعف أهلها واضطهادهم؟! ومدرسة التشيع هي أوضح مثال على ذلك. اللهم إلا إذا أريد إفناء الكفر بإفناء أهله وإبادتهم، أو إكراههم على ترك الكفر واعتناق الإسلام. ولكن هذا الطريق غير مسموح بها في شرعنا، لا أقل بالنسبة إلى أهل الكتاب؛ وأما تقوية أهل الكفر (مقصودهم بأهل الكفر كل من ليس مسلماً) فلا يمكن الحكم بحرمتها على إطلاقها، ما داموا غير ظالمين، ولا معتدين، ولا محاربين للمسلمين، بل قد تكون تقويتهم ودعمهم سبباً لدرء جماعة تعادي المسلمين، ودفع شرّها عنهم، أو سبباً لتأليف قلوبهم، ولذا جاز إعطاؤهم المال من سهم المؤلفة قلوبهم. ومنه تعرف أن عنوان بيع السلاح من المحاربين هو التعبير الأكثر دلالةً على المطلوب، وليس عنوان بيع السلاح من أهل الكفر.

وعلى ضوء ما تقدّم يتّضح الرأي الأقرب في المسألة، وخلاصته: إن من المبادئ الإسلامية العليا المستفادة من النصوص: ضرورة أن يكون للإسلام كيانٌ قويٌّ مقتدر، يحميه من الخضوع والرضوخ لضغط وتهديدات الآخرين وابتزازهم وعدوانيتهم. والقوة تعتمد على عدة عناصر، ومنها: العنصر العسكري. والمسلمون مسؤولون عن حفظ هذا الاقتدار، ومنوعون من فعل أي عمل يمسّ به، ويضعف كيانهم، ويبدّد عناصر قوتهم. والمسألة - كما عرفت - ليست من المسائل التعبدية، وإنما تتصل بموازين القوى السياسية والعسكرية والأمنية التي تحكم علاقة المسلمين بغيرهم من الدول. وما كان كذلك فيحكمه مبدأ حماية مصالح المسلمين، وعدم تقوية غيرهم عليهم. ولا ريب أن اقتدار المسلمين العسكري أمرٌ مطلوب، وهو من الأمور التي لا ريب فيها، بل إن من مصلحة المسلمين أن يبقى لهم تفوّق عسكري على غيرهم، ولهذا تحرص الدول اليوم على أن يكون لها تفوّق على غيرها، فتحتكر لنفسها بعض أنواع السلاح، ولا تعطيه حتى لحلفائها. وفي هذا الإطار والسياق تدرج قضية بيع السلاح من أعداء

الدين؛ فكلّ عمل يؤدي إلى تقوية الآخرين على حساب المسلمين والمؤمنين هو أمرٌ مرفوض رفضاً قاطعاً؛ وأما إذا كانت المساعدة العسكرية أو غيرها لا تؤدي إلى هذه النتيجة فلا تكون مبعوضة للشارع، كما لو كان السلاح الذي يباع لهم من النوع العادي، الذي يمكن تحصيله من أي مصدرٍ آخر، فليس ثمة ما يمنع من بيعهم إياه بصورةٍ مطلقة، ولا سيما إذا كانوا في حالة حربٍ مع جماعةٍ تعادينا وتحاربنا، بحيث يكون في إضعافها وإشغالها مصلحةٌ لنا، فكما جاز بيع الفئة الضالة إذا كانت تحارب عدوًّا خارجيًّا فليجُزَّ بيع الجماعة غير المسلمة في الفرض المذكور أيضًا.

وبناءً على ما تقدّم يتّضح أنّه لا يسعنا إعطاء رأي باتّ وكيّ بحرمه بيع السلاح من غير المسلمين مطلقاً؛ لأن هذا قد يكون مخالفاً لمصلحة المؤمنين. ومما ذكرناه اتّضحت الأمور التالية:

أولاً: إنّ إمداد غير المسلمين بالسلاح إذا لم يكن يشكل خطراً على المسلمين فلا مانع منه، كما لو كانت بعض الجماعات أو الأحزاب غير الإسلامية تحمل قضايا الأمة، وتدافع عنها؛ أو فرض أنّ السلاح يبيع لجماعةٍ بعيدة عن أماكن المسلمين وبلدانهم بعددٍ يحول دون تمكّنها من الاستفادة منه في حرب المسلمين؛ وهكذا لو أريد بيعه أو منحه لجماعةٍ مستضعفة من غير المسلمين تقف في وجه ظالمٍ أو طاغيةٍ يعتدي عليها.

ثانياً: إنّ المسألة لا تدور مدار عنوان ما يكون سلاحاً، بل مدار ما يشكل خطراً على المسلمين. فالسيوف والرماح كانت أسلحةً، ولكنها لم تعدّ سلاحاً في حروب اليوم، فلا يكون في إمدادهم بها ما يشكل خطراً على المسلمين، فلو أرادوا شراءها لغرضٍ معين، كوضعها في المتاحف أو غيره، جاز بيعها^(١). كما أنّ بعض

(١) كما ذكر السيد الخميني، قال: «فالمراد من السلاح في موضوع البحث سلاح اليوم، أي الذي يستعمل في الحروب، لا ما انقرضت أيامه وخرج عن الاستعمال فيها، فإن أراد بعض أعداء الدين وأهل الحرب حفظ الأسلحة القديمة؛ لقدمتها وكونها عتيقة، لا مانع من بيعها،

التقنيات والبرامج المعاصرة هي أخطر من السلاح؛ لأنها تمكّنهم من تصنيع السلاح وإيذاء المسلمين وإضعافهم، فيحرم بيعها بطريق أولى، مع عدم صدق عنوان السلاح عليها.

ثالثاً: إنّ المسألة لا تدور مدار عنوان من ليس مسلماً أو عنوان الكافرين أو مَنْ أَسْمَوْهُمْ بـ «أعداء الدين» إنّ لم يكونوا محاربين؛ فقد يكون هناك أشخاص هم من أعداء الدين، ولكنهم يتحرّكون تحت سلطة الدولة الإسلامية وبأوامرها، فلا مانع من بيعهم السلاح والحال هذه^(١).

رابعاً: إنه لا وجه للتفريق بين الفئتين الضالة والكافرة فيما نحن فيه، وإن وجد بينهما فوارق كثيرة من جوانب أخرى. وبناء عليه، فما ذكره بعض الفقهاء من أنه يجوز بيع السلاح من الفئة الضالة في حال الهدنة لا يصحّ على إطلاقه. نعم، يجوز بيعه إذا لم يُردّ استخدامه في وجه المستضعفين من الناس، أو يستخدمه الحاكم في ظلم شعبه وقمعه، وبشرط أن لا يوجب لهم قوّة عسكرية مستقبلية تجعل لهم اليد الطولى على أهل الحقّ. ويعضد ذلك ما جاء في رواية هند السراج: «فَمَنْ حَمَلَ إِلَى عَدُوِّنَا سِلَاحًا يَسْتَعِينُونَ بِهِ عَلَيْنَا فَهُوَ مُشْرِكٌ»، الذي يظهر منه أن الأمر يدور مدار الاستعانة بالسلاح على المسلمين أو المؤمنين. والأمر في هذه الموارد وسواها يتبع المصالح التي تقدّر لها الجهات المختصة، التي تأتمنّها القيادة العليا في الدولة. ولا يمكن استفادة الجواز مطلقاً من تلك الأخبار المفصلة؛ لأنها وإن أجازت بيع أهل الشام في حال الهدنة، لكنها تتحدّث عن صورة ما إذا كانوا يقفون في وجه الروم، وهم عدوّ المسلمين جميعاً، فلو لم يكن ثمة عدوّ خارجي

[هو] خارج عن موضوع بحث بيع السلاح من أهل الحرب بلا ريب، كما لا يخفى،
المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١٥٢.

(١) قال السيد الإمام: «وكذا ليس المراد مطلق أعداء الدين، فإن كل مخالف لنا في ديننا هو عدونا في الدين، لكن موضوع البحث أخص منه، وهو الدولة المخالفة للإسلام أو الطائفة الكذائية، فلا ينبغي الكلام في جواز بيعه من يهودي في بلد المسلمين، تابع لهم، لولا جهات آخر»، المصدر نفسه، ج ١، ص ١٥٢.

يقاتلونه فإنه - حتى لو كان ثمة هدنة معهم - قد لا يكون هناك مصلحة في إمدادهم بالسلاح الذي يجعلهم يستقون على الفئة المحقة. وكيف يكون للروايات إطلاقاً والحال أنها صدرت في ظلّ واقع خارجي لا يوجد فيه لأهل الحقّ دولة؟!^(١).

وقد أجاد السيد الإمام فيما أفاد في المقام، حيث قال: «هذا الأمر، أي بيع السلاح من أعداء الدين، من الأمور السياسية التابعة لمصالح اليوم؛ فربما تقتضي مصالح المسلمين بيع السلاح، بل إعطاؤه مجاناً، لطائفة من الكفار، وذلك مثل: ما إذا هجم على حوزة الإسلام عدوّ قويّ، لا يمكن دفعه إلاّ بتسليح هذه الطائفة، وكان المسلمون في أمنٍ منهم، فيجب دفع الأسلحة إليهم؛ للدفاع عن حوزة الإسلام، وعلى والي المسلمين أن يؤيد هذه الطائفة المشتركة المدافعة عن حوزة

(١) قال السيد الإمام على الروايتين المفصلتين: «والتحقيق أنّ الروايتين قاصرتان عن إثبات هذا التفصيل في المقامين؛ لأن السؤال فيهما عن حمل السلاح إلى الشام في عصر الصادقين عليه السلام، وهو عصر لم تكن للشيعة الإمامية مملكة مستقلة وحكومة على حدة، بل كان المسلمون كافة تحت حكومة واحدة، هي سلطنة خلفاء الجور لعنهم الله، فلم يكن في حمل السلاح إلى الشام خوف على حوزة الشيعة وبلادهم؛ لعدم الموضوع لهما، ولهذا نزلهم منزلة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله؛ حيث إنّ كلهم جمعية واحدة تديرهم حكومة واحدة، لم تكن في تقويتها تقوية على خلاف حوزة الشيعة الإمامية وحكومتها؛ لعدم تشكيلهما، بل كانت تقوية للمسلمين مقابل الكفار، كما أشار إليه في الرواية الثانية، فلا يجوز التعدي عن مثل تلك الهدنة، التي كانت كهدة في عصر أصحاب الرسول الله صلى الله عليه وآله، إلى مطلق الهدنة والسكون، كما إذا كانت لنا سلطنة مستقلة ودولة على حدة، ولهم كذلك، وكانت بيننا هدنة وتعاقد، ومع ذلك يكون في تقويتهم فساداً، ومظنته بل احتماله، بحيث خيف على دولة التشيع وحكومته من ذلك. ويستفاد من تعليل الثانية أن كل مورد يُدفع عدوّ قوي بعدوّ مأمون منه يجوز بيع السلاح منه؛ لدفعه. وكيف كان لا يمكن القول بجواز بيع السلاح ونحوه من الكفار أو المسلمين المخالفين بمجرد عدم الحرب والهدنة، بل لا بد من النظر إلى مقتضيات اليوم وصالح المسلمين والملة، كما أن في عصر الصادقين عليه السلام كان من مقتضيات الزمان جواز دفع السلاح إلى حكومة الإسلام وجنودها؛ لمدافعة المشركين، من غير ترتب فساد عليه، وكلما كان كذلك يجوز، بل قد يجب»، المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١٥٥.

الإسلام بأية وسيلة ممكنة. بل لو كان المهاجم على دولة الشيعة دولة المخالفين^(١)، مريدين قتلهم وأسرهم وهدم مذهبهم، يجب عليهم دفعهم، ولو بوسيلة تلك الطائفة المأمونة. وكذا لو كانت الكفار من تبعة حكومة الإسلام ومن مستملكاتهما، وأراد الوالي دفع أعدائهم بهم. إلى غير ذلك مما تقتضي المصالح^(٢).

المقام الثاني

إمدادهم بوسائل الحماية (ما يكنّ)

بعد الفراغ من حكم بيع السلاح انتقل الفقهاء للحديث عن حكم بيع وسائل الحماية والدفاع. وهذا يرتبط بتحديد مفهوم السلاح، وهل يشمل ما يكنّ، كالدرع، وهي وسائل حماية لا تزال مستخدمة إلى اليوم، ولكنها تختلف عن الدروع السابقة، ويدخل في وسائل الحماية أيضًا الأسلحة المضادة للطائرات أو القبة الحديدية ووسائل تفجير القنابل؟

والجواب: أما بالنسبة للسلاح فهو مفهوم موكول إلى أهل العرف. ووسائل السلاح متغيرة من زمان إلى آخر؛ فربّ سلاح كان يستعمل في القديم لم يعدّ اليوم يدرج في عداد السلاح، أو لم يعدّ ذا تأثير يُذكر. ومن اللطيف أن الآية القرآنية: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠] ذكرت رباط الخيل، بعد تأكيدها على إعداد القوة؛ وإعداد القوة هو المبدأ الثابت؛ وأما رباط الخيل فهو وسيلة من وسائل القوة، والوسائل متغيرة. ومن هنا فإنّ السيوف والرماح قد خرجت اليوم عن كونها من أدوات السلاح التي تستخدمها الجيوش إلا نادرًا، فلا مانع من بيعها. وفي المقابل، دخلت الكثير من الأسلحة في زماننا في عداد السلاح، وبعضها أنواع خطيرة وفتاكة. بل هناك ما هو أهمّ من السلاح، وهو تقنية إنتاج السلاح وبرامج

(١) كما فعلت داعش.

(٢) المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١٥٢.

تصنيعه، فهذه البرامج تمكّن العدو ليس من السلاح فحسب، بل تمنحه القدرة على تصنيعه؛ وحيث عرفت أنّ الأساس في الحرمة وملاكها هو تقوية العدو فيكون بيعه أو تزويده بهذه التقنيات والبرمجيات أشدّ منعاً وحرمة.

وأما وسائل الحماية وما يكنّ فقد اختلف الفقهاء في جواز إمداده بها على قولين^(١): أحدهما: الجواز؛ والآخر: المنع، وإليه مال السيد الخوئي، قال: «الظاهر شمول التحريم لمطلق آلة الحرب وحديثها، سواء كانت ممّا يدافع به في الحرب أم ممّا يقاتل»^(٢).

١. أدلة منع بيع وسائل الحماية

واستند السيد الخوئي إلى عدّة وجوه:

الوجه الأول: «إنّ السلاح في اللغة اسمٌ لمطلق ما يكنّ، فيشمل مثل: المجنّ والدرع والمغفر وسائر ما يُكنّ به في الحرب»^(٣).

ويردّه:

أولاً: إنّ صدق السلاح على ما يكنّ إنّ لم يصحّ نفيه بتاتاً، فلا أقلّ من أنّه مشكوك فيه؛ بدليل صحة السلب. ولو قال شخصٌ: لديّ سلاح، ثمّ قال: أقصد الدرع أو المغفر، لاستهجن قوله. ولو أطلق عليه السلاح أحياناً فمن باب المسامحة في التعبير. وهذا ما يظهر من بعض اللغويين؛ حيث عطف الدروع على

(١) قال السيد جواد العاملي: «وقد استثنى المصنف، فيما يأتي من الكتاب والتحرير والتذكرة، ما يكنّ من آلة السلاح، كالدرع والبيضة ولباس الفرس المسمّى بالتجفاف، وفقاً للشيخ في النهاية، وابن إدريس في ظاهره، حيث ذكره عنه في السرائر، وأقره عليه، ووافقهم على ذلك الشهيدان والمحقق الثاني، (وقيده) الشهيد في حواشيه بحال الصلح والهدنة (وقال: إنه يحرم بيعها حال الحرب، (واستشكل) فيه المولى الأردبيلي والخراساني، وجزم بالتحريم شيخنا صاحب الرياض»، مفتاح الكرامة، ج ٤، ص ٣٦.

(٢) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٢٩٧.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٢٩٧.

السلاح^(١). وعن ابن فارس تعريف السلاح بأنه «ما يقاتل به»، وأضاف: «وكان أبو عبيدة يفرّق بين السلاح والجنّة^(٢)، فيقول: السلاح ما قوتل به؛ والجنّة ما اتقى به، ويحتجّ بقوله:

حيث ترى الخيل بالأبطال عابسة ينهضن بالهندوانيات^(٣) والجنن فجعل الجنن غير السيوف^(٤).

نعم، قد اخترع الناس في زماننا وسائل تكنّ، ولكنها من نوع السلاح، كما فيما يُعرف اليوم بالقبة الحديدية، وهي منظومة صواريخ وظيفتها إسقاط صواريخ ومسيّرات الأعداء، فهذه من نوع السلاح، وفي حال استهدف بها البشر فإنها تقتل غيرها من الصواريخ.

ثانيًا: سلّمنا صدق السلاح على ما يكنّ، ولكنّ ما أفاده من التحريم مبنيّ على ما تقدّم منه من حرمة بيع السلاح من غير المسلمين بقولٍ مطلق. ولكنك عرفت ضعفه، وأنه لا دليل على الحرمة إلا في صورة كون إمدادهم بالسلاح تقوية لهم على المسلمين، أو كاسرًا لموازين القوى العسكرية.

الوجه الثاني: «إنه تعالى أمر في الآية المتقدمة بالتهيئة والاستعداد لقتال الكفار وإرهابهم، فبيع السلاح منهم، ولو بمثل: المغفر والدرع، نقض لغرضه تعالى^(٥). وقد عرفت ضعف الاستدلال بهذه الآية، وأنها لا تدلّ على الحرمة إلا إذا كان المسلمون في حالة حربٍ مع الآخرين.

(١) غريب الحديث، لابن سلام، ج ٣، ص ٢٠٠.

(٢) نعم، بعضهم عدّ ما يجنّ في عداد السلاح.

(٣) السيوف، وقد نسبت إلى الهند؛ لأن سيوف الهند كانت مشهورة، وقد قال عنتر بن شداد العبسي:

ولقد ذكرْتُك والرماحُ نواهل منّي ويضُّ الهند تقطر من دمي

(٤) معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٩٤.

(٥) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٢٩٧.

الوجه الثالث: «إنَّ تمكين الكفار من مطلق ما يُكنَّ به في الحرب تقوية لهم، فهو محرَّم عقلاً وشرعاً، كما علمت»^(١).

أقول: أمّا الشرع فقد عرفت أنه لا يدلّ على حرمة تقوية الكافر ومساعدته، إلا إذا كانت تقويته على حساب المسلمين، وقد تشكّل خطراً عليهم، كما لو كان السلاح كاسراً للتوازن؛ وأمّا إذا كان للمسلمين نفعٌ في إمداد غيرهم بالسلاح، ولم يشكّل خطراً عليهم، في الأمد القريب والبعيد، فلا دليل على الحرمة؛ وقد جاء في الرواية: «يستعينون به علينا». وأمّا العقل فلا يحكم بقبح تقوية الكافر مطلقاً، وإنما يحكم بقبح تقوية الظالم الذي يستخدم السلاح لقتل الأبرياء، وأمّا الكافر الذي يدافع عن نفسه أو يقاتل بسلاحه مع المضطهدين والمظلومين فلا قبح في مساعدته.

الوجه الرابع: «إنه يحرم حمل السروج وأداتها إلى أهل الشام، وبيعها منهم، وإعانتهم، عند قيام الحرب بينهم وبين الشيعة؛ لروائتي الحضرمي وهند السراج، فيبيعها من الكفار أولى بالتحريم. ولكنّ هذا الوجه يختصّ بحال الحرب؛ على أنّ كلتا الروائتين ضعيفة السند»^(٢).

أقول: رواية هند السراج ليس فيها ذكر للسروج وأداتها. وإنما ورد ذلك فقط في رواية أبي بكر الحضرمي، الذي نقل ما سمعه من سؤال حَكَم السراج للإمام عليه السلام عن بيع السلاح. وهي ضعيفة السند، فلا يعوّل عليها. على أننا لا ننكر ما تضمّنته من حرمة بيع ذلك أثناء الحرب معهم؛ لأن ذلك - بحسب طبيعته - يكون مقوّياً لهم، لكنّ على شرط أن لا نحمل السروج وأداتها على مدلولها الحرفي؛ لأنها اليوم لم تعدّ من أدوات ووسائل الحرب، وإنما نحملها على المعنى العرفي، بصفقتها وسائل يستفاد منها في الحرب، والتي قد يدخل فيها اليوم السيارات

(١) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٢٩٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣٥، ص ٢٩٨.

ولوازمها.

٢. دليل جواز بيع أسلحة الحماية (ما يكن)

وهكذا اتضح أنه لم يُقَمْ دليلٌ على منع بيع ما يكنّ، بل ثمة ما يدلّ على الجواز، وهي رواية صحيحة استدلل بها العلامة^(١) وغيره، وهي: ما رواه الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن هشام بن سالم، عن محمد بن قيس قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفتيّين تلتقيان من أهل الباطل، أنبيعهما السلاح؟ قال: بعهما ما يكنّهما، كالدرع والخفين ونحو هذا»^(٢).

واعترض الشيخ الأنصاري، ووافقه السيد الخوئي^(٣)، بأن الرواية ناظرة إلى فتيّين من المسلمين؛ والوجه في ذلك أن «مدلوها - بمقتضى أن التفصيل قاطعٌ للشركة - الجواز في ما يكنّ، والتحريم في غيره، مع كون الفتيّين من أهل الباطل، فلا بدّ من حملها على فريقين محقوني الدماء»^(٤)؛ إذ لو كان كلاهما أو أحدهما مهدور الدم لم يكن وجه للمنع من بيع السلاح على صاحبه»^(٥). وأضاف السيد الخوئي، مبيّناً الوجه في حرص الإمام عليه السلام على عدم اقتتال فريقين من أهل المسلمين، ولو كانا من أهل الباطل - على حدّ تعبير الخبر -، وبيعهما ما يكنّهما من بعضهما البعض، بـ «أنّ اضمحلالهم يوجب اضمحلال وجهة الإسلام في الجملة، ولذا سكت علي عليه السلام عن مطالبة حقّه من الطغاة؛ خوفاً من انهدام حوزة الإسلام. ومن هنا أفتى بعض الأعاظم في سالف الأيام بوجوب الجهاد مع [ضدّ] الكفار حفظاً للدولة العثمانية»^(٦).

(١) تذكرة الفقهاء، ج ١٢، ص ١٨٥، ومنتهى المطلب، ج ١٥، ص ٣٦٨، نقل ذلك عن الشيخ الطوسي.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ١١٣.

(٣) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٢٩٩.

(٤) يقصد من المسلمين.

(٥) المكاسب المحرمة، ج ١، ص ١٥١.

(٦) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥،

أقول: ما ذكره العَلَمَان من حمل الرواية على الطائفتين المسلمتين غير صحيح؛ لأنه يبتني على افتراض أن غير المسلم مهدور الدم، ولهذا كان لا بد من حمل الرواية على فرقتين محقونتي الدم، وذلك يكون في المسلم. والوجه في عدم صحته أن غير المسلم أيضًا قد يكون محقون الدم، كما لو كان ثمة فرقة معاهدة مع المسلمين، ثم حصل اقتتال بينها وبين فرقة مثلها، فهنا تكون الفرقتان محقونتي الدم، ولا يجب الانتصار للفرقة المسلمة؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَسْتَضْرُّوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢]. وفي هذه الحال يجوز بيعهما ما يَكُنَّهما.

وهكذا اتضح أنه ليس لدينا دليل على منع بيع أدوات الحماية من غير المسلمين، بل الأخبار الصحيحة تدل على الجواز. ولكننا نعقب على ذلك بأنه، وفي ضوء ما تقدّم من أن المناط الحاكم في هذه المسائل هو الابتعاد عن تقوية الآخر على حساب الوجود الإسلامي، لا بد أن يقال هنا أيضًا: إن بيع ما يكنّ إنما يجوز بشرط أن لا يؤدي إلى إضعاف الوجود الإسلامي. وقد أجاد الشيخ الأنصاري في قوله: «إن ظاهر رواية «تحف العقول» إناطة الحكم على تقوي الكفر ووهن الحق، وظاهر قوله عليه السلام في رواية هند: «مَنْ حَمَلَ إِلَى عَدُوِّنَا سِلَاحًا يَسْتَعِينُونَ بِهِ عَلَيْنَا»، أَنَّ الْحُكْمَ مَنْوُطٌ بِالْإِسْتِعَانَةِ، وَالْكُلُّ مَوْجُودٌ فِيْمَا يَكُنُّ أَيْضًا، كَمَا لَا يَخْفَى»^(١). وما ذكره متين، فيدور المنع مدار التقوية لهم، كما عرفت.

المقام الثالث

الاشتراك معهم في الحرب

وهذه المسألة محلّ ابتلاء للمسلمين الموجودين بكثرة في بلاد غير إسلامية، وقد يدخل بعضهم في جيوشها. وهذا حصل في ألبانيا وروسيا وأوكرانيا وبعض

البلاد الغربية؛ وربما تتعرض تلك البلاد لعدوانٍ خارجيٍّ ما يدفع المسلم للتطوُّع والقتال تحت راية تلك الدول. واللافت أنَّ بعض تلك البلاد مهتمة بإدخال شباب المسلمين في جيوشها، مع تسهيلات دينية تسمح لهم بأداء شعائرتهم وعباداتهم الإسلامية، وقد عيَّنت لهم «شيوخ دين» يرجعون إليهم في معرفة أحكامهم وشؤونهم الشرعية. ومن هنا يكون البحث في هذه المسألة مهمًّا جدًّا.

وقد قلنا: إنَّ الحرب مع غير المسلمين تارةً تكون بحيث يتشارك المسلمون فيها مع غيرهم، بحيث يخوضون معركةً ضدَّ عدوٍّ مشترك، ويبقى المسلمون على استقلالهم، ولا يخضعون للقيادة العسكرية غير الإسلامية؛ وتارةً أخرى ينخرط المسلمون في جيشٍ غير إسلامي، وتحت قيادة غير المسلمين. وللحالة الثانية عدة صور، سوف نتطرق إليها. ولكنَّ قبل ذلك لا بدَّ أن نشير إلى أن مفروض الكلام أن تكون الحرب مشروعةً، كما لو كانت ضدَّ عدوٍّ مشترك، أو كانت دفاعاً عن النفس؛ وأما إذا كانت الحرب غير مشروعة، كما لو كانت حرباً لأجل النفوذ والسيطرة والنهب، أو كانت على بلدٍ إسلامي أو على جماعةٍ مستضعفة ودون سببٍ موجب، ففي هذه الحالة لا يجوز الدخول فيها اختياراً، أكانت بقيادة إسلامية أو غير إسلامية.

١. المسألة في أقوال الفقهاء

والملاحظ هنا أنَّ المشهور عند فقهاء السنة، ولعله إجماعيٍّ، هو تحريم ذلك. ولم أجد فتوى حول ذلك لفقهاء الشيعة.

جاء في مدوِّنة الإمام مالك: «سَمِعْتُ مَالِكًا يَقُولُ، فِي الْأُسَارَى يَكُونُونَ فِي بِلَادِ الْمُشْرِكِينَ، فَيَسْتَعِينُ بِهِمُ الْمَلِكُ عَلَى أَنْ يُقَاتِلُوا مَعَهُ عَدُوَّهُ، وَيُجَاءُ بِهِمْ إِلَى بِلَادِ الْمُسْلِمِينَ؟ قَالَ: لَا أَرَى أَنْ يُقَاتِلُوا عَلَى هَذَا، وَلَا يَحِلُّ لَهُمْ أَنْ يَسْفِكُوا دِمَاءَهُمْ عَلَى مِثْلِ ذَلِكَ. قَالَ مَالِكٌ: وَإِنَّمَا يُقَاتِلُ النَّاسُ لِيُدْخِلُوا فِي الْإِسْلَامِ مِنَ الشُّرِكِ؛ فَأَمَّا أَنْ يُقَاتِلُوا الْكُفَّارَ؛ لِيُدْخِلُوهُمْ مِنَ الْكُفْرِ إِلَى الْكُفْرِ، وَيَسْفِكُوا دِمَاءَهُمْ فِي ذَلِكَ، فَهَذَا

مِمَّا لَا يَنْبَغِي، وَلَا يَنْبَغِي لِمُسْلِمٍ أَنْ يَسْفِكَ دَمَهُ عَلَى هَذَا»^(١).

وقال السرخسي في المبسوط «إذا كان قومٌ من المسلمين مستأمنين في دار الحرب، فأغار على تلك الدار قوم من أهل الحرب، لم يحلّ لهؤلاء المسلمين أن يقاتلوهم؛ لأنّ في القتال تعريض النفس، فلا يحلّ ذلك إلا على وجه إعلاء كلمة الله عزّ وجلّ، وإعزاز الدين. وذلك لا يوجد هاهنا؛ لأنّ أحكام أهل الشرك غالبية فيهم، فلا يستطيع المسلمون أن يحكموا بأحكام أهل الإسلام، فكان قتالهم في الصورة لإعلاء كلمة الشرك، وذلك لا يحلّ؛ إلّا أن يخافوا على أنفسهم من أولئك، فحينئذٍ لا بأس بأن يقاتلوهم؛ للدفع عن أنفسهم، لا لإعلاء كلمة الشرك»^(٢). إذن هو منع من انخراط المسلم في البلد غير الإسلامي للقتال، إلا إذا كان العدو الداهم سوف يتعرض للمسلمين، فقاتلوا دفاعاً عن أنفسهم.

وقد عقد محمد بن الحسن في «السير الكبير» باباً عن قتال أهل الإسلام أهل الشرك مع أهل الشرك، قال فيه: «لا ينبغي للمسلمين أن يقاتلوا أهل الشرك مع أهل الشرك». وقال السرخسي، في شرحه، معللاً المنع: «لأنّ الفئتين حزب الشيطان، وحزب الشيطان هم الخاسرون، فلا ينبغي للمسلم أن ينضمّ إلى إحدى الفئتين، فيكثر سوادهم، ويقاتل دفعاً عنهم؛ وهذا لأنّ حكم الشرك هو الظاهر، والمسلم إنما يقاتل لنصرة أهل الحقّ، لا لإظهار حكم الشرك»^(٣).

وقال البهوتي: «(و) يحرم (أن يعينهم) المسلم (على عدوّهم إلا خوفاً) من شرّهم؛ لقوله تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٢٢]»^(٤).

(١) المدونة الكبرى، ج ١، ص ٥١٨.

(٢) المبسوط، للسرخسي، ج ١٠، ص ٩٧.

(٣) شرح السير الكبير، ص ٥١٥، وعنه مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة الرابعة، العدد السابع، ص ٣٠٥.

(٤) كشف القناع، ج ٣، ص ٧١.

