

فقه الجهاد في الإسلام

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فقه العلاقة مع الآخر الديني

[7]

فقه الجهاد في الإسلام

حسين الخشن

الْمُقَدَّرَةُ



قضية الجهاد هي من القضايا التي كانت، ولا تزال، حارةً وجدليةً ومثيرةً للاهتمام، وهي تشكّل عنصراً فارقاً في التشريع الإسلامي، وفي حين ينظر المسلمون إلى مبدأ الجهاد بصفته عنصر قوة في شريعتهم، ودليلاً على شمولية هذه الشريعة وواقعيتها، فإنّ بعض المستشرقين ومن تبعهم من المتغربين نظروا إليها بصفته نقطة ضعف، حتّى أنّ بعضهم ربما عدّها دليلاً على أنّ الإسلام ليس ديناً إلهياً؛ لأنّ الله تعالى - بزعمهم - لا يأمر بالقتل، ولا يسمح بالعنف.

ولا شكّ أنّ ثمة صورة سيئة وقيحة عن مبدأ الجهاد الإسلامي قد انطبعت في أذهان كثير من الناس، سواء أكان في بلاد الغرب أم الشرق، ووقع بعض المسلمين ضحية هذه الصورة المشوّهة. وإننا نعتقد أنّه قد أسهم في تكوّن هذه الصورة النمطية الكثير من العوامل، وأهمّها:

العامل الأوّل: سوء تصوّف بعض المسلمين، الذين مارسوا الكثير من الأعمال العدائية باسم الجهاد في سبيل الله، سواء أكان ذلك عن قصدٍ ووعْيٍ أم عن جهلٍ وغباءٍ، وقد حصل ذلك تاريخياً من قِبَل عددٍ من الذين قادوا الفتوحات في مراحل مختلفة، والذين لم يكن همّهم نشر الإسلام ودين التوحيد، واستنقاذ الناس من براثن الجهل ونير الظلم، بقدر ما كان همّهم السيطرة والنفوذ، وجاءت في عصرنا الحديث الممارسات الوحشية التي أقدمت بعض الجماعات الإسلامية المتطرّفة على ارتكابها، من حرق الأسرى، وسبي النساء والأطفال، وتنفيذ الإعدامات الميدانية بأيدي الأطفال؛ لتقدّم أسوأ صورة عن الإسلام ومفهوم الجهاد.

العامل الثاني: غلبة تصوّر فقهيّ في الأوساط الفقهية يرى أنّ الجهاد يعني ضرورة فتح البلدان وغزوها، ودعوة أهلها إلى الإسلام؛ فإنّ قبلوا به؛ وإلاّ قوتلوا

حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ إِنْ كَانُوا كِتَابِيِّينَ؛ أَوْ حَتَّى يُقَتَّلُوا إِنْ كَانُوا مُشْرِكِينَ، وَفِي الْحَالِينَ إِنْ إِيْخْضَاعَهُمْ بِالْقِتَالِ يَعْنِي أَنْ تُسَبَى أَطْفَالُهُمْ وَنِسَاؤُهُمْ، وَتَصَادِرْ أَمْوَالُهُمْ وَأَرْضِيَهُمْ.

العامل الثالث: العمل القَصْدِي المتعمّد الذي أقدم عليه المغرضون من أعداء الإسلام، والذين أدركوا أهميّة هذا الجهاد وفاعليّته في قوّة المسلمين، وفي إفْشال مخطّطات أعدائهم التقسيمية والاستثنائية، لذا عملوا بما استطاعوا على تشكيك المسلم في دينه، من خلال التركيز على بعض السلبيات التاريخية أو المعاصرة، الناجمة عن بعض الممارسات والأعمال العُنفية التي تحمل اسم الجهاد. وقد انخرط في هذا العمل التشويهيّ مئات المنابر الفكرية والإعلامية والسياسية وغيرها. والواقع أنّ الحركات المتطرّفة التي أَشْرْنَا إليها في العامل الأوّل قد نَمَتْ وترعرعت تحت أعين قوى الاستكبار العالمي وأدواته في منطقتنا العربية والإسلامية.

تحرير محلّ الكلام

وفي فقه الجهاد ثَمّة نوعان من المسائل والأحكام:

نوعٌ منها يتّصل ببحوثنا هذه، أعني فقه العلاقة مع الآخر الديني، من قبيل: مَنْ هو الذي نقاتله؟ وكيف نقاتله؟ ومتى لا نقاتله؟ وما هي شروط الحرب والسّلم معه؟ وما هي الوسائل التي يسمح لنا أن نقاتله بها أو التي لا يسمح بمقاتلته بها؟ وكيف نتعامل معه في حالات السّلم؟

وثَمّة نوعٌ آخر من المسائل ليست له صلةٌ بالآخر، وإنما يبحث فيها عن تكليف المسلم نفسه، ممّا لا ربط له بالآخر، من قبيل: البحث في وجوب الجهاد، أهو على الأُمّة أم الدولة؟ ومَنْ الذي يموّل عمليّة القتال؟ وكذا البحث عن شروط تكليف المسلم بالجهاد، وهل يجب الجهاد بالنفس والمال معاً؟ وكيف تُقسّم الغنائم بين المسلمين؟ والجهاد في الداخل الإسلامي، أعني بذلك قتال الفئة الباغية، إلى غير ذلك من المسائل. وهذا النوع من المسائل لا نريد التطرّق إليه هنا؛

لخروجه عن محلّ البحث، أعني فقه العلاقة مع الآخر، وإنّما نركّز النظر على الصنف الأوّل من المسائل، وهو في الواقع عمدة مطالب الجهاد، وقد نستطرد أحياناً فنتناول بعض البحوث، مع عدم صلتها المباشرة بالآخر.

والكتاب من أربعة أبواب:

الباب الأوّل: الجهاد في الإسلام، فلسفته وأهدافه.

الباب الثاني: الحرب في الإسلام، أصنافها ومشروعيتها.

الباب الثالث: ضوابط الحرب في الإنسان والبيئة.

الباب الرابع: آثار الحرب على المستوى البشريّ.

وكالعادة، نتعرّض أخيراً إلى بعض الملاحق العلميّة، التي لها صلةٌ ببعض

مباحث الكتاب، والملاحق التي سوف نبثها هنا هي:

الملحق رقم (١): دراسة في كتاب «تحف العقول».

الملحق رقم (٢): جهاد الكلمة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

الملحق رقم (٣): شرط القدرة الجسدية والمالية في الجهاد.

الملحق رقم (٤): حول وثيقة «الحكم بن مسكين».

الملحق رقم (٥): «زيد بن عليّ»، الثائر على خطى جدّه الحسين عليه السلام.

وتجدر الإشارة إلى أنّ هذه البحوث قد أُلقيت على طلاب الحوزة العلمية في

بيروت، في عاميّ ١٤٤٣ و ١٤٤٤ هـ.

حسين أحمد الخشن



البيان الإسلامي

الجهاد في الإسلام فلسفته وأهدافه



المحور الأول :

الجهاد بين منطق الدعوة ومبدأ القوّة

المحور الثاني :

الدعوة إلى الإسلام قبيل الحرب ومسألة

اتخاذ الشعار

هذا الباب هو بمثابة المدخل الضروري لمعرفة وفهم قضية الجهاد في الإسلام، وبيان أهدافه وأبعاده وفلسفته. ويقع الحديث بدايةً عن جهاد الدعوة وأهميته في الرؤية الإسلامية؛ ثم نتكلم عن مبدأ القوّة في الإسلام، وهذا ما سوف نتناوله في المحور الأوّل. ثمّ نعود في المحور الثاني إلى قضية الدعوة، ولكنّ في نطاقٍ خاصّ، وهو الدعوة إلى الإسلام قبل المباشرة بالقتال، الأمر الذي يؤشّر إلى أنّ الأولوية في الإسلام ليست لقتل الناس، بقدر ما هي لهدايتهم؛ ومن ثمّ نتطرّق أيضًا لأهمية اتخاذ الشّعار في الحرب، وعلاقته بمبادئ الإسلام العليا.

فالبحث في هذا الباب يقع في محورين أساسيين:

المحور الأوّل: الجهاد بين منطق الدعوة ومبدأ القوّة.

المحور الثاني: الدعوة إلى الإسلام قبيل الحرب، ومسألة اتخاذ الشّعار.

المحور الأول

الجهاد في الإسلام
بين
منطق الدعوة ومبدأ القوّة



المقام الأول:

جهاد الدعوة، أهميته وأساليبه

المقام الثاني:

الجهاد ومبدأ القوة في الإسلام

المقام الأول

جهاد الدعوة، أهميته وأساليبه

إنَّ العمل الدَّعَوِي الهادف إلى نشر الإسلام وتعريف الناس بالدين هو نوع من الجهاد في سبيل الله، وله صلة وثيقة ببحوثنا هذه من أكثر الجهات، كما سيَتَّضح فيما يأتي:

أ. أنواع الجهاد العام في الإسلام

لا يخفى أنَّ الجهاد في الإسلام ذو مفهوم واسع، ولا ينحصر - كما قد يتوهم البعض - بجهاد العدو من خلال الحرب، وإنَّ كان هذا المعنى هو الأكثر شيوعاً، فهناك أنواعٌ أو أشكالٌ أخرى من الجهاد، وعلى رأسها: جهاد النفس، بمعنى مراقبتها ومحاسبتها، وحملها على ترك الرذائل والتحلي بالفضائل. وعلى أهمية جهاد العدو، وكونه ثقيلاً ومكلفاً، وتعبير القرآن: كُرْهًا، حيث قال: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، لكنَّ جهاد النفس أهمُّ منه، وقد أسماه النبي ﷺ بـ (الجهاد الأكبر)؛ ففي الرواية عن أبي عبد الله عليه السلام: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ بَعَثَ بِسَرِيَّةٍ، فَلَمَّا رَجَعُوا قَالَ: مَرَّحَبًا بِقَوْمٍ قَضَوْا الْجِهَادَ الْأَصْغَرَ، وَبَقِيَ الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ، قِيلَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، وَمَا الْجِهَادُ الْأَكْبَرُ؟! قَالَ: جِهَادُ النَّفْسِ»^(١). ومع الأسف، فإنَّ عناية المسلم بهذا النوع من الجهاد ليس بتلك الأهمية، وكأنَّه جهادٌ أصغر، على الرغم من تأكيد وتشديد الروايات الواردة عن النبي ﷺ وأهل بيته عليهم السلام عليه وعنايتها به بما يليق بأهميته، فقد لاحظنا أنَّ عدد الأخبار الواردة عن النبي ﷺ والأئمة من أهل البيت عليهم السلام - بحسب ما جاء في كتاب وسائل الشيعة -، والواردة

(١) الكافي، ج ٥، ص ١٢.

في أبواب جهاد العدو، قد بلغت (٣٠١) ثلاثمائة حديث وحديثاً، بينما بلغ عدد الأخبار التي أدرجها الشيخ الحرّ في أبواب جهاد النفس (٩١٨) تسعمائة وثمانية عشر حديثاً، أي هي أكثر من تلك بثلاثة أضعاف، وهذا يفرض أن يكون اهتمامنا به اهتماماً يليق بمكانته عند الشارع.

وهناك نوعٌ ثالث من الجهاد، وهو جهاد الكلمة، أو بشكلٍ أدقّ^(١) جهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ومن مصاديقه ما تضمّنه الحديث النبوي: «إِنَّ أَفْضَلَ الْجِهَادِ كَلِمَةٌ عَدَلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ»^(٢). وفي بعض الكلمات المروية عن أمير المؤمنين عليه السلام أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هو أعظم أجراً من أعمال البرِّ كلّها ومن جهاد العدو، قال: «وَمَا أَعْمَالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ، إِلَّا كَنْفَثَةٍ فِي بَحْرِ الْجُحْيِ»^(٣). وحول أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأسباب تراجع العمل به في أوساط المسلمين، راجع: الملحق رقم (٢) من ملاحق الكتاب.

ب. جهاد الدعوة

وهناك نوعٌ رابعٌ من الجهاد، وهو الجهاد الدّعويّ الهادف إلى نشر الإسلام وقيّمه، والتبشير بالرسالة الإسلامية الخاتمة، قال تعالى: ﴿فَلَا تَطْغَوْا لِكُفْرِيكُمْ وَجَاهِدْهُمْ بِهِ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢]، فإن المراد هو مجاهدة المشركين بالقرآن، كما قال غير واحدٍ من المفسرين^(٤)، ومجاهدتهم به تكون بتلاوته عليهم،

(١) فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإن كان يحصل في الغالب بالكلمة، ولكنه قد يكون بغيرها أيضاً.

(٢) سنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٢٥؛ وسنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٣٢٩، وقد سئل الإمام الصادق عليه السلام عن معنى هذا الحديث، فأجاب: «هَذَا عَلَى أَنْ يَأْمُرَهُ بَعْدَ مَعْرِفَتِهِ، وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ يُقْبَلُ مِنْهُ، وَإِلَّا فَلَا»، الكافي، ج ٥، ص ٦٠؛ والخصال للصدوق، ص ٦؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧٨.

(٣) نهج البلاغة، ج ٤، ص ٨٩.

(٤) قال الشيخ: «وجاهدتهم» في الله «جهاداً كبيراً» شديداً، والهاء في قوله: «به» عائدة إلى

وبيان حقائقه، ونشر رسالته، وذكر تعاليمه.

وربما كان قوله تعالى: ﴿يَأَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَبِئْسَ الْمَصِيرُ﴾ [التوبة: ٧٣؛ التحريم: ٩] ناظرًا إلى جهاد الدعوة، فإنَّ جهاد المنافقين ليس بالسيف، ولذا لم يجاهد النبي ﷺ المنافقين جهاد قتال.

وفي خبر السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ صَلَوَاتُ اللَّهِ عَلَيْهِ: «بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْيَمَنِ، وَقَالَ لِي: يَا عَلِيُّ، لَا تُقَاتِلَنَّ أَحَدًا حَتَّى تَدْعُوهُ، وَأَيُّمُ اللَّهِ لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ عَلَى يَدَيْكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَغَرَبَتْ، وَلَكَ وَلَاؤُهُ يَا عَلِيُّ»^(١). وهذا المعنى قد رواه أهل السُّنَّة في مصادرهم^(٢).

وهذا الجهاد، على أهميته، لا يتم إيلأؤه الأهمية المطلوبة في زماننا، مع الأسف، فقد انتقلنا من مرحلة نشر الإسلام في العالم إلى مرحلة الدفاع عن الإسلام في وجه سيل من التشكيكات التي تعمل على إخراج المسلمين عن دينهم، وانتقلنا أيضًا من مرحلة دعوة غير المسلمين إلى الإسلام إلى دعوة المسلمين أنفسهم للانتقال من مذهبٍ إلى آخر، ومن خطِّ معين داخل المذهب إلى خطِّ آخر، فمنَّ منا يشغل اليوم بجهاد دعوة الملحدِّين والمشرِّكين والوثنيين - وما أكثرهم - إلى الله تعالى؟ لا أتحدَّث عن أفرادٍ هنا أو هناك يؤدِّون هذا الواجب، فهذا أمر كان ولا يزال قائمًا، وإنما أتحدَّث عن الجهاز الدَّعَوِي والمؤسَّسات الرسالية التي تعنى بذلك، وتهتمُّ بنشر الإسلام في العالم، أين الخطاب الدَّعَوِي الذي يصل إلى عقول غير المسلمين الذين يقعون ضحايا المنابر الإلحادية والتشكيكية بما يحاكي وجدانهم ويحيب عن أسئلتهم؟ هل ترانا نسعى لإقامة الحجَّة عليهم؟ هل نجتذبهم إلى الإسلام؟

القرآن في قول ابن عباس والحسن، التبيان، ج ٧، ص ٤٩٨؛ ونحوه في مجمع البيان، ج ٧، ص ٣٠٣.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٨.

(٢) السنن الكبرى، للنسائي، ج ٥، ص ٤٦.

وليست الدعوة إلى الإسلام والتوحيد من المستحبات والنوافل، بل هي من الفرائض والواجبات، صحيح أنها من الواجبات الكفائية^(١)، وليست من فروض الأعيان، بيد أن قيام مَنْ به الكفاية ليسقط التكليف عن الأمة ليس أمراً سهلاً، بل هو يحتاج إلى معاهد ومدارس متخصصة تعنى بهذا الأمر. ووجوب الدعوة هو ما يدل عليه ظاهر الآيات الآمرة بالدعوة؛ ومنها: الآية المتقدمة، أعني قوله تعالى: ﴿فَلَا تُطِيعُوا الْكُفْرِينَ وَجَاهِدُوا بِهِمْ جِهَادًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ٥٢]؛ ومنها: قوله تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، ولنا عودة إليها؛ ومنها: إطلاق قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانُوا الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ [التوبة: ١٢٢]، فإن هذه الآية دلت على ضرورة تنوع جهود المؤمنين، فكما ينفر بعضهم إلى جبهات القتال، فإن على بعضهم الآخر أن يتوجه للإنذار قومهم، و«قومهم» إن لم يكن إبان نزول الآية منصرفاً إلى المشركين، فهو مطلقٌ وشامل لمن كان قد دخل الإسلام أو لم يدخله بعد، والآية ظاهرة في وجوب النفر ووجوب الإنذار؛ وقال تعالى أيضاً: ﴿وَادْعُ إِلَى رَبِّكَ وَلَا تُكُونَنَّ مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [القصص: ٨٧]. وبعض هذه الآيات وإن كان خطاباً لرسول الله ﷺ، لكن ذلك ليس تكليفاً خاصاً به ﷺ، ولا سيما بملاحظة قوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]. ويمكن الاستدلال على وجوب الدعوة أيضاً بما دلّ على كون

(١) قال العلامة الحلي: «إن الخطاب به عامٌّ على جميع الناس، فإذا قام به قومٌ تحصل الكفاية بجهادهم سقط عن الباقيين. وفروض الكفايات كثيرة مذكورة في مواضع، وهو كلٌّ مهم ديني يريد الشرع حصوله، ولا يقصد به عين من يتولاه، ومن جملة إقامة الحجج العلمية والجواب عن الشبهات والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، على خلاف يأتي، والصناعات المهمة، كالخياطة والنساجة والبناء وأشباهها، ودفع الضرر عن المسلمين، والقضاء، وتحمل الشهادة، وتجهيز الموتى، وإنقاذ الغرقى، ورد السلام»، تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٩.

هذا الدين هو خاتمة الأديان والشرائع، وأنه يجب على البشر جميعاً أن يؤمنوا به ويدخلوا فيه، فإن من الطبيعي أن هؤلاء لا يسعهم الإيمان به والدخول فيه إلا بعد أن يتم إيصاله إليهم، ودعوتهم إليه.

وأعتقد أن من الأمور التي لا بُدَّ أن يتم تناولها بالبحث الفقهي، ويعقد لها بابٌ خاص، موضوع فقه الدعوة. ومع الأسف، وعلى أهمية هذا الأمر، فإننا نجد ندرةً في المعالجات الفقهية للمسألة بما يسلط الأضواء على حكم الدعوة، وضوابطها، وحدودها، وأنها إذا كانت واجبةً فعلى مَنْ تجب؟ وما هي شرائط وجوبها؟ ومن هو الذي تجب دعوته؟ ومتى يسقط الوجوب؟ إلى غير ذلك من أحكامها.

ج. أسلوب الدعوة إلى الله

وكما اهتم القرآن الكريم بجهاد الدعوة، فقد اهتم أيضاً اهتماماً بالغاً بأسلوب الدعوة، وهذا أمرٌ يحتاج إلى بسطٍ وشرح، لكن تكفي الإشارة هنا إلى أن القرآن الكريم قد تطرق إلى ذلك من خلال قوله تعالى: ﴿أَدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْ لَهُم بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْثَرِينَ﴾ [النحل: ١٢٥].

إن ملازمة الداعية للحكمة في عملية الدعوة إلى الله تعالى هي شرطٌ لنجاح العمل الدعوي. والحكمة - وهي وضع الشيء في موضعه - عنوانٌ عام، ولا يبعد أنها وصفٌ للمضمون وللأسلوب معاً، ما يعني أن مضمون الكلام لا بُدَّ أن يكون حكيماً، من خلال حقانيته ومتانته؛ وكذلك الأسلوب. والحكمة في الأسلوب تقتضي مراعاة الزمان والمكان والذهنيات المختلفة. وأما الموعظة الحسنة فهي تتمثل بالنصيحة التي تلامس شغاف القلب، وتوقظ برقيتها أو بلاغتها الإحساس، وتحرك الوجدان، وتناغي الفطرة، فتذكر الإنسان الغافل، وتعيده إلى جادة الصواب. وأما الجدل فقد قيّد - في الآية - بالتي هي أحسن، ولم يكتف فيه أن يكون حسناً، والسّر في ذلك أن الجدل - بطبيعته - يكون فيه تحدّ

ومغالبة، وأجواء المغالبة تثير حساسية النفوس، وتدعو إلى التعصّب، ويجنح كلّ واحدٍ من المجادلين إلى إبراز نقاط ضعف الآخر، ويسعى للظهور والانتصار عليه وإفحامه، وهذا ما يستولد المخاصمة، ويستدعي العداوة، ومن هنا تبرز الحاجة إلى أن يكون الجدل بالتي هي أحسن، وليس فقط بالحسنى؛ لأنّ الرّساليّين هم دعاة إلى الله تعالى، وهدفهم التبشير لا التنفير، وغايتهم الإقناع لا الإفحام، والهداية لا المخاصمة، فكان من الضروري - تجنباً لنفور الآخر، وحرصاً على هدايته - أن يتنبّه الداعية في مقام الجدل، فينتقي من الكلمات أفضلها، ومن الأساليب أقربها إلى فتح القلوب، وأبعدها عن إثارة الغرائز، فضلاً عن الإساءة إليه ومحاولة إفحامه وإلجامه.

إنّ الآية المتقدّمة قد حدّدت أسلوب الدعوة إلى الله بالطرق السلمية، وهي وإن لم تكن صريحة في نفي مشروعية الأساليب العنيفة، لكنّها لا تخلو من ظهور أو إيحاء في ذلك، وإيحاء بأن أسلوب العنف ليس مجدياً، ولا صحيحاً، في عملية الدعوة إلى الله تعالى؛ لأنّ غاية الدعوة هي الهداية، كما أشار إليه ختام الآية، أعني قوله: ﴿وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ [الأنعام: ١١٧]، ومن البديهي أنّ الهداية لا تكون عن طريق الإكراه، ومن هنا فإن أسلوب القمع أو الغلظة إذا أدّى إلى نتائج سلبية، وأوجبت نفوراً من الدين، فقد يتحمّل الداعية مسؤولية ذلك أمام الله تعالى.

وبحسب ما يرى بعض الفقهاء، فإنّ الآية تشير إلى ثلاثة مستويات متدرّجة من الدعوة، واختلاف المستويات ناشئ من اختلاف مستويات الناس. يقول السيد صادق الروحاني، في حديثه عن الآية المباركة: «الإنسان إما أن يكون له قدرة على إدراك المطلوب بالبرهان؛ أو لا، والثاني إما أن يكون له قوة الجدل والمغالبة، أو لا، فوظيفة النبي ﷺ ومن قام مقامه في هداية الخلق مع الفرقة الأولى إقامة البرهان وإيقاع التصديق الجازم في أذهانهم، ومع الفرقة الثانية الإلزام ليلتزموا بما أمروا به، ومع الفرقة الثالثة إيقاع المقدّمات الإقناعية في أذهانهم

لينقادوا للحق؛ لقصورهم عن رتبة البرهان والجدل. فالحكمة إشارة إلى البرهان، والموعظة الحسنة إلى الخطابة، وجادلهم بالتي هي أحسن إلى علم الجدل^(١)، فتأمل.

د. جهاد الدعوة لا يختزل بالدعوة قبل بدء القتال

وعلينا أن ننبّه هنا إلى أنّ الدعوة إلى الله تعالى وإلى دينه، الاستفادة من الآيات المتقدمة أو غيرها من النصوص، هي حكم شرعي عام ومستقل، وليست مقدمة من مقدمات الحرب. إنّ الظاهر من النصوص العديدة التي تتحدث عن الدعوة وشروطها وضوابطها وتنوّع أساليبها أنّ التكليف بها لا ينحصر بخصوص الدعوة إلى الإسلام، التي يجب أن تسبق بدء عملية القتال^(٢)، والتي هي شرط لجواز البدء بالحرب^(٣)، كما يستفاد من الأحاديث الشريفة التي نقلت وصايا النبي ﷺ إلى أمراء السرايا؛ ففي معتبرة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا بَعَثَ أَمِيرًا لَهُ عَلَى سَرِيَّةٍ... وَإِذَا لَقِيتُمْ عَدُوًّا لِلْمُسْلِمِينَ فَادْعُوهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثٍ، فَإِنْ هُمْ أَجَابُوكُمْ إِلَيْهَا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ؛

(١) فقه الصادق عليه السلام، ج ١٣، ص ١٤.

(٢) قال العلامة الحلي: «إنّما يجوز قتال المشركين بعد دعائهم إلى محاسن الإسلام، وإلزامهم بشرائعه. والداعي هو الإمام أو من نصبه، وصورة الدعاء: أن يطلب منهم الانقياد إلى الالتزام بالشرعية والعمل بها والإسلام وما تعبدنا الله به. وإنّما يشترط الدعاء في من لم تبلغه الدعوة، ولا عرف بالبعثة، أمّا العارفون بها وبالتكليف بتصديقه، فإنّه يجوز قتالهم ابتداءً من غير أن يدعوهم الإمام، سواء كان الكافر حربياً أو ذمياً، والدعاء أفضل. ولو بدر إنسان فقتل كافراً قبل بلوغ الدعوة إليه أساء، ولا قود عليه، ولا دية، قاله الشيخ»، تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٣٧؛ وراجع: الخلاف، للشيخ الطوسي، ج ٥، ص ٥٢٠.

(٣) قال ابن رشيد الحفيد (ت: ٥٩٥هـ): «فأما شرط الحرب فهو بلوغ الدعوة باتفاق، أعني أنه لا يجوز حرابتهم حتّى يكونوا قد بلغتهم الدعوة، وذلك شيء مجتمّع عليه من المسلمين؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وأما هل يجب تكرار الدعوة عند تكرار الحرب؟ فإنهم اختلفوا في ذلك، فمنهم من أوجبها، ومنهم من استحباها، ومنهم من لم يوجبها ولا استحباها، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ٢، ص ٣٧٨.

ادْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ دَخَلُوا فِيهِ فَأَقْبَلُوهُ مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ...»^(١). إِنَّ دَعْوَةَ
الْعَدُوِّ إِلَى الْإِسْلَامِ قَبِيلُ بَدْءِ الْقِتَالِ لَا تَخْتِزِلُ التَّكْلِيفَ الْعَامَّ بِالدَّعْوَةِ إِلَى الْإِسْلَامِ،
كَيْفَ وَفِي كَثِيرٍ مِنَ الْأَحْيَانِ لَا يَكُونُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ الْآخَرِ - حَتَّىٰ لَوْ كَانَ عَدُوًّا - حَالَةٌ
قِتَالٍ، فَهَلْ يَسْقُطُ عَنَّا التَّكْلِيفُ الشَّرْعِيُّ بِدَعْوَةِ النَّاسِ إِلَى الدِّينِ؟! كَمَا أَنَّ دَعْوَةَ
الْعَدُوِّ إِلَى الْإِسْلَامِ قَبْلَ الْبَدْءِ بِالْحَرْبِ لَا تَسْمَحُ - بِحَسَبِ مَا هُوَ مَعْرُوفٌ مِنْ
مَحْدُودِيَّةِ ظُرُوفِ الْحَرْبِ وَأَجْوَانِهَا - بِإِقَامَةِ الْحُجَجِ وَالْبَرَاهِينِ وَالْأَدْلَةِ الَّتِي تَحَاوِلُ
إِقْنَاعَ الْآخَرِ وَالْإِجَابَةَ عَنْ أَسْئَلَتِهِ وَإِشْكَالَاتِهِ؟! فَالدَّعْوَةُ قَبْلَ الْحَرْبِ أَقْرَبُ مَا
تَكُونُ إِلَى إِتْمَامِ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمْ، وَالْإِعْذَارُ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى بِشَأْنِهِمْ، وَمِنْ الْمُمْكِنِ أَنْ
يَسْتَجِيبَ لَهَا بَعْضُهُمْ، وَيَنْفَتِحَ قَلْبُهُ لِلْهُدَى، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قَالَتْ أُمَّةٌ مِنْهُمْ لَمَ تَعْطُونَ
قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعْذِرَةً إِلَى رَبِّكُم وَلَعَلَّهُمْ يَنْفَقُونَ﴾ [الأعراف: ١٦٤]؛
وَلَأَجْلَ ذَلِكَ عُرِفَ عَنِ النَّبِيِّ ﷺ - كَمَا سَيَمُرُّ فِي بَحْثِ الْغَزَوَاتِ - قِيَامُهُ
بِإِرْسَالِ الْبُعْثَاتِ التَّبْلِغِيَّةِ إِلَى الْأَقْطَارِ، قَبْلَ أَنْ يَرْسِلَ الْبُعْثَاتِ الْقِتَالِيَّةَ، كَمَا أَنَّهُ ﷺ
قَامَ بِكِتَابَةِ الرِّسَائِلِ إِلَى الْمُلُوكِ وَالزُّعَمَاءِ؛ بِغَرَضِ دَعْوَتِهِمْ مَعَ أَتْبَاعِهِمْ إِلَى الْإِسْلَامِ.
أَجَلٌ، إِنَّمَا لَا نُنْكِرُ أَنَّهُ فِي بَعْضِ الْحَالَاتِ قَدْ يُتَّحَ لَنَا الدَّعْوَةُ النَّامَّةُ وَالْوَافِيَةُ إِلَى
الْإِسْلَامِ قَبِيلُ بَدْءِ الْحَرْبِ، بِمَا يَقِيمُ الْحُجَّةَ، وَيُجِيبُ عَنْ أَسْئَلَةِ الْآخَرِ، وَيَفْنِدُ
شُبُهَاتِهِ. وَهَذِهِ لَوْ حَصَلَتْ تَكُونُ مَسْقُطَةً لِلتَّكْلِيفِ بِوُجُوبِ الدَّعْوَةِ. وَيَبْدُو أَنَّ
ذَلِكَ كَانَ مُتَّحًا فِي الْأَزْمَنَةِ الْغَابِرَةِ؛ وَذَلِكَ بِسَبَبِ سَهُولَةِ الطَّرْحِ الدِّينِيِّ، وَسُرْعَةِ
تَقَبُّلِ الْآخَرِ لِلْإِسْلَامِ وَالدَّخُولِ فِيهِ، وَقَلَّةِ الشُّبُهَاتِ الْمَثَارَةِ ضِدَّهُ.

هـ. رفض أسلوب الإكراه في الدعوة

ولمزيدٍ من البيان نقول: حيث إنَّ الدَّعْوَةَ إِلَى اللَّهِ تَعَالَى تَرْمِي إِلَى هِدَايَةِ النَّاسِ

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٩، والمعنى عينه مرويٌّ من طرق
السُّنَّة، انظر: مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٥٢؛ وسنن الدارمي، ج ٢، ص ٢١٧؛ وسنن ابن ماجه،
ج ٢، ص ٩٥٤؛ وسنن أبي داود، ج ١، ص ٥٨٨؛ وسنن الترمذي، ج ٣، ص ٨٦.

وإحياء نفوسهم، كما جاء في الخبر الصحيح^(١)؛ وحيث إن طبيعة الإنسان على المستوى الفكري والنفسي لا تنقاد ولا تؤمن إلا لما يقنعها، كان من البديهي أن لا يعتمد الداعية أسلوب الإكراه والقهر، بل الإقناع، وهو لا يتأتى إلا من خلال الحجج والبيانات، قال تعالى: ﴿هَآتَيْنَكُمْ هَؤُلَاءَ حُجَجَكُمْ فِيمَا كُنتُمْ بِهِءَ عِلْمٍ فَلِمَ تُحَاجُّونَ فِيمَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٦].

وإن عدم ملائمة الدعوة للإكراه هو ما أكدت عليه العديد من الآيات القرآنية؛ قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس ٩٩]؛ وقال جل وعلا: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ وَيُؤْمِنْ بِاللَّهِ فَقَدِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَى لَا انْفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، فإن المستفاد من جملة «لا إكراه في الدين»، سواء أكانت خبرية أم إنشائية، أنه بعد تبين الغي من الرشد لا مبرر أو مسوغ للإكراه، ويترك كل إنسان لخياراته وقناعاته. وأسباب نزول هذه الآية المباركة - على اختلافها - تُجمع على النظر إلى منع إكراه الإنسان على اعتناق الدين وترك ما هو عليه من عقيدة. وقد أوضحنا ذلك مفصلاً، مع دفع ما يرد عليه، في مبحث المرتد من كتاب «من هو الآخر الديني؟»، ونحوها قوله تعالى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ﴾ [١] لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ ﴿٢٢﴾ إِلَّا مَنْ تَوَلَّى وَكَفَرَ ﴿٢٣﴾ فَيُعَذِّبُهُ اللَّهُ الْعَذَابَ الْأَكْبَرَ﴾ [الغاشية: ٢١ - ٢٤]. وهذه الآيات تنفي أن يكون لرسول الله ﷺ دور سوى التذكير؛ لكونه غير مسيطر^(٢) عليهم، وأما مَنْ تَوَلَّى وكفر فإنما استثنى من وجوب التذكرة، لا

(١) وهو خبر 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: ذَاكَ تَأْوِيلُهَا الْأَعْظَمُ»، الكافي، ج ٢، ص ٢١١، ورواه أيضاً بسند آخر صحيح، المصدر نفسه.

(٢) «المسيطر: المسلط على غيره بالقهر له؛ يُقال: تسيطر فلان على فلان، وسيطر، إذا تسلط»، التبيان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٣٣٨.

لأنه يجب جهاده^(١) دون تذكرة، وإنما لأنه قد تولى عن التذكرة، فيكون الأمر بتذكرته رغم توليه لغواً، ولا فائدة منه^(٢)، هذا بناءً على كون الاستثناء في الآية متصلاً؛ وأما بناءً على القول الآخر في التفسير^(٣)، وهو أن الاستثناء فيها منقطع، فيكون الأمر واضحاً، لجهة أن أسلوب التذكرة عامٌ وشاملٌ للجميع. وبحكم كون السورة مكية^(٤) فهي ناظرة إلى الدعوة إلى عقائد الإيمان، كعقيدة التوحيد والإيمان بالمعاد وغيرها من العقائد، وقد نقل الشيخ الطوسي عن بعضهم أن الآية منسوخة بآيات الجهاد^(٥)، ثم عقب قائلاً: «ويجوز أن يكون غير منسوخ؛ لأن الجهاد ليس بإكراه القلوب»^(٦).

وثمة آيات أخرى تدل على المعنى المذكور، منها: قوله سبحانه: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: ٢٩].

وقوله تقدست أسماؤه: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا الْبَلَاغُ﴾ [الشورى: ٤٨].

وقوله جل ثناؤه: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأَحْذَرُوا فَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّمَا عَلَى رَسُولِنَا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾ [المائدة: ٩٢].

إن هذه الآيات تؤكد على طوعية الإيمان، وأنه لا يخضع للإكراه، وأنه ليس لنا الحق في إجبار الآخرين على الدخول في الإسلام؛ لأن الله تعالى لو أراد ذلك

(١) انظر: التبيان، ج ١٠، ص ٣٣٣.

(٢) كما ذكر في الميزان، ج ٢٠، ص ٢٦.

(٣) «وتقديره: لكن من تولى وكفر فليعذبه الله العذاب الأكبر»، التبيان، ج ١٠، ص ٣٣٣.

(٤) راجع: المصدر نفسه، ج ١٠، ص ٣٣٣.

(٥) نقل ذلك عن ابن زيد، فقد ذكر أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ﴾ [التحريم: ٩]، وقال: ﴿وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ﴾، وارصدوهم لا يخرجوا في

البلا؛ ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥]،

جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٣٠، ص ٢٠٨.

(٦) التبيان في تفسير القرآن، ج ١٠، ص ٣٣٩.

لفعله بنفسه، وهو القادر عليه، والمالك لقلوب عباده، والأقدر على توجيههم تكويناً نحو الإيمان، لكنّه جلّ وعلا أراد لهم أن يختاروا الإيمان بمَحْضِ إرادتهم ووعْيهم واختيارهم.

وقد برزت هنا معضلة، وهي أنّه كيف ينسجم مضمون هذه الآيات مع كون المسلم مأموراً بقتل الناس وقتالهم حتّى يشهدوا له ﷺ بالرسالة، كما يرى مشهور الفقهاء، استناداً إلى مطلقات آيات القتال والجهاد في سبيل الله، وكذا الروايات الواردة في هذا الشأن، ومنها: ما روي عن رسول الله ﷺ: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَشْهَدُوا...»^(١)!

وقد شعر الكثير من المفسّرين والفقهاء بالمنفاة المذكورة، أي المنفاة بين آيات نفي الإكراه على الدين وما دلّ على لزوم قتال الناس بغية إدخالهم في الدين. ولدفع هذا التنافي برز أكثر من اتجاه:

الاتجاه الأول: دعوى أنّ آيات نفي الإكراه منسوخة بآيات القتال، كما تقدم في كلام الشيخ الطوسي، تعقيباً على آية: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۚ لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الغاشية: ٢١ - ٢٢]. وربما استدللّ لدعوى النسخ بأنّ آيات القتال نزلت في المدينة وآيات نفي الإكراه على الدين نزلت في مكة المكرمة.

ولكنّ دعوى النسخ بنظرنا غير تامة؛ لأكثر من وجه، وعمدتها أنّ النسخ فرع التنافي، ولا تنافي بين هاتين المجموعتين من الآيات؛ لأنّ الجهاد في ديننا لا يهدف إلى إدخال الناس في الإسلام تحت ظلال الأسنة والرماح، وهو ما يعرف بالجهاد الابتدائي، والذي ستأتي المناقشة في أدلّة مشروعيته بشكل مفصّل في الباب الثاني، وسنرى أنّ النتيجة المستفادة من نصوص الكتاب والسنة أنّ الإسلام لا يتوسّل القوة والحرب لنشر الدعوة الإسلامية وإدخال الناس في الدين. على أنّ لسان

(١) رواه الشيخان، عن أبي هريرة وابن عمر، عن رسول الله ﷺ، انظر: صحيح البخاري، ج ١، ص ١٢، و ١٠٢؛ وصحيح مسلم، ج ١، ص ٣٨ وغيرهما؛ وتفسير القمّي، ج ١، ص ١٧٢.

آيات نفي الإكراه أب عن النسخ، فلا حظ قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦] تجده أب عن التخصيص، فضلاً عن النسخ. كما أن بعض آيات نفي الإكراه المتقدمة نزلت في المدينة، كما هو الحال في الآية الأخيرة؛ فإنها من آيات سورة المائدة، وهي مدنيّة، بل هي من آخر سور القرآن نزولاً، كما هو معروف^(١)، ووردت به بعض الأخبار^(٢). وأما منع بعض الفقهاء كون المائدة آخر القرآن نزولاً؛ لعدم الدلالة القاطعة عليه^(٣)، فليس تاماً، ولا نحتاج إلى القطع بذلك، فيكفي الوثوق به. والظاهر أن «تأخر المائدة مشهور»^(٤)، وقال السيّد الطباطبائي: «إن المائدة آخر ما نزلت على النبي ﷺ فنسخت ما قبلها، ولم ينسخها شيء»^(٥). وعليه، لا مجال لدعوى كون الآية المذكورة نازلة قبل تشريع القتال؛ ليعد ذلك شاهداً على دعوى النسخ. وسيأتي في مبحث الجهاد الابتدائي مزيد من النقاش في دعوى النسخ؛ لأنها دعوى تكررت في غير مورد، فادّعي أن آيات القتال قد نسخت آيات الدعوة بالتي أحسن، وآيات الإحسان والبر بالآخر.

الاتجاه الثاني: إن علينا أن نميز بين الإكراه على الدين والإكراه على الإيمان. فالدين بمعنى التدبُّن الظاهري، المتمثل بأعمال الجوارح والحركات البدنية، يقبل الإكراه؛ وأما الإيمان بمعنى الاعتقاد القلبي والقناعة العقلية فهو لا يقبله^(٦). وما

(١) السنن الكبرى، ج ٢، ص ٤٢.

(٢) قال الزيلعي: «عن النبي ﷺ: «المائدة من آخر القرآن نزولاً، فأجلُّوا حلالها، وحرّموا حرامها»، قلت: لم أجده مرفوعاً، وإنما وجدته موقوفاً على عبد الله بن عمرو بن العاص، وعلى عائشة»، تخريج الأحاديث والآثار، ج ١، ص ٣٧٧.

(٣) كنز العرفان، ج ٢، ص ١٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ولكنه لم يتبين النسخ.

(٥) الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٠٥.

(٦) لعلّه إلى ذلك يشير كلام العلامة الطباطبائي: «الإكراه إنما يؤثر في الأعمال الظاهرية

نَفَثَ الآيات المتقدمة هو الإكراه على الإيمان، ولسانها لسان النفي، وليس النهي؛ إذ لا معنى للنهي عن أمرٍ لا يمكن الإكراه عليه، وأما ما أُمِرَتْ به مطلقات الكتاب، وأثبتته الأخبار، فهو جواز بل وجوب القتال لأجل إدخال الناس في الدين، والمتمثل بالنطق بالشهادتين، واجتناب الأعمال المحرمة، وهذا عملٌ جوارحي، ويمكن الإكراه عليه، وهكذا يمكن للقتال أيضًا أن يزيل مظاهر الشرك خارجًا، فيكسر الأصنام التي تُعْبَد من دون الله تعالى، ويرفع هياكل العبادة المبتدعة وسائر المنكرات، بينما العقل البشري لا يمكن أن يقنع بأسلوب القتال والعنف.

وتعليقًا على ذلك نقول:

أولاً: لو تَمَّت أدلة قتال الناس لأجل إدخالهم في الإسلام، فما ذكر للتو من الجمع بينها وبين أدلة نفي الإكراه يكون وجيهًا. لكن ما استدلل به على وجوب القتال بهدف إدخال الناس في الدين غير تام، كما سنرى لاحقًا، عند الحديث عن أهداف الحرب في الإسلام.

ثانيًا: إن متعلق الإكراه المنفي أو المنهني عنه في آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ هو الدين، لا الإيمان، فلا مانع من نظرها، ولو بالإطلاق، إلى نفي أو النهي عن الإكراه على الدخول الظاهري في الدين. ويلاحظ أنها لم تنف أو تنه عن «الإكراه على الدين»، وإنما نفث أو نهت عن «الإكراه في الدين»، ما يعني أن الدين ليس فيه إكراه، سواء أكان إكراهًا على الإيمان به قلبًا وعقلًا أم التدنُّن به ظاهرًا.

ثالثًا: إن في الحمل المذكور تكلفًا، وهو غير عُرْفِي؛ فما دلّ من الآيات، وعلى رأسها آية: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، لو اقتضت دلالتها على بيان نفي الإكراه لكان بالإمكان حملها على الإخبار المحض، ولكنها تضمّنت النهي عن إكراه الناس على

والأفعال والحركات البدنية المادية، وأما الاعتقاد القلبي فله عللٌ وأسبابٌ أخرى قلبية، من نسخ الاعتقاد والإدراك، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٣٤٢.

الدخول في الدين، بما فيه التدنُّ الظاهري، المتمثِّل بالنطق بالشهادتين، والنهي إنما يكون عن محاولة دعوته بالإكراه إلى الإسلام الظاهري، ولو بتهديده بالقتل إن لم يدخل الدين. ودلالة الآيات على النهي عن الإكراه لا يفرق فيه الحال بين كونها جملةً خبريةً أو إنشائيةً؛ أمّا بناءً على كونها جملةً إنشائيةً فالأمر واضح؛ وأمّا بناءً على كونها جملةً خبريةً فلأنَّ نتيجتها ستكون حكمًا شرعيًا، ينفي ويمنع الإكراه على الدين والاعتقاد، فهو إخبارٌ في معنى النهي، وليس إخبارًا محضًا، وإلا لو كانت إخبارًا محضًا فهي لا تفيد معنىً جديدًا؛ فإنَّ عدم قابلية الإنسان لتقبُّل الأفكار تحت ضغط الإكراه هو أمرٌ يدركه كلُّ إنسانٍ عاقل، فلا معنى لنزول آيةٍ أو آيات لتقريره، إلا إذا أرادت أن تبني عليه حكمًا تشريعيًا برفض الإكراه على الدين. كما أنَّ الآية الأخيرة، وغيرها من الآيات، التي حصرت وظيفته ﷺ في مجال الدعوة إلى الدين بالبلاغ، ظاهرةٌ فيما قلناه، من أنه ليس له أن يقاتل الناس لإدخالهم الإسلام، وإلا لما كان دوره الدَّعويَّ منحصرًا في البلاغ، والحصر فيها حصر حقيقي، وليس إضافيًا؛ إذ لا موجب لحمله على الإضافة.

وقد أوضحنا هذا المعنى بشكلٍ مفصَّل في الجزء الثاني من كتاب «مَنْ هو الآخر الديني؟»، فليراجع، وذكرنا هناك أنَّ الإكراه على دخول الإسلام سوف يؤسِّس لظاهرة النفاق في داخل المجتمع. والنفاق لا يقلُّ خطرًا عن الكفر؛ فإنَّ مَنْ يُكره على دخول الإسلام قد يُشكِّل إكراهه وقهره على ذلك حاجزًا دون الاقتناع بالإسلام؛ لنفور الإنسان من كلِّ أشكال الإكراه والقَسْر، وبذلك يتحوَّل إلى عدوٍّ يتستَّر بالإسلام، ولكنه يكيده ولأهله. وسوف يأتي لاحقًا تفنيد ما ذكره بعضُ الأعلام في تبرير القتال من أجل إدخال الناس في الدين، وإكراههم على ذلك، باعتبار أنَّ ذلك طريقةٌ دائرةٌ بين المِلل والدُّول، وأنَّ أثره السلبيَّ لن يتجاوز الجيل الأوَّل، أما الأجيال التالية فسوف تنصهر في الإسلام، وتخلص له.

المقام الثاني

الجهاد ومبدأ القوة في الإسلام

تعبّر فكرة الجهاد في الإسلام عن مبدأ القوة، وهو مبدأ يرى الإسلام ضرورة الأخذ به واعتماده للمسلم، فردًا ومجتمعًا ودولةً. والجهاد هو أحد عناصر القوة، التي تحتاجها الدولة، ويحتاجها المجتمع، بل يحتاجها الفرد أيضًا؛ لأنّ الإنسان الضعيف لا يَسَعُه أن يعيش بكرامةٍ وعزّةٍ وحرّيةٍ، ولا يمكن للإنسان أن يكون آمنًا في بلاده إن لم يكن له قوّة تحميه، ويدافع عن نفسه، ويقاوم المعتدين عليه. إن الإسلام؛ حيث كان يحمل مشروع دولةٍ، ويسعى لبناء مجتمعٍ أبيّ كريم، فمن الطبيعي أن يكون له رؤيته حول مبدأ القوة.

أ. القوّة لا تنحصر بالبُعْد العسكري

ولا بُدّ أن يعلم أنّ القوّة التي أمر الله تعالى بإعدادها، في قوله تعالى ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، لا تنحصر بالقوة العسكرية؛ فهناك القوة الاقتصادية أيضًا، والتي تمكّن المجتمع من الاستقلال عن الآخرين، وتجعله قادرًا على العيش الكريم، بعيدًا عن التَّبعية للغير؛ وهناك القوّة العلميّة، بمعنى الأخذ بأسباب العلم في سبيل توفير ما يلزم من أجل راحة الإنسان وسعادته؛ وهناك القوّة الاجتماعية، والمتمثلة بالأخذ بكلّ التشريعات الإلهيّة والتعاليم الأخلاقية التي تسهم في تماسك أبناء المجتمع وتكافلهم وتضامنهم، ولا سيّما في هذا العصر، الذي تنتشر فيه دعوات الفردانية والشخصانية، التي تربّي في الإنسان حسًّا أنانيًّا، لا يشعر معه بالمسؤولية عن غيره، يقول الشهيد الصدر: «والقوّة هنا (أي في الآية) جاءت في النصّ مطلقة دون تحديد، فهي تشمل كلّ ألوان القوّة التي تزيد من قدرة الأمة القائدة على حمل رسالتها إلى كلّ شعوب العالم. وفي طليعة تلك

القوة الوسائل المعنوية والمادية لتنمية الثروة، ووضع الطبيعة في خدمة الإنسان^(١). ومن الطبيعي أن القوة لا تتحقق بغير الأخذ بأسباب العلم والمعرفة، وبناء المؤسسات التربوية والتعليمية والاقتصادية والاجتماعية. هذا لو نظرنا إلى البعد المادي للقوة؛ وثمة بُعد آخر للقوة، وهو القوة المعنوية والروحية، وهي ليست محطّ نظرنا، بيد أنها أساس كل قوة في الإسلام؛ فهي التي تمنح الإنسان الحيوية، وتمدّه بطاقة الأمل والتفاؤل، وتوفّر له قدرة كافية للصبر والتحمّل ومواجهة الضغوط التي يتعرّض لها في رحلته في هذه الحياة. ولا نبالغ بالقول: إن هذه القوة الروحية هي أعظم عامل مكنّ المسلمين من الاقتدار، وجعل الإسلام قويًا في نفوسهم، وعندما تضعف هذه الروح فإن ذلك كفيلٌ ببدء الهزيمة على كافة الجبهات.

ب. أهداف القوة في الإسلام

إنّ تسلّح الإنسان بالقوة يكاد يكون أمرًا جبليًا وفطريًا، وقد وُلد الشعور بضرورة امتلاك القوة مع الإنسان الأول، وكان لا بُدَّ له من التسلّح بالقوة، ليقتدر على إخضاع الطبيعة، ويتمكّن من تسخيرها لحاجاته، وليتسنى له ردّ العاديات الطبيعية، كالحوانات الضارية وغيرها. وبدوره لم يمنع الدين من ذلك، ولكنه وجّه القوة، ولذا فإنّ القوة في الإسلام ليست للتسلّط على الآخرين، ولا لإذلالهم وترويعهم، بل إن امتلاك القوة يرمي إلى تحقيق أهداف مشروعة، ومن أهمّها:

أولاً: حفظ النظام وتحقيق الأمن الداخلي؛ فإن الإنسان بطبيعته وخصائصه التي خلقه الله عليها تتصارع فيها الغريزة مع النفس اللوامة، وقد تتغلب عليه نزعة العدوان، فيندفع إلى ممارسة الإجرام والظلم^(٢)، فكان لا بُدَّ من القوة التي

(١) اقتصادنا، ص ٦٣١.

(٢) يقول ابن خلدون: «اعلم أن الحروب وأنواع المقاتلة لم تزل واقعة في الخليقة منذ براها الله،

تضعه عند حدّه؛ تحقيقاً للانتظام العامّ في الحياة البشرية، قال سبحانه: ﴿الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتْ صَوَائِعُ وَيَبْعُ وَصَلَوَاتٌ وَمَسْجِدٌ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: ٤٠]. ومن هنا وجد القانون الجزائي ونظام العقوبات، فهو يشكل ضرورةً للانتظام العامّ. ومن هنا - أيضًا - نشأت ضرورة السلطة؛ فإن وظيفتها الأولى تحقيق الأمن العامّ، فإن أمير المؤمنين عليه السلام لما سمع قول الخوارج: «لا حكم إلا لله» قال: «كَلِمَةٌ حَقٌّ يَرَادُ بِهَا بَاطِلٌ. نَعَمْ، إِنَّهُ لَا حُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ، وَلَكِنَّ هَؤُلَاءِ يَقُولُونَ: لَا إِمْرَةَ إِلَّا لِلَّهِ. وَإِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ، يَعْمَلُ فِي إِمْرَتِهِ الْمُؤْمِنُ، وَيَسْتَمْتِعُ فِيهَا الْكَافِرُ، وَيُبْلَغُ اللَّهُ فِيهَا الْأَجَلَ، وَيُجْمَعُ بِهِ الْفَيءُ، وَيُقَاتَلُ بِهِ الْعَدُوُّ، وَتَأْمَنُ بِهِ السُّبُلُ، وَيُؤْخَذُ بِهِ لِلضَّعِيفِ مِنَ الْقَوِيِّ؛ حَتَّى يَسْتَرِيحَ بَرٌّ وَيُسْتَرَاخَ مِنْ فَاجِرٍ». وعنه عليه السلام أيضًا: «وال ظُلُومٌ غَشُومٌ خَيْرٌ مِنْ فِتْنَةٍ تَدُومُ»^(١).

ثانيًا: الردع وحماية المجتمع من العدوان الخارجي، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]، ويراد بالترهيب هنا إثارة مخاوفهم؛ كي لا يطمعوا بالعدوان، وهذا ما يسمّى بـ (الردع). ومن جميل ما تضمّنته هذه الآية أنها نصّت على المبدأ والوسيلة، والمبدأ

وأصلها إرادة انتقام بعض البشر من بعض، ويتعصّب لكلّ منها أهل عصبته، فإذا تدامروا لذلك، وتوافقت الطائفتان؛ إحداهما تطلب الانتقام؛ والأخرى تدافع، كانت الحرب، وهو أمرٌ طبيعي في البشر، لا تخلو عنه أمة ولا جيل. وسبب هذا الانتقام في الأكثر إما غيرة ومنافسة؛ وإما عدوان؛ وإما غضب لله ولدينه؛ وإما غضب للملك وسعي في تمهيده. فالأول أكثر ما يجري بين القبائل المتجاورة والعشائر المتناظرة؛ والثاني، وهو العدوان، أكثر ما يكون من الأمم الوحشية الساكنين بالقفر، كالعرب والترك والتركمان والأكراد وأشباههم؛ لأنهم جعلوا أرزاقهم في رماحهم، ومعاشهم في أيدي غيرهم، ومن دافعهم عن متاعه آذنه بالحرب»، تاريخ ابن خلدون، ج ١، ص ٢٧١.

(١) نهج البلاغة، ج ١، ص ٩١.

هو إعداد القوة، وهذا ثابت ولا يتغير، والوسيلة هي رباط الخيل، وهي متحركة، كما هو واضح. ومن الخطأ أن لا نميز بين الأمرين. وقد ذكرت بعض الروايات تطبيقات أخرى للقوة، ومنها: الخضاب^(١).

ثالثاً: حفظ كرامة الإنسان. وتطلب القوة أيضاً لأنها تكاد تكون السبيل الأساس لحفظ مقصد عظيم من مقاصد الشارع الحكيم وتلبية حاجة فطرية للإنسان، ألا وهي العزة والكرامة، في وجه كل من يريد انتهاكها، من سلطان باغ أو غيره، ولا سيما كرامة المؤمن وعزته، فإن لها عند الله شأنًا عظيمًا، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُنَافِقِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [المنافقون: ٨]. فالله تعالى لا يريد للمؤمن أن يكون ضعيفاً ذليلاً، ولم يسمح له أن يهين نفسه. وفي خبر أبي الحسن الأحمسي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا، وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يَكُونَ ذَلِيلًا، أَمَا تَسْمَعُ قَوْلَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، فَاَلْمُؤْمِنُ يَكُونُ عَزِيزًا، وَلَا يَكُونُ ذَلِيلًا، ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الْمُؤْمِنَ أَعَزُّ مِنَ الْجَبَلِ، إِنَّ الْجَبَلَ يُسْتَقَلُّ مِنْهُ بِالْمَعَاوِلِ، وَالْمُؤْمِنُ لَا يُسْتَقَلُّ مِنْ دِينِهِ شَيْءٌ»^(٢). وفي موطأ سماعه قال: «قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا، وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يُذَلَّ نَفْسُهُ؛ أَلَمْ تَسْمَعْ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، فَاَلْمُؤْمِنُ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَزِيزًا، وَلَا يَكُونُ ذَلِيلًا، يُعِزُّهُ اللَّهُ بِالْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ»^(٣)، إلى غير ذلك من

(١) روى الصدوق، قال: «وقال عليه السلام في قول الله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ﴾ [الأنفال: ٦٠]، قال: منه الخضاب بالسواد. وإن رجلاً دخل على رسول الله ﷺ، وقد صفّر لحيته، فقال له رسول الله ﷺ: ما أحسن هذا! ثم دخل عليه بعد هذا، وقد أقنى بالحناء، فتبسّم رسول الله ﷺ وقال: هذا أحسن من ذاك، ثم دخل عليه بعد ذلك، وقد خضب بالسواد، فضحك إليه فقال: هذا أحسن من ذاك وذاك»، من لا يحضره الفقيه، ج ١، ص ١٢٣.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٦٣، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧٩.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٦٣.

الأحاديث^(١).

ولا رَيْبَ أن الجهاد - كما أسلفنا - هو أحد عناصر قوّة المجتمع والدولة. كما أنه يستفاد من بعض الشواهد أن أحد أسباب الجهاد المشروعة في الإسلام هو الحفاظ على العزة والكرامة، فلو أن ظالماً أو سلطاناً جائراً عمل على إذلال الناس وإهانتهم، والاعتداء على كرامتهم، فيحقّ لهم دفعه، ولو بالقتال. وهذا هو درس الإمام الحسين عليه السلام، في معركة كربلاء، وقد ورد عنه عليه السلام: «لا والله لا أعطيكم بيدي إعطاء الذليل، ولا أفرّ فرار العبيد»^(٢)، وقال عليه السلام: «ألا وإنّ الدعيّ ابن الدعيّ قد تركني»^(٣) بين السلّة والذلّة، وهيهات له ذلك منّي! هيهات منّا الذلّة! يأبى الله ذلك لنا ورسوله والمؤمنون، وحجور طهرت، وجدود طابت، من أن نؤثر طاعة اللئام على مصارع الكرام»^(٤).

وهل أن السعي لإدخال الناس في الإسلام هو هدف مشروع من أهداف استخدام القوّة - الحرب في الإسلام أم لا؟
إن ثمة كلاماً ونزاعاً في كون ذلك هدفاً مشروعاً من أهداف الحرب في الإسلام، وهذا ما سيأتي الوقوف عنده وبحته لاحقاً.

ج. القوّة والطغيان

وحيث إنّ القوّة تغري الإنسان، وتدفعه نحو الطغيان وتجاوز الحدود، فيفرط في استخدامها، ويتعدّى على الغير، كما قال عزّ وجلّ: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنَافٍ﴾^(١) أن رآه استغنى ﴿[العلق: ٦ - ٧]، كان لا بُدَّ من وجود كوابح وضوابط تمنع من الإفراط في

(١) الكافي، ج ٥، ص ٦٤.

(٢) الإرشاد، للمفيد، ج ٢، ص ٩٨.

(٣) في بعض المصادر: «ركز بين»، إثبات الوصية، المنسوب للمسعودي، ص ١٦٦؛ وترجمة الإمام الحسين عليه السلام، لابن عساكر، ص ٣١٩؛ واللّهوف على قتلى الطفوف، لابن طاووس، ص ٥٩.

(٤) الاحتجاج، ج ٢، ص ٢٤؛ واللّهوف، ص ٥٩؛ ومثير الأحزان، لابن نما الحلي، ص ٤٠.

استخدام القوة. وهذه الكوابح والضوابط منها ما هو تربوي؛ ومنها ما هو تشريعي وقانوني:

الكابح الأول: حصر شرعية استخدام القوة بيد جهة أمينة على رعاية العدل والتزام الحدود، فاستخدام القوة في الإسلام - خارج ردّ العدوان الشخصي الذي يتعرّض له الإنسان، والذي يحتم عليه أن يدافع تلقائياً عن نفسه - هو بيد السلطة العادلة، سواء أكان ذلك في القوة التي تستخدم تطبيقاً للقانون ومعاقبة مَنْ يستحقّ العقاب^(١) أم في القوة التي تستخدم ضدّ الخارج المعادي والمحارب.

الكابح الثاني: هدفية القوة في الإسلام، وهذا عاملٌ يحمي ويحول إلى حدّ كبير من أن تتحوّل إلى طغيان. وأقصد بهدفية القوة ضرورة أن تنضبط لمنطق العدل والحقّ، ولا تتجاوز ذلك. وفي هذا السياق تأتي التعاليم الأخلاقية الملزمة التي تمنع من استخدام بعض الوسائل في الحرب، أو تمنع من قتل طوائف متعدّدة من الناس، كحرمة قتل الأطفال والشيوخ والنساء والرُّسل وغيرهم. وثمة كوابح أخرى، سيأتي بعضها في سياق الكلام.

د. الجهاد في سبيل الله، لا سبيل الطاغوت

وربما كان أهمّ منشأ ومنطلق لتعزيز وتأكيد هدفية القوة في الإسلام هو البُعد الاعتقادي في المسألة. فالمسلم يعتقد أن القوة في الأصل هي لله تعالى، ﴿أَنَّ الْقُوَّةَ لِلَّهِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ١٦٥] والقويّ اسمٌ من أسمائه: ﴿وَهُوَ الْقَوِيُّ الْعَزِيزُ﴾ [الشورى: ١٩]، وهو تعالى مَنْ أمدّنا بالقوة وبعناصرها ووسائلها، وأباح لنا استخدامها، ما يفرض على المؤمن بالله تعالى أن يكون استخدامه للقوة في سبيل الله تعالى، أو قل: مأذوناً بذلك من الله تعالى، وإلا لم تكن مشروعة. ومن هنا كان لاستخدام القوة

(١) هناك بعض الموارد حكم فيه بجواز الإقدام على تطبيق الشخص للعقوبة، منها: سَابَّ النَّبِيَّ ﷺ أو الإمام ﷺ. وهذا يحتاج إلى مراجعة في محلّه؛ لأنّ إقدام الشخص على تطبيق الحد بعيداً عن جهة مختصة يكون عادة سبباً للهرج والمرج.

ضوابط، وعلى رأسها: الابتعاد عن ممارسة البغي والعدوان: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، وقال تعالى في آية أخرى: ﴿الَّذِينَ ءَامَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٦]، إلى غيرها من الآيات التي أخذت العنوان المذكور كهدف للقتال في الإسلام، فما هو المراد بسبيل الله؟

ما هو المراد بسبيل الله؟

إن هذه الآية ونظائرها تختصر أهداف الحرب في الإسلام، فهي ليست قتالاً في سبيل الطاغوت، والطاغوت هو عنوان لكل ظالم متجبر، وإنما هي قتال في سبيل الله، وتعبير «سبيل الله» هو بيان لغرض القتال، فهو غرض متسام رباني إلهي، ينزه المقاتل عن المنطلقات الضيقة، والمصالح الشخصية والعشائرية والفئوية، والأهداف السلطوية والاستعلائية، وسيطرة جماعة على أخرى، واستثارتها بثروات الأرض، فضلاً عن أن يكون الهدف هو البغي والظلم والتسلط واسترقاق عباد الله، فهذا كله ليس من سبيل الله في شيء، وإنما سبيله هو ما يقرب الناس منه تعالى، ويقربهم من العدل والاستقامة، ويبعدهم عن الظلم والعدوان. إن هذا الهدف السامي سينعكس بطبيعة الحال على أساليب الحرب، التي يكون استخدامها غير منسجم مع سمو الهدف، قال الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: «عبارة في سبيل الله توضح الهدف الأساسي من الحرب في المفهوم الإسلامي، فالحرب ليست للانتقام، ولا للعلو في الأرض والتزعّم، ولا للاستيلاء على الأراضي، ولا للحصول على الغنائم... فهذا كله مرفوض في نظر الإسلام. حمل السلاح إنما يصح حينما يكون في سبيل الله، وفي سبيل نشر أحكام الله، أي نشر الحق والعدالة والتوحيد، واقتلاع جذور الظلم والفساد والانحراف. وهذه هي الميزة التي تميّز الحروب الإسلامية عن سائر الحروب في العالم، وهذا الهدف المقدس يضع بصماته على جميع أبعاد الحرب في الإسلام، ويصنع كيفية الحرب وكميّتها ونوع السلاح والتعامل مع الأسرى وأمثال ذلك

بصبغة (في سبيل الله)»^(١).

وبحسب ما يذكر السيد الشهيد محمد باقر الصدر، فإن «سبيل الله هو التعبير التجريدي عن السبيل لخدمة الإنسان؛ لأن كل عمل من أجل الله فإنما هو من أجل عباد الله؛ لأن الله هو الغني عن عباده، ولما كان الإله الحق المطلق فوق أي حدٍّ وتخصيص، لا قرابة له لفئة، ولا تحيز له إلى جهة، كان سبيله دائماً يعادل من الوجهة العملية سبيل الإنسانية جمعاء. فالعمل في سبيل الله ومن أجل الله هو العمل من أجل الناس ولخير الناس جميعاً، وتدريب نفسي وروحي مستمر على ذلك. وكلما جاء سبيل الله في الشريعة أمكن أن يعني ذلك تماماً سبيل الناس أجمعين. وقد جعل الإسلام سبيل الله أحد مصارف الزكاة، وأراد به الإنفاق لخير الإنسانية ومصلحتها. وحث على القتال في سبيل المستضعفين من بني الإنسان، وسماه قتالاً في سبيل الله: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ [النساء: ٧٥]»^(٢).

إن تأكيد النصوص التشريعية الإسلامية وتشديدها على أن يكون استخدام القوة هادفاً، ومجرداً عن المصالح الضيقة، وبعيداً عن ممارسة أي شكل من أشكال العدوان، أو السعي إلى التسلط وبسط النفوذ، بالإضافة إلى أن الشريعة المذكورة أخذت بيد أبنائها عموماً إلى ترجيح الرحمة على الشدة، والرفق على العنف، فلم تُخَيِّرَ الآخر الديني بين «الإسلام أو القتل، ولكن خيَّرتَه بين الإسلام أو الجزية، وتلك سياسةٌ مستنيرة، أجمعت الآراء على امتداحها»^(٣)، هو الذي جعل مبدأ القوة يمثل عنصر قوة للدين الإسلامي، ومساعداً على انتشاره، خلافاً للفكرة الشائعة - يعتبرها البعض حقيقة - التي ترى أن الدين الذي يستخدم القوة، ويلج في عالم السياسة، محكومٌ بالانهيار والتلاشي أو الضعف والتراجع، ولن يُقيَضَ له

(١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٢، ص ١٩.

(٢) الفتاوى الواضحة، ص ٥٩٢.

(٣) مختصر دراسة للتاريخ، لأرنولد توينبي، ج ٢، ص ٣٥٤ - ٣٥٥.

التوفيق في التحول إلى عقيدة دينية عالمية، إلى درجة أن المؤرخ البريطاني أرنولد توينبي (١٨٨٩ - ١٩٧٥ م) يعتبر أن الإسلام يمثل استثناءً من القاعدة على هذا الصعيد^(١).

ولكن تفصيل الكلام في هذه الأهداف، ولا سيما ما يتصل بالجهاد لأجل نشر الإسلام، سيتضح في الأبواب الآتية.

وأخيراً، نستطيع التأكيد بأن الجهاد في الإسلام - بحسب ما نفهمه - لم يكن يستهدف أبداً قهر الناس وإجبارهم على الدخول في الدين، لا لأن الدين يريد للناس أن ينخرطوا فيه طوعاً لا كرهاً فحسب، بل لعدم قابلية الدين في حقيقته وجوهره - لا بظاهره الذي قد يكون مجرد تصنع ونفاق - للإكراه، كما هو صريح قول الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. إن الدين يرمي في واحدة من أهم مقاصده وأهدافه الكبرى إلى تحقيق الأمن والاطمئنان النفسي والمجتمعي للبشرية، وهذا ما لا تحققه الحروب وسفك الدماء. وإنما كان مبرر الجهاد المذكور هو إزالة الحواجز التي يضعها الظالمون والجبابرة أمام إيصال الرسالة التي يحملها الدين إلى المتعطشين للحرية والمعنويات، ولكن هذا الحاجز - وفي ظل الواقع الجديد - ربما يكون قد انتفى ولم يعد قائماً، وبمقدورنا أن نوصل رسالة الدين إلى كل أبناء العالم دون حرب أو إكراه. ولهذا يكون من واجبنا التفكير والعمل على ابتكار أساليب جديدة تمكّننا من فتح العقول بالمنطق والحجة، وفتح القلوب بالمحبة، بدل التفكير أو العمل على فتح البلدان بالحديد والنار. ووصولاً إلى هذه الغاية النبيلة، أعني الوصول إلى قلوب الناس وعقولهم، يكون لزاماً علينا العمل على تطوير خطابنا الديني، مما يسمح له بمخاطبة الإنسان المعاصر والوصول إلى عقله.

هـ. تفنيد شبهة حول تشريع الدين للحرب

وأخيراً، ثمة شبهة لا بُدّ لنا أن نجيب عنها قبل مغادرة هذا الموضوع، وهي

(١) مختصر دراسة للتاريخ، ج ٢، ص ٣٥٥.

شبهةٌ معروفة، وقد طُرِحَتْ ولا تزال تطرح في وجه الإسلام^(١)، وخلاصتها: كيف لدين سماويٍّ أن يتسلَّح بالقوَّة، وأن يدعو أتباعه إلى الحرب والقتل؟! إنَّ الدين لا بُدَّ أن يحمل راية السلام، لا الحرب، ولذا يفضِّل بعضهم المسيحية على الإسلام^(٢)؛ لأنها تدعو إلى المحبة والسَّلم والرِّفق، وقد قال السيّد المسيح: «مَنْ لطمك على خدِّك الأيمن فحوِّل له الأيسر»^(٣)، بينما يدعو الإسلام إلى العنف والقتال.

وتعليقًا على ذلك نقول:

أولاً: إنَّ السلام لا يمكن أن يكون قيمةً إيجابية بالمطلق، والحرب لا يمكن أن تكون قيمةً سيئةً وقبيحة بالمطلق، بل المسألة نسبية في كلٍّ منهما. فالسلم قد يكون في بعض الأحيان قبيحًا بشهادة الوجدان، أُرأيت مَنْ يتعرَّض للإذلال، وتحتلُّ أرضه، أيعقل أن يكون مأمورًا من الله تعالى ورُسُله بأن يترك الدفاع عن نفسه وأرضه وعياله؟ هذا أمرٌ غير معقول، بل هو استسلامٌ وخضوعٌ وذُلٌّ ومهانةٌ. والحرب قد تكون حسنةً ومطلوبةً، كما لو كانت للدفاع عن النفس والعرض والبلاد والأرض ونحوها، ما يعني أن خلَّو الدين من دعوة الضعفاء لحماية أنفسهم يُعدُّ نقطة ضعفٍ فيه، لا نقطة قوة. إن الحرب في الإسلام ليست عدوانًا؛

(١) يقول السيّد الطباطبائي: «..ولذلك ربما سمَّاه بعضهم، كالمبلَّغين من النصارى، بدين السيف والدم؛ وآخرون بدين الإكراه والإكراه!»، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٦٧.

(٢) قال «المونسيور كولي»، صاحب كتاب «البحث عن الدين الحق»، مصوِّرًا فيه الإسلام: «لقد وضع محمد السيف في أيدي الذين اتبعوه، وتساهل في أقدم قوانين الأخلاق، ثمَّ سمح لأتباعه بالفجور والسلب، ووعد الذين يهلكون في القتال بالاستمتاع الدائم بالملذَّات» انظر: ندير حدان، الرسول ﷺ في كتابات المستشرقين، ص ٧٨. وجاء في كتاب «تاريخ فرنسا»: «إن محمدًا مؤسِّس دين المسلمين قد أمر أتباعه أن يخضعوا العالم، وأن يدلُّوا جميع الأديان بدينه هو، ما أعظم الفرق بين هؤلاء الوثنيين وبين النصارى! إن هؤلاء العرب قد فرضوا دينهم بالقوَّة، وقالوا للناس: «أسلموا أو موتوا»؛ في حين أتباع المسيح ربَّحوا النفوس ببرِّهم وإحسانهم». انظر: عفاف صبره، المستشرقون ومشكلات الحضارة، ص ٦٥.

(٣) إنجيل متى، الإصحاح الخامس، ص ٣٨.

لتكون مبعوضة، بل هي حرب ذات مبررات منطقية وعقلانية، سواء أكان في الحرب الدفاعية أو الاستباقية.. إن الحديث عن السلام بلغة شاعرية لا يجعله جميلاً إذا كانت الحياة البشرية معرضة للعدوان.

ثانياً: إن الإسلام يختلف عن المسيحية بنسختها المتداولة اليوم؛ فالمسيحية تمتلك تعاليم أخلاقية جميلة تدعو إلى المحبة والرفق، ولكنها لا تمتلك - كما هو الحال في الإسلام - نظاماً متكاملًا لإدارة الحياة بكافة أبعادها الاجتماعية والاقتصادية والسياسية، ولهذا كان طبيعياً أن تخلو من فكرة الجهاد والقتال، وهو أمر لم تلتزم به الكنيسة في تاريخها، فقد قادت الحروب الدينية، ومنها: ما عُرف بالحروب الصليبية، ولم يكن خلوها من فكرة القوة محبداً عند بعض أتباعها، وقد عبّر الشاعر القرويّ رشيد سليم الخوري عن هذه الحقيقة في قوله:

إذا حاولت رفع الضيم فاضرب	بسيف محمدٍ وأهجر يسوعاً
أحبوا بعضكم بعضاً وعظنا	بها ذنباً فما نجت قطيعاً
ألا أنزلت إنجيلاً جديداً	يعلمنا إباء لا خنوعاً
أجرنا من عذاب النير لا من	عذاب النار إن تك مستطيعاً



المحور الثاني

الدعوة إلى الإسلام
قبيل الحرب
ومسألة اتخاذ الشعار



المقام الأول:

الدعوة إلى الإسلام قبل الحرب

المقام الثاني:

اتخاذ الشعار

مما يؤكّد هدفية الحرب في الإسلام، وأنها لا ترمي إلى السيطرة وتوسعة النفوذ، فضلاً عن اضطهاد الناس واستعبادهم، ما اشترطه الإسلام من شروط قبل بدء الحرب، وعمدتها لزوم دعوة العدو إلى الإسلام قبل الحرب؛ وربما كان منها - أيضاً - مسألة اتّخاذ شعارٍ خاصٍّ للحرب.

ومن هنا فإننا نوقع الكلام في مقامين:
المقام الأول: الدعوة إلى الإسلام قبل الحرب.
المقام الثاني: اتّخاذ الشّعار.

المقام الأول

الدعوة إلى الإسلام قبل الحرب

ذكر الفقهاء أنه قبل الشروع في الحرب لا بُدَّ من البدء بدعوة الأعداء إلى الإسلام؛ فإن لم يستجيبوا حلَّ عندها قتالهم. ومسألة الدعوة هذه نتناولها في النقاط التالية:

أ. أقوال الفقهاء

يظهر من فقهاء الفريقين الاتفاق على هذا الشرط. وإليك بعض كلماتهم:

أولاً: عند الإمامية

قال الشيخ الطوسي: «ولا يجوز قتال أحد من الكفار إلا بعد دعائهم إلى الإسلام وإظهار الشهادتين والإقرار بالتوحيد والعدل والتزام جميع شرائع الإسلام؛ فمتى دعوا إلى ذلك، فلم يجيبوا حلَّ قتالهم؛ ومتى لم يدعوا لم يجز قتالهم»^(١).

وقال أبو الصلاح الحلبي: «إذا عزم سلطانُ الجهاد عليه فليقدم الدعوة إليه والاستنفار في البلاد؛ لتجمع له الأنصار، فإذا اجتمعوا سار بهم ليلاً دار الكفر أو محلَّ المحاربين، فإذا انتهى إليهم فليدعهم إلى الله تعالى وإلى رسوله ﷺ وما جاء به، وليجتهد في الدعاء وليلطف، ويكرّر ذلك بنفسه وذوي البصائر من أصحابه؛ فإذا أجابوا إلى الحقّ ووضعوا السلاح أقرهم في دارهم، إن كانوا ذوي دار، ولم يعرض لشيءٍ منها، وولّى عليهم من صلحاء المسلمين وعلمائهم من يفقههم في دينهم، ويحمي بيضتهم، ويجبي أموال الله تعالى منهم؛ وإن كانوا بغاة أو متآولين

(١) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٢٩٢.

أو مرتدين أو محاربين ردّهم إلى دار الأمن، إن كانوا قد خرجوا عنها، وإلا أقرّهم فيها؛ وإن أبوا الإجابة، وسألوا النظرة لينظروا لأنفسهم، أنظرهم مدّة معلومة، ينصب لهم فيها مَنْ يحاجّهم وينبئهم على فساد ما هم عليه؛ فإن أقرّوا بالحقّ سار فيهم بما ذكرناه؛ وإن أقاموا على الإباء، وكانوا كتابيين، وهم: اليهود والنصارى والمجوس، عرض عليهم الجزية والدخول تحت الذمّة؛ فإن أجابوا ضرب الجزية على رؤوسهم..؛ وإن امتنعوا قاتلهم حتّى يؤمنوا أو يعطوا الجزية..؛ وإن كانوا مشركين، وهم: مَنْ عدا الكتابيين من الكفّار، وأبوا الإجابة، قاتلهم حتّى يؤمنوا..»^(١).

وقال المحقّق الحلّي: «ولا يبدؤون إلا بعد الدعوة إلى الإسلام؛ فإن امتنعوا حلّ جهادهم. ويختصّ بدعائهم الإمام أو مَنْ يأمره. وتسقط الدعوة عمّن قوبل بها وعرفها»^(٢).

وقال السيّد الخوئي: «لا يجوز البدء بقتال الكفار إلا بعد دعوتهم إلى الإسلام؛ فإذا قام المسلمون بدعوتهم إليه ولم يقبلوا وجب قتالهم؛ وأما إذا بدأوا بالقتال قبل الدعوة وقتلوهم فإنهم وإن كانوا آثمين، إلا أنه لا ضمان عليهم، على أساس أنه لا حرمة لهم نفساً، ولا مالا. نعم، لو كانوا مسبوقين بالدعوة أو عارفين بها لم يجب عليهم دعوتهم مرّة ثانية، بل يجوز البدء بالقتال معهم؛ حيث إن احتمال الموضوعية في وجوب الدعوة غير محتمل»^(٣).

ثانياً: عند السّنة

قال الخطيب الشربيني: «ويجب عرض الإسلام أوّلاً إن علم أن الدعوة لم تبلغهم؛ وإلا استحبّ، وجاز بياتهم»^(٤).

(١) الكافي في الفقه، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٢) المختصر النافع، ص ١١١.

(٣) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٩.

(٤) مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٢١.

وقال ابن رشد الحفيد: «فأما شرط الحرب فهو بلوغ الدعوة باتفاق، أعني أنه لا يجوز حرابتهم حتى يكونوا قد بلغتهم الدعوة، وذلك شيء مجتمع عليه من المسلمين؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]»^(١).

ب. كيف نفهم هذا الأمر على مبنانا؟

ويجدر بنا هنا أن ننبه إلى أن دعوة الآخرين إلى الإسلام، والمأخوذة شرطاً في مشروعية الحرب، لا تعني أن الحرب في الإسلام تقوم على أساس ديني، وأن الآخر يُقاتل لكفره، وهذا ما يجعل من ذلك دليلاً منافيّاً لما سيأتي بيانه لاحقاً من أن الآخر لا يقاتل لكفره، بل لحراسته.

والوجه في عدم المنافاة أن الآخر الديني يُقاتل لعدوانه وحراسته، ولكن التشريع فتح أمامه باباً لحقن الدم والخروج من حالة العداء المستوجبة للحرب، كما أنه فتح أمامه باباً آخر، وهو الدخول في نظام التعاهد الذمي أو غيره، سواء أكان كتابياً أو غير كتابي، هذا على رأينا؛ وأما على المشهور فإن الباب المفتوح لرفع الحرب أمام غير الكتابي هو دخول الإسلام. وعليه فمن الممكن أن نفهم دعوة غير المسلمين إلى الإسلام، حتى على مبنانا من عدم شرعية الحرب الدينية الهادفة إلى إدخال الآخرين في الإسلام.

ومما يشهد لما قلناه أن الدعوة في الواقع لا تختص بالآخر الديني الذي نحاربه، فحتى لو كان الطرف الذي تتم مقاتلته مسلماً، كما هو الحال في البغاة، فإنهم - أيضاً - يدعون إلى الرجوع عن بغيتهم، والعودة إلى الاستقامة، قبل أن يُقاتلوا، كما فعل عليٌّ عليه السلام مع الخوارج.

ج. حقيقة الدعوة قبل الحرب

ما هي حقيقة هذه الدعوة أو فلسفتها؟

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ١، ص ٣١٠.

ربما يُقال: إنَّ «إبلاغ الدعوة الإسلامية وتخير العدو بين الإسلام أو العهد أو القتال، كما هو معروفٌ من سيرة النبي ﷺ والفتوحات الإسلامية، شبيهٌ بما يعرف في أوائل العصر الحالي بالإنذار النهائي، وهو إخطارٌ ترسله الدولة إلى دولة أخرى، تضمّنه طلباتها النهائية في صيغة قاطعة، وتحدّد فيه مدّةً معيّنة، يترتب على فواتها وعدم إجابة المطالب اعتبار الحرب قائمةً بين الطرفين»^(١).

ولكنّا نقول: وجودُ شبهٍ بين الإخطار النهائي الذي ترسله الدول قبل إعلان الحرب وبين الدعوة التي يأمر بها الإسلام قبل القتال ليس إلّا من زاوية وقوع الإخطار والدعوة قبل إعلان الحرب، ولكنّ الدعوة في حقيقتها وهدفها تختلف اختلافاً جوهرياً عن الإخطار المذكور؛ فالإخطار عادةً لا يكون على خطوط النار، ويتمُّ بثُّه عبر وسيلةٍ إعلامية أو إرساله عبر جهةٍ دبلوماسية، وقد لا يهدف إلى دعوة الطرف الآخر إلى الدخول في الإسلام، وإنّما يُراد إبلاغ الطرف الآخر ببعض المطالب السياسية أو الاقتصادية أو نحوها، بينما الدعوة التي نتحدّث عنها تكون على خطوط النار، والمخاطب بها كافّة أفراد العدو إن استطعنا إلى ذلك سبيلاً، وهي تهدف إلى دعوتهم إلى الإسلام، وإقامة الحُجّة عليهم، والإعذار إلى الله في قتالهم، وهذا المعنى - بحسب الظاهر - هو ممّا اختصّت به الشريعة؛ لحرصها البالغ على هداية الناس.

ونذكّر هنا بما قلناه سابقاً، من أن هذه الدعوة إلى الإسلام قبيل بدء القتال هي تكليفٌ خاصٌّ بهذه الحالة، ولا تختزل التكليف العامّ بالدعوة إلى الإسلام، والتي تمثّل منهجاً أصيلاً في الإسلام، ويفترض أن يعمل بها في كلّ الحالات والظروف، كما أوضحنا ذلك سابقاً.

د. دليل وجوب الدعوة إلى الإسلام

ولكنّ ما الذي يدلّ على وجوب الدعوة إلى الإسلام قبل الحرب، بحيث

(١) الجهاد، للسيد فضل الله، ص ٢٤٧.

يستفاد منه عدم شرعية الحرب قبل تمام الدعوة وإقامة الحُجَّة؟
الذي يدلّ على ذلك هو الوجه التالية:

الوجه الأوّل: لا عذاب قبل بعثة الرسول

وهو المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]،
كما تقدّم في كلام ابن رشد الحفيد.

وبدوًا، يمكن أن يُلاحظ على الاستدلال بالآية بأنّ العذاب الذي تتحدّث عنه ناظرٌ إلى العذاب السماوي الذي ينزله الله تعالى؛ إما في الآخرة؛ أو في الدنيا، كعذاب الاستئصال، وقد أكّدت الآية أنّ هذا العذاب لا ينزل بالعباد قبل إرسال الرسول، من باب إقامة الحُجَّة عليهم. وهذا لا علاقة له بالحرب ضدّ الآخرين؛ لأنّ الحرب ليست من مقولة العذاب، ولا ترمي إلى تعذيب الناس ومعاقبتهم، وإنما تهدف في الحرب الابتدائية إلى إدخالهم الإسلام، أو في نظام الذمّة على المشهور، أو إلى صدّ عدوانهم في الحرب الدفاعية. ودعوى أنّ استحقاقهم العذاب - بسبب كفرهم - يلزم مشروعية قتالهم ضعيفة؛ إذ لا ملازمة بين الأمرين، فقد يجوز قتالهم مع عدم كونهم من أهل العذاب عند الله تعالى؛ لوجود عُذرٍ لهم، كالقصور^(١)، وقد يكونون من أهل العذاب ولا يجوز قتالهم، كالكثير من المعاهدين أو المنافقين.

هذا، ولكن قد يُقرّب الاستدلال بالآية بتقريبٍ آخر، وهو أنّها في صدد تقرير قاعدة «قُبْح العقاب بلا بيان» كقاعدة عقلية ارتكازية، ومن هنا استخدمت تعبير «وما كنّا»، الذي يختزن معنى عدم مناسبة هذا الفعل - وهو العذاب - لعدالة الله تعالى، ولا شك أنّ الحرب ضدّ الآخر هي من مصاديق العقاب؛ لما فيها من قتلٍ وجرحٍ وخراب الدُّور والمزارع وما إلى ذلك، فيقبح الإقدام عليها دون أن يسبقها

(١) فإن القاصر المصّر على قتالنا، ولا يريد أن يسمع لنا؛ لاعتقاده ببطلان ما لدينا، يجوز لنا قتاله بلا ريبٍ.

البيان وإقامة الحُجَّة على الآخر. وهذا المعنى في الجملة صحيح، ويجري في الحرب الابتدائية؛ أمَّا في صدِّ العدوان فلا تحتاج مشروعية الحرب إلى البيان.

الوجه الثاني: تحقيق الغرض وهو دخولهم في الإسلام

قال السيد علي الطباطبائي: «..ولأنَّ الغرض إدخالهم في الإسلام، وإنما يتم بدعائهم إليه»^(١).

أقول: إنَّ كان مقصوده أنَّ الغرض الديني العام هو دعوة غير المسلمين إلى الإسلام فهذا صحيح، لكنَّ هذا لا يحتِّم أن يكون وقت امتثال هذا الواجب هو قبيل بدء الحرب، بل لعلَّ هذا ليس هو الوقت المناسب للدعوة. وإنَّ كان مقصوده أنَّ هذا هو هدف الحرب في الإسلام فهذا مبنيٌّ على فهمهم للحرب الابتدائية، فهي بنظر المشهور تهدف إلى إدخال غير المسلمين الإسلام، ولكننا سوف نناقش ذلك فيما يأتي، وسترى أننا لم نجد دليلًا على ما زعموه.

الوجه الثالث: الأخبار

المجموعة الأولى: ما ورد في وصية رسول الله ﷺ لعليٍّ عليه السلام

الخبر الأوَّل: الكليني، عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ بْنِ شُمُونَ، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ، عَنْ مِسْمَعِ بْنِ عَبْدِ الْمَلِكِ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: لَمَّا وَجَّهَنِي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى الْيَمَنِ قَالَ: يَا عَلِيُّ، لَا تُقَاتِلْ أَحَدًا حَتَّى تَدْعُوهُ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَأَيُّمُ اللَّهِ لَأَنْ يَهْدِيَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى يَدَيْكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَغَرَبَتْ، وَلَكَ وَلَاؤُهُ»^(٢).

وهذا الخبر ضعيفُ السند^(٣).

(١) رياض المسائل، ج ٧، ص ٤٩٣.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٣٦.

(٣) مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٦٥. والوجه في ضعفه هو اشتماله - بالإضافة إلى سهل بن زياد - على: محمد بن الحسن بن شُمون، «وكان ضعيفًا جدًّا، فاسد المذهب»، رجال النجاشي،

الخبر الثاني: الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين صلوات الله عليه: بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن، وقال لي: يا علي، لا تقاتلن أحدا حتى تدعوه، وأيم الله لأن يهدي الله على يدك رجلا خير لك مما طلعت عليه الشمس وغربت، ولك ولاؤه يا علي»^(١).

ومشكلة الرواية في النوفلي. ولكن رواياته عندنا لا تُهمَل، ولا سيما مع وجود ما يعضدها.

وروي هذا المعنى في بعض مصادر السنة، عن أنس بن مالك قال: «بعث رسول الله ﷺ علي بن أبي طالب إلى قوم يقاتلهم، ثم بعث إليه رجلا فقال: لا تدعه من خلفه، وقُلْ له: لا تقاتلهم حتى تدعوهم»^(٢).

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة أن النهي عن قتالهم - ما لم يُدعوا إلى الإسلام - ظاهر في وجوب الدعوة قبل القتال.

المجموعة الثانية: ما ورد في وصيته عليه السلام لأمرء السرايا

الخبر الأول: معتبرة مسعدة بن صدقة^(٣)، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إن النبي ﷺ كان إذا بعث أميرا له على سرية... وإذا لقيتم عدوا للمسلمين فادعوهم إلى إحدى ثلاث، فإن هم أجابوكم إليها فاقبلوا منهم وكفوا عنهم؛ ادعوهم إلى

ص ٣٣٥؛ وعبد الله بن عبد الرحمن الأصم، وهو «ضعيف، غالٍ، ليس بشيء»، المصدر نفسه، ص ٢١٧.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٨.

(٢) المعجم الأوسط، للطبراني، ج ٨، ص ١٥٩.

(٣) ذكرنا في محل آخر أنه استدلل على وثاقة مسعدة: أولا: ما اعتمده بعض تلامذة السيد الخوئي في توصيف رواياته بكونها معتبرة، استنادا إلى أن «مسعدة من المعارف، مع عدم ورود القدح فيه»؛ ثانيا: ما نسب إلى المجلسي الأول: «والذي يظهر من أخباره أنه ثقة؛ لأن جميع ما يرويه في غاية المتانة والموافقة لما يرويه الثقات، ولذا عملت الطائفة برواياته، كما عملت بروايات غيره من العامة»، راجع حول ذلك: فقه العلاقة مع الآخر المذهبي، ج ١، ص ٣٧٣.

الإسلام، فَإِنْ دَخَلُوا فِيهِ فَاقْبَلُوهُ مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ؛ وادْعُوهُمْ إِلَى الْهِجْرَةِ بَعْدَ
 الْإِسْلَامِ، فَإِنْ فَعَلُوا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ؛ وَإِنْ أَبَوْا أَنْ يُهَاجِرُوا وَاخْتَارُوا
 دِيَارَهُمْ وَأَبَوْا أَنْ يَدْخُلُوا فِي دَارِ الْهِجْرَةِ 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 فَادْعُوهُمْ إِلَى إِعْطَاءِ الْجِزْيَةِ عَنْ يَدٍ وَهُمْ
 صَاغِرُونَ، فَإِنْ أَعْطَوْا الْجِزْيَةَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، وَإِنْ أَبَوْا فَاسْتَعِنَ اللَّهُ عَزَّ
 وَجَلَّ عَلَيْهِمْ، وَجَاهِدْهُمْ فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ»^(١).

الخبر الثاني: ما روي في مصادر السنة، بالإسناد عَنْ سُلَيْمَانَ بْنِ بُرَيْدَةَ، عَنْ أَبِيهِ
 قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا بَعَثَ أَمِيرًا عَلَى سَرِيَّةٍ أَوْ جَيْشٍ أَوْ صَاهٍ بِتَقْوَى اللَّهِ فِي
 خَاصَّةٍ نَفْسِهِ، وَبِمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، وَقَالَ: إِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ
 فَادْعُهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثِ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ، فَأَيُّهَا أَجَابُوكَ إِلَيْهَا فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ
 عَنْهُمْ؛ اذْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ؛ ثُمَّ اذْعُهُمْ إِلَى
 التَّحَوُّلِ مِنْ دَارِهِمْ إِلَى دَارِ الْمُهَاجِرِينَ، وَأَعْلِمُهُمْ أَنََّّهُمْ إِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ أَنَّ لَهُمْ مَا
 لِلْمُهَاجِرِينَ، وَأَنَّ عَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُهَاجِرِينَ، فَإِنْ أَبَوْا وَاخْتَارُوا دَارَهُمْ فَأَعْلِمُهُمْ
 أَنََّّهُمْ يَكُونُونَ كَأَعْرَابِ الْمُسْلِمِينَ، يُجْرَى عَلَيْهِمْ حُكْمُ اللَّهِ الَّذِي يَجْرِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ،
 وَلَا يَكُونُ لَهُمْ فِي الْفَيْءِ وَالْغَنِيمَةِ نَصِيبٌ، إِلَّا أَنْ يُجَاهِدُوا مَعَ الْمُسْلِمِينَ؛ فَإِنْ هُمْ
 أَبَوْا فَادْعُهُمْ إِلَى إِعْطَاءِ الْجِزْيَةِ، فَإِنْ أَجَابُوا فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكُفَّ عَنْهُمْ، فَإِنْ أَبَوْا
 فَاسْتَعِنَ بِاللَّهِ تَعَالَى وَقَاتِلْهُمْ. وَإِذَا حَاصَرْتَ أَهْلَ حِصْنٍ فَأَرَادُوكَ أَنْ تُنْزِلَهُمْ عَلَى
 حُكْمِ اللَّهِ تَعَالَى فَلَا تُنْزِلْهُمْ؛ فَإِنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ مَا يَحْكُمُ اللَّهُ فِيهِمْ، وَلَكِنْ أَنْزِلُوهُمْ عَلَى
 حُكْمِكُمْ، ثُمَّ اقْضُوا فِيهِمْ بَعْدَ مَا شِئْتُمْ»^(٢).

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٩؛ والمعنى عينه مروي من طرق
 السنة. انظر: مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٥٢؛ وسنن الدارمي، ج ٢، ص ٢١٧؛ وسنن ابن ماجه،
 ج ٢، ص ٩٥٤؛ وسنن أبي داود، ج ١، ص ٥٨٨؛ وسنن الترمذي، ج ٣، ص ٨٦.
 (٢) سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٨٨؛ وسنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٩٥٣؛ وسنن الترمذي، ج ٢،

ومن الواضح من هذه الطائفة أنه إنما يصل الدور إلى الحرب إذا لم يستجيبوا للخيار الأول المطروح أمامهم، وهو دخول الإسلام، وهذا واضح الدلالة في أن الدعوة إلى الإسلام قبل بدء الحرب واجبة.

المجموعة الثالثة: ما يحكي سيرة رسول الله ﷺ

عن ابن عباس قال: «ما قاتل رسول الله ﷺ قوماً قطّ إلا دعاهم»^(١). قال الهيثمي: «رواه أحمد وأبو يعلى والطبراني، بأسانيد، ورجال أحدها رجال الصحيح»^(٢).

وهذه الأخبار تكفي للدلالة على وجوب الدعوة قبل بدء الحرب. وثمة أخبار أخرى تدلّ على ذلك، منها: خبر أبي عمرة السلمي الآتي في الفقرة اللاحقة؛ ومنها ما رواه الشيخ الكليني، عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسن بن محبوب، عن بعض أصحابه قال: «كتب أبو جعفر عليه السلام في رسالة إلى بعض خلفاء بني أمية: ومن ذلك ما ضيع الجهاد الذي فضله الله عز وجل على الأعمال، وفصل عامله على العمل تفضيلاً في الدرجات والمغفرة والرحمة؛ لأنه ظهر به الدين، وبه يدفع عن الدين، وبه اشترى الله من المؤمنين أنفسهم وأموالهم بالجنة، بيناً مفلحاً منجحاً، اشترط عليهم فيه حفظ الحدود، وأول ذلك الدعاء إلى طاعة الله عز وجل من طاعة العباد، وإلى عبادة الله من عبادة العباد، وإلى ولاية الله من ولاية العباد»^(٣). فقلوه: «وأول ذلك الدعاء إلى طاعة الله» أي أول الجهاد.

وهكذا اتضح أنّ الاستدلال بالأخبار على وجوب الدعوة إلى الإسلام قبل بدء الحرب تام.

ص ٨٦؛ ومسنّد أحمد، ج ٥، ص ٣٥٢.

(١) مسنّد أحمد، ج ١، ص ٢٣٦؛ والمعجم الكبير، ج ١١، ص ١٠٧.

(٢) مجمع الزوائد، ج ٥، ص ٣٠٤.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٣.

هـ. التفصيل بين العارف بالإسلام والجاهل وبين مَنْ قُوتِلَ وَمَنْ لَمْ يُقَاتَلْ

قد عرفت أنّ جمعا من الفقهاء استثنوا من وجوب الدعوة صورة ما لو كان غير المسلمين مسبوقين بالدعوة أو عارفين بها، فعندها لا تجب دعوتهم مرّة ثانية، بل يجوز البدء بقتالهم، دون سابق إنذار؛ وذكر بعضهم ما قد يبدو أنه تفصيل آخر، وهو أنهم إن كانوا قد قوتلوا من قبل فلا تجب دعوتهم، وإلا وجبت. وهذا التفصيل يستفاد من الخبر الآتي. ولكنّ الصحيح أنّ هذا التفصيل ليس تفصيلاً ثانياً، بل مرده إلى الأوّل، كما سنذكر. قال الشيخ الطوسي: «وإن كان الكفار قد بلغتهم دعوة النبي ﷺ، وعلموا أنه يدعو إلى الإيمان والإقرار به، ومن لم يقبل قاتله، ومن قبل منه آمنه، فهؤلاء حربٌ للمسلمين، وذلك مثل الروم والترك والزنج والخور^(١) وغيرهم، فلإمام أن يبعث الجند إلى هؤلاء، من غير أن يرأسلهم ويدعوهم؛ لأنّ ما بلغهم قد أجزأ، وله أن يسبيهم ويقتلهم غارين، كما أغار النبي ﷺ على بني المصطلق، وقتلهم غارين^(٢)». ونحوه ما ذكره الشهيد الثاني^(٣).

والسؤال: ما هو مستند هذا الاستثناء أو هذا التفصيل، بحيث نرفع اليد عن المطلقات المتقدّمة، والدالّة على وجوب الدعوة قبل البدء بالقتال، سواء أكان عارفاً بالإسلام أم جاهلاً؟

يمكن أن تذكر عدّة مستندات:

المستند الأوّل: علّمنا بطريقتي الدعوة، وأنها وسيلةٌ لإبلاغهم بالإسلام، وأنّ «احتمال الموضوعية في وجوب الدعوة غير محتمل»^(٤).

ولكنّ قد يُلاحظ عليه: إنه ربما كان هدف الدعوة ليس صرف تعريفهم

(١) لعلهم الخوز.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ١٣.

(٣) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٣٨٧.

(٤) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٩.

بالإسلام، يُقال بأنه لا موجب لدعوتهم، ما داموا عارفين بالإسلام، بل الهدف هدايتهم إليه، وهذا يفرض نوعاً من المبالغة في الإعذار، ويدعو إلى استفراغ الوسع في هداية الناس وإنقاذهم من سيف القتل وعذاب النار، ما يستوجب رعاية احتمال الاستجابة. ومما يعزز هذا الاحتمال ويقويه أن الأخبار، وفي الإشارة إلى الدعوة، ذكرت ما يستفاد منه أن علّة أو حكمة الدعوة هي هداية ولو إنسان واحد، كما جاء في المجموعة الأولى المتقدمة. وعليه فحيث يحتمل أن تكون الدعوة قبل الحرب مؤثرة في هداية بعض منهم، حتى لو كان عارفاً بالإسلام، فلا موجب لسقوطها. وبكلمة: نحن نوافق على عدم موضوعية الدعوة، وأنها طريق، ولكن هي طريق لأجل الهداية، فلا تسقط لمجرد معرفة الشخص بالإسلام، بل لا تسقط إلا إذا يئسنا من احتمال الهداية، أو لم نجد طريقاً لذلك أو لم يسمحوا لنا بالقيام بذلك.

المستند الثاني: الخبر الذي رواه الشيخ الكليني، عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ عَيْسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ أَبِي عَمْرَةَ السُّلَمِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «سَأَلَهُ رَجُلٌ، فَقَالَ: إِنِّي كُنْتُ أَكْثَرَ الْغَزْوِ، وَأَبْعَدُ فِي طَلَبِ الْأَجْرِ، وَأَطِيلُ الْغَيْبَةِ، فَحُجِرَ^(١) ذَلِكَ عَلَيَّ، فَقَالُوا: لَا غَزْوَ إِلَّا مَعَ إِمَامٍ عَادِلٍ، فَمَا تَرَى، أَصْلَحَكَ اللَّهُ؟ فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: إِنْ شِئْتَ أَنْ أَجْمَلَ لَكَ أَجْمَلْتُ، وَإِنْ شِئْتَ أَنْ أُحْصِيَ لَكَ لَحْصَتُ^(٢)، فَقَالَ: بَلْ أَجْمَلُ، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَحْشُرُ النَّاسَ عَلَى نِيَّاتِهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ^(٣)، قَالَ: فَكَأَنَّهُ اشْتَهَى أَنْ يُلْخَصَّ لَهُ، قَالَ: فَلْخُصَّ لِي، أَصْلَحَكَ

(١) سبب الحرج ما قاله له بعض المؤمنين الموالين، من أنه لا غزو إلا مع إمام عادل.

(٢) قال المجلسي: «وإن شئت أن أُلْخَصَّ، قال في الصحاح: التلخيص التبيين والشرح. انتهى. ولعل المراد من التلخيص أبسط من الإجمال، مع اختصار»، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٩، ص ٣٥٤.

(٣) الفقرة توحى بتوقفه عليه السلام في أمر الخروج آنذاك للفتح، ولكنه عليه السلام ذكر أن الإنسان يحشر على نيته، قال المجلسي: «وقال الوالد العلامة برّد الله مضجعه: أي لما كنت تعتقد أن فيه الثواب

الله، فَقَالَ: هَاتِ، فَقَالَ الرَّجُلُ: غَزَوْتُ، فَوَاقَعْتُ الْمُشْرِكِينَ، فَيَنْبَغِي قِتَالُهُمْ قَبْلَ أَنْ أَدْعُوهُمْ؟ فَقَالَ: إِنْ كَانُوا غُزُوا^(١) وَقُوتِلُوا وَقَاتَلُوا فَإِنَّكَ تَجْتَرِئُ بِذَلِكَ، وَإِنْ كَانُوا قَوْمًا لَمْ يُغْزُوا وَلَمْ يُقَاتَلُوا فَلَا يَسْعُكَ قِتَالُهُمْ حَتَّى تَدْعُوهُمْ...»^(٢).

دَلَّ الخبر على لزوم دعوتهم إلى الإسلام إِنْ كَانُوا لَمْ يُغْزُوا، لِأَنَّهُ قَالَ: «لَا يَسْعُكَ قِتَالُهُمْ حَتَّى تَدْعُوهُمْ». وَأَمَّا دَلَالَتُهُ عَلَى الِاسْتِثْنَاءِ فَهِيَ مَبْنِيَّةٌ عَلَى مَا جَاءَ فِي الْفَقْرَةِ الْآخِرَةِ، مِنْ أَنَّهُمْ إِذَا كَانُوا قَدْ غُزُوا فَلَا تَجِبُ دَعْوَتُهُمْ؛ وَإِلَّا وَجَبَتْ. وَالظَّاهِرُ أَنَّ الْوَجْهَ فِي الْاِكْتِفَاءِ بِغَزْوِهِمُ السَّابِقِ أَنَّهُمْ بِذَلِكَ يَكُونُونَ قَدْ دَعَا إِلَى الْإِسْلَامِ وَعَرَفُوهُ، فَمَجَرَّدُ غَزْوِهِمُ السَّابِقِ لَا يَكْفِي فِي إِسْقَاطِ وَجُوبِ الدَّعْوَةِ عَنْ غَزْوِهِمُ الْجَدِيدِ، إِلَّا إِذَا كَانَ ذَلِكَ الْغَزْوُ قَدْ حَصَلَ بَعْدَ دَعْوَةٍ أَوْ مَعْرِفَةٍ بِالْإِسْلَامِ. إِلَّا أَنَّ مَعْضِلَةَ الْخَبَرِ هِيَ فِي السَّنَدِ؛ فَإِنْ أَبَا عَمْرَةَ السَّلْمِيُّ مَجْهُولٌ^(٣)، وَعَلَيْهِ فَلَا يَصِحُّ التَّعْوِيلُ عَلَيْهِ فِي رَفْعِ الْيَدِ عَنِ الْمَطْلُوقَاتِ الْمُتَقَدِّمَةِ، وَالِدَالَّةُ عَلَى وَجُوبِ الدَّعْوَةِ، سِوَاءِ دَعَا مِنْ قَبْلِ أَوْ لَمْ يَدْعُوا.

المستند الثالث: فعل النبي ﷺ مع بني المصطلق؛ فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَاتَلَهُمْ دُونَ سَابِقِ إِعْلَانٍ أَوْ دَعْوَةٍ إِلَى الْإِسْلَامِ؛ وَذَلِكَ بِدَعْوَى أَنَّهُمْ كَانُوا قَدْ عَرَفُوا بِدَعْوَتِهِ. وَقَدْ اسْتَدَلَّ بِهَذَا الْوَجْهَ الشَّيْخُ فِي الْمَبْسُوطِ^(٤)، وَالْعَلَامَةُ فِي الْمَخْتَلَفِ^(٥)، وَالشَّهِيدُ

ثَابِتٌ عَلَى مَا فَعَلْتَ بِفَضْلِ اللَّهِ وَكَرَمِهِ، لَا بِالِاسْتِحْقَاقِ؛ لِأَنَّهُ كَانَ يُمْكِنُكَ أَنْ تَسْأَلَ عَنِ الْمَعْصُومِ، وَبَعْدَ مَا قِيلَ لَكَ أَوْ بَعْدَ سؤَالِكَ عَنِّي لَا يَتِمُّشِي مِنْكَ نِيَّةُ الْقَرْبَةِ، وَتَكُونُ مَعَاقِبًا عَلَى الْجِهَادِ مَعَهُمْ. انْتَهَى. وَأَقُولُ: يَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ الْمَعْنَى إِنْ كَانَ جِهَادُكَ بِقَصْدِ حِفْظِ بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ فَأَنْتَ مَاجُورٌ، وَإِنْ كَانَ غَرَضُكَ نَصْرَةَ الْمَخَالِفِينَ فَمَازُورٌ، مَلَاذُ الْأَخْيَارِ فِي فَهْمِ تَهْذِيبِ الْأَخْبَارِ، ج ٩، ص ٣٥٤.

(١) الضمائر هنا مبنية للمجهول، وَإِنْ كَانَ فِي الْكَافِي الْمَطْبُوعِ جَعَلَهَا مَبْنِيَّةً لِلْمَعْلُومِ.

(٢) الْكَافِي، ج ٥، ص ٢٠؛ وَتَهْذِيبُ الْأَحْكَامِ، ج ٦، ص ١٣٥.

(٣) مَرَاةُ الْعُقُولِ، ج ١٨، ص ٣٤٥؛ وَمَلَاذُ الْأَخْيَارِ فِي فَهْمِ تَهْذِيبِ الْأَخْبَارِ، ج ٩، ص ٣٥٣.

(٤) الْمَبْسُوطُ، ج ٢، ص ١٣.

(٥) مَخْتَلَفُ الشَّيْعَةِ، ج ٤، ص ٣٩٣.

الثاني في الروضة، قال الأخير: «ويسقط اعتباره في حق مَنْ عرفه بسبق دعائه في قتالٍ آخر أو بغيره، ومن ثمَّ غزا النبي ﷺ بني المصطلق، من غير إعلام، واستأصلهم. نعم، يستحبُّ الدعاء حينئذٍ، كما فعل عليٌّ رضي الله عنه بعمرُو^(١) وغيره، مع علمهم بالحال»^(٢). أقول: ورد في الخبر «أنَّ رسول الله ﷺ أغار على بني المصطلق، يعني خزاعة، وهم غارون»^(٣)، «أي غافلون، على غير علم ولا حذر، يُقال: رجل غرَّ إذا لم يجرب الأمور، بالكسر، وفي الحديث: «المؤمن غرٌّ»^(٤) كريم»، الغرّة: الغفلة، والغارّ: الغافل»^(٥).

ولنا على ذلك ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: ما الدليل على أنَّهم لم يُدعوا إلى الإسلام قبل البدء بقتالهم؟ إن الخبر المتقدم لا يدلُّ على أكثر من أخذهم وهم غارون، وهذا يعني أنهم كانوا عند الحرب على حين غرّة، ففجأهم المسلمون بالهجوم على ديارهم، فلم يتسنَّ لهم أن يعدّوا العدة لمواجهة المسلمين، وتنظيم صفوفهم، ولكنَّ هذا لا يلغي ولا ينفي أنَّهم قد دُعوا إلى الإسلام بعد وصول الجيش إليهم وقبل اشتباك الأسنة؛ فقد ذكر المؤرِّخون أنَّه لما «بلغ رسول الله ﷺ أن بني المصطلق يجمعون له.. خرج إليهم، حتَّى لقيهم على ماءٍ لهم يُقال له: المريسيع.. فتراحف الناس واقتتلوا، فهزم الله

(١) يقصد عمرو بن ذي الودَّ العامري، وذلك حين بارزه يوم الأحزاب، فقد دعاه إلى الإسلام. ففي الخبر أن عليًّا رضي الله عنه قال له: «وإني سمعتُ منك وأنت متعلِّقٌ بأستار الكعبة تقول: لا يعرضنَّ عليَّ أحدٌ في الحرب ثلاث خصالٍ إلَّا أجبتُه إلى واحدةٍ منها، وأنا أعرض عليك ثلاث خصال، فأجبنني إلى واحدةٍ، قال: هات، يا عليّ، قال: أحدها: أن تشهد أن لا إله إلَّا الله وأنَّ محمَّدًا رسول الله، قال عمرو: نَحَّ عني هذه، فاسأل الثانية..»، تفسير القمِّي، ج ٢، ص ١٨٤.

(٢) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٣٨٧.

(٣) السنن الكبرى، للنسائي، ج ٥، ص ١٧٢.

(٤) ويضيف الحديث: «والفاجر خبٌّ لئيم»، وكأنَّ الغرَّ على الفطرة السليمة لم تلوّثه الحياة، أو أنه شخصيّة طيبة سهلة وغير معقّدة.

(٥) المجموع، للنووي، ج ١٩، ص ٢٨٦.

بني المصطلق»^(١). فقولُه: «فتزاحف الناس واقتتلوا» يقتضي مرور فترة زمنية قبل الاقتتال، ولعلَّهم في هذه المرحلة قد دُعُوا إلى الإسلام، والدعوة تتحقَّق بوقتٍ قصير، وجهْدٍ يسير، حيث يقف أحدُ المسلمين فيهم خطيبًا، ويدعوهم إلى الإسلام.

الملاحظة الثانية: لنفرض أنَّ أخذهم وهم غارون يعني أنهم لم يُدعوا إلى الإسلام، لكنَّ هذا لا يعني أنَّ الوجه في ذلك أنهم عرفوا بالإسلام بدعوةٍ سابقة، ما ينفي وجوب دعوتهم مجددًا، لأنَّ ما حُكي في كتب السيرة هو فعلٌ صامتٌ لا إطلاق فيه، ولا ندري الحكمة التي دفعت النبي ﷺ للإذن بحربهم دون دعاءٍ، فلعلَّه أسقط وجوب الإعلام لعلمه ﷺ بأنهم عتاةٌ مردَّةٌ ولن يؤمن منهم أحدٌ، أو لأنه قد بلغه أنهم أعدوا العدةَ لحربه، فقد كانوا «يجمعون له»، فكانت المبادرة إلى قتاله للحؤول دون تجميع القوى، وتكون هذه الحالة مستثناةً من وجوب الدعوة. وعليه، فلا يصحَّ جعل فعله معارضًا لما ورد في النصوص الآمرة بالدعاء، فضلًا عن أن يُعدَّ ناسخًا لها، كما نقل ذلك ابن رشد عن الجمهور، قال: «فمن الناس - وهم الجمهور - مَنْ ذهب إلى أن فعله ناسخٌ لقوله، وأن ذلك إنما كان في أوَّل الإسلام قبل أن تنتشر الدعوة؛ بدليل دعوتهم فيه إلى الهجرة»^(٢)، فإن هذا الفعل لا يصلح مقيّدًا للمطلقات، فضلًا عن أن يكون ناسخًا للحكم من رأسٍ؛ لأنه فعل صامتٌ ولا إطلاق له، وليس مفصّحًا عن حكمة المنع، فلا يكافئ النصَّ المطلق وواضح الدلالة على المدعى.

وهكذا اتَّضح أنَّ التفصيل لا وجه له، ولا موجب لرفع اليد عن المطلقات

(١) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٥٨؛ وجامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢٨، ص ١٤٦؛ ومجمع البيان، ج ١٠، ص ٢١، والكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، ج ٩، ص ٣٢١؛ والمعجم الكبير، للطبراني، ج ٢٤، ص ٦٠؛ وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٦٠؛ والسنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ٣٩.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ١، ص ٣١٠.

المتقدمة، ما يعني أنّ الدعوة مطلوبة ولو كانوا قد غزوا أو دعوا أو بلغهم الإسلام بطريقةٍ وبأخرى. وعليه فلا وجه لما ذكره بعضهم من كفاية الدعوة الحكمية، المتمثلة بانتشار الإسلام، قال ابن نجيم: «أطلق الدعوة فشمل الحقيقية والحكمية، فالحقيقية باللسان، والحكمية انتشار الدعوة شرقاً وغرباً أنهم إلى ماذا يدعون وعلى ماذا يقاتلون، فأقيم ظهورها مقامها»^(١). ونقل عن ابن الجنيّد أنه جعل الدعوة في هذه الصورة أحوط، قال: «الدعوة للقسم الثاني (الذين بلغتهم الدعوة) أحوط؛ لجواز حدوث الرغبة في الإسلام أو إعطاء الجزية أو إيقاع الهدنة بغدية، وخاصة إن كانت البلاد بلاداً قد اشترك في مساكنها من قوتل على الدعوة ومن لم يقاتل ومن لا يتيقن بلوغها على الشرع إليهم»^(٢).

و. كيفية الدعوة

وذكر غير واحد من الفقهاء استحباب أن يكون الدعاء بالمأثور، منهم: العلامة^(٣). والمأثور هو ما رواه الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمد، عن المنقري، عن سفيان بن عيينة، عن الزهري قال: «دخل رجال من قریش على عليّ بن الحسين عليه السلام، فسألوه: كيف الدعوة إلى الدين؟ قال تقول: بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، أَدْعُوكُمْ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَإِلَى دِينِهِ، وَجَمَاعِهِ أَمْرَانِ: أَحَدُهُمَا: مَعْرِفَةُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَالْآخَرُ: الْعَمَلُ بِرِضْوَانِهِ. وَإِنَّ مَعْرِفَةَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ أَنْ يُعْرَفَ بِالْوَحْدَانِيَّةِ وَالرَّافَةِ وَالرَّحْمَةِ وَالْعِزَّةِ وَالْعِلْمِ وَالْقُدْرَةِ وَالْعُلُوِّ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ، وَأَنَّهُ النَّافِعُ الضَّارُّ الْقَاهِرُ لِكُلِّ شَيْءٍ، الَّذِي لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ؛ وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَأَنَّ مَا جَاءَ بِهِ هُوَ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَمَا سِوَاهُ هُوَ الْبَاطِلُ، فَإِذَا أَجَابُوا إِلَى ذَلِكَ فَلَهُمْ مَا

(١) البحر الرائق، ج ٥، ص ١٢٨.

(٢) مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٣٩٣.

(٣) منتهى المطلب، ج ١٤، ص ٥٨.

لِلْمُسْلِمِينَ، وَعَلَيْهِمْ مَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ»^(١). ورواه الشيخ، بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار وعلي بن محمد القاساني، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري، عن سفيان، عن الزهري..^(٢).

أقول: في سند الرواية بكل طرقها القاسم بن محمد، وهو إن أريد به الجوهري فلا توثيق له، ولا ينفع كونه من رجال «كامل الزيارات». وإن أريد به القاسم بن محمد القمي الأصفهاني، المعروف بـ (كاسولا) - ويشهد له أن القاسم بن محمد الأصفهاني هو الذي روى كتاب سليمان بن داود المنقري على ما ذكره الصدوق في المشيخة في طريقه إلى سليمان^(٣) -، فقد ضَعَفَ النجاشي، حيث قال: «لم يكن بالمرضي»^(٤). وإكثار إبراهيم بن هاشم للرواية عنه^(٥)، أو وجوده في رجال القمي^(٦)، لا ينفع، ولا سيما مع وجود هذا التضعيف من النجاشي، وقد صرح المجلسي بضعف الرواية^(٧).

وبصرف النظر عن سند الرواية، فهي ليست واردة في الجهاد. نعم، هي شاملة له بإطلاقها. ثم إن الظاهر أن هذه الكيفية حتى لو وردت في خبر صحيح ليست واجبة بعينها، ويمكن أن تتأدى الدعوة بغير ذلك، ولعله لهذا قال الشيخ الحرّ: «أقول: الظاهر أن هذه أفضل الكيفيات»^(٨).

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣٦.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤١.

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

(٤) قال النجاشي: «لم يكن بالمرضي»، رجال النجاشي، ص ٣١٥.

(٥) كما ذكر المحدث النوري، خاتمة مستدرک الوسائل، ج ٤، ص ٢٦١.

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

(٧) مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٣٣.

(٨) وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٥.

ز. طلب النظرة والدليل

لو طلب القوم النظرة، فهل يُنظرون؟ ولو طالبوا المناظرة فهل يستجاب لهم؟ يظهر من أبي الصلاح الحلبي أن لولي الأمر أن يُنظرهم ويحاورهم، قال - كما تقدّم في كلامه -: «.. وإن أبوا الإجابة، وسألوا النظرة لينظروا لأنفسهم، أنظرهم مدّة معلومة، ينصب لهم فيها مَنْ يحاجّهم وينبئهم على فساد ما هم عليه، فإن أقرّوا بالحقّ سار فيهم بما ذكرناه..»^(١).

أقول: المستفاد من الأخبار المتقدمة أنّه لا بُدّ من الدعاء إلى الإسلام، فلا تشرع الحرب دونه، وليس فيها ما يدلّ على وجوب الإنظار والإمهال وإقامة ندوات المحاججة والحوار. وما ورد في أمر نصارى نجران لا ينفع هنا؛ لأنّ المفروض أن الجوّ معهم لم يكن جوّ حربٍ، بل دخلوا المدينة دخول آمن أو مستجير، والمستجير يستجاب له حتّى يسمع كلام الله؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتَّبِعْهُ مَأْمَنُهُ﴾ [التوبة: ٦]. ولهذا لا بُدّ أن تقارب المسألة على ضوء المبادئ العامة، ووفق المباني. فعلى مبنى المشهور، القائلين بشرعية الحرب الدينية الهادفة إلى إدخال الناس في الدين، يكون الإنظار مطلوباً؛ لأنّ إدخال الناس في الدين عن طريق الإقناع أولى من إدخالهم فيه عن طريق السيف، بل يتعين ذلك؛ لأنّه أبعد عن سفك الدماء من الطرفين. وأما على مبنانا في عدم شرعية الحرب الدينية، وأنّ الآخر لا يُقاتل بسبب عداوة دينية، وإنما بسبب عدوانه وحرابته، فهل يُستجاب له لو طلب المناظرة؟

ربما يُقال: إنّّه لا معنى للحديث عن إيقاف الحرب من أجل مناظرتهم لإدخالهم في الدين؛ إذ غاية ما ثبت لنا أن هؤلاء الذين نحاربهم لعلّة العدوان قد فتح الإسلام أمامهم - إن كانوا غير مسلمين - باباً لإيقاف الحرب، وهذا الباب هو الدخول في الإسلام، أما الحوار والمحاججة فليس هنا مناخها؛ إذ المناخ هو

(١) الكافي في الفقه، ص ٢٤٩ - ٢٥٠.

مناخ حرب، وهو لا يسمح بإقامة أدلة وبراهين بشكلٍ موسّع، فغاية ما هناك أن يُدعى الآخر المعتدي إلى التزام الإسلام، فإنّ أجاب وإلاّ حلّ قتاله. فتكون الدعوة إلى الإسلام من قبيل الخطوة النهائية قبل بدء الحرب، والتي تهدف إلى إقامة الحُجّة والإعذار النهائي.

لكنّ في المقابل قد يُقال: إنّ القوم لو طلبوا المهلة صادقين، وأعربوا عن استعدادهم للتعرف على الإسلام، والاستماع إلى ما لدى المسلمين، فهذا قد يخرجهم عن وضعية العدوان، ويلحقهم بالمستجير، والمستجير لا بُدّ أن يُستجاب له حتّى يسمع كلام الله تعالى، كما نصّت عليه الآية المباركة. ويمكن للحاكم الشرعيّ إقرار هدنة مؤقتة معهم؛ لأجل الحوار معهم؛ وإثارة للهداية على سفك الدم، فإنّ أجابوا إلى الإسلام فهو، وإنّ لم يجيبوا لكنّهم رجعوا عن نيّتهم في قتال المسلمين فتركوا وشأنهم، وإنّ أبوا الاستجابة والرجوع عن نيّة العدوان حلّ قتالهم.

ح. هل يلزم أن يكون الداعي هو الإمام؟

قال الشيخ: «والداعي ينبغي أن يكون الإمام أو مَنْ يأمره الإمام»^(١). وقال العلامة الحلّي: «والداعي هو الإمام أو مَنْ نصبه»^(٢). ونحوه ما ذكره الشهيدان^(٣). ويبدو أنّ الفقهاء متفقون على تولّي الحاكم، وإنما النزاع بينهم أن ذلك على وجه الوجوب أو الندب؛ قال الشيخ النجفي في الجواهر: «(و) على كلّ حال ففي النافع والتحرير والتذكيرة والتبصرة والإرشاد والقواعد والدروس والروضة (يكون الداعي الإمام عليه السلام أو مَنْ نصبه). وربما ظهر منهم الوجوب، بل قيل: إنه يدلّ عليه خبر مسمع السابق، وإنّ كان فيه ما لا يخفى، بل ربما ظهر من خبر

(١) النهاية في مجرد الفقه والفتاوي، ص ٢٩٢؛ ونحوه في المبسوط، ج ٢، ص ١٣.

(٢) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٣٧.

(٣) الدروس الشرعية، ج ٢، ص ٣١؛ الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٣٨٧.

السلمي، عن أبي عبد الله عليه السلام، خلافة... ولعلّه لذا حُكي عن النهاية والسرائر التعبير بـ «ينبغي»، المشعر بالندب، المحتمل إرادته مَن عرفتَ أيضًا، بل قيل: هو أوفق بقولهم: «وتسقط الدعوة عَمَّن قُوتِل لها وعرفها،» الشامل لدعاء الإمام عليه السلام ومنصوبه وغيرهما»^(١).

أقول: لم نجد في النصوص ما يدلّ على حصر الأمر بيد الإمام، بحيث لا يسمح لغيره تولّيه، بل قد يُقال: إنّ مقتضى إطلاق قوله في معتبرة مسعدة: «وَإِذَا لَقِيتُمْ عَدُوًّا لِلْمُسْلِمِينَ فَادْعُوهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثٍ...» شمول هذا التكليف لكلّ المقاتلين المسلمين. وكذا فإنّ ما جاء في رواية السلمي، من أنهم إذا كانوا قُوتِلُوا فَإِنَّكَ تَجْتَزِي بِذَلِكَ؛ وَإِنْ كَانُوا قَوْمًا لَمْ يُغْزُوا وَلَمْ يُقَاتِلُوا فَلَا يَسْعُكَ قِتَالُهُمْ حَتَّى تَدْعُوهُمْ...، ظاهرٌ في أن الدعوة يمكن أن يتولّاها أفراد الجيش؛ لأنّ السلمي بحسب الظاهر كان عنصرًا في الجيش، وليس قائدًا. وعليه لو قام به بعضُ منهم، دون إذن أمير القتال، كفى ذلك؛ لشمول النصّ له؛ وحصول الغرض به. ولا ينافيه ما جاء في المجموعة الأولى، من قوله عليه السلام لعلّي عليه السلام: «يَا عَلِيّ، لَا تُقَاتِلَنَّ أَحَدًا حَتَّى تَدْعُوهُ»؛ لأنّ الظاهر أنه أمره بذلك بصفته المباشر للقتال، لا بصفته أميرًا وقائدًا للمقاتلين، ولذلك قال في الجواهر، تعليقًا على الاستدلال بخبر مسمع: «وفيه ما لا يخفى».

نعم، من ناحية تنظيمية، لا تشريعية، قد يكون الأنسب، بل والمتعيّن، جعل الأمر بيد القائد الذي يقود عملية الجهاد؛ لأنّ قضايا الحرب وما يدور بين الصفّين لا يحصل ارتجالًا، ولا تترك عادةً لعامة الأفراد، وإنما يناط بيد القائد، الذي يختار المكان والزمان المناسبين لذلك، وهذا ما يستفاد من قوله عليه السلام، في رواية بريدة، المروية من طرق السُّنة - لو صحّت -، مخاطبًا أمير الحرب: «إِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثٍ خِصَالٍ أَوْ خِلَالٍ»؛ فإنّ الظاهر أن

خصوصية القائد فيها هي ما ذكرناه، لا عدم تأدي التكليف بغير إذنه. وبناءً على ما ذكرناه، يكون جعل الأمر بيد الحاكم من الأحكام التديرية، وليس من الأحكام الشرعية، لا الوجوبية، ولا الاستحابية.

ط. هل يكفي وصول الدعوة إلى رؤسائهم

وهل يجب أن تصل الدعوة إلى كافة المقاتلين المعادين أم يكفي وصولها إلى قائدهم ورئيسهم؟

قال في الجواهر: «والظاهر الاكتفاء ببلوغها إلى رئيسهم، مشافهة أو مراسلة أو مكتابة. والأولى اعتبار بلوغها إلى كل مقاتل منهم»^(١).

وقال السيّد عبد الأعلى السبزواري: «يكفي وصول ذلك إلى رئيسهم، ولو لم يصل إلى جميعهم»، ثم استدلل على ذلك قائلاً: «لأنّ المرؤوسين تحت سلطة الرئيس، سلماً وحرباً، وإن كان الأولى الوصول إلى الجميع»^(٢).

ولكنّ ظاهر النصوص هو وجوب إيصال الدعوة لجميع أفراد العدو، ولا سيّما ما جاء في المجموعة الأولى، من وصيته عليه السلام لعلي عليه السلام: «لا تقاتل أحداً حتّى تدعوه»؛ وهو ظاهر قوله عليه السلام: «وَإِذَا لَقِيتُمْ عَدُوًّا لِلْمُسْلِمِينَ فَادْعُوهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثٍ»، حيث قال: «فادعوه»، ولم يقل: «فادعوه». ويؤيده أن دعوة الجميع تلائم غرض الدعوة، وهو الحرص على هداية الناس. نعم، لزوم دعوة الجميع ليس على نحو العموم المجموعي، بحيث لا يصحّ القتال إلّا إذا أحرزنا تحقّق دعوة كافة الأفراد، وتنتفي شرعية القتال من رأس إذا لم نتحقّق من دعوة الجميع، وإنما هي على نحو العموم الاستغراقي، وذلك مقيّد بالاستطاعة، فلو كان ثمة إمكانية لدعوة كلّ فردٍ منهم إلى الإسلام قبل قتاله لوجب ذلك، بيد أنّ هذا الأمر، حيث كان متعسّراً؛ لعدم القدرة على الوصول إلى كافة أفراد الجيش

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٥٣.

(٢) مهذب الأحكام، ج ١٥، ص ١١٥.

المعادي، كما هو الغالب، فيكتفى بإيصال الرسالة إلى أكبر عددٍ منهم، بالطُّرُق المعروفة، ومنها: مخاطبة عموم أفراد الجيش إذا أمكن، كما كان يُفعل في السابق، حيث يقف القائد المسلم فيهم خطيباً، وينصحهم، ويدعوهم إلى الهدى والتزام الحق، واليوم، ثمة إمكانياتٌ تقنية معاصرة ومتطورة، تسمح بإيصال الدعوة إلى أكبر عددٍ من أفراد جيش العدو، من خلال وسائل الإعلام والتواصل الاجتماعي المعروفة، أو من خلال إلقاء المناشير عليهم بواسطة الطائرات مثلاً، وإذا لم يمكن ذلك كله فيكتفى بإيصالها إلى رؤسائهم.

ي. حكم القتل قبل الدعوة، هل من ضمان؟

ثم لو أنّ المقاتلين المسلمين بدأوا القتال دون دعوة العدو غير المسلم إلى الإسلام فلا ريب أنهم آثمون؛ بسبب عصيانهم التكليف الشرعي، ولكن هل يترتب أثرٌ وضعي على ما صدر منهم، من ضمانٍ لأموال هؤلاء أو دية لسفك دمائهم؟

أقول: الكلام يقع في الآثار المترتبة على قتل مَنْ لم يُدعَ إلى الإسلام. والآثار المتصور ترتبها على القتل: هي الإثم، والدية، والضمان، والقود. ومع أنّه ليس هاهنا محلّ هذا البحث، بل في كتاب القصاص والديات، فقد بحثوا هناك عن القود والدية، والمعروف بينهم أنّ المسلم لا يُقاد بكافر، وأنّه لا دية لغير المسلم ما لم يكن ذميّاً، وأنّ دية الذمي أقلّ من دية المسلم، ولهذا سيكون الكلام الموسّع هناك.

ولكن لا ضير أن نتناول ذلك هنا من زاويتين:

الأولى: الإثم. والظاهر أن الإثم ثابتٌ في المقام. ووجهه واضح، وهو أنه قد حصل تجاوز للحكم الشرعي، وهو حرمة القتل قبل الدعوة، فلا يحتاج ترتب الإثم أكثر من ذلك.

الثانية: الدية. وهي المطروحة في الكلمات، وتناولها في النقاط التالية:

أولاً: أقوال الفقهاء

المعروف عند فقهاء الفريقين، باستثناء الشافعي وبعض المعاصرين من فقهاءنا، عدم ضمان الدية فيما لو أقدم مسلمٌ على القتل قبل الدعوة، فيذهب دم القاتل هدرًا. قال الشيخ الطوسي: «..فإن بدر إنسانٌ فقتل منهم قبل الدعاء فلا قود عليه، ولا دية؛ لأنه لا دليل عليه»^(١).

وقال السيّد الخوئي: «وأما إذا بدأوا بالقتال قبل الدعوة، وقتلوه، فإنهم وإن كانوا آثمين، إلا أنه لا ضمان عليهم؛ على أساس أنه لا حرمة لهم نفسًا، ولا مالًا»^(٢).

وقال السرخسي: «ولو قاتلوههم بغير دعوة كانوا آثمين في ذلك، ولكنهم لا يضمنون شيئًا مما أتلّفوا من الدماء والأموال عندنا. وقال الشافعي رحمه الله تعالى في القديم: يضمنون ذلك؛ لبقاء صفة الحقن والعصمة»^(٣).

وقال ابن نجيم المصري: «ولو قاتلهم قبل الدعوة أثم؛ للنهي. ولا غرامة؛ لعدم العاصم، وهو الدين أو الإحراز بالدار، فصار كقتل النسوان والصبيان»^(٤). ولكن بعض الفقهاء المعاصرين حكموا بالدية، وسيأتي مستندهم.

ثانيًا: دليل عدم الضمان

ما هو مستند القائلين بعدم الدية؟

المستند الأول: ما ذكره الشيخ، من أنه «لا دليل عليه»^(٥)، وعدمُ الدليل دليلُ العدم، وعند الشك يكون المرجع أصالة براءة الذمة. ويردّه: إنه سيأتي أن ثمة دليلًا على ذلك. ومعه لا وجه لأصالة البراءة عن

(١) المبسوط، ج ٢، ص ١٣.

(٢) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٩.

(٣) المبسوط، للسرخسي، ج ١٠، ص ٣٠.

(٤) البحر الرائق، ج ٥، ص ١٢٨.

(٥) المبسوط، ج ٢، ص ١٣.

الضمان.

المستند الثاني: ما قاله السيّد الخوئي، من «أنه لا حرمة لهم نفساً، ولا مالاً»^(١). وفي الواقع إنّ هذا الوجه هو العمدّة.

وجواباً عن ذلك نقول: إنّ كلامهم مبنيّ على ما أصّلوه في المسألة، من أنّ الحرمة للمسلم ومَنْ قام الدليل على ثبوت الحرمة له، كالذمّي، وأما غيره فلا حرمة له. ونحن نختلف معهم في ذلك، ونعتقد أنّ الأصل في الإنسان أن يكون مصون الدم والمال، إلّا مَنْ قام الدليل على عدم عصمته واحترامه، وهو المحارب فعلاً، وأما قبل بدء الحرب وإعلانها ممّن له ذلك فإنّ الآخر يكون محقون الدم؛ بحكم الأصل المشار إليه، والذي أقمنا الدليل عليه في مبحث القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر، ونضمّ إلى ذلك أنّ كلّ إنسانٍ مصون الدم لا يضيع دمه، ولا يذهب هدرًا وبلا دية.

ثالثاً: دليل القول بالضمان

الوجه الأوّل: القياس على الذمّي.

قال في الجواهر: «خلافاً للشافعي، فحكم بالضمان للقياس على الذمّي، الذي هو - مع بطلانه في نفسه عندنا - مع الفارق»^(٢). وردّ صاحب الجواهر في محله.

الوجه الثاني: «من جهة إحراز الملاك، وهو أنّ الذمّي يحرم قتله؛ لأنه تعلّق بأمان المسلمين، كذلك الكفار فهم آمنون ما لم ندعهم إلى الإسلام»^(٣).

لكنّ القطع بوحدة الملاك بين الذمّي وما نحن فيه موضع تأمّل، فالذمّي ثمّة عقدٌ ينصّ على حرمة في نفسه وماله وعرضه، وأما هنا فلا وجود لعقدٍ من هذا

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٩.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٥٢.

(٣) الجهاد، ص ٢٥٠.

القبيل حسبَ الفرض، إلا إذا كان الطرف الذي يُراد قتاله قبل ذلك ذمياً.

الوجه الثالث: إن حرمة القتل تستدعي ثبوت الدية؛ وذلك «أن حرمة قتله إنما مبعثها عدم جواز قتاله؛ لأن كل مَنْ يجوز قتاله فإن قتله، وبالتالي هدر دمه، جائزٌ، والعكس صحيحٌ»^(١)، أي مَنْ لا يجوز قتاله فلا يجوز قتله، ودمه ليس هدرًا. وقال الشيخ شمس الدين: «أما عدم الدية فلا وجه له؛ لأن دم الكافر - قبل دعوته إلى الإسلام - محترَّم، ففيه الدية على القاعدة، إلا أن يدلّ دليلٌ خاصٌّ على سقوطها. ولم نقف على دليل خاصٍّ سوى إطلاقات هدر دم الكافر، ولكنها مقيدة بأدلة شرعية الدعوة قبل القتل، بعد التسليم بها»^(٢).

أقول: القول بأن مَنْ لا يجوز قتله فدمه ليس هدرًا هذا أول الكلام. كما أن دعوى أن مَنْ لم يُدْعَ إلى الإسلام حيث يحرم قتله يكون دمه محترماً هو الآخر أشبه بالمصادرة، ولا دليل عليه؛ لأنه لا ملازمة بين حرمة قتل الإنسان وثبوت الدية على القاتل، وعلى سبيل المثال: المرتد يُقتل على المشهور^(٣)، لكن ليس كل إنسانٍ يمكنه تولي قتله، وإنما الحاكم، فلو قتله شخصٌ أثم، ولكن لا دية عليه؛ لأن دمه هدر، فما لم تنشأ حرمة القتل من حرمة النفس فلا يسعنا إثبات الدية. وفي المقام قد يُقال: إن حرمة القتل ليست بسبب حرمة نفس المقتول، وإنما بسبب حرمة مخالفة التكليف، وعليه فكون المسلم معتدياً بالقتل لا يعني ثبوت الدية، ما لم يكن اعتدائه ناشئاً من حرمة نفس المقتول، لا من تجاوز الحدود الشرعية التنظيمية أو نحوها. فنحن بحاجة إلى إثبات الضمان من دليلٍ غير ما دلّ على

(١) الجهاد، ص ٢٥٠.

(٢) جهاد الأمة، ص ٤٢٧ - ٤٢٨، وقال قبيل ذلك: «إن مقتضى اشتراط مشروعية القتال بالدعوة إلى الإسلام أن هناك نوعاً من حرمة دم الكافر ما لم يُدْعَ، فهذا المسلم يكون معتدياً بقتله الكافر قبل تحقق الشرط»، المصدر نفسه.

(٣) وأما رأينا فهو أنه لا يُقتل، وقد ذكرناه في الجزء الثاني من كتاب «مَنْ هو الآخر الديني؟»، فراجع.

حرمة القتل.

الوجه الرابع: إن بإمكاننا أن نثبت وجوب الدية من خلال أن الأصل حقن الدم في الإنسان، ومن كان محقون الدم فلا يذهب دمه هدرًا، ولا يخرج عن هذا الأصل إلا بدليل، وما قام عليه الدليل فيما نحن فيه هو أن الآخر يجوز قتله ويهدر دمه بعد الدعوة إلى الإسلام، لا قبله، اللهم إلا أن يُقال: إن هذا الشخص قد تلبّس بعنوان المحارب فلا حرمة له، وبالتالي لا دية له.

وما ذكرناه في الدية يجري في الأموال بالدليل عينه، وهو التمسك بأصالة الاحترام.

المقام الثاني اتخاذ الشعار

ذهب بعض الفقهاء إلى استحباب اتخاذ الشعار، وهذا ما نتناوله في هذا المقام من خلال النقاط التالية:

أ. من أقوال الفقهاء

قال ابن البرّاج: «إذا عزم المجاهدون على الزحف فينبغي لصاحب الجيش أن يعقد الألوية، ويسلم الرايات إلى مَنْ ينبغي تسليمها إليه، مَن يختاره ويصلح له ذلك، ثمّ يقدم إليهم الإنذار، والأفضل تقديمه، ثمّ يبعث الطوابع والعيون، ويقرّر الشعار بين الناس، وأفضل الشعار ما كان فيه اسم الله تعالى»^(١).
وقال في الوسائل: «باب استحباب اتخاذ المسلمين شعاراً»^(٢).
وقال في الجواهر: «ثمّ إنه ينبغي اتخاذ الشعار في الحرب»^(٣).

ب. ما هو الشعار؟

قال في الوافي: «الشعار العلامة التي كانوا يتعارفون بها في الحرب»^(٤).
وقال صاحب الجواهر: «وهو النداء الذي يعرف به أهلها، فيكون علامة على ذلك»^(٥).

قال اللغويّ الشهير أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥هـ)، في مادة (شعر): «الشين

(١) المهذب، ج ١، ص ٢٩٩.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ١٣٨.

(٣) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٥٥.

(٤) الوافي، ج ١٥، ص ١١٧.

(٥) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٥٥.

والعين والراء: أصلا ن معروفان، يدل أحدهما على ثبات؛ والآخر على علم وعلم. فالأول الشعر معروف، والجمع أشعار... والباب الآخر الشعار الذي يتنادى به القوم في الحرب؛ ليعرف بعضهم بعضاً، والأصل قولهم: شعرت بالشيء إذا علمته وفطنت له، وليت شعري أي ليتني علمت. قال قوم: أصله من الشعرة، كالدربة والفطنة، يقال: شعرت شعرة. قالوا: وسُمي الشاعر؛ لأنه يفتن لما لا يفتن له غيره. قالوا: والدليل على ذلك قول عنتره:

هل غادر الشعراء من مَترَدَمٍ^(١) أم هل عرفت الدار بعد توهم

يقول: إن الشعراء لم يغادروا شيئاً إلا فطنوا له.

ويضيف ابن فارس: «ومشاعر الحجّ مواضع المناسك، سُميت بذلك لأنها معالم الحجّ، والشعيرة واحدة الشعائر، وهي أعلام الحجّ وأعماله، قال الله جلّ جلاله: ﴿إِنَّ الصَّفَا وَالْمَرْوَةَ مِن شَعَائِرِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١٥٨]، ويُقال: الشعيرة أيضاً البدنة تهدي، ويقال: إشعارها أن يجزّ أصل سنامها حتى يسيل الدم، فيعلم أنها هديّ»^(٢).

وقال ابن الأثير: «وشعائر الحجّ آثاره وعلاماته، جمع شعيرة. وقيل: هو كلّ ما كان من أعماله، كالوقوف والطواف والسعي والرمي والذبح وغير ذلك. وقال الأزهري: الشعائر: المعالم التي ندب الله إليها، وأمر بالقيام عليها، ومنه سُمي المشعر الحرام؛ لأنه معلّم للعبادة وموضع، ومنه الحديث: «إن جبريل عليه السلام قال له: مُر أمتك حتّى يرفعوا أصواتهم بالتلبية؛ فإنها من شعائر الحجّ»، ومنه الحديث: «إن شعار أصحاب النبي ﷺ كان في الغزو يا منصور أمت أمت»، أي علامتهم

(١) قال أبو الفرج الأصفهاني: «يقول: هل تركوا شيئاً ينظر فيه لم ينظروا فيه؟ والمتردّم: المتعطف، وهو مصدر. يقول: هل تركوا شيئاً يتردّم عليه أي يتعطف؛ ويقال: تردّمت الناقة على ولدها إذا تعطفت عليه»، الأغاني، ج ٩، ص ١٥٢.

(٢) معجم مقاييس اللغة، لابن فارس، ج ٣، ص ١٩٣ - ١٩٤.

التي كانوا يتعارفون بها في الحرب..»^(١).

ج. الشعار والشَّعيرة

والظاهر أن الشعار يستعمل في كلمات الفقهاء باستعمالين:

الأول: بمعنى الشعائر، فتأخذ حكمها، فتكون أمراً توقيفياً. وتغيير المصطلح لا يغيّر من الواقع شيئاً؛ لأنّ العبرة هنا ليست بالمصطلحات، فمن ابتدع عبادة أو أضاف عليها فهو مبتدع في الدين، ولو سمي عمله باسم الابتكار أو أي اسم آخر.

الثاني: أن يُراد من الشعارات معناها الظاهر غير المرادف للشعائر، وهو كلّ ما يتخذ شعاراً من قولٍ أو رسمٍ ذي دلالة رمزية أو نحوه، واتخاذ شعار معيّن ولو ذي طابع ديني، دون إدخاله على العبادة، ولا نسبته إلى الدين، هو أمر لا محذور فيه؛ إذ لا توقيفية في ذلك، من قبيل: ما لو اتخذت الجماعة المؤمنة أو الدولة المسلمة شعاراً لها، فضلاً عما لو أريد له أن يكون شعاراً وطنياً أو قومياً أو حزبياً، فهذا لا يحتاج إلى النصّ الخاصّ، وهو ليس مورد تعبدٍ وتوقيفية. وهكذا في الشعارات التي يتخذها بعض المسلمين في حالات الحرب أو السلم. نعم، لو كان الشعار متخذاً من قبل النبي ﷺ، كما في شعاراته في الحروب، فإنه قد يُقال باستحباب الاقتداء به فيها، تمسكاً بعمومات الاقتداء، هذا إن لم يناقش في توقيفيّتها، من زاوية أنه ﷺ اتخذها لمناسبتها لتلك الظروف الخاصّة وما يكتنفها من مناسبات.

د. وظيفة الشعار العام

وإنّ شعارية أمر، أكان قولاً أو فعلاً أو شيئاً (راية)، لا يكون اعتباراً، فللشعار الإسلامي وظيفةٌ رساليةٌ إعلاميةٌ وتربوية، فينبغي أن يكون عاكساً لأهداف الإسلام ورسالته ورؤيته ونظرته للأمور، وليس من المقبول اتخاذ الشعار

(١) النهاية، لابن الأثير، ج ٢، ص ٤٧٩.

ارتجالاً أو بمبادرات فردية، وإنما يُصار إلى التدقيق في الأمر ودراسته بعناية؛ ليرى مدى هدفية هذا الشعار وملاءمته لعصرنا، وإلى أيِّ حدٍّ يخدم الرسالة.

إنَّ نبيَّنا محمد ﷺ قد اتخذ تحيةً خاصّة للمسلمين، عنوانها «السلام عليكم»؛ لتكون شعاراً يميّز هذا الدين وأتباعه، وهي لا تخلو من إيجاء بأنّ السلام هو رسالة الإسلام، وأنّه ينشد ذلك ويتطلّع إليه، وعندما اتخذ الإسلام جملة «الله أكبر» شعاراً، يتدبّر به كلّ مسلمٍ في صلاته، وينادي به المؤذّن عند كلّ صلاة، ويستخدمه المجاهد كنداءٍ في حروبه، فلأنّ هذه الفقرة ذات دلالةٍ خاصّة، تعبر وتعكس عقيدة التوحيد، التي بُني هذا الدين عليها.

إنّ للشعار دوراً في نشر العقيدة، وإسهاماً في إعطاء صورةٍ عن الجماعة المؤمنة، أو في إرسال رسالةٍ إلى الآخرين، الأمر الذي يدفعنا إلى أن نستولد الشعار من رحم العقيدة الإسلامية، ونستلهمه من قيمها ومفاهيمها، ونقتبسه من القرآن الكريم. وفي الوقت عينه، فإن علينا - ونحن نحدّق بعينٍ إلى القرآن، ونستهديه في عملية اقتباس الشعار - أن نحدّق بالعين الأخرى إلى الواقع وتعقيداته السياسية والمذهبية، وذهنية الناس ونظرتها إلى الإسلام، وما يخطّط له ولأتباعه من قبل الدوائر المعادية، التي تسعى لتشويه صورته، وإضعاف تأثيره في النفوس.

ولهذا فإنّ العاملين الرساليين مدعوون إلى أن يدقّقوا في الشعارات العامّة والخاصّة التي يتخذونها عنواناً لحركتهم، وأن يميّزوا بين الشعارات المرحلية والأخرى التي تتسم بالاستمرار والدوام، وعليهم أن لا يسمحوا للارتجال أن يحكمهم في هذا المجال، بحيث تتحوّل كلمةٌ ينطق بها قائدٌ معين في خطابٍ حماسيٍّ أو يردّها جمهورٌ منفعل إلى شعارٍ للمسيرة أو الحركة، دون أن يتمّ التدقيق فيها، وملاحظة مدى ملاءمتها للواقع، أو تمثيلها للفكر الإسلامي الأصيل.

هـ. شعارات النبي ﷺ ودلالاتها

ولأهمية الشعار ودوره الرساليّ الهادف فإننا نجد أن النبي ﷺ كان يتولّى

بنفسه اتَّخَذَ الشُّعَارَات وإِطْلَاقَهَا، وَقَدْ رُوي أَنَّهُ كَانَ يَتَّخِذُ شِعَارًا خَاصًّا فِي الْكَثِيرِ مِنْ مَعَارِكِهِ^(١)، وَهَذَا الْأَمْرُ هُوَ مَا تَفْعَلُهُ الْجِيُوشُ الْيَوْمَ. وَعِنْدَمَا نَتَأَمَّلُ فِي شِعَارَاتِهِ ﷺ الْمُنْقُولَةِ إِلَيْنَا نَجِدُ حِرْصًا شَدِيدًا عَلَى اخْتِيَارِ الشُّعَارِ، وَعِنَايَةً خَاصَّةً بِدَلَالَتِهِ وَتَأْثِيرِهِ. وَنَلَاظُ أَيْضًا أَنَّ شِعَارَهُ فِي الْمَعَارِكِ وَالْحُرُوبِ يَخْتَلِفُ عَنْ شِعَارِهِ فِي مَجَالِ الدَّعْوَةِ؛ فَفِي مَجَالِ الدَّعْوَةِ يَخْتَارُ فِي الْأَعْمِ الْأَغْلَبُ شِعَارًا عَاكِسًا لِرُوحِ الْإِسْلَامِ وَمُضَامِينِ رِسَالَتِهِ، شِعَارًا جَاذِبًا غَيْرَ مَنْقَرٍ، مِنْ قَبِيلِ: مَا وَرَدَ أَنَّهُ كَانَ يَسْتَهْلُ كُتُبَهُ وَرِسَائِلَهُ إِلَى الْمُلُوكِ وَالزُّعَمَاءِ وَالشَّخْصِيَّاتِ الَّتِي يَدْعُوهَا إِلَى الْإِسْلَامِ، أَوْ إِلَى وِلَايَتِهِ وَأَصْحَابِهِ، بِعِبَارَةِ «سَلِّمْ أَنْتَ»^(٢) أَوْ «سَلَامٌ عَلَيْكَ»^(٣) أَوْ «سَلَامٌ عَلَى مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ» أَوْ «سَلَامٌ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى» أَوْ «أَحْمَدُ اللَّهِ إِلَيْكَ» أَوْ «أَحْمَدُ إِلَيْكَ اللَّهُ» أَيُّ أَهْدِي إِلَيْكَ حَمْدَ اللَّهِ^(٤)، وَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ، هَذَا نَصُّ كِتَابِهِ إِلَى النُّجَاشِيِّ: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ، مِنْ مُحَمَّدٍ رَسُولِ اللَّهِ إِلَى النُّجَاشِيِّ الْأَصْحَمِ مَلِكِ الْحَبَشَةِ: سَلِّمْ أَنْتَ، فَإِنِّي أَحْمَدُ إِلَيْكَ اللَّهُ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ، وَأَشْهَدُ أَنَّ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رُوحَ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ الْبَتُولِ الطَّيِّبَةِ الْحَصِينَةِ، فَحَمَلَتْ بِعِيسَى، فَخَلَقَهُ اللَّهُ مِنْ رُوحِهِ وَنَفَخَهُ كَمَا خَلَقَ آدَمَ بِيَدِهِ وَنَفَخَهُ. وَإِنِّي أَدْعُوكَ إِلَى اللَّهِ وَحْدَهُ لَا شَرِيكَ لَهُ، وَالْمَوَالَاةَ عَلَى طَاعَتِهِ، وَأَنْ تَتَّبِعَنِي وَتُؤْمِنَ بِالَّذِي جَاءَنِي، فَإِنِّي رَسُولُ اللَّهِ، وَقَدْ بَعَثْتُ إِلَيْكَ ابْنَ عَمِّي جَعْفَرًا وَنَفَرًا مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ، فَإِذَا جَاءَكَ فَأَقْرَهُمْ وَدَعْ التَّجَبُّرَ؛ فَإِنِّي أَدْعُوكَ وَجُنُودَكَ إِلَى اللَّهِ، فَقَدْ بَلَغْتُ وَنَصَحْتُ، فَاقْبَلُوا نَصَحِي، وَالسَّلَامُ عَلَى مَنْ اتَّبَعَ الْهُدَى»^(٥). وَهُوَ - كَمَا

(١) راجع حول ذلك: مستند الأجناد في آلات الجهاد ومختصر في فضل الجهاد، ص ٨٩ - ٩٠.

(٢) جاء ذلك في العديد من كتبه، منها: كتابه إلى الهلال، انظر: مكاتيب النبي ﷺ، ج ٢، ص ٣٣٤. وقيل: هي بمعنى «أنت سالم»، المصدر نفسه.

(٣) جاء ذلك في كتابه إلى المنذر بن ساوى، انظر: نصب الراية، ج ٦، ص ٥٦٢.

(٤) لاحظ: مكاتيب النبي ﷺ، ج ١، ص ٧٦.

(٥) تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٩٤؛ والمستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ٦٢٣.

نلاحظ - كتاب ينبض باللطف والنصيحة.

و. شعار الحروب

في الرواية الصحيحة، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «شِعَارُنَا: يَا مُحَمَّدُ يَا مُحَمَّدُ؛ وَشِعَارُنَا يَوْمَ بَدْرٍ: يَا نَصَرَ اللَّهِ اقْتَرِبْ اقْتَرِبْ؛ وَشِعَارُ الْمُسْلِمِينَ يَوْمَ أُحُدٍ: يَا نَصَرَ اللَّهِ اقْتَرِبْ؛ وَيَوْمَ بَنِي النَّضِيرِ: يَا رُوحَ الْقُدُسِ أَرْحْ؛ وَيَوْمَ بَنِي قَيْنَقَاحٍ: يَا رَبَّنَا لَا يَغْلِبَنَّكَ؛ وَيَوْمَ الطَّائِفِ: يَا رِضْوَانُ؛ وَشِعَارُ يَوْمِ حُنَيْنٍ: «يَا بَنِي عَبْدِ اللَّهِ، يَا بَنِي عَبْدِ اللَّهِ»؛ وَيَوْمَ الْأَحْزَابِ: «حَمَّ لَا يُبْصِرُونَ»، وَيَوْمَ بَنِي قُرَيْظَةَ: يَا سَلَامَ أَسْلِمَهُمْ؛ وَيَوْمَ الْمُرَيْسِيعِ، وَهُوَ يَوْمُ بَنِي الْمُصْطَلِقِ: أَلَا إِلَى اللَّهِ الْأَمْرُ؛ وَيَوْمَ الْحُدَيْبِيَّةِ: أَلَا لَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى الظَّالِمِينَ؛ وَيَوْمَ خَيْبَرَ يَوْمَ الْقُمُوصِ: يَا عَلِيُّ أَتَيْتَهُمْ مِنْ عَلٍ؛ وَيَوْمَ الْفَتْحِ: نَحْنُ عِبَادُ اللَّهِ حَقًّا حَقًّا؛ وَيَوْمَ تَبُوكَ: يَا أَحَدُ يَا صَمَدُ؛ وَيَوْمَ بَنِي الْمُلَوَّحِ: أَمْتُ أَمْتُ؛ وَيَوْمَ صِفِّينَ: يَا نَصَرَ اللَّهِ؛ وَشِعَارُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: يَا مُحَمَّدُ؛ وَشِعَارُنَا: يَا مُحَمَّدُ»^(١).

(١) الكافي، ج ٥، ص ٤٧. بيان: قال المجلسي: «وقال الجزري: «فيه أن شعار أصحاب النبي ﷺ كان في الغزو يا منصور أمت أمت، أي علامتهم التي كانوا يتعارفون بها في الحرب» انتهى. وبنو نضير وبنو قينقاع حيّان من يهود المدينة. وقال في النهاية في حديث الجهاد: «إذا أبيتم فقولوا: حم لا ينصرون، «قيل: معناه اللهم لا ينصرون، ويريد به الخبر، لا الدعاء؛ لأنه لو كان دعاءً لقال: لا ينصروا مجزوماً، فكأنه قال: والله لا ينصرون. وقيل: إن السور التي في أولها حم سور لها شأن، فنبّه أن ذكرها لشرف منزلتها، مما يستظهر به على استئزال النصر من الله، وقوله: ينصرون كلام مستأنف، كأنه حين قال: قولوا حم قيل: ماذا يكون إذا قلناها؟ فقال: لا ينصرون. وقال الفيروزآبادي: المريسيع، مصغر مرسوع، بئر أو ماء لخزاعة على يوم من الفرع، وإليه تضاف غزوة بني المصطلق. وقال القموص: جبل بخير عليه حصن أبي الحقيق اليهودي. وقال أتيته من عل بكسر اللام وضمها: أي من فوق. قوله ﷺ: «أمت أمت»، قال في النهاية: فيه «كان شعارنا: يا منصور أمت». هو أمرٌ بالموت، والمراد به التفاؤل بالنصر بعد الأمر بالإماتة، مع حصول الغرض للشعار، فإنهم جعلوا هذه الكلمة علامةً بينهم يتعارفون بها؛ لأجل ظلمة الليل، انتهى. أقول: في بعض الروايات: «أمت أمت»، بدون قولهم: «يا منصور»، فلذا قيل: المخاطب هو الله تعالى، ومع قولهم: يا منصور فالمأمور

وَرُويَ أَيضًا: «أَنَّ شِعَارَ الْمُسْلِمِينَ يَوْمَ بَدْرٍ: «يَا مَنْصُورُ أَمْتُ»؛ وَشِعَارَ يَوْمِ أُحُدٍ لِلْمُهَاجِرِينَ: «يَا بَنِي عَبْدِ اللَّهِ، يَا بَنِي عَبْدِ الرَّحْمَنِ»؛ وَلِلْأَوْسِ: «يَا بَنِي عَبْدِ اللَّهِ»^(١).

وفي الخبر، عَنْ أَبِي إِسْحَاقَ، عَنِ الْمُهَلَّبِ بْنِ أَبِي صُفْرَةَ، عَنْ رَجُلٍ مِنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، عَنِ النَّبِيِّ ﷺ قَالَ: «مَا أَرَاهُمْ اللَّيْلَةَ إِلَّا سَيِّئُونَكُمْ، فَإِنْ فَعَلُوا فَشِعَارُكُمْ حَم لَا يُنْصَرُونَ»^(٢).

ولكن هل يُستفاد من هذه الأخبار استحباب اتخاذ الشعار؟

عرفت أن بعض الفقهاء أفتى بالاستحباب؛ ولكن الشيخ شمس الدين رفض دعوى الاستحباب الشرعي؛ «إذ لا توجد في هذه الموارد أحكام شرعية إلهية، ولا يوجد تعبد شرعي فيها؛ لأنها إنما هي إجراءات تديرية من الجهة القائدة للمجتمع.. فالتعبير باستحباب اتخاذ المسلمين شعارًا في الحرب لا أساس له فيما نعتقد، والأخبار الواردة فيه ليست إلا حكاية عن تدبير اقتضاه ظرف من الظروف أو مرحلة من المراحل؛ فإن نظام الحرب في العصور القديمة كان يقتضي تواجه المقاتلين بعضهم مع بعض وتلاحمهم، وقد تكون الملابس متشابهة، أو يكون القتال أثناء الغبار وثوران النقع، وقد يكون ليلًا، ولا يتمايز الناس عن بعضهم، حتى قد يهاجم المقاتل رفيقه، لذلك اقتضت الضرورة التنظيمية لإدارة المعركة أن يكون هناك ما يتمايز به الخصوم بعضهم عن بعض.. فإذا دعوى الاستحباب لا أصل لها، ولا مناسبة لطرح هذا العنوان، بل إذا اقتضت الحاجة اتُّخذ الشعار، وإذا لم تقتض فلا. ولذا ترى أن لا حاجة للشعار في الجيوش الحديثة بالنحو الذي ورد في كتابات الفقهاء، بل ربما يكون الشعار سببًا للضرر، بأن

كُلُّ مِنَ الْمُقَاتِلِينَ»، انظر: مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٨٥.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٤٧. وهو ضعيف؛ بالإرسال.

(٢) مسند أحمد، ج ١، ص ١٠٦، وراجع: المصنّف، لعبد الرزاق الصنعاني، ج ٥، ص ٢٣٣؛

وسنن الترمذي، ج ٣، ص ١٠٦.

يكون كاشفاً للشفيرة التي يستعملها الجيش الفلاني في إبلاغ أوامره ونواهيته وتنظيماته، ونحو ذلك. نعم، توجد بدائل له، وهي الرايات التي تتخذها الجيوش..»^(١).

أقول: إن ملاحظته صحيحة، فلا دليل على الاستحباب الشرعي التعبدية، ولا نجد في الأخبار ما يأمر باتخاذ الشعار، ليحمل ذلك على الطلب الاستحبابي، إلا ما رواه في الدعائم: «عن عليٍّ، أن رسول الله ﷺ أمر بإعلان الشعار قبل الحرب، وقال: ليكن في شعاركم اسم من أسماء الله». وأضاف صاحب الدعائم معلّقاً على الرواية: «وهذا، والله أعلم، استحباب، لا إيجاب»^(٢)، فإن الأمر بإعلان الشعار والحث على أن يكون فيه اسم من أسماء الله ظاهر في الاستحباب، ولكن الخبر مرسل وضعيف، فلا يسعنا التعويل عليه.

نعم قد يُقال: إننا نستفيد الاستحباب من دليل التأسّي، فإن النبي ﷺ كما نصّت الصحيحة كان مصرّاً على اتخاذ شعار لكل معركة من المعارك التي خاضها أو غزوة من غزواته، ونحن مأمورون باتّباعه والافتداء به بقوله تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ لَكُمْ فِي رَسُولِ اللَّهِ أُسْوَةٌ حَسَنَةٌ لِّمَن كَانَ يَرْجُوا اللَّهَ وَالْيَوْمَ الْآخِرَ وَذَكَرَ اللَّهَ كَثِيرًا﴾ [الأحزاب: ٢١]. ولكن هذه الآية لا تصلح دليلاً في مقام الشك، فضلاً عن الموارد التي ثبت أنه تصرّف فيها من موقع التدبير؛ لأنّ عمومات التأسّي والاتباع لا شمول لها لهذا النوع من الأفعال؛ لكونها - أقصد العمومات - ناظرة إلى ما أتى به النبي ﷺ بصفته رسولاً، والأفعال البشرية لم يأت بها بصفته الرسولية، وفي حالات الشك يكون التمسك بالآية المذكورة من التمسك بالعام في الشبهة المصادقية، وهو مرفوض.

ولكن قد يُذكر قرينة أخرى على استحباب الشعار، وهي التأمل في مضامين

(١) جهاد الأمة، ص ٤١٦ - ٤١٧.

(٢) دعائم الإسلام، ج ١، ص ٣٧٠.

الشعارات المروية، فإنها شعارات ذات مضامين دينية توحيدية، وبعضها تتضمن دعاءً وطلباً من الله تعالى، فهذا يكون شاهداً على أن اتخاذ الشعار نفسه أمرٌ يحبّه الشرع، فتأمل.

وهذا يدفعنا إلى التأمل فيما ذكره القوم من أن وظيفة الشعار منحصرة في كونه علامة خاصة يتعرّف المقاتلون المسلمون من خلالها على بعضهم، ويميّزون أعداءهم؛ إذ ربما كان للشعار آثار نفسية على المقاتلين، فإن الشعارات المذكورة تسهم في رفع معنويات الجماعة المقاتلة، من قبيل: شعار «يا منصور أمت»، أو غير ذلك من الشعارات ذات الدور الوظيفي في الحرب النفسية.

ز. النبي ﷺ وتغيير الشعارات

ويستفاد من بعض الدلائل والشواهد التاريخية أن النبي ﷺ كان يغيّر بعض الشعارات التي يتخذها بعض أصحابه، إذا رأى أنها غير متناسبة مع هدفية الرسالة وقيمها ومفاهيمها؛ ففي خبر الكليني، عن عليّ، عن أبيه، عن بعض أصحابه، عن السكوني، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: قَدِمَ أَنَاسٌ مِنْ مُزَيْنَةَ عَلَى النَّبِيِّ ﷺ، فَقَالَ: مَا شِعَارُكُمْ؟ قَالُوا: حَرَامٌ، قَالَ: بَلْ شِعَارُكُمْ حَلَالٌ^(١).

وقصة تغييره ﷺ للشعار الذي رفعه بعض أصحابه يوم فتح مكة معروفة، فقد ذكروا أن سعد بن عباد كان يوم فتح مكة المكرّمة يحمل راية رسول الله ﷺ وينادي: «اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحلّ الحرمة، اليوم أذلّ الله قريشاً»، فلما بلغ النبي ﷺ مقولته عزله، وأمر أن يُنادى: «اليوم يوم الرحمة»^(٢). وهذا شعارٌ مستقى من أهم أهداف البعثة النبوية، ممّا جاء في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

(١) الكافي، ج ٥، ص ٤٧. وهو ضعيف؛ بالإرسال.

(٢) المغازي، للواقدي، ج ٢، ص ٢٨١؛ وأسد الغابة، ج ٢، ص ٢٨٤؛ وتاريخ مدينة دمشق، ج ٢٣، ص ٤٥٤.

ولهذا يكون من الضروري أن ندقق ملياً في دلالات الشعار ودوره الإعلامي، وإلى أي مدى يخدم الرسالة. كما يفترض بنا - وعلى ضوء ما فعله النبي ﷺ - أن نميز بين الشعارات المرحلية والمؤقتة وبين الشعارات المبدئية والتي تعكس أسس الإسلام وقيمه.

وتغيير النبي ﷺ لشعار بني مزينة يذكرني بتغييره لأسماء بعض صحابته، ممن دخلوا الإسلام، وكانوا يحملون أسماءً تختزن معنىً سلبياً، فقد جاءه بعض الأشخاص، وكان اسمه «قليلاً» فسماه «كثيراً»، وبعضهم كان اسمه «العاص» فسماه «مطيعاً»، وجاءته امرأة تسمى عاصية فسماها سهلة، وبعضهم كان اسمه أسود فسماه أبيض^(١)، والآخر كان يسمى أكبر فسماه بشراً^(٢)، وولد لبعضهم طفلاً، فأسموه الوليد، فقال ﷺ: «سميتموه باسم فراعنتكم!»^(٣)، في إشارة إلى أحد خلفاء بني أمية الذين سيلون حكم المسلمين.

وبناءً عليه، ليس من الحكمة في شيء تساهل المسلمين اليوم في أمر الشعارات، سواء أكانت شعارات وطنية أم حزبية أم شعارات وأسماء للمؤسسات والجمعيات والمدارس والشوارع، فإن الشعار يعكس هوية الإنسان وانتماءه وأصالته، الأمر الذي يدعو إلى التدقيق في الأمر ودراسته على ضوء هدي الإسلام وقيمه من جهة، وعلى ضوء معطيات الواقع المعاصر وما يؤثر فيه سلباً أو إيجاباً من جهة أخرى، ومن هنا كانت إدانتنا الصريحة والواضحة للشعارات - فضلاً عن السلوكيات - التي رفعتها بعض الحركات التكفيرية في زماننا، من قبيل: شعار «جئناكم بالذبح»^(٤)، والذي يمثل أكبر إساءة ارتكبت بحق الإسلام

(١) كنز العمال، ج ١٦، ص ٥٩١ - ٢٦٩.

(٢) أسد الغابة، ج ١، ص ١٩٨.

(٣) مسند أحمد، ج ١، ص ١٨؛ والمستدرک علی الصحیحین، ج ٤، ص ٤٩٤؛ وأمالی الشریف المرتضی، ج ١، ص ٨٩.

(٤) ينسب ذلك إلى النبي ﷺ. ولكنها نسبة باطلة، وقد أثبتنا بطلانها في كتابين، وهما: «العقل

والدين في العصر الحاضر؛ لأنه شعارٌ منافٍ لمضمون الرسالة الإسلامية وهدف البعثة النبويّة.



البَيِّنَاتُ لِلتَّحْيِي

الحرب في الإسلام
أصنافها ومشروعيتها



مقدمة:

الجهاد القتالي، أنواعه وتصنيفاته

المحور الأول:

**الحرب مع الآخر في التاريخ الإسلامي،
دراسة في الغزوات والفتوحات**

المحور الثاني:

الدفاع وحالاته المشروعة

المحور الثالث:

مشروعية الجهاد الابتدائي

المحور الرابع:

الجهاد الابتدائي وشرطية إذن المعصوم

مقدمة

الجهاد القتالي، أنواعه وتصنيفاته

تطرّقنا فيما سبق إلى أنّ الجهاد في الإسلام لا ينحصر بالحرب، وإنما هناك جهاد الدعوة وجهاد الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وجهاد النفس، وفي هذه الفقرة سوف نتكلم عن أقسام الجهاد القتالي، وذلك تمهيداً لما يأتي، في المحاور اللاحقة، من بيان لمشروعية الأقسام، وصورها.

أ. تعدّد التصنيفات

ولا يخفى على المراجع لكلمات الفقهاء أن هناك عدّة تقسيمات للجهاد:

التقسيم الثنائي: وهو تقسيمه إلى جهاد الدعوة، وجهاد الدفاع.

قال العلامة الحلي: «الجهاد قد يكون للدعاء إلى الإسلام، وقد يكون للدفع، بأن يدهم المسلمين عدوّ. ويشترط في الأوّل إذن الإمام العادل أو مَنْ يأمره الإمام؛ والثاني: يجب مطلقاً»^(١).

وقال: «الجهاد قسمان: أحدهما: أن يكون للدعاء إلى الإسلام، ولا يجوز إلا بإذن الإمام العادل أو مَنْ نصبه لذلك، عند علمائنا أجمع.. ووجوب هذا القسم على الكفاية على ما تقدّم..؛ والثاني: أن يدهم المسلمين العدو، فيجب على الأعيان عند قوم، وعلى الكفاية عند آخرين»^(٢). وتبعه على ذلك بعض الفقهاء^(٣).

التقسيم الثلاثي: قال الشهيد الثاني في المسالك: «الجهاد على أقسام:

أحدها: أن يكون ابتداء من المسلمين؛ للدعاء إلى الإسلام. وهذا هو المشروط

(١) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٣٢؛ ومنتهى المطلب، ج ١٤، ص ٢٥.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ١٩.

(٣) فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، ج ٢، ص ٢٦٦.

بالبلوغ والعقل والحرية والذكورية ونحوها، وإذن الإمام أو مَنْ نصبه. ووجوبه على الكفاية إجماعاً.

والثاني: أن يدهم المسلمين عدوًّا^(١) من الكفار، يريد الاستيلاء على بلادهم أو أسرهم أو أخذ أموالهم وما أشبهه من الحريم والذرية. وجهاد هذا القسم ودفعه واجب على الحر والعبد والذكر والأنثى إن احتيج إليها. ولا يتوقف على إذن الإمام، ولا حضوره. ولا يختص بمن قصدوه من المسلمين، بل يجب على مَنْ علم بالحال النهوض، إذا لم يعلم قدرة المقصودين على المقاومة..

والثالث: أن يكون بين المشركين، أسيرًا أو غيره، ويغشاهم عدوٌّ، ويخشى المسلم على نفسه، فيدفع عنها بحسب الإمكان، على وجه يدفع به الضرر عن نفسه. وهذا أيضًا لا يتوقف على الشرائط المتقدمة^(٢).

وهذا الصنف الثالث يريد به الإشارة إلى الدفاع في حالات العدوان الشخصي، وسوف يوضحه في عبارته الآتية في الروضة.

التقسيم الرباعي: وهو للشهيد الثاني أيضًا، قال في الروضة: «(وهو أقسام): جهاد المشركين ابتداء؛ لدعائهم إلى الإسلام؛ وجهاد مَنْ يدهم على المسلمين من الكفار، بحيث يخافون استيلاءهم على بلادهم أو أخذ مالهم وما أشبهه وإن قل؛ وجهاد مَنْ يريد قتل نفس محترمة أو أخذ مال أو سبي حريم مطلقًا، ومنه: جهاد الأسير بين المشركين للمسلمين دافعًا عن نفسه، وربما أطلق على هذا القسم الدفاع، لا الجهاد، وهو أولى؛ وجهاد البغاة على الإمام»^(٣).

التقسيم الخماسي: قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء، في كتاب الجهاد: «الجهاد ينقسم، من جهة اختلاف متعلقاته، إلى أقسام خمسة:

أحدها: الجهاد لحفظ بيضة الإسلام، إذا أراد الكفار المستحقون لغضب

(١) هكذا في المصدر. والصحيح: عدو.

(٢) مسالك الأفهام، ج ٣، ص ٧.

(٣) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٣٧٩.

الجبار الهجوم على أراضي المسلمين وبلدانهم وقراهم، وقد استعدوا لذلك، وجمعوا الجموع لأجله؛ لتعلو كلمة الكُفر، وتهبط كلمة الإسلام، ويضربوا فيها بالنواقيس، ويبنوا فيها البيع والكنايس، ويعلنوا فيها سائر شعائر الكُفر..

ثانيها: الجهاد لدفع الملاحين عن التسلُّط على دماء المسلمين وأعراضهم، بالتعرُّض بالزنى بنسائهم، واللواط بأولادهم.

ثالثها: الجهاد لدفعهم عن طائفة من المسلمين التقت مع طائفة من الكفار، فخيف من استيلائهم عليها.

رابعها: الجهاد لدفعهم عن بلدان المسلمين وقراهم وأراضيهم، وإخراجهم منها بعد التسلُّط عليها، وإصلاح بيضة الإسلام بعد كسرها، وإصلاحها بعد ثلمها، والسعي في نجاة المسلمين من أيدي الكفرة الملاحين.. وهذا القسم أفضل أقسام الجهاد، وأعظم الوسائل إلى ربِّ العباد، وأفضل من الجهاد لردِّ الكفار إلى الإسلام، كما كان في أيام النبي عليه وآله أفضل الصلاة والسلام..

خامسها: جهاد الكُفر والتوجُّه إلى محالهم؛ للردِّ إلى الإسلام، والإذعان بما أتى به النبي الأمي المبعوث من عند الملك العلام، عليه وآله أفضل الصلاة والسلام. وهذا المقام من خواص النبي والإمام، والمنصوب الخاص منهما، دون العام، ويختص به بعض الأحكام..^(١)

ب. التصنيف المختار

وتعقيباً على هذه التصنيفات يمكننا القول: إنَّ التقسيم الأقرب للجهاد القتالي هو التقسيم الثلاثي على النحو التالي: الأول: جهاد الدعوة إلى الإسلام، (الجهاد الابتدائي)؛ والثاني: الجهاد الدفاعي، وهذان الصنفان هما مع غير المسلمين؛ والثالث: جهاد البغاة من المسلمين؛ لردِّهم إلى الحق، وقطع بغيهم وتمردهم. ويمكننا في بيان هذا التصنيف أن نقول: إنَّ الجهاد إما أن يكون في

(١) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج ٤، ص ٢٨٧ - ٢٨٨.

مواجهة عدو خارجي (غير مسلم)، أو في وجه عدو داخلي (مسلم)، والعدو الخارجي: إما يُقاتل لإدخاله في الإسلام، أو يُقاتل ردًا لعدوانه ودفاعًا عن الإسلام والمسلمين.

وتوضيحًا لهذا التصنيف الثلاثي نقول:

أولاً: يمكننا إرجاع الجهاد الدفاعي إلى نحوين:

الأول: الدفاع عن الأمة أو الجماعة المؤمنة في بلد معين، وذلك في وجه عدو غير مسلم، يقدم كجهة عامة سياسية أو سياسية دينية على التعرُّض للجماعة المسلمة ولأبنائها أو مدنها وقراها بالعدوان. ولا يخفى أن ما ذكره الشيخ كاشف الغطاء في كلامه الآنف في الأصناف الأربعة الأولى يندرج تحت عنوان الجهاد الدفاعي بهذا المعنى.

الثاني: الدفاع عن النفس أو المال أو العرض في مواجهة لصٍّ أو سارقٍ أو قاطع طريقٍ مما يندرج تحت عنوان العدوان الشخصي الذي يستهدف إنساناً بهدف قتله أو سلبه أو اختطاف طفل أو امرأة.. وهذا المعتدي ربما كان مسلماً، وليس بالضروري أن يكون كافراً.

والأرجح كون النحو الثاني من الجهاد الدفاعي خارجاً عن الجهاد بالمعنى المصطلح، كما اختار ذلك الشهيد الثاني في كلامه المتقدم؛ ولعله لذلك لاحظنا أن الفقهاء تناولوه بالبحث في باب الحدود، عند الحديث عن الحراقة، حيث ذكروا حكم اللص، وجوزوا دفعه ولو أدى ذلك إلى قتله، ويكون دمه هدرًا. وهذا ما أشار إليه صاحب الجواهر، قال: «وأما دفع مَنْ يريد قتل نفس محترمة أو أخذ مال أو سبي حريم فليس من الجهاد المصطلح، بل هو من الدفاع، ولذا ذكروه في كتاب الحدود»^(١).

ثانيًا: إنَّ جهاد البغاة داخلٌ في أنواع الجهاد على الظاهر، ولكن بعض الفقهاء

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٤.

أخرجه عنه؛ لأنَّ «الجهاد المستفاد من النصوص الواردة في الكتاب والسُّنة.. خاصّ بقتال الكفار؛ لإدخالهم في الدين، أو دفاعاً عن الإسلام والمسلمين، وليس منه قتال البغاة، ولا دفاع الأسير المسلم أو المسلم المقيم بين الكفار عن نفسه، أو دفاع أيّ شخص عن نفسه ضدّ العدوان المتّجه إليه شخصياً، إلّا على نحو من التوسع في مفهوم الجهاد بلحاظ معناه اللغوي»^(١).

أقول: أمّا الدفاع الشخصي فما ذكره بشأنه من خروجه عن الجهاد المصطلح وجيه؛ وأمّا قتال البغاة فالظاهر من كلام مشهور الفقهاء كونه جهاداً بالمعنى المصطلح^(٢). والأرجح ما فهمه هؤلاء؛ لأنه مندرجٌ تحت بعض عمومات القتال في سبيل الله، والتي لم يؤخذ فيها عنوان الكافر أو المشرك، وأضيف إلى ذلك وجود بعض القرائن على كونه جهاداً بالمعنى المصطلح:

القرينة الأولى: إنّه قد أطلق عليه في الأخبار عنوان الجهاد، كما في قول أمير المؤمنين عليه السلام فيما روي عنه: «أَمَّا بَعْدُ، فَإِنَّ الْجِهَادَ بَابٌ مِنْ أَبْوَابِ الْجَنَّةِ، فَتَحَهُ اللَّهُ لِحَاصَّةِ أَوْلِيَائِهِ، وَهُوَ لِبَاسُ التَّقْوَى، وَدِرْعُ اللَّهِ الْحَصِينَةُ، وَجُتَّةُ الْوَيْقَةِ، فَمَنْ تَرَكَه رَغْبَةً عَنْهُ أَلْبَسَهُ اللَّهُ ثَوْبَ الدُّلِّ، وَشَمِلَهُ الْبَلَاءُ، وَدَثِّتَ بِالصَّغَارِ وَالْقَمَاءَةِ، وَضُرِبَ عَلَى قَلْبِهِ بِالْإِسْهَابِ، وَأُذِيلَ الْحَقُّ مِنْهُ بِتَضْيِيعِ الْجِهَادِ، وَسِيمَ الْحَسْفِ، وَمُنِعَ

(١) جهاد الأئمة، ص ٧٠.

(٢) قال ابن الصلاح: «يجب جهاد كلّ من الكفار والمحاربين من الفسّاق... وحكم جهاد المحاربين من المسلمين حكم جهاد مَنْ خيف منه على دار الإيمان من الكفار، في عموم الفرض من غير اعتبار صفة الداعي»، الكافي في الفقه، ص ٢٤٦. وقال المقداد السيوري في تعريف الجهاد: «وشرعاً بذل النفس والمال في إعلاء كلمة الله، يدخل فيه قتال المشركين وجهاد الباغين»، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج ١، ص ٥٦٩. وقال الشهيد الثاني: «وعرّفه الشهيد بأنه بذل النفس والمال في إعلاء كلمة الإسلام، وإقامة شعائر الإيمان. وأراد بالأوّل إدخال جهاد المشركين؛ وبالثاني جهاد الباغين»، مسالك الأفهام، ج ٣، ص ٧. وقال في الجواهر: «وشرعاً بذل النفس وما يتوقّف عليه من المال في محاربة المشركين أو الباغين على وجه مخصوص»، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣؛ إلى غير ذلك من كلماتهم.

النَّصَفَ. أَلَا وَإِنِّي قَدْ دَعَوْتُكُمْ إِلَى قِتَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ، لَيْلًا وَنَهَارًا، وَسِرًّا وَإِعْلَانًا، وَقُلْتُ لَكُمْ: اغْزَوْهُمْ قَبْلَ أَنْ يَغْزَوْكُمْ، فَوَاللَّهِ مَا غُزِيَ قَوْمٌ قَطُّ فِي عُقْرِ دَارِهِمْ إِلَّا ذَلُّوا، فَتَوَاكَلْتُمْ وَتَخَذَلْتُمْ، حَتَّى شُنَّتْ عَلَيْكُمُ الْغَارَاتُ، وَمُلِكَتْ عَلَيْكُمُ الْأَوْطَانُ، وَهَذَا أَخُو غَامِدٍ، [و] قَدْ وَرَدَتْ خَيْلُهُ الْأَنْبَارُ^(١). وحمل كلامه عليه السلام على التوسّع والمجازية يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة. ولفظ الجهاد في زمانه عليه السلام كان قد استقرّ على إطلاقه على المعنى الشرعي.

القرينة الثانية: إنّ الروايات التي تتحدّث عن الجهاد تشهد بذلك، فهي جعلته عدلاً لقتال المشركين، من قبيل: خبر أبي البختري^(٢)؛ وخبر الأسياف الخمسة^(٣)، والذي عدّ قتال أهل البغي السيف الخامس الذي بعث به رسول الله صلّى الله عليه وآله.

القرينة الثالثة: ترتيب آثار الجهاد عليه، ومنها: عدم غسل الشهيد في حرب أهل البغي، وقد ثبت أنّ أمير المؤمنين لم يغسل عمار بن ياسر وغيره من الشهداء الذين سقطوا معه^(٤).

(١) نهج البلاغة، ج ١، ص ٦٧ - ٦٨؛ وهي مروية - أيضًا - في: الكافي، ج ٥، ص ٥؛ ومعاني الأخبار، للصدوق، ص ٣٠٩.

(٢) أبو البختري، عن جعفر، عن أبيه قال: قال علي عليه السلام: «القتال قتالان: قتال لأهل الشرك، لا ينفر عنهم حتّى يسلموا أو يؤدّوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون؛ وقتال لأهل الزيغ، لا ينفر عنهم حتّى يفيئوا إلى أمر الله أو يقتلوا»، تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٤؛ وج ٦، ص ١٤٤.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ١٠ وما بعدها.

(٤) في قرب الإسناد: عن أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه، «أنّ عليّاً لم يغسل عمار بن ياسر، ولا هاشم بن عتبة، يوم صفّين، ودفنهما في ثيابهما، وصلى عليهما»، قرب الإسناد، ص ١٣٨. وعن مسعدة بن صدقة، عن عمار، عن جعفر عليه السلام، عن أبيه، أن عليّاً عليه السلام لم يغسل عمار بن ياسر، ولا هاشم بن عتبة المرقال، ودفنهما في ثيابهما، ولم يصل عليهما. قال محمد بن الحسن: «قوله: ولم يصل عليهما وهُم من الراوي؛ لأن الصلاة لا تسقط عنه على كلّ حال، يدلّ على ذلك...»، تهذيب الأحكام، ج ١، ص ٣٣١؛ وقال في الجواهر: «كما أنه لا فرق أيضًا في الشهيد بين قتيل المشركين وقتيل أهل البغي، ونسبه في المنتهى والتذكّرة إلى فتوى علمائنا»،

فالأقرب شمول مطلقات الجهاد وما يترتب عليه، ومنها: أحكام الشهيد، لحرب أهل البغي، إلا ما أخرجه الدليل. نعم، كون المعنيّ بجهاد البغاة هم المسلمين اقتضى أن لا تجري عليهم جميع أحكام غير المسلمين، ومنها: السبي وما إلى ذلك.

وكيف كان، فالمسألة قد تكون قليلة الثمرة من الناحية الفقهية. ومع أن الجهاد ضدّ البغاة داخلٌ في أصناف الجهاد، كما لا يبعد، لكننا لن نتناوله بالبحث هنا؛ لكونه خارجاً عن نطاق بحثنا في العلاقة مع الآخر، فيبقى أماننا نوعان: الجهاد الدفاعي؛ والجهاد الابتدائي الدعوي، وهذا ما سوف نتطرق إليه فيما يأتي، من خلال المحاور التالية:

المحور الأول، ونتكلّم فيه عن الحرب في الإسلام من زاوية تاريخية، حيث سنلقي الضوء على معارك رسول الله ﷺ وطبيعتها، ومن ثمّ ننتقل للحديث عن الفتوحات، ودراسة مدى شرعيتها.

ثمّ المحور الثاني، وننتقل فيه إلى الحديث عن الجهاد الدفاعي، وصوره المشروعة.

ثمّ المحور الثالث، ونتحدّث فيه عن مشروعية الجهاد الابتدائي. ثمّ بعد الفراغ عن المشروعية ننتقل إلى المحور الرابع، ونتكلّم فيه عن شرطية إذن المعصوم في الجهاد الابتدائي، وإنما خصّصنا هذا بمحور خاصّ لأن البحث فيه مفصّل وموسّع.

جواهر الكلام، ج ٤، ص ٩٣؛ «وكذلك الحسين عليه السلام وعلي بن الحسين عليه السلام لم يغسلا أحداً من الشهداء، حتّى الرضّع، مع إدراك جلّهم أو كلّهم وبه رمق الحياة»، التعليقة على رياض المسائل، للسيد عبد الحسين اللاري، ص ٣٠٣.

المحور الأول

الحرب مع الآخر
في التاريخ الإسلامي
دراسة في الغزوات والفتوحات



المطلب الأول:

غزوات النبي ﷺ، دوافع وأسباب

المطلب الثاني:

شرعية الفتوحات، دراسة تحليلية نقدية

هذا المحور مخصّصٌ لدراسة المعارك التي جَرَتْ بين المسلمين وأعدائهم من زاويةٍ تاريخية. وما يعيننا من ذلك نوعان من المعارك:

أولاً: دراسة ما اصطلح عليه بغزوات وسرايا النبي ﷺ؛ لنرى نوعية هذه الحروب، وما يمكن أن يُستفاد منها. وأهمّ ما يعيننا هنا هو معرفة ما إذا كانت حروباً دفاعية أم ابتدائية.

وثانياً: دراسة الفتوحات التي جَرَتْ بعد وفاته ﷺ. وما يعيننا في أمر الفتوحات هو التعرّف على مدى شرعيّتها، وما إذا انطلقت من نصوص شرعية تأمر بها أو من اجتهاداتٍ معينة.

المطلب الأول

غزوات النبي ﷺ، دوافع وأسباب

يذهب كثيرون إلى الاعتقاد أنّ بعض غزوات أو سرايا النبي ﷺ كانت من سنخ الحرب الابتدائية، وهذا ما يعدّه البعض دليلاً على شرعية هذه الحرب. ولكننا نميل إلى الاعتقاد بأنّ معاركه ﷺ مع أعدائه لم تكن من سنخ الحرب الابتدائية، وإنما هي معارك دفاعية أو استباقية، أي درءاً لحرب تُعدّ للمسلمين، وإنّ شئت فقلّ: إنّ اعتماده ﷺ لأسلوب القتال كان بسبب أنّ البيئة المحيطة به أعلنتّ عداءها للإسلام من اليوم الأول. وما يدفعنا إلى ترجيح ذلك هو وجود قرائن عامّة، وأخرى خاصّة، تشهد له.

١. القرائن العامّة

في هذه المرحلة سنغصّ الطرف عمّا سيأتي من وجود شواهد وقرائن على أنّ الحرب الابتدائية غير مشروعة، وسنقصر النظر على دراسة غزواته والظروف المحيطة بها، ومن هذه الدراسة سيتبدّى لنا أنّ حربه ﷺ لم تكن فعلاً حربياً ابتدائياً، وإنما كانت ردّة فعلٍ على عملٍ عدائي. ويمكن ذكر قرينتين عامّتين على ذلك:

القرينة الأولى: إنّ مشركي العرب ناصبوه العداء لأنه شكّل تهديداً لحياتهم القائمة على الغزو والاقتتال والسبي، والذي يسود فيه منطق العشيرة، المبنيّ على الثأر وغيره من العادات القبلية المقيتة، ولهذا شعر أرباب هذا النظام القبائلي أنّ الإسلام يسحب البساط من تحت أرجلهم، ويهدّد مصالحهم، ولهذا ناصبته قريش العداء، حتّى اضطرته للهجرة. وبانتقاله إلى المدينة، وتأسيسه لنواة المجتمع والدولة الإسلامية، زاد العداء له ولدينه، يقول أمير المؤمنين عليه السلام فيما روي عنه:

«..فلما آووا رسول الله ﷺ وأصحابه، ونصروا الله ودينه، رمتهم العرب عن قوس واحدة، وتحالفت عليهم اليهود، وغزتهم القبائل قبيلة بعد قبيلة»^(١).