على المستوى الشيعي لم أجد فتوى في المسألة، وكأنّ هذا الفرع الفقهي غير مطروح في كتبنا الفقهية. نعم، من المعاصرين وجدنا أنّ السيد فضل الله أفتى بحرمة الدخول في الجيش غير الإسلامي، إلا إذا كان ثمة عنوان ثانوي، ومصلحة إسلامية^(١).

٢. صور الاشتراك في الحرب مع الآخر

ثمّ إنّ للاشتراك في الحرب مع الآخر صوراً عديدة، ويختلف الحكم من صورةٍ لأخرى:

الصورة الأولى: استقلال المسلمين بالحرب

بمعنى أن يدخل المسلمون مع الآخرين في حربٍ دون أن ينخرطوا تحت لواء غيرهم، بل تكون لهم قيادة مستقلة تقدّر المصالح، ويتحرك المسلمون تحت إمرتها. والظاهر أنه في هذه الصورة ليس ثمة ما يمنع من خوض المسلمين مع غيرهم حرباً ضد عدوّ مشترك، بحيث يكون هذا العدوّ مما يشكل خطراً على المسلمين، ويستهدفهم، وتلتقي مصالحهم مع مصلحة غيرهم على قتاله، ويشنّ الفريقان الحرب عليه. فالمسلمون يقاتلون من أجل أهداف مشروعة، وهم ليسوا تحت لواء جيش أو قيادة غير إسلامية. وفي مبحث الأحلاف قلنا: إنه لا مانع من تشكيل حلف بين المسلمين وغيرهم، ويكون هدفه صدّ العدوان ومواجهة الظالم ونصرة المظلوم؛ وقد أدخل النبي ﷺ في حلفه بني خزاعة؛ وفي صحيفة المدينة وردت الإشارة إلى التناصر في حال حصول عدوان على المدينة.

وهكذا لو كان المسلمون جزءاً من دولة غير إسلامية، ولكنهم يمتازون بمساحة استقلال، كما لو كانوا في إقليم خاص أو مدينة مستقلة، ثم تعرّضت هذه الدولة للحرب، وهاجمهم العدوّ، فقاتل المسلمون دفاعاً عن إقليمهم ومدنهم وأرضهم وأنفسهم وأعراضهم. والظاهر أنّ هذا مما يحكم فيه بالمشروعية؛ لأنهم

(١) المسائل الفقهية، ج ١، ص ١٧٧.

يقاتلون عن وجودهم وكيانهم، ويحمون أنفسهم وأولادهم وأعراضهم، وهم لا يتحرّكون تحت راية غير إسلامية، ولا لأهداف محرّمة.

الصورة الثانية: القتال معهم دفاعاً عن النفس والعرض والديار

لو كان المسلم مواطناً في دولة غير إسلامية، أو كان لاجئاً فيها، وهجم عليها عدوّ يخشى منه المسلم - في حال سقوط البلد بيده - على نفسه وحياته وأرضه وبيته واستقرار حياته، وفرض - كما هو الواقع - أنه ليس بإمكانه أن يقاتل بشكل مستقل، وإنما يحتاج في الدفاع عن نفسه وأهله أن ينخرط أو يشارك مع جيش دولته النظامي، أو في جيش شعبي ترعاه الدولة وتزوّده بالسلاح؛ ليحارب. فهنا يمكن أن يقال: حيث إنّ المؤمن ليس أمامه خيار آخر للدفاع عن نفسه يجب عليه الدفاع، وتشمله مطلقاً ما دلّ على وجوب الدفاع عن النفس والأهل والمال؛ قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ [الحج: ٣٩]؛ وقال تعالى: ﴿وَلَمَنِ أَنْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَا عَلَيْهِمْ مِّن سَبِيلٍ﴾ [الشورى: ٤١]؛ وقال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]؛ وقال تعالى: ﴿فَمَن أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]؛ وفي السنّة النبويّة روايات كثيرة تدلّ على مشروعيّة الدفاع عن النفس، وعمدتها الحديث المشهور عنه ﷺ، الذي عدّ فيه من قُتل دون مظلمته، أو نفسه، أو عرضه، أو ماله، فهو شهيدٌ، وهو حديث مرويٍّ من طرق الشيعة والسنّة^(١).

ويدلّ على ذلك رواية طلحة بن زيد قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل دخل أرض الحرب بأمان، فغزا القوم الذين دخل عليهم قومٌ آخرون؟ قال: على المسلم أن يمنع عن نفسه، ويقاتل على حكم الله وحكم رسوله؛ وأما أن يقاتل على حكم الجور ودينهم فلا يحلّ له ذلك»^(٢).

(١) الكافي، ج ٥، ص ٥٢، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٧، ١٦٧.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٦.

والرواية واضحة في أن جواز القتال معهم هو من أجل حفظ النفس، وليس من أجل تثبيت حكم الجور أو الدفاع عن دينهم الذي لا يؤمن المسلم به. وربما استدلل على ذلك أيضًا بما رواه ابن إسحاق، عن أم سلمة عندما كانت في أرض الحبشة، قالت: «.. فأقمنا مع خير جارٍ في خير دارٍ، فلم ينشب أن خرج عليه رجلٌ من الحبشة ينازعه في ملكه، فوالله ما علمنا حزنًا قطَّ كان أشدَّ منه؛ فرقًا أن يظهر ذلك الملك عليه، فيأتي ملكٌ لا يعرف من حقنا ما كان يعرف، فجعلنا ندعو الله ونستنصره للنجاشي، فخرج إليه سائرًا، فقال أصحابُ رسول الله ﷺ بعضهم لبعض: من^(١) رجلٍ يخرج فيحضر الواقعة حتى ينظر على مَنْ تكون؟ فقال الزبير - وكان من أحدثهم سنًا -: أنا، فنفعوا له قربةً، فجعلها في صدره، ثم خرج يسبح عليها في النيل، حتى خرج من شقه الآخر إلى جنب التقاء الناس، فحضر الواقعة، فهزم الله ذلك الملك، وقتله، وظهر النجاشي عليه، فجاءنا الزبير فجعل يلمح إلينا بردائه، ويقول: ألا أبشروا، فقد أظهر الله النجاشي، فوالله ما علمنا فرحنا بشيءٍ قطَّ فرحنا بظهور النجاشي، ثم أقمنا عنده حتى خرج مَنْ خرج منا راجعًا إلى مكة، وأقام مَنْ أقام»^(٢).

ويمكننا أن نورد على ذلك:

أولاً: إنَّ الزبير لم يشارك في المعركة، وإنما خرج ليراقب ويرى مَنْ هو المنتصر في المعركة، ثم يخبر أصحابه.

ثانيًا: لو فرض أنَّ الزبير شارك في القتال، وأرسله الصحابة للمشاركة، ففعله أو فعلهم ليس حجةً، لأنَّه لم يُمَضَّ من النبي ﷺ.

ثالثًا: ما ذكره بعضهم في ردِّ الاستدلال بالرواية، وخلاصته: إنَّ النجاشي كان عندها مسلمًا، فيكون الخروج للقتال معه قتالًا تحت راية مسلم. وقد وردت الإشارة إلى إسلام النجاشي في أكثر من رواية تتضمن أنَّ النبي ﷺ أخبر أصحابه

(١) المقصود: أمن رجلٍ؟ أي هل من رجلٍ؟

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ١، ص ٢٢٥، ومسنَد الإمام أحمد، ج ١، ص ٢٠٣.

بموت النجاشي، ودعاهم للصلاة عليه، وصلى عليه، ومن هذه الروايات: ما رواه الصدوق، بإسناده إلى الإمام علي بن موسى الرضا عليه السلام، عن أبيه موسى بن جعفر، عن آبائه، عن علي عليه السلام قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وسلم لما أتاه جبرائيل بنعي النجاشي بكى بكاء حزين عليه، وقال: إن أخاكم أصحمة، وهو اسم النجاشي، مات، ثم خرج إلى الجبانة، وكبر سبعا، فخفض الله له كل مرتفع حتى رأى جنازته، وهو بالحبشة»^(١). وهي وإن كانت ضعيفة^(٢)، لكن يؤيدها ما رواه الشيخان، عن جابر قال: «قال النبي صلى الله عليه وسلم حين مات النجاشي: مات اليوم رجل صالح، فقوموا، فصلوا على أخيكم أصحمة»^(٣).

لكن يمكن أن يناقش في هذه الملاحظة بأن الصلاة عليه حصلت في المدينة المنورة، لأن النبي صلى الله عليه وسلم أرسل رسالة إليه يدعوه إلى الإسلام، وإرسال الرسائل إلى الزعماء وقادة العالم إنما حصل في المدينة؛ بينما المعركة التي شهدتها الصحابة بين النجاشي وأحد أقربائه قد حصلت عندما كان النبي صلى الله عليه وسلم في مكة؛ لأنه عقيب الحادثة - كما قالت أم سلمة - «خرج من خرج منا راجعا إلى مكة، وأقام من أقام»، ومعلوم أن رجوع هؤلاء إلى مكة حصل عندما بلغهم خبر مفاده أن قريشا هادنت النبي صلى الله عليه وسلم.

وأما بالنسبة للصلاة عليه فذاك أمر لم يثبت؛ لضعف مستنده؛ ولوجود رواية صحيحة معارضة، وهي تدل على أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل عليه، بل دعا له^(٤). ولكن هذا لا يחדش في الاستدلال في المقام؛ لأن الروايات ظاهرة في إسلامه، بتأكيد على أنه أخ للمسلمين، مما هو ظاهر في الأخوة الدينية.

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٢٥٢، والخصال، ص ٣٦٠.

(٢) شرح العروة الوثقى - الطهارة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٩، ص ٢٥٥.

(٣) صحيح البخاري، ج ٤، ص ٢٤٦، وصحيح مسلم، ج ٣، ص ٥٥.

(٤) وهي صحيحة محمد بن مسلم أو زرارة قال: «الصلاة على الميت بعد ما يدفن إنما هو الدعاء، قال: قلت: فالنجاشي لم يصل عليه النبي صلى الله عليه وسلم؟ فقال: لا، إنما دعا له»، تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢٠٢.

وخلاصة القول: إنّ القتال مع الجيش غير الإسلامي لو فرض أنه غير جائز مطلقاً بالعنوان الأوّل، لكنّ حفظ النفوس والأعراض والأموال يتقدّم على ما عداه عند التزاحم. فيجوز للمسلم أن يقاتل تحت راية غيره لأجل هذه الغاية. وما سيأتي من أدلة للمنع من القتال مع المشركين منصرفاً عن هذه الصورة. وهكذا لا يبعد جواز الدفاع عن سائر أهل بلده، بل وعن استقرار وطنه وأمنه عند تعرّضه لعدوانٍ ظالم، ما دام أنه لا يتسنّى له القتال تحت راية قائدٍ مسلم، كما أن الدفاع الشخصي ليس له موضوع في أيامنا هذه غالباً، وما دلّ على المنع على فرض إطلاقه في نفسه فهو منصرفٌ عن هذه الصورة.

الصورة الثالثة: القتال معه من أجل المستضعفين

أن يفرض أنّ الحرب ابتدائية، لكنها من أجل رفع الظلم عن جماعة مسلمة أو مستضعفة تعيش تحت نير الاستبداد والظلم.

أ. أدلة المنع

وقد يستدلّ على عدم جواز المشاركة فيها بالكتاب والسنة:

أولاً: الكتاب

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿لَا يَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [المجادلة: ٢٢]. وقد استدلّ به البهوتي في كلامه المتقدّم. ولكنّ يرد عليه: أنّه لو أريد بالمودّة مجرد المشاعر والعواطف (مع أنّ هذا بعيدٌ) فالحرب مع الآخر إذا كانت في مواجهة عدوّ ظالم، ودفاعاً عن مظلوم أو مستضعف، فليس فيها بالضرورة مودّة للآخر؛ وأما إذا قلنا - وهو الصحيح - أنّ المودّة ليست مجرد المشاعر الصرفة، بل هي تختزن معنى التوّليّ والنصرة، كما ذكرنا ذلك في القواعد الناظمة، وهو ما ذهب إليه جمع من المفسّرين، كالطوسي والطبرسي وغيرهم^(١)، فالنصرة المنهيّ عنها هي نصرته وتولّيه كمحادّ لله

(١) التبيان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٥٥٦، مجمع البيان، ج ٩، ص ٤٢٢.

ولرسوله، وليس الانضمام معه لنصرة فرقة مظلومة ومستضعفة.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿وَلَنْ يَجْعَلَ اللَّهُ لِلْكَافِرِينَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ سَبِيلًا﴾ [النساء:

١٤١].

والاستدلال بهذه الآية الكريمة أيضًا لا يتم؛ لما ذكرناه أكثر من مرة^(١)، من أنّ السبيل المنفي يراد به السبيل الأخرى، وربما قيل بشموله للسبيل الخارجي، بمعنى أنّ الله تعالى ومن جهته لن يجعل للمشركين سبيلًا على المؤمنين، وإذا حصل سبيلٌ في الخارج فهو يحصل من تقصير المؤمنين أنفسهم؛ بسبب عدم عملهم بمقتضى إيمانهم، وأخذهم بالأسباب. وهذا المعنى لا ينافيه انخراط المؤمن مع جيش غير إسلامي لحماية المستضعفين والمظلومين.

ثانيًا: السنة

الرواية الأولى: حديث عائشة: «إن النبي ﷺ كان لا يقاتل عن أحدٍ من أهل الشرك، إلا عن أهل الذمة»^(٢).

ويرد عليه: إنه ضعيف السند؛ قال البزار: «وهذا الحديث لا نعلم تابع رشدين على روايته هذه»^(٣). وقال الهيثمي: «رواه البزار. وفيه رشدين بن سعد، وهو ضعيف»^(٤). على أنه لو صحّ فإنّ ما تنقله عائشة هو حكاية عن فعله، وليس قولاً له؛ ليطمسك بإطلاقه. وعليه، فالمتيقن من عدم قتال النبي ﷺ عن أحد من أهل الشرك هو فيما لو كانوا في حالة حربٍ لهدف غير عادل، فلا يدلّ على المنع فيما لو كانوا معاهدين له، أو مستضعفين يتعرضون للاضطهاد، أو داخلين في حلفه. ولهذا قاتل ﷺ انتصارًا لحزاعة، بالرغم من شركهم، عندما اعتدت عليهم بنو بكر، وكان ذلك سبب فتح مكة، كما هو معروف.

(١) وفصلنا الكلام بشأنه في كتابنا «القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني».

(٢) مجمع الزوائد، ج ٦، ص ١٣.

(٣) مسند البزار - البحر الزخار، ج ١٨، ص ١٨١.

(٤) مجمع الزوائد، ج ٦، ص ١٣.

الرواية الثانية: ما دلّ على المنع من القتال تحت راية عميّة؛ روى أبو هريرة، عن رسول الله ﷺ: «مَنْ قُتِلَ تَحْتَ رَايَةٍ عَمِيَّةٍ، يَغْضَبُ لِلْعَصْبَةِ، وَيُقَاتِلُ لِلْعَصْبَةِ، فَلَيْسَ مِنْ أُمَّتِي»^(١). ونحوه حديث جندب بن عبد الله البجلي قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ قُتِلَ تَحْتَ رَايَةٍ عَمِيَّةٍ، يَدْعُو عَصِيَّةً، أَوْ يَنْصُرُ عَصِيَّةً، فَقَتْلُهُ جَاهِلِيَّةٌ»^(٢).

قال الشريف الرضي، في تفسير الراية العميّة: هي «الحرب التي رُفعت تلك الراية فيها، وإنما حسن وصفها بالعمى، وهو في الحقيقة للحرب؛ لأنّ الراية علّم لها، ودليلٌ عليها. والحرب العميّة هي المشتبهة التي لا يُهتدى فيها إلى القصد، ولا يتبيّن فيها وجه الرشد، فهي كالعمياء التائهة، والعشواء الخابطة، ومن ذلك قولهم: نحن في عمياء، إذا كانوا في أمرٍ مختلط، أو على رأيٍ مشتبّه»^(٣). وبناءً على هذا الشرح يتّضح أنّ القتال من أجل رفع الظلم عن المستضعفين ليست حرباً عميّة، ولا لأجل عصبيّة، فهدفها واضحٌ وجليّ، وهو هدف مشروع، ويندب الشرع إليه.

ب. دليل المشروعية

وقد يقال: إنّ الحرب في الصورة المذكورة حتى لو لم نجد دليلاً على منعها، يكفي أنها لا دليل على مشروعيتها، والحرب تحتاج إلى إذن، فما لم يُقَمْ دليل لا تشرع. وهذا يكفي للمنع من الاشتراك مع الظالم؛ لأنه لا إذن بالاشتراك معه. ونقول: إنّ هذا القتال جائز؛ لأنّ المسلم لا يريد القتال من أجل إعلاء كلمة الكفر، ولا من أجل النفوذ والسيطرة، وإنما يقاتل من أجل قضية عادلة، كالدفاع عن المظلومين والمستضعفين أو نحوه. والدفاع عن هؤلاء أيّاً كان دينهم جائز؛ بمقتضى قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ

(١) صحيح مسلم، ج ٦، ص ٢١.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٢.

(٣) المجازات النبوية، ص ٣٣٣.

وَالْوِلْدَانَ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِنْ لَدُنْكَ نَصِيرًا ﴿٧٥﴾ [النساء: ٧٥].

ولكن قد يعترض على ذلك: إن الآية تدعو المسلمين للقتال من أجل المستضعفين، ومنصرفها هو أن يقاتلوا على نحو الاستقلال، أي كمسلمين، وليس تحت راية غير إسلامية. وصحيح أن الغرض الأقصى هو رفع الظلم والاستضعاف، لكن لا على أن يكون ذلك مترافقاً مع الترويج لمنهج وكيان غير الإسلام، وتقديمه على أنه منقذ ومخلص للمستضعفين والمظلومين. نعم، لو فرض أنه انحصر طريق رفع الظلم والاستضعاف بهذا الطريق فيمكن عندها القول: إن هذا أهم بنظر الشارع من مسألة الدخول تحت راية غير المسلم في القتال، والتي هي محرمة بنظر الفقهاء.

الصورة الرابعة: انخراط المسلم في حرب ابتدائية تحت لواء الدولة غير المسلمة

وذلك بأن يدخل المسلم في جيشها، ويقاوم أعداءها، في حرب تشنها ابتداءً على أعدائها؛ تحقيقاً لبعض المصالح السياسية أو غيرها، كما في حرب روسيا وأوكرانيا في زماننا هذا.

وفي هذه الصورة لا ينبغي الشك أن الاشتراك في الحرب غير جائز. وقد تُذكر عدة وجوه للمنع من الاشتراك اختياريًا في هذه الحرب، التي لا ناقة لنا فيها ولا جمل. وعمدة هذه الوجوه - بالإضافة إلى أنها القدر المتيقن لبعض ما تقدم من وجوه مانعة في الصورة السابقة - أن القتال فيه إقدام على سفك الدماء، وتعريض النفس للهلكة، وذلك عمل محرّم ما لم يقم دليل على مشروعيته. وهذا ما يستفاد من كلام السرخسي المتقدم. كما أن الجهاد عمل عبادي، فيحتاج إلى إذن، وإلا كان ممنوعاً.

ويمكن تقريب الاستدلال بوجه آخر، وهو أن القتال حيث إنه من سنخ الحرب الابتدائية، فمن الواضح أن ذلك لا يجوز؛ إما مطلقاً، بناءً على ما

اخترناه^(١) من عدم مشروعيتها، والمنع من الحرب الابتدائية مع المسلم يقتضي المنع هنا على نحو الأولوية؛ وإما بدون إذن الإمام المعصوم على المشهور، والمفروض انتفاؤه في المقام. وأمّا على رأي السيد الخوئي ومن تبعه - وهو مشروعية الحرب الابتدائية في عصر الغيبة، وعدم توقّف ذلك على إذن الإمام - فلا يجوز للمسلم أن يقاتل إلا مع وجود قيادة إسلامية كفوءة، ويكون القتال من أجل الدعوة إلى الإسلام. وكلّ ذلك متنفّ في المقام، فلا يحقّ للمسلم أن يعرض نفسه للموت في حرب غير ظاهرة المشروعية، وإنما يقاتل لنصرة أهل الحقّ وإعلاء دين الله تعالى، لا لإظهار حكم الشرك.

وفي ضوء ما تقدّم يمكن القول: إنّ الانخراط في جيش البلد غير الإسلامي إن لم يكن مؤدياً بطبيعته إلى المشاركة في الحرام، من العدوان والظلم وشنّ الحروب الاستغلالية والعدوانية والرامية إلى الاستيلاء على ثروات الشعوب أو استعباد الناس وقهرهم، وإنما كان يُراد من الجيش حماية البلد وأمنها من العدوان، فعندها يكون حكمه حكم الدخول في وظيفة الشرطة ونحوها، مما ذكرنا أنّ ثمة وجهًا وجيهًا للجواز فيها، بالعنوان الأوّل أو بالعنوان الثانوي.

٣. الإكراه على الدخول في الجيش أو في الحرب

ما تقدّم كان بيانًا لحالة الاختيار. أما في حالة الإكراه، كما لو ألزمت الدولة غير الإسلامية مواطنيها بالتجنيد الإجباري، تحت طائلة المعاقبة، فيردّ السؤال هنا: هل يجوز للمسلم الانخراط في الحرب أو الانتساب إلى الجيش أم لا؟ قال السرخسي في شرح السير الكبير: «وَإِنْ قَالُوا^(٢) هُمْ^(٣): قَاتِلُوا مَعَنَا الْمُسْلِمِينَ، وَإِلَّا قَتَلْنَاكُمْ، لَمْ يَسْعَهُمُ الْقِتَالُ مَعَ الْمُسْلِمِينَ؛ لِأَنَّ ذَلِكَ حَرَامٌ عَلَى

(١) في مبحث فقه الجهاد.

(٢) أي غير المسلمين.

(٣) لأسارى المسلمين.

المُسْلِمِينَ بِعَيْنِهِ، فَلَا يُجُوزُ الْإِقْدَامُ عَلَيْهِ بِسَبَبِ التَّهْدِيدِ بِالْقَتْلِ، كَمَا لَوْ قَالَ لَهُ: أُقْتَلْ هَذَا الْمُسْلِمَ وَإِلَّا قَتَلْتُكَ»^(١).

أ. صور المسألة

أقول: إنَّ الطرف الذي سيقاتله الشخص المُكْرَه تارةً يكون محقون الدم؛ وأخرى مهدور الدم، كما لو كان محاربًا ظالمًا. ومن جهةٍ أخرى، فإنَّ الشخص المُكْرَه تارةً يكون مضطّرًّا في حال المشاركة على القتل وسفك الدم، كما لو كان في كتيبةٍ هجومية سوف يضطر معها إلى القتل؛ وأخرى يكون الإكراه مقتصرًا على الاشتراك في الحرب، دون أن يضطرَّ لقتل أحدٍ من الطرف المقابل. ومن جهةٍ ثالثة؛ فإنَّ التهديد الذي سيطله في حال عدم المشاركة تارةً يصل إلى حدِّ القتل؛ وأخرى إلى ما دون ذلك، كالحبس أو الغرامة المالية أو ما إلى ذلك.

وفي بيان حكم هذه الصور نقول: إنَّ كان الطرف الذي يُقاتل مهدورَ الدم فالظاهر أن الإكراه - سواء كان بالتهديد بالقتل في حال عدم المشاركة أو كان دون ذلك - يبرّر للمُكْرَه الاشتراك في قتاله، أكان ما أكره عليه هو القتل أو الجرح أو دون ذلك؛ والوجه في جواز الاشتراك والحال هذه أنَّ أدلة الإكراه تشملها، وما دلَّ على أنَّ أدلة الإكراه لا تبرّر سفك الدم ناظرًا إلى الدم الحرام، دون مَنْ كان مهدور الدم.

وأما إذا كان الطرف الذي يراد قتاله محقون الدم فما دام المُكْرَه لم يُتَوَعَّد بالقتل في حال عدم المشاركة لا يجوز له يقينًا القتل أو المشاركة فيه. فلو أكره على الحرب المستلزمة للقتل وإلّا سجن أو جلد أو ما إلى ذلك لا يحقُّ له أن يقتل أو يشارك في القتل قطعًا، وعليه أن يتحمّل ما أكره عليه. أجل، إنَّ له - دفعًا للإكراه - أن يشارك في أعمال أخرى، هي دون ما توعّد عليه ضررًا. فالإكراه يبرّر له الاشتراك في الحرب، والذي هو في الأصل محرّم، ويبرّر له فعل ما أكره عليه ما دام لم يبلغ في ضرره حدًّا مساويًا لما توعّد به. وعليه أن يتحاشى - قدر المستطاع - الإضرار

(١) شرح السير الكبير، ص ٥١٧.

بالغير، وأن يقلل من الخسائر؛ لأنّ الضرورات تقدر بقدرها. فيكون مقامنا نظير: الإكراه على قبول الولاية من الظالم؛ فإنّ الإكراه على ذلك إنما يبرر له الدخول في الولاية، ولكن لا يبرر له فعل المحرّمات التي قد تستلزمها الولاية، ما لم يكن مكرهاً عليها. وأما إذا كان التهديد المتوعدّ عليه هو القتل إن لم يشارك فعندها أيضاً يجوز له المشاركة بل يجوز له أيضاً استعمال السلاح وإطلاق النار، شرط أن لا يصل إلى القتل؛ أمّا لو كان الاشتراك سيضطرّه إلى قتل النفس المحترمة، كما لو هدّده الظالم بالقول: إن لم تقتل فسوف أقتلك، فهنا هل له أن يقتل؟

ب. لا تحفظ النفس بقتل نفس أخرى

ادّعي الإجماع على عدم جواز القتل؛ فحفظ النفس لا يكون بقتل الغير. وإن شئت فقل: دفع الموت عن النفس لا يكون بإيراده على الغير. قال الشهيد الثاني: «إذا أكره على القتل فإنه لا يباح؛ إجماعاً. ويجب به القصاص إن لم يبلغ حدّ الإلجاء، وإلا فالدية»^(١). وذكر في الجواهر أنّ الإجماع بقسميه على أنه لا إكراه في مثل ذلك^(٢). وقال القرطبي: «أجمع العلماء على أنّ من أكره على قتل غيره أنه لا يجوز له الإقدام على قتله، ولا انتهاك حرمة بجلد أو غيره، ويصبر على البلاء الذي نزل به، ولا يحلّ له أن يفدي نفسه بغيره، ويسأل الله العافية في الدنيا والآخرة»^(٣). فالمسألة محلّ تسالم إسلامي.

وقد يستدلّ على ذلك:

أولاً: بما ورد في الأخبار من أنه إذا بلغت التقية الدم فلا تقية، ومنها: صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ، فَإِذَا بَلَغَ الدَّمُ فَلَيْسَ تَقِيَّةً»^(٤)؛ ومنها: موثق أبي حمزة الثمالي قال: قال أبو عبد

(١) تمهيد القواعد، ص ٧٦.

(٢) ادعى في الجواهر الإجماع بقسميه، جواهر الكلام، ج ٤٢، ص ٤٧.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، ج ١٠، ص ١٨٣.

(٤) الكافي، ج ٢، ص ٢٢٠.

الله ﷻ: «..إِنَّمَا جُعِلَتِ التَّقِيَّةُ لِيُحَقَّنَ بِهَا الدَّمُ، فَإِذَا بَلَغَتِ التَّقِيَّةُ الدَّمَ فَلَا تَقِيَّةَ..»^(١). والتقية هي حالة يدفع إليها الإكراه، ومعنى أنه لا تقية إذا بلغ الأمر سفك الدم أي لا تشرع ولا تجوز.

ثانيًا: بصحيفة زُرَّارَةَ، عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ ﷺ، فِي رَجُلٍ أَمَرَ رَجُلًا بِقَتْلِ رَجُلٍ، فَقَتَلَهُ؟ فَقَالَ: «يُقْتَلُ بِهِ الَّذِي قَتَلَهُ، وَيُجَبَّسُ الْأَمْرُ بِقَتْلِهِ فِي السَّجْنِ حَتَّى يَمُوتَ»^(٢)؛ فإنَّ المأمور بالقتل هنا إما مُكْرَهُ على القتل أو أنَّ الخبر مطلق وشامل لصورة كونه مُكْرَهًا، وإذا كان يُقتل فهذا يعني أنه فعل حرامًا بقتله للغير، حتَّى لو كان مُكْرَهًا، وهذا يعني أن حفظ النفس لا يبرِّر قتل الغير.

ولكن في المقابل، قد يتمسك بعدة وجوه لإثبات جواز القتل في هذه الحالة، ومنها: حديث رفع ما أكرهوا عليه؛ ومنها: قوله تعالى ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة: ١٩٥]؛ ومنها: ما دلَّ على وجوب حفظ النفس؛ ومنها: ما ذكره السيد الخوئي من أن المقام من موارد التراحم مع عدم المرجح، فيكون المكلف مخيرًا بين تعريض نفسه للقتل أو قتل الغير.

ولكن هذه الوجوه غير تامة. وإليك بيان ذلك:

أما حديث «رفع ما أكرهوا عليه» فيرد عليه:

أولًا: إنَّ الرفع مسوقٌ مساق الامتنان على الأمة، فإذا كان تطبيقه خلاف الامتنان على بعض أفراد الأمة فلا محلَّ له.

ولكن قد يناقش في ذلك - بالإضافة إلى أنَّ المنَّة في نصِّ الخبر هي على أمته ﷺ، فلو أكره على قتل شخصٍ من غير أبناء أمته فلا يشملُه الامتنان - بأنَّ كونَ الحديث واردًا مورد الامتنان بحيث يكون الامتنان مقيَّدًا للحديث، فيجري في موارد الامتنان، دون غيرها، هو محلُّ إشكال من جهة أنَّ الامتنان في الحديث

(١) وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧٢.

(٢) الكافي، ج ٧، ص ٢٨٥.

هو في أصل الرفع في الجملة^(١)، لا أنه قيدٌ يدور الحكم مداره. فالامتنان من قبيل: الحكمة، وليس العلة، التي يدور الأمر مدارها وجودًا وعدمًا. ثانياً: إن أدلة الإكراه، وكذا الاضطرار، منصرفة عن صورة إكراه الشخص على القتل، ولو كان المتوعد عليه هو القتل. والوجه في الانصراف أن الارتكاز العقلاني، الذي هو بمثابة القرينة اللبّية الصارفة، يستقبح إقدام الإنسان على قتل غيره ولو توعد بالقتل.

وأما بالنسبة لآية ﴿وَلَا تُلْقُوا﴾ فيرد على الاستدلال بها أنها لا تبرّر قتل الغير؛ لعدم الإطلاق فيها لهذه الحالة؛ ولأن الشخص التارك لقتل الغير الذي لا يأتيه ضرر من قبله لا يعدّ بنظر العرف ملقياً بيده في التهلكة في حال قتله المكره. وأما بالنسبة للدفاع عن النفس فيردّه أن لا محلّ للدفاع عن النفس في المقام؛ لأنه ما دام لا يأتينا من طرف الشخص أيّ خطر فلا ينطبق على قتله لأجل ردّ ما توعد به الظالم عنوان الدفاع عن النفس، كما لا يخفى.

ويبقى ما ذكره السيد الخوئي، فإنه مع اعترافه بأن أدلة الإكراه لا تجري في المقام؛ لنكتة الامتنان المشار إليها، لكنه مع ذلك أجاز للمكره قتل الشخص الذي أكره على قتله؛ لكون المسألة من مصاديق باب التراحم، قال: «إذ الأمر يدور بين ارتكاب محرم - وهو قتل النفس المحترمة - وبين ترك واجب - وهو حفظ نفسه وعدم تعريضه للهلاك -، وحيث لا ترجيح في البين فلا مناص من الالتزام بالتخير. وعليه، فالقتل يكون سائغاً وغير صادرٍ عن ظلم وعدوان، فلا يترتب عليه القصاص، ولكن تثبت الدية؛ لأنّ دم امرئ مسلم لا يذهب هدراً»^(٢). أقول: يمكن القول بعدم وجود تراحم في البين^(٣)؛ لأن وجوب حفظ النفس

(١) قاعدة لا ضرر، للسيد فضل الله، ص ١٠٦.

(٢) مباني تكملة المنهاج - القصاص والديات (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٤٢، ص ١٤.

(٣) إنما نقول: «في البين»؛ احترازاً عما لو كان الضرر متأثراً من طرف ثالث لا دخل له فيه، وهو سوف يصيب أحد شخصين، فلا يجب على الإنسان أن يتحمل الضرر ليحفظ غيره، فلو

وإن كان ثابتاً، لكن إطلاقه لصورة ما لو كان الحفظ بإزهاق نفس الغير غير ثابت. وقد قلنا: لو أن الشخص ترك قتل الغير، وأدى ذلك إلى قتله، لا يعدّ ملقياً للنفس بالتهلكة عرفاً. ويشهد لعدم الإطلاق في دليل حفظ النفس لصورة قتل الغير - بالإضافة إلى كون دليل حفظ النفس لُبياً - ما تقدّم من الارتكاز العقلائي في المسألة، بينما حرمة قتل الغير ثابتة ومطلقة حتى لصورة كون قتل الغير لأجل حفظ النفس. وإلى ما ذكرناه يرجع كلام السيّد صادق الروحاني، معترضاً على كلام السيد الخوئي^(١).

نعم، إنّ تمامية ما ذكرناه في مناقشه الوجوه المتقدمة هي محلّ نقاش؛ بسبب ما قد يُقال: من نهوض الدليل على أن نفس غير المسلم لا توازي نفس المسلم، وبالتالي فعند دوران الأمر بين قتل المسلم أو غير المسلم لا بدّ أن يختار الثاني؛ ولكنّ هذا الأمر يحتاج إلى تدقيق، وسوف تتمّ دراسته في مبحث القصاص إن شاء الله تعالى.



رأى ذنباً قادمًا إلى غرفته أو غرفة شخص آخر مجاورة لغرفته؛ ليفترس أحدهما، وهو يعلم أنه إذا أبقى باب غرفته مفتوحاً سيفترسه، وإذا سدّه فسوف يفترس الآخر، فلا يجب عليه هنا أن يبقي غرفته مفتوحة؛ ليدفع خطر الموت عن جاره، وهو بسدّ باب غرفته ليس من قتل الآخر.

(١) فقه الصادق، ج ٢٦، ص ٢٩.

الملاحق



الملحق رقم (١):
السياحة في الإسلام

الملحق رقم (٢):
مع الصحيفة / دستور المدينة

الملحق رقم (٣):
رسالة المحكم والمنتشابه، للسيد المرتضى

الملحق رقم (١)

السياحة في الإسلام

السياحة نشاطٌ إنساني، متنوع الأهداف والغايات؛ فهو وسيلة من وسائل الترفيه والمعرفة؛ ومصدر من مصادر التمويل، تعتمد عليها دول كثيرة في تنشيط وتنمية اقتصادها. وقد أنشأت الدولة الحديثة لهذه الغاية وزارة باسم وزارة السياحة، وظيفتها العمل على تعزيز ودعم النشاط السياحي، ومحاولة جذب السياح بشتى الأساليب، وتعيين وتهيئة أماكن خاصّة؛ لتكون مراكز سياحية. والسؤال: ماذا عن موقف الإسلام من السياحة؟ وهل يشجّع الأنشطة السياحية أم يقف منها موقفًا سلبيًا؟

أنواع السياحة وأهدافها

يمكن تنويع السياحة وتقسيمها باعتبارات عدّة؛ فهي بلحاظ الهدف تنقسم إلى:

- ١- سياحة ترفيهية: يهدف صاحبها إلى التّزّه والاستجمام. وهي السياحة الرائجة في زماننا.
 - ٢- سياحة معرفية تأملية: تهدف إلى اكتساب المعرفة واستكشاف العالم وأسرار الطبيعة.
 - ٣- سياحة روحية دينية: وهدفها إمّا زيارة مكان مقدّس؛ للتعبّد فيه وأداء طقس دينيّ معين؛ وإمّا الابتعاد عن الناس والانقطاع إلى الله من خلال السير في البلدان، كما هو الحال في سياحة المتصوّفين والزّهّاد.
- كما أنّها - أعني السياحة - بلحاظ الموقف الإسلامي تنقسم إلى: سياحة محللة؛ وأخرى محرمة. وسيأتي مزيد بيان لذلك. وفيما يلي نتعرّض لهذه الأنواع من السياحة، مع بيان الموقف الإسلامي منها.

أولاً: السياحة الترفيهية

انسجماً مع واقعيته التي تراعي مختلف الحاجات الإنسانية، وتوازن بين متطلبات الجسد والروح، وحاجات الدنيا والآخرة، فقد أقر الإسلام بحاجة الإنسان إلى الترفيه عن نفسه، والتخفيف من أعباء الحياة وضغوطها، ورتابة العمل وقساوته، كما ورد في الخبر: «إن القلوب تملّ كما تملّ الأبدان، فابتغوا لها طرائف الحكم»^(١). وحرصاً منه على الخروج من حالة الملل هذه، التي تصيب الجسد والروح معاً، فقد أحلّ الإسلام مختلف الأنشطة الترفيهية التي لا تسيء إلى إنسانية الإنسان ولا تنافي القيم الأخلاقية، وشجّع الأعمال الرياضية المختلفة، كالرمية والسباحة والسباق وركوب الخيل، وغيرها من الأنشطة البدنية والفكرية، وهكذا لم يمانع من القيام بمختلف الأنشطة الفنية الهادفة، ولم يحظر اللهو البريء، بما يتضمن من مزاح ومرح ومفاكهة وغيرها.

وفي هذا السياق يأتي موقفه الإيجابي من النشاط السياحي الترفيهي، الهادف إلى الاستمتاع بمناظر الطبيعة الخلابة، أو الاستئناس بمباهجها وزينتها وجمالها؛ بغية الترويح عن النفس، كما أسلفنا؛ قال تعالى وهو يبين الهدف من خلق الحيوانات: ﴿وَالْأَنْعَمَ خَلَقَهَا لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ وَمَنْفَعٌ مِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾^(٥) وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ حِينَ تُرِيحُونَ وَحِينَ تَسْرَحُونَ^(٦) وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ إِلَى بَلَدٍ لَمْ تَكُونُوا بَلِغِيهِ إِلَّا بِشِقِّ الْأَنْفُسِ إِنَّ رَبَّكُمْ لَرءُوفٌ رَحِيمٌ^(٧) وَالْخَيْلَ وَالْبِغَالَ وَالْحَمِيرَ لِتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: ٥-٨]، حيث يلاحظ أنه تعالى ذكر أن للأنعام نوعين من الفوائد:

الأول: الفوائد المادية المعروفة، وهي: الاستفادة من لحومها: ﴿وَمِنْهَا تَأْكُلُونَ﴾، أو جلودها وأصوافها: ﴿لَكُمْ فِيهَا دِفْءٌ﴾، أو من ظهورها: ﴿وَتَحْمِلُ أَثْقَالَكُمْ﴾؛ ﴿لِتَرْكَبُوهَا﴾.

(١) نهج البلاغة، ج ٤، ص ٢١.

الثاني: الفوائد الترفيحية والجمالية: ﴿وَلَكُمْ فِيهَا جَمَالٌ﴾؛ ﴿وَزِينَةٌ﴾.

ونجد الإشارة إلى الفائدتين المذكورتين في موضوع اللباس أيضًا؛ قال تعالى: ﴿يَبْنِيْءَ آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُورِي سَوَاءَ نَكْمَ وَرِدْشًا وَلِبَاسُ النَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ﴾. فاللباس ليس له وظيفة مادية فحسب، وهي التستر وموارة الجسد، أو التوقي من البرد والحر، بل له أيضًا وظيفة جمالية، أشير إليها صريحًا من خلال كلمة ﴿وَرِدْشًا﴾؛ لأن الريش كناية عن التزيّن والتجمل باللباس.

وهكذا فقد حرص القرآن الكريم على بيان الفوائد الجمالية المعنوية - كما الفوائد المادية - في خلق السماوات والأرض؛ قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ جَعَلْنَا فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَزَيَّنَّاهَا لِلنَّظِيرِ﴾ [الحجر: ١٦، وراجع: ق: ٦]؛ وقال عزّ من قائل: ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٍ﴾ [ق: ٧]؛ وقال أيضًا: ﴿أَمَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ لَكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا بِهِ حَدَائِقَ ذَاتَ بَهْجَةٍ مَا كَانَ لَكُمْ أَنْ تُنبِتُوا شَجَرَهَا أَلَمْ يَكُنْ اللَّهُ بِأَعْلَمَ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [النمل: ٦٠]. فالزينة والبهجة والنضارة المشار إليها في هذه الآيات هي أغراض أساسية مقصودة لله سبحانه في خلق السماوات والأرض على أتم صورة، وأبهى هيئة.

وخلاصة القول: إنّ الإحاطة بنصوص الإسلام ومقاصده لا تدع مجالاً للشك بأنه يشجع مختلف الأنشطة التي تبعث على السرور، وتجديد الحيوية والراحة النفسية والجسدية، وتساهم في رفع الكآبة والقلق والتوتر. وليس صحيحًا، بل لا يمتّ إلى الإسلام بصلّة، الإيحاء أو التصوّر الذي يقدمه البعض عن الإسلام - عمدًا أو جهلاً -، بأنه يرفض الفرح والاستمتاع بملذّات الدنيا، والاستئناس بمباهجها، وأنّه دينٌ ينشد الانزواء والعزلة، والابتعاد عن كلّ أشكال الفرح واللّهو .

الأئمة وطلب النزهة

ولعلّ من أوضح الشواهد التي تدحض التصوّر المذكور، الذي نراه مسيطرًا

حتى على بعض المنتسبين إلى الإسلام، هو سلوك وسيرة قادة الإسلام وعظمائه، وعلى رأسهم النبي ﷺ وأئمة أهل البيت ؛ فقد عُرف عن النبي ﷺ أنه كان يمازح أصحابه، ويجب استماع الطرف اللطيفة والمزحة الطريفة؛ وهذا ما عُرف عن أمير المؤمنين  أيضاً، حتى أن البعض لم يجد فيه مطعناً إلا أن فيه دعاية! وهكذا نجد أن الأئمة ، على جلالة قدرهم، كانوا لا يتجنبون الخروج في النزاهات الترفيهية؛ فقد ورد، في الحديث الصحيح، عن بعض أصحاب الإمام الصادق ، أنه قصد به إلى بيته، فوجده قد انتقل منه إلى منزل أخيه عبد الله بن محمد، فذهب الرجل إلى منزل أخيه، ولما سأل عن السبب في تحوُّله إلى هذا المنزل، قال : «طلب النزهة»^(١). ويستفاد من صحيحة أخرى أن الإمام الرضا  كان يخرج للتنزه مع خدَمه وعياله، ويأخذون معهم حيواناً (خاروفاً أو شاة)؛ بقصد ذبحه وأكل لحمه^(٢).

سياحة رخيصة!

أجل، لا بد من التنبيه إلى أن السياحة قد تنحرف عن أهدافها الترفيهية البريئة والمشروعة، وتتحول إلى وسيلة فساد وإفساد في المجتمع، كما هو الحال في السياحة التي تعتمد على الجنس التجاري، وإشاعة الانحراف، وتعاطي المحرمات، كالمخدرات وسواها. ومع الأسف الشديد لقد راج سوق هذه السياحة، وأصبحت الكثير من الدول تعتمد عليها في اقتصادها، وتوفّر للراغبين بذلك

(١) روى الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ وعن أبي عليّ الأشعري، عن محمد بن عبد الجبار، جميعاً، عن صفوان، عن عمرو بن حريث قال: دخلت على أبي عبد الله ، وهو في منزل أخيه عبد الله بن محمد، فقلت له: جعلت فداك، ما حوّلَكَ إلى هذا المنزل؟ قال: طلبُ النَّزْهَةِ، الكافي، ج ٢، ص ٢٣، ورواه في المحاسن، ج ٢، ص ٦٢٢.

(٢) روى الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن إبراهيم بن أبي محمود قال: قال لنا الرضا : أيُّ الإدام أحرى (أمرى)؟ فقال بعضهم: اللحم، وقال بعضهم: الزيت، وقال بعضهم: اللبن، فقال هو : لا، بل الملح، ولقد خرجنا إلى نَزْهَةٍ لنا، ونسي بعض الغلمان الملح، فدَبَحُوا لنا شاة من أَسْمَنِ ما يكون، فما انتفعنا بشيءٍ حتى انصرفنا، الكافي، ج ٦، ص ٣٢٦.

كافة التسهيلات والظروف الملائمة. ومن الطبيعي أن يجارب الإسلام هذا النوع من السياحة؛ لمنافاته للأخلاق والقيم؛ ولكونه مهيناً للإنسان؛ ومسئلاً لكرامته.

ثانياً: السياحة الثقافية

النوع الثاني من السياحة هو السياحة الثقافية. وهي تهدف إلى اكتشاف مجاهل الكون، وقوانينه الكلية، وسننه الحاكمة، وأسراره المحيرة، وكائناته الحية المتنوعة، وطبيعته الخلابة، وما فيها من كنوز ورموز، وما تحويه من ثرواته برية أو بحرية.

المفهوم والغايات

إنّ هذا النوع من السياحة يفتح أمام الإنسان أبواباً كثيرة في كيفية التعامل مع الطبيعة، والاستفادة من ثرواتها، بما يحفظ للحياة استقرارها وتوازنها، ويجنب البشرية الكثير من الكوارث والويلات. ولذا كان من الطبيعي أن يحثّ ويشجّع عليه الإسلام، بل ربما كان في بعض الحالات من الواجبات الكفائية. وتشير إلى هذا النحو من السياحة بعض الآيات الكريمة، من خلال تأكيدها على كون الأرض مذلّة ومسخرة لبني الإنسان، وما عليهم إلا أن يسيروا في منابها، ويكتشفوا أسرارها، ويستفيدوا من خيراتها، بعيداً عن الإفساد والعدوان؛ قال تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ ذُلُولًا فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِن رِّزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: ١٥].

وهناك هدف آخر للسياحة المعرفية، يتصل بالتاريخ ومعرفة أحداثه وقوانينه، على اعتبار أن التعرف على الأمم البائدة والحضارات المنصرمة يتم من خلال الوثائق التاريخية الحية، المتمثلة بالنقوش أو الآثار وبقايا المنازل والقبور والمعابد وغير ذلك، فهي خير دليل على حياة تلك الأمم وحضارتها، وما تتمتع به من وعي وثقافة، كما قال الشاعر:

تلك آثارنا تدل علينا فانظروا بعدنا إلى الآثار

وربما يشير إلى هذا المعنى من السياحة قول الإمام عليّ عليه السلام، في وصيته للإمام الحسن عليه السلام: «أَيُّ بُنْيٍّ، إِنِّي وَإِنْ لَمْ أَكُنْ عُمَرْتُ عُمَرُ مَنْ كَانَ قَبْلِي، فَقَدْ نَظَرْتُ فِي

أَعْمَالِهِمْ، وَفَكَّرْتُ فِي أَخْبَارِهِمْ، وَسِرْتُ فِي آثَارِهِمْ، حَتَّى عُدْتُ كَأَحَدِهِمْ»^(١).

وقد عرف بعض العلماء بلقب أو وصف «الرحالة»؛ بسبب قيامهم بالرحلات والأسفار المتنوعة إلى شتى أصقاع الأرض وبلدان العالم. وقد قاموا بتوثيق مشاهداتهم في كتب خاصة، عُرِفَتْ بكتب الرحلات، وصفوا فيها الناس، وأديانهم، وأنماط حياتهم ومعيشتهم، كما تحدّثوا بشكلٍ تفصيلي عن كلّ ما رأوا أعينهم، فتحدّثوا عن الجبال والتربة والحجر والشجر والحيوان والأنهار والبحار. واشتهر من هذه الرحلات رحلة ابن جبير؛ ورحلة ابن بطوطة؛ وغيرهما. وهكذا برز لدينا أدبٌ خاصٌّ في هذا المجال، عرف بأدب الرحلات.

ثالثاً: السياحة الروحية

ويبقى النوع الثالث من السياحة، وهو السياحة الروحية والدينية، التي تهدف إلى تحقيق غاية دينية وأخلاقية سامية، كالاقتدار والاعتزاز بالحاصل من خلال السير في الأرض، وملاحظة آثار الأمم البائدة، والمدن الخاوية على عروشها، والتأمل في قصور ومسكن الظالمين، وقبورهم الدارسة، وعظامهم النخرة؛ فإنّ هذا النوع من السياحة يوقظ القلوب الغافلة، والضمائر الميتة، ويعيد الإنسان إلى رشده وتوازنه، ويبعده عن الظلم والغرور والأحقاد الضيقة؛ قال تعالى: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الْمُجْرِمِينَ﴾ [النمل: ٦٩]؛ وقال عز وجل: ﴿أَوَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَيَنْظُرُوا كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ كَانُوا أَشَدَّ مِنْهُمْ قُوَّةً وَأَنَارُوا الْأَرْضَ وَعَمَرُوهَا أَكْثَرَ مِمَّا عَمَرُوهَا وَجَاءَتْهُمْ رُسُلُهُم بِالْبَيِّنَاتِ فَمَا كَانُوا لِيُظْلِمَهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [الروم: ٩].

كما أنّ السياحة الروحية المتأملّة في آفاق السماوات والأرض تفتح عقل الإنسان على الخالق وصفاته وأسمائه، فيرى ربّه بعين القلب والبصيرة، ويدرك عظيم قدرته وبالغ حكمته؛ لأنّ هذا الكون الفسيح المتناسق المتناغم لا يكشف

(١) نهج البلاغة، ج ٣، ص ٤١.

عن وجود الخالق فحسب، بل يكشف ويدلّ على وحدانيته؛ باعتبار أنّ وحدة النظام تدلّ على وحدة المنظم، كما يكشف أيضًا عن الحكمة البالغة والعلم اللامتناهي لمدير هذا الكون؛ قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦]؛ وقال أيضًا: ﴿قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [العنكبوت: ٢٠].

سياحة الحج والزيارة

إلى ذلك فإنّ هناك رحلة دينية روحية خاصّة، أوجبها الإسلام على المسلم المستطيع، وهي رحلة الحج، الهادفة - من ضمن ما تهدف إليه - إلى غسل القلوب والأرواح من أدران الذنوب والخطايا، وتطهير النفوس والعقول من كل أشكال الغلّ والحقد والشنآن. ولا تتعد زيارة النبي أو الأئمة من أهل بيته، مما ورد الحثّ والتأكيد عليه في الروايات، عن هذا السياق؛ فإنّ هدف الزيارة ليس هو مجرد توجه الناس للتعلق بالقبور والأضرحة، وتقديسها والتبرّك بها، بل هدفها أعمق من ذلك بكثير، وهو أن يعتبر الزائرون ويتعظوا ويتزوّدوا روحياً، ويعملوا على التحلّي بأخلاق صاحب القبر، واستحضار تعاليمه وهديه.

السياحة الروحية المحرّمة

ويجدر التنبيه إلى أنّ ثمة نوعاً من السياحة الروحية يعتبر عملاً غير مشروع في الإسلام، وهي السياحة المترهبة؛ قال رسول الله ﷺ: «..ولا سياحة، ولا تبثّل، ولا ترهب، في الإسلام»^(١)؛ وعنه ﷺ: «ليس في أمّتي رهبانية، ولا سياحة، ولا زمّ - يعني سكوت -»^(٢).

(١) المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني، ج ٨، ص ٤٤٨.

(٢) رواه الصدوق، عن محمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد رحمه الله: قال: حدّثني محمد بن الحسن الصفّار، عن أبي الجوزاء المنبه بن عبد الله، عن الحسين بن علوان، عن عمرو بن خالد، عن

إنّ السياحة المنهي عنها في الروايات وسواها ليست هي السياحة الترفيهية أو الثقافية، بل هي السياحة المعروفة عند بعض الصوفيّة، والمتمثلة بالسفر وقطع المسافات والهيام على وجه الأرض؛ بهدف الترهّب والانقطاع إلى الله تعالى، مترافقاً ذلك مع اجتناب الدنيا وملذّاتها، والابتعاد عن الأهل والعيال.

وتفسير السياحة المنهي عنها بهذا المعنى، فضلاً عن كونه مجمّعاً عليه بين علماء المسلمين^(١)، هو ما تشهد به الروايات نفسها، ومن أوضحها دلالة على ذلك: ما رُوي عن الصحابيّ عثمان بن مظعون قال: قلتُ لرسول الله ﷺ: «إنّ نفسي تحدّثني بالسياحة، وأن ألقُ بالجمال، قال ﷺ: يا عثمان، لا تفعل؛ فإنّ سياحة أمّتي الغزو والجهاد»^(٢).

وفي حديث آخر، رواه عليّ بن جعفر، عن أخيه الإمام موسى بن جعفر عليه السلام، قال: «سألتُه عن الرجل المسلم هل يصلح أن يسبح في الأرض أو يترهّب في بيت لا يخرج منه؟ قال: لا»^(٣).

ويبدو أنّ السياحة الترهّبية قد عُرِفَت قبل الإسلام. ولما أراد بعض المسلمين ممارستها رفض النبي ﷺ ذلك، وعمل على مواجهتها؛ انطلاقاً من رفض مبدأ الترهّب والانقطاع عن الحياة. لذا نراه ﷺ يؤكّد تارةً على أنّ سياحة أمّته في الجهاد، كما مرّ؛ وطوراً بأنّ سياحة أمّته لزوم المساجد وانتظار الصلاة، كما رُوي عنه في حديث آخر^(٤)؛ وثالثةً بأنّ سياحة أمّته في الصيام^(٥).

زيد بن عليّ، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «...»، الخصال، ص ١٣٨، ومعاني الأخبار، ص ١٧٣.

(١) راجع، على سبيل المثال: عمدة القاري، ج ١٤، ص ٧٩، وكشف القناع، للبهوتي، ج ١، ص ٦١٨.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٢٢، ونحوه ما في سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٥٧.

(٣) وسائل الشيعة، ج ١١، ص ٣٤٥، الباب ١ من أبواب آداب السفر، الحديث ٧.

(٤) دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٩٠.

(٥) عوالي اللآلي، ج ٢، ص ١٥٠.

ويرى بعض العلماء أنَّ السياحة الترهيبية كانت مستحسنة في شريعة عيسى عليه السلام^(١). يقول العلامة الطريحي، في مجمع البحرين (مادة سيح): «كان من شرائع عيسى عليه السلام السيح في البلاد». وهذا ورد في بعض الأخبار^(٢). ولكن يبدو أنَّها انحرفت عن مسارها، وتعدت الحدود المشروعة، كما يظهر من قوله تعالى: ﴿وَرَهْبَانِيَّةً ابْتَدَعُوهَا مَا كَتَبْنَاهَا عَلَيْهِمْ إِلَّا ابْتِغَاءَ رِضْوَانِ اللَّهِ فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [الحديد: ٢٧].

إلا أنَّ الإسلام طوّر مفهوم السياحة، رافضاً السياحة الترهيبية^(٣)، معتبراً أنَّ السياحة تكون بالجهاد أو بالصيام أو بالتأمل في خلق الله. وتفسير السياحة بالصيام هو أحد الوجوه المذكورة في تفسير قوله تعالى: ﴿التَّائِبُونَ الْعَمِيدُونَ الْحَمِيدُونَ الْمُخْلِصُونَ﴾ [التوبة: ١١٠]؛ وقوله سبحانه: ﴿عَسَى رَبُّهُ إِنْ طَلَقَكُنَّ أَنْ يُبَدِّلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكُنَّ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَنَاطٍ تَنَبَّاتٍ عِدَّتٍ سَيِّحَاتٍ ثَبَاتٍ وَأَبْكَارًا﴾ [التحریم: ٥]. وقد ورد في بعض الروايات ما يؤكّد صحّة التفسير المذكور^(٤). بيد أنَّ هناك وجهاً آخر في تفسير السياحة في الآيتين المذكورتين، وهو أنَّ المراد بها السير إلى مساكن ذكر الله وعبادته، كالمساجد والمعابد، كما يستقرب

(١) بحار الأنوار، ج ٧، ص ٢٤٥، وشرح أصول الكافي، ج ٨، ص ٨٥.

(٢) ففي خبر عن داوود الرقي قال: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «اتَّقُوا اللَّهَ، وَلَا يَحْسُدُ بَعْضُكُمْ بَعْضًا؛ إِنْ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ كَانَ مِنْ شَرَائِعِهِ السَّيْحُ فِي الْبِلَادِ...»، الكافي، ج ٢، ص ٣٠٦.

(٣) نسب إلى الشيخ بهاء الدين العاملي أنَّه ساح في البلدان ثلاثين سنة، بحار الأنوار، ج ١٠٦، ص ١٠٩، فلو صحَّ ذلك فإنَّ المرجح أنَّ سياحته لم تكن من النوع المنهي عنه، كيف وهو الفقيه الجليل العارف بالكتاب والسنة! فربما كانت سياحته بهدف الالتقاء بالعلماء وأرباب الفضل، وزيارة الأماكن المقدسة؛ لأنَّه، وكما أفاد بعض العلماء، من البعيد أن يهدر الشيخ البهائي ثلاثين سنة من عمره في مجرّد السياحة، لا سيما مع كثرة مشاغله واهتمامه بالدرس والتدريس والتأليف ومراجعات عامة الناس إليهم في شؤون دينهم، راجع: نهاية الدراية، ص ٤١ (المقدمة).

(٤) راجع: الكافي، ج ٥، ص ١٥.

العلامة الطباطبائي^(١).

وكيف كان، فالقول بحرمة السياحة الترهيبية مطلقاً لا يخلو من إشكال، وغاية ما يمكن القول بحرمة هو إذا أريد نسبة هذه السياحة إلى الإسلام، أو استلزمت محرمات أخرى.



(١) راجع: الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٣٩٦.

الملحق رقم (٢)

مع الصحيفة / دستور المدينة

في ثنايا هذا الكتاب وغيره من أجزاء هذه الموسوعة استشهدنا كثيرًا بالمعاهدة التي أبرمها النبي ﷺ مع يهود المدينة، وكان حريًا بنا؛ وبالنظر إلى أهمية هذه المعاهدة، أن نلقي نظرة عامة عليها، بحيث نتحرى من مدى صدقها، وإمكان الاعتماد عليها، إلى نقاط أخرى يجدر بنا أن نسلط الضوء عليها:

أولاً: هل هي اتفاقية واحدة أم اثنتان؟

هل ما أبرمه النبي ﷺ مع يهود المدينة كان اتفاقية واحدة تضم كافة اليهود في المدينة أم أنه قد حصلت أكثر من معاهدة معهم؟ فيكون ﷺ قد عقد مع الفرق الثلاث اتفاقية، ومع سائر اليهود - وهم يهود العرب - اتفاقية أخرى؟

ربما يستفاد من بعض الروايات أنه ﷺ عقد اتفاقية واحدة؛ يشهد بذلك ما رواه الواقدي (ت: ٢٠٧هـ) عن ابن كعب القرظي قال: «لما قدم رسول الله ﷺ المدينة وادعته يهود كلُّها، وكتب بينه وبينها كتابًا. وألحق رسول الله ﷺ كلَّ قوم بحلفائهم، وجعل بينه وبينهم أمانًا، وشرط عليهم شروطًا. فكان فيما شرط أن لا يظاهروا عليه عدوًّا»^(١). ونرجح أن هذا إشارة إلى ما جاء في الرواية الثانية. وفي نص آخر له يقول الواقدي: «حين قدم صالح قريظة والنضير ومن بالمدينة من اليهود أن لا يكونوا معه، ولا عليه. ويقال: صالحهم على أن ينصروه ممن دهمه منهم، وقيموا على معاقلهم الأولى التي بين الأوس والخزرج»^(٢). وفي أنساب الأشراف، للبلاذري (ت: ٢٧٩هـ): «وكان رسول الله ﷺ عند قدومه المدينة وادع يهودها، وكتب بينه وبينهم كتابًا، واشترط عليهم أن لا يمالئوا عدوّه، وأن

(١) المغازي، للواقدي، ج ١، ص ١٧٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٥٤.

ينصروه على مَنْ دهمه، وأن لا يقاتل عن أهل الذمة^(١)»^(٢). ونقله المقرئزي، مع تغيير في الفقرة الأخيرة، فصارت: «وأن لا يقاتل عنهم كما يقاتل عن أهل الذمة»^(٣). وفي تاريخ الطبري: «وكان قد وادع حين قدم المدينة يهودها، على أن لا يعينوا عليه أحدًا، وأنه إن دهمه بها عدو نصره»^(٤).