القرينة الثانية: بالنسبة لمعاركه مع اليهود ثمة ما يشهد -بالإضافة إلى ما سيأتي من شواهد تفصيلية - أنها كانت بسبب عدوانيتهم ونكثهم للعهود، وهو ما نقله الطبرسي عن علي بن إبراهيم بن هاشم قال: «جاءته اليهود - قريظة والنضير والقينقاع - فقالوا: يا محمد، إلام تدعو؟ قال: إلى شهادة أن لا إله إلا الله، وأني رسول الله، وإني 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، ويجتري بالكسرة، في عينيه حمرة، وبين كتفيه خاتم النبوة، ويضع سيفه على عاتقه، لا يبالي من لاقى، وهو الضحوك القتال، يبلغ سلطانه منقطع الخلف والحافر، فقالوا له: قد سمعنا ما تقول، وقد جئناك لنطلب منك الهدنة، على أن لا نكون لك، ولا عليك، ولا نعين عليك أحداً، 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 كتاباً: أن لا يعينوا على رسول الله، ولا على أحد من أصحابه، بلسان ولا يد ولا سلاح 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 كتاباً على حدة، وكان الذي تولى أمر بني النضير حبي بن أخطب، فلما رجع إلى منزله قال له أخواه جدي بن أخطب وأبو ياسر بن أخطب: ما عندك؟ قال: هو الذي نجده في التوراة، والذي بشرنا به علماءنا، ولا أزال له

(١) الأمازي، للطوسي، ص ١٧٣؛ والغارات، للثقفى، ج ٢، ص ٤٨٠.

عدوًّا؛ لأنَّ النبوة خرجت من ولد إسحاق وصارت في ولد إسماعيل، ولا نكون تبعًا لولد إسماعيل أبدًا. وكان الذي ولي أمر قريظة كعب بن أسد، والذي تولى أمر بني قينقاع مخيريق، وكان أكثرهم مألًا وحدائق، فقال لقومه: تعلمون أنَّه النبيُّ المبعوث، فهلَّمْ نؤمن به، ونكون قد أدركنا الكتابين، فلم تجبه قينقاع إلى ذلك»^(١). وأمام هذه العدائية كان لا بُدَّ من التسلُّح بالقوة؛ للدفاع عن الدين الوليد وحمايته، وحفظ البيئة الحاضنة له، وهي المدينة المنورة، من جهة؛ ولنشره في الناس من جهةٍ أخرى.

٢. القرائن المحيطة بمعاركه ﷺ

وفيما يلي إطلالةٌ على أهمِّ معاركه ﷺ وحروبه وغزواته؛ لنرى إن كان فيها معارك ابتدائية دعوية، ليستفاد منها شرعية الحرب الابتدائي. وثمة غزوات لم نذكرها لأن الأمر فيها واضح:

أولاً: غزوة بدر

من المعلوم أنَّ معركة بدر كانت أول مواجهة مسلَّحة بين المسلمين وبين مشركي قريش. وقريش كانت معادية ومحاربة لرسول الله ﷺ، وقد قتلت بعض أنصاره، وتأمَّرت على قتله: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَكْرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠]، وتسبَّبت في تهجير كثيرين من أصحابه، وإخراجهم كرهًا من ديارهم، ولذلك لا نستطيع أن نفهم حرب رسول الله مع قريش، أكان في بدر أو في أحد، إلا أنها حرب ضدَّ عدوٍّ يعلن الحرب على المسلمين، ويسعى إلى استئصال الدين من جذوره.. وهكذا فإن قريشًا، وبعد إلجائها للنبيِّ إلى الهجرة وترك مسقط رأسه ومأنس نفسه، صادرت أمواله وأموال المسلمين، ومن هنا نفهم السرَّ في إذنه ﷺ بمصادرة قافلة قريش التجارية القافلة من الشام، والتي كانت بإمرة أبي سفيان، وإن لم يتسنَّ للمسلمين

(١) إعلام الوری بأعلام الهدی، ج ١، ص ١٥٧-١٥٨.

ذلك؛ لأن أبا سفيان أحس بالخطر فغيّر طريقه، وبعث رسولاً إلى أهل مكة يعلمهم بالأمر، فهبت قريش بعديدها وعدتها، بخيلها وخيلائها، لحرب النبي ﷺ^(١). وهكذا كان، فالتقى الفريقان في بدر، وكان الظفر للمسلمين. بل إن بعض المصادر تذكر أن قريشاً كانت تخطط لقتل النبي ﷺ وهو في المدينة، وتآمر مع اليهود ومع ابن أبي بن سلول ومن معه للقضاء على النبي ﷺ وأتباعه؛ فقد روي «أن كفار قريش كتبوا إلى عبد الله بن أبي بن سلول ومن كان يعبد الأوثان من الأوس والخزرج، ورسول الله ﷺ يومئذ بالمدينة، قبل وقعة بدر، يقولون: إنكم أويتم صاحبنا، وإنكم أكثر أهل المدينة عدداً، وإنا نقسم بالله لتقتلنه أو لتخرجنه، أو لنستعن^(٢) عليكم العرب، ثم لنسيرن إليكم بأجمعنا، حتى نقتل مقاتلتكم، ونستبيح نساءكم، فلما بلغ ذلك ابن أبي ومن معه من عبدة الأوثان تراسلوا، فاجتمعوا، وأرسلوا، وأجمعوا لقتال النبي ﷺ وأصحابه، فلما بلغ ذلك النبي ﷺ فلقبهم في جماعة..»^(٣).

وفي بعض الأخبار، إنه حتى بعد أن اصطف الفريقان للقتال في بدر نزل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: ٦١]، عندها توجه النبي ﷺ قائلاً: «يَا مَعْشَرَ قُرَيْشٍ، إِنِّي أَكْرَهُ أَنْ أَبْدَأَ بِكُمْ، فَخَلُونِي وَالْعَرَبَ، وَارْجِعُوا»^(٤). ومما ذكرناه تعرف أن خروجه ﷺ إلى قافلة أبي سفيان لا يعدّ خروجاً بهدف الحرب الابتدائية، خلافاً لما ذكره السيّد الحائري^(٥)، وإن كان قد استدرك بعد

(١) راجع: السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٤٤٠؛ وجامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٩، ص ٢٤٦.

(٢) كذلك في المتن. والصحيح: لنستعين.

(٣) المصنف، لعبد الرزاق الصنعاني، ج ٥، ص ٣٥٨؛ وسنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٤.

(٤) المناقب، لابن شهر آشوب، ج ١، ص ١٨٨؛ ومجمع البيان، ج ٤، ص ٤٤٠.

(٥) قال، وهو يشرح استدلاله بغزوات النبي ﷺ؛ لإثبات شرعية الحرب الابتدائية: «... فنحن نجد في إرهابات غزوة بدر أن رسول الله ﷺ خرج مع جماعة من المسلمين إلى ذات العشيرة؛ للهجوم على قافلة قريش التجارية الذاهبة إلى الشام، وبقي حوالي نصف شهر في

ذلك، قائلاً: «وقد يقال: إن غزوة بدر كانت على أساس ظلم أهل مكة للمسلمين، على الخصوص المتواجدين في مكة، ومنعهم عن القيام بتبليغ الدين الإسلامي في مكة المكرمة بحرية»^(١).

ثانياً: معركة أحد

من الطبيعي أن معركة أحد كانت استمراراً لمعركة بدر، فهي محاولة من قريش للتأثر مما حلّ بها من الهزيمة المنكرة في يوم بدر. وهكذا كان. فقد أعدوا العدة، وجهزوا أنفسهم بما يلزم، وخرجوا في ثلاثة آلاف مقاتل، ومعهم النساء. وخرج إليهم النبي ﷺ بأصحابه. وكانت الوقعة المعروفة في نتائجها، حيث كان النصر للمسلمين في بداية الأمر، ثم انقلب الأمر، وأصبحت الغلبة للمشركين؛ بسبب عصيان مجموعة الرماة لأوامر رسول الله ﷺ بعدم ترك مواقعهم، طمعاً في الغنائم، فكان أن باغتهم خالد بن الوليد من خلفهم، ووجه إليهم ضربة قاصمة، فتحول النصر إلى ما يشبه الهزيمة.

ثالثاً: إجلاء بني قينقاع^(٢)

أولى الوقائع التي جرت بينه وبين اليهود كانت إجلاء بني قينقاع.

ذات العشيرة، ولم يظفر بهم، فرجع إلى المدينة، ثم اغتار (كرز بن جابر) على آبال أهل المدينة وأغنامهم، ونهبها، فخرج رسول الله ﷺ مع جماعة إلى حوالي بدر؛ كي يظفروا به، فلم يمكنهم ذلك، ثم خرج رسول الله ﷺ مع المسلمين مرة أخرى؛ للهجوم على قافلة قريش في رجعتهم من الشام إلى مكة، قال رسول الله ﷺ: «هذه عير قريش، فيها أموالهم، فاخرجوا إليها؛ لعل الله يغنمكموها»، فاطلعت قريش على الوضع، فخرجت من مكة إلى بدر؛ بهدف الدفاع عن قافلتهم، فشاور رسول الله ﷺ المسلمين في الحرب أو الرجوع إلى المدينة، فكانت نتيجة المشورة هي التصميم على الحرب، وحينما اطلع المسلمون على فرار القافلة ونجاتها اغتم بعضهم؛ لفوات الغنيمة التي كانت مع القافلة التجارية من أيديهم..»، الكفاح المسلح في الإسلام، ص ١٩ - ٢٠.

(١) المصدر نفسه، ص ٢٠.

(٢) كان بنو قينقاع صاغة، الطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٢، ص ٢٩.

وبدايةً لا بُدَّ من إشارةٍ عامةٍ إلى أنَّ حروب رسول ﷺ مع اليهود بعامة كانت بسبب نقضهم للعهود والمواثيق وإقدامهم على أعمالٍ عدائيةٍ، ومن أشهر المعاهدات بينه وبينهم: صحيفة المدينة التي أبرمها النبي ﷺ معهم في أوائل هجرته إلى المدينة؛ لإدراكه أهمية ذلك للمسلمين ولهم^(١)، والصحيفة وإن لم تضم القبائل اليهودية الثلاث المحدقة بالمدينة، وهم: يهود بني النضير؛ وبني قينقاع؛ وبني قريظة^(٢)، بيد أنه قد ثبت لنا أنه قد أبرم عهودًا مع القبائل الثلاث، ولا سيما أنَّ تواجدهم المحيط بالمدينة يشكّل خطرًا على الإسلام والمسلمين إن قرّر هؤلاء اللجوء إلى العدوان والحرب. ووجود عهود معهم يُستفاد من العديد من الشواهد التاريخية، وقد ذكرنا في كتاب فقه العلاقات السياسية (مبحث المعاهدات والمواثيق) أنه ﷺ كان قد أبرم اتفاقيتين مع اليهود في المدينة؛ إحداها: مع القبائل الثلاث؛ والأخرى: مع اليهود العرب، بيد أنَّ اليهود قد نكثوا العقود، ونقضوا العهود، وتواطأوا على حرب رسول الله ﷺ، وألبوا عليه، بل حاولوا قتله، كما سيأتي، قال تعالى في الإشارة إلى نكثهم بالعقود والعهود: ﴿أَوْكَلِمَا عَاهَدُوا عَهْدًا نَبَذَهُ فَرِيقٌ مِّنْهُمْ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ١٠٠]. هذا على الرغم من أنَّ صحيفة المدينة تنصّ على أنَّ عليهم الإسهام مع المسلمين في صدّ أيّ عدوان خارجي، وأن يسهموا في تغطية النفقات: «وإن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين»^(٣)، ولكن اليهود - فيما يبدو - لم ينفذوا هذا البند، بل انقلبوا عليه، كما أنهم بشكلٍ عامّ تواصلوا مع قريش، وأعانوها في حربها على النبي ﷺ، وقاموا في داخل المدينة بدورٍ خطير، وهو تأليب المسلمين بعضهم على بعض،

(١) وقد تكلمنا عن هذه الصحيفة في فقه العلاقات السياسية مع الآخر الديني، فراجع: الملاحق.

(٢) الرحلة المدرسية، ج ٢، ص ٢٣٠.

(٣) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٣٥٠.

فحاولوا الإيقاع بين المهاجرين والأنصار، وبين الأوس والخزرج^(١).

هذا بشكل عام، وأما بخصوص إجلاء بني قينقاع فقد كان ذلك بين معركتي بدر وأحد؛ والسبب في ذلك أنهم نقضوا العهد مع رسول الله ﷺ. قال ابن إسحاق: «كانوا أول يهود نقضوا ما بينهم وبين رسول الله وحاربوا فيما بين بدر وأحد»^(٢). وذكر ابن سعد أنه «لما كانت وقعة بدر أظهروا البغي والحسد، ونبذوا العهد والمرة»^(٣)، فأنزل الله تبارك وتعالى على نبيه: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْذَرْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ﴾ [الأنفال: ٥٨]^(٤). ونحوه ما قاله البلاذري في أنساب الأشراف^(٥). وفي موضع آخر يذكر ابن هشام وغيره الحوار الذي جرى بين أبي بكر وبين فنحاص، أحد يهود بني قينقاع، وبعد أن أغلظ الأخير في كلامه عن الله تعالى، ونسب إليه الفقر، قال له أبو بكر: «لولا العهد الذي بيننا وبينكم لضربت رأسك»^(٦). ومما يشهد لوجود عهد بينهم وبين رسول الله ﷺ ما ورد من أنه بعد أن نزل قوله تعالى: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْذَرْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ﴾ [الأنفال: ٥٨] قال رسول الله ﷺ: «إني أخاف من بني قينقاع، قال عروة: فسار إليهم رسول الله ﷺ بهذه الآية»^(٧)، ومعلوم أن النبذ لا يكون إلا للعهد.

ويُضاف إلى ذلك ما ذكره ابن هشام، من أنه «كان من أمر بني قينقاع أن امرأة من العرب قدمت بجلب لها، فباعته بسوق بني قينقاع، وجلست إلى صائغ بها، فجعلوا يريدونها على كشف وجهها، فأبت، فعمد الصائغ إلى طرف ثوبها فعقده إلى ظهرها، فلما قامت انكشفت سواتها، فضحكوا بها، فصاحت، فوثب رجل من

(١) راجع: دراسة في السيرة، لعماد الدين خليل، ص ٢٣٠.

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٥٦١.

(٣) هكذا في المصدر.

(٤) الطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٢، ص ٢٩.

(٥) أنساب الأشراف، ج ١، ص ٣٠٩.

(٦) السيرة النبوية، ج ٢، ص ٣٩٩؛ تخريج الأحاديث والآثار، للزيلعي، ج ١، ص ٢٤٩.

(٧) تاريخ الطبري، ج ١، ص ٣٦٩.

المسلمين على الصائغ فقتله، وكان يهوديًا، وشدّت اليهود على المسلم فقتلوه، فاستصرخ أهل المسلم المسلمين على اليهود، فغضب المسلمون، فوقع الشر بينهم وبين بني قينقاع^(١). «وروي: أن رسول الله ﷺ حاصرهم ستة أيام حتى نزلوا على حكمه، فقام عبد الله بن أبيّ فقال: يا رسول الله، موالي وحلفائي، وقد منعوني من الأسود والأحمر، ثلاثمائة دارع وأربعمائة حاسر تحصدهم في غداة واحدة، إني والله لا آمن وأخشى الدوائر، وكانوا حلفاء الخزرج، دون الأوس، فلم يزل يطلب فيهم حتى وهبهم له، فلما رأوا ما نزل بهم من الذل خرجوا من المدينة، ونزلوا أذرعاً^(٢). وقد دعاهم النبي ﷺ إلى الدخول في الإسلام، لكنهم أبوا، قال القمي في تفسيره: «لما رجع رسول الله ﷺ من بدر أتى بني قينقاع، وهو يناديهم، وكان بها سوق يسمى سوق النبط، فأتاهم رسول الله، فقال: يا معشر اليهود، قد علمتم ما نزل بقريش، وهم أكثر عددًا وسلاحًا^(٣) وكراعًا منكم، فادخلوا في الإسلام، فقالوا: يا محمد، إننا نحسب حربنا مثل حرب قومك؟ والله لو لقيتنا للقيت رجالًا...»^(٤).

رابعاً: إجلاء بني النضير

وذكرت المصادر التاريخية أنه في شهر ربيع الأول، سنة أربع من الهجرة، «خرج رسول الله ﷺ يوم السبت، فصلّى في مسجد قباء، ومعه نفر من أصحابه من المهاجرين والأنصار، ثم أتى بني النضير، فكلّمهم أن يعينوه في دية الكلابيين اللذين قتلها عمرو بن أمية الضمري^(٥)، فقالوا: نفعل يا أبا القاسم ما أحببت،

(١) السيرة النبوية، ج ٢، ص ٥٦١.

(٢) إعلام الوری بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٧٥.

(٣) في المصدر: «سلامًا». وهو خطأ بيّن.

(٤) تفسير القمي، ج ١، ص ٩٧.

(٥) هذا الصحابي كان ممن نجا من مقتلة بئر معونة، التي حصدت عددًا من الصحابة الدعاة، وفي طريق رجوعه إلى المدينة؛ لإخبار النبي ﷺ بما جرى على سائر الصحابة، لقي في الطريق رجلين من المشركين، ظنهما من بني عامر، الذين غدروا بإخوانه، فقتلها، ثم تبين لاحقًا أنها

وخلا بعضهم ببعض، وهمّوا بالغدر به، وقال عمرو بن جحاش بن كعب بن بسيل النضري: أنا أظهر على البيت فأطرح عليه صخرة، فقال سلام بن مشكم: لا تفعلوا، والله ليُخْبِرَنَّ بما هممتُم به، وإنه لنقضُ العهد الذي بيننا وبينه، وجاء رسول الله ﷺ الخبر بما همّوا، فنهض سريعاً كأنه يريد حاجةً، فتوجّه إلى المدينة ولحقه أصحابه، فقالوا: أقمتَ ولم نشعر؟ قال: همّت يهود بالغدر، فأخبرني الله بذلك، فقمّت، وبعث إليهم رسول الله ﷺ محمد بن مسلمة: أن اخرجوا من بلدي، فلا تسكنوني بها وقد هممتُم بما هممتُم به من الغدر، وقد أجلتكم عشراً..^(١). وتكمل المصادر^(٢) أنّهم تهيّأوا للخروج، ولكنّ عبد الله بن أبيّ بن سلول أغراهم بعدم الخروج، ووعدهم بأنه سيقاقل إلى جانبهم بألفين من قومه، فعادوا عن فكرة الخروج، وتحصّنوا في حصونهم، فسار إليهم النبي ﷺ، وهم متحصّنون بأسلحتهم، ولكنّ ابن أبيّ خذلهم، فلم ينفذ وعده، فلما رأوا ذلك عادوا وعرضوا على النبي ﷺ أن يخرجوا من المدينة كما أراد أول مرّة، فقبل، شرط أن يخرجوا بأنفسهم، وليس لهم من أموالهم إلّا ما حملته الإبل^(٣).

فأتّضح أنّ إجلاء بني النضير كان بسبب غدرهم وخيانتهم ومحاولتهم اغتيال النبي ﷺ وهو عمليّ عدائيّ خطير، وقد بلغ النبي ﷺ مراسلتهم مع مشركي مكّة، ووعد قريش لهم، فعمد حينها إلى طلب تجديد العهد مع بني النضير، لكنهم أبوا، بخلاف يهود بني قريظة، كما جاء في الخبر^(٤).

من بني كلاب، وأن النبي ﷺ كان قد أجارهما، فلما قدم عمرو بن أمية على رسول الله ﷺ، فأخبره الخبر، قال رسول الله ﷺ: لقد قتلت قتيلاً، لأدينهما!، السيرة النبوية، ج ٣، ص ٦٨٠؛ والمغازي، ج ١، ص ٣٥٢.

(١) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٥٧.

(٢) راجع: أعيان الشيعة، ج ١، ص ٢٦٠؛ والطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٨٥؛ وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٢٥؛ وغيرها.

(٣) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٥٧ - ٥٨.

(٤) ففي سنن أبي داود: «فَكَتَبْتُ كُفَّارَ قُرَيْشٍ، بَعْدَ وَفْعَةِ بَدْرٍ، إِلَى الْيَهُودِ: إِنَّكُمْ أَهْلُ الْحَلَقَةِ

وفي المصنّف، لعبد الرزاق الصنعاني، يذكر ما يبدو منه أنه محاولة أو مكيدة أخرى لقتل النبي ﷺ، وهي مكيدة تكمل الصورة التي ذكرها ابن داود عن طلبهم خروج ثلاثين رجلاً من أصحاب رسول الله ﷺ، وخروج ثلاثين حبراً من أبحارهم، حتى يتحاوروا في مكانٍ بينه وبينهم، فإن أقنعهم صدقوه وآمنوا به، ثم أدركوا صعوبة قتله ﷺ ومعه ثلاثون من أصحابه، فتنزّلوا إلى طلب المناظرة بين ثلاثة منهم وثلاثة من المسلمين، وكانوا يخططون للفتك به ﷺ، فأفشت سرهم امرأة منهم، برسالة بعثت بها إلى أحد المسلمين، فرجع النبي ﷺ قبل أن يصل إليهم، ثم طلب منهم العهد؛ لأنهم لا يؤمنون بدون عهد، فأبوا إعطاءه العهد، فانصرف إلى قتال بني قريظة، ثم عاد بعدها إليهم، فأجلاهم^(١).

وَالْحُصُونُ، وَإِنِّكُمْ لَتَقَاتِلُنَّ صَاحِبَنَا أَوْ لَنَفْعَلَنَّ كَذَا وَكَذَا، وَلَا يَجُولُ بَيْنَنَا وَبَيْنَ خَدَمِ نِسَائِكُمْ شَيْءٌ، وَهِيَ الْخَلَاخِيلُ، فَلَمَّا بَلَغَ كِتَابُهُمُ النَّبِيَّ ﷺ أَجْمَعَتْ بَنُو النَّضِيرِ بِالْغَدْرِ، فَأَرْسَلُوا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَخْرِجْ إِلَيْنَا فِي ثَلَاثِينَ رَجُلًا مِنْ أَصْحَابِكَ، وَلِيُخْرِجَ مِنَّا ثَلَاثُونَ حَبْرًا، حَتَّى نَلْتَقِيَ بِمَكَانِ الْمُنْصَفِ، فَيَسْمَعُوا مِنكَ، فَإِنْ صَدَّقُوا وَآمَنُوا بِكَ آمَنَّا بِكَ، فَقَصَّ خَبَرَهُمْ، فَلَمَّا كَانَ الْغَدَا عَلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِالْكَتَائِبِ، فَحَصَرَهُمْ، فَقَالَ لَهُمْ: «إِنِّكُمْ وَاللَّهِ لَا تَأْمِنُونَ عِنْدِي إِلَّا بِعَهْدٍ تُعَاهِدُونِي عَلَيْهِ»، فَأَبَوْا أَنْ يُعْطُوهُ عَهْدًا، فَقَاتَلَهُمْ يَوْمَهُمْ ذَلِكَ، ثُمَّ غَدَا الْغَدَا عَلَى بَنِي قُرَيْظَةَ بِالْكَتَائِبِ، وَتَرَكَ بَنِي النَّضِيرِ، وَدَعَاهُمْ إِلَى أَنْ يُعَاهِدُوهُ فَعَاهَدُوهُ، فَانْصَرَفَ عَنْهُمْ، وَغَدَا عَلَى بَنِي النَّضِيرِ بِالْكَتَائِبِ، فَقَاتَلَهُمْ حَتَّى نَزَلُوا عَلَى الْجَلَاءِ، فَجَلَّتْ بَنُو النَّضِيرِ، وَاحْتَمَلُوا مَا أَقَلَّتِ الْإِبِلُ مِنْ أَمْتِعَتِهِمْ وَأَبْوَابِ بُيُوتِهِمْ وَخَشَبِهَا.، سنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٤.

(١) تقول الرواية: «فخرج النبي ﷺ في ثلاثين من أصحابه، وخرج إليه ثلاثون حبراً من يهود، حتى إذا برزوا في براز في الأرض، قال بعض اليهود لبعض: كيف تخلصون إليه، ومعه ثلاثون رجلاً من أصحابه، كلهم يحب أن يموت قبله؟! فأرسلوا إليه: كيف تفهم ونفهم، ونحن ستون رجلاً؟! أخرج في ثلاثة من أصحابك، ويخرج إليك ثلاثة من علمائنا، فليسمعوا منك، فإن آمنوا بك آمنا كلنا، وصدقناك، فخرج النبي ﷺ في ثلاثة نفر من أصحابه، واشتملوا على الخناجر، وأرادوا الفتك برسول الله ﷺ، فأرسلت امرأة ناصحة من بني النضير إلى بني أخيها، وهو رجلٌ مسلم من الأنصار، فأخبرته خبر ما أرادت بنو النضير

خامساً: غزوة دومة الجندل

وكانت في السنة الرابعة من الهجرة^(١)، قبل الخندق، «وقد ذكر له أن بدومة الجندل جمعاً كثيراً، وأنهم يظلمون مَنْ مرّ بهم من الضافطة»^(٢)، وكان بها سوقٌ عظيمٌ وتجار، وضوى إليهم قومٌ من العرب كثير، وهم يريدون أن يدنوا من المدينة، فندب رسول الله ﷺ الناس، فخرج في ألفٍ من المسلمين»^(٣). قال ابن إسحاق: «ثم رجع رسول الله ﷺ قبل أن يصل إليها، ولم يلقَ كيداً»^(٤). وهذه الغزوة تهدف إلى رفع فساد هؤلاء وإفسادهم من الأرض، من جهة، ومن جهةٍ أخرى، رفع خطرهم الداهم على المدينة؛ لأنهم يريدون الدنو من المدينة»^(٥).

من الغدر برسول الله ﷺ، فأقبل أخوها سريعاً، حتى أدرك النبي ﷺ، فسار به خبرهم قبل أن يصل النبي ﷺ إليهم، فرجع النبي ﷺ، فلما كان من الغد، غدا عليهم رسول الله ﷺ بالكتائب، فحاصرهم، وقال لهم: إنكم لا تأمنون عندي إلا بعهد تعاهدوني عليه، فأبوا أن يعطوه عهداً، فقاتلهم يومهم ذلك هو والمسلمون، ثم غدا الغد على بني قريظة بالخیل والكتائب، وترك بني النضير، ودعاهم إلى أن يعاهدوه، فعاهدوه، فانصرف عنهم، وغدا إلى بني النضير بالكتائب، فقاتلهم حتى نزلوا على الجلاء، وعلى أن لهم ما أقلت الإبل إلا الحلقة - والحلقة: السلاح - فجاءت بنو النضير، واحتملوا ما أقلت إبل من أمتعتهم، وأبواب بيوتهم، وخشبها، فكانوا يخربون بيوتهم، فيهدمونها، فيحملون ما وافقهم من خشبها، وكان جلاؤهم ذلك أول حشر الناس إلى الشام، المصنّف، ج ٥، ص ٢٥٩ - ٢٦٠؛ والسنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ٢٣٢.

(١) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٦٩٩.

(٢) الضافطة جمع ضافط، وهو الذي يجلب الميرة والمتاع إلى المدن، وكانوا يومذاك من الأنباط، يحملون إلى المدينة الدقيق والزيت، انظر: النهاية في غريب الحديث والأثر، لابن الأثير، ج ٣، ص ٩٥.

(٣) المغازي، للواقدي، ج ١، ص ٤٠٣؛ والطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٢، ص ٦٢؛ وتاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر، ج ٥٧، ص ٢٠٠.

(٤) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٦٩٩.

(٥) أعيان الشيعة، ج ١، ص ٢٦١.

سادساً: غزوة ذات الرقاع^(١)

وكانت «غزوة ذات الرقاع بعد غزوة بني النضير بشهرين. قال البخاري: إنها كانت بعد خيبر، لقي بها جمعاً من غطفان، ولم يكن بينهما حربٌ، وقد خاف الناس بعضهم بعضاً، حتى صلى رسول الله ﷺ صلاة الخوف، ثم انصرف بالناس»^(٢). وخروجه ﷺ هذا كان دفاعياً، أو حرباً استباقية في مواجهة قوم جهّزوا أنفسهم وأعدّوا العدة لقتال المسلمين. قال في السيرة الحلبية: «ثم غزا نجداً، يريد بني محارب وبني ثعلبة، حين بلغه ﷺ أنهم جمعوا الجموع، أي من غطفان؛ لمحاربتة، فخرج ﷺ في أربعمئة من أصحابه...، وقيل: سبعمئة، وقيل: ثمانمئة»^(٣). وهذا السبب هو ما تبناه صاحب الأعيان^(٤) والصحيح من السيرة^(٥). ولكنّ البوطي، في فقه السيرة، ذهب إلى أن «سببها ما ظهر من الغدر لدى الكثير من قبائل نجد بالمسلمين، ذلك الغدر الذي تجلّى في مقتل أولئك الدعاة السبعين»^(٦). ولو صحّ هذا السبب فهو أيضاً لا يندرج في عداد الحرب الابتدائية، كما لا يخفى.

سابعاً: معركة الأحزاب. الخندق

وقد حصلت هذه المعركة في شهر شوال، من السنة الخامسة من

(١) قال الطبرسي: «وقيل: إنّما سُمّيت ذات الرقاع، لأنه جبلٌ فيه بقع حمرة وسواد وبياض، فسُمّي ذات الرقاع. وقيل: إنّما سُمّيت بذلك لأن أقدامهم نقبت فيها، فكانوا يلفّون على أرجلهم الخرق»، إعلام الوري بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٨٩؛ وقال ابن هشام: وإنّا قيل لها غزوة ذات الرقاع، لأنهم رقّعوا فيها راياتهم، ويُقال: ذات الرقاع: شجرة بذلك الموضع، يُقال لها: ذات الرقاع»، السيرة النبوية، ج ٣، ص ٦٩٢.

(٢) إعلام الوري بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٨٩.

(٣) السيرة الحلبية، ج ٢، ص ٥٧٠.

(٤) أعيان الشيعة، ج ١، ص ٢٦١.

(٥) قال: «يذكر المؤرّخون أن قادمًا قدم المدينة بجلب له، فأخبر أن أنماراً وثعلبة وغطفان قد جمعوا جموعاً؛ بقصد غزو المسلمين»، الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، ج ٩، ص ٣١٦.

(٦) فقه السيرة النبوية، ص ٢٨٦.

الهجرة^(١). وقال الطبرسي: إنها حصلت في السنة الرابعة^(٢). وهي معركة دفاعية بامتياز. وسببها أن نفراً من زعماء اليهود خرجوا حتى قدموا مكة، فدعوا قريشاً إلى قتال رسول الله ﷺ، وقالوا: «إنا سنكون معكم عليه حتى نستأصله»^(٣)، فخرجت قريش وقائدها أبو سفيان بن حرب، وخرجت غطفان وقائدها عيينة بن حصن بن حذيفة^(٤).

وفي هذه الأثناء نقض بنو قريظة عهدهم مع رسول الله ﷺ. قال ابن هشام: «وخرج عدو الله حيي بن أخطب النضري حتى أتى كعب بن أسد القرظي، صاحب عقد بني قريظة وعهدهم، وكان قد وادع رسول الله ﷺ على قومه، وعاقده على ذلك وعاهده، فلما سمع كعب بحيي بن أخطب أغلق دون [هـ] باب حصنه، فاستأذن عليه، فأبى أن يفتح له، فناداه حيي: ويحك يا كعب! افتح لي، قال: ويحك يا حيي، إنك امرؤ مشؤوم، وإني قد عاهدت محمداً، فلستُ بناقض ما بيني وبينه، ولم أر منه إلا وفاءً وصدقاً، قال: ويحك، افتح لي أكلّمك، قال: ما أنا بفاعل، قال: والله إن أغلقتُ دوني إلا عن جشيتك^(٥) أن آكل معك منها، فأحفظ^(٦) الرجل، ففتح له، فقال: ويحك يا كعب، جئتك بعزّ الدهر، وببحر طام، جئتك بقريش على قادتها وسادتها، حتى أنزلتهم بمجتمع الأسيال من رومة، وبغطفان على قادتها وسادتها، حتى أنزلتهم بذنب نقمي إلى جانب أحد، قد عاهدوني وعاهدوني على أن لا يبرحوا حتى نستأصل محمداً ومن معه، قال: فقال له كعب: جئتني والله بذلّ الدهر، وبجهامٍ قد هراق ماءه^(٧)، فهو يرعد ويبرق،

(١) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٦، ص ٥٦؛ والبداية والنهاية، لابن كثير، ج ٤، ص ١٠٧؛ فقه السيرة، للبوطي، ص ٣١٢.

(٢) إعلام الوري بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٩٠.

(٣) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٧٠٠؛ وإعلام الوري بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٩٠.

(٤) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٠١.

(٥) الجشيش: السويق، وحنطة تطحن، ويلقى فيها لحمٌ أو تمرٌ، فتطبخ.

(٦) أثار حفيظته، وأغضبه.

(٧) الجهم: السحاب الذي لا ماء فيه.

ليس فيه شيء، ويحك يا حيي! فدعني وما أنا عليه، فإني لم أر من محمدٍ إلا صدقاً ووفاءً. فلم يزل حيي بكعب، يفتله في الذروة والغارب^(١)، حتى سمح له، على أن أعطاه عهداً [من الله] وميثاقاً: لئن رجعت قريش وغطفان، ولم يصيبوا محمدًا، أن أدخل معك في حصنك حتى يصيبني ما أصابك. فنقض كعب بن أسد عهده، وبرئ مما كان بينه وبين رسول الله ﷺ^(٢). وكان لخبر انقلاب بني قريظة في هذا الوقت الحساس، حيث انشغال المسلمين بالأحزاب، تأثير كبير على المسلمين، فأرسل النبي ﷺ سيدي الأوس والخزرج، وهما: سعد بن معاذ؛ وسعد بن عباد، ليستفسرا عن صحة الخبر، فذهبا، فوجدا أن القوم قد نكثوا العهد، وأضمرُوا الكيد، «ثم أقبل سعد وسعد ومنَ معهما إلى رسول الله ﷺ، فسلموا عليه، ثم قالوا: عضل والقارة، أي كغدر عضل والقارة بأصحاب الرجيع، خبيب وأصحابه، فقال رسول الله ﷺ: الله أكبر، أبشروا يا معشر المسلمين»^(٣). والجميل أن النبي ﷺ يقول هذه الكلمة رغم ما تركه نقض بني قريظة للعهد من خوفٍ ورعبٍ في وسط المسلمين، «وعظم عند ذلك البلاء، واشتدَّ الخوف، وأتاهم عدوُّهم من فوقهم ومن أسفل منهم، حتى ظنَّ المؤمنون كلَّ ظنٍّ، ونجم النفاق من بعض المنافقين، حتى قال مُعَتَّب بن قُشير: كان محمد يعدنا أن نأكل كنوز كسرى وقيصر، وأحدنا اليوم لا يأمن على نفسه أن يذهب إلى الغائط»^(٤).

ولكن مع ذلك فقد لطف الله بالمسلمين، ونصرهم على الأحزاب نصرًا مؤزَّرًا، وصرع أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عمرو بن ود العامري، وكفى الله المؤمنين القتال، كما هو مسطورٌ بالتفصيل في المصادر التاريخية.

(١) «الذروة هي أعلى السنام، من ذرا: إذا ارتفع، والغارب: ما تحت الكتفين مما يلي السنام، والقتل فيهما: يفعله خاطم الصعب من الإبل، يختله بذلك، فجعله مثلاً للمخادعة والإزالة

عن الرأي»، الفائق في غريب الحديث، للزمخشري، ج ١، ص ٣٩٨.

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام الحميري، ج ٣، ص ٧٠٥.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٠٥.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٠٥.

ثامناً: غزوة بني قريظة

وهم الجماعة اليهودية الثالثة^(١) التي نقضت العهد مع رسول الله ﷺ، كما عرفت قبل قليل. ولهذا عندما رجع رسول الله ﷺ من الخندق تحرّك إلى بني قريظة قبل أن يضع السلاح، ونادى في المسلمين «أن لا يصلّين أحدُ العصر^(٢) إلّا في بني قريظة»^(٣)، وقد حاصرهم «خمسةً وعشرين ليلةً، حتّى نزلوا على حكم سعد بن معاذ، فحكم فيهم بقتل الرجال وسبي الذراري والنساء وقسمة الأموال، وأن يجعل عقارهم للمهاجرين، دون الأنصار»^(٤). وحكم سعد هذا فيهم وما جرى عليهم كان مثار إشكالٍ كبير، ولهذا كان لنا بحثٌ خاصٌّ في ذلك، سنأتي عليه لاحقاً إن شاء الله تعالى. وتؤكد بعض أسباب النزول أن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ

(١) يقول السيد الأمين: «اليهود الذين كانوا بنواحي المدينة ثلاثة أبطن: بنو النضير؛ وبنو قينقاع؛ وبنو قريظة. وإنه كان بينهم وبين رسول الله ﷺ عهد ومدة. فأول من نقض العهد منهم بنو قينقاع، فأجلاهم رسول الله ﷺ إلى أذرعات؛ ثم نقضه بنو النضير، فأجلى بعضهم إلى خيبر، ومنهم: حبي بن أخطب، وبعضهم إلى الشام، وإن حياً أتى بني قريظة يوم الخندق، فلم يزل بهم حتّى نقضوا العهد، فلما كان الظهر من صبيحة اليوم الذي رجع فيه رسول الله ﷺ أمر بلالاً فنادى في الناس: مَنْ كان سامعاً مطيعاً فلا يصلّين العصر إلّا في بني قريظة»، أعيان الشيعة، ج ١، ص ٢٦٦.

(٢) لقد اختلف الصحابة في فهم كلامه ﷺ عن عدم أداء صلاة الظهر إلّا في بني قريظة؛ فبعضهم حمّله على حرفيته، فلم يصلّوا صلاة العصر؛ وبعضهم الآخر تخوّف فوات وقت العصر، فصلّى قبل الوصول إلى المقصد؛ لأنه فهم من كلامه أنه يريد حثّهم على المسير وأن لا يتباطؤوا. وفي رواية ابن سعد: «...فتخوّف ناس فوات الصلاة فصلّوا، وقال آخرون: لا نصليّ إلّا حيث أمرنا رسول الله ﷺ وإن فات الوقت، قال: فما عتّف رسول الله ﷺ واحداً من الفريقين». راجع: الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ٧٦؛ ونحوه في صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٦٢. قال السيد الأمين: «أقول: كان مراده ﷺ أن يسرعوا إلى بني قريظة، فيدركوا صلاة العصر هناك، لا أن صلاة العصر لا تصحّ منهم إذا تأخّروا لمانع إلّا في بني قريظة، والذين لم يصلّوا العصر كأنهم توهّموا ذلك، فكانوا معذورين»، أعيان الشيعة، ج ١، ص ٢٦٦.

(٣) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٧١٤؛ وإعلام الوري بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٩٥.

(٤) إعلام الوري بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٩٦؛ والسيرة النبوية، ج ٣، ص ٧١٥.

عَاهَدَتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَنْقُبُونَ ﴿٥٦﴾ [الأنفال: ٥٦] قد نزل في بني قريظة. والآية ظاهرة في نكثهم العهد أكثر من مرة. وهذا الرأي نقل عن مجاهد^(١). قال الطبرسي: «عاهدهم رسول الله ﷺ على أن لا يهاجروا عليه عدوًّا، فنكثوا بأن أعانوا مشركي مكة بالسلح، وقالوا: نسينا وأخطأنا، ثم عاهدهم، فنكثوا، ومالوا عليه الأحزاب يوم الخندق»^(٢).

ومن خلال ما تقدّم اتضح أن ما جرى مع الطوائف اليهودية الثلاث، التي كانت في المدينة وجوارها، كان حروبًا سببها نقضهم للعهود والاتفاقيات أكثر من مرة^(٣)، والإقدام على الأعمال العدائية ضدّ النبي ﷺ والمسلمين. فمحاولة بعض المستشرقين^(٤) التأكيد على أن هذه الطوائف الثلاث لم تدخل في معاهدات مع النبي ﷺ هي محاولات غير موفقة، وترمي إلى القول: إن معارك النبي ﷺ معها كانت معارك عدائية!

تاسعاً: غزوة بني لحيان

وهذه الغزوة حصلت بعد ستة أشهر من وقعة بني قريظة، وقد خرج النبي ﷺ فيها - كما يقول ابن إسحاق - «إلى بني لحيان، يطلب بأصحاب الرجيع، خبيب بن عدي وأصحابه»^(٥)، ولما وصل إليهم «فوجدتهم قد حذروا، وتمنعوا في رؤوس الجبال... ثم كرّ وراح رسول الله ﷺ قافلاً»^(٦). فهذه الغزوة، التي لم يحصل فيها حرب، كانت تهدف إلى معاينة المعتدين الذين قتلوا الدعاة المسلمين.

(١) التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٤٣.

(٢) جوامع الجامع، ج ٢، ص ٣٢.

(٣) قال ابن القيم: «وثبت عنه أنه صالح اليهود وعاهدهم لما قدم المدينة، فغدروا به، ونقضوا عهده مراراً»، زاد المعاد، ج ٥، ص ٨٥.

(٤) راجع حول ذلك: الاستشراق في السيرة النبوية، ص ١٧٣، وهو كتاب جيد في هذا المجال؛ وراجع أيضاً: دراسة في السيرة، لعلم الدين خليل، ص ٣٢٦-٣٢٨.

(٥) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٧٥١.

(٦) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٥١.

عاشراً: غزوة ذات قرد^(١)

وقصّتها أنه «أغار عيينة بن حصن بن حذيفة بن بدر الفزاري، في خيل من غطفان، على لقاح لرسول الله ﷺ بالغابة، وفيها رجلٌ من بني غفار وامرأةٌ له، فقتلوا الرجل، واحتملوا المرأة في اللقاح»^(٢)، وبلغ النبي ﷺ قصّة تعرّض لقاحه (اللقاح: الناقة ذات اللبن) للنهب من قبل خيل غطفان، فنادى بالمدينة: الفرع الفرع، فترامت الخيول إلى رسول الله ﷺ، ولحق بهم المسلمون، وقتلوا بعضهم واستنقذوا بعض اللقاح، وأفلتت المرأة المسلمة منهم^(٣)، وقتل من المسلمين رجلٌ واحد، وقيل: اثنان^(٤).

وهذه الغزوة هي عملٌ دفاعيٌّ بامتياز، في وجه جماعةٍ من النّهاب، فحالها من هذه الجهة حال غزوة دومة الجندل.

حادي عشر: غزوة ذات السلسلة - وادي الرمل

هذه الغزوة ذكرتها المصادر الشيعية^(٥)، فأوردها الشيخ المفيد في موضعين، قال في الموضع الأوّل: «وقد كان من أمير المؤمنين عليه السلام في غزوة وادي الرمل، ويُقال: إنها كانت تسمّى بغزوة السلسلة، ما حفظه العلماء، ودوّنه الفقهاء، ونقله أصحاب الآثار، ورواه نَقْلَةُ الأخبار.. وذلك أن أصحاب السيّر ذكروا أن النبي ﷺ كان ذات يومٍ جالساً، إذ جاءه أعرابيٌّ، فجثا بين يديه، ثم قال: إني جئتكَ

(١) الواقدي وابن سعد يسمّيانها غزوة الغابة. وذو قرد: بفتح القاف وضمّها: ماء على نحو بريدٍ من المدينة مما يلي بلاد غطفان، وقيل: على مسافة يومٍ منها.

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٧٥١ - ٧٥٢.

(٣) ومن طريف ما حصل مع هذه المرأة أنها عندما أفلتت من القوم أقبلت «على ناقةٍ من إبل رسول الله ﷺ، حتّى قدّمت عليه، فأخبرته الخبر، فلما فرغت قالت: يا رسول الله، إني قد نذرتُ لله أن أنحرها إن نجّاني الله عليها، قال: فتبسّم رسول الله ﷺ، ثم قال: بسّ ما جزيتهما أن حملك الله عليها ونجّاك بها ثمّ تنحريها! إنه لا نذر في معصية الله، ولا فيما لا تملكين، إنما هي ناقةٌ من إبلٍ، فارجعي إلى أهلِكَ على بركة الله»، المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٥٥.

(٤) المصدر نفسه، ج ٣، ص ٧٥٣ - ٧٥٦.

(٥) فصل الكلام في ذلك السيد الأمين في أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٢٨٥، و ٤١٢.

لأنصحك، قال: وما نصيحتك؟ قال: قوم من العرب قد عملوا على أن يثبتوك بالمدينة، ووصفهم له، قال: فأمر أمير المؤمنين عليه السلام أن ينادي بالصلاة جامعة، فاجتمع المسلمون، فصعد المنبر، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أيها الناس، إن هذا عدو الله وعدوكم قد أقبل إليكم، يزعم أنه يثبتكم بالمدينة، فمن لوادى؟..». ونحوه ما في الموضع الثاني، ولكن جاء بدل يثبتوك «يبيتوك»^(١). وقال السيد في الأعيان: «ولم تذكر هذه الغزوة بهذه الكيفية في السيرة الهشامية وطبقات ابن سعد وما تأخر عنهما، ولكنهم ذكروا سرية عمرو بن العاص إلى ذات السلاسل، وهي وراء وادي القرى، بينها وبين المدينة عشرة أميال، في جمادي الآخرة، سنة ثمان من الهجرة، بلغه عليه السلام أن جمعاً من قضاة تجمعوا يريدون الدنو إلى أطرافه، فبعثه في ثلاثمائة، فبلغه كثرتهم، فبعث يستمدّه عليه السلام، فأرسل أبا عبيدة في مائتين»^(٢).

ومن الواضح أنّ سبب هذه الغزوة - كما جاء في الرواية الناقلة لها - كان ردّ جماعة تكيد وتبيت للعدوان على المدينة المنورة. وما أشار إليه السيد الأمين، مما جاء في سيرة ابن هشام والطبقات لابن سعد، من غزوة ذات السلاسل، هو أيضاً لا يبعد عما جاء في رواية الإرشاد، لجهة تحديد سبب الغزوة، وأنه ردّ العدوان.

ثاني عشر: غزوة علي عليه السلام إلى بني سعد بفدك

هناك سرية قادها الإمام علي عليه السلام إلى بني سعد بن بكر بفدك. يقول ابن سعد، وهو يعدّد سرايا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ثم سرية علي بن أبي طالب إلى بني سعد بن بكر بفدك، في شعبان سنة ست من مهاجر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، قالوا: بلغ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أن لهم جمعاً يريدون أن يمدّوا يهود خيبر^(٣)، فبعث إليهم علي بن أبي طالب في مائة رجل، فسار الليل وكمّن النهار، حتّى انتهى إلى الهمج، وهو ماء بين خيبر وفدك،

(١) الإرشاد، للشيخ المفيد، ج ١، ص ١١٤، و ١٨٢.

(٢) أعيان الشيعة، ج ٢، ص ٢٨٦.

(٣) وهذا يشير إلى أن يهود خيبر كانوا يتجهّزون لقتال المسلمين.

وبين فذك والمدينة ستّ ليال، فوجدوا به رجلاً، فسألوه عن القوم، فقال: أخبركم على أنكم تؤمنوني، فآمنوه، فدلّهم، فأغاروا عليهم، فأخذوا خمسمائة بعير، وألفي شاة، وهربت بنو سعد بالظعن، ورأسهم وبر بن عليم، فعزل عليّ صفيّ النبي ﷺ لقوْحاً تُدعى الحفْدة، ثم عزل الخمس، وقسّم سائر الغنائم على أصحابه، وقدم المدينة، ولم يَلَقْ كيداً^(١).

وهذه الغزوة - كما هو واضح - هي حملة استباقية على جماعة معادية ومعاونة لأعداء رسول الله ﷺ، وقد سبقت معركة خيبر.

وبعد معركة خيبر دبّ الذعر في نفوس أهل فذك، فصالحوا النبي ﷺ. وعن هذه المصالحة «قال ابن إسحاق: فلما فرغ رسول الله ﷺ من خيبر قذف الله الرعب في قلوب أهل فذك - حين بلغهم ما أوقع الله بأهل خيبر - فبعثوا إلى رسول الله ﷺ يصالحونه على النصف من فذك، فقدمت عليه رُسُلهم بخيبر، أو بالطائف، أو بعدما قدم المدينة، فقبل ذلك منهم، فكانت فذك لرسول الله ﷺ خالصة؛ لأنه لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب»^(٢).

ثالث عشر: غزوة بني المصطلق^(٣) - المريسيع

وهذه الغزوة جرّت في شعبان، من العام السادس من الهجرة^(٤). وهي ليست

(١) الطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٢، ص ٨٩ - ٩٠.

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٨١٣؛ أعيان الشيعة، ج ١، ص ٤٠٠.

(٣) قال ابن فارس: (صَلَقَ): «الصَّادُ وَاللَّامُ وَالْقَافُ أَصْلٌ وَاحِدٌ يَدُلُّ عَلَى صِيحَةٍ بِقُوَّةٍ وَصَدْمَةٍ وَمَا أَشَبَّ ذَلِكَ؛ فَالصَّلَقُ: الصَّوْتُ الشَّدِيدُ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «لَيْسَ مِنَّا مَنْ صَلَقَ أَوْ حَلَقَ»، يُرِيدُ شِدَّةَ الصَّيَاحِ عِنْدَ الْمُصِيبَةِ تَنْزِلُ. وَالصَّلَاقُ وَالْمِصْلَاقُ: الشَّدِيدُ الصَّوْتِ، وَالصَّلَقَةُ: الصَّدْمَةُ وَالْوَفْعَةُ الْمُنْكَرَةُ...»، معجم مقاييس اللغة، ج ٣، ص ٣٠٦. والمصطلق، بضم الميم وسكون الصاد وفتح الطاء المهملة وكسر اللام والقاف هذه النسبة إلى المصطلق، واسمه جذيمة بن سعد بن عمرو بن ربيعة، راجع: اللباب في تهذيب الأنساب، لابن الأثير، ج ٣، ص ٢١٩ - ٢٢٠.

(٤) وقال آخرون: إنها كانت في شعبان من العام الخامس للهجرة، فقه السيرة، للبوطي، ص ٢٩٧.

من الحرب الابتدائية، وإنما تندرج في الحرب الاستباقية؛ فقد ذكر المؤرخون أنه «بلغ»^(١) رسول الله ﷺ أن بني المصطلق يجمعون له، وقائدهم الحارث بن أبي ضرار^(٢) أبو جويرية بنت الحارث، زوج رسول الله ﷺ، فلما سمع رسول الله ﷺ بهم خرج إليهم، حتى لقيهم على ماء لهم يُقال له: المريسيع، من ناحية قديد إلى الساحل، فتزاحف الناس واقتتلوا، فهزم الله بني المصطلق^(٣). والظاهر أن خبر القوم بلغه ﷺ عن طريق بعض العيون، وليس عن طريق الوحي؛ إذ لا شاهد على ذلك.

وأضيف إلى ذلك أنه ورد في بعض المصادر أنهم كانوا قد اشتركوا في معركة أُحُد مع المشركين، ضمن مَنْ عرفوا بالأحابيش.

(١) أرسل النبي ﷺ أحد أصحابه، وهو بريدة بن الحُصيب؛ ليستطلع أخبارهم، فوجدهم يعدون العدة، فأوهمهم أنه منهم، ثم عاد إلى النبي ﷺ، وأخبره بأمرهم، راجع: السيرة الحلبية، ج ٢، ص ٥٨٣؛ وأعيان الشيعة، ج ١، ص ٢٦١.

(٢) هذا الرجل أسلم بعد ذلك، في قصة فيها كرامة لرسول الله ﷺ. قال ابن هشام: ويقال: لما انصرف رسول الله ﷺ من غزوة بني المصطلق، ومعه جويرية بنت الحارث، وكان بذات الجيش، دفع جويرية إلى رجل من الأنصار وديعة، وأمره بالاحتفاظ بها، وقدم رسول الله ﷺ المدينة، فأقبل أبوها الحارث بن أبي ضرار بفداء ابنته، فلما كان بالعقيق نظر إلى الإبل التي جاء بها للفداء، فرغب في بعيرين منها، فغيبهما في شعب من شعاب العقيق، ثم أتى إلى النبي ﷺ وقال: يا محمد، أصبتم ابنتي، وهذا فداؤها، فقال رسول الله ﷺ: فأين البعيران اللذان غيبتهما بالعقيق، في شعب كذا وكذا؟ فقال الحارث: أشهد أن لا إله إلا الله، وأنت محمد رسول الله، فوالله ما أطلع على ذلك إلا الله، فأسلم الحارث، وأسلم معه ابنان له. وناس من قومه، وأرسل إلى البعيرين، فجاء بهما، فدفع الإبل إلى النبي ﷺ، ودفعته إليه ابنته جويرية، فأسلمت، وحسن إسلامها، فخطبها رسول الله ﷺ إلى أبيها، فزوجه إياها، وأصدقها أربع مئة درهم». السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٦٤.

(٣) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٥٨؛ وجامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢٨، ص ١٤٦؛ ومجمع البيان، ج ١٠، ص ٢١؛ والكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، ج ٩، ص ٣٢١؛ والمعجم الكبير، للطبراني، ج ٢٤، ص ٦٠؛ وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٦٠؛ والسنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ٣٩.

وعليه، فما جاء في الخبر «أن رسول الله ﷺ أغار على بني المصطلق، يعني خزاعة، وهم غارون»^(١) لا يُراد به أن حربه ﷺ لهم كانت ابتدائية، وإنما المقصود أنه أخذهم على حين غرة؛ لأنهم كانوا محاربين ومعادين.

وما جرى في هذه الغزوة يكون شاهداً إضافياً على ما سيأتي الحديث عنه لاحقاً، من أنه لا يشترط في مشروعية الحرب فعلية العدوان، بل يكفي ظهور الأمارات على أن العدو يعدّ العدة لقتال المسلمين، فعندها يجوز له محاربتة.

وفي هذه الغزوة حدثت أحداث خطيرة؛ منها: الفتنة بين المهاجرين والأنصار، وقال ابن سلول قولته الشهيرة: «لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجن الأعزّ منها الأذل»؛ ومنها: قصّة الأفك المعروفة^(٢)؛ وهناك حادثة جرت بعد أن أسلم بنو المصطلق، عندما أرسل رسول الله إليهم الوليد بن عقبة بن أبي معيط؛ لجباية الزكاة، و«لما سمعوا به ركبوا إليه، فظنّهم مغيرين عليه، فهابهم، ويظهر أنهم كانوا يستقبلونه، لا ليغيروا، ولا ليثوروا، ولا ليحاربوا. عاد إلى الرسول ﷺ فأخبره أن القوم قد همّوا بقتله، ومنعوه ما قبلهم من صدقتهم، فأثار بذلك ثائرة بعض المسلمين، وكان منهم من أكثر في القول بغزوهم»^(٣)، ونزل في ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَن تُصِيبُوا قَوْمًا بِمَهْلِكِهِمْ فَنُصِيبُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ تَدْمِيمًا﴾ [الحجرات: ٦].

رابع عشر: غزوة خيبر^(٤)

في السنة السابعة من الهجرة حصلت معركة خيبر. واحتمل السيّد الأمين أن المعركة كانت لدعوتهم للإسلام، قال: «ولم يذكر المؤرّخون أنه كان بين النبي ﷺ

(١) السنن الكبرى، للنسائي، ج ٥، ص ١٧٢.

(٢) راجع: السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٦٥.

(٣) خاتم النبیین، للشيخ أبو زهرة، ج ٢، ص ٧٢٧.

(٤) وهذه المعركة جرت بعد صلح الحديبية، في شهر محرم من السنة السابعة من الهجرة. السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٩٢.

ويهود خيبر عهداً، وإنما كان العهد بينه وبين البطون الثلاثة من اليهود المقدم ذكرهم، الذين كانوا بنواحي المدينة، وهم: بنو قينقاع؛ والنضير؛ وقريظة. أما يهود خيبر فالظاهر أنه غزاهم يدعوهم إلى الإسلام أو قبول الجزية أو الحرب، فلما لم يسلموا، ولم يقبلوا الجزية، حاربهم. ومع ذلك فقد ذكر ابن الأثير وغيره أن أهل خيبر كانوا مظاهرين لغطفان على رسول الله ﷺ^(١).

أقول: إن ما ذكره السيد الأمين في ذيل كلامه يكفي مبرراً لحربهم، حتى لو لم يكن بينه وبينهم عقد. على أن الشواهد تشير إلى أن ثمة حلفاً خفياً^(٢) كان قائماً بين يهود خيبر وبين قبيلة غطفان، وكانت غطفان تؤيد اليهود وتظاهروا بهم على رسول الله ﷺ، ولهذا ذكر ابن إسحاق أن رسول الله ﷺ لما توجه لخبيز أقبل «بجيشه حتى نزل بواي يقال له: الرجيع، فنزل بينهم وبين غطفان؛ ليحول بينهم وبين أن يمدوا أهل خيبر، وكانوا لهم مظاهرين على رسول الله ﷺ»^(٣). ولأجل ما ذكرنا وجدنا أن السيد الحائري، رغم أنه عدّ غزوة خيبر «بمعنى من المعاني حرباً ابتدائية، فكان التصميم والهجوم من النبي ﷺ»، يستدرك بعد ذلك قائلاً: «إلا أن يقال: إن ذلك كان على أساس أن يهود خيبر هيّجوا قبائل العرب على حرب النبي ﷺ، وأسّسوا حرب الأحزاب، وبعد الانكسار رجعوا إلى خيبرهم، ولذا صمّم النبي ﷺ بعد حوالي سنتين على مهاجمتهم»^(٤).

وعلياً أن نأخذ بعين الاعتبار أيضاً أن خيبر آنذاك كانت قد آوت رؤوس الفتنة من أسياد بني النضير؛ لأن هؤلاء، بعد إجلائهم، «خرجوا إلى خيبر، ومنهم من سار إلى الشام. فكان أشرافهم من سار منهم إلى خيبر: سلام بن أبي الحقيق، وكنانة بن الربيع بن أبي الحقيق، وحيي بن أخطب، فلما نزلوها دان لهم

(١) أعيان الشيعة، ج ١، ص ٢٧٠.

(٢) على حدّ تعبير البوطي في كتاب الجهاد في الإسلام، ص ١٠٩.

(٣) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٩٤.

(٤) الكفاح المسلح في الإسلام، ص ٢١.

أهلها»^(١). ومن الطبيعي أن هؤلاء، ولا سيما حيي بن أخطب ما تركوا التآمر على رسول الله ﷺ طرفة عين، فقد تأمروا مع قريش فكانت حرب الخندق، كما تقدم، وهذا معناه أن خيبر قد غدت وكراً للتآمر على رسول الله ﷺ، وكان من الطبيعي أيضاً أن يؤلّبوا يهود خيبر على رسول الله ﷺ^(٢).

خامس عشر: غزوة وادي القرى

رُوي أنه «عند منصرفه ﷺ من خيبر أتى وادي القرى، وأهله يهود، فدعاهم ﷺ، فامتنعوا من ذلك، وقاتلوا، أي برز رجل منهم فقتله الزبير رضي الله تعالى عنه، فبرز آخر فقتله عليّ كرم الله وجهه، ثم برز آخر فقتله أبو دجانة رضي الله تعالى عنه، فقاتلهم المسلمون إلى المساء، وقتل منهم أحد عشر رجلاً، ففتحها رسول الله ﷺ عنوة..»^(٣).

فهؤلاء إذن جاءهم النبي ﷺ داعياً، فقابلوا دعوته باللجوء إلى القتال، وبدأوا برمي السهام حتى قتلوا خادماً رسول الله ﷺ، الذي يجهّز رحله، والمسمّى مدعم، يقول الواقدي: «فلما نزلوا بوادي القرى انتهينا إلى اليهود، وقد ضوى إليها»^(٤) أناس من العرب، فبينا مدعم يحطّ رحل النبي ﷺ، وقد استقبلتنا اليهود بالرمي حيث نزلنا، ولم يكن على تعبئة، وهم يصيحون في آطامهم^(٥)، فيقبل سهمٌ عائرٌ، فأصاب مدعماً فقتله»^(٦)، فقاتلهم المسلمون، وانتصروا عليهم.

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٦٨٣.

(٢) قال الحجة البلاغي: «وإن بني النضير، الذين نزلوا بعد جلائهم في خيبر، وخضع لهم أهلها، لم يزالوا يسعون في حرب (محمد) وقطع أثره، وهم الذين سعوا في حرب الأحزاب، ولم يزالوا على إثارة الفتن»، الرحلة المدرسية، ج ٢، ص ٢٣٣.

(٣) السيرة الحلبية، ج ٢، ص ٧٧٥؛ وأعيان الشيعة، ج ١، ص ٢٧٢.

(٤) انضم إليها.

(٥) حصونهم.

(٦) المغازي، ج ٢، ص ٧١٠؛ وراجع القصة في صحيح البخاري، ج ٧، ص ٢٣٥.

سادس عشر: غزوة مؤتة

وهذه الغزوة أو السرية^(١)، التي وقعت في السنة الثامنة من الهجرة، هي من المعارك التي قد يُقال بأنّها من مصاديق الجهاد الابتدائي؛ لأنها معركة خرج إليها الصحابة إلى بلاد الشام.

ولكنّ الظاهر أنها كانت ردّة فعلٍ على الاعتداء غير المبرّر على موفد رسول الله ﷺ. قال ابن سعد (ت: ٢٣٠هـ): «ثمّ سرية مؤتة - وهي بأدنى البلقاء، والبلقاء دون دمشق - في جمادي الأولى، سنة ثمان من مهاجر رسول الله ﷺ، قالوا: بعث رسول الله ﷺ الحارث بن عمير الأزدي، أحد بني لهب، إلى ملك بصرى بكتاب، فلما نزل مؤتة عرض له شرحبيل بن عمرو الغساني، فقتله، ولم يُقتل لرسول الله ﷺ رسولٌ غيره، فاشتدّ ذلك عليه، وندب الناس، فأسرعوا، وعسكروا بالجرف، وهم ثلاثة آلاف»^(٢). قال ابن عبد البر: «الحارث بن عمير الأزدي، أحد بني لهب، بعثه رسول الله ﷺ بكتابه إلى الشام، إلى ملك الروم، وقيل: إلى صاحب بصرى، فعرض له شرحبيل بن عمرو الغساني، فأوثقه رباطاً، ثمّ قدّم فضربت عنقه صبراً، ولم يقتل لرسول الله ﷺ رسولٌ غيره، فلما اتّصل

(١) قال السيد الأمين: «في جمادي الأولى سنة ثمان من الهجرة، بعد خير بشهرين، وحقّها أن تسمّى سرية، كما في طبقات ابن سعد؛ لأن الغزوة عندهم ما غزاها رسول الله ﷺ بنفسه، والسرية بخلافها. ومؤتة، بضمّ الميم وهمزة ساكنة: موضعٌ معروف عند الكرك بأدنى البلقاء»، أعيان الشيعة، ج ١، ص ٢٧٣؛ وقال في السيرة الحلبية: «لا يخفى أن ما كان فيه رسول الله ﷺ يقال له: غزوة، وما خلا عنه ﷺ يقال له: سرية إن كان طائفة اثنين فأكثر، فإن كان واحداً قيل له: بعث، وربما سمّوا بعض السرايا غزوة، كما في مؤتة، حيث قالوا: غزوة مؤتة، وكما في سرية الرجيع، حيث عبّر عنها السيوطي في الخصائص بغزوة الرجيع، وعن سرية ذات السلاسل بغزوة ذات السلاسل، وعن سرية سيف البحر بغزوة سيف البحر»، السيرة الحلبية، ج ٣، ص ١٣٤.

(٢) الطبقات الكبرى، ج ٢، ص ١٢٨؛ والمنتظم في تاريخ الأمم والملوك، لابن الجوزي، ج ٣، ص ٣١٨.

برسول الله ﷺ خبره بعث البعث الذي بعثه إلى مؤتة، وأمر عليهم زيد بن حارثة، في نحو ثلاثة آلاف، فلقيتهم الروم في نحو مائة ألف»^(١).

فالغزوة كما هو واضح لم تكن جهاداً ابتدائياً^(٢)، بل كانت ردّاً على عمل عدواني لا مبرر له على الإطلاق، فإنّ قتل الرُّسل عملٌ شنيع عند العقلاء، ويُعدّ بمثابة إعلانٍ ضمنيٍّ للحرب.

سابع عشر: فتح مكة

وفي شهر رمضان، من العام الثامن من الهجرة، كان فتح مكة؛ وسبب ذلك أن قريشاً نكثت بصلح الحديبية. وبيان ذلك أنه «لما صالح رسول الله ﷺ قريشاً عام الحديبية كان في أشراطهم أنه من أحب أن يدخل في عهد رسول الله ﷺ دخل فيه، فدخلت خزاعة في عهد رسول الله ﷺ، ودخلت بنو بكر في عهد قريش، وكان بين القبيلتين شرٌّ قديم، ثم وقعت فيما بعد بين بني بكر وخزاعة مقاتلة، ورفدت قريش بني بكر بالسلاح، وقاتل معهم من قريش من قاتل بالليل مستخفياً»^(٣)، قال ابن هشام: «قال ابنُ إسحاق: «فلما تظاهرت بنو بكر وقريش على خُزاعة، وأصابوا منهم ما أصابوا، ونقضوا ما كان بينهم وبين رسول الله ﷺ من العهد والميثاق بما استحلوا من خُزاعة، وكانوا في عقده وعهده، خرج عمرو بن سالم الخُزاعي، ثم أحد بني كعب، حتى قدم على رسول الله ﷺ المدينة، وكان

(١) الاستيعاب لابن عبد البر، ج ١، ص ٢٩٨؛ وأسد الغابة، ج ١، ص ٣٤٢؛ وأعيان الشيعة، ج ١، ص ٢٧٣.

(٢) قال السيد الحائري: «وغزوة مؤتة هي الأخرى لم تكن حرباً دفاعيةً بذاك المعنى. نعم، يقال: إنها كانت كرد فعلٍ لقتل المبلّغين الذين أرسلهم النبي ﷺ؛ لتبليغ الإسلام، من قبل الكفار الذين كانوا يعيشون على الحدود الشامية، وقتل شرحبيل الذي كان يحكم الأراضي الحدودية الشامية لحارث بن عمير الأزدي، سفير النبي ﷺ إلى أمير الشام وقتئذٍ، وهو حارث بن أبي شمر»، الكفاح المسلح في الإسلام، ص ٢١-٢٢.

(٣) مجمع البيان، ج ١٠، ص ٤٦٨؛ والكشاف، ج ٢، ص ٢٤٦.

ذَلِكَ مِمَّا هَاجَ فَتَحَ مَكَّةَ، فَوَقَفَ عَلَيْهِ وَهُوَ جَالِسٌ فِي الْمَسْجِدِ بَيْنَ ظَهْرَانِي النَّاسِ، فَقَالَ:

يَا رَبِّ إِنِّي نَاشِدُ مُحَمَّدًا	حَلَفَ أَيْنَا وَأَيَّهِ الْأَتْلَدَا
قَدْ كُنْتُمْ وُلَدًا وَكُنَّا وَالِدَا	ثُمَّتَ أَسْلَمْنَا فَلَمْ نَنْزِعْ يَدَا
فَانْصُرْ هَذَاكَ اللَّهُ نَصْرًا أَعْتَدَا	وَادْعُ عِبَادَ اللَّهِ يَأْتُوا مَدَدَا
فِيهِمْ رَسُولُ اللَّهِ قَدْ تَجَرَّدَا	إِنْ سِيمَ خَسَفًا وَجْهَهُ تَرَبَّدَا
فِي فَيْلَقٍ كَالْبَحْرِ يَجْرِي مُزْبَدَا	إِنَّ قُرَيْشًا أَخْلَفُوكَ الْمَوْعِدَا
وَتَقْضُوا مِيثَاقَكَ الْمَوْكِدَا	وَجَعَلُوا لِي فِي كَدَاءٍ رُصْدَا
وَزَعَمُوا أَنْ لَسْتُ أَدْعُو أَحَدَا	وَهُمْ أَذَلُّ وَأَقْلَلُ عَدَدَا
هُمْ بَيَّتُونَا بِالْوَتِيرِ هُجَّدَا	وَقَتَلُونَا رُكْعًا وَسُجَّدَا

قَالَ ابْنُ إِسْحَاقَ: فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: نُصِرْتَ يَا عَمْرُو بْنُ سَالِمٍ^(١).

أقول: ولا يفرق الحال بين كون قبيلة عمرو، وهم بنو كعب، قد أسلموا، كما يشهد به قوله في الشطر الأخير: «قتلونا ركعًا سجّدًا»، أم لم يسلموا، كما رجّحنا في بحث فقه العلاقات الاجتماعية مع الآخر، فإن ذلك لا يهم في المقام، وإنما المهم أن قريشًا قد نكثوا العهد الذي كان ينظم العلاقة بينهم وبين رسول الله ﷺ، وعندها لم يبق ما يمنع من قتالهم؛ ناهيك أنهم أخرجوا رسول الله ﷺ وأذوه وأصحابه.

وقد ورد في القرآن الكريم ما يؤكد أن حربته ﷺ مع مشركي مكة لم تكن حربًا ابتدائية؛ قال تعالى: ﴿أَلَا تَقْنَلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أُولَئِكَ مَرَّةً كَانُوا فِيهَا يَخْتَفُونَ﴾ [التوبة: ١٣]. والآية تشير إلى ثلاثة أسباب لقتالهم، وهي: نكث العهود؛ وهمهم بإخراج الرسول، والهم هو مقارنة الفعل والتخطيط له؛ والبدء بالقتال.

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٤، ص ٨٥٥.

فالمشركون هم مَنْ بَدَأُوا الحرب.

على أَنَّ النبي ﷺ دخل مكة دون قتالٍ، وعفا عن أهلها، مع أنهم كانوا أكثر الناس عدواناً عليه، وظلماً له، ومحاربةً لدينه، وتعذيباً وتشريداً وإيذاءً لأصحابه.

ثامن عشر: معركة حنين

وفي شَوَّال، من العام الثامن من الهجرة^(١)، كانت معركة حنين، وهي معركة كانت مع هوازن؛ بسبب عدوانها وإقدامها على قتال رسول الله ﷺ، وذلك أنه «لَمَّا سمعت هوازن برسول الله ﷺ وما فتح الله عليه من مكة»^(٢)، اجتمعوا للتشاور فيما بينهم، وكان «الرأي أن نغزوه قبل أن يغزونا»^(٣)، «ولما سمع بهم نبيُّ الله ﷺ بعث إليهم عبد الله بن أبي حدرد الأسلمي، وأمره أن يدخل في الناس، فيقيم فيهم حتَّى يعلم علمهم، ثم يأتيه بخبرهم. فانطلق ابن أبي حدرد، فدخل فيهم فأقام فيهم، حتَّى سمع وعلم ما قد أجمعوا له من حرب رسول الله ﷺ، وسمع من مالك وأمر هوازن ما هم عليه، ثم أقبل حتَّى أتى رسول الله ﷺ، فأخبره الخبر»^(٤)، فخرج رسول الله ﷺ للقائهم، وكانت النتيجة كما تعرفون، من إعجاب المسلمين بكثرتهم، وانهزامهم في بادئ الأمر، قبل أن يستعيدوا زمام المبادرة؛ بلطف الله ورعايته؛ وبركة رسول الله ﷺ وحكمته. وهكذا انهزم جمع المشركين، وولوا الدبر.

تاسع عشر وعشرين: غزوتا أوطاس والطائف

قال الشيخ المفيد: «ولما فضَّ الله تعالى جمع المشركين بحنين تفرَّقوا فرقتين: فأخذت الأعراب وَمَنْ تبعهم إلى أوطاس، وأخذت ثقيف وَمَنْ تبعها إلى

(١) الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٦٢؛ والسيرة النبوية، ج ٣، ص ٨٨٤.

(٢) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٨٨٤.

(٣) الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢٦١.

(٤) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٤، ص ٤٣.

الطائف، فبعث النبي ﷺ أبا عامر الأشعري إلى أوطاس في جماعة، منهم: أبو موسى الأشعري، وبعث أبا سفيان صخر بن حرب إلى الطائف. فأما أبو عامر فإنه تقدّم بالراية، وقاتل حتى قتل، فقال المسلمون لأبي موسى: أنت ابن عمّ الأمير، وقد قُتل، فخذ الراية حتى نقاتل دونها، فأخذها أبو موسى، فقاتل المسلمون حتى فتح الله عليهم. وأما أبو سفيان فإنه لقيه ثقيف، فضربوه على وجهه، فانهزم ورجع إلى النبي ﷺ، فقال: بعثني مع قوم لا يرفع بهم الدلاء من هذيل والأعراب، فما أغنوا عني شيئاً، فسكت النبي ﷺ عنه، ثم سار بنفسه إلى الطائف، فحاصروهم أياماً، وأنفذ أمير المؤمنين عليه السلام في خيل، وأمره أن يطمأ ما وجد، ويكسر كل صنم وجده»^(١).

وهاتان الغزوتان تعدّان استكمالاً لقتال المشركين المعتدين، الذي هاجموا المسلمين وقتلواهم في حنين.

واحدًا وعشرين: غزوة تبوك

وهي الغزوة الأخيرة التي خرج فيها رسول الله ﷺ، ومع شدة الضنك الذي لاقاه المسلمون في هذه الغزوة، حتى سُميت غزوة العسرة، وسُمي الجيش بجيش العسرة، ولكنها لم تفض إلى قتال، بل رجع منها دون أن يلقي حرباً^(٢). وقد ترك في المدينة عليّ بن أبي طالب عليه السلام^(٣)، قال ابن سعد: «في رجب، سنة تسع من

(١) الإرشاد، ج ١، ص ١٥١ - ١٥٢.

(٢) قال ابن هشام: «أقام رسول الله ﷺ بتبوك بضع عشرة ليلة، لم يجاوزها، ثم انصرف قافلاً إلى المدينة»، السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٤، ص ١٠٥.

(٣) قال المفيد: «لما أراد رسول الله ﷺ الخروج استخلف أمير المؤمنين عليه السلام في أهله وولده وأزواجه ومهاجره، وقال له: يا عليّ، إن المدينة لا تصلح إلّا بي أو بك»، الإرشاد في حجب الله على العباد، ج ١، ص ١٥٥. وعن الحكم، عن مصعب بن سعد، عن أبيه قال: خلف رسول الله ﷺ عليّ بن أبي طالب في غزوة تبوك، فقال: يا رسول الله، أتخلفني في النساء والصبيان؟ فقال: «أما ترضى أن تكون مني بمنزلة هارون من موسى، غير أنه لا نبيّ بعدي»، البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٥، ص ١١.

مهاجره، قالوا: بلغ رسول الله ﷺ أنّ الروم قد جمعت جموعاً كثيرة بالشام، وأنّ هرقل قد رزق أصحابه لسنة، وأجلبت معه خم وجذام وعاملة وغسان، وقدموا مقدماتهم إلى اللقاء، فندب رسول الله ﷺ الناس إلى الخروج، وأعلمهم المكان الذي يريد؛ ليتأهبوا لذلك، وبعث إلى مكة وإلى قبائل العرب يستنفرهم، وذلك في حرٍّ شديد..^(١) إنّ هذا النصّ واضح الدلالة على أنّ هذه الغزوة كانت لمواجهة عدوّ قد أخذ يعدّ العدة لقتال المسلمين واستتصالحهم، بجيش يضمّ عشرات ألوف المقاتلين.

اثني عشرين: غزوة أسامة بن زيد

هذه الغزوة - التي لم تتحقّق فعلاً، رغم إصرار النبي ﷺ على السير فيها - كانت استمراراً لمعركة تبوك، التي تقدّم بيان الدافع لها. قال ابن سعد: «قالوا: لما كان يوم الاثنين، لأربع ليال بقين من صفر، سنة إحدى عشرة من مهاجر رسول الله ﷺ، أمر رسول الله ﷺ الناس بالتهيؤ لغزو الروم، فلما كان من الغد دعا أسامة بن زيد، فقال: سرّ إلى موضع مقتل أبيك، فأوطئهم الخيل، فقد وليتك هذا الجيش»^(٢).

يقول السيّد الحائري: «والغزو الذي كان مفروضاً لجيش أسامة لم يكن - أيضاً - دفاعياً بذاك المعنى، وإنّ كان يحتمل ارتباطه بقصّة تبوك، حيث كان تجهيز النبي ﷺ لواقعة تبوك على أساس ما بلغه من هجوم العدو. وبعد أن وصل إلى تبوك، وتبيّن انسحاب العدو، عدل النبي ﷺ في ذاك الحين عن القتال، على أساس المشورة مع كبار الصحابة. فلعلّ الأمر بتنفيذ جيش أسامة كان لأجل القتال ضدّ عدوّ عزم على القتال، وإنّ انهزم بعد ذلك؛ خوفاً. فلو لا أنه بدأهم بالقتال كان من المحتمل أن يهجموا مرّة أخرى»^(٣).

(١) الطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٢، ص ١٦٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٩٠.

(٣) الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ٢٢.

الخلاصة

نخلص مما تقدّم إلى النتيجة التالية، وهي أنّ حروبه ﷺ لم تكن حروباً ابتدائية بهدف إدخال الناس في الإسلام. وهذا ما ذهب إليه الحجة البلاغي، قال، وهو يتحدث عن حروب رسول الله ﷺ: «التاريخ الذي يذكرها يقرنها بذكر أسبابها، التي يعلم منها أنه لم يكن حرباً من حروبه ابتدائياً لمحض الدعوة إلى الإسلام، وإنّ جاز ذلك للإصلاح الديني والمدني، وتثبيت نظام العدل والمدنية، ورفع الظلم والعوائد الوحشية الجائرة القاسية، لكنّ دعوته الصالحة الفاضلة تجنّبت هذا المسلك، وسلكت فيما هو أرقى منه، وهو الدعوة إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن، كما جاءه هذا التعليم الأساسي في الآية السادسة والعشرين من سورة النحل المكيّة. وقد استمرّت سيرته الصالحة على ذلك، فكانت حروبه بأجمعها دفاعاً لعدوان المشركين الظالمين عن التوحيد وشرعية الإصلاح والمسلمين. ومع ذلك فهو يسلك في دفاعه أحسن طريقة يسلكها المدافعون، وأقربها إلى السلام والصلاح، يقدّم الموعظة، ويدعو إلى الصلاح والسلام، ويجنح إلى السلم، ويجيب إلى الهدنة، ويقبل عهد الصلح، مع عرفانه بأنه المظفر المنصور»^(١). وإلى هذا الرأي ذهب بعض الفقهاء^(٢).

٣. الغزوة أعمّ من المعركة

وقد يتوهم أنّ تعبير المؤرخين عن المعارك المذكورة بالغزوات يعني أنها حروبٌ ابتدائية، فهذا ما يعطيه مصطلح الغزو. ولكنّ هذا التوهم مدفوعٌ بأنّ الغزوة لا يُراد بها في اصطلاحهم الحرب الابتدائية، بل مطلق الخروج للقاء العدو، أكان لحرب ابتدائية أو دفاعية، بل حتّى

(١) الرحلة المدرسية، ج ٢، ص ٢٢٩.

(٢) قال السيد محمد الشيرازي: «وهذا يدلّ على أنّ حروب رسول الله ﷺ كانت كلّها دفاعية، ليس فيها شيء من العدوان»، الفقه - السلم والسلام، ص ٢٧٢.

لو لم يكن الخروج لغرض الحرب قد يُسمّى غزوةً، فهناك تحركات لم تكن بغرض الحرب، ومع ذلك أسموها غزوةً؛ توسّعاً في إطلاق الغزوة. والشاهد على ما نقول:

أولاً: أنّ جمعاً من الأعلام عبّروا عن صلح الحديبية بالغزوة^(١)، ومن ذلك: ما روي عن أنس، قال: لما رجعنا من غزوة الحديبية، وقد حيل بيننا وبين نُسُكنا، فنحن بين الحزن والكآبة، أنزل الله عزّ وجلّ: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ [الفتح: ١]^(٢)، مع أنّ من المعلوم أنّ رسول الله ﷺ لم يذهب للقتال، بل للعمرة، ما يعني أن علينا أن لا نغترّ بمصطلح الغزوة أو السرية، ونحملها على الغزو القتالي.

ثانياً: إنّ بعض البعوث الدينية التي أرسلها النبي ﷺ لأجل الدعوة إلى الإسلام قد عبّر عنها المؤرّخون بالغزوات، وإليك نموذجان من ذلك:

النموذج الأول: بعثة بئر معونة، فقد أسماها المؤرّخون غزوة^(٣) أو سرية^(٤)، مع أنّ حقّها أن تُسمّى بعثة؛ لأنها لم تكن بغرض الحرب، بل الدعوة؛ فقد روي أنه «قدم أبو براء عامر بن مالك بن جعفر ملاعب الأسنة على رسول الله ﷺ المدينة، فعرض عليه رسول الله ﷺ الإسلام، ودعاه إليه، فلم يسلم ولم يبعد من الإسلام، وقال: يا محمد، لو بعثت رجالاً من أصحابك إلى أهل نجد، فدعوهم إلى أمرك، رجوت أن يستجيبوا لك، فقال رسول الله ﷺ: إني أخشى عليهم أهل نجد، قال أبو براء: أنا لهم جار، فابعثهم، فليدعوا الناس إلى أمرك. فبعث رسول الله ﷺ

(١) راجع، على سبيل المثال: أحكام القرآن، لابن العربي، ج ٢، ص ١٧٠؛ وأسد الغابة، ج ١، ص ٨٣؛ والاستيعاب، لابن عبد البر، ج ١، ص ٤٣؛ والسنن الكبرى، للنسائي، ج ٢، ص ٣٧٢.

(٢) أسباب نزول الآيات، للواحدي النيسابوري، ص ٢٥٥.

(٣) إعلام الوری بأعلام الهدی، ج ١، ص ١٨٦؛ والإصابة في معرفة الصحابة، ج ٢، ص ٥٠٠؛ ومجمع الزوائد، للهيثمی، ج ٦، ص ١٢٥؛ إلى غير ذلك من المصادر.

(٤) السيرة النبوية، لابن كثير، ج ٢، ص ١٣٩؛ فتح الباري، ج ٧، ص ٢٩٠؛ إلى غير ذلك.

المنذر بن عمرو، أخا بني ساعدة، المعنق، ليموت في أربعين^(١) رجلاً من أصحابه، من خيار المسلمين، منهم: الحارث بن الصمة، وحرام بن ملحان أخو بني عدي بن النجار، وعروة بن أسماء بن الصلت السلمي، ونافع بن بديل بن ورقاء الخزاعي، وعامر بن فهيرة مولى أبي بكر الصديق، في رجال مسمين من خيار المسلمين، فساروا حتى نزلوا ببئر معونة، وهي بين أرض بني عامر وحرّة بني سليم، كلا البلدين منها قريب، وهي إلى حرّة بني سليم أقرب، فلما نزلوها بعثوا حرام بن ملحان بكتاب رسول الله ﷺ إلى عدوّ الله عامر بن الطفيل، فلما أتاه لم ينظر في كتابه حتى عدا على الرجل فقتله، ثم استصرخ عليهم بني عامر، فأبوا أن يجيبوه إلى ما دعاهم إليه، وقالوا: لن نخفر^(٢) أبا براء، وقد عقد لهم عقداً وجواراً، فاستصرخ عليهم قبائل من بني سليم [من] عُصَيَّة ورعل وذكوان، فأجابوه إلى ذلك، فخرجوا حتى غشوا القوم، فأحاطوا بهم في رحالهم، فلما رأوهم أخذوا سيوفهم، ثم قاتلوهم حتى قتلوا من عند آخرهم، يرحمهم الله، إلا كعب بن زيد...»^(٣).

ورؤيت، في صحيح مسلم، عن أنس بن مالك قال: «جاء ناسٌ إلى النبي ﷺ فقالوا: أن ابعث معنا رجلاً يعلمونا القرآن والسنة، فبعث إليهم سبعين رجلاً من الأنصار، يُقال لهم: القراء، فيهم خالي حرام، يقرؤون القرآن، ويتدارسون بالليل يتعلمون، وكانوا بالنهار يجيئون بالماء فيضعونه في المسجد، ويحتطبون فيبيعونه، ويشترون به الطعام لأهل الصفة والفقراء، فبعثهم النبي ﷺ إليهم، فعرضوا لهم،

(١) ونقل الطبرسي أقوالاً أخرى في عددهم، فقل: «في بضعة وعشرين رجلاً، وقيل: في أربعين رجلاً، وقيل: في سبعين رجلاً من خيار المسلمين»، إعلام الوری بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٨٦.

(٢) خَفَر به خَفَرًا وخَفُورًا وأخفَره: نقض عهده وغدر به.

(٣) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٦٧٨؛ والمعجم الكبير، للطبراني، ج ٢٠، ص ٣٥٦؛ وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢١٩.

فقتلوهم قبل أن يبلغوا المكان، فقالوا: اللهم بلغ عنا نبينا أنا قد لقيناك، فرضينا عنك ورضيت عنا، قال: وأتى رجل حراماً، خال أنس، من خلفه، فطعنه برمح حتى أنفذه، فقال حرام: فزت ورب الكعبة، فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: إن إخوانكم قد قتلوا، وإنهم قالوا: اللهم بلغ عنا نبينا أنا قد لقيناك فرضينا عنك ورضيت عنا^(١).

النموذج الثاني: يوم الرجيع - عضل والقارة، فقد أطلق المؤرخون على حادثة يوم الرجيع الغزوة^(٢) أو السرية^(٣)، مع أنها بعثة تبليغية. وتفصيل ذلك أنه قد حدثت في سنة ثلاث من الهجرة حادثة مؤلمة مع مجموعة من الصحابة الدعاة. وإليك القصة، كما رواها ابنا إسحاق وهشام، باختصار: فقد «قدم على رسول الله ﷺ بعد أخذ رهط من عضل والقارة»^(٤)، فقالوا: يا رسول الله، إن فينا إسلاماً، فابعث نفرًا من أصحابك يفقهوننا في الدين، ويقرئونا القرآن، ويعلموننا شرائع الإسلام^(٥)، فبعث رسول الله ﷺ نفرًا ستة من أصحابه، وهم: مرثد بن أبي مرثد الغنوي؛ وخالد بن البكير الليثي؛ وعاصم بن ثابت بن أبي الأقلح؛ وخبيب بن

(١) صحيح مسلم، ج ٦، ص ٤٥.

(٢) أسد الغابة، ج ٤، ص ٣٦٢؛ والطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٣، ص ٤٥٥؛ وإعلام الوري بأعلام الهدى، ج ١، ص ١٨٥.

(٣) التعبير عن حادثة الرجيع بالسرية نجده في العديد من المصادر، منها - على سبيل المثال -: زاد المسير في علم التفسير، لابن الجوزي، ج ١، ص ١٩٩؛ السيرة الحلبية، ج ٣، ص ١٣٤، و١٥٧؛ وعمدة القاري، ج ١٤، ص ٢٩١؛ إلى غير ذلك من المصادر.

(٤) «قال ابن هشام: عضل والقارة من الهون بن خزيمة بن مدركة. قال ابن هشام: ويُقال: الهون، بضم الهاء»، السيرة النبوية، ج ٣، ص ٦٦٧. وفي المستدرک، للحاكم النيسابوري: «وهما حيّان من جديلة»، المستدرک، ج ٣، ص ٢٢٢.

(٥) في رواية أبي هريرة، أن السرية كانت عينا، قال: «بعث رسول الله ﷺ عشرة رهط سرية عينا»، راجع: صحيح البخاري، ج ٤، ص ٢٨. وبينما ذكرت هذه الرواية أن عددهم عشرا سيأتي في رواية السيرة النبوية أنهم كانوا ستة.

عَدِيٍّ؛ وزيد بن الدَّثَنَةِ بن معاوية؛ وعبد الله بن طارق. وأمر رسول الله ﷺ على القوم مرثد بن أبي مرثد الغنوي^(١)، فخرج مع القوم، حتّى إذا كانوا على الرجيع، ماء لهذيل بناحية الحجاز، على صدور الهدأة غدروا بهم، فاستصرخوا عليهم هذيلًا، فلم يرع القوم، وهم في رحالهم، إلّا الرجال بأيديهم السيوف، قد غشوهم، فأخذوا أسيافهم ليقاتلوهم، فقالوا لهم: إنا والله ما نريد قتلكم، ولكنّا نريد أن نصيب بكم شيئًا من أهل مكّة، ولكم عهد الله وميثاقه أن لا نقتلكم؛ فأما مرثد بن أبي مرثد وخالد بن البكير وعاصم بن ثابت فقالوا: والله لا نقبل من مشرك عهدًا ولا عقدًا أبدًا...، ثمّ قاتل القوم [عاصم] حتّى قُتل وقُتل صاحبه، فلما قُتل عاصم أرادت هذيل أخذ رأسه؛ لبيعوه من سلافة بنت سعد بن شهيد، وكانت قد نذرت حين أصاب ابنها يوم أُخذ: لئن قدرت على رأس عاصم لتشربن في قحفه الخمر، فمنعته الدُّبر، فلما حالت بينه وبينهم [الدُّبر] قالوا: دعوه حتّى يمسي فتذهب عنه، فنأخذ، فبعث الله الوادي، فاحتمل عاصمًا، فذهب به. وكان عاصم قد أعطى الله عهدًا أن لا يمسه مشرك، ولا يمسه مشركًا أبدًا، تنجسًا. وأمّا زيد بن الدَّثَنَةِ وخبيب بن عَدِيٍّ وعبد الله بن طارق فلانوا، وورقوا، ورغبوا في الحياة، فأعطوا بأيديهم، فأسروهم، ثمّ خرجوا بهم إلى مكّة؛ لبيعوهم بها، حتّى إذا كانوا بالظهران انتزع عبد الله بن طارق يده من القرآن، ثمّ أخذ سيفه، واستأخر عنه القوم، فرموه بالحجارة حتّى قتلوه، فقبّره بالظهران، وأمّا خبيب بن عَدِيٍّ وزيد بن الدَّثَنَةِ فقدموا بهما مكّة، فباعوهما من قريش بأسيرين من هذيل كانا بمكّة، قال ابن إسحاق: فابتاع خبيبًا حجير بن أبي إهاب التميمي.. وأمّا زيد بن الدَّثَنَةِ فابتاعه صفوان بن أميّة؛ ليقتله بأبيه أميّة بن خلف، وبعث به صفوان بن أمية مع مولى له، يُقال له: نسطاس، إلى التنعيم، وأخرجوه من الحرم؛

(١) في رواية أبي هريرة، أنه ﷺ أمر عليهم عاصم بن ثابت.

ليقتلوه، واجتمع رهطٌ من قريش، فيهم أبو سفيان بن حرب، فقال له أبو سفيان، حين قدّم ليقتل: أنشدك الله يا زيد، أتحبّ أن محمداً عندنا الآن في مكانك تضرب عنقه، وأنك في أهلك؟ قال: والله ما أحبّ أن محمداً الآن في مكانه الذي هو فيه تصيبه شوكة تؤذيه، وأنا جالسٌ في أهلي، قال: يقول أبو سفيان: ما رأيتُ من الناس أحداً يحبّ أحداً كحبّ أصحاب محمدٍ محمداً، ثمّ قتله نسطاس، يرحمه الله. وأما خبيب بن عديّ فحدثني عبد الله بن أبي نجيح أنه حدّث عن ماوية، مولاة حجير بن أبي إهاب.. أنها قالت: قال لي حين حضره القتل: ابعتني إليّ بحديدةٍ تطهرّ بها للقتل، قالت: فأعطيتُ غلاماً من الحيّ الموسى، فقلتُ: ادخل بها على هذا الرجل البيت، قالت: فوالله ما هو إلّا أن ولّى الغلام بها إليه، فقلتُ: ماذا صنعتُ! أصاب والله الرجل ثأره بقتل هذا الغلام، فيكون رجلاً برجلٍ، فلما ناوله الحديدة أخذها من يده، ثمّ قال: لعمرك، ما خافتُ أمك غدري حين بعثتك بهذه الحديدة إليّ! ثمّ خلّى سبيله.. ثمّ خرجوا بخبيب، حتّى إذا جاؤوا به إلى التنعيم؛ ليصلبوه، قال لهم: إن رأيتم أن تدعوني حتّى أركع ركعتين فافعلوا، قالوا: دونك فاركع، فركع ركعتين أتمّهما وأحسنهما، ثمّ أقبل على القوم، فقال: أما والله لولا أن تظنّوا أني إنما طوّلت جزعاً من القتل لاستكثرت من الصلاة، قال: فكان خبيب بن عديّ أوّل مَنْ سنَّ الركعتين عند القتل للمسلمين، قال: ثمّ رفعوه على خشبةٍ، فلما أوثقوه قال: اللهمّ إنا قد بلغنا رسالة رسولك، فبلّغه الغداة ما يصنع بنا، ثمّ قال: اللهمّ أحصهم عدداً، واقتلهم بدداً، ولا تغادر منهم أحداً. ثمّ قتلوه، رحمه الله..^(١).

وهناك سرايا أخرى أرسلها رسول الله ﷺ بعد فتح مكّة، لا للقتال، بل للدعوة إلى الله تعالى ونشر الإسلام. قال ابن إسحاق: «وقد بعث رسول الله ﷺ

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٦٦٧ - ٦٧٠.

فيما حول مكة السرايا، تدعو إلى الله عز وجل، ولم يأمرهم بقتال^(١)، ومع ذلك فقد خالف خالد بن الوليد تعاليم رسول الله ﷺ في يوم الغميصاء، فغدر ببني جذيمة^(٢).

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٤، ص ٨٨٢.

(٢) فقد طلب منهم وضع السلاح، «فلما وضعوا السلاح أمر بهم خالد عند ذلك، فكتفوا، ثم عرضهم على السيف، فقتل من قتل منهم، فلما انتهى الخبر إلى رسول الله ﷺ رفع يديه إلى السماء، ثم قال: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد»، ثم إنه أرسل أمير المؤمنين عليه السلام إلى القوم، فوداهم وأرضاهم، وقال ﷺ له: «يا علي، اخرج إلى هؤلاء القوم، فانظر في أمرهم، واجعل أمر الجاهلية تحت قدميك، فخرج عليٌّ حتى جاءهم ومعه مال قد بعث به رسول الله ﷺ، فودى لهم الدماء وما أصيب لهم من الأموال، حتى أنه ليدي لهم ميلغة الكلب (الآلة التي يلغ فيها)، حتى إذا لم يبق شيء من دم ولا مال إلا وداه، وبقيت معه بقية من المال، فقال لهم عليٌّ رضوان الله عليه حين فرغ منهم: هل بقي لكم بقية من دم أو مال لم يود لكم؟ قالوا: لا، قال: فإني أعطيتكم هذه البقية من هذا المال؛ احتياطاً لرسول الله ﷺ، مما يعلم ولا تعلمون، ففعل، ثم رجع إلى رسول الله ﷺ، فأخبره الخبر، فقال: أصبت وأحسن! قال: ثم قام رسول الله ﷺ، فاستقبل القبلة، قائماً شاهراً يديه، حتى إنه ليرى ما تحت منكبیه، يقول: اللهم إني أبرأ إليك مما صنع خالد بن الوليد، ثلاث مرات، السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٤، ص ٨٨٤.

المطلب الثاني

شرعية الفتوحات، دراسة تحقيقية نقدية

إن قضية الفتوحات الإسلامية التي حصلت بعد وفاة رسول الله ﷺ هي مثار جدل كبير؛ فبينما يدافع كثير من المسلمين عنها، ويمتدحون الفاتحين، ويعدّونهم مفاخر للإسلام؛ فإن بعضاً آخر من المسلمين لا ينظر إليها نظرة تقديس، بل يشكك في شرعيتها. وهذا المطلب مخصّص لدراسة الفتوحات، وما يعنينا هنا هو تركيز البحث حول نقطة واحدة، وهي مدى شرعية هذه الفتوحات؛ فإن إثبات الشرعية قد يبنى عليه للقول بمشروعية الجهاد الابتدائي؛ فإن فتح البلدان كان في معظمه من نوع الجهاد الابتدائي. وإثبات شرعية الفتوحات لا تظهر ثمرته هنا فحسب، بل في مواضع أخرى أيضاً، ومنها: الحكم على الأرض المفتوحة عنوةً بكونها خراجيةً، بحيث تكون ملكاً للمسلمين، أو كونها من الأنفال.

١. اختلاف الأصحاب في شرعية الفتوحات

وقبل ذكر الأدلة نشير إلى أنّ الجدل حول شرعية الاشتراك في الفتوحات قديمٌ عند الشيعة؛ فهذا الفضل بن شاذان^(١)، عندما سُئل «عن أبي أيوب خالد بن زيد الأنصاري^(٢) وقتاله مع معاوية المشركين، يقول: «كان ذلك منه قلةً فقه

(١) من أصحاب الإمام الجواد عليه السلام، وقيل: إنه توفّي في زمن الإمام العسكري عليه السلام.

(٢) هو من الصحابة الأجلاء، وقد نزل رسول الله ﷺ في بيته أوّل هجرته ووصله إلى المدينة، وقد شهد مع علي عليه السلام حروبه كلّها، وقتل في القسطنطينية في عام ٥١هـ، ودفن هناك، وله مزارٌ معروف، وكان له شأن عند العثمانيين، راجع: الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، ص ٣١٤؛ والكنى والألقاب، للقمي، ج ١، ص ١٣؛ والإكمال في أسماء الرجال، للخطيب التبريزي، ص ١٥.

وغفلة، ظنّ أنه إنما يعمل عملاً لنفسه، يقوّي به الإسلام، ويوهي به الشرك، وليس عليه من معاوية شيء، كان معه أو لم يكن»^(١).

لكنّ السيّد الخوئي ذهب إلى أنّ «اعتراض الفضل على أبي أيوب في غير محله؛ فإنّ قتال المشركين مع خلفاء الجور إذا كان بإذن خاصّ أو عامّ من الإمام عليه السلام لا بأس به، بل هو موجب للأجر والثواب، فقد قاتل الكفّار مع مَنْ هو شرٌّ من معاوية مَنْ هو خيرٌ من أبي أيوب وأجلّ وأرفع مقامًا»^(٢).

وبعد ذلك نجد اختلافًا فقهيًا بشأن شرعية الفتوحات؛ فيظهر من بعضهم أنها شرعية، قال المحقّق السبزواري (ت: ١٠٩٠ هـ): «الظاهر أنّ الفتوح التي وقعت في زمن عمر كان [ت] بإذن أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأنّ عمر كان يشاور الصحابة، خصوصًا أمير المؤمنين عليه السلام، في تدبير الحروب وغيرها»^(٣). وكلامه خاصّ بالفتوح في زمان علي عليه السلام.

وهكذا ذهب الشيخ يوسف البحراني^(٤) إلى شرعية الفتوحات في زمان أمير المؤمنين عليه السلام، وكذلك الشيخ الأنصاري^(٥)، والسيّد بحر العلوم في البلغة^(٦)، والسيّد الخميني^(٧). وكلام هؤلاء الفقهاء ناظرٌ إلى الفتوحات التي جرّت في عهد الخليفة الثاني فقط.

وفي مقابل هؤلاء هناك^(٨) مَنْ رفض القول بشرعية الفتوحات، لا من زاوية

(١) اختيار معرفة الرجال، ج ١، ص ١٧٧.

(٢) معجم رجال الحديث، ج ٨، ص ٢٦.

(٣) كفاية الأحكام، ج ١، ص ٣٩١.

(٤) الحقائق الناضرة، ج ١٨، ص ٣٠٧.

(٥) المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٢٤٥.

(٦) بلغة الفقيه، ج ١، ص ٢٢٩.

(٧) كتاب البيع، ج ٣، ص ٩٦.

(٨) نقل بعضهم عن «أكثر فقهاءنا، أنّ الفتوحات المسماة إسلامية غير شرعية؛ لأنّه لم يثبت إذن الإمام عليه السلام بها، فضلًا عن مشاركته فيها». قراءة جديدة للفتوحات الإسلامية، ج ١، ص ٢٩.

عدم شرعيتها في نفسها؛ لكونها حروباً ابتدائية، بل من زاوية عدم إحراز رضا الإمام عليه السلام عنها، أو إحراز نفيه عنها. ويظهر ذلك من المحقق النائيني ^(١) والسيد الخوئي ^(٢) والشيخ الفيّاض ^(٣).

ومما استدلل به على شرعية إذن الإمام في الحرب: 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؛ وإن لم يكتفوا قاتلوا عليها المشركين كان كل ما غنموا للإمام، يجعله حيث أحب ^(٤).

ومنها: ما رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام، قال: قلت له: جعلت فداك، إن رجلاً من مواليك بلغه أن رجلاً يعطي السيف والفرس في سبيل الله، فأتاه، فأخذهما منه، وهو جاهل بوجه السبيل، ثم لقيه أصحابه، فأخبروه أن السبيل مع هؤلاء لا يجوز، وأمروه بردهما، فقال: فليفعل، قال: قد طلب الرجل فلم يجده، وقيل له: قد شحص الرجل، قال: فليربط، ولا يقتل، قال: ففي مثل قزوين والديلم وعسقلان وما أشبه هذه الثغور، فقال: نعم، فقال له: يجاهد، قال: لا، إلا أن

ولكنه لم يذكر أي مصدر يدعم كلامه.

(١) بعد مناقشته لما استدلل به الشيخ الأنصاري - مما سنذكره - على إذنهم عليهم السلام بالفتوحات، قال: «فتحصل أن شيئاً مما ذكره المصنف لا يفي بإثبات الإذن»، حاشية المكاسب، للإيرواني، ج ١، ص ٧٠.

(٢) وإن كان قد يظهر منه الميل إلى كون بعض الفتوحات ممضاة، مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٨٤٢.

(٣) قال الشيخ الفيّاض: «فكيف يمكن أن ينسب إلى الأئمة عليهم السلام الرضا بالفتوحات المزبورة، رغم أن تلك الفتوحات لم تكن مع الإمام المفترض طاعته، ولا بأمره وإذنه عليه السلام»، الأراضي، ص ٢٨٠.

(٤) الكافي، ج ٥، ص ٤٣.

يَخَافَ عَلَى ذَرَارِيِّ الْمُسْلِمِينَ، [فَقَالَ:] أَرَأَيْتَكَ لَوْ أَنَّ الرُّومَ دَخَلُوا عَلَى الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَنْبَغْ لَهُمْ أَنْ يَمْنَعُوهُمْ، قَالَ: يُرَابِطُ، وَلَا يُقَاتِلُ، وَإِنْ خَافَ عَلَى بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ قَاتِلٌ، فَيَكُونُ قِتَالُهُ لِنَفْسِهِ، وَلَيْسَ لِلسُّلْطَانِ، قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ جَاءَ الْعَدُوُّ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي هُوَ فِيهِ مُرَابِطٌ كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: يُقَاتِلُ عَنْ بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ، لَا عَنْ هَؤُلَاءِ؛ لِأَنَّ فِي دُرُوسِ الْإِسْلَامِ دُرُوسَ دِينِ مُحَمَّدٍ ﷺ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ يَحْيَى بْنِ أَبِي عِمْرَانَ، عَنْ يُونُسَ، عَنِ الرِّضَا ﷺ، نَحْوَهُ^(١).

ومنها: ما روي عن عليّ ﷺ، في حديث الأربعمائة: «لا يخرج المسلم في الجهاد مع مَنْ لا يؤمن على الحكم، ولا ينفذ في الفَيءِ أمر الله عز وجل؛ فَإِنْ مَاتَ فِي ذَلِكَ كَانَ مَعِينًا لِعَدُوِّنَا، فِي حَبْسِ حَقُوقِنَا، وَالْإِشَاطَةِ بِدِمَائِنَا، وَمِيتَتِهِ مِيتَةً جَاهِلِيَّةً»^(٢).

٢. أدلة شرعية الفتوحات

والسؤال: كيف يمكن إثبات شرعية تلك الفتوحات، واستبعاد احتمال كونها مجرد أعمال غزو، بهدف توسعة الملك وجمع الأموال وسبي النساء وما إلى ذلك؟
إنَّ ما يمكن الاستدلال بها لشرعية تلك الفتوحات:

الدليل الأول: إمضاء الأئمة عليهم السلام لها

إنَّ هذه الفتوحات كانت بمحضرة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام، ولم يردعوا عنها، ولم يعترضوا عليها، ما يدلُّ على إمضاءها. قال السيّد الحائري، وهو يذكر الوجوه الدالة على شرعية الحرب الابتدائية: «الثالث: الحروب الابتدائية الواقعة بعد النبي ﷺ، والتي لم يصلنا - ولو في خبرٍ ضعيفٍ - عن المعصوم عليه السلام أقلُّ نصٍّ يدلُّ على عدم مشروعيتها من ناحية كونها ابتدائية»^(٣). وطبيعيٌّ أنَّ إمضاءهم لها لا يعني إقرار كافة التصرفات التي رافقتها، وهو لا ينفي أنَّه ربما كان هدف بعض

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢١.

(٢) الخصال، ص ٦٢٥؛ وعلل الشرائع، ج ٢، ص ٤٦٤؛ وتحف العقول، ص ١١٤.

(٣) الكفاح المسلح في الإسلام، ص ٢٣.

الذين قادوها ليس إيصال صوت الإسلام إلى العالم ونشر الدعوة الإسلامية، وإنما هو التسلُّط وبسط النفوذ والحصول على المنافع والمصالح المادّية، لكنّ وجود مثل هذه النوايا عند بعض الفاتحين لا ينفي شرعية الفتوحات في الإجمال. وطبيعيّ أنّ أمثال هذه القضايا - كقضيّة الفتوحات - لا نستطيع التعامل معها وفق نظرة مثاليّة حاملة، لكننا لو أردنا تحكيم المعايير الأخلاقية الصرفة فلا نستطيع إلّا الاعتراف بأنّها لم تكن بتلك النزاهة والنصاعة من الناحية الأخلاقية؛ فالفتوحات كانت حروباً، والحروب ليست أعمالاً إنسانيّة، إنّها معارك، ومن الطبيعيّ أنّه سيسقط فيها ضحايا كثيرون، وسواء أرضينا أم كرهنا فهذا هو الواقع، وهو واقعٌ لم ينفرد به تاريخ المسلمين، بل عرفه تاريخ البشرية بأجمعه، وكلّ الشعوب قد اعتمدت أساليب مماثلة، وربما كان المسلمون هم أقلّ الناس سوءاً في هذا المجال. باختصارٍ: إنّ هذه الحروب لم تخلُ من تجاوزات وانحرافات وأخطاء، ولسنا بصدد تأكيد نزاهتها وخلوّها من ذلك. ولكنّ ذلك لا ينفي شرعيّتها لو ثبت ذلك بدليلٍ عن مصدر الشرعيّة بعد رسول الله ﷺ، وهو الإمام عليّ عليه السلام والأئمة من ولده عليه السلام، ولهذا يواجها السؤال عن موقفهم من هذه الفتوحات؟

قلنا: إنّ المدّعى أنّهم عليه السلام قد أمضوا تلك الفتوحات، ولا نحتاج إلى نصوص تدلّ على إمضائهم، وإنما يكفي سكوتهم وعدم اعتراضهم عليها. والسكوت - كما هو معلومٌ - يمثّل إمضاءً، ويضفي شرعيّةً. ولا نعتقد أنّه من المقبول تفسير سكوتهم، ولا سيّما سكوت الإمام عليّ عليه السلام، بأنه كان خاضعاً للتقيّة أو ما إلى ذلك، فهذا خلافٌ ما هو معروفٌ عن جرأة الإمام عليه السلام في قول الحقّ، وأنّه لم تكن تأخذه في الله لومةٌ لائم، ما يعني بعبارةٍ أخرى: عدم توفّر ظروف التقيّة في زمانه.

ولكنّ قد يلاحظ على ذلك بملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إنّ سكوتهم عليه السلام غير ثابت، بل يوجد ما يدلّ على النهي عن الدخول في هذه الفتوحات والاشتراك فيها، وذلك من خلال عدّة من الروايات الواردة عنهم عليه السلام، والظاهرة في كون الفتوحات - في حدّ ذاتها في نفسها - غير

مرضيّة لهم، لا أنها غير مرضيّة من زاوية افتقادها لبعض الضوابط الشرعية، كإذن الإمام عليه السلام أو نحوه. وإليك بعض الروايات في هذا المجال:

الرواية الأولى: ما رواه الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن محمد بن عبد الله؛ ومحمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن العباس بن معروف، عن صفوان بن يحيى، عن عبد الله بن المغيرة قال: قال محمد بن عبد الله للرّضا عليه السلام، وأنا أسمع: «حدثني أبي، عن أهل بيته، عن آبائه عليهم السلام، أنّه قال لبعضهم^(١): إنّ في بلادنا موضع رباط يقال له: قزوين، وعدوا يقال له: الديلم^(٢)، فهل من جهاد أو هل من رباط؟ فقال: عليكم بهذا البيت فحجّوه، فأعاد عليه الحديث، فقال: عليكم بهذا البيت فحجّوه، أما يرضى أحدكم أن يكون في بيته، يُنفق على عياله من طوله، ينتظر أمرنا؛ فإن أدركه كان كمن شهد مع رسول الله صلى الله عليه وآله بدرًا؛ وإن مات مُتَظَرًّا لأمرنا كان كمن كان مع قائمنا عليه السلام هكذا في فسطاطه، وجمع بين السبّابتين، ولا أقول هكذا: وجمع بين السبّابة والوسطى؛ فإنّ هذه أطول من هذه، فقال أبو الحسن عليه السلام: صدق^(٣).

ولكن السيّد الخوئي ذكرها، في المنهاج، كدليل للقول بشرطية إذن الإمام في الحرب الابتدائية، واصفًا إياها بالرواية، ثم اعترض على دلالتها بالقول: «الظاهر أنها في مقام بيان الحكم المؤقت، لا الحكم الدائم، بمعنى أنه لم يكن في الجهاد أو الرباط صلاح في ذلك الوقت الخاص. ويشهد على ذلك ذكر الرباط تلو الجهاد،

(١) قال الشيخ محمد تقي التستري (الشوشتری): «السياق يقتضي أن يكون الأصل في قوله: «أبي، عن أهل بيته، عن آبائه، أنّه قال لبعضهم»: «أبي، عن بعض آبائك عليهم السلام، أنّه قال له بعض أهل بيته»، وجملة «عليهم السلام» في الخطبة صحيحة؛ فإنّ قوله: «فقال: عليكم بهذا البيت فحجّوه.. إلى آخره» لا يقوله إلا أئمتنا عليهم السلام»، الأخبار الدخيلة، ص ٤، ص ٦٤.

(٢) قيل: إنهم «جيل من الناس»، مختار الصحاح، ص ١١٦. مقاطعة ديلم (بالفارسية: شهرستان ديلم) هي إحدى مقاطعات محافظة بوشهر الإيرانية.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٢٢.

مع أنه لا شبهة في عدم توقُّفه على إذن الإمام عليه السلام، وثبوته في زمان الغيبة^(١).

أقول: لنا وقفتان:

الأولى: بالنسبة لسند الرواية؛ فقد اختلف بشأنه؛ فعبر بعضهم عنها بالخبر^(٢) أو الرواية، كما مرَّ في كلام السيّد الخوئي؛ وقد وصفها المجلسي في باب الحجّ بالحسنة^(٣)، غير أنه في باب الجهاد لم يتطرَّق إليها سندًا وامتتًا؛ ولكن جماعة من الفقهاء وصفوها بالصحيحة^(٤)؛ وأدرجها الشيخ آصف محسني في معجم الأحاديث المعتبرة^(٥).

هذا، وقد رواها الكليني في موردين: الأول: في كتاب الحجّ^(٦)، والثاني: في كتاب الجهاد، وهي التي نقلناها أعلاه. أما بحسب ما جاء في كتاب الحجّ فهي ذات سندٍ واحدٍ ينتهي إلى محمد بن عبد الله، ولا مشكلة في هذا السند إلا في محمد بن عبد الله، فقد قيل: هو الأشعري^(٧). ومحمد بن عبد الله رجَّح السيد الخوئي^(٨) والمحقّق التستري^(٩) أنه محمد بن عبد الله بن عيسى الأشعري، وهذا لا توثيق له، وقيل: «هو ابن عبد الله بن الإمام جعفر الصادق عليه السلام»^(١٠). والأوّل أرجح^(١١).

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٥٦.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ١١.

(٣) مرآة العقول، ج ١٧، ص ١٣٣.

(٤) الأراضى، للفياض، ص ٢٧٩؛ والولاية الإلهية الإسلامية (الحكومة الإسلامية)، للشيخ محمد المؤمن القمّي، ج ١، ص ٤٧٦؛ ودليل تحرير الوسيلة (ولاية الفقيه)، للشيخ علي أكبر السيّفي المازندراني، ص ١١٩؛ ومدارك العروة، للشيخ علي پناه الاشتهااردي، ج ٢٥، ص ١٤٢.

(٥) معجم الأحاديث المعتبرة، للشيخ محمد آصف المحسني، ج ٣، ص ٣٨٥.

(٦) وهذا سنده: عِدَّةٌ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ وَأَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ جَمِيعًا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ، الكافي، ج ٤، ص ٢٦٠.

(٧) النجعة في شرح اللمعة، ج ٦، ص ١٤٣.

(٨) معجم رجال الحديث، ج ١٧، ص ٢٤٥.

(٩) الأخبار الدخيلة، للشيخ محمد تقي التستري (الشوشتري)، ج ٤، ص ٦٥.

(١٠) ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، للسيد محمد حسين الطهراني، ج ٣، ص ٢٦٨.

ولكن الرجل لا توثق له، فيبني التوثيق على كبرى وثيقة كل مَنْ روى عنه أحد الثلاثة، الذين عُرفوا بأنهم لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، فقد روى عنه ابن أبي نصر البزنطي.

وأما بحسب سنده في كتاب الجهاد فإنَّ للرواية سنيين، وكلاهما ينتهيان إلى محمد بن عبد الله، ولكن مع فارق، وهو أنَّ السند الثاني منهما يروي فيه صفوان - وهو أحد الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة - عن محمد بن عبد الله، ولكننا لا نحتاج في هذا السند إلى كبرى وثيقة مشايخ الثلاثة؛ لأنَّ عبد الله بن المغيرة يصرِّح بأنَّ محمد بن عبد الله سأل الإمام عليه السلام، وهو يسمع.

ومع أنَّ السيّد الخوئي وصفها بالرواية، لكنّه في المناقشة لم يشر إلى ضعف السند، وإنما ذكر النقاش الدلالي الآتي.

الثانية: أما من حيث الدلالة فقد عرفت أنَّ السيد الخوئي حملها على الزمن الخاص، وتبعه تلامذته^(٢) الذين لم يعلقوا على مناقشته. وكأنَّه يريد القول: إنَّ النهي تدبيريٌّ ظرفيٌّ.

وردَّ بأنَّه خلاف الظاهر^(٣). وهذا الردّ صحيح؛ فإنَّ الدعوة إلى ترك الجهاد مقرونة بانتظار الإمام المهدي عليه السلام لا يمكن حملها على الحكم المؤقت.

يبقى أنَّ الرواية؛ إذ نهت عن القتال المذكور، فهل أنَّ سبب ذلك هو عدم كونه بإذن الإمام؟ يظهر ذلك من كثيرين ممَّن استدلل بها لشرعية إذن الإمام في الجهاد الابتدائي، ومنهم: الكليني، الذي أوردها في باب يحمل عنوان «الجهاد

(١) لما ذكره المحقق التستري، قال: «المراد بمحمد بن عبد الله فيه مَنْ؟ ومحمد بن عبد الله في الرواية كثير، والظاهر أنَّ المراد به محمد بن عبد الله بن عيسى الأشعري، الذي عدّه رجال الشيخ في أصحاب الرضا عليه السلام مرتين؛ تارة بهذا العنوان؛ وأخرى بعنوان «محمد بن عبد الله الأشعري»، بدون ذكر اسم جدّه»، الأخبار الدخيلة، ج ٤، ص ٦٥.

(٢) منهاج الصالحين، للوحيد الخراساني، ج ١، ص ٤١١؛ ومنهاج الصالحين، للتبريزي، ج ١، ص ٣٧٤.

(٣) هدى الطالب إلى شرح المكاسب، للسيد جعفر الجزائري المروّج، ج ٦، ص ٤٠٠.

الواجب مع مَنْ يكون؟»^(١).

ولكن يمكن القول: إنَّ المنساق منها هو عدم شرعية القتال الابتدائي من أصلٍ. وهذا ما يساعد عليه النهي عن الرباط أيضًا في الرواية؛ فإنه لو كان المقصود عدم شرعية القتال بسبب عدم إذن الإمام فإنَّ الرباط لا يحتاج إلى إذنه، كما قال السيد الخوئي.

وقد تسأل: ما دام الرباط لا يحتاج إلى إذنه عليه السلام فلماذا نهاه الإمام عليه السلام عنه، كما نهاه عن الجهاد؟!

والجواب: إنه ربما كان الوجه في ذلك هو وجود خصوصية في موضع الرباط المسؤول عنه، وهو قزوين، فلعله كان يُتخذ مرتبطًا وموقعًا للهجوم على الآخرين في الآن عينه، ولم يكن مرتبطًا لحفظ الثغور من العدوان فحسب، في حال خيف على المسلمين أو على بيضة الإسلام، وإلا لو كان كذلك يصبح واجبًا حتّى في الأماكن التي لا يشرع فيها الجهاد الابتدائي.

ثم إنَّ الرواية حتّى لو لم تكن ظاهرة فيما ذكرناه، من كون النهي هو عن أصل المشاركة في الفتوحات، لكنّها تحتل ذلك احتمالًا قويًا، واحتمال الردع في المقام كفيّنا، ومعه لا يحرز إمضاء تلك السيرة التي جرى عليها الخلفاء، ولا سيّما أنَّ الأئمة عليهم السلام في مثل هذا المورد لا يستطيعون دومًا الإفصاح عن رأيهم؛ إما تقيّةً أو كي لا يظهروا في موقع الرفض للفتوحات التي تسبّبت بإدخال الكثير من الشعوب في الإسلام.

الرواية الثانية: الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن الحَكَم بن مسكين، عن عبد الملك بن عمرو قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: «يا عبد الملك، ما لي لا أراك تخرج إلى هذه المواضع التي يخرج إليها أهل بلادك؟! قال: قلت: وأين؟ فقال: جُدَّة وعبادان والمصيصة»^(٢) وقزوين، فقلت: انتظرًا لأمركم

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٢.

(٢) قال المجلسي: «عبادان: جزيرة أحاط بها شعبتا دجلة ساكبتين في بحر فارس. وقال:

وَالْإِقْتِدَاءَ بِكُمْ، فَقَالَ: إِي وَاللَّهِ، لَوْ كَانَ خَيْرًا مَّا سَبَقُونَا إِلَيْهِ، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: فَإِنَّ الزَّيْدِيَّةَ يَقُولُونَ: لَيْسَ بَيْنَنَا وَبَيْنَ جَعْفَرٍ خِلَافٌ، إِلَّا أَنَّهُ لَا يَرَى الْجِهَادَ، فَقَالَ: أَنَا لَا أَرَاهُ! بَلَى وَاللَّهِ إِنِّي لَا أَرَاهُ، وَلَكِنْ أَكْرَهَ أَنْ أَدْعَ عِلْمِي إِلَى جَهْلِهِمْ»^(١).

أقول: لنا وقفان:

الأولى: مع السند؛ فقد قال المجلسي في وصف الخبر: «مجهول»^(٢). والحقيقة أنه لا جهالة فيه؛ فرجاله معروفون، ولهم تراجم في كتب الرجال. لكن المشكلة أن بعضهم لا توثيق له؛ فالحكم بن مسكين فيه كلام^(٣)؛ والرجل الأخير، وهو عمرو بن الحكم، وهو الأحول، هو ممن ترجم له الشيخ، فقال: «عربي كوفي»^(٤)، ولكنه لا توثيق له.

الثانية: إن الاستدلال يعتمد على فقرتين:

الفقرة الأولى: قوله عليه السلام: «لو كان خيراً ما سبقونا إليه»، فهو ظاهر في نفي خيرية هذا القتال من أصله، لا أنه خير في نفسه، لكنه فاقد لإذن الإمام عليه السلام^(٥).

الفقرة الثانية: قوله عليه السلام: «بلى والله إني لا أراه»، بناءً على ما جاء «في أكثر النسخ» (نسخ الكافي)، كما قال المجلسي، ولكنه أردف: «والأصوب: «لأراه»، كما في التهذيب وبعض نسخ الكتاب. والحاصل: أنني أرى الجهاد، لكن أعلم أن له

المصيصة، كسفينة، بلد بالشام»، مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٤٤؛ وملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، للعلامة المجلسي، ج ٩، ص ٣٣٧.

(١) الكافي، ج ٥، ص ١٩، باب من يجب عليه الجهاد ومن لا يجب، ح ٢.

(٢) مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٤٤؛ وملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، للعلامة المجلسي، ج ٩، ص ٣٣٧.

(٣) راجع: الملحق رقم (١).

(٤) رجال الشيخ، ص ٢٦٥.

(٥) قال السيد جعفر مرتضى: «ولكن بعضهم رأى أنها تدل على «أن أئمة الحق كانوا لا يرون في الاشتراك في هذه الحروب مصلحة، بل لا يرون نفس تلك الحروب خيراً»، الحياة السياسية للإمام الحسن عليه السلام، ص ١٥٦ - ١٥٧.

شرائط، وأكره أن أدع العمل بعلمي، وأتبعهم على جهالتهم»^(١).

إذن على نقل المجلسي فقد ورد في أكثر نسخ الكافي «بلى والله إني لا أراه»؛ وفي التهذيب المطبوع وردت أيضاً هذه النسخة، مع أن المجلسي ينقل عن التهذيب أنها «لأراه». وعلى هذه النسخة، أعني «لا أراه»، يكون الخبر دليلاً على عدم شرعية الجهاد، واستدلال بعضهم به لشرعية إذن الإمام عليه السلام في الحروب الابتدائية^(٢) لا وجه له، بل هو خلاف الظاهر.

ولكن المجلسي استصوب نسخة «لأراه»؛ ولعله لأحد وجهين أو كليهما، الأول: انسجامه مع الاستدراك بقوله: «ولكن أكره...»، والثاني: إن «بلى»، كما هو معروف، تختص بسياق النفي وتبطله^(٣)، وحيث إن ما قبلها منفي فنفي النفي إثبات.

أقول: لو كنا نحن والقرينة الأولى، أعني الاستدراك، لأمكن القول: إن نسخة «لا أراه» لا ينافيها الإتيان بـ «لكن»، ويكون للكلام معنى معقول، فكأنه

(١) مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٤٤؛ وملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، للعلامة المجلسي، ج ٩، ص ٣٣٧.

(٢) فقد أورها الشيخ الحرّ في باب «اشتراط وجوب الجهاد بأمر الإمام وإذنه، وتحريم الجهاد مع غير الإمام العادل»، راجع: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٦؛ وجواهر الكلام، ج ٢١، ص ١٣.

(٣) قال ابن هشام الأنصاري (ت: ٧٦١هـ): «(بلى) حرف جواب أصلي ألف، وقال جماعة: الأصل بل، والألف زائدة، وبعض هؤلاء يقول: إنها للتأنيث؛ بدليل إمالتها. وتختص بالنفي، وتفيد إبطاله، سواء كان مجرداً نحو: ﴿زَعَمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ لَنْ يُبْعَثَ قُلْ بَلَىٰ وَرَبِّي﴾، أم مقروناً بالاستفهام، حقيقياً كان، نحو: (أليس زيد بقائم)، فتقول: بلى، أو توبيخياً، نحو: ﴿أَمْ يَحْسَبُونَ أَنَّا لَا نَسْمَعُ سِرَّهُمْ وَنَجْوَاهُمْ بَلَىٰ﴾، ﴿يَحْسَبُ الْإِنْسَانُ أَنْ نَجْمَعُ عَظَامَهُ﴾^(٢) بلى، أو تقريرياً، نحو: ﴿الَّذِينَ كَفَرُوا قُلْ بَلَىٰ﴾، ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ﴾، أجروا النفي مع التقرير مجرى النفي المجرد في رده بلى، ولذلك قال ابن عباس وغيره: لو قالوا: نعم لكفروا، ووجهه أن نعم تصديق للمخبر بنفي أو إيجاب، ولذلك قال جماعة من الفقهاء: لو قال (أليس لي عليك ألف) فقال: (بلى) لزمته، ولو قال: (نعم) لم تلزمه، وقال آخرون: تلزمه فيها، وجروا في ذلك على مقتضى العرف، لا اللغة، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، ج ١، ص ١١٣.

أراد القول: إني لا أراه، ولكن ليس اعتباطاً أنّي «لا أراه»، بل لا أراه عن علم، لا عن جهل، كما هو حالهم. ولكن القرينة الثانية هي قرينة قوّة، فإنّ حرف «بلى» تأتي لنفي ما قبلها.

وعليه فنحن أمام قرينتين مختلفتي الدلالة. والظاهر أن الجمع بينهما ممكن؛ فالقرينة الأولى ظاهرة في نفي شرعية الفتوحات التي هي من الجهاد الابتدائي؛ وأما الثانية فهي تؤكد إيمانه بالجهاد بشكل عام، وأنه لا ينكر شرعيته، ولكنه يكره أن يدع علمه إلى جهلهم، ولعل جهلهم في اعتقادهم الواسع بالجهاد.

الملاحظة الثانية: سلّمنا بسكوت الأئمة عليهم السلام عن ظاهرة الفتوحات، ولكن سكوتهم عليهم السلام لا يكشف عن شرعيّتها؛ لا لأن سكوتهم قد يكون تقيّة، ليردّ عليه بما تقدّم من أن بعض الأئمة عليهم السلام، وعلى رأسهم أمير المؤمنين عليه السلام، يبعد حمل موقفهم على التقيّة؛ إذ ربما كان مردّد هذا السكوت إلى سبب آخر غير التقيّة، وهو أنّهم لم يروا مصلحة في بيان رفضها بشكل مباشر، حتّى لا يوضعوا في موضع المعارض لتوسعة بلاد المسلمين، ودخول الناس في هذا الإسلام، وربما يُعدّ هذا السبب ضرباً من التقيّة، ولو بنحو من التوسّع في المصطلح.

الدليل الثاني: الفتوحات وتقوية الدين

إن هذه الفتوحات كانت سبباً في إعزاز الدين ونشره وتقويته، وعليه فمن الطبيعي أن تكون مشروعة وممضاة عند الأئمة عليهم السلام. وهذا الوجه أشار إليه الشيخ الأنصاري بقوله: «يمكن الاكتفاء... بالعلم بشاهد الحال برضى أمير المؤمنين عليه السلام وسائر الأئمة بالفتوحات الإسلامية الموجبة لتأييد هذا الدين، وقد ورد «أن الله تعالى يؤيّد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم منه»^(١). وبعبارة أخرى: «إنّ الأئمة عليهم السلام راضون بالفتوحات الواقعة في زمن خلفاء الجور؛ لكونها موجبة لقوّة الإسلام وعظمت»^(٢).

(١) المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٢٤٦.

(٢) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٨٤٢.

وهذا الدليل يمكن إرجاعه إلى الدليل الأول، بجعله بياناً ثانياً لإحراز رضا الإمام عليه السلام.

وكيف كان، فهذا الوجه - كما ترى - مؤلف من مقدمتين: الأولى: إن الفتوحات أوجبت تقوية الدين، والثانية: إن شاهد الحال يقتضي رضاهم عليه السلام بها. ويلاحظ عليه:

الملاحظة الأولى: إن المقدمة الأولى لا يمكن إحرازها إلا على نحو الموجبة الجزئية، فليست كل الفتوحات كانت لمصلحة الإسلام. قال السيد الخوئي: «إن هذه الدعوى وإن كانت ممكنة في نفسها؛ إذ المناط في ذلك هو الكشف عن رضا المعصوم عليه السلام بأي طريق كان، ولا موضوعية للإذن الصريح، ولكنها أخص من المدعى، فإنه ليس كل فتح مرضياً للأئمة عليهم السلام، حتى ما كان من الفتوح موجباً لكسر الإسلام وضعفه»^(١). وتبعه على ذلك بعض تلامذته^(٢).

ويمكن القول: إنه لا يسعنا البتّ بأن الفتوحات بمعظمها كانت خيراً محضاً؛ فقد شابهها الكثير من الشوائب، ما يجعل دعوى كونها موجبة لتأييد الدين في غير محلّها. صحيح أنّ عمليات الفتح في المآل قد أوجبت انتشار الإسلام، وشكّلت خلاصاً لكثير من الأمم والشعوب^(٣)، لدرجة أن بعضهم فضّل دفع الجزية

(١) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٨٤٢.

(٢) قال: «إن كشف تلك الفتوحات عن رضا الإمام عليه السلام بها يقوم على أساس أنها بشتّى أشكالها وألوانها كانت على مصلحة الإسلام والدين، ومن المعلوم أن إثبات ذلك في غاية الإشكال، بل المنع؛ لعدم الطريق إلى إحراز أنها بأجمعها كانت كذلك»، الأراضى، ص ٢٧٩.

(٣) بدليل هذا الاندماج والانصهار الذي حصل لتلك الشعوب مع الواقع الإسلامي الجديد، بل ومشاركتها الفاعلة في إغناء التجربة الإسلامية وخدمتها الجليلة للعلوم الإسلامية نفسها، سواء منها العلوم العقلية أو العلوم النقلية، فضلاً عن مساهمتها البارزة في تطوير العمران وتحقيق التمدّن. إنّ ما يظهر للباحث أنّ الكثير من شعوب تلك الدول التي دخلها الفتح الإسلامي كانت متعطّشة لتعاليم هذا الدين الجديد، الذي غير مجرى حياتها ونزل عليها كنزول الماء على الأرض التي أصابها الجفاف. ولم يند على تلك الشعوب أنّها أكرهت

للمسلمين على العيش تحت سلطة الطغاة الظلمة من أبناء دينهم، كما نقل البلاذري عن أهل حمص، وأنهم قالوا للمسلمين: «لولا يتكم وعدلكم أحب إلينا مما كنا فيه من الظلم والغشم»^(١)، لكن بإزاء ذلك يمكننا أن نرصد ارتكاب مخالفات كثيرة وخطيرة في الكثير من الفتوحات:

مخالفات كثيرة وخطيرة

أولاً: التجاوزات ضد أهالي البلاد المفتوحة

وقع في هذه الفتوحات تجاوزات كبيرة جداً، وترتب عليها مفسد عظيمة، من القتل والسبي وغير ذلك. وقد ألمح إلى ذلك دعبل الخزاعي في قصيدته التي يتعرض فيها إلى مظالم أهل البيت عليهم السلام، التي تعرضوا لها على أيدي العباسيين:

لم يبق حيٌّ من الأحياء نعلمه	من ذي يمانٍ ولا بكرٍ ولا مضرٍ
إلا وهم شركاء في دمائهم	كما تشارك أيسار ^(٢) على جُزُرٍ
قتلاً وأسرًا وتخويفاً ومنهبةً	فعل الغزاة بأرض الروم والخرز
أرى أمية معذورين إن قتلوا	ولا أرى لبني العباس من عذر ^(٣)

على دخول الإسلام تحت وطأة السيف، لا لأن الدين لا يقبل الإكراه فحسب، بل تفاعل تلك الشعوب مع الدين الجديد، ومساهمتها الكبرى فكرياً وحضارياً وأدبياً في إغناء الثقافة والحضارة الإسلاميتين، هو خير برهان على دخولها الطوعي في الإسلام، وكأنها كانت تنتظر مَنْ يفتك القيود والأغلال والآصار الفكرية عنها ويخرجها من السجن. وعلينا أن نسجل هنا أن الفاتح الإسلامي كان، وباعتراف الكثير من المستشرقين ومفكري الغرب، أرحم فاتح عرفه التاريخ؛ أو في الحد الأدنى كان - وكما عبّرنا - الفاتح الأقل فتكاً، ولذا لم يقض على الأديان الأخرى، ولم يجبرها على الدخول في الإسلام، بل أقرها على أديانها السماوية، ووجدناها تعايشت معه، ولا تزال موجودة إلى يومنا هذا.

(١) فتوح البلدان، للبلاذري، ج ١، ص ١٦٢.

(٢) ذكر أن الأيسار هم القوم المجتمعون على الميسر، وهو جمع الياسر، وهو الذي يلي قسمة جزور الميسر.

(٣) الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، ج ٢٠، ص ٣٣٥؛ والأُمالي، للمفيد، ص ٣٢٦؛ والأُمالي، للطوسي، ص ١٠٢؛ وتاريخ مدينة دمشق، لابن عساكر، ج ١٧، ص ٢٦٠.

ومن هذه المخالفات مخالفة القيم والأحكام والتعاليم الإسلامية. ومن ذلك ما تقدم من أن سعيد بن العاص قد ارتكب في غزو طبرستان ما يبدو أنه أقرب إلى الغدر، فقد روي أنه «سأله أهل ذلك الحصن الأمان، فأعطاهم على أن لا يقتل منهم رجلاً واحداً، ففتحوا الحصن، فقتلهم إلا رجلاً واحداً، وحوى ما كان في الحصن»^(١). وهذا عملٌ ينافي موازين الشرع الحنيف، كما سلف.

ومن التجاوزات أيضاً ارتكاب الفظائع العظيمة، كما حصل مع أهل الطالقان، فإنهم لما نقضوا الصلح مع قتيبة بن مسلم، في سنة ٩٠ للهجرة، لم يكتفِ بأن عمد إليهم «فقتل منهم في ذلك الحين مقتلةً عظيمة جداً لم يسمع بمثلها»، بل إنه «صلب منهم سباطين في مسافة أربعة فراسخ في نظام واحد، وذلك ممّا كسر جموعهم كلهم»^(٢). ومن جملة تلك التجاوزات: ما جرى مع أهالي جبل لبنان؛ فقد روى البلاذري، في فتوح البلدان، أنه «خرج بجبل لبنان قومٌ شكوا عامل خراج بعلبك، فوجه صالح بن علي بن عبد الله بن عباس من قتل مقاتلتهم، وأقر من بقي منهم على دينهم، وردهم إلى قراهم، وأجلى قوماً من أهل لبنان»^(٣). والظاهر أنه قد حصل في مواجهة الخارجين على السلطة تجاوز وتعدٍّ غير مبرر، الأمر الذي دفع الأوزاعي إلى أن يكتب إلى صالح بن علي العبّاسي رسالةً طويلةً، حفظ منها: «وقد كان من إجلاء أهل الذمة من جبل لبنان، ممن لم يكن ممالئاً لمن خرج على خروجه، ممن قتل بعضهم ورددت باقيهم إلى قراهم، ما قد علمت، فكيف تؤخذ عامةً بذنوب خاصّة، حتى يخرجوا من ديارهم

(١) البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٧، ص ١٧٤. وقصة الغدر بهم رواها ابن خياط في تاريخه، قال: «وفيها (سنة ٣٠) غزا سعيد بن العاصي طبرستان، فحاصرهم، فسألوه الأمان على أن لا يقتل منهم رجلاً واحداً، فقتلهم كلهم إلا رجلاً واحداً»، تاريخ خليفة بن خياط، ص ١٢٢.

(٢) البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٩، ص ٩٣.

(٣) فتوح البلدان، ج ١، ص ١٩٢.

وأموالهم ، وحكمُ الله تعالى أن لا تزرر وازرةً وِزَرَ أخرى ، وهو أحقُّ ما وقف عنده واقتدى به ، وأحقُّ الوصايا أن تحفظ وترعى وصية رسول الله ﷺ ؛ فإنه قال: مَنْ ظلم معاهدًا وكلفه فوق طاقته فأنا حجيجُه»^(١).

إنَّ الكثير من الفتوحات لم تترافق مع عملٍ دَعَوِيٍّ رساليٍّ يرمي إلى نشر رسالة الإسلام في البلاد المفتوحة، وبيان عقائده وشريعته، وإقناع أهلها به، وإنما اكتفوا منهم بالتلفُّظ بالشهادتين؛ لأنَّ الهمَّ الأقصى لدى الكثير من القادة الفاتحين هو جمع الغنائم، وتكديس الثروات، وامتلاك العقارات والعييد والإماء. وهذه الروحية، التي تعاملت مع البلاد المفتوحة على أنها مصدر لدرِّ الأرزاق على الفاتحين، كانت تدفع بعض الولاة إلى أن لا يقبلوا إسلام بعض أهل الكتاب؛ حتَّى لا تضيع عليهم الجزية، أو أن يطالبوهم بالجزية حتَّى بعد إسلامهم، كما حصل مع أشرس بن عبد الله السلمي، نائب خراسان في زمن هشام بن عبد الملك، حيث إنه دعا «أهل الذمة بسمرقند ومن وراء النهر إلى الدخول في الإسلام، ويضع عنهم الجزية، فأجابوه إلى ذلك، وأسلم غالبهم، ثمَّ طالبهم بالجزية، فنصبوا له الحرب وقتلوه»^(٢).

ومن الطبيعي أنَّ عزوف الفاتح عن الدعوة إلى الله تعالى، وبيان مفاهيم الدين بالشكل الوافي، وانهماكه بكثرة الفتوحات وتجميع الثروات، نتج عنه أن الإسلام لم يدخل في قلوب كثيرين، وهو ما كان يتسبَّب بارتدادهم مجدِّدًا عن الإسلام، كما حصل في أفريقيا مع عقبة بن نافع^(٣)، أو بانقلابهم على السلطة وممثليها، كما

(١) فتوح البلدان، ج ١، ص ١٩٢.

(٢) المصدر نفسه، ج ٩، ص ٢٨٧.

(٣) يقول ابن الأثير، وهو يتحدث عن عقبة بن نافع، الذي كان واليًا على أفريقيا من قبل معاوية بن أبي سفيان: إنه بعد أن دخلها، «ووضع السيف في أهل البلاد؛ لأنهم كانوا إذا دخل إليهم أميرٌ أطاعوا، وأظهر بعضهم الإسلام، فإذا عاد الأمير عنهم نكثوا وارتدَّ من أسلم»، الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٤٦٥.

حصل مع أهل أفريقيا أيضًا، حتّى أُعيد فتحها ثانيةً على حدّ تعبير ابن الأثير، الذي قال، وهو يتكلّم تحت عنوان «ذكر انتفاض إفريقية وفتحها ثانيةً»: «ثمّ لم يزل أهل إفريقية من أطوع أهل البلدان وأسمعهم إلى زمان هشام بن عبد الملك، حتّى دبّ إليهم أهل العراق، فاستثاروهم، وشقّوا العصا، وفرّقوا بينهم إلى اليوم، وكانوا [أهل أفريقيا] يقولون: لا نخالف الأئمّة بما تجني العمّال، فقالوا [أهل العراق] لهم: إنّما يعمل هؤلاء بأمر أولئك، فقالوا: حتّى نخبرهم، فخرج ميسرة في بضعة وعشرين رجلاً، فقدموا على هشام، فلم يؤدّن لهم، فدخلوا على الأبرش، فقالوا: أبلغ أمير المؤمنين أنّ أميرنا يغزو بنا وبجنده، فإذا غنمنا نفلهم، ويقول: هذا أخلص لجهادنا، وإذا حاصرنا مدينةً قدّمنا وأخرهم، ويقول: هذا ازديادٌ في الأجر، ومثلنا كفى إخوانه، ثمّ إنهم عمدوا إلى ماشيتنا فجعلوا يبقرون بطونها عن سحّالها؛ يطلبون الفراء البيض لأمر المؤمنين، فيقتلون ألف شاةٍ في جلدٍ، فاحتملنا ذلك، ثمّ إنهم سأمونا أن يأخذوا كلّ جميلةٍ من بناتنا، فقلنا: لم نجد هذا في كتابٍ ولا سنّةٍ، ونحن مسلمون، فأحببنا أن نعلّم أعن رأي أمير المؤمنين هذا أم لا؟ فطال عليهم المقام، ونفدت نفقاتهم، فكتبوا أسماءهم ودفعوها إلى وزرائه، وقالوا: إنّ سأل عنّا أمير المؤمنين فأخبروه، ثمّ رجعوا إلى إفريقية، فخرجوا على عامل هشام، فقتلوه، واستولوا على إفريقية، وبلغ الخبر هشامًا، فسأل عن النفر [فرغت إليه]، فعرف أسماءهم، فإذا هم الذين صنعوا ذلك»^(١).

ثانيًا: الفتوحات وإفساد روحية الفاتحين

والأثر السلبي الآخر الذي نتج عن الفتوحات هي أنّها تسببت في إفساد الكثير من الفاتحين، وهذا ناتجٌ عن انهماك الفاتح بتكديس الثروات الطائلة، وحصوله على الإقطاعات العظيمة التي لم يكن يحلم بها في حياته، مع عدم وجود

(١) الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٩٢.

سعي كافٍ من قِبَل السلطة للحدّ من الإثراء غير المشروع، هذا الإثراء الذي غدا ظاهرة بارزة حتّى في زمن الصحابة^(١)، حيث تؤكّد العديد من النصوص التاريخية على ذلك، وتشير إلى أنّ سوء توزيع غنائم الفتح، وإقطاع الأراضي بطريقة غير عادلة، وهذا بطبيعة الحال جعلهم يعيشون حياةً من الرفاهية والتّرف، الأمر الذي تسبّب في أن تفتّر عزائم بعضهم، والأهمّ أنّه تسبّب بمعاداتهم لمن يرفض منحهم هذه الامتيازات، كما هو الحال في أمير المؤمنين عليه السلام، الذي رفض الإثراء غير

(١) على سبيل المثال: يروي ابن سعد أنه «كان لعثمان بن عفان عند خازنه يوم قتل ثلاثون ألف ألف (مليون) درهم وخمسمائة ألف درهم وخمسون ومائة ألف دينار، فانتهبت، وذهبت، وترك ألف بعير بالربذة، وترك صدقاتٍ كان تصدّق بها ببراديس وخيبر ووادي القرى، قيمة مائتي ألف دينار»، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ٧٧. وعن أموال طلحة، يروي ابن سعد، بسنده «عن إبراهيم بن محمد بن طلحة قال: كانت قيمة ما ترك طلحة بن عبيد الله، من العقار والأموال وما ترك من الناض، ثلاثين ألف ألف درهم، ترك من العين ألفي ألف ومائتي ألف درهم، ومائتي ألف دينار والباقي عروض»؛ وفي رواية ثانية، عن «أم يحيى بن طلحة قالت: قتل طلحة بن عبيد الله يرحمه الله وفي يد خازنه ألفا ألف درهم ومائتا ألف درهم، وقومت أصوله وعقاره ثلاثين ألف ألف درهم»؛ وفي رواية ثالثة، عن «عمرو بن العاص: حدّث أنّ طلحة بن عبيد الله ترك مائة بهار في كلّ بهار ثلاث قناطر ذهب، وسمعت أن البهار جلد ثور»، الطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٣، ص ٢٢٢. قيل: «والبهار ثلاثمائة وثلاثة وثلاثون منّا». وأما عن أموال الزبير، فيروي ابن عساكر، بسنده عن «هشام بن عروة قال: قيّم ميراث الزبير على أربعين ألف ألف»؛ وفي رواية أخرى، بسنده عن هشام بن عروة، عن أبيه، أن الزبير بن العوّام ترك من العروض خمسين ألف ألف درهم، ومن ألفين (العين) خمسين ألف ألف درهم»؛ وفي رواية ثالثة، بسنده عن عروة قال: كان للزبير بمصر خطط، وبالإسكندرية خطط، وبالكوفة خطط، وبالبصرة دور، وكانت له غلات تقدم عليه من أعراض المدينة، تاريخ مدينة دمشق، ج ١٨، ص ٤٢٨؛ وفي رواية رابعة، عن عروة - أيضًا - قال: قتل الزبير، وترك أربعة نسوة، فورثت كلّ امرأةٍ منهن ربع الثمن، ألف ألف درهم»، المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٤٢٩؛ وروي أيضًا أنه «كان عطاء عبد الله بن مسعود ستّة آلاف»، الطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٣، ص ١٥٧، هذا على الرغم من أنه لم يكن مرضيًا عليه من الخليفة الثالث. إلى غير ذلك ممّا رواه المؤرّخون عن الثروات الطائلة التي جمعها بعض الصحابة.

المشروع، وكان عازماً على إرجاع هذه الأموال إلى بيت المال؛ فقد جاء في الخطبة الشقشقية: «إِلَى أَنْ قَامَ ثَالِثُ الْقَوْمِ، نَافِجًا حِضْنِيهِ، بَيْنَ نَشِيلِهِ وَمُعْتَلِفِهِ، وَقَامَ مَعَهُ بَنُو أَبِيهِ، يَخْضَمُونَ مَالَ اللَّهِ، خِضْمَةَ الْإِبِلِ نَبْتَةَ الرَّبِيعِ»^(١)؛ ومن كلام له عليه السلام فيما رده على المسلمين من قطائع عثمان: «وَاللَّهِ، لَوْ وَجَدْتُهُ قَدْ تَزَوَّجَ بِهِ النِّسَاءُ، وَمَلَكَ بِهِ الْإِمَاءُ، لَرَدَدْتُهُ؛ فَإِنَّ فِي الْعَدْلِ سَعَةً، وَمَنْ ضَاقَ عَلَيْهِ الْعَدْلُ فَالْجَوْرُ عَلَيْهِ أَضْيَقُ»^(٢). فلو صحَّ هذا الاستنتاج، من أن سبب معاداة هؤلاء لعلي عليه السلام ووقوفهم في وجه مشروعه هو ما وصلوا إليه من الثراء الذي درّته عليهم الفتوحات، فهذا يعني أن مآل هذه الفتوحات كان خسارة كبيرة للدين.

ويمكن القول: إن المستفيدين الحقيقيين «من تلك الفتوحات - ولا سيما على المدى البعيد - هم خصوص هذه الطبقة، دون سواها، كانوا يحصلون على النفائس، والأقطاع، والذهب، وصوافي الغنائم، وهم الذين لا بُدَّ أن يختصوا بالحسنات من النساء، بعنوان (سبايا وجواري). وقد بلغت الثروات في عهد الخلفاء الثلاثة الأول أرقاماً خيالية، كما تدلّ عليه الكثير من النصوص التاريخية. وقد زادت هذه الأرقام وتضاعفت في عهد الحكم الأموي، الذي لم يكن يقف عند حدود، ولا يرجع إلى دين، حتّى أن خالدًا القسري كان يتقاضى راتباً سنوياً قدره عشرون مليون درهم، بينما كان ما يختلسه يتجاوز المئة مليون»^(٣).

الملاحظة الثانية: حتّى لو كانت النتائج طيبة فهذا لا يُعدّ دليلاً على المشروعية، فالرضا بالنتائج لا يعني الرضا بالمقدمات، فهل أنّ ضربنا للطفل بقسوة وشدة إذا

(١) نهج البلاغة، ج ١، ص ٣٥.

(٢) المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٦. قال ابن أبي الحديد: «وهذه الخطبة ذكرها الكلبي مروية مرفوعة إلى أبي صالح، عن ابن عباس، أن علياً عليه السلام خطب في اليوم الثاني من بيعته بالمدينة، فقال: ألا إن كل قطيعة أقطعها عثمان، وكل مال أعطاه من مال الله، فهو مردود في بيت المال؛ فإن الحق القديم لا يبطله شيء»، شرح نهج البلاغة، ج ١، ص ٢٦٩.

(٣) الحياة السياسية للإمام الحسن عليه السلام، ص ١٤٤.

ترتب عليه انضباطه واستقامته يكون دليلاً على شرعية ضربه؟! وهذه الملاحظة أشار إليها المحقق الأصفهاني، فقال: «هذا مع أنه قد وردت عن الأئمة الطاهرين (سلام الله عليهم أجمعين) حرمة الجهاد والغزو إلا مع إمام عادل... فكيف يمكن أن ينسب إليهم الرضا بهذا الأمر الغير^(١) المشروع عندهم؟! نعم، الرضا منهم عليه السلام على حد رضاه تعالى بتأييد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم منه؛ فإنه سنخ رضا لا ينافي عدم الترخيص، تكليفاً ووضعاً^(٢).

أقول: ما ذكره المحقق الأصفهاني متين، وفحواه أن الفتوحات إذا كان مألها لصالح الإسلام والمسلمين فهذا لا يعني أنها مشروعة في الأصل، فكم من عامل يعمل له صاحبه وهو غير مشروع، ولكن الله تعالى بلطفه يجعل عاقبته لصالح الرسالة وأهلها.

الدليل الثالث: اشتراك الحسين عليه السلام في الفتوحات

ورد في بعض الأخبار التاريخية أن الإمامين الحسين عليه السلام اشتراكاً في بعض الفتوحات، وهي فتح أفريقيا وطبرستان والقسطنطينية. وقد استشهد بذلك الشيخ الأنصاري (ت: ١٢٨١ هـ) في الحكم بخراجية الأراضي المفتوحة عنوة من قبل الخلفاء، مدعياً شهرة اشتراك الحسن عليه السلام في بعض الغزوات^(٣). وتبعه السيد محمد بحر العلوم (ت: ١٣٢٦ هـ) على دعوى شهرة اشتراك الإمام الحسن بن علي عليه السلام في الفتح ولكنه أضاف: «وإن كنت لم أتحرّقه»^(٤). وقد اعتبر السيد هاشم معروف أن المؤرخين أهملوا الحديث عن مشاركة الحسن والحسين في الغزوات^(٥).

(١) هكذا في المصدر، والصحيح: غير.

(٢) حاشية المكاسب المحرمة، للشيخ الأصفهاني، ج ٣، ص ٤٤.

(٣) وهو الشيخ الأنصاري، حيث قال: «مضافاً إلى ما اشتهر من حضور أبي محمد الحسن عليه السلام في بعض الغزوات»، المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٢٤٥، مع أن الروايات تذكر الحسين عليه السلام أو الحسين عليه السلام فقط، ولم يرد فيه ذكر الحسن بالخصوص، كما سنرى.

(٤) بلغة الفقيه، ج ١، ص ٢٢٩.

(٥) قال، تعليقاً على ما ذكره الطبري، من مشاركتها في غزو طبرستان، كما سيأتي: «وقد أهمل

مع أنه في محل آخر يذكر أن النصوص التاريخية لم تؤكد اشتراك الحسين في غزوة القسطنطينية^(١).

ولكن لا وجه لهذه الشهرة، ولا حُجّة فيها. وإليك توضيح ذلك:

أولاً: أما اشتراكهما في فتح أفريقيا فقد قال ابن خلدون، في تاريخه، في بيان أحداث غزو أفريقيا: «ثم إنَّ عبد الله بن أبي سرح استأذن عثمان في ذلك واستمده، فاستشار عثمان الصحابة، فأشاروا به، فجهّز العساكر من المدينة، وفيهم جماعة من الصحابة، منهم: ابن عباس وابن عمر وابن عمرو بن العاصي وابن جعفر والحسن والحسين وابن الزبير، وساروا مع عبد الله بن أبي سرح، سنة ست وعشرين، ولقيهم عقبة بن نافع في مَنْ معه من المسلمين ببرقة..»^(٢).

هذا، ولكن يردُّ^(٣) على ذلك بأن ابن خلدون، المتوفى سنة ٨٠٨هـ، لم يذكر مصدره في ذلك، ولا يسعنا التعويل على مراسلاته. وبمراجعة المصادر التاريخية التي سبقته نجد أنها لم تشر إلى هذا المعنى؛ فلا ورد ذلك عند المسعودي (ت: ٣٤٦هـ) في مروج الذهب؛ ولا عند ابن الأثير (ت: ٦٣٠هـ) في الكامل في التاريخ، مع أنه نقل خبر تعيين عثمان لعبد الله بن أبي سرح؛ ولا نصّ الطبري (ت: ٣١٠هـ) على ذلك في تاريخه، وإنما اكتفى بالقول: «وندب عثمان الناس إلى إفريقية، فخرج إليها عشرة آلاف، من قريش والأنصار والمهاجرين»^(٤).

هذه الناحية جماعة من المؤرخين، ولم يتعرّضوا لاشتراك الحسن والحسين في الغزوات والحروب الإسلامية، التي كانت مكلّلة بالنجاح يوم ذاك، وحتى في غزو إفريقيا وطبرستان وجهاتها، كما أهملوا غيرها من الحقائق التاريخية، لذلك فإن إهمالهم لها لا يكفي وحده لأن يكون سبباً للتشكيك بها، سيرة الأئمة الاثني عشر عليهم السلام، ج ٢، ص ١٦.

(١) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٦.

(٢) تاريخ ابن خلدون، ج ٢، ق ١، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٣) راجع: «الإمام الحسن والفتوحات الإسلامية»، لحسن الشيخ عبد الأمير الظالم، ص ١٣.

- ١٤؛ و«سيد الجنتّة الإمام الحسن عليه السلام»، للشيخ فوزي السيف، ص ٣٠.

(٤) تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٣١٤.

ثانيًا: وأما مشاركتها في غزو طبرستان^(١) فقد وردت في تاريخ الطبري، قال: «حدّثني عمر بن شبة قال: حدّثني علي بن محمد، عن علي بن مجاهد، عن حبش (حنش)^(٢) بن مالك قال: غزا سعيد بن العاص من الكوفة، سنة ثلاثين، يريد خراسان، ومعه حذيفة بن اليمان وناسٌ من أصحاب رسول الله ﷺ، ومعه الحسن والحسين وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمر وعبد الله بن عمرو بن العاص وعبد الله بن الزبير^(٣)». وتبعه ابن الجوزي (ت: ٥٩٧هـ) في المنتظم^(٤)، وابن الأثير في الكامل^(٥). والظاهر أن ابن الجوزي وابن الأثير تبعوا الطبري في ذلك.

وهذه الرواية أيضًا لا يَسَعُّنا التعويل عليها؛ لأنَّ فيها نحوًا من الإرسال، فكيف للطبري (ت: ٣١٠هـ) أن ينقل بأربع وسائط فقط أحداثًا جَرَتْ في العام ثلاثين من الهجرة؟! وأضيف إليه أن حبش أو حنش بن مالك لم نجد له ترجمة في الرجال؛ على أنه - كما ذكر^(٦) - لم يذكر اشتراك الإمامين في الغزو والفتوح ابن سعد (ت: ٢٣٠هـ) في طبقاته، ولا اليعقوبي^(٧) (ت: ٢٨٢هـ) في تاريخه، مع أنهما أقدم من الطبري (ت: ٣١٠هـ). وهكذا لم يذكر ابن أَعَثَمَ (ت: ٣١٤هـ) في فتوح البلدان، ولا المسعودي^(٨) (ت: ٣٢٣هـ) في مروج الذهب، اشتراك الإمامين في الغزو، وهما معاصران للطبري. كما أن الطبري نفسه روى روايةً أخرى، بالسند عينه، ولم يُشِرْ إلى مشاركة الحسينين ﷺ^(٩)، ولعله لذلك وجدنا أن البلاذري

(١) الطبر: بمعنى الفأس، وأستان بمعنى الناحية، فمعناها: منطقة الفؤوس؛ وقيل: هي بالأصل طبر زنان، راجع حول سبب التسمية والمكان الجغرافي: البلدان، للهمداني، ص ٥٦٤ وما بعدها؛ ومعجم البلدان، للحموي، ج ٤، ص ١٣ وما بعدها.

(٢) الظاهر أن حنش هو الصحيح، كما ذكر الطبري بعد ذلك.

(٣) تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٣٢٣.

(٤) المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، ج ٣، ص ٣٢٣.

(٥) الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ١٠٩.

(٦) راجع: الإمام الحسن والفتوحات الإسلامية، لحسن الشيخ عبد الأمير الظالمي، ص ١٣ - ١٤.

(٧) قال الطبري: «وحدّثني عمر بن شبة قال: حدّثنا علي بن محمد قال: أخبرني علي بن مجاهد،

نسب اشتراكهما إلى القيل، مشعراً بالتضعيف^(١).

وقد ذهب المؤرخ السهمي (ت: ٤٢٧هـ)، في كتابه تاريخ جرجان، إلى ترجيح أن تكون مشاركتها عليه السلام في الفتح المذكور قد حصلت في عهد أبيهما علي عليه السلام^(٢).

بيد أن قوله هذا لا نجد ما يؤكده، وهو خلاف المعروف من توقف الفتوحات في زمان أمير المؤمنين عليه السلام، حيث انصب جهده على مواجهة حالات التمرد الداخلية التي واجهته منذ الأيام الأولى لتوليّه زمام الأمر. ثم إننا نسأل: هل ترك الحسنان والدهما عليه السلام في هذه المدة، وخرجا إلى الفتح من تلقاء نفسيهما؟ إن هذا بالتأكيد أمرٌ مستبعدٌ، إذ من غير المعقول ابتعادهما عنه، وذهابهما في هذه المهمة دون إذنه عليه السلام، فلا بُدَّ من افتراض أنه كان قد أذن لهما عليه السلام، فشاركاً في الفتوحات، ولو حصل ذلك لأشير إلى ذلك في المصادر التاريخية، وفي كلمات الأئمة عليهم السلام.

ثالثاً: مشاركة الحسين عليه السلام في فتح القسطنطينية، قال ابن عساكر (ت: ٥٧١هـ)، في ترجمة الإمام الحسين عليه السلام: «ووفد على معاوية، وتوجّه غازياً إلى القسطنطينية في الجيش الذي كان أميره يزيد بن معاوية»^(٣). ونقل عنه ذلك

عن حنش بن مالك التغلبي قال: غزا سعيد سنة ثلاثين، فأتى جرجان وطبرستان، معه عبد الله بن العباس وعبد الله بن عمر وابن الزبير وعبد الله بن عمرو بن العاص، انظر: تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٣٢٤.

(١) قال: «فغزا سعيد طبرستان، ومعه في غزاته، فيما يُقال، الحسن والحسين أبناء علي بن أبي طالب عليه السلام»، فتوح البلدان للبلاذري، ج ٢، ص ٤١١؛ ونحوه ما في معجم البلدان، للحموي، ج ٤، ص ١٥.

(٢) قال: «وذكر عباس بن عبد الرحمن المروزي، في كتابه التاريخ، قال: قدم الحسن بن علي وعبد الله بن الزبير أصبهان، مجتازين إلى جرجان، فإن ثبت هذا يدلّ على أنه كان في أيام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله تعالى عنه»، تاريخ جرجان، لحمزة بن يوسف بن إبراهيم السهمي، ص ٤٨.

(٣) تاريخ مدينة دمشق، ج ١٤، ص ١١١.

الذهبي^(١). وذكر ذلك أيضًا ابن كثير (ت: ٧٧٤هـ)^(٢).

ويلاحظ على ذلك أنّ هذه المشاركة وردت على السنة هؤلاء مرسلّة، دون الإشارة إلى مصدر، ولا ذكر سند، ولم يذكر ذلك أحدٌ ممن سبقهما. ولو أنه عليه السلام شارك فيها لذكر اسمه مع مَنْ ذكرت أسماؤهم، وانتشر الأمر؛ فالحسين عليه السلام هو سبط رسول الله، وسيد شباب أهل الجنة، ولا يعقل أن تهمل المصادر التاريخية التي عُنت بالتأريخ للفتوحات ذكر مشاركته، حتّى يأتي ابن عساكر في القرن السادس وابن الأثر في القرن الثامن ويتفرّدا بذكر ذلك. وربما كان الخبر بذلك موضوعاً، في محاولة للتخفيف من وطأة الحديث عن مسؤولية يزيد بن معاوية عن مقتل الإمام الحسين عليه السلام. وأضيف إلى ذلك أنّ الخبر يذكر أن الحسين عليه السلام وفد على معاوية، مع أنه عليه السلام «لم يكسر الاتصال بمعاوية، ولم يثبت تردّده على الشام خلال حكم معاوية»^(٣).

على أنّ ثَمّة مضعّفات للروايات المتقدّمة حول مشاركة الحسين عليه السلام في الفتوحات:

أ- ثَمّة ما يبعث على التحفّظ بشأن إذن أبيهما عليّ عليه السلام لهما بالمشاركة، وهذا التحفّظ ينشأ ممّا عُرف عنه من الاهتمام البالغ^(٤) والحرص الشديد على حفظهما؛ حرصاً على نسل رسول الله ﷺ، فقد روي عنه أنه قال في كلام له عليه السلام في صفين،

(١) قال الذهبي: «قال ابن عساكر: وفد الحسين على معاوية، وغزا القسطنطينية مع يزيد»، تاريخ الإسلام، ج ٥، ص ١٠٤.

(٢) قال: «ولما توفي الحسن كان الحسين يفتد إلى معاوية في كلّ عام، فيعطيه ويكرمه، وقد كان في الجيش الذين غزوا القسطنطينية مع ابن معاوية يزيد، في سنة إحدى وخمسين»، البداية والنهاية، ج ٨، ص ١٦١.

(٣) سيرة الأئمّة الاثني عشر عليهم السلام، للسيد هاشم معروف الحسني، ج ٢، ص ٢٦.

(٤) هذا الشاهد طرحه السيد مهدي الروحاني؛ ونقله عنه السيد جعفر مرتضى، في الحياة السياسية للإمام الحسن عليه السلام، ص ١٥٨؛ ولحقها على ذلك الشيخ علي الكوراني العاملي في قراءة جديدة للفتوحات الإسلامية، ج ١، ص ٥٨.

وقد رأى الحسن ابنه عليه السلام يتسرع إلى الحرب: «امْلِكُوا عَنِّي هَذَا الْغُلَامَ لَا يَهْدِنِي، فَإِنِّي أَنَفْسٌ يَهْدِينِ، يَعْنِي الْحَسَنَ وَالْحُسَيْنَ عليهما السلام، عَلَى الْمَوْتِ؛ لِئَلَّا يَنْقَطَعَ بِهِمَا نَسْلُ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله»^(١). وحرصه على حفظ الحسين عليه السلام معروف، حتى أنه روي أنه قيل لمحمد بن الحنفية: «لم يغرر بك أبوك في الحرب ولا يغرر بالحسن والحسين؟ فقال: إنهما عيناه، وأنا يمينه، فهو يدفع عن عيني يمينه. كان عليٌّ - عليه السلام - يقذف بمحمد في مهالك الحرب، ويكف حسناً وحسيناً عنها»^(٢).

ب - خلّو المصادر الشيعية المختلفة، الحديثية والتاريخية، عن الإشارة إلى هذه المشاركة، مع أن هذه المشاركة ليست أمراً هامشياً لیتّم إغفاله.

ج - إن الإمام علياً عليه السلام نفسه لم يطلب منه المشاركة في هذه الفتوحات، مع أن في إخراجهم من المدينة مصلحة للجماعة الذين استلموا الخلافة، كما أنه لم يُقدّم على المشاركة من تلقاء نفسه، حيث لم ينقل ذلك أحد عنه، مع أنه لو كان يؤمن بشرعيتها لما تخلّف عن هذا الفضل، ولما سبقه غيره إلى ذلك الفوز العظيم، وهو المعروف بشجاعته وحرصه على كلّ ما فيه مصلحة الإسلام، بل جاء في بعض المصادر، كما سيأتي، ما يدلّ على رفضه المشاركة في الفتوحات، وهو ما يصلح دليلاً على نفي مشروعيتها.

د - قادة الغزوات المشار إليها ليسوا أهلاً لأن يؤتمنوا على الدين: فغزوة أفرقيا يقودها عبد الله بن أبي سرح. وهذا شخص معلوم حاله، فقد أسلم، ثم ارتد، وافتري على رسول الله صلى الله عليه وآله فرية عظيمة في أمر القرآن، وهي أنه كان يغيّر بعض ألفاظ القرآن؛ لكونه من كتاب الوحي، وكان النبي صلى الله عليه وآله يقرّه على اجتهاده! وقد أهدر النبي صلى الله عليه وآله دمه^(٣).

(١) نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٨٦. وهذا المعنى رواه الزمخشري عنه عليه السلام، ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، ج ٤، ص ٢٦٨.

(٢) بحار الأنوار، ج ٤٢، ص ٩٩.

(٣) في صحيحة، عن أبي بصير، عن أحدهما عليهما السلام، قال: سألته عن قول الله عز وجل: ﴿وَمَنْ أَظْلَمُ

وغزوة طبرستان كان يقودها سعيد بن العاص. وهذا الرجل لا يعرف صلاة الخوف، ويعطي الأمان لأهل حصنٍ ثم يغدر بهم، ففي هذه الغزوة قاتله أهل جرجان، «حتى احتاجوا إلى صلاة الخوف، فسأل (سعيد) حذيفة: كيف صلى رسول الله ﷺ؟ فأخبره، فصلى كما أخبره». ثم ارتكب ما يبدو أنه أقرب إلى الغدر، فقد رَوَوْا أنه «سأله أهل ذلك الحصن الأمان، فأعطاهم على أن لا يقتل منهم رجلاً واحداً، ففتحوا الحصن، فقتلهم إلا رجلاً واحداً، وحوى ما كان في الحصن»^(١)، وهذا عملٌ يرفضه الإسلام، ولا سيَّما مدرسة أهل البيت عليه السلام؛ حيث روى الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن محمد بن الحكم^(٢)، عن أبي عبد الله عليه السلام أو عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «لو أن قوماً حاصروا مدينةً، فسألوهم الأمان، فقالوا: لا، فظنُّوا أنهم قالوا: نعم، فنزلوا إليهم، كانوا آمنين»^(٣). ولهذا ذهب فقهاؤنا إلى أن شبهة الأمان عاصمة. والسؤال: كيف يقبل الحسنان عليه السلام وابن عباس بهذه المخالفة الشرعية التي ارتكبتها سعيد بن العاص

مَنْ أَفْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا أَوْ قَالَ أُوحِيَ إِلَيَّ وَلَمْ يُوحَ إِلَيْهِ شَيْءٌ ﴿٩٣﴾ [الأنعام: ٩٣]، قَالَ: نَزَلَتْ فِي ابْنِ أَبِي سَرْحٍ، الَّذِي كَانَ عَثْمَانُ اسْتَعْمَلَهُ عَلَى مِصْرَ، وَهُوَ يَمُنُّ كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَوْمَ فَتَحَ مَكَّةَ هَدَرَ دَمَهُ، وَكَانَ يَكْتُبُ لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ، فَإِذَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ حَكِيمٌ﴾ كَتَبَ (إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ)، فَيَقُولُ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: دَعَهَا؛ فَإِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ، وَكَانَ ابْنُ أَبِي سَرْحٍ يَقُولُ لِلْمُنَافِقِينَ: إِنِّي لَأَقُولُ مِنْ نَفْسِي مِثْلَ مَا يَجِيءُ بِهِ، فَمَا يُغَيِّرُ عَلَيَّ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فِيهِ الَّذِي أَنْزَلَ، الكافي، ج ٨، ص ٢٠١.

(١) البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٧، ص ١٧٤. وقصة الغدر بهم رواها ابن خياط في تاريخه، قال: «وفيها (سنة ٣٠) غزا سعيد بن العاصي طبرستان، فحاصره، فسألوه الأمان على أن لا يقتل منهم رجلاً واحداً، فقتلهم كلهم إلا رجلاً واحداً»، تاريخ خليفة بن خياط، ص ١٢٢.

(٢) في التهذيب: محمد بن حكيم. وهو الصحيح، كما اختاره السيد الخوئي في معجم رجال الحديث، ج ١٦، ص ٣٠، وقد وصف الرواية بالمعتبرة، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧٧؛ وهو ممن روى عنه ابن أبي عمير بسندٍ صحيح، راجع: الموسوعة الرجالية الميسرة، ص ٤١٢.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٣١؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٠.

أمامهم وبحضورهم^(١).

وأما معركة القسطنطينية، فيشارك فيها الحسين مع يزيد بن معاوية! وكأنَّ المرء يشتمَّ فيها رائحة الوضع؛ بهدف تبرئة يزيد من عداوة الحسين عليه السلام.

الدليل الرابع: مشاركة بعض خواص أمير المؤمنين عليه السلام

وقد أشار الشيخ الأنصاري^(٢) وغيره^(٣) إلى هذا الوجه. وخلاصته: إننا نجد أنَّ جملةً من خواص الإمام علي عليه السلام قد انخرطوا من الناحية العملية في تلك الفتوحات، الأمر الذي لا يُستبعد معه أن يكون ذلك بتوجيه وإرشاد من الإمام نفسه عليه السلام. وممن قاتل في الفتوحات: سلمان الفارسي^(٤)، وكان هو وحذيفة بن اليمان اللذين اقترحا التخاذ الكوفة مقرًا وقاعدةً لجند المسلمين^(٥). وهكذا فقد اشترك عمار بن ياسر في فتح بلاد فارس، وكان أميرًا على جيش الكوفة^(٦). وأيضًا

(١) وعلينا أن لا نغفل أن والده العاص قد قتله علي عليه السلام يوم بدر، وأنه ممن اعتزل عليًا ولم ينضمَّ إليه في حروبه، راجع: الإكمال في أسماء الرجال، للخطيب التبريزي، ص ٨٥.

(٢) قال الشيخ: «ودخول خواص أمير المؤمنين عليه السلام من الصحابة، كعمار، في أمرهم»، المكاسب المحرمة، للشيخ الأنصاري، ج ٢، ص ٢٤٥.

(٣) بلغة الفقيه، ج ١، ص ٢٢٩.

(٤) وقد رووا أنه كان أميرًا لأحد الجيوش، فقد روى الترمذي، بسنده عن أبي البخري، «أنَّ جيشًا من جيوش المسلمين، كان أميرهم سلمان الفارسي، حاصروا قصرًا من قصور فارس، فقالوا: يا أبا عبد الله، ألا ننهد إليهم، قال: دعوني أدعوهم كما سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يدعوهم، فأتاهم سلمان، فقال لهم: إنما أنا رجلٌ منكم فارسي، ترون العرب يطيعوني، فإن أسلمتم فلکم مثل الذي لنا، وعليكم مثل الذي علينا، وإن أبيتم إلا دينكم تركناكم عليه، وأعطونا الجزية عن يدٍ وأنتم صاغرون. قال: ورطن إليهم بالفارسية: وأنتم غير محمودين، وإن أبيتم نابذناكم على سواء، قالوا: ما نحن بالذي يعطي الجزية، ولكننا نقاتلكم، فقالوا: أيا أبا عبد الله ألا ننهد إليهم؟ قال: لا، قال: فدعاهم ثلاثة أيام إلى مثل هذا، ثم قال: انهدوا إليهم، قال: فنهدها إليهم، ففتحنا ذلك القصر»، سنن الترمذي، ج ٣، ص ٥٣. ولكن الخبر ضعيف، راجع: ضعيف سنن الترمذي، للألباني، ص ١٨٢.

(٥) تاريخ الطبري، ج ٣، ص ١٤٥ - ١٤٦.

(٦) الفتوح، لابن الأعمش، ج ٢، ص ٢٨٧.

كان أبو ذرٍّ في فتح الشام، وقد أمّر على خمسمائة فارس^(١)، وفي فتوح البلدان للبلاذري أنه كان في غزو قبرص مع معاوية^(٢)، ويظهر من بعض المصادر أنه كان في فتح مصر^(٣). ومن هؤلاء أيضًا: أبو أيوب الأنصاري، ومشاركته معلومة، وقد قُتل في القسطنطينية، كما تقدم. ومنهم: هاشم بن عتبة، الملقَّب بالمرقال، شارك في «موقعة اليرموك، وفتح دمشق بالشام، وموقعة القادسية..»، وكان اشتراكه في كل هذه الحروب رئيسًا على فرقةٍ من الخيالة، أو قائدًا لجماعاتٍ كثيرة، وانفرد هو بأن كان قائدًا أعلى لمعركة جلولاء^(٤). ومنهم: خالد بن سعيد بن العاص، وهو من أوائل مَنْ أسلم^(٥)، وهو من الموالين لأمر المؤمنين ﷺ، «ولما بعث أبو بكر البعوث إلى الشام خرج معهم خالد هو وإخوته وغلماناه ومن معه، فقتل بمرج الصفر، بضم الصاد المهملة وتشديد الفاء، موضع بغوطة دمشق كان به وقعة المسلمين على الروم، كان واقفًا في جماعةٍ من المسلمين في ميمنة الناس، فحملت

(١) قال الواقدي: «ثم استدعى (عمر بن الخطاب) من بعده أبا ذرٍّ الغفاري، وأمره على خمسمائة فارس، وسلّمه الراية، فتوجّه، وهو يقول:

سأمضي للعداة بلا اكتئاب
وقلبي للقاء والحرب صابي

فتوح الشام، للواقدي، ج ٢، ص ٢٢٧.

(٢) فتوح البلدان، ج ١، ص ١٨٢.

(٣) قيل: «حكى عبد الرحمن بن زياد أنّه لما نزل المسلمون مصر كانت لهم مراغة للخيل، فمرّ حديج بن صومي بأبي ذرٍّ وهو يمرّغ فرسه الأجلد؛ فقال: ما هذا الفرس، يا أبا ذرٍّ؟ قال: هذا فرسٌ لي، لا أراه إلاّ مستجابًا، قال: وهل تدعو الخيل فتجاب؟ قال: نعم، ما من ليلةٍ إلاّ والفرس يدعو فيها ربّه، يقول: اللهم إنّك سخّرتني لابن آدم، وجعلت..»، نهاية الأرب في فنون الأدب، ج ٩، ص ٣٥٤.

(٤) أعيان الشيعة، ج ١٠، ص ٢٥٠.

(٥) وهو من أوائل مَنْ أسلم، وقد احتجّ على أبي بكر لتوليّه الخلافة بعد وفاة رسول الله ﷺ، راجع احتجاجه القويّ في الخصال، ص ٤٦٢.

(٦) قال السيد بحر العلوم: «نجيب بني أمية، من السابقين الأولين، ومن المتمسّكين بولاء أمير المؤمنين ﷺ»، الفوائد الرجالية، ج ٢، ص ٣٢٥.

طائفة من الروم عليه، فقاتلهم حتى قتل»^(١). إلى غيرهم من أصحابه عليه السلام.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إنَّ أهمَّ الفتوحات في تلك المرحلة الأولى، أعني في عهد الخليفة الثاني، والتي شارك فيها أصحابُ عليٍّ عليه السلام، هي فتح بلاد فارس، وفتح بلاد الشام في وجه الروم، وهاتان القوتان كانت الأجواء بينهما وبين المسلمين أجواءً عدائية، وقد أعلنتا الحرب على رسول الله صلى الله عليه وآله؛ فالروم كانوا قد جهّزوا جيشاً لقتال المسلمين، كما أسلفنا عند الحديث عن غزوات النبي صلى الله عليه وآله، راجع ما ذكرناه في تبوك؛ وأما حرب فارس فأيضاً كانت حرباً استباقية وقائية؛ فإنَّ كسرى - كما تذكر المصادر - كان قد أمر عامله على اليمن بقتل النبي صلى الله عليه وآله؛ ففي السيرة النبوية، لابن هشام: «عن الزهري أنه قال: كتب كسرى إلى باذان^(٢): إنه بلغني أن رجلاً من قريش خرج بمكة، يزعم أنه نبيٌّ، فسرَّ إليه فاستتبَّه؛ فإنَّ تاب؛ وإلا فابعث إليَّ برأسه، فبعث باذان بكتاب كسرى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فكتب إليه رسول الله صلى الله عليه وآله: إنَّ الله قد وعدني أن يقتل كسرى، في يوم كذا، من شهر كذا، فلما أتى باذان الكتاب توقَّف لينظر، وقال: إنَّ كان نبياً فسيكون ما قال، فقتل الله كسرى في اليوم الذي قال رسول الله صلى الله عليه وآله. قال ابن هشام: [قتل] على يدَي ابنه شيرويه»^(٣).

ثانياً: سلّمنا أنها كانت حرباً ابتدائية، ولكنَّ دلالة مشاركة الأصحاب فيها على رضا الأئمة عليهم السلام محلَّ تأمُّلٍ وإشكالٍ، لا لما ذكره بعض المحقِّقين، من «أنهم كانوا غافلين عن حقيقة الأمر، فكانوا يقصدون خدمة الدين، ونصرة الإسلام والمسلمين، مع عدم اطلاعهم على رأي الأئمة عليهم السلام في هذه الفتوحات»^(٤)، فإنَّ غفلة أمثال سلمان وعمّار وغيرهما من الأصحاب عن حقيقة موقف الإمام

(١) الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، ص ٣٩٤.

(٢) عامل كسرى على اليمن.

(٣) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ١، ص ٤٥.

(٤) الحياة السياسية للإمام الحسن عليه السلام، ص ١٦٢.

عليّ عليه السلام، مع قربهم منه وإطلاعهم على حقيقة رأيه فيما هو أخطر من ذلك، هو أمرٌ مستبعدٌ للغاية، وإنما يرجح أنّ سبب مشاركتهم فيها أنّ القرار بالفتوحات قد اتخذ من قبل الخلفاء المتقدمين على عليّ عليه السلام، وليس بوسعهم عليه السلام أن يقف في وجهه، فموقف كهذا يُعدّ تمرّدًا على السلطة، ويبدو للرأي العام وكأنه عليه السلام ضدّ انتشار الإسلام، ولهذا سكت عن مشاركة بعض أصحابه فيها، ولم يعترض على ذلك، بل ربما كان لمشاركتهم دورٌ إيجابيٌّ في توجيهها نحو الأفضل، وإسهامٌ في منع بعض التجاوزات. وكيف كان، فإنّ مشاركتهم في الفتح لا تثبت مشروعيتها تلك الفتوحات، ولا سيّما أنك قد عرفت أنّ الفضل بن شاذان اعتبر أن مشاركة أبي أيوب الأنصاري تنم عن غفلةٍ وقلةٍ فقهيةٍ، وقد ردّه السيّد الخوئي بما تقدّم.

وخلاصة القول: إنّ المشاركة فعلٌ صامتٌ، ولا مجال لانتزاع استنتاجٍ منها بشرعية الحرب الابتدائية بشكلٍ مطلق، بل لا يحرز أنّ سبب شرعيّتها هو أنها كانت من باب الحرب الابتدائية؛ إذ ربما شخص الإمام أمير المؤمنين عليه السلام أنّ ثمة مصلحةً إسلاميةً في فتح بعض البلدان، التي ناوأ بعض ملوكها النبيّ ﷺ وقرروا الحرب عليه، كملك الشام وكسرى الفرس.

الدليل الخامس: الفتوحات ومشورة أمير المؤمنين عليه السلام

إنّ الفتوح في زمن الخلفيتين الأوّل والثاني كانت بمشورة أمير المؤمنين عليه السلام، قال المحقّق السبزواري (ت: ١٠٩٠ هـ): «الظاهر أنّ الفتوح التي وقعت في زمن عمر كان [ت] بإذن أمير المؤمنين عليه السلام؛ لأنّ عمر كان يشاور الصحابة، خصوصاً أمير المؤمنين عليه السلام، في تدبير الحروب وغيرها»^(١). والمعنى عينه ذكره الشيخ البحراني في حداثته^(٢). وذكر السيّد بحر العلوم أنه «استفاض النقل في مشاورتهم

(١) كفاية الأحكام، ج ١، ص ٣٩١.

(٢) قال: «الظاهر من بعض الأخبار أن أكثر الفتوحات التي صدرت من عمر كان برأي الإمام وإذنه عليه السلام»، ثم استدلّ بخبر الخصال الآتي في المتن، انظر: الحقائق الناضرة، ج ١٨، ص ٣٠٧.

لأمير المؤمنين عليه السلام في عظامهم، ولا يعدون رأيه، ولا سيما في الحروب»^(١). وقد ذكر هذا الوجه المحقق الأصفهاني (ت: ١٣٦١ هـ)، قال مستدلاً على وقوع الفتوحات بإذنه: «الأخبار الدالة على صدور عظام الأمور من الخليفة الثاني بمشورته عليه السلام، وأنه لم يكن يصدر إلا عن أمره ورأيه»^(٢). وعليه، يكون ذلك دليل شرعية الحرب الابتدائية. ومن الأخبار التي تدل على وقوع الفتوحات عن مشورته:

الخبر الأول: ما أشاروا إليه في المقام، مما رواه الصدوق، في الخصال، في باب «امتحان الله عز وجل أوصياء الأنبياء في حياة الأنبياء في سبعة مواطن، وبعد وفاتهم في سبعة مواطن»، قال: «حدثنا أبي ومحمد بن الحسن قالا: حدثنا سعد بن عبد الله قال: حدثنا أحمد بن الحسين بن سعيد^(٣) قال: حدثني جعفر بن محمد النوفلي^(٤)، عن يعقوب بن يزيد قال: قال أبو عبد الله جعفر بن أحمد بن محمد بن عيسى بن محمد بن علي بن عبد الله بن جعفر بن أبي طالب^(٥) قال: حدثنا يعقوب بن عبد الله الكوفي^(٦) قال: حدثنا موسى بن عبيدة، عن عمرو بن أبي المقدام، عن أبي إسحاق، عن الحارث، عن محمد بن الحنفية؛ وعمرو بن أبي المقدام، عن جابر الجعفي، عن أبي جعفر قال: أتى رأس اليهود علي بن أبي طالب عليه السلام عند منصرفه عن وقعة النهروان، وهو جالس في مسجد الكوفة، فقال: يا أمير المؤمنين، إني أريد أن أسألك عن أشياء لا يعلمها إلا نبي أو وصي نبي، قال: سل عما بدا لك يا أخا اليهود..»، إلى أن يقول عليه السلام: «وأما الرابعة - أي التي امتحنه الله فيها بعد وفاة

(١) بلغة الفقيه، ج ١، ص ٢٢٩.

(٢) حاشية المكاسب، ج ٣، ص ٤٤.

(٣) نقل النجاشي والشيخ عن أصحابنا القميين أنهم ضعّفوه، وقالوا: «هو غالٍ، وحديثه يُعرف ويُنكر»، رجال النجاشي، ص ٧٧، والفهرست، للشيخ الطوسي، ص ٦٥.

(٤) مجهول، راجع: معجم رجال الحديث، ج ٥، ص ١٠٠.

(٥) مجهول.

(٦) مجهول.

النبي ﷺ، يا أخوا اليهود، فإنَّ القائم بعد صاحبه كان يشاورني في موارد الأمور فيصدرها عن أمري، ويناظرني في غوامضها فيمضيها عن رأيي، لا أعلم أحدًا ولا يعلمه أصحابي [لا]^(١) يناظره في ذلك غيري..^(٢) قال الشيخ الأنصاري: «والظاهر أنَّ عموم الأمور إضافي بالنسبة إلى ما لا يقدر في رئاسته ممَّا يتعلق بالسياسة، ولا يخفى أنَّ الخروج إلى الكفار ودعائهم إلى الإسلام من أعظم تلك الأمور، بل لا أعظم منه»^(٣).

الخبر الثاني: ما وجدناه في بعض الأخبار من استشارة الخليفة الثاني أمير المؤمنين عليه السلام في الشخوص إلى حرب الفرس، وقد نصحه عليه السلام بأن يكون «قطبًا، ويدير الرِّحَى بالعرب»، وأن لا يخرج بنفسه إلى الحرب؛ لئلا يُقتل، فينهزم العرب والمسلمون. وهذا يدلُّ على شرعية الحرب ضدهم. قال الشريف الرضي: «ومن كلام له عليه السلام، وقد استشاره عمر بن الخطاب في الشخوص لقتال الفرس بنفسه: إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ لَمْ يَكُنْ نَصْرُهُ، وَلَا خِذْلَانُهُ بِكَثْرَةٍ وَلَا بِقَلَّةٍ، وَهُوَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي أَظْهَرَهُ، وَجُنْدُهُ الَّذِي أَعَدَّهُ وَأَمَدَّهُ، حَتَّى بَلَغَ مَا بَلَغَ، وَطَلَعَ حَيْثُ طَلَعَ، وَنَحْنُ عَلَى مَوْعُودٍ مِنَ اللَّهِ، وَاللَّهُ مُنْجِزٌ وَعَدَهُ، وَنَاصِرٌ جُنْدَهُ. وَمَكَانُ الْقِيَمِ بِالْأَمْرِ مَكَانُ النِّظَامِ مِنَ الْحَرْزِ، يَجْمَعُهُ وَيَضُمُّهُ، فَإِنْ انْقَطَعَ النِّظَامُ تَفَرَّقَ الْحَرْزُ وَذَهَبَ، ثُمَّ لَمْ يَجْتَمِعْ بِحِذَائِهِ أَبَدًا، وَالْعَرَبُ الْيَوْمَ وَإِنْ كَانُوا قَلِيلًا - فَهُمْ كَثِيرُونَ بِالْإِسْلَامِ، عَزِيزُونَ بِالْاجْتِمَاعِ، فَكُنْ قُطْبًا، وَاسْتَدِرِ الرِّحَى بِالْعَرَبِ، وَأَصْلِهِمْ دُونَكَ نَارَ الْحَرْبِ؛ فَإِنَّكَ إِنْ شَخَصْتَ مِنْ هَذِهِ الْأَرْضِ انْتَفَضَتْ عَلَيْكَ الْعَرَبُ مِنْ أَطْرَافِهَا وَأَقْطَارِهَا، حَتَّى يَكُونَ مَا تَدْعُ وَرَاءَكَ مِنَ الْعَوْرَاتِ أَهَمَّ إِلَيْكَ مِمَّا بَيْنَ يَدَيْكَ. إِنْ الْأَعَاجِمُ إِنْ يَنْظُرُوا إِلَيْكَ غَدًا يَقُولُوا: هَذَا أَصْلُ الْعَرَبِ، فَإِذَا اقْتَطَعْتُمُوهُ اسْتَرَحْتُمْ، فَيَكُونُ

(١) «لا» غير موجودة في الخصال، ولكنها موجودة في بحار الأنوار، ج ٣١، ص ٣٤٧.

(٢) الخصال، ص ٣٦٤ وما بعدها.

(٣) المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٢٤٥.

ذَلِكَ أَشَدَّ لِكَلْبِهِمْ عَلَيْكَ، وَطَمَعِهِمْ فِيكَ. فَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ مَسِيرِ الْقَوْمِ إِلَى قِتَالِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ هُوَ أَكْرَهُ لِمَسِيرِهِمْ مِنْكَ، وَهُوَ أَقْدَرُ عَلَى تَغْيِيرِ مَا يَكْرَهُ. وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ عَدَدِهِمْ فَإِنَّا لَمْ نَكُنْ نُقَاتِلُ فِيهَا مَضَى بِالْكَثْرَةِ، وَإِنَّمَا كُنَّا نُقَاتِلُ بِالنَّصْرِ وَالْمُعُونَةِ^(١). وقد نقل الطبري مضمون هذه النصيحة^(٢).

وفي رواية أخرى أنه استشاره عند خروجه لقتال الروم، قال في النهج: «ومن كلام له عليه السلام، وقد شاوره عمر بن الخطاب في الخروج إلى غزو الروم: وَقَدْ تَوَكَّلَ اللَّهُ لِأَهْلِ هَذَا الدِّينِ بِإِعْزَازِ الْحُوزَةِ، وَسَرِّ الْعَوْرَةِ، وَالَّذِي نَصَرَهُمْ وَهُمْ قَلِيلٌ لَا يَنْتَصِرُونَ، وَمَنْعَهُمْ وَهُمْ قَلِيلٌ لَا يَمْتَنِعُونَ، حَيٌّ لَا يَمُوتُ. إِنَّكَ مَتَى تَسِرْ إِلَى هَذَا الْعَدُوِّ بِنَفْسِكَ، فَتَلْقَهُمْ، فَتَنْكَبْ، لَا تَكُنْ لِلْمُسْلِمِينَ كَانْفَةً دُونَ أَقْصَى بِلَادِهِمْ، لَيْسَ بَعْدَكَ مَرْجِعٌ يَرْجِعُونَ إِلَيْهِ، فَأَبْعَثْ إِلَيْهِمْ رَجُلًا مُحَرِّبًا، وَاحْفَظْ مَعَهُ أَهْلَ الْبَلَاءِ وَالنَّصِيحَةِ؛ فَإِنْ أَظْهَرَ اللَّهُ فَذَلِكَ مَا نُحِبُّ؛ وَإِنْ تَكُنِ الْأُخْرَى كُنْتَ رِذَاءًا لِلنَّاسِ وَمَثَابَةً لِلْمُسْلِمِينَ»^(٣).