ولكن في المقابل، روى الطبرسي والراوندي، عن علي بن إبراهيم بن هاشم، رواية يظهر منها أنه عقد للفرق الثلاث اتفاقية خاصة بهم، قال: «وجاءته اليهود - قريظة والنضير والقينقاع - فقالوا: يا محمد، إلى ما تدعو؟ قال: إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله... فقالوا له: قد سمعنا ما تقول، وقد جئناك لنطلب منك الهدنة، على أن لا نكون لك، ولا عليك، ولا نعين عليك أحدًا، ولا نتعرض لأحد من أصحابك، ولا نتعرض لنا، ولا لأحد من أصحابنا، حتى ننظر إلى ما يصير أمرك وأمر قومك، فأجابهم رسول الله ﷺ إلى ذلك، وكتب بينهم كتابًا: أن لا يعينوا على رسول الله، ولا على أحد من أصحابه، بلسان، ولا يد، ولا بسلاح، ولا بكراع، في السر والعلانية، لا بليل ولا بنهار، والله بذلك عليهم شهيد. فإن فعلوا فرسول الله ﷺ في حل من سفك دمائهم، وسبي ذراريهم ونسائهم، وأخذ أموالهم. وكتب لكل قبيلة منهم كتابًا على حدة»^(٥). فقد نصت هذه الرواية على أمرين: أحدهما: إن الاتفاقية هي للفرق اليهودية الثلاث؛ والثاني: إنه ﷺ كتب لكل قبيلة كتابًا على حدة. وذكر بعض المحققين في هذا الشأن أن تعدد كتابه ﷺ لكل قبيلة هو ما «يظهر من المصادر التاريخية والحديثية»^(٦). ولكن الذي يظهر من كلام الواقدي الآنف أنه كتاب واحد، ولا يمنع أن يكون لكل جماعة منهم

(١) التعبير بأهل الذمة لا يخلو من غرابة؛ إذ نظام الذمة لم يكن مطروحًا حينها.

(٢) أنساب الأشراف، ج ١، ص ٢٨٦.

(٣) إمتاع الأسماع، ج ٩، ص ٢٢٦.

(٤) تاريخ الطبري، ج ٢، ص ١٧٢.

(٥) إعلام الوري بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٥٨، ورواها الراوندي في قصص الأنبياء، ج ٣٣٥.

(٦) مكاتيب الرسول، ج ١، ص ٢٦٠.

نسختها من الكتاب.

ثانياً: الصحيفة تاريخها وأطرافها

أ. تسميتها

عُرِفَت المعاهدة المذكورة على ألسنة بعض المتأخرين بميثاق أو وثيقة^(١) المدينة، أو دستور^(٢) المدينة. ولكن المؤرخين الذين نقلوها وصفوها بالكتاب، كما نجد عند ابن إسحاق وأبي عبيد. ووردت تسميتها بالصحيفة^(٣) أو الكتاب^(٤) في متن الاتفاقية نفسها.

ب. أطرافها

للصحيفة طرفان، هما: المؤمنون من الأنصار والمهاجرين؛ واليهود ومن لحق بهم. وبعض نصوصها ناظرةً إلى تنظيم العلاقة بين المهاجرين والأنصار؛ وبعضها ناظرةً إلى تنظيم العلاقة بين المسلمين واليهود. قال في سيرة ابن إسحاق: «وكتب رسول الله ﷺ كتاباً بين المهاجرين والأنصار، وادع فيه يهود وعاهدهم، وأقرهم على دينهم وأموالهم، وشرط لهم، واشترط عليهم»^(٥). وفي كتاب الأموال لأبي عبيد قال: «وهذا كتاب رسول الله ﷺ بين المؤمنين وأهل يثرب، وموادعته يهودها»^(٦).

إلا أننا في نص الصحيفة التي رواها ابن إسحاق، وكذا أبو عبيد وابن

(١) دراسة في السيرة، للدكتور عماد الدين خليل، ص ١٤٩.

(٢) مجموعة الوثائق السياسية للعهد النبوي والخلافة الراشدة، ص ٥٧، ودراسة في السيرة، ص ٣٢٣، وراجع: العلاقات الدولية في الإسلام، للدكتور عدنان السيد حسين، ص ٥٩.

(٣) جاء فيها: «وإنه لا يحل لمؤمنٍ أقربا في هذه الصحيفة..»، «وأنّ بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة»، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٥٠، إلى غير ذلك من الموارد.

(٤) في آخرها جاء: «وإنه لا يحول هذا الكتاب دون ظالم، ولا آثم»، السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٥١.

(٥) السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٤٨.

(٦) كتاب الأموال، ص ٢٥٥.

زنجويه، لم نجد ذكرًا لكافة اليهود، فلم يرد فيها ذكر للقبائل اليهودية الثلاث في المدينة، وهم: بنو قينقاع؛ وبنو قريظة؛ والنضير، وهو ما أثار دهشة بعض المستشرقين^(١)، وإنما اقتضت على اليهود من القبائل العربية (يهود بني عوف وبني النجار..)، وهم المتهودون^(٢). ورواية علي بن إبراهيم المتقدمة تنص على أنه ﷺ حصّ الفرق اليهودية الثلاث باتفاقية أو اتفاقيات خاصة. وهذا ما يؤكده بعض الباحثين^(٣)؛ ويشهد له الكثير من النصوص التاريخية، التي تبين أن سرّ إجلائه لهؤلاء أو حربه معهم هو أنّهم نقضوا العهد، كما ذكرنا ذلك سابقًا. ويكون قد صدر عنه في هذا المجال اتفاقيتان. وهو غير بعيد، بل إنّ وجود اتفاقية أو اتفاقيات مع الفرق الثلاث أو بعضها أمر مؤكّد، كما أسلفنا في ثنايا الكتاب، وسيأتي مزيد توضيح لذلك في «فقه الجهاد»، ولا سيما أن هذه الفرق تمثل الثقل الأساس لليهود المدينة. ويرجح بعض الباحثين أنّ مردّد دخول القبائل الثلاث في الاتفاقية الشهيرة إلى أنها «اعتزّت بقوتها، وبقيت محتفظة بشخصيتها، ثم إنّها ناوأت الإسلام، وأظهرت عداها، ومع ذلك فقد وضعت الصحيفة بندًا عامًّا لدخول اليهود في الدولة؛ احتمالًا لما قد يحدث من دخول هذه القبائل في النظام الجديد»^(٤)، يشير بذلك إلى ما جاء في الاتفاقية: «وإنه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين، ولا متناصر عليهم»^(٥).

(١) وهو وليم مونتغمري وات، راجع: الاستشراق في السيرة النبوية، ص ١٧١، و ١٧٢، لعبد الله محمد الأمين النعيم.

(٢) قال اليعقوبي: «وتهود قوم من الأوس والخزرج، بعد خروجهم من اليمن؛ لمجاورتهم يهود خيبر وقريظة والنضير، وتهود قوم من بني الحارث بن كعب، وقوم من غسان، وقوم من جذام»، تاريخ اليعقوبي، ج ١، ص ٢٥٧، وقد تحدّثنا عن العرب المتهودّة في كتابنا «من هو الآخر الديني؟»، فراجع.

(٣) دراسة في السيرة، لعبد الدين خليل، ص ٣٢٥.

(٤) مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول ﷺ، لأحمد إبراهيم الشريف، ص ٣٢١، ودراسة في السيرة، لعبد الدين خليل، ص ٣٢٥.

(٥) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٣٥١.

والظاهر أنّ المشركين لم يكونوا طرفاً في هذه الاتفاقية، مع أنّهم كانوا موجودين في المدينة؛ لأنّه لما «قدم النبي ﷺ إلى المدينة، مهاجراً من مكّة، كان الناس في المدينة، على حدّ تعبير الصولي (ت: ٣٣٥هـ)، في أدب الكاتب: «أخلاق؛ مسلمون ويهود ومشركون ومنافقون، فودع يهود المدينة كلّهم، على أن يكفوا عنه ويكفّ عنهم»^(١). ولعلّ السبب في عدم دخول المشركين أنهم لم يكونوا يمثلون جهةً منتظمة ومتمايزة، وإنما أفراد مختلفون. وثمة نصّ على إخراج قريش منها؛ «لا تُجار قريش، ولا مَنْ نصرها»^(٢). ومن الطبيعيّ أن لا يكون النصاريّ أيضاً طرفاً في الاتفاقية؛ لأنّه لا ثقل لهم في المدينة، وإن كان يستفاد من بعض المؤشّرات وجود بعض النصاريّ في يثرب، ومنهم: أبو عامر الراهب، الذي حنق على رسول الله ﷺ، وذهب إلى قريش في بضعة عشر رجلاً، يؤلّبهم على قتال النبي ﷺ^(٣)، وشارك إلى جانب قريش في معركة بدر، مع أنّه كان قبل ذلك يبشّر بقدومه^(٤). ومما يؤشّر على وجود نصاريّ في المدينة قول حسان بن ثابت يرثي رسول الله ﷺ:

فرحت نصاري يثرب ويهودها لما توارى في الضريح المُلحد^(٥)

ولكنّ مع ذلك لم تتمّ الإشارة إليهم في الاتفاقية؛ والسبب هو أنهم - كما ذكرنا - لا يمثلون مكوّناً مهمّاً، وثقلاً اجتماعيّاً وسياسيّاً، فهم مجرد أفراد متناثرون. وهذا ما يفسّر أنّه لم يرد لهم في أخبار المدينة ذكر، لا فيما يتّصل بالعلاقات الاجتماعية،

(١) أدب الكاتب، ص ٢١٤.

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٣٥١.

(٣) المغازي، للواقدي، ج ١، ص ٤٤١.

(٤) «وكان أبو عامر أيضاً ممن يذكر النبي ﷺ، ويؤمن به، ويعد الناس بخروجه، وكان قد تألّه في الجاهلية ولبس المسوح وترهب، فلما بعث الله ﷺ رسوله ﷺ حسد وبغى، وأقام على كفره، وشهد مع المشركين قتال رسول الله ﷺ ببدر، فسماه رسول الله ﷺ: الفاسق»، الطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٣، ص ٥٤٠.

(٥) ديوان حسان بن ثابت، ج ١، ص ٢٧٠، وأنساب الأشراف، ج ١، ص ٥٩٣.

ولا فيما يتصل بالعلاقات السياسية. وقد حاول الأب لويس شيخو أن يبرهن على نصرانية الأوس والخزرج^(١)، لكن أدلته واهية وضعيفة.

ج. تاريخها

من الواضح أنّ الصحيفة المذكورة قد كُتبت في بدايات مجيء النبي ﷺ إلى المدينة، وقبل بدء الحروب وانقلاب اليهود. ولم يُشر ابن إسحاق إلى تاريخها. لكنّ أبا عبيد، في كتاب الأموال، ذكر أنه ﷺ كتب هذا الكتاب حين «مقدمه المدينة»^(٢). وذكر ابن زنجويه أنها كُتبت «حدثان مقدم رسول الله ﷺ المدينة»^(٣)، كما سيأتي. وفي أنساب الأشراف، للبلاذري (ت: ٢٧٩هـ)، أنها كانت «عند قدومه المدينة». وقد درج المؤرّخون^(٤) بعد ذلك على وضعها في أحداث السنة الأولى للهجرة.

ثالثاً: أهمية الوثيقة

وبعيداً عن الإفراط والتفريط في شأن الصحيفة؛ حيث غالى قوم في أمرها؛ وحطّ آخرون من شأنها إلى درجة الحكم بوضعها، فإننا نستطيع القول: إنّ الوثيقة المذكورة هي من الوثائق القانونية السياسية المهمة، التي صاغها النبي ﷺ؛ بهدف إقرار حالة من الانتظام والعلاقات السلمية بين مكونات المجتمع المدني القبلية والدينية، وقد جعل فيها اليهود مع المسلمين أمّة واحدة من دون الناس. وهذا قد يعدّ تعبيراً آخر عن مفهوم المواطنة الحديث. ومفهوم الأمة يمثل نقلة نوعية في هذا المجال؛ لأنه محلّ محلّ مفهوم القبيلة، وينقلهم من سلطة القبيلة إلى سلطة الدولة^(٥). ولا شك أنّ الصحيفة في خطوطها العامّة، المؤكّدة على التناصر

(١) انظر: النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، ج ١، ص ١١٤.

(٢) كتاب الأموال، ص ٢٥٥.

(٣) كتاب الأموال، لابن زنجويه، ص ٢٠٧.

(٤) البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٣، ص ٢٣٧.

(٥) دراسة في السيرة، ص ١٥١، و ٣٢٤، ومحاضرات في تاريخ العرب والإسلام، للدكتور عبد

والتراحم وحفظ حقوق الجوار والأرحام ورفض الظلم والعدوان والخضوع لسلطة القانون، تنسجم انسجاماً كاملاً مع مبادئ القرآن الكريم^(١). ومن المعلوم أنه ﷺ أبرمها لا من موقع ضعف، كيف وقد جعل نفسه الضامن لهذه الاتفاقية، والمرجع والحاكم في أمر الاختلاف: «وإنكم مهما اختلفتم فيه من شيء فإنّ مرده إلى الله عزّ وجلّ، وإلى محمد ﷺ»^(٢)؟! وقد تنبه العلماء والباحثون المتأخرون لأهمية هذه الوثيقة، فامتدحوها وعدّوها من أهمّ الوثائق القانونية التي تنظم الحياة السياسية بين مكونات مجتمع المدينة، ورأوا فيها دليلاً جلياً على أن النبي ﷺ أراد للحياة الاجتماعية في يثرب أن تقوم على أساس المبادئ القانونية. ولم يقتصر الاهتمام بها على علماء السنّة، الذين كتبوا حولها كتابات عديدة، وبعضها دراسات مستقلة، وعقدت بعض المؤتمرات لمدارستها، والبحث في مصادرها، واستجلاء بنودها، بل امتدّ الأمر إلى جمع من علماء الشيعة المتأخرين أيضاً^(٣).

رابعاً: مصادر الصحيفة وأسانيدها

إنّ الصحيفة مروية في العديد من المصادر، منها: سيرة ابن إسحاق (ت: ١٥١هـ)، وقد رواها مرسلّة بدون إسناد؛ ومنها: كتاب الأموال^(٤)، لأبي عبيد القاسم بن سلام (ت: ٢٢٤هـ)، وقد رواها مسندة؛ ومنها: كتاب الأموال، لابن زنجويه (ت: ٢٥١هـ)^(٥)، وقد رواها الأخيران بالسند إلى ابن شهاب

اللطيف الطياوي، ص ١٢٠ - ١٢١.

(١) دراسة في السيرة، لعلماد الدين خليل، ص ١٥١.

(٢) السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٥٠.

(٣) مكاتيب الرسول، ج ١، ص ٢٦١ - ٢٦٢، ودراسات في ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٧٤٥،

و ٧٤٨، والفقه - السلم والسلام، للسيد الشيرازي، ص ٧٨، وفي الفقه الاجتماعي الإسلامي،

ص ٢٨٥ وما بعدها، والندوة، للسيد فضل الله، ج ١٦، ص ١٥٧، والصحيح من سيرة النبي

الأعظم ﷺ، ج ٥، ص ١٢٨، وسيد المرسلين، للشيخ السبحاني، ج ١، ص ٢٢.

(٤) كتاب الأموال، ص ٢٦٠.

(٥) كتاب الأموال، لابن زنجويه، ص ٢٠٥.

الزهري^(١)، والزهري المدني تابعي (٥٢هـ - ١٢٤هـ)، ولم يذكر ممن نقلها أو سمعها أو عمن أخذها، وإنما ذكر أنه قد بلغه أن رسول الله ﷺ كتب بهذا الكتاب، وهذه ثغرة في السند. ثم إن الكثير من المصادر نقلتها بعد ذلك عن ابن إسحاق^(٢)، وهذا لا ينفع كشاهد على الوثاقة.

ثمة اقتباسات من الصحيفة ونقل مقتطفات منها في مصادر أخرى، وأوسع هذه المقتطفات ما نقله الزنجشيري (ت: ٥٣٨هـ)، في كتاب الفائق^(٣). وكذلك فقد استشهد بعض اللغويين ببعض مقاطعها، كابن الأثير في النهاية^(٤)، ولكن هذه الاقتباسات أيضاً لا تجدي نفعاً في إثبات صحتها؛ لأن من المحتمل قوياً أن هؤلاء اعتمدوا على ما رواه ابن إسحاق أو أبو عبيد. أجل، إن نقلها في المصادر المتأخرة عن ابن إسحاق، أو نقل اقتباسات منها، يثبت أمراً، وهو حصول تلق لها من قبل هؤلاء.

أجل، قد نقل بعض مقاطعها الإمام أحمد، في رواية مسندة إلى رسول الله ﷺ^(٥). وهذا شاهد جيد. لكن ما نقله أحمد هو مقطع صغير، من فقرتين لا أكثر، وذكر أنه كتاب كتبه ﷺ بين المهاجرين والأنصار، ولم يرد فيه ذكر لليهود أو

(١) قال ابن عبيد: «حدثني يحيى بن عبد الله بن بكير وعبد الله بن صالح قالوا: حدثنا الليث بن سعد قال: حدثني عقيل بن خالد، عن ابن شهاب أنه قال: بلغني أن رسول الله ﷺ كتب بهذا الكتاب»، كتاب الأموال، ص ٢٦٠.

(٢) البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٣، ص ٢٧٤، والسيرة النبوية، لابن سيد الناس، ج ١، ص ٢٦١.

(٣) الفائق في غريب الحديث، ج ٣، ص ٧.

(٤) على سبيل المثال: النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣، ص ٢٦٧.

(٥) روى بإسناده عن عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جده، أن النبي ﷺ كتب كتاباً بين المهاجرين والأنصار: «أن يعقلوا معاقلمهم، وأن يفدوا عانيهم بالمعروف والإصلاح بين المسلمين»، مسند أحمد، ج ١، ص ٢٧١، وج ٢، ص ٢٠٤، والنص عينه رواه ابن أبي شيبة، بإسناده إلى ابن عباس، المصنف، ج ٦، ص ٣٧٧، وج ٧، ص ٦٧١، وكذلك رواه ابن عبد البر، في الاستذكار، ج ٨، ص ٦٩.

غيره، أو حتى مَنْ تبعهم. ولهذا فعُدَّ بعض العلماء مسند أحمد من جملة مصادر الصحيفة، مما يوحى وكأنها مذكورة في مسنده، غير صحيح^(١).

هذا كله بالنسبة لمصادر السنة. وأما في مصادر الشيعة، فثمة خبرٌ يرجح أنه ناظرٌ إلى هذه الاتفاقية، وهو: ما رواه الكليني في الكافي^(٢)، والشيخ في التهذيب^(٣). وهذا نص الخبر، كما رواه في الكافي، عن مُحَمَّد بن يَحْيَى، عَنْ أَحْمَد بن مُحَمَّد، عَنْ مُحَمَّد بن يَحْيَى، عَنْ طَلْحَةَ بن زَيْد، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، عَنْ أَبِيهِ عليه السلام قَالَ: «قَرَأْتُ فِي كِتَابٍ لِإِلِيِّ عليه السلام أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ كَتَبَ كِتَابًا بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَمَنْ لَحِقَ بِهِمْ مِنْ أَهْلِ يَثْرِبَ، أَنَّ كُلَّ غَازِيَةٍ^(٤) غَزَتْ بِهَا^(٥) يَعْقُبُ بَعْضُهَا بَعْضًا بِالْمَعْرُوفِ وَالْقِسْطِ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِنَّهُ لَا يَجُوزُ^(٦) حَرْبٌ إِلَّا بِإِذْنِ أَهْلِهَا. وَإِنَّ الْجَارَ كَالنَّفْسِ، غَيْرَ مُضَارٍّ وَلَا آثِمٍ. وَحُرْمَةُ الْجَارِ عَلَى الْجَارِ كَحُرْمَةِ أُمِّهِ وَأَبِيهِ. لَا يُسَالِمُ^(٧) مُؤْمِنٌ دُونَ مُؤْمِنٍ فِي قِتَالٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، إِلَّا عَلَى عَدْلٍ وَسَوَاءٍ». وسندُ

(١) فقه السيرة، للبوطي، ص ٢٢٢، وفي الاجتماع السياسي الإسلامي، ص ٣١٥.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٣١.

(٣) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٠.

(٤) قال المجلسي: «الغازية: تأنث الغازي، وهي هاهنا صفة لجماعة غازية»، مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٥٨.

(٥) في التهذيب: «معنا» بدل «بها». ونسخة التهذيب أقرب وأقوى، وعليها يكون فعل (يعقب) خبر (إن). وفي رواية ابن إسحاق لا وجود لـ «معنا»، ولا لـ «بها»، وقد احتمل العلامة المجلسي زيادة «بها»، مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٥٨. والمقصود بفقرة «وأن كل غازية غزت يعقب بعضها بعضًا» «أي يكون الغزو بينهم نوبًا، فإذا خرجت طائفة ثم عادت لم تكلف أن تعود ثانية حتى تعقبها أخرى غيرها»، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ٢٦٧.

(٦) قال المجلسي: «في بعض النسخ: «لا تجار حرمة»، كما في أكثر نسخ التهذيب، أي لا ينبغي أن تجار حرمة كافر إلا بإذن أهل الغازية، أي لا يجبر أحدًا إلا بمصلحة سائر الجيش»، مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٥٨.

(٧) قال ابن الأثير، تعليقًا على ما في الصحيفة: «وإن سلم المؤمنين واحد لا يسالم مؤمن دون مؤمن» «أي لا يصالح واحد دون أصحابه، وإنما يقع الصلح بينهم وبين عدوهم باجتماع ملئهم على ذلك»، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ٣٤٩.

الرواية إلى طلحة بن زيد لا غبار عليه. وطلحة وإن لم يوثق، لكن قد يكتفى في توثيقه بما ورد من أن كتابه معتمد. ووجود الصحيفة ولو بالقدر المذكور في كتاب علي بن أبي طالب يدل على عناية أهل البيت عليهم السلام بها، وأهميتها عندهم.

وربما يُثار هنا تساؤل عن سرّ خلوّ أمهات المصادر الحديثة^(١) من هذه الاتفاقية كاملة، ناهيك عن عدم الاهتمام بها من قبل الفقهاء؛ فإن هذا القدر المشار إليه من المصادر الناقلة للصحيفة يمكن عدّه كافياً لو كنا أمام رواية تنقل حدثاً تفصيلياً في حركة السيرة، لكن حيث إنّ الكلام عن صحيفة بهذه الأهمية؛ لجهة قيمتها السياسية ومضامينها ذات الأهمية القانونية والدستورية، فإنّ اقتصار نقلها على هذا القدر من المصادر لا يخلو من استغرابٍ وتعجّب!

وقد يجاب عن ذلك:

أولاً: من المحتمل أن الذي أضعف الاهتمام بهذه الوثيقة، حتّى فقدت بريقها، أنها لم تدُم طويلاً كمرجعيةٍ لتنظيم العلاقة مع الآخر؛ بسبب ما جرى بعد ذلك من أحداث مع اليهود، وإقدام أهمّ فرقهم على عداوة النبي صلى الله عليه وآله، الأمر الذي أثر على طبيعة العلاقة معهم، وهو ما أفقد الوثيقة قيمتها المرجعية؛ لأنها لم تعدّ الصيغة النازمة لهذه العلاقة. ثم بعد ذلك سيطر على العقل الفقهي الإسلامي تصوّر مفاده: إنّ مضامين هذه الوثيقة قد انتهت؛ لأنها مثلت مرحلة في حركة بناء الدولة الإسلامية. وأما بعد وقوع الحرب مع اليهود فلم تعدّ نافذة، بل لم يعدّ لها قيمة إثباتية؛ لأنّ نظام الذمة أصبح هو الصيغة البديلة التي تحكم العلاقة مع الآخر. ولذا قال ابن زنجويه الخراساني (ت: ٢٥١هـ): «وإنما كان هذا الكتاب في ما يروى حدثان مقدم رسول الله صلى الله عليه وآله المدينة، قبل أن يقوى، وقبل أن يظهر الإسلام، وأن يؤمر بأخذ الجزية من أهل الكتاب»^(٢).

(١) كلام الشيخ شمس الدين عن تلقي المؤرخين والمحدثين لهذه الوثيقة بالقبول غير دقيق، في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص ٣١٠.

(٢) كتاب الأموال، لابن زنجويه، ص ٢٠٧.

ثانيًا: على أن هذا الأمر الذي جرى مع نقل الصحيفة ليس بدعًا في بابه، فكم من الثروات المعرفية التي ابتليت بالأمر عينه؟! وقد ابتلينا بذلك في النطاق الشيعي، فهل ثمة شك في أهمية كل من رسالة الحقوق والصحيفة السجادية، للإمام زين العابدين عليه السلام، وخطب أمير المؤمنين عليه السلام، ومع ذلك لم تنقل إلينا بطرق وافية تغنينا عن البحث والسعي لتصحيح السند. وربما اهتم بهما السابقون، ولكن الأسانيد والمصادر فقدت فيما فقد، وضاعت فيما ضاع من تراثنا، أو تعرضت لما تعرض له هذا التراث من الإهمال أو النسيان.

خامسًا: متن الصحيفة

بالتأمل في لغة الصحيفة نجد أنها تمتاز بصياغة لغوية ذات مضامين ومفردات قد تبدو غير مألوفة لنا، لكنها تنتمي إلى لغة ذلك العصر النبوي^(١)، وهي بعيدة عن الأساليب التعبيرية التي عرفتتها العصور اللاحقة، ولا سيما العصرين الأموي والعباسي. نعم، لا ريب في حصول شيء من الإرباك في بعض فقراتها، وتعرضها للنقص أو الزيادة. كما ابتليت بتعدد النسخ. وهذا أمر تعرضت له الكثير من النصوص. وهو ما دفع بعض العلماء - مع ترجيحهم لصحتها - إلى القول: إن من «الجائز أن يكون قد طرأ عليها بعض التحوير أو التقطيع، مما جعلها تبدو وكأنها غريبة عن أسلوب النبي صلى الله عليه وآله»^(٢). كما أن ثمة ظاهرة أخرى يلحظها الباحث، وهي أن فيها شيئًا من التكرار في بعض فقراتها^(٣)، الأمر الذي دفع بعضهم إلى طرح احتمال أن الصحيفة الواصلة إلينا كان يضاف عليها بعض الفقرات والمواد حسب الظروف الطارئة والمستجدّة التي تستلزم تجديد الالتزامات. وهذا الأمر محتمل.

(١) وقد أكد على هذا المعنى في الاجتماع السياسي الإسلامي، ص ٣١١.

(٢) على حدّ تعبير السيد هاشم معروف في سيرة المصطفى، ص ٢٧٧.

(٣) كما في العبارتين اللتين تنصان على أن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين، وكالعبارتين اللتين تنصان على ردّ أي خلاف ينجم بين المتعاهدين إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، وكذلك التكرار الحاصل لعبارة: إن البرّ دون الإثم، وعبرة: كل طائفة تفدي عانيها بالمعروف والقسط بين المؤمنين، حيث تكرّرت بالنسبة لعدد من قبائل الأوس والخزرج.

وقد ردّه بعض المحقّقين في تاريخ السيرة بأنّ «هذا التكرار قد جاء ليؤكد ويثبت هذا الأمر بالنسبة إلى كلّ قبيلة على حدة، حيث يطلب في المواثيق والمعاهدات التنصيص، والدقّة والصراحة؛ حتّى لا يبقى عذرٌ لمعتذرٍ، ولا حيلةٌ لمتطلّب حيلةٍ، ويكون التصريح بذلك بالنسبة لكلّ طائفة وفئة وقبيلة قد أُريد به أن تعرف تلك الفئة أو القبيلة بصراحةٍ ودقّةٍ كل ما تطلبه هي، وكل ما يطلب منها»^(١). وإننا نلاحظ أنّ التكرار، تأكيداً وتوثيقاً، هو أمرٌ مألوف في النصوص القانونية التي تنظّم العلاقات، أو في العقود المهمة والخطيرة. كما يلاحظ إلى اليوم في النصوص التي ينشئها مَنْ يعرف بـ «كتاب العدل».

سادساً: استبعاد الوضع عن الصحيفة

إنّ إصرار بعض الباحثين على أنّ الصحيفة موضوعةٌ ومكذوبةٌ على رسول الله ﷺ؛ استناداً إلى بعض الملاحظات المشار إليها بشأن السند أو المتن؛ أو بسبب استخدامها لبعض المفردات؛ أو غير ذلك من الملاحظات الطفيفة والجزئية التي تتصل ببعض المفردات، هو إصرارٌ في غير محله. ولنا طريق آخر يمكن جعله شاهداً على استبعاد فكرة الوضع فيها، ألا وهو أنّ الوضع والكذب على رسول الله ﷺ، مع أنّه انتشر وشاع حتّى تصدى بنفسه للتحذير منه، ولكن ليس كلّ شيء سهل الكذب فيه عليه ﷺ؛ فقد يمكن للكذاب أن يكذب عليه في حكم تفصيليٍّ أو في قضيةٍ جزئيةٍ، وأما اختراع معاهدةٍ مفصّلة وذات فقرات عديدة، تنظم شؤون العلاقة بين المسلمين وبين سائر مكوّنات المجتمع المدني، ومن ثم نسبتها كذباً وزوراً إلى رسول الله ﷺ، فليس بالأمر السهل؛ لأنّ هذا الأمر قابلٌ للانكشاف والانفضاح؛ إذ من الطبيعي أن يلفت ذلك أنظار أعلام الإسلام من محدّثين والفقهاء في تلك المرحلة، ويدفعهم للاستجابة في الأمر، مع أننا لا نجد أنّ أحداً منهم قد اتهم الوثيقة المذكورة بالوضع أو الكذب. ولهذا فإننا لا نعتقد أنها مخترعةٌ ومجعولة؛ فليس من السهل اختراع نصٍّ كهذا النصّ، ثم نسبته إلى

(١) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، ج ٥، ص ١٣٤.

رسول الله ﷺ، دون أن يلفت نظر علماء تلك المرحلة.

قد تقول: لقد عرف أن بعض أهل الكتاب، ولا سيما اليهود، قد وضعوا بعض الكتب على لسان رسول الله ﷺ، أو لسان عليٍّ عليه السلام^(١)، أو بعض الخلفاء، وهي تتضمن إسقاط الجزية عنهم.

وأقول: هذا صحيح، لكن الكتب التي وضعوها انتشرت بينهم، ولم يروها أحد من المسلمين؛ بينما الصحيفة لم ترد في مصادرهم، ولم يظهرها، بل رويت في مصادر المسلمين. ولذا يكون تسريبها من اليهود إلى المسلمين بعيداً.