الخبر الثالث: ورُوي: «وأراد أبو بكر أن يغزو الروم، فشاور جماعة من أصحاب رسول الله، فقدموا وأخروا، فاستشار علي بن أبي طالب، فأشار أن يفعل، فقال: إِنْ فَعَلْتَ ظَفَرْتَ، فَقَالَ: بَشَّرْتَ بِخَيْرٍ»^(٤).

أقول: يُلاحظ على ذلك:

أولاً: إِنَّ دَعْوَى استشارته لعلي عليه السلام في عِظَائِمِ الْأُمُورِ صَحِيحَةٌ فِي الْجُمْلَةِ، لَا بِالْجُمْلَةِ. وما رُوي عن عمر: «لَا أَبْقَانِي اللَّهُ لِمَعْضَلَةٍ لَيْسَ لَهَا أَبُو حَسَنٍ»^(٥) لا يثبت

(١) نهج البلاغة، ج ٢، ص ٢٩.

(٢) تاريخ الطبري، ج ٣، ص ٢١١.

(٣) نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٨.

(٤) تاريخ يعقوبي، ج ٢، ص ١٣٣.

(٥) أنساب الأشراف، ج ٢، ص ١٠٠؛ ومناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ٣١١؛ وشرح نهج

البلاغة، ج ١، ص ١٨.

أنه كان يستشير في كل ما يقدم عليه؛ كيف، وقد أقدم على أمور كثيرة دون مشورته عليه السلام، كما قال السيد الخوئي^(١)؟! ومن ذلك إقدامه على جعل الخلافة في ستة أشخاص، أحدهم الإمام. وعليه، فوقع كافة الفتوح في زمان عمر عن مشورة علي عليه السلام مما لا يمكننا إثباته بما دل على وقوع مشورة في جملة من الأمور.

ثانيًا: وأما رواية الخصال فهي ضعيفة السند^(٢). والشيخ الأنصاري، مع اعترافه بأن «في سند الرواية جماعة تخرجها عن حد الاعتبار»، استدرك قائلاً: «إلا أن اعتماد القميين عليها، وروايتهم لها، مع ما عُرف من حالهم - لمن تتبعها - من أنهم لا يخرجون في كتبهم رواية في راويها ضعف، إلا بعد احتفافها بما يوجب الاعتماد عليها، جابر لضعفها في الجملة»^(٣). ولكن هذا المبني، الذي سبقه إليه بعض الأعلام^(٤)، وتابعه بعض آخر^(٥)، لا نوافق عليه؛ لأننا لا نملك دليلاً على أن رواية القميين عن شخص دليل الوثاقة، كيف وقد يروي القمي عن الضعفاء؟! نعم، طرح ذلك في بعض القميين^(٦). ثم لو سلمنا وقلنا بذلك فإنما نقول به في

(١) قال: «إن عمر كان مستقلاً في رأيه، ولم يشاور الإمام عليه السلام في كثير من الأمور المهمة، بل في جميعها الرجعة إلى الدين»، مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٨٤٢.

(٢) كما علّقنا في هوامش متقدمة على بعض رجال السند، وقد صرح السيد الخوئي بضعفها، المصدر نفسه، ج ١، ص ٨٤٢.

(٣) المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٢٤٥.

(٤) منهم: الوحيد البهبهاني، انظر: تعليقة على منهج المقال، ص ١٩٧.

(٥) قال الأشتياني، تعليقاً على رواية اشتمل سندها على شخص لا توثيق له: «إن رواية القميين عنه مما يوجب وثاقته وعدم كونه من الضعفاء»، كتاب القضاء، ص ٣٧٢ (طبعة قديمة).

(٦) ولهذا اعترض المحقق التستري على الوحيد البهبهاني؛ لبنائه على وثاقة من روى عنه القميون، بأن «لم يقل أحد: إن كل من روى عنه كل قمي يكون خبره معتبراً، كيف، وأحمد البرقي وأبوه ومحمد بن أحمد بن يحيى قميون روى كل غث وسمين، ورووا عن كل سليم وسقيم؟! وإنما النقادون منهم عدّة، كأحمد الأشعري وابن الوليد، وليس عمران والصفار منهم»، قاموس الرجال، للشيخ محمد تقي التستري، ج ٣، ص ٣٨٥. وروايتنا التي هي محل الشاهد هي مما رواه الصدوق عن ابن الوليد.

صورة الاعتماد على روايته في مقام العمل، كما في روايات مَنْ لا يحضره الفقيه، وفي المقام ليس ثمة ما يشي باعتماد القميين على الرواية المذكورة، ومجرد الرواية لا يعني الاعتماد؛ على أن مضمون الرواية - كما مرّ في الملاحظة الأولى - مخالف للواقع.

ثالثاً: وأما ما جاء في النصيحة المتقدمة في قضية شخوصه لحرب الفرس فلا تنفع للاستدلال في المقام؛ لأنّ المشورة لم تكن حول أصل التوجّه لقتال الفرس، وإنما كانت بعد أن جاءت عمر الرسائل باستعادة الفرس زمام المبادرة، وتجميع قواهم في قوّة تصل إلى ما يقرب من مائة وخمسين ألف فارس وراجل، وأنهم يريدون استعادة البلاد التي أخذها منهم المسلمون، ومداهمة الكوفة، فعندها استشار عمر الصحابة في الشخوص إلى الفرس بنفسه، فأشار عليه جماعة من الصحابة بآراء مختلفة، فكانت مشورة عليّ عليه السلام ما ذكر. في الفتوح، لابن الأعمش الكوفي (ت: ٣١٤هـ): «قال: فلما ورد الكتاب على عمر بن الخطاب، وقرأه، وفهم ما فيه، وقعت عليه الرعدة والنفضة، حتّى سمع المسلمون أطيّط أضراسه، ثمّ قام عن موضعه حتّى دخل المسجد، وجعل ينادي: أين المهاجرون والأنصار؟ ألا فاجتمعوا رحمكم الله، وأعينوني أعانكم الله، قال: فأقبل إليه الناس من كلّ جانب، حتّى إذا علم أن الناس قد اجتمعوا وتكاملوا في المسجد وثب إلى منبر رسول الله صلى الله عليه وآله، فاستوى عليه قائماً، وإنه ليرعد من شدة غضبه على الفرس، فحمد الله عزّ وجلّ، وأثنى عليه، وصلى على نبيّه محمد صلى الله عليه وآله، ثمّ قال: أيها الناس، هذا يوم غمّ وحزن، فاستمعوا ما ورد عليّ من العراق، فقالوا: وما ذاك، يا أمير المؤمنين؟ فقال: إن الفرس أممّ مختلفة أسماؤها وملوكها وأهواؤها، وقد نفخهم الشيطان نفخةً، فتحزّبوا علينا، وقتلوا مَنْ في أرضهم من رجالنا، وهذا كتاب عمار بن ياسر من الكوفة يخبرني بأنهم قد اجتمعوا بأرض نهاوند في خمسين ومائة ألف، وقد سربوا عسكرهم إلى حلوان وخانقين وجلولاء، وليست لهم همّة إلاّ المدائن والكوفة، ولئن وصلوا إلى ذلك فإنها بليّة على الإسلام، وثلمة لا تسدّ أبداً، وهذا

يومٌ له ما بعده من الأيام، فالله الله، يا معشر المسلمين! أشيروا عليَّ رحمكم الله، فإني قد رأيتُ رأيًا غير أني أحبُّ أن لا أقدم عليه إلَّا بمشورةٍ منكم؛ لأنكم شركائي في المحبوب والمكروه»^(١)، فكان ممَّن أشار عليه طلحة والزبير، وكانت خلاصة رأيهما أن الأمر إليك، فأنت القائد المجرب، ورأيك هو الأفضل، ولكنه لم يرتح لذلك، ثم أشار عليه عثمان، واقترح أن يدعو المقاتلين المسلمين من الشام واليمن، ثم يسير هو بالعرب من الحجاز إلى ملاقات الفرس وحربهم، ولكنه قال: هذا أيضًا رأيي ليس يأخذ بالقلب، أريد غير هذا الرأي، قال: فسكت الناس، والتفت عمر إلى عليٍّ فقال: يا أبا الحسن، لم لا تشير بشيءٍ كما أشار غيرك»^(٢).

رابعًا: وأما خبر اليعقوبي حول استشارة أبي بكر لعليٍّ عليه السلام فهو خبرٌ مرسل. خامسًا: إنَّ هذا الدليل لو تمَّ فهو أخصُّ من المدعى؛ لأنه يثبت شرعية الفتوح التي وقعت في زمن الخليفة الثاني، دون سائر الفتوحات التي جرت بعد ذلك، كما اعترف بذلك المحقق الأصفهاني^(٣)، وتبعه على ذلك بعض الفقهاء^(٤).

ولا تغفل عمَّا ذكرناه سابقًا، من أن الفرس تعاملوا بعدائيَّة مع موفد الرسول صلَّى الله عليه وآله إليهم، وأن كسرى أرسل إلى عامله على اليمن أن يقتل النبي صلَّى الله عليه وآله، ويبعث إليه برأسه.

سادسًا: إنَّ في بعض الروايات ما يدلُّ على رفضه المشاركة في الفتح، وهذا

(١) الفتوح، لابن الأعمش، ج ٢، ص ٢٩١.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٣) قال: «ولا يخفى أنه مع فرض الصحة في كل ذلك فإنما يجدي في الفتوحات التي كانت في عهد الثاني؛ فإنه كان يشاور الأمير عليه السلام دون غيره، فضلًا عن الفتوحات التي صدرت بعده عليه السلام على أيدي بني أمية وبني العباس، من دون مراجعة ومشاورة للأئمة عليهم السلام»، حاشية المكاسب، ج ٣، ص ٤٤. أقول: مشاورته لعليٍّ عليه السلام أكثر من غيره لا تُنكر، وأما أنه لم يكن يشاور غيره فهذا ليس واضحًا، وقد تقدَّم في الخبر الثاني أنه شاور أصحاب رسول الله صلَّى الله عليه وآله، فقدَّموا وأخروا، فاستشار عليًّا عليه السلام.

(٤) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٨٤٢؛ والأراضي، ص ٢٧٨.

يبحث على التشكيك في صحة الاستنتاج المتقدم، من أن إبداءه لرأيه في مشاركة عمر بنفسه في الفتح هو دليل على مشروعية الفتح. وتلك الرواية هي ما أورده المسعودي في قضية استشارة الخليفة الثاني في أمر شخصه إلى حرب الفرس، فقد ذكر أنه استشار - في مَنْ استشار - عثمان: «فقال له: يا أبا عبد الله، أشر عليّ أسير أم أقيم؟ فقال عثمان: أقم، يا أمير المؤمنين، وابعث بالجوش، فإنه لا آمن إن أتى عليك آت أن ترجع العرب عن الإسلام، ولكن ابعث الجوش، وداركها بعضها على بعض، وابعث رجلاً له تجربة بالحرب وبصر بها، قال عمر: ومن هو؟ قال: علي بن أبي طالب، قال: فآلقه وكلمه وذاكره ذلك، فهل تراه مسرعاً إليه أو لا؟! فخرج عثمان، فلقي علياً، فذاكره ذلك، فأبى عليّ ذلك وكرهه، فعاد عثمان إلى عمر فأخبره»^(١). وقد أشار البلاذري^(٢) أيضاً إلى إباء عليّ عليه السلام الشخص لقتال الفرس، رافضاً طلب عمر منه ذلك.

الدليل السادس: التعامل الإيجابي مع نتائج الفتوحات

لقد تعامل الأئمة عليهم السلام مع نتائج الفتوحات بطريقة تدل على إيمائهم. ومن ذلك: تعاملهم مع الأرض التي أخذت بالفتح تعامل الأرض المفتوحة عنوة بإذن الإمام عليه السلام، حيث تكون ملكاً للمسلمين؛ فإنها لو لم تكن الحرب مشروعة لكانت الأرض للإمام عليه السلام، أي للدولة الإسلامية، وليس للمسلمين.. ومن ذلك أيضاً أنهم عليه السلام أباحوا شراء الغنائم، والزواج من الإماء المسيات فيها..، حتى ورد أن الإمام الحسين عليه السلام أخذ سبيّة من سبايا تلك الحرب، ثم تزوّج بها بعد ذلك، وكانت ثمرة ذلك الزواج هو الإمام زين العابدين عليه السلام، الذي كان يقول، على ما يروى عنه: «أنا ابنُ الخيرتين»^(٣).

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣١٠.

(٢) وهذا نصّه: «وعرض على عليّ الشخص، فأباه»، فتوح البلدان، ج ٢، ص ٣١٣.

(٣) في الخبر عن الإمام الباقر عليه السلام: «وكان يُقال لعليّ بن الحسين عليه السلام: ابنُ الخيرتين؛ فخيرهُ الله من

ولكنّ هذا الدليل مردودٌ باعتراضين:

الاعتراض الأول: بالنسبة للأراضي الخراجية فإنّ توقّف الحكم عليها بكونها خراجية على إذن الإمام - رغم شهرته بينهم - يفتقر إلى الدليل، وما استدللّ به لذلك هو الخبر الذي رواه الشيخ الطوسي، بإسناده عن محمد بن الحسن بن أحمد الصفّار، عن الحسن بن أحمد بن بشار، عن يعقوب، عن العباس الورّاق، عن رجلٍ سمّاه، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا غزا قومٌ بغير إذن الإمام، فغنموا، كانت الغنيمة كلّها للإمام، وإذا غزوا بأمر الإمام، فغنموا، كان الخمس للإمام»^(١). ولكن الخبر ضعيف السند؛ بالإرسال^(٢)، فلا يعوّل عليه. ومن هنا ذهب بعض الفقهاء إلى عدم اعتبار إذنه عليه السلام في كون الأرض خراجية^(٣).

وأما ما ورد في صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألتُه عن سيرة الإمام في الأرض التي فتحت بعد رسول الله ﷺ؟ فقال: إن أمير المؤمنين عليه السلام قد سار في أهل العراق بسيرة فهي إمامٌ لسائر الأرضين..»^(٤)، والتي تدلّ على أنه عليه السلام إذن بالفتح؛ لأن «معاملته عليه السلام معها كانت معاملة أرض المسلمين، رغم أنها فتحت بعد النبي الأكرم ﷺ وفي زمن الخلفاء، فتدلّ على أنّ فتحها كان

الْعَرَبُ هَاشِمٌ؛ وَمِنْ الْعَجَمِ فَارِسٌ. وَرُوِيَ أَنَّ أَبَا الْأَسْوَدِ الدُّؤَلِيَّ قَالَ فِيهِ:

وَإِنْ غُلَامًا بَيْنَ كِسْرَى وَهَاشِمٍ
لَأَكْرَمُ مَنْ نِيطَتْ عَلَيْهِ التَّمَائِمُ

الكافي، ج ١، ص ٤٦٧. النوط: التعليق، يقال: ناطه ينوطه نوطاً أي علّقه عليه. والتائم جمع تيمة، وهي خرزات كانت الأعراب يعلّقونها على أولادهم، يتّقون بها العين بزعمهم، شرح أصول الكافي، ج ٧، ص ٢٣٧.

(١) تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٣٥.

(٢) قال الشهيد الثاني: «والمصنف في النافع جعل الرواية مقطوعة. وليس بمصطلح، وإنما هي مرسلة؛ لأن العباس الورّاق رواها عن رجلٍ، عن أبي عبد الله عليه السلام»، مسالك الأفهام، ج ١٣، ص ٢٢٩.

(٣) مصباح الفقاهة، (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٨٢٦ - ٨٢٧؛ وتبعه على ذلك في إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، ج ١، ص ٣٧٨.

(٤) تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٨؛ ومن لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٣.

بإذن الإمام عليه السلام، وإلا لكانت من الأنفال»^(١)، فقد أورد عليه الشيخ الفيّاض برّدّين صحيحين:

«أوّلاً: إنّ هذه السيرة منه عليه السلام في أرض العراق لا تدلّ على أنّ الفتح كان في ذلك العصر بإذن الإمام عليه السلام ومشورته؛ وذلك لأنّ مجرّد صرفه عليه السلام حاصل هذه الأرض ونتائجها في مصالح المسلمين لا يدلّ على أنّ رقبة الأرض داخلّة في نطاق ملكيتهم، فإنه كما ينسجم مع افتراض كونها ملكاً عاماً للمسلمين، كذلك ينسجم مع افتراض كونها ملكاً للإمام عليه السلام، على أساس أنّ أمر الرقبة على كلا الفرضين بيده عليه السلام، وله أن يتصرّف فيها من تقبيل وإجارة ونحو ذلك، ويصرف نتائجها فيما يرى من المصلحة، سواء أكانت من الأراضي أم كانت من مصالح المسلمين، حيث إن الأولى ترجع بالتالي إلى الثانية.

وثانياً: إنّ أمير المؤمنين عليه السلام لا يقدر على تغيير ما صنعه الخلفاء قبله^(٢)، وعليه فكيف تدلّ سيرته عليه السلام في أرض العراق - على أساس أنّها إمامٌ لسائر الأرضين - على أنّ تلك الفتوحات كانت واقعةً بإذن الإمام عليه السلام ومشورته؟! وعلى ذلك، فالمراد من أنّ سيرته عليه السلام في أرض العراق إمامٌ لسائر الأرضين هو أنه لا بُدّ من أن يسير ويعمل في كلّ أرضٍ كان أمرها بيد الإمام عليه السلام بسيرة أمير المؤمنين عليه السلام في أرض العراق، ولا يجوز التخطّي عن هذه السيرة يمنةً ويسرةً»^(٣).

الاعتراض الثاني: لعلّ تعامل الأئمة عليهم السلام مع نتائج تلك الحروب في قضية الغنائم والسبي كان من باب أنّ ذلك صار أمراً واقعاً، وكان إقرار تلك النتائج ضرورةً اقتضاها الحؤول دون وقوع الخلل في الانتظام العام، فالإذن مما يقتضيه

(١) الأراضي، للشيخ محمد إسحاق الفيّاض، ص ٢٧٧. وسيأتي في المتن ردّه على ذلك.

(٢) هذا الجواب مأخوذٌ من كلام المحقق الأصفهاني في حاشيته على المكاسب، قال: «إنّ تغيير ما صنعه الخلفاء قبله عليه السلام لم يكن في وسعه عليه السلام ظاهراً، فلا يكشف عن كون تلك الفتوحات بإذنه ورضاه»، حاشية المكاسب، ج ٣، ص ٤٤.

(٣) الأراضي، للشيخ محمد إسحاق الفيّاض، ص ٢٧٧ - ٢٧٨.

النظام العام؛ لأنَّ الجهاد الابتدائي أدخل عشرات الآلاف من العبيد في المجتمع الإسلامي، كما أنه أدخل الأموال الطائلة التي ملأت أسواق المسلمين وبيوتهم، فما كان الأئمة عليهم السلام يستطيعون المنع من ذلك، وإلا لوقع الناس في الحرج الشديد، هذا من جهة؛ ولأن المنع عن ذلك تحدُّ مع السلطة في قضية حساسة للغاية، قد يوحي بأنهم يغذّون نزعات التمرد على الخلافة، وهو أمرٌ حرص غالب الأئمة على تجنبه، ولهذا ربما أجازوا وصحّحوا هذا الواقع بالعنوان الثانوي بحكم ولايتهم. ويظهر من بعض الأخبار أن أمير المؤمنين عليه السلام حاول التخفُّف من الآثار المعروفة للسبي، من خلال تعاطيه مع سبي الفرس، وذلك طبقاً لما يُستفاد من رواية الطبري الإمامي، في «دلائل الإمامة»، بسنده عن المسيّب بن نجبة قال: «لما ورد سبي الفرس إلى المدينة أراد عمر بن الخطاب بيع النساء، وأن يجعل الرجال عبيداً للعرب، وأن يرسم عليهم: أن يحملوا العليل والضعيف والشيخ الكبير في الطواف على ظهورهم حول الكعبة، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إنَّ رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أكرموا كريم كلِّ قوم، فقال عمر: قد سمعته يقول: إذا أتاكم كريم قوم فأكرموا وإن خالفكم، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: فمن أين لك أن تفعل بقوم كرماء ما ذكرت؟! إنَّ هؤلاء قومٌ قد ألقوا إليكم السلم، ورجبوا في الإسلام والسلام، ولا بُدَّ من أن يكون لي منهم ذُرِّيَّة»^(١)، وأنا أشهد الله وأشهدكم أني قد اعتقت نصيبي منهم لوجه الله، فقال جميع بني هاشم: قد وهبنا حقنا أيضاً لك، فقال: اللهم اشهد أني قد اعتقت جميع ما وهبوني من نصيبهم لوجه الله، فقال المهاجرون والأنصار: قد وهبنا حقنا لك يا أخا رسول الله، فقال: اللهم اشهد أنهم قد وهبوا حقهم وقبلته، واشهد لي بأنني قد اعتقتهم لوجهك، فقال عمر: لم نقضت عليّ عزمي في الأعاجم؟ وما الذي رغبت عن رأيي فيهم؟ فأعاد عليه ما

(١) في رواية العدد القويّة: «ولا بُدَّ أن يكون لهم فيهم ذُرِّيَّة»، العدد القويّة، لعليّ بن يوسف بن المطهر الحلي، ص ٥٧؛ وعنه، بحار الأنوار، ج ٣١، ص ١٣٤.

قال رسول الله ﷺ في إكرام الكرماء، وما هم عليه من الرغبة في الإسلام، فقال عمر: قد وهبتُ لله ولك - يا أبا الحسن - ما يخصني وسائر ما لم يوهب لك، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: اللهم اشهد على ما قالوه، وعلى عتقي إياهم، فرغبت جماعة من قريش في أن يستنكحوا النساء، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: هؤلاء لا يُكرهنَ على ذلك، ولكن يُخَيَّرْنَ، فما اخترنه عمل به، فأشار جماعة الناس إلى شهربانويه بنت كسرى، فخيرت وخوطبت من وراء حجاب، والجمع حضور، فقبل لها: مَنْ تختارين من خطّابك؟ وهل أنت ممن تريدن بعلاً؟ فسكتت، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قد أرادت، وبقي الاختيار، فقال عمر: وما علمك بإرادتها البعل؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إن رسول الله ﷺ كان إذا أتته كريمة قوم لا ولي لها، وقد خطبت، أمر أن يقال لها: أنت راضية بالبعل؟ فإن استحيت وسكتت جعل إذنها صامتاً، وأمر بتزويجها، وإن قالت: لا لم تُكره على ما لا تختاره، وإن شهربانويه أريت الخطّاب وأومات بيدها، وأشارت إلى الحسين بن علي، فأعيد القول عليها في التخيير، فأشارت بيدها، وقالت بلغتها: هذا، إن كنت مخيرة، وجعلت أمير المؤمنين عليه السلام وليها، وتكلّم حذيفة بالخطبة، فقال: أمير المؤمنين عليه السلام: ما اسمك؟ قالت: شاه زنان، قال: نه، شاه زنان ليست مكر دختر محمد ﷺ، وهي سيّدة النساء، أنت شهربانويه، وأختك مرواريد بنت كسرى، قالت: آريه^(١). وعليه، فعلاقة الحسين عليه السلام مع تلك المرأة لم تكن على أساس كونها ملك يمين، بل على أساس الزواج من حرّة اختارته.

فلاحظ أن الإمام عليه السلام - على فرض صحّة الرواية - قد منع، بحنكته البالغة، بيع النساء، واستخدام الرجال، مع أن هذا حكم معروف للسّبي، مستنداً في ذلك إلى قول النبي ﷺ: «إذا أتاكم كريم قوم أكرموه»؛ ثم سعى، وبحنكة بالغة، إلى إعادة الحرّية لهم، بإعتاقه لسهمه وسهم الهاشميين فيهم، وكأنه يريد القول: إن

(١) دلائل الإمامة، لمحمد بن جرير الطبري (الشيعة)، ص ١٩٦.

كنتم تعتبرونهم أرقاء فهم ملكٌ لكل المسلمين، وبالتالي فأنا أعتق سهمي فيهم، وتبعه بقية الهاشميين، ثم الأنصار والمهاجرون، ثم الخليفة نفسه.

الدليل السابع: الفتوحات وعدٌ نبويٌّ

ورد في بعض الأخبار أن الفتح كان وعداً نبوياً، وعد به رسول الله ﷺ أصحابه، كما ورد ذلك في رسالة أبان بن عثمان، عن بعض رجاله، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «لَمَّا حَفَرَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْخَنْدَقَ مَرُّوا بِكُدَيْيَةٍ^(١)، فَتَنَاولَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ الْمِعْوَلَ مِنْ يَدِ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عِيسَى، أَوْ مِنْ يَدِ سَلْمَانَ، فَضَرَبَ بِهَا ضَرْبَةً، فَتَفَرَّقَتْ بِثَلَاثِ فَرَقٍ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: لَقَدْ فُتِحَ عَلَيَّ فِي ضَرْبَتِي هَذِهِ كُنُوزُ كِسْرَى وَقَيْصَرَ، فَقَالَ أَحَدُهُمَا لِصَاحِبِهِ: يَعْدُنَا بِكُنُوزِ كِسْرَى وَقَيْصَرَ وَمَا يَقْدِرُ أَحَدُنَا أَنْ يَخْرُجَ يَتَخَلَّى»^(٢). وفي الحديث الذي رواه البيهقي: «فوالذي نفس محمد بيده ليفتحن عليكم فارس والروم»^(٣).

ولكن هذين الخبرين - بالإضافة إلى ضعفهما سنداً - لا يشرعان سبب هذا الفتح، وأنه بسبب الجهاد الابتدائي أو بسبب وجود عدوانٍ منهم اقتضى محاربتهم، بل ربما كان الفتح من دون قتال، كما في فتح مكة، والذي عبّر عنه القرآن بالفتح: ﴿إِنَّا فَتَحْنَا لَكَ فَتْحًا مُبِينًا﴾ [الفتح: ١]. وأضيف إليه أن الوعد بتحقيق شيء لا يكشف عن شرعية أسباب تحقيقه، وقد ورد عنه ﷺ: «إن الله ليؤيد هذا الدين يقوم لا خلاق لهم»^(٤).

وأضعف من ذلك محاولة الاستدلال على شرعية الفتوحات بدعاء الإمام

(١) قال ابن الأثير: «الكُدَيْيَةُ: قطعةٌ غليظةٌ صلبةٌ لا تعمل فيها الفأس». وقال الفيروزآبادي: «الكُدَيْيَةُ، بالضم: الأرض الغليظة، والصفة العظيمة الشديدة، والشيء الصلب بين الحجارة

والطين»، النهاية، ج ٤، ص ١٥٦.

(٢) الكافي، ج ٨، ص ٢١٦.

(٣) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٧، ص ٢٨٣.

(٤) مجمع الزوائد، ج ٥، ص ٣٠٣.

زين العابدين عليه السلام لأهل الثغور، وهو من أدعية الصحيفة السجادية المعروفة؛ لأن الدعاء - كما هو عنوانه - هو دعاء لأهل الثغور الذين يحمون بلاد المسلمين وللمجاهدين، ونستطيع القول: إن الدعاء هو على نحو القضية الحقيقية، وليس على نحو القضية الخارجية. وحتى لو كان ناظرًا إلى الواقع الخارجي فما هي حدود نظره؟ ليس من المحتمل نظره إلى كل حرب يخوضها خلفاء ذلك الوقت، بما يفيد شرعية تلك الحرب.

الدليل الثامن: أصالة الصحة

قال الشيخ الأنصاري: «مع أنه يمكن أن يقال بحمل الصادر من الغزاة من فتح البلاد على الوجه الصحيح، وهو كونه بأمر الإمام عليه السلام»^(١). وقد اعترض عليه بعدة اعتراضات:

الأول: ما ذكره المحقق النائيني من أن «حمل فعل الغزاة على الصحة عجيب، فإنهم هم الذين تركوا بيعة أمير المؤمنين، وعدلوا به إلى من سواه، فكيف يستأذنوا»^(٢) مع ذلك من أمير المؤمنين؟! ولو فرض وجود بعض خواصه وشيعته تحت رايتهم، مسترخصًا منه عليه السلام، فذلك لا يجدي؛ لأنّ الفتح لم يكن بفعل ذلك نفر المحدود هذا، إن أريد من الغزاة الجيش، وإن أريد أميرهم وسلطانهم فذلك أشنع»^(٣).

ويلاحظ عليه بأن أصالة الصحة لا تحتاج إلى أكثر من وجود احتمال الإذن من قبلهم عليهم السلام في الفتوحات، والاحتمال لا يمكن نفيه. وإن الوجوه المتقدمة، ومنها: احتمال مشاركة خواصهم، وإن لم يمكن استظهارها، لكن لا يمكن نفيها نفيًا تامًا؛ فمشاركة خواصهم عليهم السلام وإن كانت تحتل وجود إذن خاص في

(١) المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ٢٤٦.

(٢) الصحيح: يستأذنون.

(٣) حاشية المكاسب، للإيرواني، ج ١، ص ٧٠.

المشاركة، لكنها أيضًا تحتمل أن يكون الإذن في الفتوحات قائمًا، وهذا كافٍ لتنقيح موضوع أصالة الصحة.

الثاني: ما ذكره السيد الخميني، من «أنّ الفتح لا يتّصف بالصحة والفساد، وكذا الغزو. نعم، يتّصفان بالحرمة والحلية. لكن لا دليل على الحمل على الحلال، لا من بناء العقلاء، ولا غيره، وعدم الحمل على الحرمة غير الحمل على الحلية، مع أنّ كشف إذن الإمام عليه السلام عنه محل إشكال»^(١). وهذا الإشكال تامٌ بلحاظ ما نحن بصدد من البحث عن شرعية الجهاد الابتدائي، فإن الشك فيه يدور طرفاه بين الحلية والحرمة، والمورد من موارد أصالة الاحتياط، لا الحلية.

الثالث: إنه حتّى لو كان للصحة معنى، ولو بلحاظ الأثر المترتب على الفتح، أعني كون الأرض محكومةً بكونها خراجيّة، لكن يردّه^(٢) أن الاحتمال الآخر - في حال عدم تصنيفها خراجيّة - هو الحكم على الأرض بأنها من الأنفال بأجمعها، وهو ليس فاسدًا ليُنْفَى.

تلخّص ممّا تقدّم:

أولاً: إنه لم يتمّ عندنا دليلٌ على كون الفتوحات بإذنهم عليهم السلام، وهذا القدر يكفي لسقوط الاستدلال بها على شرعية الجهاد الابتدائي، ولا نحتاج إلى التمسك بالأصل، كما ذهب إليه الميرزا النائيني^(٣) والسيد

(١) كتاب البيع، ج ٣، ص ١٠٦.

(٢) يقول السيد الخوئي: «مورد حمل فعل المسلم على الصحة ما إذا كان الفعل ذا وجهين: الصلاح؛ والفساد، ودار الأمر بين حمله على الصحيح أو الفاسد، فإنّه يحمل على الأول؛ للقاعدة المذكورة. وأمّا إذا كان كلا وجهي الفعل صحيحًا - كما في المقام - فلا مورد لها أصلاً؛ فإنّ الغزوات الواقعة إنّ كانت بإذن الإمام عليه السلام فالغنائم للمسلمين؛ وإلا فهي للإمام. ولا شبهة أنّ كلا الوجهين صحيحٌ، فلا مورد لنفي أحدهما وإثبات الآخر بتلك القاعدة»، مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٨٢٨ - ٨٢٩.

(٣) قال: «فتحصل أنّ شيئاً ممّا ذكره المصنّف لا يفي بإثبات الإذن، فاللازم الرجوع إلى الأصل،

الخوئي^(١)، أي أصالة عدم صدور الإذن من الإمام.

ثانيًا: إنَّ نَمَّةَ وجهًا للقول بأن الفتوح التي جرت في الصدر الأوَّل، وهي الحروب التي كانت مع الفرس والروم في عهد الخليفة الثاني، كانت فتوحًا شرعية، لا لكونها حروبًا ابتدائية، بل لكونها حروبًا ضدَّ عدوٍّ يكيد للإسلام، ويعدُّ العدة لقتال المسلمين، ولا سيَّما أنَّ بعضها ممَّا أوصى به النبي ﷺ، وعلى هذا يمكن القول: إنَّ هذه الحرب لم تكن من الحرب الابتدائية كما عرفت.

ثالثًا: إنَّ نَفِينَا لشرعية الفتوحات لا يُراد به دعوى أنَّ المشاركين فيها، وحتى الذين قادوها، كانوا مجرمين ومتعمدين لفعل عمل الغزو المحرَّم؛ إذ ربما كان الأمر بالنسبة إليهم هو اجتهدٌ خاطئ في فهم النصوص الدينية. ناهيك عن وجود مصالح سياسية واقتصادية في بعث حركة الفتح...، فإنَّ إشغال العرب بالفتح بعيد حركة الردَّة كان يمثل حنكةً سياسية تهدف إلى صرف اهتمامهم إلى جهةٍ أخرى، بما يوفِّر حدًّا أدنى من الاستقرار الداخلي، كما أنه يوفِّر لهم مصادر مالية واقتصادية لا ينضب عطاؤها. والحديث عن الأهداف الاقتصادية يشير إليه نصُّ البلاذري، فيقول: «قالوا: لما فرغ أبو بكر من أمر أهل الردَّة رأى توجيه الجيوش إلى الشام، فكتب إلى أهل مكَّة والطائف واليمن وجميع العرب بنجد والحجاز، يستنفرهم للجهاد، ويرغبهم فيه وفي غنائم الروم، فسارع الناس إليه، من بين محتسب وطامع، وأتوا المدينة من كلِّ أوبٍ»^(٢)؛ وهذا ما أشار إليه خالد بن

لكن أصالة عدم تحقُّق الإذن من الإمام لا تثبت اتِّصاف الغنيمة الخارجية بكونها عن غير إذنه»، حاشية المكاسب، للإيرواني، ج ١، ص ٧٠. والوجه في عدم إثباتها ذلك كون الأصل - على هذا - مثبتًا. ورده السيد الخوئي بما سننقله في الحاشية اللاحقة.

(١) قال: «..فمقتضى الأصل هو عدم كون الفتح بإذن الإمام ﷺ، ولا يكون هذا مثبتًا؛ فإنَّ الفتح محرَّرٌ بالوجدان، وعدم كونه بإذن الإمام ﷺ محرَّرٌ بالأصل، فيتربَّط الأثر على الموضوع المركَّب»، مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٨٢٩.

(٢) فتوح البلدان، للبلاذري، ج ١، ص ١٢٨.

الوليد، في خطبته أمام جنوده في إحدى معاركه مع الفرس، قال: «الرأي أن نقارع على هذا الريف؛ حتى نكون أولى به، ونولي الجوع والإقلال مَنْ تولاه مِمَّنْ أثاقل عَمَّا أنتم عليه»^(١). لا نريد بذلك أن نزعّم أن العامل الاقتصادي كان هو الدافع الأساس لدى العرب الذين قادوا تلك الفتوحات، بل لا شك أن روحاً ثورية عالمية خلقتها العقيدة الإسلامية^(٢) في نفوسهم ساهمت بشكل أساسي في تلك الانتصارات الكاسحة، التي حقّقوها في كلّ من الشام والعراق وفارس ومصر وأفريقيا. وإلى هذه الرؤية، التي تؤمن بأن أكثر من عامل كان دخیلاً في نجاح الفتوحات، ذهب بعض الباحثين المعاصرين^(٣).

وتجدر الإشارة هنا أيضاً إلى أن أصالة الصّحة المتقدّمة لا تجري لتصحيح الاجتهاد، فلو أننا نفينا احتمال أن يكون منشأ الشكّ في الشرعية هو احتمال الفساد أو الحرمة، وانحصر الأمر بالاجتهاد الخاطيء، فلا يسعنا تصحيح الاجتهاد بأصالة الصّحة.



(١) تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٥٥٩.

(٢) ودور العقيدة الإسلامية الكبير في هذا المجال هو ما أشار إليه شكري فيصل، انظر: حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول، ص ١٣ - ١٤.

(٣) منهم: الدكتور إبراهيم بيضون، راجع: من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، ص ٤٠. وينقل الدكتور بيضون عن المستشرق مونتغمري وات أنه قال: «أقصى ما يمكن قوله هو أن الدافعين الديني والدينيوي دعم أحدهما الآخر»، المصدر نفسه.

المحور الثاني

الدفاع

وحالاته المشروعة



المطلب الأول:

مشروعية الدفاع في الجهلة

المطلب الثاني:

صور الدفاع وحالاته

تطَرَّقنا في المحور الأول إلى بيان أقسام الجهاد، ومنها: الدفاع. وذكرنا أنَّ بعض الفقهاء قد أخرج الدفاع من تحت الجهاد. ولكنَّنا رجَّحنا أنه داخل فيه. وكيف كان، فإننا نخصِّص هذا المحور للحديث عن الدفاع، وبيان صوره وحالاته المشروعة.

المطلب الأول

مشروعية الدفاع في الجملة

عرفت أنّ الدفاع تارة يكون لصدد اعتداء شخصي على الإنسان، يهدف صاحبه إلى السلب والسرقة، أو العدوان على العرض أو على النفس، أو ما إلى ذلك. وقد عرفت أنّ الفقهاء أدرجوه في أقسام الدفاع، وكلاهم قريب؛ وتارة أخرى يكون الدفاع لصدد العدوان الذي يتعرّض له المجتمع، بما يوجب تضرر الأرواح والأعراض والثروات والمرافق والبلدان والقرى والمساجد والمعابد..

والدفاع بمعنييه المذكورين هو أمر فطري، وتلجأ إليه حتى الحيوانات عندما تتعرّض للخطر الداهم عليها، وبعض الحيوانات تدافع عن منطقة خاصة بها بعد أن تكون قد حدّدتها بطريقة معينة، ولذا كان من الطبيعي أن يبيحه الشرع المبين، كما قال تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتِّلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾ (٣١) الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الصَّوَامِعُ وَبِيعَ وَصَلَوْتُ وَمَسَجِدُ يُذَكِّرُ فِيهَا أَسْمَ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيْسَ نَصْرِي اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿[الحج: ٣٩ - ٤٠].

وقال تعالى: ﴿وَلَمَنْ أَنْصَرَ بَعْدَ ظُلْمِهِ فَأُولَٰئِكَ مَاعَلَيْهِمْ مِنْ سَبِيلٍ﴾ [الشورى: ٤١]. وفي السّنة النبويّة روايات كثيرة تدلّ على مشروعية الدفاع عن النفس، وعمدتها الحديث المشهور عنه ﷺ، والذي عدّ فيه من قُتل دون نفسه أو عرضه أو ماله فهو شهيدٌ، وهو حديثٌ مرويٌّ من طرق الشيعة والسّنة؛ ففي صحيح عبد الله بن سنّان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «مَنْ قُتِلَ دُونَ مَظْلَمَتِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»^(١)؛ وفي خبر محمد بن زياد، صاحب السابري، البجلي، عن أبي عبد

(١) الكافي، ج ٥، ص ٥٢؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦٧.

الله ﷺ قال: «قال رسول الله ﷺ: مَنْ قُتِلَ دُونَ عِيَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»^(١).

وعبارة «مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ» ذكرها الشيخ الصدوق كواحدة «من ألفاظ رسول الله ﷺ»^(٢)، في إشارة إلى شهرتها؛ وفي صحيح البخاري، عن عبد الله بن عمرو: سمعتُ النبي ﷺ يقول: مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»^(٣).

ورُوي عنه ﷺ أيضًا: «مَنْ قَاتَلَ دُونَ مَالِهِ، فَقُتِلَ، فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قَاتَلَ دُونَ دَمِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، وَمَنْ قَاتَلَ دُونَ أَهْلِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ»^(٤). وهذه الأحاديث لا يبعد أنها مطلقةٌ وشاملةٌ لصورة مَنْ قُتِلَ فِي اعْتِدَاءٍ شَخْصِيٍّ أَوْ اعْتِدَاءٍ عَامٍّ عَلَى الْجَمَاعَةِ بِرَمْتِهَا. وَإِنْ قِيلَ: إِنَّ نَظْرَ هَذِهِ الْأَحَادِيثِ إِلَى صُورَةِ الْعُدْوَانِ الشَّخْصِيِّ فَيُمْكِنُ اسْتِفَادَةُ الْحُكْمِ فِي الْاعْتِدَاءِ الْعَامِّ بِالْأُولَوِيَّةِ.

نعم، لو كان العدوَّان شخصيًّا يكون الدفاع بقدر العدوَّان، فلو كان الهجوم هو على مال الشخص؛ لأجل السرقة، فإنه يجوز له أن يدافع عن ماله، ولو قُتل فهو شهيدٌ، كما مرَّ. ولكنَّ الدفاع عن المال ليس واجبًا، وبإمكانه ترك المعتدي أن يأخذ ماله، ويدلُّ عليه ما رواه الصدوق، في الفقيه، بسنده الصحيح عن محمد بن مسلم، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «قال رسول الله ﷺ: مَنْ قُتِلَ دُونَ مَالِهِ فَهُوَ شَهِيدٌ، قال: وقال: لو كنتُ أنا لتركْتُ المالَ ولم أقاتل»^(٥). وأمَّا ما رُوي في صحيح مسلم: «جاء رجلٌ إلى رسول الله ﷺ، فقال: يا رسول الله، أَرَأَيْتَ إِنْ جَاءَ رَجُلٌ يَرِيدُ أَخْذَ مَالِي؟ قال: فلا تعطه مالك، قال: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي؟ قال: قَاتِلْهُ، قال: أَرَأَيْتَ إِنْ قَاتَلَنِي؟ قال: فأنت شهيدٌ، قال: أَرَأَيْتَ إِنْ قَتَلْتَهُ؟ قال: هو في النار»^(٦)، فإنَّ الأمر في قوله: «قاتله» ليس للوجوب؛ لأنه وارد مورد توهُم الحظر، فيدلُّ على الجواز.

(١) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٧.

(٢) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، ج ٤، ص ٣٨٠.

(٣) صحيح البخاري، ج ٣، ص ١٠٨.

(٤) سنن النسائي، ج ٧، ص ١١٦.

(٥) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، ج ٤، ص ٩٥.

(٦) صحيح مسلم، ج ١، ص ٨٨.

المطلب الثاني

صور الدفاع وحالاته

ثم إنَّ للدفاع صورًا مختلفةً، نعرضها، مع بيان حكم كلِّ واحدةٍ منها، فيما يلي:

الصورة الأولى: الدفاع عن البلاد والعباد وعن الدين

أولى صور الدفاع هي التي يكون فيها الدفاع عن العباد والبلاد في وجه الظالمين المعتدين. وهذا النحو من الدفاع ليس جائزًا فحسب، بل هو واجبٌ يقينًا مع المكنة؛ إذ به يُحفظ الوجود الإسلامي، وتُصان الدماء والأموال والأعراض، وتُحفظ البلاد والمساجد والشعائر، وبدونه يكون إلقاء النفس في الهلكة. وأوامر الجهاد والقتال في سبيل الله تعالى تشمل هذه الصورة، بل هي القدر المتيقن لها، ومنها: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١٦]، وقوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَأَعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤]. والأمر بالاعتداء في الآية ظاهرٌ في الوجوب. وتجدر الإشارة إلى أن دفع الشر خيرٌ، ولكن مع ذلك سُمِّي المدافع عن نفسه معتديًا، وهذا مجازٌ، تسمية للشيء باسم مقابله^(١)، نظير: قوله تعالى: ﴿وَيَمَكُرُونَ وَيَمَكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ [الأنفال: ٣٠]، وقوله عز وجل: ﴿يُخَادِعُونَ اللَّهَ وَهُوَ خَادِعُهُمْ﴾ [النساء: ١٤٢].

ثم إنه لو كان الذي يتعرض للخطر من قبل العدو الكافر هو دين الله، بحيث يريد إخراج المسلمين من دينهم ومحو شعائرهم، فلا ينبغي الرِّيب في وجوب الدفاع أيضًا وصدّ العدوان، كما نصّت الآية. قال في الجواهر: «لو أراد الكفار محو

(١) كنز العرفان في فقه القرآن، ج ١، ص ٣٤٤.

الإسلام، ودرس شعائره، وعدم ذكر محمد ﷺ وشريعته، فلا إشكال في وجوب الجهاد حينئذٍ، ولو مع الجائر، لكن بقصد الدفع عن ذلك، لا إعانة سلطان الجور؛ بل الإجماع بقسميه عليه؛ مضافاً إلى النصوص، بالخصوص التي تقدّم بعضها، وإلى عموم الأمر بالقتال في الآيات المتكثرة الشاملة للفرض، بل ظاهر الأصحاب أنه من أقسام الجهاد، فتشمله حينئذٍ آياته ورواياته»^(١).

وقد تقدّم عن الشيخ كاشف الغطاء أنّ «هذا القسم أفضل أقسام الجهاد، وأعظم الوسائل إلى ربّ العباد، وأفضل من الجهاد لردّ الكفار إلى الإسلام». إنّ الجهاد «لردّ الكفار إلى الإسلام» حسبّ تعبيره هو الجهاد الابتدائي، وهو يرمي إلى دعاء الناس إلى الإسلام، أمّا الدفاع فيهدف إلى حفظ الواقع الإسلامي، وحفظ الوجود الإسلامي أولى من ضمّ ساحاتٍ أخرى إليه. ولعلّ الوجه في تعبيره عن الجهاد الابتدائي بأنّه «لردّ الكفار إلى الإسلام» أنّ الأصل في الإنسان أن يولد على الفطرة، وهي الإسلام، فالكافر بدخوله في الإسلام كأنّما يرجع إلى مقتضى الفطرة، فتأمّل.

الصورة الثانية: الجهاد لتحرير البلاد

ومن صور الجهاد الدفاعي: القتال لاستعادة البلاد والأرض المغتصبة من قبل الأعداء، وتطهيرها من رجس الاحتلال، أو من قبضة ظالم، سواء أحتل البلاد وسيطر عليها وأخرج أهلها منها أو أبقاها أو بعضهم فيها. أما مع بقاء أهلها أو بعضهم تحت الاحتلال فالدفاع عنها وتطهيرها من رجس الاحتلال واجب؛ لما سنذكره في الصورة الثالثة الآتية؛ وأما مع إخراجهم أجمع فالقتال عندئذٍ هو لرفع العدوان، وإزالة آثاره، واستعادة الديار والبلاد.

ومما يدلّ على مشروعية القتال في هذه الحالة، بل وجوبه:

أولاً: قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ﴾^(٢)

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٤٧.

الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِينِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفُتِنَتِ صَوْمِعُ وَيَبَعُ وَصَلَوْتُ وَمَسْجِدُ يَذْكُرُ فِيهَا أَسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَكَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ ﴿[الحج: ٣٩ - ٤٠]﴾، فالآية دالة على كون الدفاع واجباً، لأنه لولا هذا الدفع والإذن به من قبل الله تعالى للزم تهديم المساجد وتعطيل الشعائر، وهو أمرٌ مبغوض للشارع، ولا يريدُه تحقُّقه.

ثانياً: قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الْمَلِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَّهُمْ أَبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نُنْقِذَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ قَالَهُ هَلْ عَسَيْتُمْ إِنْ كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ أَلَّا تُقَاتِلُوا قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِينِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ ﴿[البقرة: ٢٤٦]﴾، فلما طلبوا القائد العسكري ليقودهم في القتال سألهم النبي ﷺ: وما الذي يضمن أنه إذا كُتب وفرض عليكم القتال أن تقاتلوا، فلعلكم لا تفون بوعدكم؟! وهنا جاء جوابهم، الذي يعربون فيه عن الاستعداد للقتال، بأنهم كيف لا يقاتلون وقد أخرجوا من ديارهم؟! وقولهم: «وما لنا أن لا نقاتل..» يشير إلى بدهة هذا الأمر عندهم، ومع أنهم أعربوا عن استعدادهم للقتال من أجل تحرير البلاد لم يكتفِ الله بتلك الرغبة، بل كتب عليهم القتال، لكنهم مع الأسف تولَّوا، ولم يفوا بوعودهم.. وهذه الآية تدلُّ على وجوب القتال لتحرير البلاد والأبناء المسبيين أو المأسورين؛ وذلك لأنها وصفت الذين تولَّوا عن القتال بالظالمين. والظاهر أن ما تضمنته الآية، من أن الله تعالى قد كتب القتال عليهم، لا يُراد به - أقصد بالكتابة - الفرض التشريعي؛ لأنهم لم يطلبوا تشريع القتال ليقاتلوا، كيف وهم يدركون بوجدانهم مشروعية القتال؟! وإنما الذي طلبوه هو قيادة تقودهم في القتال، مضافاً إلى أن التشريع ليس منوطاً ولا معلقاً على رغبتهم في القتال، بحيث يسقط إن لم يرغبوا به، وإلا لو كان الأمر كذلك لما عصوا بتركهم القتال إن لم يكن لهم رغبة فيه. فوجوب القتال يعلّق على القدرة، وعلى وجود العدد الكافي، لا على الرغبات الشخصية. ولذا قد يكون المقصود بـ «كتب» هو معنى الكتابة الإجرائية التديرية، الصادرة من خلال القائد العسكري (الملك)، والذي يحدّد لهم الزمان

والمكان وكيفية القتال، وهذا ما يشهد به ربط الكتابة بالملك، أي مجيء التعبير بـ «كتب» بعد طلبهم الملك الذي يقاتلون تحت لوائه، وأنهم بعد أن كتب عليهم القتال، أي دعاهم القائد للقتال، تولّوا فلم يقاتلوا.

صاحب الجواهر وعدم ضرورة الدفاع عن البلاد الإسلامية في عصر الغيبة

هذا، ولكن ثمة رأي لصاحب الجواهر، يذهب فيه إلى عدم ضرورة الدفاع عن البلدان الإسلامية في عصر الغيبة إن لم تتعرض فيه نفوس وأعراض المؤمنين للخطر، ولم يعملوا على محو دين الإسلام. فلو عمد الكافر في زمن الغيبة إلى احتلال أراضي المسلمين وبلدانهم فلا يجوز قتاله، ما دام لا يتعرض للمسلمين ولشعائهم، ولا ينخرط في محو الإسلام. قال: «نعم، قد يمنع الوجوب، بل قد يُقال بالحرمة، لو أراد الكفار ملك بعض بلدان الإسلام أو جميعها في هذه الأزمنة من حيث السلطنة، مع إبقاء المسلمين على إقامة شعار الإسلام، وعدم تعرضهم في أحكامهم بوجه من الوجوه؛ ضرورة عدم جواز التغرير بالنفس من دون إذن شرعي، بل الظاهر اندراجه في النواهي عن القتال في زمن الغيبة مع الكفار في غير ما استثنى؛ إذ هو في الحقيقة إعانة لدولة الباطل على مثلها. نعم، لو أراد الكفار محو الإسلام، ودرس شعائره، وعدم ذكر محمد ﷺ وشريعته، فلا إشكال في وجوب الجهاد حينئذٍ، ولو مع الجائر، لكن بقصد الدفع عن ذلك، لا إعانة سلطان الجور»^(١).

والظاهر أنّ مفروض كلامه هو حالة قيام الدولة الإسلامية غير الشرعية، فهذه الدولة لا يجب الدفاع عن بلدانها في وجه الأعداء، ما دام أنّ العدو الكافر لا يتعرض لشعائر المسلمين، وما دام أنّ الإسلام وذكر محمد ﷺ وآله ﷺ لا يتعرضان للمحو والاندثار.. وهذا قد ينافيه ميله - كما سيأتي - إلى جواز الحرب الابتدائية في زمن الغيبة بإذن الفقيه، لولا الإجماع على المنع، إلّا أن تقول: إنه لا

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٤٧.

تنافي بين الأمرين، فإنّ منعه من الدفاع عن بلاد المسلمين إنّ لم يتعرّض الإسلام وشعائره للخطر إنّما هو ناظرٌ إلى القتال تحت راية الوالي الجائر، دون الحاكم الشرعي.

ويردّه:

أولاً: إنّ ما دلّ على وجوب الدفاع عن المسلمين وبلادهم وأرضهم مطلقاً، ولا يختصّ بالمسلمين من خصوص المذهب الإمامي، ولا المسلمين داخل الدولة التي يقودها المعصوم أو مَنْ نصبه لذلك نصباً خاصاً أو عامّاً، وهي شاملةٌ لكافة أرض المسلمين وبلادهم، ولذلك وقف الإمام عليّ عليه السلام في عهد الخليفة الأوّل في مواجهة حركة المرتدّين^(١)، ولم يقل: إنّ هذه إعانة دولة الباطل على مثلها، «ومن هنا أفتى بعض الأعظم في سالف الأيام بوجوب الجهاد مع [ضدّ] الكفار؛ حفظاً للدولة العثمانية»^(٢).

ثانياً: إنّ تسلّط الدولة الكافرة على بلاد المسلمين، حتّى لو سلّمنا بانفكاكه عن عملهم وسعيهم في محاربة الإسلام وإفساد المسلمين وإضعافهم وإضلالهم، فإنّه يكفي إذلاًّ وتوهيناً وتحقيراً للمسلمين هذا التسلّط على خيراتهم ومواردهم وبلادهم والهيمنة على قرارهم السياسي، وقد قدّمنا سابقاً أنّ من أهمّ مقاصد القوة في الإسلام هو حفظ كرامة وعزّة الإنسان، ولاسيّما الإنسان المسلم في وجه كلّ مَنْ يريد انتهاكها، من سلطانٍ باغٍ أو غيره، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾

(١) وقال عليه السلام: «فَمَا رَاعِنِي إِلَّا انْتِيَالُ النَّاسِ عَلَى فَلَانٍ يُبَايِعُونَهُ، فَأَمْسَكْتُ يَدِي، حَتَّى رَأَيْتُ رَاجِعَةَ النَّاسِ قَدْ رَجَعَتْ عَنِ الْإِسْلَامِ، يَدْعُونَ إِلَى مُحَقِّ دَيْنِ مُحَمَّدٍ ﷺ، فَخَشِيتُ إِنْ لَمْ أَنْصُرِ الْإِسْلَامَ وَأَهْلَهُ أَنْ أَرَى فِيهِ ثُلُمًا أَوْ هَدْمًا، تَكُونُ الْمُصِيبَةُ بِهِ عَلَيَّ أَعْظَمَ مِنْ قُوَّةٍ وَلَا يَتَكُمُّ، الَّتِي إِنَّمَا هِيَ مَتَاعُ أَيَّامٍ قَلِيلٍ، يَزُولُ مِنْهَا مَا كَانَ كَمَا يَزُولُ السَّرَابُ، أَوْ كَمَا يَتَفَشَّعُ السَّحَابُ، فَتَهَضَّتْ فِي تِلْكَ الْأَحْدَاثِ، حَتَّى زَاغَ الْبَاطِلُ وَزَهَقَ، وَاطْمَأَنَّ الدِّينُ وَتَنَهَّه». نهج البلاغة، ج ٣، ص ١١٩.

(٢) مصباح الفقاهة في المعاملات - المكاسب المحرمة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٣٥، ص ٢٩٩.

وَالْمُؤْمِنِينَ وَلَكِنَّ الْمُتَنَفِّينَ لَا يَعْلَمُونَ ﴿المنافقون: ٨﴾، وإذا كان الله تعالى لا يريد للفرد المؤمن أن يكون ضعيفاً ذليلاً، ولم يسمح له أن يهين نفسه، فكيف يسمح بإذلال الأمة الإسلامية بأجمعها؟! ففي موثق سَمَاعَةَ قَالَ: قَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ أُمُورَهُ كُلَّهَا، وَلَمْ يُفَوِّضْ إِلَيْهِ أَنْ يُذِلَّ نَفْسَهُ، أَلَمْ تَسْمَعْ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ﴾ وَالْمُؤْمِنِينَ ﴿المنافقون: ٨﴾، فَالْمُؤْمِنُ يَنْبَغِي أَنْ يَكُونَ عَزِيزًا، وَلَا يَكُونَ ذَلِيلًا، يُعِزُّهُ اللَّهُ بِالْإِيمَانِ وَالْإِسْلَامِ»^(١).

وبناءً على ذلك، لا مجال للرجوع إلى حرمة التغرير بالنفس، وتعرضها للهلاك...؛ لأنّها محكومة لما دلّ على وجوب الدفاع عن المسلمين وبلادهم.

والحقيقة أنه لا يكاد ينقضي العجب من هذا الكلام كيف صدر عن فقيه كصاحب الجواهر؟! والعصمة لأهلها، ولكل جواد كبوة. ولأجل ما ذكرناه علّق بعض الفقهاء على كلام صاحب الجواهر المتقدم بأنه «من غرائب الكلام، لا ينطبق على شيء من الموازين الشرعية، خصوصاً وأنّ الكفار المسلّطين - أعمّ من إسرائيل المسلّطة على فلسطين أو الكفار المسلّطين على بلاد إيران - محطّ نظرهم الأوّل محو الإسلام ودرس شعائره وعدم ذكر محمد صلى الله عليه وآله وشريعته، ولا يُظنّ بمتفقّه التفوّه بعدم وجوب الجهاد»^(٢). وما ذكره في آخر كلامه خروجٌ عن مفروض كلام الجواهر.

الصورة الثالثة: الدفاع عن المستضعفين والمظلومين

وذلك عندما يحصل عدوانٌ على شعبٍ معين يعيش في بلدٍ آخر ذي كيانٍ سياسيٍّ منفصلٍ ومستقلٍّ. والدفاع في هذه الصورة مشروعٌ بلا ريبٍ، كما سيّضح. ولكنّ النقطة الجديرة بالبحث هنا أنّ الجهاد من أجل المستضعفين هل هو مقيدٌ بكون المستضعفين من المسلمين أم يشمل المستضعف والمظلوم ولو كان غير

(١) الكافي، ج ٥، ص ٦٣.

(٢) فقه الصادق عليه السلام، ج ١٣، ص ٧٣.

مسلم؟

ربما يظهر أو يلوح من بعض الفقهاء أنّ ذلك مطلق، ولا يتقيّد بكونه مسلماً^(١)، بينما يظهر من بعض آخر تقييد المستضعفين بالمسلمين^(٢).

ونبحث المسألة على المستويين:

المستوى الأول: أن يكون الشعب المظلوم والمضطهد مسلماً، أكان اضطهادهم بسبب دينهم أو طمعاً بأرضهم أو لاعتبار آخر. ولا ريب في هذه الحالة في جواز بل وجوب القتال؛ للدفاع عنه؛ استناداً إلى ما دلّ على ذلك من الكتاب والسنة:

أما الكتاب: فلقوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥]. وهذه الآية واردة في مسلمي مكة، وهم المستضعفون، الذين استضعفهم عتاة مكة ومنعواهم من الهجرة، كما يشير إليه قولهم: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ﴾ [النساء: ٧٥]. ولسان الآية لسان لوم وتوبيخ على ترك القتال في سبيل الله، وترك نصرة المستضعفين المظلومين، ممّا لا يبعد أن يُستفاد منه وجوب القتال.

وهذه الآية عطف القتال للدفاع عن المستضعفين على القتال في سبيل الله^(٣)،

(١) قال الشيخ مكارم: «ومع الأخذ بنظر الاعتبار عدم وجود قيد أو شرط في الآية أعلاه نفهم من ذلك وجوب الدفاع عن جميع المظلومين والمستضعفين في كلّ نقطة من العالم، القرية منها أو البعيدة، وفي الداخل أو الخارج»، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٢، ص ٢٨.

(٢) حدود الشريعة - الواجبات، للشيخ آصف محسن، ج ٣، ص ١٦٦.

(٣) قال الشيخ الطوسي: «وقوله: «والمستضعفين» خُفِضَ بالعطف على ما عملت فيه (في)، وتقديره: في المستضعفين. وقيل في معناه قولان: أحدهما: وعن المستضعفين، فوق (في) موقع (عن)، فإذا ذكرت (عن) فلصرف الأذى عنهم؛ إذ كانت لما عدا الشيء، وإذا ذكرت (في) فلاّن القتال مضمّن بهم؛ لخلاصهم، إذا كانت «في» للوعاء. الثاني: أن يكون على محذوف، وتقديره: وفي إعزاز المستضعفين، وقد قال المبرد: هو عطف على اسم الله بتقدير: وسبيل المستضعفين، من الرجال والنساء والوالدان»، التبيان في تفسير القرآن، ج ٣،

وهو من عطف الخاص على العام، وليس عطفًا بين متغايرين؛ فإنّ الدفاع عن المستضعفين هو قتالٌ في سبيل الله أيضًا. وربما يُقال: إنّ الآية ناظرةٌ إلى اضطهادهم بسبب دينهم وإيمانهم.

وإذا كان العدوان على الجماعة المسلمة على خلفيّة دينيّة فتجب نصرتهم أيضًا؛ استنادًا إلى قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يُهَاجِرُوا مَا لَكُمْ مِنْ وَكِيلٍ مِنْ شَيْءٍ حَتَّى يُهَاجَرُوا وَإِنْ أَسْتَضَرُّوكُمْ فِي الدِّينِ فَعَلَيْكُمْ النَّصْرُ إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٧٢]؛ حيث إنّها دلّت على وجوب نصرّة الإخوة في الدين، حتّى لو أنّهم عصوا ولم يهاجروا، وترتّب على ذلك انتفاء الولاية بينهم وبين إخوانهم المهاجرين، لكنّ تبقى ولاية النصرّة في الدين، أي إذا اعتدي عليهم واضطهدوا على خلفيّة دينية، أما ما سوى ذلك فلا يجب عليهم نصرتهم، بل إنّ نصرتهم في الدين إنّما تجب في حال لم يكن ثمة نقض لميثاق بين المسلمين وبين الجماعة التي تضطهدهم^(١). وهذه الآية قد دلّت على أنّ حقّ العهد أوّل بالرعاية من حقّ الدين، كما أوضحنا ذلك في فقه العلاقات السياسية.

وأما السّنة، فلبعض المجاميع:

المجموعة الأولى: ما دلّ على ضرورة إغاثة المسلم، من قبيل: ما رواه السّكّوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»^(٢).

ص ٢٥٨.

(١) قال الطبرسي: «معناه: وإن طلبوا يعني المؤمنين الذين لم يهاجروا منكم النصرّة لهم على الكفار، وإعانتهم في الدين، فعليكم النصر والمعونة لهم، وليس عليكم نصرتهم في غير الدين. ﴿إِلَّا عَلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾ [الأنفال: ٧٢] معناه إلا أن يطلبوا منكم النصرّة لهم على قوم من المشركين، بينكم وبينهم أمانٌ وعهدٌ يجب الوفاء به، ولا تنصروهم عليهم؛ لما فيه من نقض العهد»، مجمع البيان، ج ٤، ص ٤٩٨.

(٢) الكافي، ج ٢، ص ١٦٣؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٧، باب وجوب معونة الضعيف

وفي خبر عاصم الكوزي، عن أبي عبد الله عليه السلام، أن النبي صلى الله عليه وآله قال: مَنْ أَصْبَحَ لَا يَهْتَمُّ بِأُمُورِ الْمُسْلِمِينَ فَلَيْسَ مِنْهُمْ، وَمَنْ سَمِعَ رَجُلًا يُنَادِي: يَا لِّلْمُسْلِمِينَ، فَلَمْ يُجِبْهُ، فَلَيْسَ بِمُسْلِمٍ»^(١)، فإذا كانت إغاثة الفرد المسلم واجبةً، وفقاً لهذه الأخبار، التي نَفَتْ إسلام مَنْ لم يُغِث أخاه المسلم - ونفي الإسلام يُراد به نفي الاستقامة على خطّ الدين -، فبطريق أولى إغاثة الجماعة المسلمة التي يتهددها عدوٌّ يريد القضاء عليها أو التعدي على أنفسها وأعراضها. ولا يبعد أن طلب الإغاثة ليس شرطاً في وجوب النصرة، فهي طريقية، وليست موضوعية.

المجموعة الثانية: ما رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال: «انصُرْ أَخَاكَ ظالماً أو مظلوماً، قالوا: يا رسول الله، هذا ننصره مظلوماً، فكيف ننصره ظالماً؟! قال: تأخذ فوق يديه»^(٢). وفي رواية أخرى: قال صلى الله عليه وآله: «تحمزه أو تمنعه من الظلم، فإن ذلك نصره»^(٣).

أقول: ثمة احتمالان في تحديد المراد بالأخ؛ فيحتمل أن يُراد به الأخ الإياني؛ وثمة احتمال آخر في كون المراد به الأخ النسبي؛ ويشهد له ما ورد في مناسبة قوله صلى الله عليه وآله لذلك، ففي الخبر عن جابر قال: «اقتل غلامان: غلام من المهاجرين؛ وغلام من الأنصار، فنادى المهاجر أو المهاجرون: يا للمهاجرين، ونادى الأنصاري: يا للأنصار، فخرج رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال: ما هذا؟ دعوى أهل الجاهلية! قالوا: لا، يا رسول الله، ألا إن غلامين اقتتلا، فكسع أحدهما الآخر، قال: فلا بأس، ولينصر الرجل أخاه ظالماً أو مظلوماً؛ إن كان ظالماً فليَنهه، فإنه له

والخائف من لصٍّ أو سبع ونحوهما؛ ووسائل الشيعة، ج ١٥، ص ١٤١، الباب ٥٩ من أبواب جهاد العدو.

(١) الكافي، ج ٢، ص ١٦٤.

(٢) صحيح البخاري، ج ٣، ص ٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٥٩.

نصر؛ وإن كان مظلوماً فلينصره»^(١). ولكن على التقديرين الاستدلال تام؛ لأنه إذا كان يجب ردع الأخ - نسبياً كان أو إيمانياً - عن ظلمه فبالأولى يجب ردع الآخر غير المسلم عن ظلمه.

نعم، قد يُقال: إن غايته أنه يدل على ردّ الأخ وردعه عن ظلم الغير، ولكن هذا لا يلزم دفاعك عن الغير ونصرك له على الأخ، إلا بلحاظ أن ردع الظالم عن المظلوم فيه نوعُ نصرَة للمظلوم، ولذا فما ذكره بعضهم في تقريب الاستدلال بهذا اللسان، من أن المستفاد منه «أنك قد تنصر غير المسلمين على أخيك إذا كان صاحب حقٍّ»^(٢)، لا يخلو من إشكال.

وكيف كان، فما تقدّم يكفي لإثبات وجوب نصرَة الجماعة المسلمة في وجه المعتدين والظالمين، وهذا أمرٌ يبدو أنه مما لا ريب فيه من الناحية الفقهية؛ على أن ما سوف يستدل به على وجوب الدفاع عن غير المسلم في حال تعرّض للظلم يدلّ على وجوب الدفاع عن المسلم بالأولوية.

المستوى الثاني: أن تكون الجماعة المظلومة غير مسلمة. وهذه الجماعة المظلومة تارة تكون من أهل الذمة؛ وأخرى من غيرهم. فإن كانوا مواطني الدولة (بصرف النظر عن كونهم ذميين أو معاهدين) تكون حمايتهم واجبة على الدولة الإسلامية بلا شك؛ لأنّ الاعتداء عليهم يمثل عدواناً على الجماعة المسلمة؛ ولأن حمايتهم من مقتضيات التعاهد، ولهذا كان أمير المؤمنين عليه السلام يتألم لاعتداءات جماعة معاوية في الأنبار على المرأة المعاهدة كتألمه لاعتدائهم على المرأة المسلمة: «وَقَدْ بَلَغَنِي أَنَّ الرَّجُلَ مِنْهُمْ كَانَ يَدْخُلُ عَلَى الْمَرْأَةِ الْمُسْلِمَةِ، وَالْأُخْرَى الْمُعَاهِدَةِ»^(٣)، فَيَنْتَرِعُ حِجْلَهَا وَقُلْبَهَا وَقَلَائِدَهَا وَرِعَائَهَا، مَا تُنْعَمُ مِنْهُ إِلَّا بِالْأَسْتِرْجَاعِ وَالْأَسْتِرْحَامِ، ثُمَّ أَنْصَرَفُوا

(١) صحيح مسلم، ج ٨، ص ١٩.

(٢) المسلم مواطناً في أوروبا، ص ٢٥.

(٣) قال المجلسي: «والمشهور فتح الهاء، والمضبوط في أكثر نسخ النهج الكسر»، مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٢٧.

وَإِفْرِينَ، مَا نَالَ رَجُلًا مِنْهُمْ كَلَمٌ، وَلَا أُرِيقَ لَهُ دَمٌ..»^(١). وفي الأخبار^(٢) نصٌّ على نهي الحاكم المسلم أو غيره من المسلمين عن ظلم أهل الذمة، فكيف إذا كان الظالم لهم والمعتدي عليهم غير مسلم؟! ومن الروايات الناهية عن ظلمهم: ما رُوي عن الإمام زين العابدين عليه السلام، في رسالة الحقوق، طبقاً لما رواه الشيخ الصدوق، في العديد من كتبه، ومما جاء في هذا المجال قوله عليه السلام: «وَحَقُّ الذِّمَّةِ أَنْ تَقْبَلَ مِنْهُمْ مَا قَبَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنْهُمْ، وَلَا تَظْلَمَهُمْ مَا وَفَوَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِهِمْ»^(٣).

وأما إذا كانوا غير ذميين، وغير محاربين لنا بطبيعة الحال، كما لو كانوا جماعةً محايدةً أو مسالمةً، أو بيننا وبينها صلحٌ أو هدنةٌ، فهنا يَرِدُ السؤال عن مشروعية الدفاع عنهم؟

ولا بُدَّ أن يكون محلّ الكلام في دفع الظلم عنهم بطريقةٍ لا تؤدّي إلى تقويتهم على المسلمين، كما لو أمدّوا بسلاحٍ نوعيٍّ يسمح باستخدامه للتغلب على المسلمين ويستخدم قوّته ضدّهم، وعلينا هنا أن نذكر بأنّ في بيعهم السلاح كلاماً خاصّاً، تطرّقنا إليه في مبحث العلاقات السياسية، وانتهينا بعد دراسة نصوص المسألة إلى أنه ليس ثمة نهيٌّ مطلق من بيعهم السلاح، بل في حال كان سبباً لتقويتهم على المسلمين. ثمّ حتّى لو أخذنا بما أخذ به عددٌ من الفقهاء، من القول بحرمة بيع السلاح لهم مطلقاً، فهذا لا يعني في المقام حرمة مساعدتهم وإعانتهم في مواجهة

(١) الكافي، ج ٥، ص ٥؛ ونهج البلاغة، ج ١، ص ٦٨. وذكر الشُّراح أنّ الحِجْلَ بالكسر الخلل. والقلب بالضّمّ السوار. والرّعات بالكسر جمع رَعْتَة بالفتح، ويحرك، بمعنى القرط، ويروى رُعْتُهَا بضّمّ الراء والعين جمع رعات. والاسترجاع ترديد الصوت بالبكاء، أو قول: إنا لله وإنا إليه راجعون. والاسترحام أن تناشده الرحم أو قولها: أنشدك الله والرحم أو طلب الرحمة والتعطّف، وحاصل المعنى عجزها عن الامتناع. وإفرين: تأمّن على كثرتهم لم ينقص عددهم. والكلم بالفتح الجرح. راجع: مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٢٧. وسنذكر لهذه الخطبة مصادر أخرى.

(٢) ذكرنا هذه الأخبار في القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني، ج ١، ص ٤٢٤.

(٣) مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، ج ٢، ص ٦٢٥؛ والخصال، ص ٦٢٦؛ والأمل، ص ٤٥٧.

الظلم الذي تعرّضوا له؛ لأنه يمكن الدفاع عنهم دون أن يمدّوا بالسلاح، وهو أمرٌ معقول؛ إمّا بأن يتدخّل الجيش الإسلامي لردّ الظلم عنهم؛ أو يدافع عنهم بطريقةٍ سياسيّةٍ معينة تسدّ بعض النوافذ والأبواب على الجهة الظالمة التي تريد الاعتداء عليهم؛ أو الدفاع عنهم بالدعم المالي أو السياسي، أو ما إلى ذلك من الطرق، وإذا اتّضح ذلك نعود إلى السؤال: هل من دليلٍ على جواز الدفاع عنهم ومساعدتهم؟

والجواب: يمكن الاستدلال على جواز الدفاع عنهم ومساعدتهم في مواجهة الجهة المعتدية عليهم والظالمة لهم بعدّة وجوه:

الوجه الأول: القرآن الكريم

الآية الأولى: ما تقدّم في المستوى الأوّل^(١) من هذه الصورة، من قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ الَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنَا أَخْرِجْنَا مِنْ هَذِهِ الْقَرْيَةِ الظَّالِمِ أَهْلُهَا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ وَلِيًّا وَاجْعَل لَّنَا مِن لَّدُنكَ نَصِيرًا﴾ [النساء: ٧٥]، وذلك بتقريب أنّ الآية، وإن كانت واردةً في المسلم؛ بقرينة قولهم: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا...﴾، ولكن يمكن القول: إنه لا خصوصية لمسلمي مكّة إلا كونهم مستضعفين مظلومين؛ بقرينة وصف القرية بالظالم أهلها، بل يمكن القول: إنّ الدعاء بعبارته: ﴿رَبَّنَا أَخْرِجْنَا﴾ لا يختصّ بالمسلمين، فقد يقول ذلك الكتابي أيضًا.

وقد يلاحظ عليه: إنّ مستضعفي مكّة إنّما ظلّموا على خلفيّة دينية، وإلا لو أنّهم بقوا على الشرك، أو عادوا إليه بعد إيمانهم، لما أُوذوا، ولا عُدّوا. ووصف الإسلام لا يمكن تجاوزه، أو إلغاء الخصوصية عنه. وأمّا ما ذكر من أنّ الدعاء المذكور قد يصدر من غير المسلم فهو مستبعدٌ فيما نحن فيه؛ بالنظر إلى أنّ القرية المشار إليها باسم الإشارة هي مكّة، والمقصود بالمستضعفين المضطهدين فيها هم

(١) يقول السيّد فضل الله في شرح هذه الآية: «فالله يريدنا أن نقاتل في سبيل المستضعفين، حتّى لو كان المستضعفون غير مسلمين في بعض الحالات»، الندوة، ج ٥، ص ١٨٤.

الذين أسلموا ولم يتمكنوا من الخروج منها.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿الْمَغْلِبَ الرُّومَ ۚ فِي آذَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ۚ فِي بَضْعِ سِنِينَ ۗ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ۚ بَنَصَرَ اللَّهُ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ وَهُوَ الْعَزِيزُ الرَّحِيمُ﴾ [الروم: ١ - ٥]، وذلك بتقريب أن غلبة الروم على فارس عبر عنها بنصر الله، ونسبة الانتصار إلى الله تعالى معناه أنه مرضي له، فيجوز للمؤمنين أن يشاركوا في القتال إلى جانب الفئة غير المسلمة المظلومة ضد العدو الظالم.

وقد يُعترض على الاستدلال بالآية بعدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: إن تسميته نصراً إلهياً مبني^(١) على قاعدة جرى عليها القرآن الكريم، وهي أنه يُسند كل الأمور إلى الله تعالى، بصرف النظر عما إذا كان العمل مرضياً له أم لا، كنسبته الإضلال إلى الله تعالى، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِنْ وَلِيٍّ﴾ [الشورى: ٤٤]، وغيرها من الآيات القرآنية.

ولكنه اعتراض مدفوع؛ لأنه لو كان الأمر كذلك لاكتفى بعبارة «ينصر من يشاء»، أو نظير ذلك، دون تسميته نصراً إلهياً، كما في الآية الخامسة، فإسناد النصر إليه تعالى فيه عناية واضحة، نظير نسبة الأيام إليه في قوله تعالى: ﴿وَذَكَرَهُمْ بِآيَاتِ اللَّهِ﴾ [إبراهيم: ٥]، ومما يدل أيضاً على كونه مرضياً له تعالى حديث الآية عن فرح المؤمنين من صحابة النبي ﷺ بذلك، وهم لا يفرحون بأمر غير مرضي لله تعالى، وإلا لما أقرهم الله تعالى على ذلك بالحديث عن هذا الأمر الاستقبالي، ولما أقرهم رسول الله ﷺ على الفرحة لغلبة فرقة كافرة على أخرى.

الاعتراض الثاني: إن الاستناد إلى الآية مبني - كما عرفت - على أن المراد بنصر

(١) كما يوحى به كلام الشيخ مغنية، قال: «وأُسند سبحانه النصر إليه؛ لأن جميع الأسباب الكونية تنتهي إليه تعالى؛ بالنظر إلى أنه خالق الكون وما فيه»، التفسير الكاشف، ج ٦، ص ١٣٠.

الله تعالى الذي يفرح به المؤمنون هو نصر الروم على الفرس، كما اختاره جمعٌ من المفسرين^(١)، ومنهم: الطبرسي في جوامع الجامع، قال: «(وَيَوْمَئِذٍ) وَيَوْمَ يَغْلِبُ الرُّومُ فَارِسَ (يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ) بَنَصْرِ اللَّهِ، وَتَغْلِيهِ مَنْ لَهُ كِتَابٌ عَلَى مَنْ لَا كِتَابَ لَهُ»^(٢). ولكن في قبال الرأي المذكور طُرِحَتْ في التفسير وجوهٌ أخرى في تحديد المراد بالنصر المذكور، فإن لم يتمّ تضعيف وإبطال هذه الوجوه فلا يصح الاستدلال:

التفسير الأول: «إنَّ المراد بنصر الله نصرُ المؤمنين على المشركين يوم بدر، دون نصر الروم على الفرس، وإنَّ توافق النصران زمانًا، فكأنَّه قيل: إنَّ الروم سيغلبون في بضع سنين، ويوم يغلبون يغلب المؤمنون المشركين، فيفرحون بنصر الله إيَّاهم»^(٣).

ورَدَّ السيّد الطباطبائي بأنَّ «هذا المعنى لا يلائم قوله بعد: ﴿يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ﴾ [الروم: ٥]»^(٤)، فلو أريد الإشارة إلى نصر المؤمنين لما أتى بهذه الجملة، بل لأتى بجملة تدلّ على عنايته بهم، كأن يقول: ينصر عباده أو ما إلى ذلك. ويمكن ردّه أيضًا بأنَّ غلبة الفرس للروم كانت في أوائل الهجرة، كما ستذكر صحيحة أبي عبيد الآتية، وغلبة الروم للفرس بعد بضع سنين، وأقلّها ثلاثة، فلن تكون قبل السنة الرابعة للهجرة، بينما معركة بدر كانت في السنة الثانية. فهذا التفسير لا يتلاءم مع تأريخ الأحداث المذكورة في الرواية.

التفسير الثاني: ما ذكره الطبرسي نفسه، بعد كلامه الآنف، ناسبًا إيَّاه إلى القليل، وهو أنَّ «نصر الله أنه ولَّى بعض الظالمين بعضًا، وفرَّق بين كلمتهم، وفي

(١) انظر: معاني القرآن، للنحاس، ج ٥، ص ٢٤٥؛ والوجيز في تفسير كتاب الله العزيز، للنيسابوري، ج ٢، ص ٨٣٨.

(٢) جوامع الجامع، ج ٣، ص ٥.

(٣) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٥٦.

(٤) المصدر نفسه.

ذلك قُوَّةٌ للإسلام»^(١).

ويردّه: إنّ هذا المعنى خلافُ الظاهر؛ لأنه لا يختصّ بغلبة الروم على الفرس، بل لو حصل العكس لفرحوا أيضًا، مع أنّه تعالى أشار أوّلًا إلى غلبة الفرس على الروم، ثمّ أنبأ بغلبة الروم عليهم، وربط الفرح بالثاني، أي بانتصار الروم. التفسير الثالث: «إنّ المراد بالنصر نصرُ المؤمنين بصدق إخبارهم بغلبة الروم»^(٢).

ويردّه: إنّ ظاهر الآية أنّ الفرح هو بالانتصار والغلبة، وليس بالإخبار. ولعلّه لما ذكرناه ردّ الطباطبائي هذين التفسيرين (الثاني والثالث) بأنّهما لا يُعبأ بهما^(٣).

التفسير الرابع: إنّ المراد بنصر الله هو نصره للمؤمنين على الفرس في زمن الخليفة الثاني، وهو ما ورد في صحيح جميل بن صالح، عن أبي عبيدة قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن قول الله عزّ وجلّ: ﴿الَّذِينَ غَلِبَتِ الرُّومُ﴾ في أدنى الأرض...» [الروم: ١ - ٣]، قال: فقال: يا أبا عبيدة، إنّ لهذا تأويلًا لا يعلمه إلّا الله والراسخون في العلم من آل محمد صلوات الله عليهم. إنّ رسول الله ﷺ لما هاجر إلى المدينة، وأظهر الإسلام، كتب إلى ملك الروم كتابًا، وبعث به مع رسول، يدعوه إلى الإسلام، وكتب إلى ملك فارس كتابًا يدعوه إلى الإسلام، وبعثه إليه مع رسوله؛ فأما ملك الروم فعظم كتاب رسول الله ﷺ، وأكرم رسوله؛ وأما ملك فارس فإنه استخفّ بكتاب رسول الله ﷺ، ومزقه، واستخفّ برسوله. وكان ملك فارس يومئذٍ يقاتل ملك الروم، وكان المسلمون يهوون أن يغلب ملك الروم ملك فارس، وكانوا لناحيته أرجى منهم لملك فارس، فلما غلب ملك فارس ملك

(١) جوامع الجامع، ج ٣، ص ٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ١٦، ص ١٥٦.

(٣) المصدر نفسه.

الرُّومِ كَرِهَ ذَلِكَ الْمُسْلِمُونَ، وَاعْتَمُوا بِهِ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ بِذَلِكَ كِتَابًا قُرْآنًا: ﴿الْمَغْلَبَةُ ١﴾ غَلَبَتِ الرُّومُ ٢ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ ٣، يَعْنِي غَلَبَتْهَا ^(١) فَارِسُ، ﴿فِي أَدْنَى الْأَرْضِ ٣﴾، وَهِيَ الشَّامَاتُ وَمَا حَوْلَهَا، ﴿وَهُمْ ٤﴾ يَعْنِي: وَفَارِسُ ﴿مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ ٥﴾ الرُّومَ ﴿سَيَغْلِبُونَكَ ٦﴾، يَعْنِي يَغْلِبُهُمُ الْمُسْلِمُونَ، ﴿فِي بَضْعِ سَنِينَ ٧﴾ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ٨ ﴿بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ ٩﴾، عَزَّ وَجَلَّ، فَلَمَّا غَزَا الْمُسْلِمُونَ فَارِسَ وَافْتَتَحُوهَا فَرِحَ الْمُسْلِمُونَ بِنَصْرِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، قَالَ: قُلْتُ: أَلَيْسَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿فِي بَضْعِ سَنِينَ ٧﴾، وَقَدْ مَضَى لِلْمُؤْمِنِينَ سِنُونَ كَثِيرَةٌ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ وَفِي إِمَارَةِ أَبِي بَكْرٍ، وَإِنَّمَا غَلَبَ الْمُؤْمِنُونَ فَارِسَ فِي إِمَارَةِ عُمَرَ، فَقَالَ: أَلَمْ أَقُلْ لَكُمْ إِنَّ هَذَا تَأْوِيلًا وَتَفْسِيرًا، وَالْقُرْآنُ، يَا أَبَا عُبَيْدَةَ، نَاسِخٌ وَمَنْسُوخٌ، أَمَا تَسْمَعُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ ٧﴾، يَعْنِي إِلَيْهِ الْمَشِئَةُ فِي الْقَوْلِ أَنْ يُؤَخَّرَ مَا قَدَّمَ، وَيُقَدَّمَ مَا أَخَّرَ فِي الْقَوْلِ، إِلَى يَوْمٍ يَحْتِمُ الْقَضَاءُ بِنَزُولِ النَّصْرِ فِيهِ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، فَذَلِكَ قَوْلُهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ٨﴾ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ ٩، أَيَّ يَوْمٍ يَحْتِمُ الْقَضَاءُ بِالنَّصْرِ ^(٢).

(١) يوجد احتمالان في قراءة «غلبتها»: الأول: أنها فعل؛ الثاني: أنها اسمٌ وأضيفت إلى الهاء. وعلى الأول تكون الهاء مفعولاً به، فيكون الغالب هم الفرس، والمغلوب هم الروم، وهذا يناسب ما جاء في الرواية، وموافقٌ لمشهور المفسرين؛ وأما على الثاني، قال المجلسي: يحتمل وجهين: الأول: أن يكون إضافة غلبتها في كلامه ﷺ إضافة إلى المفعول، يعني مغلوبيّة الروم من فارس.. الثاني: أن يكون إضافة غلبتها إلى الفاعل، (فيفيد غلبة الروم على فارس)، ويكون قراءتهم ﷺ موافقة لما نقلنا عن البيضاوي (يقصد قراءة: «غَلَبْتُ» بالمبنى للمعلوم)، فيكون إشارة إلى ثلاث وقائع: غلبة الروم على فارس في قوله: «غَلَبَتِ الرُّومُ»؛ وغلبة فارس على الروم في قوله: «وَهُمْ من بعد غَلَبِهِمْ»، فضمير «هم» راجعٌ إلى فارس؛ لظهوره بقرينة المقام، وكذا ضمير «غَلَبَهُمْ»، والإضافة في غلبهم إضافة إلى الفاعل؛ وإلى غلبة المسلمين على فارس بقوله: «سَيَغْلِبُونَكَ على المجهول»، بحار الأنوار، ج ١٧، ص ٢٠٨. أقول: الأرجح أنها فعلٌ، وليست اسماً.

(٢) الكافي، ج ٨، ص ٢٦٩.

ولكن يُلاحظ على هذه الرواية، والتي هي من روايات روضة الكافي^(١):
 أولاً: إنها أرجعت ضمير «هم» إلى الفرس، وهو الأمر الذي يحتم أن يقرأ
 فعل «سيغلبون» بالمبني للمجهول^(٢)، قال فيها: «﴿وَهُمْ﴾ يَعْنِي: وَفَارِسٌ ﴿مِنْ﴾»

(١) ثمة كلام بشأن كتاب الروضة، بدأ مع المولى خليل بن الغازي القزويني (ت: ١٠٨٩هـ)، وهو عالم أخباري، وله آراء لافتة؛ منها: تحريمه لشرب التتن، ولديه رسالة خاصة في ذلك؛ ومنها: تحريمه لصلاة الجمعة في زمن الغيبة، وهذا على خلاف ما يراه الأخباريون، الذين يوجبونها في عصر الغيبة؛ ومنها: اعتقاده «أن الكافي بأجمعه رآه صاحب الزمان، واستحسنه، وأن كل ما فيه بلفظ روي فهو مروى عنه بلا واسطة، وأنه لا تقية في أخباره»؛ ومنها: أن كتاب «الروضة ليس من تأليف الكليني، بل من تأليف ابن إدريس، وإن ساعده بعض الأصحاب، وربما ينسب هذا القول الأخير إلى الشهيد الثاني، ولكن لم يثبت»، رياض العلماء، ج ٢، ص ٢٦١. ولكن جمعاً من الأعلام فندوا هذا الرأي بأنه لا وقع له مع تصريح النجاشي والشيخ في بيان شرح كتاب الكافي أن الروضة هي من أجزائه، رجال النجاشي، ص ٣٧٧؛ والفهرست، للطوسي، ص ٢١٠. كما أنه لم يرد في كتب ابن إدريس ذكر لكتاب باسم الروضة، على أن الروضة جاءت منضمة إلى سائر كتب الكافي في «جل المخطوطات التي وصلنا إليها، والنسخ قد نسخوها منضمة إلى سائر كتب الكافي من دون أن يترددوا في كونها منه، بل من دون أي إشارة إلى النزاع في هذا المقام، مع أن بعض الأعظم من علماء الشيعة قد صححوا بعض هذه النسخ، أو قابلوها، وتوجد لبعضهم علامات للبالغ ونحوه، وهم لم يترددوا في كونها من الكافي، ولا أشاروا إلى النزاع أصلاً، فلاحظ، على سبيل المثال، النسخة التي صححها الشهيد...»، راجع: مقدمة كتاب البضاعة المزجاة (في شرح كتاب الروضة من الكافي)، للشيخ محمد حسين بن قارياغدي (من أعلام القرن ١١هـ)، ج ١، ص ٦. وأضيف إلى ذلك «اتحاد سياق الروضة وسائر كتب الكافي، وعدم وجود ما ينافيه وما به يصلح نسبته إلى الحلّي، ونقل الأصحاب عنها قديماً وحديثاً كنقلهم عن غيرها من كتب الكافي»، خاتمة المستدرک، ج ٣، ص ٥٣٦. إلى غير ذلك من القرائن والشواهد التي تفند رأي القزويني، والتي ذكرت في مقدمة الطبعة الأخيرة من الكافي، الصادر عن دار الحديث، ج ١، ص ١٠٤؛ وكذلك المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية (دراسة في الحديث الإمامي)، للشيخ حيدر حبّ الله، ص ٤٣١؛ وأيضاً في مقدمة كتاب البضاعة المزجاة، ج ١، ص ٦ وما بعدها. على أن القزويني نفسه له شرحان على الكافي فارسي وعربي، ولم يُشر فيهما - حسبما ذكر - إلى رأيه هذا بأن الروضة ليست من الكتاب، مع أنه كان بالبحري أن يسجل رأيه في الروضة في شرحه المشار إليهما، لو كان له رأي كهذا.

(٢) قال المجلسي: «قوله ﴿وَهُمْ﴾: «يعني: وفارس» تفسير ضمير (هم)، فالظاهر أنه كان في

بَعْدَ غَلِبِهِمُ الرُّومَ ﴿سَيَغْلِبُونَ﴾، يَعْنِي يَغْلِبُهُمُ الْمُسْلِمُونَ». وهذا خلاف الظاهر، وخلاف القراءة القرآنية المشهورة؛ فإرجاع ضمير (هم) إلى الفرس لا وجه له، فلم يَرِدْ ذِكْرٌ للفرس، وإنما ذكر الروم، وبالتالي فظاهر الحال أن الضمير يرجع إليهم، وغلبهم هو «من إضافة المصدر إلى المفعول»^(١).

ثانيًا: لو تجاوزنا ما تقدّم، فبنينا على أن القراءة المشهورة ليست حُجَّةً، وقلنا: إنَّ الفرس وإن لم يُذكروا صريحًا لكن ذلك ممّا يقتضيه المقام، فإنَّ ثَمَّةَ معضلة تواجه الرواية، وهي أنَّ ما تضمّنته الآية من إخبارٍ عن نصرٍ مستقبلٍ للروم شكّل تحديًا أمام صدق النبوة، وقد اعتبرها كثيرٌ من العلماء معجزةً للنبي ﷺ في إخباره الغيبي - وهو في مكة^(٢) - بحصول انتصارٍ للروم على الفرس في بضع سنين، والبضع يتراوح بين الثلاثة والتسعة، أو من الواحد إلى التسعة، وقد نقلت التواريخ أن المشركين كذبوا مدّعاها ﷺ^(٣)، مدّعين أنه لن يحصل غلبة للروم على

قراءتهم ﷺ غلبت وسيُغلبون كلاهما على المجهول، وهي مركبة من القراءة المشهورة والشاذة التي رواها البيضاوي، «مرآة العقول»، ج ٢٦، ص ٢٧٣.

(١) مرآة العقول، ج ٢٦، ص ٢٦٧، ثم قال بعد ذلك: «وقرئ «غلبت» بالفتح، وسيُغلبون بالضم، ومعناه أن الروم غلبوا على ريف الشام، والمسلمون سيغلبونهم، وفي السنة التاسعة من نزوله غزاهم المسلمون، وفتحوا بعض بلادهم، وعلى هذا يكون إضافة الغلب إلى الفاعل»، المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢٦٨.

(٢) لأن «المشهور بين المفسرين (من) نزول الآية في مكة قبل الهجرة»، المصدر نفسه، ج ٢٦، ص ٢٧٣.

(٣) «..فخرج أبو بكر الصديق إلى الكفار فقال: أفرحتم بظهور إخوانكم على إخواننا، فلا تفرحوا، ولا يقرن الله عليكم أعينكم، فوالله ليظهرن الروم على فارس، أخبرنا بذلك نبينا، فقام إليه أبي بن خلف الجمحي فقال: كذبت، يا أبا فضيل، فقال له أبو بكر: أنت أكذب، يا عدو الله، فقال: أناحبك عشر قلائص مني وعشر قلائص منك، فإن ظهرت الروم على فارس غرمت، وإن ظهرت فارس غرمت، إلى ثلاث سنين، ثم جاء أبو بكر إلى النبي ﷺ، فأخبره، فقال: ما هكذا ذكرت، إنما البضع ما بين الثلاث إلى التسع..»، تاريخ الطبري، ج ١، ص ٥٩٥. والقلائص هي النوق الفتية.

الفرس، حتى أنه قد حصل تراهن^(١) بين بعض المسلمين وبعض المشركين^(٢) (وقيل: كان ذلك قبل تحريم القمار^(٣)) على صدق النبي ﷺ فيما قاله من انتصار الروم على الفرس، وعليه فلو لم يحصل الانتصار في زمانه ﷺ، وإنما طاله البداء^(٤) فتأخر الوعد بالنصر إلى زمن الخليفة الثاني، وهي فترة تزيد على البضع على كل تقدير^(٥)، لكان ذلك أفضل مستند بيد قريش لتكذب رسول الله ﷺ، وشيء من

(١) قال البخاري: «فقال ناس من قريش لأبي بكر: فذلك بيننا وبينكم، زعم صاحبكم أن الروم ستغلب فارسًا في بضع سنين، أفلا نراهنك على ذلك؟ قال بلى، قبل تحريم الرهان، فارتهن أبو بكر والمشركون، وتواضعوا الرهان...»، التاريخ الكبير، ج ٨، ص ١٣٩.

(٢) عن ابن عباس، في قوله تعالى: ﴿الْمَغْلَبَةِ الرُّومِ﴾ ﴿فِي آدْنَى الْأَرْضِ﴾ [الروم: ١-٣]، قال: «غلبت، وغلبت. قال: كان المشركون يحبون أن يظهر أهل فارس على الروم؛ لأنهم وإياهم أهل الأوثان، وكان المسلمون يحبون أن يظهر الروم على فارس؛ لأنهم أهل الكتاب، فذكروه لأبي بكر، فذكره أبو بكر لرسول الله ﷺ، فقال: «أما إنهم سيغلبون»، فذكره أبو بكر لهم، فقالوا: اجعل بيننا وبينك أجلاً، فإن ظهرنا كان لنا كذا وكذا، وإن ظهرتم كان لكم كذا وكذا، فجعل أجلاً خمس سنين، فلم يظهرُوا، فذكروا ذلك للنبي ﷺ، فقال: ألا جعلته إلى دون؟ قال: أراه العشر، قال: قال سعيد: والبضع ما دون العشر، قال: ثم ظهرت الروم بعد، قال: فذلك قوله تعالى: ﴿الْمَغْلَبَةِ الرُّومِ﴾ إلى قوله: ﴿وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ﴾ ﴿يَنْصُرُ اللَّهُ﴾. قال سفيان: سمعت أنهم ظهرُوا عليهم يوم بدر»، سنن الترمذي، ج ٥، ص ٢٤؛ ومسنند أحمد، ج ١، ص ٣٠٤؛ والمعجم الكبير، للطبراني، ج ١٢، ص ٢٤.

(٣) نقل عن الشعبي: «كان القمار في ذلك الوقت حلالاً»، عمدة القاري، ج ٧، ص ٢٩، وعن ابن عباس قال: لما نزلت ﴿الْمَغْلَبَةِ الرُّومِ﴾ ﴿فِي آدْنَى الْأَرْضِ... الآية﴾، ناحب أبو بكر قريشاً، ثم أتى النبي ﷺ، فقال له: إني قد ناحبتهم، فقال له النبي ﷺ: هلا احتطت! فإن البضع ما بين الثلاث إلى التسع. قال الجمحي: المناجبة: المراهنة، وذلك قبل أن يكون تحريم ذلك، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢١، ص ٢١.

(٤) وربما يؤيد بقوله تعالى: ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ﴾ [الروم: ٤].

(٥) «وكان تمام الغلبة على فارس في السابع عشر، أو آخر السادس عشر من الهجرة، فعلى المشهور بين المفسرين من نزول الآية في مكة قبل الهجرة لا بد من أن يكون بين نزول الآية وبين الفتح ست عشرة سنة، وعلى ما هو الظاهر من الخبر من كون نزول الآية بعد مراسلة قيصر وكسرى، وكانت على الأشهر في السنة السادسة، فيزيد على البضع أيضاً بقليل»، بحار

ذلك لم يحصل، مع أن الأمر - كما تقول بعض الروايات - جرى على العكس، وحصل الانتصار بعد سبع سنين^(١)، وذكر أن أبا بكر أخذ الرهان من بعض المشركين، وجاء به إلى النبي ﷺ، فأمره بالتصدق به^(٢).

يبقى أخيراً أن الآية - لو تم الاستدلال بها - فهي دلت على جواز نصره الكتابي في وجه المشرك، وليس نصره المظلوم في وجه الظالم.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: ٧٦]، فإن الطاغوت هو كل ظالم معتد يطغى ويتجاوز الحد في العدوان^(٣)، وقد أمر المؤمنون بقتاله - بناءً على أن أولياء الشيطان هم الطغاة - سواء أكان طغيانه بحق المسلمين أو غيرهم. وهذا الوجه استند إليه الشيخ شمس الدين، قال: «.. فيمكن الاستدلال على الوجوب فيه بما هو معلوم من نهج الإسلام في محاربة الطاغوت بجميع أشكاله السياسية والاقتصادية، واعتبار محاربة الطاغوت حرباً في سبيل الله. ومن النصوص الدالة على ذلك قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء:

الأنوار، ج ١٧، ص ٢٠٩.

(١) «فأظهر الله الروم على فارس عند رأس السبع من قهارهم الأول، فكان ذلك مرجعهم من

الحديبية»، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن أبي حاتم)، ج ٩، ص ٣٠٨٧.

(٢) الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، ج ٧، ص ٢٧٣.

(٣) قال الراغب الأصفهاني: «الطَّاغُوتُ عبارة عن كل متعدٍّ، وكل معبود من دون الله،

ويستعمل في الواحد والجمع، قال تعالى: ﴿فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، ﴿وَالَّذِينَ

اجْتَبَوْا الطَّاغُوتَ﴾ [الزمر: ١٧]، ﴿أَوْلِيَائِهِمُ الطَّاغُوتُ﴾ [البقرة: ٢٥٧]، ﴿يُرِيدُونَ أَنْ يُتَحَاكَمُوا

إِلَى الطَّاغُوتِ﴾ [النساء: ٦٠]. فعبارة عن كل متعدٍّ، ولما تقدم سُمي الساحر، والكاهن، والمارد

من الجن، والصارف عن طريق الخير، طاغوتاً، ووزنه فيما قيل: فعلوت، نحو: جبروت

وملكوت، وقيل: أصله: طَغَوْتُ، ولكن قلب لام الفعل نحو صاعقة وصاعقة، ثم قلب

الواو ألفاً؛ لتحركه وانفتاح ما قبله»، المفردات في غريب القرآن، ص ٥٢١.

[٧٦]، فالكفار على قسمين: قسم من أهل الطاغوت؛ وقسم من المستضعفين، ولا تساوي بين عنوان الكفر وعنوان الطاغوتية. والملاحظ في قوله: ﴿أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ﴾ - بحسب سياق الآية - هو الولاية السياسية والسلطوية، فأولياء الشيطان هم الحكومات الكافرة الطاغية، والمسلمون مأمورون بقتالهم، سواء أعتدوا علينا أم على غيرنا؛ لعنوان كونهم معتدين، ويصدق على محاربتهم أنها محاربة الطاغوت ومحاربة أولياء الشيطان^(١).

وهذا الاستدلال جيّد، وهو يعتمد على التمسك بالإطلاق.

الوجه الثاني: السُّنة

ويُستفاد وجوب نصرة المظلوم وإن كان غير مسلم من العديد من الأخبار، وبعضها معتبرٌ سنداً وتأمُّ الدلالة، ويكون الباقي، ولا سيما المرسلات الآتية، مؤيدة لها. وإليك بعضها:

الخبر الأول: ما رواه الحميري، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة قال: حدّثني جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام، «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله أمرهم بسبع، ونهاهم عن سبع؛ أمرهم بعيادة المرضى، وأتباع الجنائز، وإبرار القسم، وتسميت العاطس، ونصر المظلوم، وإفشاء السلام، وإجابة الداعي؛ ونهاهم عن التختُّم بالذهب، والشرب في آنية الذهب والفضة، وعن المياثر الحمر^(٢)، وعن لباس الإستبرق والحريز والقزّ والأرجوان^(٣). والخبر مروّيٌّ، في صحاح السُّنة، عن البراء بن عازب، قال: أمرنا النبي صلى الله عليه وآله بسبع، ونهانا عن سبع؛ أمرنا باتباع الجنائز وعيادة المريض وإجابة الداعي ونصر المظلوم وإبرار القسم وردّ السلام وتسميت

(١) جهاد الأُمّة، ص ٢١١ - ٢١٢.

(٢) قال ابن الأثير: «إنه نهى عن ميشرة الأرجوان - المشرة بالكسر: مفعلة، من الوثارة، يقال: وثر وثارة فهو وثير: أي وطيء لين. وأصلها: مؤثرة، فقلبت الواو ياء؛ لكسرة الميم -، وهي من مراكب العجم، تعمل من حريز أو ديباج»، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٥، ص ١٥٠.

(٣) قرب الإسناد، ص ٧١.

العاطس؛ ونهانا عن آنية الفضة وخاتم الذهب والحرير والديباج والقسي والإستبرق»^(١). وخبر البراء بن عازب رواه الشيخ الصدوق أيضًا^(٢).

ولكن قيل على دلالة الرواية بأن «الحكم في غير واحد من تلك الأمور ليس بلزومي، فمن أين يكون النهي تحريمياً؟»^(٣)، ومن أين يكون الأمر لزومياً؟! لكن دلالتها على أصل المطلوب لا تُنكر، ويستفاد الوجوب من سائر الشواهد والقرائن.

الخبر الثاني: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام، في وصيته لولديه الحسن والحسين عليهما السلام: «وَقُولَا بِالْحَقِّ، وَاعْمَلَا لِلْأَجْرِ، وَكُونَا لِلظَّالِمِ خَصْمًا، وَلِلْمَظْلُومِ عَوْنًا»^(٤). وفي تاريخ الطبري: «وكونا للظالم خصمًا، وللمظلوم ناصرًا»^(٥).

وهي مروية في العديد من المصادر التاريخية والحديثية^(٦)، ومنها: نهج البلاغة. وهذه الرواية ظاهرة في الوجوب.

الخبر الثالث: في موثق إسحاق بن عمار، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ أَوْحَى إِلَى نَبِيِّ مِنْ أَنْبِيَائِهِ، فِي مَمْلَكَةِ جَبَّارٍ مِنَ الْجَبَّارِينَ، أَنْ ائْتِ هَذَا الْجَبَّارَ، فَقُلْ لَهُ: إِنِّي لَمْ أَتَعْمَلْكَ عَلَى سَفِكِ الدِّمَاءِ وَاتِّخَاذِ الْأَمْوَالِ، وَإِنَّمَا اسْتَعْمَلْتُكَ لِتَكْفَ عَنِّي أَصْوَاتَ الْمَظْلُومِينَ، فَإِنِّي لَمْ أَدْعَ ظُلَامَتَهُمْ وَإِنْ كَانُوا كَفَّارًا»^(٧).

(١) صحيح البخاري، ج ٢، ص ٧٠؛ وصحيح مسلم، ج ٦، ص ١٣٥.

(٢) الخصال، ص ٣٤١؛ وعنه، وسائل الشيعة، ج ٤، ص ٤١٥، ح ٨ من الباب.

(٣) كتاب الصلاة (من تقارير درس المحقق الداماد)، للآملي، ج ٢، ص ٣٤٣.

(٤) نهج البلاغة، ج ٣، ص ٧٦.

(٥) تاريخ الطبري، ج ٤، ص ١١٣.

(٦) فهي مروية - بالإضافة إلى التراث الإمامي - في التراث الزيدي، فقد رواها الإمام يحيى بن الحسين (ت: ٢٩٨هـ) في كتاب الأحكام، ج ٢، ص ٥٢٤؛ وأوردها المسعودي (ت: ٣٤٦هـ) في مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٤١٣؛ ورواها ابن أعثم (ت: ٣١٤هـ) في الفتوح، ج ٤، ص ٢٨٠.

(٧) الكافي، ج ٢، ص ٣٣٣؛ ورواه الصدوق في عقاب الأعمال، ص ٢٧٢.

دَلَّ على أَنَّ المطلوب من الحاكم العادل أن يرفع الظلم من الأرض، وأنَّ ذلك هو سبب شرعيته، ولم يقيّد المظلوم بكونه مؤمناً بالأنبياء ﷺ، ولا موحّداً.

الخبر الرابع: وعن الإمام عليّ عليه السلام: «أحسن العدل نصرّة المظلوم»^(١).

الخبر الخامس: وعنه عليه السلام: «إذا رأيتَ مظلوماً فأعنه على الظالم»^(٢).

وهذان الخبران من المراسيل المروية عنه عليه السلام، وهي تصلح للتأييد.

الخبر السادس: عن أمير المؤمنين عليه السلام: «أما والذي فلق الحبة وبرأ النسمة، لو لا حضور الحاضر، وقيام الحجة بوجود الناصر، وما أخذ الله على العلماء أن لا يقاروا على كظّة ظالم، ولا سغب مظلوم، لألقيت حبلها على غاربها، ولسقيت آخرها بكأس أولها، ولأفقيتم دنياكم هذه أزهّد عندي من عَفْطَةِ عَنزٍ»^(٣).

الخبر السابع: وجاء في وثيقة المدينة مع اليهود: «وإن النصر للمظلوم»^(٤).

وجاء فيها أيضاً: «وإنّه من تبعنا من يهود فإن له النصر والأسوة، غير مظلومين، ولا متناصر عليهم»^(٥).

الخبر الثامن: وعنه عليه السلام: «لقد شهدت في دار عبد الله بن جدعان حلفاً لو دُعيت به في الإسلام لأجبت، تحالفوا أن يردّوا الفضول على أهلها، وأن لا يعزّ ظالم مظلوماً»، ويعزّ بمعنى يغلب^(٦). وسنعود إلى هذا الحلف في مبحث المعاهدات.

(١) عيون الحكم والمواعظ، ص ١١٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٣٣.

(٣) نهج البلاغة، ج ١، ص ٣٦؛ ورواه الشيخ الصدوق في علل الشرائع، ج ١، ص ١٥٠؛ ومعاني الأخبار، ص ٣٦١. قال الشيخ محمد عبده في تعليقه على النهج: «والكظّة أي التخمة والإسراف في الشيع. والسغب شدّة الجوع، والمراد منه هضم حقوقه. والغارب الكاهل. والكلام تمثيل للترك وإرسال الأمر. وعفطة العنز ما تنثره من أنفها».

(٤) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٣٥٠.

(٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٣٤٩.

(٦) السيرة النبوية، لابن كثير، ج ١، ص ٢٥٨.

الوجه الثالث: مذاق الشرع

ويمكن القول: إنَّ وجوب نصرة المظلوم والدفاع عنه تُستفاد من مذاق الشارع، المستفاد من الاهتمام البالغ الذي أولاه الكتاب^(١) والسُّنة لقضية مناهضة

(١) وإليك بعض الآيات القرآنية المباركة الواردة في الظلم:

- ١- ﴿وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٥٨؛ آل عمران: ٨٦؛ التوبة: ١٩، ١٠٩؛ الصف: ٧؛ الجمعة: ٥].
- ٢- ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الظَّالِمِينَ﴾ [آل عمران: ٥٧، ١٤٠].
- ٣- ﴿إِنَّهُ لَا يَفْلِحُ الظَّالِمُونَ﴾ [الأنعام: ٢١؛ يوسف: ٢٣؛ القصص: ٣٧].
- ٤- ﴿فَقُطِعَ دَائِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأنعام: ٤٥].
- ٥- ﴿قُلْ أَرَأَيْتُمْ إِنْ أَنْتُمْ عَذَابُ اللَّهِ بَغْتَةً أَوْ جَهْرَةً هَلْ يُهْلِكُ إِلَّا الْقَوْمَ الظَّالِمُونَ﴾ [الأنعام: ٤٧].
- ٦- ﴿وَلَقَدْ أَهْلَكْنَا الْقُرُونَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَمَّا ظَلَمُوا﴾ [يونس: ١٣].
- ٧- ﴿فَانْظُرْ كَيْفَ كَانَتْ عِقَابُ الظَّالِمِينَ﴾ [يونس: ٣٩؛ القصص: ٤٠].
- ٨- ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا وَلَكِنَّ النَّاسَ أَنْفُسُهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [يونس: ٤٤].
- ٩- ﴿وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ﴾ [هود: ٤٤؛ المؤمنون: ٤١ (فبعُدًا...)].
- ١٠- ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُ النَّارُ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ أَوْلِيَاءَ ثُمَّ لَا تُنصَرُونَ﴾ [هود: ١١٣].
- ١١- ﴿فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ رَبُّهُمْ لَنُهْلِكَنَّ الظَّالِمِينَ﴾ [إبراهيم: ١٣].
- ١٢- ﴿إِنَّ الظَّالِمِينَ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٢٢؛ الشورى: ٢١ (وإنّ...)].
- ١٣- ﴿وَلَا تَعْدُوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تَحْصُوهَا إِنَّكَ الْإِنْسَانُ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ٣٤].
- ١٤- ﴿وَلَا تَحْسَبِ أَنَّ اللَّهَ غَفْلًا عَمَّا يَعْمَلُ الظَّالِمُونَ إِنَّمَا يُؤَخِّرُهُمْ لِيَوْمٍ تَشْخَصُ فِيهِ الْأَبْصَارُ﴾ [إبراهيم: ٤٢].
- ١٥- ﴿وَمَنْ يَظْلِمِ مِنْكُمْ نَذِقْهُ عَذَابًا كَبِيرًا﴾ [الفرقان: ١٩].
- ١٦- ﴿وَأَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ عَذَابًا أَلِيمًا﴾ [الفرقان: ٣٧].
- ١٧- ﴿وَسَيَعْلَمُ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَيَّ مُنْقَلَبٍ يَنْقَلِبُونَ﴾ [الشعراء: ٢٢٧].
- ١٨- ﴿يَوْمَئِذٍ لَا يَنْفَعُ الَّذِينَ ظَلَمُوا مَعذِرَتُهُمْ وَلَا هُمْ يُسْتَعْتَبُونَ﴾ [الروم: ٥٧].
- ١٩- ﴿بَلِ الظَّالِمُونَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾ [لقمان: ١١].
- ٢٠- ﴿يُبْنَى لَا تَشْرِكْ بِاللَّهِ إِنَّكَ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾ [لقمان: ١٣].

الظلم والظالمين؛ فقد نهى الشرع الحنيف عن الظلم نهياً منقطع النظير، وحذّر من معونة الظالمين، والركون إليهم، وتكثير سوادهم. وقد ورد التهديد والوعيد بإهلاكهم، وما أعدّه الله من العذاب الشديد لمن يظلم العباد، وأنه من نوع الظلم الذي لا يُترك^(١). إن ذلك - بالإضافة إلى ما تقدّم من دعوته إلى نصرّة المظلوم - يدلّ على أنّ الشرع لا يبيغض الظلم فحسب، بل يريد دفعه ورفع عن صفحة الوجود، حتّى لا يبقى مظلومٌ واحد على وجه الأرض^(٢). هذا ما يستفاد من مذاق الشارع، ولا يقتصر الأمر على مجرد النهي عن ارتكابه تكليفاً، فيكون نظير النهي عن إيجاد مادّة الفساد.

الوجه الرابع: دليل العقل

ويمكن الاستدلال على المطلب بدليل عقليّ؛ فإنّ العقل يدرك حسن مناصرة المظلوم. وبحسب ما يذكر بعض الفقهاء فإنّ «خذلان المظلوم وعدم الدفاع عنه قبيح عقلاً، كما أنّ نصرّة المظلوم والدفاع عنه حسن عقلاً»^(٣).

الوجه الخامس: وجوب الدفاع وحفظ النفس

قام الدليل على وجوب حفظ النفس المحترمة، و«وجوب الدفاع يرجع إلى

٢١- ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٌ بَطَّاعٌ﴾ [غافر: ١٨].

٢٢- ﴿وَالظَّالِمُونَ مَا لَهُمْ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ﴾ [الشورى: ٨].

٢٣- ﴿أَلَا إِنَّ الظَّالِمِينَ فِي عَذَابٍ مُقِيمٍ﴾ [الشورى: ٤٥].

٢٤- ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْ عَذَابٍ يَوْمَ الْيَوْمِ﴾ [الزخرف: ٦٥].

٢٥- ﴿وَإِنَّ الظَّالِمِينَ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [الجاثية: ١٩].

(١) راجع: نهج البلاغة، ج ٢، ص ٩٥؛ والمحاسن، للبرقي، ج ١، ص ٧.

(٢) وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «اللهم إنك تعلم أنه لم يكن الذي كان منا منافسةً في سلطان، ولا التماس شيء من فضول الحطام، ولكن لنرد المعالم من دينك، ونظهر الإصلاح في بلادك، فيأمن المظلومون من عبادك»، نهج البلاغة، ج ٢، ص ١٣.

(٣) الفقه - القانون، للسيد محمد الحسيني الشيرازي، ص ٣٤٩.

وجوب الحفظ»^(١). وكما هو واضح فإن هذا الاستدلال متكوّن من مقدّمتين، وتامّيته من تماميّتهما.

أمّا المقدّمة الأولى، وهي كبرى وجوب حفظ النفس، فمع أنّها مسلّمة في الجملة، لكن وقع الكلام في مستندها. وبيان ذلك: إنه لا ريب في حرمة قتل النفس البشرية، أكانت نفس الغير أو ذاته (الانتحار)، وأمّا وجوب حفظ النفس فإن كانت نفسه فثمّة نصوص تدلّ على وجوب حفظها من الهلاك، ويحرم تعريضها للضرر؛ وأمّا نفس الغير فقد ادّعى السيّد الخوئي أنّه لا دليل على وجوب حفظها غير حكم العقل، فهو يدرك ضرورة حفظها من الهلاك. نعم، ذكر بعض الفقهاء أنّ عليها شواهد نقلية^(٢)، من قبيل: وجوب شقّ بطن المرأة الميتة لإخراج الجنين من بطنها^(٣)، إلّا أنّه لا يمتلك دليلاً لفظياً مباشراً^(٤)، ليشكّل إطلاقاً يصلح للتمسك به، فلا بُدّ أن يقتصر فيه على القدر المتيقّن^(٥)، وعندها قد يُقال: إن نفس المسلم هي القدر المتيقّن.

هذا، ولكن لا خفاء في كون حكم العقل شاملاً لما نحن فيه؛ لأن موضوعه واضح، وهو النفس الإنسانية المحترمة غير المتلبّسة بالعدوان والظلم، ومتعلّقه واضح، وهو الحفظ، وعليه يكون الحكم أيضاً واضحاً.

قد يُقال: إنّ الاحترام - كما هو المشهور - هو للمسلم أو لمنّ منحه المسلم الذمّة أو الأمان.

ولكننا نقول: إنّ الصحيح بنظرنا هو أن نفوس هؤلاء محترمة، وقد أوضحنا ذلك سابقاً في مبحث القواعد، حيث اخترنا قولاً مفاده أنّ الأصل هو كون

(١) حدود الشريعة، ج ٣، ص ٢١٣.

(٢) انظر: الفقه والمسائل الطبية، ج ٢، ص ١٧٨.

(٣) حدود الشريعة، ج ٣، ص ٢١٢.

(٤) انظر: الفقه والمسائل الطبية، ج ١، ص ١٧٣.

(٥) المصدر نفسه.

الإنسان محترم الدم والعرض والمال، إلّا ما أخرجه الدليل، كالمحارب، وليس صحيحاً بوجه ما قيل من أن الأصل هو كون المسلم فقط هو المحترم في دمه وماله وعرضه، أو مَنْ أعطاه المسلم الاحترام، كالذمي أو المستأمن..

وأما المقدمة الثانية، وهي الصغرى، فمفادها أنّ الدفاع عن المظلوم هو السبيل لحفظ النفوس. وهذه المقدمة صحيحة أيضاً؛ ووجهها أنّ الدفاع والنصرة قد تكون هي الطريق الوحيدة لحفظ النفوس المحترمة لهؤلاء، ولا سيما الأطفال، نعم قد يكون الدفاع بالضغط السياسي أو الاقتصادي أو الإعلامي، وعندها يتعيّن هذا الأسلوب.

والخلاصة: قد اتّضح أن من مبادئ الشريعة الإسلامية في العلاقات الدولية لزوم الوقوف إلى جانب المظلوم والدفاع عنه، والوقوف في وجه الظالم والمعتدي، وإطلاق النصوص المتقدمة يقتضي القول: إنّ على الدولة الإسلامية أن تكون نصيرة المظلومين، ومدافعة عنهم، ولو لم يكونوا مسلمين، وأن تقف في وجه الظالمين، ولو كان مسلمين، «فإذا ظلم المسلم أو الكافر مسلماً أو كافراً، في نفسه أو في عرضه أو في ماله، أو ظلمه بتقيد حُرّياته المشروعة، وجب الدفاع عن المظلوم»^(١).

وقد نصّت المادّتان الثانية والثالثة من دستور الجمهورية الإسلامية على رفض الظلم، واعتبار معاضدة المظلوم ونصرته من مسؤوليّات وواجبات الجمهورية الإسلامية.

نعم، هذا الأمر يحتاج إلى تقدير الظروف، وتشخيص المصلحة الإسلامية العامة، وهذا يكون بيد الحاكم، معتمداً على الخبراء والمتخصّصين.

الصورة الرابعة: الحرب الاستباقية عند ظهور أمارات العدوان

ما تقدّم كان بيان عدّة صور من صور العدوان الفعلي على المجتمع الإسلامي

(١) الفقه - القانون، للسيد محمد الحسيني الشيرازي، ص ٣٤٨.

أو البلاد الإسلامية أو على جماعةٍ مستضعفة ولو من غير المسلمين. وثمة صورة أخرى من صور الدفاع، وهي ما لو لم يكن العدوان فعلياً، ولكن ثمة قصدٌ عدوانيٌّ، بحيث يخشى من حصول العدوان، وذلك بحسب ما يظهر من القرائن والأمارات المختلفة، مما يمكن معرفته من خلال الأجهزة الاستخبارية أو من خلال ما ترصده وسائل الإعلام أو غيرها عن تحركاتهم العسكرية أو تجهيزاتهم لقتال المسلمين، فهل يجوز للمسلمين أن يشنوا حرباً وقائيةً استباقيةً ضدّ العدو؟ يستفاد من كلمات بعض الفقهاء نظرهم إلى فعلية العدوان؛ لأنهم عبّروا بالدهم، قال الشيخ الطوسي - مستثنياً من الحكم بوجوب وجود إمام عادل يقود عملية الجهاد -: «إلا أن يدهم المسلمين أمرٌ يخاف معه على بيضة الإسلام، ويخشى بواره، أو يخاف على قوم منهم، فإنه يجب حينئذٍ دفاعهم، ويقصد به الدفع عن النفس والإسلام والمؤمنين، ولا يقصد الجهاد ليدخلوا في الإسلام»^(١). وتبعه على ذلك ابن إدريس^(٢).

إلا أن التأمل في هذه الكلمات ونظائرها قد يساعد على القول بأن أصحابها لا يقصدون العدوان الفعلي، بحيث لا يشرع الجهاد مع خوف العدوان، ولذا عبّروا بعبارة: يدهم المسلمين أمرٌ، ولم يقولوا: يدهمهم عدوٌ، مع أن بعضهم عبّر بمثل هذا التعبير، أي يدهمهم عدوٌ^(٣). بل إن بعض الفقهاء استخدم تعبير الخوف، قال ابن زهرة في بيان شروط الجهاد: «.. وأمر الإمام العادل به أو مَنْ ينصبه الإمام، أو ما يقوم مقام ذلك، من حصول خوفٍ على الإسلام أو على الأنفس والأموال»^(٤). وكلامه هذا شاملٌ لصورة الخوف الحاصلة من ظهور أمارات العدوان. ومن الطبيعي أن مَنْ يرى شرعية الحرب الابتدائية، ولو بدون إذن الإمام، لا

(١) المبسوط، ج ٢، ص ٨؛ وذكر نحوه في النهاية، ص ٢٩٠.

(٢) السرائر، ج ٢، ص ٤.

(٣) انظر: منتهى المطلب، ج ٢، ص ٨٩٩ (طبعة حجرية).

(٤) الغنية، ص ٢١٤.

ينبغي الشكّ عنده في مشروعية الحرب الدفاعية الوقائية..، وإنما يكون لبحث ذلك وجهٌ فيما لو بنينا فيما يأتي على أنّ الحرب الابتدائية غير مشروعة مطلقاً أو في زمن الغيبة.

ويمكن الاستدلال على مشروعية الجهاد الدفاعي في هذه الصورة، أعني مع عدم حصول العدوان الفعلي، والاكتفاء بظهور أمارات العدوان من الطرف المعادي، بدليلين:

الأول: التمسك بمطلقات القتال في سبيل الله، كقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، أو غيرها، حتى لو لم نوافق على شمولها للجهاد الابتدائي الآتي، لكن ليس ثمة ما يمنع من شمولها لهذه الصورة من الجهاد الدفاعي؛ لأنها ليست عدواناً، ولا تشملها النصوص الناهية عن العدوان. ومما يشهد لعدم كونها عدواناً أنّ هذه الحرب في الارتكاز العقلائي العام المحتفّ بنصوص العدوان - بما يمنع من انعقاد الإطلاق فيها - هي عملٌ سائع ومشروع، ولذا أقدم ويقدم عليها العقلاء؛ لأنهم يرون من الغباء انتظار العدو ليبدأ عملياً بالهجوم عليهم، فيجتاح أرضهم ويفقدهم المبادرة، ولذا أثر عنه عليه السلام: «الحرب خدعة»^(١)؛ ورؤي هذا المعنى أيضاً عن أمير المؤمنين عليه السلام^(٢)؛ وعنه عليه السلام، وهو يجرّض أصحابه على الجهاد وقتال أهل

(١) رواها الصدوق باعتبارها «من ألفاظ رسول الله صلى الله عليه وآله الموجزة التي لم يسبق إليها»، انظر: مَنْ لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٣٧٨. وروى الشيخ الطوسي، عن محمد بن الحسن الصفار، عن الحسن بن موسى الخشاب، عن غياث بن كلوب، عن إسحاق بن عمار، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، أن علياً عليه السلام كان يقول: «لئن تخطفني الطير أحبّ إليّ من أن أقول على رسول الله صلى الله عليه وآله ما لم يقل، سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول في يوم الخندق: الحرب خدعة، يقول: تكلّموا بما أردتم»، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦٢؛ وهذا المعنى مرويٌّ في صحيح البخاري، عن عليٍّ، عن رسول الله صلى الله عليه وآله، صحيح البخاري، ج ٨، ص ٥٢؛ والرواية مروية بأسانيد أخرى، وعن رواية آخرين، راجع: المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٤؛ وصحيح مسلم، ج ٥، ص ١٤٣.

(٢) في خبر مسعدة بن صدقة قال: «حدثني شيخٌ من ولد عديّ بن حاتم، عن أبيه، عن جدّه

الشام: «اغزوهم قبل أن يغزوكم، فوالله ما غزي قوم في عقر دارهم إلا ذلوا»^(١).

الثاني: إن بعض حروب النبي ﷺ كانت من نوع الحروب الوقائية، بمعنى أنه ﷺ قد شنَّ الحرب لما بانَّت له نوايا العدو، وظهرت أمارات الترسُّد من قبلهم، والإعداد لمهاجمة المسلمين والتآمر عليهم. ونذكر على سبيل المثال: غزوة بني المصطلق؛ فإنها تندرج في الحرب الاستباقية، حيث ذكر المؤرِّخون أنه «بلغ رسول الله ﷺ أن بني المصطلق يجمعون له، وقائدهم الحارث بن أبي ضرار، أبو جويرية بنت الحارث، زوج رسول الله ﷺ، فلما سمع رسول الله ﷺ بهم خرج إليهم، حتَّى لقيهم على ماء لهم يُقال له: المريسيع، من ناحية قديد إلى الساحل، فتزاحف الناس، واقتتلوا، فهزم الله بني المصطلق»^(٢).

والأمر عينه يمكن أن يُقال في معركة خيبر؛ فإن الشواهد تشير إلى أن ثمة

عدي - وكان مع أمير المؤمنين عليه السلام في حروبه -، أن أمير المؤمنين عليه السلام قال، في يوم التقى هو ومعاوية بصفين، ورفع بها صوته ليسمع أصحابه: والله لأقتلن معاوية وأصحابه، ثم يقول في آخر قوله: إن شاء الله - يخفض بها صوته -، وكنت قريباً منه، فقلت: يا أمير المؤمنين، إنك حلفت على ما فعلت، ثم استثنيت فما أردت بذلك؟ فقال لي: إن الحرب خدعة، وأنا عند المؤمنين غير كذوب، فأردت أن أحرّض أصحابي عليهم؛ كي لا يفشلوا؛ وكي يطمعوا فيهم، فأفقههم ينتفع بها بعد اليوم إن شاء الله، واعلم أن الله جل ثناؤه قال لموسى عليه السلام، حيث أرسله إلى فرعون: ﴿قُولَا لَهُ، قَوْلًا لِّئَنَّا نَلْعَلَهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَى﴾ [طه: ٤٤]، وقد علم أنه لا يتذكر ولا يخشى، ولكن ليكون ذلك أحرص لموسى عليه السلام على الذهاب»، الكافي، ج ٧، ص ٤٦٠.

(١) نهج البلاغة، ج ١، ص ٦٨، والخطبة مروية في العديد من المصادر، منها: الكافي، للشيخ الكليني، ج ٥، ص ٥؛ الأخبار الطوال، لابن قتيبة الدينوري، ص ٢١١؛ كتاب سليم بن قيس الهلالي، ص ٢١٣؛ الأغاني، لأبي الفرج الأصفهاني، ج ١٦، ص ١٧٩؛ البيان والتبيين، للجاحظ، ص ٢٣٩؛ العقد الفريد، لأحمد بن محمد بن عبد ربّه الأندلسي، ج ٤، ص ١٦٠؛ الغارات، لإبراهيم بن محمد الثقفي الكوفي، ج ٢، ص ١٠٤؛ تيسير الطالب في أمالي أبي طالب، لأبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني، ص ٢٧١.

(٢) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٥٨؛ ومجمع البيان، ج ١٠، ص ٢١؛ والكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، ج ٩، ص ٣٢١؛ والمعجم الكبير، للطبراني، ج ٢٤، ص ٦٠؛ وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٦٠.

حلفاً خفياً^(١) كان قائماً بين يهود خيبر وبين قبيلة غطفان، وكانت غطفان تؤيد اليهود وتظاهرهم على رسول الله ﷺ، ولهذاذكروا أن رسول الله ﷺ لما توجه لخيبر أقبل «بجيشه حتى نزل بوادي يُقال له: الرجيع، فنزل بينهم وبين غطفان؛ ليحول بينهم وبين أن يمدوا أهل خيبر، وكانوا لهم مظاهرين على رسول الله ﷺ»^(٢).

وذكر^(٣) أيضاً أن غزوة مؤتة كانت أيضاً من هذا القبيل.

وتجدر الإشارة إلى أن بعض صور القتال التي أدرجناها في الجهاد الدفاعي يمكن عدّها؛ باعتبار آخر، من صور الجهاد الابتدائي. ومن ذلك: صورة الجهاد من أجل المستضعفين؛ فهذه يمكن إرجاعها إلى الجهاد الابتدائي. وكذلك صورة الجهاد الوقائي الاستباقي، وقد أوضحنا فيما سبق أن الحرب في هذه الصورة مشروعة، وأنها نحو حرب دفاعية. ولكن باعتبار آخر قد يُقال: إن هذا النوع من الحرب هو حرب ابتدائية. وهذا ليس ذا أهميّة، فالاعتبار سهل المؤنة. والمهم أن الحرب في هاتين الصورتين مشروعة، وهي ليست من الحرب الابتدائية بداعي بسط النفوذ والسيطرة وإخضاع الناس.

هذه بعض حالات الجهاد المشروعة أو التي يُقال بمشروعيتها، سواء أقيّل بإدراجها تحت عنوان الجهاد أو الدفاع.



(١) على حدّ تعبير البوطي في الجهاد في الإسلام، ص ١٠٩.

(٢) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٩٣.

(٣) الجهاد في الإسلام، للبوطي، ص ١٠٩.

المحور الثالث

مشروعية

الجهاد الابتدائي



المطلب الأول:

الجهاد الابتدائي، المفهوم والهدف

المطلب الثاني:

محاولات تبريرية للجهاد الابتدائي

المطلب الثالث:

الجهاد الابتدائي الدعوي، اعتراضات عامة

المطلب الرابع:

أدلة مشروعية الجهاد الابتدائي

المطلب الخامس:

أدلة القول بعدم شرعية الجهاد الابتدائي

وهذا النوع من الجهاد أو الحرب لا بُدَّ أن نوليه أهميَّة خاصَّة، ونتوقَّف عنده مليًّا؛ لأكثر من اعتبار، وعمدتها أنَّ القول بمشروعية الجهاد الابتدائي يعني أنَّ الأصل الشرعيّ الذي يحكم علاقة المسلمين بغيرهم من الجماعات الدينيَّة المختلفة هي الحرب، وأنَّ الإسلام يريد إدخال الناس في الإسلام تحت ضغط القوَّة والتهديد بالقتل. وهذا بطبيعة الحال سينعكس على صورة الإسلام لدى الآخر، وهي الصورة النمطية التي قدَّمها المستشرقون، وروَّجوا لها عن الإسلام؛ للإيحاء بأنَّه دينٌ انتشر بالسيف، وأنه يبيح قتل الناس غير المسلمين، حتَّى لو كانوا آمنين في بيوتهم، ويؤمن بفتح البلاد، وإباحة القتل والأسر والاسترقاق.

وقد ذكرنا في فقه العلاقات السياسية أنَّ الأصل في العلاقات الدولية هو السُّلم، وقلنا: إنَّه تواجه هذا الأصل معضلةٌ كبيرة، وهي عدم انسجامه مع القول بمشروعية الجهاد الابتدائيّ؛ فالجهاد الابتدائيّ ينسف مبدأ أصالة السُّلم، ووعدنا ببحث المسألة لاحقًا، وقد آن الأوان لذلك.

ولهذا لا بُدَّ أن نبحث في الأدلَّة والنصوص الأساسية، وفي السيرة النبويَّة؛ لنرى إذا كانت تنهض بإثبات مشروعية الجهاد الابتدائيّ، على ما استفاده الكثير منها، أم أنَّ بالإمكان طرح تصوُّرٍ آخر في هذا المجال؟

المطلب الأول

الجهاد الابتدائي، المفهوم والهدف

توضيحاً لهذا العنوان نقول:

أ- إنّ هذا النوع من الحرب له عدّة تسميات؛ فهو قد يسمّى جهاد الدعوة^(١)، على اعتبار أن غايته هي دعاؤهم إلى الإسلام^(٢)؛ ويسمى أيضاً الجهاد الابتدائي، وهو مصطلحٌ فقهي شائع عند فقهاء الإمامية^(٣)، وليس منصوباً؛ ويسمى الغزو، وهو مصطلحٌ شائع ومأثور^(٤)؛ أو السّير^(٥)؛ وربما أُطلق عليه الجهاد بالمعنى الأخصّ^(٦). وكثيرون يكتفون بإطلاق لفظ الجهاد عليه دون إضافة أيّ قيد، ويقابله الدفاع، فكأنّ الجهاد عندهم يُراد به الجهاد الابتدائي، أما غيره فهو ليس جهاداً وإن كان مشروعاً. ومصطلح الجهاد الابتدائي قد غدا أكثر تداولاً في الآونة الأخيرة. ووجه التسمية واضح، فهو جهادٌ يتمُّ ابتداءً من المسلمين دون

(١) جهاد الأُمّة، ص ١١٣.

(٢) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٣٧٩.

(٣) بلغة الفقيه، ج ١، ص ٢٣٢؛ ومنهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٩، وصراط النجاة، ج ٣، ص ٣٥٩؛ ومهذب الأحكام، ج ١٥، ص ٨٤، و٩٦؛ الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ١٦، ص ٣٣١؛ إلى غير ذلك. ولعلّ أوّل مَنْ استخدم هذا المصطلح هو الفقيه أبو الصلاح الحلبي، قال، مفرّقاً بين الجهاد والدفاع: «الأوّل: جهاد مبتدأ، وقف فرض النصره فيه على داعي الحقّ؛ لوجوب معونته، دون داعي الضلال؛ لوجوب خذلانه، وحال الجهاد الثاني بخلاف ذلك؛ لتعلّقه بنصرة الإسلام ودفع العدوّ عن دار الإيمان؛ لأنه إن لم يدفع العدوّ درس الحقّ، وغلب على دار الإيمان، وظهرت بها كلمة الكفر»، الكافي في الفقه، ص ٢٤٧.

(٤) السيل الجرار المتدفّق على حدائق الأزهار، للشوكاني، ص ١٤٥.

(٥) كذا أسماه بعض الفقهاء. والسّير «بكسر السين وفتح المثناة من تحت، جمع سيرة»، مغني

المحتاج، ج ٤، ص ٢٠٨.

(٦) مهذب الأحكام، ج ١٥، ص ٧٩.

سابق عدوانٍ من قِبَل الآخرين. ويأتي في مقابل الجهاد الدفاعي. وقد ذكر الشيخ جعفر كاشف الغطاء أربعة عشر فارقاً بين هذا النوع من الجهاد وبين جهاد الدفاع؛ منها: إذن الإمام المعصوم ونائبه الخاصّ دون العامّ في الابتدائي^(١)، بخلاف الدفاعي؛ ومنها: أنه يستثنى من وجوب الجهاد بهذا المعنى أصناف، كالمرضى مرضاً ضارّاً، والفقير العاجز عن النفقة، والأنثى..؛ ومنها: إذن الوالدين؛ ومنها: عدم زيادة الكفّار على الضعف، ولا يشترط ذلك في أقسام الجهاد الدفاعي؛ ومنها: لزوم الدعاء إلى الإسلام قبل محاربتهم، فإن أبوا وامتنعوا حاربوا، ولا يلزم ذلك في الجهاد الدفاعي؛ إلى غير ذلك من الفوارق^(٢)، التي يمكن النقاش في بعضها. وجاء في موسوعة الفقه الإسلامي المقارن: «يعرّف الجهاد الابتدائي بأنّه القتال المبتدأ من المسلمين؛ لأجل الدعوة إلى الإسلام، بإدخال الكفّار فيه، وحملهم على اعتناقه. وإنّما سُمّي ابتدائياً لأنّه يتمّ بدون عدوانٍ مسبق من قِبَل الكفّار على المسلمين، وهذه التسمية - أي الابتدائي -، وكذلك هذا التعريف، هو من مختصات بعض فقهاء الإمامية، وإلاّ فإنّ فقهاء المذاهب يطلقون لفظ الجهاد ويريدون به مطلق الجهاد بدون أيّ قيد، ولا ينظرون إلى القسم الآخر - وهو الجهاد الدفاعي - إلاّ على نحو فرعٍ من فروع الجهاد»^(٣).

ب - يظهر من كلمات بعض الفقهاء أنّ هذا النوع هو الجهاد الأصليّ أو الحقيقيّ في الشريعة الإسلامية، وأنّ الجهاد الدفاعيّ إنما ذكر استطراداً وإلحاقاً؛ قال المحقّق الحليّ: «وقد تجب المحاربة على وجه الدفع، كأن يكون بين أهل الحرب، ويغشاهم عدوّ يخشى منه على نفسه، فيساعدهم دفعاً عن نفسه، ولا يكون جهاداً»^(٤)؛ وقال الشهيد الثاني: «والبحث هنا عن الأوّل (الجهاد

(١) قال: «وهذا المقام من خواصّ النبيّ والإمام، والمنصوب الخاصّ منهما، دون العامّ، ويختصّ به بعض الأحكام»، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج ٤، ص ٢٨٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٩٠ - ٢٩٢.

(٣) موسوعة الفقه الإسلامي المقارن، للسيد محمود الهاشمي الشاهرودي، ج ٦، ص ٥٣٨.

(٤) شرائع الإسلام، ج ١، المحقّق الحليّ، ص ٢٣٢.

الابتدائي)، واستطرد ذكر الثاني (الجهاد الدفاعي) من غير استيفاء^(١)؛ وقال في الجواهر: «لا رَيْبَ في أَنَّ الْأَصْلِيَّ منه قتال الكفار ابتداءً على الإسلام، وهو الذي نزل فيه: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]، ويلحق به قتال مَنْ دهم المسلمين منهم، وإن كان هو مع ذلك دفاعاً..»^(٢)؛ وقال الميرزا القمي: «وأما الحقيقة الفقهية فالذي هو موضوع كتاب الجهاد في أكثر الكتب الفقهية هو الجهاد مع الكفار حال حضور الإمام وبإذنه، وكذا مع البغاة كذلك، وقد ذكروا حكم قتال مَنْ دهم من الكفار بحيث يخاف منه على بيضة الإسلام والمسلمين من الاصطلام والاستئصال فيه استطراداً»^(٣).

ج - ويذكر الفقهاء أَنَّ الهدف الأصلي لهذا النوع من الجهاد ليس التسلُّط وتحصيل الغنائم، وإنما هو الدعوة إلى الدين ونشر رسالته بين الناس. وقد تقدم قول العلامة الحلي: «الجهاد قد يكون للدعاء إلى الإسلام؛ وقد يكون للدفع، بأن يدهم المسلمين عدوٌّ. ويشترط في الأول إذن الإمام العادل أو مَنْ يأمره الإمام؛ والثاني: يجب مطلقاً»^(٤). وقال ابن رشد الحفيد: «فأما لماذا يجاربون؟ فاتَّفَق المسلمون على أَنَّ المقصود بالمحاربة لأهل الكتاب - ما عدا أهل الكتاب من قريش ونصارى العرب - هو أحد أمرين: إمَّا الدخول في الإسلام؛ وإمَّا إعطاء الجزية»^(٥).

وقال المحقق الأردبيلي، في شرح قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعَدُّوا إِيَّاهُ اللَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]: أي: قاتلوا الكفار في دين الله وطريقه الذي بيَّنه لكم، ليعبدوا الله عليه، أي قاتلوهم لإعلاء كلمته

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٣٨٠.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٤.

(٣) جامع الشتات، ج ١، ص ٣٩٤.

(٤) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٣٢؛ ومنتهى المطلب، ج ٢، ص ٨٩٩ (طبعة حجرية).

(٥) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ٢، ص ٣٨٤.

وإعزاز دينه، حتّى يسلكوه ويرجعوا إليه»^(١).

وقال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «جهاد الكُفر والتوجّه إلى محالّهم؛ للردّ إلى الإسلام، والإذعان بما أتى به النبيّ الأُمّي»^(٢). وتعبيره بالردّ لعله للتنبيه إلى إرجاعه إلى دين الفطرة، وليس مقصوده إرجاعهم بعد الارتداد، كما لا يخفى.

وقال السيّد الخوئي في بيان مَنْ يجب قتاله: «الطائفة الأولى: الكفّار المشركون غير أهل الكتاب، فإنه يجب دعوتهم إلى كلمة التوحيد والإسلام؛ فإنّ قبلوا؛ وإلّا وجب قتالهم وجهادهم إلى أن يسلموا أو يقتلوا وتُطهّر الأرض من لوث وجودهم. ولا خلاف في ذلك بين المسلمين قاطبةً..»، ثمّ ذكر الطائفة الثانية التي يجب قتالها، وهم أهل الكتاب، إلى أن يسلموا أو يدفعوا الجزية^(٣). ويقول السيّد عبد الأعلى السبزواري: «يجب على المسلمين غزو أهل الحرب؛ لنقلهم إلى الإسلام»^(٤).

د- ثَمّة اتفاق بين فقهاء المسلمين على مشروعية هذا الجهاد، ولكنّ اختلفوا في نوع الحكم؛ فمنهم مَنْ قال باستحبابه؛ ومنهم مَنْ قال بوجوبه. والقائلون بالوجوب على صنفين: الأوّل: القائل بالوجوب العيني، والثاني: القائل بالوجوب الكفائي، فتكون المذاهب ثلاثة^(٥). ولكنّ ثَمّة اتجاه فقهي تبناه بعض الفقهاء والمفكرين المعاصرين ينكر شرعية الجهاد الابتدائي الدّعوي في التشريع الإسلامي.

وعليّنا أن نرصد فيما يأتي من أبحاث ما إذا كانت نصوص الكتاب والسُنّة

(١) زبدة البيان في أحكام القرآن، ص ٣٠٦.

(٢) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ج ٤، ص ٢٨٩.

(٣) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٠، وراجع: ص ٣٦٣.

(٤) مهذب الأحكام، ج ١٥، ص ١١٠.

(٥) وقد فصل وتوسّع بعض الباحثين في بيان القائلين بهذه المذاهب من أهل السُنّة، راجع: مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، العدد ٢٥، ص ٢٣٣ وما بعدها.

تساعد على هذا الرأي المشهور حول شرعية الجهاد الابتدائي؛ بهدف إدخال الناس في الإسلام. وقبل ذلك نسجل استغرابنا لما ذكره الشيخ مكارم الشيرازي من اتِّهام النافين لوجود جهادٍ ابتدائيٍّ في الإسلام بأنهم جماعةٌ من المتغربين^(١)؛ فإنه لا موجب لهذا الاتهام، فهذا اجتهاؤٌ وله أنصاره، وفي المقابل لا يسعنا القبول برمي القائلين بالجهاد الابتدائي بأنهم جماعةٌ من المتشدِّدين واللا إنسانيين، الذين لا يعيرون لكرامة الإنسان قيمةً، فينبغي تنزيه مقام البحث العلمي عن مثل هذه الاتهامات، التي تدخل في قراءة النوايا، وتتهم الناس في خلفياتهم وانتمائهم.

(١) قال: «يصرُّ البعض من المتغربين أن الجهاد الإسلامي منحصرٌ في الجهاد الدفاعي، ويحاولون توجيه جميع غزوات النبي الأكرم ﷺ أو الحروب التي حدثت بعده في هذه الدائرة، في حين أنه لا يوجد دليل على هذه المسألة، ولم تكن جميع غزوات رسول الله ﷺ دفاعية»، الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٢، ص ٢٦ - ٢٨.

المطلب الثاني

محاولات تبريرية للجهاد الابتدائي

في مقابل ما تعرّض له الجهاد الابتدائي من نقدٍ لجهة ما يعنيه من دعوة إلى حمل السيف في وجه كافة مَنْ لم يدخل الإسلام، وإعداد العدة لمحاربتهم؛ إما لإدخالهم الإسلام؛ أو لإخضاعهم لحكمه؛ لجأ غير واحد من الفقهاء والعلماء إلى طرح مبررات دفاعية عن مشروعية الجهاد الابتدائي، الرامي إلى نشر الإسلام ورفع راية التوحيد، وذلك في محاولة لرفع الاستهجان عنه، وردّ الإشكالات التي تطرح في وجه الإسلام، لتبني هذا النوع من القتال.

وهذه أهم التبريرات المطروحة في كلماتهم:

التبرير الأول: إنقاذ الناس من العذاب

قال الشيخ محمد آصف محسني: «وإذا كانت خلقة الإنسان لعبادة ربّه، وإذا كان المؤمنون بالدين والعاملون به مخلّدين في الجنة، وإذا كان الكافرون المعاندون والمقصّرون مخلّدين في النار، كما يراه القرآن الكريم، فأبى إشكال في وجوب الجهاد لإنقاذ الإنسان من العذاب الدائم في الآخرة، ومن عذاب الجاهلية والحيوانية في الدنيا»^(١).

ولكنّ هذا الكلام لا يخلو من غرابة؛ لأنه لو أُريد إنقاذ الناس من جحيم العذاب والنار بقوة السيف لفقد الاختيار في الإيمان معناه، فالله تعالى أراد للإنسان أن يؤمن فيدخل الجنة عن اختيارٍ واقتناع، وليس عن إكراه، وإلا لو كانت غاية الإكراه هي إدخال الإنسان في الإسلام لكان الله تعالى تولى ذلك بقدرته، إن لم يكن من خلال قدرته التكوينية التي تجعل الإنسان سائرًا في خطّ

(١) مشرعة بحار الأنوار، ج ١، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

الهداية، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَن فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، فلا أقل من خلال الآيات التكوينية الآفاقية المتلاحقة، والتي يظهرها على يد أنبيائه وأوليائه بما يدفع الناس إلى الإيمان، وسيأتي مزيد توضيح لذلك.

ثم أين إنقاذ أهل الكتاب من الجحيم، والحال أنه يسمح لهم - ومنهم أو بحكمهم المجوس - بالبقاء على دينهم، ولا يكرهون على تركه؟!!

ولهذا لا نستطيع أن نعتبر الحرب في نفسها سبباً لإنقاذ الناس من الجحيم، إلا إذا كان قصده أننا بالحرب نزيل العوائق أمام وصول الناس إلى الدين الحق، بما يفتح القلوب والعقول على الخير والهدى، ويحمل الجوارح على سلوك درب الاستقامة، فيرجع إلى التبرير الثالث الآتي.

التبرير الثاني: الجهاد الابتدائي هو جهاد دفاعي

حاول بعض الفقهاء إرجاع الجهاد الابتدائي إلى الجهاد الدفاعي. يقول الشيخ منتظري، بعد أن قسّم الفقهاء الجهاد إلى قسمين: الجهاد الابتدائي؛ والجهاد الدفاعي: «ويمكن بوجه من العناية إدراج الابتدائي أيضاً في الدفاعي؛ فإنه في الحقيقة دفاعٌ عن حقوق الله وحقوق الإنسان؛ فإن الله - تعالى - ما خلق الجن والإنس إلا ليعبدوه، فيرتقوا بذلك ارتقاءً روحياً، ويحصل بذلك الغرض من الخلقة، وأرسل رسوله رحمةً للعالمين، وأرسله بالهدى ودين الحق؛ ليظهره على الدين كله ولو كره المشركون. والدين وإن كان أمراً قلبياً لا يقبل الإكراه، ولكن عامة الناس بفطرتهم التي فطر الله الناس عليها متميلون إلى الحق والقسط، فإذا وقفت سلطات كافرة أو ظالمة في البلاد أمام بسط التوحيد والقسط، وتسلطوا على المجتمع، وجعلوا مال الله دولاً، وعباده خولاً، وأفسدوا في الأرض، وجب بحكم العقل؛ من باب اللطف، رفع شرهم، حتى يُعرض الحق، ويظهر وينتشر الدين بطبعه. فالجهاد الابتدائي في الحقيقة دفاعٌ عن التوحيد، وعن القسط والعدالة، وإن شئت قلت: دفاعٌ عن الإنسانية. وبالجملة، غرض الإسلام من تشريع الجهاد هو الدفاع عن العدالة والتوحيد، لا التسلُّط على البلاد واستثمار

العباد، على ما هو دأب المستعمرين في أعصارنا»^(١). ونحوه ما ذكره غيره^(٢). ولكن إدراج الجهاد الابتدائي تحت عنوان الجهاد الدفاعي بالتقريب الأنف فيه من العناية ما يجعله مُتَكَلِّفًا، وأقرب إلى أن يكون تعبيرًا إنشائيًا خطابيًّا. وبالتالي لا يسعنا أن ندرج الجهاد الابتدائي تحت أدلة الجهاد الدفاعي في حال استظهرنا من النصوص أنها ناظرة إلى خصوص الدفاع. وأما أنه دفاع عن حق الله تعالى فيلَا حَظَّ عليه أن أول الكلام أنه تعالى يريد منا أن نثبت حقه في كونه المعبود الأوحد بقوة السلاح والقتال، وتحت ضغط الإكراه. وأما أنه دفاع عن حق الإنسان في الوصول إلى القيم الروحية والإنسانية فسيأتي ما فيه في التبرير الآتي. وبالإمكان إرجاع ما جاء في هذا التبرير إلى التبرير التالي، فلاحظ.

التبرير الثالث: الجهاد وبسط العدل

إنَّ الجهاد الابتدائي في الإسلامي يرمي إلى محاربة الظلم ورفع الفساد وبسط العدل في ربوع المعمورة. وهذا هدفٌ سام من أهداف بعثة الرسل والأنبياء ﷺ؛ قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنْفَعٌ لِلنَّاسِ وَلِيَعْلَمَ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ وَرُسُلَهُ بِالْغَيْبِ إِنَّ اللَّهَ قَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحديد: ٢٥]. وهذا الهدف هو ما يفسر حركة الإمام المهدي ﷺ في بناء دولته العالمية؛ فإنه قد يضطر للقتال والحرب من أجل إحقاق الحق وبسط العدل في ربوع المعمورة، ومن هنا كان عنوان نهضته في الأحاديث النبوية الشريفة أنه القائد الذي «يملا الأرض قسطًا وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجورًا»^(٣).

(١) دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ١١٥.

(٢) راجع: نفحات القرآن، ج ١٠، ص ٢٨٤، و ٢٨٧؛ وقال الشيخ مغنية: «إن الإسلام يجيز الحرب والقتال من أجل التدئين بدين الحق والعدل؛ لأن الكفر عدوانٌ بذاته في مفهوم الإسلام»، التفسير الكاشف، ج ١، ص ٢٩٧.

(٣) هذا المعنى مروي في العديد من المصادر السنية والشيعية، انظر: المصنّف، لعبد الرزاق الصنعاني، ج ١١، ص ٣٧٢؛ وسنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٠٩؛ وصحيح ابن حبان، ج ٢، ص ٣٤؛ والكافي، ج ١، ص ٣٢٩؛ وتفسير القمي، ج ٢، ص ٤٥؛ إلى غير ذلك من المصادر.

أقول: إنَّ رفع الظلم والاضطهاد عن الناس هو هدف مشروع للقتال في الإسلام. وقد تقدّم ذكر دليله، وقلنا: إنَّ القرآن يأمر المسلمين بأن يقاتلوا دون المستضعفين، ولو كانوا من غير المسلمين. وعليه، فإنَّ كان مقصود القائلين بمشروعية الجهاد الابتدائي هو هذا المعنى فلا خلاف معهم؛ ولكن الذي يبدو أنَّ الجهاد الابتدائي عند القائلين به لا ينحصر بهذه الغاية، فلو أنَّ مجتمعاً غير مسلم يحكمه ملكٌ أو قائدٌ من أبنائه، وهو لا يظلم شعبه، بل يعدل فيهم، ولا يعتدون على غيرهم، فيجوز قتالهم؛ لتبليغهم الدعوة الإسلامية وإدخالهم في الإسلام، أو دفع الجزية إنَّ كانوا من أهلها.

وأما حركة الإمام المهديّ عليه السلام فليس ثمة ما يُثبت أنها تبتعد عمّا ذكرناه من أهداف للجهاد، والتي تتلخّص في قتال مَنْ يقاتله أو يمارس العدوان؛ أو القتال من أجل رفع الظلم عن المستضعفين، أو رفع العوائق والحواجز التي يضعها الطغاة أمام جهوده في نشر راية التوحيد وبسط العدل في ربوع المعمورة.

التبرير الرابع: فسح المجال أمام نشر رسالة التوحيد

إنَّ الجهاد الابتدائي يرمي إلى دعوة الناس إلى الإسلام دين التوحيد، وتخليص البشرية من الوثنية وشرورها ومفاسدها، والناس؛ بسبب قربها من الفطرة، ستختار الإسلام؛ لأنَّه دين الفطرة، ولكنَّ ثمة ما يحول بينها وبينه، وهي القوّة المتسلّطة على العباد، فيتمّ قتالها؛ لرفع هذا الحاجز والمانع من الوصول إلى الناس. قال السيّد الطباطبائي: إنَّ الفطرة «تقضي بأنَّ التوحيد هو الأساس الذي يجب بناء القوانين الفردية والاجتماعية عليه، وأنَّ الدفاع عن هذا الأصل بنشره بين الناس وحفظه من الهلاك والفساد حقٌّ مشروعٌ للإنسانية، يجب استيفاءه بأيّ وسيلةٍ ممكنة، وقد رُوِيَ في ذلك طريق الاعتدال، فبدأ بالدعوة المجردة والصبر على الأذى في جنب الله، ثمَّ الدفاع عن بيضة الإسلام ونفوس المسلمين وأعراضهم وأموالهم، ثمَّ القتال الابتدائي الذي هو دفاعٌ عن حقِّ الإنسانية وكلمة التوحيد، ولم يبدأ بشيءٍ من القتال إلّا بعد إتمام الحجّة بالدعوة الحسنة، كما جرّت

عليه السُّنة النبوية، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، والآية مطلقة؛ وقال تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]»^(١).

ويقول الشيخ ناصر مكارم الشيرازي: «الشرك والوثنية ليسا بدين ولا عقيدة ولا يستحقّان الاحترام، بل هما نوع من الخرافة والحمق والانحراف، ونوع من المرض الفكري والأخلاقي، الذي ينبغي أن يستأصل مهما كلف الثمن. كلمة حُرّية العقيدة واحترام أفكار الآخرين تصدق في مواقع يكون لهذه العقيدة والأفكار على أقلّ تقدير أساس من الصحة، أما الانحراف والخرافة والضلال فليست بأشياء تستحقّ الاحترام، ولذلك يأمر الإسلام بضرورة اقتلاع جذور الوثنية من المجتمع، ولو كلف ذلك خوض الحرب، وضرورة هدم آثار الشرك والوثنية بالطرق السّلمية أولاً، فإنّ تعدّرت الطرق السّلمية فبالقوة»^(٢).

ويمكن القول: إنّ ما ذكره الشيخ مكارم مرجعه إلى ما طرحه السيّد الطباطبائي، من أنّ الإسلام يرى أنّ التوحيد هو أساس بناء المجتمع والفرد، وبالتالي فإنّ الشرك مرضٌ فتاك ومدمّر للفرد والمجتمع، فتكون مواجهته مبرّرة؛ إنّ أمكن بالحجّة؛ وإلاّ فبالقوة.

ويقول السيّد فضل الله: إنّ الجهاد الابتدائي «لا يمثل ضغطاً على الإنسان وإجباً له على الالتزام بالإسلام بالقوة، بل لأنّ الإسلام يريد من الآخرين أن يعطوه الحُرّية لنشر دعوته، ولا يجارهم لمجرّد إدخالهم الإسلام، ويريد أن يأخذ حُرّيته على أساس الحوار وأساس الجدال والتي هي أحسن وما إلى ذلك.. فإذا وقفوا ضدّ حُرّيته، أو حاولوا الاعتداء عليه، فمن حقّه أن يدافع عن نفسه»^(٣).

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٦٧ - ٦٩.

(٢) الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٢، ص ٢٦ - ٢٨.

(٣) الندوة، ج ١٣، ص ٣٨٦.

ونحوه أو قريب منه ما قاله آخرون^(١).

وما ذكره السيد فضل الله يضيّق الدائرة، فهو لا يرى أنّ هدف الجهاد الابتدائي هو نشر رسالة التوحيد بين الناس، وإنّما هدفه إزالة العوائق التي توضع أمام الإسلام، وتحدّ من حُرّية الفكر التوحيدي، وتحول دون وصوله إلى البشر. وهذا ما يلتقي به مع الشهيد مرتضى مطهري، كما سيأتي في كلامه. وكون هدف الجهاد هو رفع العوائق من الوصول إلى الناس، ودعوتهم إلى الإسلام، هو ما يظهر من آخرين؛ يقول الشيخ منتظري: «.. فالجهاد في الإسلام للدفاع عن التوحيد، الذي هو حقُّ الله على عباده، وعن حقوق المستضعفين، لا السلطة على

(١) قال السيد محمد صادق الروحاني: «إن دين التوحيد مبنيّ على أساس الفطرة، وهو القيم على إصلاح الإنسانية في حياتها، كما قال الله تعالى: ﴿فَأَقْمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّ لَهُ لِيَخْلُقَ اللَّهُ ذَلِكَ أَلَيْسَ الْبَشَرُ الْفَاسِدُ﴾ [الروم: ٣٠]، فالتحفظ عليه من أهمّ حقوق الإنسان، التي قضت الفطرة السليمة بأنها مشروعة وجائزة، ومما يوجب التحفظ عليه ويكون دفاعاً عن حق الإنسانية في حياتها القتال، كان دفاعاً عن المسلمين، أو عن بيضة الإسلام، أو ابتدائياً، كما قال الله تعالى بعد آيات القتال من سورة الأنفال: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: ٢٤]، فجعل القتال إحياء لهم. فالقتال بهذا المعنى عبارة عن استخدام الإنسان ما يحفظ به حياته الاجتماعية الصالحة، ومن الضروري أن الفطرة السليمة قاضية بأن للإنسان التصرف في كل ما ينتفع به في حياته»، فقه الصادق عليه السلام، ج ١٣، ص ١٥ - ١٦؛ وقال السيد عبد الكريم الموسوي الأردبيلي: «والجهاد الابتدائي في الحقيقة ليس لفتح البلدان، بل هو دفاع عن الحقوق الفطرية للناس، الذين حرّموا من عبادة الله تعالى وتوحيده والعدالة والتلقّي والقبول الحرّ لأحكام الله تعالى؛ بسبب قوى الكفر والشرك والطغيان»، نهج الرشاد، ص ٣٥٠؛ وقال الشيخ علي أكبر السيوفي المازندراني: «إنّ أساس الجهاد الابتدائي يرجع إلى رفع مزاحمة الجبابة والطواغيت عن شعوبهم وأقوامهم، وقلع سلطتهم وقهرهم عن رؤوس المستضعفين المبتلين بظلمهم، حتّى يرفع بذلك ستار الضلالة وحجاب جهلهم بمعالم الدين الحقّ، ويُقضى موانع رشدهم وكما لهم. ومن هنا يكون الجهاد الابتدائي، بعد دعوة الطواغيت إلى دين الله بالموعظة والاستدلال، وبعد إحراز عدم اعتنائهم بذلك وعدم رفع أيديهم الظالمة الجائرة عن رؤوس المستضعفين من شعوبهم ومللهم المبتلين بجورهم وظلمهم»، دليل تحرير الوسيلة (ولاية الفقيه)، ص ١١٤.

البلاد والعباد، على ما هو دأب المستعمرين، فعن أبي جعفر عليه السلام، في بيان حدود الجهاد: «وأوّل ذلك الدعاء إلى طاعة الله من طاعة العباد، وإلى عبادة الله من عبادة العباد، وإلى ولاية الله من ولاية العباد...، وليس الدعاء من طاعة عبدٍ إلى طاعة عبدٍ مثله»^(١).

يَدَّ أَنْ هذا المبرّر غير مقنع، على إطلاقه. وفيما يلي نفصّل الكلام في ذلك، ونبيّن ما لا يسعنا الموافقة عليه في هذا التبرير، وما يسعنا الموافقة عليه:

أولاً: ملاحظات على هذا التبرير

أولاً: إذا أمكن إيصال الدعوة بغير قتال، أو سُمح لنا بنشر الإسلام، فلا بُدَّ أن نتجنّب اللجوء إلى خيار القتال، وما فيه من سفكٍ للدماء؛ فإنّ هدف الجهاد هو إيصال الإسلام إلى الناس أو إزالة الموانع أمام انتشار دعوة التوحيد. ومن المعلوم في هذه الأيام أنّ كثيراً من الدول غير الإسلامية في العالم تسمح بالدعوة على أراضيها، ولا تمنع منها؛ لأنّها قد لا تكون دولةً دينية، بل علمانية؛ بل إننا اليوم في عصر وسائل الإعلام والتقنيات، التي تتيح لنا الوصول إلى الناس في بيوتهم، ودعوتهم إلى الدين الحقّ، من دون أن نأخذ إذناً من أحدٍ، ما يبعث على القول: إنّه لا موجب اليوم لاعتماد أسلوب العنف والفتح العسكري في سبيل نشر الرسالة الدينية، وذلك بملاحظة المعطى الواقعي، وهو أنّ رسالة الدين التغييرية لم يُعدّ نشرها في هذا الزمن متوقّفاً على استخدام السلاح وشنّ الحروب؛ إذ غدا بإمكاننا أن نعمل - وبلاستعانة بما وفّرت لنا التقنيات الجديدة من وسائل التواصل مع كلّ الناس - على نشر القيم الدينية وإيصالها إلى كلّ أرجاء المعمورة دون حواجز تذكر، آخذين بأساليب الحكمة والموعظة الحسنة، الرامية إلى فتح العقول بالأفكار النبيلة التي يحملها الدّين. وعليه، لا يبقى مبرّرٌ للحرب، والسؤال: هل يلتزم القائلون بالجهاد الابتدائي بذلك؟

(١) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٢، ص ٧١١.

ثانيًا: إذا كان الهدف من الحرب هو نشر رسالة التوحيد بين الناس فهنا تواجهنا أكثر من معضلة؛ أولاهها: معضلة الإكراه على الدين. وهي مرفوضة دينيًا، ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، بالإضافة إلى أن «التوحيد في حد ذاته لا يقبل الفرض»^(١)؛ لأنه يتطلب قناعة عقلية، وقبولاً نفسياً وقلبياً، وهذان لا يتحققان تحت ضغط السيف إطلاقاً، بل إن الإكراه يزيد المرء نفوراً؛ وثانيتهما: معضلة أن ذلك لا ينسجم بوجه مع الدعوة بالتي هي أحسن، التي أمر بها القرآن الكريم، ولا سيما في ظل التعقيدات الثقافية المعاصرة، التي جعلت إقناع الناس بالإسلام أمراً محتاجاً إلى جهود فكرية متنوعة، تقرب الأفكار والتصورات، وتزيل الشبهات الكثيرة من الأذهان، ومن هذه الشبهات التي يتم الترويج لها اليوم هي أن الإسلام انتشر بالسيف، أو أنه يدعو إلى نشر رسالته بالسيف.

إن ما يذكره هؤلاء الفقهاء في هذا التبرير يفترض وجود مناخ من الحرية يسمح بدعوة الناس إلى الله تعالى، وإلى دينه الحق؛ لأن الدعوة إلى الدين والتبشير بقيمه لا يمكن أن يكون في ظل الحرب والتهديد بالقتل، كما أن المناخ المذكور لا توفره دعوة الآخرين إلى الإسلام قبيل بدء الحرب، كما لا يخفى.

ثالثًا: إن التبرير الأخير وما سبقه من التبريرات لا تقدم تفسيراً معقولاً للفارق المعروف بين أهل الكتاب وبين المشركين، حيث إن أحكام الجهاد ترفض إقرار المشركين على الشرك بوجه من الوجوه، بل تخيرهم بين القتل والإسلام، بخلاف أهل الكتاب من اليهود والنصارى، وكذا المجوس، فإن أمامهم خياراً ثالثاً، وهو حماية أنفسهم بدفع الجزية، التي توفر لهم البقاء على دينهم وشعائهم. ولو أن الجهاد كان واجباً للدعوة إلى الإسلام فكيف نفهم إقرار أهل الكتاب على دينهم، وتركهم على شعائهم، بدفع الجزية، وهؤلاء - كما أثبت التاريخ - لم

(١) كما يقول الشهيد مطهري، في بحثه عن «الجهاد وحالاته المشروعة»، راجع: الثورة والدولة،

يدخلوا الإسلام، بل بقوا على وضعيتهم الدينية، وأُتيح لهم حُرّية ممارسة شعائرهم، مع أنها لا تخلو من الشرك، كما يلاحظ عند المجوس والمسيحيين.

رابعاً: إنّ هذه التبريرات التي يقدّمها هؤلاء الفقهاء والمفسّرين هي تنظيرات تجريدية، وتحاول تبرير مسألة الجهاد وتوجيهها، بصرف النظر عن أحكام الجهاد في الفقه الإسلامي، ومن أهمّ هذه الأحكام: السبي والاسترقاق والاستيلاء على الأراضي وأخذ الغنائم؛ أما بالنظر إلى ذلك فإنّ الصورة تختلف، ولا تعود هذه المبررات مجديّة بشأن أنّ الإسلام يرمي إلى الدفاع عن حقّ الآخرين في الوصول إلى دين التوحيد، ولهذا على هؤلاء الفقهاء أن يلتزموا - انسجاماً مع هذه التبريرات - بآراء فقهية ملائمة لها، وإلاّ كانت تبريرات غير مجدية، ولا نافعة.

باختصار: إنّ ما قيل في كلام بعض هؤلاء الأعلام، من أنّ الإسلام لا يريد إجبار الناس على الالتزام به بالقوّة، وإنما يريد أن يعطى حُرّيته لنشر دعوته، هو أمر مفهوم لو كانت صورة الجهاد على هذه الشاكلة؛ والحال أن الأمر ليس كذلك، فأنّت لا تحارب القوم في الجهاد الابتدائي ليمنحوك حُرّية الوصول إلى الناس لتنشر رسالة التوحيد، وإنما تحمل الحرب شعاراً واضحاً، ومفاده: إنّ لم تسلموا فليس لكم عندنا إلاّ خيار السيف، إنّ كنتم مشركين؛ أو بإضافة خيار آخر، وهو الجزية، إنّ كنتم كتابيين، وعندها نسأل: هل هناك إكراه على الدين أكثر من التهديد بالسيف؟!

ثانياً: ما نجده مقبولاً في التبريرات

وأما ما نقبله من تلك التبريرات فهو أن يكون الهدف وراء الجهاد الابتدائي: أ - إزالة العوائق أمام رسالة التوحيد، ورفع العراقيل الموضوعة في وجهها، والتي تريد إبعاد الناس عن رسالة الله تعالى، ويدخل في ذلك السعي إلى رفع مادّة الفساد الفكري والروحي، التي تعمل على مسح شخصية الإنسان والتلاعب بنواميس الفطرة الإنسانية، والهبوط بهذا المخلوق الذي كرّمه الله تعالى إلى مستوى البهيمية. إنّ هذه المنابر تبعث على نشر الأمراض الفكرية والروحية الضارّة، ولا

تقلّ خطراً عن الأمراض الفتّاكة التي تصيب جسد الإنسان، بل هي أخطر بكثير؛ لأنها تفسد العقل والروح، وتخرب الإنسان، وتفسد الحياة.

ب - مواجهة الظالمين، الذين يستضعفون عباد الله تعالى، ويسلبونهم كراماتهم، ويسرقون أقواتهم، ويعيثون في الأرض فساداً وجوراً.

ثالثاً: مقارنة الشهيد مطهري

وما ذكرناه للتوّ هو أقرب إلى مقارنة الشهيد مطهري للموضوع، والتي يمكن تلخيصها بالنقاط التالية:

أولاً: إنّ التوحيد والإيمان في الرؤية الإسلامية هما من الحقوق والقيم العامّة، لا الخاصّة. وخلافاً للرؤية الغربية، التي تعتبر قضايا الإيمان والدين مسألة شخصية، يكون التوحيد عندنا نظير الحرّية في كونها قيمةً عامّة، وحقاً إنسانياً عامّاً.

ثانياً: إنّ القتال والإكراه؛ من أجل نشر القيم والحقوق العامّة لبني الإنسان، معقولٌ في مرحلةٍ معيّنة من مراحل التربية على هذه القيم، بل قد يكون ضرورياً؛ أخذاً بيد الإنسان نحو المعالي، وليس ثمة ما يمنع منه في منطق العقل. لكنّ يوجد مأثراً للتوحيد، وهو أنّ الإكراه عليه غير مقبول، بخلاف قيمة الحرّية مثلاً، فإنّ بالإمكان إكراه الناس الذين يصادرون حُرّيات الآخرين على التخلّي عن سلوكهم، أما التوحيد فهو لا يقبل الإكراه؛ «فنحن وإنّ كنّا نعتبر التوحيد من حقوق الناس، ولكنّ لا يسعنا إكراه الناس عليه؛ لأنّ الدين لا يمكن فرضه بالقوّة، وإنّ ما يُفرض بالقوّة والإكراه ليس ديناً»^(١). باختصارٍ: «التوحيد والإيمان لا يمكن فرضهما»^(٢).

ثالثاً: صحيحٌ أنّ التوحيد لا يقبل الإكراه، لكنّ ثمة أمرٌ آخر يتصل به يقبل

(١) «الجهاد وحالاته المشروعة»، راجع: مرتضى مطهري، الثورة والدولة، ص ٢٢٤.

(٢) المصدر نفسه: ص ٢٢٤ - ٢٢٥.

الإكراه، وهو إزالة آثار الفساد ومظاهر الوثنية ومنابرها. وعليه «يمكن أن نشن حرباً على المشركين؛ من أجل اقتلاع جذور الفساد من أساسها، إلا أن اقتلاع جذور الفساد بالقوة يعتبر مسألة، وفرض عقيدة التوحيد مسألة أخرى»^(١).

رابعاً: والأمر الآخر المعقول، والذي يمكن استخدام القوة لأجله، هو إزالة العوائق التي تمنعنا من نشر الدعوة الإسلامية، وما فيها من قيم إنسانية وروحية^(٢).

خامساً: إن استخدام القتال لأجل ما ذكرناه من الدفاع عن الحقوق الإنسانية العامة، ومواجهة عناصر الفساد من المجتمع، وإزالة الموانع أمام الدعوة، هي بنظر الشهيد مطهري من الحرب الدفاعية؛ فانت إذ تحارب في هذه الحالات فانت تدافع عن القيم وعن حق الناس في الوصول إلى رسالة التوحيد. ويستنتج مطهري من ذلك أن للجهاد في الإسلام لوناً واحداً، وهو الجهاد الدفاعي، ويبقى الكلام في الصغريات^(٣).

وهذه المقاربة تُعدّ من أفضل المقاربات لتبرير فكرة الجهاد. ولكنّ المعضلة التي تواجهها أنّها - كما ذكرنا - لا تنسجم مع أحكام الجهاد الموجودة في الفقه الإسلامي، إلا إذا كان لصاحبها رأي آخر في تلك الأحكام.

ويمكن أن يُقال: إن القتال لأجل رفع العوائق التي توضع في وجه الدعوة ليس عملاً مفهوماً، ولا ينافي المبادئ القرآنية فيما خصّ الدعوة ونفي الإكراه في الدين^(٤) فحسب، بل إن بالإمكان الاستشهاد عليه بقوله تعالى: ﴿وإن نكثوا

(١) مطهري، الثورة والدولة، ص ٢٢٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) يقول: «لا يوجد أيّ اختلاف في هذه الكبرى العامة، وهي أن الجهاد والقتال يجب أن يكونا بعنوان الدفاع، وإن وجد اختلاف فهو اختلاف صغروي، أي الاختلاف في أن يكون الدفاع عن ماذا؟»، انظر: مبحث الجهاد وحالاته المشروعة في المصدر نفسه، ص ٢١٦.

(٤) وهذان المبدآن يعتبران حجرَيّ عثرة أمام مشروعية الجهاد الابتدائي، كما سيأتي.

أَيَّمَنَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَتَلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُونَ ﴿[التوبة: ١٢]﴾، على اعتبار أن الذين يضعون الحواجز والعوائق المادية أو الفكرية أمام وصول عامة الناس إلى الإسلام ليسوا الناس العاديين، بل هم طبقة معينة، ويسمّيهم القرآن الكريم بالملأ، وهم جماعة من رؤوس الفساد ومعدن الانحراف، وهؤلاء هم الذين يقودون حركة الكفر، ويخططون وينظرون لها، بحيث يمثلون رموزاً داعمة لخطّ الكفر والانحراف، وقد عبّر عنهم القرآن الكريم بتعبير ثانٍ، وهو تعبير أئمة الكفر، كما نصّت الآية المباركة، ودعت إلى قتلهم^(١). وغالباً ما يعمل أئمة الكفر على توظيف واستخدام عامة الناس كأدوات في الصراع، وفي حال نشبت الحرب معهم فعلياً أن نركّز في القتال على الأئمة، وأن نتجنب ما استطعنا الناس العاديين، وإن استطعنا القضاء على الأئمة فإن ذلك كفيل بإنهاء المعركة لصالح الإسلام، ولكن هذا لا يمنع من قتال الأدوات الذين يتمّ خداعهم وتضليلهم، ليقفوا حاجزاً دون قتال الأئمة، ومدافعين عنهم. وعلينا أن نستهدي الآية في حياتنا في مجال المعركة الفكرية، بحيث لا نشتغل بقتال الأدوات الصغيرة، بل علينا أن نجعل «الهدف إسقاط أئمة الكفر وقادة الضلال؛ باعتبار أنهم الواجهة التي يتمثّل فيها الكفر والضلال،

(١) قال في الأمثل: «هي إشارة إلى أن (القاعدة الجماهيرية) وعامة الناس تبع لزعمائهم ورؤسائهم، فينبغي أن يكون الهدف القضاء على رؤسائهم وأئمتهم؛ لأنهم أساس الضلال والتضليل والظلم والفساد، فاستأصلوا شجرة الكفر من جذورها وأحرقوها؛ فمواجهة الكفار لا تجدي نفعاً ما دام أئمتهم في الوجود»، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٥، ص ٥٤٨؛ وذكر نظيره في تفسير من وحي القرآن، ج ٨، ص ١٨٥؛ وقال الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني: «..فليس الجهاد الابتدائي على الشعوب والملل، بل على الحكومات الجائرة والطواغيت الذين يصدّون عن سبيل الله وأئمة الكفر الذين ليس لهم أيّ تعهد إنساني، كما قال تعالى: ﴿فَقَتَلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢]؛ ولغرض قلع مادة الفتنة وأصل الفساد عن المجتمع البشري، كما قال تعالى: ﴿وَقَتَلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٣؛ الأنفال: ٣٩]»، انظر: دليل تحرير الوسيلة (ولاية الفقيه)، ص ١١٤.

فيكون الناس أتباعاً لهم فيما يقودونهم إليه من القتال، فإذا سقطوا سقط الكفر كله»^(١).

وفي أسباب النزول، للنيسابوري، «قال ابن عباس: نزلت في أبي سفيان بن حرب والحرث بن هشام وسهيل بن عمرو وعكرمة بن أبي جهل وسائر رؤساء قريش الذين نقضوا العهد، وهم الذين همّوا بإخراج الرسول»^(٢). ولكن هذا الرأي عجيب؛ لأن الآية المذكورة هي من آيات سورة براءة، وهي نزلت بعد فتح مكة، وعندها كان «جماعة منهم قتلوا في معركة بدر، وأسلم الباقي منهم، كأبي سفيان، بعد فتح مكة - بحسب الظاهر -، وكانوا عند نزول الآية في صفوف المسلمين، فمقاتلتهم لا مفهوم لها»^(٣).

(١) فضل الله، تفسير من وحي القرآن، ج ٨، ص ١٨٥.

(٢) أسباب نزول الآيات، ص ١٦٣.

(٣) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٥، ص ٥٤٨.

المطلب الثالث

الجهاد الابتدائي الدعوي، اعتراضات عامة

وفي مقابل ما ذكر من محاولات تبريرية توجيهية للجهاد الابتدائي، فإن ثمة اعتراضات قد تُسجل عليه، وعمدتها ثلاثة: أحدها: اعتراض يتصل بمدى وكيفية انسجامه مع سياق حركة النبوات الماضية؛ والثاني: يتصل بكيفية انسجامه مع السياق القرآني نفسه؛ والثالث: يتصل بكيفية انسجامه مع طبيعة الإنسان وطبيعة الدين معاً. وتفصيل الكلام في هذه الاعتراضات سيكون من خلال الوقفات الثلاث التالية:

أ. الجهاد الابتدائي والانسجام مع حركة النبوات

إنّ تشريع الجهاد الابتدائي في الإسلام هو «خروج عن طور النهضات الدينية الماثورة عن الأنبياء السالفين؛ فإنّ دينهم إنما كان يعتمد في سيره وتقدّمه على الدعوة والهداية، دون الإكراه على الإيمان بالقتال، المستتبع للقتل والسبي والغارات، ولذلك ربما سمّاه بعضهم، كالمبلّغين من النصارى، بدين السيف والدم، وآخرون بدين الإجبار والإكراه!»^(١).

ورّدّه السيّد الطباطبائي برّدّين:

الرّدّ الأوّل: إن ظروف حياة بعضهم، كنوح وهود وصالح عليه السلام، وضعف إمكانياتهم، لم تسمح لهم باستخدام القوّة لنشر رسالة التوحيد، «فقد كان أحاط بهم القهر والسلطنة من كلّ جانب، وكذلك كان عيسى عليه السلام أيام إقامته بين الناس، واشتغاله بالدعوة، وإنما انتشرت دعوته وقبلت حجّته في زمان طرّو النسخ على

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٦٧.

شريعته، وكان ذلك أيام طُلوع الإسلام^(١).

وكلامه هذا يفترض أنّ توَسَّل القوَّة والسيف لنشر رسالة الدين مشروعٌ ومفروعٌ عنه، ومن هنا حاول أن يوجد للأنبياء ﷺ الذين لم يستعملوا القوَّة لأجل الدعوة عذراً، من قبيل: ضعف الإمكانيات والقدرات. ولكن ذلك أول الكلام، وهو منظورٌ على مصادرة، كما لا يخفى. ولذا الأجدى أن ننظر في بقية كلامه، ومن الطبيعي أننا لا ننفي أن الأنبياء ﷺ قد يستخدمون القوَّة لأجل الدفاع عن أنفسهم ومجتمعهم.

الرد الثاني: إنّ جمعا آخر «من الأنبياء قاتلوا في سبيل الله تعالى، كما تقصّه التوراة، والقرآن يذكر طرفاً منه، قال تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّن نَّحْيٍ قَتَلَتْ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا وَاللَّهُ يُحِبُّ الصَّابِرِينَ﴾ (١٦١) وَمَا كَانَ قَوْلَهُمْ إِلَّا أَنْ قَالُوا رَبَّنَا اغْفِرْ لَنَا ذُنُوبَنَا وَإِسْرَافَنَا فِي أَمْرِنَا وَثَبِّتْ أَقْدَامَنَا وَانصُرْنَا عَلَى الْقَوْمِ الْكَافِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٦ - ١٤٧]؛ وقال تعالى - يقصّ دعوة موسى قومه إلى قتال العماليقة - : ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِقَوْمِهِ﴾، إلى أن قال: ﴿يَقَوْمِ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَلَا تَرْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِكُمْ فَتَنْقَلِبُوا خَاسِرِينَ﴾، إلى أن قال تعالى: ﴿قَالُوا يَمُوسَى إِنَّا لَنَدْخُلُهَا أَبَدًا مَا دَامُوا فِيهَا فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ [المائدة: ٢٠ - ٢٤]، وقال تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى آلِ الْمَلِكِ مِنْ بَنِي إِسْرَءِيلَ مِنْ بَعْدِ مُوسَى إِذْ قَالُوا لِنَبِيِّ لَهُمْ أَبْعَثْ لَنَا مَلِكًا نَقْتُلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [البقرة: ٢٤٦]، إلى آخر قصّة طالوت وجالوت. وقال تعالى، في قصّة سليمان ومملكة سبأ: ﴿أَلَا تَعْلَمُونَ عَلَىٰ وَأْتُوهُنَّ مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: ٣١]، إلى أن قال تعالى: ﴿أَرْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأَيِّنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَنَخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [النمل: ٣٧]، ولم يكن هذا الذي كان يهددهم به بقوله: ﴿فَلَنَأَيِّنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا﴾ (إلخ) إلّا قتالاً ابتدئاً عن دعوة ابتدائية^(٢).

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٦٧ - ٦٩.

(٢) المصدر نفسه.

أقول: إن هذا الوجه لو تمّ هو وجهٌ قويٌّ، وكفيلٌ برّد الشبهة المذكورة، بل يتكفّل أيضًا بإثبات شرعية الجهاد الابتدائي، بناءً على ما هو الصحيح من حُجّة شرع مَنْ قبلنا. ولا يسعنا إثبات ذلك بالاستناد إلى كتاب التوراة الموجود بين أيدينا اليوم؛ لعدم الوثوق بها^(١)، وإنما يمكننا الاستدلال بما جاء في القرآن الكريم، ولكنّ ما ذكره السيّد الطباطبائي في كلامه الآنف، بشأن لجوء الأنبياء السابقين إلى القتال الابتدائي، غير تامّ في نفسه. وبياناً لذلك نقول:

أولاً: بالنسبة لقوله تعالى: ﴿وَكَايْنٍ مِّن نَّبِيٍّ قَتَلَ مَعَهُ رِيثُونَ كَثِيرٌ فَمَا وَهَنُوا لِمَا أَصَابَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَمَا ضَعُفُوا وَمَا اسْتَكَانُوا﴾ [آل عمران: ١٤٦]، فمع كونه واضح الدلالة على أنّ ثمة أنبياء قاتلوا أو قُتلوا^(٢) في سبيل الله، هو مجملٌ من جهة تحديد نوعية القتال وهدفه، فهل هو قتالٌ دفاعيٌّ أو ابتدائيٌّ؟ لم تُجِب الآية المذكورة عن ذلك. وهي بصدد الحكاية، فلا إطلاق فيها. كما أنّها بصدد البيان من جهة أنّ الربانيين المقاتلين مع النبي ﷺ لم يهِنوا ولم يضعفوا، بل صبروا، وبالتالي فعلى المسلمين كذلك أن لا يهِنوا ولا يضعفوا بسبب إشاعة قتل النبي ﷺ في معركة أُحد، مما أُشير إليه قبل ذلك في السياق^(٣)، حيث قال تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ الرُّسُلُ أَفَإِن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ انْقَلَبْتُمْ عَلَى أَعْقَابِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَى عَقْبَيْهِ فَلَن يَصُرَ اللَّهُ شَيْئًا وَسَيَجْزِي اللَّهُ الشَّاكِرِينَ﴾ [آل عمران: ١٤٤]. هذا كلّ لو أخذنا بقراءة «قاتل»؛ وأما إذا أخذنا بقراءة «قُتل»^(٤) فيكون الإشكال على الاستدلال بالآية أوضح؛

(١) طبعيٌّ أن استشهاد السيّد الطباطبائي بها مبرّر؛ لأنه بصدد دفع شبهة في وجه الإسلام من قبل غير المسلمين.

(٢) ثمة قراءتان في الآية: قاتل، والأخرى: قتل، انظر: جوامع الجامع، ج ١، ص ٣٣٥.

(٣) قال الطوسي: «وذلك أن يوم أُحد كان أرجف بأن النبي ﷺ قتل، فبين الله تعالى أنه لو قتل لما أوجب ذلك أن تهِنوا وتضعفوا، كما لم يهِن مَنْ كان مع الأنبياء بقتلهم، وهو المروي عن أبي جعفر ﷺ»، التبيان، ج ٣، ص ١١.

(٤) قال الطبري: «قال أبو جعفر: اختلفت القراءة في قراءة قوله: «قتل معه ريّون»؛ فقرأ ذلك جماعة من قرأة الحجاز والبصرة: (قُتِلَ)، بضمّ القاف؛ وقرأه جماعة آخر بفتح «القاف»

لأنّ قتلهم - على هذه القراءة - قد لا يكون في قتالٍ، وإنما باعتداءٍ عليهم.
ثانيًا: أمّا ما ورد بشأن قوم موسى عليه السلام، وأمر الله تعالى لهم بدخول الأرض المقدّسة، وتقاعسهم عن امتثال ذلك الأمر، وقولهم لموسى عليه السلام: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَتِلَا إِنَّا هَاهُنَا قَاعِدُونَ﴾ [المائدة: ٢٤]، فهو أيضًا لا ينفع؛ لأنّ قتلهم هذا ليس لأجل الدعوة إلى الله تعالى ونشر دينه، بل للعودة إلى بلادهم وأرضهم التي كتب الله تعالى لهم، وقد كانوا - كما قيل - غادروها زمن يوسف عليه السلام^(١). وعليه

و«بالألف»، وهي قراءة جماعة من قراءة الحجاز والكوفة. قال أبو جعفر: فأما مَنْ قرأ (قَاتَلَ) فإنه اختار ذلك لأنه قال: لو قُتِلُوا لم يكن لقوله: ﴿فَمَا وَهَنُوا﴾ وجهٌ معروف؛ لأنه يستحيل أن يوصفوا بأنهم لم يَهِنُوا ولم يضعفوا بعدما قتلوا. وأما الذين قرأوا ذلك (قُتِلَ) فإنهم قالوا: إنما عني بالقتل النبيّ وبعض مَنْ معه من الرّبيّين، دون جميعهم، وإنما نفى الوهن والضعف عمّن بقي من الرّبيّين ممّن لم يقتل. قال أبو جعفر: وأولى القراءتين في ذلك عندنا بالصواب قراءة مَنْ قرأ بضّم «القاف»: «قُتِلَ مَعَهُ رِيبُونَ كَثِيرٌ»؛ لأن الله عزّ وجلّ إنما عاتب بهذه الآية والآيات التي قبلها من قوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ﴾ [آل عمران: ١٤٢] الذين انهزموا يوم أُحُد، وتركوا القتال، أو سمعوا الصائح يصيح: «إن محمداً قد قتل»، فعذّبهم الله عزّ وجلّ على فرارهم وتركهم القتال، فقال: أفإن مات محمد أو قتل، أيها المؤمنون، ارتددتم عن دينكم، وانقلبتم على أعقابكم؟ ثم أخبرهم عمّا كان من فعل كثير من أتباع الأنبياء قبلهم، وقال لهم: هلا فعلتم كما كان أهل الفضل والعلم من أتباع الأنبياء قبلكم يفعلونه إذا قتل نبيّهم، من المضيّ على منهاج نبيهم، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٤، ص ١٥٥. والظاهر من رواية في تفسير العياشي ترجيح قراءة «قتل»، قال العياشي: «عن منصور بن الوليد الصيقل أنه سمع أبا عبد الله جعفر بن محمد عليه السلام قرأ: ﴿وَكَايْنِ مَنِ نَّبِيٍّ قَتَلَ مَعَهُ رِيبُونَ كَثِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٤٦]، قال: ألوف وألوف، ثم قال: أي والله يقتلون»، تفسير العياشي، ج ١، ص ٢٠١. ولعله لذلك قال الفيض الكاشاني: «وفي قراءتهم عليه السلام: «قتل معه»، التفسير الأصفي، ج ١، ص ١٧٥. وفي تفسير القمّي بنى على قراءة «قاتل»، دون أن يذكر في ذلك رواية، راجع: تفسير القمّي، ج ١، ص ١٢٠. وأشار إلى القراءتين الشيخ الطوسي في التبيان في تفسير القرآن، ج ٣، ص ١٠.

(١) وقام موسى بتحريض «بني إسرائيل على الجهاد والدخول إلى بيت المقدّس، الذي كان بأيديهم في زمان أبيهم يعقوب لما ارتحل هو وبنوه وأهله إلى بلاد مصر أيام يوسف عليه السلام، ثم لم يزلوا بها حتّى خرجوا مع موسى، فوجدوا فيها قومًا من العمالقة الجبارين قد استحوذوا

فحربهم هذه إما أنها حربٌ تحريرية؛ وإما أنها حربٌ تمثل استجابةً لوعيدٍ إلهيٍّ خاصٍّ، قال: ﴿يَقَوْمُ ادْخُلُوا الْأَرْضَ الْمُقَدَّسَةَ الَّتِي كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [المائدة: ٢١]، وليست حرباً دعويةً ابتدائيةً، تهدف إلى نشر رسالة الدين، كما هو مفروض الكلام.

ثالثاً: وكذلك الحال في قصة طالوت؛ فإن طلب أولئك القوم من نبيهم ﷺ، أن يرسل لهم ملكاً؛ ليقودهم في القتال، إنما أرادوا به القتال من أجل تحرير أرضهم، كما مرّ سابقاً، ودلّ عليه قوله تعالى: ﴿قَالُوا وَمَا لَنَا أَلَّا نُقَاتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَقَدْ أُخْرِجْنَا مِنْ دِينِنَا وَأَبْنَاءِنَا فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ تَوَلَّوْا إِلَّا قَلِيلًا مِّنْهُمْ وَاللَّهُ عَلِيمٌ بِالظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ٢٤٦].

رابعاً: وأما قصة سليمان ﷺ فإننا نعتقد أنها قضية استثنائية وخاصة، ولا يمكننا القياس عليها من جميع جوانبها، ومنها: ما نحن فيه. وتوضيح ذلك يتوقف على فهم طبيعة حركة هذا النبي ﷺ، والأدوات التي زوّده الله تعالى بها، ومن الواضح والجلي لمن يتأمل آيات الكتاب أن سليمان هو نبيٌّ ذو ملكٍ غير مسبوق ولا ملحق، فهو سلطانٌ خارجٌ عن المألوف، وقد أمده الله تعالى بأدوات خاصة، خارجة عن منطق السنن الطبيعية، ولم يُمكن منها نبيٌّ أو وليٌّ غيره، ﴿وَلَسُلَيْمَنَّ الرِّيحَ عَاصِفَةً تَجْرِي بِأَمْرِهِ إِلَى الْأَرْضِ الَّتِي بَرَكْنَا فِيهَا وَكُنَّا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمِينَ﴾ [الأنبياء: ٨١]، وقد سُخر له الجن: ﴿وَمِنَ الشَّيَاطِينِ مَن يَغُوصُونَ لَهُ وَيَعْمَلُونَ عَمَلًا دُونَ ذَلِكَ وَكُنَّا لَهُمُ حَفِيظِينَ﴾ [الأنبياء: ٨٢]، وقال تعالى في إشارةٍ إلى ذلك أيضاً: ﴿قَالَ رَبِّ اغْفِرْ لِي وَهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِّنْ بَعْدِي إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ﴾ (٣٥) فَسَخَرْنَا لَهُ الرِّيحَ تَجْرِي بِأَمْرِهِ رُخَاءً حَيْثُ أَصَابَ (٣٦) وَالشَّيَاطِينُ كُلَّ بَنَاءٍ وَغَوَاصٍ (٣٧) وَآخَرِينَ مُقَرَّنِينَ فِي الْأَصْفَادِ (٣٨) هَذَا عَطَاؤُنَا فَامْنُنْ أَوْ أَمْسِكْ بِغَيْرِ حِسَابٍ (٣٩) وَإِنَّ لَهُ، عِنْدَنَا لَزُلْفَى وَحُسْنَ مَّآبٍ ﴿[ص: ٣٥ - ٤٠]. ومن المؤكّد أنّ سليمان ﷺ ما كان ليستخدم سلطانه للبطش والظلم والاضطهاد، وإنما أتيح له

عليها، وتملكوها، فأمرهم رسول الله موسى ﷺ بالدخول إليها، وبقتال أعدائهم، وبشرهم بالنصرة والظفر عليهم، فنكلوا وعصوا...»، تفسير ابن كثير، ج ٢، ص ٣٩.

استخدام هذا السلطان العظيم وتوظيف هذه القدرات في سبيل الرسالة الإلهية، ومن يمتلك ذلك السلطان العظيم، وبيده تلك الآيات العظيمة، لا يمكن أن يكون سلطاناً عادياً، وإنما هو رسولٌ مسدّدٌ من قِبَلِ الله تعالى، وبالتالي فلا يسع من يرى ظهور تلك الآيات على يديه إلا الإذعان لنبوته، وإلا فإن كذب بها يكون جاحداً ومعانداً، ويعاقب أو يقاتل عندها بسبب جحوده. وفي الواقع، فإن هذه النكتة تجعل لعامة الأنبياء ﷺ ولسائر المعصومين ﷺ خصوصيةً في قضية الجهاد الابتدائي، بحيث يسعهم طي مرحلة الدعوة إلى الله تعالى، وإقامة الحجة البالغة على العباد، من خلال إظهار المعجزة؛ بحكم كونهم مسدّدين من الله تعالى بعلم الغيب وبالمعاجز، وربما كان هذا هو السرّ أو الملاك في اشتراط الجهاد الابتدائي بإشراف الإمام المعصوم ﷺ أو نائبه الخاص، هذا لو تمت أدلة هذا الاشتراط، كما هو المشهور عند فقهاءنا، وهذا ما سوف نعود إليه لاحقاً.

وباتّضح ذلك نقول: إنّ قضية تعامل سليمان ﷺ مع ملكة سبأ جاء في هذا السياق الخارق للمألوف، ولذا نرى أنّ الذي حمل الرسالة إليها وإلى قومها هو الهدهد، وليس شخصاً عادياً. ثم إنّ طريقة إحضار العرش؛ من خلال طريق مَنْ عنده علم الكتاب؛ أو من خلال ما اقترحه العفريت من الجن، هي مؤشّر آخر على أنّ إخضاعها وتسليمها لسليمان ﷺ كان من هذا الطريق الإعجازي الخاص. وهكذا، فإن إسلامها كان نتيجة رؤيتها هذه الآيات الإعجازية؛ قال تعالى، على لسان سليمان: ﴿قَالَ نَكِرُوا لَهَا عَرْشَهَا نَنْظُرْ أَتَهْدِي أَمْ تَكُونُ مِنَ الَّذِينَ لَا يَهْتَدُونَ﴾ (٤١) ﴿فَلَمَّا جَاءَتْ قِيلَ أَهَكَذَا عَرْشُكِ قَالَتْ كَأَنَّهُ هُوَ وَأُوتِينَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾ (٤٢) ﴿وَصَدَّهَا مَا كَانَتْ تَعْبُدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنَّهَا كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ كَافِرِينَ﴾ (٤٣) ﴿قِيلَ لَهَا ادْخُلِي الصَّرْحَ فَلَمَّا رَأَتْهُ حَسِبَتْهُ لُجَّةً وَكَشَفَتْ عَنْ سَاقِهَا قَالَ إِنَّهُ صَرْحٌ مُمَرَّدٌ مِنْ قَوَارِيرَ﴾ قَالَتْ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿[النمل: ٤١ - ٤٤]. على أنّ مضمون الرسالة على لطافته، لدرجة أن بلقيس عبّرت عنها بالكتاب الكريم، كان يُمثّل دعوة للخضوع لسليمان، ولم تتضمن الرسالة دعوتهم إلى دين التوحيد

وترك الشرك - باعتبار أنهم كانوا مشركين ويعبدون الشمس^(١) -، ولم يتضح من الآيات أن التهديد بالقتال قد سبقه أي عملٍ دَعَوِيٍّ، كما هو المفروض وفق المعروف في شريعتنا من عدم شرعية القتال قبل الدعوة إلى الإسلام، فتأمل^(٢).
 اتضح مما ذكرنا أن ردّ السيد الطباطبائي على الاعتراض الأول غير موفقٍ. والصحيح أن الإسلام - كغيره من دعوات الأنبياء ﷺ - لم يدعُ إلى القتال الابتدائي أيضًا، كما جاء في الاعتراض.

ب. التوفيق بين آيات الدعوة وآيات القتال

وهذا الاعتراض أو الإشكال ينطلق من داخل المنظومة القرآنية. وخلاصته: إذا كنا مُلْزَمِينَ بالقتال الابتدائي، أي قتال الناس لإدخالهم في الإسلام، وليس لردّ عدوانيتهم، فأين موقع الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة؟ وهذا يقودنا إلى أن نجيب عن السؤال القائل: كيف نجتمع ونوفق بين آيات القتال وآيات الدعوة بالحسنى؟ إن هاتين المجموعتين لا بُدَّ أن تفهما بشكل متناسق؛ لأنه لا تنافي بين آيات الكتاب؛ ولأنهما على رأي القائلين بالجهاد الابتدائي واردتان في موضوع واحد، وهو موضوع الدعوة إلى الله تعالى، والمفروض بنظر هؤلاء أن القتال يهدف إلى نشر الدين، وليس غرضه التسلُّط على العباد واغتنام الأموال.
 وفي توضيح ذلك نقول: إنه في الموازنة بين المجموعتين المشار إليهما تطرح عدّة وجوه:

الوجه الأول: ما ذهب إليه بعض المفسرين من وجود تنافٍ بين هاتين المجموعتين من الآيات، ولذلك كان لا مفرَّ عند هؤلاء من دعوى النسخ^(٣)،

(١) ولذا قال الهدهد لسليمان: ﴿وَجَدْنَاهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ [النمل: ٢٤].

(٢) فإنه قد يُقال: إنه بمقتضى نبوّته لا معنى ليدعوهم للخضوع لسلطانه البعيد عن منطق الدين.

(٣) وردت دعوى النسخ في: معاني القرآن، للنحاس، ج ٤، ص ١١٢.

أعني نسخ آيات القتال لآيات الدعوة إلى الله بالحكمة، كما ادّعي ذلك في آيات السلم والقول الحسن والمواذعة.

ولكننا نرفض دعوى النسخ؛ لما ذكرناه مراراً، من أنه لا دليل على النسخ، ولا موجب له بعد إمكان الجمع العرفي بما سنذكره. كما أن لسان آيات الدعوة إلى الله بالحسنى أب عن النسخ والتخصيص، ولا سيما أنه جاء معللاً، كما نلاحظ في قوله تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥]، فإنَّ المعلل لا ينسخ إلا بنسخ علته، والعلة هنا لا تقبل النسخ، كما لا يخفى.

الوجه الثاني: وهو وجهٌ مبتنٍ على أنه لا تنافي بين المجموعتين، بالتقريب التالي، وهو أن الدعوة إلى الإسلام تتحقق قبل بدء القتال. وهذا الاتجاه - كما ترى - يفترض أن الأصل في الشرع هو القتال، وأن الدعوة تأتي في سياق عملية القتال، أي إننا بعد أن نجهز أنفسنا للحرب والغزو ندعوهم إلى الإسلام؛ فإن قبلوا فبها؛ وإن أبوا قاتلناهم لإدخالهم في الإسلام.

ولكن هذا الوجه ضعيفٌ، ويرد عليه:

أولاً: إنه لا ينسجم مع آيات وروايات الدعوة نفسها، فهي ظاهرة في أن الدعوة إلى الله تعالى بالحكمة والموعظة الحسنة هي منهجٌ عامٌ، ومطلوبةٌ في نفسها، لا أنها خطوةٌ تفصيلية في سياق العمليات القتالية^(١). وعليه لا يسعنا فهم أوامر

(١) قال تعالى: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ وَكَانَ اللَّهُ عَزِيزًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ١٦٥]؛ وفي الخبر، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن آبائه عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم - في خطبة له - : «بَعَثَ إِلَيْهِمُ الرُّسُلَ؛ لِيَكُونَ لَهُ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ عَلَى خَلْقِهِ، وَيَكُونَ رُسُلُهُ إِلَيْهِمْ شُهَدَاءَ عَلَيْهِمْ، وَابْتَعَثَ فِيهِمُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ؛ لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ، وَيَحْيَا مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ، وَلِيَعْقِلَ الْعِبَادُ عَنْ رَبِّهِمْ مَا جَهِلُوهُ؛ فَيَعْرِفُوهُ بِرُبُوبِيَّتِهِ بَعْدَ مَا أَنْكَرُوا، وَيُؤَخِّدُوهُ بِالْإِلَهِيَّةِ بَعْدَ مَا عَصَدُوا»، التوحيد، ص ٤٥؛ وعن الإمام علي عليه السلام: «بَعَثَ اللَّهُ رُسُلَهُ بِمَا خَصَّهُمْ بِهِ مِنْ وَحْيِهِ، وَجَعَلَهُمْ حُجَّةً لَهُ عَلَى خَلْقِهِ؛ لِئَلَّا تَحِبَّ الْحُجَّةُ هُمْ بِتَرْكِ الْإِعْذَارِ إِلَيْهِمْ، فَدَعَاهُمْ بِلِسَانِ الصِّدْقِ إِلَى سَبِيلِ الْحَقِّ»، نهج البلاغة، ج ٢، ص ٢٧؛ وعن الإمام الصادق عليه السلام - لما

الدعوة إلى الإسلام بالحسنى في إطار الدعوة التي تسبق الحرب والمواجهة.
ثانيًا: إنّ الدعوة إلى الإسلام قبيل القتال هي من قبيل: الإعذار إلى الله تعالى قبل الشروع بالقتال، ولا يظهر من الأدلة أنّ الدعوة المذكورة تتّسع لنقاشات وجلسات حوارية تقوم على البراهين والحجج، ممّا قد تحتاجه عمليات الإقناع، لأنّ المناخ ليس مناخ حوارٍ هادئٍ يخاطب العقل ويفتح القلب.

الوجه الثالث: إنّنا نعتقد أنّ المنهج الأصيل في طريقة نشر الإسلام والدعوة إليه هو أن يكون من خلال الإقناع والكلمة الطيبة، وليس من خلال السيف، وهذا هو المبدأ العام الذي سار عليه النبي ﷺ في دعوته إلى الله تعالى، وهو الذي لا بُدَّ أن يحكم علاقاتنا مع الآخرين. وأمّا الحرب فلها ميدانها وحقلها الخاص، وهو حالة العدوان أو غيرها من الحالات الطارئة والاستثنائية، والتي يغدو معها السلم والحوار غير نافع ولا مُجْدٍ.

ودليلنا على جعل الدعوة هي الأساس الذي يحكم علاقاتنا بالآخر: أولاً: إنّ ذلك أمرٌ تقتضيه جِلَّةُ الإنسان وطبيعته التي لا تتقبَّل الإكراه على القناعات، أو تغيير الأفكار بالقوّة والجبر، ولذا لا بُدَّ من افتراض أنّ القتال يأتي في مرحلة متأخرة من مراحل الدعوة، كأن يكون دَوْرُه أن يزيل العقبات أمام الدعوة، أو يزيل منابر الضلال التي تنشر الكفر وتلوّث العقول.

ثانيًا: لو أننا قدّمنا آيات القتال، وأخذنا بموجبها، وفقًا للفهم المطروح، فلن يبقى مجالٌ لأدلة الدعوة؛ بخلاف العكس. وبيانُه: إذا قدّمنا آيات القتال، وقلنا: إنّنا مأمورون بقتال كلّ الناس من غير المسلمين؛ لإدخالهم في الإسلام، وإذا رفضوا قُتلوا إنّ كانوا مشركين، أو بإضافة خيار الجزية إنّ كانوا كتابيين، فلن يبقى

سُئِلَ عَنْ حِكْمَةِ النُّبُوَّةِ - : «لَيْتَ لَا يَكُونُ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ مِنْ بَعْدِ الرُّسُلِ؛ وَلَيْتَ لَا يَقُولُوا: مَا جَاءَنَا مِنْ بَشِيرٍ وَلَا نَذِيرٍ؛ وَلِتَكُونَ حُجَّةُ اللَّهِ عَلَيْهِمْ. أَلَا تَسْمَعُ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ - حِكَايَةً عَنْ خَزَنَةِ جَهَنَّمَ وَاحْتِجَاجِهِمْ عَلَى أَهْلِ النَّارِ بِالْأَنْبِيَاءِ وَالرُّسُلِ - : ﴿...أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ﴾ [الملك: ١٨؟]»، علل الشرايع، ج ١، ص ١٢١.

عندها محلٌ لدعوة غير المسلمين إلى الإسلام وإقناعهم به؛ فَمَنْ تكون مأمورًا بقتاله على هذا النحو متى تدعوه إلى الإسلام؟! والاكتفاء بدعوتهم إلى الإسلام بعد إخضاعهم لنظام الجزية، أو دعوة مَنْ استُرِقَّ منهم (على القول بالاسترقاق)، هو خلافٌ ظاهر آيات الدعوة، التي يظهر منها أن الدعوة هي أسلوبٌ أصيل في التعامل مع غير المسلمين، لا أنه مجرد أسلوبٍ تفصيلي يأتي في طول أوامر القتال؛ بينما تقديم آيات الدعوة لا يلغي آيات القتال؛ إذ يبقى له مَتَّسَعٌ، في حالات العدوان، بالإضافة إلى بعض مسارات الدعوة، وذلك فيما إذا أعاق أحدُ الدعوة من الوصول إلى الناس؛ لأنه كَمَنْ يعيق البشر من ماء الحياة، فتكون خطوة القتال هي التي تفسح المجال أمام الدعوة، وتزيل العثرات والموانع، أي هي خطوة لا بُدَّ منها إذا حيل بين رسالة التوحيد وبين الناس.

إنَّ ما ذكرناه هو أحد المؤشرات والقرائن على أنَّ الأساس في الحرب في الإسلام هو الحرب الدفاعية بصورها المتقدمة، وأنه لا وجود لحربٍ ابتدائية من أجل نشر الإسلام والدعوة إليه، وغاية الأمر أنَّ الحرب تشرع من أجل رفع العوائق أمام وصول رسالة التوحيد إلى الناس. وهذا أمرٌ أشار إليه بعض الفقهاء والمفسرين، كالشهيد مطهري والسيّد فضل الله وغيرهما، وقد تقدّمت كلماتهم.

ويمكننا أن نضيف إلى ذلك أنَّ لجوء الإنسان الرساليّ إلى أسلوب العنف والحرب لنشر دينه، وقبل أن يقيم الحُجّة على الناس، هو عملٌ قبيح في حدّ نفسه، كقبح إنزال العقاب الإلهي قبل قيام الحُجّة على الناس؛ قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبَّنَا لَوْلَا أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَن نَّذَلَ وَنُخَزَىٰ﴾ [طه: ١٣٤]. ولا يخفى أن الملاك واحدٌ في الحالتين، وهي عقوبتهم من خلال الإهلاك الإلهي المباشر؛ أو معاقبتهم على أيدي المؤمنين. والملاك هو أنَّ العقاب قبل قيام الحُجّة قبيحٌ، ولا يقطع عذرهم يوم القيامة.

قد تقول: إنَّ النبي ﷺ والصحابة بعده لم يكونوا يعتمدون أسلوب الدعوة أولاً، بحيث يرسلون المبلّغين إلى البلاد غير الإسلامية، حتّى إذا صودرت

حُرَيْتِهِمْ، وَمُنِعُوا مِنْ إِيصَالِ صَوْتِ الدِّينِ التَّوْحِيدِيِّ إِلَى الْعَالَمِ، لَجَأُوا إِلَى الْقِتَالِ، وَقَادُوا عَمَلِيَّاتِ الْعَزْوِ وَالْفَتْوحَاتِ. إِنَّ هَذَا لَمْ يَحْصُلْ، وَإِنَّمَا الَّذِي حَصَلَ أَنَّهُمْ كَانُوا يَتَوَجَّهُونَ إِلَى الْحَرْبِ عِنْدَ تَلَاقي الصَّفَيْنِ، وَفُيِّلَ نَشُوبُ الْحَرْبِ يَدْعُونَ إِلَى الدِّينِ، وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ الْحَرْبَ الْإِبْتِدَائِيَّةَ مَشْرُوعَةٌ، وَأَنَّ الدَّعْوَةَ تَأْتِي فِي سِيَاقِهَا.

ولكننا نقول:

أَوَّلًا: هَذَا فِرْعُ إِثْبَاتِ أَنَّ مَعَارِكَهُ ﷺ كَانَتْ إِبْتِدَائِيَّةً، مَعَ أَنَّهُ لَمْ يَثْبُتْ أَنَّ وَاحِدَةً مِنْ مَعَارِكِهِ كَانَتْ مَعْرَكَةً إِبْتِدَائِيَّةً، دُونَ أَنْ يَسْبِقَهَا مِنَ الْعَدُوِّ تَعَدُّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَوْ إِعْدَادُ لِقَاتِهِمْ، وَبَعْضُهَا يَقِينًا كَانَتْ مَعَارِكُ دِفَاعِيَّةٍ أَوْ وَقَائِيَّةٍ، وَذَلِكَ عِنْدَمَا ظَهَرَتْ لَهُ بَوَادِرُ الْقَصْدِ الْعَدَوَانِيِّ، كَمَا أَشَرْنَا إِلَى ذَلِكَ فِيمَا سَبَقَ.

ثَانِيًا: إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قَدْ بَعَثَ الدُّعَاةَ إِلَى مُخْتَلَفِ أَنْحَاءِ الْحِجَازِ؛ لِيَنْشُرُوا الْإِسْلَامَ، وَقَدْ كَلَّفَ ذَلِكَ عَشْرَاتِ الشَّهَدَاءِ مِنْهُمْ، كَمَا حَصَلَ فِي يَوْمِ الرَّجِيعِ وَيَوْمِ بَثْرِ مَعُونَةٍ، حَيْثُ قُتِلَ عَشْرَاتِ الصَّحَابَةِ، كَمَا تَقَدَّمَ تَحْتَ عُنْوَانِ الْبَعْثَاتِ التَّبْلِغِيَّةِ، فَرَاغَ.

ثَالِثًا: سَلَّمْنَا بِمَا قِيلَ، لَكِنْ ثَمَّةُ خُصُوصِيَّةٍ تَمْتَازُ بِهَا الْأَزْمَنَةُ الْغَابِرَةُ بِمَا يَمْنَعُ مِنْ قِيَاسِ زَمَانِنَا عَلَيْهَا، وَالْخُصُوصِيَّةُ هِيَ أَنَّ أَبْوَابَ الدَّعْوَةِ السَّلْمِيَّةِ فِي الْمَاضِي لَمْ تَكُنْ مَفْتُوحَةً، وَلَا مَيَسَّرَةً، فَلَمْ يَكُنْ يُتَّاحُ لِلْمُسْلِمِ أَنْ يَدْخُلَ دِيَارَ الْآخَرِينَ لِيُبَشِّرَ بِالْإِسْلَامِ؛ لَعَدَّةِ أَسْبَابٍ، وَعَلَى رَأْسِهَا أَنَّ الْمَجْتَمَعَاتِ قَائِمَةٌ عَلَى أَسَاسٍ دِينِيٍّ مَغْلُوقٍ، وَكَانَتْ السُّلْطَانَاتُ الْحَاكِمَةُ تَمْنَعُ أَيَّ تَبَشِيرٍ دِينِيٍّ فِي أَرْضِهَا وَبَيْنَ نَاسِهَا وَرَعِيَّتِهَا، وَلِذَا فَإِنَّ غَايَةَ مَا كَانَ بِاسْتِطَاعَةِ النَّبِيِّ ﷺ فَعَلَهُ أَنْ يَرْسَلَ رُسُلَهُ إِلَى الْمُلُوكِ. وَمِمَّا يَشْهَدُ لِمَا نَقُولُهُ، مِنْ أَنَّ الْبَابَ كَانَ مُوَصَّدًا أَمَامَ الدَّعْوَةِ، أَنَّنَا نَلَاظُ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ، الْمَوْفَدَ إِلَى مَلِكِ الرُّومِ أَوْ بَصْرَى، تَمَّ قَتْلُهُ، مَعَ أَنَّ الرُّسُلَ لَا تُقْتَلُ، كَمَا هُوَ مَعْرُوفٌ؛ فَقَدْ ذَكَرَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ أَنَّ الْحَارِثَ بْنَ عَمِيرٍ الْأَزْدِيَّ هُوَ الَّذِي «بَعَثَهُ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِكِتَابِهِ إِلَى الشَّامِ، إِلَى مَلِكِ الرُّومِ، وَقِيلَ: إِلَى صَاحِبِ بَصْرَى، فَعَرَضَ لَهُ شَرَحْبِيلُ بْنُ عَمْرِو الْغَسَّانِي، فَأَوْثَقَهُ رِبَاطًا، ثُمَّ قُدِّمَ فَضْرَبَتْ

عنقه صبراً، ولم يُقتل لرسول الله ﷺ رسول غيره، فلما اتّصل برسول الله ﷺ خبره بعث البعث الذي بعثه إلى مؤتة، وأمر عليهم زيد بن حارثة، في نحو ثلاثة آلاف، فلقيتهم الروم في نحو مائة ألف^(١). فإذا كان موفد النبي وحامل رسالته إليهم قد قُتل فكيف سيسمح هذا السلطان للدعاة المسلمين أن ينتشروا في بلاده؛ ليلغوا رسالة الإسلام؟! وهكذا كانت ردّة فعل كسرى عظيم الفرس، فإنه عندما بلغه كتاب رسول الله ﷺ، وقرأ فيه: «من محمد عبد الله ورسوله إلى كسرى عظيم فارس» أغضبه أن يبدأ رسول الله ﷺ بنفسه، «وصاح، وغضب، ومزّق الكتاب قبل أن يعلم ما فيه، وأمر بشجاع بن وهب فأخرج»^(٢)، فمن تكون هذه ردّة فعله لمجرد أن النبي ﷺ بدأ باسمه قبل اسمه كيف يسمح للدعاة المسلمين أن ينشروا الإسلام في ربوع بلاده؟! وفي رواية أخرى: «... فلما قرأه شقّه، قال: يكتب إليّ بهذا وهو عبدي! ثمّ كتب إلى باذان، وهو باليمن، أن ابعث إلى هذا الرجل الذي بالحجاز رجلين من عندك جليدين، فليأتياي به»^(٣). ولم يكن الأمر أفضل حالاً في البيئة العربيّة الحجازيّة، فمقتلة الدعاة من أصحاب النبي ﷺ في يوم الرجيع ويوم بئر معونة خير شاهد على النظرة العدائية التي كان الكثير من المشركين يحملونها تجاه الإسلام.

ويمكننا أن نقول: إنّ الالتفات إلى مثل هذا البُعد التاريخي مهمّ جدّاً في عمليات الاجتهاد والاستنباط، فكثيرون يغفلون عنه، الأمر الذي يجعلهم يخرجون بنتائج مجافية للواقع. ولو أنهم أخذوا هذا البُعد بعين الاعتبار لتغيّرت النتائج، ولا سيّما فيما لو كان الكلام عن السيرة النبويّة، حتّى لو كانت السيرة سلوكاً صامتاً لا لسان له، لיתمسك بإطلاقه.

(١) الاستيعاب، لابن عبد البر، ج ١، ص ٢٩٨.

(٢) السيرة النبوية، لابن كثير، ج ٣، ص ٥٠٧.

(٣) الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢١٤؛ والسيرة النبوية، لابن كثير، ج ٣، ص ٥٠٩.

وفي ضوء ما تقدّم يتّضح أنّ العمل الدّعوي هو الأصل، وعليه فلا يجوز أن نقاتل مَنْ لم تصلهم الدعوة، ولم تقم عليهم الحجّة من خلال الإقناع والبراهين، وإلاّ لكان لهم الحجّة على الله تعالى يوم القيامة، وهو ما يحتمّ علينا أن ننطلق من منهج دّعويّ وأساليب خاصّة تراعي الزمان والمكان. ففي زماننا هذا كثرت التعقيدات والإشكالات والشبهات في وجه الفكر الدينيّ بعامّة، والفكر الإسلاميّ بخاصّة، ولهذا لا بُدّ لنا أن نوّسس لمدارس ومعاهد خاصّة لهذا الغرض، ونعدّ الطلاب المؤهلين علمياً وثقافياً لمخاطبة الناس، ولا سيّما من غير المسلمين. وأما الجهاد فمورده حالات العدوان، أو رفع الحواجز التي توضع في وجه حركة الدعوة إلى الله تعالى.

وما ذكرناه يقرب ممّا توصّل إليه بعض الفقهاء، وظاهرهم أنهم يلتزمون بهذه الرؤية في المجال الفقهيّ، فلم تبق مجرّد طروحات افتراضية أو تجريدية، ولا تنعكس على البحث الفقهيّ^(١). وأعتقد أنّ هذا تطوّر في الموقف الفقهيّ؛ فوفقاً

(١) وقال السيد محمد صادق الروحاني: «إنّ الجهاد والقتال مع الكفار والبغاة إنما هو بعد الدعاء إلى محاسن الإسلام وإقامة الحجّة عليهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّا أَهْلَكْنَاهُمْ بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِ لَقَالُوا رَبِّنَا لَوْلَا ارْسَلَتْ إِلَيْنَا رَسُولًا فَنَتَّبِعَ آيَاتِكَ مِن قَبْلِ أَنْ نُنْزِلَ وَنَخْزِيَهُ﴾ [طه: ١٣٤]، وقال عزّ وجلّ: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَدِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥]، وقال تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَن هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَن حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ [الأنفال: ٤٢]، وكما جرت عليه السّنة النبوية والعلوية والحسينية، بل الاستفادة من الآية الثانية، والسيرة النبوية، أن القتال إنما هو بعد الدعوة إلى الإسلام بأقسامها الثلاثة، أي الحكمة والموعظة والجدال بالتي هي أحسن... وعلى الجملة لا يبدأ بالقتال إلّا بعد إتمام الحجّة. ثمّ بعد ذلك إن أسلموا فلا كلام، وإلاّ فإنّ منعوا من الدعوة وهدّدوا الداعي وقتلوه يجب على المسلمين القتال؛ لحماية الدعاة ونشر الدعوة، لا للإكراه في الدين، والتدبّر في آيات القتال والجهاد يرشدنا إلى ذلك...؛ وإنّ لم يمنعوا من الدعوة، ولا هدّدوا الداعي، ولم يؤذوا المؤمنين، فإنّ زاحمهم في تشكيل الحكومة الإسلامية، التي هي القوة المجرية للقوانين الإسلامية، يكون القتال واجباً لذلك، وإذا لم يزاحمهم حتّى في ذلك لا يجب القتال والجهاد، وعلى أيّ تقدير ليس القتال للإكراه في الدين. وبهذا الذي ذكرناه يظهر الجواب عمّا ربما يورد على الإسلام في تشريعه

لهؤلاء لا يسعنا البدء بالحرب إلا بعد أن تستنفذ الجهود الدَّعوية أغراضها.
وكيف كان، فلا مفرّ من الالتزام بما ذكرناه، من أنه لا موجب للحرب
الابتدائية قبل البيان وإقامة الحُجَج والبراهين، وهذا أمرٌ ليس سهلاً في أيامنا،
ونحن نعيش الشبهات الكثيرة، والمنابر المختلفة، التي تنشر الفكر الآخر، وتروج
له.

ج. كيف ينسجم الجهاد مع الإكراه على الدين؟

عرفت من كلمات الفقهاء المتقدمة أنّ الجهاد الابتدائي يهدف إلى إدخال
الناس في الإسلام، والسؤال: كيف ينسجم ذلك مع طبيعة الإنسان من جهة،
وطبيعة الدين من جهة أخرى؟ فالدين موطنه العقل والقلب، وهذا لا يقبل
الإكراه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مِنَ فِي الْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرَهُ النَّاسَ حَتَّى
يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩]، فهذه الآية واضحة في أنه ليس من وظيفتنا أن

الجهاد، بأن الإسلام قام بالسيف، وأنه ليس ديناً إلهياً؛ لأن الإله الرحيم لا يأمر بسفك
الدماء، وأنّ العقائد الإسلامية خطرٌ على المدنية، ولذلك ربما سمّاه بعضهم، كالمبلغين من
النصارى، بدين السيف والدم، وآخرون بدين الإجبار والإكراه، «فقه الصادق عليه السلام»، ج ١٣،
ص ١٣ - ١٥؛ وقال الشيخ آصف محسنى: «الجهاد الابتدائي الذي يحارب المسلمون الكفار
لأجل الدعوة إلى الإسلام. وهذا القسم جوازه - فضلاً عن وجوبه - مشروطٌ بإيصال الدعوة
الدينية إلى الكفار، وعدم قبولهم الإسلام، فلا يجوز للمسلمين أن يبدأوا بمحاربة الغافلين
عن الإسلام؛ إذ ليست الغاية القتل أو أخذ الأموال واحتلال الأراضي، أو الحكومة، أو
السلطنة على الناس، بل الغاية شيوع الدين، ورجوع الناس إلى الحق، وإلى دين الله الفطريّ،
فإذا احتمل أن الكفار يسلمون إذا التفتوا لا يبقى مجوّزٌ للقتل وسفك الدم؛ ويمكن أن
يستدلّ عليه بقوله تعالى: ﴿قُلْ لِلَّذِينَ كَفَرُوا إِنْ يَنْتَهُوا يُغْفَرْ لَهُمْ مَا قَدْ سَلَفَ﴾ [الأنفال:
٣٨]. نعم، إذا امتنعوا عن الإسلام وقبول الجزية - فيما يصحّ أخذ الجزية - جاز، بل وجب
محاربتهم، وأمّا قبله فلا يجوز، بلا خلافٍ ولا إشكال. وكذا لا يجوز محاربة الكفار الذين
وصلتهم الدعوة الإسلامية، ولكن استمهلوا حتى ينظروا في حقيقة الدين، كما يفهم من
قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ﴾ [التوبة: ٦]، إلخ. وفي تعيين المدة يراعي
الحاكم الصلاح»، حدود الشريعة، ج ٣، ص ١٦٣ - ١٦٤.

نكره الناس على الإيمان، بل لا يمكننا ذلك، ولا يريد الله منّا، ولو أراد الله تعالى ذلك لأقدم على فعله بإرادته التكوينية، بل الإكراه على ذلك هو إكراهٌ على ما ليس بالاختيار.

وما ذكرناه بصيغة الاعتراض اعتبره الشيخ شمس الدين دليلاً على عدم شرعية الجهاد الابتدائي، مؤكداً أنّ هذا المعنى يمثل مقتضى الأصل في هذا الباب، وبالتالي «لا يستقر ظهور جدّي في المراد لأيّ دليل لفظي إلا بمراعاته»، وخلاصته: «أنّ قتال الكفار خارج الدولة الإسلامية والمجتمع الإسلامي، الذين لهم كيان اجتماعي - تنظيمي - سياسي خاص بهم...؛ لحملهم على اعتقاد الإسلام والعمل بأحكامه»، هو عملٌ «مخالف للأصل الأولي في باب التكليف، وتنجزه على المكلف الكافر مخالف للعدل والحكمة؛ لأنّ الإيمان من دون اعتقاد وقناعة غير مقدور؛ ولأنّ العمل من غير اختيار وقدرة على الفعل والترك إلجاء لا يتحقّق معه امتثال؛ وقد دلّ على ذلك صريح الكتاب، في قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، وغيرها من الآيات المحكمة»^(١).

ولا يجدي نفعاً في ردّ هذا الاعتراض دعوى أنّ «التاريخ الإسلامي لم يشهد حادثة واحدة أكره فيها أو حمل فيها أهل بلد على دخول الإسلام بالقوّة، مع أنّ الجيوش الإسلامية كانت تدخل البلدان التي يسكنها غير المسلمين»^(٢)؛ والوجه في بطلان هذه الدعوى أنّ تخيير الآخر بين الإسلام والسيف إنّ كان مشرّكاً هو الإكراه بعينه، وإضافة خيار ثالث أمام الكتابي، وهو دفع الجزية للمسلمين والخضوع لسلطانهم، لا يخرج القضية عن نحوٍ من الإكراه، كما لا يخفى؛ لأنّه لا يترك وشأنه، ليعيش في مجتمعه كما يريد.

أجل، هناك أجوبة أخرى عن هذا الاعتراض:

(١) جهاد الأئمة، ص ١٠٧ - ١٠٩.

(٢) الإسلام مقاصده وخصائصه، للدكتور محمد عقله، ص ١٥٦.

الجواب الأول: والواقع أنّ ما سنذكره ليس جواباً عن الاعتراض، بل هو التزامٌ به وتبنُّ له؛ بذريعة أنّ الإكراه لا بأس به، ولا يمثل مشكلةً. قال السيّد الطباطبائي: «وأما ما ذكره من استلزامه الإكراه عند الغلبة فلا ضير فيه»^(١) بعد توقُّف إحياء الإنسانية على تحميل^(٢) الحقّ المشروع على عدّة من الأفراد بعد البيان وإقامة الحجّة البالغة عليهم، وهذه طريقة دائرة بين الملل والدول، فإنّ المتمرد المتخلف عن القوانين المدنية يدعى إلى تبعيتها، ثمّ يحمل عليه بأيّ وسيلة أمكنت، ولو انجرّ إلى القتال، حتّى يطيع وينقاد طوعاً أو كرهاً. على أنّ الكره إنما يعيش ويدوم في طبقة واحدة من النسل، ثمّ التعليم والتربية الدينيّان يصلحان الطبقات الآتية بإنشائها على الدّين الفطريّ وكلمة التوحيد طوعاً»^(٣).

والخلاصة: أنّ الشرك والوثنية مرضٌ خطير مدمرٌ للفرد والمجتمع، وأمراضٌ كهذه لا مشكلة في العمل على تخليص البشرية منها، ولو بإكراه صاحب المرض على استئصاله منه، ولا سيّما أنه مرضٌ سارٍ ومُعِدٌّ للآخرين.

أقول: الملاحظ أنّ السيّد الطباطبائي يعترف بضرورة إعطاء الحجّة والبيان دورهما اللازم، وهذا معناه أنه لا يكتفي بالدعوة فُيئَل الحرب؛ لأنه ليس الظرف الملائم لفتح القلوب على الهداية، وهذا ما ذكرناه مراراً. ولكن هل بمجرد إظهارنا لأدلتنا يشرع القتال، سواء اقتنع الآخر أو لم يقتنع؟ إذ من المعلوم أنّه لا يمكن لنا اعتبار كلّ مَنْ أقمنا الحجّة عليه جاحداً في عدم إيمانه، بل إنّ كثيرين لا يقتنعون بما نقدّمه لهم، رغم تجريد أنفسهم لاتباع الحقّ.

(١) في محلّ آخر يتحدّث عن أنّ الدّين لا يقبل الإكراه بمعنى الإلجاء التكويني، حيث يؤكّد أنّ الأنبياء ﷺ «ليس من وظيفتهم أن يُلجئوا الناس إلى ما يدعونهم إليه وينهونهم عنه، ولا أن يحملوا معهم إرادة الله الموجبة التي لا تتخلف عن المراد، ولا أمره الذي إذا أراد شيئاً قال له: كُنْ فيكون، حتّى يحولوا بذلك الكفر إلى الإيمان، ويضطروا العصاة إلى الإطاعة؛ فإنّما الرسول بشرٌ مثلهم»، الميزان في تفسير القرآن، ج ١٢، ص ٢٤١.

(٢) الظاهر أنّها بمعنى الفرض والإكراه، وهذا تعبيرٌ فارسيّ.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٦٨.

ربما يقول السيّد: إنّ عدم الاقتناع ينفع صاحبه في المعذورية الأخروية، أما بالنسبة إلى موازين هذا العالم فليس اقتناعه من تكليفنا، وإنّما نؤاخذ الناس ونتعامل معهم على أساس مواقفهم الظاهرية، والظاهر يعطي أنهم ينكرون رغم إقامة الحُجّة عليهم.

ولكن مع ذلك فإنّ هذا الكلام غير مقنع؛ وذلك:

أولاً: إنّ توقّف إحياء البشر على الإكراه على الحقّ، وإلزامهم باتباعه بعد إقامة الحُجّة والبيان، ينافي ما سيأتي من أنّ الدين لا يقبل الإكراه؛ لأنّه إذا كان النظر في إحيائية الدين إلى خصوص مَنْ يتمّ إكراههم من المشركين فلا نعتقد أنّ الإكراه يحییهم، فالدين يحتاج إلى اطمئنان النفس، وهذا ما لا يأتي به الإكراه؛ وإنّ كان النظر إلى سائر الناس الذين يؤثّر فيهم المشرك، فيُراد إكراهه على الإسلام؛ كي لا يضلّ الناس، فهذا لا يقتضي إكراهه على الدين، بل يقتضي منعه من نشر شركه بينهم.

ثانياً: وأما ما ذكره من أنّ ذلك «طريقة دائرة بين الملل والدول، فإنّ المتمرد المتخلف عن القوانين المدنية يُدعى إلى تبعيتها، ثمّ يحمل عليه بأيّ وسيلة أمكنت، ولو انجرّ إلى القتال، حتّى يطيع وينقاد طوعاً أو كرهاً» فيلاحظ عليه أنّ ثمة فارقاً بين الأفكار والسلوكيات؛ فبالنسبة للعقائد والأفكار لا يكون نشرها بالإكراه مجدياً، ولا عقلاً، وإنّ فعله الطغاة؛ وأما بالنسبة للمتمرد على القوانين وارتكاب المخالفات التي تمسّ بالمجتمع وأمنه فيمكن مواجهتها بأسلوب القوّة. فما يمكن تفهّمه عقلاً ونقلًا هو إكراه الشخص على ترك الإقدام على العمل الجرمي، لا على اتباع الدين. نعم، لو كان المقصود هو منع المشرك مثلاً من نشر أفكاره بين الناس لكان هذا وجهاً.

وثمة تقليل في كلامه لمن يراود قتالهم، حيث يقول: إنّ المصلحة تقتضي إكراه عدّة من الأشخاص، وهو تقليل مجافٍ للواقع؛ إذ من الواضح والجليّ أنّ هؤلاء العدة كانوا - مع وجود الأنبياء ونشر دعوتهم -، ولا يزالون، هم الغالبية العظمى

من بني البشر، الذين لا يدينون بدين الإسلام^(١)، وحتى لو كان النظر إلى غير أهل الكتاب فهم أيضًا فوق المليار بشري في أيامنا هذه.

أجل، يبقى ما ذكره السيّد، من أن الإكراه حتى لو كان مبعوضًا لكنّه - غالبًا - ما يحصل بلحاظ الجيل الأوّل، وأما بقيّة الأجيال اللاحقة فإنّ التربية والتعليم يحملانها على الدين الحقّ بعد رحيل الجيل الأوّل، فيكون إكراه الجيل الأوّل مقبولا إذا كان سيترتب عليه هداية الأجيال اللاحقة. ولكن لو سلّمنا معه بمعقولية الإكراه حتى بلحاظ جيل واحد، وتجاوزنا عن إشكال أن الغاية حتى لو كانت نبيلة فإنها لا تبرّر الوسيلة الخاطئة، فإننا نقول: إن ما ذكره كان يتمّ بلحاظ الأزمنة الغابرة، وأما في زماننا؛ حيث وسائل الإعلام والاتصال المفتوحة، والتي يصعب معها حجب الأفكار الأخرى عن الوصول إلى الأشخاص، وتأثيرها فيهم، فلم يعد بالإمكان تحقيق الغاية المذكورة، فاللازم عليه أن يلتزم في زماننا

(١) ولو أننا تتبعنا آيات القرآن الكريم لوجدنا أنه ينصّ على أن الأكثرية كافرة ضالّة منحرفة، جاهلة وغير عاقلة؛ قال تعالى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ١٨٧]، وقد تكرّرت في القرآن أكثر من مرّة؛ وفي آية أخرى: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَهُمْ يَجْهَلُونَ﴾ [الأنعام: ١١١]؛ وقال جلّ جلاله: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [المائدة: ١٠٣]؛ وقال سبحانه: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ﴾ [البقرة: ٢٤٣]؛ يوسف: ٣٨؛ غافر: ٦١؛ وقال تعالى: ﴿وَلَا يَجِدُ أَكْثَرَهُمْ شَاكِرِينَ﴾ [الأعراف: ١٧]؛ وقال سبحانه: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [هود: ١٧]؛ وفي آية أخرى: ﴿وَمَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٨، ٦٧، ١٠٣، ١٢١، ١٣٩، ١٥٨، ١٧٤، ١٩٠]، وهذه تكرّرت مرّات عديدة؛ وقال سبحانه: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [البقرة: ١٠٠]؛ وقال تعالى: ﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَى أَكْثَرِهِمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يس: ٧]؛ وقال جلّ وعلا: ﴿وَمَا أَكْثَرُ النَّاسِ وَلَوْ حَرَصْتَ بِمُؤْمِنِينَ﴾ [يوسف: ١٠٣]؛ وقال سبحانه: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ الْحَقَّ فَهُمْ مُعْرِضُونَ﴾ [الأنبياء: ٢٤]، وقال سبحانه: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ فَسِيقُونَ﴾ [التوبة: ٨]، وفي آية أخرى: ﴿وَإِنْ جَدَدْنَا أَكْثَرَهُمْ لَفَسِيقِينَ﴾ [الأعراف: ١٠٢]؛ وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ ضَلَّ قَبْلَهُمْ أَكْثَرُ الْأَوَّلِينَ﴾ [الصافات: ٧١]؛ وفي آية أخرى: ﴿وَإِنْ تَقِطْعَ أَكْثَرُ مَنْ فِي الْأَرْضِ بَصِلُوكَ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾ [الأنعام: ١١٦]؛ وقال تعالى: ﴿فَأَبَى أَكْثَرُ النَّاسِ إِلَّا كُفُورًا﴾ [الإسراء: ٨٩]؛ وفي آية أخرى: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ الْكَافِرُونَ﴾ [النحل: ٨٣].

باجتناب الإكراه. على أنه إنما يتم ذلك بلحاظ المشركين، أما أهل الكتاب فإنهم يقرّون بكافة أجيالهم على دينهم.

الجواب الثاني: إنّ قتال الكيانات والجماعات غير الإسلامية خارج الدولة الإسلامية ليس غرضه إكراه الناس على دخول الدين، بل غرضه إدخالهم تحت السلطة السياسية للإسلام^(١)، وبتعبير بعضهم: إن الهدف هو أسلمة النظام السياسي^(٢)، وإذا توسّعت سلطة الإسلام السياسية وتوسّع نفوذها فعندها يتمّ دعوتهم إلى الإسلام بالحكمة والحجّة، وليس بالإكراه.

وَيَرُدُّ عَلَيْهِ:

أولاً: هذا خلاف صريح كلماتهم بأنّ الجهاد هو للدعوة إلى الإسلام، وأما الإخضاع وفرض الجزية فهو غاية ثانية إذا لم تتحقّق الأولى.

ثانياً: هو خلاف ظواهر الآيات الدالة على أنّ هدف الجهاد ليس الإخضاع والسيطرة، بل الدفاع وردّ الأذى والعدوان. كما أنّ هذه الدعوى تخالف صريح أقوال الفقهاء بالنسبة إلى غير الكتابيين من الكفار، حيث صرّحوا بأنه لا تقبل منهم الجزية والخضوع، بل يُجَيَّرُون بين الإسلام والقتل^(٣).

أجل، قد ذكرنا غير مرّة أنّ القتال المبرّر، والذي يمكن الحكم بمشروعيته، هو القتال في مواجهة الأنظمة الظالمة والمستبدّة، والتي تتخذ عباد الله خولاً، وأمواهم دولاً، أو القتال لأجل رفع العوائق والموانع التي يضعها الظالمون أمام نشر رسالة الله تعالى بين عباد الله.

الجواب الثالث: إنّ الإكراه المنفيّ هو الإكراه على الإيمان، والإكراه المتحقّق إثر الجهاد هو الإكراه على الدين، من خلال الالتزام الظاهريّ، والذي سيؤدّي مع الوقت ومن خلال التربية إلى القناعة بالدين، ولو بلحاظ الأجيال القادمة.

(١) أشار إليه الشيخ شمس الدين في جهاد الأمة، ص ١٠٩، وردّه بما سيأتي.

(٢) الرأي الآخر في الوحدة والتقريب، للشيخ محمد السند، ص ٧٥.

(٣) جهاد الأمة، ص ١٠٩ - ١١٠.

فالمشركون في صدر الإسلام - مثلاً - وإن أسلموا كرهاً، وكانوا يحملون في قلوبهم حنقاً، وتحولوا إلى منافقين؛ يظهرهم الإسلام ويبطنون الكفر، ولكن مع الوقت انتهوا وانقرضوا، ودخل الإسلام في قلوب أبنائهم وذرياتهم، وما هو قبيح - لكونه تكليفاً بغير المقدور - هو إكراه الناس على الإيمان، وليس على الإسلام. فالإكراه على فعل الجوانح غير معقول، لكن الحرب لا تريد إكراههم على فعل الجوانح، بل على فعل الجوارح.

يَبْدُ أَنَّ هَذَا الْجَوَابَ إِنَّمَا يَتِمُّ لَوْ سَاعَدَتِ الْأَدَلَّةُ عَلَيْهِ. وفي اعتقادي إن الآيات القرآنية - ومنها: آية نفي الإكراه - والروايات لا تنفي الإكراه على الإيمان فحَسْبُ، بل الإكراه على الإسلام أيضاً، ما يعني أَنَّ القتال الدَّعَوِيَّ ليس مشروعاً؛ لأن الدين لا يقبل الإكراه، وعدم الإكراه على الدين هو مبدأ تَكَرَّسَ النصوص القرآنية بشكل لا لبس فيه، وهو مبدأ تَلَقَّتْ عَلَيْهِ كَافَّةُ الشَّرَائِعِ السَّمَاوِيَّةِ، بِحَسَبِ مَا يَنْقُلُ لَنَا الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ، فَمِنْذُ نَبِيِّ اللَّهِ نُوحٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ كَانَ الرَّدُّ عَلَى تَعَنُّتِ قَوْمِهِ، وَكَفَرِهِمْ بِرِسَالَتِهِ، وَتَكْذِيبِهِمْ لَهُ: ﴿قَالَ يَقَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِن كُنتُ عَلَى بَيِّنَةٍ مِّن رَّبِّي وَآتَنِي رَحْمَةً مِّنْ عِنْدِهِ فَعَمِيتَ عَلَيْكُمْ أَنْزِلْكُمْ مَّا كَرِهْتُمْ﴾ [هود: ٢٨]. ويستمر الأمر على هذا المنوال مع كَافَّةِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَصَوَّلاً إِلَى النَّبِيِّ الْخَاتَمِ مُحَمَّدٍ ﷺ فِي مَرَحَلَتَيْهِ الْمَكِّيَّةِ وَالْمَدِينِيَّةِ، حَيْثُ تَنْصُ سُورَةُ «الْكَافِرُونَ» الْمَكِّيَّةُ عَلَى هَذَا الْمَعْنَى، وَتَعَبَّرَ عَنْهُ بِوَضُوحٍ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الْكَافِرُونَ: ٦]. وتبدو هذه الْحَقِيقَةُ وَاضِحَةً فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فِي سُورَةِ الْبَقَرَةِ الْمَدِينِيَّةِ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦].

وَإِذَا كَانَ الْإِنْسَانُ حُرّاً فِي اخْتِيَارَاتِهِ فَهُوَ الْمَسْئُولُ عَنْهَا، وَلَيْسَ لِأَحَدٍ - حَتَّى الرُّسُلِ وَالْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - اسْتِخْدَامُ أَسَالِيبِ الْقَمْعِ فِي سَبِيلِ إِدْخَالِ النَّاسِ فِي الدِّينِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ ۚ لَّسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ [الْغَاشِيَةِ: ٢٤]، أَوْ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعِيدِ﴾ [ق: ٤٥]. وَقَالَ تَعَالَى: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ وَمَنْ تَوَلَّى فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ

حَفِظًا ﴿[النساء: ٨٠].

وقال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكُوا وَمَا جَعَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِظًا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾ [الأنعام: ١٠٧].

وقال تعالى: ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَشْعَبُ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَتَعُودَنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَرِهِينَ﴾ [الأعراف: ٨٨]، وهذه الآية تدل على ارتكازية رفض الإكراه على الدين.

إنَّ المستفاد من هذه الآيات المباركة أنَّ الله تعالى أراد للناس أن يؤمنوا به وبرُسُلِهِ، ويلتزموا شرعَهُ، من موقع الاختيار، لا من موقع الإلجاء التكويني، ولا الإكراه التشريعي القانوني، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: ٩٩].

إنَّ هذه الآيات المتعددة ليست فقط بصدد نفي أن الدين لا يقبل الإكراه، فهذا أمرٌ لا يحتاج إلى كلِّ هذا التأكيد والبيان، بل هي على الأرجح بصدد بيان أمرٍ تشريعيٍّ، وهو النهي عن إكراه الناس على الدين، فالنفي فيها يؤول إلى النهي. وما استفدناه من هذه الآيات تعضده العديد من الروايات، وبعضها واردة في تفسيرها:

منها: الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ قَالُوا لِرَسُولِ اللَّهِ ﷺ: لَوْ أَكْرَهْتَ، يَا رَسُولَ اللَّهِ، مَنْ قَدَرْتَ عَلَيْهِ مِنَ النَّاسِ عَلَى الْإِسْلَامِ لَكُنَّا عِدَدًا وَقَوِينَا عَلَى عَدُونَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: مَا كُنْتُ لِأَلْقَى اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ بِدَعَةٍ لَمْ يُحْدِثْ إِلَيَّ فِيهَا، وَمَا أَنَا مِنَ الْمُتَكَلِّفِينَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ: يَا مُحَمَّدُ، ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعًا﴾ [يونس: ٩٩] على سبيل الإلجاء والاضطرار في الدنيا، كما يؤمنون عند المعايينة ورؤية البأس في الآخرة، ولو فعلتُ ذلك بهم لم يستحقوا مني ثوابًا ولا مدحًا، ولكن أريد منهم أن يؤمنوا مختارين غير مضطرين؛ ليستحقوا مني الزلفى والكرامة ودوام الخلود في جنة الخلد: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾

[يونس: ٩٩]»^(١).

ومنها: ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]؛ فإنَّ عمدة ما ذكر في هذا الصدد سبيان:

السبب الأول: ما رواه أبو داود، في «سننه»، عن ابن عباس قال: «كانت المرأة تكون مقلاتاً، فتجعل على نفسها إن عاش لها ولدٌ أن تُهودَ، فلما أُجْلِيَتْ بنو النضير كان فيهم من أبناء الأنصار، فقالوا: لا ندعُ أبناءنا، فأنزل الله عزَّ وجلَّ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]. قال أبو داود: المقلات التي لا يعيش لها ولدٌ»^(٢). «وهو يدلُّ على أنَّ مَنْ تهوَّد وإن كان أصله غيرَ يهوديٍّ فإنه مثلهم»^(٣). قال الجصاص: «فلم يفرِّق فيما ذكر بين مَنْ دان باليهودية قبل نزول القرآن وبعده»^(٤).

السبب الثاني: ما نقل عن السدي أنها «نزلت في رجلٍ من الأنصار، يُكنى أبا الحصين، وكان له ابنان، فقدم تجار الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الرجوع من المدينة أتاهم ابنا أبي الحصين، فدعوهما إلى النصرانية، فتنصَّرا، وخرجا إلى الشام، فأخبر أبو الحصين رسولَ الله ﷺ، فقال: اطلبهما، فأنزل الله عزَّ وجلَّ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، فقال رسول الله ﷺ: أَبْعَدَهُمَا اللهُ، هما أول مَنْ كفر، قال: وكان هذا قبل أن يُؤمِّرَ رسول الله ﷺ بقتال أهل الكتاب، ثم إنه نسخ قوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، فأمر بقتال أهل الكتاب في سورة براءة»^(٥). أقول: دعوى نسخ الآية مرفوض، كما حقَّقنا في

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١٢٤.

(٢) سنن أبي داود، ج ١، ص ٦٠٦؛ وراجع: أسباب نزول الآيات، للواحدي، ص ٥٣؛ معاني القرآن، للنحاس، ج ١، ص ٢٦٨؛ تفسير الثعلبي، ج ٢، ص ٢٣٥.

(٣) أحكام أهل الذمة، ج ١، ص ٦٩. وربما سميت مقلدة لكونها مكروهة، فالمرأة التي لا تلد تكون مكروهة في الوسط الاجتماعي.

(٤) أحكام القرآن، للجصاص، ج ٢، ص ٤٠٦-٤٠٧.

(٥) أسباب نزول الآيات، للواحدي، ص ٥٣؛ وجامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٣،

محله^(١). والخبر ظاهرٌ في ارتداد الولدين بعد إسلامهما؛ بقرينة قوله ﷺ: «أبعدَهما الله، هما أول مَنْ كفر»، فلو كانا قد انتقلا من الشرك إلى النصرانية لما عبّرَ عنهما بهذا التعبير. وبناءً عليه قد يصلح الخبر للاستدلال بالأولوية، فإنه إذا كان رسول الله ﷺ قد أقرَّ الانتقال عن الإسلام إلى غيره فبالأولى أن يقرَّ انتقال المشرك إلى الكتابية. ولكن المشهور عند الفريقين عدم إقرار المسلم على الردّة، بل يُقتل إن كان فطرياً، ويُستتاب إن كان ملئياً عند الشيعة، أو يُستتاب مطلقاً عند السُّنة، لكنه لا يُقرّ، فتبطل دعوى الأولوية. أجل، إن رأينا في حكم المرتدّ يختلف عن رأي المشهور، راجع: الجزء الثاني من كتاب «مَنْ هو الآخر الديني؟» من هذه الموسوعة.

وأضفْ إلى ذلك أنّه لو كان الدين يهدف إلى تحويل الناس عن دينهم إلى دين الإسلام فكيف نفهم أنه أقرَّ أهل الكتاب على دينهم، ومنهم أو بحكمهم المجوس؟! فلماذا لم يأمر التشريع الإسلامي بالعمل على إدخالهم في الإسلام بالإكراه، بل أقرّوا على دينهم.

تلخّص مما تقدّم أنّ ما ذكر من تبريراتٍ للجهاد الابتدائي غير مقنعة، بل إنّ هذا النوع من الجهاد مبتلىٌّ بأكثر من إشكال، وعمدتها - كما تقدّم - أنه لا ينسجم مع أدلة الدعوة بالحسنى من جهة، ومع أدلة نفي الإكراه في الدين من جهةٍ أخرى، إلّا إذا جاء في سياق رفع العوائق الموضوعية أمام وصول رسالة التوحيد إلى الناس، فعندها يشرع لنا القتال، لا لإكراههم على الدين، بل لإزالة العوائق الحائلة دون وصول الناس إلى صوت الرسالة الإلهية.

ص ٢٢؛ وتفسير مجمع البيان، ج ٢، ص ١٦٢.

(١) راجع: مَنْ هو الآخر الديني؟، ج ٢، ص ٢٠٥.

المطلب الرابع

أدلة مشروعية الجهاد الابتدائي

وفي هذه المرحلة من البحث، نتقل من المقاربة الفكرية إلى المقاربة الفقهية الاستدلالية المباشرة. وفيها سننظر في الأدلة التي ساقها القوم، أو يمكن أن تُساق، لإثبات مشروعية الجهاد الابتدائي، ونرى إن كانت تامة أم لا.

الوجه الأول: الضرورة الفقهية

أول ما يواجهنا في المقام دعوى الضرورة على شرعية الجهاد الابتدائي في الإسلام، الأمر الذي يجعل المسألة غير محتاجة إلى البحث والاجتهاد. قال الشوكاني (ت: ١٢٥٠هـ): «أما غزو الكفار، ومناجزة أهل الكفر، وحملهم على الإسلام أو تسليم الجزية أو القتل، فهو معلوم من الضرورة الدينية، ولأجله بعث الله رُسُلَه، وأنزل كتبه»^(١). ويقول أستاذنا السيد كاظم الحائري: «أرسل الأصحاب رضوان الله عليهم مشروعية الجهاد الابتدائي إرسال المسلمات، وكأنها من ضروريات الفقه على أقل تقدير. ومن الواضح أن إجماعاً على هذا المستوى يورث القطع على أساس حساب الاحتمالات، الحاكم باستبعاد تورط الكل بارتكاب الخطأ، وإجماع على هذا المستوى لا يضره وجود مدارك أخرى للحكم، فلئن كنّا نحتمل في بعض درجات الإجماع تورط الكل في الخطأ على أساس وجود مدارك قد تكفي لإقناعهم جميعاً بينما نحن نراها خاطئة، إذن فنحتاج إلى مراجعة تلك المراجع وتقييمها، فإننا لا نحتمل الخطأ في إجماع على هذا المستوى»^(٢). ومما يعضد دعوى الضرورة أن المتأمل في الكلمات يجد أنهم يرسلون

(١) السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، للشوكاني، ص ١٤٥.

(٢) الكفاح المسلح في الإسلام، ص ١٣.

مشروعية الغزو الابتدائي إرسال المسلّات، ولا يتطرقون إلى الاستدلال على أصل المشروعية، وإنما يقع الكلام بينهم في التفاصيل، من قبيل: هل يكون بإذن الإمام أم لا^(١)؟ أو أنه فرض كفاية أو فرض عين^(٢)؟ وفي كونه واجباً على خصوص الرجل الحرّ أو هو أعمّ؟ وفي وجوبه كلّ عام مرّة أو لا؟ وفي حرمة في الأشهر الحرم؟ وهذا خير دليل على أنّ الجهاد الواجب في الإسلام هو الجهاد الابتدائي؛ لأنّ هذه الشروط والقيود لا معنى لها في الجهاد الدفاعي.

ولنا أن نتأمّل في هذا البيان، رغم متانته، فنقول:

أولاً: إنّ وجوب الجهاد في الجملة أمر لا ريب فيه، ولا ينبغي النقاش حوله^(٣)، ولا تجشّم عناء الاستدلال عليه؛ أما انسحاب هذه الضرورة على الجهاد الابتدائي بقول مطلق فهو محل إشكال كبير. نعم، يمكن القول في حدود معينة: إنه إجماعي^(٤)، أو إنه ضروري فقهي. ولكن ينبغي أن يعلم أنّ ضرورة الفقه شيء

(١) قال الإمام أحمد بن المرتضى في بيان ما يحتاج إلى إذن الإمام: «(و)الثامن: (غزو الكفار والبغاة إلى ديارهم)، فلا يجوز لأحد ذلك من غير إمام أو إذنه؛ أما منع غزو الكفار إلى ديارهم فقد صرح به الهادي عليه السلام، قال في شرح الإبانة: وهو خلاف الإجماع، قال: وقد نصّ زيد بن عليّ وم [كذا] بالله والفقهاء على جواز قصدهم من غير إمام، وقال: ك [كذا] بل واجب في كلّ سنة، وعند الفريقين أنه مسنون فقط»، شرح الأزهاري، ج ٤، ص ٥٢٩.

(٢) قال الشرييني: «..فللكفار حالان: أحدهما يكونون ببلادهم، مستقرّين بها، غير قاصدين شيئاً من بلاد المسلمين، (فرض كفاية)، كما دلّ عليه سير الخلفاء الراشدين، وحكى القاضي عبد الوهاب فيه الإجماع، ولو فرض على الأعيان لتعطّل المعاش..»، مغني المحتاج، ج ٤، ص ٢٠٩.

(٣) ذكر الشيخ آصف محسني أنّ أصل وجوب الجهاد من الضرورات، ولا ينبغي البحث فيه، وإنما ينبغي البحث في بعض الموضوعات، وذكر منها انقسام الجهاد إلى: ابتدائي؛ ودفاعي..، راجع: حدود الشريعة، ج ٣، ص ١٦٢ - ١٦٣.

(٤) وعلى ذلك كلمات الفريقين؛ ومن كلمات علماء السّنة ما قاله الشيخ ابن باز، قال، بعد أن نقل قولاً بكون الجهاد في الإسلام دفاعياً: «وقد كتب بعض إخواننا رسالة في الردّ على هذا القول، وفي الردّ على رسالة افتراها بعض الناس على شيخ الإسلام ابن تيمية، زعم فيها أنه يرى أن الجهاد للدفاع فقط، وهذا الكاتب هو فضيلة العلامة الشيخ سليمان بن حمدان،

وضرورة المذهب أو الدين شيء آخر؛ فضروري الدين أو المذهب لا مجال للنقاش فيه، وأما ضرورة الفقه فليست حجة؛ لأنها ربما قامت على فهم معين ساد بين الفقهاء في مختلف الأدوار والمراحل، وهذا الفهم قد يكون قائمًا على اجتهاد معين سار عليه بعض السلف، وتبعهم الخلف، وهذا أمرٌ بحثناه في الأصول، فليراجع. ثانيًا: إن انكباب الفقهاء على النظر في الفروع المذكورة لا يعني أن الجهاد الابتدائي مفروغٌ من مشروعيته؛ لأن بعض هذه الشروط يمكن القول بشرطيّتها لبعض أنواع وصور الجهاد الدفاعي، كما في الجهاد دفاعًا عن المستضعفين، وكذلك الجهاد الاستباقي، فهذا النوع أيضًا يمكن كونه مشمولًا بتلك الشروط، ونحن قد قلنا سابقًا: إن هذين النوعين من الجهاد يمكن درجهما في الجهاد الابتدائي.

ثالثًا: إن دعوى التسالم أو الإجماع الفقهي على المستوى الإسلامي، فضلًا عن الضرورة الدينية الفقهية، غير دقيقة؛ فثمة مَنْ خالف في المسألة؛ لأن مسألة القتال الابتدائي قد طرحت بثوب آخر، وهو أن الآخر هل يُقاتل لكفره أم لعدوانه؟ فإنه إذا قيل: إن الآخر يُقاتل قتالًا ابتدائيًا؛ لدعوته إلى الإسلام، فهذا معناه أن الآخر يُقاتل بسبب كفره، وإذا قيل: إن الآخر لا يُقاتل قتالًا ابتدائيًا لدعوته إلى الإسلام فهذا يعني أن الكفر في حدّ نفسه لا يبرّر القتال، وإنما يبرّره أمرٌ آخر، وعدوانيته وظلمه. ومعلومٌ أنه يوجد في المسألة المذكورة رأيان:

الأول: إن الكافر يُقاتل لكفره، فمجرد عدم إسلامه يبرّر قتاله، ولو لم يكن معتديًا أو محاربًا.

رسالة ذكر فيها أن هذا القول منقولٌ عن بعض أهل الكوفة. وإنما اشتهر بين الكتاب مؤخرًا؛ وأما العلماء فلم يشتهر بينهم، وإنما المعروف بين العلماء أن الرسول ﷺ بعدما هاجر أذن له في القتال مطلقًا، ثم فرض عليه الجهاد، وأمر بأن يُقاتل من قاتل، ويكفّ عمّن كفّ، ثم بعد ذلك أنزل الله عليه الآيات الأمرة بالجهاد مطلقًا، وعدم الكفّ عن أحد حتّى يدخل في دين الله أو يؤدّي الجزية إن كان من أهلها، كما تقدّم. وهذا هو المعروف في كلام أهل العلم، مقالٌ بعنوان: «ليس الجهاد للدفاع فقط»، انظر: موقع ابن باز الإلكتروني.

الثاني: إنّ الكافر إنّما يُقاتل بسبب حرابته وعدوانيته، وليس بسبب كفره. وقد ذكر بعض العلماء^(١)، نقلًا عن جمهور الفقهاء من المالكية والحنفية والحنابلة، أنّ علة القتال هي المحاربة والمقاتلة والاعتداء، وليس مجرد الكفر. وعلى المستوى الشيعي لم نجد رأيًا لفقهاءنا المتقدمين والمتأخرين يتوقف أو يستشكل في الجهاد الابتدائي. أجل، قد طُرحت المسألة مؤخرًا، وقد تبني هذا الرأي (مقاتلة الكافر لعدوانه، لا لكفره) بعض فقهاءنا، كالسيد فضل الله^(٢)؛ والشيخ شمس الدين^(٣)؛ ويظهر الميل إليه من الشهيد مطهري، فقد أسلفنا كلامه، وأنّه يرى الحرب الابتدائية المشروعة هي فقط لإزالة الموانع والعوائق أمام انتشار الإسلام؛ وربما مال إلى ذلك آخرون^(٤)؛ وذهب الشيخ الآصفي إلى أنه إنّما يجب علينا قتال مَنْ

(١) انظر: الجهاد في الإسلام، للدكتور محمد سعيد رمضان البوطي، ص ٩٤؛ والمسلم مواطنًا في أوروبا، للشيخ فيصل مولوي، ص ٩٥.

(٢) الجهاد (من تقارير السيد فضل الله)، ص ٢٠٥ وما بعدها. هذا ولكن في كلام السيد فضل الله شيء من الإرباك؛ فمن جهة قد وجدنا أنه يصرّ على الانتصار للقول بأنّ علة قتال الكافر ليس كفره، بل عدوانيته؛ فإنه في مجال آخر يصرّ على تبني شرعية القتال الابتدائي، وفاقًا لأستاذه السيد الخوئي، قال: «أما الجهاد الابتدائي فإنه لا يفرق بين الأزمنة السابقة وبين هذا الزمان، وهذا هو الرأي الذي نرتئيه ويرتئيه السيد الخوئي، فإنه يرى شرعية الجهاد الابتدائي حتّى في عصر الغيبة، ولكن طبعًا بشرطها وشروطها، كأن تكون هناك مصلحة للإسلام في الجهاد الابتدائي»، الندوة، ج ٦، ص ٧٢٠. ونحوه ما ذكره في الندوة، ج ١، ص ٩٠٣. ومن المعلوم أن الجهاد الابتدائي للكفار يعني جهادهم بسبب كفرهم، لا بسبب عدوانهم علينا. ويقول في تفسيره: «الجهاد الابتدائي للدعوة إلى الإسلام.. أمرٌ أساسي في التشريع الإسلامي»، تفسير من وحي القرآن، ج ٨، ص ٤٦٢.

(٣) جهاد الأمة، ص ١٠٧.

(٤) ومَن يميل إلى ذلك السيد محمد تقي المدرسي، قال: «وعلى العموم نستفيد من مجمل الآيات أن القتال مع الكفار ذات [كذا] أسباب واضحة، هي التي استفدناها من الآيات القرآنية التي توجنا الحديث بها؛ أما القتال بلا سبب فلم نطمئن إلى أدلته»، التشريع الإسلامي (مناهجه ومقاصده)، ج ٧، ص ٢٥٧؛ وقد كتب الشيخ حيدر حبّ الله في هذا الموضوع، مختارًا عدم شرعية الجهاد الابتدائي.

يفتنون المسلمين عن دينهم، وليس كل كافر أو مشرك^(١)؛ وقد نقل الشيخ آصف محسني قولاً بأن «جميع غزواته وحروبه كانت دفاعية غير هجومية، وأن الإسلام لم يشرع الجهاد الابتدائي»، ولكنه حكم بضعفه^(٢). وطبيعي أن مخالفة هؤلاء لا تضر في كون المسألة متسالمًا عليها، أو إجماعية، فضلاً عن كونها ضرورية، ولكنها تؤثر إلى عدم اعتقادهم بأن المسألة من الضروريات التي لا تخضع للاجتهاد. وأضيف إلى ذلك أنه ربما كان مشهور فقهاءنا الذين لم يحدّدوا موقفاً واضحاً وصریحاً غير معتمدين على بداهة الحكم المذكور، بل متكئين على أن هذا المقام بيد الإمام عليه السلام، ومشروطاً بإذن وحضوره، وهو أدري بتكليفه، ولذا عزف بعضهم عن التوسّع في بحث الجهاد الابتدائي^(٣)، وربما اتكأوا على ذلك لعدم الخوض في المسألة، وبيان حدودها؛ لعدم ابتلائيتها، واعتبروا أن ذلك بحث في تكليف الإمام، وهو غير لائق. وعندها لا يمكن الجزم بأن آراء الجميع كانت متفقة على شرعية هذا الجهاد من حيث الأصل. فمن يحيل المسألة إلى حضور الإمام قد لا يكون رأيه - ما لم يصرّح بذلك أو يكن ذلك ظاهر كلامه - هو أن الجهاد الابتدائي مشروع، وكأنه يقول: إن الجهاد الابتدائي، بصرف النظر عن شرعيته أو عدم شرعيته، أمره منوطٌ بيده عليه السلام، فلا داعي لبحثه.

الوجه الثاني: الاستدلال بغزوات النبي صلى الله عليه وآله وسلم

من الوجوه التي استدلل بها لإثبات شرعية الجهاد الابتدائي جملة من غزوات

(١) قال: «الأقرب عندنا هو القول بقتل كلّ الذين يفتنوننا في الدين من أهل الشرك والكفر فقط، لا مطلق من كان كافراً أو مشركاً؛ لأنّ هذا الأخير غير عملي، ولا هو من ذوق الشريعة»، الجهاد، للأصفى، ص ١١٩.

(٢) مشرعة بحار الأنوار، ج ١، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

(٣) نلاحظ، على سبيل المثال، أن المحقق الأردبيلي، في الزبدة، بعد أن شرح بعض الآيات الواردة في الجهاد، عقّب قائلاً: «وحيث إنّ الجهاد لم يقع إلّا مع الإمام، وحيث لا يحتاج إلى معرفة أحكامه، فتركنا باقي الآيات المتعلقة به»، زبدة البيان في أحكام القرآن، ص ٣١٠.

رسول الله ﷺ وحروبه. قال الشيخ ناصر مكارم: «ولم تكن جميع غزوات رسول الله ﷺ دفاعية»^(١). ونسب الشيخ آصف محسني الرأي بأن حروبه ﷺ كانت دفاعية إلى القليل، ثم صرح بتضعيفه^(٢). وذكر السيّد كاظم الحائري هذا الوجه، فقال: «وكثير منها (الغزوات) كانت دفاعية صرفة، ولكن يوجد فيها ما يبتعد إلى حدٍّ ما عن الدفاع المَحْض»^(٣). وعدّ الشيخ الآصفى غزواته ﷺ الدليل الأوّل على وجوب الجهاد الابتدائي، وذكر في هذا المجال معركة بدر وخيبر، وكذلك تأمير النبي ﷺ لأسامه «لقتال جيش الكفر على حدود الشام... فسيرة رسول الله ﷺ من خلال هذه الوقائع التاريخية خير شاهد على أن الجهاد يجب ابتداءً»^(٤).

وَيَرُدُّ عَلَى ذَلِكَ:

أَوَّلًا: إِنَّ القراءة المتأنية في غزواته ﷺ تشير إلى أنّها لم تكن من صنف الحرب الابتدائية، وقد سَبَرْنَا كافّة معاركه، وتأمّلنا في أسبابها ودوافعها، فلم نجد واحدةً منها ذات طابع ابتدائي بَحْت، بل إنها بين أن تكون معارك دفاعية أو استباقية لمحاربة عدوٍّ يعلن العداوة لرسول الله ﷺ؛ ولم نجد أنّ معركة من معاركه أو غزوة من غزواته هي مصداق للجهاد الابتدائي المعروف، والذي هو محلّ الكلام. ثانيًا: سلّمنا بأنّ بعض غزواته كانت ابتدائيةً، ولكن لا يستفاد منها قاعدة عامّة إلّا بتوفّر كافة العناصر المحيطة بها، والتي قد يشكّل فقدانها في زماننا تفاوتًا وفارقًا في الحكم، ونشير إلى ثلاثة عناصر:

العنصر الأوّل: إنّ المحيط العربي الذي انطلقت إليه غالبية تلك الغزوات كان يعيش حالةً من اللا نظام، وانعدام السلطة، وانتفاء مفهوم الدولة عندهم، وهو ما جعل القبائل العربية تعيش على الغزو والسّطو على الآخرين، ولذا فإنّ ما

(١) الأمل في تفسير كتاب الله المنزل، ج ٢، ص ٢٦ - ٢٨.

(٢) مشرعة بحار الأنوار، ج ١، ص ٣٥٣ - ٣٥٤.

(٣) الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ١٩.

(٤) الجهاد، للشيخ الآصفى، ص ٣٠ - ٣١.

أقدم عليه النبي ﷺ، من بسط النفوذ والسلطة على تلك القبائل، كان يهدف إلى إخراجهم من تلك الفوضى إلى حالة الانتظام، ومن سلطة القبيلة وقوانينها الجائرة إلى سلطة الدولة وقوانينها العادلة.

العنصر الثاني: إن النبي ﷺ قد استنفد كل محاولات الدعوة بالطريقة السلمية، ولكن وُضعت أمامه العراقيل، وتمت مواجهته بالعدائية المطلقة، وقد قتل عددٌ من أصحابه الدعاة في وقتي يوم الرجيع ويوم بئر معونة بطريقة إجرامية، مع أنهم كانوا مجرد دعاة، وعليه فلم يُبق العرب باباً للنبي ﷺ كي يبلغ دعوته ودينه بالطريقة السلمية، وعندها كان لا مفر من اللجوء إلى قتالهم؛ لإزالة العوائق أمام نشر الإسلام. هذا على صعيد الحجاز؛ وأما على صعيد البلدان الأخرى، كبلاد الشام أو غيرها، فقد أسلفنا سابقاً أنه في الأزمنة الغابرة لم تكن الدعوة متيسرة، ولم يكن يُتاح للمسلم أن يدخل ديار الآخرين ليبشر بدينه؛ لأن المجتمعات قائمة على أساس ديني، وتمنع من أي دعوات تبشيرية في أوساطها، غاية ما كان باستطاعة النبي ﷺ فعله أن يرسل رسالة إلى زعماء العالم وقادة الرأي السياسيين والدينيين، وقد أسلفنا أن رسوله إلى ملك الروم أو بصرى قد تم قتله، مع أن الرُّسل لا تُقتل، كما هو معروف؛ فقد ذكر ابن عبد البر أن الحارث بن عمير الأزدي هو الذي «بعثه رسول الله ﷺ بكتابه إلى الشام، إلى ملك الروم، وقيل: إلى صاحب بصرى، فعرض له شرحبيل بن عمرو الغساني، فأوثقه رباطاً، ثم قُدِّم فُضِرَتْ عنقه صبراً، ولم يُقتل لرسول الله ﷺ رسول غيره، فلما اتَّصل برسول الله ﷺ خبره بعث البعث الذي بعثه إلى مؤتة، وأمر عليهم زيد بن حارثة، في نحو ثلاثة آلاف، فلقيتهم الروم في نحو مائة ألف»^(١)، فإذا كان الرسول قد قُتل فكيف سيسمح للدعاة أن ينتشروا في بلاده؛ ليبشروا رسالة الإسلام؟! وهذا كسرى عظيم الفرس عندما بلغه كتاب رسول الله ﷺ، وقرأ فيه: «من محمد عبد الله

(١) الاستيعاب، لابن عبد البر، ج ١، ص ٢٩٨.

ورسوله إلى كسرى عظيم فارس»، قال: فأغضبه حين بدأ رسول الله ﷺ بنفسه، وصاح، وغضب، ومزق الكتاب قبل أن يعلم ما فيه، وأمر بشجاع بن وهب فأخرج^(١)، فمن تكون هذه ردة فعله؛ لأن النبي ﷺ بدأ باسمه قبل اسمه، كيف يسمح للدعاة المسلمين أن ينشروا الإسلام في ربوع بلاده؟! وفي رواية أخرى: «.. فلما قرأه شقّه، قال: يكتب إليّ بهذا وهو عبدي! ثم كتب إلى باذان، وهو باليمن، أن ابعث إلى هذا الرجل الذي بالحجاز رجلين من عندك جليدين، فليأتيا به»^(٢).

العنصر الثالث: إن غزواته ﷺ هي سلوكٌ وفعلٌ خارجيٌّ، فهي دليلٌ لُبيّ، ولا إطلاق له، فإن لم يكن واضحاً من القرائن المحتفّة بالغزوات أن القتال كان من أجل إدخالهم الإسلام فلا مجال حينئذٍ للتمسك بالفعل، وأي قيد يكون احتماله وارداً فيها لا يسعنا إلغاؤه، ولهذا فالقدر المتيقن المستفاد من غزواته هو شرعية الحرب الدفاعية أو الاستباقية.

الوجه الثالث: الفتوحات وشرعية الحرب الابتدائية

وقد عرفت سابقاً أنّ أحد الوجوه التي يمكن أن يستند إليها لإثبات شرعية الحرب الابتدائية هي الفتوحات التي جرت بعد وفاته ﷺ. ولكننا بعد الدراسة الموسّعة لم نجد دليلاً على شرعية تلك الفتوحات، ولزوم قتال الناس ليدخلوا الإسلام، وإنما هي - في أحسن التقادير - معارك خاضها المسلمون، عملاً برأيٍ اجتهاديٍّ فقهيٍّ، لا نوافق عليه، كما تقدّم ذلك في محور سابق.

الوجه الرابع: رسائل النبي ﷺ

واستدلّ أستاذنا السيّد الحائري على شرعية الحرب الابتدائية برسائل

(١) السيرة النبوية، لابن كثير، ج ٣، ص ٥٠٧.

(٢) الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٢١٤؛ والسيرة النبوية، لابن كثير، ج ٣، ص ٥٠٩.

النبي ﷺ إلى قادة العالم وزعمائه السياسيين والدينيين، وقد استعرض بعضاً من رسائله عليه السلام، وتوقف عند ما تضمنته من قوله ﷺ: «أَسْلِمَ تَسْلَمَ»، كما توقف عند رسالته إلى نصارى نجران، وما اشتملت عليه من تهديد بالحرب. قال: «وهذه رسالته ﷺ إلى أساقفة نجران صريحة في الإيذان بالحرب والإجبار على الإسلام أو الجزية، وهذا يناسب أواخر أيامه ﷺ»^(١)، وقال في موضع آخر: «على أن الذي يبدو من واقعة نجران أن النبي ﷺ كان مستعداً للحرب الابتدائية بتمام معنى الكلمة، وكان ذلك في أواخر أيام النبي ﷺ وزمان قوته»^(٢).

وبداية لا بأس بذكر كتابه ﷺ إلى نصارى نجران، وكذا كتابه إلى هرقل عظيم الروم:

أما كتابه إلى نصارى نجران فهو - بحسب ما أورده اليعقوبي (ت: ٢٨٤هـ) مرسلاً -: «وكتب إلى نجران: بسم الله، من محمد رسول الله إلى أسقف نجران: بسم الله، فإني أحمد إليكم إله إبراهيم وإسماعيل وإسحاق ويعقوب، أما بعد ذلكم فإني أدعوكم إلى عبادة الله من عبادة العباد، وأدعوكم إلى ولاية الله من ولاية العباد، فإن أبيتم فالجزية، وإن أبيتم آذنتكم بحرب. والسلام»^(٣). ورواه البيهقي (٤٥٨هـ) مسنداً.

وأما كتابه إلى هرقل فهو «بسم الله الرحمن الرحيم، من محمد عبد الله ورسوله إلى هرقل عظيم الروم: سلام على من أتبع الهدى. أما بعد، فإني أدعوك بدعاية الإسلام، أسلم تسلم، وأسلم يؤتك الله أجرك مرتين، فإن توليت فعليك إثم الأريسيين، يعنى الأكاره، وَقُلْ يَٰأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْاْ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْاْ فَقُولُواْ

(١) الكفاح المسلح في الإسلام، ص ١٨.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٣) تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٨١؛ ونقله القلقشندي (ت: ٨٢١هـ) في صبح الأعشى في صناعة الإنشا، ج ٦، ص ٣٦٥؛ وفي كتابه الآخر: مآثر الإنافة في معالم الخلافة، ج ٣، ص ٢٣٧.

أَشْهَدُوا بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿[آل عمران: ٦٤]﴾^(١).

أقول: فيما يلي ننظر إلى رسالته إلى نصارى نجران، ثم ننظر في سائر الرسائل:

رسالته إلى أهل نجران

أما رسالته لنصارى نجران فيلاحظ عليها:

أولاً: ضعف السند؛ فالكتاب ورد في تاريخ اليعقوبي مرسلاً، وفي سنن البيهقي روي بسندٍ فيه ضعف^(٢).

ثانياً: إنَّ ثَمَّةَ ما يريب في هذا الكتاب، وهو أنه - كما تنصَّ بعض الروايات - قد أرسل قبل نزول «طس سليمان»^(٣)، أي سورة النمل، وهذه السورة مكيّة بالإجماع^(٤)، وعليه كيف يهدّد النبي ﷺ وهو في مكّة أهل نجران بالحرب، ويصابون بالدُّعْر من تهديده، كما جاء في رواية البيهقي^(٥)، مع أنه كان حينذاك لا حَوْلَ له ولا دولة؟! وكيف يطلب منهم الجزية مع أنَّ تشريع الجزية إنما جاء في المدينة؟!!

ثالثاً: لم نجد مثل هذا التهديد بالحرب في رسائله ﷺ إلى سائر الزعماء

(١) مسند أحمد، ج ١، ص ٢٦٣، والسنن الكبرى، للنسائي، ج ٦، ص ٣١١، والمصنّف، لعبد الرزاق الصنعاني، ج ٥، ص ٣٤٦، وصحيح ابن حبان، ج ١٤، ص ٤٩٥، والمعجم الكبير، للطبراني، ج ٨، ص ١٦٠.

(٢) دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ج ٥، ص ٣٨٥، والسند هو: «أخبرنا أبو عبد الله الحافظ وأبو سعيد محمد بن موسى بن الفضل قالا: حدّثنا أبو العباس محمد بن يعقوب: حدّثنا أحمد بن عبد الجبار: حدّثنا يونس بن بكير، عن سلمة بن عبد يشوع، عن أبيه، عن جدّه»؛ ونقله عنه ابن كثير في السيرة النبوية، ج ٤، ص ١٠١.

(٣) دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ج ٥، ص ٣٨٥.

(٤) قال الشيخ الطوسي: «مكيّة بلا خلاف»، التبيان في تفسير القرآن، ج ٨، ص ٧٣؛ وقال ابن الجوزي: «مكيّة كلها بإجماعهم»، زاد المسير في علم التفسير، ج ٦، ص ٥٦؛ ونصّ على مكّيّتها النحّاس في معاني القرآن، ج ٥، ص ١١٣؛ والواحدي النيسابوري في الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ٢، ص ٧٩٩.

(٥) قالت الرواية: «فلما أتى الأسقف الكتاب، وقرأه، فطع به، وذعره ذعراً شديداً»، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، ج ٥، ص ٣٨٥.

ورؤساء القبائل وغيرهم، مع أن غيرهم ربما كانوا أولى بمثل هذا التهديد.

رسائله إلى الملوك

وأما سائر الكتب والرسائل فقد ذكر السيّد الحائري أن «الذي يبدو من التدقيق في لحن كثير من تلك الرسائل أنه ﷺ يرى مبدئيًا ضرورة القتال ضدّ مَنْ لا يستجيب لسلطانه، وإن كان في الوقت الحاضر لا يقصد الحرب فعلاً. وهذا ما يبدو من كلمة «أسلم تسلم»، التي لا تخلو من إشارة إلى أنه لو لم يُسلم فهو على الخطّ الطويل وبمنطق الإسلام لا يسلم، وإن فرض أنه مؤقتًا لا يتلي بالحرب مع الدولة الإسلامية، وحمل هذا المقطع على السلامة من عذاب الآخرة خلاف الظاهر»^(١).

ولكنّ الإنصاف أن الفقرة المشار إليها لا توحى بما ذكره. نعم، إن في الرسائل قرائن تشير إلى عالمية الإسلام، وأمّا أن هذه العالمية تتحقّق وتنتشر بواسطة السيف فلا يظهر ذلك من الرسائل؛ فإنّ قوله: «أسلم تسلم» ليس ظاهرًا في السلام الدنيوي، وهو السلام من الحرب والقتل على فرض عدم الإسلام والجزية، بل لا يبعد أن يُراد به السلامة الأخروية، أو ما يشمل السلامة الروحية والاجتماعية؛ والشاهد على ذلك قرنتان:

الأولى: قرينة داخلية، وهي أنه قد رتبّ على عدم إسلامه استحقاق الإثم، فلاحظْ قوله ﷺ في رسالته إلى كسرى: «فإنّ أبيّت فعليك إثم المجوس»^(٢)، وفي رسالته إلى هرقل عظيم الروم قال ﷺ: «فإنّ تولّيت فعليك إثم الأريسيين، يعني الأكارة»^(٣)، وإن آمن فله أجره مرّتين. وإنما يكون عليه إثم قومه؛ لأنّه سيكون

(١) الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ١٧ - ١٨.

(٢) تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٩٥؛ والتذكرة الحمدونية، ج ٦، ص ٣١٥؛ والسيرة النبوية، لابن كثير، ج ٣، ص ٥٠٨.

(٣) مسند أحمد، ج ١، ص ٢٦٣؛ وصحيح البخاري، ج ١، ص ٦؛ وج ٥، ص ١٦٩؛ وصحيح مسلم، ج ٥، ص ١٦٥. «قال الليث: الأريسيون العشارون»، المعجم الكبير، للطبراني، ج ٨،

عائقاً من إيمانهم. والسيد الحائري نفسه ملتفتٌ إلى هذه القرينة، ولكنه احتمل أن مرد ذلك إلى أن النبي ﷺ لم يكن في ذلك الوقت بصدد الحرب^(١). ولكن هذا الاحتمال ضعيفٌ. وليس ذلك بأولى من حمل قوله: «أَسْلِمَ تَسْلَمَ» على السلامة الأخروية؛ بقرينة ترتيب الإثم على عدم الإسلام. وثمة قرينة أخرى تشهد - أيضاً - لما نقوله، وهي استشهاده ﷺ بآية: ﴿قُلْ يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ تَعَالَوْا۟ إِلَىٰ كَلِمَةٍ سَوَآءٍ بَيْنَنَا وَبَيْنَكُمْ أَلَّا نَعْبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشْرِكَ بِهِۦءَ شَيْئًا وَلَا يَتَّخِذَ بَعْضُنَا بَعْضًا أَرْبَابًا مِّن دُونِ ٱللَّهِ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَقُولُوا۟ ٱشْهَدُوا۟ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٦٤]، والتي جاءت في رسالته إلى هرقل، عقيب قوله ﷺ: «فَإِن أَبَيْتَ فَعَلَيْكَ إِثْمُ ٱلْأَرِيسِيِّينَ»^(٢).

ولا ينافي ذلك قوله ﷺ في بعض الرسائل: «واعلم أن ديني سيظهر إلى منتهى الخفِّ والحافر»^(٣)، فهذا تعبيرٌ كُنْهِيٌّ يشير إلى سعة انتشار الإسلام، ووصوله إلى حيث يصل الإنسان، من خلال وسيلة الانتقال المعروفة آنذاك، وهي الخفِّ والحافر، لا أن الخفِّ والحافر تعبير عن دخول تلك البلاد بطريقة الحرب.

الثانية: قرينة خارجية، وهي أن عبارة «أَسْلِمَ تَسْلَمَ» قد وردت على لسانه ﷺ أكثر من مرة، وقد خاطب بها أشخاصاً جاؤوه ليتعرفوا على الإسلام، مع أن المقام ليس مقام تهديد بالقتال ونحوه؛ فقد روي أنه ﷺ قال ذلك لعدي بن حاتم عندما جاءه من الشام، يقول عدي: «فدخلتُ على رسول الله ﷺ، فقال لي: يا عدي بن حاتم، أَسْلِمَ تَسْلَمَ، ثلاثاً»^(٤)؛ وقال ذلك - فيما روي - لأبي قحافة، يوم فتح مكة،

ص ١٨.

(١) قال: «ولعله يظهر من لحن كثير من هذه الرسائل أنه ﷺ لم يكن وقتئذٍ بصدد الحرب، ولذا لم يرتب ﷺ على فرض عدم الاستجابة إلا ثبوت الإثم»، الكفاح المسلح في الإسلام، ص ١٧.

(٢) صحيح البخاري، ج ١، ص ٦؛ وغيره من المصادر.

(٣) ورد ذلك في رسالته إلى المنذر بن ساوى العبدى، كما جاء في نصب الراية، للزيلعي، ج ٤، ص ٢٤٣؛ وج ٦، ص ٥٦١؛ وورد في رسالته إلى هوزة بن علي الحنفي صاحب اليمامة، المصدر نفسه، ج ٦، ص ٥٦٧.

(٤) مسند أحمد، ج ٤، ص ٢٥٧، و٣٧٨؛ وسنن ابن ماجه، ج ١، ص ٣٤.

حيث أحضر أبو بكر والدّه إلى رسول الله، وهو شيخ طاعن في السنّ؛ ليسلم، فأجلسه بين يدي رسول الله ﷺ، ف «مسح رسول الله ﷺ صدره وقال: أسلم تسلم، فأسلم»^(١)؛ وقالها لعامر بن الطفيل عندما دخل المدينة بعد أن أخذ أمان رسول الله ﷺ^(٢).

وأضيف إلى ذلك أن الرسائل التي يبعثها رسول رب العالمين، والذي همّه وغرضه الأقصى هو هداية الناس، يفترض أن لا تكون مستفزّة ومنفرّة للمخاطبين، بل ينبغي أن تكون رسالة لين ورفق بهم، كما قال تعالى لموسى وهارون: ﴿اذْهَبَا إِلَىٰ فِرْعَوْنَ إِنَّهُ طَغَىٰ ﴿٤٣﴾ فَقُولَا لَهُ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾ [طه: ٤٣ - ٤٤]، فاشتال الرسالة على التهديد بالحرب في حال لم يسلموا هو أمر يبعث على الاستفزاز والنفور.

الوجه الخامس: عالمية الإسلام والجهاد الابتدائي

يقول السيّد الحائري: «أول ما يمكن الاستدلال به لمشروعية العمل المسلّح ضدّ البلاد الكافرة؛ لغرض فتحها ابتداءً، وضمّها لدولة الإسلام، هو ما نعرفه من طبيعة الإسلام، فهو دين عالمي أنزله الله تبارك وتعالى؛ ليظهره على الدّين كلّهُ. قال الله تعالى في محكم كتابه:

﴿هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ﴾ [التوبة: ٣٣].

﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَىٰ عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾ [الفرقان: ١].
﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [سبأ: ٢٨].

﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧].

(١) المستدرک علی الصحیحین، للحاکم، ج ٣، ص ٤٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٨٣.

﴿وَمَا هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [القلم: ٥٢].

﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِلْعَالَمِينَ﴾ [يوسف: ١٠٤؛ ص: ٨٧؛ التكويد: ٢٧].

فإذا كان دين الإسلام دين هداية للبشرية جمعاء، ومشتملاً على قوانين سماوية تضمن سعادة الدنيا وسعادة الأخرى، فمن الطبيعي أن يحاول نشر سلطته على كل الأرض وكل المجتمعات، وهذا لا يعني تسليط قومٍ على قومٍ، وجماعةٍ على أخرى، وهو ما نفهمه من الاستعمار بروحه المشؤومة المعروفة اليوم، بل يعني تسليط المبدأ الإلهي والقوانين المنزلة من السماء على كل المجتمعات؛ حرصاً على مصالح المجتمع البشري ككل، وتحكيم حكومة الله تبارك وتعالى على وجه الأرض، لا حكومة جماعةٍ على أخرى، أو حكومة فردٍ على جماعة، كما هو شأن الظالمين والطغاة، ولا حكومة الناس على أنفسهم، كما هو مدعى الذين ينادون بالديمقراطية.

فإذا ضَمَمْنَا حقيقة أن الدين الإسلامي الحنيف يهدف لهداية البشرية جمعاء، وسعادتها وخيرها، إلى حقيقة وقوف السلطات الكافرة بقوةٍ أمام تحقيق هذا الهدف العظيم، وضَمَمْنَا إلى هاتين حقيقتين ثالثاً، هي أن الحكمة الربانية ورحمته الواسعة تقتضيان اشتغال التشريع على ما يضمن هذه السعادة والهداية بقدر ما يمكن للتشريع من ضمان، يثبت^(١) لنا بوضوح أن نشر سلطة الإسلام، ولو بأسلوب البدء بالحرب، هو من صميم التشريع الإسلامي. فلا يمكن افتراض أن ديناً ما هو دينٌ عالميٌّ مع افتراض أنه يتمتع عن نشر سلطته على وجه الأرض بالقوة إلا بقدر ما يتطلبه الدفاع، فهما افتراضان غير منسجمين؛ ذلك أننا نعلم أن سلامة الحجة وقوة المنطق لا تكفيان أبداً بالنسبة لكثير من الناس للانضواء تحت سلطة الحق ورايته، كما نعلم أن سيطرة الحق ولو بالقوة على كثير من الناس يؤهلهم أو يدفعهم للتفكير في الأمر وتشخيص الحق، ويؤدي بالتالي إلى انفتاح

(١) جواب الشرط.

قلوبهم عليه بعدما يعيشونه ويجربونه عن كثب»^(١).

أقول: يُلاحظ على كلامه أنّ العالمية تارةً ينظر إليها بوصفها سمةً للدين الإسلامي؛ وأخرى بوصفها سمةً للدولة الإسلامية^(٢):

أما باللحاظ الأوّل فلا أرى ملازمةً بين عالمية الإسلام كدين وبين ضرورة انتشاره بالسيف، أو قلّ: لا نرى منافاةً بين عالمية الإسلام وعدم شرعية الجهاد الابتدائي من جهة؛ إذ بالإمكان أن يُقال: إنّ هذه العالمية يُراد لها أن تنتشر من خلال الدعوة ومن خلال قوّة المنطق والحجّة، وتقديم الأنموذج الصالح في البلاد التي يحكم فيها الإسلام، وقد علّمتنا التجارب أنّ الأفكار الصالحة تستمرّ وتبقى، ولا يمكن حجبها وحجزها، فهي تخترق الحواجز والحدود. وهذه المسيحية مثلاً للدين العالميّ، مع أنها لا تؤمن بالحرب، بل هناك أديانٌ غير توحيدية - كالبودية - نراها تتمدّد في العالم بأسلوب الدعوة، لا السيف.

وأما بالنظر إلى عالمية الدولة الإسلامية - وهذا ما يظهر أن نظر السيّد إليه - فإننا نسأل: هل الواجب هو إقامة دولة إسلامية في العالم وبسط نفوذها في بلاد غير المسلمين من خلال السيف والحرب الابتدائية؟ والجواب: ليس ثمة ما يدلّ على ذلك، بل لزوم إدخال كافّة البشر تحت النفوذ السياسي للدولة الإسلامية التي لا يقودها هو أوّل الكلام، وكأنّ في ذلك نوعاً من المصادرة، أو قلّ: إنّ هذا الاعتقاد من نتائج القول بوجوب الجهاد الابتدائيّ، والحال أنه لا دليل عليه، فلو كان ثمة كيانات سياسية أخرى مستقلة، وهي مسألة لنا، ولا تمنع من نشر الدعوة الإسلامية فيها، فلا دليل على وجوب إسقاطها وضمّها إلى الدولة الإسلامية. ولو أننا جرّينا على القراءة التقليدية للعلاقة مع الآخر، وهي التي ترى أنّه إنّما يُحقن دمه بدفع الجزية، فلو أنّ جماعةً دينية ذات كيان سياسيّ مستقلّ قبلت

(١) الكفاح المسلّح في الإسلام، للسيد كاظم الحسيني الحائري، ص ٩ - ١٠.

(٢) وإنما نفصل بين عالمية الإسلام وعالمية الدولة لأنّه ليس كلّ مَنْ آمن واعتقد بالأوّل فهو يؤمن بالثاني.

بدفع الجزية للمسلمين، فهل يجب عليهم أن يقاتلوا أيضًا؟ لا دليل على ذلك، بل قد قدّمنا في بحوث سابقة أنّ المحايدين والمسلمين والمعاهدين لا يجب علينا قتالهم وإخضاعهم للنظام الإسلامي.

على أنه لو سلّمنا بوجوب إيصال الإسلام إلى هؤلاء، في ظلّ وجود ممانعة من الطغاة، فغاية ما يقتضيه ذلك هو مشروعية إزالة العوائق أمام انتشار الإسلام ووصوله إلى البشر، لا وجوب مقاتلتهم بالحرب الابتدائية، حتّى مع كون الأبواب مفتوحةً أمامنا لنشر الإسلام.

الوجه السادس: السُّنة

ويمكن أن يستدلّ بالروايات على مشروعية الجهاد الابتدائي، أو بتعبيرٍ آخر: للقول بأنّ الكفر سببٌ كافٍ لقتال الآخر ولو لم يكن محاربًا. وأبرز هذه الروايات:

المجموعة الأولى: ما دلّ على أنه ﷺ مأمورٌ بقتال الناس

ورد في بعض الأخبار ما ظاهره أنّ النبي ﷺ مأمور بالقتل أو الذبح، وهو يوحى بأنّ ذلك يمثل عنوانًا أو هدفًا للدين، وما يندرج في هذه المجموعة صنفان من الأخبار:

الصنف الأوّل: «أمرت بقتال الناس»

ما رُوي عن أنس بن مالك، عن رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتّى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّ محمّدًا رسول الله، ويقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة؛ فإذا فعلوا ذلك عصموا منّي دماءهم وأموالهم، إلّا بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله»^(١). ورواه - أيضًا - عنه ﷺ ابن عمر، كما في مسند أحمد^(٢). بتقريب أنّ متعلق القتال (الموضوع) هم الناس، وهو شاملٌ لكلّ مَنْ ليس مسلمًا، وهؤلاء جميعًا

(١) رواه الشيخان، عن أبي هريرة؛ ورُوي من طريق الشيخين، مرفوعًا إلى ابن عمر، عن رسول الله ﷺ، انظر: صحيح البخاري، ج ١، ص ١٢، و ١٠٢؛ وصحيح مسلم، ج ١، ص ٣٨ وما بعدها؛ وراجع: بحار الأنوار، ج ١، ص ١١.

(٢) مسند أحمد، ج ١، ص ١٢.

أمر عليه السلام بقتالهم إلى أن يسلموا، خرج من ذلك الإطلاق أو العموم^(١) الكتابي، حيث إنَّ أمامه خياراً آخر يبقيه على دينه، وهو دفع الجزية، فيبقى الباقي تحت الإطلاق.

وتعبير «أمرت أن أقاتل الناس..» مرويٌّ، في «عيون أخبار الرضا عليه السلام»، عن علي عليه السلام، عن رسول الله صلى الله عليه وآله. ولكنه اقتصر في الكف عن القتال بالشهادة لله تعالى بالوحدانية، قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله؛ فإذا قالوها فقد حرم عليّ دماؤهم وأموالهم»^(٢). ونظيره ما روي، من مصادر أهل السنة، عن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله؛ فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلّا بحقها، وحسابهم على الله عز وجل»^(٣). وهو مرويٌّ - أيضاً - عن جابر، عنه عليه السلام^(٤).

فنحن أمام طائفتين من الأخبار اشتملتا على التعبير المذكور، أعني قوله عليه السلام: «أمرت أن أقاتل الناس».

ويلاحظ على هذا الاستدلال بهذه الروايات بعدة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنَّ الخبر عند السنة مرويٌّ في الصحاح، فهو ليس موضع تشكيك على مبانيهم، نعم هناك إشكال طرّحه بعض العلماء يتعلّق برواية ابن عمر للحديث، وسيأتي. وأما سند الرواية من طرقنا؛ فقد رواها الصدوق، عن محمد بن عمر الحافظ البغدادي المعروف بالجعابي - قال الشيخ: «أحد الحفاظ والناقلين للحديث»^(٥)، وهو من مشايخ الصدوق، ونقل عنه في موارد عديدة،

(١) منشأ التردّد هو الخلاف بين الأصوليين في أن دلالة الجمع المحلّ باللام على الشمول هي بالعموم أو بالإطلاق ومقدمات الحكمة.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٧٠.

(٣) سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٢٩٥، وسنن الترمذي، ج ٤، ص ١١٧.

(٤) المصدران نفساهما.

(٥) الفهرست، ص ٢٢٩.

ومع معروفيتّه ومرجعيتّه في الحديث لم يطعن فيه أحدٌ، وهذا يكفي لوثاقته، ومن هنا قال السيد الخوئي: «لا شكّ في أنّ الرجل من الأكابر الأجلاء»^(١)، عن الحسن بن عبد الله قال: حدّثني أبي، قال: حدّثني سيدي عليّ بن موسى الرضا عليه السلام.. والحسن بن عبد الله - وهو التميمي^(٢) - لم نعثر عليه في كتب الرجال، ولم نجد ما يدلّ على وثاقته. وكذا والده عبد الله، قال العلامة الخاجوي: «الحسن بن عبد الله التميمي غير مذكور في كتب الرجال، وأباه وإن ذكر فيها ولكن مهملًا، من غير مدح ولا قدح»^(٣).

الملاحظة الثانية: ثمة تعارض بين الخبرين؛ فروايتا ابن عمر وأنس بن مالك ظاهرتان في عدم الاكتفاء بشهادة التوحيد لحقن الدم ورفع القتال عنهم، بل لا بُدَّ أن يضاف إليها الشهادة بالنبوة الخاصة، وكذلك إقامة الصلاة وإيتاء الزكاة، بينما لو أخذنا بالرواية الأخرى فهي تكتفي في حقن الدم بشهادة التوحيد، حتّى لو لم يضاف إليها الشهادة بالرسالة، ولا أداء الزكاة، فمن تشهد بالتوحيد ولم يشهد لرسول الله بالنبوة، أو تشهد بها لكنّه لم يُقم الصلاة ولم يؤت الزكاة، فهو وفق حديث ابن عمر وأنس ممّن يجب قتاله. وهذا ما جعل بعضهم يشكّك في أن يكون ابن عمر نقل هذا الحديث عن رسول الله صلى الله عليه وآله، وإلا لاعترض على والده بسبب منازعته لأبي بكر في قتال مانعي الزكاة، قال الحافظ ابن حجر: «وقد استبعد قوم صحته؛ بأنّ الحديث لو كان عند ابن عمر لما ترك أباه ينازع أبا بكر في قتال مانعي الزكاة»^(٤). إنّنا لو أخذنا برواية الصدوق ورواية أبي هريرة فهما تأمران بقتالهم

(١) معجم رجال الحديث، ج ١٨، ص ٧١.

(٢) كما جاء ذلك في رواية أخرى، بالسند عينه، رواها الشيخ الصدوق في عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٦٩.

(٣) رسالة في تحريم الغناء [في كتاب «غنا وموسيقى» (الغناء والموسيقى)]، تحقيق: رضا مختاري ومحسن صادقي، ج ١، ص ٥٥٨.

(٤) فتح الباري، ص ٥٧.

حَتَّى يَتَشَهَّدُوا شَهَادَةَ التَّوْحِيدِ، وَمَقْتَضَى مَفْهُومِهِمَا أَنَّ مَنْ قَالَهَا عَصَمَ مَالَهُ وَدَمَهُ، وَلَوْ لَمْ يَنْطِقْ بِالشَّهَادَةِ الثَّانِيَةِ بِالنَّبَوَّةِ، وَلَوْ لَمْ يُقِمِ الصَّلَاةَ وَلَمْ يُؤَدِّ الزَّكَاةَ، فَيُخْرِجَ عَنْ مَفَادِهِ بَعْضُ أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَشْهَدُ لِلَّهِ بِالْوَحْدَانِيَّةِ، أَوْ كُلِّ مُوَحِّدٍ وَإِنْ لَمْ يَكُنْ مُؤْمِنًا بَدِينٍ؛ لِأَنَّهُ أَمَرَ بِمَقَاتِلَةِ النَّاسِ حَتَّى يَشْهَدُوا بِشَهَادَةِ التَّوْحِيدِ، فَإِنْ شَهِدُوا بِهَا عَصَمَتْ دِمَاؤُهُمْ وَأَمْوَالُهُمْ، مَا يَعْنِي أَنَّهُ ﷺ مَأْمُورٌ بِقِتَالِ خُصُوصِ الْمُلْحِدِينَ وَالْمُشْرِكِينَ.

قَدْ يُقَالُ: إِنَّا نَجْمَعُ بَيْنَهُمَا بِحِمْلِ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْمُقَيَّدِ؛ فَرَوَيْتَا أَبِي هُرَيْرَةَ وَالصَّدُوقَ إِنَّمَا تَنْفِيَانِ دَخَالَهَ قَيْدٍ آخَرَ بِالْإِطْلَاقِ؛ حَيْثُ إِنَّ مَقْتَضَاهُمَا أَنَّ مَنْ تَشَهَّدَ بِشَهَادَةِ التَّوْحِيدِ حَقَّنَ دَمَهُ مُطْلَقًا، سِوَاءِ انْضَمَّ إِلَيْهَا الشَّهَادَةُ بِالرِّسَالَةِ أَمْ لَا؛ بَيْنَمَا تَقُولُ رَوَايَتَا ابْنِ عَمْرٍو وَأَنْسٍ: لَا يَحْكُمُ بِحَقْنِهِ إِلَّا بِأَنْ تَنْضَمَّ الشَّهَادَةُ بِالرِّسَالَةِ وَأَدَاءُ الصَّلَاةِ وَإِيتَاءُ الزَّكَاةِ إِلَى الشَّهَادَةِ بِالتَّوْحِيدِ، فَتَتَقَدَّمُ عَلَيْهَا تَقَدُّمُ الْمُقَيَّدِ عَلَى الْمَطْلُوقِ؛ بِمَقْتَضَى قَوَاعِدِ الْجَمْعِ الْعُرْفِيِّ، وَلَا سِيَّمَا أَنَّ دَلَالَهَ الْمُقَيَّدِ عَلَى التَّقْيِيدِ تَسْتَنْدُ إِلَى الْقَيْدِ اللَّفْظِيِّ، وَهِيَ أَقْوَى مِنْ دَلَالَهَ الْمَطْلُوقِ عَلَى الْإِطْلَاقِ؛ لِأَنَّهُا بِمَقْدَمَاتِ الْحِكْمَةِ.

وَلَكِنْ يُقَالُ: الْإِنْصَافُ أَنَّ هَذَا الْجَمْعَ لَا يَخْلُو مِنْ إِشْكَالٍ؛ لَصُعُوبَةِ التَّعَامُلِ مَعَ الطَّائِفَتَيْنِ مُعَامَلَةً الْمَطْلُوقِ وَالْمُقَيَّدِ؛ فَإِنَّ الْغَايَةَ وَلَوْ لَمْ يَكُنْ لَهَا مَفْهُومٌ، بَيَدَ أَنَّ رَوَايَتِي الصَّدُوقِ وَأَبِي هُرَيْرَةَ لَمْ تَقْتَصِرَا عَلَى ذِكْرِ أَنَّهُ ﷺ أَمَرَ أَنْ يُقَاتَلَ النَّاسَ حَتَّى يَتَشَهَّدُوا بِشَهَادَةِ التَّوْحِيدِ، لِيُقَالَ: إِنَّ دَلَالَتَهُمَا عَلَى نَفْيِ مَشْرُوعِيَّةِ الْقِتَالِ لَغَيْرِ الْمُتَشَهَّدِ بِشَهَادَةِ التَّوْحِيدِ هِيَ بِالْإِطْلَاقِ، فَيَتَقَدَّمُ مَا دَلَّ عَلَى الْقَيْدِ عَلَيْهِمَا، بَلْ إِنَّهُمَا تَضَمَّنَا قَرِينَتَيْنِ أُخْرَيْنِ تَشْهَدَانِ لِلنَّفْيِ: أَوَّلَاهُمَا: قَوْلُهُ ﷺ: «فَإِذَا قَالُواهَا (الشَّهَادَةُ بِالتَّوْحِيدِ) فَقَدْ عَصَمُوا دِمَاءَهُمْ»، مَا يَعْنِي أَنَّ شَهَادَةَ التَّوْحِيدِ وَحْدَهَا كَافِيَةٌ فِي رَفْعِ الْقِتَالِ وَحَقْنِ الدَّمِ، وَلَوْ لَمْ يَنْضَمَّ إِلَيْهَا أَمْرٌ آخَرٌ؛ وَثَانِيَتُهُمَا: إِنَّ التَّعْبِيرَ الْمَذْكُورَ وَارِدَ فِي مَقَامِ بَيَانِ مَا لَهُ تَمَامُ الدَّخْلِ فِي رَفْعِ الْقِتَالِ وَحَقْنِ الدَّمِ، فَيَدُلُّ عَلَى نَفْيِ دَخَالَةِ أَيِّ قَيْدٍ آخَرَ، فَتَأْمَلْ.

الملاحظة الثالثة: إنه لو وصل الأمر إلى الترجيح بين الطائفتين فإننا نرجح

الثانية، أعني رواية العيون وما رواه أبو هريرة، وهي التي تكفي في رفع القتال وحقن الدم بشهادة التوحيد فقط. ويمكن أن نعصد ذلك بما يلي:

أولاً: ما رواه البخاري، في صحيحه، بإسناده عن أبي ظبيان قال: سمعتُ أسامة بن زيد بن حارثة يحدث، قال: بعثنا رسول الله ﷺ إلى الحرقة^(١) من جهينة، قال: فصباحنا القوم، فهزمناهم، قال: ولحقْتُ أنا ورجلٌ من الأنصار رجلاً منهم، قال: فلما غشيناه قال: لا إله إلا الله، قال: فكفَّ عنه الأنصاري، فطعنته برمحٍ حتَّى قتلته! قال: فلما قدّمنا بلغ ذلك النبي ﷺ، قال: فقال لي: يا أسامة، أقتلته بعدما قال: لا إله إلا الله! قال: قلتُ: يا رسول الله، إنما كان متعوّذاً، قال: أقتلته بعد أن قال: لا إله إلا الله! قال: فما زال يكرّرها عليّ حتَّى تمثّيتُ أنّي لم أكن أسلمتُ قبل ذلك اليوم^(٢). فقد استنكر ﷺ على أسامة لقتله للرجل، معتبراً أنّ شهادة التوحيد التي صدرت عنه كانت كافية لحقن دمه.

ثانياً: أننا لو أخذنا بالطائفة الأولى فهي تأمر بقتالهم حتَّى يشهّدوا الشهادتين ويؤدّوا الصلاة ويؤتوا الزكاة، ولازم ذلك وجوب قتال أهل الذمّة وعدم إقرار الكتّابي على دينه؛ لأنهم لا يشهّدون الشهادة الثانية. ولو أمكن التغلّب على ذلك بأنّ إقرار الكتّابي على دينه معلومٌ بالضرورة، ما يجعل ذلك قرينةً صارفةً للرواية عن النظر إليه، لكن يبقى أن الرواية يستفاد منها لزوم قتال المسلم الذي لا يقيم الصلاة ولا يؤدّي الزكاة؛ لأنّ غاية الكفّ عن القتال - طبقاً للحديث - هو أن يُسلموا ويقيموا الصلاة ويؤدّوا الزكاة، مع أنّ من المعلوم أنّ قتال المسلم الذي لا يُصلّي ولا يزكي واستحلال دمه - إذا لم يستلزم تكذيب النبي ﷺ أو إنكار الضروري - هو أمرٌ مرفوض رفضاً باتاً، ليس وفقاً لمدرسة أهل البيت .

(١) الحرقة، «بضمّ المهملة وبالراء ثمّ قاف، وهم بطنٌ من جهينة»، فتح الباري، ج ١٢، ص ١٧١.

(٢) صحيح البخاري، ج ٨، ص ٣٦.

فَحَسَبَ، بَل رَفَضَهُ بَعْضُ الصَّحَابَةِ أَيْضًا^(١)، وَمِنْهُمْ: عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فِي بَادئِ الْأَمْرِ، قَبْلَ أَنْ يَعُودَ إِلَى مُوَافَقَةِ أَبِي بَكْرٍ فِي اجْتِهَادِهِ^(٢).

وإِنَّا نَحْتَمِلُ أَنْ يَكُونَ هَذَا الْحَدِيثُ، الْمُتَضَمِّنُ لِمَشْرُوعِيَّةِ قِتَالِ مَنْ لَمْ يُقِمِ الصَّلَاةَ وَيُؤْتِ الزَّكَاةَ، مِنَ الْمَوْضُوعَاتِ؛ لِتَبْرِيرِ مَا جَرَى بَعْدَ وَفَاةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِيهَا عُرِفَ بِحُرُوبِ الرَّدَّةِ، الَّتِي تَمَّتْ الْمِبَالِغَةُ فِيهَا بِشَكْلِ كَبِيرٍ؛ إِذْ إِنَّ مَا حُكِيَ عَنْ هَذِهِ الرَّدَّةِ الْوَاسِعَةِ هُوَ مَثَارُ الْارْتِيَابِ^(٣).

الملاحظة الرابعة: إِنَّا نَنْظُرُ قَوِيًّا أَنَّ الْحَدِيثَ «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ»، حَتَّى بِرَوَايَةِ الصَّدُوقِ وَأَبِي هَرِيرَةَ، رَبَّمَا بُتِرَ مِنْ سِيَاقٍ مُعِينٍ، أَوْ أَنَّهُ وَارِدٌ فِي وَضْعِيَّةِ الْحَرْبِ، فَتَكُونُ الْأَلْفُ وَاللَّامُ فِي قَوْلِهِ: «النَّاسُ» لِلْعَهْدِ، لَا لِلْجَنَسِ. وَمَا يَعْزِزُ وَيَشْهَدُ لِمَا نَقُولُ - بِالْإِضَافَةِ إِلَى أَنَّ الْمَفَادَ ذَاتَهُ الَّذِي يَدُلُّ عَلَيْهِ مِنْ أَنَّهُ ﷺ مَأْمُورٌ بِقِتَالِ النَّاسِ لِيَسْلَمُوا هُوَ مَفَادٌ غَرِيبٌ؛ لِأَنَّ الْغَايَةَ الْقَصْوَى فِي التَّشْرِيعِ الْإِسْلَامِيِّ

(١) النَّصُّ وَالْاجْتِهَادُ، لِلْسَيِّدِ شَرَفِ الدِّينِ، ص ١٠٩.

(٢) جَاءَ فِي صَحِيحِ الْبُخَارِيِّ، عَنْ أَبِي هَرِيرَةَ قَالَ: «لَمَّا تَوَفَّى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، وَكَانَ أَبُو بَكْرٍ، وَكَفَرَ مَنْ كَفَرَ مِنَ الْعَرَبِ، فَقَالَ عُمَرُ: كَيْفَ تَقَاتِلُ النَّاسَ وَقَدْ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: «أَمَرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، فَمَنْ قَالَهَا فَقَدْ عَصِمَ مِنِّي مَالَهُ وَنَفْسَهُ إِلَّا بِحَقِّهِ، وَحَسَابُهُ عَلَى اللَّهِ؟» فَقَالَ: وَاللَّهِ لَا أَقَاتِلَنَّ مَنْ فَرَّقَ بَيْنَ الصَّلَاةِ وَالزَّكَاةِ؛ فَإِنَّ الزَّكَاةَ حَقُّ الْمَالِ، وَاللَّهُ لَوْ مَنَعُونِي عَنَاقًا كَانُوا يُؤَدُّونَهَا إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ لَقَاتَلْتُهُمْ عَلَى مَنَعِهَا، قَالَ عُمَرُ: فَوَاللَّهِ مَا هُوَ إِلَّا أَنْ رَأَيْتُ اللَّهَ قَدْ شَرَحَ صَدْرُ أَبِي بَكْرٍ لِلْقِتَالِ، فَعَرَفْتُ أَنَّهُ الْحَقُّ»، صَحِيحُ الْبُخَارِيِّ، ج ٢، ص ١١٠.

(٣) وَقَدْ بَحَثَ الشَّيْخُ مُحَمَّدُ حَسَنُ آلِ يَاسِينَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ فِي بَحْثٍ جَمِيلٍ وَدِرَاسَةٍ مُخْتَصَرَةٍ، بِعَنْوَانِ «نُصُوصِ الرَّدَّةِ فِي تَارِيخِ الطَّبْرِيِّ»، وَنَاقَشَ فِيهَا رَوَايَاتِ الرَّدَّةِ، سَنَدًا وَمُضْمُونًا، مُتَسَائِلًا: «كَيْفَ لَنَا أَنْ نَتَقَبَّلَ حَصُولَ هَذِهِ الرَّدَّةِ الْوَاسِعَةِ، الَّتِي عَمَّتِ الْأَقْطَارَ، وَأَطَاحَتْ بِكُلِّ جَهْدِ النَّبِيِّ ﷺ عَلَى مَدَى عَقْدَيْنِ وَنَيْفٍ، عَلَى أَيْدِي أَشْخَاصٍ تَافِهِينَ، كَطَلْحَةَ أَوْ مُسَيْلِمَةَ أَوْ سِجَاحَ، الَّذِينَ جَاؤُوا «بِآيَاتٍ كَلَامِيَّةٍ»، هِيَ سَفْسَطَةٌ كَلَامٍ، لَيْسَ فِيهِ شَيْءٌ مِنَ الْبَلَاغَةِ وَالْفَصَاحَةِ؛ لِتَصَارَعِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، مَعْجَزَةِ النَّبِيِّ ﷺ! فَهَلْ تَرَدَّى الذَّوْقُ الْعَرَبِيُّ، وَقَدْ كَانَ فِي قِمَّةِ الْبَلَاغَةِ، حَتَّى اسْتَقَرَّ فِي مِثْلِ هَذَا الْحُضِيضِ؟!». انظر: نُصُوصُ الرَّدَّةِ فِي تَارِيخِ الطَّبْرِيِّ، ص ١٧-١٨.

هي هداية الناس، ونشره من خلال القناعة والحُجَّة والبرهان، وليس من خلال السيف، وحتى لو كان القتال مشروعاً فهو في طول الدعوة بالموعظة الحسنة - وجود حديثين آخرين في المعنى نفسه، مرويين عن أبي هريرة نفسه:

الحديث الأول: هو حديث لم يرد فيه فعل «أمرت»، بل جاء فيه: «أُقاتل الناس». فعن أبي هريرة، عن رسول الله ﷺ قال: «أُقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله ويؤمنوا بي وبما جئتُ به؛ فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلّا بحقّها، وحسابهم على الله»^(١). ولا يخفى أن دلالة قوله: «أُقاتل الناس» تختلف عن دلالة قوله: «أمرت أن أقاتل الناس»؛ فالثانية لها إطلاق محكم، وتدلّ على مطلوبيّة قتال كافّة الناس؛ أمّا الأولى فهي تتحدّث عن حالة القتال، غاضّة النظر عن موارد مشروعيتها، فيكون المعنى أني عندما أقاتل الناس فإنّي أقاتلهم إلى أن يشهدوا بشهادة التوحيد، فهي ليست بصدد بيان موارد مشروعية القتال، بل بصدد بيان نهاية القتال، وأنه يُرفع السيف عنهم إذا أسلموا..

الحديث الثاني: هو حديث ورد فيه أن رسول الله ﷺ أمر عليّاً بذلك حين توجهه لقتال يهود خيبر. روى مسلم، في صحيحه، عن أبي هريرة، «أن رسول الله ﷺ قال يوم خيبر: لأعطينّ هذه الراية رجلاً يحبّ الله ورسوله، يفتح الله على يديه، قال عمر بن الخطّاب: ما أحببتُ الإمارة إلّا يومئذٍ، قال: فتساورتُ لها رجاءً أن أدعى لها! قال: فدعا رسول الله ﷺ عليّ بن أبي طالب، فأعطاه إيّاها، وقال: امشِ ولا تلتفت حتى يفتح الله عليك، قال: فسار عليّ شيئاً، ثمّ وقف ولم يلتفت، فصرخ: يا رسول الله، على ماذا أقاتل الناس؟ قال: قاتلهم حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله؛ فإذا فعلوا ذلك فقد منعوا منك دماءهم وأموالهم، إلّا بحقّها، وحسابهم على الله»^(٢).

(١) صحيح مسلم، ج ١، ص ٣٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ٧، ص ١٢١؛ ورواه الشيخ الطوسي في الأمالي، ص ٣٨٠.

ومرجع الحديثين الأخيرين إلى بيان أمر واحد، وهو أن الحرب في حال نشوبها فهي تبقى مستمرة مع العدو إلى أن يتشهد بالشهادتين، أما متى تكون تلك الحرب مشروعة؟ وما هي شروطها؟ فذاك أمر آخر. وقد عرفت قبل قليل أن هذا اللسان لا ينفي بطبيعة الحال إمكان اللجوء إلى خيار إقرارهم من خلال عقد الذمة، كيف والحديث الثاني يتحدث عن اليهود؟! وهؤلاء لا ريب في أنه يجوز أخذ الجزية منهم، وربما يكون عدم ذكر خيار الجزية في الحديث بسبب تأخر آية الجزية عنه.

وبما أن هاتين الروایتين عن أبي هريرة، وكذا الرواية الأولى التي هي موضع الاستدلال، فلا يبعد وحدة الرواية، لا أن أبا هريرة قد سمع الحديث منه ثلاث مرّات، بثلاث صيغ.

ويمجد التنبه أخيراً إلى احتمال وارد في المقام، وهو أنه إذا ثبت أن النبي ﷺ قال: «أمرت أن أقاتل» فهو يتحدث عن نفسه، وهذا التعبير ينسجم مع ما دلّ على كون القتال الابتدائي بيد المعصوم، فلا يستفاد من التعبير أن كل مسلم مأمور بذلك.

وهناك ملاحظة خامسة، ذكرها بعض الأعلام، ترى أن فعل «أقاتل» لا يدلّ على الحرب الابتدائية؛ لأنّ المقاتلة تعني وجود طرف آخر مستعدّ للقتال، وسيأتي ذكر هذه الملاحظة في الاستدلال بالآيات المباركة.

الصنف الثاني: «جنتكم بالذبح»

وإليك نصّ الحديث، قبل التعليق عليه: «عن عبد الله بن عمرو [بن العاص] قال: «ما أكثر ما رأيت قريشاً أصابت من رسول الله ﷺ فيما كانت تظهر من عداوته، قال: قد حضرتهم وقد اجتمع أشرافهم في الحَجْر، فذكروا رسول الله، فقالوا: ما رأينا مثل ما صبرنا عليه من هذا الرجل قطّ، سقّه أحلامنا، وشتّم آباءنا، وعاب ديننا، وفرّق جماعتنا، وسبّ آلهتنا، لقد صبرنا منه على أمرٍ عظيم، أو

كما قالوا، فبينما هم في ذلك إذ طلع رسول الله ﷺ، فأقبل يمشي حتى استلم الركن، فمرَّ طائفاً بالبيت، فلما أن مرَّ بهم غمزوه ببعض القول، قال: وعرفتُ ذلك في وجهه، ثم مضى ﷺ، فلما مرَّ بهم الثانية غمزوه بمثلها، فعرفتُ ذلك من وجهه، ثم مضى ﷺ، ومرَّ بهم الثالثة غمزوه بمثلها، ثم قال ﷺ: أتسمعون يا معشر قريش، أما والذي نفس محمد بيده، لقد جئتكم بالذبح، قال: فأخذتُ القومَ كلمته حتى ما منهم رجلٌ إلَّا لكأنا على رأسه طائرٌ واقع، حتى أن أشدهم فيه وطأة قبل ذلك يتوقاه بأحسن ما يجيب من القول، حتى إنه ليقول: انصرف، يا أبا القاسم، راشداً، فوالله ما كنتُ جهولاً، فانصرف رسول الله ﷺ. حتى إذا كان من الغد اجتمعوا في الحجر، وأنا معهم، فقال بعضهم لبعض: ذكرتم ما بلغ منكم وما بلغكم عنه حتى إذا بادأكم بما تكرهون تركتموه! وبينما هم في ذلك إذ طلع عليهم رسول الله ﷺ، فوثبوا إليه وثبة رجلٍ واحدٍ، وأحاطوا به يقولون له: أنت الذي تقول كذا وكذا، لما كان يبلغهم عنه من عيب آلهتهم ودينهم، قال: نعم، أنا الذي أقول ذلك، قال: فلقد رأيتُ رجلاً منهم أخذ بمجمع رداءه، وقال: وقام أبو بكر الصديق دونه، يقول - وهو يبكي -: أقتلوا رجلاً أن يقول ربِّي الله، ثم انصرفوا عنه، فإنَّ ذلك لأشدَّ ما رأيتُ قريشاً بلغت منه قطاً^(١).

قد يستدلُّ به على شرعية الجهاد الابتدائي؛ لأنَّه جعل الذبح عنوان الدين. إلَّا أننا نرفض هذا الحديث - الذي اتخذته بعض الجماعات التكفيرية مستنداً لأعمال العنف وسفك الدم التي يُقدِّمون عليها - رفضاً قاطعاً، ولا يمكن الموافقة عليه متناً وسنداً.

أما سنداً فهو لم يردَّ عند السُّنَّة في الصحيحين، ولم يردَّ في طرقنا أصلاً، فهو يفتقد لشرائط الحُجَّة.

(١) صحيح ابن حبان، ج ١٤، ص ٢١٨، والنص له؛ وهو مرويٌّ في مسند أحمد، ج ٢، ص ٢١٨؛ والسيرة النبوية، لابن هشام، ج ١، ص ١٨٧.

ثم لو فرض أنه صحَّ سندًا إلا أننا لا نقبل بمضمونه؛ وذلك لعدّة أسباب:
 أولاً: إنّ المستفاد منه جعل الهدف من بعثة النبي ﷺ أو عنوان رسالته ذبح
 الناس، وهذا مخالفٌ للقرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً
 لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]؛ ولما رُوِيَ عنه ﷺ: «إِنَّمَا بُعِثْتُ رَحْمَةً مَّهْدَاةً»^(١). إنّ
 شعار «جئتكم بالذبح» هو شعارٌ تنفيري إقصائي دموي، فكيف يرفعه النبي ﷺ
 ويجعله عنواناً لدعوته، ولا سيما أنّه لا يزال في مرحلة الدعوة إلى الله تعالى؟! وهي
 مرحلة تفترض الدعوة باللين والرفق.

ثانياً: إنّ هذا الكلام المزعوم قيل في مكّة المكرمة قبل الهجرة، كما هو واضح
 من سياقه، وعندما خاطبهم النبي ﷺ بعبارة: «لقد جئتكم بالذبح»، كما يفترض
 الحديث، خافوا وأصيبوا بالذعر، وهذا الأمر يبعث على التعجّب والاستغراب؛
 لأنّ المرحلة المكيّة امتازت باعتماد النبي ﷺ فيها أسلوب المداراة والصبر والأناة
 وتحمل الأذى، كما أنّ موازين القوى كانت في غير صالحه، فكيف يواجههم بهذه
 الكلمة وهو لا يملك دفع الأذى عن نفسه، فضلاً عن أصحابه؟!

ثمّ كيف يُصاب هؤلاء بالخوف والذعر حتّى يقول بعضهم له: «اذهب
 راشداً»، مع كونهم في عزّ قوتهم وجبروتهم وعنادهم؟! إنّ ذلك غير مفهوم
 بحسب المنطق الطبيعيّ للأُمور!

قد يُقال: إنّ الله سبحانه، حمايةً لنبيه المهدّد من قريش، قد أوحى إليه أن
 يواجههم بهذه الكلمة، أو أجراها على لسانه، وهو ما أوقع الرعب والخوف في
 قلوب المشركين بطريقة غير اعتيادية.

لكننا نقول: إنّ هذا غير محتمل؛ لأنّ تلك العبارة لم تحمِه منهم، فقد اعتدوا
 عليه في اليوم الثاني، كما ذكر الحديث. على أنه لو سلّمنا بذلك فإنّ معناه أنّ العبارة
 المذكورة نفسها واردة في سياق التخويف والتهويل، في محاولة لحماية النفس، أكثر

(١) مجمع الزوائد، ج ٨، ص ٢٥٧.

من ورودها على نحو الجد؛ لتكون قاعدةً للنبي ﷺ وللمسلمين في التعامل مع غيرهم، ويكون ما أصابهم من الذعر هو من قبيل: اللطف الإلهي الخاص بنبيه، بهدف حمايته مما أضمره له.

ثالثاً: إن هذا الكلام مخالفٌ لسيرة النبي الأكرم ﷺ أيضاً؛ لأن الحديث المذكور يزعم أنه ﷺ خاطب قريشاً بهذا الكلام، وقال لهم: «يا معشر قريش، قد جئتكم بالذبح»، ومعلوم أنه ﷺ لم يُظهر رحمته وتسامحه مع قبيلة أو جماعة كما أظهرها مع قريش، فقريش التي آذته وطرده وعذّبت أصحابه ولاحتقتهم وحاصرتهم وأهل بيته في شعب أبي طالب حتى أنهكهم الجوع والمرض، لم يتعامل معها النبي ﷺ إلا بالرحمة والعفو والتسامح، وكلمته حين فتح مكة: «اذهبوا فأنتم الطلقاء» لا تزال مدويةً إلى يومنا هذا. فأين الذبح الذي بُعث به النبي ﷺ إلى معشر قريش؟! وفي صحيحة حريز، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لَمَّا قَدِمَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مَكَّةَ يَوْمَ افْتَتَحَهَا... مَاذَا تَقُولُونَ؟ وَمَاذَا تَنْظُنُونَ؟ قَالُوا: نَظُنُّ خَيْرًا، وَنَقُولُ خَيْرًا: أَخٌ كَرِيمٌ وَابْنُ أَخٍ كَرِيمٍ، وَقَدْ قَدَرْتَ، قَالَ: فَإِنِّي أَقُولُ كَمَا قَالَ أَخِي يُوسُفُ: ﴿لَا تَثْرِيْبَ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ يَغْفِرُ اللَّهُ لَكُمْ وَهُوَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ﴾ [يوسف: ٩٢]»^(١).

رابعاً: إن بناء تصور إسلامي، يتصل بتحديد وظيفة النبي ﷺ وهدف بعثته، لا يمكن الاعتماد فيه على أخبار الآحاد، ولو كانت صحيحة، فكيف إذا كانت غير ثابتة الصحة، ومعارضةً لكتاب الله، الذي تُعدّ موافقته ميزاناً وشرطاً في قبول الأخبار؟! الأخبار؟!

خامساً: إن بعضهم حمل الكلام محملاً خاصاً، وهو أنه ﷺ إنما خاطب به تلك الطغمة الباغية من قريش والتي آذته وأساءت إليه. فهؤلاء هم مَنْ قصدهم النبي ﷺ بكلامه، وليس كل القرشيين، فضلاً عن غيرهم.

ولكن هذا الحمل لا ينسجم كثيراً مع الظاهر؛ فإن قوله ﷺ: «يا معشر

(١) الكافي، ج ٤، ص ٢٢٥.

قريش...» هو خطابٌ عامٌّ لكافة القرشيين.

المجموعة الثانية: ما دلّ على فضل الجهاد، ووجوبه، وامتداح السيف

ثمة طائفة كبيرة من الروايات، وبعضها صحيح السند، تدلّ على الأمر بالجهاد وتحثّ عليه. ويستفاد من بعضها وجوبه، أو أنها تدلّ على فضل المجاهدين في سبيل الله. ونحن نكتفي بذكر بعض النماذج لهذه الطائفة:

الرواية الأولى: الكليني، عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ عُمَرَ بْنِ أَبَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: «الْخَيْرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ، وَتَحْتَ ظِلِّ السَّيْفِ، وَلَا يُقِيمُ النَّاسَ إِلَّا السَّيْفُ، وَالسُّيُوفُ مَقَالِيدُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ»^(١). والخبر صحيح السند^(٢).

الرواية الثانية: ما رُوي عن رسول الله صلى الله عليه وآله: «..والجهادُ ماضٍ منذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال، لا يبطله جور جائرٍ، ولا عدلٌ عادلٍ، والإيمان بالأقدار»^(٣).

الرواية الثالثة: الكليني، عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ مَجْبُوبٍ، رَفَعَهُ، قَالَ: قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ فَرَضَ الْجِهَادَ، وَعَظَّمَهُ، وَجَعَلَهُ نَصْرَهُ وَنَاصِرَهُ. وَاللَّهُ، مَا صَلَحَتْ دُنْيَا وَلَا دِينٌ إِلَّا بِهِ»^(٤).

الرواية الرابعة: الكليني، عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنِ النَّوْفَلِيِّ، عَنْ السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: فَوْقَ كُلِّ ذِي بَرٍّ بَرٌّ حَتَّى يُقْتَلَ الرَّجُلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؛ فَإِذَا قُتِلَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَيْسَ فَوْقَهُ بَرٌّ»^(٥).

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢؛ ورواه الشيخ في تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٢٢؛ والصدوق في الأمالي، ص ٦٧٤؛ وثواب الأعمال، ص ١٩٠.

(٢) صرح بذلك المجلسيان في مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٢٠؛ وروضة المتقين في شرح من لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٥٧.

(٣) سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٦٩؛ والسنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ١٥٦.

(٤) الكافي، ج ٥، ص ٨.

(٥) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٣؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٢٢.

وقد استُدل بهذه المجموعة لشرعية الجهاد الابتدائي في بعض الموسوعات الفقهية^(١).

ويُرَدُّه أن النبي ﷺ أو الإمام عليّ عليه السلام، في هذه الأخبار، هو في مقام البيان من جهة فضل الجهاد، فلا يكون لها دلالة على المدعى؛ لأنها ليست في صدد بيان أصناف الجهاد المشروع، بل في صدد بيان الحث على الجهاد، الذي ثبتت مشروعيته في الدرجة السابقة.

وتوهّم أن حذف المتعلّق دليل العموم^(٢) مدفوع بأن المتعلّق هو الجهاد، وهو غير محذوف. نعم، الموضوع هو المحذوف، ولكن الحكم لا يثبت موضوعه، ولذا يحمل الأمر على القدر المتيقّن، وهو جهاد وقتال المعتدين أو نحوه.

إن قلت: إننا نتمسك بإطلاق المتعلّق، وهو الجهاد.

قلت: وهذا لا وجه له؛ لما ثبت في الأصول^(٣)، من أن الإطلاق الشمولي إنما

(١) موسوعة الفقه الإسلامي المقارن، للسيد محمود الهاشمي الشاهرودي، ج ٦، ص ٥٣٩. وأشار السيد الحائري إلى ذلك مع رد الاستدلال، الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ٦٤.

(٢) مثلاً: قوله تعالى ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَلْمِيتَةُ...﴾ [المائدة: ٣] لم يذكر فيه متعلّق التحريم، وقد ورد في الخبر، عن الإمام الباقر عليه السلام، «أنه نهى عن آنية الذهب والفضة»، فهنا يُقال: إنه عليه السلام؛ حيث لم يذكر متعلّق النهي، فيكون حذفه دليل العموم، فيكون الإنسان منهياً عن استعمال آنية الفضة والذهب، وعن بيعها، فتأمل.

(٣) قال السيد الشهيد: «..فالحكم بلحاظ موضوعه الأصل فيه أن يكون شمولياً، ما لم تفرض فيه عناية على الخلاف؛ وهو بلحاظ متعلّقه يكون بدلياً، أي لا ينحلّ إلى أحكام، ما لم يفرض عناية على الخلاف أيضاً»، ثم أوضح الوجه في ذلك ملخصاً، فقال: «إن موضوع الحكم يؤخذ في القضية المجعولة مفروغاً عنه ومقدّر الوجود، ولهذا ترجع القضايا الحقيقية إلى شرطية؛ وهذا بخلاف المتعلّق، فإنه يطلب تحقيقه بالحكم، فلو كان مفروغاً عنه كان الأمر به لغواً. وحينئذ يقال: إن الطبيعة المفروغ عنها في المرتبة السابقة على الحكم يستتبع لا محالة انطباقها على جميع ما يصلح أن يكون مصداقاً لها؛ لأن كلّ فرد من تلك الأفراد نسبته إليها على حدّ واحد، فيكون له حظٌّ منها لا محالة، ومما يترتب عليها من الآثار والأحكام، وهو معنى انحلال الحكم بلحاظ الموضوع وشموليته. وأما بلحاظ المتعلّق فالقاعدة تقتضي

يجري في الموضوع، دون المتعلق^(١).

المجموعة الثالثة: ما جاء بلسان الحث على الغزو

ونذكر بعض روايات هذه الطائفة:

الخبر الأول: الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «خِيُولُ الْغَزَاةِ فِي الدُّنْيَا خِيُولُهُمْ فِي الْجَنَّةِ، وَإِنَّ أَرْضِيَةَ الْغَزَاةِ لَسَيُوفُهُمْ». وقال النبي ﷺ: إِنَّ جَبْرِئِيلَ أَخْبَرَنِي بِأَمْرِ قَرَّتْ بِهِ عَيْنِي، وَفَرِحَ بِهِ قَلْبِي، قَالَ: يَا مُحَمَّدُ، مَنْ غَزَا غَزَاةً فِي سَبِيلِ اللَّهِ مِنْ أُمَّتِكَ فَمَا أَصَابَهُ قَطْرَةٌ مِنَ السَّمَاءِ أَوْ صَدَاعٌ إِلَّا كَانَتْ لَهُ شَهَادَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»^(٢).

وقد روى المقطع الثاني، أعني قوله: «وإن جبرائيل أخبرني..»، الشيخ الكليني، عن عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن محمد بن خالد، عن أبي البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام^(٣). وبالسند عينه، المنتهي إلى أبي البختري، رواه الصدوق في ثواب الأعمال^(٤)، والشيخ في التهذيب^(٥). وأبو البختري هو وهب بن وهب، وهو ضعيف.

الخبر الثاني: ما رواه زيد بن خالد الجهني، أن رسول الله ﷺ قال: «مَنْ جَهَّزَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَقَدْ غَزَا، وَمَنْ خَلَفَ غَازِيًا فِي سَبِيلِ اللَّهِ بِخَيْرٍ فَقَدْ غَزَا»^(٦).

الخبر الثالث: خبر مُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، أَنَّهُ قَالَ: «الْغَزَاةُ غَزَاةٌ، فَأَمَّا مَنْ ابْتَغَى وَجْهَ اللَّهِ وَأَطَاعَ الْإِمَامَ وَأَنْفَقَ الْكَرِيمَةَ وَيَأْسَرَ الشَّرِيكَ وَاجْتَنَبَ

العكس؛ لأن المتعلق لم يفرض وجوده مفروغاً عنه؛ كي يتعدّد الحكم في مرحلة التطبيق»، بحوث في علم الأصول، ج ٣، ص ٤٣٠.

(١) وقد أشار إلى ذلك السيد الحائري، انظر: الكفاح المسلح في الإسلام، ص ٦٤.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٨.

(٤) ثواب الأعمال، ص ١٨٩.

(٥) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٢١.

(٦) صحيح البخاري، ج ٣، ص ٢١٤؛ وصحيح مسلم، ج ٦، ص ٤٢.

الْفَسَادَ فَإِنَّ نَوْمَهُ وَنُبْهَهُ أَجْرٌ كُلُّهُ؛ وَأَمَّا مَنْ غَزَا فَخَرًا وَرِيَاءً وَسُمْعَةً وَعَصَى الْإِمَامَ وَأَفْسَدَ فِي الْأَرْضِ فَإِنَّهُ لَمْ يَرْجَعْ بِالْكَفَافِ»^(١).

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة أنها حثت على الجهاد، مستعملةً مصطلح الغزو، وهو ناظرٌ إلى الجهاد الابتدائي؛ لأن الغزو يعني طلب العدو ومهاجمته والسير إلى قتاله^(٢).

إلى غيرها من الروايات التي تمتدح الغزو^(٣)، بحيث يمكن الوثوق بصدور مضمونها عنه ﷺ، كيف والغزو مذكورٌ في القرآن الكريم في سياق المدح، قال تعالى: ﴿يَتَأَيَّمُوا لَدَيْنَ عَامِنُوا لَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ كَفَرُوا وَقَالُوا لِإِخْوَانِهِمْ إِذَا ضَرَبُوا فِي الْأَرْضِ أَوْ كَانُوا غُزًى لَوْ كَانُوا عِنْدَنَا مَا مَاتُوا وَمَا قُتِلُوا لِيَجْعَلَ اللَّهُ ذَلِكَ حَسْرَةً فِي قُلُوبِهِمْ وَاللَّهُ يُمِيتُ وَيُمِيتُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [آل عمران: ١٥٦].

ولكن هذه الطائفة لا تدل على المدعى؛ لأن الغزو بمعنى طلب العدو والخروج إليه لا ينحصر بالجهاد الابتدائي، فقد أسلفنا سابقاً أن أحد أصناف الحرب المشروعة هي الحرب الاستباقية التي تهدف إلى مواجهة عدوٍّ يعدّ العدة لغزونا وقتالنا، فيكون قتاله من أجل درء عدوانه، على قاعدة «اغزوهم قبل أن يغزوكم». بل إن الغزو يصدق على الجهاد الدفاعي أيضاً؛ إذ ليس بالضرورة أن يحصل الدفاع في داخل بلاد المسلمين، بل كثيراً ما يستلزم الخروج إلى العدو،

(١) سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٦٥؛ ومسنند أحمد، ج ٥، ص ٢٣٤؛ وسنن الدارمي، ج ٢، ص ٢٠٨.

(٢) قال ابن فارس: «(غزو) الغين والزاء والحرف المعتل: أصلان صحيحان: أحدهما: طلب شيء؛ والآخر: في باب اللقاح. فالأول الغزو، ويُقال: غزوت أغزو، والغازي الطالب لذلك، والجمع غزاة وغزي أيضاً، كما يُقال لجماعة الحاج: حجيج، والمغزية المرأة التي غزا زوجها...»، معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٤٢٣؛ وقال الطريحي: «وغزو العدو إنما يكون في بلاده»، مجمع البحرين، ج ١، ص ٣١٦.

(٣) عقد ابن جماعة الحموي باباً بعنوان «في فضل تجهيز الغزاة في سبيل الله وخدمة المجاهدين»، أورد فيه العديد من الروايات في هذا الصدد، انظر: مستند الأجناد في آلات الجهاد، ص ٤٥.

سواء أكان خروجاً إليه في بلاده أو في غيرها.

المجموعة الرابعة: ما ورد في بيان أقسام الجهاد

الخبر الأول: الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه وعلي بن محمد القاساني جميعاً، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري، عن فضيل بن عياض قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجهاد، سنة أم فريضة؟ فقال: الجهاد على أربعة أوجه: فجهادان فرض؛ وجهاد سنة لا يُقام إلا مع الفرض. فأما أحد الفرضين فمجاهدة الرجل نفسه عن معاصي الله عز وجل، وهو من أعظم الجهاد. ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض. وأما الجهاد الذي هو سنة لا يُقام إلا مع فرض فإن مجاهدة العدو فرض على جميع الأمة، ولو تركوا الجهاد لآتاهم العذاب، وهذا هو من عذاب الأمة، وهو سنة على الإمام وحده، أن يأتي العدو مع الأمة فيجَاهِدُهُمْ. وأما الجهاد الذي هو سنة فكل سنة أقامها الرجل، وجاهد في إقامتها وبلوغها وإحيائها، فالعمل والسعي فيها من أفضل الأعمال؛ لأنها إحياء سنة؛ وقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: مَنْ سَنَّ سُنَّةً حَسَنَةً فَلَهُ أَجْرُهَا وَأَجْرُ مَنْ عَمِلَ بِهَا إِلَى يَوْمِ الْقِيَامَةِ، مِنْ غَيْرِ أَنْ يُنْقَصَ مِنْ أَجْرِ هُمْ شَيْءٌ»^(١). ورواه الصدوق، في الخصال، قال: حدثنا أبي قال: حدثنا سعد بن عبد الله، عن القاسم بن محمد الأصبهاني، عن سليمان بن داود المنقري، عن فضيل بن عياض، عن أبي عبد الله عليه السلام»^(٢). ورواه الشيخ عن محمد بن الحسن الصفار، عن علي بن محمد القاساني، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام»^(٣). ورواه ابن شعبة في تحف العقول^(٤).

وقد استدل بهذه الرواية لمشروعية الجهاد الابتدائي. وقبل أن نقيم صحة

(١) الكافي، ج ٥، ص ١٠.

(٢) الخصال، ص ٢٤٠.

(٣) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٢٤.

(٤) تحف العقول، ص ٢٤٣.

الاستدلال لا بأس أن نتوقف عند دلالة ما جاء في القسم الثالث، فنقول: إنَّ القسمين الأوَّل والرابع واضحان، ولا غبار عليهما، وهما خارجان عن محلِّ البحث؛ فالأول هو جهاد النفس، والرابع هو الجهاد في إحياء السُّنة؛ وأما القسم الثاني، وهو «مجاهدة الذين يلونكم من الكفار»، فهو واضحٌ، ولكنَّ ما الفارق بينه وبين القسم الثالث؟

إنَّ معرفة الفارق تتوقف على بيان المقصود بالقسم الثالث. وقد ذكر العلامة المجلسي وجهان في تحديد المراد بالقسم الثالث، فقال، بعد أن استبعد بعض الوجوه الضعيفة: «الأصوب أن يحمل على أحد وجهين:

الأوَّل: أن يُقال: الفرض^(١) أنه لا يتوهم كون الإمام آثماً بترك الجهاد مع فقد الأعوان، بأن يُقال: إنه عليه السلام أيضًا كان ممنَّ يجب عليه، فيلزم أن يكون معاقبًا بترك الجميع، كغيره، فأجاب عليه السلام بأنه لا يجب على الإمام أن يجاهد بنفسه، إنما عليه أن يدعو الناس إلى الجهاد، ويبعثهم مع إطاعتهم، فإذا لم يقبلوا فلا إثم عليه، وإذا قبلوا فلا يجب عليه الحضور بنفسه، بل هو سُنَّةٌ عليه، فإذا حضر كان سُنَّةً يُقام مع فرض الأمة. فالمراد بالجهاد الثاني (جهاد الذين يلونكم) كلَّ جهادٍ واجبٍ، عينياً كان أو كفائياً، فيدخل فيه هذا الفرض الذي يقام به سُنَّة الإمام.

الثاني: أن يكون المراد بالثاني (جهاد الذين يلونكم) مجاهدة العدو الذي لا يؤمن صرَّره، فإنه يجب على الإمام وعلى الأمة؛ وبالثلث جهاد العدو الذي لا يخاف منه صرَّره، فإنه لا يجب جهادهم على الإمام، بل هو سُنَّةٌ عليه، لكنَّ إذا اختاره وأمر به يصير واجباً على الأمة؛ لوجوب طاعته. فاختيار الجهاد على الإمام حينئذٍ سُنَّةٌ، لكنَّ بعد اختياره يصير واجباً على الأمة، فهذا سُنَّةٌ لا يُقام إلا مع الفرض. ويؤيده أنه خصَّ الأوَّل بالذين يلونكم، والغالب منهم توقُّع الصَّرر، فالمراد بالثاني البعيد، وهو يبعد منه الصَّرر، والله يعلم^(٢). والمعنى الثاني سبقه إليه

(١) هكذا. ولعلَّ الأصحَّ: الغرض.

(٢) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٩، ص ٣٣٠.

الفيض الكاشاني^(١).

أقول: ما ذكره في نهاية الوجه الأول، من حمل القسم الثاني على كل جهاد واجب، عينياً كان أو كفائياً - بحيث يكون شاملاً لجهاد الفرض في القسم الثالث، وهو ما يجب على الأمة - بعيداً، لأن القسم الثاني لا يتسع لكل جهاد، مع تقييده الواضح بجهاد الذين يلونكم من الكفار، على أن التعبير عن هذا المعنى من قسمي الجهاد المطروحين في هذا الوجه لا يحتاج إلى هذا التكلف والعناية البعيدة عن الفهم العرفي.

ولكن هذه الرواية لا تصلح للاستدلال، وذلك:

أولاً: إنها ضعيفة السند؛ فالرواية في كل طرقها تلتقي عند القاسم بن محمد الأصفهاني، وهو ضعيفٌ كما سيأتي. كما أنها بسند التهذيب تشتمل على علي بن محمد القاساني، وهو ممن لم تثبت وثاقته، نعم ورد في الكافي في عرض إبراهيم بن هاشم. ومما يزيد الرواية وهناً وجود إرباكٍ وتشويشٍ في المتن، بما عكسته الوجوه المطروحة في بيان الفارق بين القسمين الثالث والرابع المتقدمين.

(١) قال: «الفريضة ما أمر الله به في كتابه، وشدد أمره، وهو إنما يكون واجباً؛ والسنة ما سنّه النبي ﷺ، وليس بتلك المثابة من التشديد، وهو قد يكون واجباً، وقد يكون مستحباً. وجهاد النفس مذكورٌ في القرآن في مواضع كثيرة، منها: قوله سبحانه: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ [الحج: ٧٨]، وقوله: ﴿وَالَّذِينَ جَاهِدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ [العنكبوت: ٦٩]، إلى غير ذلك. وكذا جهاد العدو القريب الذي يخاف ضرره، قال الله سبحانه: ﴿فَقَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣]، وكذا كل جهاد مع العدو، قال الله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، إلى غير ذلك من الآيات. وهذا هو الفرض الذي لا تقام السنة إلا به. والجهاد الذي هو سنة على الإمام هو أن يأتي العدو بعد تجهيز الجيش، حيث كان يؤمن ضرر العدو، ولم يتعين على الناس جهاده قبل أن يأمرهم الإمام به، فإذا أمرهم به صار فرضاً عليهم، وصار من جملة ما فرض الله عليهم، فهذا هو السنة التي إنما يقام بالفرض. وأما الجهاد الرابع، الذي هو سنة، فهو مع الناس في إحياء كل سنة بعد اندراسها، واجبة كانت أو مستحبة، فإن السعي في ذلك جهادٌ مع مَنْ أنكرها، الوافي، ج ١٥، ص ٥٨.

ثانيًا: إن دلالتها على الجهاد الابتدائي إما بملاحظة ما جاء في الفقرة الثانية أو الثالثة. أما الفقرة الثانية فهي تشير إلى مضمون الآية، أعني قوله سبحانه: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣]، وسيأتي تقريب الاستدلال بها لاحقًا عند الحديث عن الآيات المباركة. وأمّا الفقرة الثالثة فإنّها تتحدّث عن «مجاهدة العدو»، وهي ليست في مقام البيان من جهة تحديد مَنْ هو العدو، وإنما في صدد بيان اجتماع الفرض والسُنّة في الجهاد ذاته، وعليه لا يثبت الإطلاق في العدو، بل إن افتراض كونه عدوًّا يجعل من القوي احتمال نظره عليه السلام إلى الحرب الدفاعية، حيث يكون المقصود بالعدوِّ مَنْ يتلبّس بالعداوة. وعليه، فالعدوُّ «أخصّ من الكافر مطلقًا، فالكافر يمكن أن يكون عدوًّا، فيشمّله الحديث، كما يمكن أن يكون غير عدوِّ، كالذين أشارت إليهم آية الممتحنة، فلا يشمّله الحديث»^(١). وهذه الملاحظة ستسحب على ما جاء في القسم الثاني؛ فإن محور الحديث فيهما هو في العدو، ممّا صرح به في الفقرة الثالثة، غايته أنه تارة يكون العدوّ مما يلي المسلمين ويخشى ضرره، وأخرى يكون بعيدًا ولا يخشى ضرره.

لا يُقال: إن كلّ كافرٍ عدوٌّ؛ بدلالة قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ تُلْقُونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَقَدْ كَفَرُوا بِمَا جَاءَكُمْ مِنَ الْحَقِّ يُخْرِجُونَ الرَّسُولَ وَإِيَّاكُمْ أَنْ تُؤْمِنُوا بِاللَّهِ رَبِّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ حَرَجْتُمْ جِهَدًا فِي سَبِيلِي وَابْنِعَلَّاءَ مَرْضَانِي تُسْرِوْنَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [الممتحنة: ١]، حيث يستفاد منها أن عدواتهم هي بسبب كفرهم بما جاء من الحق.

لأنه يُقال: هذه الآية لا تدلّ على المدعى، لأنها واردة في خصوص مشركي مكّة، الذين لم تقتصر عدواتهم للنبي عليه السلام على مجرد العداوة الدينيّة، بل تعدّتها للاعتداء عليه وإخراجه وأصحابه من ديارهم، ومعلوم أن هذا النوع من العدو لا ينطبق على كلّ مَنْ ليس بمسلم.

(١) جهاد الأُمّة، ص ١٧٣.

الخبر الثاني: رواية الأسياف الخمسة: 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: سأل رجل أبي عليه السلام عن
حروب أمير المؤمنين عليه السلام، وكان السائل من محبينا، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعث الله
محمد عليه السلام بخمسة أسياف: ثلاثة منها شاهرة، فلا تغمد حتى تضع الحرب
أوزارها، ولن تضع الحرب أوزارها حتى تطلع الشمس من مغربها؛ فإذا طلعت
الشمس من مغربها آمن الناس كلهم في ذلك اليوم، فيومئذ ﴿لَا يَنْفَعُ نَفْسًا إِيْتَاهَا تَكُنْ
ءَامَنَتْ مِنْ قَبْلُ أَوْ كَسَبَتْ فِي إِيمَانِهَا خَيْرًا﴾ [الأنعام: ١٥٨]؛ وسيف منها مكفوف؛ وسيف
منها مغمود، سلّه إلى غيرنا^(١)، وحكمه إلينا. وأما السيف الثلاثة الشاهرة:
فسيف على مشركي العرب؛ قال الله عز وجل: ﴿فَأَقْضُوا الْفِتْنَةَ يَا أَيُّهَا الْمُسْلِمُونَ﴾
وخذوهم وأخضروهم وأقعدوا لهم كل مرصد ﴿[التوبة: ٥]، ﴿فَإِنْ تَابُوا (يَعْنِي آمَنُوا)
وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخِذْوا أَنْفُسَكُمْ فِي دِينِ اللَّهِ﴾ [التوبة: ١١]، فهو لاء لا يقبل منهم
إلا القتل أو الدخول في الإسلام، وأمواهم^(٢) وذرايهم سبي على ما سن رسول
الله عليه السلام؛ فإنه سبي وعفا وقبل الفداء. والسيف الثاني على أهل الذمة؛ قال الله
تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣]، نزلت هذه الآية في أهل الذمة، ثم
نسختها 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 صَغِيرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، فمن كان منهم في دار الإسلام فلن يقبل منهم إلا
الجزية أو القتل، ومأهم فيء، وذرايهم سبي؛ وإذا قبلوا الجزية على أنفسهم حرم
علينا سبيهم، وحرمت أمواهم، وحلت لنا منّاكتهم، ومن كان منهم في دار
الحرب حل لنا سبيهم وأمواهم، ولم تحل لنا منّاكتهم ولم يقبل منهم إلا الدخول

(١) وهم أولياء المقتول، كما صرح فيما بعد في الخبر نفسه.

(٢) في الفقرة الآتية يقول: وأمواهم فيء، وذرايهم سبي، وهو الأصح.

فِي دَارِ^(١) الْإِسْلَامِ أَوْ الْجَزِيَّةِ أَوْ الْقَتْلِ. وَالسَّيْفُ الثَّلَاثُ سَيْفٌ عَلَى مُشْرِكِي الْعَجَمِ
يَعْنِي التُّرْكَ وَالْدَّيْلَمَ وَالْخَزَرَ؛ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي أَوَّلِ السُّورَةِ الَّتِي يَذْكُرُ فِيهَا:
﴿الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ [محمد: ١]، فَقَصَّ قِصَّتَهُمْ، ثُمَّ قَالَ: ﴿فَضْرَبَ الرِّقَابَ حَتَّى إِذَا انْخَسَمُوا فَشَدُّوا
الْوَتَاكَ فَمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا...﴾ [محمد: ٤]، فَأَمَّا قَوْلُهُ: ﴿فَمَا مَنَّا بَعْدُ﴾
يَعْنِي بَعْدَ السَّبْيِ مِنْهُمْ، ﴿وَإِنَّمَا فِدَاءٌ﴾ يَعْنِي الْمَفَادَاةَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ أَهْلِ الْإِسْلَامِ، فَهُوَ لَا
لَنْ يُقْبَلَ مِنْهُمْ إِلَّا الْقَتْلُ أَوْ الدُّخُولُ فِي الْإِسْلَامِ، وَلَا يَحِلُّ لَنَا مُنَاكَحَتُهُمْ مَا دَامُوا
فِي دَارِ الْحَرْبِ. وَأَمَّا السَّيْفُ الْمَكْفُوفُ فَسَيْفٌ عَلَى أَهْلِ الْبَغْيِ وَالتَّوِيلِ؛ قَالَ اللَّهُ عَزَّ
وَجَلَّ: ﴿وَلَنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا
الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ...﴾ [الحجرات: ٩]، فَلَمَّا نَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ قَالَ رَسُولُ
اللَّهِ ﷺ: إِنْ مِنْكُمْ مَنْ يُقَاتِلُ بَعْدِي عَلَى التَّوِيلِ، كَمَا قَاتَلْتُ عَلَى التَّنْزِيلِ، فَسُئِلَ
النَّبِيُّ ﷺ: مَنْ هُوَ؟ فَقَالَ: خَاصِصُ النَّعْلِ، يَعْنِي أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، فَقَالَ عَمَّارُ بْنُ
يَاسِرٍ: قَاتَلْتُ بِهَذِهِ الرَّايَةِ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ ثَلَاثًا، وَهَذِهِ الرَّابِعَةُ، وَاللَّهُ لَوْ ضَرَبُونَا
حَتَّى يَبْلُغُوا بِنَا السَّعَفَاتِ مِنْ هَجَرَ لَعَلِمْنَا أَنَا عَلَى الْحَقِّ وَأَنَّهُمْ عَلَى الْبَاطِلِ، وَكَانَتْ
السَّيْرَةُ فِيهِمْ مِنْ أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَا كَانَ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي أَهْلِ مَكَّةَ يَوْمَ فَتْحِ
مَكَّةَ، فَإِنَّهُ لَمْ يَسْبِ لَهُمْ ذُرِّيَّةٌ، وَقَالَ: مَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَلْقَى سِلَاحَهُ فَهُوَ
آمِنٌ، وَكَذَلِكَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَوْمَ الْبَصْرَةِ، نَادَى فِيهِمْ: لَا تَسْبُوا لَهُمْ ذُرِّيَّةً،
وَلَا تُجْهِزُوا عَلَى جَرِيحٍ، وَلَا تَتَّبِعُوا مُدْبِرًا، وَمَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ وَأَلْقَى سِلَاحَهُ فَهُوَ آمِنٌ.
وَأَمَّا السَّيْفُ الْمَغْمُودُ فَالسَّيْفُ الَّذِي يَقُومُ بِهِ الْقِصَاصُ؛ قَالَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ:
﴿...الْأَنفُسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ...﴾ [المائدة: ٤٥]، فَسَلَّهُ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ،
وَحُكْمُهُ إِلَيْنَا. فَهَذِهِ السُّيُوفُ الَّتِي بَعَثَ اللَّهُ بِهَا مُحَمَّدًا ﷺ، فَمَنْ جَحَدَهَا أَوْ جَحَدَ

(١) فِي الْخِصَالِ: «أَوْ الدُّخُولُ فِي الْإِسْلَامِ». وَهُوَ الصَّحِيحُ؛ إِذْ لَا أَثَرَ لِدُخُولِهِمْ دَارَ الْإِسْلَامِ مَعَ
شُرَكَاهُمْ. وَفِي التَّهْذِيبِ لَا وَجُودَ لِعِبَارَةِ: «إِلَّا الدُّخُولُ فِي دَارِ الْإِسْلَامِ» أَصْلًا، وَإِنَّمَا قَالَ: «وَلَمْ
يُقْبَلْ مِنْهُمْ إِلَّا الْجَزِيَّةُ أَوْ الْقَتْلُ».

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).

وقد استدل بالرواية^(٧) على مشروعية القتال الابتدائي في عصر الغيبة، وأنه غير منوط بإذن الإمام، وذلك من خلال وصفها للسيوف الثلاثة الأولى بالشاهرة أو المشهورة، وأنها لا تغمد إلى أن تخرج الشمس من مغربها، كعلامة على يوم القيامة. ويستفاد من الفقرات المذكورة أن قتال المشركين وأهل الكتاب لا يتوقف على صدور عمل عدائي منهم، بل إن كفرهم وشركهم هو علة قتالهم، وهذا هو القتال الابتدائي.

ولكن يمكن القول:

أولاً: إن الرواية، كما تقدّم في مبحث «فقه العلاقات السياسية»، ضعيفة السند. وقد ذهب بعضهم إلى أن علامات الوضع بادية عليها. لكننا ناقشنا في دعوى الوضع.

ثانياً: لو سلمنا صحة السند فإن دلالة هذه الرواية على شرعية أو وجوب الجهاد الابتدائي هي بالإطلاق، أي يجب قتال مشركي العرب والعجم، وكذا أهل الكتاب، سواء كان ذلك لردّ اعتدائهم على المسلمين أو كان قتالاً من غير عدوان منهم، فقوله: «فَهُؤُلَاءِ لَنْ يُقْبَلَ مِنْهُمْ إِلَّا الْقَتْلُ أَوْ الدُّخُولُ فِي الْإِسْلَامِ»،

(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 - ٢٨٩.

(٧) راجع: فقه الصادق عليه السلام، ج ١٣، ص ٥٢ (في قتال أهل الكتاب).

الوارد في مشركي العرب والعجم معاً، يدلّ على المطلوب بإطلاقه، فإذا كانت دلالتها بالإطلاق فما تضمّنته الآيات المباركة من أنّ القتال المشروع هو في حالة العدوان يكون مقيّداً لإطلاق هذه الأخبار. وبعبارة أخرى: إنّ هذه الرواية وغيرها لا بُدَّ أن تُفهم على ضوء ما جاء في الكتاب، كما يقتضيه المنهج الصحيح في عملية الاستنباط.

ثالثاً: وقد أورد الشيخ شمس الدين اعتراضاتٍ على فقرات الرواية الثلاث: أما الفقرة الأولى، وهي قوله: «سيف على مشركي العرب... فهؤلاء لا يقبل منهم إلّا القتل...»، فأورد عليها:

١- «إنه أخصّ من المدّعى، حيث إنه خاصّ بمشركي العرب، دون غيرهم، والمدّعى هو وجوبه ضدّ الكفار مطلقاً».

٢- «إن مشركي العرب هم المشركون الخاضعون لسلطة الدولة الإسلامية - ولا أقلّ من احتمال ذلك -، فلا يشمل الحكم مشركي العرب خارج سلطان الدولة، فضلاً عن المشركين من غير العرب. والنسبة بين المشرك العربيّ - مواطناً كان أم غيره - والمشرك غير العربيّ - مواطناً كان أم غيره - هي العموم المطلق. فالمشرك غير العربيّ مطلقاً والمشرك العربيّ غير المواطن خارجان عن الرواية»^(١).

ويلاحظ عليه: أما ملاحظته الأولى فلا وجه لها؛ لأن الرواية قد ذكرت مشركي العجم وخصّتهم بسيفٍ خاصّ، كما سيذكر في الفقرة الثالثة، ولا معنى لتجزئة الرواية، ثمّ الاعتراض على كلّ فقرةٍ منها، مع إغفال ما تدلّ عليه سائر الفقرات.

وأما ملاحظته الثانية فهي مردودةٌ بأن صيرورة مشركي العرب داخل الدولة إنّما حصل بعد سلّ السيف المذكور عليهم، لا قبله، والرواية تنصّ على أنه بُعث بالسيف إليهم، أي هو مبعوثٌ بسيفٍ مسلولٍ، ولا تتحدّث عن أنه ﷺ قد سلّ

(١) جهاد الأُمّة، ص ١٧٨ - ١٧٩.

سيفاً عليهم، لتحتمل ما قاله من النظر إلى مرحلة ما بعد قيام الدولة الإسلامية. ولو صرفنا النظر عن ذلك فإن الفقرة المذكورة مطلقة لمن كان داخل سلطان الدولة أو خارجه.

وأما الفقرة الثانية، وهي قوله: «والسيف الثاني على أهل الذمة... فمن كان في دار الإسلام فلن يقبل منهم إلا الجزية أو القتل، وما لهم فيء، وذرايرهم سبي... إلخ»، فأورد عليها «أن الفقرة تتضمن دعوى نسخ آية: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣] بآية الجزية، وهو باطل؛ لعدم ثبوت النسخ في القرآن، أولاً؛ مع أن الجمع العرفي بينهما ممكن، فلا يُصار معه إلى النسخ؛ لأن الدعوة بالحسنى هي الأصل والمبدأ، إلا في حالة الاعتداء، فيقاتلون حتى يعطوا الجزية، ثانياً. وهذا شاهدٌ على أن الحديث - على فرض صحته - خارجٌ مخرج التقيّة»^(١).

ويرد عليه: أما ملاحظته الأولى فهي مردودة بأن عدم ثبوت النسخ لا يكفي لإبطاله، وفرق بين عدم الثبوت وثبوت العدم، وهو قد ادّعى الأول، وهذا لا يصلح علّة لإبطال النسخ، فكلامه أشبه بالردّ على الإمام عليه السلام. نعم، لو أنه أبرز نكتة على بطلان النسخ، ولم يكتف بدعوى عدم ثبوته فقط، أو التزم بعدم صحّة النسخ بخبر الواحد، لكان له أن يردّ الرواية لذلك.

وأما ملاحظته الثانية فيمكن الاعتراض عليها بأن النسخ في الأخبار هو أعمّ مما جرى عليه الاصطلاح، من فرض وجود تنافٍ بين الناسخ والمنسوخ، فهو يستخدم بمعنى تخصيص العام وتقييد المطلق، فلعلّ ما أراده الإمام بالنسخ في الرواية هو تقييد المطلق. وأما اعتباره ذلك شاهداً على خروج الحديث مخرج التقيّة، فمع أنه قد يؤيّده عامية حفص بن غياث، بيد أن الرواية لا تناسب التقيّة؛ بقرينة الإسهاب فيها؛ وبقرينة ذكر عمار بن ياسر في الرواية، وذكر مقتله على يد الفئة الباغية، وتشبيه أهل صفين بمشركي مكة يوم الفتح؛ فإن ذلك لا يلائم

(١) جهاد الأئمة، ص ١٧٩.

التقية بوجه. ثم إن التقية إنما يكون لها مبررٌ عندما يكون الموجود في سائر روايات أهل البيت عليهم السلام مغايرًا لما في الرواية محلّ البحث، ومعلومٌ أن سائر الروايات لا يوجد فيها شيءٌ يخالفها.

وأما الفقرة الثالثة، وهي قوله: «والسيف الثالث على مشركي العجم، يعني الترك والديلم والخزر...»، فأورد عليها:

١- إنه «حصر مشركي العجم بهذه الطوائف الثلاث، وهو أخصّ من المدّعى، وهو يقتضي عدم وجوب جهاد المشركين الآخرين في العالم. ولا يمكن حمل ما ذكر على مجرد التمثيل؛ لأن الصيغة هي صيغة التفسير».

٢- «لا وجه للفصل بين مشركي العرب والعجم، بأن يكون لكل واحدٍ منهما سببٌ مستقلّ، فإن حكمهم واحدٌ في الحديث. وهذا من أدلة الوضع والاضطراب المسقط له عن صلاحية الدليّة. ومن أدلة الوضع في الحديث إدخال كلام عمّار بن ياسر في صلب الرواية، وفيه ما هو أجنبٌ عن الحديث بتاتاً»^(١).

ويُرَدُّه: أما ملاحظته الأولى فهي مدفوعةٌ باحتمال أن يكون قوله: «يعني الترك..» ليس من كلام الإمام أصلاً، بل من كلام الراوي، أو أنه من كلام الإمام الصادق عليه السلام وقد أراد ذكر مصاديق معاصرة لمشركي العجم.

وأما ملاحظته الثانية فهي في الإجمال ملاحظةٌ صحيحة، لكنها لا تقتضي الجزم بالوضع، فهذا في غير محله؛ إذ مجرد أنّه تمّ فيها الفصل بين مشركي العرب والعجم في التصنيف، مع أن حكمهما بنصّ الحديث واحدٌ، لا يدلّ على الوضع، وإن كان خلاف المتانة، كما ذكرنا في مبحث «فقه العلاقات السياسية»، حيث قلنا: إنّ نظائر هذا في الأخبار كثيرٌ، وهو لا يكون دليل الوضع، ولا سيّما أنّه قد يكون ثمة مناسبة معيّنة، ولو تاريخية، اقتضت الفصل، حتّى مع وحدة الحكم، ولو كان

(١) جهاد الأُمّة، ص ١٧٩ - ١٨٠.

هذا سبباً لردّ الأخبار لم تسلم معظم الأخبار من الردّ، ولكن هذا لا يمكن عدّه شاهد وضع، وكذا الحال في إدخال كلام عمّار في الرواية. وبناءً على ذلك، فالأساس في الاعتراض على الرواية هو ما جاء في الملاحظتين الأولى والثانية.

المجموعة الخامسة: متفرقات مما يدلّ على جواز الحرب الابتدائية

الخبر الأوّل: وفي الكافي، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن محمد بن مسلم قال: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَقَتْلُهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الَّذِينَ كُتِلُوا لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، فَقَالَ: لَمْ يَجِئْ تَأْوِيلُ هَذِهِ الْآيَةِ بَعْدُ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رَخَّصَ لَهُمْ لِحَاجَتِهِ وَحَاجَةَ أَصْحَابِهِ، فَلَوْ قَدْ جَاءَ تَأْوِيلُهَا لَمْ يَقْبَلْ مِنْهُمْ، لَكِنَّهُمْ يُقْتَلُونَ حَتَّى يُوحِّدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَحَتَّى لَا يَكُونَ شِرْكٌ»^(١). والرواية صحيحة السند. وترخيص رسول الله صلى الله عليه وآله لهم هو بمعنى أنه أبقاهم على الحياة، وقد كان ذلك لحاجته وحاجة أصحابه، والحاجة أعمّ من الحاجة إلى المال المأخوذ بالجزية والفداء^(٢) أو الحاجة إلى المودعة والابتعاد عن الحرب؛ لعدم اكتمال العدة.

وقد استدلل السيد الحائري بهذه الرواية، قال: «قد يستفاد منه أن ترخيص الرسول صلى الله عليه وآله لهم بالبقاء، مع الاستسلام، كان لأجل ضعف المسلمين، والحاجة إلى أخذ الفداء أو إلى الهدنة، وقد عبّر عن ذلك بقوله: (لحاجته وحاجة أصحابه)، وهذا يعني أنه حينما يحسّ وليّ الوقت بعدم الضعف يصحّ له الترخيص في إبادة المشركين، حتّى المستسلمين منهم لسلطة الإسلام، وأيّ حربٍ ابتدائية أعظم من هذا؟!»^(٣).

(١) الكافي، ج ٨، ص ٢٠١؛ ورواه في تفسير العياشي، ج ٢، ص ٥٦.

(٢) كما اختار ذلك المازندراني، قال: «(لحاجته وحاجة أصحابه) إلى أخذ المال؛ لإصلاح أحوال بعض العساكر المنصورة»، شرح أصول الكافي، ج ١٢، ص ٢٦٧. وإلى المعنى عينه ذهب السيد الحائري في الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ٦٨.

(٣) الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ٦٨ - ٦٩.

ولكن يردُّ على الاستدلال بالرواية:

أولاً: ما ذكره السيّد نفسه، من «أنّ ظاهر هذا الحديث أن الترخيص لهم مستمرّ إلى أن يأتي تأويل الآية، ويبلغ تأويلها عن طريقهم عليهم السلام، لا أنه نحن نفترض من عند أنفسنا أنه قد حان وقت تأويل الآية، وإذن فهذا يعني أن الترخيص مستمرّ إلى ظهور الحجّة عليه السلام»^(١). ونظر الآية إلى زمن ظهور القائم هو ما رجّحه أيضًا بعض الأعلام^(٢)، ولا يخفى أنّ للقائم عليه السلام خصوصيّة.

ثانيًا: إنّ الرواية لا يمكن القبول بمضمونها؛ لأننا نسأل: مَنْ هم الذين رخص لهم النبي صلى الله عليه وآله بالبقاء بسبب حاجته وحاجة أصحابه؟ يوجد ثلاثة احتمالات فيهم، وكلّها موضع إشكال:

الأول: المشركون، ويؤيّد قوله عليه السلام في آخرها: «يُقْتَلُونَ حَتَّى يُوحِّدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَحَتَّى لَا يَكُونَ شِرْكٌ». ولكنّ هذا الاحتمال يواجهه اعتراضٌ بأنّه من المعلوم تاريخيًا أنّه لم يرخص للمشركين أو لمعظمهم، ولو لكونهم قد حاربوه.

الثاني: أهل الكتاب، وقد ثبت تاريخيًا ترخيصه لنصارى نجران وبعض يهود المدينة ممّن قبل منهم الجزية أو صولحوا على دفع شيءٍ للمسلمين. وهذا الاحتمال ضعيفٌ، إذ بناءً عليه يكون مضمون الخبر - أعني عدم الترخيص لأهل الكتاب عند مجيء تأويل الآية وأنهم يقتلون - منافيًا لظاهر القرآن الكريم؛ لأنّ آية الجزية تدلّ على أنّ نظام الذمّة يبقى معمولًا به، وأنّ أهل الكتاب يُقرّون على دينهم إذا انخرطوا في نظام الذمّة، وهذا الحكم باقٍ ومستمرّ، ولم يُنسخ بالإجماع. فدلالة الرواية على أنّ نظام الجزية يسقط عند مجيء تأويل الآية مخالفٌ لظاهر الكتاب. ومعلوم أنّ آيات القرآن الكريم لا تنسخ بظهور القائم عليه السلام؛ لأنه يطبق شريعة جدّه

(١) الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ٦٩.

(٢) وقال المازندراني: «تأويلها ظهور القايم عليه السلام»، شرح أصول الكافي، ج ١٢، ص ٢٦٧. ولذا أدرجها بعض العلماء في الآيات النازلة في الإمام المهديّ عليه السلام، انظر: المحجّة فيما نزل في الحجّة، ص ١٦٧.

المصطفى ﷺ، وليس ناسخاً لها. وإذا كانت بعض النصوص تعطي حركته ﷺ بُعداً خاصاً فهذا مفهومٌ على أن يكون له مساغ في أحكام الشريعة وعناوينها، ويؤيده ما ورد في الخبر، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله ﷺ، في حديث عن حركة المهديّ عليه السلام: «قلتُ: فما يكون من أهل الذمة عنده؟ قال: يسألهم كما سألهم رسول الله ﷺ، ويؤدون الجزية عن يدٍ وهو صاغرون»^(١).

إلا أن يُقال: إن الخبر يريد القول: إن حكم آية الجزية يُعمل به إلى زمن القائم ﷺ، وعند ظهوره يكون العمل بآية: ﴿وَقَنِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الَّذِينَ كُفُّهُ لَِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، فهو من الجمع بين الآيتين، وليس من نسخ الآية بالخبر.

الثالث: المنافقون، فالرواية تقول: إن النبي ﷺ قد قبل النفاق، وإسلام الظاهر، والإسلام البعيد عن خطّ أهل البيت عليهم السلام؛ أما المهديّ ﷺ فلن يتساهل مع هؤلاء، بل يلزمهم بالإسلام بمعناه الحقّ، ولا يقبل نفاقاً أو انحرافاً. وهذا تؤيده روايات أخرى.

ولكنّ هذا الاحتمال قد ينافيه ما جاء في آخر الرواية، من قوله ﷺ: «لَكِنَّهُمْ يُقْتَلُونَ حَتَّى يُوحَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَحَتَّى لَا يَكُونَ شِرْكٌ». ولكن لو غَضَضْنَا الطرف عن ذلك، وقلنا بأن الخبر ناظرٌ إلى هؤلاء، فيكون خارجاً عن محلّ البحث، فقتال هؤلاء لا يلزم قتال غيرهم؛ لأن هؤلاء يحملون إسلاماً منحرفاً، وهو يريد أن يقوم الاعوجاج في الدين، لكن ليس بالضرورة أن يتعامل مع مَنْ هم خارج الدين التعامل نفسه.

الخبر الثاني: الكليني، عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ عِيسَى، عَنْ عَلِيِّ بْنِ الْحَكَمِ، عَنْ أَبِي حَفْصٍ الْكَلْبِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ

(١) المزار، للمشهدي، ص ١٣٥؛ وفضل الكوفة ومساجدها، له أيضاً، ص ٤٤؛ وبحار الأنوار، ج ٥٢، ص ٣٨٥، قال: «وروى مؤلّف المزار الكبير».

بَعَثَ رَسُولَهُ بِالْإِسْلَامِ إِلَى النَّاسِ عَشْرَ سِنِينَ، فَأَبَوْا أَنْ يَقْبَلُوا، حَتَّى أَمَرَهُ بِالْقِتَالِ، فَالْحَيُّ فِي السَّيْفِ، وَتَحْتَ السَّيْفِ، وَالْأَمْرُ يَعُودُ كَمَا بَدَأَ^(١). وذلك بتقريب أن النبي ﷺ - طبقاً لما في الخبر - قد دعا الناس عشر سنين، وعندما أبوا قبول الإسلام أمر بقتالهم، وهذا إما ناظرٌ إلى الجهاد الابتدائي، أو الأعم منه ومن الدفاعي.

ولكن هذه الرواية - بالإضافة إلى كونها ضعيفة السند؛ لجهالة أبي حفص الكلبي - فهي ليست تامة الدلالة؛ لأنها تتحدث عن رسول الله ﷺ، وأنه أمر بالقتال بعد عشر سنين من الدعوة، وقد حققنا فيما سلف أن حروبه ﷺ هي من سنخ الحروب الدفاعية، لا الابتدائية.

وقد أورد عليها الشيخ شمس الدين بأن «الإمام علياً ليس في صدد بيان الجهاد وحكمه، وإنما بيان ما جرى لرسول الله ﷺ، بل يمكن دعوى كون المراد بالقتال هو خصوص الدفاعي؛ لأن الظاهر أن المعني بها هم مشركو مكة، الذين أبوا أن يقبلوا دعوته، وهم بلا ريب معتدون على النبي الأكرم والمسلمين..»^(٢).

ويلاحظ عليه: أمّا أنها ليست بصدد بيان حكم الجهاد وإنما بيان ما جرى لرسول الله ﷺ فهو خلاف الظاهر؛ لأن الإمام علياً ليس في صدد الحكاية المحضّة، ولذا نراه، وبعد أن ذكر ما جرى لرسول الله ﷺ، عقّب عليه بأن الخير في السيف، وأن الأمر يعود كما بدأ، أي إن الناس في مستقبل الزمان لن تقبل الإسلام بالدعوة، فلا بُدَّ من السيف.

وأما ما ذكره من كون المعني بالرواية هم مشركو مكة، والحرب ضدهم هي من سنخ الحرب الدفاعية، فيردّه أنّه لا وجه لحصره بهم، فالنبي بعد فترة الدعوة قاتل مشركي مكة وغيرهم.

فالصحيح في الإشكال ما ذكرناه.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٧.

(٢) جهاد الأمة، ص ١٥٥ - ١٦٥.

الخبر الثالث: الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن أبان، عن الفضل أبي العباس، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقْتُلُوكُمْ أَوْ يُقَتِّلُوا قَوْمَهُمْ﴾ [النساء: ٩٠]، قال: نزلت في بني مدلج؛ لأنهم جاؤوا إلى رسول الله عليه السلام، فقالوا: إنا قد حصرنا صُدُورَنَا أَنْ نَشْهَدَ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ، فَلَسْنَا مَعَكَ، وَلَا مَعَ قَوْمِنَا عَلَيْكَ، قَالَ: قُلْتُ: كَيْفَ صَنَعَ بِهِمْ رَسُولُ اللَّهِ عليه السلام؟ قَالَ: وَعَدَهُمْ إِلَى أَنْ يَفْرُغَ مِنَ الْعَرَبِ، ثُمَّ يَدْعُوهُمْ؛ فَإِنْ أَجَابُوا؛ وَإِلَّا قَاتَلَهُمْ^(١). قوله: «واعدتهم»، ورد هكذا في جملة من نُسَخ الكافي، لكن في بعض النسخ الأخرى، وفي البحار^(٢)، والوافي^(٣)، وشرح المازندراني^(٤)، ورد هكذا: «واعدتهم»^(٥)، ولعل هذه أرجح.

وفي تقريب الاستدلال بالخبر قال السيّد الحائري: «والظاهر أن هذه حرب ابتدائية، وسند الحديث تام»^(٦).

أقول: لكن الاستدلال بهذه الرواية لا يتم:

أولاً: إننا نتوقف بشأن هذه الرواية؛ لأنها تعطي أن مناط الاعتصام لبني مدلج هو موادة النبي عليه السلام لهم، بينما المستفاد من الآية أن مناط الاعتصام هو الاعتزال، كما تنصّ تنمة الآية عليه، قال تعالى: ﴿وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَنَلُوكُمْ فَإِنْ أَعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يَقْتُلُوكُمْ وَأَلْفَوْا إِلَيْكُمْ أَلْسَلَمَ فَأَجَلَّ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠]، ثم جاءت الآية اللاحقة لها لتقول: ﴿فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيُلْفُوا إِلَيْكُمْ أَلْسَلَمَ وَيَكْفُؤْا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْلُبُوهُمْ حَيْثُ تَفَقَّهُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ [النساء: ٩١]،

(١) الكافي، ج ٨، ص ٣٥١.

(٢) بحار الأنوار، ج ١٩، ص ١٧٢.

(٣) الوافي، ج ٢٦، ص ٤٣٤.

(٤) شرح أصول الكافي، ج ١٢، ص ٤٥٨.

(٥) انظر: الكافي، ج ١٥، ص ٧٢٦ (ط. دار الحديث).

(٦) الكفاح المسلح في الإسلام، ص ٦٥.

وهذا يعني أنّ مناط الاعتصام هو الاعتزال، وأنّ مناط ومبرّر القتال هو عدم الاعتزال. ولسان نفي السبيل إنّ لم يكن آبياً عن التقييد فهو على الأقلّ ليس لساناً يسهل تقييده أزمانياً. وحتى لو قبلنا بقابلية لسانها للتقييد فإننا لا نرى أنّ القرآن يمكن تقييده أو تخصيصه بأخبار الآحاد.

ثانياً: إنّ الرواية تتحدّث عن جماعةٍ معينة من المشركين، كان بينهم وبين الرسول ﷺ مودعة خاصة، وقد نصّت على أنّ عليهم أن يسلموا وإلاّ قتلوا، وعليه من الممكن أنّ هذه المودعة هي نوعٌ من الاتفاق والاشتراط والالتزام الخاصّ الذي قبلوا به، ما يعني أنّ مبرّر قتالهم هو التزامهم بما ذكر.

اللهمّ إلا أن يُقال: إنّ الاستفادة من الرواية أن المودعة كانت من طرفه ﷺ، لا أنها شكّلت اتفاقاً بينه وبينهم.

ثالثاً: إنّ الرواية أخصّ من المدعى من جهتين؛ فمن جهةٍ ما ورد في الرواية هو حكم مختصّ بالمشرّكين، فلا يشمل أهل الكتاب؛ ومن جهةٍ أخرى فإنّ الأمر مختصّ بمشركي تلك البقعة الجغرافية، وهو احتمالٌ طرحناه في أكثر غزوات النبي ﷺ وحروبه داخل بلاد الحجاز؛ لقوّة احتمال أنه أراد لهذه المنطقة أن تكون خالصةً للمسلمين كقاعدةٍ للدعوة وأهلها، ويؤيّد ما ورد عنه من الدعوة إلى إخراج اليهود من جزيرة العرب، ممّا بحثناه في كتاب فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر.

وهناك أخبارٌ أخرى أشار إليها السيّد الحائري، لكنه ناقش في دالّتها^(١)، فلا داعي للتطرّق إليها.

الوجه السابع: آيات الكتاب

والقرآن الكريم هو العمدة في الاستدلال على وجوب الجهاد الابتدائي. وقد أخرجنا الآيات مع أن حقّها التقديم؛ لكون البحث فيها موسّعاً ومفصّلاً. وتقريباً

(١) راجع: الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ٦٥ - ٧٠.

الاستدلال بهذه الآيات أنها تدلّ على أن الكافر يُقاتل لمجرد كفره، ولو لم يحارب أو يعتدّ على المسلمين. وثمّة طوائف من الآيات قد يُستدل بها على ذلك:

المجموعة الأولى: مطلقات القتال التي حُذف فيها الموضوع

وهي مجموعة من الآيات أمرت النبي ﷺ والمؤمنين بالقتال أو الجهاد في سبيل الله تعالى، دون أن يحدّد فيها الجهة التي يجب قتالها. وإليك أهمّها:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]. وقد استدلّ بها صاحب الجواهر^(١).

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْبَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْفُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بِيَعْيِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١١١].

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَلْيَقْتُلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقْتَلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلْ أَوْ يَغْلِبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٧٤].

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿فَقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفَ بِأَسِ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بِأَسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾ [النساء: ٨٤].

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿انْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٤١]^(٢).

ودلالة هذه الآيات تعتمد على دعوى إطلاقها للجهاد الدفاعي والابتدائي، وذلك تمسكًا بإطلاق متعلق بالحكم، وهو القتال أو الجهاد، أو بإضافة أن سبيل

(١) قال في الجهاد الابتدائي: «هو الذي نزل فيه... ثم ذكر الآية»، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٤؛ وعن ابن عباس: «لما فرض الله على المسلمين الجهاد شقّ عليهم وكرهوه، فنزلت هذه الآية»، زاد المسير في علم التفسير، ج ١، ص ٢١٢.