سابعاً: خلاصة الرأي

اتضح مما تقدم:

أولاً: إن أصل صدور صحيفة عنه ﷺ؛ لتنظيم العلاقة مع اليهود في المدينة،

(١) ذكروا أن الخيابرة وضعوا كتاباً عن عليٍّ عليه السلام، نقل الخطيب البغدادي حادثة جرت له سنة ٤٤٧هـ، قال: «أظهر بعض اليهود كتاباً بإسقاط النبي ﷺ الجزية عن الخيابرة [يعني يهود خيبر] وفيه شهادة الصحابة، فعرضها الوزير أبو القاسم علي وزير الخليفة القائم على أبي بكر الخطيب؟ فقال: هذا مزور، قيل: من أين قلت هذا؟ قال: فيه شهادة معاوية، وهو أسلم عام الفتح بعد خيبر، وفيه شهادة سعد بن معاذ، ومات قبل خيبر بستين»، الرحلة في طلب الحديث، ص ٥٤. وقال ابن تيمية: «قال أبو العباس بن شريح: ثم إنه عام إحدى وسبعين جاعني جماعة من يهود دمشق بعهد في كلها أنه بخط علي بن أبي طالب في إسقاطه الجزية عنهم، وقد لبسوها ما يقتضي تعظيمها، وكانت قد نفقت على ولاية الأمور في مدة طويلة، فأسقطت عنهم الجزية بسببها، ويبدعهم تواضع ولاية الأمور، فلما وقفت عليها تبين لي في نقشها ما يدل على كذبها من وجوه عديدة جداً»، الفتاوى الكبرى، لابن تيمية، ج ٥، ص ٥٤٣. وقد أوضح ابن القيم بطلان ما نسبوه إلى الإمام علي عليه السلام من الكتاب المزور، راجع: أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٥٧ - ٥٨. وقد ذكر الملا علي القاري عشرة وجوه في إبطال الكتاب المزور للخيابرة، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة، ص ٤٤٥. وتحدث ابن كثير في أحداث سنة ٧٠١هـ أن جماعة من اليهود أظهروا كتاباً مزوراً نسبوه إلى النبي ﷺ، وبكتابة علي عليه السلام، وذكر نقاط ضعفه ووضعه، ومنها: الركاقة في الكتابة، والخطأ في توقيع اسم علي بن أبي طالب، والحال أن «اللعن لا يصدر عن أمير المؤمنين علي؛ لأن علم النحو إنما أسند إليه من طريق أبي الأسود الدؤلي عنه»، البداية والنهاية، ج ١٤، ص ٢٢.

هو أمرٌ لا مجال لإنكاره، بل لا يبعد الوثوق الإجماليُّ بأنَّه عليه السلام قد كتب صحيفةً. وشواهد وقرائن الوثوق كثيرةٌ، مما جاء في روايات السنة والشيعة، مضافاً المصادر التاريخية. ولا ينحصر الأمر بسيرة ابن إسحاق، فكلام الواقدي والبلاذري المتقدم يشير إلى صدور هذه الصحيفة.

ثانياً: إنَّ الفقرات التي تتلاقى عليها الروايات المتعددة الناقلة للصحيفة، عنيت بذلك روايات الفريقين، لا يبعد حصول الوثوق بصدورها عنه عليه السلام، فيمكن الاعتماد عليها، ولا أقلّ من جعلها مؤيدة.

ثالثاً: أما الفقرات التي انفرد بها ابن إسحاق وأبو عبيد فلا يسعنا الوثوق بصدورها كافّة؛ بسبب ما عرفته من ضعف السند، مع ما عرفته من إرباك في المتن.



الملحق رقم (٣)

رسالة المحكم والمتشابه ، للسيد المرتضى

هناك رسالة تتضمن رواية واحدة^(١)، مروية عن الإمام الصادق عليه السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام، أدرجها المجلسي كاملة في البحار، وقطعها الشيخ الحرّ في الأبواب المختلفة من الوسائل، وقد عُرِفَتْ برسالة المحكم والمتشابه، وهو الاسم الأكثر انتشاراً، وطبعت بهذا الاسم^(٢). وربما أسماها بعضهم «رسالة في أصناف القرآن»^(٣)؛ استناداً إلى ما ذكره المجلسي في مستهلّها: «باب ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام في أصناف آيات القرآن»^(٤)؛ وعبر عنها بعضهم بتفسير النعماني^(٥). وقد نشرت أيضاً باسم «الآيات الناسخة والمنسوخة»^(٦)؛ والوجه في هذه التسمية هو أن الرسالة أسهبت في بيان الناسخ والمنسوخ من الآيات.

الرسالة - كما اشتهر - من تأليف السيد المرتضى، وبدوره قام باختصار^(٧) تفسير النعماني. قال الشيخ الحرّ في ترجمة السيد المرتضى: «ومن مؤلفاته: رسالة المحكم والمتشابه، وكلها منقولة»^(٨) من تفسير

(١) لكن الشيخ الحر ذكر أن الكتاب هو مجموعة أخبار، قال: «إن سيدنا الأجل المرتضى في رسالة (المحكم والمتشابه) نقل أحاديث من (تفسير النعماني)»، وسائل الشيعة، ج ٣٠، ص ١٤٤. ولعلّ الوجه فيما ذكره هو أنه تكرر في الكتاب عبارة «وقال عليه السلام» ونحوها.

(٢) طبعت من قبل العتبة الرضوية، بتحقيق: السيد عبد الحسين الغريفي البهبائي.

(٣) فهرس التراث، للسيد الجلال، ج ١، ص ٣٧٩.

(٤) بحار الأنوار، ج ٩٠، ص ١.

(٥) الذريعة، ج ٤، ص ٣١٨.

(٦) استند محققها على نسخة مخطوطة من مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام في النجف الأشرف، نشرت من قبل مؤسسة البلاغ، بيروت، عام ١٤٢١ هـ، بتحقيق: علي جهاد الحساني.

(٧) على حدّ تعبير الشيخ النوري، خاتمة المستدرک، ج ٣، ص ٢٦٦.

(٨) والوجه في كونها منقولة عن تفسير النعماني أن السيد المرتضى استشهد بما رواه النعماني، في تفسيره، عن الصادق عليه السلام، من أن علوم القرآن عند الأوصياء ولا بد أن يؤخذ عنهم بما لفظه،

النعمانى»^(١). وقال في ترجمة النعماني صاحب الغيبة: «ومن مؤلفاته: تفسير القرآن. رأيتُ قطعةً منه»^(٢)، ويقصد - ظاهراً - القطعة التي لخصها السيد المرتضى. وقال المجلسي: «وكتاب التفسير الذي رواه الصادق، عن أمير المؤمنين عليه السلام، المشتمل على أنواع آيات القرآن وشرح ألفاظه برواية محمد بن إبراهيم النعماني»^(٣).

ولكن في هذه الرسالة الكثير من نقاط الغموض. وثمة أسئلة كثيرة تطرح بشأنها: فلمن هي؟ هل هي للنعماني أم للمرتضى؟ وكيف وصلت إلى المتأخرين؟ أقول: إن احتمال نسبة الرسالة إلى النعماني وإن كان يواجهه معضلة عدم ذكر ذلك في عداد مصنفاته لدى مترجميه، كما يلاحظ في ترجمته عند النجاشي^(٤) مثلاً؛ لكنه يبقى احتمالاً قائماً^(٥). بيد أن الأمر الذي يمكن استبعاده في أمر هذه الرسالة هو انتسابها للمرتضى. ولا يقل عن ذلك بُعداً دعوى كونها رواية عن أمير المؤمنين عليه السلام. وهذا ما ذهب إليه السيد أحمد المددي، في بحث مفصل وقيم^(٦). ونحن نكتفي هنا بالإشارة إلى عدة أمور:

السيد المرتضى والرسالة

الظاهر أن أول من اعتقد أنها للسيد المرتضى هو الشيخ الحرّ، ونقل عنها في الوسائل^(٧)، وسائر كتبه^(٨). وكذا معاصره العلامة المجلسي في البحار. وتبعهما

فقال: قال أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني، في كتاب تفسير القرآن: أحمد بن محمد بن مسعود إلى آخر ما نقله السيد عن تفسير النعماني...، الذريعة، ج ٢٠، ص ١٥٥.

(١) أمل الأمل، ج ٢، ص ١٨٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٣٣.

(٣) بحار الأنوار، ج ١، ص ١٥.

(٤) رجال النجاشي، ص ٣٨٤، وهو من تلامذة الكليني.

(٥) ولا سيما بملاحظة أن ابن شهر آشوب في معالم العلماء يذكر: «أبو عبد الله محمد بن إبراهيم: له تفسير القرآن لأهل البيت عليهم السلام»، معالم العلماء، ص ١٦٨، وهذا الشخص يحتمل انطباقه على النعماني.

(٦) نشر في مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤٨.

(٧) أكثر من النقل عنها في كثير من الأبواب، راجع على سبيل المثال: ج ١، ص ١٨، ٨١، ٢١٢، ٢٨٠، وغير ذلك.

(٨) ذكر ذلك في غير واحد من كتبه، حيث يقول: «روى السيد المرتضى علي بن الحسين الموسوي

على ذلك الميرزا الأفندي^(١). ثم دخلت فصولها بعدهما إلى الكتب الحديثية والفقهية^(٢). ولكن الظاهر أنه لا يوجد دليل على أن رسالة المحكم والمتشابه هي من تأليفات السيد المرتضى، بل ثمة ما يضعف هذه النسبة. ويبان ذلك:

أولاً: إن المتقدمين الذين ذكروا مؤلفاته لم يشيروا إلى هذه الرسالة، فلا النجاشي ولا الشيخ ولا ابن شهر آشوب في معالم العلماء ذكروا هذه الرسالة في تأليفاته^(٣)، ولم نجد أحداً نقل عنها، كما هي العادة، قبل القرن الحادي عشر.

ثانياً: إن الكتاب لا يشبه طريقة السيد في التأليف؛ حيث عُرف بأنه صاحب منهج استقلالي في التأليف، ودرج عليه في شتى الموضوعات التي كتب فيها، أكانت كلامية أو فقهية أو غير ذلك، وكان في الأثناء يستشهد بالروايات؛ فيبعد أن يكتب رسالة «كلها منقولة من تفسير النعماني»^(٤). إلا أن يقال: إنه ليس ثمة ما يمنع أن ينقل السيد رواية أو روايات في التفسير، بحيث يكون بصدد شرحها، أو يكون غرضها الإفادة منها في بحوثه.

ثالثاً: إن السيد المرتضى لا يعوّل على أخبار الآحاد، التي لم تعضدها القرائن المفيدة للعلم، فكيف عوّل على هذه الرواية المطوّلة التي لا نجد لها مستنداً آخر، ولم ينقلها أيّ مصدرٍ حديثي، بل تتضمن تصريحاً بتحريف الكتاب، وهو ما يرفضه السيد المرتضى؛ فإنه يعتقد أن القرآن الكريم جمع في عهد رسول الله ﷺ، ولم تنله يد التحريف^(٥)!

في رسالة المحكم والمتشابه، نقلاً من تفسير النعماني، بإسناده عن أمير المؤمنين (عليه السلام)، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، ج ١، ص ١٥٨، وج ٣، ص ١١٦، والاثنى عشرية في الرد على الصوفية، ص ١٠٣، والفصول المهمة، ج ١، ص ٣٦٣.

(١) رياض العلماء، ج ٤، ص ٤٧، والفوائد الطريفة، ص ٧١.

(٢) راجع الحقائق الناضرة، ج ١٢، ص ٣٧١، وغير ذلك.

(٣) وقد تنبه إلى ذلك العلامة الطهراني، قال: «وليس له في كتب القدماء، كالنجاشي والفهرست ومعالم العلماء، ذكرٌ في عداد كتب السيد المرتضى»، الذريعة إلى تصانيف الشيعة، ج ٢٠، ص ١٥٥.

(٤) أمل الآمل، ج ٢، ص ١٨٤.

(٥) راجع كلامه في مجمع البيان، ج ١، ص ٤٣.

ويذكر السيد المددي قرينةً أخرى، وهي أن الأسلوب الأدبي للسيد معروف، وهو مغاير لما تضمنته الرسالة^(١). ولكن إذا كانت الرسالة روايةً فلا معنى لمقايستها ومقارنتها بأسلوب السيد المرتضى، بل لا بد من مقايستها ومقارنتها بلغة عليّ عليه السلام وزمانه.

الرسالة لا تشبه كلام أمير المؤمنين عليه السلام

الرسالة هي رواية واحدة منسوبة إلى أمير المؤمنين عليه السلام. ولكن التأمل يظهر ضعف هذه النسبة؛ لا لضعف السند فحسب؛ بل لأن الرسالة يظهر عليها طابع التصنيف والتأليف، حيث نجد أنه قد «نوع فيه القرآن إلى ستين نوعاً، ومثل لكل نوع مثلاً يخصه»^(٢)، وهو طابع لم يعهد في زمانه عليه السلام، ولا سيما مع هذه الإطالة والإسهاب في الحديث بما يبلغ عشرات الصفحات. على أن أسلوبها البياني ومفرداتها ومنتها وتعبيراتها لا تنتمي إلى عصر عليّ عليه السلام، ولا تحمل بصمته ولغته وأسلوبه، كما لا يخفى على المقارن بين لغتها ولغة «نهج البلاغة». فعلى سبيل المثال: نجد أن الرسالة تستعمل لفظ الحيوان الناطق في الإشارة إلى الإنسان، وتستعمل مصطلح الوصي والأوصياء في الإشارة إلى الأئمة عليهم السلام^(٣)، وكذلك مصطلحات الرأي والقياس والاستحسان^(٤)، وهي مصطلحات مدرسة فقهية كلامية نشأت في عصر متأخر عن عصر عليّ عليه السلام. ناهيك عن أن الرسالة تتضمن النص على تحريف القرآن. وهذا - فضلاً عن كونه مرفوضاً مطلقاً - يتكئ على نماذج من الآيات المحرّفة هي من الوهن بمكان، وغالبها آيات يزعم أنه ورد فيها ذكر أهل البيت عليهم السلام. ومن هذه النماذج: دعوى تحريف لفظ «أمة» في عدة آيات، وأن الصحيح هو «أئمة»، كما في قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا

(١) مجلة نصوص معاصرة، العدد ٤٨.

(٢) أعيان الشيعة، ج ٩، ص ٦٠.

(٣) بحار الأنوار، ج ٩٠، ص ٢٣، و ٢٤.

(٤) بحار الأنوار، ج ٩٠، ص ٩١.

لَنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا ﴿البقرة: ١٤٣﴾^(١)؛ وكذا في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ [آل عمران: ١١٠]^(٢)؛ ومنها: قوله تعالى: ﴿أَن تَكُونَ أُمَّةٌ هِيَ أَرْبَىٰ مِنْ أُمَّةٍ﴾ [النحل: ٩٢]^(٣)، بدعوى أن الصحيح في هذه الآيات أئمة، بدل أمة، إلى غيرها من الآيات التي ادّعي تحريفها في هذه الرسالة. إن دعوى التحريف لو افترضنا جدلاً - وفرض المحال ليس محالاً - صححتها فإنها في هذه الآيات ضعيفة وسخيفة؛ ففي قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ لو كان الأصل «خير أئمة» لكان الأنسب والأليق بفصاحة الكتاب أن يقال: أخرجوا للناس؛ وكذا الحال في الآية الأخرى؛ فإنه لو كان التعبير «أئمة هي أربى من أئمة» لقال: هم أربى. ولا ننكر أنه يمكن تكلف الإجابة على ما قلناه، وتوجيه ورود لفظ الأئمة في هذه الآيات، بيد أن ذلك - كما قلنا - لا يلائم فصاحة القرآن الكريم.

أسانيد الرسالة

ثم لو صرفنا النظر عما تقدم، وتعاملنا مع الكتاب على أنه رواية عن عليٍّ عليه السلام، فمن الجلي أننا أمام رواية واحدة، وسندها هو كما يلي: «قال أبو عبد الله محمد بن إبراهيم بن جعفر النعماني رحمته الله، في كتابه في تفسير القرآن: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة قال: حدثنا أحمد بن يوسف بن يعقوب الجعفي، عن إسماعيل بن مهران، عن الحسن بن علي بن أبي حمزة، عن أبيه، عن إسماعيل بن جابر قال: سمعت أبا عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام يقول..»^(٤). وبالتأمل في هذا السند نلاحظ:

(١) بحار الأنوار، ج ٩٠، ص ٢٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ٩٠، ص ٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ج ٩٠، ص ٢٧.

(٤) بحار الأنوار، ج ٩٠، ص ٣.

أولاً: فقد الواسطة بين الشيخ الحرّ وبين السيد المرتضى. والاستناد إلى إجازة الشيخ الحرّ العامة لكتب السيد المرتضى لا تنفع؛ إذ من الواضح أنّ هذه الإجازة ليست لهذا الكتاب، ولم تصله هذه الرسالة من خلال تلك الإجازات. وعلى فرض وجود إجازة إلى هذه الرسالة فهي لا تنفع؛ لأن النافع هو الإجازة لخصوص النسخة الواصلة للشيخ الحرّ؛ لأنّ الكتاب غير مشهور بكثرة نسخه كي تغنيه الشهرة عن الإجازة. ولذا نرجّح وصول هذه الرسالة إلى المتأخرين (الحرّ والمجلسي ومن تأخّر عنهما) عن طريق الوجادة؛ إذ لا نجد لها في الإجازات قبل ذلك، والوجادة هي أضعف طرق الرواية.

ثانياً: لو غَضَضْنَا الطرف عن ذلك، وعن معرفة الواسطة بين المرتضى والنعماني أيضاً، وافترضنا أن الرسالة مشهورة، لكن النعماني رواها بسند فيه ضعف. وإليك البيان: إنّ الراوي الأول هو أحمد بن محمد بن سعيد بن عقدة، وهو رجلٌ زيديّ، ولكنه ثقة جليل؛ والثاني: هو أحمد بن يوسف بن يعقوب، ذكره النجاشي في ترجمة الحسن بن عليّ بن أبي حمزة^(١)، وفي ترجمة جميل بن درّاج، وغيرها، ولكنه لم يوثّق^(٢)؛ والثالث: إسماعيل بن مهران، وهو ثقةٌ معتمد عليه؛ والرابع: الحسن بن عليّ بن أبي حمزة البطائني، وهو واقفيّ ضعيف^(٣)، وحكم ابن فضال عليه بأنه كذاب ملعون^(٤)؛ والخامس: هو عليّ بن أبي حمزة، وهو ضعيفٌ كابنه؛ والسادس: هو إسماعيل بن جابر، وهو ثقةٌ.



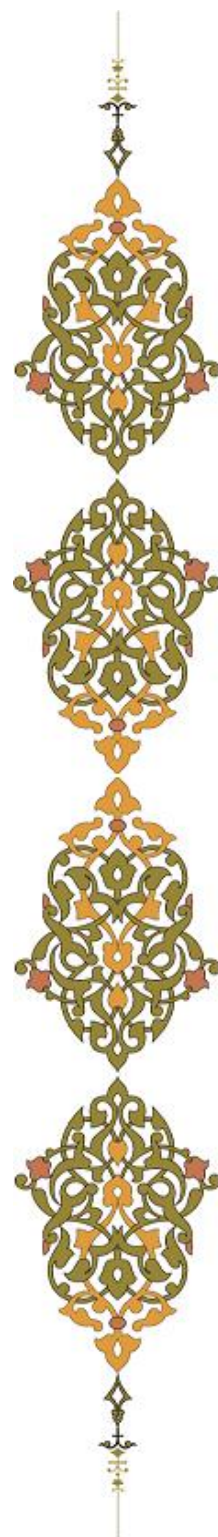
(١) رجال النجاشي، ص ٣٧.

(٢) راجع: معجم رجال الحديث، ج ٣، ص ١٦٢.

(٣) راجع: رجال النجاشي، ص ٣٦.

(٤) قال الكشي: «محمد بن مسعود قال: سألتُ علي بن الحسن بن فضال عن الحسن بن علي بن أبي حمزة البطائني؟ فقال: كذاب ملعون، رويت عنه أحاديث كثيرة، وكتبت عنه تفسير القرآن كلّهُ، من أوله إلى آخره، إلا أنّي لا أستحلّ أن أروي عنه حديثاً واحداً»، اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ٨٢٧.

ثبت المصادر والمراجع



* القرآن الكريم.

- ١- الآبي، حسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي، المعروف بـ (الفاضل الآبي) (ت: ٦٩٠هـ)، كشف الرموز في شرح المختصر النافع، تحقيق: الشيخ علي پناه الاشتهاري والحاج آغا حسين اليزدي، مؤسسة النشر- الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٢- آل ياسين، راضي، صلح الحسن عليه السلام، الطبعة الثالثة، بيروت - لبنان، ١٩٨٧م.
- ٣- الأبشيهي، محمد بن أحمد أبي الفتح (ت: ٨٥٠هـ)، المستطرف في كل فن مستظرف، دار ومكتبة الهلال.
- ٤- ابن أبي أصيبعة، أبو العباس (ت: ٦٦٨هـ)، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: الدكتور نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.
- ٥- ابن أبي شيبعة، إبراهيم بن عثمان الكوفي العبي- (ت: ٢٣٥)، المصنف، تعليق وتحقيق: سعيد اللحام، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٩٨٩م.
- ٦- ابن الأثير الجزري (ابن أبي الكرم)، محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد المعروف بالشيباني (ت: ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، دار صادر للطباعة والنشر - بيروت، ١٣٨٦هـ / ١٩٦٦م.
- ٧- ابن إدريس الحلي، محمد بن أحمد بن إدريس العجلي (ت: ٥٩٨هـ)، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
- ٨- ابن أنس، الإمام مالك الأصبحي (ت: ١٧٩هـ)، الموطأ، دار إحياء التراث العربي - بيروت - لبنان، تحقيق وتصحيح وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، ١٩٨٥م / ١٤٠٦هـ.
- ٩- ابن أنس، نفسه، المدونة الكبرى، (أول طبعة ظهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب الجليل) طبعت بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر، سنة ١٣٢٣ هجرية.
- ١٠- ابن البراج، القاضي عبد العزيز الطرابلسي (ت: ٤٨١هـ)، المهذب، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، ١٤٠٦هـ.
- ١١- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم (ت: ٧٢٨هـ)، الفتاوى الكبرى، دار الكتب العلمية، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط ١، ١٩٨٧م - ١٤٠٨هـ.
- ١٢- ابن جبير الأندلسي، أبو الحسن محمد بن أحمد (ت: ٦١٤هـ)، رحلة ابن جبير (تذكرة بالأخبار عن اتفاقات الأسفار)، دار صادر للطباعة والنشر - دار بيروت للطباعة

- والنشر، ١٩٦٤م. وأيضًا: دار المدى للثقافة والنشر.
- ١٣- ابن الجوزي، الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن (ت: ٥٩٧هـ)، نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ١٤- ابن الجوزي، نفسه، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: الدكتور علي حسين البواب، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- ١٥- ابن الجوزي، نفسه، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق ودراسة: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، راجعه وصححه: نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ١٦- ابن الجوزي، نفسه، زاد المسير في علم التفسير، حققه وكتب هوامشه: محمد بن عبد الرحمن عبد الله، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
- ١٧- ابن حبان، محمد بن حبان بن أحمد أبي حاتم التميمي البستي (ت: ٣٥٤هـ / ٩٦٥م)، صحيح ابن حبان، تحقيق: شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م.
- ١٨- ابن حجر، أحمد بن علي العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ)، الإصابة في تمييز الصحابة، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ١٩- ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد الأندلسي حزم الظاهري (ت: ٤٥٦هـ)، المحلى، طبعة مصححة قوبلت على النسخة التي حققها الأستاذ الشيخ محمد أحمد شاكر، دار الفكر، بيروت- لبنان.
- ٢٠- ابن حنبل، الإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ)، مسند أحمد، دار صادر، بيروت.
- ٢١- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي (ت: ٨٠٨هـ)، تاريخ ابن خلدون، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، ١٣٩١هـ-١٩٧١م.
- ٢٢- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٠٨هـ - ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان.
- ٢٣- ابن رشد، القاضي أبو الوليد محمد بن أحمد بن محمد بن أحمد بن رشد الحفيد (ت: ٥٩٥هـ)، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، تنقيح وتصحيح: خالد العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- ٢٤- ابن زنجوية، حميد بن مخلد بن قتيبة الأزدي الخراساني (ت: ٢٥١هـ)، كتاب الأموال، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ٢٥- ابن سعد، محمد بن سعد (ت: ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.

- ٢٦- ابن سلام، أبو عبيد القاسم، غريب الحديث، تحقيق: محمد عبد المعيد خان، مجلس دائرة المعارف العثمانية - حيدرآباد، دار الكتاب العربي، بيروت، ١٣٨٤هـ.
- ٢٧- ابن شهر آشوب، محمد بن علي المازندراني (ت: ٥٨٨هـ)، مناقب آل أبي طالب، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، انتشارات علامة، قم - إيران.
- ٢٨- ابن شهر آشوب، نفسه، معالم العلماء، قم، لا.ت.
- ٢٩- ابن العباس الفاكهي المكي، محمد بن إسحاق (ت: ٢٧٢هـ)، أخبار مكة في قديم الدهر وحديثه، مكتبة الأسدي، مكة المكرمة، الطبعة الرابعة، ١٤٢٤هـ.
- ٣٠- ابن عبد البر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري الأندلسي أبو عمر (ت: ٤٦٣هـ)، التمهيد، وزارة عموم الأوقاف والشؤون الإسلامية، تحقيق: مصطفى بن أحمد العلوي ومحمد عبد الكبير البكري، ١٣٨٧هـ.
- ٣١- ابن عبد البر، نفسه، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م.
- ٣٢- ابن عبد البر، نفسه، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجليل، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٣٣- ابن العبري، غريغوريوس الملطي أبو الفرج بن هارون الملطي (ت: ٦٨٥هـ)، مختصر - تاريخ الدول، دار المسيرة، بيروت - لبنان.
- ٣٤- ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله (ت: ٥٧١هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥م.
- ٣٥- ابن فارس، أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ١٤٠٤هـ.
- ٣٦- ابن قتيبة الدينوري، أبو محمد عبد الله بن مسلم (ت: ٢٧٦هـ)، الشعر والشعراء، دار الحديث، القاهرة، تحقيق وشرح: أحمد محمد شاكر، ٢٠٠٦م - ١٤٢٧هـ.
- ٣٧- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي (ت: ٦٢٠هـ)، المغني، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
- ٣٨- ابن قدامة، عبد الرحمن (ت: ٦٨٢هـ)، الشرح الكبير، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
- ٣٩- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، المشتهر بـ (ابن القيم الجوزية) (ت: ٧٥١هـ)، أحكام أهل الذمة، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٣٥هـ - ٢٠١٤م.
- ٤٠- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن كثير الدمشقي (ت: ٧٧٤هـ)، البداية والنهاية، تحقيق:

- علي شيري، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٨هـ.
- ٤١- ابن كثير، نفسه، السيرة النبوية، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، ١٣٩٦هـ - ١٩٧٦م.
- ٤٢- ابن كثير، نفسه، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، تحقيق وتقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٤٣- ابن ماجة، محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٥هـ)، سنن ابن ماجة، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، دار الفكر، بيروت - لبنان.
- ٤٤- ابن مسكويه الرازي، أحمد بن محمد (ت: ٤٢١هـ)، تجارب الأمم، دار سروش للطباعة والنشر، تحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي، الطبعة الثانية، ١٤٢٢هـ.
- ٤٥- ابن المناصف الأزدي القرطبي، محمد بن عيسى (ت: ٦٢٠هـ)، الإنجاد في أبواب الجهاد، دار الإمام مالك - مؤسسة الريان، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان ومحمد بن زكريا أبو غازي.
- ٤٦- ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت: ٧١١هـ)، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم - إيران، ١٤٠٥هـ.
- ٤٧- ابن النديم البغدادي، أبو الفرج محمد بن إسحاق النديم (ت: ٤٣٨هـ)، فهرست ابن النديم، تحقيق: رضا تجدد.
- ٤٨- ابن هشام، محمد بن إسحاق (ت: ١٥١هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ١٣٨٣هـ.
- ٤٩- ابن هلال الثقفي، إبراهيم بن محمد بن سعد (ت: ١٨٣هـ)، الغارات، تحقيق: السيد جلال الدين المحدث، إيران.
- ٥٠- ابن الواسطي، شهاب الدين غازي بن أحمد (ت: ٧١٢هـ / ١٣١٢م)، رد على أهل الذمة ومن تبعهم، تحقيق: د. توكي بن فهد بن عبد الرحمن آل سعود (جامعة الملك سعود)، دار النهضة العربية، بيروت لبنان، الطبعة الثانية، ٢٠١٦م.
- ٥١- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٧٥هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ٥٢- أبو زهرة، الإمام محمد، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ٥٣- أبو يوسف القاضي، يعقوب بن إبراهيم (ت: ١٨٣هـ)، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩م - ١٣٩٩هـ.

- ٥٤- الإحسائي، ابن أبي جمهور (ت: ٨٨٠هـ)، عوالي اللآلي، تحقيق: السيد المرعشي والشيخ مجتبی العراقي، مكتبة آية الله المرعشي، قم- إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.
- ٥٥- الأحمدي، الشيخ علي (ت: ١٤٢١هـ)، مكاتيب الرسول، مؤسسة دار الحديث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٥٦- الأربلي، أبو الحسن علي بن عيسى بن أبي الفتح (ت: ٦٩٣هـ)، كشف الغمة في معرفة الأئمة، مكتبة بني هاشم، تبريز- إيران، ١٣٨١هـ.
- ٥٧- الأردبيلي، أحمد بن محمد، المعروف بـ (المحقق الأردبيلي) (ت: ٩٩٣هـ)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: عدة من العلماء، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٢هـ- ١٤١٦هـ.
- ٥٨- الأردبيلي، نفسه، زبدة البيان في أحكام القرآن، تحقيق: محمد باقر البهبودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران- إيران، لا. ط، لا. ت.
- ٥٩- الأشتري، ورام بن أبي فراس (ت: ٦٠٥هـ)، تنبيه الخواطر ونزهة النواظر، دار الكتب الإسلامية، طهران- إيران، الطبعة الثانية، ١٣٦٨هـ. ش.
- ٦٠- الاشتهاري، علي پناه (ت: ١٣٨٣هـ)، تقارير ثلاثة (الوصية ومنجزات المريض - ميراث الأزواج - الغصب) بحث البروجردي، نشر وتحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٦١- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت: ٣٥٦هـ)، كتاب الأغاني، دار إحياء التراث العربي، لبنان.
- ٦٢- الأصفهاني، نفسه، مقاتل الطالبين، قدم له وأشرف على طبعه: كاظم المظفر، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، قم- إيران، الطبعة الثانية، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م.
- ٦٣- الأصفهاني، الميرزا عبد الله بن عيسى الأفندي (ت: ١١٣٠هـ)، رياض العلماء وحياض الفضلاء، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله المرعشي، قم- إيران، الطبعة الأولى، لا. ت.
- ٦٤- الأصفهاني، نفسه، الفوائد الطريفة، مكتبة آية الله المرعشي- (قسم المخطوطات الإسلامية)، قم- إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ٦٥- الأصفهاني، الشيخ محمد حسين (ت: ١٣٦١هـ)، نهاية الدراية في شرح الكفاية، تحقيق: الشيخ أبو الحسن القائم، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.
- ٦٦- الأصفهاني، الراغب حسين بن محمد بن الفضل (ت: ٤٢٥هـ)، المفردات في غريب القرآن، دار الكتاب، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.

- ٦٧- الأصفى، محمد مهدي، الجهاد، المقرّر: عبد الإله نعمه شبيب.
- ٦٨- الألباني، محمد ناصر الدين (ت: ١٩٩٩م)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
- ٦٩- الأمين، السيد محسن (ت: ١٣٧١هـ)، أعيان الشيعة، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٣م.
- ٧٠- الأندلسي ابن جلجل، سليمان بن حسان (ت: ٣٨٤هـ)، طبقات الأطباء والحكماء، المعهد العلمي الفرنسي للآثار الشرقية، القاهرة - مصر، الطبعة الأولى، ١٩٥٥م.
- ٧١- الأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمد أمين الدزفولي (ت: ١٢٨١هـ)، المكاسب المحرمة، إعداد: لجنة منبثقة عن مؤتمر الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٧٢- الأنصاري، نفسه، رسائل فقهية، تحقيق وإعداد: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٧٣- الأنصاري، نفسه، مطارح الأنظار / تقارير دروس الشيخ الأنصاري، تأليف: المحقق الميرزا أبو القاسم الكلاتري الطهراني؛ تحقيق: مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، ١٤٢٥هـ - ١٣٨٣هـ.ش.
- ٧٤- الأنصاري، حسان بن ثابت (ت: ٥٤هـ)، ديوان حسان بن ثابت الأنصاري، تحقيق: وليد عرفات، دار صادر، بيروت، ١٩٧٤م.
- ٧٥- البجنوردي، السيد محمد حسن، القواعد الفقهية، تحقيق: مهدي المهرizi - محمد حسن الدرايتي، منشورات دليل ما، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ.
- ٧٦- بحر العلوم، السيد محمد بحر العلوم (ت: ١٣٢٦هـ)، بلغة الفقيه، تحقيق: السيد محمد تقي آل بحر العلوم، منشورات مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٢هـ.ش - ١٤٠٣هـ - ١٩٨٤م.
- ٧٧- البحراني، الشيخ يوسف بن أحمد الدرازي (ت: ١١٨٦هـ)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران.
- ٧٨- البحراني، نفسه، الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفية، تحقيق ونشر: شركة المصطفى ﷺ لإحياء التراث، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٢م.
- ٧٩- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٩٨١م.
- ٨٠- البخاري، نفسه، التاريخ الكبير، المكتبة الإسلامية، ديار بكر - تركيا.
- ٨١- البخاري، نفسه، التاريخ الصغير، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، دار المعرفة، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.

- ٨٢- بدر الدين العيني الحنفي، محمود بن أحمد بن موسى بن أحمد بن الحسين (ت: ٨٥٥هـ)،
البنية شرح الهداية، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠م -
١٤٢٠هـ.
- ٨٣- البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت: ٢٧٤هـ)، المحاسن، تحقيق: السيد جلال الدين
الحسيني، دار الكتب الإسلامية، إيران.
- ٨٤- البزار، أبو بكر أحمد بن عمرو بن عبد الخالق بن خلاد بن عبيد الله العتكي، المعروف بـ
(البزار) (ت: ٢٩٢هـ)، مسند البزار المنشور باسم البحر الزخار، مكتبة العلوم والحكم،
المدينة المنورة، ١٩٨٨م - ٢٠٠٩م.
- ٨٥- البغدادي، الحافظ أبو بكر أحمد بن علي، المعروف بـ (الخطيب البغدادي)، تاريخ بغداد
أو مدينة السلام، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة
الأولى، ١٩٩٧م.
- ٨٦- البقال، عبد العزيز بن إسحاق، مسند الإمام زيد بن علي، دار مكتبة الحياة، بيروت -
لبنان.
- ٨٧- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت: ٢٧٩هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق: الدكتور
محمد حميد الله، معهد المخطوطات في جامعة الدول العربية بالاشتراك مع دار المعارف
في مصر، ١٩٥٩م.
- ٨٨- البلاذري، نفسه، فتوح البلدان، تحقيق: الدكتور صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة
المصرية، القاهرة، ١٩٥٦م.
- ٨٩- البلاغي، الشيخ محمد جواد (ت: ١٣٥٢هـ)، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، مطبعة
العرفان، صيدا - لبنان، ١٩٣٣م.
- ٩٠- ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ، صناعة الفتوى وفقه الأقليات، دار المنهاج، الطبعة
الأولى، بيروت، ٢٠٠٧م - ١٤٢٨هـ.
- ٩١- البهائي، بهاء الدين محمد بن الحسين، المعروف بـ (الشيخ البهائي)، الحبل المتين،
انتشارات بصيرتي، قم، طبعة قديمة.
- ٩٢- البهوتي، منصور بن يونس (ت: ١٠٥١هـ)، كشف القناع، دار الكتب العلمية، بيروت
- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٩٩٧م.
- ٩٣- پور قمشه إي، محمد علي إسماعيل (قمي) قمشه إي (ت: ١٤١٢هـ)، المعالم الماثورة
(تقرير بحث الميرزا هاشم الآملي)، المطبعة العلمية، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ - آذر
١٣٦٨هـ. ش.
- ٩٤- البوطي، محمد سعيد رمضان، فقه السيرة، دار الفكر، بيروت.

- ٩٥- البوطي، نفسه، الجهاد في الإسلام، دار الفكر، دمشق، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م.
- ٩٦- البيضاوي، عبد الله بن عمر (ت: ٦٨٥هـ)، تفسير البيضاوي المسمى أنوار التنزيل وأسرار التأويل، دار الفكر، بيروت.
- ٩٧- البيهقي، أحمد بن الحسين بن علي (ت: ٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت.
- ٩٨- البيهقي، نفسه، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، وثق أصوله وخرّج حديثه وعلّق عليه: الدكتور عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٩٩- البيهقي، نفسه، معرفة السنن والآثار، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية.
- ١٠٠- البيهقي، علي بن زيد (ت: ٥٦٥هـ)، تاريخ حكماء الإسلام، مطبعة الترقّي، دمشق - سورية، الطبعة الأولى، ١٣٦٥هـ.
- ١٠١- التبريزي، الميرزا جواد (ت: ١٤٢٧هـ)، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٧٤هـ - ش - ١٤١٦هـ.
- ١٠٢- التبريزي، نفسه، صراط النجاة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ١٠٣- الترابي، علي أكبر، الموسوعة الرجالية الميسرة، إشراف: آية الله جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، قم المقدسة، ١٤٢٤هـ.
- ١٠٤- الترمذي، محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، الجامع الصحيح المعروف بسنن الترمذي، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
- ١٠٥- تريتون، آرثر ستانلي، أهل الذمة في الإسلام، ترجمة: حسن حبشي، دار الفكر العربي بمصر، أرخت مقدمته سنة ١٩٤٩م.
- ١٠٦- التلمساني الونشريسي، أحمد بن يحيى بن محمد (ت: ٩١٤هـ)، أسنى المتاجر في بيان أحكام من غلب على وطنه النصاري ولم يهاجر وما يترتب عليه من العقوبات والزواجر.
- ١٠٧- التميمي، عبد الواحد الآمدي (من علماء القرن الخامس الهجري)، غرر الحكم ودرر الكلم، صححه: السيد مهدي الرجائي، دار الكتاب الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ - ١٩٩٠م.
- ١٠٨- التوحيد، محمد علي التبريزي، مصباح الفقاهة (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي عليه السلام)، إسماعيليان، قم، ١٩٩٦م - ١٤١٧هـ.
- ١٠٩- الثعلبي، أحمد بن محمد بن إبراهيم (ت: ٤٢٧هـ)، الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، تحقيق: محمد بن عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٢٢م.

- ١١٠- الجريسي، خالد عبد الرحمن، علماء البلد الحرام - فتاوى شرعية في مسائل عصرية، الطبعة التاسعة، ١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م.
- ١١١- الجزائري، محمد بن العنابي، السعي المحمود في نظام الجنود، تحقيق: محمد بن عبد الكريم الجزائري، دار الوعي، الجزائر، الطبعة الأولى، ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ.
- ١١٢- الجصاص، أحمد بن علي الرازي (ت: ٣٧٠هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- ١١٣- الجلاي، محمد حسين الحسيني، فهرس التراث، انتشارات دليل ما، تحقيق: محمد جواد الحسيني الجلاي، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ. ش - ١٤٢٢هـ.
- ١١٤- الجهشياري، أبو عبد الله محمد بن عبدوس (ت: ٣٣٢هـ)، الوزراء والكتاب، دار الفكر الحديث، بيروت، ١٤٠٨هـ - ١٩٩٨م.
- ١١٥- الجوهرى، إسماعيل بن حماد (ت: ٣٩٣هـ)، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، دار العلم للملايين، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.
- ١١٦- الجويني، عبد الملك (ت: ٤٧٨هـ)، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أول الاعتقاد، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ١١٧- الحائري، الشيخ مرتضى (ت: ١٤٠٦هـ)، كتاب الخمس، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ.
- ١١٨- الحائري، السيد كاظم (معاصر)، الفتاوى المنتخبة، دارالتفسير، قم، ١٣٨٢هـ.
- ١١٩- الحائري، نفسه، فقه العقود، مجمع الفكر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٣هـ.
- ١٢٠- حبيب، كمال السعيد، الأقليات والسياسة في الخبرة الإسلامية، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠م.
- ١٢١- الحر العاملي، محمد بن الحسن (ت: ١١٠٤هـ)، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المعروف اختصاراً بـ «وسائل الشيعة»، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٤هـ.
- ١٢٢- الحر العاملي، نفسه، أمل الآمل في علماء جبل عامل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الأولى.
- ١٢٣- الحر العاملي، نفسه، إثبات الهداة بالنصوص والمعجزات، تعليق: أبو طالب التجليل التبريزي، قم، تاريخ المقدمة: ١٣٧٨هـ.
- ١٢٤- الحر العاملي، نفسه، الفصول المهمة في أصول الأئمة، تحقيق: محمد بن محمد الحسين

- القائني، مؤسسة معارف إسلامي إمام رضا، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
- ١٢٥- الحر العاملي، نفسه، الاثنا عشرية في الرد على الصوفية، تحقيق: مهدي اللازوردي ومحمد درودي، دار الكتب العلمية، قم، ١٤١٠ هـ.
- ١٢٦- الحراني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة (من علماء القرن الرابع الهجري)، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤ هـ.
- ١٢٧- الحسيني الطهراني، محمد الحسين، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٨ هـ.
- ١٢٨- الحفصكي، محمد علاء الدين (ت: ١٠٨٨ هـ)، الدر المختار شرح تنوير الأبصار، تحقيق: مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- ١٢٩- الحكيم، السيد محمد سعيد، منهاج الصالحين، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٤ م.
- ١٣٠- الحكيم، نفسه، الفتاوى (أسئلة وأجوبة)، دار الهلال، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٣٩١ هـ. ش.
- ١٣١- الحكيم، نفسه، مصباح المنهاج، مكتب سماحة آية الله العظمى السيد الحكيم، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ - ١٩٩٦ م؛ مصباح المنهاج (كتاب التجارة)، دار الهلال، قم - إيران، الطبعة الأولى، ٢٠١١ م.
- ١٣٢- الحكيم، الشهيد السيد عبد الصاحب، منتقى الأصول (تقريراً لأبحاث السيد محمد الحسيني الروحاني)، مطبعة الهادي، الطبعة الأولى، ١٤١٨ هـ.
- ١٣٣- الحلبي، السيد حمزة بن علي بن زهرة (ت: ٥٨٥ هـ)، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ١٣٤- الحلبي، أبو صلاح (ت: ٤٤٧ هـ)، الكافي في الفقه، تحقيق: رضا أستاذي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام العامة، إصفهان.
- ١٣٥- الحلي، جعفر بن الحسن، المعروف بـ (المحقق) (ت: ٦٧٦ هـ)، شرائع الإسلام، تعليق: السيد صادق الشيرازي، منشورات استقلال، طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.
- ١٣٦- الحلي، نفسه، المختصر النافع في فقه الإمامية، مؤسسة البعثة (قسم الدراسات الإسلامية)، طهران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠ هـ.
- ١٣٧- الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، المعروف بـ (العلامة الحلي) (ت: ٦٤٨ هـ - ٧٢٦ هـ)، مختلف الشيعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة

- الأولى، قم - إيران، ١٤١٢هـ.
- ١٣٨- الحلي، نفسه، تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، تحقيق وتقديم: الشيخ حسين الأعلمي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني - الشيخ هادي اليوسفي، انتشارات فقيه، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٨هـ. ش.
- ١٣٩- الحلي، نفسه، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٢هـ. وأيضاً: الحلي، نفسه، تذكرة الفقهاء، (طبعة حجرية).
- ١٤٠- الحلي، نفسه، قواعد الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ١٤١- الحلي، نفسه، نهج الحق وكشف الصدق، تحقيق وتقديم: السيد رضا الصدر، تعليق: الشيخ عین الله الحسيني الأرموي، مؤسسة الطباعة والنشر - دار الهجرة، قم، ١٤٢١هـ.
- ١٤٢- الحلي، نفسه، تحرير الأحكام، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادر، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ١٤٣- الحلي، نفسه، منتهى المطلب، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ١٤٤- الحلي، محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر (ابن العلامة) (ت: ٧٧٠هـ)، إيضاح الفوائد، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرمانی والشيخ علي پناه الاشتهادي والشيخ عبد الرحيم البروجردي، مؤسسة إسماعيليان، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ.
- ١٤٥- حمادة، محمد ماهر، الوثائق السياسية والإدارية العائدة للعصور العباسية المتتابعة ٢٤٧هـ - ٦٥٦هـ، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٨٥م.
- ١٤٦- الحميري، عبد الله بن جعفر (من علماء القرن الثالث الهجري)، قرب الإسناد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤١٣هـ.
- ١٤٧- الحويزي، عبد علي العروسي (ت: ١١١٢هـ)، تفسير نور الثقلين، تحقيق وتصحيح وتعليق: السيد هاشم الرسولي المحلاتي، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم، الطبعة الرابعة، ١٤١٢هـ - ١٣٧٠هـ. ش.
- ١٤٨- الخامنئي، السيد علي الحسيني، الهدنة، دار الوسيلة، الطبعة الأولى، ١٩٩٨م - ١٤١٩هـ.
- ١٤٩- الخراساني، الشيخ الوحيد، منهاج الصالحين.
- ١٥٠- الخراساني المكي، سعيد بن منصور بن شعبة (ت: ٢٢٧هـ)، سنن سعيد بن منصور،

- حققه وعلق عليه: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ١٥١- الخريشي، محمد عبد الله (ت: ١١٠١هـ)، شرح المختصر الجليل (شرح مختصر خليل)، المطبعة الكبرى الأميرية ببولاق مصر المحمية، الطبعة الثانية، ١٣١٧هـ.
- ١٥٢- الخريشي الحنبلي، محمد بن أحمد بن سالم (ت: ١٠٠١هـ)، نصائح الإمام الخريشي إلى ولاية أمور المسلمين، تحقيق: بشير بن عبد الغني آل بركات، دار المقتبس، الطبعة الأولى، ٢٠١٧م - ١٤٣٨هـ.
- ١٥٣- الخشن، حسين، الفقه الجنائي في الإسلام - الردة نموذجاً، دار الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ٢٠١٥م.
- ١٥٤- الخشن، نفسه، فقه الشعائر والطقوس، دار الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ٢٠١٨م.
- ١٥٥- الخشن، نفسه، هل ظلمنا الله؟، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ٢٠٢١م.
- ١٥٦- الخشن، نفسه، الحسين ثائراً ومصلحاً، دار منارات، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ٢٠١٧م.
- ١٥٧- الخشن، نفسه، موسوعة «فقه العلاقة مع الآخر الديني» (٥ أجزاء ب- ٣ عناوين: من هو الآخر الديني؟ - القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني - فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر الديني)، دار العارف، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ٢٠٢٤م.
- ١٥٨- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت: ٤٦٣هـ)، الرحلة في طلب الحديث، دار الكتب العلمية، تحقيق: نور الدين عتر، بيروت، ١٣٩٥هـ.
- ١٥٩- خليل، عماد الدين، دراسة في السيرة، دار النفائس، الطبعة السادسة، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ١٦٠- الخميني، السيد روح الله الموسوي (ت: ١٤١٠هـ)، الرسائل، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٣٦٥هـ.
- ١٦١- الخميني، نفسه، كتاب البيع، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (عليه السلام)، الطبعة الأولى، بهار ١٣٧٩هـ. ش - صفر ١٤٢١هـ.
- ١٦٢- الخميني، نفسه، كتاب الطهارة، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (عليه السلام)، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ - ١٣٨٥هـ. ش.
- ١٦٣- الخميني، نفسه، بدائع الدرر في قاعدة نفي الضرر، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني (عليه السلام)، الطبعة الثانية، صفر الخير ١٤١٤هـ.

- ١٦٤- الحميني، نفسه، تحرير الوسيلة، مطبعة الآداب في النجف الأشرف، الطبعة الثانية، ١٣٩٠هـ.
- ١٦٥- الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي (١٤١٣هـ)، صراط النجاة (مع تعليق الميرزا التبريزي)، الطبعة الأولى، نشر بركزدي، قم، ١٤١٦هـ. وأيضًا: دار الاعتصام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ١٦٦- الخوئي، نفسه، منية السائل - مجموعة فتاوى هامة، جمعه ورتبه: موسى مفيد الدين عاصي، ١٩٩١م - ١٤١٢هـ.
- ١٦٧- الخوئي، نفسه، معجم رجال الحديث، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ١٦٨- الخوئي، نفسه، منهاج الصالحين، مدينة العلم، قم، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.
- ١٦٩- الخوئي، نفسه، البيان في تفسير القرآن، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- ١٧٠- الخوئي، نفسه، مباني تكملة المنهاج، المطبعة العلمية، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ. وأيضًا: مباني تكملة المنهاج - القصاص والديات (موسوعة الإمام الخوئي).
- ١٧١- الخوئي، نفسه، موسوعة الإمام الخوئي، شرح العروة الوثقى، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
- ١٧٢- الخونساري، السيد أحمد، جامع المدارك في شرح المختصر النافع، مؤسسة إسماعيليان، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
- ١٧٣- الدارمي، عبدالله بن مهram (ت: ٢٥٥هـ)، سنن الدارمي، مطبعة الاعتدال، دمشق، ١٣٤٩هـ.
- ١٧٤- الدويش، الشيخ أحمد بن عبد الرزاق، فتاوى اللجنة الدائمة للبحوث العلمية والإفتاء، المملكة العربية السعودية، الرياض.
- ١٧٥- ديورانت، ول، قصة الحضارة، ترجمة: الدكتور زكي نجيب محمود، دار الجيل، بيروت.
- ١٧٦- الدينوري، أبو محمد عبد الله بن عبد المجيد بن مسلم ابن قتيبة (ت: ٢٧٦هـ)، عيون الأخبار، منشورات محمد علي ييضمون - دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.
- ١٧٧- الدينوري، نفسه، أدب الكاتب، تصحيح: محمد دالي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩٩م - ١٤٢٠هـ.
- ١٧٨- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: ٧٤٨هـ)، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد

- البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- ١٧٩- الذهبي، نفسه، تاريخ الإسلام، تحقيق: الدكتور عمر عبد السلام التدمري، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٨٠- الرازي، محمد بن عمر، المعروف بـ (الفخر الرازي) (ت: ٦٠٦هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ١٨١- الراوندي، قطب الدين أبو الحسن سعيد بن هبة الله (ت: ٥٧٣هـ)، فقه القرآن، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، مكتبة آية الله العظمى النجفي المرعشي، قم، الطبعة الثانية، ١٤٠٥هـ.
- ١٨٢- الراوندي، نفسه، قصص الأنبياء، تحقيق: الميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني، مؤسسة الهادي، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ - ١٣٧٦هـ. ش.
- ١٨٣- الراوندي، فضل الله (ت: ٥٧١هـ)، النوادر، مؤسسة دار الحديث الثقافية، قم، الطبعة الأولى، تحقيق: سعيد رضا على عسكري.
- ١٨٤- رجائي، غلام علي، قبسات من سيرة الإمام الخميني - القيادة، الدار الإسلامية، بيروت، ٢٠٠٥م.
- ١٨٥- الرسي، القاسم بن إبراهيم (ت: ٢٤٦هـ)، مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي، مؤسسة الإمام زيد بن علي، صنعاء، الطبعة الأولى ١، ١٤٢١هـ.
- ١٨٦- رضا، الشيخ محمد رشيد (ت: ١٣٥٤هـ)، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ١٨٧- روين، ملكة ليفي، أهل الذمة في صدر الإسلام من الاستسلام إلى التعايش، ترجمة: نبيل فياض، المركز الأكاديمي للأبحاث، العراق - تورنتو كندا، الطبعة الأولى، ٢٠١٦م، توزيع شركة المطبوعات، بيروت.
- ١٨٨- الروحاني، السيد محمد صادق (ت: ١٤٤٤هـ)، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.
- ١٨٩- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني الواسطي (ت: ١٢٠٥هـ): تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق: علي شري، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ١٩٠- الزحيلي، الدكتور محمد مصطفى، الوجيز في أصول الفقه الإسلامي (المدخل - المصادر - الحكم الشرعي)، دار الخير للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا (مطبوعات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية)، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.
- ١٩١- الزحيلي، الدكتور وهبة، آثار الحرب، دراسة فقهية مقارنة، دار الفكر، الطبعة الخامسة،

- ١٤٣٤هـ-٢٠١٣م.
- ١٩٢- الزمخشري، أبو القاسم جار الله محمود بن عمر الزمخشري الخوارزمي (٤٦٧ - ٥٣٨هـ)، الفائق في غريب الحديث، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ-١٩٩٦م.
- ١٩٣- الزمخشري، نفسه، أساس البلاغة، دار ومطابع الشعب، القاهرة، ١٩٦٠م.
- ١٩٤- الزمخشري، نفسه، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق: عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ-١٩٩٢م.
- ١٩٥- الزمخشري، نفسه، الكشف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، شركة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر عباس ومحمد محمود الحلبي وشركائهم - خلفاء، الطبعة الأخيرة، ١٣٨٥هـ-١٩٦٦م.
- ١٩٦- زيدان، جرجي، تاريخ التمدن الإسلامي، دار مكتبة الحياة.
- ١٩٧- زيدان، الدكتور عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ-٢٠١٨م.
- ١٩٨- زيدان، نفسه، أحكام الذميين والمستأمنين في دار الإسلام، مكتبة القدس، العراق، ١٤٠٢هـ-١٩٨٢م.
- ١٩٩- الزيلعي، الحافظ جمال الدين (ت: ٧٦٢هـ)، نصب الراية، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الحديث، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ-١٩٩٥م.
- ٢٠٠- الزيلعي، نفسه، تخريج الأحاديث والآثار، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٢٠١- سابق، سيد، فقه السنة، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.
- ٢٠٢- السبحاني، جعفر، سيد المرسلين، مؤسسة النشر الإسلامي.
- ٢٠٣- السبزواري، الملا هادي (ت: ١٢٧٩هـ)، شرح المنظومة، شرح: حسن زاده الآملي، تحقيق: طالبي مسعود، نشر ناب، طهران، ١٣٧١هـ.ش.
- ٢٠٤- السبزواري، السيد عبد الأعلى الموسوي (ت: ١٤١٤هـ)، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مكتب آية الله العظمى السيد السبزواري، قم - إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.
- ٢٠٥- السبزواري، محمد باقر (ت: ١٠٩٠هـ)، كفاية الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٢٠٦- السبكي، الإمام أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي (ت: ٧٥٦هـ)، فتاوى السبكي، دار المعرفة، بيروت.

- ٢٠٧- السبكي، نفسه، تكملة المجموع شرح المذهب، مطبعة التضامن الأخوي، القاهرة، ١٣٥٢هـ.
- ٢٠٨- السدوسي، قتادة بن دعامة (ت: ١١٧هـ)، الناسخ والمنسوخ، تحقيق: الدكتور حاتم صالح الضامن، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الثالثة، ١٤٠٩هـ.
- ٢٠٩- السرخسي، محمد بن أبي سهيل (ت: ٤٨٣هـ، وقيل: ٤٩٠هـ)، شرح السير الكبير، تحقيق: الدكتور صلاح الدين المنجد، ١٩٦٠م.
- ٢١٠- السمرقندي، أبو الليث (ت: ٣٨٣هـ)، تفسير السمرقندي، تحقيق: د. محمود مطرجي، دار الفكر، بيروت.
- ٢١١- السمرقندي، علاء الدين (ت: ٥٣٩هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م - ١٤١٤هـ.
- ٢١٢- السيستاني، السيد علي الحسيني، منهاج الصالحين، مكتب آية الله العظمى السيد السيستاني، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٢١٣- السيستاني، نفسه، الفقه للمعتزين، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان.
- ٢١٤- السيستاني، نفسه، فقه الحضارة، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان.
- ٢١٥- السيوري، جمال الدين المقداد بن عبد الله (ت: ٨٢٦هـ)، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوه كمر، مكتبة المرعشي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
- ٢١٦- السيوري، نفسه، كنز العرفان في فقه القرآن، إشراف: الشيخ واعظ زاده الخراساني، تحقيق: السيد محمد القاضي، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية، دار الهدى والتوزيع والنشر الدولي، الطبعة الأولى، ١٣٧٧هـ. ش - ١٤١٩هـ.
- ٢١٧- السيوطي، جلال الدين (ت: ٩١١هـ)، الدر المنثور في التفسير بالمأثور، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- ٢١٨- السيوطي، نفسه، حسن المحاضرة في أخبار مصر - والقاهرة، دار الكتب العلمية، بيروت، تحقيق: خليل منصور، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٢١٩- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شافع بن عبد المطلب بن عبد مناف المطلبي القرشي المكي (ت: ٢٠٤هـ)، المسند، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ٢٢٠- الشافعي، نفسه، كتاب الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٩٨٣م.
- ٢٢١- الشافعي الصغير، القاضي عبد الله بن محمد بن عبد اللطيف (ت: ١٠٠٤هـ)، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، دار إحياء التراث العربي - مؤسسة التاريخ العربي، بيروت،

- الطبعة الثالثة، ١٤١٣هـ.
- ٢٢٢- الشاهرودي، السيد علي الحسيني، محاضرات في الفقه الجعفري (تقرير بحث السيد الخوئي)، الطبعة الثانية، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم - إيران، ٢٠٠٨م.
- ٢٢٣- الشاهرودي، السيد محمود الهاشمي، كتاب المضاربة (بحوث في الفقه)، مركز أهل البيت عليه السلام للفقه والمعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٣٢هـ - ٢٠١١م.
- ٢٢٤- الشاهرودي، نفسه، موسوعة الفقه الإسلامي المقارن، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبق مذهب أهل البيت عليه السلام، ١٤٣٢هـ.
- ٢٢٥- الشاهرودي، نفسه، الصراط (أجوبة الاستفتاءات)، مركز أهل البيت للفقه والمعارف الإسلامية، ٢٠١٥م - ١٤٣٧هـ.
- ٢٢٦- الشدياق، طنوس بن يوسف (ت: ١٢٧٥هـ)، أخبار الأعيان في جبل لبنان، منشورات الجامعة اللبنانية (قسم الدراسات التاريخية)، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٩٧٠م.
- ٢٢٧- الشربيني، محمد بن أحمد (ت: ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٣٧٧هـ - ١٩٥٨م.
- ٢٢٨- الشربيني، نفسه، الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع.
- ٢٢٩- الشريف، أحمد إبراهيم، مكة والمدينة في الجاهلية وعهد الرسول عليه السلام، دار الفكر العربي.
- ٢٣٠- الشريف الرضي، محمد بن الحسين (ت: ٤٠٦هـ)، نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده، دار المعرفة، بيروت.
- ٢٣١- الشريف الرضي، نفسه، تلخيص البيان في مجازات القرآن، حققه وصنع فهارسه: محمد عبد الغني حسن، دار إحياء الكتب العربية - عيسى البابي الحلبي وشركاه، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٥٥م - ١٣٧٤هـ.
- ٢٣٢- الشريف الرضي، نفسه، المجازات النبوية، تحقيق: طه محمد الزيني، مكتبة بصيرتي، قم.
- ٢٣٣- الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، المعروف بـ (الشريف المرتضى) (ت: ٤٣٦هـ)، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ١٤١٥هـ.
- ٢٣٤- الشريف المرتضى، نفسه، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥هـ.
- ٢٣٥- الشريف المرتضى، نفسه، الذريعة إلى أصول الشريعة (أصول الفقه عند الشيعة)، تصحيح وتقديم وتعليق: أبو القاسم جرجي، ١٣٤٦هـ. ش.
- ٢٣٦- الشريف المرتضى، نفسه، تنزيه الأنبياء عليهم السلام، دار الأضواء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م - ١٤٠٩هـ.

- ٢٣٧- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، جهاد الأمة، بقلم: الشيخ حسن مكّي، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ١٩٩٧ م.
- ٢٣٨- شمس الدين، نفسه، في الاجتماع السياسي الإسلامي، دار الثقافة للطباعة والنشر، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ - ١٩٩٤ م.
- ٢٣٩- شمس الدين، نفسه، نظام الحكم والإدارة في الإسلام، المؤسسة الدولية للدراسات والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م - ١٤٢٠ هـ.
- ٢٤٠- شمس الدين، نفسه، نحو مشروع حضاري لنهضة العالم العربي والإسلامي، مؤسسة الإمام شمس الدين للحوار، الطبعة الأولى، ٢٠١٤ م - ١٤٣٦ هـ.
- ٢٤١- الشهيد الأول، محمد بن مكّي الجزيني العاملي (ت: ٧٨٦ هـ)، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
- ٢٤٢- الشهيد الأول، نفسه، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
- ٢٤٣- الشهيد الأول، نفسه، اللمعة الدمشقية، منشورات دار الفكر، قم، الطبعة الأولى، ١٤١١ هـ.
- ٢٤٤- الشهيد الأول، نفسه، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
- ٢٤٥- الشهيد الأول، نفسه، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
- ٢٤٦- الشهيد الأول، نفسه، القواعد والفوائد، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم - إيران.
- ٢٤٧- الشهيد الثاني، زين الدين الجبعي (ت: ٩٦٥ هـ)، فوائد القواعد، تحقيق: السيد أبو الحسن المطلبي، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٤١٩ هـ.
- ٢٤٨- الشهيد الثاني، نفسه، تمهيد القواعد، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي، مشهد - قم، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، ١٣٧٤ هـ. ش.
- ٢٤٩- الشهيد الثاني، نفسه، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، منشورات الداوري، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠ هـ.
- ٢٥٠- الشهيد الثاني، نفسه، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
- ٢٥١- الشهيد، الميرزا عبد الفتاح التبريزي (ت: ١٣٧٢ هـ)، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، قم - إيران،

١٣٧٥ هـ. ش.