(٢) استدلّ بها على وجوب الجهاد الابتدائي في موسوعة الفقه الإسلامي المقارن، للسيد محمود الهاشمي الشاهرودي، ج ٦، ص ٥٣٨.

الله أعمّ من الاثنين.

ولكن الاستدلال بهذه الآيات يواجه بعض الإشكالات:

أولاً: إنها لا تدلّ على أكثر من بيان أصل وجوب الجهاد، في مقابل المنع منه، الذي كان سائداً قبل ذلك؛ استناداً إلى ما يستفاد من قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ قِيلَ لَهُمْ كُفُّوا أَيْدِيَكُمْ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ فَلَمَّا كُتِبَ عَلَيْهِمُ الْقِتَالُ إِذَا فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَخْشَوْنَ النَّاسَ كَخَشْيَةِ اللَّهِ أَوْ أَشَدَّ خَشْيَةً وَقَالُوا رَبَّنَا لِمَ كُتِبَ عَلَيْنَا الْقِتَالُ لَوْلَا أَخَّرْنَا إِلَىٰ أَجَلٍ قَرِيبٍ قُلْ مَنِ الدُّنْيَا قَلِيلٌ وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ لِّمَنِ أَنْفَقَىٰ وَلَا نُظْلَمُونَ فَتِيلًا﴾ [النساء: ٧٧]، وعليه فلا يستفاد من هذه الآيات أكثر من تشريع أصل الجهاد ووجوبه، فلا يحرز نظرها للجهاد الابتدائي. نعم، قد يكون شمولها لبعض أقسام الجهاد الابتدائي، كالجهاد الاستباقي، من باب القدر المتيقن الذي لولاه لَلغا الأمر.

قد يُقال: إن تشريع الجهاد لا يحتاج إلى كلّ هذا العدد من الآيات القرآنية، فيكفي آية واحدة لبيان تشريعه، ولا سيما أنه قد قيل: إن تشريعه بدأ بنزول قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَتْلُونَ بِإِنْفِهِمْ أَنْهُمْ ظَلِمُوا﴾ [النساء: ٧٥]، وإن الله على نصرهم لقدير ﴿[الحج: ٣٩]، وقد قيل: إن هذه الآية هي أول آية نزلت في الجهاد^(١).

لكننا نقول: إن القرآن الكريم ليس على حدّ الكتب الفقهية والقانونية، التي يكتفي فيها بذكر الحكم أو القانون مرّة واحدة، ثمّ إذا اقتضى الأمر الإشارة إليه يُحال على ما سبق أو ما سيأتي، بل إنه كتابٌ يواكب حركة الرسالة والرسول، وقد يقتضي ذلك أن يكرّر الأمر أو يحثّ الهِمَم ويؤكد الأمر - في كثير من الأحيان - بأكثر من بيانٍ أو صيغةٍ أو لسانٍ، ولا سيما في تكليفٍ يمثل ثِقَلًا على النفس، كما صرّح بذلك في الآية الأولى من أنه كُرّه، ويُراد به كراهية الطبع للقتال، وفي الآية

(١) الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، للواحدي النيسابوري، ج ٢، ص ٧٣٥؛ وقال ابن كثير: «وقال مجاهد والضحاك وغير واحدٍ من السلف، كابن عباس وعروة بن الزبير وزيد بن أسلم ومقاتل بن حيان وقتادة وغيرهم: هذه أول آية نزلت في الجهاد»، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، ج ٣، ص ٢٣٥.

أعلاه ما يشهد لذلك، حيث ذكرت أنهم بعد أن كتب عليهم القتال تتأقل فريق منهم، وطلبوا وتمنوا التأجيل، وقد نقل لنا القرآن الطريم عن قوم موسى قولهم له: ﴿فَاذْهَبْ أَنْتَ وَرَبُّكَ فَقَتِلَا﴾ [المائدة: ٢٤].

ثانياً: إن قيد «في سبيل الله» قد ورد في معظم الآيات المتقدمة، والتمسك بإطلاقه يتوقف على تحديد المراد به. وفي هذا الإطار قد يُقال: إن سبيل الله في هذه الآيات هو إشارة إلى الغرض والنية والقصد، حيث يُراد التأكيد على أن يكون غرض المقاتل هو رضا الله؛ ويشهد له قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُمْ وَلَا تَقْدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، فإنه، وبعد تحديد الموضوع، وهم الذين يقاتلوننا، يتعين أن يكون المقصود بسبيل الله هو النظر إلى قصد المقاتل وغايته، وليس من يقاتله. ونظيره قوله تعالى، في آية أخرى: ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ﴾ [النساء: ٧٦]. ولكن الإنصاف أن سبيل الله قد يأتي كوصف للقصد، كما مر في الآيتين المشار إليهما، ولكن الأكثر هو استعماله كوصف للطريق والمورد ووجهة الجهاد، بأن يكون طريقاً مرضياً لله تعالى، فسبيل الله هو كل وجهة يكون فيها رضا الله، في مقابل سبيل الشيطان، وهذا ما يُراد في قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ لَا تُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ﴾ [النساء: ٧٥]، وهكذا قوله تعالى: ﴿أَنْفِرُوا خِفَافًا وَثِقَالًا وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٤١]. ويزداد الأمر وضوحاً في إرادة الوجهة من تعبير «سبيل الله»، الوارد في مجال الإنفاق، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ شَيْءٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ يُوَفَّ إِلَيْكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وغيرها من الموارد. وعليه، فإن كان سبيل الله في المقام بمعنى الوجهة، أو كان ذلك محتملاً، فلا مجال عندها للتمسك بالآيات التي أخذ فيها هذا القيد لإثبات شرعية الجهاد الابتدائي؛ لأن كون هذه الوجهة هي من سبيل الله هو أول الكلام.

وكيف كان، فالاستدلال بإطلاق سبيل الله لا يصح؛ لأنه إن أريد به التأكيد على خلوص النية لله، احترازًا عن القتال رياءً أو لغرضٍ دنيويٍّ مما ينافي قصد القربة، فلا يكون ثمّة مجالٌ للتمسُّك بإطلاقه، كما هو واضح؛ وإن أريد به النظر إلى وجهة القتال بما يشمل الجماعة الذين نقاتلهم، احترازًا عمَّن لا يحلُّ قتالهم، فأيضًا على هذا لا يصح التمسُّك بالإطلاق؛ لأنَّ كون قتال مَنْ لا يعتدي علينا هو قتال في سبيل الله، وأنه ممَّا يحلُّ لنا، هو أوّل الكلام، ومعه لا وجه للتمسُّك بالإطلاق؛ لحصول الإجمال^(١).

ثالثًا: إنّه قد ثبت في الأصول عدم جريان الإطلاق الشموليّ في المتعلّق^(٢)، وإنما يجري فيه الإطلاق البدليّ. فإذا قال المولى: «قاتلوا المشركين» فبلحاظ الموضوع نتمسك بإطلاقه لإثبات وجوب قتال كلّ مشرّك، أكان - مثلاً - في جزيرة العرب أو خارجها، أكان شركه بالتّخاذ الأصنام أو بالتّخاذ إنسان معبودًا له من دون الله، ولكنّ بلحاظ المتعلّق لا يسعنا التمسُّك بإطلاقه لإثبات وجوب كلّ أشكال القتال، أكان ابتدائيًّا أو دفاعيًّا.

ولكنّ يردُّ عليه: إنَّ ذلك لا يقتضي أكثر من عدم وجوب جميع أفراد المتعلّق، لا عدم شرعيّتها، فما دام أنه يصدق على القتال الابتدائي أنه قتالٌ فهو جائزٌ، لكنّ البدلية تقتضي عدم تعيُّنه، كما في أكرم الفقير، فإنّ الإكرام له مصاديق، والبدلية لا تقتضي سوى عدم وجوبها بأجمعها، لا عدم جوازها، والجواز ثابتٌ؛ لصدق عنوان متعلّق الأمر عليه.

المجموعة الثانية: مطلقات الآيات التي ذكر فيها المتعلّق والموضوع

والموضوع تارةً يكون المشرك؛ وأخرى الكافر؛ وثالثة الكتّابي، وهذه المجموعة لا يُبتلى الاستدلال بها بالإشكالات التي ابتليت بها سابقتها. وهذه بعض آياتها:

(١) هذه خلاصة ما أفاده السيّد الحائري، انظر: الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ٢٧.

(٢) أشير إلى هذا الإشكال في الجهاد، للأصفي، ص ٤٤.

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلِيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ١٢٣] ^(١).

قال السيّد الحائري: «فمقتضى إطلاق قوله: ﴿الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ هو عدم الفرق بين أن يكونوا بادئين بالحرب معنا وعدمه»، ثمّ أضاف: إنه قد يُقال: «إنّ دلالة الآية على المقصود أقوى من الدلالة الإطلاقيه؛ وذلك لأنّ المفهوم عُرفاً من الأمر بالقتال مع خصوص الذين يلوننا هو أنّ كونهم يلوننا هو المؤثر في هذا الأمر، في حين أنّ قتال مَنْ يقاتلوننا واجبٌ، بلا فرق بين أن يكونوا ممّن يلوننا أو لا» ^(٢).

وقد يُعترض على الاستدلال بها:

أولاً: إنّها واردةٌ لبيان أصل تشريع الجهاد القتالي ^(٣).

ولكن مع كون الآية قد ذكرت الحكم والمتعلّق ومتعلّق المتعلّق يكون حملها على أصل التشريع خلاف الظاهر، ويحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة.

ثانياً: أنّها خصّصت حكم القتال بالذين يلوننا، والأصل في هذا القيد هو الاحتراز، واحتمال الخصوصية لهؤلاء لا يمكن نفيه، وربما تكون الخصوصية هي أنّهم يشكّلون تهديداً فعلياً على الكيان الإسلامي.

ومما يؤيّد عدم العموم في الآية لكلّ كافر، وأنّ القيد ليس وارداً مورد الغلبة أو البدء بالأقرب، خبر العياشي، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام، أنّ المراد بهم الديلم ^(٤)، فلو كانت الآية عامّة لما كان ثمة وجهٌ لتقييدها بهم. ويؤيّد أيضاً ما جاء في الخبر الأوّل من المجموعة الروائية الرابعة المتقدّمة، حيث ذكرت في بيان ما

(١) استدللّ بها على وجوب الجهاد الابتدائي في موسوعة الفقه الإسلامي المقارن، للسيد محمود

الهاشمي الشاهرودي، ج ٦، ص ٥٣٨.

(٢) الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ٣٨.

(٣) جهاد الأئمة، ص ١١٦.

(٤) تفسير العياشي، ج ٢، ص ١١٨.

هو فرض من الجهاد: «وَجَاهِدُوا الَّذِينَ يُلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ فَرَضٌ»، وقد ذكر المجلسي - في بيان الفارق بين هذا الصنف من جهاد الفرض والصنف الذي يليه وهو الذي يجتمع فيه الفرض والسنة - أنه «خَصَّ الْأَوَّلَ بِالَّذِينَ يُلُونَكُمْ، وَالْغَالِبَ مِنْهُمْ تَوَقُّعَ الضَّرَرِ»^(١).

وقد يُجاب عن هذا الاعتراض بأن المراد أمر «المؤمنين أن يقاتلوا الكفار الذين يلونهم، يعني الأقرب فالأقرب»^(٢)، بحيث يكون المقصود هو وجوب قتال كافة الكفار^(٣)، لكن يُبدَأُ بالأقرب، ثم الذين يلونه. وهذا ما ذهب إليه كثير من الفقهاء^(٤).

ولكن يردُّه: إنَّ هذا خلاف الظاهر؛ فمفاد الآية أنَّ القتال مشروع ومطلوب مع مَنْ يلوننا، وحمله على أنَّ ذلك هو الخطوة الأولى باعتبارهم الأقرب يحتاج إلى قرينة، ولا تصحَّ مقايضة المقام والتنظير له^(٥) بقوله تعالى: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، باعتبار دلالتها على إنذار للأقرب فالأقرب؛ والوجه في بطلان هذا التنظير أنَّ الدعوة إلى الله وهداية الخلق قد ثبت بالأدلة أنها عامة ومطلوبة مع كلِّ إنسان بعيدٍ عن الحقِّ، وعندها يكون حملُ إنذار عشيرته الأقربين

(١) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٩، ص ٣٣٠.

(٢) التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٢٤.

(٣) قال الطبرسي: «فإنَّ القتال واجب مع جميع الكفار، ولكنَّ الأقرب فالأقرب أوجب،

ونظيره: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٤]، جوامع الجامع، ج ٢، ص ١٠٤.

(٤) هكذا فهم غير واحدٍ من الفقهاء، واستدلُّوا بالآية. وتعليقاً على قول صاحب الشرائع:

«والأولى أن يبدَأَ بقتال من يليه»، قال في المسالك: «هذا الحكم على وجه الوجوب؛ لقوله

تعالى: ﴿فَنِلُوا الَّذِينَ يُلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾ [التوبة: ١٢٣]، والأمر للوجوب. ويستثنى من

ذلك ما لو كان الأبعد أشدَّ خطراً، فإنه يسوغ حينئذٍ الانتقال إليه»، مسالك الأفهام، ج ٣،

ص ٢٢؛ وراجع: المغني، لابن قدامة، ج ١٠، ص ٣٧٢.

(٥) ممَّنْ نظر له بذلك: الطبرسي في جوامع الجامع، ج ٢، ص ١٠٤؛ الفيض الكاشاني في تفسير

الصابي، ج ٢، ص ٣٩٠.

على أن المقصود هو البدء بهم، لا حصر الأمر بهم، صحيحًا ولا غبار عليه، ولكن القتال مختلف؛ إذ فيه قتلٌ وسفكٌ دم، فيعقل أن يكون مختصًا بمن يلي المسلمين من الكفار، ممن يشكّلون خطرًا ولو مستقبليًا على الوجود الإسلامي.

فحمل الآية على المرحلية في التطبيق ضعيفٌ، (هذا بصرف النظر عما سيأتي في كلام السيّد الحائري). ونحوه في الضعف حملها على المرحلية في التشريع، بأن يفترض أن المرحلة الأولى كانت تشريع الجهاد، ثم تلتها مرحلة ثانية، وهي تشريع وجوب قتال مَنْ يلوننا، ثم جاءت مرحلة ثالثة، وهي وجوب قتال كافة الكفار من الأقربين والأبعدين؛ فإن ذلك مجرد ادّعاء، ولا شاهد يعضده.

ولكن السيّد الحائري ادّعى أن العرف يلغي خصوصية الذين يلوننا. وإليك

بيانه:

يقول: «إنّ الحرب المأمور بها في هذه الآية الكريمة هي حرب وقائية، أي إنّ الذين يلونكم من الكفار لو لم تبدأوهم بالقتال لطمعوا في أن يبدأوكم بالقتال، أو يكيّدوا لكم كيّدًا، فابدأوهم بالقتال، وليجدوا فيكم غلظة؛ كي يكونوا دائمًا في خوفٍ ووجلٍ منكم، ولا يفكّروا في غزوكم وكيّدكم. والحرب الوقائية هي حربٌ ابتدائية على أيّ حال».

ثم أضاف السيّد، مترقيًا، بأن مشروعية قتال الذين يلوننا لا يُراد به الاحتراز عن قتال مَنْ لا يلوننا؛ لأنه «لا يبعد أن يكون الفهم العرفي؛ بمناسبات الحكم والموضوع، يقتضي أنّ الحرب الابتدائية إذن مشروعّة في حدّ ذاتها، حتّى مع الذين لا يلوننا، فلو كانت الحرب الابتدائية (طبعًا بعد الدعوة إلى الإسلام) ظلمًا لما كان مجرد أن يلوننا - قبل أن يجنوا علينا أو نقطع بأنهم همّوا بالجناية - مبررًا للقيام بها، وإنما خصّ الأمر بقتال مَنْ يلوننا على أساس أننا لئن لم نكن في القوّة بمستوى نبدأ معه بقتال كلّ كافرٍ فلا أقلّ من الحرب الوقائية ضدّ الذين يلوننا»^(١).

(١) الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ٣٨ - ٣٩.

أقول: أما بالنسبة لكلامه الأول فإننا نوافق على أنه عند ظهور أمارات فعلية ممن يلوّنا في أن من نيّتهم الاعتداء تكون الحرب مشروعة ضدّهم، مع ملاحظة نضيفها، وهي أن قطع طمعهم لا ينحصر بالهجوم عليهم وقائياً حتى لا يفكروا بالاعتداء علينا، بل يمكن قطع ذلك من خلال إيجاد قوّة ردع في الكيان الإسلامي، امتثالاً لما أمرنا به في قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠]. وكيف كان، فالاعتراض على الآية لا يزال وارداً، أعني أن مفادها أخص من المدعى؛ لأنه إذا كانت حرب من يلوّنا وقائية بالمعنى الذي ذكره فلا وجه لإلغاء الخصوصية عنها، وتجوز قتال كلّ الكفار، حتى الذين لا يطمعون فينا؛ فإن الوقائية على تفسيره تعني أن الذين يلوّنكم من الكفار لو لم تبدأوهم بالقتال «لطمعوا في أن يبدأوكم بالقتال، أو يكيدوا لكم كيّداً، فابدأوهم بالقتال، وليجدوا فيكم غلظة؛ كي يكونوا دائماً في خوفٍ ووجلٍ منكم، ولا يفكروا في غزوكم وكيدكم»، ولا يسعنا القول: إن هذا جارٍ في كلّ كافر؛ فبعض الكفار قد لا يكون لهم طمع في غزونا وقتالنا، ولا يفكرون في ذلك.

فوصف (الذين يلوّنا) بما هو ليس سبباً للحرب على رأيهم، بل السبب أنهم قد يطمعون في حربنا، فإن كان هذا هو المؤثر التام فيفترض أن يكون مخصصاً للحكم، فيجوز قتال من يطمعون بنا ممن يلوّنا، أما الذين لا يطمعون بنا ممن يلوّنا، فضلاً عن غيرهم؛ بسبب ضعفهم أو لغير ذلك من الأسباب، فلا يجب علينا قتالهم.

وأما كلامه الثاني، والذي يؤكّد فيه على أن مشروعية الحرب ضدّ من يلوّنا تُحتّم مشروعية الحرب ضدّ من لا يلوّنا؛ لأنه لو كانت حرب من يلوّنا ظلماً لما شرعت، ولم يكن ثمة وجه للتفصيل بينها وبين حرب من لا يلوّنا؛ لأن الظلم مرفوض مطلقاً، وحيث جازت الحرب ضدّ من يلوّنا - مع أنهم لا يحاربونا فعلاً -، ولم تكن ظلماً، فهذا يكشف عن جوازها في حق من لا يلوّنا، وأنها لا تعدّ بنظر

العُرف ظلمًا.

وأما كلامه هذا فيردُّ عليه أن إلغاء الخصوصية بعيدٌ؛ لأنَّ ما ذكره في الكلام الأوَّل يشكِّل في نفسه فارقًا بين حرب مَنْ يلوننا وحرب مَنْ لا يلوننا؛ لأنَّ الذين يلوننا هم - كما ذكر - في مظنة أن يباغتونا بالقتال ويبدأونا بالحرب إن لم نباغتهم ونقاتلهم، فهذا في حدِّ نفسه قد يشكِّل مبررًا لقتالهم؛ لأنه يدرأ خطرًا داهمًا على المجتمع الإسلامي، فلا يعود قتالهم ظلمًا، أو يخلق ذلك عنوانًا يزاحم عنوان الظلم ويتقدَّم عليه. وهذا الاحتمال لا محلَّ له في كثيرٍ ممَّن لا يلوننا؛ لأنَّ طبيعة بُعدهم عنا لا تثير مثل هذا الخوف والقلق.

وبكلمة: إنَّه لا يعقل أن يكون المبرر لتخصيص القتال بالذين يلوننا هو صرف كونهم يلوننا، فلا بُدَّ من افتراض عنصرٍ آخر، وكما يحتمل أن يكون هذا العنصر الآخر هو أنهم الأقرب لنا، فتكون الآية ناظرةً إلى ما ذكره من البدء في قتال الأقرب فالأقرب، فإن من المحتمل أيضًا أن يكون هذا العنصر الآخر هو أن الذي يلوننا قد يشكِّلون خطرًا وضررًا على الكيان الإسلامي، عاجلاً أو آجلاً. وهذا الضرر إن كان لم تظهر أماراته فعلاً فربما يكون مبرر قتالهم عندها اندراج ذلك في الحرب الوقائية، كما ذكر السيد الحائري، وهذه لا يمكن إلغاء الخصوصية عنها، كما ذكرنا؛ وإن كان الخطر فعليًا وظهرت أماراته فيكون قتالهم من الحرب الدفاعية، ويكون عنوان (الذين يلوننا) عنوانًا مشيرًا إلى ذلك، وهذا قد يشهد له السياق العام المحيط بنزول الآيات، فقد كانت البيئة العربية من أهل الشرك وأهل الكتاب بيئة معاديةً للنبي ﷺ، وتعمل على محاربة دعوته ودينه، ولعلَّه لهذا حمل الشيخ الطوسي الآية على صورة الدفاع، قال: «وذلك يدلُّ على أنه يجب على أهل كلِّ ثغر أن يقاتلوا دفاعًا عن أنفسهم إذا خافوا على بيضة الإسلام، إذا لم يكن هناك إمامٌ عادل»^(١).

(١) التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣٢٤.

ونحوه ما ذكره الطبرسي^(١).

فخروج قتال الذين يلوننا عن كونه ظلماً ليس إلّا لكونه قتالاً دفاعياً.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ جَاهِدِ الْكُفَّارَ وَالْمُنَافِقِينَ وَاغْلُظْ عَلَيْهِمْ وَمَأْوَهُمْ جَهَنَّمُ وَيَسَّرَ الْمَصِيرُ﴾ [التوبة: ٧٣؛ التحريم: ٩]، قال الشيخ الآصفي: «فمتعلق المتعلق المذكور هنا أيضاً، وهو «الكفار»، ولم يعينه الإطلاق حتى يقال: إن التعيين ليس من وظيفة الإطلاق، بل وظيفته نفي القيود الإضافية. فلا مانع إذن من إجرائه فيه. وهو ليس متعلق الوجوب، الذي يكون الإطلاق فيه بدلاً، وليس شمولياً، بل هو متعلق المتعلق، الذي لا إجمال فيه، فيثبت وجوب قتالهم، سواء كانوا مقاتلين للنبي ﷺ والمؤمنين فعلاً أم لم يكونوا كذلك»^(٢).

هذا، ولكننا قد ذكرنا سابقاً أنّ الآية ربما كانت ناظرة إلى جهاد الدعوة فحسب؛ بقرينة ذكر المنافقين؛ فإن جهادهم ليس بالسيف، فهم على ظاهر الإسلام، ولا يُشهر السيف في وجه المنافق إلّا إذا تعنون بعنوان المحارب أو شكّل حركة بغي، وعندها يُقاتل لحرابته أو لبغيه، لا لكونه منافقاً، ولذا لم يجاهد النبي ﷺ المنافقين جهاد قتال.

وإلى هذا المعنى أشار الشيخ شمس الدين^(٣). ثم إنه نقل إشكالاً عن بعض الفقهاء، من أنّ جهاد الكفار بالسيف، وجهاد المنافقين باللسان، وأجاب عنه، فراجع.

ولم نجد ما يدل على وجوب قتال المنافقين، ولو كان النبي ﷺ مأموراً بقتالهم

(١) قال: «وفي هذا دلالة على أنه يجب على أهل كلّ ثغر الدفاع عن أنفسهم إذا خافوا على بيضة الإسلام، وإن لم يكن هناك إمام عادل»، مجمع البيان، ج ٥، ص ١٤٥.

(٢) الجهاد، ص ٣٤.

(٣) قال في مناقشة الاستدلال بالآية: إنها «غير ظاهرة إطلاقاً في أنّ المراد من الجهاد فيها القتال، فضلاً عن أن يكون ابتدائياً؛ إذ من المعلوم عدم مشروعية قتال المنافقين؛ للزوم معاملتهم على ظاهر الإسلام، فلا بُدّ من حملها على جهاد الكفار والمنافقين، ببيان الأدلة والبراهين، وبنبذهم، والغلظة عليهم في المعاملة»، جهاد الأمة، ص ١١٧.

فلماذا لم يمثل هذا الأمر؟ حيث لم ينقل في سيرته أنه فعل ذلك. نعم، قد يستفاد من بعض الآيات الإذن بإخراجهم من المدينة وقتالهم إن لم ينتهوا عن التآمر على الإسلام والمسلمين؛ قال تعالى: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُتَنَفِّقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ وَالْمُرْجِفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُحْجِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا ۖ ﴿٦٠﴾ مَلْعُونِينَ أَيْنَمَا نُقَفُوا أَخِذُوا وَقُتِلُوا تَقْتِيلًا﴾ [الأحزاب: ٦٠ - ٦١]. ولكن هذه الآية لا تدل على أكثر من تهديدهم بالارتداد عن محاولات زعزعة الأمن الداخلي للمجتمع، من خلال الشائعات التي يبثونها بين الناس، وتؤثر على معنوياتهم، وإلا سيصدر الإذن من الله لرسوله ﷺ بقتالهم، فلاحظ قوله تعالى: «لنغرينك بهم»، والظاهر أنه لم يحصل هذا الإغراء؛ لأنه بحسب ما نقل من سيرته أنه لم يقاتلهم. على أن هذا الإغراء خاص بالمدينة، وهي قاعدة الدولة ومركزها وعاصمتها.

الآية الثالثة: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ۚ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ٥]. ومن المهم أن نستنتج دلالة هذه الآية في سياقها، حيث قد اعتمد عليها وعلى سياقها بعض الفقهاء. وإليك الآية في سياقها: قال تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ۚ ﴿١﴾ فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ ۚ ﴿٢﴾ وَأَذِّنْ مِنْ رَبِّكَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ ۚ فَإِنْ تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَإِنْ تَوَلَّيْتُمْ فَأَعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَبَشِّرِ الَّذِينَ كَفَرُوا بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ۚ ﴿٣﴾ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْفُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهَرُوا عَلَيْكُمْ ۚ أَحَدًا فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ۚ ﴿٤﴾ فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصِدٍ ۚ إِن تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ۚ ﴿٥﴾ وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ ابْلِغْهُ مَا مَنَّهُ ۚ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ ۚ ﴿٦﴾ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِنْدَ اللَّهِ وَعِنْدَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ ابْنَيْتُمْ عَهْدَكُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقْتُمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ ۚ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ ۚ ﴿٧﴾ كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا ذِمَّةً يَرْضَوْنَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَىٰ قُلُوبُهُمْ

وَأَكْثَرُهُمْ فَسِيقُونَ ﴿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﴾ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَنُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴿١١﴾ وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنْتَهُوْنَ ﴿١٢﴾ أَلَا تَقْتُلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أُولَئِكَ مَرَّةً كَانُوا فِيهَا يَخْشَوْنَ اللَّهَ فَاللَّهُ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ ﴿١٣﴾ قَتَلُوهُمْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ وَيُخْرِجُهُمْ وَيَنْصُرْكُمْ عَلَيْهِمْ وَيَشْفِ صُدُورَ قَوْمٍ مُؤْمِنِينَ ﴿١٤﴾ وَيُذْهِبْ غَيْظَ قُلُوبِهِمْ وَيَتُوبُ اللَّهُ عَلَى مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿١٥﴾ أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تُتْرَكُوا وَلَمَّا يَعْلَمِ اللَّهُ الَّذِينَ جَاهَدُوا مِنْكُمْ وَلَمْ يَتَّخِذُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَا رَسُولِهِ وَلَا الْمُؤْمِنِينَ وَلِجَنَّةً وَاللَّهُ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿[التوبة: ١ - ١٦]﴾.

يرى السيد الحائري أن الاستفادة من هذه الآيات الكريمة أن المشركين - وقت نزولها - كانوا على ثلاثة أصناف:

الأول: مَنْ لم يكن بينه وبين المسلمين عهدٌ.

الثاني: مَنْ كان بينه وبينهم عهدٌ، ونقضوه وطعنوا في الإسلام وظاهروا على المسلمين.

الثالث: مَنْ بقي وفياً لعهدِهِ.

أما الصنف الأول: «فيقتلون؛ لأن الآية الشريفة لم تستثن من القتل إلا مَنْ كان له عهدٌ وبقي وفياً بعهدِهِ، حيث قال: ﴿وَأَذِّنْ مِنْ رَبِّكَ إِلَى النَّاسِ يَوْمَ الْحَجِّ الْأَكْبَرِ أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ (إلى أن قال: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ...﴾ إلخ».

وأما الصنف الثاني: «وهو مَنْ كان بينه وبين المسلمين عهدٌ فنقضه وطعن في دينهم، فهذا أيضاً يقتل من قبل المسلمين. والموقف هنا وإن لم يكن يمثل حرباً ابتدائية؛ لأن البدء كان من قبل المشرك، كما قال الله تعالى: ﴿أَلَا تَقْتُلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُوكُمْ أُولَئِكَ مَرَّةً﴾ [التوبة: ١٣]. ولكن قد يستظهر من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعْنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَتِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَانَ لَهُمْ...﴾ [التوبة: ١٢] بقانون أن

الوصف مشعرٌ بالعلية، وأنَّ سبب هذا القتال هو أنهم أئمة الكفر، وأما نقض العهد فهو في الحقيقة ارتفاعٌ للمانع عن القتال، حيث كان العهد أو اليمين مانعاً عن قتالهم، ولكن بعد أن وقع النكث من قبلهم فلا عهد ولا إيمان لهم، فينظر إليهم بما هم أئمة الكفر، فيقاتلون إذن، فبدل ذلك على مشروعية القتال الابتدائي مع أئمة الكفر. ويؤيد هذا المعنى أن غاية هذا القتال في الآية الكريمة لم تجعل الرجوع إلى العهد، بل جعلت الإسلام؛ قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقال تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾ [التوبة: ١١].

وأما الصنف الثالث: «وهو من كان بينه وبين المسلمين عهدٌ ولم ينقض العهد، فهذا هو الذي استثنى من القتل، ولكنه استثناءٌ موقوفٌ بمدة العهد، قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ مِنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتَتْهُمْ إِلَيْهِمْ عَهْدُهُمْ إِلَىٰ مَدَّتِهِمْ﴾ [التوبة: ٤]. إذن فهذا يعني أنه بعد انتهاء العهد يقاتلون، وهذا أيضاً حربٌ ابتدائية. إذن فبالإمكان الاستدلال على المقصود بالآية الشريفة بلحاظ كل قسم من هذه الأقسام الثلاثة، وإن كان الظاهر بلحاظ القسم الثاني أن الدلالة لا تزيد على مستوى الإشعار، غير البالغ درجة الظهور.

وقد يُقال: إن الآية الكريمة ناظرةٌ إلى مشركي المنطقة، أو قل: إلى مشركي مكة المكرمة، وهم ما أكثر ما تواطؤوا وتظاهروا ضدَّ الرسول ﷺ وضدَّ الإسلام والمسلمين، فلعلهم كانوا يستحقون القتال على هذا الأساس، إلا من عاهده المسلمون، فيجب أن يتموا إليه عهده، ثم يقاتلونه بعد العهد. إذن فليس القتال ابتدائياً محضاً، وإلا فإنه لا يبعد أن يستظهر من مثل قوله تعالى: ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٣] أن علة الحكم هي الشرك بما هو شرك، وأنه لو سلم أن الآية تنظر إلى خصوص مشركي المنطقة، ولم تدفع ذلك بالإطلاق، فإنما كان ذلك على أساس أن قدرة الإسلام لم تكن تقتضي أكثر من ذلك..»^(١).

(١) الكفاح المسلح في الإسلام، ص ٣٠ - ٣٤.

مناقشة الاستدلال

تعليقاً على الاستدلال المذكور بهذه الآيات نسجل وقفتين:

الوقفة الأولى: إنّ الآيات المذكورة لا تدل على المدّعى؛ لملاحظتين اثنتين:

الملاحظة الأولى: سياق الآيات المذكورة لا يدل على أنّ الكفر أو الشرك هو سبب مستقل للقتل والقتال، ليستفاد منها شرعية الحرب الابتدائية. والقرائن السياقية الدالة على ما نرجح هي:

القرينة الأولى: ما ذكره بعض الفقهاء، من أنّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ ثُمَّ اتْلُغْهُ مَأْمَنَهُ﴾ [التوبة: ٦] أنه لو كان الكفر هو علة قتله «فإذا كان جائزاً إجارته حتى يسمع كلام الله تعالى فأياً معنى يبقى لإبلاغه مأمنه ما دام بقي على كفره، متلبساً به»^(١).

ولكن يُلاحظ على ذلك بأنه حتى لو كان الكفر علة للقتال فما دام الشخص مستأمنًا فإنّ اللازم إيصاله إلى مأمنه، وإلا كان ذلك من الغدر والإخلال بالأمان، فإبلاغه مأمنه لا يعني نفي كون الكفر علة القتال؛ إذ ربما كان ذلك من مقتضيات الاستجارة أو من جملة آدابها، فلا يكشف ذلك عن عدم كون الكفر علة للقتال.

القرينة الثانية: إنّ قوله تعالى: ﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً يُرْضُونَكُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ وَتَأْبَى قُلُوبُهُمْ وَأَكْثَرُهُمْ فَاسِقُونَ﴾^(٨) «أَشْرَوْا بِعَايَتِ اللَّهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَصَدَّوْا عَنْ سَبِيلِهِ إِنَّهُمْ سَاءَ مَا كَانُوا يَعْمَلُونَ»^(٩) لا يَرْقُبُونَ فِي مُؤْمِنٍ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُعْتَدُونَ» [التوبة: ٨ - ١٠] يشرح السبب في أن لا يكون لهؤلاء المشركين عهد عند الله تعالى، والسبب هو أنّهم معادون ومعتدون، ولا يراعون لمؤمن حرمة ولا ذمة، ولذا لو أنهم تمكّنوا منكم لغدروا بكم. وهذه قرينة واضحة على أنّ هؤلاء إنّما يقاتلون ولا يُصغى إلى عهودهم؛ لأنّهم مترصدون للمؤمنين، ويكيدون لهم، فلو كان هناك جماعة مسالمة من أهل الكتاب أو المشركين، ولا يكيدون للمؤمنين،

(١) الجهاد (من تقاريرات السيّد فضل الله)، ص ٢١٠؛ والجهاد، للشيخ البوطي، ص ٥٦.

ولا يترَبَّصون بهم شرًّا، بل ربما تعاطفوا معهم، كما هو حال الكثيرين من المسلمين القاطنين في بعض المجتمعات العربية والإسلامية، فهؤلاء لا تشملهم الآية.

القريئة الثالثة: إن قوله تعالى: ﴿أَلَا نُقَنِّلُوكَ قَوْمًا نَّكُثُوا أَيْمَنَهُمْ وَهَكُمُوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَكَدْءُكُمْ أُولَئِكَ مَرَّةً كَرَّتْ لَكُمْ خَشْيَتُهُمْ فَأَلَّهَ أَحَقُّ أَنْ تَخْشَوْهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١٣] واضحٌ بالنظر إلى أهل مكة ومن تبعهم، وسعيهم في إخراج الرسول هو عملٌ عدائي، وهم بدأوا المسلمين بالقتال.. وعليه، فالآيات لا تنظر إلى كافة المشركين.

الملاحظة الثانية: إنها أخصّ من المدعى. ولكن السيّد الحائري ردّ هذا الاعتراض، قائلاً: «الآية وإن كانت واردة في خصوص المشرك، لكننا نعلم أنّه لا فرق في الحكم بين المشرك والكتابي، عدا أنّ المطلوب من المشرك هو أن يُسلم حتى يسلم، ولا تكفيه الجزية؛ بينما الكتابي يُكتفى منه بالجزية»^(١).

وتعليقنا على ذلك أنّ ما ذكره السيّد هو المشهور والمعروف عند الفقهاء، من أنّ حكم الكتابي هو حكم المشرك، إلّا في أمر الجزية، وهو مبنيٌّ على فهمهم لآيات الجهاد، ومنها: آيات الجهاد الابتدائي. وكذا هو مبنيٌّ على فهم آية الجزية الآتية. وإسقاطُ هذا الفهم على دلالة الآية محلُّ تأملٍ ونظرٍ. ولذا، بدوّاً، ليس ثمة ما يمنع أن يكون حكم الكتابي في ذلك مغايراً لحكم المشرك، وقد تناولنا طرفاً من ذلك فيما سبق، في مبحث «من هو الآخر الديني؟».

الوقف الثانية: مناقشة كلام السيّد الحائري. مما تقدّم اتّضح:

أولاً: أنّ ما ذكره بلحاظ الصنف الأوّل، أعني وجوب قتال المشركين الذين ليس بيننا وبينهم عهدٌ، ولو لم يكونوا معتدين، غير تامٍّ؛ استناداً إلى القرائن المتقدّمة، والتي اتّضح منها أن دلالة الآيات على تصنيف المشركين والكفار تصنيفاً ثلاثياً غير دقيق، بل غايته أنها تدلّ على تصنيفهم تصنيفاً ثنائياً، والصنفان

(١) الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ٣٣ - ٣٤.

هما: الأول: المعتدون، بمن فيهم الناكثون للعهد؛ والثاني: الملتزمون بالعهد. 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] يوحى بأن الذين صدر الأمر بقتالهم هم الذين لم يفوا بالعهد، وظاهروا على محاربة المسلمين.

ثانيًا: أن ما ذكره في الصنف الثاني، من استظهار أن قوله تعالى: ﴿وَإِنْ نَكَثُوا أَيْمَنَهُمْ مِنْ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا فِي دِينِكُمْ فَقَبِلُوا أَيْمَةَ الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ...﴾ [التوبة: ١٢] - واستنادًا إلى قانون أن الوصف مشعرٌ بالعلية - يدل على أن سبب هذا القتال هو أنهم أئمة الكفر، وأما نقض العهد فهو في الحقيقة ارتفاع للمانع عن القتال، حيث كان العهد أو اليمين مانعًا عن قتالهم، مردودٌ بأن الإشعار - بالإضافة إلى عدم بلوغه مرتبة الظهور، كما اعترف نفسه بعد ذلك - ينفيه مفهوم الشرط في الآية، الظاهر في أنهم في حال لم ينكثوا فلا تقاتلوهم، وهذا ما أكدته الآية من أنهم لا أيمان لهم، ومعلوم أنه ليس كل كافر لا عهد له.

ثالثًا: وأما ما ذكره في شأن الصنف الثالث، من أن قوله تعالى: ﴿فَأَتِمُوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ [التوبة: ٤] دليل على أنه بعد انتهاء العهد يقاتلون، وهذا أيضًا حرب ابتدائية، فيرده أننا قد ذكرنا في مبحث «من هو الآخر الديني؟» أن قوله تعالى: ﴿إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ﴾ ليس قيدًا في الحكم، بل كان ذلك قيدًا في المعاهدة التاريخية التي جرت بين النبي ﷺ والمشركين، ولذا خلا الاستثناء في الآية السابعة من الإشارة إلى المدة، وإنما أضيف إليه شرط التزام الطرف الآخر بالاتفاقية، قال تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقِيمُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ [التوبة: ٧]، فقد علّق وجوب الوفاء على وفائهم والتزامهم بمقتضى العهد، وهذا معناه أنه حتى لو كان العهد دائمًا فما دام أنهم مستقيمون لكم فعليكم أن تستقيموا لهم...

الآية الرابعة: قوله تعالى: ﴿فَقَبِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ، وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّىٰ يُعْطُوا

الْجَزِيَّةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَغُرُونَ» [التوبة: ٢٩]. استدلل بها غير واحد^(١) على المدعى. والاستدلال قد يعتمد على الدلالة الإطلاعية، على اعتبار أن قتال مَنْ ذكروا شامل للقتال الدفاعي والابتدائي؛ وقد يعتمد على ما هو أقوى من الدلالة الإطلاعية، وهو ما نظر إليه السيد الحائري، قال: «فترى الآية ظاهرة في أن العنوان المرتبط به حكم المقاتلة هو عدم الإيمان بالله واليوم الآخر، وأنهم لا يحرمون ما حرم الله، ولا يدينون دين الحق، وبتعبير آخر: إن سبب القتال هو الكفر. والآية وإن كانت خاصة بأهل الكتاب، ولكن من الواضح أن غير أهل الكتاب ليسوا بأحسن حالاً من أهل الكتاب، وإنما خص الحكم في الآية بأهل الكتاب لأجل ما فرض فيه من تسهيل بقبول الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، وأما غير أهل الكتاب فلا تقبل منهم الجزية»^(٢).

ولكن قبل أن نسجل بعض المناقشات، لا بأس أن نشير إلى قضية إشكالية بشأن ما تضمنته هذه الآية، من الأمر بقتال الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر من الذين أوتوا الكتاب، فكيف نفهم ذلك مع أن أهل الكتاب يؤمنون بالله واليوم الآخر؟ لأنهم - أعني أهل الكتاب - وإن انحرفوا عن تعاليم أنبيائهم، لكن لا إلى الحد الذي جعلهم لا يؤمنون بالله واليوم الآخر.

المعروف في كتب التفاسير أن نفي الإيمان بالله واليوم الآخر عنهم، مع أنهم من أهل الكتاب، هو من جهة أنهم لا يرون ما هو الحق في باب التوحيد والمعاد، ولا يلتزمون بلوازمه في مقام العمل؛ وقيل: «لأنهم يضيفون إلى الله تعالى ما لا

(١) رأى السيد محمد تقي المدرسي أن الآيات القرآنية «لا تدل دلالة صريحة على القتال ابتداءً على الإسلام، بل أكثرها ظاهرة في أصل وجوب الجهاد أو في التحريض عليه، بينما تتكفل سائر النصوص (من آيات وروايات) بتفاصيل أمرها. بلى، الآية الكريمة حول قتال أهل الكتاب عامة، وفيها ظهور على القتال الابتدائي»، التشريع الإسلامي (مناهجه ومقاصده)، ج ٧، ص ٢٥٥.

(٢) الكفاح المسلح في الإسلام، ص ٣٨، وراجع: ص ١٥٢.

يليق بذاته، فكأنهم لا يعرفونه حتّى يؤمنوا به»^(١). وبناءً على هذا الرأي المشهور في التفسير تكون «مَنْ» في قوله تعالى: ﴿مَنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ بيانيةً. ولكن هذا التفسير محلّ إشكال:

أ - إنّه خلاف الظاهر، كيف وقد وصف الله في كتابه أهل الكتاب أنّهم يؤمنون بالله واليوم الآخر في أكثر من آية؟! ففي سورة البقرة يقول تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالصَّابِئِينَ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [البقرة: ٦٢، راجع: المائدة: ٦٩].

ب - إنّ وجود انحرافات في عقيدتهم إزاء المبدأ أو المعاد لا يسمح بنفي الإيمان عنهم بشكلٍ مطلق، كيف وبعض المسلمين لديهم انحرافات في هذا الصدد بشأن الإيمان بالله، كاعتقاد بعضهم بما يلازم الجسميّة، أو بما لا ينسجم مع العدل الإلهي، أو كاعتقاد البعض بالمعاد الروحاني فقط، دون الجسماني؟! وهذا يدفع إلى طرح وجهين آخرين محتملين:

الأول: حمل «مَنْ» في قوله: ﴿مَنْ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ على التبعية، لا البيانية، وعليه تكون الآية المباركة ناظرة إلى جماعات معيّنة من نصارى ويهود العرب، الذين كانوا يجمعون بين التوحيد والشرك، كما أنّ قصة تأليه مريم خاصة بهم، وقد ذكر أنّ طائفة كانت منتشرة في بعض جهات العرب عرفت باسم «الفطائريين»، وأنهم «كانوا يبالغون في عبادة مريم العذراء، فيقدّمون لها نوعاً من القرايين، أخصّها أقراص العجين والفطائر، ولعلّ هؤلاء المبتدعة.. كانوا يقولون: إنّ المسيح وأمه إلهين من دون الناس»^(٢)، قال الله تبارك وتعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَحْيَى ابْنُ مَرْيَمَ ءَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّيَ إِلَهَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالِ سُبْحَانَكَ مَا يَكُونُ

(١) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٣٦٥؛ راجع: تفسير مجمع البيان؛ وتفسير التبيان؛ وغيرهما.

(٢) النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، للأب لويس شيخو اليسوعي، ج ١، ص ١١٢.

لِحَ أَن أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِن كُنْتُ قُلْتُهِ، فَقَدْ عَلِمْتُهُ، نَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ
عَلَّمَ الْغُيُوبَ ﴿[المائدة: ١١٦]﴾. فخلاصة الأمر أنه قد حصل تشوُّه في المسيحية
المنتشرة في بلاد العرب، ودخلتها البدع^(١)، ولا نستبعد أيضًا اختلاطها بشيء من
الوثنية أيضًا.

الثاني: إن الآية لا تتحدّث عن صنف واحد من غير المسلمين، بل تتحدّث
عن صنفين منهم، وهم: المشركون، الذين عبّر عنهم بقوله تعالى: ﴿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،
والمعبّر عنهم بقوله: ﴿وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾ [التوبة: ٢٩]،
فتكون «من» لبيان الصنف الثاني، وهم أهل الكتاب، فهم أهل دين، لكنهم
ليسوا أهل دينٍ محقّ، وأما قوله: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]
فيعود إلى مجموع الطائفتين؛ لأنه غاية للقتال المأمور به مع الطائفتين، وبناء
عليه يكون أخذ الجزية من المشركين مستفادًا من القرآن الكريم. وإن لم يكن هذا
الوجه ظاهرًا فلا أقل من احتمال، وقد ذكرنا هذا الاحتمال في كتاب فقه العلاقات
السياسية.

ولعلّ السياق يشهد لنظر الآية إلى الطائفتين؛ لأن ما قبلها كان حديثًا عن
المشركين، ثم هي وما يليها بدأت بالحديث عن أهل الكتاب^(٢).

(١) يقول الأب لويس شيخو: «ولم تكن العقوبة البدعة الوحيدة التي قوّضت أركان التعاليم
الرسولية، بل دخل إلى بلاد العرب كثيرون من المبتدعين، الذين كانوا يؤمّلون رواج
أضاليلهم في أنحائها، دون أن يلاقوا فيها زاجرًا يجرهم، ولا وازعًا يزعهم، وكان بعضهم
يفرون إلى جهات العرب؛ لينجوا من مصادرة ملوك الروم، الذين كانوا يريدون قهرهم على
جحود أضاليلهم»، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، ج ١، ص ٣٨.

(٢) فلاحظ قوله تعالى بعدها: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ عُزَيْرُ ابْنُ اللَّهِ وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ
ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ يُضَاهِئُونَ قَوْلَ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ قَبْلُ قَتَلْنَاهُمْ اللَّهُ أَنْفَ

وبالعودة إلى دلالة الآية على المدعى نقول: إنّ ما ذكره السيّد الحائري لا يعدو أن يكون اعتماداً على الإشعار، أو على مفهوم اللقب، ولذا فالمهم هو النظر إلى التمسك بالإطلاق. وهنا يمكن أن نسجّل بعض الملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ الآية لا تدلّ على أنّ الكافر يُقاتل لكفره فقط؛ لأنّها نصّت على أنّ نهاية القتال وغايته هي الدخول في نظام الجزية، وليس الدخول في الإسلام، فلو كان يُقاتل لكفره لكان المفروض أن تكون غاية القتال هي دخوله في الإسلام، وليس دفع الجزية^(١).

ولكنّ يمكن الجواب عن ذلك بأنّ القائلين بأنّ الكافر يُقاتل لكفره، ولو لم يكن محارباً، لا يرون أنّ رفع القتال عنهم لا يكون إلّا بدخول الإسلام، بل يرون أنّه يكفي لرفع القتال عنهم أن يدخلوا في الإسلام (وهذا خيارٌ وحيد بالنسبة للمشرّكين، وخيارٌ بديل بالنسبة لأهل الكتاب)، أو يدخلوا تحت سلطة الإسلام والنظام الإسلامي (وهذا يختصّ به أهل الكتاب). باختصارٍ هم يقولون: إنّهُ يُقاتل لكفره، إلّا إذا أسلم أو خضع لنظام الذمّة، فالمبدأ العامّ عندهم أنّ الكافر يُقاتل ويُحارب إلى أن يسلم أو يخضع لنظام الجزية.

الملاحظة الثانية: «إنّ الآية لم تأمر بالقتل، وإنّما أمرت بالقتال، وثمّة فارق كبير في الدلالة اللغوية بين الاثنين^(٢). وبيان ذلك: إنّ كلمة (قاتل) على وزن (فاعل) تدلّ على المشاركة، وبالتالي هي تستلزم وجود طرفين يتشاركان فعلاً واحداً، وهو

يُؤْفَكُونَ ﴿٣٠﴾ اتَّخَذُوا أَحْبَارَهُمْ وَرُهَبَانَهُمْ أَرْبَابًا مِّن دُونِ اللَّهِ وَالْمَسِيحَ ابْنَ مَرْيَمَ وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا إِلَهًا وَاحِدًا لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ سُبْحَنَهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿٣١﴾ يُرِيدُونَ أَن يُطْفِئُوا نُورَ اللَّهِ بِأَفْوَاهِهِمْ وَيَأْبَى اللَّهُ إِلَّا أَن يُتِمَّ نُورُهُ وَلَوْ كَرِهَ الْكَافِرُونَ ﴿٣٢﴾ [التوبة: ٣٠ - ٣٢].

(١) انظر: كتاب الجهاد (من تقارير السيّد فضل الله)، ص ٢١٢.

(٢) نقل عن الشافعي أنّه قال: «ليس القتال من القتل بسبيل، فقد يحلّ قتال الرجل، ولا يحلّ قتله»، ذكر ذلك تعليقيّاً على كلام أبي بكر من أنّه سيقاتل مانعي الزكاة، انظر: فتح الباري شرح صحيح البخاري، ج ١، ص ٧٢.

القتال في فرضنا الحالي. بل أكثر من ذلك، إنَّ هذا اللفظ لا ينطبق إلاَّ تعبيرًا عن مقاومة لباديٍّ سبق إلى قصد القتل، فالمقاوم للبادي هو الذي يُسمَّى مقاتلاً، أما البادي فهو أبعد من أن يُسمَّى - عُرفًا - مقاتلاً، بل هو في الاستخدام الشائع والمتداول معتدٌّ وقاتلٌ، ولا يمكن تسميته مقاتلاً، من هنا فالمقاتلة بما هي من أفعال المشاركة إنما تقوم مع فرض تصوُّر معتدٍّ أو قاتلٍ ينهض للتصدي له مقاتل، وإلاَّ لما كان هناك معنى للمشاركة^(١).

وهذه الملاحظة المذكورة في كلمات بعض الأعلام^(٢) لو تمَّت هي ملاحظةٌ عامَّة، ولا تختصُّ بهذه الآية، بل تجري في سائر الآيات أو الروايات الآمرة بالقتال. ولكنَّ يَرُدُّ على الترقِّي المتقدِّم، والقائل: إنَّ اللفظ لا يصدق إلاَّ على ما إذا كان الآخر بادئًا بالقتال، أنَّه يكفي مبررًا لاستخدامك صيغة المشاركة التي تحتزنها صفة المفاعلة أن يكون الآخر مستعدًّا لقتالك في حال هاجمته، ولو لم يكن معتدًّا أو مبتدئًا بالقتال، لكنَّ يبقى النكته الأولى، وهي أن القتال يخترن كون الآخر في مقام القتال والحرب، وإلاَّ لو كان غافلًا وهاجمته فهذا لا يُسمَّى قتالًا، بل غزوًا. ثمَّ إنَّ هذه الآية حتَّى لو تمَّت دلالتها الإطلاقيه على لزوم مقاتلة الكافرين المسلمين غير المحاربين، لكنَّ لا بُدَّ أن يجمع بينها وبين الآيات الآتية، من قبيل: قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعَدُّوا...﴾ [البقرة: ١٩٠]، بناءً على أنَّ العدوان المنهيَّ يراد به أو هو شاملٌ لمقاتلة الذين لا يقاتلوننا، وكذا قوله: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ﴾ [المتحنة: ٨]، لتكون النتيجة بعد الجمع هي أنَّه إنما يُقاتل المعتدون، دون المسلمين والذين لا يعتدون.

(١) الجهاد، للسيد فضل الله، ص ٢١٢ - ٢١٣.

(٢) وقد ذكر هذه الملاحظة أيضًا الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي في كتابه الجهاد في الإسلام، ص ٥٨ - ٥٩، وذلك في تعليقه على حديث «أُمرْتُ أن أقاتل الناس»؛ وكذلك الشيخ محمد مهدي شمس الدين، تعليقًا على الحديث عينه، في كتابه جهاد الأمة، ص ١٧٩ - ١٩٨. والغريب حصرها في الاعتراض على الحديث، مع أنها عامَّة.

الآية الخامسة: قوله تعالى: ﴿وَقَتْلُوا الْمُشْرِكِينَ كُلَّهُ كَمَا يَقْتُلُونَكُمْ كُلَّهُ وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٣٦]. وقد استدلل بها بعض الفقهاء على وجوب الجهاد الابتدائي. ودلالاتها على ذلك تارة يُقال: إنها بالعموم؛ وأخرى بالإطلاق. وإليك التفصيل:

أما دلالتها على الحكم المذكور بالعموم فهو ما ادّعاه الشيخ الأصفى؛ استناداً إلى أن لفظة «كافة» من أدوات العموم بلا ريب، وحينئذ يكون المعنى هكذا: قاتلوا المشركين كافة، سواء كانوا في موقع هجوم أم في موقع دفاع، وقتلهم وهم في موقع الدفاع هو القتال الابتدائي.. فالآية إذن، بعد هذا التوضيح، تظهر دلالتها على وجوب القتال الابتدائي بشكل صريح، لا نحتاج معه إلى دليل آخر؛ لأن العموم أقوى من الإطلاق، كما هو ثابت أصولياً^(١).

ولكن يرد عليه: إن «كافة» حال عن المسلمين، أي قاتلوهم وأنتم جميعاً متآلفين مجتمعين، وليست حالاً عن المشركين، ليكون المقصود قاتلوا جميع المشركين. وهذا ما استظهره الطبرسي، قال: ﴿وَقَتْلُوا الْمُشْرِكِينَ كُلَّهُ﴾ أي: قاتلوهم جميعاً مؤتلفين غير مختلفين، ﴿كَمَا يَقْتُلُونَكُمْ كُلَّهُ﴾، أي جميعاً كذلك، فتكون كافة حالاً عن المسلمين، ويجوز أن تكون حالاً عن المشركين، أي قاتلوا المشركين جميعاً، ولا تمسكوا منهم بعهد ولا ذمة، إلا مَنْ كان من أهل الجزية وأعطاه عن صغار. والظاهر هو الأول^(٢). ونحوه ما ذكره غيره من المفسرين^(٣).

(١) الجهاد، للشيخ الأصفى، ص ٣٦ - ٣٧.

(٢) مجمع البيان، ج ٥، ص ٥١.

(٣) قال القرطبي: «و«كافة» معناه جميعاً، وهو مصدر في موضع الحال، أي محيطين بهم ومجتمعين... وإنما معنى هذه الآية الحُص على قتالهم، والتحرّز عليهم وجمع الكلمة، ثم قيدها بقوله: ﴿كَمَا يَقْتُلُونَكُمْ كُلَّهُ﴾، فبحسب قتالهم واجتماعهم لنا يكون فرض اجتماعنا لهم»، الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)، ج ٨، ص ١٣٧.

وأما دلالتها بالإطلاق فهي تستند إلى التمسك بإطلاق الحكم بلحاظ الموضوع، وهو المشركون، فيجب قتالهم سواء أكانوا معتدين علينا أو غير معتدين.

وقبل أن نقيم الاستدلال المذكور، يجدر بنا التوقف عند قوله «كما»، وهي مركبة من حرفين، وهما: «ك»، وهي للتشبيه؛ و«ما»، وهي قد تكون اسماً موصولاً^(١)؛ وقد تكون حرفاً^(٢). و«كما» قد تأتي للدلالة على التماثل، كما في قوله تعالى: ﴿فَاصْبِرْ كَمَا صَبَرَ أُولُو الْعَزْمِ مِنَ الرُّسُلِ﴾ [الأحقاف: ٣٥]، وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّهُمْ يَأْلَمُونَ كَمَا تَأْلَمُونَ﴾ [النساء: ١٠٤]؛ وقد تأتي للتعليل، كما في قوله تعالى: ﴿وَأَذْكُرُهُ كَمَا هَدَيْتُكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٨]، أي لأجل هدايته لكم، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَقُلْ رَبِّ ارْحَمْهُمَا كَمَا رَبَّيَانِي صَغِيرًا﴾ [الإسراء: ٢٤]. والآية موضع الاستدلال يناسبها المماثلة، ويناسبها التعليل أيضاً.

ولكن يمكن أن نسجل على الاستدلال المذكور بالإطلاق، وعلى الاستدلال بالعموم أيضاً، عدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: أن يقال: إن الآية موضع الاستدلال، سواء استظهرنا أنها للتعليل^(٣) أو للمماثلة، ناظرة - على الأرجح - إلى حالة الدفاع وردّ الاعتداء؛ لأنها فرضت المشركين مقاتلين، فهم إنما يقتتلون إذا قاتلوا، فتكون دلالتها نظير دلالة قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْتُلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقْتُلُوَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ﴾ [البقرة: ١٩١]، أي إن دلالتها هي أقرب إلى القول الثاني، وهو أن الكافر يُقاتل لعدوانيته ومحاربتة، لا لكفره. ولعلّه لهذا نجد أن بعضهم ذكروا في عداد أدلة القول الثاني. هذا، ولكن الشيخ الآصفى ردّ ذلك، قال: «وأما قوله: «كما يقتلونكم كافة»

(١) كقولك: ما عندي كما عندك، أي الذي عندي كالذي عندك.

(٢) كقولك: درست كما درست، أي كدراستك. والكاف حرف جرّ.

(٣) كما ذهب إليه السيّد فضل الله في الندوة، ج ١٨، ص ٤٦.

فـ «فيها بيانٌ للحيثية التعليلية للقتال، لا بيان لنوعيته، أي لماذا تقتاتلونهم؟ لأنهم يقاتلونكم كافة، لا بمعنى لو كنتم في موقع دفاع فحَسَب. وبعبارةٍ أخرى: إنَّ حيثية تشريع قتال المشركين كافة مرتبطةٌ بكونهم يقاتلونكم كافة، ويكون موقفهم منكم موقفاً عدائياً عقائدياً وحضارياً، وإنْ كانت هذه الحيثية مضمرةً وقت نزول الآية...، أي لا يزالون يضمرون لكم العداء والحقْد، ويريدون الكيد بكم وقتالكم فيما لو تهيأت لهم الفرصة وتمكَّنوا منكم، لا بمعنى أنهم يقاتلونكم فعلاً وواقعاً؛ والشاهدُ على ذلك أنَّ الكثير منهم بعدُ لم يسمع بأمر الإسلام، إنْ لم يكن مشغولاً عنه بأمور دنيوية وحياتية شتَّى، وظرف نزول الآية يدعم ذلك»^(١).

باختصارٍ: إنه يريد القول: إنه لا بُدَّ أن نفرِّق بين قوله مثلاً: قاتلوهم إنَّ قاتلوكم وقوله: قاتلوهم كما يقاتلونكم؛ فإنَّ العبارة الأولى واضحة الدلالة على أنَّ قتالهم إنَّما يشرع في حال بدأوا بالقتال، وهذا ما لا تدلُّ عليه العبارة الثانية؛ لأنها بمعنى «قاتلوهم كما يقاتلونكم في حال قاتلوكم».

الاعتراض الثاني: إنه بلحاظ ما تقدَّم، من أنَّ «كافة» هي حال من المسلمين كافة، أي قاتلوهم مجتمعين كما يقاتلونكم مجتمعين، لا تكون الآية في مقام البيان من جهة أنواع القتال وأصنافه، ليستفاد منها الإطلاق، وإنَّما بصدد البيان من جهة اجتماع المسلمين وتآزرهم على قتالهم، كما أنَّ أعداءهم مجتمعون ومتآزرون على قتالهم. فهي ناظرةٌ إلى حيثية الاجتماع على مقاتلتهم كما يجتمعون على مقاتلتنا، فلا إطلاق لها من جهة نوعية القتال.

الاعتراض الثالث: إنَّ موضع الاستدلال المذكور هو مقطعٌ من الآية، وإذا لاحظنا صدر الآية، وكذلك الآية التي تليها، نجد أن الحديث فيها هو عن الأشهر الحرم، قال 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

(١) الجهاد، للشيخ الأصفى، ص ٣٦ - ٣٧.

وَقَدِّلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَدِّلُونَكُمْ كَافَّةً وَأَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ ﴿٣٦﴾
 إِنَّمَا السَّبِيلُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحْلُونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِعُوا
 عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ فَيَحْلُوا مَا حَرَّمَ اللَّهُ زَيْنَ لَهُمْ سُوءُ أَعْمَالِهِمْ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ
 الْكَافِرِينَ ﴿[التوبة: ٣٦ - ٣٧]﴾، ولهذا ذهب بعض الفقهاء إلى أن «الظاهر أن
 هذه الآية واردة في الترخيص في قتال المشركين في الأشهر الحُرِّم، إذا بدأوا
 المسلمين بالقتال واعتدوا عليهم، ما يجعل هذه الحالة مستثناة من التحريم؛
 باعتبار أن مصلحة ردِّ العدوان أقوى من مفسدة المحافظة على حرمة الشهر»^(١)؛
 وإن لم نستظهر ما استظهره فإنَّ هذا السياق يجعل الآية محتفَّة بما يصلح للقرينية،
 بما يمنع من انعقاد الإطلاق.

الاعتراض الرابع: إنَّ دلالة الآية أخصَّ من المدعى. يقول العلامة
 الطباطبائي بشأن الآية: «تتعرَّض لحال القتال مع المشركين، وهم عبدة الأوثان
 غير أهل الكتاب؛ فإنَّ القرآن وإنَّ كان ربَّما نسب الشرك تصريحاً أو تلويحاً إلى أهل
 الكتاب، لكنه لم يطلق «المشركين» على طريق التوصيف إلَّا على عبدة الأوثان،
 وأما الكفر فعلاً أو وصفاً فقد نُسب إلى أهل الكتاب وأُطلق عليهم، كما نُسب
 وأُطلق على عبدة الأوثان»^(٢).

الاعتراض الخامس: إنَّ الآية الكريمة استخدمت فعل المشاركة «قاتلوا».
 ويردُّ فيه ما ذكرناه في التعليق على الآية السابقة.

ولكن هل تصلح الآية دليلاً على نفي مشروعية الجهاد الابتدائي؟ إنَّ ذلك لا
 يخلو من تأمُّل؛ على اعتبار أنَّ الآية الشريفة لا مفهوم لها، أي إنَّها دلَّت على
 مشروعية قتال الذين يقاتلوننا، ولكنها لا تنفي مشروعية قتال الذين لا يقاتلوننا،
 فإذا تمَّ دليل ذلك فلا تكون الآية منافية له.

(١) تفسير من وحي القرآن، ج ٨، ص ٢٦١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٢٧٠.

المجموعة الثالثة: الآيات المعللة

وبملاحظة الآيات نجد تعليلين:

التعليل الأول: رفع الفتنة. وهذا ورد في آيتين:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَقَنِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣]، فيكون القتال وسيلة لنشر الدين.

الآية الثانية: قال سبحانه: ﴿وَقَنِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٣٩]. وقد استدلل السيد الخوئي بهذه الآية على وجوب قتال المشركين، دون بيان نكتة الاستدلال^(١)، وربما كان معتمداً على الظهور، بعيداً عن نكتة التعليل.

التعليل الثاني: كف بأس الذين كفروا، أي «قوتهم»؛ قال تعالى: ﴿فَقَنِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا تُكَلَّفُ إِلَّا نَفْسَكَ وَحَرِّضِ الْمُؤْمِنِينَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفَ بِأَسِّ الَّذِينَ كَفَرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بَأْسًا وَأَشَدُّ تَنكِيلًا﴾ [النساء: ٨٤].

قال الشيخ الآصفي: «لما نرجع إلى القرآن نجده يعلل القتال بعلتين: الأولى: رفع الفتنة، كل الفتنة، عن طريق الدعوة إلى توحيد الله عز وجل..؛ والثانية: كف بأس الذين كفروا، أي «قوتهم».. ولن تنتهي الفتنة بها لها من مصاديق عديدة ومتنوعة إلا باستئصال كل الكفار، المهاجمين منهم وغير المهاجمين، ولن تنتهي لو اقتصر المسلمون على الجهاد الدفاعي. ولن يكف بأس، كل البأس، إلا بتطهير الأرض كل الأرض من فتنهم ولوثهم وعبثهم ورجسهم ونجسهم بأجمعه كذلك. إذن عموم العلة - دفع البأس، ورفع الفتنة - مُشعرٌ بعموم الحكم في قتالهم. وقد مثل لعموم العلة وإشعاره بعموم الحكم بقول القائل: تناول الدواء حتى تشفى، الذي يعني واصل تناول الدواء حتى يتحقق الشفاء، أي تخليص الجسم كل الجسم من خطر المرض، وفي المقام واصل استئصال الكفار حتى يتم

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٠.

دفع البأس والفتنة والقضاء عليهما»^(١).

ولكن هذا الاستدلال غير تام:

أما التعليل الثاني فهو لا يخدم المستدل؛ لأن كَفَّ بأسهم، أي شدتهم، هو بمعنى ردّ سطوتهم وعدوانهم عن المؤمنين، فيكون قتالهم^(٢) المأمور به في الآية قتالاً دفاعياً؛ والآية عبّرت بالكفّ، ولم تعبّر بالرفع والإزالة؛ ويؤيده أسباب النزول، فقد روي «أن النبي ﷺ لما ندب الناس لموعده أبي سفيان ببدر الصغرى بعد أحد كره بعضهم ذلك، فنزلت هذه الآية. رواه أبو صالح، عن ابن عباس»^(٣).

وأما التعليل الأول فهو لا يخدم الاستدلال كثيراً؛ وذلك:

أولاً: إنّ رفع الفتنة يُراد به - على الأرجح - رفع ما يمارسه الظالمون على المؤمنين من إكراهٍ وتعذيبٍ، بما يسبّب انقلابهم عن الدين، فالقتال هو لرفع ظلمهم. ويندرج هذا فيما قدّمنا الكلام حوله سابقاً من القتال من أجل رفع الظلم عن المسلمين الذين يضطهدون على خلفيّة دينية، ولا يخفى أنّ فتنة المؤمنين عن دينهم كانت ظاهرةً حذّر منها القرآن الكريم، وتناولها في أكثر من آية، قال تعالى:

(١) الجهاد، ص ٣٢ - ٣٣.

(٢) الأمر بالقتال جاء تفريعاً على ما سبقها، من دعوتهم إلى القتال وتقاعسهم عن الاستجابة، ولذا كان التعبير «لا تكلف إلا نفسك»، قال العلامة الطباطبائي: «والفاء في قوله: ﴿فَقَنِّلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ للتفريع، والأمر بالقتال متفرّع على المتحصل من مضامين الآيات السابقة، وهو تثاقل القوم في الخروج إلى العدو، وتبطلت في ذلك؛ ويدلّ عليه ما يتلوه من الجمل، أعني قوله: ﴿لَا تُكَلِّفُ إِلَّا نَفْسَكَ﴾... إلخ؛ فإن المعنى: فإذا كانوا يتثاقلون في أمر الجهاد، ويكرهون القتال، فقاتل أنت يا رسول الله بنفسك، ولا يشقّ عليك تثاقلهم، ومخالفتهم لأمر الله سبحانه؛ فإن تكليف غيرك لا يتوجّه إليك، وإنما يتوجّه إليك تكليف نفسك، لا تكليفهم، وإنما عليك في غيرك أن تحرّضهم، فقاتل وحرّض المؤمنين؛ عسى الله أن يكفّ بأس الذين كفروا»، الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٦.

(٣) زاد المسير في علم التفسير، ج ٢، ص ١٦٣.

﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ﴾ [البروج: ١٠].

نعم، ذكر بعضهم أنَّ الفتنة هي الكفر أو الشرك، ورفعها بقتال أهل الكفر والشرك. ولكن يظهر من بعض مَنْ تبنَّى هذا الرأي أنَّ قتالهم لا لكفرهم، بل لأجل قوّتهم وسيطرتهم وسطوتهم على المؤمنين. قال الشيخ الطوسي في تفسير الفتنة: «وهي الكفر من غير أهل العهد، وما جرى مجراه من البغي؛ لأنهم يدعون الناس إلى مثل حالهم، بتعزُّزهم على أهل الحق، وتطاولهم، فيفتنونهم في دينهم. وقال ابن عباس، والحسن: معناه حتّى لا يكون شركاً. وقال ابن إسحاق: حتّى لا يفتن مؤمنٌ عن دينه. والفرق بين قوله: «حتّى لا يكون فتنة» وبين قوله: حتّى لا يكون كفرٌ هو أنَّ الدليل والأسير والشريد لا يفتن الناس في دينهم؛ لأنَّ الدلَّ لا يدعو إلى حال صاحبه كما يدعو العزَّ»^(١). فيتّضح أنَّ الكفر إنما هو فتنةٌ لكونه سبباً في فتنة المؤمنين عن دينهم؛ إما بسطوة الكافرين على المؤمنين، وشدة بأسهم بما يجعلهم في موقع التأثير وبث أفكارهم وشبهاتهم بين المؤمنين، وهذا بابٌ يمكن سدُّه بغير القتال؛ إذ يكفي أن يكون للمسلمين قوّة في كيانهم وفي منطقهم بما يجعلهم مقتدرين على اجتذاب الآخرين إلى الإسلام باللسان والبنان، وهو ما يمنع من قهر المؤمنين واضطهادهم، ومن كونهم نموذجاً يحتذى. ومن هنا قال الحجة البلاغي في تبرير القول بأن الفتنة هي الشرك: «في التبيان الفتنة الشرك، وهو المروي عن أبي جعفر. أقول: ولعله باعتبار أنَّه يسبب الافتتان؛ إذ يسبب الضلال ويصرف عن الحق، كقوله تعالى في سورة المائدة: ﴿وَأَحَذَرُهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ﴾ [المائدة: ٤٩]»^(٢).

ومّا يشهد لما رجّحناه في معنى الفتنة سياق الآية الأولى^(٣)، فقد ورد قبلها

(١) التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ١٢١.

(٢) آلاء الرحمن، ج ١، ص ١٦٦.

(٣) وهو سياقٌ يشهد بنزولها دفعةً واحدة، انظر: الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٦٠.

قوله تعالى: ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩١]، فإنَّ الفتنة التي هي أشدَّ من القتل هي على الأرجح فتنة المؤمنين عن دينهم بالإكراه^(١)، ووجه الأشدية أنَّ في القتل انقطاع الحياة الدنيا، وفي الفتنة انقطاع الحياتين وانهدام الدارين^(٢).

ويؤيده ما رُوي في أسباب النزول^(٣)؛ ويؤيده أيضًا أننا نلاحظ أنَّ الآية الأولى اشتملت على قوله: ﴿فَإِنْ أَنْتَهُوا فَلَا عُذُونَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣]، وأنَّ الآية الثانية اشتملت على قوله: ﴿فَإِنْ أَنْتَهُوا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٣٩]، فإنَّه لو أريد بالفتنة الكفر أو الشرك لكان الأنسب التعبير «فإن تابوا»، كما هو دأب القرآن في حالاتٍ أخرى، منها: ما تقدَّم في سورة براءة، ومنها: قوله: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ﴾ [التوبة: ١١]، بخلاف ما لو كانوا المقصود الحديث عن فتنة المؤمنين عن دينهم، فتعبير «فإن انتهوا» يلائم ذلك أكثر، ويكون المقصود أنهم لو انتهوا عن فتنة المؤمنين عن

(١) وهذا ما اختاره الطبرسي، قال: «وقوله: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ معناه: التعذيب للردِّ عن الدين؛ لما فيه من إظهار النصرة أشدَّ»، مجمع البيان، ج ٥، ص ٢١٦؛ وقال ابن عطية الأندلسي: «أي الفتنة التي حملوكم عليها، وراموكم بها على الرجوع إلى الكفر، أشدَّ من القتل، قال مجاهد: أي من أن يقتل المؤمن، فالقتل أخفَّ عليه من الفتنة، قال غيره: بل المعنى الفتنة التي فعلوا أشدَّ في هتك حرمة الحق من القتل الذي أبيع لكم أيها المؤمنون أن توقعوه بهم. ويحتمل أن يكون المعنى: والفتنة أي الكفر والضلال الذي هم فيه أشدَّ في الحرم وأعظم جرماً من القتل الذي عيروكم به في شأن ابن الحضرمي»، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، ج ١، ص ٢٦٢. وهناك وجوه أخرى في معنى الفتنة، ذكرها الفخر الرازي في تفسيره، راجع: التفسير الكبير، ج ٥، ص ١٤٣.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٦١.

(٣) قال الشيخ: «ورُوي أنَّ هذه الآية نزلت في سبب رجل من الصحابة قتل رجلاً من الكفار في الشهر الحرام، فعاثوا المؤمنين بذلك، فبين الله تعالى أنَّ الفتنة في الدين أعظم من قتل المشركين في الشهر الحرام، وإن كان محظوراً لا يجوز»، التبيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٤٦.

دينهم فلا أحد يتعرض لهم، إلا إذا كانوا ظالمين.

وخلاصة القول: إن فتنة المؤمنين عن دينهم لا يتوقف رفعها على استئصال الكفر والكافرين عن صفحة الوجود، بل تكون ببناء المجتمع الإسلامي القوي والمتسلح بكل أسباب القوة، بما يخيف الآخرين، ويمنعهم من التعدي عليه، ويمنعهم من التجرؤ على تعذيب المؤمنين؛ لفتنتهم عن دينهم، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠].

وبذلك يتضح أن الآية؛ استناداً إلى ما رجحناه في تفسير التعليل المتقدم، ناظرة إلى الحرب الدفاعية. وكذا الحال لو أننا أخذنا برأي من يقول: إن الفتنة هي المحنة التي يفتن بها الإنسان، من الإخراج عن الأهل والوطن، فهذه أشد من القتل؛ أو أن شركهم في الحرم أشد، كما دل عليه سبب النزول^(١)، فهذا أيضاً لا يخدم الاستدلال، وإنما هو ناظر إلى قتال من يعتدون على الناس، ويتسببون بإخراجهم عن ديارهم.

ثانياً: بصرف النظر عما تقدم، فإنه يمكن القول: إن الآية الأولى ناظرة إلى القتال الدفاعي، وهو ما يشهد به سياقها، فإنه يتحدث عن العدوان الذي مارسه المشركون بإخراج المؤمنين من ديارهم، قال تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾^(٢) وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَفْعَلُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجَكُم وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠ - ١٩١]. وفي آية الاستدلال جاء ضمير «هم» في فعل «قاتلوهم»، وهو راجع إلى ما ذكر في السياق.

ولعله لأجل ما ذكرناه احتمال بعض الفقهاء نظرها إلى الجهاد الدفاعي^(٣)، وقال السيّد الحائري: «يمكن القول بشأن مورد هاتين الآيتين الكريمتين أن القتال

(١) زبدة البيان في أحكام القرآن، ص ٣٠٨.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ١١٦.

المفروض فيه دفاعي أو شبه دفاعي، ولم يكن ابتدائياً محضاً؛ وذلك لما جاء في ذكر غاية القتال، من قوله: «حتّى لا تكون فتنة». إذن فقد شرع القتال دفعاً للفتنة^(١).

تقريب آخر للاستدلال

هذا، ولكن يمكن تقريب الاستدلال بالآيتين الواردتين في التعليل الأوّل؛ استناداً إلى عبارة أخرى وردت فيهما، وهي جعل القتال مغيباً^(٢) بأن يكون الدين لله تعالى. ومهما أريد بالدين - سواء أريد به المذهب الديني وهو الإسلام، كما يذكر جمع من المفسرين، أو أريد به الحكم بمعنى الخضوع لسلطة الإسلام - فإن الاستدلال تام.

قال الشيخ الطوسي: «والدين هاهنا قيل في معناه قولان: أحدهما: الإذعان لله بالطاعة..؛ والثاني: الإسلام دون الكفر.. وقد استعمل بمعنى الطاعة في قوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ [يوسف: ٧٦]، واستعمل بمعنى الإسلام..، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾ [آل عمران: ١٩]»^(٣). والظاهر أنّ الإذعان بالطاعة لله تعالى يُراد به ما قلناه من كون الحكم لله تعالى.

وقد رجّح المعنى الأوّل (الإسلام) أكثر المفسرين، وبعض الفقهاء، قال المحقّق الأردبيلي، تعليقاً على الآية: «فبيّن الله تعالى غاية وجوب القتال بأنها عدم الفتنة، أي الشرك، وكون الطاعة والانقياد لله تعالى فقط، فإن امتنعوا عن الكفر، وأذعنوا بالإسلام وقبلوه، «فلا عدوان»، أي لا عقوبة «إلا على الظالمين»، أي ليس عقوبة القتل والإخراج في الدنيا وعقوبة الآخرة بالنار وغيرها على الدوام

(١) الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ٣٥.

(٢) أقول: إنّ «حتّى»، في قوله تعالى: ﴿وَقَنِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلَّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]، إمّا بمعنى «كي»، فتكون ظاهرة في التعليل؛ وإمّا أنها بمعنى «إلى»، وعليه تكون الآية على هذا محدّدة لأمد القتال، ولكن على هذا فهي تدلّ على أنّ القتال لا يرفع إلا بانتفاء الفتنة، وصيرورة الدين لله، وهذا ما يجعل ذلك سبب القتال وعلته.

(٣) التبيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٤٨.

إلا على الظالمين، أي الكافرين المقيمين على الظلم والكفر»^(١).

بينما رجَّح السيّد الحائري المعنى الثاني، قال بعد كلامه الآنف - بشأن الاعتراض على دلالة قوله: «حتّى لا تكون فتنة» -: «رغم هذا قد يُقال: إنّ المستفاد من كلمة أخرى جاءت في ذكر غاية القتال في كلتا هاتين الآيتين، وهي قوله: «ويكون الدين كله لله» أو «ويكون الدين لله»، هو أنّ الإسلام يهدف إلى أن تكون السلطة والحكم لله تعالى وحده، وأنّ غير المسلمين يجب أن يكونوا خاضعين لحكومة الإسلام، وحينما يقف الكفار أمام هذا الهدف بإثارة الفتن فإنهم يقاتلون ويُقتلون. إذن فحينما يصبح المسلمون قادرين على فتح منطقة جديدة فنفس هذا الهدف يدعوهم لمحاربتهم بعد دعوتهم إلى الإسلام أو الخضوع لسيطرة الإسلام، ورفضهم ذلك ممّا يدلّ على أنّ الإسلام عندما يحاول السيطرة عليهم فإنهم سيفقون في وجهه ويشيرون الفتنة، ولذا فهو يعمل على السيطرة بالقوّة؛ حتّى يكون الدين (أي السلطان والحكم) لله، وهذه هي الحرب الابتدائية»^(٢).

ولكنّ الإنصاف أنّ هذا الاستدلال لا يخلو من ضعف؛ لورود عدّة ملاحظات عليه:

الملاحظة الأولى: وهي العمدة، ومفادها: إنّ هذه العلة «كون الدين كله لله» لا بُدّ أن تفهم على ضوء العلة الأولى، أعني «حتّى لا تكون فتنة»؛ لأنه لو أريد من قوله: «ويكون الدين لله» ما ذُكر من أنّ القتال هو لأجل نشر الإسلام وإدخال العباد فيه ومنع الكفر والشرك، أو فرض الحكم الإسلامي في البلاد، لما كان ثمة وجهٌ للتعليل الأوّل؛ لأنه يتحقّق ضمناً بتحقيق التعليل الثاني، فإذا كان الدين لله - سواء بدخول الناس في الإسلام أو بخضوعهم لنظام الإسلام - فمن الطبيعيّ أن لا يفتن عندها مؤمنٌ على دينه. ولولا أنّ التعليل الأوّل - بحسب ما يُستفاد من

(١) زبدة البيان في أحكام القرآن، ص ٣٠٩.

(٢) الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ٣٥-٣٦.

السياق، ومن مجيئه في أكثر من آية، وتأكيده بأن «الفتنة أشد من القتل»، كما أسلفنا - هو تعليلٌ مطلوب في ذاته كغرضٍ أصيلٍ لكان بالإمكان دعوى أنه ذكر تمهيداً واستطرافاً للتعليل الآخر، وهو «أن يكون الدين لله».

وثمة احتمالٌ لعلّه الأقرب في تفسير قوله: «ويكون الدين لله»، وهو أن ذلك ليس علّةً أخرى للقتال، وإنما هو من قبيل النتيجة للعلّة الأولى، فإنه إذا زالت أسباب فتنة الناس عن الدين، ولو بقتال مَنْ يشكّل ذلك العائق، وزال الخوف والتعذيب، وارتفعت فتنة الناس بسبب اعتناق الإسلام، وغدا الناس أحراراً في أتباعه، فإنّ الإسلام سينتشر بين الناس، ويكون الدين لله تعالى؛ لأنّ قوّة منطق الإسلام وقوّة حججه وبراهينه ستجعله يعلو وينتشر. إذن ثمة غاية وحيدة في الآيات، وهي رفع فتنة الناس عن دينهم، وهذا سوف يهيئ الناس للدين، بحيث يكون خيار التوحيد والطاعة لله تعالى مفتوحاً ومتاحاً للناس، بمعنى أن يُترك الإنسان الذي يريد توحيد الله وعبادته حُرّاً، دون إكراهٍ أو محاولة فتنته عن دينه. والحقيقة أنّ هذا يعني أنّ ما أرادت الآية ذكره كعلّة للقتال هو أمرٌ واحد، وهو رفع إكراه الناس على دينهم، وتركهم ليعبدوا الله تعالى.

وهذا الذي ذكرناه يتلاءم أكثر مع ما جاء في ختام الآية: ﴿فَإِنْ أَنْهَوْا فَلَا عُدُونَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣]، فإنّها تشير إلى أنّ الغرض هو رفع ظلمهم عن المؤمنين، لا رفع كفرهم، فلا مشكلة معهم في كفرهم، بل في عدوانهم.

الملاحظة الثانية: وهي مبنية على التفسير الأوّل للدين في الآية، وهو أنه يُراد به الإسلام، وبناءً عليه نقول: إنّ التعليل غير تامّ على إطلاقه، فأهل الكتاب - من اليهود والنصارى والصابئة، ويلحق بهم المجوس - خارجون عن التعليل، ويسمح ببقائهم على دينهم، وإقرارهم عليه معناه أنه لن يكون الدين كلّ الله تعالى. وخروج أهل الكتاب بالتخصيص بعيد؛ لأنّ لسان ﴿وَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ آبٍ عن التخصيص.

وقد تُدفع هذه الملاحظة بأحد وجهين:

الوجه الأول: إنّ هذه الملاحظة مبنية على أنّ المراد بالدين هو المذهب الذي يتدين به الإنسان، وهو دين الإسلام، مع أنّ المراد به هو السلطة، قال السيد الحائري: «والوجه في تفسيرنا لكلمة (الدين) في الآيتين بـ (السلطان والحكم) - كما هو أحد معاني الدين لغة -، لا بالمذهب الذي يتدين به، هو ما نعلمه من الفقه الإسلامي من قبوله لتواجد كفّار كتابيين، وإذنه لهم بالبقاء مع دفع الجزية، فليس الحكم في الإسلام هو استمرارية القتال إلى أن لا يبقى مذهب يتدين به إلّا الإسلام. وقد يُقال: إنّ معنى قوله: «يكون الدين لله» أو «يكون الدين كله لله» هو التوحيد في مقابل الشرك والكفر بالله، فالمعنى أنه لا حرّية للمشرك والكافر بالله فيقتال حتى يفىء إلى أمر الله؛ أما الإرفاق بالنسبة للكتابي بقبول الجزية منه فلا ينافي مفاد هذه الآية؛ لأنهم مؤمنون بالله»^(١). وأضاف السيّد الحائري قائلاً: «وقد يؤيد هذا المعنى الثاني ما رواه الكليني...»^(٢)، وستأتي الرواية.

أقول: لو أريد من الدين المعنى الثاني، وهو الحكم والسلطة، فيكفي حينئذ إخضاع الناس بمن فيهم المشركون للنظام الإسلامي، بحيث تكون الدولة والنفوذ السياسي للمسلمين، ولكنّ عندها لا يستفاد من الآية لما نحن بصدد من إثبات مشروعية الجهاد الابتدائي أو الدعوي، والذي هو قتال للكافر بسبب كفره، والذي يهدف إلى إدخال الناس في الدين، وليس قتالاً لأجل بسط نفوذ الدولة الإسلامية. صحيح أنّ استحكام النظام الإسلامي يمهد لانتشار الإسلام، وإزالة العراقيل أمام وصوله إلى الناس، ولكنّ هذا الأمر يخضع لموازن القوى المختلفة، وفي كثير من الأحيان لا يكون بسط النفوذ ملازمًا لانتشار الإسلام.

الوجه الثاني: إنّ أهل الكتاب خارجون تخصّصاً عن الآية، وهذا ما ذهب إليه السيّد الطباطبائي (وهو ممّن رأى أنّ المراد بالدين هو المذهب الذي يعتنقه

(١) الكفاح المسلّح في الإسلام، ص ٣٥-٣٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٧.

الإنسان)، قال: «إِنَّ الْآيَةَ، أعني قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: ١٩٣] خاصّة بالمشرّكين، غير شاملة لأهل الكتاب، فالمراد بكون الدين لله سبحانه وتعالى هو أن لا يعبد الأصنام، ويُقرّ بالتوحيد، وأهل الكتاب مقرّون به، وإن كان ذلك كفرًا منهم بالله بحسب الحقيقة، كما قال تعالى: إنهم لا يؤمنون بالله واليوم الآخر ولا يحرمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحقّ، لكن الإسلام قنع منهم بمجرد التوحيد، وإنما أمر بقتالهم حتّى يعطوا الجزية؛ لإعلاء كلمة الحقّ على كلمتهم، وإظهار الإسلام على الدين كلّ»^(١). وهذا المعنى يظهر أيضًا من السيّد الخوئي، فقد أفاد في «البيان» أنّ «الآيات القرآنيّة الأمرة بالقتال إنما وردت في جهاد المشرّكين، ودعوتهم إلى الإيمان بالله تعالى وباليوم الآخر»^(٢). أقول: ويشهد لذلك أنّ السياق ناظرٌ إلى الحديث عن المشرّكين، فالآية التي سبقتها تنهى عن قتالهم عند المسجد الحرام. وهؤلاء هم أهل الشرك.

وربما يُقال: إنّ جعل الدين شاملاً لغير الإسلام، مع كون ذلك غايةً للقتال، يعني أنّ من اللازم في قتال أهل الشرك الاكتفاء بإدخالهم في اليهودية أو النصرانية أو المجوسية، وهذا ما لا يلتزم به هؤلاء، بل يرون، كما سلف^(٣)، أنّه بعد بعثة النبي ﷺ لا يُقبل الانتقال من دينٍ إلى آخر، إلّا إذا كان الدين الذي ينتقل إليه هو الإسلام. وبصرف النظر عن ذلك، فإنّ هذا الأمر، وهو تشريع القتال لأجل إدخال الناس في الأديان المنسوخة، هو أمرٌ مستبعدٌ وبعيدٌ، وهذا غير قولنا: إن هؤلاء، أعني أهل الكتاب، لا يقاتلون ويقرّون على دينهم، فقتال المشرّك بسبب شركه، ثمّ الاكتفاء منه بتبني دينٍ منسوخ، هو أمرٌ مختلفٌ عن إقرار أهل الدين المنسوخ على دينهم.

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٦٣.

(٢) البيان في تفسير القرآن، ص ٢٨٩.

(٣) انظر: مَنْ هو الآخر الديني؟، ج ٢، ص ٨.

الملاحظة الثالثة: لو سلّمنا بدلالة الآية على المدّعى فإنه قد ورد في بعض الأخبار أن هذا الحكم لم يأت أوانه، وأن تأويل هذه الآية يكون عند ظهور القائم المهديّ عليه السلام، ففي الخبر الذي رواه الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن عمر بن أذينة، عن محمد بن مسلم قال: «قُلْتُ لِأَبِي جَعْفَرٍ عليه السلام: قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَقَنَلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٩٣]، فَقَالَ: لَمْ يَحِجْ تَأْوِيلُ هَذِهِ الْآيَةِ بَعْدُ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صلى الله عليه وآله رَخَّصَ لَهُمْ لِحَاجَتِهِ وَحَاجَةَ أَصْحَابِهِ، فَلَوْ قَدْ جَاءَ تَأْوِيلُهَا لَمْ يَقْبَلْ مِنْهُمْ، لَكِنَّهُمْ يُقْتَلُونَ حَتَّى يُوحَدَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ، وَحَتَّى لَا يَكُونَ شِرْكٌ»^(١).

وفي خبر آخر مرسل، عن زرارة قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: سئل أبي عن قول الله: ﴿وَقَنَلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يَقْنَلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]، ﴿حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ [الأنفال: ٣٩]؟ فقال: إنه [تأويل] لم يحى تأويل هذه الآية، ولو قد قام قائمنا بعده سىرى مَنْ يدركه ما يكون من تأويل هذه الآية، وليبلغن دين محمد صلى الله عليه وآله ما بلغ الليل، حتى لا يكون شرك (مشارك ل) على ظهر الأرض، كما قال الله»^(٢).

ولكن هذه الملاحظة تُردّ بأن الرواية الثانية مرسلّة، وأمّا الرواية الأولى فتقدّم سابقاً ما فيها.

خلاصة القول: إنه لم ينهض لدينا دليل على ما ذهب إليه المشهور من شرعية الجهاد الابتدائي في الإسلام.

تفصيل السيد الخوئي

هذا، ويظهر ممّا ذكره السيد الخوئي، في «البيان»، أنّ القتال الذي يأمر به القرآن الكريم لدعوة الناس إلى الإسلام هو قتال أهل الشرك فقط، وأمّا أهل

(١) الكافي، ج ٨، ص ٢٠١؛ ورواه في تفسير العيّاشي، ج ٢، ص ٥٦.

(٢) تفسير العيّاشي، ج ٢، ص ٥٦.

الكتاب فلا يجوز قتالهم لدعوتهم إلى الإسلام، أو قُل: قتالهم لكفرهم، وإنما يُقاتلون لسبب آخر.

قال السيّد الخوئي، في ردّ دعوى القائلين بكون قوله تعالى: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّونَكُم مِّنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِّنْ عِندِ أَنْفُسِهِمْ مِّنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتُوا وَأَصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرٍ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٩] منسوخاً بقوله 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]: إن دعوى النسخ تتوقف على أمرين: أحدهما: أن يكون رفع الحكم المؤقت (وآية العفو مؤقتة بالإجمال) نسخاً. والحال أنه ليس كذلك، كما أسلفنا سابقاً.

«والثاني: أن يكون أهل الكتاب - أيضاً - ممن أمر النبي ﷺ بقتالهم. وذلك باطل؛ فإن الآيات القرآنية الآمرة بالقتال إنما وردت في جهاد المشركين ودعوتهم إلى الإيمان بالله تعالى وباليوم الآخر، وأمّا أهل الكتاب فلا يجوز قتالهم إلّا مع وجود سببٍ آخر، من قتالهم للمسلمين؛ لقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعَدُّوا أَيْدِيَكُمْ لِلَّذِينَ لَا يُحِبُّ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، أو إقائهم الفتنة بين المسلمين؛ لقوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ﴾ [البقرة: ١٩١]، أو امتناعهم عن إعطاء الجزية؛ للآية المتقدمة، وأمّا مع عدم وجود سببٍ آخر فلا يجوز قتالهم لمجرد الكفر، كما هو صريح الآية الكريمة»^(١).

أقول: ربما يلاحظ عليه:

أولاً: إن كلامه هنا يناهض ما ذكره في المنهاج من لزوم قتال أهل الكتاب، قال في تعداد مَنْ يجب قتاله: «الطائفة الثانية: أهل الكتاب من الكفار، وهم: اليهود والنصارى، ويلحق بهم المجوس والصابئة، فإنّه يجب مقاتلتهم حتّى يسلموا أو

(١) البيان في تفسير القرآن، ص ٢٨٩.

يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون؛ ويدلّ عليه الكتاب والسُّنة^(١).

ثانيًا: بعد أن كان رأي السيّد الخوئي أن آية الصفح قد انتهى حكمها بانتهاء وقته، وليس بالنسخ، فلا يبقى أمامه في حكم التعامل مع أهل الكتاب إلا 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]، وهذه الآية ظاهرة في وجوب قتالهم إلى أن يدفعوا الجزية، أي إن دفع الجزية مسقط للحكم بالقتال، لا أن عدم دفعها سببٌ لشرعية القتال، الذي هو محرّمٌ لولا ذلك. وعليه، فقوله: «وأما أهل الكتاب فلا يجوز قتالهم إلا مع وجود سبب..» خلاف ظاهر الآية.

قد يُقال: إنه - وباستثناء أن كلامه المتقدّم ظاهرٌ في أن آيات الجهاد نازلةٌ في المشركين، لا في أهل الكتاب، وعليه فلا يصح الاستدلال بها في غير أهل الشرك - لا ثمرة عملية لاختلاف التعبيرين، أعني لزوم مقاتلة أهل الكتاب حتى يعطوا الجزية، أو حرمة قتالهم إلا إذا رفضوا دفع الجزية؛ فإنّ من اللازم - حتّى على القول بلزوم قتالهم ابتداءً - دعوتهم إلى الإسلام أو دفع الجزية قبل بدء القتال. ويمكنك أن تضيف: إن ما ذكره في أهل الكتاب يمكن أن يذكر نظيره في أهل الشرك، بأن يُقال: لا يجوز قتالهم إلا إذا رفضوا دخول الإسلام.

وقد يُجاب: ثمة فارقٌ بين التعبيرين؛ لأنهما يعبران عن سنخين من الأحكام، ونحن ملزمون بأخذ سنخ الحكم من النصوص، كما في حكم حلق اللحية، وأنه حرمة الحلق أو وجوب الإعفاء، والآيات الآمرة بالقتال، ومنها: آية الجزية، دالّةٌ على الوجوب إلا إذا دفعت الجزية، فلا وجه لحملها على حرمة القتال إلا إذا امتنع عن دفع الجزية.. على أن كون الحكم هو الوجوب يختلف عن كونه هو الحرمة، من حيث التمسك بإطلاق الوجوب أو الحرمة، في حالات الشك، كما لا يخفى.

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦١.

المطلب الخامس

أدلة القول بعدم شرعية الجهاد الابتدائي

إنّ عدم نهوض دليلٍ على شرعية الجهاد الابتدائي كافٍ للقول بعدم شرعيّته؛ لكفاية الرجوع عندئذٍ إلى عمومات حرمة القتل وسفك الدم وإخافة الآخرين وسلب أموالهم والدخول إلى أراضيهم ومدنهم بدون إذن، وعليه لا يُحتاج إلى دليلٍ خاصٍّ لإثبات عدم الشرعية. ومع ذلك فإن بالإمكان إقامة الدليل على عدم شرعية الجهاد الابتدائي، وأن المسوّغ للحرب هو العدوان والظلم والحرابة، أمّا مجرّد الكفر فلا يبيح الحرب. والدليل هو عدّة وجوه:

الوجه الأول: القرآن الكريم

والذي يصلح للاستدلال في المقام عدّة آيات:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم وَلَا تَعَدُّوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]. بتقريب أنّ هذه الآية المباركة دلّت على أنّ القتال المشروع والمأمور به هو قتال مَنْ يقاتلنا، والوصف مُشعرٌ بالعلية، أي إنّنا مأمورون بقتالهم لأنهم يُقاتلوننا، ففيها دلالةٌ على الاحتراز والاجتناب عن قتال مَنْ لم يقاتل. وكما قال بعض الفقهاء: إنه تعالى «قال: ﴿الَّذِينَ يُقْتُلُونَكُم﴾؛ لِيُخْرِجَ الْكَافُونَ عَنِ الْقِتَالِ»^(١)، فَمَنْ لَا يُقَاتِلَ لَا يُقَاتَل، أي إنّ قتاله منهيٌّ عنه، ولا سيّما بملاحظة الفقرة الأخيرة في الآية، أعني قوله تعالى: ﴿وَلَا تَعَدُّوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾؛ فإنّ النهي عن العدوان إما أنه إشارة إلى قتال الذين لا يقاتلوننا؛ أو أنّ قتال هؤلاء داخلٌ في العدوان.

(١) كنز العرفان في فقه القرآن، للمقداد السيوري، ج ١، ص ٣٤٣.

ولكنَّ السؤال: مَنْ هم «الذين يقاتلوننا والذين لا يقاتلوننا»؟
الظاهر أنَّ المقصود بكونهم يُقاتلون هو كونهم في وضعيّة القتال، سواء أكانوا متلبّسين فعلاً بالقتال ضدّنا أم كان حالهم حال القتال معنا ولو استعداداً^(١)؛ وذلك في مقابل «مَنْ لا يقاتلون»، وهم كلّ مَنْ ليس له أهليّة القتال، أو ليس بصدد القتال، فيدخل فيهم النساء والصبيان والشيخوخ المسنون، وكلّ مَنْ ليس له قدرة على القتال، ولا كان عازماً ومصمّماً على القتال، فهؤلاء لا إذن في قتالهم، بل إنّ قتالهم داخلٌ في العدوان، فمرجعُ قوله: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾ إلى قتال مَنْ لا يقاتل، ومنه مَنْ لم يبدأنا بقتال.

ولكنّ ربما اعترض على الاستدلال بالآية بأنها منسوخة^(٢) بقوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]^(٣)، أو بقوله

(١) قال الطباطبائي: «وليس معناه الاشتراط، أي قاتلوهم إن قاتلوكم، وهو ظاهر، ولا قيداً احترازياً، والمعنى: قاتلوا الرجال، دون النساء والولدان الذين لا يقاتلونكم، كما ذكره بعضهم؛ إذ لا معنى لقتال مَنْ لا يقدر على القتال حتّى ينهى عن مقاتلته، بل الظاهر أن الفعل - أعني يقاتلونكم - للحال، والوصف للإشارة، والمراد به الذين حالهم حال القتال مع المؤمنين، وهم مشركو مكّة»، الميزان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ٦٠.

(٢) ودعوى النسخ تبني على أن الآية تأمر بقتال خصوص مَنْ يقاتلنا، دون غيرهم، أي يكون لها مفهوم، وإلا فلا وجه للنسخ، بل يكون الأمر من قبيل: التدرّج وتوسعة الدائرة.

(٣) قال النحاس: «قال ابن زيد: هي منسوخة، نسخها ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦]؛ وعن ابن عباس أنها محكمة»، الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، لأبي جعفر النجاشي [الصحيح: النحاس؛ في مكتبة أهل البيت النجاشي، لكن جاء في المكتبة الشاملة الكتاب: الناسخ والمنسوخ، المؤلّف: أبو جعفر النحاس أحمد بن محمد بن إسماعيل بن يونس المرادي النحوي (ت: ٣٣٨هـ)، المحقّق: د. محمد عبد السلام محمد، الناشر: مكتبة الفلاح - الكويت الطبعة: الأولى، ١٤٠٨، عدد الصفحات: ٧٧٨ [ترقيم الكتاب موافق للمطبوع]]، ص ٢٧؛ وقال الشيخ الطوسي: «وذهب الحسن، وابن زيد، والربيع، والجبائي، إلى أن هذه الآية منسوخة؛ لأنه قد وجب علينا قتال المشركين وإن لم يقاتلونا بقوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾، وقوله: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ

تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الْإِمْشَاقَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]^(١).

ولكن دعوى النسخ مرفوضة؛ لأن النسبة بينها وبين مطلقات الكتاب هي العموم والخصوص المطلق، فلا موجب للنسخ. وبناءً على ما ذكرناه من أن الاعتداء في قوله: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا...﴾ هو قتال مَنْ لم يبدأ بالقتال أو مَنْ يقاتل، فيكون عدم النسخ أشد وضوحاً؛ لأن هذا المضمون لا يعقل نسخه؛ إذ لا يعقل تشريع العدوان.

إن قلت: إن ثمة احتمالاً آخر في تفسير فقرة ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾، وهو أن يُراد بها ممارسة الاعتداء والتجاوز أثناء عملية القتال أو بعدها، كالتمثيل بجثث القتلى أو ما إلى ذلك، وليس النظر إلى أصل عملية القتال. والحمل على هذا الاحتمال أولى؛ لأن حملها على قتال مَنْ لم يُقاتل سيجعل الفقرة: ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾ في مقام التأكيد، بينما حملها على ما ذكر يجعلها في مقام التأسيس، والتأسيس أولى من التأكيد. قلتُ:

أولاً: إن فقرة ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾ أرادت أن تبين علة النهي الذي جاء في صدر الآية؛ فإن قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ قد حدد دائرة الذين يشرع قتالهم، وهم الذين يقاتلونكم. وهذا وإن كان كافياً لإثبات النهي عن قتالهم، لكن جيء بالفقرة الثانية لتبين أن قتال مَنْ لم يقاتل هو عملٌ منهى عنه؛ لأنه عدوان، والله لا يحب المعتدين. فليس الأمر في الفقرة الثانية مقتصرًا على مجرد التأكيد والتكرار.

ثانيًا: على أنه يمكن القول: إن الفقرة الثانية تؤسس لقاعدة عامة؛ فهي تنهى عن كل عدوان، ومن الطبيعي أن المورد داخل في العدوان، وهو قتال مَنْ لم

فَتَنَةً. ورؤي عن ابن عباس، ومجاهد، وعمر بن عبد العزيز، أنها غير منسوخة، التبيان في

تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٤٣؛ وراجع: مجمع البيان، ج ٢، ص ٢٩.

(١) فقه القرآن، للراوندي، ج ١، ص ٣٠٣؛ ومعاني القرآن، للنحاس، ج ١، ص ١٠٥.

يقاتل، ولكن لا ينحصر الأمر بالمورد، وعليه تدل على حرمة كل عدوان، والعمل العدائي هو الذي لا مبرر له من عقل ولا شرع. وتعميم مفاد الفقرة هو ما يستفاد من غير واحد من الفقهاء والمفسرين، قال الشيخ الطوسي: «وقوله: «تعتدوا» قيل فيه ثلاثة أقوال: أحدها: لا تعتدوا بالقتال بقتال مَنْ لم تؤمروا بقتاله؛ الثاني: لا تعتدوا إلى النساء والصبيان وَمَنْ قد أعطيتموه الأمان؛ الثالث: لا تعتدوا بالقتال على غير الدين»^(١). وقال الراوندي، بعد نقل هذه الأقوال: «والعموم يتناول الأقوال الثلاثة»^(٢). وقال الأردبيلي: «ولا تعتدوا بابتداء القتال، أو بقتال المعاهد، أو المفاجأة من غير دعوة إلى الإسلام، أو القتل الذي لا يجوز، مثل: المثلة أو قتل النساء والصبيان وغيرها»^(٣).

ويبدو أن الشيخ الطوسي - وتبعه القطب الراوندي - مسلّم بما قلناه، من أن قتال مَنْ لم نقاتله عدوان، ولكنه حمل ذلك على المرحلة الأولى في التشريع، قال: «فإن قيل: إذا كان الاعتداء في قتال مَنْ لم يقاتلهم فكيف يجوز أن يؤمروا به فيما بعد؟ قيل: إنما كان اعتداءً من أجل أنه مجاوزة لما حده الله لهم مما فيه الصلاح للعباد، ولم يكن فيما بعد على ذلك، فجاز الأمر به»^(٤). ولكننا لا نوافقه على أن ذلك كان مؤقتاً، ولا منسوخاً، فهذه الدعوى ضعيفة. ونحوها في الضعف ما يظهر منه من أن العدوان حاصل بتجاوز ما أمر به الله تعالى، وما حده لعباده، ما يعني أن قتال مَنْ لم يُقاتل ليس عدواناً في نفسه، بل هو عدوان بسبب أنه لم يؤمر به، فلما أمر الله به بعد ذلك لم يعد عدواناً؛ والوجه في ضعف هذه الدعوى أنها خلاف ظاهر الآية في كون العدوان حاصلاً بنفس مقاتلة مَنْ لم يقاتل، لا بسبب مخالفة أمر الله تعالى. وإن الذي دفع الشيخ إلى تفسير العدوان بمخالفة ما أمر الله

(١) التبيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٤٣.

(٢) فقه القرآن، للراوندي، ج ١، ص ٣٣١.

(٣) زبدة البيان، ص ٣٠٧.

(٤) التبيان في تفسير القرآن، ج ٢، ص ١٤٣؛ وفقه القرآن، للراوندي، ج ١، ص ٣٣١.

به هو أنه حمل الآية على المرحلية، وإلا لو أنه فسّر العدوان بنفس ارتكاب عملية القتل لما أسعفه ذلك على حمل الآية على المرحلية؛ فإن القتل إذا كان في ذاته عدواناً فلا يعقل أن يأمر به الله تعالى.

الآية الثانية: قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ (٨) إِنَّمَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَأَخْرَجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ وَظَاهَرُوا عَلَىٰ إِخْرَاجِكُمْ أَنْ تَوَلَّوْهُمْ وَمَنْ يَتَوَلَّهُمْ فَأُولَٰئِكَ هُمُ الظَّالِمُونَ ﴿٩﴾ [المتحنة: ٨ - ٩].

وهاتان الآيتان الكريمتان دالتان على تصنيف الآخر إلى صنفين، وهما: المسلمون، وهم الذين لم يقاتلونا ولم يخرجونا من ديارنا؛ والمحاربون، وهم الذين قاتلونا وأخرجونا من ديارنا. والصنف الثاني لا بُدَّ من محاربتهم ومواجهتهم، ولا يجوز توليهم؛ والصنف الأول مأمورون أن نتعامل معهم على أساس العدل والبر، ومن العدل معهم أن لا نقاتلهم، ولا نعتدي عليهم في أنفسهم أو أموالهم أو أعراضهم، أو لا نقاتلهم مع ما يستتبع القتال، فالأمر بقتالهم لا يتلاءم مع الدعوة إلى البر بهم، والعدل معهم.

ومضمون هاتين الآيتين محكمٌ وساري المفعول، إذ لم يثبت نسخه، كما ذكرنا في مبحث القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر - قاعدة البر والإحسان، ولذا لا موجب لرفع اليد عنه. كما تطرّقنا إليها في بحث «من هو الآخر الديني؟»؛ لإثبات وجود الوساطة بين الذمي والمحارب، وهناك ردّدنا على ما يظهر من كلام للآخوند الخراساني، من أن التصنيف المذكور في الآية هو للمحارب فقط، فالمحارب إن كان يقاتلنا فله منا الحرب ويحرم توليّه، وأمّا إن كان لا يقاتلنا فله منا البرّ والقسط^(١)؛ حيث إن ظاهره أن من لم يقاتل، مع أنه حربيٌّ، فإننا مأمورون ببرّه. والدليل على أن الآية ليست ناظرةً إلى تصنيف خصوص الحربي - بالإضافة

(١) قال الآخوند الخراساني: «قوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِينِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ [المتحنة: ٨] دليلٌ على جواز برّه إذا لم يكن مقاتلاً، ولو كان حربياً»، الرسائل الفقهية، للآخوند الخراساني، ص ٤٦.

إلى أن ذلك خلاف إطلاقها - أن الحربي على المشهور، ومنهم: الآخوند، لا حرمة له في نفسه ولا في ماله ولا في عرضه، حتى لو كان لا يقاتلنا، فيجوز قتله وأخذ ماله وسبي أطفاله ونسائه. وهذا ما ترفضه الآية بنظرنا؛ لأنها تأمر بالبر والقسط، ومن العدل أن لا نعتدي عليهم في أنفسهم أو أموالهم أو أعراضهم، وهذا معناه أن له اعتصامًا يمنع من التعدي عليه.

الآية الثالثة: 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 أَعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠].

وتقريب الاستدلال بالآية قد أوضحناه مفصلاً في مبحث «مَنْ هُوَ الْآخِر الديني؟». ويمكننا أن نلخص الكلام هنا بالقول: إن هذه الآية تمثل استثناء من الحكم الذي سبقها، والداعي إلى قتال المنافقين: ﴿إِنْ تَوَلَّوْا فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَلَا تَنَّخِذُوا مِنْهُمْ وَلَا تَصَيِّرُوا﴾ [النساء: ٨٩]، والاستثناء هو لصنفين من الناس: الأول: الذين ينضوون تحت جناح الجماعة التي تنظم علاقة المسلمين بهم علاقة ميثاق، وهذا ما أشار إليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ﴾، فيلزم على المسلمين رعاية واحترام مَنْ يلتجئ من الأعداء إلى الذين تجمعهم مع المسلمين اتفاقية صلح، ويدخلون في هذه الاتفاقية، ويلتزمون شروطها؛ الثاني: الذين يتحرّجون من مقاتلة المسلمين ومقاتلة قومهم، فيعتزلون الطرفين، ويتخذون موقف الحياد^(١)، وهذا ما أشار إليه قوله: ﴿أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يَقْتُلُوكُمْ أَوْ يُغَنِّلُوا قَوْمَهُمْ﴾. وقد أضافت الآية المباركة، مبيّنة كيفية التعاطي معهم، فقال تعالى: ﴿فَإِنْ أَعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾. وهذا المبدأ الذي قرّره هذه الآية بمنطوقها هو ما يُعرّف اليوم بمبدأ الحياد^(٢). ثم جاءت الآية اللاحقة لتؤكد على شرعية هذا المبدأ بمفهوم الجملة

(١) الميزان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٣١.

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

الشرطية، التي نصّت على أن المتذبذبين إن لم يحسموا خيارهم في اختيار الاعتزال فلکم أن تقاتلوهم، ولكم عليهم سبيلٌ، وأما إن اعتزلوا حقيقةً فلا سبيل لكم عليهم، والآية اللاحقة هي قوله تعالى: ﴿سَتَجِدُونَ ءَاخِرِينَ يُرِيدُونَ أَنْ يَأْمَنُوكُمْ وَيَأْمَنُوا قَوْمَهُمْ كُلٌّ مَا رَدُّوا إِلَى الْفِتْنَةِ أُرْكَسُوا فِيهَا فَإِنْ لَمْ يَعَزِلُوكُمْ وَلَقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُرُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْلُبُوهُمْ حَيْثُ تَفَقَّهُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ [النساء: ٩١]. إن مقتضى الاستثناء أن الجماعة المسالمة لا يجوز قتالهم، ولا سبيل لنا إلى قتالهم، وهذا معناه أنه لا يشرع قتالهم، وهذا دليلٌ واضح على عدم شرعية الجهاد الابتدائي.

وعلى ضوء ذلك يتّضح ضعف ما ذكره الشيخ آصف محسني في ردّ الاستدلال المشار إليه، أعني كون آية الاعتزال مقيدة لمطلقات قتال الآخر، حيث ذكر أن الضمائر الثلاثة المرفوعة والضمير المجرور بكلمة «على»، في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ أَعَزَّلُوكُمْ فَلَمْ يَقْبَلُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾، «غير راجعة إلى مطلق الكفار، بل إلى مَنْ وقع معهم المسالمة والمصالحة»^(١)؛ والوجه في ضعفه أن الآية أعلاه أشارت إلى صنفين مستثنين، وليس صنفًا واحدًا، وهم: المعاهدون والذين بينهم وبين المسلمين عقد صلح.

وقد ذكرنا في المحلّ المشار إليه أنّه قد أورد على الاستدلال بالآية ببعض الاعتراضات، ومنها: دعوى النسخ، فراجع.

الآية الرابعة: قال الله سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ أَنْهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٩٣].

قد تقدّم عدّه هذه الآية دليلاً على شرعية الجهاد الابتدائي. ولكنّ بعضاً آخر عدّها دليلاً على عدم شرعية الجهاد الابتدائي. قال صاحب كتاب التشريع الإسلامي: «نستفيد من الآية أنّ غاية القتال قطع دابر الفتنة، وإذا انقطعت فلا عدوان إلا على الظالمين. ويبدو أن الظالمين هم مثيرو الفتن. والعدوان هنا بمعنى

(١) حدود الشريعة، ج ٣، ص ١٦٤.

الحرب. فالحرب لا تكون إلا مع الظلمة، الذين يعتدون على حقوق الآخرين، ويرهبون عباد الله. إذاً الحرب إنما هي دفاعية (بالمعنى الأوسع لكلمة الدفاع، الشامل لمقاومة الظلم). وهذه الآية تخصّص النصوص الآمرة بالقتال بوجه عام، مثل: قوله سبحانه: ﴿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]، ثم ذكر قوله الله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنَّ لَئِذَا فُتِنُوا فَاتِ اللَّهُ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾ [الأنفال: ٣٩]، وعقب قائلاً: «ودلالة الآية على انتهاء القتال بانتهاء الفتنة واضحة»، ثم قال: «وسياق الآية ذات دلالة ظاهرة على هذه الحقيقة، حيث يقول ربنا في آية أخرى: ﴿إِنَّ أَنْهَاءَ فَإِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [البقرة: ١٩٢]، ممّا نستوحي منه أن انتهاء الكفار من الفتنة يقتضي انتهاء الحرب»^(١).

الوجه الثاني: أصالة السلم

ذكرنا في محور سابق أن الأصل أو القاعدة العامة الحاكمة للعلاقات الدولية والعلاقات الإنسانية هي السلم، ولا يرفع عنها إلا بدليل، وما لم ينهض دليل على القتال يكون المرجع هو هذه القاعدة. ولو تنازلنا عن أصالة السلم فإننا لا نقبل بأصالة القتال والحرب في العلاقات المشار إليها.

ومما استدللنا به لأصالة السلم آيات عديدة، وعمدتها: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلَامِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ﴾ [الأنفال: ٦١]، وذلك بتقريب أن الدعوة إلى السلم جاءت عقيب الأمر بإعداد القوة^(٢) الرادعة، وفرّعت على ذلك بالدعوة إلى التزام السلام في حال جنح الآخرون له، ما يعني

(١) التشريع الإسلامي (مناهجه ومقاصده)، للسيد محمد تقي المدرسي، ج ٧، ص ٢٥٧.

(٢) ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ وَآخَرِينَ 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﴾ [الأنفال: ٦٠ - ٦١].

أنَّ السَّلْمَ هو الهدف الأساس الذي يحكم العلاقة مع الآخر، غايته أنَّ السَّلْمَ عندها يكون من موقع القوَّة، لا الضعف؛ لأنَّ السَّلْمَ من موقع الضعف يكون أقرب إلى الخضوع.

وذكرنا هناك أنه قد اعترض على الاستدلال بها بأن الآية ناظرة إلى صورة ضعف المسلمين^(١)، كما يدل على ذلك قوله تعالى: ﴿فَلَا تَهِنُوا وَتَدْعُوا إِلَى السَّلَامِ وَأَنْتُمْ الْأَعْلَوْنَ وَاللَّهُ مَعَكُمْ وَلَنْ يَتَرَكَكُمْ أَتَمَلَّكُمْ﴾ [محمد: ٣٥]، خلافاً لما ذكره بعض المفسرين^(٢)؛ لأنَّ هذه الآية تنهى عن اللجوء إلى السَّلْمَ المهين في حالة قيام الحرب، كما يشهد بذلك سياقها.

وقد ذكر السيّد المدرّسي، في تقريب الاستدلال بالآية محلّ الشاهد، أنها «وردت في الكفار الذين ينقضون عهدهم»^(٣)، فإنهم يحاربون حتّى يجنحوا للسَّلْمَ. ودلالتها ظاهرة في أن نهاية الحرب انتهاء سببها من نقض العهد»^(٤).

الوجه الثالث: القتال الابتدائي إكراه على الدين

وقد تقدّم منا أيضاً أن القتال لأجل إدخال الناس في الدين هو من أبرز مصاديق الإكراه، المنفي في القرآن بالعديد من الآيات، التي تنصّ على أن الدين لا يقبل الإكراه، وأنه غير مرغوب به شرعاً. والمنافاة المذكورة - أي المنافاة بين آيات نفي الإكراه على الدين من جهة وما دلّ على لزوم قتال الناس بغية إدخالهم في الدين من جهة أخرى - قد شعر بها الكثير من المفسرين والفقهاء، ولكنهم ادّعوا

(١) كما ذكر الدكتور عبد الكريم زيدان في كتابه المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، ص ٤٣٤.

(٢) أحكام القرآن، ج ٣، ص ٩١.

(٣) بالنظر إلى ما جاء في السياق قبلها، أعني قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ عَاهَدَتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرْوَةٍ وَهُمْ لَا يُنْقِضُونَ﴾ ﴿٥٦﴾ فَإِنَّمَا تَنَفَّقْتُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرَّدَ بِهِمْ مَن خَلَفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَذْكُرُونَ ﴿٥٧﴾ وَإِنَّمَا تَخَافُونَ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَأَنْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِبِينَ ﴿٥٨﴾ وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَبَقُوا إِنَّهُمْ لَا يُعْجِزُونَ ﴿٥٩﴾ [الأنفال: ٥٦ - ٥٩].

(٤) التشريع الإسلامي (مناهجه ومقاصده)، للسيّد محمد تقي المدرّسي، ج ٧، ص ٢٥٧.

أن آيات نفي الإكراه منسوخة بآيات القتال. ولكن دعوى النسخ مرفوضة؛ لما تقدّم.

الوجه الرابع: القتال والدعوة

وهذا الوجه أيضًا قد بحثناه سابقًا، حيث ذكرنا أنه إذا كنا ملزمين بالقتال الدعوي الابتدائي، أي قتال الناس لإدخالهم في الإسلام، وليس لردّ عدوانيتهم، فيتتفي موقع الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة، مع أن المنهج الأصيل في طريقة نشر الإسلام والدعوة إليه هو أن يكون من خلال الإقناع والكلمة الطيبة، وليس من خلال السيف، وهذا هو المبدأ العام الذي سار عليه النبي ﷺ في دعوته إلى الله تعالى، وهو الذي لا بُدَّ أن يحكم علاقاتنا مع الآخرين، وأمّا الحرب فلها ميدانها وحقلها الخاص، وهي حالة العدوان. وكان دليلنا على جعل الدعوة هي الأساس - بالإضافة إلى أن ذلك أمرٌ تقتضيه طبيعة الإنسان، التي لا تتقبّل الإكراه على القناعات، أو تغيير الأفكار بالقوّة - أننا لو قدّمنا آيات القتال، وأخذنا بموجبها؛ وفقًا لفهّم المطروح، فلن يبقى مجالٌ لأدلة الدعوة؛ بخلاف العكس، فراجع ما ذكرناه سابقًا.

الوجه الخامس: السنّة

أي الأخبار التي يُستفاد منها عدم مشروعية الجهاد الابتدائي. ونشير إلى طائفتين:

الطائفة الأولى: ما روي بشأن التُّرك والحَبْشة

اشتملت الروايات على دعوةٍ إلى متاركة التُّرك والحَبْشة ما تركونا: الرواية الأولى: ما ورد في متاركة التُّرك. وهي مرويةٌ عند الشيعة والسنّة؛ فقد رواها الشيخ الصدوق، عن أبيه قال: حدّثنا عبد الله بن جعفر الحميري، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام، «أنّ رسول الله ﷺ قال: تاركوا التُّرك ما تركوكم؛ فإنّ كلبهم شديد، وكلبهم

خسيس»^(١). وروى الطبراني، بإسناده عن عبد الله بن مسعود، عن رسول الله ﷺ: «اتركوا الترك ما تركوكم؛ فإن أول من يسلب أمتي ملكهم وما خوّلهم الله بنو قنطوراء»^(٢). ورواه الشيخ الطوسي، بالإسناد إلى حذيفة بن اليمان، عنه ﷺ. قال: «تاركوا الترك ما تركوكم؛ فإن أول من يسلب أمتي ملكها وما خوّلها الله لبنو قنطور بن كركرة، وهم الترك»^(٣).

الرواية الثانية: ما ورد في متاركة الحبشة. وهو مرويٌّ عند الفريقين أيضًا؛ فقد رواه عبد الله بن جعفر الحميري، في (قرب الإسناد)، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد قال: حدّثني جعفر بن محمد، عن آبائه عليهم السلام، أنّ رسول الله ﷺ قال: «تاركوا الحبشة ما تركوكم؛ فوالذي نفسي بيده، لا يستخرج كنز الكعبة إلاّ ذو السويقتين»^(٤).

وقد رواها الحاكم، بإسناده عن عبد الله بن عمرو، «أنّ النبي ﷺ قال: «اتركوا الحبشة ما تركوكم؛ فإنّه لا يستخرج كنز الكعبة إلاّ ذو السويقتين من الحبشة»، وأضاف: «هذا حديثٌ صحيح الإسناد، ولم يُخرّجاه»^(٥). وقد روى النسائي (ت: ٣٠٣هـ)، في خبرٍ واحد، مضمون الروایتين

(١) علل الشرائع، ج ٢، ص ٣٩٢؛ وفي روايةٍ أخرى بشأن اللصّ ورد عنه ﷺ: «اتركوا اللصّ ما ترككم؛ فإنّ كلبهم شديد، وسلبهم خسيس»، علل الشرائع، ج ٢، ص ٢٩٣.
(٢) المعجم الكبير، للطبراني، ج ١٠، ص ٦؛ وراجع: أسد الغابة، ج ٢، ص ١٤٣.
(٣) الأمالي، للطوسي، ص ٦.

(٤) قرب الإسناد، ص ٨٢؛ قال ابن الأثير: «السويقة تصغير الساق، وهي مؤنثة، فلذلك ظهرت التاء في تصغيرها. وإنما صغر الساق لأنّ الغالب على سوق الحبشة الدقة والحموشة»، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٢، ص ٤٢٣، وإخراج كنز الكعبة أي المال المدفون فيها، وهو أمرٌ يحدث في آخر الزمان؛ قال السيوطي: ذكر الحليمي وغيره أن ظهور ذي السويقتين في وقت عيسى على نبينا وعليه الصلاة والسلام، عون المعبود، للعظيم آبادي، ج ١١، ص ٢٨٥؛ وروى عنه ﷺ: «يخرب الكعبة ذو السويقتين من الحبشة»، صحيح البخاري، ج ٢، ص ١٥٩.

(٥) المستدرک، للحاكم النيسابوري، ج ٤، ص ٤٥٣.

السابقتين عنه عليه السلام، قال: «دعوا الحبشة ما ودعوكم، واتركوا الترك ما تركوكم»^(١). وروته مصادر أخرى^(٢).

ومع تضافر الأخبار بهذا المعنى، وكونها مروية من طرق الفريقين؛ فإن حصل الوثوق بصدور هذا المضمون عنه عليه السلام^(٣) كانت دليلاً على المطلوب؛ وإن لم يحصل منها سوى الظن بالصدور فهي تصلح مؤيداً. هذا من حيث السند؛ وأما من حيث الدلالة، فيمكن تقريب الاستدلال بها بأنه لا وجه لاستثناء الترك والحبشة إلا أنهم تركوا قتالنا، ولم يعادونا، كما يقتضيه قوله عليه السلام: «ما تركوكم». وبناءً عليه نقول: لا خصوصية للحبشة أو الترك؛ لأنّ مشروعية القتال والحرب لا تدور مدار الأعراق، فيستفاد من ذلك أنّ علة تركهم والإعراض عن مقاتلتهم هي تركهم لعداوتكم وحربكم، فكلّ مَنْ تارككم فاتركوه. وربما كان ذكرهم بالخصوص، دون سواهم؛ لأنّ ما عدا الترك والحبشة من غير المسلمين ممّن كانوا على احتكاكٍ بالمسلمين كانوا في حالة عداٍ معهم. وأمّا ما ذكر في الخبرين من حديث عن دُورٍ مستقبليٍّ سلب في عصر الظهور لهذين الصنفين من الناس، وهو سلب كنز الكعبة أو سلب ملك الأمة من قبل الترك، فهو ممّا لا دُور في ترك مقاتلتهم، بل لو كان له دُورٌ فهو قد يكون مدعاةً لقتالهم.

الطائفة الثانية: فيما ورد فيه تقييد الجهاد بقيّد العداوة

ما يدلّ أو يشعر بكون الآخر في موقع المحاربة والعداوة مع المسلمين. ونذكر في هذا الصدد بعض الأخبار:

(١) سنن أبي داود، ج ٢، ص ٣١٤؛ وسنن النسائي، ج ٦، ص ٤٤.

(٢) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ١٧٦.

(٣) نعم، قال ابن رشد الحفيد: «روي عن مالك أنه قال: لا يجوز ابتداء الحبشة بالحرب، ولا الترك؛ لما رُوي أنه (عليه الصلاة والسلام) قال: ذروا الحبشة ما وذرتكم. وقد سئل مالك عن صحة هذا الأثر فلم يعترف بذلك، لكن قال: لم يزل الناس يتحامون غزوهم»، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ١، ص ٣٠٦.

الخبر الأول: ما ورد في عهد أمير المؤمنين عليه السلام لملك الأشتر لما ولّاه مصر، فقد حدّد من جملة مسؤولياته في تلك البلاد: «جَبَايَةَ خَرَاجِهَا، وَجِهَادَ عَدُوِّهَا»^(١).

وإضافة الجهاد إلى العدو يعني أنه ناظرٌ إلى الجهاد الدفاعي. ولماذا يا ترى يقيّد بذلك؟ قال الشيخ فاضل النكراني: «نفهم من إضافة الجهاد إلى العدو أنّ مراده عليه السلام الجهاد الدفاعي، لا الجهاد بالمعنى الاصطلاحي الفقهي؛ لأن روايات أهل البيت عليهم السلام - وبإجماع فقهاء الشيعة - تصرّح بعدم جواز الجهاد الابتدائي وحمل سائر القوى والأنظمة على التسليم إلّا بحضور الإمام المعصوم وإذنه وإشرافه، ولا يجوز الجهاد الابتدائي في زمان غيبة الإمام عليه السلام، ولما كان مالك الأشتر في تلك المنطقة البعيدة عن الإشراف المباشر للإمام المعصوم فإنّه يتولّى إدارتها وكأّنه في زمان الغيبة، وعليه فليس له الجهاد الابتدائي، وله الدفاع والوقوف بوجه الأعداء إذا ما تعرّض الكيان الإسلامي للخطر»^(٢).

أقول: لو تمّ الدليل على شرطية إذن الإمام عليه السلام في الحرب الابتدائية، وهذا ما سنبحثه لاحقاً، فلا يُستفاد منه أو من سائر الأدلة ضرورة حضور الإمام وإشرافه المباشر على الحرب، بل يكفي إذنه فيها. ولهذا فإضافة الجهاد إلى العدو في كلامه عليه السلام، ليس مرّده إلى عدم حضور الإمام المباشر في تلك الجهة، أعني مصر، بل يُفهم منه أنّ الحرب في الإسلام هي حربٌ في مواجهة الأعداء، وهذه هي الحرب الدفاعية.

الخبر الثاني: ما رواه الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «..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، وَادْعُوهُمْ إِلَى

(١) نهج البلاغة، ج ٣، ص ٨٣.

(٢) الدولة الإسلامية - شرح لعهد الإمام علي عليه السلام إلى مالك الأشتر النخعي، ص ٤١.

الْجُحْرَةَ بَعْدَ الْإِسْلَامِ، فَإِنْ فَعَلُوا فَاقْبَلُوا مِنْهُمْ وَكُفُّوا عَنْهُمْ..»^(١).

الخبر الثالث: خبر فضيل بن عياض المتقدم، عن أبي عبد الله عليه السلام - في بيان أقسام الجهاد -: «وَأَمَّا الْجِهَادُ الَّذِي هُوَ سُنَّةٌ لَا يُقَامُ إِلَّا مَعَ فَرَضٍ فَإِنَّ مُجَاهَدَةَ الْعَدُوِّ فَرَضٌ عَلَى جَمِيعِ الْأُمَّةِ، وَلَوْ تَرَكُوا الْجِهَادَ لَأَتَاهُمُ الْعَذَابُ..»^(٢).

وكون هذا الخبر في مقام بيان أقسام الجهاد يبعد المثالية عن تعبيره عليه السلام، أو دعوى أنه لا مفهوم له.

وربما يُلاحظ على الاستدلال بهذه الطائفة أن المقصود بالعدو فيها هو ما يشمل العدو الديني، وكل مَنْ ليس مسلماً فهو عدوٌّ لنا في الدين. وقوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...﴾ [الأنفال: ٦٠]، وقال تعالى: ﴿أَنْ أَقْدِفِيهِ فِي التَّابُوتِ فَأَقْدِفِيهِ فِي الْيَمِّ فَلْيُلْقِهِ الْيَمُّ بِالسَّاحِلِ يَأْخُذْهُ عَدُوٌّ لِي وَعَدُوٌّ لَهُ، وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِنِّي وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: ٣٩]. وعدو الله هو كما حدّدت آية أخرى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ٩٨].

ولكن قد يُجاب على ذلك: إنَّ الاستفادة من قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا 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 تُسِرُّونَ إِلَيْهِم بِالْمَوَدَّةِ وَأَنَا أَعْلَمُ بِمَا أَخْفَيْتُمْ وَمَا أَعْلَنْتُمْ وَمَنْ يَفْعَلْهُ مِنْكُمْ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾ [المتحنة: ١] أن عدو الله هو الذي كفر بالله تعالى، وأما عدو المسلمين فهو الذي يحاربهم ويعتدي عليهم - بإخراجهم من ديارهم -؛ رفضاً منه لدينهم أو لغير ذلك من الأسباب. ونضيف إلى ذلك: إنَّ من غير البعيد أنَّ عداوة الله ليست علّة تامّة ومستقلّة للقتال في حدّ نفسها، إنَّ لم

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٩، والمعنى عينه مروي من طرق السنّة، انظر: مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٥٢؛ وسنن الدارمي، ج ٢، ص ٢١٧؛ وسنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٩٥٤؛ وسنن أبي داود، ج ١، ص ٥٨٨؛ وسنن الترمذي، ج ٣، ص ٨٦.

(٢) الخصال، ص ٢٤٠.

يقترن بعملٍ عدائيٍّ ضدَّ المسلمين أو المستضعفين؛ ويشهد لذلك أنه لو كانت عداوتهم لله علةً تامةً لقتالهم لما كان التشريع كفَّ القتالَ عمَّن جعل الله ولدًا أو شريكًا، كالمجوس، ولم يكتفِ منهم بدفع الجزية، والحال أنَّ عداوتهم لله تعالى قائمة. وأما قوله تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهَبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ...﴾ [الأنفال: ٦٠] فليس من آيات الدعوة إلى القتال، كما ذكرنا سابقًا، على أنَّ إعداد القوة هنا حتَّى لو أريد به القتال؛ فهو إمَّا لترهيب مَنْ اجتمعت فيه عداوة الله والمؤمنين معًا، فلا تكون عداوة الله وحدها سببًا؛ وإما لترهيب مَنْ اجتمعت فيه عداوة المؤمنين فحَسَب، لا لكلٍّ منهما على حدة، وذكر عداوة الله في الآية هو لتحفيز المؤمنين على القتال.

الطائفة الثالثة: النهي عن قتل الشيوخ والرهبان المنقطعين عن الناس

وذلك من قبيل:

الخبر الأول: ما رواه الكليني، عن عليِّ 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 وَتُمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا وَلَا مُتَبَتِّلًا فِي شَاهِقٍ، وَلَا تُحْرِقُوا النَّخْلَ، وَلَا تُغْرِقُوا بِالْمَاءِ، وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُثْمِرَةً، وَلَا تُحْرِقُوا زَرْعًا..»^(١).

الخبر الثاني: ما عن حفص بن غياث قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنْ مَدِينَةٍ مِنْ مَدَائِنِ أَهْلِ الْحَرْبِ، هَلْ يَجُوزُ أَنْ يُرْسَلَ عَلَيْهِمُ الْمَاءُ، وَتُحْرَقَ بِالنَّارِ، أَوْ تُرْمَى بِالْمَجَانِيقِ؛ حَتَّى يُقْتَلُوا، وَفِيهِمُ النِّسَاءُ وَالصِّبْيَانُ وَالشَّيْخُ الْكَبِيرُ وَالْأَسَارَى مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَالتُّجَّارُ؟ فَقَالَ: يُفْعَلُ ذَلِكَ بِهِمْ، وَلَا يُمَسَّكَ عَنْهُمْ هَوْلَاءُ، وَلَا دِيَّةٌ عَلَيْهِمُ لِلْمُسْلِمِينَ، وَلَا كَفَّارَةٌ. وَسَأَلْتُهُ عَنِ النِّسَاءِ، كَيْفَ سَقَطَتِ الْجُزْيَةُ عَنْهُنَّ،

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩؛ ورواه الشيخ عن الكليني، راجع: تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٨.

وَرُفِعَتْ عَنْهُنَّ؟ فَقَالَ: لِأَنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ 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).

الخبر الثالث: خبر بُرَيْدَةَ بنِ الْحُصَيْبِ الْأَسْلَمِيِّ قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَمَرَ أَمِيرًا عَلَى جَيْشٍ أَوْ سَرِيَّةٍ أَوْ صَاهٍ بِتَقْوَى اللَّهِ، وَمَنْ مَعَهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَيْرًا، فَقَالَ: اغْزُوا بِسْمِ اللَّهِ، فِي سَبِيلِ اللَّهِ، قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ، اغْزُوا، وَلَا تَعْلُوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تُمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَإِذَا لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ..»^(٢).

بتقريب أن النهي عن قتلهم، مع اشتراكهم في علة الحكم بشرعية القتال والقتل مع غيرهم من المحاربين وهي الكفر، يُعدّ دليلاً على أن الكافر لا يقاتل لكفره، بل لعدواته. وعليه، فخروج هؤلاء هو خروجٌ تخصّصي، وليس تخصّصياً، فهو إذ يقول: لا تقتلوا الشيخ الفاني فلأن القتال إنما هو لمن كان في موقع أن يقاتلنا، وهؤلاء ليسوا كذلك. وأما بناءً على القول المشهور وهو أن الكافر يُقاتل لكفره، لا لعدواته، فيكون عدم قتل هؤلاء أثناء الحرب خلاف المطلقات، ما يعني أن خروجهم عن تلك المطلقات هو بالتخصيص، وإذا دار الأمر في موردٍ بين خروج طائفة عن الحكم خروجاً موضوعياً تخصّصياً أو خروجاً تخصّصياً فإنه في حال عدم نهوض قرينة على الخروج التخصّصي، كما هو الحال في المقام، فلا شك أن الأولى هو الخروج التخصّصي؛ لأنه أقلّ مؤنةً وكلفةً من الخروج التخصّصي.



(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩.

(٢) صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٤٠؛ ومسنّد أحمد، ج ٥، ص ٣٨٥.

المحور الرابع

الجهاد الابتدائي

وشرطيّة إذن المعصوم



عقد الفقهاء فصلاً خاصاً لذكر شروط الجهاد. ومعظم الشروط التي ذكروها هي للجهاد الابتدائي، قال العلامة الحلّي: «وهو فرضٌ على الكفاية، بشروط تسعة: البلوغ، والعقل، والحرّية، والذكورة، وأن لا يكون همماً، ولا مقعداً، ولا أعمى، ولا مريضاً يعجز عنه، ودعاء الإمام أو مَنْ نصبه إليه»^(١). ومرجع ما ذكره في قوله «وأن لا يكون همماً، ولا مقعداً، ولا أعمى، ولا مريضاً يعجز عنه» إلى شرط القدرة، ويمكن توسعة القدرة إلى القدرة المالية^(٢).

ويهمّنا هنا التطرُّق إلى دراسة شرط واحد من هذه الشروط، وهو إذن الإمام المعصوم في الجهاد؛ لأنه على صلة وثيقة ببحثنا، حيث قد يستفاد ممّا ورد فيه من أخبار أنّ أصل الجهاد الابتدائي مفروغٌ من مشروعيته، ولكن أمره بيد المعصوم.

١. محلّ الكلام

من المعروف بينهم أنّ الجهاد الدفاعي لا يشترط فيه إذن الإمام عليه السلام، بل ولا سائر شروط وجوب الجهاد، ومنها: الذكورة وغيرها. قال في الجواهر: «(وقد تجب المحاربة على وجه الدفع)، من دون وجود الإمام عليه السلام ولا منصوبه، (كأن يكون) بين قوم يغشاهم عدوٌّ يخشى منه على بيضة الإسلام، أو يريد الاستيلاء على بلادهم أو أسرهم وأخذ مالهم، أو يكون (بين أهل الحرب)، فضلاً عن غيرهم، (ويغشاهم عدوٌّ يخشى منه على نفسه، فيساعدتهم؛ دفعاً عن نفسه)»^(٣). واستدلّ عليه برواية طلحة بن زيد^(٤)، قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ

(١) تبصرة المتعلّمين، ص ١٠٩.

(٢) راجع حول شرطية القدرة ملاحق الكتاب، وإنّما أدرجناه في الملاحق التزاماً بما كنّا قد ذكرناه في بداية هذا الكتاب، من أن بحوث الجهاد التي لا تتّصل بالآخر فإننا لا نتطرّق لها.

(٣) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ١٤.

(٤) قال السيد الخوئي: «..طلحة بن زيد، حيث ذكروا أنه ضعيف، إلّا أن الشيخ ذكر أنّ كتابه

دخل أرض الحرب بأمانٍ، فغزا القومَ الذين دخل عليهم قومٌ آخرون؟ قال: على المسلم أن يمنع عن نفسه، ويقا تل على حكم الله وحكم رسوله؛ وأمّا أن يقا تل على حكم الجور ودينهم فلا يحلّ له ذلك»^(١).

والكلام في شرطية الإذن إنما هو في الجهاد الابتدائي. ولا يخفى أنه بناءً على عدم مشروعية الجهاد الابتدائي في الإسلام لا يبقى للحديث عن إذن الإمام عليه السلام معنى؛ لأنّه لا يأذن بالحرام. ولكن إذا بنينا على الرأي المشهور القائل بمشروعية الجهاد الابتدائي فيكون للشرطيّة معنى؛ إذ لعلّ الشارع أناط القتال الابتدائي وما فيه من زهق النفوس بإذن المعصوم، ولذا يتحتّم علينا عندها أن نبحت في جوازه في عصر الغيبة، وأنه هل يُكتفى فيه بإذن الفقيه أم أنه غير مشروع ولو بإذن الفقيه؟ وحيث إننا قد اخترنا عدم مشروعية الجهاد الابتدائي فلا نجد حاجةً ملحةً لهذا البحث، ولهذا فإننا سنقارب القضية بشكل إجمالي، بما يكفي في إعطاء

معتمدٌ عليه بين الأصحاب، وهو توثيقٌ للرجل، ومنه يظهر أن ضعفه إنّما كان في عقيدته وإيوانه، لا في وثاقته وروايته، موسوعة السيد الخوئي، شرح العروة الوثقى (الطهارة)، ج ٩، ص ١٨١.

ربما يقال: إنّ اعتماد الكتاب لا يعني توثيق الرجل، وحيث لا يحرز أن هذه الرواية من كتابه المعتمد فلا يصحّ الاعتماد عليها في الحكم الشرعي، انظر: فقه الصادق، ج ٢، ص ٤٢٤. ولكن لا يبعد أن يكون التعبير بـ «كتابه معتمد» توثيقاً له؛ لأن اعتماد كتابه لا وجه له إن لم يكن ثقة في نفسه، فلا وجه لكون خصوص هذا الكتاب معتمداً، فتأمل؛ فإن ذلك لا يخلو من إشكال، ولهذا لا تصلح روايات للتأييد.

وقد صحّح المحقق النراقي الرواية باعتبار أنّها «صحّت عن ابن محبوب، الذي أجمعت العصابة على تصحيح ما يصحّ عنه، فلا يضّر وقوع طلحة قبله»، مستند الشيعة، ج ٦، ص ٢٧٦. ولكن هذا لا يثبت التوثيق، كما حقّق في محله.

وقد أيّد السيد الحكيم وثاقته بـ «رواية صفوان عنه في غير المقام»، مستمسك العروة الوثقى، ج ٤، ص ٢١٠. وهذا لا بأس به، بناءً على ما استظهرناه من الأخذ بالتوثيق العام في مشايخ الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة، ومنهم: صفوان، وطلحة لم يرّد فيه طعنٌ ينافي الشهادة العامة بوثقته.

(١) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٦.

رأيي في المسألة، على فرض التنزل والبناء على المشهور من وجوب الجهاد الابتدائي في الإسلام. على أن لهذا البحث ثمرة تتصل بالبحث السابق؛ فإن أدلة شرطية إذن الإمام أو عدم شرطية إذنه قد يستشهد بها لمشروعية الجهاد الابتدائي، إذ قد يقولن قائل: إن الأخبار التي تتحدث عن شرطية إذن الإمام عليه السلام في الجهاد الابتدائي هي دليل على مشروعية الجهاد في نفسه؛ لأن الإمام لا يأذن في الحرام، فكأن الأخبار الدالة على شرطية إذنه يستفاد منها الفراغ عن مشروعية الجهاد الابتدائي.

٢. آراء الفقهاء في شرطية إذن الإمام

غير خاف أن مشهور فقهاء الإمامية قائلون بشرطية إذن الإمام في الحرب الابتدائية، بل ادّعى عليه الإجماع، حتى لو كان الجهاد تحت راية فقيه، فضلاً عما إذا كانت تحت راية جائر. ذكر في الجواهر أن صريح «الفتاوى عدم مشروعية الجهاد مع الجائر وغيره، بل في المسالك وغيرها عدم الاكتفاء بنائب الغيبة، فلا يجوز له تولّيه، بل في الرياض نفى علم الخلاف فيه، حاكياً له عن ظاهر المنتهى وصريح الغيبة، إلا من أحمد في الأوّل، قال: وظاهرهما الإجماع»^(١).

وفي مقابل ذلك، برز رأي لبعض الفقهاء المتأخرين لا يرى شرطية إذنه عليه السلام، بل يكفي بإذن الفقيه. ويبدو أن أول من مال إلى هذا الرأي هو صاحب الجواهر، فقد رجّح القول بجواز الجهاد الابتدائي للفقيه، إن لم يتم الإجماع على خلاف ذلك. قال في الجواهر، بعد أن نقل عن صاحب «المسالك وغيرها عدم الاكتفاء بنائب الغيبة: فلا يجوز له تولّيه، بل في الرياض نفى علم الخلاف فيه.. لكن إن تم الإجماع المزبور فذاك؛ وإلا أمكن المناقشة فيه بعموم ولاية الفقيه في زمن الغيبة، الشاملة لذلك، المعتضدة بعموم أدلة الجهاد، فترجّح على غيرها»^(٢).

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢١، ص ١٤.

ولكن السيد الخوئي^(١) تجاوز عقدة الإجماع، فأفتى بجواز الجهاد الابتدائي في زمن الغيبة، وتبعه جمع من الفقهاء، وأغلبهم من تلامذته، كالسيد صادق الروحاني^(٢)، والسيد فضل الله^(٣)، والشيخ التبريزي^(٤)، والشيخ الوحيد الخراساني^(٥)، والشيخ علي كاشف الغطاء^(٦)، والشيخ آصف محسني^(٧)، والشيخ الإيرواني^(٨)، والسيد الهاشمي^(٩)، وكذلك السيد الخامني^(١٠)، والسيد كاظم الحائري^(١١)، والشيخ المؤمن القمي^(١٢)، وغيرهم^(١٣).

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٤.

(٢) قال: «من شرائط وجوب الجهاد هو إذن ولي الأمر المعصوم، وهو النبي الأكرم والإمام المعصوم من بعده أو نائبه الخاص. وهذا الشرط ثابت في زمن الحضور؛ أما في زمن الغيبة فالظاهر عدم ثبوته، وبالتالي فلا يسقط وجوب الجهاد، بل هو ثابت في كافة الأعصار لدى توفر شرائطه»، منهاج الصالحين، للسيد الروحاني، ج ١، ص ٤٩٦.

(٣) منهم: السيد فضل الله، قال: «أما الجهاد الابتدائي فإنه لا يفرق بين الأزمنة السابقة وبين هذا الزمان، وهذا هو الرأي الذي نرتبه ويرتبه السيد الخوئي، فإنه يرى شرعية الجهاد الابتدائي حتى في عصر الغيبة»، الندوة، ج ٦، ص ٧٢٠. وراجع: المسائل الفقهية، ج ١، ص ٢٧.

(٤) منهاج الصالحين، للشيخ التبريزي، ج ١، ص ٣٧٣.

(٥) منهاج الصالحين، للشيخ الوحيد، ج ٢، ص ٤٠٩.

(٦) النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص ٥٦٣.

(٧) قال: «وجوب الجهاد الابتدائي أيضًا غير موقوف على إذن الإمام أو نائبه الخاص»، حدود الشريعة، ج ٣، ص ١٦٦، وفصل الكلام في أدلته ص ١٦٢.

(٨) دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي، ج ١، ص ٥٤٩.

(٩) منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٣٩٣ - ٣٩٤، وقد نقل شيئًا من كلام السيد الخوئي في المنهاج، دون البحث الاستدلالي.

(١٠) قال: لا يبعد القول بجواز الحكم به للفقيه الجامع للشرائط الذي يلي أمور المسلمين، إذا رأى أن المصلحة تقتضي ذلك، بل إن القول به هو الأقوى»، أجوبة الاستفتاءات، ص ٣٢٧.

(١١) راجع كتابه: المرجعية والقيادة، ص ٩١ وما بعدها.

(١٢) له بحث مفصل في كتابه كلمات سديدة في مسائل جديدة، ص ٣١٧ وما بعدها.

(١٣) كالشيخ الجنائي، راجع: دروس في الفقه المقارن، ج ٢، ص ١١٢ - ١١٣. وقد أورد كلام

وهذا يعطينا فكرةً عن أهمية الفتوى التي تصدر من بعض الفقهاء الكبار، ودورها في التأسيس لاتجاهٍ جديد، وأنها قد تشكّل مظلةً حمايةً للفقهاء من بعده.

٣. أدلة القائلين بعدم شرطية إذن الإمام في الجهاد

لا يخفى أنّ القائلين بشرطية إذن الإمام عليه السلام هم المطالبون بالدليل في المقام؛ لأن القائلين بعدم الشرطية يشهد لهم:

أولاً: مطلقات ما دلّ على وجوب هذا الجهاد الابتدائي في القرآن الكريم، مما تقدّم ذكره سابقاً؛ فإنها - بصرف النظر عن إشكالاتنا على ذلك - شاملةٌ لعصر الغيبة. وهذه المطلقات لا ينكرها القائلون بالشرطية، ولكنهم يرون أن الدليل قائمٌ على تقييدها بزمن الحضور. وفيما يأتي سنرى مدى تمامية هذا الدليل.

ثانياً: «قد اهتم القرآن الكريم به في ضمن نصوصه التشريعية، حيث قد ورد في الآيات الكثيرة وجوب القتال والجهاد على المسلمين مع الكفار المشركين حتى يسلموا أو يقتلوا، ومع أهل الكتاب حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون، ومن الطبيعي أن تخصيص هذا الحكم بزمانٍ مؤقت، وهو زمان الحضور، لا ينسجم مع اهتمام القرآن، وأمره به من دون توقيت، في ضمن نصوصه الكثيرة»^(١).

وهذه لفظةٌ جيّدةٌ، ولها نظائر. وخلاصتها: إنّ التشريعات التي يوليها القرآن الكريم عنايةً خاصّةً لا يسعنا القبول بتقييدها في خصوص زمن الحضور، ونخرج من ذلك زمن الغيبة. ولكن لماذا عدم الانسجام المذكور؟

إنّما لأنّ زمن الحضور كان مدّةً قصيرةً وانتهت؛ بخلاف زمن الغيبة، فهو أحقّاب متمادية وطويلة. ولهذا نظائر؛ منها: صلاة الجمعة، التي نزلت فيها سورة كاملة، فلا يسعنا رفع اليد عن وجوبها في عصر الغيبة؛ استناداً إلى أخبار آحاد

السيد الخوئي، ومناقشاته في الإجماع وبعض الأخبار، دون أن يذكر المصدر!

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٣ - ٣٦٤.

ادّعي أنها تخصّص الأمر بعصر حضور الإمام^(١)؛ ومنها: الخمس، فقد شرّع في القرآن الكريم، وبيّن أهمّيته ومصارفه، وعليه لا يسعنا القبول بروايات التحليل، التي تقول: إنه قد حلّ للشيعة في زمن الغيبة؛ لأن إباحته كلّ هذه الأحقاب المتتالية لا يلائم أهمّيته، ولا ينسجم مع حكمة تشريعه، وهي سدّ الخلل الاجتماعية.

وإمّا لأن هذا الأمر الذي شرّعه القرآن الكريم، واهتمّ ببيانه، لو كان مختصّاً بزمنٍ خاصّ، وهو زمن الحضور، لورد المخصّص في القرآن، أو ورد في السّنة، لكنّ بشكلٍ متواتر أو متضافرٍ، بحيث يحصل الوثوق التامّ بتخصيص الحكم؛ فإنّ تخصيص الحكم الثابت من خلال القرآن الكريم يحتاج من قبل المخصّص (المشرّع) إلى نحوٍ من العناية في بيان التخصيص بما يلائم درجة وصول العام والمطلق، وقوّة طريقه.. وهذا نظير ما ذكره السيّد الخوئي نفسه في رفض نسخ القرآن بأخبار الآحاد، فهو لم يرفض ذلك لامتناعه ذاتاً، أو لتهوض دليلٍ خاصّ على منعه وبطلانه، وإنما رفضه لأن الناسخ لا بدّ أن ينسجم في درجة وصوله وبيانه للأمة مع درجة وصول المنسوخ.. وهذا أمرٌ قد أوضّحناه في كتاب حاكمية القرآن الكريم.

ويمكننا أن نقيس على ذلك أنّ القضايا عينها التي يذكرها القرآن الكريم بصيغة العموم أو الإطلاق، ولا يشير إلى وجود أفرادٍ خارجين منها، لا يسعنا أيضاً الموافقة على تقييدها بالأحوالي، بإخراج أصنافٍ من الناس من دائرة التكليف، وذلك بالاستناد إلى أخبار الآحاد.

٤. أدلة القول بالشرطية

الوجه الأول: دعوى الإجماع على ذلك

وقد نُقلت دعوى الإجماع عن بعض الفقهاء.

(١) جمع الحُرّ هذه الأخبار في وسائل الشيعة، ج ٧، ص ٣٠٩، الباب ٥ من أبواب صلاة الجمعة وآدابها.

واعترض على ذلك:

أولاً: «إنّ الإجماع لم يثبت؛ إذ لم يتعرّض جماعة من الأصحاب للمسألة. ولذا استشكل السبزواري، في الكفاية، في الحكم، بقوله: ويشترط في وجوب الجهاد وجود الإمام عليه السلام أو مَنْ نصبه على المشهور بين الأصحاب؛ ولعلّ مستنده أخباراً لم تبلغ درجة الصحة، مع معارضتها بعموم الآيات. ففي الحكم به إشكال»^(١).

وقد تُذكر قرينة أخرى - تضاف إلى ما ذكره السيّد الخوئي من عدم تعرّض جملة من الفقهاء للمسألة - على عدم انعقاد الإجماع على شرطية وجود المعصوم أو نائبه الخاص، وهي ما لاحظته بعض الفقهاء^(٢)، من أنّ التعبير المأخوذ في كلمات عدد من الفقهاء^(٣) هو شرط الإمام العادل في الجهاد، و«ليس في الأخبار، ولا في كلمات الفقهاء، لفظ الإمام المعصوم، بل الإمام العادل؛ في مقابل الإمام الجائر»، وهذا لا ينحصر بالإمام المعصوم. نعم، في عصر الحضور يكون الإمام المعصوم مصداقه الأبرز.

ولكنّ كلامه منافٍ للمستفاد من كلمات الفقهاء؛ فإنه يظهر منها أنهم يقصدون بالإمام العادل خصوص الإمام المعصوم. قال السيد المرتضى: «ومّا انفردت به الإمامية القول بأن مَنْ حارب الإمام العادل وبغى عليه وخرج عن التزام طاعته يجري مجرى محارب النبي صلى الله عليه وآله وخالف طاعته، في الحكم عليه بالكفر، وإن اختلف أحكامهما من وجه آخر، في المدافنة والموارثة وكيفية الغنيمة من أموالهم. وخالف باقي الفقهاء في ذلك، وذهب المحضّلون منهم والمحقّقون إلى أن محاربي الإمام العادل فساق، تجب البراءة منهم، وقطع الولاية لهم، من غير انتهاء إلى التكفير»^(٤). ومن الواضح أن الإمام العادل الذي يحكم بكفر محاربه هو

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٤.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ١١٨ - ١١٩.

(٣) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٢٩٠؛ ومصباح المتجّد، ص ٤؛ والمهذّب، ج ١،

ص ٢٩٣؛ وغنية النزوع، ص ١٩٩.

(٤) الانتصار، ص ٤٧٧.

المعصوم. وقال الشيخ الطوسي: «كلّ موضع وجب المال لبيت المال عند الفقهاء وعندنا للإمام؛ إن وجد الإمام العادل سلّم إليه، بلا خلاف، وإن لم يوجد وجب حفظه له عندنا، كما يحفظ سائر أمواله التي يستحقّها»^(١). وقال الشيخ الطوسي: «مَنْ سَبَّ الإمام العادل وجب قتله. وقال الشافعي: يجب تعزيره. وبه قال جميع الفقهاء. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم، وأيضاً قول النبي ﷺ: «مَنْ سَبَّ عليّاً فقد سبني، وَمَنْ سبني فقد سب الله، وَمَنْ سبَّ الله وسبَّ نبيّه فقد كفر، ويجب قتله»^(٢)، ومعلوم أن القتل - عندهم - هو حكم مَنْ سَبَّ المعصوم. وقال أيضاً: «ولا يجوز مع حضور الإمام العادل أن يتولّى الجمعة غيره، إلّا إذا منعه من الحضور مانع، من مرضٍ وغيره»^(٣)، ويُرجَّح أن المقصود به هنا المعصوم أيضاً. إلى غير ذلك من الموارد التي يرصدها المتتبع لكلماتهم، ومنها: تقديم الإمام العادل على الوليّ في صلاة الميت^(٤). وعليه، فشرط وجود الإمام العادل في القتال ناظرٌ إلى المعصوم على الظاهر، فلا حظّ قول الشيخ في النهاية: «وَمَنْ وجب عليه الجهاد إنما يجب عليه عند شروط، وهي أن يكون الإمام العادل، الذي لا يجوز لهم القتال إلّا بأمره، ولا يسوغ لهم الجهاد من دونه ظاهراً، أو يكون مَنْ نصبه الإمام للقيام بأمر المسلمين حاضراً، ثم يدعوهم إلى الجهاد، فيجب عليهم حينئذٍ القيام به؛ ومتى لم يكن الإمام ظاهراً، ولا مَنْ نصبه الإمام حاضراً، لم يجوز مجاهدة العدو»^(٥).

ثانياً: «ثم على تقدير ثبوته فهو لا يكون كاشفاً عن قول المعصوم عليه السلام؛

(١) الخلاف، ج ٤، ص ٢٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٣٤٠.

(٣) المبسوط، ج ١، ص ١٤٩.

(٤) قال الشيخ الطوسي: «وأولى الناس بالصلاة على الميت الوليّ أو مَنْ يقدّمه الوليّ؛ فإن حضر الإمام العادل كان أولى بالتقدّم، ويجب على الوليّ تقديمه، فإن لم يفعل لم يُجزّ له أن يتقدّم؛ فإن لم يحضر الإمام، وحضر رجلٌ من بني هاشم، استحبّ للوليّ أن يقدّمه، فإن لم يفعل لم يُجزّ أن يتقدّم؛ فإن حضر جماعة من الأولياء كان الأب أولى، ثم الولد، ثم ولد الولد...»، المبسوط، ج ١، ص ١٨٣.

(٥) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٢٩٠.

لا احتمال أن يكون مدركه الروايات الآتية، فلا يكون تعبدياً. نعم، الجهاد في عصر الحضور يعتبر فيه إذن ولي الأمر؛ النبي الأكرم ﷺ أو الإمام علياً بعده^(١).

الوجه الثاني: الأخبار

ويمكن الاستدلال على ذلك بعدة مجاميع روائية:

المجموعة الأولى: ما يدل على ضرورة وجود الإمام العادل

الرواية الأولى: الكليني، عن مُحَمَّدِ بْنِ يَحْيَى، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ الْحُسَيْنِ، عَنْ عَلِيِّ بْنِ النُّعْمَانِ، عَنْ سُؤَيْدِ الْقَلَانِسِيِّ، عَنْ بَشِيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع، قَالَ: قُلْتُ لَهُ: «إِنِّي رَأَيْتُ فِي الْمَنَامِ أَنِّي قُلْتُ لَكَ: إِنَّ الْقِتَالَ مَعَ غَيْرِ الْإِمَامِ الْمُفْتَرَضِ طَاعَتُهُ حَرَامٌ، مِثْلُ: الْمَيْتَةِ وَالْدِّمِ وَلَحْمِ الْخِنْزِيرِ؟ فَقُلْتَ لِي: نَعَمْ، هُوَ كَذَلِكَ، فَقَالَ أَبُو عَبْدِ اللَّهِ ع: هُوَ كَذَلِكَ، هُوَ كَذَلِكَ»^(٢). وذلك بتقريب أن الإمام المفترض طاعته يُراد به المعصوم، والقتال مع غيره حرام.

وأورد السيّد الخوئي على الرواية:

أولاً: بـ «المناقشة في سندها، على أساس أنه لا يمكن لنا إثبات أن المراد من بشير الواقع في سندها هو بشير الدهان. ورواية سويد القلاء عن بشير الدهان في موردٍ لا تدل على أن المراد من بشير هنا هو بشير الدهان، مع أن المسمى بـ (بشير) متعدّد في هذه الطبقة، ولا يكون منحصراً بـ (بشير) الدهان. نعم، روى في الكافي^(٣) هذه الرواية، مرسلًا عن بشير الدهان، وهي لا تكون حجة من جهة الإرسال، وقابلة للمناقشة دلالة»^(٤).

وربما يُقال: إن رواية سويد عن بشير في غير موردٍ مؤيدة بكون الرواية عينها مروية بسند آخر مرسل عن بشير الدهان، ما يرجح إرادة الدهان من بشير في

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٤.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٢٣، ورواها الشيخ في تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٣.

(٣) أي إنها مروية بسند آخر مرسل، انظر: الكافي، ج ٥، ص ٢٣.

(٤) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٥.

المسندة؛ فإن المرسل، ولو لم تثبت وثاقته، بيّد أنه يبعد أن يكون له غرض في أن يكذب بلحاظ السند، بإضافة وصف الدهان إلى بشير، فهذا لا يتعلّق به غرض؛ لأنّ رواية سويد عن الدهان ثابتة في موارد أخرى، وإنما الغرض عادةً في أن يكذب في المتن، والمتن واحد، فتأمل.

وقد يُقال: إنه حتّى لو كان المراد بـ (بشير) هو الدهان فهو لا ينفع في وثاقة الرواية؛ لأنّ بشيراً الدهان، مع أنه مذكور في الرجال، لا وثاقة له، إلّا كونه من رجال كامل الزيارة^(١)، وهو ما لا نرتضيه. أجل، ذكر أن بشير قد روى عنه صفوان بن يحيى، كما في الخصال، للشيخ الصدوق^(٢). وربما أمكن توثيقه بناءً على نظرية وثاقة المعاريف الذين لم يردّ فيهم قدحٌ، وهو منهم، فقد ذكره الشيخ الطوسي في أصحاب الصادق والكاظم عليهما السلام، وذكره البرقي في أصحاب أبي عبد الله عليه السلام، وذكره الكشي في ترجمة أبي بصير^(٣)؛ ولكن كونه مصداقاً لهذه الكبرى محلّ إشكال، فهو شخصٌ لم يذكر له كتبٌ، ولم يردّ اسمه سوى في ثماني عشرة رواية^(٤).

ثانياً: إن الإمام المفترض طاعته لا ينحصر بالإمام المعصوم، فالحاكم الشرعيّ أيضاً هو إمامٌ مفترض الطاعة.

ولوحظ عليه^(٥): إنّ المستفاد ممّا ورد في الأدعية والزيارات أن هذا اللفظ، أعني «الإمام المفترض الطاعة»، هو في عُرْف الشرع مصطلحٌ يُراد به الإمام المعصوم؛ ففي إذن زيارة الناحية المقدسة نقراً: «وأستأذن رسولك صلواتك عليه وآله ثانياً، وأستأذن خليفتك الإمام المفترض عليّ طاعته، في الدخول، في ساعتي

(١) معجم رجال الحديث، ج ٤، ص ٢٣٩.

(٢) نقل ذلك السيّد الحائري عن مشايخ الثقات، ولاية الأمر في عصر الغيبة، ص ٥٥.

(٣) معجم رجال الحديث، ج ٤، ص ٢٣٨ - ٢٣٩.

(٤) قال السيّد الخوئي: «وقع في إسناد جملة من الروايات، تبلغ ثمانية عشر مورداً»، المصدر نفسه.

(٥) مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام، العدد ٣٢، ص ٣٧، مقال للشيخ عباس الكعبي.

هذه، إلى بيته»^(١)، وفي رواية^(٢) أبي الصباح قال: «أشهد أني سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: أشهد أن علياً إمامٌ فرض الله طاعته، وأن الحسن إمامٌ فرض الله طاعته، وأن الحسين إمامٌ فرض الله طاعته، وأن علي بن الحسين إمامٌ فرض الله طاعته، وأن محمد بن علي إمامٌ فرض الله طاعته»^(٣).

ولكنه مردودٌ: أما ما ورد في الزيارات فهي؛ لضعفها، لا تصلح قرينةً على المدعى، وهي لم تبلغ درجة الاستفاضة الباعثة على الوثوق. وأما خبر أبي الصباح فهو ضعيفٌ؛ بمعلّى بن محمد؛ وبالإضافة إليه هو لا يدلّ على المدعى؛ لأنه بشهادته أن علياً عليه السلام - وكذا غيره من الأئمة عليهم السلام - هو إمامٌ فرض الله عليه طاعته لا يدلّ على أن هذا اصطلاحٌ خاصٌّ بالمعصوم. وأما قوله: وردت هذه اللفظة في المحاورات اليومية، بحيث لو قيل: «مفروض الطاعة» لانصرف الذهن إلى المعصوم، فهو أنس متأخراً، ولا يصحّ إسقاطه على النصوص.

ثالثاً: ما ذكره السيّد الخوئي، قال: «الظاهر منها؛ بمناسبة الحكم والموضوع، هو حرمة القتال بأمر غير الإمام المفترض طاعته، وبمتابعته فيه. ولا تدلّ على حرمة القتال على المسلمين مع الكفار إذا رأى المسلمون، من ذوي الآراء والخبرة، فيه مصلحةً عامّةً للإسلام، وإعلاء كلمة التوحيد، بدون إذن الإمام عليه السلام، كزماننا هذا»^(٤). فالتأكيد على كون القتال تحت راية الإمام المفترض الطاعة، المستفاد من النهي عن القتال تحت راية الإمام غير المفترض طاعته، ناظرٌ إلى النهي عن القتال تحت إمرة السلاطين الظلمة، الذين كانوا في عرض الأئمة عليهم السلام، وليس لنفي

(١) بحار الأنوار، ج ٩٧، ص ٣٧١.

(٢) وصفت بالمعتبرة، مجلة فقه أهل البيت عليه السلام، العدد ٣٢، ص ٣٧، مقال للشيخ عباس الكعبي. ولكنّ الصحيح أن الرجل لا توثق له؛ بل قال النجاشي فيه: «معلّى بن محمد البصري، أبو الحسن: مضطرب الحديث والمذهب...»، معجم رجال الحديث، ج ١٩، ص ٢٨٠، وقد تقدّم الكلام حوله في هامش سابق، فلاحظ.

(٣) الكافي، ج ١، ص ١٨٦.

(٤) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٥.

شرعية القتال تحت راية الحاكم الشرعي العادل الذي يطبق شرع الله. وهذا ما دفع غير واحد من الفقهاء إلى القول: إن هذا الخبر ناظرٌ إلى الخروج مع الإمام الظالم والقتال معه^(١).

ومما يشهد لذلك؛ لمناسبة الحكم والموضوع التي اتكأ عليها السيّد الخوئي، أننا نجد اتجاهًا معاصرًا للأئمة عليهم السلام يروّج لفكرة مفادها وجوب الجهاد مع السلطان ولو كان جائرًا، ويستندون إلى أحاديث منسوبة إلى رسول الله صلى الله عليه وآله بهذا الشأن؛ فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «الجهاد واجبٌ عليكم مع كلّ أميرٍ، برًّا كان أو فاجرًا. والصلاة واجبةٌ عليكم خلف كلّ مسلمٍ، برًّا كان أو فاجرًا، وإنّ عمل الكبائر. والصلاة واجبةٌ على كلّ مسلمٍ، برًّا كان أو فاجرًا، وإنّ عمل..»^(٢). فيكون تأكيد الأئمة عليهم السلام على أن يكون الجهاد مع الإمام المفترض طاعته ردًّا على مثل هذه الفكرة، وتكذيبًا لصدور تلك الأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله، وأهل البيت عليهم السلام أدري بما يصدر عنه صلى الله عليه وآله.

ويؤيّد ما جاء في حديث الأربعمائة^(٣)، قال الصدوق: حدّثنا أبي قال: حدّثنا

(١) راجع: حدود الشريعة، ج ٢، ص ١٧٣؛ ودروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي، ج ١، ص ٥٤٩.

(٢) سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٦٩.

(٣) أقول: حديث الأربعمائة سُمّي بذلك لأنه قد ورد فيه «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحد أربعمائة باب بما يصلح للمسلم في دينه ودنياه». والحديث رواه الصدوق في الخصال، ص ٦١٠، وسنده هكذا: «حدّثنا سعد بن عبد الله قال: حدّثني محمد بن عيسى بن عبد القطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسين بن راشد، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام..». أقول: هذا السند ليس فيه من يستشكل فيه إلّا القاسم بن يحيى. وقد ضعفه ابن الغضائري. ولو قيل بعدم الاعتماد على تضعيف الغضائري؛ لما قيل عن تسرّعه في الطعن، فإنه لا توثيق له إلّا كونه من رجال كامل الزيارات، وهذا لا يعتمد عليه في التوثيق. والسيّد الخوئي قد وثّق الرواية بناءً على ذلك - انظر: كتاب الطهارة، ج ٥، ص ٩٨ -، لكنه تراجع عن هذا المبنى في أخريات حياته. غير أنّ العلامة المجلسي قال: «إنّ [أصل] هذا الخبر في غاية الوثاقة والاعتبار على طريقة القدماء، وإنّ لم يكن صحيحًا بزعم

سعد بن عبد الله قال: حدّثني محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني، عن القاسم بن يحيى، عن جدّه الحسن بن راشد، عن أبي بصير ومحمد بن مسلم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: حدّثني أبي، عن جدّي، عن آبائه عليهم السلام، «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام علّم أصحابه في مجلس واحد أربع مائة باب ممّا يصلح للمسلم في دينه ودنياه»، وممّا جاء فيه: «لا يخرج المسلم في الجهاد مع مَنْ لا يؤمن على الحكم، ولا ينفذ في الفّيء أمر الله - عزّ وجلّ -، فإنه إن مات في ذلك المكان كان معيّنًا لعدوّنا، في حبس حقّنا، والإشابة بدمائنا، وميتته ميتة جاهلية»^(١).

الرواية الثانية: ما رواه الصدوق قال: حدّثنا عبد الواحد بن محمّد بن عبدوس النيسابوري، بنيسابور، في شعبان، سنة اثنتين وخمسين وثلاثمائة، قال: حدّثنا عليّ بن محمّد بن قتيبة النيسابوري، عن الفضل بن شاذان، قال: سأل المأمون عليّ بن موسى الرضا عليه السلام أن يكتب له مخصّ الإسلام، على الإيجاز والاختصار، فكتب عليه السلام: «.. والجهاد واجبٌ مع الإمام العدل»^(٢). ورواه ابن شعبة في تحف العقول^(٣).

ورواه الصدوق أيضًا، بسند ضعيف، عن الأعمش، عن جعفر بن محمد عليه السلام في حديث شرائع الدين^(٤). وذلك بتقريب أنّ «الإمام العدل» منصرفٌ إلى إمام الأصل، وهو المعصوم.

وأورد على الرواية عدّة ملاحظات:

المتأخرين، واعتمد عليه الكليني، وذكر [أكثر] أجزائه متفرقة في أبواب الكافي، وكذا غيره من أكابر المحدثين، [بحار الأنوار، ج ١٠، ص ١١٧]. وربما يؤيد ذلك برواية الأجلّة عنه، انظر: المحكم في أصول الفقه، للحكيم، ج ٥، ص ٤٨، ولذا قال الحكيم: «فاعتبار سند الحديث لا يخلو من قوّة».

(١) الخصال، ص ٦٢٥.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ١٣٢.

(٣) تحف العقول، ص ٤١٩.

(٤) الخصال، ص ٦٠٧.

الملاحظة الأولى: ما ذكره بعضهم من أن الخبر ضعيف السند؛ بتميم بن بهلول^(١). والصحيح أن علة الضعف هو اشتماله على غير واحد من المجاهيل^(٢)، ولا ينحصر الأمر بتميم.

ولكن الإشكال السندي المتقدم ناظرٌ إلى رواية الأعمش. والظاهر أن صاحبه غير ملتفت^(٣) إلى سند الصدوق إلى الفضل بن شاذان، الذي وصفه بعض الفقهاء بأنه معتبر^(٤). أجل، إن بعضاً آخر من الفقهاء^(٥) ضعفوا السند المذكور، ومنهم: السيّد الخوئي^(٦).

-
- (١) دليل تحرير الوسيلة، (ولاية الفقيه)، لعلّي أكبر السيفي المازندراني، ص ١٢٢.
- (٢) قال السيّد الخوئي، تعليقاً على رواية الأعمش: إن «الصدوق رواها عن جمع من مشايخه، ولم تثبت وثاقته». ومع الإغماض عن ذلك، فالوسائط بينهم وبين الأعمش كلّهم ضعفاء أو مجاهيل، فلا يمكن التعويل عليها بوجه، كتاب الصلاة، ج ٦، ص ١٢.
- (٣) لأن الشيخ الحرّ اقتصر على خبريّ الخصال وتحف العقول في الباب ١٢ من أبواب جهاد العدو، وهو «باب اشتراط وجوب الجهاد بأمر الإمام وإذنه، وتحريم الجهاد مع غير الإمام العادل»، بينما أورد خبر العيون في الباب الأول من تلك الأبواب، وهو «باب وجوبه على الكفاية، مع القدرة عليه والاحتياج إليه، وسقوطه عن الأعمى والأعرج والفقير».
- (٤) الولاية الإلهية الإسلامية (الحكومة الإسلامية)، ج ١، ص ٤١٩؛ وأورد الشيخ آصف المحسنّي الخبر في معجم الأحاديث المعتبرة، ج ٨، ص ٥٩٧.
- (٥) ولاية الأمر في عصر الغيبة، ص ٥٦.
- (٦) لعدم وثاقة كلّ من: عليّ بن محمد بن قتيبة، وعبد الواحد بن عبدوس، وخلاصة ما ذكره السيّد في الرجلين: أما «عليّ بن محمد بن قتيبة: فلم يردّ فيه أيّ توثيق أو مدح»، ثمّ نقل عن بعضهم إمكان توثيقه؛ لأحد وجهين:

الأول: كونه «من مشايخ الإجازة المستغنين عن التوثيق». وردّه بأنه «ممنوعٌ صغرى وكبرى؛ فإنّ الرجل ليس من مشايخ الإجازة، وإنّما هو شيخٌ للكشّي فقط، وهذا المقدار لا يجعله شيخاً للإجازة، فإنّ معنى ذلك أن يكون للشخص تلاميذٌ يميز لهم في رواية كتاب أو كتابين، كما لا يخفى؛ على أن كون الشخص من مشايخ الإجازة لا يقتضي الوثاقة كبروياً بوجه، فإنّ شيخ الإجازة راوٍ في الحقيقة، غايته على نحو الإجمال لا التفصيل، فيعطي الكتاب لتلميذه، ويقول: أنت مجازٌ عني في روايته، فهو لا يزيد على الراوي بشيءٍ يعتنى بشأنه؛ كي يقتضي الإغناء عن التوثيق».

الملاحظة الثانية: إنّ ما قلناه في الرواية الأولى يأتي هنا، من أنّها - بمناسبة الحكم والموضوع - ناظرة إلى النهي عن الجهاد تحت لواء الحاكم الجائر، ولا نظر لها إلى الحاكم الشرعيّ العادل.

الملاحظة الثالثة: إنّ لا وجه لانصراف تعبير «الإمام العادل» إلى المعصوم؛ إذ حتّى لو سلّمنا بأنّ تعبير «الإمام المفترض الطاعة» هو مصطلح شرعيّ يُراد به المعصوم فإنّ تعبير «الإمام العادل» ليس كذلك، ولم نجد ما يدلّ على انحصاره بالمعصوم، فيؤخذ بسعة اللفظ وإطلاقه؛ فإن لفظ الإمام يُراد به كلّ مَنْ يؤتمّ به،

الثاني: إنّ «من مشايخ الكشيّ، وقد روى عنه في رجاله كثيرًا...، واعتمد عليه في كتابه، وهذا يكفي في الوثاقة». ورّدّه بأنّ «ذلك لا يستدعي التوثيق بوجه، فإنّ النجاشي عندما يترجم الكشيّ يعظمه ويقول: ولكن يروي عن الضعفاء كثيرًا، فليس هو ممّن يروي عن الثقات دائمًا؛ كي تكون روايته عن شخص وإن كثرت كاشفة عن توثيقه أو الاعتماد عليه. وعلى الجملة: الرواية عن الشخص لا تستلزم الاعتراف بوثاقته بعدما سمعت عن النجاشي التصريح بأنّ الكشيّ يروي عن الضعفاء كثيرًا، فإنّ شأن المحدث الحديث عن كلّ مَنْ سمع منه. وعليه، فكيف يعتمد على روايته عن ابن قتيبة، ويستدلّ بذلك على توثيقه، بعد جواز كونه من أولئك الضعفاء؟!».

«وأما عبد الواحد بن عبدوس: فقد عمل الصدوق بروايته، وقد صرح في مورد من العيون، بعد ذكر رواية عنه ورواية عن غيره، أنّ روايته أصحّ، فلا إشكال في أنّه يرى صحّة رواية الرجل؛ لتصريحه بذلك، لا لمجرد أنّه شيخه، ففي مشايخه: أحمد بن حسين أبو نصر، الذي يقول الصدوق في حقّه: أنّه «لم أر أنصب منه»؛ لأنّه كان يقول: اللهم صلّ على محمد فردًا؛ كي لا يدخل فيه الآل عليهم الصلاة والسلام، فهو محدّث ينقل عن كلّ أحد، ولم يلتزم أن يروي عن الثقات فحسب، بل له مشايخ كثيرون، لعلّ عددهم يبلغ الثلاثمائة، وفيهم البرّ والفاجر، بل الناصب بالحدّ الذي سمعت. وعلى الجملة، فهو يصحّح الرواية عن الرجل المزبور، كما عرفت. ولكنّ التصحيح غير التوثيق، فإنّ معناه حُجّة الرواية والاعتماد عليها، ولعلّ ذلك لبناء الصدوق على أصالة العدالة، الذي كان معروفًا عند القدماء، بل إنّ لم ينظر في سند الرواية بوجه، وإنّما يعتمد في ذلك على ما رواه شيخه ابن الوليد، كما صرح بذلك، فهو تابع له ومقلّد من هذه الجهة، ومن المعلوم أنّ ذلك لا يكفي في الحُجّة عندنا. نعم، لو وثقه أو مدحه كفى، ولكنّه لم يذكر شيئًا من ذلك، وإنّما هو مجرد التصحيح والعمل بروايته، الذي لا يجدي بالنسبة إلينا، موسوعة الإمام الخوئي، ج ٢١، ص ٣١٨ - ٣٢٠.

أكان إمامًا كافرًا أو مؤمنًا، ولذا قال تعالى: ﴿فَقَتِلُوا أَيْمَةً الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَا أَيْمَنَ لَهُمْ﴾ [التوبة: ١٢]، ووصف العادل لا ينحصر بالمعصوم، كما لا يخفى، واستخدام لفظ الإمام عند الإطلاق في المعصوم هو اصطلاحٌ شيعيٌّ متأخر.

وهذه الملاحظة عامّةٌ تجري في المقام ونظائره، مما قد يكون أخذ فيه تعبير «الإمام العادل» أو الإمام» موضوعًا لبعض الأحكام الشرعية، كإعلان يوم العيد مثلاً. وقد نبّه على هذه الملاحظة غير واحد من الفقهاء^(١). ومما يشهد لذلك: ما رواه طَلْحَةُ بْنُ زَيْدٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: قَالَ: «إِنَّ الْأَيْمَةَ فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِمَامَانِ: قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَهْدُونَ﴾ بِأَمْرِنَا» [الأنبياء: ٧٣]، لَا بِأَمْرِ النَّاسِ، يُقَدِّمُونَ أَمْرَ اللَّهِ قَبْلَ أَمْرِهِمْ وَحُكْمَ اللَّهِ قَبْلَ حُكْمِهِمْ، قَالَ: ﴿وَجَعَلْنَاهُمْ أَيْمَةً يَكُونُونَ إِلَى الْفَسَادِ﴾ [القصص: ٤١]، يُقَدِّمُونَ أَمْرَهُمْ قَبْلَ أَمْرِ اللَّهِ وَحُكْمَهُمْ قَبْلَ حُكْمِ اللَّهِ، وَيَأْخُذُونَ بِأَهْوَائِهِمْ خِلَافَ مَا فِي كِتَابِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^(٢).

(١) قال الشيخ منتظري: «ليس في الأخبار، ولا في كلمات الأصحاب، لفظ الإمام المعصوم، بل الإمام العادل؛ في مقابل الإمام الجائر. ولفظ الإمام في اللغة وكلمات الأئمة عليهم السلام لم ينحصر إطلاقه على الأئمة الاثني عشر، بل هو موضوع للقائد الذي يؤتم به في الجماعة أو الجمعة أو الحج أو سياسة البلاد»، دراسات في ولاية الفقيه، ج ١، ص ١١٨. وقد أوضح ذلك في الجزء نفسه، ص ٨١. وقال السيد الحائري: «إننا ننفي «دلالة لفظة (الإمام) الواردة في مثل هذه الروايات على (الإمام المعصوم) فقط؛ فإنّ المعنى الاصطلاحي لكلمة الإمام عند الشيعة تكون بصورة تدريجية، وإلا فالمعنى اللغوي للإمام هو مَنْ يُؤْمَرُ ويقود الناس، لا هو خصوص المعصوم صاحب المقام الذي لا يناله إلا الخواص المصطفون من قبل الله تعالى. وحتى قادة الجور يُسمّون بالأئمة، قال تعالى: ﴿فَقَتِلُوا أَيْمَةً الْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٢]»، المرجعية والقيادة، ص ٩١. وقال الشيخ علي كاشف الغطاء: «وأما ما دلّ على اعتبار وجود الإمام العادل فإنه ظاهرٌ في اعتبار وجود الزعيم الديني الجامع للشرائط»، النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص ٥٦٢. وقال الشيخ علي أكبر السيفي المازندراني: «ولا سيما بعد توصيفه بعادل؛ حيث يقوى إرادة معناه العام؛ لأنّ الإمام المعصوم لا يتعيّن بوصف العادل؛ لأنّه وصفٌ أعمّ منه»، دليل تحرير الوسيلة، (ولاية الفقيه)، ص ١٢٢.

(٢) الكافي، ج ١، ص ٢١٦.

إِنْ قُلْتُ: قد ذكرتم سابقاً أن «الإمام العادل» في كلمات الفقهاء السابقين يُراد به الإمام المعصوم، فهذا يُعَدُّ قرينة على أنه في الروايات كذلك، فيكون الفقهاء استقوا ذلك من الروايات.

قُلْتُ: إنَّ ما ذكره الفقهاء على الأرجح اصطلاحٌ حادثٌ ومتأخِّرٌ، وإن كانوا استفادوا ذلك من الروايات فيمكن أن يُناقش في فهمهم لذلك؛ لأنه لا يمثل حُجَّةً ما لم يعكس وضوحاً في كون الأمر متلقًى من زمن المعصومين.

الملاحظة الرابعة: لو سلّمنا أنَّ المراد بالإمام العادل هو المعصوم فإنَّ الخبر لا مفهوم له في نفي شرعية الجهاد مع عدم وجوده؛ «نظراً إلى عدم دلالة لفظ «مع» ولا وصف «إمام» على المفهوم»^(١). ولو سلّمنا أنَّ له مفهوماً فهو ينفي وجوب الجهاد في حال انتفاء الإمام العادل، ولكنّه لا ينفي جواز الجهاد في هذه الحال.

ويلاحظ عليه: أمّا ما ذُكر أولاً فيردّه أنَّ الظاهر كون الإمام عليه السلام «بصدد بيان شرط مشروعية الجهاد»^(٢)، والذي بافتقاده يفتقد الجهاد وجه شرعيته.

وأما ما ذُكر ثانياً فيردّه أن انتفاء الوجوب يساوق انتفاء المشروعية؛ لأنَّ الحديث في صدد بيان تكليف الأُمّة، وأنَّ عليها أن تقاتل مع الإمام، ومن المعلوم «أننا لا نحتمل فقهيّاً جواز الجهاد للأُمّة بشكلٍ عامٍّ، بالمعنى الخاصّ من الجواز المقابل للأحكام الأربعة الأخرى، بل الجهاد إنَّ كان مشروعاً فهو واجبٌ على الأُمّة، وإن لم يكن مشروعاً فهو حرامٌ»^(٣).

الملاحظة الخامسة: «لو سلّمنا أنَّ الروايات تقصد منع القتال إلّا مع الإمام المعصوم فحينئذٍ نضمّ هذا الدليل مع أدلّة ولاية الفقيه، ونجعلها حاكمة على هذا الدليل، ونقول: إنَّ الفقيه بمنزلة المعصوم عليه السلام؛ لأنّه منصوبٌ من قبله للنيابة عنه نيابةً عامّة، فننتهي إلى نتيجة مفادها: إنَّ القتال مع الفقيه كالقتال مع الإمام

(١) دليل تحرير الوسيلة، (ولاية الفقيه)، لعلّي أكبر السيفي المازندراني، ص ١٢٢.

(٢) ولاية الأمر في عصر الغيبة، للسيد الحائري، ص ٦٧.

(٣) المصدر نفسه.

المعصوم عليه السلام»^(١).

وَيُنَاقَشُ:

أَوَّلًا: إِنَّ حَاكِمِيَّةَ أَدَلَّةِ النِّيَابَةِ (نِيَابَةِ الْفَقِيهِ عَنِ الْمَعْصُومِ) عَلَى دَلِيلِ شَرْطِيَّةِ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ تَتَوَقَّفُ عَلَى نَظَرِ أَدَلَّةِ النِّيَابَةِ إِلَى تِلْكَ الْأَدَلَّةِ؛ لِيَسْتَفَادَ مِنْهَا تَوْسِيعَةُ شَرْطِيَّةِ إِذْنِهِ لِمَا يَشْمَلُ إِذْنَ نَائِبِهِ؛ وَيَتَوَقَّفُ أَيْضًا عَلَى وَجُودِ عَمُومٍ فِي أَدَلَّةِ النِّيَابَةِ. وَنَحْنُ قَدْ نَسَلَّمُ بِالنَّظَرِ، لَكِنْ لَا نَسَلِّمُ بِالْعَمُومِ أَوْ الْإِطْلَاقِ، إِلَّا لِمَجَالِ الْفَتَوَى وَالْقَضَاءِ وَالْأُمُورِ الْحُسْبِيَّةِ، وَيُنَاقَشُ أَوْ يُرْفَضُ الْإِطْلَاقُ لِمَا يَشْمَلُ غَيْرَ ذَلِكَ، وَمِنْهَا: قَضَايَا الْحُرُوبِ، الَّتِي لَا يَقْتَضِيهِ دَلِيلُ الْحُسْبَةِ، وَلَا غَيْرَهَا مِنَ الْأَدَلَّةِ اللَّفْظِيَّةِ.

ثَانِيًا: مَعَ فَرَضِ قِيَامِ الدَّلِيلِ عَلَى شَرْطِيَّةِ إِذْنِ الْمَعْصُومِ فِي مَوْرِدٍ فَإِنَّهُ قَدْ يُمْكِنُ التَّمَسُّكُ بِأَدَلَّةِ عَمُومِ النِّيَابَةِ لِلْفَقِيهِ - عَلَى فَرَضِ تَمَامِيَّتِهَا -، إِلَّا فِي الْمَوَارِدِ الَّتِي نَحْتَمِلُ فِيهَا الْخُصُوصِيَّةَ لِلْمَعْصُومِ، بِحَيْثُ لَا يَقُومُ غَيْرُهُ مَقَامَهُ، كَمَا هُوَ الْحَالُ فِي الْجِهَادِ الْإِبْتِدَائِيِّ؛ فَإِنَّهُ لَا مَجَالَ لِلْإِلْغَاءِ الْخُصُوصِيَّةِ؛ لِأَنَّهَا مَسْأَلَةٌ خَطِيرَةٌ تَسْتَلْزِمُ اسْتِبَاحَةَ الدِّمَاءِ وَالْأَمْوَالِ وَالْأَعْرَاضِ. إِنْ مَعْنَى الْجِهَادِ الْإِبْتِدَائِيِّ أَنَّنَا نَحْكُمُ بِقَتْلِ مِائَاتِ الْمَلَائِكِينَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ؛ لِعَدَمِ قَبُولِهِمُ الدِّخُولَ فِي الْإِسْلَامِ، وَعَدَمِ اقْتِنَاعِهِمْ بِحُجَّتِنَا عَلَى حَقَّانِيَّةِ الْإِسْلَامِ، مَعَ أَنَّهُ لَوْ كَانَ الْمَعْصُومُ فَهُوَ يَمْتَلِكُ الْحُجَّةَ الْبَالِغَةَ، وَلَرَبِمَا أَظْهَرَ اللَّهُ عَلَى يَدَيْهِ كَرَامَاتٍ تَوْجِبُ الْقِنَاعَةَ، وَلَا أَقْلَ مِنْ أَنَّهُ تَصْبِيحُ الْحُجَّةِ عَلَيْهِمُ بِالْغَةِ.

الْمُلَاحَظَةُ السَّادِسَةُ: «إِنَّ الْأَخْذَ بِظَاهِرِ هَذِهِ الرِّوَايَاتِ غَيْرِ مُمْكِنٍ عَلَى أَيِّ حَالٍ، مَعَ غَضِّ النَّظَرِ عَنِ الْأَجُوبَةِ السَّابِقَةِ؛ لِأَنَّهَا لَوْ غَضَّضْنَا الطَّرْفَ عَنِ الْأَجُوبَةِ السَّابِقَةِ، وَأَرَدْنَا الْأَخْذَ بِالْمَعْنَى الْحَرْفِيَّةِ لِلرِّوَايَاتِ، فَإِنَّ الْقِتَالَ الْمَشْرُوعَ سَيَكُونُ مُنْحَصَرًّا فِي الْقِتَالِ الَّذِي يَكُونُ الْمَعْصُومُ عليه السلام هُوَ الْمَشْرِفُ عَلَيْهِ، وَعَلَى رَأْسِهِ، وَبِمَعْنِيَّةِ

(١) المرجعية والقيادة، ص ٩٢.

المقاتلين، ولا يكفي مجرد إذنه بذلك. فرواية بشير حينئذٍ سوف تدلّ على أنّ القتال الجائر إنّما هو القتال بمعيتة الإمام عليه السلام وبإشرافه فقط. وهذا واضح البطلان؛ ودليلنا على ذلك - على الأقل - هو القصة التاريخية الثابتة بشأن خروج الحسين بن عليّ، صاحب ثورة فخر، الذي خرج ضدّ السلطة الجائرة، وبإذن من الإمام المعصوم عليه السلام، لا بمعيتة وإشرافه^(١).

وهذه الملاحظة أيضًا غير تامّة، ويمكن ردّها:

أولاً: إنّ شرطية الإمام عليه السلام في الأخبار لا تعني بنظر العرف ضرورة حضوره المباشر؛ لأنه مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ حضوره غير متيسّر في كافة الحروب فهذا يشكّل قرينةً على أنّ المقصود هو أن تكون الحرب بإذنه وإشرافه ولو غير المباشر، بحيث يكون له فيها الكلمة الفصل، حتّى لو كان بعيداً عن ساحة المعركة، كما كان يحصل في الكثير من السرايا التي يبعثها النبي صلى الله عليه وآله للحرب، فإنه كان يحدّد الحرب ووجهتها، ولكنه قد لا يحضر فيها.

ثانياً: إنّ ما ذكره من قرينةٍ على إبطال دلالة الأخبار على ضرورة الحضور المباشر للإمام، والقرينة هي شرعية حركة الحسين بن عليّ، صاحب فخر، مع أنها لم تكن بحضور الإمام، مستغرب؛ وذلك من جهتين:

الأولى: إنّ حركة الحسين بن عليّ كانت حركة انقلابية على السلطان المسلم الجائر، بينما نظر الأخبار ومحلّ الكلام هو في الجهاد الابتدائي ضدّ غير المسلمين، وهذا بابٌ مختلف عن ذلك.

اللهمّ إلّا أن تُدعى الأولوية؛ لأنه إذا جاز غياب المعصوم عن حربٍ مع مسلمٍ باغٍ - مع ما يعرض في مثل هذه الحرب من شبهاتٍ وفتنٍ - فبالأولى يجوز غيابه عن حربٍ مشركٍ أو كافٍ.

الثانية: إنّ لو تمّ استظهاره من الخبرين فإنّ عدم مشاركته عليه السلام في تلك المعركة

(١) المرجعية والقيادة، ص ٩١ - ٩٣.

لا يُعَدُّ منافياً لما جاء فيهما، ولا يُستفاد منه عدم ضرورة المشاركة كشرط في شرعيتها، فقد تكون المشاركة شرطاً في صورة الاختيار وانتفاء وجود ما يفرض الغياب، وفي معركة فَنَحَّ ربما كان غياب الإمام عن الحضور هو لضرورة قَدَرها عليه السلام، تتصل بحماية الموقع والخط؛ لعلمه بمصير المعركة ومآلها، كما سيَتَّضح من المجموعة الثانية.

وخلاصة القول: إنَّ هذه الطائفة لا تدلُّ على المدَّعى، وهو اشتراط وجود المعصوم أو نائبه الخاص لقيادة الحرب، أو إشرافه المباشر عليها، بل غاية ما هناك أنَّها تشترط إذن الحاكم العادل. وهذا طبعياً؛ لأنَّ الحروب لا تُقاد من دون قائدٍ بصير ومدبِّر حكيم، وعارفٍ بالظروف السياسية، كما أنها لا تُخاض تحت راية كلِّ قائدٍ، ولو كان فاجراً أو طاغيةً، فهذه أيضاً حربٌ لا شرعية لها^(١).

ثمَّ إنه قد يُستفاد من هذه الطائفة المفروغة عن وجوب الجهاد الابتدائي؛ لأنَّ الحديث عن شرطية إذن الإمام يعني الفراغ عن مشروعية الحرب. وأجيب عن ذلك بأنها ليست بصدد البيان من جهة أصناف الجهاد وأقسامه، بل من جهة أصل وجوب الجهاد^(٢).

(١) قال الشيخ آصف المحسني: «إنَّ الروايات المذكورة تدلُّ على حرمة الجهاد بإذن السلاطين الجائرين الظالمين، الذين قد يصبح جهادهم أولى من جهاد الكفار، فالحركة إلى ساحة الحرب والمقاتلة بأمر هؤلاء الفسقة الفجرة غير واجبة، بل غير مشروعة. وبالجمل، الجهاد ليس كالصلاة، والصيام، والحج، والزكاة، أمراً فردياً، لا يحتاج إلى أمر حاكم، وتحريض أمر، وتدابير مدبِّر، ولا يجوز لكلِّ أحدٍ يقدر على إقامة الجهاد من جهة نفوذ أمره في جماعة أن يقيم الحرب، بل لا بُدَّ أن يكون ذلك برأي من الرئيس الذي يترأس المجتمع الإسلامي، وإليه يرجع أمر الحلِّ والعقد، فلا بُدَّ من استئذان الحاكم الشرعي في ذلك، وهذا ممَّا لا فَرْقَ بين الإمام المعصوم وغيره، ففي زمان الغيبة، يجوز بل يجب للمجتهد الجامع للشرائط أن يصدر أمر الجهاد إذا رأى المصلحة في ذلك. واعتبار العصمة في الحاكم تقييدٌ للآيات والروايات بلا مقيّد، كما لا يخفى»، حدود الشريعة، ج ٢، ص ١٧٣.

(٢) دراسات في الفقه الإسلامي المعاصر، للشيخ حيدر حبّ الله، ج ١، ص ١٧٧.

ولكنني أعتقد أنّ هذا القدر لا يكفي لرد الاستدلال المذكور؛ إذ صحيح أنّ الحديث في مقام بيان شرعية أصل الجهاد، وليس بيان أنواعه، ولكن حتى على ذلك يمكن تصحيح الاستدلال، ببيان أنّ شرط وجود الإمام العادل أو مفترض الطاعة لا وجه له في الحرب الدفاعية، فيكون النظر إلى الحرب الابتدائية.

والجواب الأقرب هو أن يُقال - بالإضافة إلى أن هذه الطائفة لم تصحّ سنداً - أنّ الحرب الدفاعية في بعض صورها لا تكون مجرد دفاع صرف، يمكن أن يتولاه الأفراد العاديون، كما في دفاع الإنسان عن بيته وداره ونفسه وأهله، وإنما قد تكون قتالاً دون المستضعفين، وقد تحتاج إلى عملٍ منظم من أجل تحرير البلاد واستنهاض الأمة، وهذه من المعقول جداً أن تشرط بإذن المعصوم. فلا يكون ما دلّ على شرطية الإمام دالاً على شرعية الحرب الابتدائية.

المجموعة الثانية: ما دلّ على حرمة الخروج بالسيف قبل قيام القائم

واستناداً إلى هذه الطائفة ذهب بعض العلماء إلى حرمة تأسيس الدولة الإسلامية قبل قيام القائم. ومن أخبار هذه الطائفة:

الخبر الأوّل: ما رواه الكليني، بسند معتبر، إلى ربّعي، رفعه، عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: «وَاللّٰهُ لَا يَخْرُجُ وَاحِدٌ مِنَّا قَبْلَ خُرُوجِ الْقَائِمِ عَلَيْهِ السَّلَامُ إِلَّا كَانَ مِثْلَهُ مِثْلَ فَرَخٍ طَارَ مِنْ وَكْرِهِ قَبْلَ أَنْ يَسْتَوِيَ جَنَاحَاهُ، فَأَخَذَهُ الصَّبِيَّانُ فَعَبَثُوا بِهِ»^(١).

وهذا الخبر، بالإضافة إلى ضعفه سنداً، يعترض على دلالته:

الاعتراض الأوّل: ما سجّله الشيخ المشكيني على هذه الرواية ونظائرها، قال: «إنّ المراد بها ارتفاع راية بعنوان كون الرافع هو المهديّ الموعود الوارد في النصوص عن النبيّ الأكرم، نظير: مرفوع ربّعي؛ فإنّه قد لوحظ فيه أنّ القائم إنّما يقوم مع عدم استجماع شرائط قيامه، ولا يتحقّق الاستجماع إلّا بخروج القائم، وهذا هو القيام بعنوان المهديّة»^(٢).

(١) الكافي، ج ٨، ص ٢٦٨.

(٢) التعليقة الاستدلالية على العروة الوثقى، ج ٣، ص ٦٨٠.

ولكنّ هذا الاعتراض خلاف الظاهر، فلا قرينة في الرواية على أن الخارج يدّعي أنه القائم، بل هي مطلقة، ودالة على أن كلّ خروج قبل قيام القائم فهو فاشل، سواء ادّعى الخارج أنه القائم أم لم يدّع ذلك، بل ربما أشعرت بعض تعبيرات الرواية بأنه لا يُقصد بالخارج مدّعي المهذوية، وذلك هو تعبيره عليه السلام: «قبل خروج القائم»، فإنّ هذا يشي بكون الخارج لا يدّعي أنه القائم، ولو أراد كون الخارج مدّعيًا أنه القائم لاستخدم تعبيرًا آخر، وهو أنه لو خرج أحد مدّعيًا أنه القائم قبل خروج القائم الصادق فإنه لن ينجح في مسعاه، أو نظائر ذلك.

الاعتراض الثاني: إنّ الرواية لا تدلّ على حرمة القتال الابتدائي لغير المسلمين، بل لا تدلّ أيضًا على حرمة النهوض لتأسيس الحكم والدولة الإسلامية، وإنما غايتها الإخبار عن أن الثورة قبل قيام القائم لن تؤتي ثمارها المرجوة، وسواء قبلنا بهذا المضمون أم لم نقبل؛ بسبب أن الواقع لا يصدّقه^(١)، فإنّه لا يدلّ على شرطية إذن الإمام المعصوم في القتال الابتدائي.

ولكنّ قد يُقال: إنّ إخبار المعصوم عن كون الثورة والحركة لا تفضي إلى نتيجة مرجوة هو إخبار يستفاد منه حرمة الحركة؛ لأنّ كل حركة يُقطع (القطع هنا منشؤه إخبار المعصوم) بأنّها خاسرة تكون حركة انتحارية، وفيها تعريض لصاحبها ومنّ معه للهلاك دون نتيجة.

وربما يُجاب: إنّ الإمام عليه السلام؛ إذ يتحدث عن فشل الحركة الثورية قبل قيام القائم، فهو فيما يبدو يتكلّم عن علمه عليه السلام الخاصّ، وهذا العلم ليس مدار التكليف الشرعي، بل العلم الذي يكون مدار التكليف الشرعي هو العلم المستند إلى المعطيات الموضوعية، التي يمكن إدراكها لأيّ إنسان، من خلال أسباب المعرفة العادية، والتي هي مناط التكليف. ولهذا وجدنا أنّ الإمام عليه السلام لم يُشر إلى أنّ الخارج عاصٍ، وإنما تكلم من موقع المشفق على الخارج، كما يشي بذلك تشبيهه له بالفرخ الذي يخرج من عشّه قبل أن يكتسي جناحاه بالريش. وربما أشعر وصفه

(١) لأننا قد شهدنا قيام بعض الدول الإسلامية التي يقودها حاكمٌ عادلٌ.

للخارج بأنه «وَاحِدٌ مِنَّا» بكون خروجه غير مُدانٍ من قبلهم عليه السلام.

ثم إنه قد يُقال: إن الرواية - أيًا ما كان مصدر العلم الذي يتحدث عنه الإمام - تصادم الواقع الخارجي، فلا بُدَّ من ردِّ علمها إلى أصحابها؛ لأنه قد خرج خارجٌ منهم ولم تفشل حركته، وهذه حركة السيّد الإمام الخميني قاربت على نصف قرنٍ وهي لا تزال منتصرةً، رغم كثرة أعدائها، وهي بعون الله إلى مزيدٍ من العلوّ والظفر، ولا ينطبق عليها وصف الطائر الذي خرج من العش قبل أن يكتسي جناحه.

الخبر الثاني: صحيحة أبي بصير، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «كُلُّ رَايَةٍ تُرْفَعُ قَبْلَ قِيَامِ الْقَائِمِ فَصَاحِبُهَا طَاغُوتٌ يُعْبَدُ مِنْ دُونِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ»^(١). وذلك بتقريب أنّ الرواية ناظرةً إلى شرط العصمة في حامل الراية، فلا شرعية لعمل ثوري أو جهادي يقوده غير المعصوم. ولو أننا قلنا: إنّ الرواية ناظرةً إلى بيان أنه قبل قيام القائم لا قدرة لأحدٍ على الظفر فإنها أيضًا - وخلافًا لما ذكرناه في التعليق على الرواية السابقة - تدلّ على المدّعى، وهو حرمة القيام؛ وذلك بقريضة وصفها للخارج بأنه طاغوت.

ولكن قد يُسجّل عليه عدّة اعتراضات:

الاعتراض الأول: إنّ النهي عن رفع الراية قبل قيام القائم لا ربط له بالجهاد الابتدائي؛ لأن الظاهر أنّ المقصود بها رفع راية الحكم والسلطة في الداخل الإسلامي، التي تريد إسقاط الحكم الجائر وتوليّ السلطة، وليس نظرها إلى الرايات التي تقاتل الكفار، فلا تدلّ على المدّعى، وهو شرط وجود المعصوم في القتال الابتدائي ضدّ غير المسلمين؛ لإدخالهم في الإسلام. قال الشيخ الإيرواني: «والجواب عنها واضح؛ لعدم نظرها إلى قتال الكفار؛ للدعوة إلى الإسلام، بل إما إلى الثورات الداخلية التي كان يقوم بها بعض العلويين ضدّ السلطة العباسية؛

(١) الكافي، ج ٨، ص ٣١٩.

بدوافع خاصة غير إسلامية؛ أو إلى بعض الحركات التي كانت تقوم تحت شعار المهدوية^(١). وما ذكره من الاحتمال الأخير في ذيل كلامه سيأتي كاعتراضٍ مستقل.

وقد يُقال: إنها مطلقة، ولا موجب لحملها على الراية المرفوعة في الداخل، بل حتى راية الجهاد مع عدوّ الخارج قبل قيام القائم هي راية ضلال. ولكنّ الظاهر أن مصطلح «رفع الراية» - كما يستفاد من مجمل الروايات الوارد فيها - ناظرٌ إلى رفع راية الخلافة، والدعوة إلى تغيير السلطة.

الاعتراض الثاني: ما ذكره السيّد الحائري من أنّ الرواية لا ينحصر تفسيرها بالاحتمالين المذكورين في تقريب الاستدلال، بل ثمة احتمال ثالث في المقام، وهو احتمالٌ إن لم يمكن ترجيحه فهو مكافئٌ لذينك الاحتمالين، ما يورث الإجمال، ويمنع من الاستدلال. «وهذا الاحتمال هو خروج الخارج بدعوى أنّه هو الإمام المنصوب من قبل الله تعالى، وأنّه هو الوليّ المجمعول على المؤمنين. وليس هو النائب العامّ عن المعصوم عليه السلام؛ والقرينة على هذا الاحتمال هو «تعبير الرواية عن الخارج بأنّه «طاغوتٌ يعبد من دون الله»، وعدم تصريحها بحرمة الخروج في غير زمن المعصوم عليه السلام، أو عند عدم حصول الشرائط الموجبة للنجاح»^(٢).

أقول: وصف الخارج بكونه طاغوتاً من دون الله لا ينحصر بكونه مدّعياً لمنصب الإمامة، وإن كان هذا أظهر المصاديق؛ إذ يكفي لهذا الوصف عدم الإذن له بالخروج، أكان جائراً أو عادلاً لكنه غير مستجمعٍ لسائر شروط الإمامة، ومنها: الفقاهاة - إذا قلنا به -؛ والبصيرة؛ وغيرهما.

ولكنّ يُجاب عليه: إنّ المستفاد من النصوص المختلفة الواردة في هذا المجال هو النظر إلى الداخل الإسلامي، وإلى كون الخارج يدعو لنفسه، وهو يدعو إلى

(١) دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي، ج ١، ص ٥٤٩.

(٢) المرجعية والقيادة، ص ١١٦ - ١١٧.

مبايعته كخليفة، ولا يدعو إلى آل محمد عليه السلام، ولا يبغى إرجاع الحق إلى أهله. وهذا أمر لا يقاس به الحرب مع الخارج الإسلامي؛ فلاحظ الخبر الصحيح، الذي رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن صفوان بن يحيى، عن عيسى بن القاسم قال: «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: عليكم بتقوى الله وحده لا شريك له، وانظروا لأنفسكم؛ فوالله إن الرجل ليكون له الغنم فيها الراعي، فإذا وجد رجلاً هو أعلم بغنمه من الذي هو فيها يخرج به، ويحيى بذلك الرجل الذي هو أعلم بغنمه من الذي كان فيها. والله، لو كانت لأحدكم نفسان يقاتل بواحدة يجرب بها، ثم كانت الأخرى باقية، فعمل على ما قد استبان لها، ولكن له نفس واحدة، إذا ذهب فقد والله ذهبت التوبة، فأنتم أحق أن تختاروا لأنفسكم. إن أتاكم آت منا فانظروا على أي شيء تخرجون؟ ولا تقولوا خرج زيد؛ فإن زيدا كان عالمًا، وكان صدوقًا، ولم يدعكم إلى نفسه، إنما دعاكم إلى الرضا من آل محمد عليه السلام، ولو ظهر لوفى بما دعاكم إليه، إنما خرج إلى سلطان مجتمع لينفضه. فالخارج منا اليوم إلى أي شيء يدعوكم؟ إلى الرضا من آل محمد عليه السلام؟ فنحن نشهدكم أننا لسنا نرضى به وهو يعصينا اليوم وليس معه أحد، وهو إذا كانت الرايات والألوية أجدر أن لا يسمع منا. إلا مع من اجتمعت بنو فاطمة معه؛ فوالله ما صاحبكم إلا من اجتمعوا عليه إذا كان رجب؛ فأقبلوا على اسم الله عز وجل؛ وإن أحببتهم أن تتأخروا إلى شعبان فلا ضير؛ وإن أحببتهم أن تصوموا في أهاليكم فلعل ذلك أن يكون أقوى لكم، وكفاكم بالسفياني علامة»^(١).

الخبر الثالث: ما جاء في مقدمة الصحيفة السجادية، عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «ما خرج ولا يخرج منا أهل البيت، إلى قيام قائمنا، أحد؛ ليدفع ظلمًا أو ينعش حقًا، إلا اضطلمته البلية، وكان قيامه زيادة في مكروهننا وشيعتنا»^(٢).

(١) الكافي، ج ٨، ص ٢٠٠.

(٢) الصحيفة السجادية الكاملة، ص ٢٨.

إنَّ هذا الحديث ليس بصدد التشريع، بل الإخبار عن حقيقة خارجية، وأمرٍ مستقبليٍّ، وهو أنَّ الثَّائرين من ولده ﷺ سوف تكون عاقبة خروجهم هي القتل على يد الظالمين. وهذا أمرٌ تصدَّقه الوقائع التاريخية؛ فقد قتل الكثير من الثَّوار من ذرِّيته ﷺ. وعلى ضوء ذلك لا دلالة لهذا الحديث على حرمة الجهاد الابتدائي، ولا يستفاد منه النهي عنه، ولا يدلُّ على حرمة الخروج على السلطان الجائر، وهو لا يريد تخطيطاً عمليات الخروج ضدَّ الظالمين؛ وإلاَّ لكانت ثورة الإمام الحسين بن عليٍّ عليه السلام من الثورات الخاطئة، فهو أوَّل الثَّائرين من ولده ﷺ، وهذا كما ترى، لا يمكن لأحدٍ أن يقبل به، وهكذا للزم أن تكون ثورة زيد بن عليٍّ ثورة خاطئة، مع أنَّ الأئمة عليهم السلام امتدحوه وأثنوا عليه، واعتبروه شهيداً^(١).

على أنَّ هذا الحديث لو دلَّ على حرمة الجهاد لدلَّ على حرمة الجهاد الدفاعي أيضاً، وليس الابتدائي فحسب؛ لأنَّ قوله عليه السلام: «ليدفع ظلمًا أو ينعش حقًا» مطلقٌ، فلو أردنا الأخذ بمفاده للزم تحريم الجهاد الدفاعي أيضاً، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، كما هو معلومٌ.

وقصارى القول: إنَّ هذه الأخبار لا نظر لها إلى الحرب الخارجية، وما تضمَّنه بعضها من حرمة تشكيل السلطة في الإسلام لا يمكن الأخذ به؛ لقيام الدليل على وجوب قيام الدولة الإسلامية، وأنَّ الأمر لا ينتظر فيه قيام القائم، وعليه لا بُدَّ من ردِّ علمها إلى أهلها.

المجموعة الثالثة: ما ورد في النهي عن الاشتراك في الفتوحات

الرواية الأولى: ما رواه الكليني، عن عِدَّةٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، عَنْ سَهْلِ بْنِ زِيَادٍ، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَبِي نَصْرٍ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ؛ وَمُحَمَّدَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ أَحْمَدَ بْنِ مُحَمَّدٍ، عَنْ الْعَبَّاسِ بْنِ مَعْرُوفٍ، عَنْ صَفْوَانَ بْنِ يَحْيَى، عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ الْمُغِيرَةِ قَالَ: قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ لِلرَّضَاءِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَأَنَا أَسْمَعُ: حَدَّثَنِي أَبِي، عَنْ أَهْلِ بَيْتِهِ، عَنْ

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٢٢٨.

آبَائِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، أَنَّهُ قَالَ لِبَعْضِهِمْ^(١): إِنَّ فِي بِلَادِنَا مَوْضِعَ رِبَاطٍ يُقَالُ لَهُ قَزْوِينُ، وَعَدُوًّا يُقَالُ لَهُ: الدَّيْلَمُ^(٢)، فَهَلْ مِنْ جِهَادٍ؟ أَوْ هَلْ مِنْ رِبَاطٍ؟ فَقَالَ: عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْبَيْتِ فَحُجُّوهُ، فَأَعَادَ عَلَيْهِ الْحَدِيثَ، فَقَالَ: عَلَيْكُمْ بِهَذَا الْبَيْتِ فَحُجُّوهُ، أَمَا يَرْضَى أَحَدُكُمْ أَنْ يَكُونَ فِي بَيْتِهِ، يُنْفِقُ عَلَى عِيَالِهِ مِنْ طَوْلِهِ، يَنْتَظِرُ أَمْرَنَا؛ فَإِنْ أَدْرَكَهَ كَانَ كَمَنْ شَهِدَ مَعَ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ بَدْرًا؛ وَإِنْ مَاتَ مُنْتَظِرًا لَأَمْرِنَا كَانَ كَمَنْ كَانَ مَعَ قَائِمِنَا عَلَيْهِ هَكَذَا فِي فُسْطَاطِهِ، وَجَمَعَ بَيْنَ السَّبَابَتَيْنِ، وَلَا أَقُولُ هَكَذَا: وَجَمَعَ بَيْنَ السَّبَابَةِ وَالْوُسْطَى؛ فَإِنَّ هَذِهِ أَطْوَلُ مِنْ هَذِهِ، فَقَالَ أَبُو الْحَسَنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «صَدَقَ»^(٣).

وقد تقدّمت هذه الرواية في الحديث عن شرعية الفتوحات، ونقلنا كلام السيد الخوئي في مناقشة الاستدلال بها، وعلّقنا عليه.

الرواية الثانية: الكليني، عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ عُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنْ سَمَاعَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «لَقِيَ عَبَادُ الْبَصْرِيِّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي طَرِيقِ مَكَّةَ، فَقَالَ لَهُ: يَا عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ، تَرَكْتَ الْجِهَادَ وَصُعُوبَتَهُ، وَأَقْبَلْتَ عَلَى الْحَجِّ وَلَيْتَنِي، إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَقُولُ: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَنْ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقْدِنُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلُونَ وَيُقْتَلُونَ وَعَدًا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوْرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْفُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبْشِرُوا بَبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ، وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١١١]! فَقَالَ لَهُ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: أَتَمَّ الْآيَةَ، فَقَالَ: ﴿الْمُتَّقِينَ الْعَمِلُونَ الْحَمْدُونَ السَّابِقُونَ الزَّكَاةَ السَّاجِدُونَ الْأَمْرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّكَاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [التوبة: ١١١].

(١) قال الشيخ محمد تقي التستري (الشوشتري): «السياق يقتضي أن يكون الأصل في قوله: «أبي، عن أهل بيته، عن آبائه، أنه قيل لبعضهم»: «أبي، عن بعض آبائك عَلَيْهِ السَّلَامُ، أنه قال له بعض أهل بيته»، وجملة «عليهم السلام» في الخطبة صحيحة، فإن قوله: «فقال: عليكم بهذا البيت فحجّوه... إلى آخره» لا يقوله إلا أنتمنا عَلَيْهِ السَّلَامُ»، الأخبار الدخيلة، ج ٤، ص ٦٤.

(٢) قيل: إنهم «جيل من الناس»، مختار الصحاح، ١١٦، مقاطعة ديلم (بالفارسية: شهرستان ديلم) هي إحدى مقاطعات محافظة بوشهر الإيرانية.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٢٢.

[١١٢]، فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (عليه السلام): إِذَا رَأَيْنَا هَؤُلَاءِ الَّذِينَ هَذِهِ صِفَتُهُمْ فَالْجِهَادُ مَعَهُمْ أَفْضَلُ مِنَ الْحَجِّ^(١). وقد رواها الطبرسي في الاحتجاج^(٢)، والقمّي في تفسيره^(٣). وهي موثقة؛ بعثان بن عيسى الرُّؤاسي الواقفي^(٤).

ولكن يمكن أن يُسَجَّل عليها بملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إنها محمولة على التقيّة؛ قال الشيخ شمس الدين: «إذ من ضروريات الشرع عدم انحصار الجهاد - ابتدائيًا كان (على القول به) أو دفاعيًا -

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٢.

(٢) الاحتجاج، ج ٢، ص ٤٤.

(٣) تفسير القمّي، ج ١، ص ٣٠٦.

(٤) عثمان بن عيسى: ترجم له النجاشي، دون أن يوثقه، قال: «وكان شيخ الواقفة ووجهها، وأحد الوكلاء المستبدين بمال موسى بن جعفر (عليه السلام)، روى عن أبي الحسن (عليه السلام). ذكره الكشي في رجاله. وذكر نصر بن الصباح قال: كان له في يده مال - يعني الرضا (عليه السلام) -، فمنعه، فسخط عليه، قال: ثم تاب، وبعث إليه بالمال. وكان يروي عن أبي حمزة، وكان رأى في المنام أنه يموت بالخائز على صاحبه السلام، فترك منزله بالكوفة، وأقام بالخائز، حتى مات، ودفن هناك، صنّف كتابًا»، رجال النجاشي، ص ٣٠٠؛ وترجم له الشيخ في غير موضع من رجاله، فعده من أصحاب الكاظم والرضا (عليه السلام)، مع النصّ على واقفيته، معجم رجال الحديث، ج ١٢، ص ١٣٠؛ وفي رجال الكشي: «ذكر نصر بن الصباح: أن عثمان بن عيسى كان واقفيًا، وكان وكيل أبي الحسن موسى (عليه السلام)، وفي يده مال، فسخط عليه الرضا (عليه السلام)، قال: ثم تاب عثمان، وبعث إليه بالمال، وكان شيخًا عمّر ستين سنة، وكان يروي عن أبي حمزة الشامي، ولا يتهمون عثمان بن عيسى»، اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ٨٦٠؛ وقد ذكر بعض الأعلام أنه لم تثبت توبته، معجم رجال الحديث، ج ١٢، ص ١٣٢. وبصرف النظر عن ثبوت توبته أم لا، فيمكن إثبات وثاقته بشهادة الشيخ في العدة، قال: «وجب أيضًا العمل به [خبر] إذا كان [الراوي] متحرّجًا في روايته، موثوقًا في أمانته، وإن كان مخطئًا في أصل الاعتقاد. ولأجل ما قلناه عملت الطائفة بأخبار الفطحية، مثل: عبد الله بن بكير وغيره، وأخبار الواقفة، مثل: سماعة بن مهران، وعليّ بن أبي حمزة، وعثمان بن عيسى»، عدة الأصول، ج ١، ص ١٥٠؛ وعده الكشي «من أصحاب الإجماع، في تسمية الفقهاء من أصحاب أبي إبراهيم وأبي الحسن الرضا (عليه السلام)، على قول بعضهم»، معجم رجال الحديث، ج ١٢، ص ١٣١. أضف إلى ذلك أنه من المعاريف، الذين لم يردّ فيه قدحٌ في أمر الرواية.

بخصوص المذكورين، فلا ينعقد فيها المراد الجدّي المبين للحكم الواقعي، بل يكون الأسلوب فيها إسكاتيًّا، الغاية منه دفع السائل عن الإمام، لا خوفًا على نفسه، ولكن خوفًا من أن يشنَّع على أهل البيت بما رماهم به الزيدية وغيرهم من أنهم يخالفون شريعة من شرائع الإسلام، أو أنهم لا يرون شرعية الدولة الأموية الحاكمة»^(١).

ولكن يردُّ عليه أنه لا موجب للحمل على التقيّة ما دام يمكن إيجاد محمّل وجيه ينسجم مع الظاهر، والمحمّل هو أن يُراد بمن هذه صفاتهم ولالة الأمر، الأعمّ من المعصومين وغيرهم، وهذا ما نوّضحه في الملاحظة الثانية. على أنه يمكن القول: إن في الخبر ما ينافي التقيّة؛ لأن إصرار الإمام على رأيه من عدم مشروعية الجهاد، وذلك من خلال الاستشهاد بالآية المباركة، وتأكيد على أنه إذا وُجد أشخاص يتحلّون بهذه الصفات فإننا نجاهد معهم، إن في ذلك تعريضًا بحكّام زمانه الذين قادوا الفتوح، وأنهم لا يمتلكون مثل هذه الصفات، وهذا ينافي التقيّة.

الملاحظة الثانية: إنّ الخبر ليس ظاهرًا في المدّعى، أعني شرطية إذن المعصوم في الجهاد الابتدائي؛ لأنّ المواصفات المذكورة في الرواية - والتي لا يريد الإمام عليه السلام في حديثه عنها ضرورة توفّرها في كافّة المجاهدين؛ لصعوبة ذلك في غالب الأزمنة - لا تنحصر بالإمام المعصوم، بل تشمل الحكّام العدول، قال الشيخ علي كاشف الغطاء (ت: ١٤١١هـ)، تعليقًا على الخبر: «إنّ هذا يشمل المجتهد الجامع للشرائط في زمن الغيبة، فيكون المراد بالإمام في تلك الروايات^(٢) هو هذا المعنى»^(٣). وما ذكره هو ما استظهره أيضًا الشيخ محمد المؤمن القمي، حيث ذكر

(١) جهاد الأئمة، ص ٨٦.

(٢) وهي الروايات التي تشترط «الإمام العادل» في الجهاد، وهي المجموعة الأولى المتقدمة.

(٣) النور الساطع في الفقه النافع، ج ١، ص ٥٦٢.

أن الموثقة تدلّ «على أن أمر الجهاد بيد أولياء الأمر في الإسلام»^(١).

ويشهد لما ذكرناه بعض الأخبار:

منها: موثقة أخرى لعُثْمَانَ بْنِ عِيسَى، عَنْ سَمَاعَةَ بْنِ مِهْرَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «مَنْ أَخَذَ سَارِقًا فَعَفَا عَنْهُ فَذَلِكَ لَهُ؛ فَإِنْ رُفِعَ إِلَى الْإِمَامِ قَطَعَهُ؛ فَإِنْ قَالَ الَّذِي سُرِقَ مِنْهُ: أَنَا أَهْبُ لَهُ لَمْ يَدْعُهُ الْإِمَامُ حَتَّى يَقْطَعَهُ إِذَا رُفِعَ إِلَيْهِ، وَإِنَّمَا الْهَبَةُ قَبْلَ أَنْ يُرْفَعَ إِلَى الْإِمَامِ؛ وَذَلِكَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ﴾، فَإِذَا انْتَهَى الْحُدُّ إِلَى الْإِمَامِ فَلَيْسَ لِأَحَدٍ أَنْ يَتْرُكَهُ»^(٢)؛ حيث إنه عليه السلام طبق عنوان (وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ) على الإمام، والإمام هنا يُراد به الحاكم العادل.

ومنها: ما رُوي عن علي عليه السلام، في حديث الأربعمائة: «لا يخرج المسلم في الجهاد مع مَنْ لَا يُؤْمِنُ عَلَى الْحُكْمِ، وَلَا يَنْفِذُ فِي الْفِيءِ أَمْرَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ؛ فَإِنْ مَاتَ فِي ذَلِكَ كَانَ مَعِينًا لِعَدُوِّنَا، فِي حَبْسِ حَقُوقِنَا، وَالْإِشَاطَةِ بِدِمَائِنَا، وَمِيتَتُهُ مِيتَةٌ جَاهِلِيَّةٌ»^(٣).

وخلاصة القول: إنَّ هذه الرواية تدلّ على عدم جواز الخروج للجهاد مع الجائر والظَّالِمَة، ولكنها لا تدلّ على شرطية إذن الإمام المعصوم عليه السلام، فضلاً عن حضوره في الجهاد، وإنما غايته أنه لا بُدَّ أن يكون الجهاد بإدارة الإمام المفترض الطاعة، المؤمن على دين الله وشرعه، فَمَنْ وَصَفَتْهُمُ الْآيَةُ بِالْمُؤَاصِفَاتِ الْمَشَارِ إِلَيْهَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿التَّائِبُونَ الْعَمِيدُونَ الْحَكِيمُونَ الْمُنِيبُونَ الرَّاكِعُونَ السَّجِدُونَ لِلْمَعْرُوفِ وَالنَّكَاهُونَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَالْحَافِظُونَ لِحُدُودِ اللَّهِ وَبَشِّرِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ لا ينحصر بالائِثمة عليه السلام.

وتجدر الإشارة إلى أن الخبر لا يدلّ على المفروغيّة من مشروعيّة الجهاد الابتدائي؛ لأنّه ليس بصدد بيان أقسام الجهاد، وإنما هو بصدد البيان من جهة

(١) الولاية الإلهية الإسلامية (الحكومة الإسلامية)، ج ١، ص ٤٧٩.

(٢) الكافي، ج ٧، ص ٢٥١، ونحوه ما رواه العياشي في التفسير، ج ٢، ص ١١٤.

(٣) الخصال، ص ٦٢٥؛ وعلل الشرائع، ج ٢، ص ٤٦٤؛ وتحف العقول، ص ١١٤.

أخرى، وهي صفات مَنْ يقود عملية الجهاد، وهذه المواصفات يمكن افتراض ضرورة توفرها في بعض أقسام الجهاد الدفاعي. وهكذا اتّضح أنّه على فرض القول بشرعية الجهاد الابتدائي في الإسلام لا يُشترط في هذا الجهاد إذن المعصوم.



الباب الثاني والثمانون

ضوابط الحرب في الإنسان والبيئة



المحور الأول:

حماية المدنيين في الحرب

المحور الثاني:

حكم استخدام أسلحة الدمار الشامل

المحور الثالث:

حماية البيئة في الحرب

لا يخفى أنّ للحرب في الشريعة الإسلامية شروطاً وضوابط، من حيث الزمان (حرمة القتال في الأشهر الحرم)، ومن حيث المكان (حرمة القتال في الحرم)، ومن حيث الإنسان (حرمة قتل الأطفال والشيوخ والنساء والأسير..، وحرمة التمثيل بجثث القتلى)، ومن حيث أدوات الحرب ونوعية السلاح المستخدم فيها (حرمة استخدام أسلحة الدمار الشامل)، ومن حيث المساحة التي تقع عليها الحرب، لجهة ما قد تتعرّض له البيئة من دمارٍ وإحراقٍ وإتلاف. وفي هذا الباب سنتحدّث عن الضوابط الشرعيّة باللحظات الثلاثة الأخيرة، وهي: لحاظ الإنسان المُستهدَف بالحرب؛ ولحاظ نوعية السلاح المُستخدَم فيها؛ ولحاظ البيئة التي تكون ساحة للحرب، وتطالها تأثيراتها بالإتلاف والدمار؛ وأما الضوابط بلحاظيّ الزمان والمكان فلم نتطرّق لبحثهما هنا؛ لخروجهما عن موضوع البحث، وآمل أن نوفّق لذلك لاحقاً.

وبناءً على ما ذكرناه سيقع الكلام في ثلاثة محاور أساسيّة:

المحور الأوّل: حماية المدنيين في الحرب.

المحور الثاني: حكم استخدام أسلحة الدمار الشامل.

المحور الثالث: حماية البيئة في الحرب.

المحور الأول

حماية المدنيين
في الحروب



المقام الأول :

حكم الهدنيين على ضوء الأصول والهيادئ
العامة

المقام الثاني :

تفصيل الكلام في أهم الشرائح الهدنية

المقام الثالث :

حكم التترس بالهدنيين

المقام الرابع :

قصص الهدن الأهلة بالقذائف والصواريخ

«حماية المدنيين» مصطلحٌ قانونيٌّ، وليس فقهيًّا؛ ففي الفقه لا يستخدم مصطلح الحماية، وإنما تستخدم تعبيرات أخرى، من قبيل: الاحترام؛ والاعتصام؛ أو منع القتل؛ وحرمة العدوان. وكذلك لا يتم استخدام لفظ المدنيين، وإنما يستخدم تعبير: غير المقاتلين، «مَنْ لَيْسَ مِنْ أَهْلِ الْقِتَالِ»^(١)، ويقابلهم «أهل القتال»^(٢)، أو غير المقاتلة^(٣). ولكننا لا نجد محذورًا من استخدام العنوان القانوني المذكور، ثم ملاحظة ما إذا كان الشرع يوافق على مضمونه أو يوسع الدائرة أو يضيقها، وإن كنا في المبدأ نرجح استخدام المصطلحات المنصوصة؛ لأنها الأقرب إلى عنوان الحكم الشرعي؛ كونه يتنزع منها. على أن المصطلحات غير الواردة في النصوص قد تجعلنا أسرى لها، ونغدو بصدد تبريرها، لكن في المقام ليس لدينا مصطلح شرعي تعبدي، فلا مشاحة في الاصطلاح.

وكيف كان، فثمة طوائف من الناس يدخلون في عنوان المدنيين أو غير المقاتلين، بحيث إنهم يجتنبون أو يُجَنَّبون الدخول في الحروب؛ إما لعجزهم عن ذلك؛ أو لاعتزالهم الحرب من رأس؛ أو لطروء ما يوجب خروجهم منها. ومن الطوائف التي تدخل في ذلك: الأطفال، والنساء، والمسنين، والرهبان، ويلحق بهم الرُّسل والأسرى، وطواقم الخدمة الصحيّة (الهلال أو الصليب الأحمر)^(٤).

(١) راجع: الخلاف، للشيخ الطوسي، ج ٥، ص ٣٤١؛ والمبسوط، ج ٧، ص ٢٧١؛ والمجموع، للنووي، ج ٧، ص ٨٥.

(٢) قال السمرقندي: «ثم الغزاة لهم أن يقتلوا كل من كان من أهل القتال، وكل من قاتل، وإن لم يكن من أهل القتال في الجملة، نحو الصبيان، والمجانين، والرهابيين، والشيخ الهرمي؛ فأما إذا لم يقاتلوا فلا يباح قتل هؤلاء»، تحفة الفقهاء، ج ٣، ص ٢٥٩.

(٣) استخدمه غير واحد، ومنهم: السيّد فضل الله في كتاب الجهاد، ص ٢٦١.

(٤) راجع: القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان، للدكتور وهبة الزحيلي، ص ٦٩ وما بعدها.

وتنصّ القوانين الدولية على حماية المدنيين في الحرب. والمدنيون هم كافة الأشخاص الذين لم يكونوا أفرادًا في القوات المسلّحة، الحكومية وغير الحكومية، ولم يشاركوا في الأعمال العدائية - أكانت مشاركة مباشرة في الحرب أو مشاركة غير مباشرة، كسلاح الإشارة أو فرق الإمداد بالطعام والغذاء للعسكريين أو فرق الصيانة للآلات العسكرية..

ونريد في المقام أن نستجلي الموقف الشرعي من حماية هؤلاء. وفي العموم، فإنّ هذا الاستثناء في الجملة منصوص عليه في الفقه الإسلامي، على اختلاف في بعض الطوائف المذكورة، أو في الأفراد، أو في ملاك الحكم المذكور، كما سنرى.

وبحثنا في هذا المحور سيكون في أربعة مقامات:

المقام الأول: حكم المدنيين على ضوء الأصول والمبادئ العامة.

المقام الثاني: تفصيل الكلام في أهمّ الشرائح المدنية.

المقام الثالث: حكم التترّس بالمدنيين (التخاذم دروغاً بشرية).

المقام الرابع: قصف المدن الأهلة بالقذائف والصواريخ.

وقبل ذلك يجدر بنا التنبيه إلى أنّنا إنّما نحتاج إلى خروج هذه الطوائف بالاستثناء بناءً على الأخذ باتجاهين فقهيين:

الاتجاه الأول: ما عليه المشهور، من أنّ الأصل الفقهيّ هو حرمة خصوص المسلم ومنّ منحه المسلم الاحترام؛ لدخوله معه في عهد ذمّة أو نحوه. فعلى هذا المبني يكون استثناء هؤلاء وإخراجهم من تحت عمومات القتل بحاجة إلى دليل، وإذا ورد في النصّ استثناء عنوان فلا بُدّ أن يُجمد عليه؛ لأنّه على خلاف الأصل، فيقتصر على المتيقّن.

وأما لو بنينا على أنّ الأصل هو حرمة الإنسان بإنسانيته، ما لم ينزع عن نفسه الاحترام بتلبّسه بالحرب، فيكون هذا الاستثناء جاريًا على القاعدة؛ لأنّ هؤلاء ما

داموا لا يقاتلون ولا يحاربون يكون إخراجهم من تحت أصالة الاحترام هو المحتاج إلى الدليل، وليس إدخالهم فيها.

الاتجاه الثاني: إنَّ الآخرَ غيرَ المسلم يُقاتل لكفره، لا لحرابته وعداوته. وبيان ذلك أنه على المختار من أنَّ الآخر لا يُقاتل لكفره، وإنما يُقاتل لحرابته، يكون الحكم بعدم قتل المدنيين على القاعدة؛ لأنهم ليسوا محاربين؛ وأما على القول بأنَّ الكافر يُقاتل لكفره فيكون إخراج معظم^(١) هذه الطوائف بحاجةٍ إلى دليل. وقد ذكرنا في مبحث «مَنْ هو الآخر الديني؟» أنَّ المحارب ليس هو كُلُّ مَنْ لم يدخل في عهد ذمّةٍ أو استثنانٍ معنا، بل هو مَنْ تلبّس بالحرب والعداء لنا، أيّاً كان التلبّس، ولو بالتجيش والدعم والمشورة والتخطيط، فضلاً عن المشاركة الفعلية في الحرب، باختصارٍ: الحربيّ هو مَنْ كانت حاله حال حربٍ، فعلاً أو قوّةً.

(١) إنما نقول: معظمهم، وليس جميعهم؛ لأن بعض الطوائف، كالأطفال أو المجانين، لا يصدق عليهم عنوان الكفر.

المقام الأول

حكم المدنيين على ضوء الأصول والمبادئ العامة

والسؤال بعد هذا: هل تسعفنا الأدلة على وجود قاعدة عامة في الحروب تمنع من قتل مَنْ لا يُقاتِل من الأعداء، أم أنّ الأصل هو جواز قتل كلّ كافرٍ لم يدخل في العهد والاستئمان، خرج منه بعض الطوائف ممّن قام الدليل على استثنائهم؟

١. الاتجاهات الفقهية

وفيما يلي نستعرض آراء الفقهاء المسلمين في المسألة:

أ. فقهاء الشيعة

قال المحقّق الحليّ في الشرائع: «ولا يجوز قتل المجانين، ولا الصبيان، ولا النساء منهم، ولو عاونهم»^(١)، إلّا مع الاضطرار»^(٢). وقال العلامة الحليّ: «لا يجوز قتل صبيان الكفار ونسائهم إذا لم يقاتلوا؛ لأنّ النبي ﷺ نهى عن قتل النساء والصبيان. والمجنون كالصبيّ، والخنثى المشكّل كالمرأة؛ فإنّ قاتلوا جاز قتلهم، مع الضرورة، لا بدونها. ولو أسر منهم مراهق، وجهل بلوغه، كشف عن عورته، فإنّ لم ينبت فحكمه حكم الصبيان، وإنّ أنبت حكم بلوغه. وبه قال الشافعي، خلافاً لأبي حنيفة»^(٣).

(١) قال في المسالك: «نون» «عاون» مشدّدة، ضمير جمع المؤنث، راجع إلى النسوة. ويجوز كونها مخفّفة، والفاعل ضمير مستتر عائد إلى المذكور. وفي بعض النسخ «عاونوهم»، وهو أشهر وأجود»، مسالك الأفهام، ج ٣، ص ٢٦.

(٢) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٣٧.

(٣) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٦٤.

وقال في الجواهر: (ولا يجوز قتل المجانين ولا الصبيان ولا النساء منهم، ولو عاونهم) بتشديد النون، (إلا مع الاضطرار)، بلا خلافٍ أجده في شيءٍ من ذلك، بل في المنتهى الإجماع عليه، في النساء والصبيان^(١).

وقال المحقق النجفي في الجواهر: «قد سمعت النهي عن قتل المتبتل في شاهی في خبر مسعدة بن صدقة، إلا أنه غير جامعٍ لشرائط الحجية. ومن هنا يقوى العمل بالعموم، كقوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الْإِمْشَاقَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، ونحوه، الشامل للمريض أيضاً، الذي لم يئأس من برئه، فإنه حينئذٍ بمنزلة الجريح الذي يجهز عليه، نعم، لو يئس من برئه ففي المنتهى والتحرير لم يقتل، كالنساء، مع أنه لا يخلو من بحثٍ؛ للعموم، وكونهم شرّ الدواب، وفي قتلهم تطهيرٌ للأرض منهم. ومن هنا يقتل الفلاح الذي لم يُقاتل، وقول عمر بن الخطاب «اتَّقُوا اللَّهَ فِي الْفَلَاحِينَ الَّذِينَ لَا يَبْغُونَ لَكُمْ الْحَرْبَ» ليس بحجةٍ، خصوصاً مع معارضة الكتاب والسنة، كالمحكّي عن الشافعي في أحد قوليّه من عدم قتل أرباب الحرف والصناعات والسوقة، الذين لا يتعاطون القتال، ولا يمارسون الأسلحة^(٢).

ب. فقهاء السنة

والإجماع عينه نجده عند السنة؛ ففي المدونة الكبرى، «قلتُ: هل كان مالكٌ يكره قتل النساء والصبيان والشيخ الكبير في أرض الحرب؟ قال: نعم»^(٣). وقال أبو بكر الكاشاني: «.. فلا يحلّ فيها قتل امرأة، ولا صبيّ، ولا شيخ فانٍ، ولا مقعد، ولا يابس الشقّ^(٤)، ولا أعمى، ولا مقطوع اليد والرجل من خلاف،

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢١، ص ٧٧.

(٣) المدونة الكبرى، ج ٢، ص ٦.

(٤) كأن المراد به المفلوج الذي يكون شقّه معطلاً.

ولا مقطوع اليد اليمنى، ولا معتوه، ولا راهب في صومعة، ولا سائح في الجبال لا يخالط الناس، وقوم في دارٍ أو كنيسة ترهبوا وطبق عليهم الباب»^(١).

وقال علاء الدين السمرقندي (ت: ٥٣٥هـ): «ثم الغزاة لهم أن يقتلوا كلَّ مَنْ كان من أهل القتال، وكلَّ مَنْ قاتل، وإن لم يكن من أهل القتال في الجملة، نحو: الصبيان، والمجانين، والرهابين، والشيخ الهرمى. فأما إذا لم يُقاتلوا فلا يُباح قتل هؤلاء. وأما الرهابين: فإن كانوا لا يخالطون الناس فكذلك؛ وإن كانوا يخالطون الناس، أو يدلّون على عورات المسلمين، فيُباح قتلهم»^(٢).

وقال ابن رشد الحفيد: «لا خلاف بينهم في أنه لا يجوز قتل صبيانهم، ولا قتل نسائهم، ما لم تُقاتل المرأة والصبي، فإذا قاتلت المرأة استُبيح دمها؛ وذلك لما ثبت أنه عليه الصلاة والسلام نهى عن قتل النساء والولدان؛ وقال في امرأةٍ مقتولة: ما كانت هذه تُقاتل. واختلفوا في أهل الصوامع المنتزعين عن الناس، والعميان، والزمنى، والشيخ، الذين لا يقاتلون، والمعتوه والحرّاث والعسيف، فقال مالك: لا يُقتل الأعمى، ولا المعتوه، ولا أصحاب الصوامع، ويترك لهم من أموالهم بقدر ما يعيشون به؛ وكذلك لا يُقتل الشيخ الفاني عنده، وبه قال أبو حنيفة وأصحابه، وقال الثوري والأوزاعي: لا تُقتل الشيخ فقط، وقال الأوزاعي: لا تُقتل الحرّاث. وقال الشافعي في الأصحّ عنه: تُقتل جميع هذه الأصناف؛ والسبب في اختلافهم معارضة بعض الآثار بخصوصها لعموم الكتاب؛ ولعموم قوله عليه الصلاة والسلام الثابت: أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ... الحديث؛ وذلك في قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، [وهو] يقتضي قتل كلِّ مشرك، راهباً كان أو غيره؛ وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا: لَا إِلَهَ إِلَّا

(١) بدائع الصنائع، ج ٧، ص ١٠١.

(٢) تحفة الفقهاء، ج ٣، ص ٢٩٥.

الله. وأمّا الآثار التي وردت باستبقاء هذه الأصناف، فمنها...»^(١).

يبدو من الكلمات المتقدمة أنه يوجد اتجاهان رئيسان في الفقه الإسلامي:
الاتجاه الأول: عدم جواز قتل كل مَنْ لا يُقاتِل، من النساء والأطفال والشيخوخ وغيرهم. ونُسب إلى جمهور أهل العلم من الحنفية والمالكية والحنابلة؛ وهو قولٌ مرجوح عند الشافعية. فالمناط في القتال وعدمه هو أن يكون الشخص مَنْ يُقاتِل أو لا.

الاتجاه الثاني: عدم جواز قتل مَنْ أخرجته الدليل، من قبيل: المرأة والطفل والشيخ، وجواز قتل كل كافرٍ لم يقم الدليل على استثنائه، ولو لم يُقاتِل. وهو القول الصحيح والمشهور عند الشافعية، وابن حزم على ما قيل؛ وعليه أصحابنا الإمامية^(٢).

٢. أدلة الاتجاهين

وإنّا نرجّح الاتجاه الأول. وإليك البيان:

تضعيف الاتجاه الثاني

أمّا الاتجاه الثاني فليس لدى أصحابه أدلة خاصة تميز قتل المدنيين الذين لم يردّ نصٌّ باستثنائهم، وإنما مستندهم - كما ذكره ابن رشد وصاحب الجواهر - هو مطلقات قتال المشركين، من الآيات والروايات؛ فمن الآيات: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]؛ ومن الأخبار:

(١) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ١، ص ٣٠٨.

(٢) يظهر من الشيخ علي الأحمد تبنّي هذا الاتجاه، فقد أورد في كتاب الأسير عدّة أخبار تحت عنوان «النهي عن قتل مَنْ لا يقاتل ولا يعين في الحرب على المسلمين»، الأسير في الإسلام، ص ٩١؛ ويظهر من السيد محمد الشيرازي أيضًا، قال: «ربما يمرّ الجيش في بلدٍ تابع للخصم، ولكنّه لم يشهر السيف في وجه الجيش، فهذا يجب أن لا يقاتل»، الفقه - السلم والسلام، ص ٢٨٤.

قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله..»، خرج من هذه العمومات أو المطلقات العناوين المنصوصة، كالنساء والشيوخ والأطفال، فنجمد عليها، ويبقى الباقي تحت العام.

ولكن يَرُدُّ على ذلك:

أولاً: إن الآيات المذكورة لا نَظَرَ لها إلى قتال مَنْ لا يُقاتِل عادةً، أو لا يقدر على القتال؛ إذ كما قال القرطبي: إنَّ صيغة «فاعل» لا تكون في الغالب إلَّا من اثنين، كالمقاتلة والمشاة والمخاصمة، والقتال لا يكون في النساء ولا في الصبيان ومن أشبههم، كالرهبان والزمنى والشيوخ والأجراء، فلا يقتلون^(١).

ولكن يردُّه: إنَّ ثَمَّةَ آياتٍ أَمَرَتْ بقتل المشركين، وليس بقتلهم، كآلية المتقدمة، فلا يجري فيها هذا التوجيه على إطلاقه.

ثانياً: إنَّه لو سُلِّم بالإطلاق فإن أدلة الاتجاه الأول الآتية أخص من هذه العمومات أو المطلقات، فتتقدَّم عليها تقدُّم الخاص على العام، والمقيّد على المطلق.

وأما ما ذكره صاحب الجواهر، من «كونهم شرّ الدواب، وفي قتلهم تطهير للأرض منهم»، فهو كلام لا يصلح في سوق العلم دليلاً شرعياً. ولعلّه ذكره للتأييد؛ فإنَّ كونهم شرّ الدواب - بالإضافة إلى أنه لا يبرّر قتلهم - محمولٌ على الجاحد والمقصر، دون القاصر. وأضعفُ منه دعواه أن في قتلهم تطهيراً للأرض؛ إذ مَنْ قال: إن الله أرادنا أن نطهر الأرض بالقتل؟! فلقائل أن يقول: إنه أرادنا أن نطهرها بنشر الهدى، والعمل على تركية الناس وتطهيرهم.

وإذا سقطت العمومات عن صلاحية الاستدلال يكون المرجع - على المختار - هو العام الفوقاني، وهو أصالة عصمة آدميٍّ، وعلى المشهور يكون المرجع هو أصالة الاحتياط في الدماء.

(١) الجامع لأحكام القرآن، ج ٢، ص ٣٤٨.

ترجيح الاتجاه الأول

ويمكن ترجيح الاتجاه الأول؛ استنادًا إلى الوجوه التالية:

الوجه الأول: القرآن الكريم؛ استنادًا إلى ما جاء في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعَدُّوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]؛ حيث يُستفاد منه انحصار شرعية القتال بخصوص مَنْ يُقاتِل، وأن مَنْ لَا يُقاتِل لا يجوز قتاله؛ وذلك بناءً على ما تقدّم سابقًا من أنّ قوله: «الذين يقاتلونكم» يُراد به مَنْ كان في حال القتال معنا، وليس المقصود به كلّ مَنْ له القدرة على القتال، ولو لم يكن منخرطًا ولا راغبًا بالحرب، كما لو كان فعلاً عازفًا أو معتزلاً، وربما رافضاً للقتال، فهؤلاء لا يصدق عليهم عُرفاً أنهم يقاتلوننا. نعم، ليس المقصود بالفعلية هو تلبّسهم بالقتال فعلاً، بل المقصود مَنْ كان حالهم حال القتال معنا، سواء أكانوا يقاتلون فعلاً، أو يعدّون لقتالنا، أو كانوا في حالة استراحة، أو ذهبوا لقضاء عطلة مع ذويهم.

قد يُقال: إنّ الآية وإن أجازت قتال مَنْ يُقاتِلنا، ولكن لا مفهوم لها، فلا تمنع من قتال مَنْ لم يُقاتِلنا، فيمكن إثبات شرعية قتال هؤلاء بالعمومات.

قلت: حيث اعتبرت - على الظاهر - أنّ قتال مَنْ لَا يُقاتِل هو من العدوان فتكون دالّة على المنع من قتال مَنْ لَا يُقاتِل. ودعوى أن الآية منسوخة قد تقدّم النقاش فيها. على أنه قد عرفت ما في العمومات.

الوجه الثاني: ما دلّ من الأخبار على النهي عن مقاتلة مَنْ لم يُقاتِل؛ ويمكن الاستفادة ذلك من أخبار عدّة:

الخبر الأول: ما رُوي أنّ النبي ﷺ نهى يوم فتح مكة عن قتل مَنْ لم يُقاتِل^(١)،

(١) استدلل بذلك في كتاب الأسير في الإسلام، ص ٩١. والنهي عن قتال مَنْ لم يُقاتِل ورد في السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٤، ص ٨٦٧، «قال ابن إسحاق: وكان رسول الله ﷺ قد عهد إلى أمرائه من المسلمين - حين أمرهم أن يدخلوا مكة - أن لا يقاتلوا إلّا مَنْ قاتلهم»؛ وراجع: تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٣٥؛ ورواه أيضًا الشيخ المفيد في الإرشاد، ج ١، ص ١٣٦؛ وابن

وهو ظاهرٌ في إرادة مَنْ لا يضع نفسه موضع القتال، لا مَنْ ليس له أهلية القتال. هذا، ولكنَّ احتمال الخصوصية لمكة واردة؛ ويؤيده ما ورد عنه ﷺ من أنَّها حلَّتْ له ساعةٌ من نهارٍ، ولا تحلُّ لأحدٍ بعده^(١).

الخبر الثاني: ما جاء في وصية عليٍّ عليه السلام لمعقل بن قيس الرياحي، حين أنفذه إلى الشام، في ثلاثة آلاف مقدّمة له: «اتَّقِ اللَّهَ الَّذِي لَا بُدَّ لَكَ مِنْ لِقَائِهِ، وَلَا مَتَهَى لَكَ دُونَهُ، وَلَا تَقَاتِلَنَّ إِلَّا مَنْ قَاتَلَكَ..»^(٢). وقال ابن ميثم، تعقيباً على هذه الفقرة: «فإنَّ قتال غير المقاتل ظلمٌ»^(٣). وبناءً على فهمهم يمكن التعميم لغير المسلم. وقال ذلك لجارية بن قدامة^(٤). وهذا الأمر جرى عليه الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب في حروبه^(٥).

شهر آشوب في مناقب آل أبي طالب، ج ١، ص ١٧٩.

(١) روى الكليني، عن عليٍّ بن إبراهيم، عن أبيه؛ ومحمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، جميعاً، عن ابن أبي عمير، عن معاوية بن عمار قال: «قال رسول الله ﷺ يوم فتح مكة: إن الله حرّم مكة يوم خلق السماوات والأرض، وهي حرامٌ إلى أن تقوم الساعة، لم تحلَّ لأحدٍ قبلي، ولا تحلَّ لأحدٍ بعدي، ولم تحلَّ لي إلا ساعةٌ من النهار»، الكافي، ج ٤، ص ٢٢٦؛ والمعنى عنه مروى في مصادر السنّة، راجع: صحيح ابن حبان، ج ٩، ص ٢٨؛ والمعجم الكبير، للطبراني، ج ١١، ص ٢٧٢.

(٢) نهج البلاغة، ج ٣، ص ١٣؛ وهذه الوصية مرويةٌ في وقعة صفّين، لنصر بن مزاحم، ص ١٤٨.

(٣) شرح نهج البلاغة، لابن ميثم، ج ٤، ص ٣٨٠.

(٤) قال اليعقوبي: «قال غياث: عن فطر بن خليفة: حدّثني أبو خالد الوالبي قال: قرأت عهد عليٍّ لجارية بن قدامة: أوصيك، يا جارية، بتقوى الله؛ فإنها جموع الخير، وسر على عون الله، فالقُ عدوك الذي وجهتك له، ولا تقاتل إلا مَنْ قاتلك، ولا تجهز على جريح، ولا تسخرن دابةً، وإن مشيت ومشى أصحابك، ولا تستأثر على أهل المياه بمياههم، ولا تشربن إلا فضلهم عن طيب نفوسهم، ولا تشتمن مسلماً ولا مسلمة فتوجب على نفسك ما لعلك تؤدّب غيرك عليه، ولا تظلمن معاهداً ولا معاهدةً، واذكر الله..»، تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٢٠٠.

(٥) روي أنه «كتب إلى أمراء الأجناد: أن يقاتلوا في سبيل الله، ولا يقاتلوا إلا مَنْ قاتلهم، ولا

هذا، ولكنّ حروب عليٍّ عليه السلام زمن خلافته كانت مع قوم من المسلمين، فلا يُقاس بهم غيرهم؛ فالبغاة المسلمون لا تُسبى لهم ذرية أو امرأة، ولا تغنم أموالهم إلا التي حواها العسكر، ولا يجهز على جريحهم، ولا يُتبع مدبرهم إن لم يكن لهم فئة يرجع إليها.

الخبر الثالث: ما رواه حنظلة الكاتب، قال: «غزونا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم، فمررنا على امرأة مقتولة، قد اجتمع عليها الناس، فأفرجوا له، فقال: ما كانت هذه تُقاتل في مَنْ يُقاتل، ثم قال لرجل: انطلق إلى خالد بن الوليد، فقل له: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم يأمرُك، يقول: لا تقتلن ذريةً، ولا عسيماً^(١)؛ فإن قوله: «ما كانت هذه تُقاتل» ظاهرٌ في أن النهي عن قتل المرأة لكونها لا تُقاتل.

الوجه الثالث: أن يُقال: إن العُرف يلغي الخصوصية عن هذه العناوين الواردة الآتية في الأخبار، أعني المرأة والطفل والشيخ الفاني وغير ذلك، ويستفيد منها أن العلة في ترك قتل هؤلاء أنهم لا يُقاتلون. وهذا لو تمّ يتفرّع عليه أمران: الأمر الأول: إن العلة تخصّص الحكم بخصوص غير المقاتلين من الأطفال

يقتلوا النساء والصبيان، ولا يقتلوا إلا مَنْ جرّت عليه الموسى؛ وكتب إلى أمراء الأجناد: أن يضربوا الجزية، ولا يضربوها على النساء والصبيان، ولا يضربوها إلا على مَنْ جرّت عليه الموسى؛ وأخرجه البيهقي، من طريقين آخرين، عن نافع، به. قلتُ: «وهذا إسنادٌ صحيح على شرط الشيخين»، إرواء الغليل، ج ٥، ص ٦٩.

(١) سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٩٤٨؛ ورواها الحاكم قال: حدّثنا علي بن حمّاذ العدل: حدّثنا إسماعيل بن إسحاق القاضي: ثنا إسماعيل بن أبي أويس: ثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن أبيه، عن المرقع بن صيفي بن رباح أخى حنظلة الكاتب، أن جده رباحاً أخبره أن رسول الله صلى الله عليه وسلم غزا غزوةً، كان على مقدّمته فيها خالد بن الوليد، فمرّ رباح وأصحابه على امرأةٍ مقتولة مما أصاب المقدّمة، فوقفوا عليها يتعجبون من خلقها، حتّى لحقهم رسول الله صلى الله عليه وسلم، ففرجوا له حتّى نظر إليها، فقال: ها، ما كانت هذه تقاتل، ثمّ نظر في وجوه القوم، فقال لأحدهم: الحقّ بخالد بن الوليد، فلا يقتلن ذريةً ولا عسيماً؛ وهكذا رواه المغيرة بن عبد الرحمن وابن جريج، عن أبي الزناد، فصار الحديث صحيحاً على شرط الشيخين، ولم يخّرجه، المستدرک على الصحيحين، ج ٢، ص ١٢٢.

والنساء والشيوخ، ما يعني أنّه لو كان هؤلاء - أي الأطفال والنساء والشيوخ - مقاتلين فيجوز عندها قتالهم؛ تمسكاً بعمومات القتال. ولنا عودةٌ إلى ذلك.

الأمر الثاني: تعميم الحكم لغير الطفل والمرأة والشيخ..؛ فهؤلاء لا خصوصية لهم في الاستثناء إلا كونهم - نوعاً - خارج دائرة القتال. وعليه، فكلّ مَنْ كان خارج هذه الدائرة يدخل في الاستثناء. ومن هنا يتعيّن علينا أن نلحق بالثلاثة المذكورين: المجانين، والمعتهين، والمعوقين جسدياً، وغيرهم.

ولنذكر الأخبار التي ورد فيها الاستثناء؛ لنرى إن كان يمكن أن يستفاد منها ما ذكرناه.

هناك العديد من الأخبار الدالة على الاستثناء، وهذه بعضها:

الرواية الأولى: صحيحة محمد بن حمران وجميل بن دراج، كلاهما، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قَالَ: كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله إِذَا بَعَثَ سَرِيَّةً دَعَا بِأَمِيرِهَا، فَأَجْلَسَهُ إِلَى جَنْبِهِ، وَأَجْلَسَ أَصْحَابَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: سِيرُوا بِسْمِ اللَّهِ، وَبِاللَّهِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَعَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله. لَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تُمْتَلُوا، وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَيْهَا، وَلَا تَقْتُلُوا شَيْخًا فَائِيًا، وَلَا صَبِيًّا، وَلَا امْرَأَةً..»^(١).

الرواية الثانية: 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 صلى الله عليه وآله قَالَ: اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ، وَاسْتَحْيُوا شِيوخَهُمْ وَصَبْيَانَهُمْ»^(٢).

إبقاؤهم أحياء^(٣). وإذا كان استحياء شيوخ المشركين مطلوباً فبالأولى استحياء شيوخ أهل الكتاب^(٤).

الرواية الثالثة: موثقة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قَالَ: إِنَّ

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣٠.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٢.

(٣) ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٩، ص ٣٧٨.

(٤) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٤٢٢.

النَّبِيِّ ﷺ 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 مُتَبَتِّلًا فِي شَاهِقٍ، وَلَا تُحْرِقُوا النَّخْلَ، وَلَا تُغْرِقُوهُ بِالْمَاءِ، وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُثْمِرَةً، وَلَا تُحْرِقُوا زَرْعًا؛ لَا تَنْكُمُ لَا تَذَرُونَ لَعَلَّكُمْ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ، وَلَا تَعْقِرُوا مِنَ الْبَهَائِمِ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ إِلَّا مَا لَا بُدَّ لَكُمْ مِنْ أَكْلِهِ..»^(١). وهذه الرواية قد ذَكَرَتْ الوليد والمتبتل في شاهق^(٢).

الرواية الرابعة: ما رواه ابنُ داوود، في سننه، قال: حَدَّثَنَا عثمان بن أبي شيبة: ثنا يحيى بن آدم وعبيد الله بن موسى، عن حسن بن صالح، عن خالد بن الفزري: حَدَّثَنِي أنس بن مالك: إن رسول الله ﷺ قال: «انطلقوا باسمِ الله، وبالله، وعلى ملة رسول الله. ولا تقتلوا شيخًا فانيًا، ولا طفلًا، ولا صغيرًا، ولا امرأةً، ولا تغلوا، وضموا غنائمكم، وأصلحوا، وأحسنوا؛ ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾» [البقرة: ١٩٥]»^(٣).

الرواية الخامسة: ما رواه ابن عمر قال: «وُجِدَتْ امرأةٌ مقتولةٌ في بعض مغزى رسول الله ﷺ، فنهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والصبيان»^(٤). وثمة روايات أخرى، سيأتي ذكرها.

ولا يبعد القول: إنَّ هذه العناوين الواردة في هذه الاستثناءات ليست عناوين ذات خصوصية تعبدية؛ ويشهد لذلك - بالإضافة إلى الفهم العرفي، وبعْدُ التعبد في قضايا الحرب - زيادة العناوين بين خبرٍ وآخر؛ فبعضها استثنت النساء

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩.

(٢) قال المجلسي: «قال الوالد العلامة نور الله مرقده: أي راهبًا منقطعًا عن الناس في الجبال العالية، بأن لا يدخل في أمورهم، حتى في الرأي والتدبير»، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٩، ص ٣٦٦.

(٣) سنن أبي داوود، ج ١، ص ٥٨٩.

(٤) صحيح البخاري، ج ٤، ص ٢١؛ وصحيح مسلم، ج ٥، ص ١٤٤؛ وسنن الدارمي، ج ٢، ص ٢٢٣؛ وسنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٩٤٧.

والأطفال، وبعضها أضاف إليهما الشيخ الفاني، وبعضها أضاف المقعد والأعمى في رواية حفص بن غياث الآتية، وبعضها أضاف المتبتل في شاهر؛ فإن هذا التفاوت محمولٌ على إرادة المثالية، أقصد أنها أمثلة لمن هو عاجزٌ عن القتال أو أنه لا يُقاتل. وأضيفُ إليه أنَّ الجمود على هذه العناوين يدلُّ بإطلاقه على أنَّ هؤلاء، أعني الصبيَّ أو الشيخ أو المرأة، لا يُقتلون حتى لو قاتلوا، وهذا يصعب الالتزام به، بصرف النظر عما سيأتي في الرواية. ولذا سيأتي أنَّ الفقهاء حكموا بقتل الشيخ المقاتل، وكذا مَنْ كان صاحب رأيٍ ولو لم يُقاتل، دون نصٍّ في ذلك، وإنَّما لأنهم استظهروا من روايات الاستثناء مَنْ كان غير مُقاتل. وسيأتي أنَّ العلامة يعلل عدم قتل الشيخ الفاني بأنه «لا صرر فيه، من حيث المخاصمة، ومن حيث المشورة»، ما يعني أنَّ المركز في ذهنه أنَّ المناط هو كونه يُقاتل، فيوجب تضرُّر المسلمين.

رواية شاذة وغريبة

قال الترمذي: «حدَّثنا نصر بن عليّ الجهضمي: حدَّثنا سفيان بن عيينة عن الزهري، عن عبيد الله بن عبد الله، عن ابن عباس قال: أخبرني الصعب بن جثامة قال: قلتُ: يا رسول الله، إن خيلنا أو طأَّت (وطئت) من نساء المشركين وأولادهم؟ قال: هم من آبائهم»، ثم عقب قائلاً: هذا حديثٌ حسنٌ صحيحٌ^(١). وهذا الحديث لا يمكن التعويل عليه؛ لمخالفته لما تقدّم من النصوص المستفيضة، والتي يطمأن بصدورها، والناحية عن قتل الأولاد، والمنسجمة مع مبادئ الإسلام العامة، التي لا تستسيغ مؤاخدة ومعاقبة الإنسان غير المكلف، ولا أخذ البريء بجريرة المجرم: ﴿وَلَا تُزْرُ وَازِرَةٌ وَزَرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤؛ الإسراء: ١٥؛ فاطر: ١٨؛ الزمر: ٧؛ النجم: ٣٨]، فإذا كان الأولاد من الآباء فهذا لا يصحّ قتلهم، كما لا يصحّ تعذيبهم بالنار.

(١) سنن الترمذي، ج ٣، ص ٦٧.

هذا، وقد نقل العيني، في عمدة القاري، زيادةً عن ابن حبان، أن «في حديث الصعب زيادةً في آخره: ثم نهى عنه يوم حنين»، وأضاف: «وأشار الزهري إلى نسخ حديث الصعب، وحكى الحازمي قولاً بجواز قتل النساء والصبيان على ظاهر حديث الصعب، وزعم أنه ناسخٌ لأحاديث النهي، وهو غريبٌ. قلتُ: حديث رباح بن الربيع، الذي مرَّ عن قريب، يدلُّ على أن النهي كان متأخراً عن حديث الصعب؛ لأن خالداً رضي الله تعالى عنه إنما كان مع النبي ﷺ مقاتلاً سنة ثمان»^(١).

والخلاصة: إنَّ ما ذكر في الوجه الأول، أعني آية: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾، مؤيداً بما جاء في الخبر الأخير من الوجه الثاني، وما ذكرناه في الوجه الثالث، يجعلنا نرجح أن مناط النهي هو ما قلناه، من أن هؤلاء لا يُقاتِلون.

ولكن يبقى السؤال: هل أنَّ المناط هو عدم قتالهم بسبب العجز عن القتال أم مطلقاً، ولو كان لعزوف الشخص عن القتال مع قدرته عليه؟

والجواب: إنَّ الوجه الأول - وكذا الوجه الثاني لو تَمَّتْ دلالتُه - يصلح لإثبات أن كل مَنْ لا يُقاتِل لا يُقتَل، بصرف النظر عن سبب عدم قتاله، سواء أكان ذلك لعجزه عن القتال أو لعزوفه عن الحرب واعتزالها. وأما الروايات فهل تصلح لإثبات أن مناط الاستثناء هو عدم المشاركة في القتال مطلقاً أو هو عدم القدرة على القتال فقط؟

يمكن ترجيح أنَّ مناط الحكم في الاستثناء هو كونهم لا يُقاتِلون، سواء أكان ذلك لعجزٍ أو لاعتزالٍ؛ استناداً إلى ما جاء في موثقة مسعدة من استثناء المتبتل في شأهق، فإنَّ هذا قد يكون قادراً على القتال، ولكنه لا يُقاتِل؛ ويؤيده الخبر المتقدم الذي علَّل النهي عن قتل المرأة بأنَّها لا تُقاتِل، لا أنها غير قادرة على القتال.

(١) عمدة القاري، ج ١٤، ص ٢٦٢.

المقام الثاني

تفصيل الكلام في الشرائح المدنية

لا يخفى وجود عدّة شرائح قيل باستثنائها من القتل في الحروب؛ وبعضها محلّ إجماع بين الفقهاء؛ وبعضها الآخر محلّ نقاشٍ وخلاف، فاقتضى الأمر دراسة هذه الشرائح بالتفصيل:

١. مشروعية قتل المُقاتلة من النساء والأطفال والشيوخ

قد عرفت أنّ بعض الفقهاء أفتى بعدم جواز قتل المرأة - وكذا الطفل - حتّى لو قاتلت، إلّا أن يضطرّ لقتلها؛ قال الأردبيلي: «ولو قاتلت المرأة لم يتّجه قتلها، إلّا مع الاضطرار؛ لعموم الأدلة»^(١). وظاهر آخرين أنه يجوز قتلها بمجرد مشاركتها في القتال؛ قال أبو الصلاح الحلبيّ: «ولا يجوز قتل الشيخ الفاني إلّا أن يكون من أهل الرأي، كـ «دريد بن الصمة»، ولا المرأة، ولا الصبيّ، ولا المريض المدنف، ولا الزمن، ولا الأعمى، ولا المؤوف»^(٢) العقل، ولا المتبتّل في شاطئ، إلّا أن يُقاتلوا، فيحلّ قتلهم»^(٣). وهذه مسألة ابتلائية في زماننا؛ فإنّ المرأة قد دخلت في أكبر الجيوش في العالم، فيكون مقتضى الرأي المذكور أنه على المجاهدين عند اشتباك الحروب أن لا يقتلوا المجنّدات المعاديات، إلّا في حالة الضرورة، بينما يُباح لهم قتل الرجال مطلقاً.

أقول: أما لو شكّك خطرًا فلا ينبغي الشكّ في جواز قتلها؛ لأنها داخلّة في عموم ما دلّ على جواز قتل المحارب. وما دلّ على استثنائها لا نظر له يقيناً إلى هذه

(١) مجمع الفائدة والبرهان، ج ٧، ص ٤٥٣.

(٢) المؤوف: الذي أصابته الآفة في عقله.

(٣) الكافي، ص ٢٥٦.

الصورة؛ ويؤيد ذلك ما ورد في الرواية: «مَرَّ النَّبِيُّ ﷺ يوم حنين بامرأةٍ مقتولةٍ، فقال: أَلَمْ أَنَّهُ عَنْ هَذَا؟ فقال رجلٌ: أَرَدْتُهَا، فَأَرَادَتْ أَنْ تَقْتُلَنِي، فَقَتَلْتُهَا، فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ بِدَفْنِهَا»^(١)؛ وفي روايةٍ أخرى: إنها قَتَلَتْ في الطائف، ففي السنن الكبرى، للبيهقي، قال: «وفيما روى أبو داود، في المراسيل، عن موسى بن إسماعيل، عن وهيب، عن أيوب، عن عكرمة، أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ رأى امرأةً مقتولةً بالطائف، فقال: أَلَمْ أَنَّهُ عَنْ قَتْلِ النِّسَاءِ؟! مَنْ صَاحِبُ هَذِهِ الْمَرْأَةِ الْمَقْتُولَةِ؟ قال رجلٌ من القوم: أنا، يا رسول الله، أَرَدْتُهَا، فَأَرَادَتْ أَنْ تَصْرَعَنِي فَتَقْتُلَنِي، فَأَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ تُوَارَى»^(٢).

وإنَّما الكلام فيما لو قَاتَلَتْ، ولكنها لم تشكّل خطراً علينا، فهنا نسأل: ما الدليل على عدم جواز قتلها؟ ثَمَّة وجهان:

الوجه الأول: مطلقاً ما دلّ على استثناء المرأة من مشروعية القتل؛ فإنها تمنع من قتلها حتّى لو قَاتَلَتْ، خرجنا عنها في صورة الضرورة، فيبقى ما عداها مشمولاً للمطلقات.

ويمكن المناقشة في ذلك بأن مناسبات الحكم والموضوع ترجّح دعوى انصراف هذه النصوص المانعة من قتل المرأة والصبي والشيخ الفاني.. إلى صورة ما لو لم يُقاتلوا، ولا سيّما بلحاظ ما تقدّم، من أنّه استُفيد من الأخبار أنّ علّة النهي عن قتلها أنها لا تُقاتل، والعلّة تخصّص. مضافاً إلى ما ذكر من أنّ التبعّد المحض في هذه الأحكام القتالية بعيد، ولا يبعد أنّ العرف يفهم من استثناءها أن الملاك فيه هو عدم قدرتها على القتال؛ فإنّ المرأة في نَمَط الحروب السابقة كانت لا تدخل الحرب لأنها لا تستطيع مواجهة الرجل، وأما في نَمَط الحروب الجديدة فصار لها القدرة على القتال في بعض الوحدات، كسلاح الطيران وسلاح الإشارة

(١) المصنّف، لعبد الرزاق، ج ٥، ص ٢٠٢.

(٢) السنن الكبرى، ج ٩، ص ٨٢.

والقنّاصة وما إلى ذلك، ولهذا دخلت في زماننا في الجيوش، وشاركت في الحروب...، فهل يُعقل أن نتحاشى قتلها في الحرب إلا عند الضرورة؟! فلو واجهنا كتيبة من المجنّدين المعاديات فلا يحقّ لنا قتلهم إلا إذا قدّرنا أن في إبقائهم خطرًا علينا، مع أنهم قد يشكّلن عائقًا كبيرًا أمامنا!

الوجه الثاني: النصّ الخاص الدالّ على أنّها لا تُقتل إلا إذا قاتلت، بل لو أنها قاتلت فأيضًا لا تُقتل، بل يمسك عنها، إلا إذا اضطرّ إلى قتلها. والرواية هي ما رواه جمعٌ من المحدثين؛ ففي الكافي، روى الكليني عن عليّ، عن أبيه، عن القاسم بن محمّد، عن المنقريّ، عن حفص بن غياث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مدينة من مدائن أهل الحرب...؟ وسألت عن النساء كيف سقطت الجزية عنهنّ ورُفعت عنهنّ؟ فقال: لأنّ رسول الله ﷺ نهي عن قتال النساء والولدان في دار الحرب، إلا أن يُقاتلوا؛ فإن قاتلت أيضًا فأمسك عنها ما أمكنك ولم تخف خلاً، فلما نهي عن قتلهنّ في دار الحرب كان في دار الإسلام أولى. ولو امتنعت أن تؤدّي الجزية لم يُمكن قتلها، فلما لم يُمكن قتلها رُفعت الجزية عنها. ولو امتنع الرجال أن يؤدّوا الجزية كانوا ناقضين للعهد، وحلّت دماؤهم وقتلهم؛ لأنّ قتل الرجال مُباح في دار الشّرك، وكذلك المُقعد من أهل الذّمة والأعمى والشيخ الفاني والمرأة والولدان في أرض الحرب، فمن أجل ذلك رُفعت عنهم الجزية»^(١).

ورواها الشيخ الطوسي، بسنده عن محمد بن الحسن الصفّار، عن عليّ بن محمد القاساني، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري أبي أيوب قال: «أخبرني حفص بن غياث...»^(٢).

ورواها الشيخ الصدوق، في العلل، عن أبيه، عن سعد، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري، عن عيسى بن يونس، عن الأوزاعي، عن الزهري،

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٨ - ٢٩،

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٢.

عن علي بن الحسين عليهما السلام قال: سألتُهُ عن النساء وذكر مثله ^(١).

ورواها البرقي، في المحاسن، عن علي بن محمد القاساني، عن القاسم بن محمد، عن أبي أيوب وحفص بن غياث، مثله ^(٢).

ورواها الصدوق، في الفقيه، بسنده عن حفص بن غياث ^(٣).

ولكنّ المقطع الأخير جاء في المحاسن هكذا: «وكذلك المقعد من أهل الذمة والأعمى والشيخ الفاني ليس عليهم جزية؛ لأنه لا يمكن قتلهم؛ لما نهى رسول الله ﷺ عن قتل المقعد والأعمى والشيخ الفاني والمرأة والولدان في دار الحرب، فمن أجل ذلك رُفعت عنهم الجزية» ^(٤). ورجَّح الشيخ التستري أن هذا هو الصحيح، ولا يكتمل المعنى بدونه، وأن في سائر النسخ سقط ^(٥). وما ذكره وجيه، كما لا يخفى. وأمّا على ما جاء في نسخة المحاسن فيكون المعنى صحيحاً ومتناسقاً مع ما قبله، وخلاصته: إنّ المقعد من أهل الذمة.. لا جزية عليه، بصريح الخبر؛ لأن النبي ﷺ نهى عن قتله.

ويلاحظ على الاستدلال بالرواية:

أولاً: من الواضح أن الخبر بكلّ طرقه - ما عدا طريق آتٍ للصدوق - ينتهي إلى القاسم بن محمد، وهو إن أُريد به الجوهرى فلا توثيق له؛ وإن أُريد به

(١) علل الشرائع، ج ٢، ص ٣٧٦.

(٢) المحاسن، للبرقي، ج ٢، ص ٣٢٧؛ ووسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٦٥، الباب ١٨ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ح ١.

(٣) قال: «روى حفص بن غياث قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام..»، مَنْ لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٥٢.

(٤) المحاسن، للبرقي، ج ٢، ص ٣٢٨.

(٥) قال: «وفي رواية الجميع سقط بين قوله: «وكذلك المقعد - إلى - الفاني»، وقوله: «فمن أجل ذلك رُفعت عنهم الجزية». هذه الجملة: «ليس عليهم جزية؛ لأنّه لا يمكن قتلهم؛ لما نهى رسول الله ﷺ عن قتل المقعد والأعمى والشيخ الفاني والمرأة والولدان في دار الحرب»، كما يقتضيه المعنى، وكما رواه البرقي»، الأخبار الدخيلة، ج ٢، ص ٨٧.

الأصفهاني - وهو الظاهر؛ لتصريح سند الصدوق الآتي بذلك - فهو ضعيفٌ.
نعم، قد يُقال: إنَّ الخبر بطريق الفقيه معتبرٌ؛ لأنَّ له سندًا لا يمرُّ بالقاسم بن محمد، وهو سند الشيخ الصدوق في مشيخة الفقيه، قال: «وما كان فيه عن حفص بن غياث فقد رويته عن أبي، عن سعد بن عبد الله، عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن حفص بن غياث».

ورويته عن علي بن أحمد بن موسى، عن محمد بن أبي عبد الله، عن محمد بن أبي بشير قال: حدَّثنا الحسين بن الهيثم قال: حدَّثنا سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث. ورويته عن أبي، عن سعد بن عبد الله، عن القاسم بن محمد الأصبهاني، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث النخعي القاضي^(١).

أقول: الطريق الثالث قد عرفتَ حاله. والطريق الثاني ضعيفٌ؛ بمحمد بن أبي بشير وبالحسين بن الهيثم؛ فإنهما غير مذكورين في الرجال^(٢). فيبقى الطريق الأوَّل؛ وقد وثَّقه بعض العلماء^(٣)؛ لكنَّ ذلك لا يتمُّ بنظرنا؛ لأنَّ أحمد بن أبي عبد الله، وهو البرقيُّ الثقة^(٤)، قد روى عن أبيه محمد، وهو ممَّنْ تعارض فيه التضعيف والتوثيق^(٥).

وقد عبَّر السيّد الخوئي^(٦) عن الرواية بـ (المعتبرة)، والظاهر أنَّ مستنده في

(١) مَنْ لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤٧٣.

(٢) كما قال في خاتمة المستدرک، ج ٤، ص ٢٦١.

(٣) كما أشار إليه في المصدر نفسه، ج ٤، ص ٢٦١؛ ومستدرکات علم الرجال، ج ٣، ص ٢١٢؛ وج ٦، ص ٧٣٢.

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

(٥) قال النجاشي: «وكان محمدٌ ضعيفاً في الحديث»، انظر: المصدر نفسه، ص ٣٣٥؛ ووثَّقه الشيخ؛ أما ابن الغضائري فقال: «حديثه يعرف وينكر، ويروي عن الضعفاء، ويعتمد المراسيل».

(٦) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٩٢.

ذلك هو وثيقة القاسم بن محمد، كما أسلفنا^(١).

ثانيًا: سلّمنا بصحة السند، ولكن قد يُقال: إن الرواية لا تنافي ما ذكرناه من كون علة القتل هي كون الشخص ممن يُقاتل، ولكن في خصوص المرأة ورد النهي عن قتلها ما لم يكن مضطّرًا، فكأنّه أُريد منحها خصوصيّة، وهي أنه رغم كونها تقاتل فعليًا تحاشيها ما لم يضطرّ لقتلها؛ ويشهد له أنّ الحكم خاصٌّ بالمرأة؛ فإنّ الخبر بعد أن ذكر أنّ النبي ﷺ نهى عن قتل النساء والصبيان إلّا أن يُقاتلوا، عقّب على ذلك بأن المرأة (ولم يذكر الصبي) حتّى لو قاتلت فيمسك عنها ما لم يخفّ خللاً، فيكون هذا الحكم خاصّاً بالنساء.

وقد اتّضح أن هذه الرواية لا تصلح لإثبات ما قيل؛ ويؤيّد أنّه جاء في رواية الدعائم تقييد الاستثناء، حتّى في المرأة، بما إذا لم يُقاتلوا، قال: «روينا عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن آبائه، عن عليّ عليه السلام، أن رسول الله ﷺ كان إذا بعث جيشاً أو سريةً أوصى صاحبها... ولا تقتلوا وليدًا، ولا شيخاً كبيرًا، ولا امرأةً، يعني إذا لم يُقاتلواكم، ولا تمثّلوا، ولا تغلّوا، ولا تغدروا»^(٢).

٢. البالغ شرعاً، لا قانوناً

عرفت أنّ الروايات استثنت الطفل، وقد قال العلامة الحلي: «لا يجوز قتل صبيان المشركين، إجماعاً، ولا نسائهم والمجانين منهم»^(٣).

ومعلوم أنّ الأطفال لا يتمّ إدخالهم الحرب في الإسلام وفي القوانين المعاصرة، فلا بُدّ من تجنّب قتلهم. ولكن من هو الصغير أو الطفل؟ الإسلام يحدّد

(١) وقد سُئل: ذكرتم في المعجم أن طريق الشيخ الصدوق إلى حفص بن غياث صحيح، فهل تقصدون بوصف الصّحة خصوص الطريق الأخير الذي يشتمل على القاسم بن محمد الأصفهاني أم صحيح في الجملة، بالطريقين الآخرين أو أحدهما؟ وأجاب: «صحيح بالطريق الأوّل فقط»، صراط النجاة، ج ٢، ص ٤٥٨.

(٢) دعائم الإسلام، ج ١، ص ٣٦٩.

(٣) منتهى المطلب، ج ١٤، ص ٩٨.

ذلك بما قبل البلوغ الشرعي؛ بينما القوانين المعاصرة تحدده بما قبل بلوغ سن الثامنة عشرة، ويمنع إدخال مَنْ لم يبلغ هذا السن في الجيوش. وهنا يُطرح السؤال: هل يُستباح قتل البالغ شرعاً، ولكنه غير بالغ قانوناً، أي هو قد احتلم ولكنه دون الثامنة عشرة فيما إذا كان لا يُقاتل؟ في ذلك وجهان:

الأول: الحكم بقتله؛ تمسكاً بظاهر النص الذي استثنى الصبي أو الطفل، فيبقى البالغ تحت عمومات مشروعية القتل، بل إن بعض النصوص دلّت على جواز قتل البالغ، ووصف البالغ منصرفاً إلى إرادة البلوغ الشرعي، المتحقق بالبلوغ الطبيعي (الاحتلام) أو البلوغ بالعمر (وهو سن الخامسة عشرة). وعليه، فمن بلغ شرعاً يجوز قتله، وإن لم يبلغ قانوناً. وفي خبر الشيخ الطوسي، بإسناده عن أحمد بن أبي عبد الله، عن أبيه، عن أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، قال: «إن رسول الله صلى الله عليه وآله عرضهم - يعني بني قريظة - يومئذ على العانات، فمن وجدته أنبت قتله؛ ومن لم يجده أنبت أحقه بالذراري»^(١). وفي الجعفریات: أخبرنا عبد الله: أخبرنا محمد: حدّثني موسى قال: حدّثنا أبي، عن أبيه، عن جدّه جعفر بن محمد، عن أبيه، عن جدّه علي بن الحسين، عن أبيه، عن علي عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا تقتلوا في الحرب إلّا مَنْ جرت عليه المواسي»^(٢)، في إشارة إلى البلوغ بالإنبات^(٣).

الثاني: المنع من قتله، أو الاحتياط بشأنه؛ إذ ما دام لا يُقاتل فقد عرفت فيما سبق أن علّة عدم قتل هؤلاء هي عدم مشاركتهم في القتال، ولا يخفى أنّ ثمة تشريعاً قانونياً عالمياً معاصراً لا يسمح بانخراط الأطفال في الحروب حتّى سن

(١) قرب الإسناد، ص ١٣٣؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧٣.

(٢) نقله في مستدرک الوسائل ومستنبط المسائل، ج ١١، ص ٤٢، الباب ١٧ من أبواب جهاد العدو، ح ١.

(٣) قال ابن الأثير: «أي مَنْ نبتت عانته؛ لأن المواسي إنما تجري على مَنْ أنبت، أراد مَنْ بلغ الحلم من الكفار»، النهاية لابن الأثير، ج ٤، ص ٣٧٢.

الثامنة عشرة، بل لا يبعد القول بأنه لا يُقتل حتّى على المشهور؛ لقوّة دعوى انصراف النصّ بإباحة قتل مَنْ بلغ إلى الصورة الغالبة التي كان عليها حال الإنسان بحسب الجوّ العامّ السائد آنذاك، من إدخال مَنْ بلغ بلوغاً طبيعياً إلى ميدان القتال؛ بسبب البنية الجسدية والتربية الخاصة على القتال، فتأمل. وهذا نظير قضية زواج المرأة في سنّ التاسعة؛ فالنساء كنّ في الغالب ينضجن ويتمكّن من الحمل في سنّ مبكّر، بالقياس مع النساء في زماننا.

وكيف كان، فبناءً على ما ذكرنا، من أنّه إنما يُقتل مَنْ يُقاتل، يكون الأمر واضحاً في خروج مَنْ لا يُقاتل من اليافعين، ولو بلغوا السنّ الشرعيّ للبلوغ.

٣. الشيخ الفاني إذا كان ذا رأي

عرفت أنّ النصوص استثنت الشيخ الفاني، وهذا يحتاج إلى شيء من البيان التفصيلي؛ فإن الشيخ الكبير له أربع صور؛ فتارة يكون له رأي وقدرّة على القتال؛ وأخرى له قدرّة على القتال، دون رأي؛ وثالثة يكون له رأي، دون قدرّة؛ ورابعة يكون ممّن لا رأي له ولا قدرّة^(١).

وإليك توضيح الكلام في هذه الصور الأربع:

أما الصورة الرابعة - وهي كونه غير قادرٍ على القتال ولا صاحب رأي - فلا شكّ في أنّ حكمها هو عدم جواز القتل، وهي القدر المتيقّن للروايات المتقدّمة المانعة من قتله. وظاهر العلامة أن هذا إجماعٌ عندنا، قال: «وإن لم يكن له رأي ولا

(١) هذه الصور أشير إليها في كلام العلامة الآتي في المتن، وغيره من الأعلام، وطرح الشيخ الطوسي هذه الصور في الأسير المسنّ، قال: «وإذا وقع في الأسر شيخ من أهل الحرب ففيه أربع مسائل: إحداها: أن يكون له رأي وقاتل فحكمه حكم الشاب، والإمام مخير بين القتل والاسترقاق والمنّ والفداء. الثانية: أن يكون فيه قتال، ولا رأي له، فيجوز قتله أيضاً. الثالثة: له رأي، ولا قتال فيه، يجوز قتله بلا خلاف؛ لأن دريد بن الصمة قتل يوم خيبر وهو ابن مائة وخمسين سنة أو خمس وخمسين، فلم ينكر النبي ﷺ. الرابعة: أن لا يكون له رأي، ولا فيه قتال، وهو الشيخ الفاني، فهذا لا يجوز قتله عندنا، وفيه خلاف»، المبسوط، ج ٢، ص ١٢.

قتال لم يُجْزَ قتلُه عندنا، وبه قال أبو حنيفة ومالك والثوري والليث والأوزاعي وأبو ثور؛ لما رواه العامة عن النبي ﷺ، قال: «لا تقتلوا شيخاً فانياً»؛ ومن طريق الخاصة: قول الصادق عليه السلام: «..ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا صبيّاً، ولا امرأة»؛ ولأنه لا صَرَر فيه من حيث المخاصمة ومن حيث المشورة، فأشبهه المرأة. وقد أشار النبي ﷺ إلى هذه العلة، فقال: «ما بالها قُتِلَتْ وهي لا تُقاتل». وقال أحمد: يُقتل. وبه قال المزني - وللشافعي قولان -؛ لعموم قوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: ٥]، وهو مخصوص بالصبي والمرأة، إجماعاً، فكذا بالفاني^(١). وكلامه وإن كان في الأسير بيد أنه ينطبق على الأشخاص في صورة نشوب الحرب.

وأما الصورة الأولى، أعني إذا قاتل وكان ذا رأي؛ وكذا الثانية، أعني إذا قاتل ولم يكن له رأي، فلا يبعد القول بجواز قتله، بناءً على ما ذكرناه من أن المناط في استثنائه أنه - بحسب العادة - ليس مقاتلاً. وأمّا بناءً على المشهور فقد يُقال: إن مطلقات استثنائه شاملة لهما. ولكن عرفت قوة انصرافها عن ذلك، وبعد التعبد في الاستثناء.

وتبقى الصورة الثالثة، وهي إذا لم يكن ذا قدرة قتالية، ولكنه صاحب رأي. فقد حكم الشيخ بجواز قتله، بلا ريب. ولكن قد تسأل: ما المستند في جواز القتل بعد أن لم يكن مقاتلاً، ولم لا يكون داخلاً في عموم الاستثناء؟
يمكن أن يذكر أكثر من مستند لذلك:

الأول: ما ذكره الشيخ وغيره من إقرار النبي ﷺ لقتل دريد بن الصمة، مع أنه كان شيخاً فانياً، فعدم نهيه عن قتله مع كونه شيخاً فانياً يدل على أن نهيه عليه السلام عن قتل الشيخ الفاني إنما هو في صورة ما إذا لم يكن صاحب رأي. قال الشافعي: «قيل: قتل أصحاب رسول الله ﷺ يوم حنين^(٢) دريد بن الصمة، وهو في

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٦٥.

(٢) وقيل: بعد الفراغ من حنين؛ فقد روى البخاري ومسلم عن أبي موسى قال: لما فرغ

شجار^(١) مطروح لا يستطيع أن يثبت جالسًا، وكان قد بلغ نحوًا من خمسين ومائة سنة، فلم يُعَبِّ رسول الله ﷺ قتله^(٢). وقال العلامة: «قتل يوم حنين، وكان له مائة وخمسون سنة، وكان له معرفة بالحرب، وكان المشركون يحملونه معهم في قفص حديد؛ ليعرفهم كيفية القتال، فقتله المسلمون، ولم يُنكر عليهم النبي ﷺ»^(٣). وذكر الشيخ الطوسي أن ابن الصمة عاش مائتي سنة^(٤). وفي بعض

النبي ﷺ من حنين بعث أبا عامر على جيش إلى أوطاس، فلقي دريد بن الصمة فقتل دريد، وهزم الله أصحابه»، صحيح البخاري، ج ٥، ص ١٠١؛ وصحيح مسلم، ج ٧، ص ١٧٠.
(١) قال الجوهرى: «قال الأصمعي: المشاجر: عيدان الهودج. وقال أبو عمرو: مراكب دون الهودج مكشوفة الرؤوس. قال: ويُقال لها الشجر أيضًا، الواحد شجار»، الصحاح، ج ٢، ص ٦٩٣؛ وقال ابن الأثير: «هو مركب مكشوف، دون الهودج، ويقال له: مشجر، أيضًا»، النهاية، ج ٢، ص ٤٤٦.

(٢) كتاب الأم، ج ٤، ص ٢٥٤.

(٣) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٦٥.

(٤) قال الشيخ الطوسي: «دريد بن الصمة الجشمي: عاش مائتي سنة، وأدرك الإسلام، فلم يسلم، وكان أحد قواد المشركين يوم حنين ومقدمتهم، حضر حرب النبي ﷺ، فقتل يومئذٍ»، الغنية، ص ١١٧؛ ومن غريب ما يُحكى عن قوة هذا الرجل في تلك الواقعة (خروجه مع هوازن) التي قتله فيها المسلمون، أن ربيعة بن ربيع أدرك «دريد بن الصمة فأخذ بخطام جملة، وهو يظن أنه امرأة، وذلك أنه كان في شجار له، فإذا هو برجل، فأناخ به، فإذا هو شيخ كبير، وإذا هو دريد، ولا يعرفه الغلام، فقال دريد: ماذا تريد؟ قال: قتلك، قال: ومن أنت؟ قال: ربيعة بن ربيع السلمي، ثم ضربه بسيفه، فلم يغن شيئًا، فقال دريد: بئس ما سلحتك أمك، خذ سيفي هذا من مؤخر الشجار، ثم اضرب به، وارفع عن العظام، واخفض عن الدماغ؛ فإني كذلك كنتُ أقتل الرجال، فقتله»، السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ٩٢؛ والسيرة النبوية، لابن هشام، ج ٤، ص ٩٠١؛ وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ٣٥١؛ وقد استشهد أمير المؤمنين في بعض خطبه بيت من الشعر لدريد بن الصمة، جاء في تلك الخطبة وهو يقرع أصحابه: «فَكُنْتُ أَنَا وَإِيَّاكُمْ كَمَا قَالَ أَخُو هَوَازِنَ:

أَمْرُكُمْ أَمْرِي بِمُنْعَرَجِ اللَّوَى فَلَمْ تَسْتَبِينَ النَّصْحَ إِلَّا ضَحَى الْغَدِ

نهج البلاغة، ج ١، ص ٨٦؛ وذكر الماوردي أن دريدًا قال هذا الشعر يوم قتل، انظر: الأحكام السلطانية، ص ٤١.

المصادر أنّ النبي ﷺ امتدح قتله، قال اليعقوبي: «وقُتل دريد بن الصمة، فأعظم الناس ذلك، فقال رسول الله: إلى النار وبئس المصير! إمامٌ من أئمة الكفر، إن لم يكن يُعين بيده فإنه يُعين برأيه»^(١). فإذا صحّ هذا فيكون الاستدلال بقوله ﷺ، وليس بإقراره، ودلالة قوله على القاعدة العامة أقوى من دلالة فعله، فالفعل لا إطلاق فيه؛ لأنه من الأدلة اللبّية.

الثاني: الأولوية. ما ذكره المحقق العراقي، من أنّ وجوده ربما كان أضّر من المقاتل، فإذا جاز قتل المقاتل جاز قتل هذا بطريق الأولوية^(٢). ولا يخفى في أيامنا أنّ مراكز الرأي والتخطيط العسكري المعادية هي من أخطر المراكز المؤثرة في نتائج الحروب.

الثالث: انصراف ما دلّ على حرمة قتله عن هذه الصورة، أعني كونه يشارك بالرأي مع العدو.

ولكن غاية ما تقتضيه هذه الوجوه مشروعية قتل ذي الرأي إذا شارك برأيه، كدريد بن الصمة، الذي خرج معهم، وقدم لها النصائح؛ أما ذو الرأي الذي لا يشارك برأيه؛ لسبب من الأسباب، فلا تدلّ هذه الوجوه على مشروعية قتله. ورواية اليعقوبي الآنفه تشير إلى أنّ المناط في جواز قتله كونه يعين برأيه، وهو ظاهرٌ في المعين فعلاً، لا قوّة.

٤. الأعمى والمقعد ونظائرهما

ويمكن الاستناد في حماية الأعمى والمقعد من القتل في الحروب إلى عدّة وجوه:

الوجه الأوّل: رواية حفص بن غياث المتقدمة، وجاء فيها: «وكذلك المقعد

(١) تاريخ اليعقوبي، ج ٢، ص ٦٣.

(٢) قال: «ثم إن ذلك أيضاً في صورة عدم كونه ذا رأي، وإلا فربما يكون وجوده أضّر من نفس الجيش، فيجب قتله جزماً، والكلمات أيضاً منصرفة عن هذه الصورة، كالنصوص»، شرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٤٠٧.

من أهل الذمة، والأعمى، والشيخ الفاني، ليس عليهم جزية؛ لأنه لا يمكن قتلهم؛ لما نهى رسول الله ﷺ عن قتل المقعد والأعمى والشيخ الفاني والمرأة والولدان في دار الحرب، فمن أجل ذلك رُفعت عنهم الجزية^(١). وهي معتبرة عند السيّد الخوئي. ولكننا ناقشنا في سندها، كما تقدّم، وقال الشيخ آصف محسني: «ويمكن أن يلحق بالأعمى: المقعد، والفلج... والمقعد من أهل الذمة مذكورٌ في رواية حفص»^(٢).

أقول: لا موجب لإلحاق المقعد بالأعمى؛ فإنّ المقعد منصوصٌ عليه بعنوانه في الرواية. كما أنك عرفت أنه - بحسب رواية المحاسن - لا وجه لتقييد حكم ارتفاع القتل عن المقعد بكونه من أهل الذمة، وإنما الذي يقيّد بذلك هو حكم الجزية. والمقعد يشمل المفلول والمشلول؛ فإنّ المقصود به من أقعده المرض، وأفقده القدرة على القتال.

الوجه الثاني: إلحاقهما بالشيخ بالأولوية، قال المحقق العراقي: «وربما يلحق بالشيخ - من حيث الفحوى - الأعمى، والمقعد، والمريض الذي لا يرجى زوال مرضه، بشرط عدم كونهم صاحبَي رأي في الحرب. وفي بعض النصوص التصريح بإلحاق الأعمى والمقعد بالنساء والصبيان»^(٣).

ولكن الأولوية ليست مسلّمةً في كلّ العميان؛ فربما كان الأعمى - ولا سيّما في زماننا - يقوم ببعض الأعمال الحربية التي لا تحتاج إلى بصر، والتي لا يستطيع الشيخ إنجازها.

هذا كلّّه بصرف النظر عما رجّحناه، من أنّ كلّ مَنْ لا يُقاتل لا يُقتل، أكان لا يُقاتل لعجزٍ أو غيره؛ أما بناءً على هذا فإنّ هذين، أعني الأعمى والمقعد، لا قدرة لهما على القتال، بحسب الحروب التقليدية، فلا يُقتل لذلك، ولو أنها قاتلا جاز

(١) المحاسن، للبرقي، ج ٢، ص ٣٢٨.

(٢) حدود الشريعة، ج ١، ص ٥٣٨.

(٣) شرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٤٠٧.

قتلها.

٥. المجنون والمعتوه

هناك أشخاص يفقدون العقل؛ إما فقدًا كاملاً، وهذا هو المجنون؛ أو فقدًا جزئيًا، وهذا هو المعتوه^(١). وربما أطلق لفظ المعتوه في النصوص وأريد به المجنون^(٢)، وكذا العكس. وهذان قيل بكونهما مستثنين من حكم القتل؛ ويدل على استثنائهما:

أولاً: إلحاقهما بالأعمى، «بطريق أولى»^(٣). ولعل وجه الأولوية أن الأعمى هو مَنْ فقد البصر، والمجنون يفقد العقل والبصيرة التي تمكنه من القتال. ثانياً: «المجنون ليس بكافر»^(٤).

ويرد عليه: إن المجنون ليس بكافر، وليس بمسلم، بل هو حالة متوسطة. بيد أن عدم كفره ليس مانعاً من قتله لو نهض دليل عليه. كما أن كفره ليس علة تامة لقتله، على المختار. نعم، على المشهور، القائلين بأن الكافر يُقاتل لكفره، يخرج المجنون؛ لأنه ليس كافراً.

ثالثاً: إن المعتوه والمجنون لا تؤخذ منهما الجزية، ومن لا جزية عليه فإنه لا يُقتل. أما المقدمة الأولى فمستندها 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»^(٥). وأما المقدمة الثانية فهي مبنية على أن رفع الجزية ملازم لرفع القتل. وقد

(١) وجاء في الموسوعة الفقهية: «الْعَتَهُ فِي اللُّغَةِ: نَقْصَانُ الْعَقْلِ مِنْ مَسٍّ أَوْ جُنُونٍ، وَفِي الإِصْطِلَاحِ: آفَةٌ نَاشِئَةٌ عَنِ الذَّاتِ، تُوجِبُ خَلْلاً فِي الْعَقْلِ، فَيَصِيرُ صَاحِبُهَا مُخْتَلِطَ الْكَلَامِ، فَيُشَبَّهُ بَعْضُ كَلَامِهِ كَلَامَ الْعُقَلَاءِ، وَبَعْضُهُ كَلَامَ الْمَجَانِينِ»، الموسوعة الفقهية، ج ٢٩، ص ٢٧٥.

(٢) في الخبر، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، أنه «سُئِلَ عَنِ الْمُعْتَوِهِ يَجُوزُ طَلَاقُهُ؟ فَقَالَ: مَا هُوَ؟ فَقُلْتُ: الْأَحْمَقُ الذَّاهِبُ الْعَقْلَ، فَقَالَ: نَعَمْ»، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، ج ٣، ص ٥٠٥.

(٣) حدود الشريعة، ج ١، ص ٥٣٨.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٧؛ وَمَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، ج ٢، ص ٥٢؛ وتهذيب الأحكام، ج ٤،

تقدّم في رواية حفص بن غياث أنّ المرأة والمقعد والأعمى والشيخ الفاني ليس عليهم جزية؛ لأنه لا يمكن قتلهم. وإنّ رفع الجزية عنه معناه أنّ الحديث عن إنسانٍ غير محكومٍ بالقتل؛ لأنه لو كان محكوماً بالقتل فلا معنى للحديث عن أخذ الجزية منه.

ولكنّ هذا الوجه غير تامّ؛ لأنّ في المقدّمة الثانية تأمّلاً، وغاية ما في خبر حفص بن غياث أنّ مَنْ لا يُقتل لا تؤخذ منه الجزية، وليس العكس، وهو أنّ من لا تؤخذ منه الجزية فلا يُقتل. ولا يبعد نظر خبر طلحة إلى أهل الذمّة، فهؤلاء لا تؤخذ الجزية من مجنونهم ومعتوهم.

رابعاً: إنّ المشرك أو الكافر قبل أن يُقاتل لا بُدَّ أن يُدعى إلى الإسلام، كما سلف؛ فإنّ قبله سقط وجوب قتاله؛ وإلاّ قوتل. ومعلوم أنّ المجنون ليس مكلفاً، وهو مسلوب العبارة، فقوله لاغ، وعليه فكيف يُقاتل أو يُقتل؟! وهذا الوجه بعينه يجري في الصبيّ.

ثمّ إنه على المختار، من أنّ المناط في حرمة القتل هو المشاركة في القتال، فخروجه واضح؛ لأنّ هذا لا يُقاتل؛ بسبب عدم قدرته العقلية على التصرف والقتال، ولأجل ذلك لا يمكن من حمل السلاح.

٦. حماية الرهبان المتبتّلين

وتمنّ وقع الكلام عن حمايته في الحروب، واستثنائه من القتل: الراهب المتبتّل، ويقصد به الراهب الذي يعتزل الناس، أو يعتزل الحروب. وليس كلّ الرهبان كذلك؛ ففي الحروب الصليبية كان الذي يقود الحرب ويحيّش الناس للاشتراك فيها هم جمعٌ من القساوسة والرهبان^(١)، بالإضافة إلى القادة العسكريين. والكلام في هذا الاستثناء يقع في النقاط التالية:

ص ١١٤؛ وج ٦، ص ١٥٩؛ قال المجلسي: «الظاهر أنه عطفٌ تفسيري، أو قريبٌ من السابق»، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٦، ص ٣٠١.

(١) راجع: تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٥٩١. وللتفصيل حول هذا الموضوع راجع كتاب حركة الفتح الإسلامي في القرن الأوّل، ص ٥١ وما بعدها.

أ. أقوال الفقهاء

آراء الفقهاء مختلفة في المسألة؛ فغير واحد من فقهاء الشيعة حكموا بجواز قتلهم؛ قال الطوسي: «وهكذا القول في أهل الصوامع والرهبان، فإنهم يقتلون كلهم، إلا مَنْ كان شيخاً فانياً هرمًا عادم الرأي؛ لعموم الآيات والأخبار. وقد روي أن هؤلاء لا يقتلون»^(١). ولكن نقل عن ابن الجنيد أنهم لا يقتلون، قال في المختلف: «وقال ابن الجنيد: لا يقتل منهم (الرهبان وأصحاب الصوامع) شيخ فانٍ، ولا صبيٍّ، ولا امرأة، ولا راهب في صومعة أو حيث قد حبس نفسه فيه، إلا أن يكون أحد منهم قد قتل أحدًا من المسلمين، أو يكون منهم قتالٌ يخاف مع ترك قتلهم النكاية في المسلمين. والأقرب ما اختاره الشيخ. لنا: عموم الأدلة. احتج ابن الجنيد بعدم حصول الضرر منهم، فأشبهوا الفاني عديم الرأي. والجواب: المنع من المساواة»^(٢). وقد نسب العلامة المنع من قتله إلى رأي، قال: «ولا الرهبان (أي لا يقتل)، في الصوامع وما أشبهها من المواضع التي حبسوا أنفسهم فيها، على رأي، إلا أن يكونوا مقاتلين»^(٣)، ولم يُشر إلى رأي آخر بجواز قتلهم؛ بينما اختار في المختلف رأي الشيخ في المبسوط، من جواز قتلهم مطلقًا، إلا مَنْ كان شيخاً فانياً عديم الرأي.

وقال العلامة الحلي: «الرهبان وأصحاب الصوامع يُقتلون إن كان لهم قوّة أو رأيٌ أو كانوا شبّانًا. وللشافعي قولان - وفي معناهم العميان والزمنى ومقطوعي الأيدي والأرجل -: أحدهما: الجواز، كما قلناه - وبه قال أحمد والمزني وأبو إسحاق -؛ للعموم؛ والثاني: إنه لا يجوز قتلهم - وبه قال أبو حنيفة ومالك -؛ لما روي أنه ﷺ قال: «لا تقتلوا النساء، ولا أصحاب الصوامع»^(٤). وفي المدونة الكبرى:

(١) المبسوط، ج ٢، ص ١٢.

(٢) مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٣٩٢.

(٣) تلخيص المرام في معرفة الأحكام، ص ٨٠.

(٤) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٦٨.

«[قلتُ:] فهل كان مالكٌ يكره قتل الرهبان؟ قال: نعم، كان يكره قتل الرهبان المحبسين في الصوامع والديارات. [قلتُ:] أرايتَ الراهب هل يُقتل؟ قال: سمعت مالكا يقول: لا يقتل الراهب»^(١). والقولان المنقولان عن الشافعي أشار إليهما الماوردي: «وَأَمَّا قَتْلُ مَنْ أَوْ أَعْجَزَتْهُ الزَّمَانَةُ، أَوْ كَانَ مِمَّنْ تَحَلَّى مِنْ الرُّهْبَانِ وَأَصْحَابِ الصَّوَامِعِ، فَإِنْ كَانُوا يَمْدُونِ الْمُقَاتِلَةَ بِرَأْيِهِمْ، وَيُحَرِّضُونَهُمْ عَلَى الْقِتَالِ، جَازَ قَتْلُهُمْ عِنْدَ الظَّفَرِ بِهِمْ، وَكَانُوا فِي حُكْمِ الْمُقَاتِلَةِ بَعْدَ الْأَسْرِ؛ وَإِنْ لَمْ يُحَالِطُوهُمْ فِي رَأْيٍ، وَلَا تَحْرِيطٍ، فَفِي إِبَاحَةِ قَتْلِهِمْ قَوْلَانِ»^(٢).

وقال السيّد عبد الأعلى السبزواري: «وأما الرهبان وأصحاب الصوامع فإن كانوا من الشيخ الفاني والشيخة، ولم يكن لهم قوّة ورأي، فيشملهم دليل استثناء الشيخ الفاني؛ وإلا فمقتضى الإطلاقات جواز قتلهم»^(٣).

ب. دليل القائلين بعدم حمايتهم

ليس للقائلين بعدم حصانة الرهبان من دليلٍ خاصٍّ يبيح قتلهم، وإنما استندوا - بعد تضعيف دليل الاستثناء - على مطلقات الأدلة المجيزة لقتل غير المسلمين، ومنها: قوله تعالى: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]^(٤). ويُناقش بأنّه مخصوصٌ بما سيأتي، وبقوّة انصراف الإطلاق عمّن لا يُقاتل من الرهبان وغيرهم.

ج. مستند حماية الرهبان

وأما مستند القول بكونهم محميين فهو:
أولاً: ما جاء في معتبرة مسعدة بن صدقة: «وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَلَا مُتَبَتِّلًا فِي

(١) المدوّنة الكبرى، ج ٢، ص ٦.

(٢) الأحكام السلطانية، ص ١٣٤.

(٣) مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، ج ١٥، ص ١٢٥.

(٤) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٦، وشرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٤٠٧.

شَاهِقٍ»، «أي راهبًا منقطعًا عن الناس في الجبال العالية، بأن لا يدخل في أمورهم، حتّى في الرأي والتدبير»^(١). وفي القاموس: «الشاهق: المرتفع من الجبال والأبنية وغيرها»^(٢). والظاهر أنه لا خصوصية لانقطاعه في الجبال أو المغارات، بل هو شاملٌ «بالمناط لمثل الراهب»^(٣)، ولا يبعد شموله لكل مَنْ عزف عن المشاركة في الأعمال القتالية، ولو بالرأي أو ما إلى ذلك، ولو لم يكن منقطعًا عن الناس.

وأورد في الجواهر على الخبر: «إنه غير جامع لشرائط الحُجَّة»^(٤). وبنحو ذلك رَدَّه المحقّق العراقي، فقال: «لا حُجَّة فيه؛ لوْهَنه بعدم عمل المشهور به، فما عن ابن الجنيد من حرمة قتله منظورٌ فيه»^(٥).

أقول: الخبر معتبرٌ؛ فلا وجه لما ذكره صاحب الجواهر من فقد شرائط الحُجَّة. وأما ما ذكره العراقي، من عدم عمل المشهور به؛ فإنَّ حُجْل على ظاهره فيردّه أنه ليس من شرط حُجَّة الخبر عَمَلُ المشهور به، وإنما الشرط هو عدم تركهم العمل به، بما يشكّل إعراضًا؛ وإنَّ كان مقصوده هذا، أعني إعراضهم عنه، فيردّه أنَّ الإعراض - لو كان ثابتًا - لا يضرُّ بالحُجَّة إنَّ لم يكشف عن تلقّي بطلان المضمون عن المعصوم، والحال أنَّ الإعراض يمكن أن يكون لنكتة اجتهدانية. وتجدد الإشارة إلى أننا لم نجد دعوى الإجماع في المسألة.

ثانيًا: ما رواه داوود بن الحصين، عن عكرمة، عن ابن عبّاس، «أنَّ رسول الله ﷺ كان إذا بعث جيشًا - وفي رواية ابن أبي أويس قال: عن رسول الله ﷺ، أنه كان إذا بعث جيوشه - قال: اخرجوا باسم الله، تقاتلون في سبيل الله مَنْ كفر بالله. لا تغدروا، ولا تمثّلوا، ولا تغلّوا، ولا تقتلوا الولدان، ولا أصحاب الصوامع»^(٦).

(١) نقله المجلسي عن والده، انظر: ملاذ الأخبار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٩، ص ٣٦٦.

(٢) القاموس المحيط، ج ٣، ص ٢٥٢.

(٣) شرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٤٠٧.

(٤) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٦.

(٥) شرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٤٠٧.

(٦) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ٩٠؛ ومجمع الزوائد، للهيتمي، ج ٥، ص ٣١٦؛

ثالثاً: ما رواه الإمام مالك - مستدلاً به -، عن يحيى بن سعيد، عن أبي بكر، عندما بعث جيشاً إلى الشام، فخرج يمشي مع يزيد بن أبي سفيان، وقال له: «إنك ستجد قوماً قد فحصوا عن أوساط رؤوسهم من الشعر»^(١)، فاضرب ما فحصوا عنه بالسيف؛ وستجد قوماً زعموا أنهم حبسوا أنفسهم لله، فدعهم وما زعموا أنهم حبسوا أنفسهم له»^(٢).

ولكن لا حُجَّة لقول الخليفة، وإنما المستند هو الرواية المعتبرة، مؤيدة برواية عكرمة، عن ابن عباس؛ فهما تصلحان - على المشهور - لإثبات هذا الاستثناء. وأما على المختار، وما تقدّم استظهاره من أن المناط هو حرمة قتل مَنْ لا يُقاتِل، فالأمر واضح.

٧. العُصفاء والوُصفاء

وَمَنْ قِيلَ بِاسْتِثْنَائِهِ الْعُصْفَاءُ وَالْوُصَفَاءُ.

أما العُصفاء فهم الأجراء^(٣)، قال الزمخشري: «العُصفاء: الأجير والعبد المستهان به»^(٤)، وهو يشمل ما يُعرَف بالخدم في زماننا. وأما الوُصفاء فهم العبيد^(٥)، قال الماوردي: «وَالْعُصْفَاءُ: الْمُسْتَخْدَمُونَ؛ وَالْوُصَفَاءُ: الْمَمَالِكُ»^(٦).

قال العلامة: «أما العبيد فإن قاتلوا مع ساداتهم قُتلوا؛ وإلا فلا. ولو قاتل مَنْ ذكرناه جاز قتلهم، إلا النساء، إلا مع الضرورة. والمريض إن آيس من برئه

والمصنّف، لابن أبي شيبة، ج ٧، ص ٦٥٦.

(١) أي حلقوا ذلك، تنوير الحوالك - شرح على موطأ مالك، للسيوطي، ص ٣٧٦.

(٢) المدونة الكبرى، ج ٢، ص ٧؛ والموطأ، ج ٢، ص ٤٤٨.

(٣) كما قال ابن فارس في معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٣١٢.

(٤) الفايق في غريب الحديث، ج ٢، ص ٣٦٢.

(٥) قال ابن الأثير: «الوصيف: العبد. والأمة: وصيفة، وجمعها: وصفاء ووصائف»، النهاية، ج ٥، ص ١٩١.

(٦) الأحكام السلطانية، ص ٤١.

فكالزمن؛ وإلا قتل. والفلاح الذي لا يُقاتل يُقتل»^(١).

ومستند هذا الاستثناء: أولاً: ما جاء في الخبر: «وَنَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ عَنْ قَتْلِ الْعُسْفَاءِ وَالْوُصَفَاءِ»^(٢).

ولكن في سند الخبر إرسال، ولذا وصفه البيهقي بأنه مجهول^(٣).

ثانياً: ما رواه ابن ماجه، من قوله ﷺ لبعض أصحابه: «انطلق إلى خالد بن الوليد، فقل له: إن رسول الله ﷺ يأمرك، يقول: لا تقتلن ذريةً، ولا عسيفاً»^(٤). ورواه الحاكم، في مستدركه، مدّعياً صحته على شرط الشيخين^(٥).

فإن أمكن الوثوق به، مؤيداً بالخبر الأول، فهو؛ وإلا أشكل على المشهور استثناء هؤلاء. أجل، على المختار، يُستثنى هؤلاء ما دام أنهم لا يُقاتلون، ويكون الخبران المذكوران مؤيدين لذلك؛ إذ من المعلوم أن استثناء العسفاء والوصفاء لأنهم عادة لا يُقاتلون.

٨. الفلاحون والسوقة

قال العلامة الحلبي: «وللشافعي قولان في أرباب الحرف والصناعات،

(١) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٤٤.

(٢) سنن سعيد بن منصور، ج ٢، ص ٢٣٩؛ ومعرفة السنن والآثار، للبيهقي، ج ٧، ص ٣٠؛ والاستذكار، لابن عبد البر، ج ٧، ص ٤٨٣.

(٣) معرفة السنن والآثار، للبيهقي، ج ٧، ص ٣٠.

(٤) سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٩٤٨.

(٥) قال: «حدّثنا علي بن حمّاذ العدل: حدّثنا إسماعيل بن إسحاق القاضي: ثنا إسماعيل بن أبي أويس: ثنا عبد الرحمن بن أبي الزناد، عن أبيه، عن المرقع بن صيفي بن رباح أخي حنظلة الكاتب، أنّ جدّه رباحاً أخبره أنّ رسول الله ﷺ غزا غزوةً، كان على مقدّمته فيها خالد بن الوليد، فمرّ رباح وأصحابه على امرأةٍ مقتولةٍ مما أصاب المقدمة، فوقفوا عليها يتعجبون من خلقها، حتّى لحقهم رسول الله ﷺ، ففرجوا له حتّى نظر إليها، فقال: ها، ما كانت هذه تقاتل، ثمّ نظر في وجوه القوم، فقال لأحدهم: الحقّ بخالد بن الوليد، فلا يقتلن ذريةً ولا عسيفاً». وهكذا رواه المغيرة بن عبد الرحمن وابن جريج، عن أبي الزناد، فصار الحديث صحيحاً على شرط الشيخين، ولم يخرّجاه، المستدرک علی الصحیحین، ج ٢، ص ١٢٢.

أقواهما: جواز قتلهم؛ لأنَّ أكثر الناس أصحاب حِرَف وصناعات. وأمَّا الزماني والعميان والمعرضون عن القتال، كالرهبان، فالأقوى عنده ترك قتلهم^(١).

وقال في الجواهر: «ومن هنا يُقتل الفلاح الذي لم يُقاتل. وقول عمر بن الخطّاب: «اتَّقُوا اللَّهَ فِي الْفَلَاحِينَ الَّذِينَ لَا يَبْغُونَ لَكُمْ الْحَرْبَ» ليس بِحُجَّةٍ، خصوصًا مع معارضة الكتاب والسُّنة، كالمحكّي عن الشافعي في أحد قوليه من عدم قتل أرباب الحِرَف والصناعات والسُّوق، الذين لا يتعاطون القتال، ولا يمارسون الأسلحة^(٢).

قيل: «السوقة، بضم السين المهملة^(٣)، يُقال للواحد من الرعيّة والجمع. قيل لهم ذلك لأنَّ الملك يسوقهم، فيساقون إليه^(٤). وفيهم خلافٌ فقهي^(٥). والحكم في هذا العنوان على المبنى؛ فعلى المختار لا يُقتلون إذا كانوا لا يُقاتلون؛ وعلى المشهور يُقتلون؛ لأنَّه لا يوجد دليلٌ على استثنائهم.

٩. حصانة الرُّسل والدبلوماسيين

ومن الشرائح التي يمكن الحديث عن كونها مشمولةً بالحماية والحصانة في الفقه الإسلامي: الرُّسل والبعثات السياسية والدبلوماسية والمفاوضون السياسيون. وهذا ما تناولناه في فقه العلاقات السياسية، فراجع.

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٦٨.

(٢) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٧٧.

(٣) وسكون الواو، للواحد والجمع، والمذكر والمؤنث.

(٤) كشف المشكل من حديث الصحيحين، ج ٢، ص ١٣٤؛ وفتح الباري، ج ٩، ص ٣١٢.

(٥) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٦٨.

المقام الثالث

حكم التترس بالمدينين (اتخاذهم دروعاً بشرية)

تقدّم أنّ للمدنيين من الأطفال والشيوخ والنساء وغيرهم حصانة في الحروب، ولا يجوز قتلهم؛ ولكنّ ثمة حالة قد يجوز فيها قتل المدنيين، وهي صورة ما إذا اتخذهم العدو ترساً. وهذه الصورة هي محلّ الكلام في هذا المقام، وإليك تفصيل الكلام في ذلك:

١. معنى التُّرس

التُّرس، بالضّم، من السِّلَاح ما يُتَوَقَّى به. والتَّترِسُ والتَّترُسُ: التَّسَرُّبُ، أي بالتُّرس، يُقال: تَرَسَّ بالتُّرسِ أي تَوَقَّى^(١). والمعنى الاصطلاحيّ للتُّرس هو أن يتخذ العدو جماعةً من محقوني الدم ترساً؛ ليحمي نفسه بهم، وهو ما يُعرف اليوم باتخاذ المدنيين دروعاً بشرية، أو جعلهم في أماكن قتالية؛ بغية الضغط على الطرف الآخر للكفّ عن مواجهتهم. وغالباً ما يلجأ إلى هذا الأسلوب الإنسان الضعيف، أو الذي لا يراعي القواعد الأخلاقية في حربه. وللمسألة صور معاصرة، منها: أن يختطف العدو الحربي مدنيين في طائرة أو في سيارة، أو أن يمنعهم من الخروج من المدينة؛ ليحتمي بهم.

٢. أقوال الفقهاء

أما في الفقه الشيعي، فقد قال الشيخ في المبسوط: «وإذا تترس المشركون بأطفالهم فإن كان ذلك حال التحام القتال جاز رميهم، ولا يقصد الطفل، بل يقصد مَنْ خلفه، فإن أصابه وقتله لم يكن عليه شيء؛ لأنّا لو لم نفعل ذلك لأدّى

(١) تاج العروس، ج ٨، ص ٢١٥.

إلى بطلان الجهاد؛ وأما إذا لم تكن الحرب قائمةً فإنه يجوز أن يرموا، والأولى تجنبه»^(١).

وقال العلامة في التحرير: «لو تترس الكفار بنسائهم وصبيانهم فإن كانت الحرب ملتحمةً جاز قتالهم، ولا يقصد قتل الصبي، ولا المرأة؛ وإن لم تكن ملتحمةً، بل كان الكفار متحصّنين في حصنٍ أو من وراء خندق، كافين عن القتال، قال الشيخ: يجوز رميهم، والأولى تجنبهم. ولو تترسوا بمسلمٍ فإن لم تكن الحرب قائمةً لم يجز الرمي، وكذا لو أمكنت القدرة عليهم بدون الرمي، أو أمن شرهم، فإن خالفوا ورموهم وجب القود بقتل المسلم، مع العمد، والكفارة؛ وإلا فالدية على العاقلة، مع الخطأ، والكفارة عليه؛ وإن كانت الحرب قائمةً جاز رميهم، ويقصد بالرمي المشركين. هذا إذا خيف منهم لو تركوا؛ ولو لم يخف، لكن لا يقدر عليهم إلا بالرمي، فالوجه الجواز»^(٢).

وقال في التذكرة: «لو تترس الكفار بنسائهم وصبيانهم فإن دعت الضرورة إلى الرمي، بأن كانت الحرب ملتحمةً، وخيف لو تركوا لغلبوا، جاز قتالهم، ولا يقصد قتل الترس، ولا يكف عنهم لأجل الترس؛ ولقول الصادق عليه السلام: «ولا يمسك عنهم هؤلاء»، لما سئل عن قتلهم وفيهم النساء والصبيان والشيخ الكبير والأسارى من المسلمين؛ ولأن ترك الترس يؤدي إلى تعطيل الجهاد؛ ولئلا يتخذوا ذلك ذريعةً إليه. وإن لم تكن الضرورة داعيةً إلى قتلهم، بأن كانوا يدفعون بهم عن أنفسهم، ولم تكن الحرب ملتحمةً، وكان المشركون في حصن متحصّنين، أو كانوا من وراء خندق، كافين عن القتال، فالأقرب كراهية قتلهم؛ للنهي عن قتل النساء والصبيان، ونحن في غنية عن قتلهم. وهو أحد قولي الشافعي؛ والثاني: المنع؛ للنهي. وليس بجيد؛ لأنه يجوز نصب المنجنيق على القلعة وإن كان يصيبهم. ولو

(١) المبسوط، ج ٢، ص ١٢.

(٢) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٤٣.

تترسوا بهم، وهم في القلعة، فكذا. وللشافعي قولان. أما لو تترسوا بمسلم فإن لم تكن الحرب قائمة لم يجز الرمي، وكذا لو أمكنت القدرة عليهم بدون الرمي، أو أمن شرهم، فلو خالفوا ورموا كان الحكم فيه كالحكم في غير هذا المكان؛ إن كان القتل عمداً وجب القود والكفارة على قاتله؛ وإن كان خطأ فالدية على عاقلته والكفارة عليه. ولو كان حال التحام الحرب جاز رميهم، ويقصد بالرمي المشركين، لا المسلمين؛ للضرورة إلى ذلك بأن يخاف منهم لو تركوا؛ ولو لم يخف منهم، لكن لا يقدر عليهم إلا بالرمي، فالأولى الجواز أيضاً - وبه قال الشافعي -؛ لأن تركهم يفضي إلى تعطيل الجهاد. وللشافعي قول آخر: إنه لا يجوز قتلهم إذا لم يمكن ضرب الكفار إلا بضرب المسلم، سواء خفنا منهم أو لم نخف؛ لأن غاية ما فيه أنا نخاف على أنفسنا، ودم المسلم لا يباح بالخوف، كما في صورة الإكراه. وقال الليث والأوزاعي: لا يجوز رميهم مع عدم الخوف؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٥]، قال الليث: ترك فتح حصن يقدر على فتحه أفضل من قتل مسلم بغير حق. وفرق بعض الشافعية بين التترس بمسلم واحد وبين التترس بطائفة من المسلمين؛ لأنه يتساهل في أشخاص من الأسارى، بخلاف الكليات^(١).

وقال السيّد الخوئي: «استثني من الكفار الشيخ الفاني والمرأة والصبيان، فإنه لا يجوز قتلهم، وكذا الأسارى من المسلمين الذين أسروا بيد الكفار. نعم، لو تترس الأعداء بهم جاز قتلهم، إذا كانت المقاتلة معهم أو الغلبة عليهم متوقفة عليه»^(٢).

وأما في الفقه السنّي فنلاحظ أنّ قضية التترس والتفصيل بين الالتحام وعدمه المذكورة في كلام الشافعي، قال: «فإن تترس به مشرك، وهو يعلمه مسلماً، وقد

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٧٤ - ٧٥.

(٢) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧١.

التحم، فرأى أنه لا ينجيه إلا ضربه المسلم، فضربه يريد قتل المشرك، فإن أصابه درأنا عنه القصاص، وجعلنا عليه الدية»^(١).

وذكر أنه لو كانوا «غير ملتحمين، فتترسوا بأطفال المشركين، فقد قيل: لا يتوقون، ويضرب المترس منهم، ولا يُعمد الطفل. وقد قيل: يكف عن المترس به. ولو تترسوا بمسلم رأيت أن يكف عمن تترسوا به، إلا أن يكون المسلمون ملتحمين، فلا يكف عن المترس، ويضرب المشرك، ويتوقى المسلم جهده»^(٢).

وقال أبو حنيفة: «إذا حصر المسلمون عدوهم فقام العدو على سورهم، معهم أطفال المسلمين يتترسون بهم، قال: يرمونهم بالنبل والمنجنيق، يعمدون بذلك أهل الحرب، ولا يتعمدون بذلك أطفال المسلمين. قال الأوزاعي: يكف المسلمون عن رميهم، فإن برز أحد منهم رموه؛ فإن الله عز وجل يقول: ﴿وَلَوْلَا رِجَالُ الْمُؤْمِنُونَ وَنِسَاءُ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ [الفتح: ٢٥] حتى فرغ من الآية، فكيف يرمي المسلمون من لا يرونه من المشركين؟! قال أبو يوسف رحمه الله تعالى: تأول الأوزاعي هذه الآية في غير^(٣)، ولو كان يحرم رمي المشركين وقتلهم إذا كان معهم أطفال المسلمين لحرم ذلك أيضاً منهم إذا كان معهم أطفالهم ونسائهم؛ فقد نهى رسول الله ﷺ عن قتل النساء والأطفال والصبيان، وقد حاصر رسول الله ﷺ أهل الطائف وأهل خيبر وقريظة والنضير، وأجلب المسلمون عليهم فيما بلغنا أشد من قدروا عليه، وبلغنا أنه نصب على أهل الطائف المنجنيق، فلو كان يجب على المسلمين الكف عن المشركين إذا كان في ميدانهم الأطفال؛ لنهى رسول الله ﷺ عن قتلهم، لم يُقاتلوا؛ لأن مدائنهم وحصونهم لا تخلو من الأطفال والنساء والشيخ الكبير الفاني والصغير والأسير والتاجر. وهذا من أمر الطائف وغيرها محفوظ مشهور من سنة رسول الله ﷺ وسيرته، ثم لم يزل المسلمون والسلف

(١) كتاب الأم، ج ٤، ص ٢٦٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٣٥٨.

(٣) هكذا في المصدر. ولعل الصحيح: «في غير محله».

الصالح من أصحاب محمد ﷺ في حصون الأعاجم قبلنا على ذلك، لم يبلغنا عن أحد منهم أنه كفَّ عن حصنٍ، برميٍ ولا غيره من القوة؛ لمكان النساء والصبيان؛ ولمكان مَنْ لا يحلُّ قتله لمنْ ظهر منهم»^(١).

وقال النووي: «لو تترَّس الكفار بمسلمين من الأسارى وغيرهم نظر؛ إن لم تدع ضرورةً إلى رميهم، واحتمل الحال الإعراض عنهم، لم يجوز رميهم، فإن رمى رام، فقتل مسلماً، قال البغوي: هو كما لو قتل مسلماً في دار الحرب، إن علمه مسلماً لزمه القصاص، وإن ظنه كافراً فلا قصاص، وتجب الكفارة، وفي الدية قولان؛ وإن دعت ضرورةً إلى رميهم، بأن تترَّسوا بهم في حال التحام القتال، وكانوا بحيث لو كفَّفنا عنهم ظفروا بنا، وكثرت نكايتهم، فوجهان: أحدهما: لا يجوز الرمي إذا لم يمكن ضرب الكفار إلا بضرب مسلم؛ لأن غايته أن نخاف على أنفسنا، ودم المسلم لا يباح بالخوف؛ بدليل صورة الإكراه، والثاني، وهو الصحيح المنصوص، وبه قطع العراقيون: جواز الرمي على قصد قتال المشركين، ويتوقى المسلمين بحسب الإمكان؛ لأن مفسدة الإعراض أكثر من مفسدة الإقدام.. ولو تترَّس الكفار بدميٍّ أو مستأمنٍ أو عبدٍ فالحكم في جواز الرمي والدية والكفارة كما ذكرنا»^(٢).

وقال الماوردي: «وَإِذَا تَتَرَّسُوا فِي الْحَرْبِ بِنِسَائِهِمْ وَأَطْفَالِهِمْ عِنْدَ قَتْلِهِمْ يَتَوَقَّى قَتْلُ النِّسَاءِ وَالْأَطْفَالِ، فَإِنْ لَمْ يُوصَلْ إِلَى قَتْلِهِمْ إِلَّا بِقَتْلِ النِّسَاءِ وَالْأَطْفَالِ جَازَ. وَلَوْ تَتَرَّسُوا بِأَسَارَى الْمُسْلِمِينَ، وَلَمْ يُوصَلْ إِلَى قَتْلِهِمْ إِلَّا بِقَتْلِ الْأَسَارَى، لَمْ يَجُزْ قَتْلُهُمْ؛ فَإِنْ أَفْضَى الْكَفُّ عَنْهُمْ إِلَى الْإِحَاطَةِ بِالْمُسْلِمِينَ تَوَصَّلُوا إِلَى الْخَلَاصِ مِنْهُمْ كَيْفَ أَمَكْنَهُمْ، وَتَحَرَّزُوا أَنْ يَعْمِدُوا إِلَى قَتْلِ مُسْلِمٍ فِي أَيْدِيهِمْ، فَإِنْ قُتِلَ ضَمِنَهُ قَاتِلُهُ بِالْذِّيَّةِ وَالْكَفَّارَةِ، إِنْ عَرَفَ أَنَّهُ مُسْلِمٌ، وَضَمِنَ الْكَفَّارَةَ وَحَدَّهَا إِنْ لَمْ يَعْرِفْهُ»^(٣).

(١) كتاب الأم، ج ٧، ص ٣٦٩.

(٢) روضة الطالبين، للنووي، ج ٧، ص ٤٤٧.

(٣) الأحكام السلطانية، ص ٤١.

أقول، تعليقاً وتعقيباً على هذه الكلمات:

أولاً: لم نجد نصاً خاصاً بجواز قتل التُّرس، لا في أحاديثنا ولا في أحاديث أهل السنة، حتى أننا لا نجد المسألة مطروحة في كلمات الصحابة، فنرجح أن المسألة، وعلى الرغم من شهرتها في كلمات الفقهاء من كافة المذاهب، هي مسألة اجتهادية، وليست منصوصة. وهي مطروحة في كلام أبي حنيفة وصاحبه أبي يوسف، وكذلك الشافعي. ومن المحتمل أن الشيخ الطوسي أخذها من الفقه السني.

ثانياً: هناك صورتان في كلمات الفقهاء: الأولى: التُّرس المعروف، والثانية: أن يكونوا في حصنٍ ومعهم مدنيون وأسرى مسلمون، ويتوقف فتح الحصن على قتل المدنيين والأسرى. وربما يُقال بوجود فارقٍ بين الصورتين، وهذا ما سوف نلاحظه لاحقاً.

ثالثاً: الظاهر أنه لا فرق بين التُّرس المسلم وغيره؛ إذ ما دام أنه مصون الدم، كالطفل أو غيره، فيكون والمسلم في حرمة القتل سيان. فمن اختطف طفلاً مسلماً، واحتذى به، لا يفرق حاله عمّن أخذ طفله واتّخذه درعاً بشرياً، ففي الحالتين نحن أمام نفسٍ معصومة، بصرف النظر عن بعض التفاصيل التي لها علاقة بالدية.

رابعاً: لاحظنا وجود تفصيلٍ فقهي بين صورتي الالتحام وعدمه. والظاهر أن المراد بالالتحام هو كون الحرب قائمة؛ وذلك في مقابل عدم الالتحام؛ إما لكونهم كافين عن القتال، ولا يشكّلون خطراً، كما يظهر من كلام العلامة؛ وإما بمعنى أن الحرب أصبحت منتهية^(١). وهذا نظير التفصيل في جواز قتل الأسير بين قيام الحرب وعدمه^(٢). وهذا التفصيل ليس تفصيلاً تعبدياً منصوصاً؛ ليجمد عليه،

(١) الموسوعة الفقهية الميسرة، ج ٢، ص ١٦٨.

(٢) قال الفاضل المقداد: «المنقول عن أهل البيت عليهم السلام أن الأسير إن أخذ والحرب قائمة تعين

وإنما ذكر الالتحام مثالاً للضرورة، وعدمه مثالاً لعدمها. وقد لاحظنا أن الشيخ قابل بين «حال التحام القتال» وبين «إذا لم تكن الحرب قائمة»، ويظهر ذلك أيضاً من كلام العلامة المتقدم في التذكرة: «فإن دعت الضرورة إلى الرمي، بأن كانت الحرب ملتحمة، وخيف لو تركوا لغلّبوا، جاز قتالهم...». وعرفت أن الفقهاء متفقون على أنه في صورة الالتحام، وتوقف الظفر على قتل المدينين، فإنه يجوز قتلهم. نعم، ثمّة وجه بالمنع، نقله النووي، ولم يتبنّه؛ وأما في صورة عدم الالتحام فظاهر فقهاء السّنة أنه لا يجوز القتل، أما الشيخ الطوسي ومن تبعه فأجاز القتل، وإن كان التجنب أولى.

٣. أدلة جواز قتل التّرس

وعلينا أن نلاحظ أدلة جواز قتل التّرس؛ لنرى مدى دلالتها وسعتها.

والحقيقة أن ما يستدل به على جواز قتل التّرس هو عدّة وجوه:

الوجه الأول: خبر حفص بن غياث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مدينة من مدائن أهل الحرب، هل يجوز أن يرسل عليهم الماء، وتُحرق بالنار، أو تُرمى بالمجانيق؛ حتى يقتلوا، وفيهم النساء والصبيان والشيوخ الكبار والأسارى من المسلمين والتجار؟ فقال: يفعل ذلك بهم، ولا يمسك عنهم هؤلاء، ولا دية عليهم للمسلمين، ولا كفارة...»^(١). وهذا الخبر - كما ترى - ألصق بالمسألة الآتية في المقام الرابع، والتي هي محل ابتلاء كبير في أيّامنا، أعني قصف القرى والمدن الآهلة بالمدينين، والتي اتخذها العدو أماكن قتالية، وتحصّن فيها، ومنع أهلها من الخروج منها. والخبر المذكور يصلح لإثبات جواز رميها بالقذائف؛ من أجل

قتله؛ إمّا بضرب عنقه؛ أو قطع يديه ورجليه ويترك حتى ينزف ويموت؛ وإن أخذ بعد تقضي الحرب يتخير الإمام بين المنّ والفداء والاسترقاق، ولا يجوز القتل، كنز العرفان، ج ١، ص ٢٦٥.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩.

السيطرة عليها. ولكن بعض الفقهاء^(١) استدلل به في المقام. ونحن نتطرق إليه هنا، وعلى ضوء ما سنذكره يتضح وجه الاستدلال به في المسألة الأخرى.

وتقريب دلالة في المقام على جواز قتل التُّرس هو وحدة المناط بين المسألتين، وهو توقُّف الظفر على القتل؛ فإنَّ إحراق المدينة أو إغراقها بالماء سوف يؤدي حتماً إلى قتل كلِّ مَنْ فيها من الأبرياء والأسرى المسلمين، ومع ذلك فقد أُبيح قتلهم بهذه الوسيلة؛ لتوقُّف الظفر والفتح على ذلك. وكذلك فإنَّ رمي التُّرس المؤدِّي إلى قتله لا مناص منه لحصول الظفر على العدو، بل قد تدعى الأولوية فيما نحن فيه؛ لأنه إذا جاز القتل بهذه الوسيلة الشديدة، وهي الإحراق بالنار والإغراق بالماء؛ لأجل فتح المدينة، فبالأولى أنه يجوز قتل التُّرس بالوسائل العادية من القتال.

لكنَّكَ عرفتَ أكثر من مرَّة أنَّ الخبر ضعيفُ السند، فلا يصلح للاستدلال. ناهيك عن أنه خبرٌ معارض بما دلَّ على المنع من استخدام وسيلة النار في الحرب وغيرها، كما سيأتي بيانه مفصلاً عند الحديث عن حكم استعمال الأسلحة النووية والكيميائية.

الوجه الثاني: ما مرَّ في كلام العلامة، من أنَّ «ترك التُّرس يؤدي إلى تعطيل الجهاد؛ ولئلا يتخذوا ذلك ذريعةً إليه».

ويناقش فيه:

أولاً: إنَّ هذا ليس بلازم في كلِّ الحالات، فليس كلُّ الأعداء يلجأون إلى هذه الوسيلة عند اندلاع الحرب معهم.

ثانياً: إنَّ تعطيل الجهاد إنَّ أريد به تعطيل الجهاد الابتدائي فنقول: هذا على المختار ليس بمحذورٍ باطل؛ وإنَّ أريد ما يشمل الجهاد الدفاعي، كما لو كان المجاهدون بصدد تحرير بلدة مسلمة أو أرض إسلامية من أيدي الأعداء، واتَّخذ

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٧٤-٧٥؛ وجواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٩.

هؤلاء بعض المسلمين دروعاً بشرية، فعندها يمكن القول بجواز قتل التُّرس، لا لما ذكره؛ بل لما سيأتي.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق النجفي، من «أنَّ قتل الكافر الحربي واجب، فمتى أمكن الوصول إليه من دون مقدِّمة محرَّمة فعل، وإلَّا تعارض خطاب الوجوب والحرمة، فمع عدم الترجيح يتَّجه التَّخيير. ولعلَّ المراد من الجواز في عبارة الأصحاب»^(١).

ويردُّه:

أولاً: إنَّ المسألة ليست داخلَةً في باب التعارض؛ لأنَّه لا تنافي بين خطابي «اقتلوا الحربي» و«لا تقتلوا محقوني الدم»، فهما كخطابين بينهما تمام الملائمة، وإنما المورد هو من مصاديق باب التزام، حيث لا يمكن امتثال كلا الخطابين؛ بسبب حصول التُّرس. وفي هذه الحالة تجري موازين باب التزام، وعمدتها تقديم الأهمِّ على المهمِّ، والأهمُّ حفظ نفس المسلم على قتل المحارب. نعم، ثمة تصوُّر للملاكين المتزامنين يعيِّر الموقف، فانتظر.

ثانياً: لو سلَّمنا بأنَّ الخطابين متعارضان فإنَّ لم يكن ثمة مرجَّح في البين فإنَّ الخطابين المتعارضين يتساقطان، ولا موجب للتَّخيير، وبعد التساقط يكون المرجع هو الأصول، والمورد محكومٌ بأصالة الاحتياط في النفوس.

هذا، ومن المحتمل أن يكون مقصود صاحب الجواهر بالتعارض هو التزام، فتأمَّل.

وحيث قد عرفت أنَّ المسألة من صغريات باب التزام، نقول: إنَّ عدم قتل التُّرس تارةً يؤدِّي إلى هزيمة أهل الحقِّ، أو إضعافهم بشكلٍ كبير، فهنا لا شكَّ أنَّ مفسدة الهزيمة العامة أو الخاصَّة أو الضعف أشدَّ من مفسدة سفك دماء بعض المسلمين، فيباح قتل التُّرس؛ حفاظاً على ما هو أهمُّ؛ وأخرى يكون عدم قتله غير

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٩.

مؤدّ إلى هزيمة كهذه، ولا يلزم منه إضعاف جبهة المؤمنين، نعم، هو قد يحول دون تحقّق نصرٍ إضافيٍّ، فعندها لا يجوز قتل التُّرس؛ لأنّ حفظ نفوس المؤمنين أهمّ من تحقيق احتلال أرضٍ أو ما إلى ذلك.

وفي تشخيص الأهمّ من المهمّ علينا أن نأخذ بعين الاعتبار عدّة عناصر: منها: عدد المدنيين الذين تتّرسّ بهم العدو، وسوف يقتلون، فكلما كان العدد أكبر كانت مفسدة قتل التُّرس أعلى وأشدّ. ومراعاةً لذلك فرّق بعض الشافعية - كما تقدّم في كلام التذكرة - بين ما لو كان التُّرس واحداً أو أكثر.

ومنها: خطورة الموقع الذي يحتلّه العدو، ويحتجز فيه الرهائن المدنيين.

ومنها: إمكان وجود سُبُل أخرى غير قتل التُّرس أو عدم وجودها.

إلى غير ذلك من العوامل. وتشخيص هذا الأمر يكون بيد القائد العسكريّ.

وخلاصة الكلام: إنه قد اتّضح أنّ قضية قتل التُّرس، منعاً أو جوازاً، تدخل ضمن قاعدة التزامهم؛ فإذا كانت مفسدة قتل التُّرس أخفّ من مفسدة ترك قتله، كما لو أدّى ترك قتله إلى تعرّض الآمنين لخطرٍ كبير، فلا ريبَ في جواز قتله؛ وأما إذا لم يكن ثمة ضرورة تلجئ إلى ذلك فيكون القتل عملاً محرّماً بالتأكيد، ويأثم صاحبه، ويضمن. فإذا أمكن دفع خطر العدو بوسيلةٍ أخرى غير قتل التُّرس فيحرم في هذه الحالة قتله، ولو قتله أحد المسلمين فإن كان متعمّداً فعليه القود والكفّارة؛ وإن كان مخطئاً فعليه الكفّارة، والدية على عاقلته، بلا خلافٍ.

المقام الرابع

قصف المدن المحصنة بالقذائف والصواريخ

عرفت أنّ ثمة مسألة أخرى طرحها الفقهاء قريبة من مسألة التترّس، وهي مسألة رمي الحصون والمدن بالمنجنيق، أو إلقاء القذائف والصواريخ على التجمّعات السكنية، والتي تضمّ عامة المدنيين من الأطفال والشيوخ وأسرى المسلمين. وإليك تفصيل الكلام في ذلك:

١. أقوال الفقهاء

ثمة اتجاهان في الفقه:

الأوّل: جواز الرمي، ولو بدون ضرورة ولا حاجة. قال العلامة: «إذا نزل الإمام على بلدٍ جاز له محاصرته، بمنع السابلة^(١) دخولاً وخروجاً، وأن ينصب عليهم المنجنيق، ويرميهم بالحجارة، ويهدم الحيطان والحصون والقلاع، وإن كان فيهم نساءً أو صبياناً؛ للضرورة. ولو لم يحتجّ إلى ذلك فالأولى تركه، ولو فعله جاز. ولو كان فيهم أسارى مسلمون، وخاف الإمام إن رموهم على الأسارى جاز رميهم، ويجوز إلقاء النار إليهم، وقذفهم بها، ورميهم بالنفط مع الحاجة، ويكره لا معها»^(٢).

قال ابن عبد البر: «قال أبو حنيفة وأبو يوسف وزفر ومحمد والثوري: لا بأس برمي حصون المشركين، وإن كان فيهم أسارى من المسلمين وأطفال. ولا بأس بأن يحرق الحصن، ويقصد من فيه من الكفار؛ فإن أصابوا في ذلك مسلماً فلا دية، ولا كفارة»^(٣).

(١) السالكون للطريق.

(٢) تحرير الأحكام، ج ٢، ص ١٤٢.

(٣) الاستذكار، ج ٥، ص ٢٦؛ ونحوه ما في أحكام القرآن، للجصاص، ج ٣، ص ٥٢٥.

الثاني: عدم الجواز، «وقال الليث والأوزاعي: لا يجوز رميهم مع عدم الخوف؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالُ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الفتح: ٢٥]. قال الليث: ترك فتح حصن يقدر على فتحه أفضل من قتل مسلم بغير حق»^(١).

٢. أدلة جواز الاستهداف

عمدة ما يُستدل به للجواز:

أولاً: خبر حفص بن غياث المتقدم.

ولكن عرفت ما فيه. على أن الأخذ به على إطلاقه لا مجال له؛ لأن ما دل على حماية المدنيين أخص منه.

ثانياً: ما روي عنه عليه السلام من رمي أهل الطائف بالمنجنيق، والرمي كذلك يؤدى إلى قتل الأبرياء، ورميه عليه السلام لهم بالمنجنيق قد رواه أبو داود، في المراسيل، عن ثور، عن مكحول، «أن النبي عليه السلام نصب على أهل الطائف المنجنيق»^(٢).

قال ابن هشام: «حدثني من أثق به، أن رسول الله عليه السلام أول من رمى في الإسلام بالمنجنيق، رمى أهل الطائف»^(٣).

ويلاحظ عليه:

أولاً: إن يحيى بن أبي كثير - وهو تابعي ومحدث جليل، ومن الأعلام الأثبات، على حدّ تعبير الذهبي في ميزان الاعتدال^(٤) - كان ينكر الحديث. وربما يظهر من أبي قلابة الجرمي، وهو ثقة جليل من الأعلام^(٥) (كانت وفاته في العقد الأول من القرن الهجري الثاني)، إنكاره سند الحديث؛ لأنه من مراسيل أبي

(١) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٧٤ - ٧٥.

(٢) تحفة الأحوذى، ج ٨، ص ٣٧؛ وراجع: مستند الأجناد في آلات الجهاد، ص ٨٥، فقد عقد باباً بعنوان «الحصار بالمنجنيق وحفر الخنادق في سبيل الله».

(٣) السيرة النبوية، ج ٤، ص ٩٢٠.

(٤) ميزان الاعتدال، ج ٤، ص ٤٠٣.

(٥) سير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ٤٦٨.

داوود؛ ففي السنن الكبرى، تعليقاً على رميهم بالمنجنيق: «قال أبو قلابة: وكان ينكر عليه هذا الحديث، قال الشيخ: فكأنه كان ينكر عليه وصل إسناده، ويحتمل أنه إنما أنكر رميهم يومئذ بالمجانيق، فقد روى أبو داوود، في المراسيل، عن أبي صالح، عن أبي إسحاق الفزاري، عن الأوزاعي، عن يحيى - هو ابن أبي كثير - قال: حاصرهم رسول الله ﷺ شهراً، قلت: فبلغك أنه رماهم بالمجانيق، فأنكر ذلك، وقال: ما يُعرَف هذا»^(١).

ثانياً: لو سلّمنا بصحة الروايات فإنها تحدّثت عن رمي «حصن الطائف»، والطائف - كما قيل، وتشير إليه الآثار - فيها عدّة حصون، فمن المحتمل أن الرمي كان على حصن من حصون الطائف ليس فيه مدنيون. ولعلّه لذلك «لم يظهر من أي نص على الإطلاق أن أحداً من الشيوخ والأطفال والنساء والأسرى قد أُصيب في الطائف بسبب المنجنيق»^(٢).

ثالثاً: ليس من المعلوم، ولا المحتّم، أن رمي الحصن بالمنجنيق سيؤدّي إلى قتل أطفالهم ونسائهم؛ لأنهم لا يكونون في المواجهة، بل في داخل الحصن. وهذا بخلاف رميهم بالأسلحة المعاصرة؛ فإنها تمتك قوّة تدميرية، بحيث يكون تأثيرها على المدنيين أكثر من ضررها على الجنود.

٣. دليل عدم الجواز

إذا لم تتم أدلة القول بجواز رمي المدن والحصون بمن فيها من المدنيين بالأسلحة التدميرية فلا محالة يكون المرجع هو حرمة الرمي المؤدّي إلى قتلهم؛ لأن للمدنيين حرمة، وقد استثناهم النبي ﷺ من القتل في الحروب. وأضف إلى ذلك أنه يمكن الاستدلال للقول بعدم جواز القتل، وضرورة حفظ نفوس الأبرياء إذا كانوا من المؤمنين، بقوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا رِجَالُ الْمُؤْمِنُونَ وَالنِّسَاءُ

(١) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ٨٤.

(٢) الصحيح من سيرة النبي الأعظم، ج ٢٥، ص ٧٨.

مُؤْمِنَتْ لَمْ تَعْلَمُوهُمْ أَنْ تَطَّوَّهُمْ فَنُصِيبَكُمْ مِنْهُمْ مَعَزَّةٌ بَعِيرٌ لِيَدْخُلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا لَعَذَّبْنَا الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْهُمْ عَذَابًا أَلِيمًا» [الفتح: ٢٥]. وقد ذكر المفسرون أنها نزلت^(١) في صلح الحديبية، وأن الله كفَّ أيدي النبي ﷺ والمؤمنين ذلك العام عن المشركين، وكفَّ أيدي المشركين عن المؤمنين^(٢)؛ إبقاءً على المؤمنين الذين بمكة، «والمعنى: لولا كراهة أن تُهْلِكُوا ناسًا مؤمنين بين ظَهْراني المشركين، مختلطين بهم، وأنتم غير عارفين بهم، فيصيبكم بإهلاكهم مكروهٌ ومشقةٌ، لما كفَّ (أيديهم عنكم وأيديكم عنهم)، فحذف جواب «لولا» لدلالة الكلام عليه»^(٣). فقد دلَّت على أن حفظ نفس المؤمن هو في الأهمية عند الله تعالى في الدرجة الأولى، بحيث تتقدم على فتح البلدان، ويتدخل الله ليكفَّ أيدي المؤمنين عن القتال، كفاً تكوينياً، كما هو الظاهر، ولا سيما بقرينة كفَّ أيدي المشركين أيضاً، فإنه ليس كفاً تشريعياً. والكفَّ التكويني يُنتزع منه كفُّ تشريعي؛ إذ لولا مبغوضية هذا الأمر، وهو قتل المدنيين من المؤمنين، لما كفَّ أيديكم عنهم. والآية وإن كانت خاصة بالمؤمنين، لكن لا مفهوم لها، فيمكن أن يُقال بشمول الحكم بالكفَّ لكافة النفوس المحترمة.

٤. جواز استهداف المدنيين في بعض الحالات

هذا، ولكن يمكن القول بجواز الرمي على المدن التي تحصَّن بها الجيش في حالتين، أشار إليهما الشيخ الطوسي في الرمي بالمنجنيق على أهل البغية، قال: «لا يسوغ للإمام العادل أن يقاتل أهل البغية بالنار، ولا أن ينصب عليهم المنجنيق؛ لأنه إنما له أن يقاتل من أهل البغية من يقاتله منهم، دون من لا يقاتله، فلو

(١) التبيان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٣٣١؛ وجامع البيان في تأويل آيات القرآن، ج ٢٦، ص ١٣٢.

(٢) كما ذكرت الآية السابقة وهي قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي كَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ عَنْهُمْ بِطَنِ مَكَّةَ مِنْ بَعْدِ أَنْ أَظْفَرَكُمْ عَلَيْهِمْ وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا﴾ [الفتح: ٢٤].

(٣) جوامع الجامع، ج ٣، ص ٣٩١.

حرقهم بالنار، ورماهم بحجر المنجنيق، لم يؤمن أن يقتل مَنْ لا يحلّ قتله. وإن اضطرَّ إلى ذلك ساغ ذلك له. وإنما يضطرُّ إليه في موضعين: أحدهما: على سبيل المقاتلة، وهو أن يقاتلوه بذلك، فيقاتلهم به على سبيل الدفع عن نفسه؛ والثاني: أن يحاصروه من كلّ جانب، فلا يمكنه دفع أحدٍ منهم إلّا بهذه الآلة، فحينئذٍ يقاتلهم به؛ ليجعل لنفسه طريقاً يخرج به من وسطهم»^(١).

أقول: الصورة الثانية يمكن أن ندرجها في إطارٍ أعمّ، وهو وجود مصلحةٍ ملزمةٍ تكون أعلى من مفسدة قتل المدنيين. أما الصورة الأولى فهي تدخل في باب المقابلة بالمثل، فإذا فرض أن العدو كان يرمي المدن، ويستهدف المدنيين، فيجوز عندها رمي مدنه على قاعدة التعامل بالمثل، وقد تناولنا هذه القاعدة بالكلام في «القواعد النازمة لفقهاء العلاقة مع الآخر الديني»، فراجع.



(١) المبسوط، ج ٧، ص ٢٧٥.

المحور الثاني

السلح النووي

تصنيعاً واستخدماً



تمهيد :

نفي خصوصية السلاح، وأهمية الطاقة
النووية

المرحلة الأولى :

حكم الصناعة النووية السلمية

المرحلة الثانية :

تصنيع السلاح النووي واستخدامه

هناك سؤال مطروح في زماننا حول موقف الإسلام من صناعة الأسلحة النووية والكيميائية والبيولوجية، واقتنائها، وبيعها، وحول شرعية استخدامها في الحروب.

وفيما يلي نحاول مقارنة هذا الموضوع من الزاوية الفقهية؛ بغية استجلاء الموقف الشرعي إزاء هذه القضية الحساسة. واستجلاء الموقف الفقهي من هذه المسألة لا بُدَّ أن يتم عبر مرحلتين من البحث:

المرحلة الأولى: الطاقة النووية والاستخدامات السلمية.
المرحلة الثانية: الطاقة النووية والاستخدامات العسكرية.

وفي المرحلة الثانية علينا أن نبحث في مستويين:
المستوى الأول: مرحلة تصنيع السلاح النووي، واقتناؤه.
المستوى الثاني: مرحلة استخدام السلاح المذكور.
وتارة يكون الاستخدام بهدف تجريبي صرف، كما تفعل الكثير من الدول التي تُجري تجارب نووية في أعماق البحار أو في الصحارى أو في جوف الأرض؛ وتارة أخرى يكون بهدف قتالي.

وقبل ذلك نمهد بمقدمة، تشتمل على أمرين:
الأمر الأول: نفي الخصوصية عن السلاح.
الأمر الثاني: أهمية الطاقة النووية وخطورتها.

تهديد

نفي خصوصية السلاح، وأهمية الطاقة النووية

أ. السلاح وسيلة متحرّكة

الظاهر أن السلاح الذي يُقاتل به لا خصوصية له، فهو من الوسائل المتحرّكة، فالخيل والترس والسيف وما إلى ذلك لا خصوصية لها في القتال، حتى لو ورد في النصوص تمجيدها، كما في قوله تعالى: ﴿وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ﴾ [الأنفال: ٦٠]، وورد في الحديث: «الْحَيَرُ كُلُّهُ فِي السَّيْفِ، وَتَحْتَ ظِلِّ السَّيْفِ، وَلَا يُقِيمُ النَّاسَ إِلَّا السَّيْفُ، وَالسُّيُوفُ مَقَالِيدُ الْجَنَّةِ وَالنَّارِ»^(١). فالسيف كناية عن القوة، ومن الطبيعي أن لكلّ زمانٍ أدواته القتالية ووسائله الحربية والعسكرية. وما دلّ على وجوب إعداد القوة، وإن كان ثابتاً من حيث دلالة على المبدأ، ولكنه متحرّك من حيث الوسيلة، ولذا لا يتوهم أحدٌ اليوم لزوم إعداد القوة بالوسائل القديمة. قال الشيخ في النهاية: «ويجوز قتال الكفار بسائر أنواع القتل، إلا السم؛ فإنه لا يجوز أن يلقي في بلادهم السم. ومتى استعصى على المسلمين موضعٌ منهم كان لهم أن يرموهم بالمناجيق والنيران وغير ذلك ممّا يكون فيه فتحٌ لهم»^(٢). وقال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «وكذا يستحبّ التأهبّ لجهاد الكفار بأحسن السلاح، وكان أطيبها السيوف والرماح، وصار الأحسن في هذه الأيام (التفك) المعروف بين الأنام»^(٣).

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢؛ ورواه الشيخ في تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٢٢؛ والصدوق في الأمالي، ص ٦٧٤، وثواب الأعمال، ص ١٩٠.

(٢) النهاية، ص ٢٩٣.

(٣) منهج الرشاد لمن أراد السداد، ص ٧٢.

قال صاحب الجواهر: «(ويجوز محاربة العدو بالحصار، ومنع السابلة دخولاً وخروجاً، وبالمناجيق)، والتفنك^(١)، والقنابر^(٢)، والأطواب، والبارود، ورمي الحيات القاتلة والعقارب وغيرها من الحيوانات، (وهدم الحصون والبيوت)، وقطع الأشجار، والقذف بالنار، وإرسال الماء؛ لينصرفوا به، ومنعه عليهم؛ ليموتوا عطشاً، (وكل ما يرجى به الفتح)، بلا خلافٍ أجده فيه؛ للأصل؛ وإطلاق الأمر بقتلهم، والمروي عن النبي ﷺ أنه نصب على أهل الطائف منجنيقاً، وكان فيهم نساءً وصبيان، وخرَّب حصون بني النضير وخير، وهدم دُورهم، بل في الدروس والروضة أنه ﷺ حرق بني النضير»^(٣).

وقال السيّد الخوئي: «يجوز قتال الكفار المحاربين بكل وسيلة ممكنة، من الوسائل والأدوات الحربية في كل عصر، حسب متطلّبات ذلك العصر، ولا يختص الجهاد معهم بالأدوات القتالية المخصوصة»^(٤).

فمن المفترض بالمسلمين أن يتجهّزوا بأحدث أنواع الأسلحة، وأن يعدّوا العدّة الملائمة للحرب، حتّى لا يستخدموا السلاح البدائي في مواجهة عدوّ يتسلّح بأحدث أنواع الأسلحة، وأكثرها تطوّراً؛ لأنّ مواجهة العدوّ بالسلاح البدائي يكون من إلقاء النفس بالتهلكة. نعم، في حالات الضرورة يجوز استخدام ما تيسّر، ولهذا قال الشيخ جعفر كاشف الغطاء: «ثمّ الحرب الراجح بأقسامه له شروط، تشبه شروط الصلاة، فمثل الطوب والتفنك والسيف والرمح والسهم ونحوها بمنزلة الطهارة المائية من الوضوء والغسل، لا يجوز العدول إلى غيرها إلّا مع الاضطرار. ويستحبّ فيها أن تكون سالمة من صفات النقص، وكلّما زادت في

(١) فارسية، بمعنى السلاح المعروف في أيامنا بالبندق. وقد يُقال لها: التفنك، كما مرّ في كلام

الشيخ كاشف الغطاء. وراجع: أعيان الشيعة، ج ٢، ص ١١٥؛ وج ٤، ص ١٠٣.

(٢) الصحيح: القنابل، جمع قنبلة، وهي قذيفةٌ محشوةٌ بمواد متفجرة، تقذف بواسطة المدافع.

(٣) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٥.

(٤) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧١.

الكمال زاد فضلها وأجرها، كما في الماء والعصا والحجارة ونحوها بمنزلة الطهارة الاضطرارية الترايية، يحرم استعمالها مع وجود ما هو بمنزلة الطهارة المائية»^(١).

ب. الطاقة النووية سلاح ذو حدين

إن الطاقة النووية سلاح ذو حدين، فهي عندما يتمّ توظيفها لغرضٍ عسكري تُعدّ سلاحاً مدمراً وكفياً بالقضاء على كافة مظاهر الحياة على كوكب الأرض. ولا ريب أن هذا السلاح هو أخطر سلاح عرفه التاريخ البشري؛ ولا ريب أيضاً أن التلوث بالإشعاع النووي يُعدّ أخطر أنواع التلوث على الإطلاق. وقد ظهرت خطورة هذا النوع من السلاح بعدما تعرّض الإنسان إلى كارثتين نوويتين كبيرتين في القرن العشرين، تمثلتا بإلقاء الولايات المتحدة الأمريكية قنابل ذرية على مدينتي في اليابان (سنة ١٩٤٥م)، وبانفجار الذي حدث في مفاعل تشرنوبيل النووي (سنة ١٩٨٦م). وقد اكتشف الإنسان عملياً مدى خطورة الإشعاعات النووية على جميع الكائنات الحية، من إنسان وحيوان ونباتات مختلفة؛ فقد عانى اليابانيون الذي تعرّضوا للإشعاعات النووية من الموت أو من الأمراض التي أصابت كلّ حواسهم، وانتقلت بعدهم إلى أولادهم، وإلى أحفادهم، كما دلّت التجارب الكثيرة، التي أجريت وما زالت تُجرى في منطقة تشرنوبيل والمناطق المحيطة بها، على تأثيرٍ خطير في كلّ أنواع الكائنات الحية، بما في ذلك الأشجار والحشائش والأعشاب، التي ما تزال تعاني حتى اليوم جرّاء انفجار المفاعل النووي^(٢).

وفي المقابل، فإنّ للطاقة النووية فوائد جمة؛ فهي تسهم في دعم التقّدم الصناعي والتكنولوجي، وفي توفير احتياجات الدول إلى الطاقة، سواء أكانت حرارية أم كهربائية. ومع نضوب المصادر والموارد الطبيعية التي يعتمد عليها

(١) كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، ص ٤، ص ٣٣٧ (ط. ج).

(٢) كتاب البيئة، للدكتور نزار دندش، ص ١٨٥.

الإنسان في توفير احتياجاته من الطاقة، تبرز أهمية الطاقة الصناعية البديلة، وعلى رأسها الطاقة النووية. ومن أهمّ الاستخدامات السّلمية للطاقة النووية:

❖ استخدامها «في إزالة ملوحة الماء؛ لإنتاج ماءٍ عذب. ويتمّ ذلك من خلال محطّات نووية تعمل على تحلية مياه البحر، بإزالة ملوحتها، بتقطيرها عبر عدّة مبخّرات وميضية. وتعتبر مثل هذه المحطّات حلًّا عمليًّا في ظلّ الظروف الاقتصادية العالمية؛ لكونها لا تحتاج في تشغيلها إلى النفط»^(١).

❖ استخدامها «لإنتاج طاقةٍ حرارية، حيث يتمّ استغلال الحرارة التي تطردها المحطّات النووية لغايات التدفئة وتوليد طاقة حرارية».

❖ استخدامها «لإنتاج طاقةٍ كهربائية، حيث تمّ تطوير محطّات نووية مزدوجة، أي تنتج طاقةً كهربائية وحرارية في آنٍ واحد. وبذلك تسدّ احتياجات الدول الصناعية المتزايدة للكهرباء».

❖ استخدامها في مجال الدواء، حيث يمكن علاج السرطان بالعلاج النووي. إلى غير ذلك من الاستخدامات السّلمية.

أجل، يبقى أنّ هذه الاستخدامات، ولو كانت سّلمية، تنجم عنها عوائد ومخلفات يصطّلع عليها بالنفايات النووية، «والتي تعرف بأنها كلّ مادّة نووية مشعّة تبقى بعد أداء الغرض الذي وُجدت من أجله، أو تلك المواد التي انتهت صلاحيتها المحدّدة لاستعمالها».

(١) يقول السيّد الخامنّي: «إن الصناعة النووية ضرورية للبلاد، مضيئاً: أن يقول بعض أشباه المثقّفين: «لماذا نريد الصناعة النووية؟» فهذه خدعة، وأضاف: «حاجة البلاد للصناعة النووية المتقدّمة في مجالات الطاقة وإنتاج الأدوية الإشعاعية، وتحلية مياه البحر، والزراعة». من كلمة له بتاريخ: ٩ / ٤ / ٢٠١٥، وهي منشورة على موقع سباحته الإلكتروني.

المرحلة الأولى حكم الصناعة النووية السلمية

لو كانت الصناعة النووية ذات هدفٍ سلميٍّ، وبداعي تحقيق الأغراض الصناعية التي أشرنا إليها، فالظاهر أنه لا شبهة في شرعيّتها؛ لما أسلفنا الإشارة إليه من أن الطاقة النووية ذات فوائد جمة، وقد أصبحت تمثل حاجة للبشر أمام خطر استنفاد بعض الطاقات الطبيعية.

هذا، مع العلم أننا نعتقد أن ثمة مبالغة في استخدام واستنزاف طاقات الطبيعة ومواردها بشكلٍ غير مبرّر، ولا متوازن، وهو يتجاوز الحدّ الشرعيّ؛ لأنه يصل إلى حدّ الإسراف والتبذير المحرّمين شرعاً.

أجل، قد يُقال: بإزاء المنافع المشار إليها للطاقة النووية، فإنّ ثمة مفسد كثيرة، وعلى رأسها خطر انفجار المصانع النووية، وخطر وقوعها بأيدي بعض الجماعات اللامسؤولة، بما يهدّد بتحويلها إلى سلاح نوويٍّ، بالإضافة إلى مخاطر الانبعاثات والفضلات النووية.

ولكنّا لا نعتقد أن هذه المخاطر توجب تحريم الصناعة النووية، وسدّ باب امتلاك هذه التقنية؛ لأن هذه المخاطر لا تخلو منها أكثر الوسائل التي صنعها الإنسان، وبالإمكان وضع ضوابط تمنع من استخدامها في الأعمال التخريبية، والضارّة بالإنسان والبيئة، فيكون حال هذه التقنية حال سائر الصناعات البشرية، التي من حيث الاستخدام يمكن الإفادة منها في الحلال والحرام، في الضارّ والنافع، معاً، كالعقاقير التي يمكن الاستفادة منها للتخدير في العمليات الجراحية وفي محاولات سلب الآخرين، وكذا المواد السامة، أو الآلات الحربيّة المختلفة، أو الأجهزة والأدوات والوسائل المختلفة (أجهزة التلفاز / الإنترنت)، التي يمكن

من خلالها نشر الهدى أو نشر الضلال، والتبشير بثقافة العفة أو بثقافة الفجور والتحلل الأخلاقي.. فما دام الانتفاع بالآلة ليس منحصراً في الحرام، ولم يكن الحرام هو الغالب على الإفادة منها، بحيث تكون المنفعة المحللة منها منفعة نادرة - أي هي آلة مشتركة، أو محايدة، ويمكن الإفادة منها في الحلال والحرام معاً - فلا دليل على حرمة تصنيعها، ولا على حرمة بيعها والاتجار بها، وإنما يحرم استعمالها في الحرام، ويحرم بيعها لمن يُعلم أنه يريد أن يستعملها في الحرام. وهذه قاعدة عامة في الآلات المشتركة بين الاستعمال المحلل والاستعمال المحرّم، كجهاز الكمبيوتر، فإنه جهازٌ ينتفع به في العديد من وجوه الصلاح والخير، وقد ينتفع به في العديد من وجوه الفساد والحرام، وما كان كذلك لا يكون مشمولاً لما دلّ على حرمة بيع الآلات المحرّمة.

على أن الحديث عن المنع قد أصبح بلا جدوى؛ لأن الجانب النظري من هذه الصناعة أصبح مبدولاً ومنشوراً، ولا يمكن سدّ بابها، فإذا كان ثمة خوف من استغلالها من بعض جماعات الإجرام فهذا الخوف لا يمكن تلافيه إلا بالضوابط المشار إليها، وبالأمن الاستباقي، وبالعامل الجادّ على حصر هذه التقنية بأيدي أمينة... والسعي للتخلص من مخلفاتها بطريقة آمنة.

بل إن امتلاك الأمة الإسلامية للتقنية النووية السلمية أمرٌ مطلوب ومرغوب فيه، لأنّه يفكّ ارتباطها لبعض الدول المستكبرة التي تعمل على احتكار مثل هذه التقنية، وتمنع الدول الإسلامية من امتلاكها بحُجج واهية، من قبيل: التخوُّف من تطوير الأنشطة النووية بما يخدم الأهداف العسكرية، وكأنّ هذه التقنيات هي حقٌّ حصريٌّ لتلك الدول المستكبرة أو التي تدور في فلكها، بينما لا يحقّ لسائر الدول والشعوب أن تحقّق التقدّم أو تطوّر نفسها في كافّة المجالات!

وفي ضوء ذلك، ليس من الصحيح أن يبقى المسلمون متخلّفين على هذا الصعيد، بحيث تحتكر الدول الاستكبارية هذه التقنية، وتمنع الدول الإسلامية منها. ولا يجوز للمسلمين الرضوخ لـ «منطق القوة» هذا، والذي لا يستند إلى

شيء من المعايير الأخلاقية والمنطقية والشرعية. وإنّ على الشعوب الحرّة والأبّية أن لا تستكين لإملاءات وضغوطات الدول المستكبرة، بل عليها العمل الجادّ في سبيل إسقاط الحصار الممارس عليها، لتحقيق تقدّمها وكلّ آمالها المنشودة.

المرحلة الثانية

تصنيع السلاح النووي واستخدامه

ونتناول فيها حكم الصناعة النووية العسكرية، ومن ثم حكم استخدامها، وذلك من خلال مستويين:

١. تصنيع السلاح النووي

فيما يرتبط بالمستوى الأول، أعني تصنيع السلاح النووي، قد يُقال: إنه لا بُدَّ من التفريق بين: حكم المسألة بالعنوان الأولي؛ وحكمها بالعنوان الثانوي. وإليك التوضيح والبيان:

أما بلحاظ العنوان الأولي فإننا - وأمام ما قد يُطرح من أنه ليس ثمة ما يمنع شرعاً من تصنيع السلاح النووي أو اقتنائه، وعند الشك في الحرمة يكون المجرى أصالة البراءة - نقول: إنه يمكن إقامة الدليل الاجتهادي على الحرمة، بما يقتضي رفع اليد عن الأصل العملي؛ والدليل على الحرمة هو:

إنّ هذا النوع من السلاح؛ حيث إنه سلاح دمار شامل، ومخاطره على الحرث والنسل كبيرة وجمّة، وإمكانية استخدامه - كسلاح - واردة، وليس ثمة ما يحول دونها بشكل كامل، واستخدامه لا ينفك عن الوقوع في الحرام؛ لأنه باستخدامه في الحروب سوف يؤدي إلى الوقوع في المحذور وما يبغض الله تعالى، وهو قتل الأبرياء، والإضرار بالبيئة وكل عناصر الحياة فيها، من الحيوان والماء والأشجار، يكون تصنيع سلاح بهذه الصفة محرّماً، فضلاً عن استخدامه.

وبكلمة أخرى: إنّ هذا النمط من السلاح، الذي يمكن لأيّ خطأ بشري في إدارته، أو لأيّ تصرف عدواني قد يرتكبه بعض الأفراد المسكينين بزمامه، أن يؤدي إلى نتائج كارثية، قد تصل - في حال استخدامه بشكل كبير - إلى حدّ القضاء

على مظاهر الحياة على الكوكب، وإفناء كل النسل البشري، وفي الحد الأدنى قد يؤدي إلى إبادة الملايين من بني الإنسان، إن هذا السلاح نكاد نجزم أن الشارع الحكيم يحكم بحرمة صنعه ولا يأذن في اقتنائه.

ويمكنك أن تقول: إن أسلحة الدمار الشامل، من الأسلحة النووية أو الكيميائية أو البيولوجية أو نحوها، ليست كسائر الأسلحة الحربية، التي يكون ضررها محدودًا ومحصورًا مهما كانت فتاكًا، وإنما هي - وما هو موجود منها فعليًا - مهياة لتكون مادة إفساد عام، وسبب تخريب ودمار شامل وكارثي، وما كان كذلك لا بُدَّ من إفنائها؛ حسماً لمادة الفساد والخراب، وبالأولى أنه يمنع من تصنيعه، حاله في ذلك حال آلات الفساد المخض، التي لا يجوز الشرع تصنيعها، بل يأمر بإفنائها؛ لأن فائدتها تنحصر بالحرام، أو يكون الغالب عليها ذلك، بحيث تكون الفائدة المحللة نادرة ولا يلتفت إليها. وما كان كذلك يحرم أيضاً بيعه، ليس من جهة أن هذا ليس مالا شرعاً، ليُقال: إنه لا تصدق حقيقة البيع على تداوله، بل من جهة علمنا بعدم رضا الشارع بإيجاده وتداوله. وكذلك الحال في الأسلحة النووية؛ فإن إيجادها يشكّل خطراً على الإنسانية، فهو إيجاد مادة الدمار وآلة الفناء الكامل، وعليه لا يجوز تصنيعها، ولا حفظها، ولا نقلها إلى الغير، بالثمن أو مجاناً، بل لا بُدَّ من حسمها وإفنائها.

وفي المقابل، قد يُقال، اعتراضاً على ما تقدّم: إن التصنيع لا يلازم الاستعمال، ولا سيما مع وضع السلاح في أيدي أمينة. كما أن هذا الدليل إنما يقتضي حرمة تصنيع الأسلحة المذكورة بكيفية وكمية معينة، تكون كفيلة بإيجاد هذا التخريب العام على فرض استخدامها.

ولكن يمكن أن يُجاب عن ذلك: أما أن التصنيع لا يلازم الاستعمال فصحيح، لكن احتمال الاستعمال وارد، وقد استعمل السلاح المذكور من بعض الدول. ووضعها في أيدي أمينة لا يمنع وقوعها في أيدي ظالمة ومعادية، والاحتمال في ذلك، حتى لو كان ضعيفاً، يلزم أخذه بعين الاعتبار؛ لأن قوة المحتمل وخطورته

كفيلةً بسدّ باب تصنيع هذا السلاح، الكفيل بتدمير الكوكب برمّته، أو بلدان بأكملها.

وقد يُقال، استدلالاً على مشروعية التصنيع: إن تصنيع هذا السلاح - كغيره - مشمولٌ لإطلاقات إعداد القوّة، ممّا هو مطلوبٌ شرعاً وعقلاً، قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾ [الأنفال: ٦٠].

ولكنّا نقول: إنّ الملاحظة المتقدّمة حول خطورة هذا النوع من الأسلحة على الجنس البشري برمّته صالحةٌ لتشكّل قرينةً توجب انصراف الإطلاق المذكور إلى غير هذا النوع من السلاح، الذي هو من أظهر مصاديق الإفساد وإهلاك الحرث والنسل.

وأما بالعنوان الثانويّ فلا يبعد القول: حيث قد وقع المحذور، وتمّ تصنيع السلاح المذكور، وتملّكته أكثر من دولةٍ من دول الاستكبار العالمي، وكذلك تملّكه الكيان الغاصب في فلسطين، وتمكّنت هذه الدول بواسطته من تغيير موازين القوى، والاستطالة على الأُمّة الإسلامية وعلى الشعوب المستضعفة، وإرهابها، وفرض إرادتها وشروطها عليها، فإنّ الموقف - وبميزان الدّين والعقل أيضاً - سوف يختلف؛ ليغدو تملّك هذا السلاح مطلوباً وضرورياً، في محاولةٍ لإيجاد الردع وتوازن القوّة؛ إذ من غير الجائز أن تبقى الأُمّة الإسلامية في موقع الابتزاز والترهيب، أو في حالةٍ من الوهن والضعف. والآية الشريفة المتقدّمة تشير إلى مبدأ «قوّة الردع»، القاضي بأنّ إعداد القوّة المسلّحة ليس بالضرورة أن يكون لأجل القتال والحرب، بل لأجل إيقاف الحرب، من خلال توازن الردع أو الرّغب الذي تحقّقه القوّة، وهذا ما رمّزت إليه عبارة: ﴿تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ﴾. إنّ السلاح النوويّ - بصرف النظر عن حرمة تصنيعه بالعنوان الأوّل - يعتبر من أهمّ وسائل الردع في أيامنا، وذلك باعتبار أنّ امتلاك القدرة النووية - بطبيعة الحال - يعطي الدولة المالكة تفوّقاً على الدول الأخرى، فإذا امتلك الطرف الآخر قبلةً مماثلة لم

يشكّل ذلك قوّة حماية فحسب، بل ضغطاً على الطرف الأوّل، ما يحول دون استخدامه للسلاح النوويّ، الأمر الذي قد يدفع الطرفين إلى عقد الاتفاقيات التي تمنع استخدام الأسلحة النووية.

أضف إلى ذلك أنّ الله تعالى يريد لعباده أن يكونوا أمةً عزيزة، قال تعالى: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، ولا يرضى لهم أن يكونوا أمةً ذليلة، ضعيفة، مرهونة للآخرين، وتعيش تحت الضغط والتخويف. إن توازن القوّة النووية يخلق حالة الردع النوويّ.

ولا نريد بهذا الكلام التشجيع على صناعة الأسلحة النووية، فضلاً عن انتشارها، بل إننا ندعو إلى التخلص منها، والقضاء عليها، وأقصى أماننا أن يأتي يومٌ على الإنسان وقد خلت المخازن (مخازن الجيوش) من السلاح النوويّ وغيره من أنواع الأسلحة؛ لتعيش البشرية بأمنٍ وسلام. وهذا من الموارد التي تحتاج إلى تعاون جميع الدول والمنظمات الدولية، ووضع أنظمة رقابة صارمة، من أجل العمل على نزع أسلحة الدمار الشامل، ولا سيّما السلاح النوويّ.

٢. استخدام السلاح النووي

بالانتقال إلى المستوى الثاني من البحث، وهو استخدام السلاح النووي، فإننا نستطيع القول - في ضوء معرفتنا بأن للحرب في الإسلام ضوابطها وقيودها وأخلاقياتها ووسائلها وأهدافها، كما أن لها زمانها ومكانها -: إنّ استخدام السلاح النووي والقنابل الذرية في المعارك أمرٌ محظورٌ شرعاً، كما ذهب إليه بعض الفقهاء المعاصرين^(١).

(١) وقد أفتى السيّد فضل الله بعدم «جواز استخدام الأسلحة الكيماوية، التي يترتب عليها إحراق الحجر والمدر والبشر والثمر؛ وكذلك الأمر بخصوص الأسلحة الاستراتيجية ذات الدمار الشامل. ويستثنى من ذلك الموارد المستثناة هناك، والتي يمكننا جمعها تحت عنوان الضرورة القصوى، والتي قد يكون منها استخدام العدو لها، بحيث إذا لم تستخدم لا يرتدع

أ. أدلة حرمة استعماله

يمكن أن يُستدلّ للقول بحرمة استعماله بالوجوه التالية:

الوجه الأول: الاستناد إلى مطلقات النهي عن الإفساد في الأرض

وبيان ذلك: إن استخدام السلاح النووي في كثير من الحالات يؤدي إلى إهلاك الحرث والنسل، وهو من أجلى مظاهر الإفساد في الأرض، وهو أمر محرّم بنص القرآن الكريم؛ قال تعالى: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيُشْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ وَهُوَ أَلَدُّ الْخِصَامِ ۖ وَإِذَا تَوَلَّى سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ﴾ [البقرة: ٢٠٤ - ٢٠٥]. وقوله: ﴿وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ بيان لقوله: ﴿لِيُفْسِدَ فِيهَا﴾، فالمعنى: ليفسد فيها بإهلاك الحرث والنسل، والنسل هنا أعم من نسل الإنسان أو الحيوان^(١). والآية واضحة الدلالة على سعة مفهوم الإفساد؛ ويؤكد ذلك ما جاء في أسباب النزول، فقد ذكر أن الآية نزلت في الأخنس بن شريق الثقفي، والذي كان قد أظهر الإسلام، وزعم أنه يحب رسول الله ﷺ، وكان يحلف على صدق إسلامه ومحبة للنبي ﷺ، لكنه كان منافقاً، حسن العلانية، خبيث السريرة. وذات يوم، خرج من عند النبي ﷺ، فمرّ بزرع جماعة من ثقيف، فأحرقه، وأهلك المواشي، فنزلت الآية^(٢). وبملاحظة ما تقدّم، يتّضح

عن استخدامها هو»، الجهاد، ص ٢٩٤. وهو ما تبناه السيّد الخامنئي، قال: «نعتقد - إضافة إلى السلاح النووي - أن سائر أنواع أسلحة الدمار الشامل، كالأسلحة الكيميائية والميكروبية، تمثل خطراً حقيقياً على البشرية. والشعب الإيراني؛ باعتباره ضحية لاستخدام السلاح الكيميائي، يشعر أكثر من غيره من الشعوب بخطر إنتاج وتخزين هذه الأنواع من الأسلحة، وهو على استعداد لوضع كافة إمكانياته في سبيل مواجهتها. إننا نعتبر استخدام هذه الأسلحة حراماً، وإنّ السعي لحماية أبناء البشر من هذا البلاء الكبير واجب على عاتق الجميع». موقع الكوثر الإلكتروني.

(١) كما يظهر من غير واحد من المفسرين، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢، ص ٤٣٣.

(٢) روى الطبري: «نزلت في الأخنس بن شريق الثقفي، وهو حليف لبني زهرة، وأقبل إلى النبي ﷺ بالمدينة، فأظهر له الإسلام، فأعجب النبي ﷺ ذلك منه، وقال: إنها جئت أريد

أن «إهلاك الحرث والنسل يُراد به إتلاف الموجودات الحيّة، أعمّ من الأحياء النباتية والحيوانية والإنسانية»^(١). إن هذا الوجه - بطبيعة الحال - إنما يثبت حرمة الاستخدام في حال ترتّب عليها المحذور المذكور، أما إذا كان الاستخدام في أرض خالية ومنطقة صحرواية مثلاً فلا يكون هذا الوجه دالّاً على حرمة الاستخدام.

الوجه الثاني: الاستناد إلى النصوص الخاصة

وإليك بعضاً منها:

أولاً: ما تضمّن النهي عن إلقاء السمّ في بلاد الأعداء، وهو: خبر السّكُونيّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: «قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: نَهَى رَسُولُ اللَّهِ ﷺ أَنْ يُلْقَى السَّمُّ فِي بِلَادِ الْمُشْرِكِينَ»^(٢). وذلك بتقريب أنه إذا كان إلقاء السمّ في بلاد المشركين محرّماً فيكون استخدام ما هو أشدُّ فتكاً وضرراً منه - بحيث يلوّث الماء والهواء، ويقتل الإنسان والحيوان - محرّماً بالأولوية. ولك أن تقول: إن المواد الكيميائية والنووية هي من نوع السمّ القاتل، فيكون الاستدلال بالمنطوق؛ وإن لم تكن سماً فخطرها أشدّ منه، فيكون الاستدلال بمفهوم الموافقة، أي الأولوية.