٢٥٢- الشوكاني، محمد بن علي (ت: ١٢٥٥ هـ)، نيل الأوطار، دار الجليل، لبنان، ١٩٧٣ م.
٢٥٣- الشيباني، محمد بن الحسن (ت: ١٨٩ هـ)، السير الكبير، مطبعة جامعة القاهرة، ١٩٥٨ م.

٢٥٤- شيخو اليسوعي، لويس (ت: ١٩٢٧ م)، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت، ١٩٨٩ م.

٢٥٥- الشيرازي، ناصر مكارم، الفتاوى الجديدة، مدرسة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، قم - إيران، ١٣٨٥ هـ. ش.

٢٥٦- الشيرازي، نفسه، القواعد الفقهية، مدرسة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام، الطبعة الثالثة، ١٤١١ هـ.

٢٥٧- الشيرازي، نفسه، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل.

٢٥٨- الشيرازي، محمد الحسيني (ت: ١٤٢٢ هـ)، الفقه - القانون، مركز الرسول الأعظم عليه السلام للتحقيق والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٩ هـ.

٢٥٩- الشيرازي، نفسه، فقه السلم والسلام، دار العلوم، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٦ هـ.
٢٦٠- الصابي، هلال بن محسن (ت: ٤٤٨ هـ)، الوزراء، دار الآفاق العربية، القاهرة - مصر، تحقيق: عبد الستار فراج، الطبعة الأولى، ١٤٢٤ هـ.

٢٦١- الصدر، محمد باقر، الإسلام يقود الحياة، دار التعارف، بيروت.

٢٦٢- الصدر، نفسه، بحوث في علم الأصول، تقرير: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦ هـ - ٢٠٠٥ م.

٢٦٣- الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن بابويه (ت: ٣٨١ هـ)، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، ١٤١٣ هـ.

٢٦٤- الصدوق، نفسه، معاني الأخبار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ١٣٧٩ هـ.

٢٦٥- الصدوق، نفسه، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، تقديم: السيد محمد مهدي الخرساني، الطبعة الثانية، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٦٨ هـ. ش.

٢٦٦- الصدوق، نفسه، صفات الشيعة، مؤسسة عابدي للنشر، طهران.

٢٦٧- الصدوق، نفسه، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٦٦ م.

٢٦٨- الصدوق، نفسه، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، ١٤٠٥ هـ.

٢٦٩- الصدوق، نفسه، الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم،

١٤٠٣هـ.

- ٢٧٠- الصدوق، نفسه، الأمالي، مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٢٧١- الصدوق، نفسه، التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، ١٣٨٧هـ.ش.
- ٢٧٢- الصدوق، نفسه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- ٢٧٣- صلاح، عبد الرزاق، الإسلام في أوروبا: تكيف متبادل بين الأحكام الفقهية والتشريعات الغربية، منتدى العارف، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ٢٧٤- الصانعي، الشيخ يوسف، مصباح المقلدين، منشورات فقه الثقلين، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ.
- ٢٧٥- الصنعاني، عبد الرزاق (ت: ٢١١هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي.
- ٢٧٦- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلاني (ت: ١١٨٢هـ)، سبل السلام، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩هـ.
- ٢٧٧- الضحاك أبو بكر بن أبي عاصم، أحمد بن عمرو بن الضحاك بن مخلد الشيباني (ت: ٢٨٧هـ)، الأحاد والمثاني، الطبعة الأولى، تحقيق: الدكتور باسم فيصل أحمد الجوابرة، دار الدراية للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩١م- ١٤١١هـ.
- ٢٧٨- الطباطبائي، السيد علي (ت: ١٢٣١هـ)، رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، قم- إيران، ١٤٠٤هـ.
- ٢٧٩- الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت: ١٤١٢هـ)، تفسير الميزان، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين.
- ٢٨٠- الطباطبائي، السيد محمد مهدي بحر العلوم (١١٥٥هـ- ١٢١٢هـ)، رجال السيد بحر العلوم المعروف بـ (الفوائد الرجالية)، مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٣هـ.
- ٢٨١- الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: ٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤١٥هـ.
- ٢٨٢- الطبراني، نفسه، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي عبد المجيد، دار إحياء التراث العربي، مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- ٢٨٣- الطبرسي، أحمد بن علي (ت: ٥٦٠هـ)، الاحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخرسان، دار النعمان، النجف، ١٩٦٦م.
- ٢٨٤- الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت: ٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة

- الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥ هـ.
- ٢٨٥- الطبرسي، نفسه، إعلام الوري بأعلام الهدى، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ٢٨٦- الطبرسي، نفسه، جوامع الجامع، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ١٤١٨ هـ.
- ٢٨٧- الطبري، محمد بن جرير (من علماء القرن الرابع الهجري)، المسترشد، مؤسسة الثقافة الإسلامية لكوشانبور، الطبعة الأولى، تحقيق: الشيخ أحمد المحمودي، ١٤١٥ هـ.
- ٢٨٨- الطبري، محمد بن جرير (ت: ٣١٠ هـ)، تاريخ الأمم والملوك المعروف بـ (تاريخ الطبري)، تحقيق: نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧ م؛ وأيضاً: نسخة دار المعارف.
- ٢٨٩- الطبري، نفسه، جامع البيان عن تأويل آي القرآن المعروف بـ (تفسير الطبري)، ضبط وتوثيق وتحرير: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- ٢٩٠- الطبري، محمد بن أبي القاسم (ت: ٥٢٥ هـ)، بشارة المصطفى، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٠ هـ.
- ٢٩١- الطبري، نفسه، دلائل الإمامة، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
- ٢٩٢- الطرطوشي، محمد بن الوليد (ت: ٥٢٠ هـ)، سراج الملوك، تحقيق: نعمان صالح، دار العاذرية للطباعة والنشر، الرياض - السعودية، ط ١، ١٤١٥ هـ.
- ٢٩٣- الطريحي، الشيخ فخر الدين (ت: ١٠٨٥ هـ)، مجمع البحرين، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، منشورات مرتضوي، طهران.
- ٢٩٤- الطوسي، محمد بن الحسن (ت: ٤٦٠ هـ)، المبسوط في فقه الإمامية، تحقيق: السيد محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، طهران، ١٣٨٧ هـ.
- ٢٩٥- الطوسي، نفسه، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٥ هـ. ش.
- ٢٩٦- الطوسي، نفسه، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخرسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٣ هـ. ش.
- ٢٩٧- الطوسي، نفسه، الخلاف، تحقيق: السيد علي الخراساني والسيد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي نجف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية، قم - إيران، ١٤٢٠ هـ.

- ٢٩٨- الطوسي، نفسه، الاقتصاد، منشورات مكتبة جامع چهلستون، طهران، ١٤٠٠ هـ.
- ٢٩٩- الطوسي، نفسه، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، انتشارات قدس محمدي، قم - إيران.
- ٣٠٠- الطوسي، نفسه، العدة في أصول الفقه (عدة الأصول)، تحقيق: محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر.
- ٣٠١- الطوسي، نفسه، الفهرست، تحقيق: جواد القيومي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ٣٠٢- الطوسي، نفسه، اختيار معرفة الرجال للكشي (رجال الكشي)، تعليق: السيد الميرداماد الإسترآبادي، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران، ١٤٠٤ هـ.
- ٣٠٣- الطوسي، نفسه، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.
- ٣٠٤- الطيباوي، عبد اللطيف، محاضرات في تاريخ العرب، الطبعة الثانية، دار الاندلس، ١٩٧٩ م.
- ٣٠٥- ظاهر، سليمان، جبل عامل في الحرب الكونية، دار المطبوعات الشرقية، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ١٩٨٦ م.
- ٣٠٦- العاملي، السيد محمد (ت: ١٠٠٩ هـ)، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، تحقيق: الحاج آقا مجتبی العراقي - الشيخ علي پناه الاشتهاودي - آقا حسين اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
- ٣٠٧- العاملي، محمد جواد الحسيني، مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلامة، تحقيق: الشيخ محمد باقر الخالصي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
- ٣٠٨- عبد المنعم، محمود عبد الرحمن، معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية، دار الفضيحة للنشر والتوزيع والتصدير، مصر.
- ٣٠٩- عبده، الشيخ محمد، الأعمال الكاملة للإمام الشيخ محمد عبده، تحقيق وتقديم: محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، ١٩٩٣ م - ١٤١٤ هـ.
- ٣١٠- العجلوني، إسماعيل بن محمد (ت: ١١٦٢ هـ)، كشف الخفاء ومزيل الإلباس، دار الكتب العلمية، الطبعة الثالثة، بيروت - لبنان، ١٤٠٨ هـ.
- ٣١١- العراقي، آقا ضياء الدين (ت: ١٣٦١ هـ)، شرح تبصرة المتعلمين، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين في قم - الشيخ محمد الحسون، الطبعة الأولى، ١٤١٤ هـ.

- ٣١٢- العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن حجر (ت: ٨٥٢هـ)، لسان الميزان، مؤسسة الأعلمي للطبوعات، الطبعة الثالثة، بيروت- لبنان، ١٩٨٦م.
- ٣١٣- العسقلاني، نفسه، تهذيب التهذيب، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.
- ٣١٤- العسقلاني، نفسه، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية.
- ٣١٥- العسكري، أبو هلال (ت: ٣٩٥هـ)، الأوائل، تحقيق وتصحيح: محمد السيد الوكيل، دار البشير، طنطا، الطبعة الأولى، ١٩٨٧م- ١٤٠٨هـ.
- ٣١٦- العسكري، نفسه، الفروق اللغوية، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، ١٤١٠هـ. وأيضاً: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، ١٤١٢هـ.
- ٣١٧- العظيم آبادي، محمد شمس الحق (ت: ١٣٢٩هـ)، عون المعبود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥هـ.
- ٣١٨- علي، جواد، المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام، آوند دانش، الطبعة الأولى.
- ٣١٩- علي ابن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، مسائل علي بن جعفر ومستدركاتهما، المؤتمر العالمي لإمام الرضا عليه السلام، مشهد- إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٣٢٠- العوا، محمد سليم، الفقه الاسلامي في طريق التجديد، سفير الدولية للنشر، الطبعة الثالثة، ٢٠٠٦م- ١٤٢٧هـ.
- ٣٢١- العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي (ت: ٣٢٠هـ)، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.
- ٣٢٢- العيسى، عبد الرحمن بن عبد الله، مجموعة عبد الرحمن العيسى العلمية، دار العقيدة للنشر والتوزيع.
- ٣٢٣- العيني، محمود بن أحمد (ت: ٨٥٥هـ)، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٣٢٤- الغرناطي، محمد بن يوسف، الشهير بـ (أبي حيان الأندلسي) (٦٥٤هـ - ٧٤٥هـ)، تفسير البحر المحيط، طبعة جديدة بعناية: الشيخ زهير جعيد، دارالفكر للطباعة والنشر والتوزيع.
- ٣٢٥- الغزالي، أبو حامد (ت: ٥٠٥هـ)، تحصين المآخذ، دار الأمل الخيرية، الكويت.
- ٣٢٦- الغنوشي، راشد، الحريات العامة في الدولة الإسلامية، دار المجتهد للنشر والتوزيع، تونس، ٢٠١١م.
- ٣٢٧- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت: ١٧٥هـ)، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي

- المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، قم - إيران، ١٤٠٩هـ.
- ٣٢٨- فضل الله، السيد محمد حسين، في آفاق الحوار الإسلامي - المسيحي، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦هـ.
- ٣٢٩- فضل الله، نفسه، حوارات في الفكر والسياسة والاجتماع، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦هـ.
- ٣٣٠- فضل الله، نفسه، الندوة، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢١هـ.
- ٣٣١- فضل الله، نفسه، الإسلام ومنطق القوة، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٤١هـ.
- ٣٣٢- فضل الله، نفسه، فقه الشريعة، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة التاسعة، بيروت، ٢٠١١م.
- ٣٣٣- فضل الله، نفسه، تحديات المهجر بين الأصالة والمعاصرة، دار الملاك، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٠م.
- ٣٣٤- فضل الله، نفسه، فقه الحياة، دار العارف، الطبعة الخامسة، بيروت، ٢٠٠٩م.
- ٣٣٥- فضل الله، نفسه، المسائل الفقهية، دار الملاك، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠١٥م.
- ٣٣٦- فضل الله، نفسه، تفسير من وحي القرآن، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٣٩هـ.
- ٣٣٧- فضل الله، علي، الجهاد (تقريراً لأبحاث السيد محمد حسين فضل الله)، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٨هـ.
- ٣٣٨- الفوزان، عبد الله بن صالح، منحة العلامة، دار ابن الجوزي للنشر، الطبعة الأولى، ١٤٢٧هـ.
- ٣٣٩- الفوزان، نفسه، محاضرات في العقيدة والدعوة، دار العاصمة، المملكة العربية السعودية، ٢٠٠١م.
- ٣٤٠- الفياض، الشيخ محمد إسحاق (معاصر)، محاضرات في أصول الفقه (تقرير بحث السيد الخوئي)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٣٤١- الفيروزآبادي، القاضي مجد الدين محمد بن يعقوب (ت: ٨١٧هـ)، القاموس المحيط والقبوس الوسيط في اللغة، دار العلم للجميع، بيروت - لبنان.
- ٣٤٢- فيصل، شكري، حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول، دار العلم للملايين، الطبعة السادسة، بيروت، ١٩٨٢م.

- ٣٤٣- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ (ت: ٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- ٣٤٤- القاري، ملا علي (ت: ١٠١٤هـ)، الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة (الموضوعات الكبرى)، تحقيق: محمد بن لطفي الصباغ، المكتب الإسلامي، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٦هـ.
- ٣٤٥- قاسم، قاسم عبده، ماهية الحروب الصليبية، شوال ١٤١٠هـ - أيار ١٩٩٠م.
- ٣٤٦- قاشا، سهيل، المسيحيون في الدولة الإسلامية، دار الملاك، الطبعة الثانية، ٢٠٠٢م - ١٤٢٣هـ.
- ٣٤٧- القرضاوي، يوسف، الحلال والحرام في الإسلام، دار التعارف، بيروت، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٣٤٨- قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه عمر بن عبد العزيز، جامعة الكويت - لجنة التأليف والتعريب والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠١م.
- ٣٤٩- قلعه جي، نفسه، موسوعة فقه عبد الرحمن الأوزاعي، دار النفائس، بيروت، ٢٠٠٨م.
- ٣٥٠- القلقشندي، أحمد بن علي (ت: ٨٢١هـ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ٣٥١- القلقشندي، نفسه، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، سلسلة تصدرها وزارة الإرشاد والأبناء في الكويت، ١٩٦٤م.
- ٣٥٢- القمي، الميرزا أبو القاسم (ت: ١٢٣١هـ)، رسائل الميرزا القمي، دفتر تبليغات إسلامي - فرع خراسان، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤٢٧هـ.
- ٣٥٣- القمي، عباس (ت: ١٣٥٩هـ)، منتهى الآمال في تواريخ النبي وآله عليه السلام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الخامسة، قم - إيران، ١٤٢٢هـ.
- ٣٥٤- القمي، علي بن إبراهيم القمي (من علماء القرن الرابع الهجري)، تفسير القمي، تحقيق: السيد طيب الجزائري، دار الكتب، قم، ١٤٠٤هـ.
- ٣٥٥- القمي، محمد المؤمن، الولاية الإلهية الإسلامية (الحكومة الإسلامية)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.
- ٣٥٦- الكاشاني، علاء الدين بن مسعود (ت: ٥٨٧هـ)، كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المكتبة الحبيبية، باكستان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٣٥٧- الكاشاني، محمد محسن، المعروف بـ (الفيض الكاشاني) (ت: ١٠٩١هـ)، الوافي، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان، ١٤٠٦هـ. الشعراي، أبو الحسن، حواشي الوافي.
- ٣٥٨- الكاشاني، ملا حبيب الله الشريف (ت: ١٣٤٠هـ)، مستقصى مدارك القواعد ومنتهى

- ضوابط الفوائد، إشراف: محمد شريف (نجل المؤلف).
- ٣٥٩- كاشف الغطاء، الشيخ جعفر النجفي (ت: ١٢٢٨هـ)، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٣٦٠- كاشف الغطاء، الشيخ حسن بن الشيخ جعفر (١٢٠١هـ - ١٢٦٢هـ)، أنوار الفقاهة، تحقيق وإعداد: مركز إحياء التراث الإسلامي، نشر: المركز العالي للعلوم والثقافة الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٣٦هـ - ٢٠١٥هـ.
- ٣٦١- كاشف الغطاء، الشيخ علي بن محمد الشيخ محمد رضا (ت: ١٩٩١م)، النور الساطع في الفقه النافع، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٦٤م.
- ٣٦٢- الكاظمي، أمين بن محمد علي (توفي في القرن ١١هـ)، هداية المحدثين إلى طريقة المحمدين، تحقيق: مهدي جايه، مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ.
- ٣٦٣- الكركي، علي بن الحسين العاملي (ت: ٩٤٠هـ)، جامع المقاصد في شرح القواعد، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ١٤٠٨هـ.
- ٣٦٤- الكلانري، الشيخ علي، الجزية وأحكامها في الفقه الإسلامي، مؤسسة النشر - الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٣٦٥- الكلپايگاني، محمد رضا (ت: ١٤١٤هـ)، مجمع المسائل، دار القرآن الكريم، قم - إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٣هـ - ١٣٧٢هـ.ش.
- ٣٦٦- الكلپايگاني، نفسه، إرشاد السائل، دار الصفوة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م - ١٤١٣هـ.
- ٣٦٧- الكليني، محمد بن يعقوب (ت: ٣٢٩هـ)، الكافي، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، طهران، ١٣٦٥هـ.ش.
- ٣٦٨- المازندراني، المولى محمد صالح (ت: ١٠٨١هـ)، شرح أصول الكافي، تعليق: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢١هـ.
- ٣٦٩- المازندراني، الشيخ علي أكبر السيفي، مباني الفقه الفعال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٥هـ.
- ٣٧٠- الماوردي، علي بن محمد البغدادي (ت: ٤٥٠هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار التعاون للنشر والتوزيع - عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ - ١٩٦٦م.
- ٣٧١- مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، موسوعة الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل

- البيت عليه السلام، تحقيق وتصحيح: جماعة من المحققين في مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبقاً لمذهب أهل البيت عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ، قم - إيران.
- ٣٧٢- المحسني، محمد آصف، معجم الأحاديث المعتبرة، دار أديان، الطبعة الثانية، ١٣٩٤ هـ - ش - ١٤٣٧ هـ.
- ٣٧٣- المجلسي، المولى محمد تقي (المجلسي الأول) (ت: ١٠٧٠ هـ)، روضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، مؤسسة الثقافة الإسلامية، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ. وأيضاً: دار المصطفى لإحياء التراث، الطبعة الأولى، بيروت، ٢٠٠٩ م. وأيضاً: المؤسسة الثقافية الإسلامية، كوشانبور - قم، تحقيق: حسين موسوي كرمانى وعلي پناه اشتها ردي، الطبعة الثانية، ١٤٠٦ هـ.
- ٣٧٤- المجلسي، العلامة محمد باقر المجلسي (ت: ١١١١ هـ)، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٤٠٤ هـ.
- ٣٧٥- المجلسي، نفسه، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي، قم - إيران، ١٤٠٧ هـ.
- ٣٧٦- المجلسي، نفسه، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٨ هـ - ١٣٥٦ هـ - ش.
- ٣٧٧- المجلسي، نفسه، زاد المعاد، تحقيق وتصحيح: علاء الدين الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣ هـ.
- ٣٧٨- مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفقهية (الكويتية)، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
- ٣٧٩- المختاري، رضا (ت: ١٣٤٢ هـ)، غنا، موسيقى (عربي - فارسي)، رسالة في تحريم الغناء، تحقيق: مدرسة ولي العصر عليه السلام، بجهود: رضا مختاري - محسن صادقي، دار مرصاد، قم، ١٣٧٦ هـ - ش.
- ٣٨٠- المراغي، السيد مير عبد الفتاح الحسيني (ت: ١٢٥٠ هـ)، العناوين الفقهية، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩ هـ.
- ٣٨١- المرتضى - العاملي، جعفر، الصحيح من سيرة النبي الأعظم، المركز الإسلامي للدراسات.
- ٣٨٢- المرداوي، علاء الدين أبو الحسن علي بن سليمان (ت: ٨٨٥ هـ)، الإنصاف، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٩٨٦ م - ١٤٠٦ هـ.
- ٣٨٣- المزي، يوسف (ت: ٧٤٢ هـ)، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، تحقيق: الدكتور بشار عواد معروف، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٠٦ هـ - ١٩٨٥ م.

- ٣٨٤- المزي، إسماعيل (ت: ٢٦٤هـ)، مختصر المزي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- ٣٨٥- المس بيل، فصول من كتاب تاريخ العراق القريب، ترجمة: جعفر الخياط، دار الرافدين، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ٣٨٦- المسعودي، علي بن الحسين بن علي (ت: ٣٤٦هـ)، مروج الذهب ومعادن الجواهر، وضع فهارسه: الأستاذ يوسف أسعد داغر، دار المهجرة، الطبعة الثانية، قم - إيران، ١٩٨٤هـ.
- ٣٨٧- المصري، ابن نجيم المصري الحنفي (ت: ٩٧٠هـ)، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٣٨٨- المصري، القاضي نعمان بن محمد من منصور المغربي التميمي (ت: ٣٦٣هـ)، دعائم الإسلام، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيض، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م.
- ٣٨٩- المصطفوي، الشيخ حسن (معاصر)، التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مؤسسة الطباعة والنشر في وزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٣٩٠- معروف الحسني، هاشم، سيرة المصطفى، دار التعارف، بيروت - لبنان.
- ٣٩١- معلوف، أمين، الهويات القاتلة، دار الفارابي، ترجمة: نهلة بيضون، بيروت، الطبعة الثانية، ٢٠١١م.
- ٣٩٢- مغنية، الشيخ محمد جواد (ت: ١٤٠٠هـ)، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
- ٣٩٣- مغنية، نفسه، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.
- ٣٩٤- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي (ت: ٤١٣هـ)، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، نشر: المؤتمر العالمي لألفية المفيد، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ٣٩٥- المفيد، نفسه، المقنعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
- ٣٩٦- المفيد، نفسه، أجوبة المسائل الحاجبية أو المسائل العكبرية، تحقيق: علي أكبر الإلهي الخراساني، مجموع البحوث الإسلامية، الطبعة الثانية، مشهد - إيران، ١٤٣٥هـ.
- ٣٩٧- مقاتل بن سليمان، أبو الحسن (ت: ١٥٠هـ)، تفسير مقاتل بن سليمان، تحقيق: أحمد فريد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى.

- ٣٩٨- المقدسي الحنبلي، محمد بن مفلح (ت: ٧٣٦هـ)، الآداب الشرعية والمنح المرعية، دار الكتب العلمية - منشورات محمد علي بيضون، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٢٤هـ.
- ٣٩٩- المقرئ التلمساني، أحمد بن محمد (ت: ١٠٤١هـ)، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق: يوسف بقاعي، دار الفكر، بيروت، ١٤١٩هـ.
- ٤٠٠- المقرئ، أحمد بن علي (ت: ٨٤٥هـ)، إمتاع الأسماع، تحقيق وتعليق: محمد عبد الحميد النميسي، منشورات محمد علي بيضون - دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٩٩٩م.
- ٤٠١- المقرئ، نفسه، المواعظ والاعتبار في ذكر الخطط والآثار، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٤٠٢- المنتظري، الشيخ حسين علي (ت: ٢٠٠٩م)، ولاية الفقيه، أو دراسات في ولاية الفقيه، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
- ٤٠٣- المنتظري، نفسه، نظام الحكم في الإسلام (خلاصة كتاب: دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية)، تلخيص وتعليق: لجنة الأبحاث الإسلامية في مكتب الشيخ المنتظري، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٠هـ.
- ٤٠٤- المنتظري، نفسه، حكومت ديني وحقوق إنسان، نشر: ارغوان دانش، الطبعة الأولى، ١٣٨٧هـ. ش.
- ٤٠٥- المنقري، ابن مزاحم (ت: ٢١٢هـ)، وقعة صفين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر - والتوزيع، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٣٨٢هـ.
- ٤٠٦- الميانجي، علي الأحمدي (ت: ١٤٢١هـ)، الأسير في الإسلام - حقوق مخصصات مسلحانه در اسلام، ترجمة: محمد أحمد ميانيج، دادگستر، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٨هـ. ش.
- ٤٠٧- الميداني النيسابوري، أبو الفضل أحمد بن محمد (ت: ٥١٨هـ)، مجمع الأمثال، المعاونة الثقافية للأستانة الرضوية المقدسة، ١٣٦٦هـ. ش.
- ٤٠٨- الميلاني، محمد هادي (ت: ١٣٩٥هـ)، قادتنا كيف نعرفهم؟، تحقيق وتعليق: السيد محمد علي الميلاني، مراجعة وإشراف: السيد علي الحسيني الميلاني، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤٢٦هـ.
- ٤٠٩- النائيني، الميرزا محمد حسين (ت: ١٣٥٥هـ)، منية الطالب في شرح المكاسب، تقرير: الشيخ موسى بن محمد النجفي الخوانساري (١٣٦٣هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.

- ٤١٠- النائيني، نفسه، أجود التقارير، تقرير: السيد الخوئي، مؤسسة مطبوعات ديني، قم، الطبعة الثانية، ١٣٦٩هـ.ش.
- ٤١١- النائيني، نفسه، الفتاوى، دار الهدى، قم، ١٤٢٩هـ.
- ٤١٢- النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي (ت: ٤٥٠هـ)، الفهرست المعروف بـ (رجال النجاشي)، تحقيق: السيد موسى الزنجاني، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، ١٤٠٧هـ.
- ٤١٣- النجفي، الشيخ محمد حسين (ت: ١٢٦٦هـ)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة، طهران، ١٣٩٥هـ.
- ٤١٤- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت: ٣٣٨هـ)، الناسخ والمنسوخ، مطبعة السعادة، مصر ١٣٢٣هـ.
- ٤١٥- النراقي، الشيخ أحمد بن محمد مهدي (١١٨٥-١٢٤٥هـ)، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٧هـ.
- ٤١٦- النسائي، أحمد بن شعيب (ت: ٣٠٣هـ)، السنن، دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٣٠م.
- ٤١٧- النعيم، عبد الله محمد الأمين، الاستشراق في السيرة النبوية، المعهد العالي للفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م-١٤١٧هـ.
- ٤١٨- النميري، عمر بن شبة (١٧٣-٢٦٢هـ)، تاريخ المدينة المنورة، تحقيق: فهمي محمد شلتوت، دار الفكر، قم-إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
- ٤١٩- النوري، الشيخ حسين (ت: ١٣٢٠هـ)، مستدرك الوسائل ومستنبط الوسائل، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٨هـ.
- ٤٢٠- النووي، يحيى بن شرف (ت: ٦٧٦هـ)، المجموع- شرح المذهب، دار الفكر، بيروت- لبنان، لا. ت. لا. ط.
- ٤٢١- النووي، نفسه، روضة الطالبين، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود- الشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان.
- ٤٢٢- النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري (ت: ٧٣٣هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، وزارة الثقافة والارشاد القومي - المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- ٤٢٣- النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم (ت: ٤٠٥هـ)، المستدرك على الصحيحين، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة، بيروت- لبنان، لا. ط.
- ٤٢٤- النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت: ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت.

- ٤٢٥- الهروي، أبو عبيد القاسم بن سلام (ت: ٢٢٤هـ)، كتاب الأموال، تحقيق وتصحيح: محمد خليل هراس، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٨هـ - ١٩٩٨م.
- ٤٢٦- الهمداني، محمد بن عبد الملك (ت: ٥٢١هـ)، تكملة تاريخ الطبري، تحقيق: البرث يوسف كنعان، المطبعة الكاثوليكية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٦١م.
- ٤٢٧- الهندي، محمد بن الحسن الأصفهاني، المعروف بـ (الفاضل الهندي) (ت: ١١٣٧هـ)، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٤٢٨- الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر (ت: ٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
- ٤٢٩- الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري (ت: ٤٦٨هـ)، أسباب نزول الآيات، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٨م.
- ٤٣٠- الواحدي، نفسه، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير الواحدي)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم - الدار الشامية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٤٣١- الواسطي، علي بن محمد الليثي (من علماء القرن السادس الهجري)، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: السيد حسن الحسيني البيرجندي، دار الحديث، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٨هـ.
- ٤٣٢- الواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت: ٢٠٧هـ)، كتاب المغازي، تحقيق: الدكتور مارسيدان جونس، دانش إسلامي، إيران، ١٤٠٥هـ.
- ٤٣٣- اليزدي، السيد محمد كاظم الطباطبائي (ت: ١٣٣٧هـ)، العروة الوثقى، تحقيق وطبع: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ.
- ٤٣٤- اليزدي، نفسه، حاشية على المكاسب، تحقيق: الشيخ عباس القطيني، مؤسسة إسماعيليان للطباعة والنشر والتوزيع، قم - إيران، ١٣٧٨هـ.
- ٤٣٥- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر، المعروف بـ (اليعقوبي) (ت: ٢٨٤هـ)، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت - لبنان.
- ٤٣٦- صحيفة النور.
- ٤٣٧- مجلة رسالة الإسلام.
- ٤٣٨- جريدة السفير.
- ٤٣٩- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية.
- ٤٤٠- مجلة فقه أهل البيت عليه السلام.
- ٤٤١- مجلة قضايا إسلامية معاصرة.

٤٤٢- مجلة نصوص معاصرة.

٤٤٣- موقع ابن باز الإلكتروني.