ثم إن الاستدلال مبنيّ على أن ظاهر النهي هو الحرمة، ولا موجب لرفع اليد عنه وحمله على الكراهية.

وبالحرمة أفتى غير واحد من الفقهاء، ومنهم: الشيخ، في النهاية، قال: «ويجوز قتال الكفار بسائر أنواع القتل، إلّا السمّ؛ فإنه لا يجوز أن يلقي في بلادهم السمّ»^(٣)، ومنهم: ابن إدريس الحلّي: «ويجوز قتل الكفار بسائر أنواع القتل

الإسلام، والله يعلم أني صادق، وذلك قوله: ﴿وَيُثْهَدُ اللَّهُ عَلَى مَا فِي قَلْبِهِ﴾، ثم خرج من عند النبي ﷺ، فمرّ بزرع لقوم من المسلمين وحر، فأحرق الزرع، وعقر الحمر، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢، ص ٤٢٥.

(١) الأمثل، ج ٢، ص ٧٠.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٢٨؛ التهذيب، ج ٦، ص ١٤٣.

(٣) النهاية، ص ٢٩٣.

وأساببه، إلا بتغريق المساكن، ورميهم بالنيران، وإلقاء السم في بلادهم؛ فإنه لا يجوز أن يُلقى السم في بلادهم... به نطقت الأخبار عن الأئمة الأطهار^(١). وقد التزم السيّد الخوئي^(٢) أيضًا بحرمة إلقاء السم في بلاد المشركين؛ أخذًا بظاهر النص المتقدّم.

وهو الصحيح؛ استنادًا إلى ما ذكرناه من الظهور. ومنه يتّضح ضعف القول بالكراهة، كما عن بعض الفقهاء^(٣)، ومنهم: الشيخ، في بعض كتبه. ومن المحتمل أن الكراهة في كلام الشيخ يريد بها الحرمة؛ بقرينة أن الحرمة هي ظاهر كلامه في النهاية. فتأمل^(٤).

ثم إن الرواية الأخيرة مطلقة في المنع، فلا وجه لتقييدها بصورة ما إذا لم يكن هناك مصلحة عامة تستدعي استخدامه في المعارك؛ ليُقال: إنه يجوز الاستخدام مع وجود مصلحة من هذا القبيل، كما إذا توقّف الجهاد أو الفتح عليه؛ فإنّ هذا الاستثناء - الذي تنبّه السيّد الخوئي^(٥) - لا وجه له، مع كون الرواية مطلقة، إلا أن يقوم عندنا دليل على أنّ تحقّق الفتح والانتصار يبرّر ما هو حرامّ بالعنوان الأوّل. نعم، غاية ما تدلّ عليه هذه الرواية هو حرمة إلقاءه في بلاد المشركين، والتي تشتمل على المدنيين والشيوخ وغيرهم من المسلمين؛ «أمّا إلقاءه في جبهة القتال فقط، من جهة قتل المحاربين من الكفار، فلا بأس»^(٦)، إلا أن يكون

(١) السرائر، ج ٢، ص ٧.

(٢) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧٣.

(٣) نصّ على ذلك الشيخ في الاقتصاد، ص ٣١٣؛ والمبسوط، ج ٢، ص ١١؛ وذكر ذلك غيره أيضًا: التنقيح الرائع، ج ١، ص ٥٨١؛ وجامع المقاصد، ج ٣، ص ٣٨٥؛ ومختلف الشيعة، ج ٤، ص ٣٩٢.

(٤) إذ ربما يقال: إن النهي في زمان الشيخ غدا مصطلحًا معروفًا مقابل الحرمة وغيرها من التكاليف الخمسة.

(٥) قال: «إذا كانت هناك مصلحة عامة تستدعي ذلك، كما إذا توقّف الجهاد أو الفتح عليه، جاز»، منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧٣.

(٦) المصدر نفسه.

استخدامه كذلك مستلزمًا لإهلاك الحرث، فيشكل الأمر بناءً على القول بحرمته ذلك، كما لا يبعد.

باختصار: إن الحديث دلّ على النهي عن إلقاء السمّ في بلاد المشركين، فلا يشمل الجبهات العسكرية المخصّصة للمقاتلين، فيُراد به إلقاءه في الماء والغذاء، فتكون حرمة - على الظاهر - لأنه يؤدّي إلى قتل الآمنين، من الأطفال والشيخوخ، وقتل الحيوانات، وهذا ما يتحقّق بالسلاح النووي والكيميائي والجرثومي بشكل أكبر.

يبقى أن الخبر لا يصحّ سندًا؛ لمشكلة السكوني. ولكننا نأخذ رواياته بنظر الاعتبار، وهي على أقلّ تقدير تدفع على الاحتياط، ما لم ينضمّ إليها شواهد أخرى بما يؤدّي إلى الوثوق. واللافت أن عبارة ابن إدريس المتقدّمة ظاهرة في وجود عدّة أخبار في ذلك، مع أن الواصل إلينا خبر واحد، وربما وصلتّه أخبار أخرى، وهو لا يعمل بأخبار الأحاد.

ثانيًا: ما ورد من أنّه لا يجوز التعذيب بالنار إلّا لربّ النار، والسلاح النووي هو سلاح يقتل بالنار والإحراق. وهناك عدّة روايات تدلّ على ذلك:

الرواية الأولى: ما رواه ابن داوود، في سننه، بإسناده إلى عبد الرحمن بن عبد الله، عن أبيه، قال: «كُنَّا مع رسول الله ﷺ في سَفَرٍ، فانطلق لحاجته، فرأينا حُمرةً معها فرخان، فأخذنا فرخيها، فجاءت الحُمرة فجعلت تفرش^(١)، فجاء النبي ﷺ فقال: مَنْ فجّع هذه بولدها؟ رُدُّوا ولدها إليها، ورأى ﷺ قرية نمل قد حرقناها، فقال: مَنْ حرق هذه؟! قلنا: نحن، قال: إنّه لا ينبغي أن يُعذّب بالنار إلّا ربّ النار»^(٢).

واستنادًا إلى هذه الرواية، لو تمّ سندها، يمكن القول: إنّ المشرّع إذا منع من

(١) تفرش الطائر، أي ترفرف بجناحيها وتقترب من الأرض، انظر: معجم مقاييس اللغة، ج ٤، ص ٤٨٦.

(٢) سنن أبي داوود، ج ١، ص ٦٠٣.

إحراق الحشرات بالنار فبالأولى أن يمنع من إحراق الناس بها. وهذه الرواية ظاهرة في حصر التحريق بالنار بيد الله تعالى، ما يجعل مدلولها مطلقاً وشاملاً للمقاتلين وغيرهم. وبعبارة أخرى: إن الرواية، في نفيها أن يكون من حق أحد أن يعذب بالنار، إلا رب النار، مطلقة وشاملة لكل الأشخاص، سواء أكانوا في حالة حرب أم لا، وشاملة لكل أشكال التعذيب، سواء أكانت تعذيباً انتقامياً أو ردعياً. نعم، قد يُقال: إن الرواية ليست ظاهرة في الحرمة؛ لتعبرها بـ «لا ينبغي»، وهو غير واضح في الحرمة، هذا إذا لم نقل: إنه ظاهر في الكراهة.

الرواية الثانية: ما ورد عن أبي هريرة، أن رسول الله ﷺ أمره على سرية، قال: فخرجت فيها، وقال ﷺ: «إن وجدتم فلائناً فاقتلوه، ولا تحرقوه؛ فإنه لا يعذب بالنار إلا رب النار»^(١).

الرواية الثالثة: وفي المصنّف، لعبد الرزاق، عن ابن جريج، عن أبي الزناد قال: «أخبرني عامر الشعبي أن رسول الله ﷺ بعث بعثاً إلى ناس، وأمرهم أن يقتلوههم كلهم إن قدروا عليهم، فجاء البشير إلى رسول الله ﷺ، فأخبره أنهم صبحوهم، فجعلوا يقتلونهم، فجعل رسول الله ﷺ يبتشر [و] يتبسم لما هو يخبره، فبينما هو كذلك قال الرجل: فمرّ رجل فسعى حتى رقي [رقاً] في شجرة طويلة ضخمة، فرميناه بالنبل وهو فيها، ثم أوقدنا ناراً، وأحرقنا الشجرة، قال: فغضب رسول الله ﷺ حين ذكر له الإحراق بالنار، قال الرجل: فسقط الرجل، فإذا هو قد كانت النبل قتلت»^(٢).

ولكن هناك طائفتان من الأخبار تضمّنتا اللسان المذكور، وهو: «لا يعذب بالنار إلا رب النار»، ولكنهما اشتملتا على مضمون غريب:

الطائفة الأولى: ما ورد من إحراق عليّ عليه السلام للغلاة، واعتراض ابن عباس عليه؛ لأن النبي ﷺ قال: «لا يعذب بالنار إلا ربها». وقد تطرّقنا إلى ما يعترها من

(١) سنن أبي داود، ج ١، ص ٦٠٣.

(٢) المصنّف، ج ٥، ص ٢١٥.

إشكالاتٍ في كتاب الفقه الجنائي في الإسلام - الردّة أنموذجاً.

الطائفة الثانية: ما رُوي عن أمر النبي ﷺ بإحراق بعض الناس بالنار، ثم تراجعه عن ذلك؛ لأنه لا يعذب بالنار إلا ربّها:

ومن ذلك: ما عن أبي هريرة أنه قال: بعثنا رسول الله ﷺ في بعث، فقال: إن وجدتم فلاناً وفلاناً فأحرقوهما بالنار، ثم قال رسول الله ﷺ، حين أردنا الخروج^(١): إني أمرتكم أن تحرقوا فلاناً وفلاناً، وإن النار لا يعذب بها إلا الله، فإن وجدتموهما فاقتلوهما^(٢).

ونحوها: ما رُوي عن حمزة بن عمرو الأسلمي، «أن رسول الله ﷺ بعثه ورهطاً معه سريةً إلى رجلٍ من عدوّه، فقال لهم: إن قدرتم على فلانٍ فأحرقوه في النار، فانطلقوا، حتّى إذا تواروا منه ناداهم، فأرسل إليهم، فردّهم، فقال لهم: إن قدرتم عليه فاقتلوه، ولا تحرقوه بالنار؛ فإنه لا يعذب بالنار إلا ربُّ النار»^(٣).

وهذه الطائفة لا تخلو من تأملٍ وإشكالٍ؛ لأنّه من المستغرب حقاً أن يأمر النبي ﷺ بالإحراق، ثم يتراجع عنه بعد هنيئة قصيرة، ويلتفت إلى أن الذي يُعذب بالنار هو خالق النار! فهل كان هذا المعنى غائباً عن باله ﷺ، ناسياً له، ثم التفت إليه من تلقاء نفسه، أو أنّه اجتهد، فأمر بالإحراق، ثم نهى الله عن ذلك؟!

وبعبارة أخرى: هل كان التكليف الإلهي هو المنع من الإحراق، فجعله النبي ﷺ، ثم أعلمه الله إياه؛ أو أنه ﷺ نسيه، وأمر بالإحراق، ثم التفت إلى ذلك؛ أو كان الإحراق اجتهداً منه ﷺ، ثم تراجع عنه؟

(١) في رواية الدارمي: «حتّى إذا كان الغد بعث إلينا فقال: إني قد كنتُ أمرتكم بتحريق هذين الرجلين، ثم رأيت أنّه لا ينبغي لأحدٍ أن يعذب بالنار إلا الله، فإن ظفرت بهما فاقتلوهما»، سنن الدارمي، ج ٢، ص ٢٢٢.

(٢) صحيح البخاري، ج ٤، ص ٢١.

(٣) سنن سعيد بن منصور، ج ٢، ص ٢٤٣؛ المصنّف، ج ٥، ص ٢١٤ - ٢١٥؛ ورواه الطبراني في المعجم الكبير، ج ٣، ص ١٥٨.

كلُّ هذه الاحتمالات مستبعدة؛ أمّا الأوّل، وهو عدم معرفته بالحكم حتّى يعلمه إياه الله تعالى، فهذا معقول، ولكن لماذا يفتي بالإحراق قبل أن يأتيه حكمه ويُعلمه به الله تعالى؟! وأمّا الاحتمال الثاني، وهو أنه كان عالمًا به ولكنه نسيه، فهو أيضًا بعيد جدًا؛ لكونه خلاف العصمة في التبليغ، التي قام الإجماع والدليل عليها. وأمّا الثالث فوجه الضعف فيه أن النبي ﷺ ما كان يجتهد ويرتجل في أحكام الله تعالى، ولا سيّما إذا كانت يترتب عليها مخاطر كثيرة، تتصلّ بالدماء.

نعم، من المعقول أن يصدر عنه ﷺ أمرٌ أو نهْيٌ، وبعد مدّة يُنسخ؛ لمصلحة تقتضي ذلك، كما حصل ذلك في زيارة القبور، فقد قال ﷺ - فيما روي عنه -: «كنتُ نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»^(١). بيد أن احتمال النسخ غير وارد في المقام؛ لأنّ تراجعه كان سريعًا، وقبل العمل بالحكم الأوّل، ممّا يجعل تشريع الحكم المنسوخ غير ذي جدوى، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإنّ المستفاد من الرواية، بحسب ما ورد في بعض المصادر، أن ما جرى كان رأيًا للنبي ﷺ، ثمّ تراجع عنه، وليس وحيا إلهيا، ليردّ فيه احتمال النسخ؛ فقد ورد في الرواية عن أبي هريرة قال: «بعثنا رسول الله في سرية، فقال: إن ظفرتُم بفلان وفلان فأحرقوهما بالنار، حتّى إذا كان الغد بعث إلينا، فقال: إني كنتُ أمرتكم بتحريق هذين الرجلين، ثمّ رأيتُ أنّه لا ينبغي لأحد أن يعذب بالنار إلّا الله، فإن ظفرتُم بهما فاقتلوهما»^(٢).

يبقى أن نشير إلى أنّه من الممكن أن يكون الأمر تدبيريا، ثمّ يلغى بعد ذلك، مع ارتفاع المصلحة وتغيّر الظروف. ولكن هذا لا يتصوّر حدوثه بهذه السرعة. ومع إقصاء هاتين الطائفتين؛ لما ذكرناه، يبقى أمامنا الروايات المتقدّمة الناهية عن الإحراق بالنار، وإن لم تصلح دليلاً فهي تصلح مؤيِّداً.

(١) صحيح مسلم، ج ٣، ص ٦٥.

(٢) سنن الدارمي، ج ٢، ص ٢٢٢.

واللافت أن هذا المضمون لم يرد في روايات الأئمة من أهل البيت عليهم السلام.

ثالثاً: ما ورد في النهي عن الإحراق في الحرب، ففي موثقة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: إن النبي صلى الله عليه وسلم كان إذا بعث أميراً له على سرية أمره بتقوى الله عز وجل في خاصة نفسه، ثم في أصحابه عامة، ثم يقول: اغز بسم الله، وفي سبيل الله. قاتلوا من كفر بالله، ولا تغدروا، ولا تغلوا وتمثلوا، ولا تقتلوا وليداً، ولا متبتلاً في شاهر، ولا تحرقوا النخل، ولا تغرقوه بالماء، ولا تقطعوا شجرة مثمرة، ولا تحرقوا زرعاً؛ لأنكم لا تدرون لعلكم تحتاجون إليه، ولا تعقرُوا من البهائم مما يؤكل لحمه إلا ما لا بد لكم من أكليه..»^(١).

أقول: النهي في الرواية عن إحراق الزروع جاء مبرراً باحتمال الحاجة إليها، أي إن النهي ليس لمغوضية ذلك في نفسه، حتى يُقاس عليه الحيوان والإنسان بالأولوية. وعليه، لو علم بعدم الحاجة فلا يجرم إحراقها. وأمّا النهي عن إحراق النخل فلا نستطيع التعدي منه إلى إحراق سائر الأشجار، فضلاً عن الزروع؛ إذ لعل له خصوصية. أجل، يمكن التعدي منه إلى إحراق الإنسان؛ لأنه إذا كان إحراق النخل منهياً عنه فإحراق الإنسان أولى بالتحريم، ولكن الأولوية القطعية إنما يمكن إثباتها لغير المحارب؛ إذ لا بد من وجود جهة اشتراك بين المقيس والمقيس عليه، وهي عدم العدائية وانتفاء الخطر من جهته على المقاتلين المسلمين. والنهي عن إحراق غير المحارب لسنا بحاجة لإثباته بهذه الرواية؛ إذ ثمة ما يدل عليه، وهو روايات النهي عن قتل المدنيين، فهي كفيلاً بإثبات حرمة إحراقهم أو قتلهم بالإحراق؛ لأنه من أنواع القتل المنهي عنه.

وخلاصة القول: إن الروايات المتقدمة دلّت على حرمة الإحراق بالنار، وهذا ينطبق على الأسلحة النووية والكيميائية؛ لأنها تقتل بالإحراق، أو توجب ما هو أبلغ من الإحراق مما هو من آثار الإحراق^(٢). وعليه، فإذا ثبت صدور النهي عن

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩.

(٢) في منشور موجز صادر عن المنظمة الدولية للصليب الأحمر جاء التالي: «ينجم عن انفجار

استعمال النار أو الإحراق ثبتت حرمة السلاح النووي؛ باعتباره نوع إحراق أو أشد، فحرمته إما بالمنطوق أو بمفهوم الأولوية.

والنهي ظاهر في الحرمة، ولا موجب لحمله على الكراهة، ولا قرينة على ذلك، وهذا ما سوف يتضح أكثر فيما يلي.

ب. أدلة جواز استخدام السلاح النووي

وفي مقابل ذلك، قد يُتمسك ببعض الروايات لإثبات جواز استخدام السلاح النووي، وهي: ما رواه الكليني، عن عليّ [بن إبراهيم]، عن أبيه، عن القاسم بن محمد، عن المنقري، عن حفص بن غياث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مدينة من مدائن أهل الحرب، هل يجوز أن يرسل عليهم الماء، وتُحرق بالنار، أو تُرمى بالمجانيق؛ حتى يقتلوا، وفيهم النساء والصبيان والشيخ الكبير والأسارى من المسلمين والتجار؟ فقال: يفعل ذلك بهم، ولا يُمسك عنهم

سلاح نووي انبعاث مزيج من القوة الحرارية والموجات الارتجاجية والإشعاع. وهذه القوى قادرة على قتل وإصابة أعداد غفيرة من الناس، ومحو البيوت والمباني والبنية التحتية، وإحداث آثار شديدة في البيئة»، ويضيف: إن «الكرة النارية الشديدة المتولدة في اللحظة التي ينفجر فيها السلاح النووي سوف تطلق قوة حرارية وموجات ارتجاجية وإشعاعاً»، ويضيف متحدثاً عن «الخصائر بسبب القوة الحرارية»: «سوف تسخن الأرض الواقعة تحت بؤرة الانفجار، لتبلغ درجة الحرارة حوالي ٧٠٠٠ درجة مئوية، وهو ما يجعل جميع الكائنات الحية في تلك المنطقة تتحول إلى بخار. وعشرات الآلاف من أولئك الأشخاص الذين لم يتبخوا سوف يحترقون، وسوف يُصاب معظمهم بحروق جلدية سميكة ومروعة تماماً، ويمكن أن تحدث حروق شديدة في منطقة تمتد إلى مسافة ٣ كيلومترات من موقع الانفجار؛ إضافة إلى ذلك، سوف يُصاب كثير من الأشخاص الذين ينظرون ناحية الانفجار بفقدان مؤقت في البصر، لفترة تصل إلى ٤٠ دقيقة أو حتى بحدوث تلف دائم في العين، بما في ذلك حروق وندوب في شبكية العين، تؤثر على المجال البصري؛ بسبب النظر إلى الكرة النارية بالعين المجردة»، وهناك خسائر ناجمة عن عصف الانفجار، حيث إنه «سوف يعقب الكرة النارية والقوة الحرارية المتولدة مع الوميض على الفور حدوث موجات ضغط ارتجاجية منطلقة بسرعات تفوق سرعة الصوت...».

هَؤُلَاءِ، وَلَا دِيَّةَ عَلَيْهِمْ لِلْمُسْلِمِينَ، وَلَا كَفَّارَةً..»^(١).

ورواها الشيخ الطوسي، بسنده عن محمد بن الحسن الصفار، عن علي بن محمد القاساني، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري أبي أيوب قال: «أخبرني حفص بن غياث: كتب إلي بعض إخواني أن أسأل أبا عبد الله عليه السلام عن مدينة من مدائن الحرب، هل يجوز..»^(٢). وقد اعتبرها بعض الفقهاء معارضةً لرواية النهي عن إلقاء السم في بلدان المشركين؛ بحجة «والسم في معنى هذه الأشياء، فيكون مباحاً»^(٣)، وفيما يتصل بشمولها للسلاح النووي فهو واضح؛ لأنه إحراق، فيكون داخلًا في المنطوق.

ولكن يُلاحظ على هذه الرواية أنها - كما ذكرنا سابقاً - ضعيفة السند^(٤)، فلا تصلح للاستدلال ومعارضة الروايات الصحيحة. وأما دعوى انجبار قصور السند أو ضعفه «بالأصل والعمل»^(٥) فهي ضعيفة، صغرى وكبرى؛ أما العمل فلم يثبت أن الفقهاء - ولا سيما المتقدمين - قد عملوا بها؛ وأما كبرياً فلأن عمل المشهور لا يوجب انجبار الخبر الضعيف؛ وأما دعوى الانجبار بالأصل فهي مما لا وجه له.

وأضيف إليه أن دعوى شمول حكمها للسلاح النووي لا تخلو من تأمل؛ لأن الاستدلال ابتنى - على وجه - على دعوى الأولوية، وهي هنا متنفية؛ إذ من المعلوم

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٢.

(٣) إيضاح الفوائد، ج ١، ص ٣٧٥.

(٤) في سند الشيخ: «علي بن محمد القاساني»، وقد قال الشيخ الطوسي بشأنه: «ضعيف»، رجال الشيخ، ص ٣٨٨. وفيه أيضاً «القاسم بن محمد»، وهو أيضاً ضعيف إن أريد به الأصفهاني؛ أو مجهول إن أريد به الجوهري، كما أوضحنا ذلك سابقاً. وأما سند الكليني ففيه: القاسم بن محمد، وعرفت حاله. وقد صرح المجلسي بضعف خبر التهذيب، انظر: ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٩، ص ٣٧٨، وكذا ضعف خبر الكافي، مرآة العقول، ج ٦، ص ١٤٢.

(٥) رياض المسائل، ج ٧، ص ٥٠٢.

أنَّ الجواز في الإحراق العادي لا يُستفاد منه جواز الإحراق المضاعف مئات المرات. وهذا بخلافه في روايات النهي؛ فإنَّ النهي عن الإحراق التقليدي يدلُّ بالأولوية على حرمة الإحراق المضاعف.

ونتيجة الكلام: إنَّ استخدام أسلحة الدمار الشامل، نووية كانت أو كيميائية أو ما هو من هذا السنخ، لا يجوز قطعاً، إنَّ كان ذلك على نطاقٍ كبيرٍ وواسعٍ، بحيث يؤدي إلى إهلاك الحرث والنسل. وأضيف إلى ذلك ما ذكرناه في حكم التصنيع، من أنَّنا نقطع بمبغوضية إذن الشارع في استخدام سلاح يؤدي إلى القضاء على مظاهر الحياة على الكوكب، أو على بعض أجزائه. ويمكن تحريم الاستخدام مطلقاً، أي ولو لم يؤدِّ إلى إهلاك الحرث والنسل؛ للنص الخاص الوارد في حرمة إلقاء السمِّ في بلاد المشركين، أو الناهي عن حرمة استخدام النار في الحروب.

ج. مدى إطلاق التحريم وسعته

هذا كله من حيث المبدأ، ولكن يبقى الكلام في إطلاق الحرمة لبعض الصور: **الصورة الأولى:** إذا فرض أنه لم يمكن ردع العدو عن استخدام سلاح مدمر وقاتلٍ بغير ذلك، فلو أنَّا ابتلينا بجماعة ترمي إلى استئصالنا، واستخدام السلاح النووي ضدنا، وكان ردعهم غير ممكنٍ إلَّا باستخدام هذا السلاح؛ للقضاء عليهم، فعندها يكون ذلك جائزاً من باب حفظ النفس، والدفاع عن الوجود.. والمسألة على خلاف الأصل، فيقتصر على القدر المتيقن، فلا يجوز استخدام السلاح المذكور على نطاقٍ واسعٍ إذا كان القضاء على هؤلاء ميسوراً باستخدام قنبلةٍ موضعية.

الصورة الثانية: هل يختصُّ تحريم إلقاء السمِّ أو القنابل الكيميائية أو النووية بصورة ما إذا كان ذلك في معرض أن يطل الأبرياء والمدنيين أو الحيوانات، أما لو كان يمكن إلقاؤها على خصوص المحاربين، فهل يكون الإلقاء جائزاً أم يحرم استخدام هذا النوع من السلاح، ولو كان لا يطل سوى المقاتلين المحاربين؟

والجواب: إنَّ ما تقدَّم من النهي عن إهلاك الحرث والنسل لا شمول له لهذه الصورة (كون المستهدف هو خصوص المحاربين). وأما رواية النهي عن إلقاء السمِّ في بلدان المشركين فلا بُدَّ من استبعاد أن يكون النهي فيها ناظرًا إلى صورة إصابة خصوص المدنيين بالسمِّ، لأنَّ قتل المدنيين حرامٌ، سواء كان بالسمِّ أو غيره، فلا وجه لتخصيص النهي بخصوص السمِّ؛ ولا بُدَّ أيضًا من استبعاد أن يكون النهي فيها ناظرًا إلى خصوص المحاربين، لا لدعوى أنَّ هؤلاء يجوز قتلهم بكلِّ أنواع القتل، كما قال في الجواهر^(١)، فهذا أوَّل الكلام؛ بل لأنَّ ذلك لا يناسب التعبير عنها بـ (بلدان المشركين)، فالبلدان - بحسب العادة - لا تخلو من المدنيين. وعليه، فالنهي ناظرٌ إلى صورة ما إذا كان في البلد محاربون، وفيه أيضًا مدنيون، وعليه، لا تصلح الرواية لإثبات تحريم استخدام إلقاء السمِّ على خصوص المحاربين. ولا يبقى إلَّا روايات النهي عن الإحراق بالنار؛ لأنه لا يعذب بالنار إلَّا ربُّ النار. وهذه تصلح للمقام؛ إما لأنها شاملةٌ بإطلاقها لصورة كون الإحراق للمحاربين؛ وإما لأنها واردةٌ في خصوص المقاتلين، كالرواية التي ورد فيها أنه أرسل ﷺ بعض صحابته لقتل حربيٍّ، ونهاهم عن إحراقه، أو أنه غضب عندما عرف بأنهم أشعلوا النار في شجرةٍ هو فيها. وبتقريبٍ آخر: إنَّ لسانها أنَّ هذا النوع من القتل لا يجوز لغير الله استخدامُه من رأس، بصرف النظر عن الأشخاص الذين يستخدم هذا السلاح ضدهم.

الصورة الثالثة: ما لو توقَّف الفتح على استخدام السلاح المحرَّم، ومنه: السلاح الكيميائي والنووي. وهذه الصورة تحتاج إلى دليلٍ لاستثنائها؛ لأنَّ الوجه الأوَّل، وهو ما دلَّ على حرمة إهلاك الحرث والنسل، مطلقٌ وشاملٌ لحالة ما إذا

(١) قال: «قد يُقال: إنه [أي خبر السكوني] ظاهرٌ في النهي عن إلقائه في البلاد؛ لاستلزامه غالبًا قتل الأطفال والنساء والشيوخ ومنَّ فيها من المسلمين ونحوهم ممن يجرم قتلهم، أما إذا فرض اختصاص قتله بالكفار الذين يجوز قتلهم بأنواع القتل فلا»، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٨.

توقّف الفتح على ذلك، فضلاً عما إذا لم يتوقّف. وكذلك فروايات النهي عن الإحراق بالنار مطلقة ودالة على مبعوضة هذا النوع من القتل، بصرف النظر عن المقتول به. وكذلك فإن خبر السكوني، الدال على حرمة إلقاء السم في بلاد المشركين، مطلق وشامل لهذه الصورة، كما اعترف به غير واحد، ومنهم: صاحب الجواهر^(١)؛ وقال المحقق العراقي بعد أن ذكر خبر السكوني المتقدم، والذي نهى عن إلقاء السم في بلاد المشركين: «وإطلاقه يشمل حتى صورة توقّف الفتح عليه. نعم، يمكن أن يُستفاد منه أن وجه النهي منصرف إلى صورة استلزامه هلاك الصبيان والنساء، وحيثُ فربما يشكل شموله لصورة اختصاص الهلاك بمن يستحقّ القتل»^(٢).

فهل من دليل آخر يبيح استخدام أسلحة الدمار الشامل لمجرد توقّف الفتح عليه؟

في الواقع إننا لا نملك دليلاً على ذلك، سوى رواية حفص المتقدمة. وقد عرفت ضعفها. ناهيك عن أن اللجوء إلى أخبار الأحاد - ولا سيما في مثل المورد الذي يكون فيه تعريض النفوس المحترمة لخطر الموت أو التشوّه، فضلاً عن تعريض الطبيعة للدمار والخراب - مرفوض. وما ورد من جواز قتل التّرس غير تامّ، كما بيّنّا ذلك سابقاً، ولو تمّ فلا يدلّ على جواز استخدام كلّ ما يتوقّف عليه الفتح، حتى مثل الأسلحة الكيميائية والنووية^(٣).



(١) قال: «ومنه يعلم ما في قول المصنف: (فإن لم يمكن الفتح إلّا به جاز) بلا كراهة؛ ضرورة أن الخبر مطلق»، جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٦٨.
 (٢) شرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٤٠٤.
 (٣) إلى هنا وصل بحثنا في العام الدراسي ١٤٤٤ هـ.

المحور الثالث

حماية البيئة

في الحروب



للحرب في الإسلام - كما أسلفنا في الباب الأوّل - ضوابطها وقِيَمُها؛ فهي لا تهدف إلى التنكيل بالعدوّ أو إهلاك الحرث والنسل، بل هي وسيلةٌ لإرساء العدل، ورفع الظلم والجور، ونشر الهدى والسلام، كما يظهر من الآيات القرآنية. وعليه، فكلّ ما لا يساهم في تحقيق هذه الأهداف هو عملٌ مرفوضٌ من حيث المبدأ، ومن ذلك الإقدام غير المبرّر على إحراق الغابات، وإتلاف المزروعات والبساتين، وتلوّث مياه الأنهار والبحار، وإفناء الثروات الحيوانية - بريّة أو بحريّة -، أو التنكيل والتمثيل بقتلى العدوّ.

ويهمّنا هنا التركيز على أمرين متّصلين بحماية البيئة، وهما: أوّلاً: التعرّض إلى الثروة الحرجية أو الزراعية، بالقطع والاستئصال والإحراق. وثانيًا: التعرّض للثروة الحيوانية، بالقتل أو الإفناء أو ما إلى ذلك.

١. حماية الثروة الحرجيّة والزراعيّة

أما فيما يتّصل بحماية الثروة الحرجيّة والزراعية فسوف نتناولها بالبحث من خلال النقاط التالية:

أ. محلّ الكلام ومقتضى القواعد العامّة

إنّ الثروة الحرجيّة، من الأشجار وغيرها، هي من جملة ما سَخَّرَهُ اللهُ تعالى للإنسان، وهدفُ التسخير تمكينه من الانتفاع بها، وليس العبث فيها سُخَّرَ له. وهذه الثروات الحرجية أو المائية أو النفطية أو غيرها إمّا أن تكون ملكًا شخصيًا؛ أو ملكًا عامًّا، أعني ملكية الدولة (الأنفال). فإن كانت ملكًا شخصيًا فللمالك حُرِّيَّةُ التصرّف فيها، فله أن يقطع الشجر، ويتنفع به؛ لحاجة الاستهلاك، بالاستفادة من خشبها؛ أو لغرض البيع؛ أو غير ذلك؛ لأنّه مسلّط على ماله. أجل، ثَمّة قيدٌ شرعيّ في المقام، وهو أن لا يكون تصرّفه إتلافًا دون فائدة؛ لأنّ ذلك مما

يدخل في عنوان الإسراف المحرّم؛ وأما لو كانت من الملك العامّ فالتصرّف فيها يحتاج إلى إذن من له حقّ الإذن، سواء أكان إذنًا خاصًا أو عامًّا، فقطعها بدون إذنٍ لا يجوز. وما ورد من إذنٍ بجواز الحيازة من المباحات العامة غيرٌ مطلقٍ لحالة الاستهلاك الداخلة في الإسراف والتبذير.

ولكنّ وقع الكلام في الأشجار والغابات التي في أرض الأعداء، التي تدور رحى الحرب فيها، فهل يجوز قطعها وإحراقها، لا لضرورة عسكرية أو غيرها، أم لا؟

والجواب: إنّ الحرب على نوعين: حرب البغاة؛ وحرب أهل الكفر. أما الحرب الأولى فلا يجوز فيها قطع الأشجار دون مبرّر؛ لأنّها ملكٌ للمسلمين أو للدولة الإسلامية، وعلى التقديرين لا يجوز إتلافها؛ فأموال البغاة خارج ما حواه العسكر تبقى على الحرمة، ولا يجوز استملاكها أو إتلافها دون مبرّر قتاليّ، بل يرى بعضُ فقهاءنا^(١) أنّ الحرمة تمتدّ إلى ما حواه العسكر أيضًا. وإنما الكلام في أموال أهل الحرب من غير المسلمين. وهذه لا يجوز إتلافها أو قطعها بعد تحرير الأرض واستعادتها أو فتحها - بناءً على مشروعية الجهاد الابتدائي -؛ فإنّ هذه الأموال تصبح جزءًا من المفتوحة عنوةً، والتي هي

(١) أما فيما حواه العسكر ففي اغتنام أموالهم خلافٌ؛ فعن السيد المرتضى أنها لا تغنم؛ ووافقه ابن إدريس؛ وذهب ابن أبي عقيل، والشيخ في الخلاف والنهاية، إلى حلّية أموالهم التي حواها العسكر، راجع: مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٤٥٠ - ٤٥١. قال السيد المرتضى، بعد أن نقل كلام الناصر في حلّية اغتنام أموال ما حواه العسكر من أموال البغاة: «هذا غير صحيح؛ لأن أهل البغي لا يجوز غنيمة أموالهم وقسمتها كما تقسم أموال أهل الحرب، ولا أعلم خلافاً بين الفقهاء في ذلك. ومرجع الناس كلّهم في هذا الموضع على ما قضى به أمير المؤمنين (عليه السلام) في محاربي البصرة، فإنه منع من غنيمة أموالهم، فلما روجع (عليه السلام) في ذلك قال: «أيكم يأخذ عائشة في سهمه؟!». وليس يمتنع أن يخالف حكم قتال أهل البغي لقتال أهل دار الحرب في هذا الباب، كما يخالف في أننا لا نتبع مولّهم، وإن كان اتباع المولّي من باقي المحاربين جائزاً»، الناصريات، ص ٤٤٣.

للمسلمين، وأمره بيد الإمام^(١). وإنما الكلام قبل الفتح والتحرير، فهل يجوز والحال هذه إحراقها وإتلافها؟

ب. أقوال الفقهاء

يوجد اتجاهان في الفقه الإسلامي في موضوع قطع الأشجار وإحراقها في الحرب: اتجاه يحظر ذلك؛ وآخر يجيز. وإليك تفصيل آراء المذاهب:

فقهاء الشيعة: المشهور في كلمات فقهاءنا هو الكراهة؛ وثمة قولٌ بالحرمة. قال ابن إدريس الحلّي: «ولا ينبغي تغريق المساكن والزروع، ولا قطع الأشجار المثمرة، في أرض العدو، والإضرار بهم، إلّا عند الحاجة الشديدة إلى ذلك»^(٢). وقال المحقق الحلّي بالكراهة^(٣)، وبها قال العلامة الحلّي في المنتهى: «ويكره قطع الشجر والنخل. ولو احتاج إليه جاز في قول عامة أهل العلم، ومنع منه أحمد. لنا: قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْسَةٍ أَوْ نَرَكْتُمْوهَا قَائِمَةً عَلَىٰ أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [الحشر: ٥]، قال ابن عباس: اللينة: النخلة غير الجعرور. وروى الجمهور: أنّ النبي ﷺ قطع الشجر بالطائف، ونخلهم، وقطع النخل بخيبر، وقطع شجر بني المصطلق، وأحرق». وأمّا الكراهية فلا مكان تملكهم أرضهم، فيكون تضييعاً على المسلمين؛ وما رواه الشيخ - في الحسن -، عن أبي حمزة الثمالي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ إذا أراد أن يبعث سرية دعاهم، فأجلسهم بين يديه، ثم يقول: سيروا بسم الله»، إلى قوله: «ولا تقطعوا شجراً إلّا أن تضطروا إليها»^(٤). ولكن

(١) قال النووي: «هذا [أي جواز الإتلاف عند الحاجة] إذا دخل الإمام دارهم مُغيّراً ولم يمكنه الاستقرار فيها، فأما إذا فتحها قهراً فيحرم التخريب والقطع؛ لأنها صارت غنيمة، وكذا لو فتحها صلحاً على أن تكون لنا أو لهم»، روضة الطالبين، ج ٧، ص ٤٥٦.

(٢) السرائر، ج ٢، ص ٣١.

(٣) قال: «ويكره قطع الأشجار؛ ورمي النار؛ وتسليط المياه، إلّا مع الضرورة. ويحرم إلقاء السم، وقيل: يكره، وهو أشبه؛ فإن لم يمكن الفتح إلّا به جاز»، شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٣٦.

(٤) منتهى المطلب، ج ١٤، ص ٨٨ - ٨٩.

ظاهرة في القواعد التحريم^(١). وسيأتي أن صاحب الرياض اعترف بأن القواعد تقتضي الحرمة، إلا في حالات الضرورة. وقد ذهب بعض المعاصرين إلى الحرمة؛ للخبرين؛ ولأن الإتلاف تبذير وإسراف، وهما محرمان شرعاً^(٢).

فقهاء السُّنة: في المجموع، للنووي: «قال القاري بجواز قطع شجر الكفار، وإحراقه. وبه قال الجمهور. وقيل: لا يجوز. قال ابن الهمام: يجوز؛ لأن المقصود كَبَت أعداء الله، وكسر شوكتهم، فيفعلون ما يمكنهم، من التحريق وقطع الأشجار وإفساد الزرع، لكن إذا لم يغلب على الظن أنهم مأخوذون بغير ذلك فإن كان الظاهر أنهم مغلوبون، وأن الفتح بادٍ، كره ذلك؛ لأنه إفسادٌ في غير محل الحاجة، وما أبيع إلا لها»^(٣). وقال في شرح الحديث الآتي حول إحراقه ﷺ نخل بني النضير: «في هذا الحديث جواز قطع شجر الكفار وإحراقه، وبه قال عبد الرحمن بن القاسم ونافع مولى ابن عمر ومالك والثوري وأبو حنيفة والشافعي وأحمد وإسحاق والجمهور، وقال أبو بكر الصديق والليث بن سعد وأبو ثور والأوزاعي، في رواية عنهم: لا يجوز»^(٤).

ج. أدلة حرمة قطع الأشجار في الحرب

يمكن أن يُستدل على الحرمة بالأخبار الواردة في هذا المجال، عنيث ما ورد في وصايا رسول الله ﷺ لأمرء السرايا، وهي عدة أخبار:

الرواية الأولى: موثقة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله ﷺ قال: «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا بَعَثَ أَمِيرًا لَهُ عَلَى سَرِيَّةٍ أَمَرَهُ بِتَقْوَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي خَاصَّةِ

(١) قال: «يجوز إتلاف ما يحتاج إلى إتلافه من أموال الكفار؛ للظفر بهم، كقطع الأشجار وقتل الحيوان، لا مع عدم الحاجة»، قواعد الأحكام، ج ١، ص ٤٩٥؛ وقال المحقق الكركي، تعليقاً على هذه الفقرة: «ظاهرة التحريم، والكراهية أظهر»، جامع المقاصد، ج ٣، ص ٤١٢.

(٢) ما وراء الفقه، ج ٢، ص ٣٩٣.

(٣) المجموع، ج ١٩، ص ٣٠٣.

(٤) شرح صحيح مسلم، ج ١٢، ص ٥٠.

نَفْسِهِ، ثُمَّ فِي أَصْحَابِهِ عَامَّةً، ثُمَّ يَقُولُ: اغْزُ بِسْمِ اللَّهِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ. قَاتِلُوا مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَغْلُوا وَتُمْتَلُوا، وَلَا تَقْتُلُوا وَلِيدًا، وَلَا مُتَبَتِّلًا فِي شَاهِقٍ، وَلَا تُحْرِقُوا النَّخْلَ، وَلَا تُغْرِقُوهُ بِالْمَاءِ، وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُثْمَرَةً، وَلَا تُحْرِقُوا زَرْعًا؛ لِأَنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ لَعَلَّكُمْ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ..»^(١). إِنَّ قَوْلَهُ: «لَعَلَّكُمْ لَا تَحْتَاجُونَ إِلَيْهَا» من قبيل الحكمة لبقائها، وليس علة؛ ليدور الحكم مدارها.

الرواية الثانية: صحيحة مُحَمَّدُ بْنُ حُمَرَانَ وَجَمِيلُ بْنُ دَرَّاجٍ، كِلَاهُمَا، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا بَعَثَ سَرِيَّةً دَعَا بِأَمِيرِهَا، فَأَجْلَسَهُ إِلَى جَنْبِهِ، وَأَجْلَسَ أَصْحَابَهُ بَيْنَ يَدَيْهِ، ثُمَّ قَالَ: سِيرُوا بِسْمِ اللَّهِ، وَبِاللَّهِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَعَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: لَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَغْلُوا، وَلَا تُمْتَلُوا، وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً، إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَيْهَا، وَلَا تَقْتُلُوا شَيْخًا فَانِيًّا، وَلَا صَبِيًّا، وَلَا امْرَأَةً..»^(٢).

الرواية الثالثة: الكليني، عن عَلِيِّ بْنِ إِبْرَاهِيمَ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، عَنْ مُعَاوِيَةَ بْنِ عَمَّارٍ، قَالَ: أَظُنُّهُ عَنْ أَبِي حَمْزَةَ الشَّامِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِذَا أَرَادَ أَنْ يَبْعَثَ سَرِيَّةً دَعَاهُمْ، فَأَجْلَسَهُمْ بَيْنَ يَدَيْهِ، ثُمَّ يَقُولُ: سِيرُوا بِسْمِ اللَّهِ، وَبِاللَّهِ، وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ، وَعَلَى مِلَّةِ رَسُولِ اللَّهِ. لَا تَغْلُوا، وَلَا تُمْتَلُوا، وَلَا تَغْدِرُوا، وَلَا تَقْتُلُوا شَيْخًا فَانِيًّا، وَلَا صَبِيًّا، وَلَا امْرَأَةً، وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرًا، إِلَّا أَنْ تُضْطَرُّوا إِلَيْهَا..»^(٣).

قال المجلسي: إنه «كالْحَسَنِ»^(٤). والظاهر أن وصفه بالحسن بسبب علي بن إبراهيم. والصحيح وثاقته. أما كاف التشبيه فمردّها إلى أن ثمة مشكلة أخرى في السند، وهي أن معاوية بن عمار لا يعلم اسم من روى عنه، وإنما يظن أنه الشامي،

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٩؛ ورواه الشيخ عن الكليني، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٨.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٣٠؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٩؛ والمحاسن، للبرقي، ج ٢، ص ٣٥٥.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٢٧.

(٤) مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٥٢.

والظن لا يغني من الحق^(١). ولكنّ الخبر يعضد الخبرين المعتبرين المتقدمين، بحيث يحصل الوثوق بصدور هذا المضمون عنه ﷺ.

وقال: «في رجوع الاستثناء (إلا أن تضطروا إليها) إلى الأخير أو الجميع نظر، والمسألة محرّرة في أصول الفقه. وإن رجوعه إلى الأخير من القدر المتيقن، ولا يبقى لغيره إطلاق؛ لاحتفافه بما يصلح للقرينية»^(٢).

وظاهر النهي في هذه الأخبار هو الحرمة؛ لأنّ ذلك هو ظاهر النهي. وأضيف إلى ذلك قرينتين أخريين، تدعمان إرادة الحرمة:

الأولى: إنّ السياق هو سياق المحرّمات، من النهي عن الغلول والتمثيل والغدر.

الثانية: الاستثناء في الصحيحة الأخيرة، أعني قوله: «إلا أن تضطروا إليها»؛ ظاهر في الحرمة؛ فإن قتلها لو كان مباحاً فلا معنى لاستثناء صورة الضرورة منه. ولكن هذه القرينة لا تتم؛ لأنّ الاستثناء كما يمكن من النهي التحريمي فإنه ممكن أيضاً من النهي الكراهتي، فالضرورة ترفع الحرمة، وترفع الكراهة أيضاً. هذا كلّ إذا لم يكن قطع الأشجار وإحراقها من قبيل: الاستئصال العام، أما إذا كان كذلك فقد ينطبق عليه عنوان الإفساد في الأرض، كما رجّحنا في محلّ آخر^(٣).

د. أدلة الجواز

وما يمكن أن يكون مستنداً للجواز، بمعناه الأخصّ والأعمّ (الشامل للكراهة)، أحد أمرين:

(١) قال المحسني: «ظنّ معاوية بكون الراوي عن الإمام هو الثمالي إذا لم يصل إلى حدّ الوثوق لا يغني من الحقّ لنا وله شيئاً، فلا اعتبار بالرواية، لكنّها سندان آخران في الكافي»، معجم الأحاديث المعتبرة، ج ١، ص ٥٠٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) راجع: الإسلام والبيئة، ص ٩٧.

الوجه الأول: قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْسَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ وَلِيُخْزِيَ الْفَاسِقِينَ﴾ [الحشر: ٥]، فإنه ظاهرٌ في جواز قطع الأشجار المثمرة، فيجوز قطع غيرها بالأولوية. واختلف في تحديد المراد بالليسة، قال الشيخ الطوسي: «كل نخلة لينة، سوى العجوة - في قول ابن عباس وقتادة -، وهي لغة أهل المدينة. وقال بعضهم: إلا البرني والعجوة. قال مجاهد وعمر بن ميمون وابن زيد: كل نخلة لينة، ولم يستثنوا. وقال سفيان: الليسة كرام النخل. وأصل الليسة اللونة، فقلبت الواو ياءً للكسرة»^(١). ونحوه ما قاله النووي^(٢). وفي بعض الروايات عن الإمام الصادق عليه السلام أن الليسة هي العجوة^(٣).

وتذكر بعض الروايات أن الآية نزلت في إحراق نخل بني النضير، فقد روى البخاري، عن ابن عمر قال: «حرق رسول الله ﷺ نخل بني النضير، وقطع، وهي البويرة، فنزل: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْسَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا فَبِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [الحشر: ٥]»^(٤). وقال القرطبي: «واختلفوا في عدد ذلك، فقال قتادة والضحاك: إنهم قطعوا من نخيلهم (بني النضير) وأحرقوا ست نخلات. وقال محمد بن إسحاق: إنهم قطعوا نخلة، وأحرقوا نخلة، وكان ذلك عن إقرار رسول الله ﷺ أو بأمره؛ إما لإضعافهم بها؛ وإما لسعة المكان بقطعها، فشق ذلك عليهم»^(٥).

ولكن يمكن القول: إن لسان الآية هو لسان الحكاية عن قضية خارجية، وهي ما فعله المسلمون من قطع النخيل في حربهم مع يهود بني النضير. وقد أقرت الآية فعلهم، وأن ذلك جرى بإذن الله تعالى، ولكنها لم توضح ملاسبات

(١) التبيان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ٥٦١.

(٢) قال: «والليسة المذكورة في القرآن هي أنواع الثمر كلها إلا العجوة، وقيل: كرام النخل، وقيل: كل النخل، وقيل: كل الأشجار؛ لئنها»، شرح صحيح مسلم، ج ١٢، ص ٥٠.

(٣) المحاسن، للبرقي، ج ٢، ص ٥٣٠؛ والكافي، ج ٣، ص ٣٤٧.

(٤) صحيح البخاري، ج ٥، ص ٢٣.

(٥) الجامع لأحكام القرآن، ج ١٨، ص ٦.

هذا العمل أو ظروفه، فلا يمكن البناء عليها في استنتاج حكم عام؛ إذ لعلهم كانوا مضطرين لقطعها. وهذا ينسجم مع ما جاء في الصحيحة المتقدمة، التي جَوَّزَت القطع عند الاضطرار، وهو لا يتنافى مع الحرمة، فربما كانت هناك مصلحة معينة اقتضتها ظروف المعركة، وفاقت في أهميتها مفسدة القطع، وهو ما يُستفاد مما رُوي عن عليٍّ عليه السلام، «أنَّ رسول الله ﷺ نهى عن قطع الشجر المثمر أو حرقه، يعني في دار الحرب وغيرها، إلا أن يكون ذلك من الصلاح للمسلمين، فقد قال الله عزَّ وجلَّ: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لَيْسَةٍ أَوْ نَرَكْتُمْ هَا فَاقِمْ عَلَىٰ أُصُولِهَا فَاِذِ لِلَّهِ وَلِيٌّ خَبِيرٌ﴾ [الفسيقين: ٥]»^(١).

الوجه الثاني: رواية حفص بن غياث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن مدينة من مدائن أهل الحرب، هل يجوز أن يرسل عليهم الماء، وتُحرق بالنار، أو تُرمى بالمجانيق؛ حتى يُقتلوا، وفيهم النساء والصبيان والشيوخ الكبار والأسارى من المسلمين والتجار؟ فقال: يُفعل ذلك بهم، ولا يُمسك عنهم هؤلاء، ولا دية عليهم للمسلمين، ولا كفارة..»^(٢)، بتقريب أن إرسال الماء أو النار سيودي بحياة البشر، ويؤدي إلى إتلاف الشجر والمزروعات.

ولكن يُلاحظ عليه:

أولاً: إن هذا الحديث ضعيف سنداً، كما عرفت فيما سبق، فلا يكون مكافئاً للروايات المتقدمة، والتي فيها الصحيح، والتي تنقل وصايا رسول الله ﷺ إلى أمراء السرايا، ونهيه لهم عن أن يقتلوا شيخاً فانياً أو صبيّاً أو امرأة، وكذلك نهيه ﷺ عن حرق الزرع والنخل، أو إغراقه بالماء.

ثانياً: يمكن المناقشة في دلالة بأنه ناظرٌ إلى صورة ما إذا توقّف فتح الحصن أو المدينة على الإحراق وإرسال المياه؛ لأنه من الثابت فقهيّاً عدم جواز قتل الأسارى

(١) دعائم الإسلام، ج ١، ص ٤٠٠.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٢٩.

المسلمين أو الصبية والنساء، إلّا في حال الضرورة القصوى. ولذا لا يكون هذا الخبر منافياً لأدلة التحريم، بل هو منسجمٌ معها تمام الانسجام؛ لأنها استثنت صورة الضرورة أيضاً. فما جاء في هذا الخبر هو من مصاديق الضرورة.

ثالثاً: إنّ ما تضمّنه الخبر، من جواز الإحراق بالنار، ينافي ما تقدّم سابقاً من أنه لا يعذب بالنار إلّا ربُّ النار، فيكون ذلك سبباً إضافياً موجِباً لوْهْن الخبر.

الوجه الثالث: «التأسي في قطع الأشجار والحرق وتخريب الديار؛ فقد فعله النبي ﷺ في أهل الطائف وبني النضير، على ما ذكره جماعة من الأصحاب»^(١).

روى البخاري، قال: «وقال أنس: أمر النبي ﷺ بالنخل فقطع؛ حدّثنا موسى بن إسماعيل: حدّثنا جويرية، عن نافع، عن عبد الله، عن النبي ﷺ، «أنّه حرّق نخل بني النضير، وقطّع، وهي البويرة»^(٢)، ولها يقول حسان:

وهان على سراة بني لؤيّ حريقٌ بالبويرة مستطيرٌ^(٣)

أقول: ممّا ذكرناه، في التعليق على قضية قطعه ﷺ لنخل بني النضير، يظهر الحال فيما روي عنه ﷺ أنّه قطع شجر الطائف؛ فإنّه لو ثبت لا يعدو كونه قضية في واقعة لا تُعلّم ملابسائها، فلا يمكن القياس عليها، واتخاذها قاعدة عامة.

هـ. الموازنة بين الأدلة، وضعف القول بالكراهة

اتّضح ممّا تقدّم أنّ الجمع بين أدلة الطرفين يقتضي القول بالحرمة، إلّا في حالات الضرورة. واعترف بما ذكرناه من الجمع بعض كبار الفقهاء، حيث قال:

(١) رياض المسائل، ج ٧، ص ٥٠٢.

(٢) يقول النووي: «البويرة بضمّ الباء الموحدة، وهي موضع نخل بني النضير»، شرح صحيح مسلم، ج ١٢؛ ص ٥٠، وقال ابن حجر: «بالموحدة، مصغرٌ بورة، وهي الحفرة، وهي هنا مكان معروف بين المدينة وبين تيماء، وهي من جهة قبة مسجد قباء إلى جهة الغرب، ويقال لهما أيضاً: البويلة، باللام بدل الراء»، فتح الباري، ج ٧، ص ٢٥٦.

(٣) صحيح البخاري، ج ٣، ص ٦٨، قال النووي: «المستطير المنتشر. والسراة بفتح السين أشراف القوم ورؤسائهم»، شرح صحيح مسلم، ج ١٢، ص ٥١.

«وإنَّ أَمَكْنَ الْجَمْعُ بَيْنَهُمَا بِحَمَلِ الرُّوَايَةِ بِالْجَوَازِ عَلَى حَالِ الضَّرُورَةِ، وَهَذِهِ عَلَى حَالِ الْإِخْتِيَارِ، كَمَا هُوَ ظَاهِرُ الْحَسَنَةِ. وَالْأَصْلُ يَقْتَضِي الْمَصِيرَ إِلَى هَذَا الْجَمْعِ؛ لاعتبار الحَسَنِ بِإِبْرَاهِيمَ بْنِ هَاشِمٍ وَالْوَشَّاءِ، بَلْ صَحَّتُهُمَا، كَمَا هُوَ التَّحْقِيقُ»^(١). وَلَكِنَّهُ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ: «وَلَكِنْ ظَاهِرُ الْأَصْحَابِ الْجَوَازَ مُطْلَقًا، حَتَّى أَنَّهُمْ لَمْ يَنْقَلُوا فِيهِ خِلَافًا مَنًّا، فَهَذَا أَقْوَى، وَإِنْ كَانَ مَرَاعَاةُ التَّقْيِيدِ أَوْلَى»^(٢).

وَحَيْثُ اتَّضَحَ أَيْضًا مِمَّا تَقَدَّمَ ضَعْفُ أُدْلَةِ الْجَوَازِ، فَلَا تَصْلَحُ لِمُعَارَضَةِ أُدْلَةِ التَّحْرِيمِ، وَحَمْلُهَا عَلَى الْكِرَاهِيَةِ. وَعَلَى فَرَضِ تَمَامِيَةِ أُدْلَةِ الْجَوَازِ يَبْعَدُ حَمْلُهَا عَلَى الْكِرَاهَةِ، وَلَا سِيَّيَا الْآيَةِ؛ فَإِنْ لَسَانُهَا لِسَانُ الْجَوَازِ بِالْمَعْنَى الْأَخْصَصِ، وَلَيْسَ الْكِرَاهَةُ. كَمَا أَنَّ فَعْلَهُ ﷺ إِذَا صَحَّتِ الْأَخْبَارُ يَبْعَدُ حَمْلُهُ عَلَى الْمَكْرُوهِ.

وَمِمَّا تَقَدَّمَ اتَّضَحَ أَيْضًا ضَعْفُ مَا ذَكَرَهُ بَعْضُ الْعُلَمَاءِ، مِنْ جَعْلِ أَمْرِ الْقَطْعِ بِيَدِ الْحَاكِمِ الشَّرْعِيِّ، فَإِنْ رَأَى مَصْلَحَةً فِي الْقَطْعِ أَمْرًا بِهِ، وَفَقًّا لِمَا يَشْخُصُّهُ مِنَ الْمَصْلَحَةِ وَالْمُفْسَدَةِ. قَالَ الشَّيْخُ الْبُوطِيُّ: «وَقَدْ اسْتَدَلَّ عَامَّةُ الْعُلَمَاءِ بِذَلِكَ - أَيَّ بِفَعْلِ النَّبِيِّ الْآنَفِ - عَلَى أَنَّ الْحُكْمَ الشَّرْعِيَّ فِي أَشْجَارِ الْعَدُوِّ وَإِتْلَافِهَا مَنْوُطٌ بِمَا يَرَاهُ الْإِمَامُ أَوْ الْقَائِدُ، مِنْ مَصْلَحَةِ النِّكَايَةِ بِأَعْدَائِهِمْ، فَالْمَسْأَلَةُ إِذَا مِنْ قَبِيلِ مَا يَدْخُلُ تَحْتَ اسْمِ السِّيَاسَةِ الشَّرْعِيَّةِ». وَأَضَافَ: «قَالَ الْعُلَمَاءُ: إِنَّمَا كَانَ قَصْدُ الرَّسُولِ ﷺ بِتَصَرُّفِهِ هَذَا فِي النَّخِيلِ - قَطْعًا أَوْ كَفًّا - تَحْقِيقَ الْمَصْلَحَةِ، وَتَلَمُّسَ السَّبِيلِ إِلَيْهَا؛ إِرْشَادًا وَتَعْلِيمًا لِلْأُمَّةِ مِنْ بَعْدِهِ... وَهَذَا الَّذِي قُلْنَاهُ، مِنْ إِبَاحَةِ قَطْعِ شَجَرِ الْكُفَّارِ وَإِحْرَاقِهِ إِذَا اقْتَضَتْ الْمَصْلَحَةُ ذَلِكَ، هُوَ مَذْهَبُ نَافِعِ بْنِ عَبْدِ عُمَرَ وَمَالِكٍ وَالثَّوْرِيِّ وَأَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيِّ وَأَحْمَدَ وَإِسْحَاقَ وَجُمْهُورِ الْفُقَهَاءِ، وَرُويَ عَنِ اللَّيْثِ بْنِ سَعْدٍ وَأَبِي ثَوْرٍ وَالْأَوْزَاعِيِّ الْقَوْلَ بِعَدَمِ جَوَازِهِ»^(٣).

وَوَجْهُ الضَّعْفِ أَنَّهُ حَيْثُ اسْتَفَدْنَا مِنَ النُّصُوصِ أَنَّ الشَّرِيعَةَ حَرَّمَتِ الْقَطْعَ

(١) رِيَاضُ الْمَسَائِلِ، ج ٧، ص ٥٠٣.

(٢) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ.

(٣) فِقْهُ السِّيَرَةِ، ص ٢٦٢.

فلا يجوز جعل أمره بيد الحاكم؛ لأنَّ الحاكم مُلْزَمٌ بتطبيق ما ورد في الشريعة، فلا يدور أمر التحريم والجواز مدار حكم الحاكم. نعم، ما هو بيد الحاكم الشرعي، أو مَنْ يوليه الحاكم هذا الأمر، تشخيص حالات الضرورة أو الحاجة.

و. الضرورة والحاجة

وقد لاحظنا أنَّ بعض الفقهاء جعل الأمر في تجويز القطع أو نحوه دائراً مدار الضرورة، بينما جعله بعضهم (العلامة في القواعد) دائراً مدار الحاجة^(١). وهذا أمرٌ يتكرَّر في غير المورد. ولبحثه أهميَّة؛ ففيما تقدَّم من استثناء الأطفال والشيوخ والنساء قيل بأنَّ حرمة قتلهم مشروطةٌ بعدم الضرورة، فيردُّ السؤال: هل للحاجة حكم الضرورة؟ والحال عينه يجري في قتل الحيوان، ممَّا سيأتي في العنوان اللاحق، وكذا في غيرها من الموارد.

وعلينا بدايةً أن نشير إلى أنَّ الحاجة أوسع من الضرورة؛ فالضرورة هي الحالة القصوى، التي في حال لم يقدم على ارتكاب العمل المضطرَّ إليه سيقع في الضَّرَر؛ بخلاف الحاجة، فإنَّ ترك ما يحتاج إليه لا يوقع الإنسان في الضَّرَر، بل في حالة من الضيق والصعوبة^(٢)، أو يكون الفعل موجباً للسَّعة. ومعلومٌ أنَّ الضرورة تبيح الحرام، ودليل ذلك هو العديد من النصوص المتعددة^(٣)، التي استفيد منها قاعدة

(١) ومنهم: العلامة، وقد تقدَّم كلامه؛ ومنهم: النووي، قال: «إنَّ احتياج المسلمون إلى إتلاف أموال الكفار، كتخريب بناء، وقطع شجر؛ ليكفوا عن القتال أو ليظفروا بهم، فلهم ذلك؛ وإنَّ لم يحتاجوا نظر؛ إنَّ لم يغلب على ظنَّهم حصول ذلك المال للمسلمين جاز إتلافه؛ مغايظة لهم وتشديداً عليهم؛ وإنَّ غلب على الظنَّ حصوله كره الإتلاف، ولا يحرم على الأصحَّ»، روضة الطالبين، ج ٧، ص ٤٥٦.

(٢) نقل السيّد تقي الحكيم عن بعضهم أنَّ «الحاجة ما يترتب على عدم الاستجابة إليها عسرٌ وصعوبةٌ»، القواعد العامة في الفقه المقارن، ص ١٢٤.

(٣) منها: قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَا إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة: ١٧٣]، بناءً على إلغاء خصوصية المورد؛ ومنها: حديث سَمَاعَةَ، عن الإمام الصادق عليه السلام: «وليس شيء ممَّا حرَّم الله إلَّا وقد أحلَّه لمن اضطرَّ إليه»، تهذيب الأحكام، ج ٢، ص ١٧٧؛ ومنها: ما ورد في حديث

عامّة، عُرِفَتْ بقاعدة «الضرورات تبيح المحظورات»، فهل الحاجة كذلك؟
 الجواب: لا نملك دليلاً على أنّ الحاجة، ولو كانت عامّة، توجب رفع اليد
 عن مقتضى القواعد الأوّلية. فما قيل من أنّ الحاجة العامّة تنزل منزلة الضرورة
 الخاصّة هو كلامٌ يحتاج إلى دليلٍ يثبت مفاده شرعاً^(١). ولم أجِدْ أحداً من فقهاءنا^(٢)
 قد تبنّاها، إلا ما يظهر من الشهيد الأوّل^(٣). لكنه لم يستدلّ عليه. وعلى فرض أنه
 ورد في بعض الموارد ما يجعل الحاجة مبيحةً لرفع اليد عن مقتضى القاعدة الأوّلية،
 فإنّ هذه الموارد إنّ لم تكن من الكثرة والتنوّع بحيث يقطع بإلغاء الخصوصية عنها
 فإننا نلتزم بذلك في حدود هذا المورد، ما دام أنّ المورد على خلاف القاعدة، ولا
 مجال لإلغاء الخصوصية وتعميم الحكم إلى غيره من الموارد. أجل، قد يمكن جعل

الرفع من رفع ما اضطرّوا إليه، والقدر المتيقّن للمرفوع هو المؤاخذه.

(١) وقد اعترف السيّد الحكيم بعدم النصّ عليها، قال: «وهذه القاعدة لم نجد لها نصّاً في المأثور
 عن الشارع المقدّس، ولعلّها من صياغة بعض الفقهاء»، القواعد العامة في الفقه المقارن،
 ص ١٢٤.

(٢) بل يصرّح الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء بأنها «لا تصحّ على أصول مذهب الإماميّة»،
 تحرير المجلة، ج ١، ص ٢٧، وذلك استناداً إلى أن القائلين بها لم يكتفوا بجعل الحاجة موجبة
 لإسقاط الحكم التكليفي، بل رتبوا على ذلك بالصحة الوضعية، وهذا ليس مقبولاً في مورد
 الضرورة، فضلاً عن الحاجة، قال: «فإن قاعدة نفي الضّرر وإن كانت ترفع الأحكام
 الواقعية، مثل: وجوب الغسل والوضوء والصوم وسلطنة الناس على أموالهم، ولكنها لا
 تشرع حكماً، ولا تجعل الباطل صحيحاً، وإنما ترفع الحرمة التكليفية بالضرورة، أي العقوبة
 فقط، لا سائر الآثار. فلو كان بعض البيوع باطلاً وحراماً، كالربا، فالضرورة لا تجعله عقداً
 صحيحاً كسائر البيوع، وإن أحلّته لمن اضطرّ إليه، فلو ارتفعت الضرورة وجب ردّ كلّ مالٍ
 إلى صاحبه، مع الإمكان»، تحرير المجلة، ج ١، ص ٢٧ - ٢٨.

(٣) قال، وهو يعدّد القواعد الفقهية: «الحاجة العامّة تنزل منزلة الضرورة الخاصّة، كجواز قتل
 الترس من النساء والصبيان من الكفّار، بل ومن المسلمين عند الحاجة؛ وكجواز النظر لحاجة
 العلاج إلى الأجنبية، هل هو ملحقٌ بالتيمّم في قدر المرض الذي يبيحه؟ هل هو المضّرّ أو
 يكفي مطلق المرض وإن لم يخش عاقبته؟ وفرّق بينهما بأن الحاجة إلى التيمّم عامّة، بخلاف
 الحاجة إلى الطبيب في هذا المقام، فإنها خاصّة نادرة. وقد يعبر عن هذه القاعدة بتنزيل ما يعمّ
 وإن خفّ منزلة ما يثقل إذا حصّ»، القواعد والفوائد، للشهيد الأوّل، ج ١، ص ٢٨٧.

الحاجة العامة سبباً لإصدار حكم تديري على ضوئها، يلزم الأمة بفعل أمر أو تركه، كما في الأوامر المتصلة بأخذ بعض اللقاحات، أو إجراء بعض الفحوصات الطبية قبل الزواج، أو ما إلى ذلك.

وإذا اتضح ذلك؛ فحيث إن بعض الأخبار المتقدمة (الخبرين الثاني والثالث) ورد فيها قيد «إلا أن تضطروا إليها»، يكون ذلك شاهداً على أن حرمة قطع الأشجار إنما يرفع اليد عنها في صورة الاضطرار فقط، دون سواها، وأما الحاجة فلا نجد دليلاً على استثنائها، وإن كان استثناءها - لو أمكن إثباته بالدليل - سوف يمنح المقاتلين سعة في ميدان القتال، وحرية التحرك، لكن هذا ليس مناطاً للحكم الشرعي.

نعم في الخبر الأول ورد في تبرير وتفسير عدم قطعها القول: «لعلكم تحتاجون إليها»، فالحاجة هنا ليست استثناءً من حرمة القطع، بل تبرير لإبقائها دون قطع، وهذا غير ما نتحدث عنه.

ز. المثمرة وغير المثمرة

نقطة أخرى يجدر بنا التوقف عندها، وهي أن معتبرة مسعدة المتقدمة نهت عن قطع الشجرة المثمرة، حيث ورد فيها: «وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُثْمِرَةً». وقد ورد النهي عن قطع الأشجار المثمرة بصورة مطلقة، أي حتى في حال السلم والظروف العادية، فقد روى الكليني، في الكافي، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن الحسين بن بشر (بشير)، عن ابن مضارب، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لا تقطعوا الثمار، فيصب (فيبعث) الله عليكم العذاب صباً»^(١).

وظاهر النهي هو الحرمة. ولكن هنا تبرز أمامنا بعض الأسئلة؟

أولاً: ما المقصود بالشجرة المثمرة؟

وثانياً: هل يتقيد النهي عن قطع الشجرة بكون الشجرة مثمرة؟

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٦٤.

وثالثاً: هل يمكن الالتزام بالحرمة في غير حالة الحرب؟
أما السؤال الأول فجوابه: إنه يمكن طرح عدة احتمالات في تحديد المراد بالشجرة المثمرة:

أولها: أن يُراد بها ما من شأنه أن يثمر، وإن لم تثمر بعد؛ لصغرهما مثلاً؛ أو لمرضها. وهذا مبنيٌّ على أنه لا يشترط في صدق المشتق التلبس بالمبدأ، بل يصح إطلاقه على ما سوف يتلبس به في المستقبل، مع أن ذلك غير متعارفٍ. ولئن أمكن إطلاق المشتق على ما انقضى عنه المبدأ فلم يتعارف إطلاقه على ما لم يتلبس بالمبدأ أصلاً.

ثانيها: أن يُراد بها ما أثمرت ولو مرةً واحدة، وإن لم تكن مثمرةً حالياً. وهذا مبنيٌّ على جواز إطلاق المشتق على ما انقضى عند المبدأ، وهو جائزٌ عند أكثر أهل اللغة، كما قيل.

ثالثها: أن يُراد بها الشجرة المثمرة بالفعل، وتكون ثمرتها لا تزال عليها. وهذا مبنيٌّ على أن المشتق صادقٌ على خصوص المتلبس بالمبدأ فعلاً، فلو قطفت الثمار منها فلا مانع من قطعها.

وقد طُرحت هذه الاحتمالات في النهي الوارد في الأخبار عن التخلي تحت الشجرة المثمرة. وقد ذكرنا ذلك في كتاب «الإسلام والبيئة»، ورجَّحنا هناك القول الثالث. ولكننا هنا نرجِّح وجهاً رابعاً، وهو أن يكون من شأنها الإثارة، سواء أكانت مثمرةً بالفعل أو قد قُطف ثمرها، أو أنها لم تبلغ أوان الإثارة؛ والفارق بين الموردين أنه في التخلي تحتها يُرجَّح أن يكون النظر إلى الشجرة المثمرة فعلاً؛ كون صاحبها يرتادها، فيتأذى بالتخلي، أما هنا، أي في القطع، فلا يبعد أن يكون وجه النهي عن قطع المثمرة هو الحفاظ على الشجر الذي يعطي الثمر، سواء أكان مثمرًا في الحال أم غير مثمر؛ لأنه لم يحن وقت إثماره بعد.

وأما السؤال الثاني فجوابه: توجد، بإزاء تلك الرواية، روايتان أخريان، إحداهما صحيحةٌ، أطلقنا النهي عن قطع الشجر. ومن الواضح أنه لا تنافي بين

اللسانين؛ لأنهما مثبتان، ولا تنافي بين المثبتين.

وأما السؤال الثالث فجوابه: إنّ الالتزام بالحرمة مطلقاً مشكّل، بل ممنوع؛ لجريان السيرة على القطع في كثير من الحالات. والأمر محلّ ابتلاءٍ شديد. فلو كانت الحرمة ثابتةً لبانت، وكثرت الأسئلة والأجوبة حول ذلك، ووصلنا منها شيء، مع أنه لم يصل، لذا يتعيّن حمل هذا الخبر على الكراهة.

هذا، ناهيك عن أنّ الحديث لا يتمّ سنداً؛ لأنه إذا تمّ التغلّب على إشكالية جهالة الحسين بن بشر أو بشير^(١)؛ برواية ابن أبي عمير عنه^(٢)؛ كونه أحد الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلاّ عن ثقة، تبقى لدينا مشكلة أخرى، وهي عدم ثبوت وثاقة ابن مضارب، إلاّ على مبنى وثاقة رجال كامل الزيارة^(٣)، وهو غير تامّ.

٢. حماية الثروة الحيوانية في المعارك

والثروة الحيوانية هي الأخرى قد تتعرّض لمخاطر شتى في الحروب، فما هو الموقف الشرعيّ من ذلك؟

محلّ الكلام

في تحديد محلّ الكلام نقول: إنّ ذبح الحيوان؛ ليؤكل لحمه؛ أو ليتنفع بجلده أو أعضائه، جائزٌ بلا ريبٍ. وهو من الواضحات؛ فقد سخرها الله تعالى لنفع الإنسان، قال تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: ٢٩]. وكذلك هو قتلُ الحيوان؛ لدفع ضرره عن الإنسان، كقتل المؤذيات، كالسباع أو الأفاعي أو

(١) ولا ترجمة له في الرجال، مستدركات علم الرجال، ج ٣، ص ١٠٥.

(٢) معجم رجال الحديث، ج ٦، ص ٢٢٣.

(٣) المصدر نفسه، ج ١٨، ص ٢٧٥، ولكنّ السيد الخوئي تراجع أخيراً عن مبناه، ومن هنا علّق محقّق كتاب مصباح الفقاهة على رواية حكّم السيّد بصحّتها، قائلاً: «صحّتها مبنية على توثيق ابن مضارب، وهو ثقةٌ إنّ قلنا بتوثيق مشايخ كامل الزيارة؛ وإن قلنا بعدمه - كما هو الحق، وبني عليه العلامة الخوئي أخيراً - فالرواية ضعيفة»، مصباح الفقاهة، ج ١، ص ٩١.

العقارب، المتواجدة في مظنة الخطر، جائزٌ بلا ريبٍ؛ وقد جرت السيرة على قتل المؤذيات من الحيوانات والحشرات^(١)، وقد ورد في الأخبار جواز قتلها حتى للمُحَرَّم^(٢). ولا بُدَّ أن نفرض أيضًا أن قتل الحيوان ليس لضرورةٍ تفرضها المعركة أو غيرها، كحفظ النفس ودفع ضرر الحيوان لكونه يشكّل خطرًا أو عائقًا أمام حركة المقاتلين، أو كان وسيلةً يعتمد عليها العدو لقتلنا وإيذائنا، كالحوانات التي تستخدم للأغراض العسكرية، ركوبًا أو استطلاعًا أو حراسةً، كالكلاب التي يمكن أن تكشف المقاتلين المختبئين، أو نحو ذلك، فلو كان القتل لأجل شيءٍ من ذلك أو غيره من الضرورات جاز بلا ريبٍ. وإنما محلّ الكلام ما كان خارج ذلك، بحيث لا ضرورة تقتضي قتل الحيوان، فهل يجوز القتل لغير ما ذكر، في المعركة أو غيرها؟

يمكن القول بحرمة قتل الحيوان تعذيبًا، أو قتله عبثًا، أو القتل المؤدي إلى إفناؤه. وإليك تفصيل الكلام في هذه العناوين:

النحو الأول: تعذيب الحيوان

هناك أنواعٌ من القتل تندرج ظاهريًا، أو يمكن درجها، تحت عنوان تعذيب الحيوان، وقد نُهي عنها في الروايات، منها: قتل الحيوان صبرًا أو عقراً أو حرقاً أو مثلاً أو غير ذلك. وإليك البيان:

أولاً: القتل صبراً

قال الشريف الرضي: «وصبرها حبسها وترك تغذيتها إلى أن تموت مكرهةً

(١) روى البرقي، في المحاسن، عن محمد بن عيسى، عن عبيد الله الدهقان، عن درست، عن عمر بن أذينة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لدغت رسول الله ﷺ عقربٌ، وهو يصلي بالناس، فأخذ النعل فضربها، ثم قال بعدما انصرف: لعنك الله، فما تدعين برّاً ولا فاجرًا إلا آذيتيه، قال: ثم دعا بملح جريش فذلك به موضع اللدغة، ثم قال: لو علم الناس ما احتاجوا معه إلى ترياق، ولا إلى غيره معه»، المحاسن، ج ٢، ص ٥٩١.

(٢) راجع: وسائل الشيعة، ج ١٢، ص ٥٤٧، الباب ٨١ من أبواب تروك الإحرام.

على تلك الحال المكروهة، ومن ذلك قولهم: قتل فلان صبراً^(١). وقال القاضي نعمان: «والصبر الحبس، ومن حبس شيئاً فقد صبره، ومنه قيل: قُتل فلان صبراً، إذا أمسك على الموت. فالمصبرة من البهائم هي المحبوسة، كالدجاجة وغيرها من الحيوان، أن تربط وتوضع في مكانٍ ثم تُرمى حتى تموت»^(٢). وقد تبني هذا التفسير غير واحد من الفقهاء، قال في جامع المقاصد، وفي المسالك: «القتل صبراً هو الحبس للقتل»^(٣). ويُستفاد من بعض الأخبار أنه إمساكه للقتل^(٤).

وقد ورد النهي عن القتل صبراً في عدة أخبار:

منها: ما عن جابر بن عبد الله يقول: «نهى رسول الله ﷺ أن يقتل شيء من الدواب صبراً»^(٥).

ومنها: عن أنس بن مالك قال: «نهى رسول الله ﷺ عن صبر البهائم»^(٦).

ومنها: ما أرسله الشريف الرضي قال: «ومن ذلك الخبر المروي أنه عليه الصلاة والسلام «نهى عن صبر البهائم»»^(٧). وربما كان نظره إلى الرواية المروية في مصادر السنة؛ لأننا لم نعثر على رواية بهذا المضمون في مصادرنا.

ومنها: في الدعائم، عن رسول الله ﷺ، «أنه نهى عن المثلة بالحيوان، وعن صبر البهائم»^(٨).

(١) المجازات النبوية، ص ٤٠٨.

(٢) دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٧٥.

(٣) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٣٩٨؛ ومسالك الأفهام، ج ٣، ص ٤٢. ثم نقل في الأخير أقوالاً أخرى بصيغة «قيل»، مشعراً بتضعيفها.

(٤) في الخبر، عن علي بن أبي طالب قال: «قال رسول الله ﷺ: جهد البلاء أن يقدم الرجل فيضرب عنقه صبراً..»، الخصال، ص ١٣٧. وقد تكرّر التعبير «ضربت عنقه صبراً» في موارد شتى، فيكون في مقابل قتله في المواجهة والمبارزة أو غيرها.

(٥) صحيح مسلم، ج ٦، ص ٧٣؛ ومسنّد أحمد، ج ٣، ص ٣١٨؛ وسنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٠٦٤.

(٦) سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٠٦٣.

(٧) المجازات النبوية، ص ٤٠٨.

(٨) دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٧٥.

ثانياً: القتل عَقْرًا

يظهر من الشيخ، في الخلاف، القول بحرمة عقر الحيوان. وهو عبارة عن ضرب قوائمه^(١)؛ مدّعيًا إجماع الفرقة، وأخبارهم^(٢). ويدلّ على الحرمة موثقة مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، في وصايا النبي صلى الله عليه وآله لأمرء الجند: «وَلَا تَعْقِرُوا مِنَ الْبَهَائِمِ مِمَّا يُؤْكَلُ لَحْمُهُ إِلَّا مَا لَا بُدَّ لَكُمْ مِنْ أَكْلِهِ..»^(٣). وهو، كما ترى، خاصٌّ بالبهائم المأكولة. وقد يُستفاد منه حرمة قتل الحيوان لغير الاستفادة منه ميتًا؛ فمأكول اللحم يعقر مع الحاجة للحمه؛ وأما غير مأكول اللحم؛ حيث لا يُستفاد منه، فلا يجوز عقره.

ثالثاً: القتل عَرْقَبَةً

والعرقبة هي قطع العرقوب^(٤). وأفتى بكرهتها بعض الفقهاء؛ قال الشهيدان في اللمعة والروضة، في عداد مكروهات القتال: «وأن يعرقب المسلم الدابة، ولو وقفت به أو أشرف على القتل. ولو رأى ذلك صلاحًا زالت، كما فعل جعفر بمؤتة. وذبحها أجود. وأما دابة الكافر فلا كراهة في قتلها، كما في كلِّ فعلٍ يؤدّي إلى ضعفه والظفر به»^(٥).

(١) قال الفيومي: «عقره عَقْرًا، من باب ضرب، جرحه. و(عقر) البعير بالسيف (عَقْرًا) ضرب قوائمه به، لا يطلق (العقر) في غير القوائم»، المصباح المنير، ص ٤٢١.

(٢) قال: «إذا غنم المسلمون خيلاً للمشرّكين ومواشيهم، ثم أدركهم المشركون، وخافوا أخذها منهم، لم يجوز عقرها وقتلها. وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: يجوز قتلها. دليلنا: إجماع الفرقة وأخبارهم. وروى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه نهى عن ذبح الحيوان لغير مأكلة، ونهى عن قتل الحيوان صبرًا»، الخلاف، ج ٥، ص ٥١٩.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٢٩.

(٤) قال الخليل بن أحمد الفراهيدي: «عرقبت الدابة: قطعت عرقوبها. والعرقوب: عقب موتر خلف الكعبين، ومن الإنسان فويق العقب، ومن ذوات الأربع بين مفصل الوظيف ومفصل

الساق من خلف الكعبين»، كتاب العين، ج ٢، ص ٢٦٩.

(٥) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٢، ص ٣٩٤.

ويدل على النهي عن العرقبة ما رواه الكليني، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن النوفلي، عن السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: إذا حرنت على أحدكم دابة، يعني أقامت في أرض العدو أو في سبيل الله، فليذبها، ولا يعرقها^(١). فلا وجه لقول صاحب الرياض: «ولم أقف على ما يقتضي المنع عنه بالخصوص»^(٢). والظاهر أن الذي دفعهم لحمل النهي على الكراهة هو ما روي عن أن جعفر بن أبي طالب فعل ذلك يوم مؤتة، فبالإسناد عينه، عن السكوني قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «لما كان يوم مؤتة كان جعفر بن أبي طالب على فرس، فلما اتقوا نزل عن فرسه، فعرقها بالسيف، فكان أول من عرق في الإسلام»^(٣)، وظاهره عدم كون ذلك محرماً، وفعل جعفر بن أبي طالب وإن لم يمثل في حد نفسه حجة شرعية، لكن نقل الإمام الصادق عليه السلام له مؤثراً على جوازه. لكنه لا يفيد الجواز على إطلاقه؛ إذ من الوارد جداً أن جعفر بن أبي طالب عقرها لئلا يتقوى بها الأعداء بعد أن أحيط به من كل جانب، يقول الماوردي: «فقد روي أن جعفر بن أبي طالب اقتحم يوم مؤتة بفرس له شقراء، حتى التحم القتال، ثم نزل عنها، وعقرها، وقاتل حتى قتل، فكان أول رجل من المسلمين عقر فرسه في الإسلام. وليس لأحد من المسلمين أن يعقر فرسه؛ لأنه قوة أمر الله تعالى بإعدادها في جهاد عدوه، حيث يقول: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾. وجعفر إنما عقر فرسه بعد أن أحيط به، فيجوز أن يكون عقره لها لئلا يتقوى بها المشركون على المسلمين، فصار عقرها مباحاً، كعقر خيلهم، وإلا فجعفر أحفظ لدينه من أن يفعل ما يمنع منه الشرع. ولما عاد جيشه تلقاهم رسول الله ﷺ، والمسلمون معه، فجعل الناس يحثون على

(١) المحاسن، ج ٢، ص ٦٣٤؛ والكافي، ج ٥، ص ٤٩؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧٣؛ وج ٩، ص ٨٢.

(٢) رياض المسائل، ج ٧، ص ٥١١.

(٣) المحاسن، ج ٢، ص ٦٣٤؛ والكافي، ج ٥، ص ٤٩.

الْجَيْشِ التُّرَابَ، وَيَقُولُونَ: يَا فَرَارٌ، لَمْ فَرَرْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ؟! وَرَسُولُ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: لَيْسَ بِفَرَارٍ، وَلَكِنَّهُ الْكَرَارُ إِنْ شَاءَ اللَّهُ^(١). وكلامه جيد.

رابعاً: القتل مباراةً وغرضاً

من الأفعال القبيحة والرديئة، والتي تعبر عن سلوكٍ وحشيٍّ، لا إنسانيٍّ، اتُّخَذُ الحيوانات غرضاً وهدفًا للرماية. وهذا عملٌ دلت بعض الأخبار على النهي عنه: منها: ما في الجعفریات، بإسناده عن عليٍّ عليه السلام، «أن رسول الله ﷺ مرَّ على قوم قد نصبوا دجاجةً حيَّةً، وهم يرمونها، فقال: مَنْ هَؤُلَاءِ؟ لعنهم الله»^(٢). ورواه الراوندي في نوادره أيضًا^(٣). واللعن، سواء أكان إنشائيًا أو إخباريًا، يدلُّ على الحرمة؛ إذ لا وجه لللعن فاعل المكروه.

ومنها: ما رَوَّته كتب السُّنَّة، في العديد من المصادر الحديثية، بالإسناد عن رسول الله ﷺ: «لا تَتَّخِذُوا شَيْئًا فِيهِ الرُّوحُ غَرَضًا»^(٤).

وبعضُ تفسيرات صبر الحيوان هو أن يتَّخذ غرضًا، أو قُل: هو شكلٌ من أشكاله؛ ففي الخبر الذي رواه أحمد والبخاري: «دَخَلَ ابْنُ عُمَرَ عَلَى يَحْيَى بْنِ سَعِيدٍ، وَغُلَامٌ مِنْ بَنِيهِ رَابِطٌ دَجَاجَةً يَرْمِيهَا، فَمَشَى إِلَى الدَّجَاجَةِ فَحَلَّهَا، ثُمَّ أَقْبَلَ بِهَا وَبِالْغُلَامِ، وَقَالَ لِيَحْيَى: ازْجُرُوا غُلَامَكُمْ هَذَا عَنْ أَنْ يَصْبِرَ هَذَا الطَّيْرَ عَلَى الْقَتْلِ؛ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَنْهَى أَنْ تُصْبَرَ بَهِيمَةٌ أَوْ غَيْرُهَا لِقَتْلِ، وَإِنْ أَرَدْتُمْ ذَبْحَهَا فَادْبَحُوهَا»^(٥).

ويمكن أن يُستفاد النهي عن اتِّخاذها غرضًا بما دلَّ على تحريم التمثيل؛ فإنَّ

(١) الأحكام السلطانية، ص ٤٢.

(٢) نقله عنه في مستدرک الوسائل، ج ٨، ص ٣٠٣، الباب ٤٤ من أبواب أحكام الدواب، ح ٢.

(٣) النوادر، ص ١٧١؛ وعنه، بحار الأنوار، ج ٦١، ص ٢٦٨.

(٤) سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٠٦٣؛ وصحيح ابن حبان، ج ١٢، ص ٤٢٢؛ وصحيح مسلم، ج ٦، ص ٧٣.

(٥) مسند أحمد، ج ٢، ص ٩٤؛ وصحيح البخاري، ج ١، ص ٢٢٨.

اتخاذها غرضاً ورميها هو نوعٌ تمثيلٍ؛ ويؤيده فهم ابن عمر، ففي الخبر، «أنه مرَّ بقومٍ قد أعدوا دجاجةً يرمونها، قال: لعن رسول الله ﷺ مَنْ يمثِّلُ بالبهائم»^(١). ويدخل في هذا مصارعة الثيران الجارية اليوم في العالم، حيث يتخذ الثور غرضاً للنبال، إلى أن يسقط من شدة الجراح.

وثمة سلوكٌ آخر، كان يجري في الجاهلية، قريبٌ من السلوك المتقدم، وهو المعاقرة. والمعاقرة: «هي أن يتبارى الرجلان، فيعقر هذا عدداً من إبله، ويعقر صاحبه كذلك، فأَيُّهما كان أكثر عقراً غلب صاحبه»^(٢). وقد ورد عنه النهي في خبر ابن عباس، قال: نهى رسول الله ﷺ عن معاقرة الأعراب»^(٣). وفي مجموعة الشهيد: «في مناهي النبي ﷺ، أنه نهى عن معاقرة الأعراب، يرويه ابن عباس عنه»^(٤). ويرجح أنه هو الحديث نفسه الموجود في كتب السنة.

وامتدَّ السلوك المذكور إلى ما بعد مجيء الإسلام، كما يشهد له ما ذكره ابن خلّكان في ترجمة غالب أبي الفرزدق، من أنه كان له «مناقب مشهورة، ومحامد مأثورة، فمن ذلك أنه أصاب أهل الكوفة مجاعةً، وهو بها، فخرج أكثر الناس إلى البوادي، فكان هو رئيس قومه، وكان سُحيم بن وثيل الرياحي رئيس قومه، واجتمعوا بمكانٍ يُقال له: صوَّار، في أطراف السماوة، من بلاد كلب، على مسيرة يومٍ من الكوفة، وهو بفتح الصاد المهملة وسكون الواو وفتح الهمزة وبعدها راء، فعقر غالبٌ لأهله ناقَةً، وصنع منها طعاماً، وأهدى إلى قومٍ من بني تميم لهم جلالةً جفاناً من ثريد، ووجهه إلى سُحيم جفنةً فكفأها، وضرب الذي أتاه بها،

(١) المصنّف، لعبد الرزاق، ج ٤، ص ٤٥٤.

(٢) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ٣١٤؛ وقال ابن الأثير: «كان يتبارى الرجلان في الجود والسخاء، فيعقر هذا إبلاً ويعقر هذا إبلاً، حتّى يعجز أحدهما الآخر، وكانوا يفعلونه رياءً وسمعةً وتفاخراً، ولا يقصدون به وجه الله، فشبهه بما ذبح لغير الله»، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣، ص ٢٧٢.

(٣) سنن أبي داود، ج ١، ص ٦٤٤.

(٤) مستدرک الوسائل، ج ١٦، ص ١٦٠، الباب ٣٨ من أبواب كتاب الصيد والذباحة، ح ٨.

وقال: أنا مفتقرٌ إلى طعام غالب! إذا نحر هو ناقةٌ نحرْتُ أنا أخرى. فوقعتْ المنافرة بينهما، وعقر سُحيم لأهله ناقةً. فلما كان من الغد عقر لهم غالب ناقتين، فعقر سُحيم لأهله ناقتين. فلما كان اليوم الثالث عقر غالب ثلاثاً، فعقر سُحيم ثلاثاً. فلما كان اليوم الرابع عقر غالب مائة ناقة، فلم يكن عند سُحيم هذا القدر، فلم يعقر شيئاً، وأسرّها في نفسه، فلما انقضت المجاعة، ودخل الناس الكوفة، قال بنو رياح لسُحيم: جرّرت علينا عار الدهر، هلاً نحرّت مثل ما نحر، وكنا نعطيك مكان كلّ ناقة ناقتين! فاعتذر بأنّ إبله كانت غائبةً، وعقر ثلاثمائة ناقة، وقال للناس: شأنكم والأكل، وكان ذلك في خلافة عليّ بن أبي طالب، فاستفتي في حلّ الأكل منها، فقضى بحرمتها، وقال: هذه ذبحت لغير مأكلة، ولم يكن المقصود منها إلاّ المفاخرة والمباهاة، فألقيت لحومها على كناسة الكوفة، فأكلتها الكلاب والعقبان والرخم. وهي قصّة مشهورة، وعمل فيها الشعراء أشعاراً كثيرة^(١).

وروى هذه القصّة الشيخ النجاشي، في ترجمة ربعي بن عبد الله^(٢). وقد ذكرنا في كتاب «أبعاد الشخصية النبويّة» أنّ نهيّه ﷺ عن أكل الإبل المعقورة هو نهيّ تدبيريّ؛ مبالغة في الزجر عن هذا العمل، الذي ينتج عنه عادةً مفاسد اجتماعيّة

(١) وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، ج ٦ ص ٨٧؛ وحياة الحيوان، للدميري، ج ٢، ص ٣٠٢، ناقلاً لها عن «الإمام العلامة أبو الفرج الأصبهاني وغيره». وذكر ابن عماد الحنبلي هذه المفاخرة، وأشار إلى نهي عليّ ﷺ عن أكل لحومها، في شذرات الذهب في أخبار من ذهب، ج ١، ص ١٤١.

(٢) قال: «وهو الذي روى حديث الإبل. أخبرني أحمد بن علي بن نوح قال: حدّثنا فهد بن إبراهيم قال: حدّثنا محمد بن الحسن قال: حدّثنا محمد بن موسى الحرشي قال: حدّثنا ربعي بن عبد الله بن الجارود قال: سمعتُ الجارود يحدث قال: كان رجلٌ من بني رياح، يقال له: سحيم بن أثيل، نافر غالباً أبا الفرزدق بظهر الكوفة، على أن يعقر هذا من إبله مائة، وهذا من إبله مائة، إذا وردت الماء، فلما وردت الماء قاموا إليها بالسيوف، فجعلوا يضربون عراقبيها، فخرج الناس على الحميرات والبغال يريدون اللحم، قال: وعليّ ﷺ بالكوفة، قال: فجاء على بغلة رسول الله ﷺ إلينا، وهو ينادي: «يا أيّها الناس، لا تأكلوا من لحومها؛ فإنّها أهل بها لغير الله»، رجال النجاشي، ص ١٦٧.

وأخلاقية كثيرة^(١). هذا وربما كان المقصود بالعقر في الخبر هو النحر، كما يشهد به صدره وذيله. ولذا، مع أن الرواية عبرت عما فعله غالب وسُحيم بالعقر، نجد أنها عادت لتعبر عن الفعل عينه بالنحر، عندما قال قوم سُحيم له: «هلاً نحررت مثل ما نحر». ولذا تكون خارجة عما نحن فيه.

والسلوك الجاهلي المذكور لا يزال موجوداً بصورةٍ معاصرة، وهي ما يُعرف بمصارعة الديكة، وقد أفتى بعض الفقهاء بکراهة ذلك^(٢).

خامساً: تحريقها بالنار

وظاهر المجلسي الالتزام بحرمة ذلك^(٣). ويمكن أن يستدل عليه - بالإضافة إلى التمسك بعمومات ما ورد من النهي عن التعذيب بالنار - بما رواه ابن مسعود قال: «كنا مع رسول الله ﷺ في سفرٍ، فانطلق لحاجته، فرأينا حمرة معها فرخان،

(١) قال السيّد محسن الأمين: «ما جاء من نهى أمير المؤمنين عليه السلام عن أكل لحومها معللاً بأنه أهل بها لغير الله ينبغي حمله على المبالغة في النهي عن المنكر من إتلاف المال والتبذير لغير مصلحة، بل لمجرد المفاخرة والمنافرة وأتباع أفعال الجاهلية، مما يؤدي إلى مفسدات عظيمة وإلى الحروب وإراقة الدماء المحتدمة، فأراد أمير المؤمنين عليه السلام من النهي عن أكل لحومها المبالغة في الزجر عن مثل ذلك أن لحمها صار محرماً بمنزلة لحم الميتة؛ فإن الإهلال لغير الله هو ذبحها للأوثان والأصنام وذكر أسمائها عليها عند الذبح دون اسم الله تعالى، أما مجرد ذبحها للمفاخرة، لا لوجه الله تعالى، مع ذكر اسم الله عليها عند الذبح، فلا يجعلها لحمها حراماً. والحاصل أن أمير المؤمنين عليه السلام نهى عن أكل لحومها، وإن كان أكلها مباحاً؛ لمصلحة في هذا النهي، وهي التشديد في النهي عن مثل هذا الفعل، وإن لزم من ذلك إتلاف مالٍ مباح؛ لكون المصلحة في النهي أهم من المفسدة في إتلاف المال المباح»، أعيان الشيعة، ج ٦ ص ٤٥١، وذكر قريباً منه في ج ١، ص ٥٦٢.

(٢) سئل السيّد السيستاني: هل تجوز مصارعة الديكة والثيران مع موافقة مالكي الحيوانين على المصارعة؟ فأجاب: تجوز على كراهية، ما لم تتسبب في تضييع المال، الفقه للمغترين، ص ٣٢٢.

(٣) قال، متحدّثاً عن قتل الحيوان في شرعنا: «.. فإن النبي ﷺ قد نهى عن تعذيب الحيوان بالنار، وقال: لا يعدّب بالنار إلا الله تعالى»، بحار الأنوار، ج ٦١، ص ٢٤٤.

فأخذنا فرخيها، فجاءت الحُمرة تفرش^(١)، فجاء النبي ﷺ فقال: مَنْ فجع هذه بولدها؟! رُدّوا ولدها إليها»، ورأى ﷺ قرية نملٍ قد حرقناها، فقال: مَنْ حرق هذه؟! قلنا: نحن، قال: إنه لا ينبغي أن يعذب بالنار إلا ربُّ النار^(٢).

وورد النهي عن إحراق النخل، وإحراق الزرع، في معتبرة مسعدة: «وَلَا تُحْرِقُوا النَّخْلَ، وَلَا تُغْرِقُوهُ بِالْمَاءِ، وَلَا تَقْطَعُوا شَجَرَةً مُثْمِرَةً، وَلَا تُحْرِقُوا زَرْعًا، لِأَنَّكُمْ لَا تَدْرُونَ لَعَلَّكُمْ تَحْتَاجُونَ إِلَيْهِ»^(٣). وقد يُستفاد منه لما نحن فيه (إحراق الحيوان) بالأولوية. ولكن هذا لا ينفع؛ لأن حكمته أو علته واضحة، وهي احتمال الحاجة إليه، فإحراق زرع العدو ليس محرماً إذا كان بقصد إضعافه أو دعت الضرورة أو الحاجة إلى الإحراق، فلا يُقاس إحراق الزرع بإحراق الحيوان، فهو ذو روح ويتألم بالإحراق.

سادساً: المثلّة بالحيوان

المثلّة هي التنكيل بجسد ذي الروح، بجذع الأنف وقطع اليد أو الرجل أو تشويه الجسد. وهو منهي عنه في العديد من الروايات: منها: ما رواه أبو سعيد الخدري قال: «نهى رسول الله ﷺ أن يمثّل بالبهائم»^(٤).

ومنها: ما رواه ابنُ عمر: «لَعَنَ النَّبِيُّ ﷺ مَنْ مَثَّلَ بِالْحَيَوَانِ»^(٥).

(١) قال ابن الأثير: «هو أن تفرش جناحيها وتقرب من الأرض وترفرف»، النهاية في غريب الحديث والأثر، ج ٣، ص ٤٣٠، وفي بعض النسخ: «تعش»، ونقل عن الخطابي: «قوله: تفرش أو تعش معناه ترفرف، والتفريش مأخوذ من فرش الجناح وبسطه، والتعريش أن ترتفع فوقهما وتظلّ عليهما»، عون المعبود، ج ٧، ص ٢٤٠.

(٢) سنن أبي داود، ج ١، ص ٦٠٣.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٢٩؛ ورواه الشيخ عن الكليني، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٨.

(٤) سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ١٠٦٣.

(٥) صحيح البخاري، ج ٦، ص ٢٢٨.

ومنها: حديث «كان رسول الله ﷺ يحثنا على الصدقة، وينهانا عن المثلة»^(١).
ومنها: ما مرّ في خبر الدعائم، عن رسول الله ﷺ، «أنه نهى عن المثلة بالحيوان»^(٢).

وفي الخبر الآتي: «فليحذر أحدكم عن المثلة».
ومنها: ما عن أمير المؤمنين عليه السلام: «سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: إياكم والمثلة، ولو بالكلب العقور»^(٣).

تعذيب الحيوان هو الجامع

ويمكن القول: إنّ ثَمّة عنواناً جامعاً بين العناوين المتقدمة، وهو عنوان التعذيب؛ فالمثلة والإحراق وصبر الحيوان واتخاذهُ غَرَضاً كُلّها من مصاديق التعذيب، ولا يبعد أن يكون هذا هو المناط في تحريم ما تقدّم من أفعال. والأخبار الواردة في العناوين المتقدمة؛ بسبب تضافرها وكثرتها، يمكن الوثوق بصدور القدر الإجماليّ منها.

ويظهر من بعض الفقهاء أن تحريم تعذيب الحيوان مفروغٌ عنه. قال الشيخ، متحدثاً عن السمك: «لا يجوز أن يطرحه وهو حيٌّ في زيتٍ يغلي على النار؛ لأنه تعذيبٌ له، وقد نهى رسولُ الله ﷺ عن تعذيب الحيوان»^(٤). وقال العلامة، في حكم ما لو أدخلت الشاة رأسها في قدرٍ ولم يمكن إخراجها: «..وأما الشاة فإن لها

(١) مسند أحمد، ج ٤، ص ٤٢٨؛ وصحيح البخاري، ج ٥، ص ٧١؛ وسنن أبي داود، ج ١، ص ٦٠٢؛ إلى غيرها من المصادر الحديثية. وهو مرويٌّ في كتب التاريخ، انظر: السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٦١١.

(٢) دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٧٥.

(٣) نهج البلاغة، ج ٣، ص ٧٨؛ ورواه الطبري في تاريخه، ج ٤، ص ١١٤؛ والزنجشري في ربيع الأبرار، ج ٢، ص ٩٤؛ وابن الأثير في الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٣٩١؛ والدميري في حياة الحيوان، ج ١، ص ٨٨.

(٤) المبسوط، ج ٦، ص ٢٧٧.

حرمة، فلا يحل تركها؛ لما فيه من تعذيب الحيوان»^(١). وقال الكركي، تعليقاً على ما ورد في جواز العرقبة في الحرب: «فإن قيل: يحرم تعذيب الدابة، وعدم إطعامها وسقيها وتحميلها فوق الطاقة، فكيف جازت العرقبة؟ قلنا: حال الحرب مخالفٌ لغيره»^(٢). وقال المجلسي: «أما تعذيب الحيوان الحي بلا مصلحة داعية إلى ذلك، فهو قبيحٌ عقلاً، ويشعر فحاي بعض الأخبار بالمنع عنه، فالأحوط تركه. ولم يتعرَّض أكثر أصحابنا لتلك الأحكام إلا نادراً»^(٣).

ويظهر من كلام الشيخ المتقدم أنَّ عنوان «تعذيب الحيوان» هو مصبُّ نهيه ﷺ. ويظهر هذا أيضاً من بعض فقهاء السُّنة^(٤). ولكننا لم نجد عنوان التعذيب وارداً بخصوصه في النصوص، ولا يبعد أنهم لا يريدون أن عنوان تعذيب الحيوان بحرفيته هو عنوانٌ منصوص، بل هو مرويٌّ بمضمونه، كما قلنا. ويؤيد ما تقدّم بعض التعاليم المنصوصة:

منها: ما ورد من استحباب أن يحدّ الذابحُ الشفرة؛ كي يخفّف من الألم على الحيوان، فقد ورد عن النبي ﷺ: «أن الله تعالى شأنه كتب عليكم الإحسان في كل شيء، فإذا قتلتم فأحسنوا القتلة، وإذا ذبحتم فأحسنوا الذبحة، وليُحدّ أحدكم شفرته، وليُرح ذبيحته»^(٥).

ومنها: ما ورد في بعض الروايات^(٦) من النهي عن سلخ الذبيحة قبل أن

(١) تذكرة الفقهاء، ج ١٩، ص ٢٨٩.

(٢) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٣٨٧.

(٣) بحار الأنوار، ج ٦١، ص ٢٩٩.

(٤) قال عبد الرحمن بن قدامة: «يسنّ تقليد الإبل والبقر وإشعارها، وهو أن يشقّ صفحة سنامها الأيمن حتّى يدميها، في قول أهل العلم. وقال أبو حنيفة هذا مثله غير جائز؛ لأن النبي ﷺ نهى عن تعذيب الحيوان»، الشرح الكبير، ج ٣، ص ٥٧٧؛ والمغني، ج ١٠، ص ٣٠٨؛ والتعبير عنه نجده عند النووي في المجموع، ج ١٨، ص ٣١٩، وابن حزم في المحلّ، ج ٨، ص ٣٩٩.

(٥) صحيح مسلم، ج ٦، ص ٧٢؛ ومسند أحمد، ج ٤، ص ١٢٥؛ وغيرها.

(٦) منها: ما روي عن رسول الله ﷺ أنه نهى عن أن تسلخ الذبيحة أو تقطع رأسها حتّى تموت

تموت، والنهي عن أن يقطع رأسها قبل أن تموت. وقد أفتى الفقهاء في الموردين بالكراهة؛ وبعضهم بالحرمة^(١).

ومنها: ما ورد في شأن المرأة التي رآها النبي ﷺ في معرجه تعذب بالنار؛ بسبب أنها حبست هرتها، ولم تطعمها ولم تسقها ولم تدعها تأكل من خشاش الأرض^(٢).

والخلاصة: إن التعذيب قبيح عقلاً، ومنهي عنه شرعاً، فلا يجوز، لغير داع أو ضرورة له. ولعلّه لذلك أفتى بعض الفقهاء بوجوب الإنفاق على الدابة، حتى لو لم تعد قابلة للنفع، قال الشهيد الثاني في الروضة البهية: «وتجب النفقة على الرقيق... والبهيمة، بالعلف والسقي حيث تفتقر إليهما، والمكان من مراح وإسطبل يليق بحالها، وإن كانت غير منتفع بها أو مشرفة على التلف، ومنها: دود القز، فيأثم بالتقصير في إيصاله قدر كفايته، ووضعه في مكان يقصر عن صلاحيته له بحسب الزمان، ومثله ما تحتاج إليه البهيمة مطلقاً، من الآلات حيث يستعملها، أو الجلّ لدفع البرد، وغيره حيث يحتاج إليه»^(٣).

النحو الثاني: القتل العبي

وثمة نوع آخر من قتل الحيوان يمكن الحديث عن حرمة، في الحروب وغيرها، وهو القتل العبي للحيوان. وقد أفتى بالحرمة عدة فقهاء، منهم: الحرّ العاملي، ومنهم: السيد المرتضى، يقول الأخير: «فقتل البهائم التي لا أذية منها لا يجوز على وجه؛ لأن السمع لم يبيحه، وكذلك ما يؤذي أذى يسيراً متحملاً، كالنمل

وتهدأ»، دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٧٥؛ وبحار الأنوار، ج ٦٢، ص ٢٣٨.

(١) راجع: كشف اللثام، ج ٩، ص ٢٢٣٥.

(٢) صحيح البخاري، ج ٣، ص ٧٧؛ والسنن الكبرى، للبيهقي، ج ٥، ص ٢١٤، قال الألباني: «متفق عليه»، إرواء الغليل، ج ٧، ص ٢٤٠. وورد في مصادرها في كتاب الجعفریات، انظر:

مستدرك الوسائل، ج ١٨، ص ١١٩، الباب ١ من أبواب حد السرقة، ح ٢.

(٣) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، ج ٥، ص ٤٨٢.

وما أشبهه، فإن المؤذيات من البهائم المضرات مباح قتلها، كالسباع والأفاعي»^(١). ويستفاد التحريم أيضاً من العلامة، في التذكرة، قال: «ويجوز قتل دوابهم حالة الحرب؛ لما فيه من التوصل إلى قتلهم وهربهم... أما في غير حال الحرب فلا ينبغي - وبه قال الأوزاعي والليث والشافعي وأبو ثور -؛ لما رواه العامة، عن النبي ﷺ، أنه نهى عن قتل شيء من الدواب صبراً؛ ومن طريق الخاصة: قول الصادق عليه السلام، في وصية النبي ﷺ: «ولا تعقروا البهائم ما يؤكل لحمه، إلا ما لا بد لكم من أكله»؛ ولأنه حيوان ذو حرمة، فلا يجوز قتله؛ لمغاظة الكفار، كالنساء والصبيان»^(٢).

دليل الحرمة

ويمكن أن تستفاد حرمة قتله من بعض الوجوه:

الوجه الأول: إن القتل العبي للحيوان، مع ما فيه من إيلاام له، هو عمل يقبّحه العقل؛ بدليل إطباق العقلاء كافة، من المؤمنين والمشركين والملاحدة، على أن ذلك عمل قبيح، والقضايا التي يجمع العقلاء - على اختلافهم - على تقبيحها هي قضايا دفعهم العقل الفطري الذي أودعه الله تعالى فيهم إلى تقبيحها.

الوجه الثاني: إذا نهت الشريعة في الحرب عن قطع الأشجار وإحراقها وإغراقها بالماء، دون ضرورة، فبالأولى أن تنهى عن قتل ما فيه روح من الحيوانات.

الوجه الثالث: ويمكن أن يقال: إن قتلها من العدوان، فيدخل في قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: ١٩٠]، والاعتداء في هذه الآية - بناءً على وجه ذكرناه في مبحث الجهاد الابتدائي - يشمل بإطلاقه أنواع الاعتداء، ومنها: قتل من لا يقاتلنا، ومنها:

(١) رسائل الشريف المرتضى، ج ٢، ص ٣٧٢.

(٢) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ٧٣.

التمثيل بجثث القتلى، ومنها: قتل الحيوانات، ومنها: الإضرار بالبيئة باستئصال الغابات وقطع الأشجار، لغير ضرورة تدعو إلى ذلك.

الوجه الرابع: الأخبار. والأخبار التي يمكن أن يستدل بها على حرمة قتل الحيوان عبثاً على طائفتين:

الطائفة الأولى: الأخبار الناهية عن قتل العصفور عبثاً. وهذا المعنى مروى في مصادر السنة، عن رسول الله ﷺ؛ ففي سنن النسائي ومسنند أحمد وصحيح ابن حبان، بالسند عن الشريد: «سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: مَنْ قَتَلَ عَصْفُورًا عَبَثًا عَجَّ إِلَى اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مِنْهُ، يَقُولُ: يَا رَبِّ، إِنْ فَلَانًا قَتَلَنِي عَبَثًا، وَلَمْ يَقْتُلْنِي لِمَنْفَعَةٍ»^(١).

والمعنى عينه مروى، في الدعائم، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال: «مَنْ قَتَلَ عَصْفُورًا عَبَثًا أَتَى اللَّهَ بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، وَلَهُ صِرَاحٌ، يَقُولُ: يَا رَبِّ، سَلْ هَذَا فِيمَا قَتَلَنِي بَغَيْرِ ذَنْبٍ؟ فليحذر أحدكم عن المثلة، وليحدّ شفرته، ولا يعذب البهيمة»^(٢). ونقله في البحار^(٣) عن القضاعي في كتاب الشهاب.

ولا يبعد القول: إنه لا خصوصية للعصفور، وإنه مذكور من باب المثال لأصغر الحيوانات، فكل حيوان يُقتل، بدون حاجة إلى لحمه أو وبره أو جلده أو غير ذلك من وجوه الانتفاع به، يكون قتله عبثاً وفساداً، ومنهياً عنه. ومما يشهد لعدم الخصوصية للعصفور ما ورد في خبر الدعائم، من النهي عن قتل الدابة عبثاً، فقد روي عن علي عليه السلام، «أنه قضى في مَنْ قَتَلَ دَابَّةً عَبَثًا، أَوْ قَطَعَ شَجَرًا، أَوْ أَفْسَدَ زَرْعًا، أَوْ هَدَمَ بَيْتًا، أَوْ عَوَّرَ بئرًا أَوْ نَهْرًا، أَنْ يَغْرَمَ قِيَمَةَ مَا أَفْسَدَ وَاسْتَهْلَكَ، وَيَضْرِبَ جُلْدَاتٍ نَكَالًا، وَإِنْ أَخْطَأَ لَمْ يَتَعَمَّدْ ذَلِكَ فَعَلِيهِ الْغَرَمُ، وَلَا حَبْسَ عَلَيْهِ،

(١) مسند أحمد، ج ٤، ص ٣٨٩؛ وسنن النسائي، ج ٧، ص ٢٣٩؛ وصحيح ابن حبان، ج ١٣، ص ٢١٤.

(٢) دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٧٥.

(٣) بحار الأنوار، ج ٦١، ص ٢٧١.

ولا أدب. وما أصاب من بهيمة فعلية فيها ما نقص من ثمنها»^(١)؛ فإنَّ ضربه الجلدات يدلُّ على حرمة ما فعل.. ويشهد لعدم الخصوصية أيضًا ما رواه الحاكم في المستدرک، والنسائي في السنن، بالسند عن عبد الله بن عمرو، عن النبي ﷺ قال: «ما من إنسانٍ يقتل عصفورًا فما فوقها بغير حقِّها إلَّا سأله الله عزَّ وجلَّ عنها يوم القيامة، قيل: يا رسول الله، وما حقُّها؟ قال: حقُّها أن يذبحها فيأكلها، ولا يقطع رأسها فيرمي به»^(٢)؛ فقله «عصفورًا فما فوقها» يشهد للتعميم.

الطائفة الثانية: الأخبار الناهية عن صيد اللُّهُو، وهي عدَّة أخبار، نذكرها؛

لنرى مدى دلالتها على الحرمة:

الرواية الأولى: صحيحة حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، «في قولِ الله عزَّ وجلَّ: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة: ١٧٣؛ الأنعام: ١٤٥؛ النحل: ١١٥]، قَالَ: الْبَاغِي: بَاغِي الصَّيْدِ، وَالْعَادِي: السَّارِقُ، لَيْسَ لَهُمَا أَنْ يَأْكُلَا الْمَيْتَةَ إِذَا اضْطُرَّ إِلَيْهَا، هِيَ حَرَامٌ عَلَيْهِمَا، لَيْسَ هِيَ عَلَيْهِمَا كَمَا هِيَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، وَلَيْسَ لَهُمَا أَنْ يُقَصِّرَا فِي الصَّلَاةِ»^(٣). وهي مروية في الكافي والتهذيب. وسندها في الكافي وفي موضع من التهذيب ضعيف^(٤)، ولكنه في موضع آخر من التهذيب^(٥) صحيح، على المشهور^(٦).

وقد اعترض السيّد الخوئي على دلالتها بأنَّ الباغي في قوله عليه السلام: «باغي

(١) دعائم الإسلام، ج ٢، ص ٤٢٤.

(٢) المستدرک على الصحيحين، ج ٤، ص ٢٣٣: هذا حديث صحيح الإسناد ولم يخرجاه؛ وسنن النسائي، ج ٧، ص ٢٠٧؛ وكتاب الأم، للشافعي، ج ٤، ص ٢٥٨.

(٣) الكافي، ج ٣، ص ٤٤٢.

(٤) تهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢١٧، وسبب ضعفه، وكذا سند الكافي، اشتماله على معل بن محمد.

(٥) تهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٧٨.

(٦) قال بشأنه المجلسي: موثق، ملاذ الأخيار، ج ١٤، ص ٢٨٣، وراجع: الفقه ومسائل طبية، ج ١، ص ٣٨٤.

الصيد» إما أن يكون من البَغْي، بمعنى الظلم؛ أو من البَغْيَة، بمعنى الطلب، «فإن كان من البغي بمعنى الظلم فهو مفسّر في بعض الروايات^(١) بالخروج على الإمام، فيخرج من محلّ الكلام، ولا يمكن إرادته في المقام؛ إذ لا معنى لظالم الصيد، فلا بُدَّ أن يكون من البَغْيَة بمعنى الطلب، أي طالب الصيد، ولكنه لا يدلّ على الحرمة». وأضاف: «ووقعه في سياق السارق، المحكوم بحرمة عمله، لا يقتضيها - أي الحرمة -؛ نظرًا إلى الحكم عليهما - الباغي والعادي - بمنع أكل الميتة حتّى حال الاضطرار، ومعلومٌ أن ذلك ليس بمناط التحريم؛ ليدّعى اشتراكهما فيه، بمقتضى وحدة السياق، وإلاّ فمن البديهيّ أن القاتل أعظم إثماً من السارق، وشارب الخمر أشدّ فسقاً من طالب الصيد، وهكذا مَنْ يرتكب ساير المحرمات في السفر أو الحضر، ومع ذلك لا يمنع من أكل الميتة لدى الاضطرار، بلا خلافٍ فيه ولا إشكالٍ. فيعلم من ذلك أن هذا حكمٌ تعبديّ خاصّ بهذين الموردين - طالب الصيد والسارق -، فلا تدلّ على الحرمة بوجه، بل لا إشعار، فضلاً عن الدلالة^(٢)».

ولكن يُلاحظ على كلامه بملاحظتين:

الملاحظة الأولى: إنّ ما اختاره في تفسير الباغي في الرواية، من أنه من البَغْيَة بمعنى الطلب، ضعيفٌ؛ لأنّ عبارة «باغي الصيد»؛ حيث جاءت تفسيراً للآية، فلا بُدَّ أن يكون المراد بها منسجماً مع الآية. ومن الواضح أنّ ظاهر «الباغي» في

(١) ورد ذلك في مرسلة البنظي، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قول الله عزّ وجلّ: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة: ١٧٣؛ الأنعام: ١٤٥؛ النحل: ١١٥]، قال: الباغي الذي يخرج على الإمام، والعادي الذي يقطع الطريق، لا تحلّ لهما الميتة؛ وأرسله العياشي، عن حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، في قوله: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة: ١٧٣؛ الأنعام: ١٤٥؛ النحل: ١١٥]، قال: الباغي الخارج على الإمام، والعادي اللصّ، البرهان في تفسير القرآن، ج ١، ص ٣٧٣.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي - شرح العروة الوثقى (الصلاة)، ج ٢٠، ص ١١٠.

الآية: ﴿فَمَنْ أَضْطَرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾ [البقرة: ١٧٣؛ الأنعام: ١٤٥؛ النحل: ١١٥] هو البغي بمعنى الظلم، وليس بمعنى الطلب؛ لأنه لو أريد الباغي بمعنى الطالب لكانت دلالة الآية ناقصة؛ لعدم ذكر متعلق الطلب، فيكون المتعين في تفسير البغي هو الاحتمال الأول، أي الظلم. وأمّا أنه لا معنى لظالم الصيد فجوابه: إن المراد على هذا الاحتمال من باغي الصيد الظالم في صيده، بأن لا يتبع الطريق الذي أحلّه الله في الصيد، كأن يقتل من الحيوانات ما نهى الله عن صيده، أو ينكّل بالصيد، أو نحو ذلك ممّا نهى عنه الله وحرمه. وتجدر الإشارة إلى أن باغي الصيد المذكور في الرواية هو من باب ذكر المصداق للباغي في الآية، فلا يتنافى مع ما ورد في الرواية الأخرى، من أنه الخارج على الإمام؛ لأنّ هذا مصداق آخر له.

إلا أن هذا لا يعني تمامية دلالة الرواية؛ لأن غاية الأمر أنّها دلّت على حرمة البغي والظلم في الصيد، وكون صيد اللّهو كذلك أول الكلام.

الملاحظة الثانية: لو سلّمنا بنظر الآية والرواية إلى المعنى الثاني، وهو البغي بمعنى الطلب، من البغية، فإنّ ما سجّله السيّد الخوئي على دلالتها - من عدم ظهورها في حرمة طالب الصيد؛ لأنّ استثناءه من إباحة أكل الميتة للمضطرّ لا يدلّ على أن خروجه للصيد محرّم، فيكون الاستثناء المذكور تعبّداً محضاً - يرُدّه أنّ التعبّد في المقام بعيد جدّاً؛ فإنّ ما يفهمه العقلاء من منع الشريعة لطالب الصيد من أكل الميتة، حتّى في المخمصة، ليس إلّا بسبب كونه في مسير محرّم عند الشارع، تماماً كما يفهمون من منعها للعادي، المفسّر بالسارق، من أكل الميتة عند الاضطرار. أن الشريعة؛ وتشديداً منها على السارق، حرّمت عليه أكلها، ولو عند الاضطرار. وأمّا ما أشار إليه السيّد الخوئي، من أنه لا خصوصيّة للسارق حتّى يمنع من أكل الميتة في المخمصة، وليس هو بأشدّ حالاً عند الله من القاتل الذي يُباح له الأكل فيها، فيردّه أنه يمكن القول: إنّ السارق في الرواية مذكور من باب المثال، فيدخل فيه القاتل بالأولوية. وأمّا أنه لا يلتزمون بذلك فهذا أمر آخر، ولا ينفي دلالة الرواية عليه. فلتردّ الرواية إلى أهلها، بدل أن يتصرّف في ظهورها.

الرواية الثانية: عَنْ ابْنِ بُكَيْرٍ قَالَ: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَنِ الرَّجُلِ يَتَصَيَّدُ الْيَوْمَ وَالْيَوْمَيْنِ وَالثَّلَاثَةَ، أَيْقُصِرُ الصَّلَاةَ؟ قَالَ: لَا، إِلَّا أَنْ يُشِيعَ الرَّجُلُ أَخَاهُ فِي الدِّينِ. وَإِنَّ التَّصِيدَ مَسِيرٌ بَاطِلٌ، لَا تُقْصَرُ الصَّلَاةُ فِيهِ. وَقَالَ: يَقْصَرُ إِذَا شِيعَ أَخَاهُ»^(١).

وقرب السيد الخوئي دلالتها على الحرمة بأنها «دلّت على أنّ عدم قصر الصلاة ليس حكماً تعبدياً؛ بل من أجل أنه باطل، وظاهر البطلان الحرمة، وإلا فالبطلان في الفعل الخارجي لا معنى له بعد وضوح عدم إرادة البطلان في باب العقود والإيقاعات. فالمسير الباطل أي ليس بحق، المساوق لقولنا: ليس بجائز، وهو معنى الحرمة»^(٢).

ويشهد لما يقوله السيد الخوئي أنّ المكروه لا يوصف بأنه باطل، ومن يرتكب مكروهاً - ولو باستمرار - لا يُقال: إنه من أهل الباطل. كما أنه لو تتبعنا استعمالات الباطل في الكتاب والسنة لرأيناها مستعملة في الأمور المحرمة، يقول تعالى: ﴿وَيَوْمَ نَقُومُ السَّاعَةَ يُؤْمِدُ بِخَسْرِ الْمُبْطُلُونَ﴾ [الجنّة: ٢٧]، ويقول سبحانه: ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِكَيِّفَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ فَإِذَا جَاءَ أَمْرُ اللَّهِ قُضِيَ بِالْحَقِّ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْمُبْطُلُونَ﴾ [غافر: ٧٨]، وقال سبحانه: ﴿لِيُحَقِّقَ الْحَقَّ وَبَيِّطَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ [الأنفال: ٨]، ﴿وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا﴾ [الإسراء: ٨١]، ويقول تعالى: ﴿أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطُلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٣]، ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِالذِّكْرِ لَمَّا جَاءَهُمْ وَإِنَّهُ لَكِنْتَبُ عَزِيزٌ ﴿١١﴾ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: ٤١ - ٤٢]، وقال عز وجل: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا اتَّبَعُوا الْبَاطِلَ﴾ [محمد: ٣]، وقال عز وجل: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّ مَا يَدْعُونَ

(١) الكافي، ج ٣، ص ٤٤١؛ وتهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢١٧؛ والمحاسن، للبرقي، ج ٢، ص ٣٧١.

(٢) موسوعة الإمام الخوئي - شرح العروة الوثقى (الصلاة)، ج ٢٠، ص ١١١.

مِنْ دُونِهِ الْبَاطِلُ ﴿لَقَمَان: ٣٠﴾.

وعن أبي عبد الله عليه السلام، في حديثٍ حول إطعام السائل الذي لا يعرف إسلامه: «وَلَا تُطْعِمُ مَنْ نَصَبَ لَشَيْءٍ مِنَ الْحَقِّ، أَوْ دَعَا إِلَى شَيْءٍ مِنَ الْبَاطِلِ»^(١).

وفي وصية له عليه السلام لأصحابه: «فاشغلوا ألسنتكم بذلك عما نهى الله عنه من أقاويل الباطل، التي تعقب أهلها خلوداً في النار»^(٢). وفي الوصية نفسها أيضاً: «وعليكم بمجاملة أهل الباطل»^(٣).

وعن أمير المؤمنين عليه السلام، في شأن الخوارج ومعاوية: «لَا تُقَاتِلُوا الْخَوَارِجَ بَعْدِي؛ فَلَيْسَ مَنْ طَلَبَ الْحَقَّ فَأَخْطَاهُ كَمَنْ طَلَبَ الْبَاطِلَ فَأَذْرَكَ»^(٤).

وعنه عليه السلام: «أَمَّا إِنَّهُ لَيْسَ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ إِلَّا أَرْبَعُ أَصَابِعَ، فَسُئِلَ عليه السلام عن معنى قوله هذا؟ فجمع أصابعه، ووضعها بين أذنه وعينه، ثم قال: الْبَاطِلُ أَنْ تَقُولَ سَمِعْتُ، وَالْحَقُّ أَنْ تَقُولَ رَأَيْتُ»^(٥).

ونجد التعبير عن الدولة الظالمة بأنها دولة الباطل، وعن الدولة العادلة بأنها دولة الحق، إلى غير ذلك من موارد استعمال الكلمة، ما يشكّل ظهوراً للكلمة في الحرام عندما تطلق على أفعال العباد. وإذا ما جاء استعمالها في موردٍ معين في المكروه؛ لقرينة، فهذا لا يחדش الظهور العام لها.

هذا، ولكن رواية ابن بكير غير تامة سنداً. أمّا سند الكافي فهو ضعيف؛ بسهل بن زياد. وأما سند المحاسن فضعيف؛ بالإرسال.

الرواية الثالثة: موثقة عبيد بن زُرارة قال: «سَأَلْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام عَنِ الرَّجُلِ يَخْرُجُ إِلَى الصَّيْدِ، أَيَقْصُرُ أَمْ يُتِمُّ؟ قَالَ: يُتِمُّ؛ لِأَنَّهُ لَيْسَ بِمَسِيرٍ حَقٌّ»^(٦).

(١) الكافي، ج ٤، ص ١٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٤.

(٣) المصدر نفسه، ج ٨، ص ٢.

(٤) نهج البلاغة، ج ١، ص ١٠٨.

(٥) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٢٤.

(٦) الكافي، ج ٣، ص ٤٤٢؛ وتهذيب الأحكام، ج ٣، ص ٢١٧.

قال السيّد الخوئي: «ولا نقاش في سندها. كما لا ينبغي التأمل في دلالتها؛ حيث دلّت على أنّ الإتمام ليس لعنوان الصيد، بل من أجل أنه ليس بحقّ، المساوق لكونه معصية»^(١).

وأما اعتراض تلميذه الشيخ الفيّاض على ذلك بأنّ التعبير المذكور في نفسه «لا يدلّ على أنه محرّم؛ إذ لا دليل على أنّ كلّ ما ليس بحقّ فهو حرام»^(٢)، فقد عرفتَ وهنه؛ لأنّ ما ليس بحقّ فهو باطلٌ، ولا يبعد دلالته على الحرمة.

الرواية الرابعة: صحيحة عمّار بن مَرْوَانَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: «سَمِعْتُهُ يَقُولُ: مَنْ سَافَرَ قَصَرَ وَأَفْطَرَ، إِلَّا أَنْ يَكُونَ رَجُلًا سَفَرَهُ إِلَى صَيْدٍ، أَوْ فِي مَعْصِيَةِ اللَّهِ، أَوْ رَسُولًا لِمَنْ يَعِصِي اللَّهَ، أَوْ فِي طَلَبِ شَحْنَاءٍ، أَوْ سَعَايَةِ ضَرَرٍ عَلَى قَوْمٍ مُسْلِمِينَ»^(٣).

إلا أنّ هذه الرواية ليست ظاهرة في الحرمة؛ لأنّ عطف سفر المعصية على سفر الصيد يقتضي المغايرة، وهذا ما يجعلها على عكس المدّعى أدلّ، وإنّ كان من المحتمل أن يكون من عطف العام على الخاصّ؛ ويؤيّد أن السياق سياق المحرّمات.

ومّا يؤيّد الحرمة: ما رواه الحسن بن الفضل الطبرسي، في مكارم الأخلاق، نقلاً من كتاب المحاسن، عن الصادق عليه السلام قال: «أقذر الذنوب ثلاثة: قتل البهيمة، وحبس مهر المرأة، ومنع الأجير أجره»^(٤). والبهيمة هي كلّ مَنْ لا يعقل من الحيوانات، وهي أخصّ من الدوابّ، فإنها تشمل كلّ مَنْ يدبّ على الأرض. والحديث - لو صحّ - مطلقٌ، ويدلّ على حرمة قتل البهيمة، خرج منه مورد الضرورة، فيبقى الباقي.

(١) شرح العروة الوثقى - الصلاة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٢٠، ص ١١١.

(٢) تعليقات مبسوطة، ج ٤، ص ٣٥٦.

(٣) مَنْ لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ١٤٢.

(٤) مكارم الأخلاق، ص ٢٣٧.

وهناك روايات أخرى لا تخلو من مناقشة؛ إمّا في دلالتها؛ أو في سندها، فلا حاجة إلى ذكرها.

وقد ذهب مشهور الفقهاء؛ استناداً إلى هذه الأخبار، إلى حرمة صيد اللّهُو^(١). وهذه النصوص يُفهم منها أن الوجه في كون الصيد هُتُويًا وممنوعًا منه هو صيد الحيوان بمعنى قتله لغرض التلّهي، وليس المبعوض هو مجرد الخروج في رحلة إلى الغابات مع عدم الصيد، فهذا لا يصدق عليه الصيد أصلاً. ولا شك أن الحكم بحرمة صيد اللّهُو سوف يسهم إلى حدّ كبير في حفظ الثروة الحيوانية من الانقراض، بل في حفظ التوازن البيئي أيضًا.

الوجه الخامس: ما يستفاد من كلام السيّد الخوئي، حيث قال في ذكر السبب في حرمة صيد اللّهُو: «لا يبعد أن يكون السبب - في حرمة صيد اللّهُو - أن قتل الحيوان غير المؤذي، جزافاً وبلا سبب، سدّ لباب الانتفاع به للآخرين، في مجال القوت أو الاتّجار، ففيه نوعٌ من التبذير والتضييع، فلا يُقاس بسائر أنواع اللّهُو»^(٢). وهذا الذي ذكره السيّد الخوئي كتقريبٍ لسبب تحريم صيد اللّهُو في الأخبار قد اعتمده بعضُ تلامذته كدليلٍ على التحريم^(٣)، فهذه الثروات الطبيعية

(١) ذكر الفقهاء أن الصيد على ثلاثة أقسام: الأول: الصيد لأجل قوته وقوت عياله وضيوفه. الثاني: الصيد لأجل التجارة بأن يبيع الصيد وينتفع بثمنه. الثالث: الصيد بهدف التلّهي والأنس، لا بهدف إطعام عياله أو نفسه، ولا الانتفاع بثمنه. ولا إشكال في إباحة القسمين الأولين، وإنما الكلام في القسم الثالث؛ فالمشهور: حرمة هذا النوع من الصيد، واعتبار السفر إليه سفر معصية، لا تقصر فيه الصلاة؛ لكنّ المحقّق السيّد محسن البغدادي (ت: ١٢٢٧هـ)، لم يرَ دليلاً على حرمة، واللّهُو لا دليل على حرمة بقولٍ مطلق. راجع كلامه، وما اعترض عليه به المحقّق النجفي في جواهر الكلام، ج ١٤، ص ٣٢٦.

(٢) شرح العروة الوثقى - الصلاة (موسوعة الإمام الخوئي)، ج ٢٠، ص ١١٢.

(٣) قال الشيخ الفيّاض في بيان هذا الوجه: «إنّ السفر من أجل الصيد إن كان بغاية الانتفاع به شخصياً أو اجتماعياً فلا شبهة في جوازه، وقد دلّ عليه الكتاب والسنة؛ وإن كان بغاية اللّهُو والترف، كما هو المتعارف بين أبناء الدنيا من الملوك والرؤساء والمترفين، فهو بما أنه تضييعٌ للمال وتفويتٌ لحقّ الآخرين فيكون مبعوضاً ومحرمّاً ومسيرٌ باطل، على أساس أن الصيد في

هي ملك الأمة، ولا يجوز القضاء عليها لمجرد اللّهُو والعَبَث والأُنْس، وبعبارة أخرى: إنّ ما دلّ على حرمة تضييع المال لا يختصّ بالمال المملوك للإنسان، بل هو شاملٌ للملك العام، فإنّ هذه الثروات العامّة إمّا هي ملكُ الإمام أو ملكُ الأمة. ويمكن أن يُضاف إلى ذلك سببٌ آخر؛ للمنع من صيد اللّهُو، وهو حفظ الثروة الحيوانية من الانقراض؛ فإنه لو فسخ المجال أمام الإنسان أن يصطاد بدون ضوابط وقيود فإنّ ذلك يهدّد الثروة الحيوانية بالانقراض، ويدرّب على ذلك نتائج سلبية على البيئة والإنسان والحيوان. وثمّة سببٌ ثالث، ربما كان هو المراد من تحريم الصيد اللّهُوي، وهو أن الحيوان روحٌ، ولا يريدنا الله أن نزهق روحه عبثاً ولهُوًا، ومن دون حاجةٍ إلى لحمه أو صوفه أو ما إلى ذلك.

النحو الثالث: القتل المؤدّي إلى فناء الحيوانات

إنّ بعض الأسلحة الفتّاة في زماننا قد تؤدّي إلى إفناء كمّيات كبيرة من الحيوانات، وهذا الأمر يمكن اعتباره عملاً محرّماً؛ لأنه من مصاديق إهلاك الحرث والنسل، الذي هو عملٌ مبغوض للشارع بكلّ تأكيد؛ لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا

البرّ والبحر حقٌّ لكافة آحاد الأمة، ولا يحقّ لأيّ واحدٍ منهم أن يمنع الآخر من القيام به وبذل الجهد والعمل للاستيلاء عليه، باعتبار أن صيد الحيوان البحري والبرّي من إحدى الثروات المنقولة المعترف بها عند الإسلام، ونسبة أفراد الأمة إليها بكافة أصنافهم نسبة واحدة ولا يسوغ لأيّ فردٍ منهم أن يقوم بالاحتكار بها، وهو استيلاء الفرد وسيطرته على مساحاتٍ كبيرة من الثروات المذكورة بدون إنفاقٍ عملٍ وبذلٍ جهدٍ في سبيل السيطرة عليها ومنع الآخرين من الانتفاع بها في تلك المساحات، وعلى هذا الأساس فيحقّ لكلّ فردٍ أن يقوم بصيد الحيوان البرّي أو البحري، وبذل الجهد في سبيل السيطرة عليه؛ بغاية الانتفاع به شخصياً أو اجتماعياً، ولا يحقّ أن يقوم به بغاية التلهّي والترف؛ فإنه تضييع للمال والثروة المشتركة بين أفراد الأمة وتفويت لحقّهم، على أساس أن الإسلام كما لا يسمح للاحتكار بها، كذلك لا يسمح لتضييعها، فإنه تضييع لحقّ الآخرين بها، فمن أجل ذلك تكون هذه الغاية مبغوضةً ومحرّمةً، فالسفر من أجلها سفر معصية، وهو باطل وليس بحقّ. ومن هنا يظهر أن قوله ﷺ في الموثقة: «لأنه ليس بمسير حقّ» لا يدلّ على الحرمة في نفسه؛ إذ لا ملازمة بين أن كلّ ما ليس بحقّ فهو محرّم؛ فإنّ كلّ هو باطلٌ وليس بحقّ، تعالّق مبسوطة، ج ٤، ص ٣٥٦.

تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفُسَادَ ﴿البقرة: ٢٠٥﴾. وأضيف إليه أنه قد ورد في بعض الأخبار أن إفناء الحيوانات مفسدة مبعوضة للشارع، وأن من صلاحيات الحاكم الشرعي اتخاذ إجراءات تديرية تحول دون وقوع تلك المفسدة. وإليك بعض الروايات في ذلك:

صحيحة محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكل لحوم الحمير، وإنما نهى عنها من أجل ظهورها؛ مخافة أن يفنوها، وليست الحمير بحرام، ثم قرأ هذه الآية: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خَنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ﴾ [الأنعام: ١٤٥]»^(١).

صحيحة محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، «أنهم سألوه عن أكل لحوم الخمر الأهلية؟ قال: نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عنها وعن أكلها يوم خيبر؛ وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنها كانت محولة للناس، وإنما الحرام ما حرم الله عز وجل في القرآن»^(٢).

وفي رواية، عن أبي الجارود، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: سمعته يقول: إن المسلمين كانوا أجهدوا في خيبر، فأسرع المسلمون في دوابهم، فأمرهم رسول الله صلى الله عليه وآله بإكفاء القُدور، ولم يقل: إنها حرام؛ وكان ذلك إبقاء على الدواب»^(٣).

وفي خبر محمد بن سنان، أن الرضا عليه السلام «كتب إليه فيما كتب من جواب مسأله: كره أكل لحوم البغال والخمر الأهلية؛ لحاجة الناس إلى ظهورها واستعمالها؛ والخوف من فنائها لقلتها، لا لقذر خلقها، ولا لقذر غذائها»^(٤). إلى غير ذلك من الروايات.

(١) علل الشرائع، ج ٢، ص ٥٦٣.

(٢) الكافي، ج ٦، ص ٢٤٦؛ وتهذيب الأحكام، ج ٩، ص ٤١.

(٣) المصدران نفساهما. والخبر ضعيف السند.

(٤) علل الشرائع، ج ٢، ص ٥٦٣.

ونهيهِ ﷺ عن أكل لحومها يوم خيبر ثابتٌ في الأخبار المروية من طرق السُّنة أيضًا^(١)، وهم لا يزالون إلى يومنا هذا يفتون بالحرمة؛ عملاً بظاهر النهي؛ بينما حمل فقهاء الشيعة نهيه ﷺ عنها يوم خيبر على أنه نهي كراهة؛ استناداً إلى ما ورد عن الإمام الصادق عليه السلام في الأخبار الآتية.

ولكن الصحيح إبقاء نهيه ﷺ على ظاهره، وهو المنع والتحريم. أجل، هو ليس تحريماً تشريعياً، وإنما تحريماً تديرياً سلطاني، هدف إلى الإبقاء على حمولة الناس؛ لحاجتهم إلى ذلك، ولا سيما في الحرب. وإلا كيف نفسّر أمره ﷺ بإكفاء القدور؛ فإن الكراهة لا تقتضي ذلك. وأما قوله عليه السلام: «لم يحرمها»، أي لم يحرمها تحريماً تشريعياً، ليكون ذلك داخلاً تحت قاعدة: «حلالٌ محمّدٌ حلالٌ إلى يوم القيامة، وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامة». وقد ذكرنا في كتابنا «أبعاد الشخصية النبوية» أن ترسخ النظرة الفردية للشريعة في عقل الفقيه الشيعي جعلته يغفل لدى قراءة أمثال هذه النصوص عن شخصية النبي ﷺ أو الإمام عليه السلام، الحاكم والقائد الأعلى في المجتمع والدولة.

وتعليل النهي عن ذبح الحُمُر بخشية فنائها يُستفاد منه، وبالأولوية، المنع من استخدام الأسلحة التي لا تبقى شيئاً من مظاهر الحياة الحيوانية وغيرها، في البحار أو اليابسة. ومن الطبيعي أن الأمر التديري بمنع ما يؤدي إلى فناء بعض أصناف الحيوانات لا يتوقف على كون الفناء مؤدياً إلى الانقراض التام؛ إذ إن مورد الأخبار المروية عنه ليست مظنة ذلك أبداً، فذبح المسلمين للحُمُر في المدينة لن يؤدي إلى فنائها في كافة الأقطار، بل إلى فنائها في خصوص المدينة، مع أنها مورد حاجتهم.



(١) ففي خبر أنس: «لَمَّا فَتَحَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ خَيْبَرَ أَصَبْنَا حُمْرًا خَارِجًا مِنَ الْقَرْيَةِ، فَطَبَخْنَا مِنْهَا، فَنَادَى مُنَادِي رَسُولِ اللَّهِ ﷺ: أَلَا إِنَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ يَنْهَيَانِكُمْ عَنْهَا؛ فَإِنَّهَا رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ، فَأَكْفَتِ الْقُدُورُ بِمَا فِيهَا، وَإِنَّمَا لَتَفُورُ بِمَا فِيهَا»، صحيح مسلم، ج ٦، ص ٦٥.

البیت النبویؐ

آثار الحرب على المستوى البشري



المحور الأول:

**حماية الأسرى وحقوقهم في الفقه
الإسلامي**

المحور الثاني:

قتل الأسير

المحور الثالث:

السبي والاسترقاق

غير خافٍ أنَّ للحرب آثارًا كثيرة؛ منها ما يتّصل بالإنسان؛ ومنها ما يتّصل بالغنائم المنقولة وغير المنقولة التي يحصل عليها المنتصر في الحرب. وهذه الآثار قد تطرّق إليها الفقهاء في الفقه. وما يهَمُّنا التركيز عليه هنا هو الحديث عن آثار الحرب ونتائجها على المستوى البشري، وبالأخصّ الآخر الديني. ويمكن إجمال القول في ذلك بأنّ الآخر الذي يقع تحت أيدينا في الحرب؛ إما أن يكون قتيلاً؛ أو جريحاً؛ أو أسيراً، فكيف نتعامل معه في الحالات الثلاث؟

وعمدةُ الكلام في هذا الباب تنصبّ على حكم الأسير. وأما الجريح فما يعنينا من البحث بشأنه هو في مَنْ وقع أسيراً في أيدي المسلمين، حيث نسأل عندها عن حقوقه علينا. إذن فالجريح المبحوث عنه هو أسيرٌ. ويبقى القتل، والبحث عن قتل الأعداء ينصبّ على حكم التعامل مع جثته، وهو بحثٌ مختصر، ومن هنا ارتأينا أن نتطرّق إلى أحكام القتل في ثنايا البحث عن حكم الجريح.

والملاحظ في الفقه الإسلامي وجود أربعة خيارات في التعامل مع الأسير: القتل؛ والاسترقاق؛ والمنّ؛ والفداء. وخيارا المنّ والفداء لا ريبَ فيهما، ولا كلام في شرعيتهما؛ لأنهما خياران منصوصان في القرآن الكريم، ولذا لا نجد ضرورةً للتركيز عليهما. وإنما يهَمُّنا تركيز النظر على الخيارين الآخرين، وهما: القتل؛ والاسترقاق. ومن الطبيعيّ أنه قد يختلف الفقهاء في بعض الجوانب المتّصلة بهذه الخيارات، كاختلافهم في أنّ القتل هل يُؤخَذ به على كلّ حالٍ أو بعد وضع الحرب لأوزارها، وهذا ما سوف نتطرّق إليه، وندرسه بالتفصيل، وسنرى في ختام البحث أنّ الخيارين اللذين يتعيّن الأخذ بهما في المقام هما الخياران القرآنيان، عنيّتُ بذلك: المنّ؛ والفداء.

والبحث في الأسير سوف يتركّز في ثلاثة محاور أساسية:

المحور الأوّل: إطلالةٌ على حقوق الأسير بشكلٍ عامّ.

المحور الثاني: حكم قتل الأسير.

المحور الثالث: حكم استرقاقه. وحديث الاسترقاق يجزئنا إلى بحث مسألة
سبي الأطفال والنساء.

المحور الأول

**حماية الأسرى وحقوقهم
في الفقه الإسلامي**



لا يخفى أن القوانين الدوليّة تناوَلت مسألة الأسرى من زاوية حقوقية، حيث نجد أنها تنصّ على أنّ للأسير جملةً من الحقوق، منها: حفظ حياته، وتوفير الغذاء الصحيّ له، وغيرها من الحقوق. ومن الجيّد أن نبيّن رؤية الإسلام حول حقوق الأسير، وندرج ضمن ذلك حقّي الحياة والحرّية. وحيث كان الحديث فيهما واسعاً جدّاً ارتأينا أن نؤجّله إلى نهاية الحقوق، ونبدأ بذكر الحقوق الأخرى.

١. اجتناب تعذيبه والتنكيل به

إنّ تعذيب الأسير والتنكيل به محرّم. وقد ادّعي الإجماع على حرمة التعذيب^(١)، وذلك:

أولاً: لأنّ التعذيب ينافي الرفق به والإحسان إليه، مما جاء الأمر به والتأكيد عليه في الأخبار الصحيحة، ومنها: ما جاء في وصيّة رسول الله ﷺ فيما رُوي عنه: «استوصوا بالأسارى خيراً»^(٢). فالتعذيب لا يلائم هذه الوصايا والتعاليم الأمرة بالإحسان إلى الأسير. ويبدو أنّ مسألة الإحسان إلى الأسير ليست مجرد أدب إسلاميّ استحبابيّ، بل هي حقٌّ من حقوقه، كما ورد في الخبر، عن أبي عبد الله عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، قال: قال عليّ عليه السلام: «إطعام الأسير والإحسان إليه حقٌّ واجب، وإن قتلته من الغد»^(٣). ويؤيّد ما جاء في وصيّة عليّ عليه السلام بقاتله، حيث

(١) يقول الزحيلي: «اتَّفَق الفقهاء على أنّه لا يجوز تعذيب الأسرى بالجوع والعطش، ولا الإساءة، ولا ضربهم؛ لأن ذلك تعذيبٌ من غير جدوى»، القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان - دراسة مقارنة، ص ١٠٩.

(٢) مجمع الزوائد، للهيثمى، ج ٦، ص ٨٦؛ والمعجم الكبير، للطبراني، ج ٢٢، ص ٣٩٣؛ وكنز العمال، ج ٤، ص ٣٨٤، رقم ١١٠٣٦؛ وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ١٥٩.

(٣) قرب الإسناد، ص ٨٧؛ وعنه، وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٩٢، الباب ٣٢ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ح ٣.

قال: «أحسنوا أساره»^(١). وسيأتي في الخبر الصحيح، عن الإمام الصادق عليه السلام، أنه وبعد أن دعا إلى الرفق بالأسير، أمر بأن «يُظَلَّ» أي يظل أو يؤخذ إلى الظل، حتى لا يبقى في عين الشمس، ووضعُه في عين الشمس - إذا كانت حارّة ومحرقة - هو نوع تعذيب، فيكون منهياً عنه.

ثانياً: لأن التعذيب في بعض صورهِ - وهو التعذيب الجسدي البالغ - شكل من أشكال التمثيل، وهو منهى عنه في الأخبار المتعددة، ومنها: ما ورد في وصايا النبي صلى الله عليه وآله لأمرأ السرايا: «وَلَا تُمَثِّلُوا». وهذه الوصية مروية من طرق الشيعة والسنة^(٢). وإن النهي عن التمثيل مطلق وشامل للحَيِّ والميت. وإن ادَّعي نظر الحديث إلى الميت فلا يبعد أنه يستفاد من ذلك حرمة التمثيل بالحَيِّ بالأولوية، ما دام أنه لا مبرر للتمثيل. ودعوى أن التمثيل لا يكون إلا بالميت غير صحيحة؛ ويُروى أنه «لما أُسر سهيل بن عمرو قال عمر: يا رسول الله، انزع ثنيتيه يدلع لسانه، فلا يقوم عليك خطيباً أبداً! فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: لا أمثل به فيمثل الله بي، وإن كنت نبياً»^(٣). وقد نهى أمير المؤمنين عليه السلام عن التمثيل بقاتله ابن ملجم، قال «إذا أنا مت من ضربته هذه فاضربوه ضربة بضربة، ولا يُمَثَّل بالرجل؛ فإنِّي سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: إياكم والمثلة، ولو بالكلب العقور»^(٤). وكلامه ناظرٌ إليه حال الحياة، أو الأعم من الحياة والمات.

وتنفي بعض الأخبار أن يكون النبي صلى الله عليه وآله أباح التعذيب؛ ففي الخبر، عن أبي جعفر عليه السلام: «إنَّ أوَّل ما استحلَّ الأمراء العذاب لكذبة كذبها أنس بن مالك على

(١) ورد ذلك في العديد من المصادر والروايات، راجع: قرب الإسناد، ص ١٤٣؛ وعنه، وسائل الشيعة، ج ٢٩، ص ١٢٧؛ وراجع: مستدرک الوسائل، ج ١١، ص ٧٨ - ٧٩؛ وبحار الأنوار، ج ٤٢، ص ٢٠٦. والحديث مروي في مصادر السنة، انظر: السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٨، ص ٥٦؛ وكتاب الأم، للشافعي، ج ٤، ص ٢٢٩.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٣٠؛ وصحيح مسلم، ج ٥، ص ١٤٠؛ ومسنَد أحمد، ج ٥، ص ٣٨٥.

(٣) المغازي، للواقدي، ج ١، ص ١٠٧.

(٤) نهج البلاغة، ج ٣، ص ٧٧.

رسول الله ﷺ، أَنَّهُ سَمَرِيْدٌ رَجُلٌ إِلَى الْحَائِطِ، وَمَنْ ثَمَّ اسْتَحْلَّ الْأَمْرَاءَ الْعَذَابَ»^(١). وقد ذكرنا، في مبحث الردّة^(٢)، أَنَّ أَنَسَ بْنَ مَالِكٍ رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ أَنَّهُ نَكَّلَ بِعُكْلٍ وَعُرَيْنَةٍ. ورواية الصدوق يعضدها ما رواه الشافعي: «وكان علي بن حسين ينكر حديث أنس في أصحاب اللقاح»^(٣).

نعم، ربما استثنى بعض الفقهاء صورةً خاصّةً أجازوا فيها استعمال التعذيب، وهي صورة ما لو كان ثمة قرائن معيّنة على أَنَّ الأسير يكتُم أسرارًا خطيرة، يكون في كشفها نفعٌ لجهة الحق. ولكن حيث إنّ التعذيب خلاف الأصل، فلا يجوز استخدامه، إلّا في حال وجود مصلحةٍ عليا أهمّ من مفسدته، أو يُراد درء مفسدةٍ خطيرة هي أشدّ من مفسدته، بحيث انحصر طريق درئها بهذه الوسيلة. فلو أمكن الحصول على المعلومات من طريقٍ آخر، أو كان يمكن انتزاع المعلومات من الأسير بغير التعذيب، كأسلوب التهديد، كما فعل عليٌّ ؓ مع المرأة التي أخفت رسالة حاطب بن أبي بلتعة إلى مشركي مكّة، حيث هدّدها بالقتل حتّى اعترفت بالرسالة، فأخذها منها دون أن يمسّها بسوءٍ^(٤)، فيتعيّن، ولا يجوز اللجوء إلى التعذيب. فالمسألة تحتاج إلى تقديرٍ دقيق؛ منعًا للتجاوزات والاستغلال. وقد يتصرّف بعض الناس مع الأسرى بعقليّة الانتقام والثأر، ومن هنا ينبغي الحذر من فتح هذا الباب دون ضوابط؛ لأنّه يؤدّي إلى مفاصد كثيرة، الأمر الذي يفرض أن يكون ذلك تحت إشراف هيئةٍ خاصّة موثوقة ومأمونة ومفوّضة من قِبَل الحاكم الشرعي.

ويمكننا القول: إن التعذيب جائزٌ بقيود:

-
- (١) علل الشرائع، ج ٢، ص ٥٤١.
 - (٢) انظر: مَنْ هُوَ الْآخِرُ الدِّينِيّ؟، ج ٢، ص ٢٦٠.
 - (٣) كتاب الأمّ، ج ٤، ص ٢٥٩.
 - (٤) انظر: مجمع البيان، ج ٩، ص ٤٤٦؛ وصحيح البخاري، ج ٥، ص ٨٩؛ والبداية والنهاية، لابن الأثير، ج ٤، ص ٣٢٤.

أ - قيام القرائن على أن لديه معلومات مهمة وخطيرة، وأنها ستسببهم في حال التعرّف عليها إلى درء مفسدة عظيمة هي أشدّ من مفسدة التعذيب.

ب - انحصار الطريق والسبيل لمعرفة تلك المعلومات بالتعذيب، فلو أمكن الوصول إليها من خلال تهديده، أو من طريق آخر، فلا يجوز عندها اللجوء إلى التعذيب.

ج - التعذيب خلاف الأصل، وهو جائز للضرورة، والضرورات تُقدّر بقدرها.

٢. القيام بتغذيته

من حقوق الأسير الطبيعية تأمين وتوفير الغذاء المناسب له، فيُطعم ويُسقى بما يسدّ جوعته ويروي ظمأه، بصرف النظر عن دينه أو لونه أو عرقه وقوميته؛ وقد جاء في الخبر الصحيح المتقدم عن عليّ عليه السلام: «إطعام الأسير.. واجب».

وفي صحيحة أخرى، مروية عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: «إطعام الأسير حقّ على مَنْ أسره، وإن كان يراد من الغد قتله؛ فإنه ينبغي أن يُطعم ويُسقى ويُظلل ويُرْفَق به، كافرًا كان أو غيره»^(١). والروايات في ذلك كثيرة.

وقد سجّل الله تعالى في كتابه مكرمة وفضيلة جليّة لأهل البيت عليهم السلام، وهي إطعامهم الأسير، وإيثاره على أنفسهم، رغم حاجتهم الماسّة إلى الطعام، كما جاء في الروايات^(٢) حول سبب نزول قوله سبحانه: ﴿وَيُطْعَمُونَ الطَّعَامَ عَلَى حُبِّهِ مِسْكِينًا وَيَتِيمًا وَأَسِيرًا...﴾ [الإنسان: ٨]. وقيل: إنه كان أسيرًا مشرّكًا^(٣)؛ ويشهد له أن لفظ الأسير منصرفٌ إلى أسير أهل الحرب، فيحمل عليه، إلّا مع القرينة على الخلاف؛ أما

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣٥.

(٢) الأمالي، للصدوق، ص ٣٣٣؛ والإرشاد، للمفيد، ج ١، ص ١٧٨؛ وتفسير القمّي، ج ٢، ص ٣٩٩؛ وقال العيني: «وجاءت أخبار فيها أنها نزلت بالمدينة في شأن عليّ وفاطمة وابنيهما،

رضي الله تعالى عنهم»، عمدة القاري، ج ١٩، ص ٢٧٠.

(٣) بحار الأنوار، ج ٦٦، ص ٢٦٨.

المعتقل على خلفيّة جنائية فهو السجين. وفي روايةٍ أخرى، عن الحسن، أنّ الثلاثة «كانوا من أهل الشرك»^(١).

نعم، هناك سؤال يُطرح هنا، وهو أنه كيف تسنّى للأسير أن يطرق الباب على عليّ وفاطمة عليهما السلام؛ ليطلب منهما الطعام، كما نصّت الرواية^(٢)، مع أنّ المفروض أن يكون داخل السجن؟

ومن الطبيعيّ أن هذا التساؤل إنما يردّ على الروايات المفسّرة للآية، وليس على الآية نفسها؛ لأنها لم تقل: إنّ الأسير أو اليتيم أو المسكين جاؤوا إلى بيت عليّ وفاطمة عليهما السلام، ولهذا فإن الآية تحتمل أن يكونوا هم عليهما السلام قد ذهبوا إلى الأسير في مكان سجنه حيث كان مسجوناً. وأمّا بالنسبة لما جاء في الروايات فيمكن فهمه من خلال التوجّه إلى أنّ بعض الأماكن التي كان المسلمون يجسّون فيها بعض الأشخاص هي المسجد النبوي الشريف، حيث يُوضّع فيه الأسير ريثما يبيّت النبي صلى الله عليه وآله في أمرهم، وربما ربطوا بعضهم بسارية المسجد، ومن المعلوم أن بيت عليّ وفاطمة عليهما السلام كان بابّه إلى المسجد، فلعنّه نادى مستطعماً، فسمعوا صوته، فقدموا له الطعام. وثمة احتمال آخر، وهو أنّ البيت الذي كان يجسّ به النبي صلى الله عليه وآله الأسرى هو بيت امرأة من بني النجار، كان قريباً من المسجد، كما يقول ابن إسحاق، فربما رفع الأسير صوته مستطعماً، فسمعه أهل البيت عليهم السلام، فقدموا له الطعام. ويُحتمل أن يكون الاستطعام قد حصل عند مرور المسلمين بهذا الأسير بقرب بيت عليّ وفاطمة عليهما السلام. ومن المحتمل أن الأسير كان في بيت عليّ وفاطمة؛

(١) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ١٢٩.

(٢) قال القمّي: «حدّثني أبي، عن عبد الله بن ميمون القداح، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان عند فاطمة عليها السلام شعير، فجعلوه عصيدةً، فلما أنضجوها، ووضعوها بين أيديهم، جاء مسكين، فقال المسكين: رحمكم الله، أطعمونا مما رزقكم الله، فقام عليّ عليه السلام فأعطاه ثلثها، فما لبث أن جاء يتيماً، فقال اليتيم: رحمكم الله، أطعمونا مما رزقكم الله، فقام عليّ عليه السلام فأعطاه ثلثها الثاني، فما لبث أن جاء أسيراً، فقال الأسير: يرحمكم الله، أطعمونا مما رزقكم الله، فقام عليّ عليه السلام فأعطاه الثلث الباقي، وما ذاقوها، فأنزل الله فيهم هذه الآية»، تفسير القمّي، ج ٢، ص ٣٩٩.

فإنَّ الأسرى كانوا ربما وُزَّعوا على البيوت، ريثما يرى النبي ﷺ رأيهم فيهم، ولم يكن الأمر يستغرق مدَّةً زمنيَّةً طويلة، وسيأتي أنَّ أمَّ سلمة دخلت بيتها فوجدت بعض الأسرى قد وُضعوا فيه.

وسيأتي نقل بعض الصور المشرقة عن كَيْفِيَّة تعامل المسلمين مع الأسرى، وكيف كانوا يؤثرونهم على أنفسهم في تقديم الطعام.

وقد ورد في الخبر، عن الإمام الباقر عليه السلام: «ما من عملٍ أفضل يوم النحر (عيد الأضحى) من دم مسفوك، أو مشي في برِّ الوالدين.. وتعاهد الأسراء»^(١). قال العلامة المجلسي: «تعاهد الأسراء بُسُّكِهِ أو مطلقاً»^(٢)، والنُّسْكُ هو الذبيحة.

٣. الكسوة الملائمة

ومما ينبغي توفيره للأسير أيضاً الكسوة الملائمة لمختلف الظروف المناخية وتقلُّبات الطقس، فيوفَّر له كسوة للشتاء وأخرى للصيف؛ عملاً بوصية النبي ﷺ بهم، وتجسيدا للإحسان المأمور به تجاههم. وللإمام علي عليه السلام في هذا المقام سابقة عُدَّت من أوليَّاته، فقد ذكر القاضي أبو يوسف، في كتابه الخراج، ما يلي: «ولم تزل الخلفاء تجري على أهل السجون ما يقوتهم في طعامهم وإدامهم وكسوتهم الشتاء والصيف، وأوَّل مَنْ فعل ذلك علي بن أبي طالب (كرَّم الله وجهه) بالعراق، ثمَّ فعله معاوية بالشام، ثمَّ فعل ذلك الخلفاء من بعده»^(٣). وما نصَّ عليه الإمام علي عليه السلام أَكَّدَتْ عليه اتفاقية جنيف^(٤)، الصادرة عن الأمم المتحدة عام ١٩٤٩ م.

(١) الخصال، ص ٢٩٨؛ ومَنْ لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٢١٣. والرواية ضعيفةُ السند بعمر بن شمر.

(٢) بحار الأنوار، ج ٨٨، ص ١٢٨.

(٣) كتاب الخراج، ص ١٤٩؛ ونقله عنه في التراتيب الإدارية، ص ٣٠٠.

(٤) جاء في الفصل الثاني - المادة ٢٧: «تزود الدولة الحاجزة أسرى الحرب بكميَّات كافية من الملابس، والملابس الداخلية والأحذية، الملائمة لمناخ المنطقة التي يحتجز فيها الأسرى. وإذا كان ما تستولي عليه الدولة الحاجزة من ملابس عسكرية للقوات المسلحة المعادية

٤. تأمين الاحتياجات الطبية والصحية

وبالإمكان أن نستفيد من وصية النبي ﷺ بهم خيرًا، ومن كون الإحسان إليهم واجبًا، ومن الدعوة إلى الرفق بهم، ضرورة تأمين كل حاجياتهم الإنسانية الطبيعية، من الطبابة ومداواة المرضى والجرحى، إلى تأمين المرافق الصحية، كالمراحيض وبيوت التخلي والحمامات، وغيرها من الحاجيات الضرورية، التي يعدّ عدم توفيرها منافيًا للرفق والإحسان.

٥. آداب الإسلام ووصاياه في التعامل مع الأسرى

إلى الحقوق المتقدمة التي كفّلها الشرع للأسير، فإنّ ثمة جملة من الوصايا والتعاليم الواردة عن النبي ﷺ وأهل بيته  في كيفية التعامل مع الأسير:

أ. رعاية مكانة الأسير ورتبته

تنصّ المعاهدات الدولية^(١) والقوانين الوضعية ذات الصلة بأسرى الحرب على ضرورة احترام رتبة الأسير العسكرية، ومكانته السياسية. ويبدو أنّ التشريع الإسلامي راعى ذلك أيضًا، ولم يغفل عنه، بل كان سبّاقًا إلى الإقرار به، وذلك من خلال ما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام بشأن بعض أسارى الفرس؛ فقد روي أنّه «لما وردوا بسبني الفرس إلى المدينة أراد عمر أن يبيع النساء، وأن يجعل الرجال عبيدًا للعرب، ويحملوا على ظهورهم في الطواف الشيخ الكبير والعليل

مناسبًا للمناخ فإنه يستخدم لكساء أسرى الحرب»، الموقع الإلكتروني الرسمي للأمم المتحدة.

(١) تنصّ اتفاقية جنيف بشأن معاملة أسرى الحرب، والمؤرّخة بـ ١٢ آب ١٩٤٩م، في الفصل السادس - المادة ٣٩، أنّ «على أسرى الحرب، باستثناء الضابط، أن يؤدّوا التحية لجميع ضباط الدولة الحائزة، وأن يقدموا لهم مظاهر الاحترام التي تقضي بها اللوائح السارية في جيوشهم. ولا يؤدّي الضباط الأسرى التحية إلّا لضباط الرتب الأعلى في الدولة الحائزة. غير أنه يتعيّن أداء التحية لقائد المعسكر، أيّا كانت رتبته»، انظر: الموقع الإلكتروني الرسمي للأمم المتحدة. وفي المادة ٤٤، نصّت الاتفاقية على أن «يعامل أسرى الحرب من الضباط ومن في حكمهم بالاعتبار الواجب لرتبتهم وسنّهم».

والضعيف، فانبرى أمير المؤمنين عليه السلام، وقال: «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ قال: أكرموا كريم قوم وإن خالفوكم، وهؤلاء الفرس حكماء كرماء، فقد ألقوا إلينا السلام، ورجبوا في الإسلام..»^(١).

ومما يشهد لذلك ما نلاحظه في سيرة رسول الله ﷺ؛ فقد رُوي أنه لما وقعت ابنة حاتم الطائي في أسر المسلمين أوصى ﷺ أن يتعامل معها بكل احترام وإجلال. وتحدثنا هي عن قصة أسرها، فتقول: إنها بينما كانت في حظيرة بباب المسجد، كانت السبايا يجسّن فيها، فمرّ بها رسول الله، فقامت إليه، وكانت امرأة جزلة، فقالت: «يا رسول الله، هلك الوالد، وغاب الوافد، فامنن عليّ من الله عليك..»، إلى أن تقول: «فكساني رسول الله ﷺ، وحملني، وأعطاني نفقة..»^(٢).

ب. مراعاة مشاعر النساء

وإذا وقعت المرأة في الأسر فإنّ حقوق الأسير المتقدّمة تشملها، ويُضاف إلى ذلك أنّ التعاليم الإسلامية تحثّ على رعاية النساء الأسيرات، والوصيّة بهنّ، واحترام مشاعرهنّ، بالابتعاد عن جرحهن معنويًا ونفسيًا، من قبيل: ما قد يفعله بعض من المرور بهنّ أمام جثث القتلى، في محاولة لإذلالهنّ، والتشقيّ منهنّ. وهذا ما جاء في سُنّة النبي ﷺ، فيما رواه المؤرّخون في قصة فتح حصن أبي الحقيق، من حصون اليهود في المدينة، حيث أسّر المسلمون حينها صفية بنت حيي بن أخطب وامرأة أخرى معها، فمرّ بهما بلال - وهو الذي جاء بهما - على قتلاهم من اليهود، فلما رأتهن المرأة الأخرى صاحت، وصكّت وجهها، وحثّت التراب على رأسها، فلما رآها رسول الله ﷺ قال: «أَنْزَعَتْ مِنْكَ الرَّحْمَةُ يَا بِلَالُ، حِينَ تَمَرُّ بِامْرَأَتَيْنِ عَلَى قَتْلَى رَجَالِهِنَّ؟»^(٣).

(١) مناقب آل أبي طالب، ج ٣، ص ٢٠٧؛ وعنه، بحار الأنوار، ج ٤٥ ص ٣٣٠.

(٢) السيرة النبوية، ج ٤ ص ٢٢٥.

(٣) السيرة النبوية، ج ٣ ص ٣٥٠؛ وبحار الأنوار، ج ٢١ ص ٥. والمفارقة العجيبة والمؤلمة أنّ ما لم

وهكذا كان النبي ﷺ يتحسس كل نبضات الأسير، ويوصي بالابتعاد عن كل ما يחדش إنسانيته. ومن هنا كان يرفض التفريق بين الأم ووليدها في السبي؛ ففي معتبرة معاوية بن عمار قال: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: أُنِّي رَسُولُ اللَّهِ ﷺ بِسَبْيِ مَنْ الْيَمَنُ، فَلَمَّا بَلَغُوا الْجُحْفَةَ نَفَذْتُ نَفَقَاتِهِمْ، فَبَاعُوا جَارِيَةً مِنْ السَّبْيِ، كَانَتْ أُمُّهَا مَعَهُمْ، فَلَمَّا قَدِمُوا عَلَى النَّبِيِّ ﷺ سَمِعَ بُكَاءَهَا، فَقَالَ: مَا هَذِهِ الْبُكَاءُ؟! فَقَالُوا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، احْتَجْنَا إِلَى نَفَقَةٍ، فَبَعْنَا ابْنَتَهَا، فَبَعَثَ بِثَمَنِهَا، فَأُتِيَ بِهَا، وَقَالَ: يَبِيعُوهَا جَمِيعًا؛ أَوْ أَمْسِكُوهُمَا جَمِيعًا»^(١).

ج. تفقد الأسرى وتعاهدهم

يُستفاد مما ورد في كتب السيرة أن النبي ﷺ كان يتفقد الأسرى، ويسأل عن أحوالهم ومعاناتهم؛ جاء في بعض المصادر أن رسول الله ﷺ «كان إذا قدم عليه ﷺ سَبْيٌ كان ينظر إليهم، فَإِنْ كَانَتْ امْرَأَةٌ تَبْكِي قال لها: ما يبكيك؟..»^(٢). وفي هذا درسٌ للحاكم بأن عليه أن يعرف ما يجري في سجونهم، ويتفقد أحوال الأسرى وشؤونهم. وقد مرَّ في الحديث عن الإمام الباقر ﷺ الحثُّ على «تعاهد الأسراء».

وقد أمر الله تعالى نبيه ﷺ باستمالة أسرى المشركين؛ قال تعالى: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنَّ يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٠].

د. صور مشرقة في التعامل مع الأسرى

وأخيرًا لا بأس أن نطلَّ مع القارئ الكريم على ملاحظة بعض الصور المشرقة

يَرْضَ به رسول الله ﷺ لنساء اليهود قد ارتكبه عمر بن سعد وجيشه مع ذريته ﷺ ونساء أهل بيته، في كربلاء وما جرى بعدها، عندما مروا بهم على جثث الشهداء وأشلاتهم، وأبقوا الرؤوس مرفوعة أمامهم في كل رحلة السبي من الكوفة إلى الشام!

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢١٨؛ وتهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٧٣؛ ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٢١٩.

(٢) سنن سعيد بن منصور، ج ٢، ص ٢٤٦.

في تعامل المسلمين في صدر الإسلام مع الأسرى، مما يدلُّ بشكلٍ جليٍّ على الأخلاقية الإسلامية العالية في هذا المجال، ويبرهن على أن الرفق بالأسير كان منهجاً معتمداً من المسلمين، وليس مجرد كلماتٍ طائفة في الهواء، أو وصايا إنشائية لا تعرف إلى أرض الواقع سبيلاً. ومن هذه الصور الجميلة ما فعله المسلمون، بوحي من كلام رسول الله، مع أسرى معركة بدر:

١- رُوي أنَّ أُمَّ سلمة دخلت بيتها، فوجدت أنَّ بعض الأسرى وُضعوا فيه (لأنَّه لم يكن للنبي ﷺ آنذاك سجنٌ، فوزَّع الأسرى على البيوت)، فخرجت دون أن تكلمهم - رغم أنهم من أرحامها -، حتى تستشير رسول الله ﷺ، فقالت: يا رسول الله، إنَّ بني عمِّي طلبوا أن يدخل بهم عليّ، فأضيفهم، وأدهن رؤوسهم^(١)، وألم من شعثهم، ولم أحبَّ أن أفعل شيئاً من ذلك حتى أستمرك؟ فقال ﷺ: «لست أكره شيئاً من ذلك، فافعلي من هذا ما بدا لك»^(٢).

يحدث واحدٌ من أسرى بدر^(٣)، ممَّن كان بيد رهط من الأنصار، عن تعاملهم معه، فيقول: «كانوا إذا قدَّموا غذاءهم وعشاءهم خصَّوني بالخبز، وأكلوا التمر؛ لوصية رسول الله ﷺ إياهم بنا، ما يقع في يد رجلٍ كسرة من الخبز إلَّا نفحني بها، فاستحيي، فأردّها على أحدهم، فيردّها عليّ ما يمسّها»^(٤).

وينقل عن أبي العاص بن الربيع أنَّه قال: «كنتُ مع رهط من الأنصار، جزاهم الله خيراً، كنّا إذا تعشينا أو تغدينا آثروني بالخبز، وأكلوا التمر، والخبز معهم قليلٌ، والتمر زادهم، حتى أنَّ الرجل لتقع في يده الكسرة فيدفعها إليّ»^(٥).

(١) أقول: مباشرة دهن رؤوسهم، مع أنَّهم ليسوا من محارمها، لا بُدَّ أن يُفرض أنه حصل بواسطة حائلٍ وضعته في يديها، أو أن يُقال: إن الذي حصل هو دهن الشعر، ومسَّ شعر الأجنبي ليس محرماً.

(٢) المغازي، للواقدي، ج ١، ص ١١٨ - ١١٩.

(٣) هو أبو عزيز بن عمير بن هاشم، أخو مصعب بن عمير.

(٤) تاريخ الطبري، ج ٢، ص ١٥٩؛ والبداية والنهاية، ج ٣، ص ٣٧٤.

(٥) المغازي، للواقدي، ج ١، ص ١١٩.

ويتحدث الوليد بن المغيرة، وقد كان واحداً من أسرى بدر، عن معاملة المسلمين لهم، فيقول: «وكانوا يحملوننا، ويمشون»^(١)، أي يحملونهم على الدواب والرواحل.

هذه هي تعاليم الإسلام ووصاياه في التعامل مع الأسرى.. فأين المسلمون عن الأخذ بها؟! وأين هم عن السعي في سبيل نشر هذه الصور الجميلة، بإزاء ما ينشر عن مشاهد مزورة تنسب الإجرام إلى النبي ﷺ وصحابته؟!

١. فك الأسير مسؤولية وصدقة

عندما يقع المسلم أو المقاتل في الجيش الإسلامي أسيراً لدى العدو فإن من حقه على دولته أو على الأمة الإسلامية بذل كافة الجهود الممكنة في سبيل إطلاق سراحه، وفك أسرهم، سواء كانت جهوداً سياسية أو أمنية أو عسكرية أو مالية؛ وقد روي عن الإمام الحسين عليه السلام: «فكك الأسير المسلم على أهل الأرض التي قاتل عليها»^(٢). وحرصاً من الإسلام على حرية الأسير نجده قد شجع على بذل كافة الجهود في سبيل فك أسرهم، سواء أكان ذلك ببذل مالٍ أو غير مالٍ؛ فعن رسول الله ﷺ: «أفضل الصدقة صدقة اللسان، قيل: يا رسول الله، وما صدقة اللسان؟ قال: الشفاعة، تفك بها الأسير، وتحقن بها الدم، وتجرب بها المعروف إلى أخيك، وتدفع بها الكريهة»^(٣). وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «فمن كان منكم له مالٌ فليصل به القرابة، وليحسن منه الضيافة، وليفك به العاني والأسير وابن السبيل؛ فإن الفوز بهذه الخصال مكارم الدنيا وشرف الآخرة»^(٤).

(١) المغازي، للواقدي، ج ١، ص ١١٩؛ وشرح نهج البلاغة، ج ١٤، ص ١٨٩.

(٢) دعائم الإسلام، ج ١، ص ٣٧٧؛ وعنه، مستدرك الوسائل، ج ١١، ص ٩٨، الباب ٦١ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، ح ٢٠.

(٣) عدة الداعي ونجاح الساعي، ص ٦٢؛ وبحار الأنوار، ج ٧٣، ص ٤٤؛ ورواه السيوطي في الجامع الصغير، ج ١، ص ١٩٠؛ والطبراني في المعجم الكبير، ج ٧، ص ٢٣١.

(٤) الكافي، ج ٤، ص ٣١؛ وراجع أيضاً: مستدرك الوسائل، ج ٧، ص ٢٦٠ - ٢٦٤.

هذا كله في الأسير المسلم لدى الآخرين. وأما الأسير الذي بأيدي المسلمين من غيرهم فإن إطلاق سراحه، مَنًّا أو فداءً، هو ما نصَّ عليه القرآن الكريم، ولكن طُرح في التعامل معه خياران آخران، وهما: القتل؛ والاسترقاق، وسوف نأتي فيما يلي على دراستهما.

٢. حفظ حياته

ونعود الآن إلى حقِّ الأسير في الحياة، ونقدِّم بين يديَّ البحث رأياً مختصراً بشأن ذلك، ثمَّ نعود للبحث التفصيليِّ الموسَّع.

أما الرأي المختصر فخلاصته: إنَّه بمجرد أن يستسلم المحارب أو يقع في الأسر، ويغدو مأمون الجانب ولا يُخشى غدره، يثبت له حقُّ شرعيٍّ على أسرِه، وهو حفظُ حياته وحمايته من القتل والانتقام. وهذا أمرٌ لا رَيْبَ فيه، ويكاد يكون مجمَّعاً عليه في كلِّ القوانين والأعراف والشرائع السماوية والوضعية. والإسلام لم يخرج عن هذا الإجماع، سواء أكان في أسير أهل الكفر أو أسير أهل البغي. وقد كانت وصية النبي ﷺ لأصحابه أن «لا تقتلوا أسيراً»^(١). ولذا نراه غضباً ﷺ عندما قتل بعض المسلمين أسيراً في معركة حنين، وأتبَّهم على ذلك^(٢). بل ذكرت بعض النصوص أنه لو لم يتمكَّن الأسر من حمل الأسير؛ لعجز في أحدهما (الأسر أو الأسير)، فعليه أن يطلق سراحه، ولا يقتله؛ ففي الخبر، عن عليِّ بن الحسين عليه السلام قال: «إذا أخذت أسيراً، فعجز عن المشي، وليس معك محمِّل، فأرسله، ولا تقتله...»^(٣).

أجل، ثمة شبهةٌ تُطرح في المقام حول الموقف الفقهيِّ القاضي بجواز قتل

(١) الإرشاد، ج ١، ص ١٤٤، وهو مرويٌّ عن أمير المؤمنين عليه السلام، انظر: مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٦٢؛ والأغانى، ج ١٨، ص ٢٩٩؛ ووقعة صفين، ص ١٢١.

(٢) راجع: بحار الأنوار، ج ٢١، ص ١٥٧.

(٣) الكافي، ج ٦، ص ١٥٣؛ والتهذيب، ج ٥، ص ٣٥.

الأسير إذا أُخذ وكانت الحرب لا تزال قائمة ولم تضع أوزارها؛ استنادًا إلى بعض الأخبار، وإلى فَهْم مشهور للمنع الوارد في القرآن الكريم عن اتِّخاذ الأسرى قبل أن يثخن المسلمون في الأرض، وهو فَهْمٌ قاد إلى الإفتاء بجواز قتل الأسير المأخوذ قبل الإثخان، أو قبل أن تضع الحرب أوزارها، ولو لم يشكّل خطرًا على أسرِه. وهذا الأمر دَفَعَنَا إلى ضرورة بحث هذه القضية؛ لمعرفة ما تقتضيه نصوص الشريعة وقواعدها، وما إذا كانت تساعد على ما ذهب إليه الفقهاء، أو بالإمكان تقديم رأيٍ آخر في المسألة؟ وهذا ما نتناوله في المحور الثاني التالي.



المحور الثاني

حكم قتل الأسير
قراءة نقدية



المقام الأول:

حكم الأسير غير الجريح

المقام الثاني:

حكم الأسير الجريح

المقام الثالث:

التعامل مع القتلى

إنّ بحث قضية قتل الأسير هو في مقامين:

المقام الأوّل: الأسير غير الجريح.

المقام الثاني: الأسير الجريح.

ثمّ إنّ الأسير قد يتعرّض للموت، فيقع الكلام عن حكم التعامل مع جسّته، وهذا يقودنا إلى توسيع دائرة البحث؛ لبيان الحكم الشرعي في كيفية التعامل مع القتلى من غير المسلمين، أكانوا قبل الموت من الجرحى أو من غير الجرحى. فالبحت في مقاماتٍ ثلاثة.

ثمّ إنّنا في المقام الأوّل، أعني في بيان حكم الأسير، مع أنّ مصبّ بحثنا هو عن أسير الحرب من غير المسلمين؛ لكنّ لوجود صلةٍ معيّنة للبحث بأسير أهل البَغْي من المسلمين، ارتأينا بيان حكمه هنا، فيكون كلامنا في مطلبين:

المطلب الأوّل: أسير أهل الحرب من غير المسلمين.

المطلب الثاني: أسير أهل البَغْي من المسلمين.

المقام الأول

حكم الأسير غير الجريح

وقد عرفت أن الحديث عن الأسير غير الجريح سيكون في مطلبين:

المطلب الأول

حكم أسير أهل الحرب من غير المسلمين

وبحث هذه القضية يكون من خلال النقاط التالية:

١. أقوال الفقهاء

لا بأس في مستهلّ البحث أن نتعرّف على آراء المذاهب الإسلامية في كَيْفِيَّة التعامل مع أسرى أهل الحرب وأحكامهم. وخلاصة ما يستفاد من الكلمات الآتية أنّ المشهور عند الشيعة التفصيل بين حالتين؛ فإنّ أسروا قبل أن تضع الحرب أوزارها قُتلوا، وإنّ أسروا بعد أن وضعت الحرب أوزارها لم يُقتلوا. وأما عند السُنّة فقد جعلوا أمر الأسرى بيد الحاكم، وهو بإمكانه اللجوء إلى قتلهم كأحد الخيارات المتاحة له، لكن لا يتعيّن القتل.

أ. في الفقه الإمامي

المعروف والمشهور عند الشيعة الإماميّة هو التفصيل بين الأسير الذي أُخذ قبل أن تضع الحرب أوزارها فيُقتل، ومن أُخذ بعد وضع الحرب لأوزارها فلا يُقتل.

قال الشيخ الطوسي: «وأما الأسارى فعندنا على ضربين:

أحدهما: أخذ قبل أن تضع الحرب أوزارها وتنقضي الحرب، فإنّه لا يجوز للإمام استبقاؤه، بل يقتله، بأن يضرب رقبتة أو يقطع يديه ورجليه ويتركه حتّى ينزف ويموت، إلّا أن يُسلم، فيسقط عنه القتل.

والضرب الآخر: فهو كل أسير يؤخذ بعد أن تضع الحرب أوزارها، فإنه يكون مخيراً فيه بين أن يمنّ عليه فيطلقه، وبين أن يسترقّه، وبين أن يفاديه. وليس له قتله، على ما رواه أصحابنا. ومن أخذ أسيراً، فعجز عن المشي، ولم يكن معه ما يحمله عليه إلى الإمام، فيطلقه؛ لأنه لا يدري ما حكم الإمام. ومن كان في يده أسيراً وجب عليه أن يطعمه ويسقيه، وإن أُريد قتله في الحال^(١). وقال: «وإن أُسر رجلٌ بالغ؛ فإن كان من أهل الكتاب أو ممن له شبهة كتاب فالإمام مخيرٌ فيه على ما مضى بين الثلاثة أشياء؛ وإن كان من عبدة الأوثان فإن الإمام مخيرٌ فيه بين المفاداة والمنّ، وسقط الاسترقاق؛ لأنه لا يُقرّ على دينه بالجزية، كالمرتد^(٢)».

وقال في التبيان: «والذي رواه أصحابنا أنّ الأسير إن أخذ قبل انقضاء الحرب والقتال، بأن تكون الحرب قائمةً والقتال باقٍ، فالإمام مخيرٌ بين أن يقتلهم أو يقطع أيديهم وأرجلهم من خلافٍ ويتركهم حتى ينزفوا، وليس له المنّ، ولا الفداء؛ وإن كان أخذ بعد وضع الحرب أوزارها وانقضاء الحرب والقتال كان مخيراً بين المنّ والمفاداة، إما بالمال أو النفس، وبين الاسترقاق، وضرب الرقاب، فإن أسلموا في الحالين سقط جميع ذلك، وصار حكمه حكم المسلم^(٣)». وتبعه عليه الطبرسي^(٤).

وقال القاضي ابن البرّاج: «الأسارى على ضربين: أحدهما: ما يجوز استبقاؤه؛ والآخر: لا يُستبقى. فالذي يجوز استبقاؤه كل أسير أخذ بعد تقضي الحرب والفراغ منها؛ والذي لا يُستبقى هو كل أسير أخذ قبل تقضي الحرب والفراغ منها. والضرب الأوّل يكون الإمام ومن نصّبه الإمام مخيراً فيهم؛ إن شاء قتلهم؛ وإن شاء فاداهم؛ وإن شاء منّ عليهم؛ وإن شاء استرقّهم، ويفعل في ذلك ما يراه

(١) المبسوط، ج ٢، ص ١٢؛ وذكر نحوه في النهاية، ص ٢٩٦.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ٢٠.

(٣) التبيان، ج ٩، ص ٢٩١.

(٤) انظر: جوامع الجامع، ج ٣، ص ٣٦٢؛ ومجمع البيان، ج ٩، ص ١٦٣.

صلاحاً في التدبير والنفع للمسلمين. وأمّا الضرب الثاني فحكمه إلى الإمام أو من نصبه أيضاً، وهو مخيرٌ في قتلهم بأيّ نوعٍ أراد من أنواع القتل»^(١).

وما تضمّنه كلام الشيخ والطبرسي وابن البرّاج، من تخيير الإمام بضرب الرقاب في صورة أخذه بعد أن تضع الحرب أوزارها، لم تردّ به الأخبار، كما ذكر الشيخ، بل مضمون الأخبار على خلاف ذلك، كما سيأتي؛ فمعتبرة طلحة، وهي العمدة عندهم، لم تذكر القتل، مع كونها في مقام البيان، بل هو مخالفٌ للقرآن، كما سيتضح. وأضيف إلى ذلك أن كلام الشيخ في التبيان مخالفٌ لما جاء في سائر كتب الشيخ، كالمبسوط والنهاية، ولذا احتمل السيّد الخوئي أن فقرة «ضرب الرقاب» في التبيان هي من سهو القلم^(٢)، ولحقه الطبرسي في ذلك، ولذا لم نجد قائلًا بالقتل بعد أخذ الأسير وقد وضعت الحرب أوزارها، غير مَنْ أشرنا إليه. نعم، يظهر من بعض الفقهاء المعاصرين ميّله إلى ذلك^(٣).

وقال المحقّق الحليّ: «الأسارى، وهم: ذكور وإناث. فالإناث يُملكن بالسّبي، ولو كانت الحرب قائمةً، وكذا الذراري. ولو اشتبه الطفل بالبالغ اعتبر بالإناث، فمن لم ينبت وجُهل سنّه ألحق بالذراري. والذكور البالغون يتعيّن عليهم القتل، إن كانت الحرب قائمةً، ما لم يسلموا. والإمام مخيرٌ، إن شاء ضرب أعناقهم، وإن شاء قطع أيديهم وأرجلهم من خلافٍ وتركهم ينزفون حتّى يموتوا. وإن أُسروا بعد تقضي الحرب لم يقتلوا. وكان الإمام مخيراً بين المنّ والفداء والاسترقاق»^(٤).

(١) المهذب، لابن البرّاج، ج ١، ص ٣١٦.

(٢) البيان في تفسير القرآن، ص ٣٦٨.

(٣) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٣٧١. ولكنه قال بعد أن ذكر بعض الشواهد على جواز قتله: «لكن - بعد ذلك كلّ - يشكل مخالفة المشهور، اللهم إلا أن ينطبق عنوان آخر مجوّز للقتل، والاحتياط حسنٌ على كلّ حالٍ، ولا سيّما في الدماء والفروج والأموال».

(٤) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٤١.

وقال أبو الصلاح الحلبي: «وإذا أسر المسلمون كافرًا عُرِضَ عليه الإسلام ورُغِبَ فيه؛ فإن أسلم أطلق سراحه؛ وإن أبى، وكان أسره والحرب قائمةً، فالإمام مخيرٌ بين قتله وصلبه حتى يموت، وقطعه من خلاف وتركه يجوز^(١) في دمه حتى يموت، أو الفداء به؛ وإن كان أسره بعدما وضعت الحرب أوزارها لم يجز له قتله، وكان الإمام مخيرًا بين استعباده والمفاداة به والمن عليه»^(٢).

وقال ابن أبي عقيل: «إذا ظهر المؤمنون على المشركين فاستأسروهم، فالإمام في رجالهم البالغين بالخيار؛ إن شاء استرقهم؛ وإن شاء فاداهم، وإن شاء من عليهم؛ قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاكَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤]^(٣).

ثم إن التفصيل المشهور ظلَّ هو السائد عند المتأخرين^(٤)، وصولاً إلى فقهاء عصرنا، قال السيّد الخوئي: «إذا كان المسلمون قد أسروا من الكفار المحاربين في أثناء الحرب؛ فإن كانوا إناثاً لم يجز قتلهم.. وأما إذا كانوا ذكوراً بالغين فيتعيّن قتلهم.. وأما إذا كان الأسر بعد الإثخان والغلبة عليهم فلا يجوز قتل الأسير منهم»^(٥).

المستفاد من هذه الكلمات أن حكم الأسارى عند فقهاءنا:

أولاً: إن الأسارى من الأطفال والمسنين والنساء والزمنى والرهبان المنقطعين في أديرتهم ونحوهم ممن لا يُقاتل خارجون عن حكم القتل جزماً، بلا فرق بين أخذهم قبل أن تضع الحرب أوزارها أو بعد أن وضعت أوزارها. وعليه، فمورد

(١) هكذا في المصدر. ولعلّ الصحيح: يخور في دمه.

(٢) الكافي في الفقه، ص ٢٥٧.

(٣) مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٤٢٢.

(٤) انظر: جواهر الكلام، ج ٢١، ص ١٢٢؛ وشرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٤٢٦؛ ومهذب الأحكام، ج ١٥، ص ١٤٦.

(٥) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧٣ - ٣٧٤.

البحث في مَنْ يُباح قتلهم أثناء الحرب (إن ثبتت الإباحة) هم الرجال المقاتلون. وخروج مَنْ أَشْرْنَا إِلَيْهِمْ أَمْرٌ يجمع عليه الفقهاء، ووردت فيه النصوص المختلفة، وقد تقدّمت تحت عنوانٍ خاص. ويمكن القول: إن هؤلاء إذا كانوا محميين أثناء اندلاع الحرب وقيامها فهم أولى بالحماية بعد أن تنتهي الحرب وتضع أوزارها.

ثانيًا: إن الأسير البالغ إذا أسلم قبل أن تضع الحرب أوزارها فقد ذكر غير واحد من الفقهاء أنه لا يُقتل. ولكن نسب التوقّف في الأمر إلى بعض الفقهاء. ويظهر من المحقّق الكرّكي الحكم بالقتل؛ استصحابًا لحكمه قبل الإسلام^(١).