٤٤٤- موقع المفوضية السامية لشؤون اللاجئين على الشبكة العنكبوتية:

www.unhcr.org/ar/



ثبت المحتويات



المحتويات

المقدمة ٥

الباب الأول: أسباب الاعتصام وأحكام الدار

المحور الأول: أسباب الاعتصام في الفقه الإسلامي

- ١ - أسباب الاعتصام بنظر الشيخ كاشف الغطاء ١٧
- تقييم وتعليق ١٩
- ٢ - الفوارق بين عقود الهدنة والذمة والأمان ٢١
- أولاً: الفوارق بين الهدنة والأمان ٢١
- ثانياً: الفوارق بين الهدنة والذمة ٢١

المحور الثاني: التقسيم السياسي للمعمورة (أحكام الدار)

- المبحث الأول: مصطلح الدار في النصوص الحديثة ٣٠
- المبحث الثاني: الاتجاهات الفقهية في بيان مفهوم الدار ٣٣
- أ - اتجاهان في الفقه ٣٣
- ب - وقفة مع تصنيف الشيخ الطوسي للدار ٣٥
- ج - المختار في تعريف الدار ٣٧
- المبحث الثالث: نقد أدلة القائلين بثنائية الدار ٤١
- أ - الثنائية على ضوء الاعتبارات المتقدمة ٤١
- ب - أدلة انحصار الدار بداري الإسلام والحرب ٤٣
- دار العهد ودار الحياد ٤٨
- أولاً: دار العهد ٤٨
- ثانياً: دار الحياد / الاعتزال ٥١
- المبحث الرابع: انقلاب الدار، هل تصبح دار الإسلام دار كفر؟ ٥٣
- المبحث الخامس: أحكام دار الحرب ٥٦
- أ - لا اعتصام لدار الحرب ٥٦

٥٧	ب - أخذ الربا من المحارب في دار الحرب
٥٨	الأول: الأخبار
٥٩	الثاني: الإجماع
٥٩	مستند أبي حنيفة
٦١	تعميم الجواز للذمي
٦٢	تصحيح جواز أخذ الزيادة من غير المسلم
٦٣	ج - زواج المسلم في دار الحرب
٦٥	د - الإقامة في دار الحرب
٦٧	هـ - ترك إقامة الحدود في دار الحرب
٦٧	أقوال الفقهاء
٦٨	دليل الحكم
٦٨	المجموعة الأولى: المطلقات
٧٠	المجموعة الثانية: ما دل على تقييد المنع بخوف الالتحاق
٧٥	و - الهجرة من دار الحرب
٧٥	ز - قضية الأمان

الباب الثاني: المواطن غير المسلم في الدولة الإسلامية

المحور الأول: الصيغة القانونية المنظمة للوجود غير الإسلامي في الدولة الإسلامية

٨٤	١ - صيغة نظام الذمة، ما له وما عليه
٨٦	أ - من إيجابيات النظام المذكور
٨٩	ب - تطبيق نظام الذمة تاريخياً ومزاجية الحاكم
٩٢	٢ - مفاعيل سقوط نظام الخلافة/ وضعية غير المسلمين في البلاد الإسلامية
٩٢	أ - عدم الاعتصام، مبرراته وأدلته
٩٣	فقهاء يصرّحون: لا يوجد أهل ذمة في زماننا
٩٣	السبب في انتفاء نظام الذمة
٩٨	توجيه الخبر
١٠٠	ب - الاعتصام

الوجه الأول: استمرار عقد الذمة السابق.....	١٠١
الوجه الثاني: نظام المواطنة هو نظام ذمة.....	١٠٣
الوجه الثالث: عقد الأمان.....	١٠٤
الوجه الرابع: عقد الهدنة.....	١٠٦
الوجه الخامس: عقد الصلح.....	١٠٦
الوجه السادس: المعاهدات والمواثيق.....	١٠٨
الاعتراضات على هذه الصيغة.....	١٠٩
٣- نظام المعاهدة، صيغة حكمٍ مقترحة للمجتمعات التعددية.....	١١٢
أ- من القائلين بنظام التعاهد.....	١١٣
ب- أدلة شرعية نظام التعاهد، وما يرد عليها.....	١١٥
٤- نظام الذمة، ثوابته ومتغيراته.....	١١٨
أ- حقيقة عقد الذمة.....	١١٨
ب- عناصر ومرتكزات عقد الذمة.....	١٢٠
الأمر الأول: الصَّغار.....	١٢٢
الأمر الثاني: أداء الجزية.....	١٢٤
ج- قرائن جواز استبدال الجزية بغيرها.....	١٢٥
خلاصة القول.....	١٣٦
٥- هل ثمة نظامٌ آخر للتعايش مع غير الكتابي في داخل الدولة؟.....	١٣٧
أ- الاتجاهات الفقهيّة.....	١٣٨
الاتجاه الأول: لا عهد ولا ذمة لغير الكتابي.....	١٣٨
الاتجاه الثاني: شمول عقد الذمة لغير الكتابي.....	١٤٠
الاتجاه الثالث: القول بالتفصيل.....	١٤٤
الأول: التفصيل بين مشركي العرب ومشركي العجم.....	١٤٤
الثاني: التفصيل بين مشركي الداخل والخارج.....	١٤٥
ب- أدلة عدم مشروعية التعاهد مع غير الكتابيين.....	١٤٦
الوجه الأول: الإجماع.....	١٤٦
الوجه الثاني: القرآن الكريم.....	١٥٠

- الوجه الثالث: السيرة النبوية ١٥٤
- الوجه الرابع: الأخبار ١٥٦
- ضعف سند الرواية ١٦١
- الرواية بين دعويي الإتيان والوضع ١٦٣
- الاعتراضات على الاستدلال ١٦٩
- الوجه الخامس: أشدّية الكفر في غير الكتابي ١٧١
- ج - أدلة مشروعية التعاهد مع غير أهل الكتاب ١٧١
- الوجه الأول: القرآن الكريم ١٧١
- الوجه الثاني: الأخبار ١٧٧
- المجموعة الأولى: المطلقات ١٧٧
- المجموعة الثانية: ما ورد في خصوص أهل الشرك ١٨١
- المجموعة الثالثة: ما ورد في إقرار الزنادقة على حالهم، وتركهم على ما يؤمنون به ١٨١
- الوقفة الأولى: من حيث السند ١٨٢
- الوقفة الثانية: قتل من يدعي الإسلام من الزنادقة ١٨٦
- الوقفة الثالثة: دلالة الخبر على المطلوب ١٨٤
- المجموعة الرابعة: ما ظاهره أن أهل الذمة أعمّ من الكتائب ١٨٥
- الوجه الثالث: قياس المشركين على المجوس ١٨٧
- الحمل على التدبيرية ١٨٩
- د - دليل القائلين بالتفصيل ١٩١
- الأول: التفصيل بين مشركي العرب ومشركي العجم ١٩٢
- الثاني: التفصيل بين مشركي الداخل والخارج ١٩٤
- مرجعية أصالة الاحترام / وأصالة الاحتياط ١٩٧

المحور الثاني: غير المسلمين في جهاز الدولة الإسلامية

- المطلب الأول: الاستعانة بهم في شؤون الحرب والأمن ٢٠٢
- أولاً: في مقدّمات الحرب ٢٠٢
- أ - استشارتهم في الأمور العسكرية ٢٠٣
- ب - اكتساب العلوم العسكرية من الآخر ٢٠٥

ج - الاستعانة به لأغراض تجسسية	٢٠٦
د - الاستعانة بالسلاح	٢٠٧
هـ - الاستعانة بالآخر في الحرب النفسية	٢١١
ثانيًا: في الحرب نفسها	٢١٢
١ - أقوال الفقهاء	٢١٣
أ - فقهاء الشيعة	٢١٣
ب - فقهاء السنة	٢١٥
٢ - أدلة عدم جواز الاستعانة بالمشارك	٢١٧
أولاً: القرآن الكريم	٢١٧
ثانيًا: الأخبار	٢٢٢
٣ - شواهد على جواز الاستعانة بهم	٢٢٦
الشاهد الأول: الاستعانة باليهود	٢٢٦
الشاهد الثاني: استعانة النبي ﷺ بمشارك	٢٢٨
الشاهد الثالث: ما جاء في صحيفة المدينة	٢٣١
الشاهد الرابع: الاستعانة بالمنافقين	٢٣١
٤ - التفصيل بين الاستعانة بالأفراد والاستعانة بالكيانات	٢٣٢
٥ - الموازنة والاستنتاج	٢٣٤
المطلب الثاني: غير المسلمين في الجهاز الإداري والسياسي	٢٣٦
أولاً: العلاقة مع غير المسلمين من منظور تاريخي	٢٣٦
١ - أسباب تؤثر العلاقة	٢٣٨
٢ - غير المسلمين في جهاز الدولة الإسلامية	٢٤٥
أ - في الأسباب	٢٤٥
ب - المراكز التي شغلها غير المسلمين	٢٤٦
النوع الأول: المهام غير الحكومية	٢٤٧
الطباقة	٢٤٧
الترجمة	٢٤٩
التنجيم	٢٥١

الشعر	٢٥٢
النوع الثاني: المهام الحكومية	٢٥٢
مسؤولية الدواوين والكتابة	٢٥٢
منصب الوزارة	٢٥٥
القضاء	٢٥٦
الجند	٢٥٧
ثانياً: الموقف الفقهي من تولية غير المسلمين	٢٥٨
١ - تصنيف المسؤوليات وتحديد محل الكلام	٢٥٨
٢ - أقوال الفقهاء في تولية غير المسلم	٢٦١
فقهاء السنة بين التحريم والجواز	٢٦١
فقهاء الإمامية بين المنع والإباحة	٢٦٤
٣ - أدلة المنع	٢٦٨
أولاً: القرآن الكريم	٢٦٨
ثانياً: الأخبار	٢٧٧
ثالثاً: سيرة العقلاء	٢٧٩
رابعاً: سيرة المسلمين والصحابة الأوائل	٢٨١
خامساً: الاستدلال بالأولوية	٢٨١
تغيّر الظروف وتأثيرها على الموضوع	٢٨٢
ما الدليل على جواز التولية؟	٢٨٣
٤ - ولايات ومسؤوليات ذات خصوصية	٢٨٥
أ - الإمامة العظمى	٢٨٥
ب - غير المسلم في المواقع القيادية لجيش الدولة الإسلامية	٢٨٨
الموضع الأول: مشروعية انضمامه إلى الجيش	٢٨٨
الموضع الثاني: وجوب المشاركة	٢٩٠
ج - مجالس الشورى	٢٩١

المحور الثالث: واجبات المواطن غير المسلم تجاه الدولة والمجتمع (شروط عقد الذمة)

١ - الالتزامات والشروط في ضوء كلمات الفقهاء	٢٩٨

٢٩٩.....	تصنيفا الشيخ والعلامة لشرائط الذمة
٣٠٢.....	٢- التزامات / شروط لم يثبت اعتبارها أو لزوم أخذها في العقد
٣٠٣.....	أ- شروط لم يثبت اعتبارها
٣٠٥.....	ب- شروط ثابتة، ولكن لا دليل على لزوم أخذها في العقد
٣٠٦.....	ج- ترك سب النبي ﷺ أنموذجاً
٣٠٧.....	د- اجتناب ما ينافي الأمان / ترك الخيانة العظمى
٣٠٨.....	٣- أداء الضريبة المالية / الجزية
٣٠٩.....	أ- الامتناع عن دفع الجزية تعبيراً عن التمرد على منطق الدولة
٣١٢.....	ب- فلسفة الجزية
٣٢٠.....	ج- الجزية والزكاة، فوارق غير ثابتة
٣٢٦.....	د- مصرف الجزية
٣٢٨.....	مصرف الجزية من ناحية تاريخية
٣٢٨.....	أدلة القول المشهور
٣٣٣.....	٤- ترك التجاهر بالمنكرات
٣٣٣.....	الأمر الأول: من أقوال الفقهاء
٣٣٤.....	الأمر الثاني: ما المراد بالمنكرات هنا؟
٣٣٥.....	الأمر الثالث: لا يؤخذون على أصل فعلها
٣٣٦.....	الأمر الرابع: منع التجاهر، ودليله
٣٣٨.....	الأمر الخامس: ما المراد بالتجاهر؟
٣٤٢.....	الأمر السادس: ما هي عاقبة التجاهر بالمنكرات؟
٣٤٤.....	٥- المفاعيل القانونية لإخلالهم بالتزامات المواطنة
٣٤٥.....	أ- أقوال الفقهاء
٣٤٧.....	ب- مقارنة المسألة وفق مقتضى النص الخاص
٣٤٩.....	ج- مقارنة المسألة وفق مقتضى القواعد

الباب الثالث: علاقة الدولة الإسلامية بالخارج غير الإسلامي، كيانات وأفراداً

المحور الأول: علاقة الدولة الإسلامية بالدول الأخرى

٣٦٢.....	المقام الأول: أصالة السلم في العلاقات الدولية

- ١ - وجوه ثلاثة في المسألة ٣٦٤
- ٢ - أدلة أصالة الحرب ٣٦٦
- ٣ - أصالة السلم في العلاقات الدولية، أدلتها ومناقشة ما يناهزها ٣٦٨
- أ - أدلة أصالة السلم ٣٦٨
- الوجه الأول: الآيات القرآنية ٣٦٨
- الطائفة الأولى: آيات السلم ٣٦٨
- الأمر الأول: أسباب النزول وتعدد القراءة ٣٦٩
- أولاً: أسباب النزول ٣٦٩
- ثانياً: تعدد القراءة ٣٦٩
- الأمر الثاني: كلمة السلم في صيغها المختلفة، ومعناها اللغوي ٣٧١
- أولاً: السِّلْم / السَّلْم / السَّلَم في القرآن ٣٧١
- ثانياً: الجذر اللغوي ٣٧٢
- الأمر الثالث: مع المفسرين ٣٧٣
- أولاً: أقوال المفسرين ٣٧٣
- ثانياً: دراسة هذه الأقوال ٣٧٤
- الطائفة الثانية: آيات الصفح والبر ٣٨١
- ب - آيات القتال وآيات السلام، الناسخ والمنسوخ ٣٨٣
- ج - ما يدل على إبطال أصالة القتال والحرب ٣٨٧
- خلاصة الكلام ٣٩٤
- المقام الثاني: الهدنة ٣٩٤
- أولاً: تعريف الهدنة ٣٩٤
- ثانياً: حكم الهدنة ٣٩٨
- الأمر الأول: مشروعية الهدنة ٣٩٨
- الأمر الثاني: هل تجب الهدنة؟ ٤٠٢
- ثالثاً: لزوم عقد الهدنة ٤٠٨
- رابعاً: شروط عقد الهدنة ٤٠٩
- الشرط الأول: إذن الإمام ٤٠٩

٤١٢.....	الصلح الذي يعقده سلاطين الجور
٤١٨.....	الشرط الثاني: وجود المصلحة
٤١٨.....	الأمر الأول: المراد بالمصلحة
٤١٨.....	الأمر الثاني: دليل الشرط
٤٢٠.....	المصلحة ودفع العوض
٤٢٥.....	الشرط الثالث: المدة
٤٢٦.....	أقوال المذاهب
٤٢٦.....	فقهاء الشيعة
٤٢٧.....	فقهاء السنة
٤٢٨.....	دليل بطلان التأييد
٤٢٩.....	الوجه الأول: القرآن الكريم
٤٣٧.....	الوجه الثاني: ما جاء في السيرة
٤٤٠.....	الوجه الثالث: التأييد وتعطيل الجهاد
٤٤٢.....	الوجه الرابع: الإجماع
٤٤٣.....	أدلة جواز التأييد
٤٤٦.....	الإهمال في المدة
٤٤٧.....	الشرط الرابع: خلو العقد من الشروط الفاسدة
٤٥٠.....	نموذج الشروط الباطلة: إرجاع المرأة المسلمة إلى غير المسلمين
٤٥٢.....	المقام الثالث: إبرام الموائيق والمعاهدات
٤٥٣.....	المطلب الأول: دليل شرعية الموائيق والمعاهدات
٤٥٣.....	الدليل الأول: نصوص المعاهدات مع المشركين في القرآن الكريم
٤٥٣.....	سورة براءة وإلغاء نظام التعاهد مع الآخر
٤٥٩.....	الدليل الثاني: معاهدات رسول الله ﷺ مع يهود المدينة
٤٦٣.....	إشكال النسخ مجددًا
٤٦٥.....	المطلب الثاني: وجوب الوفاء بالمعاهدات
٤٦٨.....	المقام الرابع: تشكيل الأحلاف
٤٦٨.....	١ - الأحلاف في الجاهلية، طريقتها وأنواعها

- أ - طريقة الأحلاف الجاهلية ٤٦٨
- ب - أصناف التحالف في الجاهلية ٤٦٩
- ٢ - مشروعية التحالف في الإسلام ٤٧٠
- ٣ - ماذا عن قوله ﷺ: «لا حلف في الإسلام»؟ ٤٧٤
- المقام الخامس: إنهاء المعاهدات / النقض والنبذ ٤٧٩
- ١ - نقض العهود والاتفاقيات ٤٧٩
- أ - معنى النقض، وفرقه عن النكث والنبذ ٤٧٩
- ب - موجبات النقض والانتقاض ٤٨١
- السبب الأول: خيار النقض للحاكم ٤٨١
- السبب الثاني: انتقاض العقد بنقض الطرف الآخر ٤٨٣
- ج - فروع مهمة حول نقض العهود ٤٨٣
- الفرع الثالث: هل موت الإمام موجب لانتقاض العهد؟ ٤٨٧
- ٢ - نبذ العهد عند ظهور أمارات الخيانة ٤٨٩
- أ - دليل النبذ ٤٩٠
- ب - النبذ ومراعاة المصلحة ٤٩١
- ج - المراد بالخوف ٤٩١
- د - لا ينتقض العقد بمجرد خوف الخيانة، بل يحتاج إلى نقض الحاكم ٤٩٢
- هـ - إعلان الخروج من الاتفاقية ٤٩٣
- و - ردّ المستأمنين ٤٩٥
- ز - هل النبذ يجري في عقدَي الذمة والأمان؟ ٤٩٦
- المقام السادس: حصانة الرسل والدبلوماسيين ٤٩٩
- المطلب الأول: في حصانة الرسل ٥٠٠
- أ - أقوال الفقهاء ٥٠٠
- ب - أدلة الحصانة ٥٠١
- أولاً: الروايات الخاصة ٥٠٢
- الطائفة الأولى: السنة القولية ٥٠٢
- الطائفة الثانية: السنة الفعلية السياسية ٥٠٤

- ٥٠٤..... ثانيًا: حصانة الرسل ومقتضى المصلحة
- ٥٠٥..... ثالثًا: قتل الرسل ومخالفة الأعراف السياسية
- ٥٠٧..... ج - الرسول وحق الضيافة والإكرام
- ٥٠٨..... المطلب الثاني: التكيف الفقهي لعمل السفراء والسفارات

المحور الثاني: علاقة الأفراد غير المسلمين مع الدولة الإسلامية

- ١ - غير المحارب ودخول الديار الإسلامية ٥١٥
- أ - الدخول المؤقت ٥١٥
- ب - دخوله استيطانًا / أخذ الجنسية ٥١٦
- منح الآخر الجنسية ٥١٨
- ٢ - المحارب والأمان / اللجوء ٥١٨
- أ - تعريف عقد الأمان ٥١٩
- تحقيق في الإكراه المبطل ٥٢٠
- ب - شرعية عقد الأمان ولزومه ٥٢٤
- ج - ما ينعقد به الأمان وتعبيراته المعاصرة ٥٢٨
- د - شبهة الأمان ٥٣٠
- هـ - مقومات عقد الأمان وشروطه ٥٣٣
- أولاً: سؤال الأمان ٥٣٣
- ثانيًا: تقوّم الأمان بالاستماع لكلام الله ٥٣٤
- ثالثًا: تقوّم الأمان بالمصلحة ٥٤٢
- و - مَنْ الذي يمنح الأمان؟ ٥٤٤
- مستند القول المشهور ٥٤٤
- مستند القول بشرطية استئذان الحاكم ٥٤٦
- تحقيق الحال والموازنة بين الأدلة ٥٤٧
- لا يجير على النبي ﷺ أحد ٥٤٩
- ز - هل ثمة عدد للمؤمنين من قبل أفراد المسلمين؟ ٥٥٠
- اتجاهان فقهيان ٥٥٠
- مبنى البحث وأدلة الطرفين ٥٥٣

ح - مدة الأمان	٥٥٥
أولاً: أقوال الفقهاء	٥٥٥
ثانياً: مستند التوقيت بالسنة	٥٥٧
ثالثاً: صحّة مبدأ التوقيت	٥٥٨
ط - شروط المؤمّن	٥٥٨
الشرط الأول: الذكورة	٥٥٩
الشرط الثاني: البلوغ	٥٦١
الشرط الثالث: الإسلام	٥٦٥
ي - محلّه وما يدخل في الأمان	٥٦٧
الأمر الأول: محلّ الأمان	٥٦٧
الأمر الثاني: ما يدخل فيه	٥٦٩
ك - الأمان واللجوء السياسي	٥٧٠
التكييف الشرعي للجوء السياسي	٥٧٠

الباب الرابع: علاقة المسلم. فرداً وجماعة. بالدولة غير الإسلامية

المحور الأول: الهجرة، حكمها وأثارها

المقام الأول: حكم الهجرة إلى البلاد غير الإسلامية	٥٧٩
١ - اتجاهان فقهيان	٥٧٩
٢ - ملاكات المسألة	٥٨٤
٣ - ما دلّ على وجوب الهجرة إلى ديار المسلمين	٥٨٦
الوجه الأول: القرآن الكريم	٥٨٧
الوجه الثاني: مقتضى القاعدة	٥٨٩
الوجه الثالث: الأخبار	٥٩٣
٤ - أدلة وشواهد عدم وجوب الهجرة	٥٩٤
الوجه الأول: لا هجرة بعد الفتح	٥٩٤
الوجه الثاني: الشواهد المختلفة	٥٩٩
٥ - المسؤولية عن الأولاد	٦٠٥

٦٠٦.....	المقام الثاني: التعرُّب بعد الهجرة
٦٠٧.....	١ - روايات التعرُّب بعد الهجرة
٦٠٨.....	٢ - ما المراد بالتعرُّب بعد الهجرة؟
٦١٠.....	٣ - ترجيح الاتجاه الثاني
٦١٣.....	٤ - هل التعرُّب بعد الهجرة باقٍ في زماننا؟
٦١٤.....	٥ - من مصاديق التعرُّب بعد الهجرة
٦١٥.....	المقام الثالث: الآثار الوضعية لترك الهجرة
٦١٦.....	١ - انقطاع الولاية بين المهاجرين وغير المهاجرين
٦٢٨.....	٢ - الاستنصار في الدين
٦٢٩.....	٣ - هل تنقطع الولاية مع العجز عن الهجرة؟
٦٣١.....	٤ - هل وجوب النصرة يتوقَّف على الطلب؟
٦٣٢.....	المقام الرابع: وقفة مع الهجرة عند عدم التمكن من الشعائر
٦٤٢.....	المقام الخامس: الإقامة في البلاد غير الإسلامية بين خطر الانحراف وحرَجية العودة

المحور الثاني: المسلم مواطناً في بلاد غير إسلامية

٦٤٨.....	المقام الأول: اللجوء إلى البلاد غير الإسلامية، والتجنُّس بجنسيتها
٦٤٨.....	١ - طلب اللجوء إلى البلاد غير الإسلامية
٦٥٠.....	٢ - أخذ جنسية البلد غير الإسلامي
٦٥١.....	المقام الثاني: حفظ النظام العام والالتزام بالقوانين
٦٥١.....	١ - ما المراد بالنظام العام؟
٦٥٤.....	٢ - آراء الفقهاء
٦٥٧.....	٣ - تفصيل الحال وتحقيق الكلام
٦٦٤.....	٤ - الأثر الوضعي
٦٦٥.....	المقام الثالث: العمل في أجهزة الدولة غير الإسلامية
٦٦٦.....	١ - الاتجاهات الفقهية وعناوين المسألة
٦٦٧.....	أ - آراء الفقهاء
٦٦٨.....	ب - عناوين المسألة
٦٦٩.....	٢ - دراسة العناوين الثلاثة

- أ - معونة الظالمين ٦٦٩
- الشكل الأول: معونة الظالم في ظلمه ٦٦٩
- الشكل الثاني: معونة الظالم في الإثم غير الظلم ٦٧٣
- الشكل الثالث: معونة الظالم في المباحات ٦٧٤
- ب - أعوان الظلمة ٦٨٣
- ج - التولي من قبل الظالم ٦٨٤
- أولاً: مقتضى الأصل الأوّلي ٦٨٥
- ثانياً: هل ثمة ما يقتضي رفع اليد عن الأصل المذكور؟ ٦٨٨
- ثالثاً: هل المحرّم هو مجرد التولي أم ما يترتب على الولاية من محرّمات؟ ٦٩٢
- رابعاً: مستثنيات حرمة الولاية ٦٩٩
- د - الدخول في سلك الدولة غير الإسلامية ٧٠٢
- ٣ - أدلة جواز الدخول في سلك الدولة غير الإسلامية ٧٠٦
- المقام الرابع: المشاركة في العملية السياسية والحياة الحزبية ٧٠٩
- ١ - الترشيح للانتخابات ٧٠٩
- ٢ - انتخاب غير المسلمين ٧٠٩
- ٣ - انخراط المسلم في العمل الحزبي في بلاد الغرب ٧١١
- تحقيق الموقف ٧١٣

المحور الثالث: إمداد غير المسلمين بالعلوم والخبرات والقدرات العسكرية

- المقام الأول: إمداد غير المسلمين بالسلاح ٧٢٠
- ١ - أقوال الفقهاء ٧٢٠
- أولاً: فقهاء الشيعة ٧٢٠
- ثانياً: فقهاء السنة ٧٢١
- ٢ - المسألة في الأخبار ٧٢٢
- ٣ - وجهان فقهيّان في الجمع بين الأخبار ٧٢٦
- ٤ - مقارنة المسألة وفق القواعد الفقهية ٧٢٩
- المقام الثاني: إمدادهم بوسائل الحماية (ما يكنّ) ٧٣٦
- ١ - أدلة منع بيع وسائل الحماية ٧٣٧

٧٤٠.....	٢ - دليل جواز بيع أسلحة الحماية (ما يكنّ)
٧٤٢.....	المقام الثالث: الاشتراك معهم في الحرب
٧٤٢.....	١ - المسألة في أقوال الفقهاء
٧٤٤.....	٢ - صور الاشتراك في الحرب مع الآخر
٧٤٤.....	الصورة الأولى: استقلال المسلمين بالحرب
٧٤٥.....	الصورة الثانية: القتال معهم دفاعاً عن النفس والعرض والديار
٧٤٨.....	الصورة الثالثة: القتال معه من أجل المستضعفين
٧٤٨.....	أ - أدلة المنع
٧٤٨.....	أولاً: الكتاب
٧٤٩.....	ثانياً: السنّة
٧٥١.....	ب - دليل المشروعية
٧٥١.....	الصورة الرابعة: انخراط المسلم في حربٍ ابتدائية تحت لواء الدولة غير المسلمة
٧٥٣.....	٣ - الإكراه على الدخول في الجيش أو في الحرب
٧٥٣.....	أ - صور المسألة
٧٥٤.....	ب - لا تُحفظ النفس بقتل نفسٍ أخرى

الملاحق

٧٦٢.....	الملحق رقم (١): السياحة في الإسلام
٧٦٢.....	أنواع السياحة وأهدافها
٧٦٣.....	أولاً: السياحة الترفيهية
٧٦٤.....	الأئمة وطلب النزّهة
٧٦٥.....	سياحة رخيصة!
٧٦٦.....	ثانياً: السياحة الثقافية
٧٦٦.....	المفهوم والغايات
٧٦٧.....	ثالثاً: السياحة الروحية
٧٦٨.....	سياحة الحجّ والزيارة
٧٦٨.....	السياحة الروحية المحرّمة
٧٧٢.....	الملحق رقم (٢): مع الصحيفة / دستور المدينة

- أولاً: هل هي اتفاقية واحدة أم اثنتان؟ ٧٧٢
- ثانياً: الصحيفة تاريخها وأطرافها ٧٧٤
- أ - تسميتها ٧٧٤
- ب - أطرافها ٧٧٤
- ج - تاريخها ٧٧٧
- ثالثاً: أهمية الوثيقة ٧٧٧
- رابعاً: مصادر الصحيفة وأسانيدها ٧٧٨
- خامساً: متن الصحيفة ٧٨٢
- سادساً: استبعاد الوضع عن الصحيفة ٧٨٣
- سابعاً: خلاصة الرأي ٧٨٤
- الملحق رقم (٣): رسالة المحكم والمتشابه، للسيد المرتضى ٧٧٧
- السيد المرتضى والرسالة ٧٧٨
- الرسالة لا تشبه كلام أمير المؤمنين عليه السلام ٧٨٠
- أسانيدها الرسالة ٧٨١
- ثبت المصادر والمراجع ٧٨٣
- ثبت المحتويات ٨١٧

نبذة من سيرة المؤلف

- ❖ مواليد لبنان ١٥ / ١١ / ١٩٦٦ م.
- ❖ درس العلوم الدينية في مدينة قم المقدسة إلى عام ٢٠٠٠ م.
- ❖ أستاذ الدراسات العليا (البحث الخارج) في مادّي الفقه والأصول في المعهد الشرعي الإسلامي.
- ❖ ماجستير في الفلسفة الإسلامية.
- ❖ دكتوراه في الفلسفة والإلهيات ٢٠١٥ م.
- ❖ شارك في العديد من المؤتمرات في لبنان والعراق وعمّان وكندا ومصر والبحرين والكويت والسعودية.
- ❖ صدر له من الكتب أكثر من أربعين مؤلفاً في شتّى المعارف الإسلامية في العقيدة والتاريخ والاجتماع وفي الفقه والأصول.
- كتب العقائد والمفاهيم، منها:
 - ١- أصول الاجتهاد الكلامي، دراسة في المنهج (رسالة دكتوراه).
 - ٢- الشيعة والغلو.
 - ٣- هل الجنّة للمسلمين وحدهم؟
- كتب أصول الفقه، منها:
 - ١- حاكمية القرآن، دراسة تأصيلية حول علاقة السُنّة بالكتاب ودورها في التفسير.
 - ٢- أبعاد الشخصية النبوية، دراسة أصولية في تصرّفات الرسول التشريعية والتدبيرية والخبروية والبشرية.
- كتب الفقه، منها:
 - ١- فقه العلاقة مع الآخر الدينيّ (٦ مجلّدات)
 - ٢- فقه العلاقة مع الآخر المذهبيّ، دراسة في فتاوى القطيعة (مجلّدان).
 - ٣- الإسلام والبيئة.. خطوات نحو فقه بيئي (طبعة ثانية) (مترجم إلى الفارسية).
 - ٤- فقه الشعائر والطقوس، التطبير أنموذجاً.
 - ٥- الولد غير الشرعيّ في الإسلام.