ثالثًا: مشهور الفقهاء على تقسيم الأسرى إلى صنفين، وهما: مَنْ أُسر قبل انقضاء الحرب؛ وَمَنْ أُسر بعد انقضائها. فَمَنْ أُسر قبل أن تضع الحرب أوزارها فالمشهور أن حكمه القتل حصرًا، إلّا أن يُسلم. ولكن أبا الصلاح خالف في ذلك، وطرح خيارًا آخر أمام الإمام، وهو المفاداة. وأمّا مَنْ أُسر بعد أن وضعت الحرب أوزارها فالحكم فيه، عند المشهور، هو تخيير الإمام بين المنّ والفداء والاسترقاق، ولا مجال للقتل. ولكن ابن البرّاج أضاف خيارًا رابعًا، وهو القتل. ومن جهته، خالف ابن أبي عقيل المشهور من جهتين؛ فمن جهة لم يفصل بين مَنْ أُخذ وقد وضعت الحرب أوزارها وَمَنْ أُخذ قبل أن تضع أوزارها، ومن جهة أخرى فإنه أطلق^(٢) الحكم بتخيير الإمام بين المنّ والمفاداة والاسترقاق، ولم يذكر خيار القتل. والخلاصة: إن مَنْ أُسر بعد أن تضع الحرب أوزارها فإنّ فقهاء الإمامية، إلّا النادر، يُجمعون على أنّه يثبت له حقٌّ شرعيٌّ على أسرّه، وهو حفظ حياته وحمايته من القتل والانتقام. وهذا أمرٌ يكاد يكون مجمّعًا عليه في كلّ القوانين والأعراف والشرائع السماوية والوضعية، والإسلام لم يخرج عن هذا الإجماع، سواء في أسير أهل الكفر أو أسير أهل البغي.

(١) جامع المقاصد، ج ٣، ص ٣٩١.

(٢) كما يقول العلامة في مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٤٢٢.

رابعاً: إنَّ أسير أهل الشرك، في المورد الذي يجوز فيه استبقاؤه حيّاً، يكون الإمام فيه مخيراً بين المنّ والفداء، دون الاسترقاق؛ لأنه لا يقَرّ على دينه، كما مرّ في كلام الشيخ، ما جعله أفضل حالاً من أهل الكتاب، الذين يمكن استرقاقهم، بالإضافة إلى المنّ والفداء.

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنَّ القتل هو حكمه بالعنوان الأوّلي، ويمكن الخروج عنه في حال «وجود مصلحة ثانوية مهمّة يراها الإمام في الحفاظ على حياة الأسير أو الأسرى»^(١).

ب. في الفقه السنّي

ترى المذاهب الأخرى إيكال الأمر في البالغين من السّبي إلى الإمام، وهو يتخيّر فيهم بين القتل أو الاسترقاق أو المنّ أو الفداء؛ وذلك لأنَّ «رسول الله ﷺ سَنَّ فيهم سُنّاً، فقتل بعضهم، وفادى بعضهم، ومَنَّ على بعضهم، وفادى ببعضهم أسرى المسلمين»^(٢). وبعد أن ذكر ابن القيم العبارة عينها، أضاف قائلاً: «وقد فعل ذلك كلّ بحسب المصلحة»^(٣).

وقال ابن قدامة: «لا يجوز لمن أسر أسيراً قتله، حتّى يأتي به الإمام، فيرى فيه رأيه؛ لأنه إذا صار أسيراً، فالخيرة فيه إلى الإمام، وقد روي عن أحمد كلام يدلّ على إباحة قتله؛ فإنه قال: لا يقتل أسير غيره إلّا أن يشاء الوالي، فمفهومه أن له قتل أسيره بغير إذن الوالي؛ لأن له أن يقتله ابتداءً، فكان له قتله دواماً، كما لو هرب منه أو قاتله»^(٤).

وقال البهوتي: «(ومن أسر أسيراً لم يجز قتله حتّى يأتي به الإمام)، فيرى فيه رأيه؛ لأن الخيرة في أمر الأسير إليه، (إلّا أن يمتنع) الأسير من المسير معه.. (ويُخَيَّر

(١) كما ذهب إليه السيّد محمد الصدر، انظر: فقه الأخلاق، ج ٢، ص ٣١٣ - ٣١٤.

(٢) معرفة السنن والآثار، للبيهقي، ج ٦، ص ٥٢٦.

(٣) زاد المعاد، ج ٣، ص ٩٩.

(٤) الشرح الكبير، ج ١٠، ص ٤٠٤.

الأمير تخيير مصلحة واجتهاد) في الأصلح، (لا تخيير شهوة في الأسراء الأحرار المقاتلين. والجاسوس - ويأتي - بين قتل؛ لعموم قوله تعالى: ﴿فَأَقْضُوا الشَّرْكَاءَ﴾ [التوبة: ٥]؛ ولأن النبي ﷺ قال: [قتل] رجال قريظة، وهم بين الستائة والسبعائة، وقتل يوم بدر عقبة بن أبي معيط، والنضر بن الحرث... (واسترقاق)؛ لقول أبي هريرة: لا أزال أحب بني تميم بعد ثلاث سمعتهن من رسول الله ﷺ، سمعته يقول: هم أشد أمتي على الدجال، وجاءت صدقاتهم، فقال النبي ﷺ: هذه صدقات قومنا، قال: وكانت سبيّة منهم عند عائشة، فقال النبي ﷺ: أعتقها؛ فإنها من ولد إسماعيل، متفق عليه؛ ولأنه يجوز إقرارهم على كفرهم بالجزية، فبالرق أولى؛ لأنه أبلغ في صغارهم، (ومن)؛ لقوله تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ بَعْدَ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ﴾ [محمد: ٤]؛ ولأن النبي ﷺ من على أبي عزة الشاعر يوم بدر، وعلى أبي العاص بن الربيع، وعلى ثامة بن أثال، (وفداء بمسلم)؛ للآية؛ ولما روى عمران بن حصين: أن النبي ﷺ فدى رجلين من أصحابه برجل من المشركين من بني عقيل. رواه أحمد والترمذي وصححه، (أو) فداء (بمال)؛ للآية؛ ولأن النبي ﷺ فادى أهل بدر بالمال. (فما فعله) الأمير من هذه الأربعة (تعيّن)، ولم يكن لأحد نقضه^(١).

وقد أضاف ابن رشد إلى الخيارات الأربعة المتقدمة خياراً خامساً، وهو أخذ الجزية منهم، ونسب ذلك إلى أكثر العلماء، ثم أضاف: وقال قوم: «لا يجوز قتل الأسير»^(٢).

٢. مقتضى الأصلين اللفظي والعملي

في البداية، يجدر بنا التنبيه على ما يقتضيه الأصل اللفظي في قضية الدماء، وكذلك مقتضى الأصل العملي، فنقول: أما الأصل اللفظي فنريد به القاعدة

(١) كشف القناع، ج ٣، ص ٥٩.

(٢) بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ١، ص ٣٠٦.

العامة المستفادة من نصوص الشريعة الإسلامية في قضية الدماء. وهذا الأصل يقتضي محقونية الدماء وعصمتها، مع غُضِّ النظر عن هويّة أصحابها المذهبية والدينية. ثمّ لو غَضَّضْنَا الطرف عما يقتضيه الأصل اللفظي فإن الأصل العملي في المقام يقتضي وجوب الاحتياط في الدماء؛ ومستند هذا الأصل هو الارتكاز المشرّعي على عدم جواز الإقدام على سفك الدم لمجرّد احتمال كونه مهدوراً؛ بالإضافة إلى أن المستفاد من لسان الأخبار التي تشدّد في أمر الدماء أن احتمال الحرمة في الدماء منجزٌ. وقد أوضحنا الأصولين اللفظي والعملي في مبحث القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر، فراجع.

هذا، ولكن قد يُقال: إن أصالة الاحتياط لا تجري؛ لتقدّم الاستصحاب عليها، فإنّ هذا المحارب كان قبل أسره مهدور الدم، وبعد أسره يشكّ في ارتفاع الحكم السابق، فيستصحب بقاؤه على المهدورية، والاستصحاب - كما هو معلومٌ ومحقّقٌ في محله - يتقدّم على بقيّة الأصول، بما فيها أصالة الاحتياط، بتقريب أنّ العقل إنما يحكم بالاحتياط في النفوس إن لم يوجد المؤمّن الشرعي، والاستصحاب مؤمّنٌ.

ويمكن الجواب: إننا لا نوافق على صلاحية الاستصحاب ليشكّل مؤمناً فيما نحن فيه، وهو الحكم على طائفة من الناس بهدر النفوس ومصادرة الأموال والاسترقاق؛ فإن هذه القضايا الخطيرة للغاية، التي يرتبط بها مصير أجيال متعاقبة من بني الإنسان، مما لا يركن في تحديد مصيرها والحكم بهدر دمها على الأصول العملية، كالاستصحاب ونحوها، كما ذكرنا ذلك في حكم الصابئة، في الجزء الأوّل من كتاب «مَنْ هو الآخر الديني؟»، كما لا يعتمد فيها أيضاً على أخبار الآحاد، كما أوضحنا في الجزء الثاني من الكتاب المذكور.

٣. دراسة القول بالتفصيل

بدايةً ندرس الفتوى المشهورة عند فقهاءنا، بتعيّن قتل الأسير إذا أُسر قبل أن تضع الحرب أوزارها، وعدم جواز قتله إذا أُسر بعد أن تضع الحرب أوزارها، ثمّ

نعود لدراسة فتوى القتل مطلقاً، ولو باعتبارها أحد الخيارات المناطة بيد الحاكم، في التعامل مع الأسير..

أولاً: في القرآن الكريم

١. آية الإثخان في الأرض

ونقرأها في سياقها، وهي قوله تعالى: ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يَشْتَرِ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٦٧﴾ ﴿لَوْلَا كَتَبَ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ٦٨﴾ ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالاً طَيِّباً وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٦٩﴾ ﴿بَيِّنَاتٍ لِنَبِيِّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأُسْرَى إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أَخَذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ٧٠﴾ [الأنفال: ٦٧ - ٧٠]. فقد رأى المفسرون أنها دللت على عدم جواز اتخاذ الأسرى قبل الإثخان في العدو، فيجوز قتلهم. وهذا دليل على التفصيل المتقدم في كلمات فقهاءنا. ولنا مع هذه الآية الوقفات التالية:

أ. من آراء المفسرين

كيف فهم المفسرون هذه الآية؟

قال الشيخ الطوسي: «والمعنى: ما كان لنبي أن يجبس كافراً؛ للفداء والمن، حتى يشحن في الأرض. والإثخان في الأرض تغليظ الحال بكثرة القتل. وقال مجاهد: الإثخان القتل. والشحن والغلظ والكثافة نظائر. وقوله: ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ يعني تريدون الفداء، والعرض متاع الدنيا، وسمّاه عرضاً لقلّة لبثه؛ لأنه بمعنى العرض في اللغة. وقوله: ﴿وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ معناه: والله يريد عمل الآخرة، من الطاعات التي تؤدي إلى الثواب، وإرادة الله لنا خيراً من إرادتنا لأنفسنا. وهذه الآية نزلت في أسارى بدر قبل أن يكسر الإسلام، فلمّا كثر المسلمون قال الله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: ٤]، وهو قول ابن عباس وقتادة^(١).

(١) التبيان، ج ٥، ص ١٥٦.

وقال العزّ بن عبد السلام (ت: ٦٦٠ هـ): «﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ﴾ أن يفادي، نزلت لما استقر رأي الرسول ﷺ، بعد مشاورة أصحابه، على أخذ الفداء بالمال عن كل أسير من أسرى بدر، أربعة آلاف درهم، فنزلت إنكاراً لما فعلوه. ﴿يُثَخِّتْ﴾ بالغلبة والاستيلاء، أو بكثرة القتل؛ ليعز به المسلمون ويذل الكفرة. ﴿عَرَضَ الدُّنْيَا﴾ سمّاه بذلك لقلة بقاءه. ﴿يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ العمل بما يوجب ثوابها. ﴿أَخَذْتُمْ﴾ من الفداء ﴿لَوْلَا كَتَبْتُ﴾ سبق لأهل بدر أن لا يعذبوا لمسّهم في أخذ الفداء عذاب عظيم، أو سبق في إحلال الغنائم لمسّهم في تعجيلها من أهل بدر عذاب عظيم..»^(١).

والملاحظ أن بعض المفسرين افترضوا أن ثمة خطأ قد وقع في الميل إلى أخذ الفداء، ونزلت الآية لتصحيح ذلك، وهذا سنعود إليه في أسباب النزول. كما أنهم استنتجوا أن آية ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾ نزلت في أول الأمر، وقبل أن يقوى المسلمون ويشتد عضدهم، وأما بعد ذلك فنزلت آية ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾، وهذا مبني على فهمهم لوجود نوع من المغايرة بين الآيتين، مع أن مفادهما واحد، كما سنذكر. أضف إليه أن آية ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾ لا تنفي خيار الفداء، وإنما تندد بهم؛ لكون أكبر همّهم كان في عرض الدنيا، وليس فيما هو المصلحة العليا.

ب. وقفة مع أسباب النزول

يرى المفسرون وجمع من أهل الحديث أن الآية نزلت في معركة بدر التي أسّر فيها المسلمون سبعين رجلاً من المشركين، وقد استشار النبي ﷺ أصحابه في كيفية التعامل معهم، فأشار بعضهم بقتلهم، وأشار بعضهم الآخر بالمفاداة، فأخذ النبي ﷺ بهذا الرأي، فنزلت الآية لتبين خطأ هذا الخيار، وتستصوب الخيار

(١) تفسير العزّ بن عبد السلام، ج ١، ص ٥٤٥.

الآخر، الرافض لإطلاق سراحهم ولو بفدية. وإليك بعض الأخبار المروية في شأن ذلك، ومن ثم نعلّق عليها:

روى مسلم، في صحيحه، بسنده، «قال ابن عباس: فلما أسروا الأسارى قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: ما ترون في هؤلاء الأسارى؟ فقال أبو بكر: يا نبي الله، هم بنو العم والعشيرة، أرى أن تأخذ منهم فدية، فتكون لنا قوة على الكافر، فعسى الله أن يهديهم للإسلام، فقال رسول الله ﷺ: ما ترى يا بن الخطاب؟ قلت: لا والله، يا رسول الله، ما أرى الذي رأى أبو بكر، ولكني أرى أن نُمكّنّا فنضرب أعناقهم، فتمكّن عليّا من عقيل فيضرب عنقه، وتمكّن من فلان (نسيب لعمر) فأضرب عنقه، فإن هؤلاء أئمة الكفر وصناديدها، فهوى رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر، ولم يهَوَ ما قلت، فلما كان من الغد جئت، فإذا رسول الله ﷺ وأبو بكر قاعدين يبكيان! قلت: يا رسول الله، أخبرني من أي شيء تبكي أنت وصاحبك، فإن وجدت بكاءً بكيت، وإن لم أجد بكاءً تباكيت لبكائكما؟ فقال رسول الله ﷺ: أبكي للذي عَرَضَ عليّ أصحابك من أخذهم الفداء، لقد عرض عليّ عذابهم أدنى من هذه الشجرة (شجرة قريبة من نبي الله ﷺ)، وأنزل الله عز وجل: ﴿ مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُخْرِجَ فِي الْأَرْضِ ﴾ إلى قوله: ﴿ فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا ﴾ [الأنفال: ٦٧ - ٦٩]، فأحل الله الغنيمة لهم^(١). وأضاف في مسند أحمد: «لما كان يوم أحد من العام المقبل عوقبوا بما صنعوا يوم بدر، من أخذهم الفداء، فقتل منهم سبعون، وفر أصحاب النبي ﷺ عن النبي ﷺ، وكُسرت رباعيته، وهشمت البيضة على رأسه، وسال الدم على وجهه، وأنزل الله تعالى ﴿ أَوْلَمَّا أَصَبْتَكُمْ مُصِيبَةً قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَهَا... ﴾ (الآية)» [آل عمران: ١٦٥]، بأخذكم الفداء^(٢).

وفي السنن الكبرى، للبيهقي: «قال أبو زميل: قال ابن عباس: فلما أسروا

(١) صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٥٧؛ وروى أيضًا في صحيح ابن حبان، ج ١١، ص ١٥.

(٢) مسند أحمد، ج ١، ص ٢٣.

الأسارى قال رسول الله ﷺ: يا أبا بكر وعليّ وعمر، ما ترون في هؤلاء الأسارى..»^(١).

وروى الحاكم النيسابوري، بسنده عن ابن عمر قال: «استشار رسول الله ﷺ في الأسارى أبا بكر، فقال: قومك وعشيرتك، فخلّ سبيلهم، فاستشار عمر، فقال: اقتلهم، قال: ففداهم رسول الله ﷺ، فأنزل الله عزّ وجلّ: ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يَتَخَذَ فِي الْأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ [الأنفال: ٦٧ - ٦٩]، قال: فلقي النبي ﷺ عمر، قال: كاد أن يصيبنا في خلافتك بلاء»^(٢).

وفي السنن الكبرى، للبيهقي، بسنده عن عبد الله قال: «لما كان يوم بدر قال رسول الله ﷺ: ما تقولون في هؤلاء الأسارى؟ فقال أبو بكر: يا رسول الله، قومك وأصلك، استبقهم واستتبهم؛ لعلّ الله أن يتوب عليهم، وقال عمر: يا رسول الله، كذبوك وأخرجوك، قدّمهم فاضرب أعناقهم، وقال عبد الله بن رواحة: يا رسول الله، أنت في وادٍ كثير الخطب، فأضرم الوادي عليهم نارًا، ثم ألقهم فيه، قال: فسكت رسول الله ﷺ، فلم يردّ عليهم شيئًا، ثم قام فدخل، فقال ناسٌ: يأخذ بقول أبي بكر، وقال ناسٌ: يأخذ بقول عمر، وقال ناسٌ: يأخذ بقول عبد الله بن رواحة، ثم خرج عليهم رسول الله ﷺ فقال: إنّ الله ليلين قلوب رجال فيه حتّى تكون ألين من اللبن، وإنّ الله ليشدد قلوب رجال فيه حتّى تكون أشدّ من الحجارة، وإنّ مثلك يا أبا بكر كمثلي إبراهيم، قال: ﴿فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [إبراهيم: ٣٦]، وإنّ مثلك يا أبا بكر كمثلي عيسى، قال: ﴿إِنْ تَعَدَّيْتُمْ فَإِنَّهُمْ عِبَادُكَ وَإِنْ تَغَفَّرْلَهُمْ فَإِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾ [المائدة: ١١٨]، وإنّ مثلك يا عمر مثل موسى، قال: ﴿رَبَّنَا أَطْمَسَ عَلَى أَمْوَالِهِمْ وَأَشَدُّ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوا حَتَّى يَرَوْا الْعَذَابَ

(١) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٦، ص ٣٢١.

(٢) المستدرک، للحاکم النیسابوری، ج ٢، ص ٣٢٩. وقال بعده: «هذا حديث صحيح الإسناد، ولم يخرجاه».

أَلَا لَيْمٌ ﴿يونس: ٨٨﴾، وَإِنَّ مِثْلَكَ يَا عَمْرُ كَمِثْلِ نُوحٍ، قَالَ: ﴿رَبِّ لَا تَذَرْنِي عَلَى الْأَرْضِ مِنْ الْكَافِرِينَ دَيَّارًا﴾ [نوح: ٢٦]، أَنْتُمْ (إِنَّهُمْ) عَالَةٌ، فَلَا يَنْفِلْتَن أَحَدٌ مِنْهُمْ إِلَّا بِفِدَاءٍ أَوْ ضَرْبَةٍ عُنُقٍ. فَقَالَ ابْنُ مَسْعُودٍ: قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، إِلَّا سَهِيلُ بْنُ بِيضَاءٍ، فَإِنِّي سَمِعْتُهُ يَذْكُرُ الْإِسْلَامَ، فَسَكَتَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ، فَمَا رَأَيْتَنِي فِي يَوْمٍ أَخُوفُ أَنْ تَقَعَ عَلَيَّ حِجَارَةٌ مِنَ السَّمَاءِ مِنِّي فِي ذَلِكَ الْيَوْمِ، حَتَّى قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ: إِلَّا سَهِيلُ بْنُ بِيضَاءٍ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾ إِلَى آخِرِ الثَّلَاثِ الْآيَاتِ^(١).

وعن ابن عباس: «في قوله: ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُشْخَبَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧]، وذلك يوم بدر، والمسلمون يومئذٍ قليل، فلما كثروا واشتدَّ سلطانهم أنزل الله تعالى هذا في الأسارى: ﴿فَمَا مَتَابَعْدُ وَمَا فِدَاءُ﴾ [محمد: ٤]، فجعل الله النبي والمؤمنين بالخيار في أمر الأسارى؛ إِنْ شَاءُوا قَتَلُوهُمْ، وَإِنْ شَاءُوا اسْتَعْبَدُوهُمْ، وَإِنْ شَاءُوا فَادَوْهُمْ»^(٢).

إِنَّ أسباب النزول المذكورة لا يمكننا الوثوق بها، ولنا أكثر من ملاحظة عليها:

أَوَّلًا: إِنَّا نَتَسَاءَلُ: مَا هَذَا الْخَطَأُ الَّذِي وَقَعَ؟ إِنَّهُ اقْتِرَاحُ الْأَخْذِ بِخِيَارِ الْمَفَادَاةِ؟ وَلَكِنْ مَا وَجْهُ الْخَطَأِ فِي ذَلِكَ؟ وَأَيْنَ الْجَرِيمَةُ الْعَظِيمَةُ الَّتِي تَسْتَدْعِي كُلَّ هَذَا الْخَوْفِ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ ﷺ، وَتَسْتَتَبِعُ هَذِهِ الْعُقُوبَةُ الشَّدِيدَةُ فِي الْعَامِ الْلاحِقِ، بِمَقْتَلِ سَبْعِينَ مُسْلِمًا كَانَ آخِرُهُمْ ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ، الَّذِي اسْتَشْهَدَ بِالْيِمَامَةِ، كَمَا تَقُولُ رَوَايَةُ نَسَبُوهَا إِلَى الْإِمَامِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ^(٣)؟! هَلْ مِيلَ النَّبِيِّ ﷺ إِلَى إِطْلَاقِ سَرَاحِ الْأَسْرَى، وَهُوَ الْأَقْرَبُ إِلَى الرَّحْمَةِ وَالتَّسَامُحِ، هُوَ جَرِيمَةٌ تَسْتَدْعِي الْعُقُوبَةَ؟! وَهَلْ ارْتَكَبَ مَنْ

(١) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٦، ص ٣٢١.

(٢) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٢٤.

(٣) المصدر نفسه، ج ٦، ص ٣٢١.

اقترح عليه هذا الاقتراح جرماً شنيعاً وعملاً قبيحاً في منطق العقل والعقلاء؟ بالطبع لا، بل هو اقتراحٌ عقلانيٌّ، وأقرب إلى منطق الرحمة والعفو، الذي هو أقرب للتقوى، ولم يخالف مَنْ اقترحه - فضلاً عن رسول الله ﷺ - حكماً شرعياً يحرم المفاداة ويمنع منها؛ لأنَّ المفروض أنه إلى الآن لم يكن قد نزل في الأمر قرآن، وإنَّما نزل عقيبها، فأين الخطأ الذي ارتكبه النبي ﷺ أو ارتكبه صحابته؟! على أنه لو كان محرماً فكيف يقبل النبي ﷺ بارتكابه؟!

ثانياً: سلّمنا بكون ما حصل خطأً، فهل يعقل أن يقع النبي ﷺ بخطأٍ جسيم كهذا؟! بحيث جعله ذلك يبكي ممّا كان عازماً عليه من أخذ الفداء، وبحيث إنَّ الله تعالى - كما نصّت الآية - هدّد بإزالة العقوبة على مَنْ سار في هذا الخيار، لولا ما سبق من الكتاب؟! إنَّ هذا ما يُنزّه عنه رسول الله ﷺ، بل هو يُنزّه عما دونه.

ثالثاً: إنَّ ثمة ما يثير الرّيبة ويبعث على الشكّ في هذه الروايات، وقد لا نجانب الصواب بالقول: إنَّ رائحة الوضع تُشتّم منها، فكأنّها تريد تسجيل منقبة لعمر، بتصويب رأيه إلى حدّ أنه كاد أن يصيب النبي ﷺ والمسلمين؛ بسبب مخالفته، عذابٌ عظيم! وأنَّ الوحي كان ينزل لتأكيد رأيه. وكذلك نلاحظ مقايسته ومقايسة أبي بكر بالأنبياء السابقين!

ثمَّ إذا كان ما أشار به أبو بكر مطابقاً لما عمل به بعض الأنبياء عليهم السلام السابقين فأين الخطأ في ذلك؟ ولماذا الخوف والندم والبكاء، وأيَّ عذاب يخشى؟! والغريب أنَّ إحدى الروايات تذكر أنَّ عليّاً عليه السلام كان من الذين استُشيروا، ولكنَّ لا يُذكر فيها جوابٌ عليٍّ عليه السلام. كما أن الرواية الأخرى تذكر عبد الله بن رواحة، وما أشار به على النبي ﷺ من حرقهم، ثمَّ لا تذكر تعليق النبي ﷺ على كلامه!

رابعاً: إنَّه لو كان قرار المفاداة خطأً فإنَّ التدارك لم يُفت؛ لأنه بعد استشارة النبي ﷺ أصحابه نزل عليه الوحي في اليوم الثاني بأنّه لا ينبغي أن يكون له أسرى، والأسرى بين يديه، فلماذا لم يأمر بقتلهم؟! بل أعاد ﷺ التأكيد على الفداء

كخيارٍ في التعامل معهم، وهو الخيار الذي اعتمد في نهاية المطاف، وأخذ من كل واحدٍ منهم فدية؟!^(١).

خامسًا: الصحيح أن النبي ﷺ والمسلمين لم يخطئوا في الموقف من التعامل مع أسرى بدر؛ لأنه لو كان المطلوب قتل مَنْ أُسر قبل الإثخان فهو لاء قد أُسروا بعد الإثخان، فلا يشملهم النهي عن أخذ الأسرى قبله، قال الرازي: «ولا شك أن الصحابة قتلوا يوم بدر خلقًا عظيمًا، وليس من شرط الإثخان في الأرض قتل جميع الناس. ثم إنهم بعد القتل الكثير أُسروا جماعة، والآية تدل على أن بعد الإثخان يجوز الأسر، فصارت هذه الآية دالة دلالة بيّنة على أن ذلك الأسر كان جائزًا؛ بحكم هذه الآية»^(٢). وهذا ما تبناه السيد عبد الحسين شرف الدين، قال: «وكذب مَنْ زعم أنه اتخذ الأسرى وأخذ منهم الفداء قبل أن يثخن في الأرض، فإنه ﷺ إنما فعل ذلك بعد أن أثخن في الأرض، وقتل صناديد قريش وطواغيتها، كأبي جهل بن هشام، وعتبة، وشيبة بن أبي ربيعة، والوليد بن عتبة، والعاص بن سعيد... إلى سبعين من رؤوس الكفر وزعماء الشرك، كما هو معلوم بالضرورة، فكيف يمكن بعد هذا أن يكون ﷺ قد أخذ الفداء قبل أن يثخن في الأرض، لو كانوا يعقلون؟! وكيف يتناولوه هذا اللوم بعد إثخانه، يا مسلمون؟! وقد تنزه رسول الله وتعالى الله عن ذلك علوًا كبيرًا»^(٣).

وبناءً على ما سندكره، من أن الآية لم تأمر بقتل الأسرى، فلا وجه لما قيل من أنه «كيف يكون القتل فيهم كان أصلح، وقد أسلم منهم جماعة، ومن علم الله من حاله أنه يصير مسلمًا يجب تبقيته». وقد أُجيب عنه بأن «مَنْ يقول: إن تبقيته واجبة يقول: إن الله أراد أن يأمرهم بأخذ الفداء، وإنما عاتبهم على ذلك؛ لأنهم بادروا

(١) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ٦٨.

(٢) تفسير الفخر الرازي، ج ١٥، ص ١٩٩.

(٣) النص والاجتهاد، ص ٣٢١.

إليه قبل أن يؤمروا به»^(١). أقول: لا وجه لذلك كله؛ لأنه مبني على أن الله تعالى أمرهم بقتل الأسرى، وستعرف أنه غير صحيح.

وتجدر الإشارة هنا إلى ما رواه الواقدي، قال: «وكان عليٌّ عليه السلام يحدث يقول: أتى جبريل إلى النبي ﷺ يوم بدر، فخيرَه في الأسرى؛ أن يضرب أعناقهم؛ أو يأخذ منهم الفداء ويستشهد منكم في قابل عدّتهم، فدعا رسول الله ﷺ أصحابه، فقال: هذا جبريل يخيركم في الأسرى بين أن تضرب رقابهم أو تأخذ منهم الفدية ويستشهد منكم في قابل عدّتهم، قالوا: بل تأخذ الفدية، ونستعين بها، ويستشهد منا، فندخل الجنة، فقبل منهم الفداء، وقُتل منهم في قابل عدّتهم بأحد»^(٢).

ولكن هذا الحديث لا يصح؛ لأنه «لو كان هذا الحديث صحيحاً لما عوتبوا، فقليل لهم: ﴿مَا كَانَتْ لِيَنِّي أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُشْخَفَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾ [الأنفال: ٦٧]، ثم قال: ﴿لَوْلَا كَتَبَ مِنْ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٨]؛ لأنه إذا كان خيرهم فقد أباحهم أخذ الفداء، وأخبرهم أنه حسنٌ، فلا يجوز فيما بعد أن ينكره عليهم، ويقول: إنه قبيح»^(٣).

ج. كيف نفهم التهديد في الآيات؟

هل في الآيات المذكورة تأنيبٌ لرسول الله ﷺ؟

وإذا كان العتاب والتأنيب للصحابة فما الذي صدر منهم بحيث يستوجب تهديدهم بالعذاب الشديد، لولا الكتاب الذي سبق^(٤)؟

(١) فقه القرآن، للراوندي، ج ١، ص ٣٤٨.

(٢) المغازي، ج ١، ص ١٠٧.

(٣) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد، ج ١٤، ص ١٧٣.

(٤) في كنز العرفان: «قال مجاهد: معناه لولا أنه لا يعذب على ذنب إلا بعد النهي عنه لعذبكم، لكن لم يسبق منه نهْيٌ فلم يعذبكم. وقال الجبائي: لولا ما سبق في حكمه أنه لا يعذب على الصغائر لعذبكم. وقال ابن جبير: لولا ما سبق أنه يحلّ لكم الفداء فيما بعد لعذبكم. قلت: ويحتمل معنيين آخرين: أحدهما: لولا ما سبق في حكمه أن أمة محمد ﷺ لا يعذبون في الدنيا

أما السؤال الأول فجوابه: إنه ليس في الآيات أي إشارة أو إجماع بأن النبي ﷺ قد وقع في خطأ، فهي استهلت الكلام بنفي أن يكون للنبي ﷺ - أي نبي - أسرى، ما لم يشخن في الأرض، وهذا لا يعني أن النبي ﷺ أراد اتخاذ الأسرى قبل الإثخان، ثم عَقَبَتْ على ذلك بلغة تخاطب الصحابة، وأنهم يريدون عرض الدنيا، وأنه لولا كتاب سبق من ربكم لمسكم؛ نتيجة ذلك، عذابٌ، فهي تريد أن تقول لهم: ما كان لنبي أن يكون له أسرى، وكذلك نبيكم.

وأما السؤال الثاني، وأنه لماذا هذا العتاب الشديد لهم؟ فجوابه: إننا لا نعتقد أن مجرد اقتراح المفاداة بعد المعركة يستوجب مثل هذا اللسان التأنبي، الذي نجده في الآية، حتى لو صرفنا النظر عن الروايات، وإنما نرجح وجود سبب آخر، يستفاد من الآيات نفسها، وهو أن ثمة رغبة شديدة بتحصيل الغنائم والأموال واتخاذ الأسرى؛ لأجل المفاداة، كانت مسيطرة عليهم أثناء معركة بدر، إلى حد التأثير على روحيتهم القتالية والرسالية، وهو ما قد يؤدي إلى خسران المعركة، فعاتبهم الله لذلك؛ لأنه يريد منهم ومن المقاتلين في سبيل الله تعالى أن يهتموا أثناء المعركة بتعزيز قوتهم ومواقعهم القتالية، وإضعاف جبهة العدوان والطغيان، لا أن يغرقوا في التفكير بالغنائم، أو أخذ الأسرى؛ لأجل المفاداة. ومن الممكن أنهم، كما يقول الشيخ المفيد: «كفوا عن القتل طمعاً في الفداء»^(١)؛ ويشهد له ما روي عن أبي هريرة قال: «قال رسول الله ﷺ: «لم تحل الغنائم لقوم سود الرؤوس قبلكم، كانت نار تنزل من السماء فتأكلها، فلما كان يوم بدر أسرع الناس في الغنائم، فأنزل الله: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾^(٢) فكلوا مما غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا» [الأنفال: ٦٨ - ٦٩]»^(٣)، فهو ظاهر في أن الإسراع كان إلى

على ذنب كما كانت الأمم الماضية لعذبكم. وثانيهما: لولا ما كتب لكم أنكم لا تؤاخذون على خطأ في الاجتهاد لعذبكم»، كنز العرفان، ج ١، ص ٣٦٨.

(١) المسائل العكبرية، ص ١٠٨.

(٢) مجمع الزوائد، للهيتمي، ج ٩، ص ٦٧؛ وشرح معاني الأخبار، للطحاوي، ج ٣، ص ٢٧٧.

الغنائم أثناء المعركة، لا أنه كان مجرد رأي أبدوه للنبي ﷺ بعدها، وطبعي أن الإسراع إلى تحصيل الغنائم يعرض المسلمين للخطر، كالذي جرى يوم أُحد، من ترك الرماة لموقعهم؛ طمعاً في الغنائم، وكان ما كان، من انقلاب الموازين لصالح المشركين، بعد أن كانت الكثرة عليهم. ولسانُ الآية أقرب إلى هذا التفسير؛ لأنها تقول: ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، فهم قد أخذوا بخيار معين، لا أنهم اقترحوا رأياً معيناً، كما قيل. وهذا الرأي الذي رجّحناه يجعل الآيات أكثر تناسقاً وتناغماً، فإنّه وبعد التنديد بهم بأنهم يريدون عرض الدنيا، عادت الآية اللاحقة لتبيح لهم الأكل ممّا غنموا حلالاً طيباً، ما يعني أنّ المشكلة ليست في مجرد اقتراح أخذ الفدية وطلب الغنيمة، وإنّما في طلب الغنيمة والإقبال على المال في الوقت غير المناسب، الذي قد يؤثّر على نتائج المعركة.

هذا، وقد ذهب السيّد عبد الحسين شرف الدين إلى طرح سبب آخر لنزول الآيات، لا يبتعد عمّا ذكرناه، ألا وهو التنديد بالذهنية النَّفَعِيَّة التي كانت مسيطرة على بعض الصحابة قُبيل معركة بدر، والمتمثلة برغبتهم بالعر دون النفير، وبثواب الدنيا على حساب ثواب الآخرة، قال: «الصواب أن الآية إنما نزلت في التنديد بالذين كانوا يودّون العير، على ما حكاها الله تعالى عنهم في قوله - عن هذه الواقعة - عزّ من قائل: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحَقِّقَ بِكَلِمَتِهِ وَيَقْطَعَ دَائِرَ الْكَافِرِينَ﴾ [الأنفال: ٧]، وكان ﷺ قد استشار أصحابه، فقال لهم: إنّ القوم قد خرجوا على كلّ صعبٍ وذلول، فما تقولون؟ العير أحب إليكم أم النفير؟ قالوا: بل العير أحب إلينا من لقاء العدو، وقال بعضهم، حين رآه ﷺ مصرّاً على القتال: هلاّ ذكرت لنا القتال؛ لتأهب له؟ إنّنا خرجنا للعير، لا للقتال، فتغيّر وجه رسول الله ﷺ، فأنزل الله تعالى: ﴿كَمَا أَخْرَجَكَ رَبُّكَ مِنْ بَيْتِكَ بِالْحَقِّ وَإِنَّ فَرِيقًا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ لَكَرِهُونَ ﴿٥﴾ يُجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا بَيَّنَّ كَأَنَّمَا يُسَاقُونَ إِلَى الْمَوْتِ وَهُمْ يَنْظُرُونَ﴾ [الأنفال: ٥ - ٦]، وحيث أراد الله عزّ وجلّ أن يقنعهم بمعذرة النبي ﷺ في إصراره على القتال، وعدم مبالاته بالعير

وأصحابه، قال عزَّ من قائل: ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ﴾، من الأنبياء المرسلين قبل نبيكم محمد ﷺ، ﴿أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾، فنبئكم لا يكون له أسرى حتى يثخن في الأرض، على سنن غيره من الأنبياء الذين اتخذوا أسرى، لكنكم أنتم ﴿تُرِيدُونَ﴾؛ إذ تودون أخذ العير وأسر أصحابه، ﴿عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾، باستئصال ذات الشوكة من أعدائه، ﴿وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، والعزة والحكمة تقتضيان يومئذ اجتثاث عزَّ العدو، وإطفاء جمرته، ثم قال، تنديداً بهم: ﴿لَوْ لَا كُنْتُمْ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾ في علمه الأزلي، بأن يمنعكم من أخذ العير، وأسر أصحابه، لأسرتهم القوم وأخذتم عيرهم، ولو فعلتم ذلك ﴿لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ﴾ قبل أن تثخنوا في الأرض ﴿عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. هذا معنى الآية الكريمة، ولا يصح حملها على غيره، على أي لا أعلم أحداً سبقني إليه؛ إذ أوردت الآية وفسرتها في الفصول المهمة^(١).

أقول: هذا الوجه محتمل، لكنه يحتاج إلى قرينة، وهي مفقودة. على أنهم عندما طلب إليهم الخروج للقافلة فهم لم يفكروا بالأسرى، حتى تأتي الآية لتعاتبهم على ذلك بأنه لم يكن لنبي أسرى، وإنما فكروا بالعير والغنائم. أما ما اخترناه فقرينته - بالإضافة إلى مساعدة السياق، كما قلنا - هو إجماع القوم أن الآيات نزلت يوم بدر.

د. المقصود بالإثخان

وبعد أن اتضح لنا أجواء النزول، يبقى ثمة سؤال أساسي، وهو: ما المقصود من الإثخان في الآية؟ وعلى ضوءه نفهم المراد بالتفصيل المستفاد من الآية بين الأسر المنهي عنه قبل الإثخان والأسر المسموح به بعد الإثخان.

والجواب: إن فيه احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يُراد بالإثخان تمكُّن المسلمين بحيث يصبح لهم موقع قوة أو كيان، فقبل ذلك لا مجال للجوء إلى خيار الأسر؛ ربما لأنهم ليسوا قادرين على

(١) النص والاجتهاد، ص ٣٢١ - ٣٢٣.

حماية الأسرى. وإلى هذا الرأي ذهب جمعٌ من المفسرين^(١)، قال السيّد الطباطبائي في شرح الآية: «إن السُّنة الجارية في الأنبياء الماضين ﷺ أنهم كانوا إذا حاربوا أعداءهم، وظفروا بهم، ينگّلونهم بالقتل؛ ليعتبر به مَنْ وراءهم، فيكفّوا عن محادّة الله ورسوله، وكانوا لا يأخذون أسرى حتّى يشحنوا في الأرض، ويستقرّ دينهم بين الناس، فلا مانع بعد ذلك من الأسر، ثمّ المنّ أو الفداء، كما قال تعالى فيما يوحى إلى نبيّه ﷺ، بعدما علا أمر الإسلام واستقرّ في الحجاز واليمن: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَخْتَمُوهُمُ فَشَدُّوا الوُثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: ٤]»^(٢).

الاحتمال الثاني: أن يُراد به كثرة إيقاع القتلى في عدوّهم في المعركة القائمة، كما مرّ في كلمات بعض المفسرين والعلماء، ومنهم: الفخر الرازي والسيّد شرف الدين، فعند تحقّق الإثخان بهذا المعنى يجوز لهم اتخاذ الأسرى، ولو لم يكن لهم قوّة وكيان، وأما قبل ذلك فلا يصحّ اللجوء إلى خيار الأسر، ولو كان لهم كيان ودولة، وهذا يجعل التفصيل بين الأسر قبل الإثخان وبعده أقرب إلى التفصيل الوارد في بعض الأخبار، واستخدمه جمعٌ من الفقهاء، وهو التفصيل بين الأسر قبل أن تضع الحرب أوزارها أو بعد أن تضع أوزارها. وإلى هذا الاتجاه ذهب السيّد الخوئي، قال: «المعروف بين الشيعة الإماميّة أن الكافر المقاتل يجب قتله ما لم يُسلم، ولا يسقط قتله بالأسر قبل أن يشحن المسلمون الكافرين، ويعجز الكافرون عن القتال؛ لكثرة القتل فيهم»^(٣).

أقول: وقد يرجّح الاحتمال الأوّل أنّ متعلّق الإثخان في هذه الآية ليس هو العدو، وإنّما تعلّق الإثخان بالأرض، وهذا ما قد يعتبر كنايةً عن التمكن، بوجود كيانٍ قويٍّ للمسلمين.

(١) منهم: الشيخ محمد جواد مُغنّية، التفسير الكاشف، ج ٣، ص ٥٠٧؛ تفسير من وحي القرآن، ج ٨، ص ١٣١.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، ج ٩، ص ١٣٥.

(٣) البيان في تفسير القرآن، ص ٣٦٥.

ولكننا نرجّح الاحتمال الثاني، وهو أن المراد بالإِثخان هو الإِثخان في المعركة، وليس بمعنى قيام الكيان. ونضيف إلى ذلك بأن الإِثخان في المعركة لا يُراد به الانتصار على جبهة الأعداء انتصاراً شاملاً، وإسقاط جيش العدو برمته، والقضاء عليه قضاءً تاماً ومُبرماً، فهذا ما لا يقتضيه ظاهر اللفظ، بل المراد به كثرة إيقاع القتلى فيهم، وظهور أمارات الغلبة والانتصار عليهم، ولو في جبهة أو معركة معينة، وليس في كلّ الجبهات، فقبل الإِثخان بالمعنى المذكور لا يسمح باللجوء إلى أخذ الغنائم، ولا باتخاذ الأسرى؛ ومما يشهد لهذا الوجه:

أولاً: إنّ ذلك مقتضى مقايسة وملاحظة ما جاء في الآية المذكورة مع آية أخرى استخدمت المصطلح نفسه، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَخْتَمُّوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤]، حيث إنّ متعلّق الإِثخان في هذه الآية هو الذين كفروا ممنّ نقاتلهم، والمطلوب شدّ الوثاق عليهم بعد الإِثخان، وشدّ الوثاق كناية عن أسرهم، والإِثخان - الذي هو مقدّمة لشدّ الوثاق والأسر - ليس هو الإِثخان بمعنى التمكن في الأرض، بل هو بمعنى الإِثخان والغلبة في المعركة، وليس في الأرض. وبعبارة أخرى: تحدّثت الآية عن الإِثخان كغاية لضرب الرقاب عند لقاءهم، ثم فرّع على الإِثخان شدّ الوثاق، وهو الأسر، مما يقتضي أنّ الحديث يدور عن الإِثخان في المعركة، وليس بُعيد المعركة. ومع وضوح نظر الآيتين إلى موضوع واحد فلا بُدّ من حمل ما جاء في الآية الأولى على ذلك، وليس ثمة موجب لدعوى تغاير الآيتين، أو حملها على مرحلتين زمنيتين.

ثانياً: إنّ الاحتمال الثاني ينطلق من نكتة عقلائيّة، ولا يبعد القول: إنّّه قد جرّت عليه سيرة العقلاء، فهم يفرّقون بين الأسر قبل الإِثخان وبعده، فليست التفرقة تعبدية، وإنما مرجعها إلى نكتة مفهومية لدى العقلاء، وهي أنه إذا كانت المعركة الناشئة في أوارها، ولم تتضح موازين القوى فيها، ولم يشخن المسلمون في عدوّهم، فإنّه ليس من الحكمة في هذه الحالة اللجوء إلى الأسر؛ لأنّ اتخاذ الأسرى

في هذا الظرف قد يشكّل خطرًا على المقاتلين، أو يخلق لهم إرباكًا، ولا سيّما بحسب طبيعة المعارك والحروب في ذلك الزمان ووسائلها وأدواتها، حيث كان الطرفان يلتحمان وجهًا لوجه، فهنا وفي ذروة الالتحام يكون المقاتل مدعواً إلى القتل، وليس الأسر، وأما بعد الإثخان والغلبة في المعركة، وانقلاب موازين القوى لصالح جبهة المسلمين، فعندها يحقّ للمقاتل اللجوء إلى خيار اتخاذ الأسرى؛ لأنّ ذلك لا يربك جبهته، ولا يخلق فيها مشكلة.

وفي المقابل قد يُقال: إنّ الاحتمال الأوّل تعضده قرينة لفظيّة، وهي إضافة الإثخان إلى الأرض، ويعتمد على نكتة عقلائيّة أيضًا، وهي أنّ المنع من أخذ الأسرى قبل الإثخان يرمي إلى التنكيل بالطرف المعادي، وإكثار القتل فيه؛ ليعتبر من وراءهم، فيكفّوا عن محادّة الله ورسوله، وفقًا لما جاء في كلام صاحب الميزان. ولكنّ هذا التبرير غير مقنع، ولا يناسب الأنبياء ﷺ، الذين هدفهم الهداية، وليس إرعاب الناس وقتلهم، كما قال ﷺ لعليّ: «لأنّ يَهْدِيَ الله على يَدَيْكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَغَرَبَتْ»^(١). وعن عليّ عليه السلام: «..فَوَالله، مَا دَفَعْتُ الْحَرْبَ يَوْمًا إِلَّا وَأَنَا أَطْمَعُ أَنْ تَلْحَقَ بِي طَائِفَةٌ، فَتَهْتَدِيَ بِي، وَتَعُشَوْا إِلَى صَوْنِي، وَذَلِكَ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَقْتُلَهَا عَلَى ضَلَالِهَا، وَإِنْ كَانَتْ تَبْؤُ بِأَثَامِهَا»^(٢). ولو سلّمنا بهذا الهدف فإنّ التمكنّ من الأسر يحقق تلك الغاية في الأعداء أيضًا، بل هو أبقى من القتل عليهم في كثير من الأحيان؛ لأنّ فيه إذلالاً لهم. نعم، إنّ الذي ينافي هذا الهدف هو التفكير بالمال والمفاداة، وليس الأسر وتقييد العدو وإضعاف قواه.

وأما نسبة الإثخان إلى الأرض فهي لا تعني التمكين فيها، بل التمكين هو النتيجة المترتبة على الإثخان، فمتعلّق الإثخان حتّى لو كان هو الأرض فالمقصود هو أهل الأرض، فالإثخان في الأرض هو كناية عن الشدّة على العدو في ميدان

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٨.

(٢) نهج البلاغة، ج ١، ص ١٠٤.

المعركة، فتكون منسجمةً مع الآية الأخرى.

ومن هنا قلنا فيما سبق، نقلًا عن الرازي وشرف الدين، أنَّ الأسير في بدر حصل بعد الإثخان، فما جرى بعد معركة بدر يؤكِّد تفسير الإثخان في الأرض بمعنى الإثخان في المعركة؛ فإنَّ ما حصل هو أنَّ المسلمين ربّحوا المعركة، وهو ما دفعهم إلى خيار الأسر.

هـ. هل تدلّ الآية على جواز القتل قبل الإثخان؟

وبصرف النظر عمّا هو المقصود بالإثخان، فإنَّ السؤال الأهم في المقام هو: هل تدلّ الآية على جواز قتل الأسير قبل الإثخان؟

والجواب: إنَّ الآية المباركة لا تأمر بقتل الأسرى قبل الإثخان في الأرض، وإنما تنهى عن اتخاذ الأسرى قبل الإثخان، وعدم اتخاذ الأسرى قبل الإثخان لا يدلّ بكلّ أشكال الدلالة - مطابقة وتضمينية والتزامية - على الأمر أو السماح بقتل الأسير فيما لو تمّت المخالفة وأسر في هذه الحالة. وهذا أمرٌ يدركه العقلاء، ويفهمه أهل العرف، من مثل هذا الخطاب، فهم يرون في نهْي كهذا أنَّ أصل الإقدام على الأسر والانشغال به مبغوض، دون ما يترتّب على الإقدام من نتائج. أترى لو أنَّ قائدًا عسكريًا في زماننا أصدر إلى مقاتليه أمرًا بمنع الأسر قبل أن يتغلّبوا على العدو فهذا يدلّ على منعهم من الأسر، لكن لا دلالة فيه على أنه لو أسر أحدُ المجاهدين مقاتلاً من جنود العدو، وأخرجه إلى الجبهة الخلفية، وأصبح في مأمن، فإنه يجب عليهم قتل الأسير؛ تنفيذًا للأمر، وإن كان القائد قد يعاقب الجندي الذي أسره، مخالفاً أمر قيادته. وهذا نظير ما لو منع الطبيب - مثلاً - المرأة من الإنجاب، فهذا لا يدلّ إلا على مبغوضية الإقدام على الحمل، ولكن لو حصل الإنجاب فهذا لا يعني جواز التخلص من الطفل. باختصار: إنَّ تفسيرنا المذكور - فيما نرجّح - أقرب إلى ظاهر الآية، ما ينفي دلالتها على جواز قتل الأسير؛ لأنَّ النهي عن الأسر قبل الإثخان لا يعني الأمر بقتل الأسير بعد أسره، وإنما يعني عدم اللجوء إلى خيار الأسر قبل الإثخان، وشتان ما بين الأمرين؛ فالأول فيه قتلٌ

للأسير، وهو مثارُ الشبهة والإشكال؛ بينما الثاني ليس فيه قتلٌ للأسير، وإنما قتلٌ للمحارب قُبيل أسره، وهذا لا يثير شبهةً في البين.

أجل، يبقى أنه لو أُسر في أتون المعركة، وقبل الإثخان، وكان وجوده يشكّل خطرًا على أسريه، فعندها قد يُقال بجواز قتله. ولا تدلّ الآية على المنع من قتله. كما أن ما دل على النهي عن قتل الأسير - مما سيأتي - منصرفٌ عن مثل هذا. وقد ذهب بعض الفقهاء إلى ذلك، فذكر أن القتل قبل الإثخان مختصٌ بصورة ما إذا كان في إبقائهم أحياءً خطرًا على الجماعة المقاتلة، قال الشيخ المنتظري: «يمكن أن يُقال: إن الحكم بتعين قتل الأسارى والحرب قائمةٌ مختصٌ بما إذا كان في إبقائهم محذورًا وخطرٌ تجمّع وهجمة، كما كان الأمر كذلك في غزوات صدر الإسلام؛ حيث إن الإمكانات كانت محدودةً جدًّا، فكان يعسر عليهم حفظ الأسارى والحرب قائمةٌ، ففي كلِّ وقتٍ وظرفٍ كان الأمر كذلك تعيّن قتلهم لا محالة؛ حذرًا من الخطر المحتمل. ويمكن أن يُستفاد ذلك من قوله تعالى: «حتى يثخن في الأرض»، وقوله: «حتى إذا أثختموهم»، حيث يظهر منهما أن الغرض إثخان العدو وإضعافه، بحيث لا يقوى على التعرّض والهجمة. فإذا فرض أنه كان المسلمون أقوياء، وكثرت إمكاناتهم لنقل الأسارى وحفظهم، لم يكن في قتلهم تقويةٌ للمسلمين وإضعافٌ لعدوهم، فالآيات والأخبار ربما تنصرف عنه، فجاز إبقاؤهم، بل ربما كانت كثرة الأسارى موجبةً لتسليم العدو وخضوعه وانعطافه»^(١).

وقد أشار إلى هذه النكتة الجصاص، في أحكام القرآن، فقال في تفسير سورة محمد: «إن الله تعالى أمر نبيّه ﷺ بالإثخان بالقتل، وحظر عليه الأسر إلا بعد إذلال المشركين وقمعهم، وكان ذلك في وقت قلّة عدد المسلمين، وكثرة عدد عدوهم من المشركين، فمتى أثخن المشركون وأذلّوا بالقتل والتشريد جاز

(١) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٢٦٩.

الاستبقاء، فالواجب أن يكون هذا حكمًا ثابتًا إذا وُجد مثل الحال التي كان عليها المسلمون في أول الإسلام»^(١).

وربما يشهد لما ذكرناه أن النبي ﷺ لم يقتل أسرى بدر بعد نزول الآية، بل خيّرهم بين القتل والفداء، فلو كان قتلهم واجبًا، وأخذ الفداء منهياً عنه، لكان ثمّة فرصة للعمل بهذا الحكم، فهم لا يزالون بين يدي رسول الله ﷺ. وقد لاحظنا أن الآية الأخيرة في السياق المتقدم قد أوحّت بشرعية أخذ الفداء، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَىٰ إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنفال: ٧٠]، فلاحظ كيف أَسْمَتُهُمْ أسرى، ثم شجعتهم على التوبة والدخول في الإسلام، وأن ذلك خيرٌ لهم ممّا أخذ منهم من الفداء.

إلا أن يُقال: إن هذا لا يصلح شاهداً، بناءً على ما استظهرناه من أن هؤلاء قد أُسروا بعد الإثخان، وهؤلاء لا ريب في عدم جواز قتلهم عند الجميع، وإنما الكلام في مَنْ أُسروا قبل الإثخان.

وهكذا اتضح أن الآية لم تأمر بقتل الأسرى. كما أنها لم تنفِ مشروعية أخذ الفداء في مقابل إطلاق سراح الأسرى، وإنما ندّدت بالحالة التي كانت مسيطرة على جمع من الصحابة، وهي حالة السعي لتحصيل عرض الدنيا، وبعضهم كانوا لا يريدون الدخول في الحرب أصلاً، وإذا دخلوها فلا همّ لهم إلا الغنائم. وبناءً على ذلك فلا صحة لجعل الآية منسوخةً بآية ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: ٤] الآتية، كما سنذكر.

٢. آية ضرب الرقاب وشدّ الوثاق

قال تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَخَسَّوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَٰلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَآنصَرَنَاهُمْ وَلَكِنْ لِّيَبْلُوَ بَعْضُكُم بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ

(١) أحكام القرآن، ج ٣، ص ٥١٩.

اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ ﴿[محمد: ٤]﴾. وهذه الآية أمرت بقتال الأعداء إلى حدّ إثنائهم، وإذا حصل الإثخان فيصار إلى شدّ الوثاق عليهم، أي أسرهم، وبعد الأسر يكون التعامل معهم على أساس أحد خيارين، وهما: المنّ؛ والفداء^(١).

ونوضح الكلام في دلالة الآية من خلال النقاط التالية:

أ. دعوى النسخ

ثمّة اضطراب في كلام المفسّرين في هذا المقام، فهناك مَنْ ادّعى أنها ناسخة للآية الأولى؛ وفي الوقت عينه هناك مَنْ ادّعى أنّ هذه الآية منسوخة. وإليك تفصيل الكلام في هاتين الدعويين:

الدعوى الأولى: ما روي عن ابن عباس، من أنّ هذه الآية ناسخة للآية السابقة. وقد نقل ابن الجوزي دعوى النسخ عن ابن عباس ومجاهد، ثمّ ردّها قائلاً: «وليس للنسخ وجه؛ لأنّ غزاة بدر كانت وفي المسلمين قلة، فلمّا كثروا واشتدّ سلطانهم نزلت الآية الأخرى؛ ويبين هذا قوله: ﴿حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧]. قال أبو جعفر النحاس: ليس ها هنا نسخ ولا منسوخ؛ لأنّه قال عزّ وجلّ: ﴿مَا كَانَتْ لِيَنِي أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: ٦٧]، فلمّا أثخن في الأرض كان له أسرى»^(٢).

(١) قال الطبرسي في شرحها: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ﴾ هو من اللّقاء بمعنى الحرب، ﴿فَضْرَبَ الرِّقَابَ﴾ أصله: فاضربوا الرقاب ضرباً، فحذف الفعل، وقُدِّمَ المصدر، وأُنيبَ منابه، مضافاً إلى المفعول، وفيه اختصارٌ مع إعطاء معنى التوكيد؛ لأنّك تذكّر المصدر وتدلّ على الفعل بالنصب التي فيه. وضرب الرقاب عبارة عن القتل؛ لأنّ الواجب أن يضرب الرقاب خاصّة، دون غيرها من الأعضاء في القتل، وإنّ جاز الضرب في سائر المواضع، ﴿حَتَّى إِذَا اتَّخَذْتُمُوهُمْ﴾ أي أكثرتم قتلهم وأغلظتموهم، من الشّيء الثخين، وهو الغليظ، أو أثقلتموهم بالقتل والجراح، حتّى أذهبتم عنهم النّهُوض، ﴿فَشُدُّوا أَلْوَتَاقَ﴾، أي فأسروهم وأحكموا وثاقهم، والوثاق - بالفتح والكسر -: اسم ما يؤتق به، ﴿فَلَمَّا مَتَّ بَعْدُ وَلَمَّا فِدَاءٌ﴾، هما منصوبان بفعليهما، مضمرين، أي فلما تمّنونا منّا؛ ولما تفدون فداءً، والمعنى: التّخيير بعد الأسر بين أن يَمُنُّوا عليهم فيطْلِقُوهم؛ وبين أن يُفَادُوهم بأسارى المسلمين أو بالمال، جوامع الجامع، ج ٣، ص ٣٦٢.

(٢) نواسخ القرآن، ص ١٦٩.

والحقُّ مع نفاة النسخ؛ لأنه لا وجه له^(١). والظاهر أنَّ دعوى النسخ مبنية على أنَّ الآية الأولى: ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾ قد أمرت بقتل الأسرى، فنسخها قوله تعالى في الآية الثانية: ﴿فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَمَا فِدَاءٌ﴾، ولكنك عرفت أنَّ الآية المذكورة لم تأمر بقتل الأسرى، وإنما نهت عن اللجوء إلى خيار الأسر قبل الإثخان، ولو أنَّها أمرت بقتل الأسرى فهي أمرت بقتلهم قبل الإثخان، وهذه تتحدّث عن حكمهم بعد الإثخان.

الدعوى الثانية: إنَّ هذه الآية منسوخة بآية قتل المشركين. قال الشيخ الطوسي: «وقال قتادة وابن جريج: الآية منسوخة بقوله: ﴿فَأَقْضُوا لِلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: ٥]، وقوله: ﴿فِيمَا نَتَقَفَفْتُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِدْ بِهِمْ مَنْ خَلَفَهُمْ﴾ [الأنفال: ٥٧]. وقال ابن عباس والضحاك: الفداء منسوخ. وقال ابن عمر والحسن وعطاء وعمر بن عبد العزيز: ليست منسوخة. وقال الحسن: يكره أن يفادى بالمال، ويقال: يفادي الرجل بالرجل. وقال قوم: ليست منسوخة، والإمام مخير بين الفداء والمن والقتل؛ بدلالة الآيات الأخر»^(٢). وذكر السيد الطباطبائي أن ادعاء النسخ «كأنه مبني على كون العام الوارد بعد الخاص ناسخاً له، لا مخصّصاً به»^(٣). ويردُّه:

أولاً: أنَّه لا موجب للنسخ؛ فإنَّ النسخ فرع التعارض وعدم إمكان الجمع بين الآيتين، والحال أنه لا تنافي بينهما؛ لأنَّ الآيتين المدعى كونهما ناسختين لا يتنافيان مع الآية المذكورة؛ لأنَّ الحثَّ على القتال والأمر به لا ينفي الأسر، كيف والأسر ممَّا تقتضيه الحروب، وهو يقع في طول الحرب؟! فمن يقاتل هو الذي

(١) قال الطباطبائي في رفض دعوى النسخ: «وذلك لعدم التدافع بين الآيتين؛ فأية الأنفال تنهى عن الأسر قبل الإثخان، والآية المبحوث عنها تأمر بالأسر بعد الإثخان»، الميزان في تفسير

القرآن، ج ١٨، ص ٢٢٦.

(٢) التبيان، ج ٩، ص ٢٩١.

(٣) الميزان، ج ١٨ ص ٢٢٦، وهو لم يرتضِ النسخ، ولذا عقَّب قائلاً: «والحقُّ خلافه».

يأسر أو يؤسر، أو يقتل أو يُقتل. ويشهد لما نقول من عدم المنافاة أن قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ قد جاء في سياق يؤكد في مستهل الآية على القتال، ويحرض عليه بلسان شديد اللهجة، لا يقل عن الآيتين المذكورتين، ثم يؤكد على التعامل مع الأسرى إما بالمن أو بالفداء، ما يعني أن هذا (بيان حكم الأسير) هو تفصيل إضافي لما قد يتمخض عن الحرب، فلا ينافي ما جاء في تينك الآيتين، وإلا لنافى ما جاء في صدر الآية نفسها، ولذا لا يرى المقاتل تنافياً بين أن يُقال له: قاتل المشركين أو الأعداء وأن يُقال: قاتل، وإن وقع في أيديكم أسير فعليكم أن توثقوه، ليصار بعد ذلك إلى المن عليه أو مفاداته. وباختصار: إن موضوع آيات القتال هو المحارب والذي يقاتل، وليس الأسير بعد وقوعه في الأسر كذلك.

إن قلت: هذا يصح في آيات القتال، لكن الآية التي استدلت بها دعاء النسخ لم تأمر بقتال المشركين، بل أمرت بقتلهم، والأسير مشرك، فيجب قتله.

قلت: إن آية القتال؛ بملاحظة أن سياقها هو الأمر بقتله في الحرب، تكون منصرفة عن الأسير. على أنه لو أريد الأخذ بهذه النتيجة فهي تعني نفي شرعية الأسر من رأس، وهذا ما يقطع ببطلانه؛ لأن المسلمين قد أسروا في زمن النبي ﷺ، وكذلك فيما بعده، دون أن يعترض أحد على ذلك.

ثانياً: سلمنا بأن آيات القتال شاملة للأسير، لكن آية ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ أخص من تينك الآيتين، فتتقدم عليهما تقدم الخاص على العام، قال الفاضل المقداد: «وقيل: حكم الآية منسوخ بآية السيف. وليس بشيء؛ لأصالة عدم النسخ، والتخصيص خير منه»^(١).

ب. الآية وحكم قتل الأسير

هل تدل الآية على التفصيل في حكم الأسير؟

أقول: في الآية دالتان:

(١) كنز العرفان، ج ١، ص ٣٦٥.

الأولى: دلالتها على عدم جواز اللجوء إلى القتل بعد الإثخان. وهو الأمر المتسالم عليه بينهم؛ والوجه في دلالتها على ذلك:

أولاً: إن تعبير «فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً»، كما يدلّ على التخيير بين المنّ والفداء، فإنه - عُرْفًا - يدلّ أيضًا على الحصر وعدم وجود خيارٍ تشريعيٍّ آخر. وسوف نوضح ذلك أكثر في بيان دلالتها على نفي خيار الاسترقاق.

ثانيًا: يمكن تقريب دلالتها على المنع من القتل بتقريب آخر، وهو أن الآية قد جعلت الإثخان غايةً لوجوب ضرب الرقاب، ومن الواضح أن الحكم يسقط عند حصول غايته^(١).

الثانية: دلالتها على عدم جواز اللجوء إلى الأسر قبل الإثخان؛ استنادًا إلى مفهوم الشرط في قوله: ﴿إِذَا أَخَذْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ﴾؛ فإنها علّقت شدّ الوثاق على حصول الإثخان، ما يعني أنه قبل حصول الإثخان لا يُصار إلى شدّ الوثاق (الأسر). ولو أن بعض المقاتلين خالف ذلك، وعمد إلى شدّ الوثاق، واتّخذ بعض الأسرى قبل الإثخان، فلا يُستفاد من الآية جواز قتلهم. وهذا الأمر واضح هنا أكثر مما هو واضح في الآية السابقة.

بل ربما يُقال: ليست الآية بصدّد تحريم الأسر قبل الإثخان؛ باعتباره أمرًا مبعوضًا للشارع تعبدًا، وإنما هي بصدّد الإرشاد إلى ما فيه صلاح المؤمنين في الحرب، وهو أن لا يلجأوا إلى الأسر قبل الإثخان بالعدوّ، كما ذكرنا النكته فيه سابقًا. ومما يشهد لذلك أنه لم يكن الصحابة يمتنعون من الأسر قبل الإثخان إذا أمكنهم ذلك دون مشقّة.

ج. التفصيل بين الأسر قبل أن تضع الحرب أوزارها والأسر بعده

ما تقدّم كان محاولةً لاستفادة التفصيل من الآية؛ بملاحظة عنوان الإثخان الوارد فيها، كما هو واردٌ في الآية الأولى. وفي هذه النقطة نريد أن نرى مدى

(١) البيان في تفسير القرآن - موسوعة الإمام الخوئي، ج ٥٠، ص ٣٦٤.

دلالتها على التفصيل؛ بملاحظة عنوان آخر ورد فيها، وهو عنوان وضع الحرب أوزارها، وهو العنوان الذي لاحظناه في كلمات الفقهاء المتقدمين، ومنها: كلام الشيخ الطوسي وغيره؛ حيث إنهم فصلوا بين مَنْ أُسر قبل أن تضع الحرب أوزارها وبين مَنْ أُسر بعد أن تضع الحرب أوزارها^(١)، وبعضهم استخدم تعبير انقضاء الحرب أو عدم انقضائها، ومرجعه إلى الأول^(٢).

والسؤال: هل يُستفاد هذا التفصيل من الآية المباركة؟

والجواب عن ذلك يتوقف على تحديد مرجع الغاية في قوله تعالى: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤]؛ فثمة مَنْ قال - كما يذكر الفاضل المقداد -: إنّ «في الآية تقديرًا وتأخيرًا، تقديره: «فَضَرَبَ الرِّقَابَ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا»، ثم قال: ﴿حَتَّى إِذَا أَنْخَسْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَانَ فِإِذَا مِنْكُمْ بَعْدُ وَإِنَّمَا فَدَاؤُكُمْ﴾؛ وثمة مَنْ قال: «إنّ الآية لا تقديم فيها ولا تأخير»، وهؤلاء قد اختلفوا «في قوله: ﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾؛ قيل: هو غاية لضرب الرقاب؛ وقيل غاية لشدّ الوثاق؛ وقيل: للمَنْ والفداء؛ وقيل للمجموع، بمعنى أنّ هذه الأحكام جارية فيهم، حتى لا يكون حربٌ مع المشركين؛ بزوال شوكتهم...»^(٣).

أقول: قد يكون أقرب الوجوه ثلثها، بمعنى أنّ «حتى» غاية لمجموع

(١) المبسوط، ج ٢، ص ١٢.

(٢) قال المحقق: «في الأسارى: والإناث منهم والأطفال، يسترَقون، ولا يقتلون.. والذكور البالغون يقتلون حتّى، إنّ أخذوا والحرب قائمة، ما لم يسلموا، والإمام مخير بين ضرب أعناقهم وقطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وتركهم حتى ينزفوا؛ وإن أخذوا بعد انقضائها لم يقتلوا، وكان الإمام مخيرًا بين المنّ والفداء والاسترقاق، ولا يسقط هذا الحكم لو أسلموا»، المختصر النافع، ص ١١٣؛ ونحوه ما جاء في شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٤١؛ وقال القاضي ابن البراج: «الأسارى على ضربين: أحدهما: ما يجوز استبقاؤه؛ والآخر: لا يستبقى، فالذي يجوز استبقاؤه كلّ أسيرٍ أخذ بعد تقضي الحرب والفراغ منها، والذي لا يستبقى هو كلّ أسيرٍ أخذ قبل تقضي الحرب والفراغ منها»، المهذب، ج ١، ص ٣١٦؛ وراجع: الوسيلة، لابن حمزة، ص ٢٠٣؛ وإرشاد الأذهان، ج ١، ص ٣٤٧.

(٣) كنز العرفان، ج ١، ص ٣٦٦.

الأحكام، فيكون المقصود هو الأمر بالعمل بهذه الأحكام، والاستمرار بضرب الرقاب وشدّ الوثاق والتعامل مع الأسرى على أساس المنّ والفداء، إلى أن تضع الحرب أوزارها. ويتلوه في القوّة القول الأوّل، أي إنّ «حتّى» هي غايةً لحكم الجهاد والأمر بالقتال. ودعوى أنه يلزم الفصل بين الغاية والمغيبى بأحكام أخرى مردودةٌ بأنّ ما ذكر بعد الأمر بالقتال (ضرب الرقاب) هو لواحقه وشؤونه، التي لا يضرّ الفصل بها.

ولكنّ بصرف النظر عن ذلك، فإنه وعلى كلّ الوجوه المذكورة لا يُستفاد من الآية جواز قتل الأسير قبل أن تضع الحرب أوزارها، وحرمة قتله بعد ذلك. أمّا على الأوّل (رجوع الغاية إلى فعل ضرب الرقاب) فلأنّ المعنى استمرّوا في الثبات في الحرب وقتال العدو إلى أن تضع الحرب أوزارها، أي إلى نهاية المعركة، سواء أكان ذلك بنصركم عليهم أو بدخولهم في الإسلام أو بحصول هدنة أو صلح معهم، وهذا لا دلالة فيه على الأمر بقتل الأسرى الذين أخذوا بعد الإثخان وشدّ الوثاق. وهذا واضح؛ لئلا يلزم التهافت الداخلي في الآية. كما لا دلالة له على جواز قتل الأسير الذي أخذ قبل الإثخان، على ما ذكرنا سابقاً. وأما على الثاني (أنها غايةٌ لشدّ الوثاق) فواضح؛ إذ يصبح المعنى: شدّوا الوثاق على الأسرى، بمعنى إبقائهم في الأسر، إلى أن تضع الحرب أوزارها، فعندها يُبَيّت في أمرهم.

وكذا لو أُريد الثالث (غاية للمنّ والفداء)، فإنه على هذا لا بُدّ أن يكون معنى الآية أنه يُلجأ إلى المنّ أو الفداء بعد وضع الحرب أوزارها، وهذا - مع كونه خلاف الظاهر - لا ربط له بالقتل.

اتّضح مما تقدّم أنّ القرآن الكريم لا يُستفاد منه جواز القتل قبل أن تضع الحرب أوزارها، أو قبل الإثخان في الأرض، وإنما غايته أنه نهى عن اللجوء إلى خيار الأسر قبل الإثخان في العدو. وبقي علينا أن نرى ما تضمّنته السُّنة في هذا الصدد، وهو ما سيأتي بعد قليل.

د. ما المقصود بوضع الحرب أوزارها؟

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ الأوزار هي الأثقال؛ فإنّ للحرب على كلّ حال أوزاراً وأثقالاً، قال تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢١٦]. ولكن ما المراد بوضع الحرب لأوزارها؟

قال الطبرسي: «﴿حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾»، أي حتّى يضع أهل الحرب أسلحتهم، فلا يقاتلون. وقيل: حتّى لا يبقى أحدٌ من المشركين، عن ابن عباس. وقيل: حتّى لا يبقى دينٌ غير دين الإسلام، عن مجاهد، والمعنى: حتّى تضع حربكم وقتالكم أوزار المشركين، وقبائح أعمالهم، بأن يسلموا، فلا يبقى إلّا الإسلام خير الأديان، ولا تعبد الأوثان. وهذا كما جاء في الحديث: «والجهاد ماضٍ مذ بعثني الله إلى أن يقاتل آخر أمتي الدجال». وقال الفراء: المعنى: حتّى لا يبقى إلّا مسلمٌ أو مسلمٌ. وقال الزجاج: أي اقتلوهم وأسروهم حتّى يؤمنوا، فما دام الكفر فالحرب قائمة أبداً^(١).

والأقرب هو الوجه الأوّل، أي عليكم أن تقتاتلوا ولا تهنوا حتّى تنتهي المعركة ويضع الناس أسلحتهم؛ لأنّ القتال هو الذي سيق الكلام لأجله. وأمّا سائر الوجوه فلا يدلّ عليها ظاهر اللفظ، وإن كان وضع الحرب لأوزارها قد يتحقّق بها، فدخلوهم في الإسلام أو حصول عقدٍ أو هدنةٍ معهم ينهي الحرب.

ثانياً: في السُّنة

والملاحظ أنّه ليس في السُّنة ما يدلّ على التفصيل المشهور المذكور في كلمات فقهاءنا، سوى رواية واحدة، وهي رواية طلحة بن زيد، قال: «سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ يَقُولُ: كَانَ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّ لِلْحَرْبِ حُكْمَيْنِ: إِذَا كَانَتِ الْحَرْبُ قَائِمَةً لَمْ تَضَعْ أَوْزَارَهَا، وَلَمْ يُنْخَن أَهْلُهَا، فَكُلُّ أَسِيرٍ أُخِذَ فِي تِلْكَ الْحَالِ فَإِنَّ الْإِمَامَ فِيهِ بِالْخِيَارِ؛ إِنْ شَاءَ ضَرَبَ عُنُقَهُ؛ وَإِنْ شَاءَ قَطَعَ يَدَهُ وَرِجْلَهُ مِنْ خِلَافٍ، بِغَيْرِ

(١) مجمع البيان، ج ٩، ص ١٦٣.

حَسَمٌ^(١)، وَتَرَكَهَ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ، حَتَّى يَمُوتَ، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِّنْ خَلْفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٣٣]، أَلَا تَرَى أَنَّ الْمُخَيَّرَ^(٢) الَّذِي خَيَّرَ اللَّهُ الْإِمَامَ^(٣) عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ، وَهُوَ الْكُفْرُ^(٤)، وَلَيْسَ هُوَ عَلَى أَشْيَاءَ مُّخْتَلِفَةٍ، فَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾؟ قَالَ: ذَلِكَ الطَّلَبُ، أَنْ تَطْلُبَهُ الْحَيْلُ حَتَّى يَهْرَبَ^(٥)، فَإِنْ أَخَذْتَهُ الْحَيْلُ حُكِمَ عَلَيْهِ بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ الَّتِي وَصَفْتُ لَكَ؛ وَالْحُكْمُ الْآخِرُ إِذَا وَصَعَتِ الْحَرْبُ أَوْ زَارَهَا، وَأُتْخِنَ أَهْلُهَا، فَكُلُّ أَسِيرٍ أُخِذَ فِي تِلْكَ الْحَالِ، فَكَانَ فِي أَيْدِيهِمْ، فَلَا إِمَامَ فِيهِ بِالْخِيَارِ؛ إِنْ شَاءَ مَنْ عَلَيْهِمْ فَأَرْسَلَهُمْ؛ وَإِنْ شَاءَ فَادَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ؛ وَإِنْ شَاءَ اسْتَعْبَدَهُمْ، فَصَارُوا عَبِيدًا^(٦).

وهذه الرواية هي المستند الأساس للفقهاء في التفصيل^(٧)، بل لم نجدهم قد

(١) الحسم: الكي بعد القطع، بهدف قطع الدم، وهذا يُراد قتله.

(٢) في تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٣: «التخير».

(٣) قال الفيض الكاشاني: «قوله عليه السلام: «خير الله الإمام على شيء واحد وهو الكفر»، لعل المراد به أن معنى محاربة الله ورسوله هو الكفر والارتداد الذي في معنى الكفر، والتخير مرتب عليه، وإنما يتخير الإمام في أنحاء القتل، وليس كما زعمه من خص محاربة الله ورسوله بالمكابرة بالصوصية أنه إن قتل المكابر قتل، وإن سرق قطع يده ورجله من خلاف، وإن لم يقتل ولم يسرق وإنما أخاف نفي من الأرض أي من بلد إلى بلد، بحيث لا يتمكن من الفرار، أو حبس، فيكون (أو) في الآية للتفصيل المترتب على أشياء مختلفة، دون التخير المترتب على شيء واحد»، الوافي، ج ١٥، ص ١٣٢.

(٤) في التهذيب: «الكل»، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٣. قال المجلسي: «وهو الكل، أي مخير بين الجمع، ليس على الترتيب، ولا على التوزيع»، ملاذ الأخيار، ج ٩، ص ٣٨١.

(٥) قال الكاشاني: «ثم فسّر عليه السلام نفيه من الأرض بهربه بعد طلبه، وعدم إمكان الوصول إليه»، الوافي، ج ١٥، ص ١٣٢.

(٦) الكافي، ج ٥، ص ٣٢؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٣.

(٧) قال العلامة: «وأما الذي يدل على التفصيل: قول الصادق عليه السلام، ثم ذكر الرواية، تذكروا الفقهاء، ج ٩، ص ١٥٧؛ وراجع: مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٤٢٣؛ ورياض المسائل، ج ٧،

استندوا إلى غيرها.

ويلاحظ على الاستدلال بها:

أولاً: إن الرواية وإن وُصِفَتْ في كلام بعضهم بالموثقة، لكن بعضهم ضعفها؛ بسبب طلحة بن زيد. وهو راوٍ ترجم له النجاشي، وذكر أنه عامي، لكنه لم يوثقه. وترجم له الشيخ الطوسي، وأفاد «أنه عامي، لكن كتابه معتمد»، وفي رجاله ذكر أنه بترئي^(١). وقد وثق السيد الخوئي طلحة؛ استناداً إلى وجهين:

الأول: قال: «إن الشيخ ذكر أن كتابه معتمد عليه بين الأصحاب، وهو توثيق للرجل، ومنه يظهر أن ضعفه إنما كان في عقيدته وإيمانه، لا في وثاقته ورواياته»^(٢).
الثاني: إنه من رجال كامل الزيارة^(٣).

ولكن الوجه الثاني لا يُعتدّ به، والسيد نفسه قد تراجع عنه.

وأما الأول فربما يُقال؛ اعتراضاً عليه: إن اعتماد الكتاب لا يعني توثيق الرجل، وحيث لا يحرز أن هذه الرواية من كتابه المعتمد فلا يصح الاعتماد عليها في الحكم الشرعي^(٤).

وقد أجبنا بأنه لا يبعد أن يكون التعبير بـ «كتاب معتمد» توثيقاً له؛ لأن اعتماد كتابه لا وجه له إن لم يكن ثقةً في نفسه، فلا وجه لكون خصوص هذا الكتاب

ص ٥٣٣؛ وقال المحقق العراقي: «والأقوى ما هو المشهور، والأصل فيه ما حُكي في خبر طلحة»، شرح تبصرة المتعلمين، ج ٤، ص ٤٢٦.

(١) راجع: معجم رجال الحديث، ج ١٠، ص ١٧٩. والبتريّة من فرق الزيدية، لديهم خلطٌ في المعتقد. وفي رجال الكشي، عن سُدير قال: «دخلتُ على أبي جعفر (الباقِر) عليه السلام، معي سلمة بن كهيل وجماعة، وعند أبي جعفر عليه السلام أخوه زيد بن عليّ، فقالوا لأبي جعفر عليه السلام: نتولّى عليّاً وحسنّاً وحسينّاً، ونتبرأ من أعدائهم؟ قال: نعم، قالوا: نتولّى أبا بكر وعمر، ونتبرأ من أعدائهم؟ قال: فالتفت إليهم زيد بن عليّ، فقال لهم: أتتبرؤون من فاطمة؟! بَرَّئْتُمْ أمرنا بَرَّئْتُمْ الله! فيومئذٍ سُمُّوا البتريّة»، رجال الكشي، ص ٢٣٦.

(٢) موسوعة السيد الخوئي، شرح العروة الوثقى (الطهارة)، ج ٩، ص ١٨١.

(٣) المصدر نفسه (الصلاة)، ج ١٣، ص ٣٢٦.

(٤) انظر: فقه الصادق عليه السلام، ج ٢، ص ٤٢٤.

معتمداً.

اللهم إلا أن يُقال: إنَّ اعتماد كتابه مردّه إلى أنهم لاحظوا هذا الكتاب، ووجدوه متماسكاً ومنسجماً مع الأخبار التي رواها الأصحاب. وهذا اجتهادٌ منهم، وهو لا يلزمنا.

نعم، يبقى وجهٌ ثالث، وهو أنَّ طلحة مَنَّ روى عنه صفوان^(١)، وهو أحد الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة. وهذا الوجه بنظرنا يشكّل قرينةً مهمّة في التوثيق.

ثانياً: إنَّ ظاهر الرواية ممّا لا يَسَعُ الأخذ به؛ لأنّها دلّت على أنَّ المفسد الذي ذكرته الآية هو المحارب الأسير، فلا حظّ كيف أنّه بعد أن يذكر أنَّ مَنْ أُسر قبل أن تضع الحرب أوزارها فإنَّ «الإمام فيه بالخيار؛ إن شاء ضَرَبَ عُنُقَهُ؛ وإن شاء قَطَعَ يَدَهُ وَرِجْلَهُ مِنْ خِلَافٍ، بغيرِ حَسَمٍ، وَتَرَكَ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ، حَتَّى يَمُوتَ»، يعقّب قائلاً: «وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ...﴾». وهذا مخالفٌ لما هو المعلوم والمتسالم عليه فقهيّاً من أنَّ موضوع حدِّ الحاربة هو المفسد في الأرض.

ثمَّ حتّى لو قيل بأنَّ خبر طلحة ليس بصدد حصر الآية بالأسير، وإنما يريد توسيع دائرة الحكم، ليشمل الأسير^(٢)، فإنَّ ذلك لا يدفع الإشكال كليّاً، وذلك لأنَّ أحدَ الخيارات المذكورة في الآية في التعامل مع المحارب هو النفي من الأرض، فما معنى نفي الأسير، وهل هذه عقوبةٌ له؟ إنَّ النفي يكون بإخراج الإنسان من بيته وأرضه وإبعاده عن أهله، وهذا لا ينطبق على أسير الحرب، ولا معنى له فيه، بل نفيه قد يكون في صالحه. ولعلّه لأجل ما ذكرناه توجه الراوي

(١) راجع: معجم رجال الحديث، ج ١٠، ص ١٨٠.

(٢) قال في الوافي: «ولعلَّ المراد بهذا الخبر عدم تخصيص المحارب باللصّ، لا تخصيصه بالكافر؛ لما يأتي من الأخبار في باب حدِّ المحارب، الدالّة على شمول حكم الآية للصّ، وأن (أو) فيها للتفصيل المترتب على أشياء مختلفة»، الوافي، ج ١٥، ص ١٣٣.

بسؤال الإمام عليه السلام عن معنى قوله تعالى: ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾، فكأنه أراد أن يقول: كيف نفهم تطبيق هذه العقوبة على أسير الحرب؟ وهنا جاء الجواب الذي لا يخلو من غرابة، «قَالَ: ذَلِكَ الطَّلَبُ، أَنْ تَطْلُبَهُ الْخَيْلُ حَتَّى يَهْرُبَ»^(١)، فَإِنْ أَخَذَتْهُ الْخَيْلُ حُكِمَ عَلَيْهِ بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ الَّتِي وَصَفْتُ لَكَ»، فكأن المراد أن الأسير يُطلق ثم تطلبه الخيل، فإن أخذته أُعيد وطُبِّقَتْ عليه أحكام المفسد في الأرض! وتفسير النفي بهذا النحو معروف عند بعض الشعوب أو القبائل الهَمَجِيَّة، حيث كانوا يطلقون سراح الأسير، ثم تلحقه الخيالة؛ لقتله؛ بيد أن هذا مما لم نجد في الشريعة ما يقرّه، وهو مخالفٌ لظاهر الآية، كما هو واضح؛ إذ جعلت النفي مقابل سائر الخيارات، بينما المقطع المذكور يقرّر العودة إلى سائر الخيارات بعد طلب الخيل للشخص واعتقاله. ومن هنا رأينا أن المحقّق الرجالي الشيخ التستري يعتبر الرواية شاذّةً، ولا سيّما أنّها مرويةٌ تحت عنوان «باب»، وهذا بنظره بمعنى «باب نادر»، قال: «إِلَّا أَنَّ الْخَبَرَ ضَعِيفٌ، رَاوِيهِ طَلْحَةُ بْنُ زَيْدٍ، عَامِّيٌّ بَتْرِيٌّ. وَلَشُدُوذِهِ لَمْ يَجْعَلِ الْكَافِي لَهُ عِنَايَةً، بَلْ اقْتَصَرَ عَلَى «بَابٍ»، فَهُوَ فِي مَعْنَى «بَابِ نَادِرٍ»، بَلْ أُنْدَرُ»^(٢). وأضاف: «وهو (خبر طلحة) خلاف الأخبار المستفيضة، بل المتواترة، في كون المراد بآية ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ ليس أسير الجهاد، بل المراد بالمحارب في الآية مَنْ أَخَافَ السَّبِيلَ، وَلَوْ كَانَ مُسْلِمًا»^(٣).

ثالثاً: إنّ الرواية، حتّى لو صحّحت، وتجاوزنا عمّا اشتملت عليه من مضمونٍ غريب، فإنّها خبر واحد، ولا يحصل الوثوق بها. وقد ذكرنا مراراً أنّه حتّى لو بُني على حُجَّةِ خبر الثقة لا يمكن الاعتماد عليه في القضايا الخطيرة، ومنها: قضايا

(١) قال الكاشاني: «ثم فسّر عليه السلام نفيه من الأرض بهربه بعد طلبه، وعدم إمكان الوصول إليه»، الوافي، ج ١٥، ص ١٣٢.

(٢) في إشارة إلى قول الشيخ المفيد: «والنوادر هي التي لا عمل عليها»، جوابات أهل الموصل، ص ١٩.

(٣) النجعة في شرح اللمعة، ج ٦، ص ١٨٣.

الدماء، كما أَوْضَحْنَا ذلك في الجزء الثاني من كتاب «مَنْ هو الآخر الديني؟»، فراجع.

رابعاً: إنَّ الرواية استخدمت مصطلحي: الإثخان؛ ووضع الحرب أوزارها، وَبَنَتْ التفصيل عليهما، فإن لم تضع أوزارها ولم يثخن أهلها تعيّن قتل الأسير، وإن وَضَعَتِ الحَرْبُ أَوْزَارَهَا وَأُثْنِ أَهْلُهَا فَلَا يُقْتَل. وبناء التفصيل على العنوانين القرآنيين يعني نظر الخبر إلى ما جاء في القرآن. ولا يخفى أنَّ العنوانين المذكورين غير متلازمين، بل أحدهما (وضع الحرب لأوزارها) متأخّر عن الآخر (الإثخان في العدو)، وعليه يتعيّن أن يكون المدار على الثاني^(١)، ويلغو الأول، فيكون ذكره في الخبر حشوًّا. ثم إن جعل المدار على عنوان وضع الحرب أوزارها تواجهه معضلة، وهي مخالفته لظاهر الكتاب؛ فإنَّ التأمل في الآيتين يقودنا إلى القول: إنَّ جواز اتخاذ الأسرى وعدم جوازه دائر مدار الإثخان وعدمه، وليس مدار وضع الحرب لأوزارها وعدمه. وهذا واضح جدًّا من قوله في الآية الثانية: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَمْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ﴾ [محمد: ٤]؛ فإنها ظاهرة في أنَّ شدَّ الوثاق يكون بعد الإثخان، ولا يتوقّف على وضع الحرب لأوزارها. وأما قوله ﴿حَتَّىٰ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ فهو - كما رجّحنا - غاية لكل هذه الأحكام، أي إن هذه الأحكام تستمرّ إلى أن تنتهي الحروب والمعارك، وليس معياراً للتفصيل بين اللجوء إلى الأسر وعدمه. وعليه، فجعل الرواية العنوانين معاً مداراً للتفصيل، رغم كونها غير متساويين في الدلالة، يكون سبباً إضافياً لشذوذ مضمونها، ويُضاف ذلك إلى ما عرفته من أنَّ فيها إرباكاً واضطراباً وتشويشاً، فلا يصح جعلها حاكمة على الآية بوجه من الوجوه.

خلاصة القول: يمكن استخلاص نتيجتين من الآيتين المتقدمتين حول حكم

الأسير:

(١) بمعنى أنه لو أخذ الأسير بعد الإثخان، وقبل وضع الحرب لأوزارها، فيتعيّن قتله.

الأولى: إنه لا يجوز اتخاذ الأسرى قبل الإثخان. ولكن ذلك لا يدل على جواز قتل الأسير في حال أخذ في هذه الحالة.

الثانية: إنَّ الاستفادة من الآية الثانية أنْ مَنْ أخذ بعد الإثخان لا يجوز قتله، بحكم حصر أسلوب التعامل معه بالمرء أو الفداء، ما ينفي شرعية أي خيار ثالث. وهذه النتيجة مهمّة؛ لأنّها ستشكّل معارضا لما قد يستدل به من الأخبار على جواز قتله.

وهكذا اتّضح أنه لا دليل على التفصيل المذكور، فلم يبقَ إلا دعوى الإجماع، قال السيد الطباطبائي، صاحب الرياض: «وفي المنتهى أنه ذهب إلى ذلك علماؤنا أجمع، وظاهره الإجماع عليه، وهو الحجة»^(١).

ولكن دعوى الإجماع مناقشةً كبرويّا؛ فإنّ هذا الإجماع ليس إجماعاً تعبدّيّا كاشفاً عن رأي المعصوم، وإنما هو إجماعٌ مدركيّ، أي إنّ مستند المجمعين هو الخبر الوارد في المسألة؛ وهو مناقشٌ صغرويّا، فقد عرفت أنّ بعض الفقهاء لم يُفْتِ بالقتل.

٤. دراسة القول بالتخيير

عرفت أنّ الاتجاه العامّ في الفقه السنيّ يذهب إلى تخيير الحاكم في الأسير، وأحد الخيارات المتاحة له قتل الأسير. فهل من دليل على هذا الاتجاه؟

أ. السنة القولية

الخبر الأوّل: الموثّق عن زُرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، «أنّ ثُمّامة بن أثالٍ أسرته خيلُ النبيّ صلى الله عليه وآله، وقد كان رسولُ الله صلى الله عليه وآله قال: اللَّهُمَّ أَمْكِنِي مِنْ ثُمّامة، فقالَ له رسولُ الله صلى الله عليه وآله: إني مُخَيَّرُكَ وَاحِدَةً مِنْ ثَلَاثٍ: أَقْتُلُكَ، قَالَ: إِذَا تَقَتَّلَ عَظِيماً؛ أَوْ أُفَادِيكَ، قَالَ: إِذَا تَجِدَنِي غَالِيّاً^(٢)؛ أَوْ أَمُنْ عَلَيْكَ، قَالَ: إِذَا تَجِدَنِي شَاكِرًا، قَالَ: فَإِنِّي

(١) رياض المسائل، ج ٧، ص ٥٣٣.

(٢) أي أعطيك فداءً عظيماً، كما في مرآة العقول، ج ٢٦، ص ٣٥٥.

قَدْ مَنَنْتُ عَلَيْكَ، قَالَ: فَإِنِّي أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّكَ مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ. وَقَدْ وَاللَّهِ عَلِمْتُ أَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ حَيْثُ رَأَيْتُكَ، وَمَا كُنْتُ لِأَشْهَدَ بِهَا وَأَنَا فِي الْوَثَاقِ^(١)، وَذَلِكَ بِتَقْرِيْبِ أَنْ الْقَتْلَ جَائِزٌ لَهُ، وَإِلَّا لَمَا طَرَحَهُ النَّبِيُّ ﷺ كَأَحَدِ الْخِيَارَاتِ الثَّلَاثَةِ.

أقول: المسألة قضية في واقعة، لا مجال لاتخاذها قاعدة عامة في جواز قتل الأسير؛ لاحتمال وجود خصوصية للشخص؛ إما باعتبار أن ثامة - على ما في بعض الأخبار - كان قد هَمَّ بقتل رسول النبي ﷺ، فأهدر ﷺ دمه^(٢)؛ أو لاحتمال أن هذه الخيارات التي طرحها ﷺ عليه كانت من باب اختبار الرجل؛ لمعرفة مدى سلامة طويته، حيث كان الرسول ﷺ يتوسم خيراً في هدايته؛ لأنه من سادات بني حنيفة^(٣)، لا أنه ﷺ أراد قتله حقاً، ولا أنه في مثل هذه الحالات يجوز القتل شرعاً. ويشهد لذلك أنه لم يقل أحد بتخيير الأسير نفسه بين الأمور الثلاثة، بل الإمام هو الذي يقدر المصلحة، وينظر في الأمر.

على أنه قد ورد في بعض الأخبار أن ثامة هو الذي تقدّم بهذه الخيارات أو الاقتراحات الثلاثة عندما سأله النبي ﷺ: ماذا لديه؟^(٤)، وليس النبي ﷺ هو مَنْ

(١) الكافي، ج ٨، ص ٣٠٠.

(٢) فقد روي أنه «كان مرّ به رسولٌ لرسول الله ﷺ، فأراد ثامة قتله، فمنعه عنه من ذلك، فأهدر رسول الله ﷺ دم ثامة، ثم خرج ثامة بعد ذلك معتمراً، فلما قارب المدينة أخذته رُسُل رسول الله ﷺ بغير عهدٍ ولا عقدٍ، فأتوا به رسول الله ﷺ، فقال: إِنَّ تُعَاقِبَ تُعَاقِبَ ذَا ذَنْبٍ، وَإِنْ تُعْفُ تُعْفُ عَنْ شَاكِرٍ، فعفا رسول الله ﷺ عن ذنبه، فأسلم، وأذن له رسول الله ﷺ في الخروج إلى مكة للعمرة، فخرج، فاعتمر، ثم انصرف»، الطبقات الكبرى، لابن سعد، ج ٥، ص ٥٥٠.

(٣) لأن ثامة هو من سادات بني حنيفة، وقد أسلم وحسن إسلامه، وكان له موقف مشهود من ردة مسيلمة، ومنع قريشاً الميرة، «فضيق على قريش، فلم يدع حبة تأتيهم من اليمامة، فلما ظهر مسيلمة، وادّعى النبوة، قام ثامة بن أثال في قومه، فوعظهم وذكرهم، وقال: إنه لا يجتمع نبيان بأمر واحد، وإن محمداً رسول الله، لا نبي بعده، ولا نبي يشرك معه، وقرأ عليهم ﴿حَمَّ نَزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾»، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٥٠.

(٤) ففي صحيح مسلم، عن أبي هريرة يقول: «بعث رسول الله ﷺ خيلاً قبل نجد، فجاءت

عرضها عليه. ولهذا فالأمر المحرز أنه ﷺ قد مَنَّ على ثمامة؛ ففي اختلاف الحديث: «إِنَّ خِيَلًا لِلنَّبِيِّ ﷺ أَسْرَتْ ثَمَامَةَ بْنَ أَثَالِ الْحَنْفِيِّ، فَأُتِيَ بِهِ مُشْرَكًا، فَرَبَطَهُ النَّبِيُّ ﷺ إِلَى سَارِيَةٍ مِنْ سَوَارِي الْمَسْجِدِ ثَلَاثًا، ثُمَّ مَنَّ عَلَيْهِ، وَهُوَ مُشْرِكٌ، فَأَسْلَمَ بَعْدُ»^(١).

الخبر الثاني: ما رواه الحاكم، في المستدرک، بسنده عن عبيدة، عن عليّ بن أبي طالب قال: «قال النبي ﷺ في الأسارى يوم بدر: إِنْ شِئْتُمْ قَتَلْتُمُوهُمْ، وَإِنْ شِئْتُمْ فَادَيْتُمُوهُمْ وَاسْتَمْتَعْتُمْ بِالْفِدَاءِ وَاسْتَشْهَدْتُمْ مِنْكُمْ بَعْدَتَهُمْ، فَكَانَ آخِرُ السَّبْعِينَ ثَابِتُ بْنُ قَيْسٍ، اسْتَشْهَدَ بِالْيِمَامَةِ»^(٢).

أقول: لو سلّمنا بصحة الخبر فإنه دالٌّ على أنّ عدم أخذ المسلمين بخيار قتل الأسرى، واختيارهم للفداء، سوف تترتب عليه نتيجة، وهي أن يُقتل من

برجل من بني حنيفة، يُقال له: ثمامة بن أثال، سيّد أهل اليمامة، فربطوه بسارية من سوارى المسجد، فخرج إليه رسول الله ﷺ، فقال: ماذا عندك يا ثمامة؟ فقال: عندي يا محمد خير، إنّ تقتل تقتل ذا دم؛ وإنّ تُنعم تُنعم على شاكِر، وإنّ كنت تريد المال فسَلْ تُعْطَ منه ما شئتَ، فتركه رسول الله ﷺ حتّى كان بعد الغد، فقال: ما عندك يا ثمامة؟ قال: ما قلتُ لك، إنّ تنعم تنعم على شاكِر، وإنّ تقتل تقتل ذا دم، وإنّ كنت تريد المال فسَلْ تُعْطَ منه ما شئتَ، فتركه رسول الله ﷺ حتّى كان من الغد، فقال: ماذا عندك يا ثمامة؟ فقال: عندي ما قلتُ لك، إنّ تنعم تنعم على شاكِر، وإنّ تقتل تقتل ذا دم، وإنّ كنت تريد المال فسَلْ تُعْطَ منه ما شئتَ، فقال رسول الله ﷺ: أطلقوا ثمامة، فانطلق إلى نخل قريب من المسجد، فاغتسل، ثم دخل المسجد، فقال: أشهد أن لا إله إلا الله وأشهد أن محمّدًا عبده ورسوله. يا محمد؛ والله، ما كان على الأرض وجه أبغض إليّ من وجهك، فقد أصبح وجهك أحبّ الوجوه كلّها إليّ؛ والله، ما كان من دين أبغض إليّ من دينك، فأصبح دينك أحبّ الدين كلّه إليّ؛ والله، ما كان من بلد أبغض إليّ من بلدك، فأصبح بلدك أحبّ البلاد كلّها إليّ، وإنّ خيلك أخذتني وأنا أريد العمرة، فماذا ترى؟ فبشّره رسول الله ﷺ، وأمره أن يعتمر، فلما قدم مكّة قال له قائل: أَصَبَوْتَ! فقال: لا، ولكنّي أسلّمتُ مع رسول الله ﷺ، ولا والله لا يأتاكم من اليمامة حبة حنطة حتّى يأذن فيها رسول الله ﷺ، صحيح مسلم، ج ٥، ص ١٨٥؛ وراجع: عوالي اللآلي، ج ١، ص ٢٢٧.

(١) اختلاف الحديث، ص ٤٩٤.

(٢) المستدرک، ج ٢، ص ١٤٠، قال: «هذا حديثٌ صحيحٌ على شرط الشيخين، ولم يخرّجاه».

المسلمين بعدد أسرى بدر. وهذا لا يفهم إلا أنه عقوبة لهم على تفضيلهم للفداء على القتل. ولو كان الأمر كذلك لكان الفداء محرماً، ولما كان ينبغي تخييرهم بين الأمرين؛ إذ لا تخيير بين الواجب والحرام. ولو قيل: إن النبي ﷺ لم يقصد بكلامه حقيقة التخيير، بل التحذير، فهو ﷺ لما رأى ميلهم إلى الفداء حذرهم بأن لذلك عاقبة، وهو قتل سبعين منهم فيما بعد، فنقول: إن القوم - كما مر سابقاً - لم يرتكبوا معصية بميلهم إلى الفداء؛ لأنه لم يكن ثمّة تحريم سابق.

ب. السُّنَّة الفعلية

والسُّنَّة الفعلية هي عمدة الدليل على تخيير الحاكم بشأنهم؛ فإن «رسول الله ﷺ سنّ فيهم سنّاً، فقتل بعضهم، وفادى بعضهم، ومنّ على بعضهم، وفادى بعضهم أسرى المسلمين»، كما تقدّم في كلام البيهقي^(١). واستناداً إلى هذه السيرة قال الشافعي: «إنّ للإمام إذا أسّر رجلاً من المشركين أن يقتل؛ أو أن يمنّ عليه بلا شيء؛ أو أن يفادى به؛ يأخذه منهم؛ أو أن يفادى بأن يطلق منهم على أن يطلق له بعض أسرى المسلمين، لا أن بعض هذا ناسخ لبعض»^(٢).

أقول: إنّ المتأمل في سيرته ﷺ يدرك أنه قد كان يرجح العفو والمنّ وإطلاق سراح الأسارى ومنّ بحكمهم، فقد عفا عن أهل مكّة عند فتحها، رغم أنهم آذوه وحاربوه وقتلوا بعض أصحابه. كما أنه قد جيء بعشرات الأسرى في شتّى حروبه فأطلق سراحهم، بالمفاداة أو المنّ.

أجل، قد رُوي أنه قتل بعض الأسرى. وفيما يلي نلقي نظرة تفصيلية حول ذلك:

أولاً: الذين أطلق سراحهم منّا أو فداءً

هذه أسماء بعض الذين أطلق النبي ﷺ سراحهم؛ منّا أو مفاداةً:

(١) معرفة السنن والآثار، ج ٦، ص ٥٢٦.

(٢) اختلاف الحديث، ص ٤٩٤.

مفاداة رجلٍ من بني عقيل، مقابل أسيرين: ورد في «اختلاف الحديث»، للشافعي: «حدَّثنا الربيع: أخبرنا الشافعي قال: أخبرنا عبد الوهَّاب الثقفي، عن أيوب، عن أبي قلابة، عن أبي المهلب، عن عمران بن حصين قال: أَسَرَ أصحاب رسول الله رجلاً من بني عقيل، وكانت ثقيف قد أَسَرَّتْ رجلين من أصحاب النبي ﷺ، ففداه النبي بالرجلين اللذين أَسَرْتَهُمَا ثقيف»^(١).

مفاداة أسرى بدر بالمال: في السنن الكبرى: «عن ابن إسحاق»^(٢)، في قصّة بدر، قال: وكان في الأسارى أبو وداعة السهمي، فقدم ابنه المطلب المدينة، فأخذ أباه بأربعة آلاف درهم، فانطلق به، ثم بعث قريش في فداء الأسارى، فقدم مكرز بن حفص في فداء سهيل بن عمرو، فقال: اجعلوا رجلي مكان رجله، وخلّوا سبيله حتّى يبعث إليكم بفدائه، فخلّوا سبيل سهيل، وحبسوا مكرزاً، قال: ففداه كلّ قوم أسيرهم بما رضوا، قال: وكان أكثر الأسارى يوم بدر فداء العباس بن عبد المطلب؛ وذلك لأنّه كان رجلاً موسراً، فافتدى نفسه بمائة أوقية ذهب»^(٣)، وفي رواية أخرى، عن ابن عباس، عن أبيه، أنه افتدى نفسه بأربعين أوقية ذهباً^(٤). وقد تقدّم أنه ﷺ منّ على ثمامة بن أثال.

وسياتي أنه منّ على أبي عزة الجمحي في معركة بدر.

(١) اختلاف الحديث، ص ٤٩٤؛ وراجع: السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٦، ص ٣٢٠؛ والمعجم الكبير، للطبراني، ج ١٨، ص ١٩٢.

(٢) الخبر رواه ابن هشام في السيرة النبوية، ج ٢، ص ٢١٠.

(٣) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ٦٨.

(٤) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ١٠، ص ٦٤؛ وتخرّيج الأحاديث والآثار، للزيلعي، ج ٢، ص ٣٨؛ وروى الشافعي أنّ «رسول الله ﷺ أسر سهيل بن عمرو وأبا وداعة السهمي وغيرهما، ففاداهما بأربعة آلاف أربعة آلاف، وفادى بعضهم بأقل»، اختلاف الحديث، ص ٤٩٤؛ ويروى أنه «لما أسر سهيل بن عمرو قال عمر: يا رسول الله، انزع ثنيتيه يدلح لسانه، فلا يقوم عليك خطيباً أبداً! فقال رسول الله ﷺ: لا أمثل به فيمثل الله بي، وإن كنتُ نبياً»، المغازي، للواقدي، ج ١، ص ١٠٧.

ثانياً: الأسرى الذين روي أنه ﷺ قتلهم

وروي أنه ﷺ قتل بعض الأسرى. وعلينا أن ننظر في الروايات الواردة في ذلك؛ لتتعرف على سبب قتلهم؛ لنرى إن كان بالإمكان انتزاع قاعدة عامة من ذلك أو أنه لا مجال لذلك إلا في دائرة ضيقة. وقد روي أنه قتل أشخاصاً:

الأول: عقبة بن أبي معيط: وقتل الرجل مذكور في الكثير من المصادر. ولكن الظاهر أن قتله كان لخصوصية فيه، ولا يمكن اتخاذه قاعدة عامة؛ ويشهد لذلك: أولاً: إن عقبة بن أبي معيط كان من عتاة الكفار ومردتهم، الذين قاموا بأعمال غاية في اللؤم والخسة والحقد والخبائثة:

منها: أنه حاول قتل رسول الله ﷺ. فعن عروة بن الزبير قال: «سألت عبد الله بن عمرو عن أشد ما صنع المشركون برسول الله ﷺ؟ قال: رأيت عقبة بن أبي معيط جاء إلى النبي ﷺ، وهو يصلي، فوضع رداءه في عنقه، فخنقه به خنقاً شديداً، فجاء أبو بكر حتى دفعه عنه ﷺ، فقال: أقتلون رجلاً أن يقول: ربي الله، وقد جاءكم بالبينات من ربكم»^(١).

ومنها: إلقاءه الأوساخ على النبي ﷺ. فعن عبد الله بن مسعود قال: «بينما رسول الله ﷺ ساجد، وحوله ناس من قريش، إذ جاء عقبة بن أبي معيط بسلاً»^(٢) جزور، فقفذه على ظهر رسول الله ﷺ، فلم يرفع رأسه، فجاءت فاطمة، فأخذته عن ظهره، ودعت على من صنع ذلك، فقالت: «اللَّهُمَّ، عَلَيْكَ الْمَلَأَ مِنْ قُرَيْشٍ: أَبَا جَهْلٍ بْنُ هِشَامٍ، وَعُتْبَةَ بْنُ رَبِيعَةَ، وَعُقْبَةَ بْنَ أَبِي مُعَيْطٍ، وَشَيْبَةَ بْنَ رَبِيعَةَ، وَأُمَيَّةَ بْنَ خَلْفٍ.. فلقد رأيتهم قتلوا يوم بدر...»^(٣).

(١) صحيح البخاري، ج ٤، ص ١٩٨.

(٢) السّلا: الجلدة الرقيقة التي يكون فيها الجنين في بطن أمه؛ وفي بعض الأخبار أن إلقاء السّلا على رسول الله ﷺ كان سبباً لإسلام حمزة بن عبد المطلب، ففي الخبر عن علي بن الحسين عليه السلام قال: «لم يدخل الجنة حمزة غير حمية حمزة بن عبد المطلب، وذلك حين أسلم غضباً للنبي ﷺ في حديث السّلي الذي ألقى على النبي ﷺ»، الكافي، ج ٢، ص ٣٠٨.

(٣) صحيح البخاري، ج ٤، ص ٧١. والسّلا: مشيمة الجزور.

ومنها: إرساله شخصاً ليتفل في وجه النبي ﷺ. فعن مِقْسَمٍ، مَوْلَى ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ مَعْمَرٌ: وَحَدَّثَنِي الزُّهْرِيُّ بِبَعْضِهِ قَالَ: إِنَّ ابْنَ أَبِي مُعَيْطٍ وَأَبِيَّ بْنَ خَلْفٍ الْجُمَحِيِّ التَّقِيَّ، فَقَالَ عُقْبَةُ بْنُ أَبِي مُعَيْطٍ لِأَبِيَّ بْنِ خَلْفٍ، وَكَانَا خَلِيلَيْنِ فِي الْجَاهِلِيَّةِ، وَكَانَ أَبِيُّ بْنُ خَلْفٍ أَتَى النَّبِيَّ ﷺ، فَعَرَضَ عَلَيْهِ الْإِسْلَامَ، فَلَمَّا سَمِعَ ذَلِكَ عُقْبَةُ قَالَ: لَا أَرْضَى عَنْكَ حَتَّى تَأْتِيَ مُحَمَّدًا فَتَتَفَلَّ فِي وَجْهِهِ، وَتَشْتُمُهُ، وَتُكَذِّبُهُ، قَالَ: فَلَمْ يُسَلِّطْهُ اللَّهُ عَلَى ذَلِكَ، فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ بَدْرٍ أُسِرَ عُقْبَةُ بْنُ أَبِي مُعَيْطٍ فِي الْأَسَارَى، فَأَمَرَ النَّبِيُّ ﷺ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ أَنْ يَقْتُلَهُ، فَقَالَ عُقْبَةُ: يَا مُحَمَّدُ، مِنْ يَنْ هَؤُلَاءِ أَقْتُلُ؟ قَالَ: نَعَمْ، قَالَ: لَمْ؟ قَالَ: بِكُفْرِكَ وَفُجُورِكَ وَعُتُوكَ عَلَى اللَّهِ وَرَسُولِهِ...»^(١).

ثانياً: إنَّ عقبة قُتل صبراً، وهذا النوع من القتل لا يعمل به، بل قيل بكراهته، ما يدلُّ على خصوصية الرجل. في صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «لم يقتل رسول الله ﷺ صبراً قطَّ غير رجلٍ واحد: عقبة بن أبي معيط. وطعن أبي بن أبي خلف، فمات بعد ذلك»^(٢). وطعنه للأخير كان أثناء المعركة، «ثم رجع أبي بن خلف فمات بمكة من جراحته التي جرحه رسول الله ﷺ حين بارزه»^(٣).

وقد نقلنا سابقاً أنَّ الصبر هو «الحبس»، ومنَّ حبس شيئاً فقد صبره، ومنه

(١) المصنّف، لعبد الرزاق، ج ٥، ص ٣٥٦. هذا، ولكن في السيرة النبوية، لابن هشام، أن الذي جلس إلى النبي ﷺ هو عقبة، وأبي بن خلف هو الذي أمره بأن يتفل في وجه رسول الله ﷺ، «فكان عقبة قد جلس إلى رسول الله ﷺ، وسمع منه، فبلغ ذلك أبيّاً، فأتى عقبة، فقال [له]: ألم يبلغني أنك جالستَ محمداً، وسمعتَ منه! [ثم قال]: وجهي من وجهك حرامٌ أن أكلّمك - واستغلظ من اليمين - إن أنتَ جلستَ إليه أو سمعتَ منه، أو لم تأتَ فتتفل في وجهه، ففعل ذلك عدوّ الله عقبة بن أبي معيط لعنه الله، فأنزل الله تعالى فيهما: ﴿وَيَوْمَ يَعْصُ الْأَعْيُنُ عَلَى يَدَيْهِ يَقُولُ يَلَيِّنُنِي أَخَذْتُ مَعَ الرَّسُولِ سَبِيلاً﴾ (٢٧) يَوَلِّقُنِي لِيَتَنِي لَوْ أَخَذْتُ فَلَانًا خَلِيلًا﴾ [الفرقان: ٢٧-٢٨]. وكيف كان فإنَّ أبي بن خلف الذي ذكر أنَّ النبي ﷺ طعنه لا يقلّ لوماً عن عقبة.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧٣.

(٣) الكشف والبيان عن تفسير القرآن (تفسير الثعلبي)، ج ٧، ص ٢٩٢.

قيل: قتل فلان صبراً إذا أمسك على الموت؛ فالمصبورة من البهائم هي المحبوسة، كالدجاجة وغيرها من الحيوان، أن تربط، وتوضع في مكان، ثم ترمى حتى تموت^(١). ومن الطبيعي أن بعض أشكال الصبر كانت تصل إلى حد التنكيل، كربط الحيوان، ثم رميه بالنبال، وهذا منهي عنه ومحرم، كما سلف. وليس هو المقصود بالصبر هنا، بل المقصود أن الرجل حيث كان أسيراً موثقاً، ثم قتل، فقد قتل صبراً. ووفقاً للرواية فإنه الشخص الوحيد الذي أمر النبي ﷺ بقتله صبراً، أي في حال كونه أسيراً موثقاً. وفي السيرة النبوية: «قتله عاصم بن ثابت...، ويُقال: قتله علي بن أبي طالب»^(٢).

الثاني: النضر بن الحرث العبدي. قال الشافعي: «وأخبرني عددٌ من أهل العلم، من قریش وغيرهم، من أهل المغازي، أن رسول الله أسر النضر بن الحرث العبدي يوم بدر، وقتله بالبادية أو بين البادية والأثيل، صبراً»^(٣).

ولكن الخبر فيه إرسال؛ لأن الشافعي (ت: ٢٠٥هـ)، المتوفى في بداية القرن الثالث، لا يعقل أن يروي حادثة جرت في زمن المصطفى ﷺ بواسطة واحدة، وهم العدد المذكور الذين نقل عنهم، وهم بدورهم لم يذكروا ممن سمعوا تلك القصة. على أن قتل الرجل صبراً محل إشكال؛ لأنك قد عرفت أن رسول الله ﷺ لم يقتل أحداً صبراً إلا عقبة بن أبي معيط، كما جاء في صحيحة الحلبي، عن الإمام الصادق عليه السلام. ولو ثبت أنه قتله صبراً، مع أنه قتلٌ منهي عنه، فهذا يشير إلى خصوصية فيه تمنع من التعدي. كيف لا، والرجل كان من عتاة المشركين، وقد حاول قتل النبي ﷺ في مكة المكرمة، وكاد له السوء؛ فقد ذكر أنه «كان النضر بن الحرث يؤذي رسول الله ﷺ، ويتعرض له، فخرج رسول الله ﷺ يوماً يريد حاجته

(١) دعائم الإسلام، ج ٢، ص ١٧٥.

(٢) السيرة النبوية، ج ٢، ص ٤٧١.

(٣) اختلاف الحديث، ص ٤٩٤.

نصف النهار، وفي حرٍّ شديدٍ، فبلغ أسفل ثنية الحجون، فرآه النضر بن الحرث، فقال: لا أجده أبداً أخلا منه الساعة، فأغتاله، قال: فدنا إلى رسول الله ﷺ، ثم انصرف راجعاً مرعوباً..»^(١).

الثالث: أبو عزة الجمحي. قيل: إنه قُتل يوم أحد بعد أن كان النبي ﷺ قد منّ عليه يوم بدر، قال الواقدي: «عن سعيد بن المسيب قال: أمّن رسول الله ﷺ من الأسرى يوم بدر أبا عزة عمرو بن عبد الله بن عمير الجمحي، وكان شاعراً، فأعتقه رسول الله ﷺ، وقال: لي خمس بنات، ليس لهنّ شيءٌ، فتصدّق بي عليهنّ، يا محمد، ففعل رسول الله ﷺ، وقال أبو عزة: أعطيك موثقاً لا أقاتلك، ولا أكثر عليك أبداً، فأرسله رسول الله ﷺ، فلما خرجت قريش إلى أحد جاءه صفوان بن أمية، فقال: اخرج معنا، فقال: إني قد أعطيتُ محمداً موثقاً أن لا أقاتله، ولا أكثر عليه أبداً، وقد منّ عليّ ولم يمنّ على غيري حتّى قتله أو أخذ منه الفداء، فضمن صفوان أن يجعل بناته مع بناته إن قُتل، وإن عاش أعطاه ما لا كثيراً لا يأكله عياله، فخرج أبو عزة يدعو العرب ويحشرها، ثم خرج مع قريش يوم أحد، فأسير، ولم يؤسر غيره من قريش، فقال: يا محمد، إنما خرجتُ مكرهاً، ولي بنات، فامننّ عليّ! فقال رسول الله ﷺ: أين ما أعطيتني من العهد والميثاق؟! لا والله، لا تمسح عارضيك بمكة، تقول: سخرتُ بمحمدٍ مرتين. حدّثني إسحاق بن حازم، عن ربيعة بن يزيد، عن الزهري، عن سعيد بن المسيب قال: قال النبي ﷺ: إنّ المؤمن لا يلدغ من جحرٍ مرتين. يا عاصم بن ثابت قدّمه، فاضرب عنقه، فقدّمه عاصم، فضرب عنقه»^(٢). وقصته مروية في السيرة النبوية، لابن هشام^(٣).

وقتل هذا الرجل لم يثبت بطريقٍ معتبر^(٤). ولو ثبت فلا يمكن أن يتخذ قاعدة

(١) إمتاع الأسماع، للمقرئزي، ج ٤، ص ١٢٢.

(٢) المغازي، ج ١، ص ١١١؛ وراجع: السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ٦٥.

(٣) انظر: السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٦، ص ٣٢٠؛ والسيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٦١٧.

(٤) ضعّف الألباني هذه الرواية بكلّ طرقها، راجع: إرواء الغليل، ج ٥، ص ٤١.

في قتل الأسرى؛ لأنَّ الرجل بعد أن مَنَّ عليه رسول الله ﷺ، وأطلق سراحه، أعاد الكثرة، وكاد لرسول الله ﷺ، وغدر به، وخرج لقتاله، وكان الرجل شاعرًا يعمل على تعبئة الناس ضدَّ النبي ﷺ، ويؤلِّب الناس عليه بلسانه وشعره^(١). وقتل شخص كهذا لا نستطيع أن نتخذ قاعدهً في قتل الأسرى، وكأنَّ النبي ﷺ بقوله له: «تقول: سخرتُ بمحمدٍ مرتين» كان على علمٍ أنه سيفعل ذلك.

وما ذكره بعض الفقهاء، من أنَّ «أصحابنا لم يفرِّقوا بين الأسر الأوَّل والثاني»^(٢)، لا ينفي احتمال الخصوصية في المورد، بما يمنع من التعدي.

وقد تُذكر حالاتٌ أخرى تمَّ فيها قتل بعض الأسرى^(٣). ولكنَّ هذه الموارد لو صحَّت لا تخرج عمَّا ذكرناه، فلا نطيل باستعراضها.

باختصار: لو صحَّ ما روي من أنه ﷺ قتل بعضًا من الأسرى فهو فعلٌ صامت، لا لسان له، ولا يصلح لانتزاع قاعدةٍ عامَّة، ولا سيَّما أنَّهم أفراد معروفون، لهم خصوصيات تمنع من التعدي منهم إلى كلِّ أسير. وأضيف إلى ذلك أننا قد أسلفنا أنَّ أسرى بدر قد أخذوا بعد الإثخان، وقد استظهرنا من الآية أن التعامل مع الأسرى بعد الإثخان يكون بأحد طريقين، وهما: المنِّ؛ أو الفداء، ما ينفي مشروعية الطريق الثالث. وعليه يكون ذلك شاهدًا على أنَّ الذين قُتلوا من الأسرى لم يقتلوا بملاك كونهم أسرى، بل بملاكٍ آخر يستوجب عقوبتهم.

ثالثًا: أسارى آخرون قُتلوا!

ومَّا ورد في سيرة النبي ﷺ، ممَّا قد يستدلُّ به على جواز قتل الأسرى، ما ورد في الخبر عن الحسين بن سعيد، عن رجلٍ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «أَنِّي رَسُولُ

(١) وقد نقلت المصادر بعض أشعاره التي يؤلِّب فيها على الإسلام، ويشجِّع على حرب النبي ﷺ، المغازي، ج ١، ص ٢٠١؛ وأنساب الأشراف، ج ١، ص ٣١٢.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٢٧٢.

(٣) منهم: كنانة بن الربيع بن أبي الحقيق، قتله محمد بن مسلمة بأمر النبي ﷺ، ضرب عنقه صبرًا، تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٤١٥.

الله ﷺ بِأَسَارَى، فَقَدَّمَ رَجُلٌ مِنْهُمْ لِيُضْرَبَ عُنُقُهُ، فَقَالَ لَهُ جَبْرِئِيلُ: أَخْرَجْ هَذَا الْيَوْمَ يَا مُحَمَّدُ، فَرَدَّهُ، وَأَخْرَجَ غَيْرَهُ، حَتَّى كَانَ هُوَ آخِرَهُمْ، فَدَعَا بِهِ لِيُضْرَبَ عُنُقُهُ، فَقَالَ لَهُ جَبْرِئِيلُ: يَا مُحَمَّدُ، رَبُّكَ يَقْرِئُكَ السَّلَامَ، وَيَقُولُ لَكَ: إِنَّ أَسِيرَكَ هَذَا يُطْعَمُ الطَّعَامَ، وَيُقْرَى الضَّيْفَ، وَيَصْبُرُ عَلَى النَّائِبَةِ، وَيَحْمِلُ الْحِمَالَاتِ، فَقَالَ لَهُ النَّبِيُّ ﷺ: إِنَّ جَبْرِئِيلَ أَخْبَرَنِي فِيكَ مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِكَذَا وَكَذَا، وَقَدْ أَعْتَقْتُكَ، فَقَالَ لَهُ: إِنَّ رَبَّكَ لَيُحِبُّ هَذَا؟ فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ: أَشْهَدُ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّكَ رَسُولُ اللَّهِ، وَالَّذِي بَعَثَكَ بِالْحَقِّ نَبِيًّا لَا رَدُّ عَنْ مَالِي أَحَدًا أَبَدًا^(١).

ولكن يُلاحظ عليه - بالإضافة إلى أن الخبر مرسل، فلا يصح التعويل عليه سنداً - أن الذي يبدو من الخبر، بحسب ما في الكافي، أنه ﷺ قد قتل جمعاً من الأسارى، وآخر هذا الأسير بأمر من جبرائيل، والسؤال: مَنْ هم هؤلاء؟ ومتى حصل ذلك؟ لا نجد جواباً واضحاً؛ فإنَّ القدوم عليه ﷺ بعددٍ من الأسارى، ثم قتله لهم لم يُنقل في شيءٍ من المصادر، مع توفر الدواعي على نقله. ومما يزيد الرواية وهناً على وهنِ أننا لم نجد الفقرة التي تضمنت قتله ﷺ لبعض الأسرى فيما نقله البرقي من الرواية في «المحاسن»، فقد جاء فيه: «أتى رسول الله ﷺ بأَسَارَى، فَقَدَّمَ مِنْهُمْ رَجُلًا لِيُضْرَبَ عُنُقُهُ، فَقَالَ لَهُ جَبْرِئِيلُ: يَا مُحَمَّدُ، رَبُّكَ يَقْرِئُكَ السَّلَامَ، وَيَقُولُ: إِنَّ أَسِيرَكَ هَذَا يُطْعَمُ الطَّعَامَ، وَيُقْرَى الضَّيْفَ..»^(٢).

ربما يُقال: إنَّ الخبر ناظرٌ إلى قضية قتل بني قريظة، إلا أنَّ قصة مقتلهم لا تناسب ما في الرواية. ولنا عودةٌ لاحقاً إلى مقتل هؤلاء بحكم سعد بن معاذ. ولم نجد سوى ما تقدّم من الأخبار الحاكِية لسُنَّتِهِ أو سيرته مما يدلُّ على جواز قتل الأسير قبل الإثخان أو قبل أن تضع الحرب أوزارها. وقد عرفت عدم تمامية شيءٍ منها لإثبات الحكم الشرعيِّ بجواز قتل الأسير بقولٍ مطلق.

(١) الكافي، ج ٤، ص ٥١؛ ورواه البرقي، في المحاسن، بسنده عن الحسين بن سعيد المكاربي،

المحاسن، ج ٢، ص ٣٨٨.

(٢) المحاسن، ج ٢، ص ٣٨٨.

هـ. أَلَمْ أَنْهَكُمُ عَنْ قَتْلِ الْأَسْرَى!

وبالإمكان أن نعزز النتيجة التي وصلنا إليها، حول عدم مشروعية قتل الأسير، بما ورد في بعض الأخبار، من النهي عن قتل الأسير، مما هو ظاهر في الحرمة، كما نلاحظ في وصيته عليه السلام لأصحابه أن «لا تقتلوا أسيرًا»، وغضبه عليه السلام عندما قتل بعض المسلمين أسيرًا في وقعة حنين، وتأنبهم على ذلك. ففي الإرشاد، للمفيد، متحدّثًا عن معركة حنين: «وما زال المسلمون يقتلون المشركين، ويأسرون منهم، حتّى ارتفع النهار، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله بالكفّ عنه، ونادى: أن لا يُقتل أسيرٌ من القوم، وكانت هذيل بعثت رجلًا يُقال له: ابن الأكوع أيام الفتح عَيْنًا على النبي صلى الله عليه وآله، حتّى علم علمه، فجاء إلى هذيل بخبره، فأُسري يوم حنين، فمرّ به عمر بن الخطّاب، فلما رآه أقبل على رجلٍ من الأنصار وقال: عدوّ الله الذي كان عَيْنًا علينا، ها هو أسيرٌ فاقتله، فضرب الأنصاريّ عنقه، وبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وآله فكرهه، وقال: ألم أمركم أن لا تقتلوا أسيرًا!». وقتل بعده جميل بن معمر بن زهير، وهو أسير، فبعث النبي صلى الله عليه وآله إلى الأنصار، وهو مغضّب، فقال: «ما حملكم على قتله، وقد جاءكم الرسول: أن لا تقتلوا أسيرًا؟ فقالوا: إنما قتلنا بقول عمر، فأعرض رسول الله صلى الله عليه وآله، حتّى كلّمه عمر بن وهب في الصفح عن ذلك»^(١). ومن الغرابة بمكان جرأتهم وإقدامهم على قتل الأسير الثاني مع نهي النبي صلى الله عليه وآله وغضبه على قتل الأوّل.

قد يُقال: إنّ نهيه صلى الله عليه وآله عن القتل في الموردين كان على الأرجح بعد وضع الحرب أوزارها، وحرمة القتل في هذا المورد ليست موضع تشكيك، وإنّما كلامنا في قتله قبل ذلك.

ولكن يردّه أنّ ظاهر الرواية أنّ النهي صدر عنه صلى الله عليه وآله بعد أن وضعت الحرب أوزارها، لكنّ ليس ثمة ما يؤكّد أن الأسر قد حصل بعد أن وضعت الحرب

(١) الإرشاد، ج ١، ص ١٤٥؛ وعنه، بحار الأنوار، ج ٢١، ص ١٥٨.

أوزارها، بل ظاهرها أن الأسر والقتل حصلاً أثناء المعركة، فلا حظّ عبارة: «وما زال المسلمون يقتلون المشركين، ويأسرون منهم، حتّى ارتفع النهار»، فأمر رسول الله ﷺ بالكفّ عنه، ونادى: «أن لا يُقتل أسيرٌ من القوم»، فأمره بالكفّ عن القتل، ونداؤه لهم بأن لا يقتلوا أسيراً، ظاهرٌ في حصول ذلك أثناء المعركة. ولا يخفى أن العبرة ليست بزمن النهي، بل بزمن الأسر. والتفصيل المتقدم - لو تمّ - يقوم على أن يكون الأسر قد حصل بعد وضع الحرب أوزارها.

وميزة هذا الخبر أنه ينقل ما قاله ﷺ في حين، أي في آخر حياته تقريباً، وبعد الذي حصل في بدر أو غيرها.

وأضف إليه أنه قد ورد في بعض الروايات أنه لو لم يتمكّن الأسير من المشي مع أسريه؛ لعجز أو نحوه، فعليه أن يطلق سراحه، ولا يقتله. ففي الخبر، عن عليّ بن الحسين عليه السلام قال: «إذا أخذت أسيراً، فعجز عن المشي، وليس معك محمول، فأرسله، ولا تقتله؛ فإنك لا تدري ما حكم الإمام فيه..»^(١). إن جعل مصير الأسير بيد السلطة الأسرة، وليس الشخص الأسر، هو ما نصّت عليه بعض مواد المعاهدات الدولية ذات الصلة^(٢).

وهنا يلاحظ أن الرواية أطلقت النهي عن قتل الأسير المأخوذ، أكان ذلك قبل أن تضع الحرب أوزارها أو بعد ذلك.

اللهم إلا أن يقال: إنّ قوله: «فإنك لا تدري ما حكم الإمام فيه» يشعر بإمكان قتله للإمام، ولكنه إشعارٌ لا يرقى إلى حدّ الظهور. على أن الخبر ضعيف السند.

من خلال ما سلف اتّضح أنه لا يسعنا رفع اليد عمّا دلّ على المنع من قتل الأسير، وما دلّ على حرمة الدم وعصمته.

(١) الكافي، ج ٦، ص ١٥٣؛ وتهذيب الأحكام، ج ٥، ص ٣٥؛ وعلل الشرائع، ج ٢، ص ٥٦٥.

(٢) مجموعة من الباحثين، الإسلام والقانون الدولي - دراسة مقارنة، ص ٢٠٩.

٦. مقتل بني قريظة بين دراية القرآن ورواية المؤرخين

إنَّ ما جرى على يهود بني قريظة في المدينة المنورة هو من الحوادث التاريخية المثيرة للجدل، والتي تمَّ تناولها مؤخرًا باعتبارها مؤثرًا على أن نشوء الإسلام وانطلاقته ترافقت مع العديد من أعمال العنف والقتل التي ارتكبتها المسلمون بحق الآخرين، ومن ذلك: قضية الذين تعرَّضوا، بحسب ما تقول الرواية التاريخية، لمقتلة عظيمة، أدَّت إلى استئصالهم جميعًا وإبادتهم، وذلك بامضاء وإشراف رسول الله ﷺ!

وقد عدَّها بعض مستمسكًا لجواز قتل الأسارى من قبل الإمام، كما مرَّ في كلام ابن القيم؛ ويقول بعض الفقهاء: «كيف يجوز للحكم^(١) قتلهم ولا يجوز للإمام الأبصر بالأشخاص والمصالح ذلك؟! والمحقون لا يصير مهدورًا باختيار نفسه»^(٢).

وعلى أن نولي هذه القضية أهمية خاصة، وندرسها بشجاعة وموضوعية، بعيدًا عن الصخب العاطفي أو التهويل الإعلامي؛ لتحرى عن الحقيقة، ونتبين ما جرى فعلاً. فهل فعلاً حصلت هذه المجزرة، التي تفاخرت بعض المصادر الإسلامية التاريخية بالحديث عنها؟

وفيما يلي نعرض لدراسة هذه القصة من خلال عدَّة وقفات:

الوقفة الأولى: القصة كما رواها المؤرخون.

الوقفة الثانية: بين حكاية القرآن ورواية المؤرخين.

الوقفة الثالثة: محاولة توجيه أو تبرير ما تضمَّنته الرواية التاريخية.

الوقفة الرابعة: إشكالات لا تقبل التوجيه.

الوقفة الخامسة: الرأي الأقرب في بيان مجريات الأحداث.

(١) وهو سعد بن معاذ، كما سيأتي.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٢٧٣. ومرجع ضمير نفسه إلى الحكم، أي لو كانوا محقوني الدم فلا يجوز قتلهم باختيار الحكم، لو لم يكن ذلك جائزًا في أصل الشريعة.

الوقف الأول: القصة كما رواها المؤرخون

تقول القصة التاريخية: بعد فراغ المسلمين من أمر الأحزاب، أمر النبي ﷺ المسلمين بالتوجه إلى بني قريظة، فساروا إليهم، وحاصروهم في حصونهم لمدة خمس وعشرين ليلة، «حتى جهدهم الحصار، وقذف الله في قلوبهم الرعب»، فتقدموا بطلب مفاده أن يسمح لهم بالجللاء، فأبى النبي ﷺ إلا النزول على حكمه، فقبلوا بالنزول على حكم أحد صحابة رسول الله ﷺ، وقالوا: «يا محمد، ننزل على حكم سعد [بن معاذ]». فتوائب الأوس طالين من الرسول أن يعفو عنهم؛ لأنهم موالوهم، وذكره ﷺ بأنه وهب يهود بني قينقاع لسيد الخزرج عبد الله بن أبي بن سلول، فقال النبي ﷺ للأوس: «ألا ترضون، يا معشر الأوس، أن يحكم فيهم رجل منكم؟ قالوا: بلى، قال رسول الله ﷺ: فذاك إلى سعد بن معاذ». فأحضر سعد، وكان جريحاً يتداوى، «فلما حكمه رسول الله ﷺ في بني قريظة أتاه قومه فحملوه... ثم أقبلوا معه إلى رسول الله ﷺ، وهم يقولون: يا أبا عمرو، أحسن في مواليك؛ فإن رسول الله ﷺ إنما ولاك ذلك لتحسن فيهم. فلما أكثروا عليه قال: لقد أبى لسعد^(١) أن لا تأخذه في الله لومة لائم، فرجع بعض من كان معه من قومه إلى دار بني عبد الأشهل، فنعى لهم رجال بني قريظة، قبل أن يصل إليهم سعد، عن كلمته التي سمع منه. فلما انتهى سعد إلى رسول الله ﷺ والمسلمين قال رسول الله ﷺ: قوموا إلى سيديكم... فقاموا إليه، فقالوا: يا أبا عمرو، إن رسول الله ﷺ قد ولاك أمر مواليك؛ لتحكم فيهم، فقال سعد بن معاذ: عليكم بذلك عهد الله وميثاقه، أن الحكم فيهم لما حكمت؟ قالوا: نعم، قال: وعلى من هاهنا؟ في الناحية التي فيها رسول الله ﷺ، وهو معرض عن رسول الله ﷺ؛ إجلالاً له، فقال رسول الله ﷺ: نعم، قال سعد: فإني أحكم فيهم

(١) في نقل آخر: «آن لسعد»، البداية والنهاية، ج ٤، ص ١٣٩. وعلى نسخة «أبي» يكون الفاعل مقدراً، وهو الله تعالى.

أن تقتل الرجال، وتقسم الأموال، وتسبى الذراري والنساء». ورووا أن رسول الله ﷺ قال لسعد: «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»^(١).

يقول ابن إسحاق: ثم استنزلوا، فحبسهم رسول الله ﷺ بالمدينة، في دار بنت الحارث، امرأة من بني النجار، ثم خرج رسول الله ﷺ إلى سوق المدينة، التي هي سوقها اليوم، فخندق بها خنادق، ثم بعث إليهم، فضرب أعناقهم في تلك الخنادق، يخرج بهم إليه أرسالاً^(٢).

وهذه الرواية تشتمل على الكثير من نقاط الرّيب، ما يدفع إلى التشكيك في العديد من جوانبها، وهذا ما سوف نتبيّنه في الوقفات التالية.

الوقفة الثانية: بين حكاية القرآن وحكاية المؤرخين!

ولعلّ أهمّ المفارقات التي تواجه الباحث هو أنّ حكاية القرآن الكريم لهذه الحادثة لا تنسجم كثيراً مع الرواية التاريخية لمجريات القضية، وهذا ما يثير الشكّ والريبة في مدى دقّة الرواية التاريخية؛ فإنّ قضية بني قريظة قد سجّلها القرآن الكريم، وتحدّث عنها في آيتين أو جزّأتا ما جرى، وذلك في سياق حديثه عما جرى في وقعة الأحزاب، والآيتان هما: ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صَيَاصِيهِمْ وَقَذَفَ فِي قُلُوبِهِمُ الرُّعْبَ فَرِيقًا تَقْتُلُونَ وَتَأْسِرُونَ فَرِيقًا ۖ وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَارَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ وَأَرْضًا لَمْ تَطَّوْهَا ۚ وَكَاتَبَ اللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرًا ۝﴾ [الأحزاب: ٢٦ - ٢٧]. ونزول هاتين الآيتين في قضية بني قريظة أمرٌ لا شكّ فيه، وهو معروف ومشهور لدى المفسّرين والمؤرّخين^(٣).

(١) قال ابن فارس: «والرقيع: السماء». وفي الحديث أنه ﷺ قال لسعد: «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»، قال بعض أهل العلم: إنما قيل لها: أرقعة؛ لأن كلّ واحدٍ كالرقعة للأخرى»، معجم مقاييس اللغة، ج ٢، ص ٤٢٩.

(٢) السيرة النبوية، ج ٢، ص ٧١٧ - ٧١٩.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢١، ص ١٨١؛ وتفسير القمّي، ج ٢، ص ١٨٩، والسيرة النبوية، ج ٢، ص ٧٢٥ - ٧٢٦.

إنَّ الآيتين الكريمتين المتقدمتين لم تتحدَّثا عن مجزرةٍ أو ذبحٍ بدمٍ باردٍ تعرَّضت لها تلك الجماعة، التي ظهرت المشركين وناصرتهم، ولم تُشِرْ إلى نزولهم على حكمٍ أحدٍ، ومن ثمَّ تعرَّضهم لعملية إبادةٍ شاملةٍ أو حكمٍ بإعدام كافة الذكور الذين نبت الشعر على عاناتهم، وسبِّي للأطفال والنساء.. وإنَّما تحدَّثت الآيتان عن نهاية تلك الجماعة (بنو قريظة)، وسيطرة المسلمين على أرضهم وأموالهم، أمَّا مصيرهم - بحسب ما أشارت الآية الأولى - فلم يكن هو القتل العام والإبادة الشاملة بعد خضوعهم ونزولهم على حكم المسلمين، بل المستفاد من الآية الأولى أنَّ قسماً منهم قد قُتل، وقسماً آخر أُسر. وهذه الآية وإنَّ لم تحدِّد لنا طريقة القتل، وأنَّه حصل أثناء المعركة أو أنه تمَّت تصفيتهم بعد استسلامهم، لكنَّ يمكن القول: إنَّ مقابلة القتل للأسر توحى بأنَّ الذين قُتلوا لم يُؤسروا، ما قد يرجح أنَّهم قتلوا في معركة، ولو كان بنو قريظة كلَّهم قد نزلوا على حكم سعد، ومن ثمَّ قُتلوا بأجمعهم، فلا معنى لهذا التقابل بين القتل والأسر في الآية.

بعبارةٍ أخرى: يُستفاد من الآية أنَّ القتل حدث بالموازاة مع الأسر، لا أنَّه متفرِّعٌ عليه، كما تنصُّ الرواية التاريخية. وعليه، فلا يمنع من أن تكون هناك معركةٌ معيَّنة قد نشبت مع بني قريظة، وأسفرت عن قتل بعضهم وأسر آخرين، ولا تشير الآية إلى ما جرى مع الأسرى.

أضف إلى ذلك أنَّ الأسر لا يكون إلا نتيجة معركة، بينما الرواية المشهورة تتحدَّث عما يشبه عملية استسلامٍ لبني قريظة ونزولٍ على حكم سعد. وهذا النزول وما أعقبه من سبي الأطفال والنساء لا يُعدَّ أسراً، قال تعالى: ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُخْرِجَ فِي الْأَرْضِ تَرْيُوتَ عَرَضِ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [الأنفال: ٦٧].

ربما يُقال: إنَّ الآية تشي بأنَّ القتل والأسر حصل بعد إنزالهم عن صياصيتهم، فيكون مؤيِّداً لحصول الاستسلام دون قتال، ثمَّ حصول القتل والأسر. ولكنَّ الظاهر أنَّ إنزالهم من صياصيتهم هو كناية عن هزيمتهم، وتقهقر قوتهم، والمتمثل

والمتحقق بالقتل والأسر.

هذا ما يمكن فهمه من القرآن الكريم، ومن الطبيعي أن الرواية القرآنية - على إجمالها من بعض الجوانب - تبقى هي الأدق والأصح، ولا يمكننا أن نثق بما يخالفها.

الوقفـة الثالثة: محاولات توجيه الرواية التاريخية

بالعودة إلى ما تضمّنته الرواية التاريخية، والتي أثارت عاصفة من الإشكالات؛ لجهة أن الحكم بقتل الذكور المقاتلين من بني قريظة فيه قسوة غير مبرّرة، كما يرى الكثيرون، بل إن بعض الباحثين الغربيين وصفه بأنه حكم «وحشي وغير إنساني»^(١)، ولذلك فقد اتّجه بعض العلماء والباحثين إلى إعطاء توجيه أو تبرير له يخرجهم عن هذه الغرابة، وتحدّثوا عن عدالة الحكم المذكور. ويمكن أن يقدّم توجيهان في هذا الصدد:

التوجيه الأول: إن المعركة مع بني قريظة بعد الفراغ من معركة الأحزاب كانت أكثر من ضرورية بالنسبة للمسلمين، فهي معركة تأمين المدينة من الخطر المحدق بها، ولا يمكن للمسلمين أن يعيشوا بأمن واستقرار، أو ينطلقوا خارج المدينة، وبنو قريظة في جوارهم، فلا بُدّ من إنهاء وجودهم بطريقة أو بأخرى؛ وذلك بملاحظة العناصر التالية:

١- إن يهود بني قريظة قد نقضوا العهد الذين أعطوه لرسول الله ﷺ^(٢)، ومزّقوا الصحيفة التي فيها العهد المذكور^(٣)، دون مبرّر أو سبب، مع أنهم لم يروا من رسول الله ﷺ إلا الصدق والوفاء، كما اعترف بذلك سيّد بني قريظة^(٤). وقد

(١) محمد في المدينة، ص ٣٢٧.

(٢) فقد نقض سيّدهم كعب بن أسد عهده، وبرىء ممّا كان أعطاه لرسول الله من العهد بعدم المشاركة أو التأييد، انظر: السيرة النبوية، ج ٢، ص ٧٠٥.

(٣) البداية والنهاية، لابن كثير، ج ٤، ص ١١٩.

(٤) هذا ما قاله كعب بن أسد، سيّد بني قريظة وزعيمهم، عندما جاءه حيي بن أخطب طالباً منه

أعلنوا عن تنصّلهم من العهد بطريقة فظة، فقد توجّه إليهم وفد رسول الله ﷺ، الذي كان على رأسه السعدان (سعد بن معاذ وسعد بن عباد)، واللذان ذكّرهم بعهدهم الذي أعطوه لرسول الله ﷺ، فأجابوا الوفد: «مَنْ رَسُولُ اللَّهِ؟! لا عهد بيننا وبين محمد، ولا عقد»^(١).

٢- عدم التزامهم الحياد بعد نقض العهد، وانضمامهم إلى تحالف الأحزاب في إعلان الحرب على المسلمين، وانضمامهم هذا لم يكن ليزيد في قوّة حلف الأحزاب فحسب، بل كان يشكّل خطرًا يهدّد الكيان الإسلامي برمّته، فقد أصبح ظهر المسلمين مكشوفًا، وغدّت الجبهة الخلفية للمسلمين غير مؤمنة، وعيال المسلمين من النساء والأطفال تحت رحمة يهود بني قريظة^(٢). وعندما بلغ الخبر إلى المسلمين، أنّ بني قريظة نقضوا عهدهم، وجدوا أنفسهم وقد أحيط بهم، قال ابن إسحاق: «وعظم عند ذلك البلاء، واشتدّ الخوف، وأتاهم عدوّهم من فوقهم ومن أسفل منهم، حتّى ظنّ المؤمنون كلّ ظنّ، ونجم النفاق من بعض المنافقين، حتّى قال معتب بن قشير، أخو بني عمرو بن عوف: كان محمدٌ يعدنا أن نأكل كنوز كسرى وقيصر، وأحدنا اليوم لا يأمن على نفسه أن يذهب إلى الغائط!»^(٣). وقد نزلت بعض الآيات في هذه الواقعة تشير إلى هذه الحالة، وهي قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَاءَكُمْ جُنُودٌ فَأَرْسَلْنَا عَلَيْهِمْ رِيحًا وَجُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَكَانَ اللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرًا ۝ إِذْ جَاءَكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَنَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظُّنُونًا ۝ هُنَالِكَ ابْتُلِيَ الْمُؤْمِنُونَ وَزُلْزِلُوا زِلْزَالًا شَدِيدًا ۝﴾ [الأحزاب: ٩ - ١١].

٣- والأخطر من ذلك أنّ بعض مجموعاتهم اندفعت إلى مباغطة المدينة، التي لم

الانضمام إلى المعركة ضدّ المسلمين، انظر: السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٧٠٥.

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧١٠.

(٣) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧٠٤.

يكن فيها إلا الأطفال والنساء والعَجَزَة، والإغارة على أطرافها، فبينما كان المسلمون مشغولين بمواجهة الأحزاب وإذا بهؤلاء يتسلّلون من الخلف؛ لإسقاط المدينة، ما دفع النبي ﷺ بعد أن استشعر بالخطر المحدق بالمدينة إلى إيكال أمر حمايتها إلى خمسمائة مقاتلٍ من المسلمين^(١). وقد حصلت بينهم وبين اليهود بعض المناوشات؛ فقد تسلّلت مجموعةٌ من بني قريظة، قوامها أحد عشر رجلاً من أشدّائهم، إلى أطراف المدينة، فتصدّى لهم بعض المسلمين، وردّوهم على أعقابهم^(٢).

٤- إنَّ يهود بني قريظة، بعد انتهاء معركة الأحزاب لصالح المسلمين، ظلّوا على عُتُوّهم وجبروتهم، فرفضوا النزول على حكم النبي ﷺ، واقترحوا بعد طول حصارٍ لهم أن ينزلوا على حكم سعد بن معاذ^(٣). ولو أنّهم تقيّأوا ظلال عفوه ﷺ، ونزلوا بساحل كرمه، وأظهروا الندم الحقيقي، لعفا عن عامّتهم، وتجاوز عن قبيح فعالمهم، وأجلاهم من جوار المدينة كما أجلى من قبلهم؛ فالففو عند المقدرة كان

(١) ففي مغازي الواقدي: «هَمَّتْ بنو قريظة أن يغيروا على بيضة المدينة ليلاً، فأرسلوا حييّ بن أخطب إلى قريش أن يأتيهم منهم ألف رجل، ومن غطفان ألف، فيغيروا بهم، فجاء رسول الله ﷺ الخبر بذلك، فعظم البلاء، فكان رسول الله ﷺ يبعث سلمة بن أسلم بن حريش الأشهلي في مائتي رجل، وزيد بن حارثة في ثلاثمائة، يحرسون المدينة، ويظهرون التكبير، ومعهم خيل المسلمين، فإذا أصبحوا أمنوا. فكان أبو بكر الصديق يقول: لقد خفنا على الذراري بالمدينة من بني قريظة أشدّ من خوفنا من قريش وغطفان...، فكان ممّا ردّ الله به قريظة عما أرادوا أن المدينة كانت تحرس»، المغازي، للواقدي، ج ١، ص ٤٦٠.

(٢) قال الواقدي: «خرج نباش بن قيس ليلة من حصنهم، يريد المدينة، ومعه عشرة من اليهود من أشدّائهم، وهم يقولون: عسى أن نصيب منهم غرّة، فانتهوا إلى بقيع الغرقد، فيجدون نفرًا من المسلمين من أصحاب سلمة بن أسلم بن حريش، فناهضوهم، فراموهم ساعة بالنبل، ثم انكشف القريظيون مولّين، وبلغ سلمة بن أسلم، وهم بناحية بني حارثة، فأقبل في أصحابه حتّى انتهوا إلى حصونهم، فجعلوا يطيفون بحصونهم حتّى خافت اليهود»، انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٤٦٢.

(٣) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٧١٨.

من سجاياه المعروفة، والتسامح والغض عن السيئات كان من أخلاقه النبيلة. لقد كان العفو سجيته العامة مع مَنْ لا يفلّون فتكًا وخبثًا من اليهود، كما هو الحال في مشركي مكة الذين آذوه وطردهوه وحاصروه، ولكن بني قريظة رفضوا التسليم للنبي ﷺ، واختاروا طريقًا آخر، حيث أمّلوا بأن يكون حكم سعد فيهم متسامحًا معهم، فسعد هو سيّد الأوس، وقد كان يربطهم بالأوس حلفٌ في الجاهلية^(١). وقد أحسّ الأوس بوجود ميلٍ عند رسول الله ﷺ للعفو عن بني قريظة، وهذا ما أظهره الأوسيون لسعد بن معاذ في قوله له: «إنّ رسول الله إنّما ولّاك لتحسن إليهم».

وبملاحظة هذه العناصر، وظهور هذه الأفعال العدوانية من قبل بني قريظة، يغدو من الواضح أنه لم يعد ممكناً للمسلمين أن يطمئنوا إلى هؤلاء وعهودهم ومواثيقهم، ولا أن يأمنوا جانبهم، ولا أن يتعايشوا معهم. فما فعله هؤلاء يمثل ويندرج - في قواميس الحرب وأعرافها - خيانة عظمى وجريمة حرب، والقتل في مثل هذه الحالات هو العقاب الطبيعي والمتعارف لهم، ولهذا كلّ لم يجد سعد بن معاذ بُدًّا من أن يصدر فيهم هذا الحكم، مع أنّهم حلفاء قبيلته. ما يعني أنّ الحكم بقتلهم، رغم قسوته، ليس فيه وحشية، ولا هو منافٍ للقيم الإنسانية والدينية؛ لأنّ الأجواء كانت أجواء حرب.

إنّ الذي قتل اليهود هو غدرهم وعدم وفائهم، والذين قُتلوا منهم هم الذين غدروا ونقضوا العهد أو رضوا بذلك ولم يعترضوا، دون سواهم، ولهذا نجد أنّ المسلمين لم يقتلوا من رفض نقض العهد وأبى الغدر، ومن هؤلاء: عمرو بن سعدي القرظي؛ فقد رووا أنّ الرجل خرج ليلة حصارهم، «فمرّ بحرّس رسول الله ﷺ، وعليه محمد بن مسلمة الأنصاري تلك الليلة، فلما رآه قال: مَنْ هذا؟ قال: عمرو بن سعدي، وكان عمرو قد أبى أن يدخل مع بني قريظة في غدرهم

(١) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٧١٨.

برسول الله ﷺ، وقال: لا أغدر بمحمّد أبداً، فقال محمد بن مسلمة حين عرفه: اللهم لا تحرمني إقالة عشرات الكرام، ثم خلى سبيله، فخرج على وجهه حتى بات في مسجد رسول الله ﷺ بالمدينة تلك الليلة، ثم ذهب، فلا يُدري أين ذهب من أرض الله إلى يومه هذا، فذكر لرسول الله ﷺ شأنه، فقال: ذاك رجلٌ نجّاه الله بوفائه»^(١).

وتجدر الإشارة إلى أن المسؤول الأول عن دم بني قريظة هو حُيي بن أخطب، يقول بعض الباحثين: «وفي رأينا أن دم بني قريظة معلقٌ في عنق حُيي بن أخطب، وإن كان قد قُتل معهم، فهو قد حنث في العهد الذي عاهد قومه بني النضير حين أجلاهم محمدٌ عن المدينة، ولم يقتل منهم بعد النزول على حكمه أحداً. وهو؛ بتأليه قريشاً وغطفان، وتحزيبه العرب كلها لقتال محمد، قد جسّم العداوة بين اليهود والمسلمين، وجعل هؤلاء يعتقدون أن بني إسرائيل لا تطيب نفوسهم إلا باستئصال محمدٍ وأصحابه، وهو الذي حمل بني قريظة من بعد ذلك على نقض عهدها، والخروج من حيادها، ولو أنها بقيت عليه لما أصابها من الشر شيء، وهو الذي دخل حصن بني قريظة بعد ارتحال الأحزاب، ودعاهم لمواجهة المسلمين، والدفاع عن أنفسهم بمقاتلتهم، ولو أنهم نزلوا على حكم محمدٍ منذ اليوم الأول، واعترفوا بخطئهم في نقض عهدهم، لما أهدرت دماؤهم وضربت أعناقهم، لكنّ العداوة بلغت من التأصل في نفس حُيي، وانتقلت منه إلى نفوس بني قريظة، حدّا جعل سعد بن معاذ نفسه، وهو حليفهم، يؤمن بأنهم إن أبقى على حياتهم لم تهدأ لهم نفسٌ حتى يؤلّبوا الأحزاب من جديد، وحتى يجمعوا العرب لقتال المسلمين، وحتى يقتلوهم عن آخرهم، إن ظفروا بهم. فالحكم الذي أصدره، على قسوته وشدّته، إنما أصدره متأثراً بالدفاع عن النفس، معتبراً بقاء اليهود أو زوالهم مسألة حياةٍ أو موتٍ بالنسبة للمسلمين»^(٢).

(١) جامع البيان عن تأويل القرآن، ج ٢١، ص ١٨٣.

(٢) حياة محمد، لمحمد حسين هيكل، ص ٣٣١.

التوجيه الثاني: إنّ الحكم المذكور فيهم هو حكم التوراة في مثل هذه الحالات؛ فسعد بن معاذ قد ألزمهم بما ألزموا به أنفسهم، ودانهم بحكم التوراة التي يؤمنون بها، فقد جاء فيها: «حين تقرب من مدينة؛ لكي تحاربها، استدعها إلى الصلح؛ فإن أجابتك إلى الصلح، وفتحت لك، فكلّ الشعب الموجود فيها يكون لك؛ للتسخير ويستعبد لك؛ وإن لم تسالمك، بل عملت معك حرباً، فحاصرها، وإذا دفعها الربُّ إهلك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحدّ السيف، وأمّا النساء والأطفال والبهائم وكلّ ما في المدينة، كلُّ غنيمتها، فتغنمها لنفسك، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الربُّ إهلك، هكذا تفعل بجميع المدن البعيدة منك جداً، التي ليست من مدن هؤلاء الأمم هنا»^(١). وإلى هذه الإجابة ركن الشيخ مُغْنِيَّة^(٢).

ولكنّ هذا التوجيه لا يخلو من إشكالٍ، لُبْد أن يسمح النبي ﷺ بالحكم فيهم بحكمٍ بمنتهى القسوة والوحشية كهذا، مما يُعلم بطلانه في شريعتنا، ويرجح أنه مكذوبٌ على نبيّ الله موسى عليه السلام.

(١) الكتاب المقدّس / العهد القديم (التوراة)، سفر التثنية، الإصحاح العشرون.
 (٢) قال بعد نقله لنصّ من التوراة: «فهل بعد هذا يُقال: إنّ محمداً ﷺ ظلم يهود بني قريظة، وإنّ سعداً جار في حكمه عليهم؟.. فمن القضاء العدل أن تلزم كلّ إنسانٍ بما ألزم به نفسه، وتحكم عليه بما يدين ويعتقد، واليهود يعتقدون ديناً، ويطبّقون عملاً، ذبح الذكور، ونهب الأموال، وسبي النساء والأطفال، وهدم البيوت، وإحراق القرى والمدن، من كلّ شعبٍ من الشعوب، دون أن يعلن عليهم حرباً، أو ينكث لهم عهداً، أو يسيء إليهم بحرّف، تماماً كما تفعل الآن إسرائيل مع شعب فلسطين.. فهل يعدّ ظالماً مَنْ يحكم عليهم بتوراتهم، ويعاملهم بما عاملوا به الناس؟! مع العلم بأنّ النبي ﷺ قتل المقاتلين منهم، بعد أن نكثوا عهده، وأعلنوا عليه الحرب، وهم يقتلون ويحرقون لا لشيءٍ إلّا لأنّ القتل والحرق والفساد دينٌ لهم وطبيعة..، ولو حكم عليهم بالقتل والنهب والسبي دون أن ينكثوا العهد ويعلموا الحرب لكان الحكم حقاً وعدلاً؛ لأنه حكم بما يدينون ويفعلون..، واتّفقت جميع الشرائع السماوية والوضعية على أن مَنْ دان بدينٍ لزمته أحكامه»، التفسير الكاشف، ج ٦، ص ٢١٠.

الوقفه الرابعة: إشكالات يصعب توجيهها

إنَّ الرواية الرسميّة لما جرى، وعلى الرغم ممّا ذكرناه في محاولة توجيهها، تعترضها العديد من علامات الاستفهام، ما يبعث على التشكيك في صحتها بكلّ تفاصيلها، ما يعني في الحد الأدنى أنّ للتوقّف في صحّة تلك الرواية مجالاً واسعاً. وملاحظتنا الأساسيّة على الرواية المتداولة والمشهورة لحادثة بني قريظة نوجزها فيما يلي:

أولاً: إنّ الرواية لا تنسجم - كما أسلفنا - مع ما جاء في القرآن الكريم، الذي يوحي بحدوث قتالٍ أسفر عن قتلٍ جماعيٍّ وأسّر آخرين. ثانياً: إنّ الروايات حول هذه القصة، رغم شهرتها، لا يمكننا الوثوق بها؛ لأنها غير نقيّة السند. ناهيك عن الإشكالات الواردة على مضامينها، مما ستأتي الإشارة إليه.

وربما يُقال: إنّ قصة هذه المقتلة قد أجمع الفريقان (السُّنّة والشيعه) على روايتها، فلا مجال للتشكيك في سندها.

والجواب: إنّ سند الروايات الشيعيّة الواردة حول هذه المقتلة لا يمكن التعويل عليه بوجه؛ إمّا لأنّه ينتهي إلى بعض المتّهمين بالكذب أو بعض المجاهيل؛ أو لأنّها مرسله^(١). والروايات المرويّة من طرق السُّنّة لا يخلو سندها من إشكالاتٍ، ولا سيّما ما ينتهي إلى أحد بني قريظة^(٢). والعمدّة هو ما رواه ابن إسحاق، ونقله ابن هشام في السيرة النبويّة. ولا يسعنا التصديق بكلّ ما رواه ابن إسحاق؛ لإرساله.

(١) أمّا الذي ينتهي إلى بعض الكذّابين فهو ما رواه الحميري، بسنده عن أبي البخري وهب بن وهب، انظر: قرب الإسناد، للحميري، ص ١٣٣. والبعض الآخر يقع في سند المجاهيل، وهي ما رواه الشيخ في الأمالي، ص ٣٩١. وأمّا روايتها مرسله فنلاحظها عند المفيد في الإرشاد، ج ١، ص ١٠٩ وما بعدها؛ وهكذا فقد رواه القمي في التفسير، دون إسنادٍ ولا نسبة لأحد الأئمّة عليه السلام، انظر: تفسير القمي، ج ٢، ص ١٨٩.

(٢) انظر: سنن الدارمي، ج ٢، ص ٢٢٣.

ثالثاً: إنَّ نزول بني قريظة على حكم سعد، ورضاهم بهذا الحكم أيّاً كان، يدفع ما قد يطرح من إشكالٍ حول قتل الأسرى، لكنّه يوقعنا في إشكالٍ آخر، وهو أقرب إلى الإشكال الأخلاقيّ، وهو أنَّ نزولهم على حكم سعد لا يتضمّن تسليم أنفسهم للقتل ذبيحاً كما تذبح الخراف، فليس ثمة عاقل يقبل بذلك، بل يموت والسلاح بين يديه، فهم ربما كانوا شبه مطمئنّين إلى أنَّ سعداً سوف يرأف بحالهم، أو على الأقلّ كان لديهم أملٌ كبير بذلك، وعليه يكون حكم سعد - لو صحّت الروايات في ذلك - بذبح الرجال جميعاً في منتهى القسوة، وفيه شيءٌ من الفتك بهم، ما يُستبعد جدّاً موافقة النبي ﷺ عليه، وامتداحه لحكمه بقوله: «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»، كيف وهو ﷺ القائل فيما روي عنه: «الإسلام قيد الفتك»^(١)، وفي خبرٍ آخر عنه ﷺ: «إنّ الايمان قيد الفتك، لا يفتك مؤمن»^(٢). ومما يزيد هذه الرواية التي تمتدح حكم سعد وهناً أنَّ في سندها أحد أحفاد سعد بن معاذ^(٣)، ما يبعث على التهمة في أن يكون الرجل في صدد امتداح جدّه.

وما ذكر في التوجيه الثاني، من أنّه قد حكم فيهم بحكم التوراة، غيرٌ دقيق؛ لأنّ نصّ التوراة المتقدّم ناظرٌ إلى قتلهم فيما إذا فتحت المدينة، لا ما إذا نزلت على حكم من غزاها. كما أنه لا دليل على شرعية إقرار الإسلام بحكم التوراة فيما يكون مخالفاً لمبادئ الإسلام. على أنّهم حكّموا فيهم سعداً؛ ليحكم فيهم بحكم الإسلام، وليس بحكم التوراة، ولهذا لم يردّ في الأخبار إشارة إلى فكرة الإلزام لهم

(١) انظر: المجازات النبوية، ص ٣٥٦؛ وفي الحديث عن أبي عبد الله عليه السلام: «نهى رسول الله ﷺ عن الفتك»، ثمّ قال عليه السلام: «إنّ الإسلام قيد الفتك»، انظر: تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ٢١٤؛ والكافي، ج ٧، ص ٣٧٥.

(٢) مسند أحمد، ج ١، ص ١٦٦؛ وسنن أبي داود، ج ١، ص ٦٣١.

(٣) هو عبد الرحمن بن عمرو بن سعد بن معاذ، نقل ذلك عن علقمة بن وقاص الليثي، انظر: تاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٥٠.

بما التزموا به.

رابعاً: إنّ الرواية المتداولة تنسب إلى المسلمين أنّهم قتلوا كلّ ذكرٍ بالغ، سواء أقاتل أو لم يقاتل، وسواء أكان شاباً محارباً أو شيخاً كبيراً أو فتى صغيراً ولو في أوائل البلوغ، وكانوا يعرفون البلوغ من خلال إنبات الشعر^(١).

وثمة أسئلة تردّ هنا:

١- إذا كان هناك مبرّر لقتل الشباب المقاتلين فما المبرّر لقتل الشيوخ من الرجال، كما هو ظاهر التعبير بقتلهم كلّ مَنْ أنبت من الرجال؟! ولم يرِدْ ما يدلّ على استثنائهم (والشيوخ كانوا حتّى موجودين، فنحن عندما نتحدّث عن جماعة يكاد عدد رجالها الذين قُتلوا يلامس الألف، طبقاً لبعض الروايات، فهذا يعني أنّ هذه الجماعة كان فيها العشرات من الشيوخ والمسنّين)، والحال أنّ الحرب في الإسلام لها قوانينها الأخلاقية، ومن هذه القوانين تجنّب قتل الشيوخ، كما جاء في وصايا النبي ﷺ للمقاتلين المسلمين عندما كان يرسلهم في الغزوات^(٢)، أيّعفى عن الشيخ في المعركة الضروس، ولكنّه يُقتل صبراً؛ لكونه قبل النزول على حكم المسلمين، دون معركة، راجياً العفو، ومتأملاً الصفح؟!

(١) قال ابن إسحاق: «وكان رسول الله ﷺ قد أمر بقتل مَنْ أنبت منهم». انظر: السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٧٢١.

(٢) ففي الموثّق عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان رسول الله ﷺ إذا بعث سرية دعا أميرها، فأجلسه إلى جنبه، وأجلس أصحابه بين يديه، ثم قال: سيروا بسم الله وبالله وفي سبيل الله وعلى ملّة رسول الله ﷺ، لا تغدروا، ولا تغلّوا، ولا تمثّلوا، ولا تقطعوا شجرة إلا أن تضطروا إليها، ولا تقتلوا شيخاً ولا صبيّاً ولا امرأة، فأبى رجل من أدنى المسلمين وأفضلهم نظر إلى أحد من المشركين فهو جارٌّ له حتّى يسمع كلام الله؛ فإن تبعكم فأخوكم في دينكم؛ وإن أبى فاستعينوا بالله عليه، وأبلغوه مأمنه»، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٣٩؛ ونحوه في الكافي، ج ٥، ص ٢٧. وفي سنن أبي داود، بإسناده عن أنس بن مالك، أن رسول الله ﷺ قال: «انطلقوا باسم الله وبالله وعلى ملّة رسول الله، ولا تقتلوا شيخاً فانياً، ولا طفلاً، ولا صغيراً، ولا امرأة، ولا تغلّوا، وضمّوا غنائمكم، وأصلحوا، وأحسنوا» ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾، سنن أبي داود، ج ١، ص ٥٨٩.

٢- وهل كلّ أولئك الفتية الذين نبت الشعر على عاناتهم للتوّ مشاركين في الحرب ونقض العهد وخيانة المسلمين والغدر بهم؟! إنّ هذا أمرٌ مستبعد للغاية؛ ففي العادة لا يكون هؤلاء الفتية الذين راهقوا البلوغ أصحاب رأيٍ، ولا لديهم بأجمعهم استعداد لخوض الحرب، فضلاً عن أن يكون لهم دورٌ في نقض العهود أو المساهمة والمشاركة في الغدر والخيانة، وإنما يفعل ذلك بعض كبرائهم وساداتهم^(١). وعليه ليس ثمة مبرّرٌ إلّا لقتل مَنْ اشترك في الخيانة والعدوان ونقض العهود فقط، وأمّا البقية، ومنهم: الشيوخ والعجزة والفتية الصغار، فلا مبرّر لقتلهم؟ ألا يُعدّ قتلهم حينئذٍ ظلماً ومنافياً لقاعدة العدل القرآنية: ﴿وَلَا تَزُرُ وَاژَةً وَزُرَ أُخْرَى﴾ [النجم: ٣٨]؟! وفي الحدّ الأدنى، ألا يُعدّ ذلك منافياً لأخلاقيات النبيّ الكريم ﷺ، التي عُرف بها، وهو المشهور بالعفو والصفح عمّن أساء وظلم؟! وظلم؟!!

وهذا ما يبعث على التشكيك فيما نسبوه إلى النبيّ ﷺ، من أنه وصف حكم سعدٍ بكونه حكم الله تعالى من فوق سبعة أرقعة!

خامساً: ومّا يزيد الطين بلّةً، ويفاقم من مستوى التشكيك في الرواية المتداولة لهذه الحادثة، أنّها تنسب إلى النبيّ ﷺ أنّه سبّ اليهود! وقال لهم: «يا إخوة القردة والخنازير وعبداء الطواغيت، أتشتمونني؟! قال: فجعلوا يحلفون بالتوراة التي أنزلت على موسى: ما فعلنا! ويقولون: يا أبا القاسم، ما كنت جهولاً!»^(٢)، أو «ما كنت فحاشاً»^(٣)، وقد أثرت كلمتهم تلك في نفس النبيّ ﷺ، فاستحى

(١) أجل، إنّ بعضهم كانوا كذلك، أمثال: كعب بن أسد، زعيم بني قريظة، انظر: ما رواه الصدوق في كمال الدين وتمام النعمة، ص ١٩٨، حول أمر النبيّ ﷺ بقتله؛ ومثله حيي بن أخطب، وهو أحد زعماء اليهود من بني النضير، وهو الذي ذهب إلى قريش وألبها ضدّ النبيّ ﷺ، كما أنّه الذي عمل بكلّ جهده لإقناع كعب بن أسد القرظيّ بنقض العهد، انظر: السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٧٠٠.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧١٤؛ والمغازي، للواقدي، ج ١، ص ٥٠٠.

(٣) جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج ٢١، ص ١٨١.

ورجع القهقري^(١)، وفي بعض الأخبار أنه «سقط الرداء من ظهره؛ حياءً مما قاله!»^(٢). إن رسول الله ﷺ، صاحب الخلق الرفيع، الذي امتدحه به ربُّه؛ إذ قال له: ﴿وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ﴾ [القلم: ٤]، والمعروف بنبِّله، هو أجل من أن يفقد تماسكه وتوازنه، وينحدر إلى مستوى الرد على الشتيمة بمثلها، وهو الذي خطب بأن يعرض عن الجاهلين، وأن يدفع بالتّي هي أحسن.

سادساً: ثم إن الرواية التي ينقلها ابن هشام، عن ابن إسحاق، تتضمن إشاراتٍ مختلفة حول حقيقة موقف النبي ﷺ من التعامل معهم؛ فهي تذكر أن أبا لبابة قد ألمح، بل كاد يصرّح لهم، أن النبي ﷺ يترصد قتلهم؛ لأنهم عندما استشاروا أبا لبابة في النزول على حكم النبي ﷺ أشار بيده إلى حلقه، موحياً لهم بأنه الذبيح^(٣)، قبل أن يتنبّه إلى أنه قد أخطأ بإفشاء ذلك؛ ليذهب من فوره ويربط نفسه في المسجد، بالسارية المعروفة بأسطوانة أبي لبابة. فإذا كان أبو لبابة قد أفسى سرّ رسول الله ﷺ لهم، ونيتّه ذبحهم، فكيف قبلوا بعدها بالاستسلام؟! أرايت عاقلاً يسلم نفسه إلى الجزّار؟! ثم أتى لأبي لبابة أن يعرف نية الرسول ﷺ، وهو لم يفصح لأحدٍ عنها؟! لكن ما حكاه أبو لبابة هو على خلاف ما يعكسه انطباع الأوس عن ذلك، حيث إنهم أشاروا على سعد بن عبادَة بضرورة أن يترفق بهم؛ لأن النبي ﷺ إنما ولّاه في أمرهم ليحسن إليهم!

سابعاً: تضارب الأخبار حول عدد المقتولين منهم؛ فقد روي أن عددهم بلغ تسعمائة؛ وقيل: أقل من ذلك، يقول ابن إسحاق: إن عددهم بلغ «ستمائة أو سبعمائة؛ والمكثّر لهم يقول: كانوا بين الثمانمائة والتسعمائة»^(٤)؛ ويذكر بعضهم أن عددهم كان أربعمائة^(٥). وإن هذا التضارب الكبير حول عددهم هو عنصر آخر

(١) الإرشاد، ج ١، ص ١١١.

(٢) تفسير القمّي، ج ٢، ص ١٨٩.

(٣) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧١٨.

(٤) المصدر نفسه، ج ٢، ص ٧١٩.

(٥) سنن الترمذي، ج ٣، ص ٧٢.

يثير الريبة، ولا يتسنّى لنا فهمه إلّا على أساس المبالغة التي تحصل في مثل هذه الحالات، حيث إننا نلاحظ مَيْلاً ورغبةً - لدى المنتصرين - بتعظيم الإنجازات، من خلال الإكثار من أعداد قتلى عدوّهم أو تضخيم بطولاتهم. وهذا ما يؤكّده لنا تاريخ الحروب في الماضي والحاضر، فالمبالغات فيها هي ظاهرةٌ معروفة^(١).

ونحن نرجّح أنّ عدد المقتولين لم يصل إلى المئات، كما زعموا، بل كان العدد قليلاً، ولعله لم يتجاوز المائة؛ والشاهد على ذلك - بالإضافة إلى ما جاء في بعض نسخ كتاب الأموال^(٢)، يروي عن ابن شهاب أن عددهم كان أربعين رجلاً - أنّ رواية ابن إسحاق^(٣) تنصّ على أنّه بعد استسلام يهود بني قريظة، ونزولهم على حكم سعد بن معاذ، أخذوا وحبسوا في دار بنت الحارث (وهي امرأة من بني النجّار)، وعليه لو كان عددهم - على ما قيل - سبعمائة أو أكثر فهل يعقل أن تضمّ دار بنت الحارث هذا العدد الكبير من الرجال، ولا سيّما بملاحظة بيوت ذلك الزمان؟! إنّ هذا أمرٌ مستبعد للغاية، بل غير معقول. كما أنه لو قتل ما يقرب من ألف شخص فهؤلاء لا يقتلون في داخل سوق المدينة على مرأى الأطفال والنساء، لأنه يستلزم تخريب السوق، وإنما يقتلون بعيداً عن المدينة وعن أعين الأطفال

(١) فعلى سبيل المثال: نجد أنّه في حرب الجمل تختلف الآراء في عدد القتلى، فعن «ابن أعثم، في تاريخه: قتل من جيش عليّ ألف وسبعمائة، ومن أصحاب الجمل تسعة آلاف؛ وقال ابن عبد ربّه، في العقد الفريد: قتل يوم الجمل من جيش عائشة عشرون ألفاً، ومن أصحاب عليّ خمسمائة؛ وفي تاريخ اليعقوبي: قتل في ذلك نيّف وثلاثون ألفاً»، أحاديث أمّ المؤمنين عائشة، ج ١، ص ٢٥١.

(٢) كتاب الأموال، لأبي عبيد القاسم بن سلام (تحقيق: محمد عمارة)، ص ١٧٥، روى بسنده عن ابن شهاب «أن رسول الله ﷺ عدا إلى بني قريظة، فحاصرهم، حتّى نزلوا على حكم سعد بن معاذ، فقضّى بأن تقتل رجالهم، وتقسم ذراريهم وأموالهم، فقتل منهم يومئذ كذا وكذا رجلاً، إلّا عمرو بن سعد - أو ابن سعدى -، قال رسول الله ﷺ: إنه كان يأمر بالوفاء، وينهى عن الغدر، فلذلك نجا»، وفي الهامش نقل عن نسختين، إحداهما نسخة ابن بادي، عبارة: «أربعون رجلاً».

(٣) السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٢، ص ٧١٩.

والنساء.

تشكيكات أخرى

وربما تساءل بعض: أين بنو قريظة؟ فإذا كان الذين قُتلوا من بني قريظة هم بالمئات من الرجال فإن العدد الذي يفترض أن يكون في عداد السبايا والأسرى الذين استعبدوا عددٌ كبير يزيد على هؤلاء، بل هو بحسب طبيعة الأمور لا بُدَّ أن يكون ضعفي عدد الذين قُتلوا، فأين ذهب هؤلاء؟! وأين ذراريهم وأولادهم؟! وهذا التساؤل وجيه، ولا يرفع غائلته بشكل كافٍ القول بأن عددًا من بني قريظة قد اختاروا الإسلام بعد أن صدر فيهم قرار سعد بن معاذ؛ حيث رُوي أن بعضهم «لحقوا بالنبي ﷺ، فأمنهم، وأسلموا»^(١). وتذكر بعض المصادر أسماء بعض الأشخاص من التابعين، منهم: سليم بن كعب القرظي، وابناه محمد وعثمان^(٢). كما أن هناك مصادر أخرى تذكر أن بعض السبي قد بيع في نجد^(٣). ولا أشعر أن هذا كافٍ في الإجابة عن الأسئلة المتقدمة، ما يبعث على مزيد من التشكيك في الحادثة، ويؤثر إلى المبالغات التي اكتنفتها.

ولكن الشافعي ذكر أنه «قد باع رسول الله ﷺ سبي بني قريظة من أهل الحرب والصلح، فبعث بهم أثلاثًا؛ ثلثًا إلى نجد؛ وثلثًا إلى تهامة، وهؤلاء مشركون أهل أوثان؛ وثلثًا إلى الشام، وأولئك مشركون، فيهم الوثني وغير الوثني، وفيهم الولدان مع أمهاتهم، ولم أعلم منهم أحدًا كان خليًا من أمه»^(٤). وقد أشار الشيخ الطوسي إلى التجزئة الثلاثية للسبي، فقال: إن «النبي ﷺ لما سبى بني قريظة جزأ السبي ثلاثة أجزاء، فبعث بثلثيه إلى الحجاز، وثلثه إلى الشام. والشام كانت دار

(١) صحيح البخاري، ج ٥، ص ٢٢؛ وسنن أبي داود، ج ٢، ص ٣٤.

(٢) كعب بن سليم، قيل: «كان ممن لم يثبت يوم قريظة، فترك»، تهذيب الكمال، للمزي، ج ٢٦، ص ٣٤١؛ وأخوه عثمان، انظر: تهذيب الكمال، للمزي، ج ١٩، ص ٤٧٧.

(٣) السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٢٥.

(٤) كتاب الأم، ج ٤، ص ٣٥٠؛ وذكر نحوه في ج ٧، ص ٣٦٨.

كفر في ذلك الوقت، وإنما بعث بهم للبيع»^(١).

وربما شكك بعض^(٢) بالحادثة من زاوية أخرى، وهي أن بني قريظة هم من الأسرى، وقتل الأسرى أمرٌ مستغربٌ ومرفوضٌ، ولا يعقل إقدام النبي ﷺ عليه؛ لأن القرآن الكريم وضع قاعدةً في التعامل مع الأسرى، وهي: المن؛ أو الفداء؛ قال تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾ [محمد: ٤].

ولكن المشكل نفسه التفت إلى ضعف هذا الإشكال؛ لأن اليهود هم الذين قبلوا بتحكيم سعد بن عباد، ورضوا بحكمه أيًا كان، ورفضوا النزول على حكم النبي ﷺ. فالقضية لم تعد مندرجةً في نطاق حكم الأسرى، وإلا لتم التعامل معهم كما تعامل النبي ﷺ مع أسرى بدر أو غيرها. ولم يذكر التاريخ أن النبي ﷺ قتل أسيرًا، إلا في حالاتٍ خاصة، حيث قتل بعض الأشخاص ممن كانوا مستحقين للقتل بأسباب أخرى، كالإفساد في الأرض، كما جرى مع بعض الأشخاص يوم فتح مكة.

الوقفة الخامسة: الرأي الأقرب فيما جرى

إن الإنصاف يدفعنا إلى القول: كما لا يسعنا - بطبيعة الحال - تصديق كل ما ورد بشأن الحادثة، فإن الملاحظات المتقدمة في الوقفة الثالثة لا توجب تكذيب الحادثة من أصلها، وإنما تبعث على التشكيك في بعض تفاصيل تلك الرواية المشهورة. والأرجح في النظر:

١- في طريقة القتل. قد عرفت أن المستفاد من قوله تعالى: ﴿فَرِيقًا تَقَتَّلُوا﴾ وَتَأْسِرُوا فَرِيقًا﴾ [الأحزاب: ٢٦] أن ثمة معركة حدثت أسفرت عن قتل جماعة وأسر آخرين، ومن الممكن أن يكون قد صدر حكمٌ بقتل جمعٍ من هؤلاء الذين استسلموا من بني قريظة.

(١) الخلاف، ج ٥، ص ٥٣٤.

(٢) بحوث في الفقه المعاصر، ج ٦، ص ٢٤٦.

٢- المقتولون. والأقرب أن يكون الحكم المذكور قد شمل «كُلِّ مَنْ حَزَبَ عليه..»^(١)، كما يقول ابن الجوزي، ولم يقتلهم جميعاً. والذين حَزَبُوا هم - بحسب العادة - رؤوس القوم وذوي الرأي والبأس فيهم؛ ويؤيده ما جاء في صحيح البخاري، من أنَّ سعد حكم أن « تقتل مقاتلتهم »^(٢). فالحكم بالقتل هو للمقاتلين، دون سواهم. وهو الأقرب أيضاً إلى روح التشريع الإسلامي وقواعده العامة، من قبيل: قاعدة ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى﴾ [الأنعام: ١٦٤؛ الإسراء: ١٥؛ فاطر: ١٨؛ الزمر: ٧؛ النجم: ٣٨].

٣- عدد المقتولين. ثمة مبالغة كبيرة في العدد، كما ذكرنا، فقد وُضِعَ الأسرى في دار بنت الحارث، وهي بطبيعة الحال لن تسع المئات، بل أقصاه عشرات منهم.

المطلب الثاني

أسيرُ أهل البغي من المسلمين

وحكم أسير أهل البغي، لناحية جواز قتله وعدم جوازه، نبحثه في النقاط التالية:

١- أقوال الفقهاء في المسألة

اختلف فقهاء المسلمين في حكم أسير أهل البغي؛ فبينما يظهر من بعض الفقهاء حرمة قتله مطلقاً، وعلى كلِّ حال؛ فقد ذهب آخرون إلى أنَّ للإمام قتله؛ وفرَّق آخرون بين مَنْ له فئة وجماعة يرجع إليهم، فيجوز قتله، ومَنْ ليس له فئة، فلا يجوز قتله.

وفيما يلي تفصيل الكلام في هذه الأقوال:

(١) الوفا بأحوال المصطفى، ج ٢، ص ٤٠ - ٤١؛ وتبنَّاه بعض العلماء المعاصرين، انظر: الصحيح من السيرة، ج ١٢، ص ٨٨.

(٢) صحيح البخاري، ج ٤، ص ٢٢٧؛ وصحيح مسلم، ج ٥، ص ١٦٠.

أ. الموقف لدى فقهاء الإمامية

قال الشيخ الطوسي، في الخلاف: «إذا وقع أسيرٌ من أهل البغي من المقاتلة كان للإمام حبسه، ولم يكن له قتله، وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: له قتله. دليلنا: إجماع الفرقة، وأيضاً..»^(١).

وقال في المبسوط: «إذا وقع أسير من أهل البغي في أيدي أهل العدل فإن كان من أهل القتال، وهو الشاب والجلد الذي يقاتل، كان له حبسه، ولم يكن له قتله؛ وقال بعضهم: له قتله. والأول مذهبنا. فإذا ثبت أنه لا يقتل فإنه يحبس، وتعرض عليه المبايعة؛ فإن بايع على الطاعة، والحرب قائمة، قبل ذلك منه وأطلق؛ وإن لم يبايع ترك في الحبس، فإذا انقضت الحرب فإن أتوا تائبين، أو طرحوا السلاح وتركوا القتال، أو ولّوا مدبرين إلى غير فئة، أطلقناه؛ وإن ولّوا مدبرين إلى فئة لا يطلق عندنا في هذه الحالة، وقال بعضهم: يطلق؛ لأنه لا يتبع مدبرهم. وقد بينّا أنّه يتبع مدبرهم إذا ولّوا منهزمين إلى فئة..»^(٢).

وأما في النهاية، فقال: «وأهل البغي على ضربين: ضرب منهم يقاتلون، ولا تكون لهم فئة يرجعون إليه؛ والضرب الآخر: تكون لهم فئة يرجعون إليه. فإذا لم يكن لهم فئة يرجعون إليه فإنه لا يجاز على جريحهم، ولا يتبع مدبرهم، ولا تسبى ذراريهم، ولا يقتل أسيرهم؛ ومتى كان لهم فئة يرجعون إليه جاز للإمام أن يجيز على جرحاهم، وأن يتبع مدبرهم، وأن يقتل أسيرهم. ولا يجوز سبى الذراري على حال»^(٣).

والملاحظ أنّه في المبسوط والخلاف قد أطلق القول بعدم قتل الأسير، ونسبه إلى مذهب الإمامية. وحمله على إرادة التفصيل بعيداً؛ بقريته قوله في الخلاف: «وبه قال الشافعي»، والشافعي منع مطلقاً من قتله، كما سيأتي. ولكنّه في النهاية فصل

(١) الخلاف، ج ٥، ص ٣٤١.

(٢) المبسوط، ج ٧، ص ٢٧١.

(٣) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٢٩٧.

بين مَنْ كان له فئة يرجع إليه فيقتل، وَمَنْ ليس له فئة فلا يقتل. وهو قد أشار إلى التفصيل في الخلاف، لكنه فَصَّل بين مَنْ له فئة وَمَنْ ليس له فئة بالنسبة إلى اللحاق بهم وقتلهم وعدمه، دون قتل الأسير^(١).

والتفصيل المذكور في النهاية هو الذي انتشر في الفقه الشيعي، حيث نجده لدى المحقق في الشرائع^(٢)، وابن حمزة^(٣)، والفاضل الآبي^(٤)، والشهيد الأول^(٥)، والعلامة في المنتهى، قال الأخير: «..ذهب إلى هذا التفصيل علماؤنا أجمع - وبه قال ابن عباس وأبو حنيفة وأبو إسحاق من الشافعية -؛ لأننا لو لم نقتلهم لم نأمن عودهم وقتالهم. [و] لأن حفص بن غياث... وقال الشافعي: لا يجاز على جريح الفريقين معاً، ولا يتبع مدبرهم، ولا يقتل أسيرهم؛ لقول عليٍّ عليه السلام: «لا يذَفَّ على جريح، ولا يتبع مدبرٌ». ونقول بموجبه؛ لأنه قاله في الفئة التي لا رئيس لها»^(٦). وقد ادَّعى السيد علي الطباطبائي الإجماع على هذا التفصيل، ونسبه إلى ظاهر المنتهى^(٧).

(١) قال قبل كلامه المذكور أعلاه: «إذا ولي أهل البغي إلى غير فئة، أو ألقوا السلاح، أو قعدوا، أو رجعوا إلى الطاعة، حرم قتالهم، بلا خلاف، وإن ولّوا منهزمين إلى فئة لهم جاز أن يُتبعوا ويُقتلوا، وبه قال أبو حنيفة وأبو إسحاق المروزي. وقال باقي أصحاب الشافعي: إنه لا يجوز قتالهم ولا اتباعهم. دليلنا: قوله تعالى: ﴿فَقَتِّلُوا الَّذِينَ تَبَغَّيَ حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]، وهؤلاء ما فاءوا إلى أمر الله. ولا ينافي ذلك ما روي أن علياً عليه السلام يوم الجمل نادى: أن لا يتبع مدبرهم؛ لأن أهل الجمل لم يكن لهم فئة يرجعون إليها. وعلى ما قلناه إجماع الفرقة، وأخبارهم واردة به»، الخلاف، ج ٥، ص ٣٤٠.

(٢) قال: «وَمَنْ كان من أهل البغي لهم فئة يرجع إليها جاز الإجهاز على جريحهم، واتباع مدبرهم، وقتل أسيرهم. ومن لم يكن له فئة فالحقصد بمحاربتهم تفريق كلمتهم، فلا يتبع لهم مدبرٌ، ولا يجهز على جريحهم، ولا يقتل لهم مأسور»، شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥٦؛ الرسائل التسع، ص ٣٦٣.

(٣) الوسيلة، ص ٢٠٥.

(٤) كشف الرموز، ج ١، ص ٤١٨.

(٥) الدروس الشرعية، ج ٢، ص ٤٢.

(٦) منتهى المطلب، ج ٩، ص ٤٢٢.

(٧) رياض المسائل، ج ٧، ص ٤٦٠.

ولكنّ تحقق الإجماع محلّ إشكالٍ؛ إذ إن الشيخ في الخلاف والمبسوط أطلق القول بحرمة قتل الأسير، كما عرفت. ولم يتمّ التفصيل المذكور عند السيد الخوئي، واستشكل في الحكم، وأرجع الأمر إلى الإمام، قال: «فحينئذٍ إن تمّ الإجماع في المسألة فهو، وإلا فالأمر كما ذكرناه. فإذا القضية في كلّ واقعة راجعة إلى الإمام عليه السلام، نفياً وإثباتاً، حسب ما يراه من المصلحة»^(١).

ثم إنّ الشهيد الثاني مثل لمن كان له فئة بأهل الجمل والشام، ولكن ليس له فئة بالخوارج^(٢)؛ بيد أن عدّه لأهل الجمل في عداد من له فئة غير صحيح، فقد قتل رؤوسهم في الجمل، وأعيدت السيدة عائشة إلى بيتها، فلم يبق لهم فئة يؤوبون إليها.

ب. الحكم عند فقهاء سائر المذاهب

ذهب كلّ من الشافعية والحنابلة^(٣) إلى تحريم قتل الأسرى؛ ويتّجه المالكية إلى التحريم أيضاً، «غير أنه جاء في بعض كتب المالكية أنه إذا أسر بعد انقضاء الحرب يستتاب، فإن لم يتب يقتل...؛ أما الحنفية فيفرّقون بين ما إذا كان لأسرى البغاة فئة وبين ما إذا لم تكن له فئة..»^(٤). فرأي الحنفية هو رأي الشيعة، وهذا ما صرح به السرخسي الحنفي^(٥). ولكن يظهر من الشيخ أن أبا حنيفة أجاز قتله مطلقاً، وهو

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٩٠.

(٢) قال: «(فذو الفئة) كأصحاب الجمل ومعاولية (يجهز على جريحهم، ويتبع مدبرهم، ويقتل أسيرهم؛ وغيرهم)، كالخوارج، (يفرقون) من غير أن يتبع لهم مدبر، أو يقتل لهم أسير، أو يجهز على جريح. ولا تسبى نساء الفريقين، ولا ذراريهم، في المشهور. ولا تملك أموالهم التي لم يحوها العسكر، إجماعاً»، الروضة البهيّة، ج ٢، ص ٤٠٨.

(٣) قال ابن قدامة الحنبلي: «وأما أسيرهم فإن دخل في الطاعة خلى سبيله؛ وإن أبى ذلك، وكان رجلاً جلدًا من أهل القتل، حبس ما دامت الحرب قائمة، فإذا انقضت الحرب خلى سبيله، وشرط عليه أن لا يعود إلى القتال»، المغني، ج ١٠، ص ٦٤.

(٤) الموسوعة الكويتية، ج ٤، ص ٢٠٩.

(٥) قال بعد أن نقل ما روي عن عليّ عليه السلام: «..وكذلك لا يقتلون الأسير إذا لم يبق لهم فئة، وقد

ما يشعر به كلام النووي. قال في الحديث عن أهل البغي: «ولا يقتل أسيرهم؛ لقوله ﷺ في حديث عبد الله بن مسعود: (ولا يقتل أسيرهم)، فإن قتله ضمنه بالدية؛ لأنه بالأسر صار محقون الدم، فصار كما لو رجع إلى الطاعة. وهل يضمنه بالقصاص؟ فيه وجهان: أحدهما: يضمنه؛ لما ذكرناه. والثاني: لا يضمنه؛ لأنَّ أبا حنيفة يميز قتله، فصار ذلك شبهةً في إسقاط القود»^(١).

٢. تحقيق الموقف من الآراء المطروحة

وفي هذه النقطة نتعرَّض لدراسة الوجوه المحتملة في المسألة، وهي أربعة:

الأول: جواز قتله مطلقاً. وهو ظاهر أبي حنيفة فيما نسبته إليه الشيخ.

الثاني: حرمة قتله مطلقاً، دون تفصيلٍ بين مَنْ له فئة وَمَنْ ليس له فئة. وهذا ظاهر الشيخ في المبسوط والخلاف، وذهب إليه الشافعية والحنابلة والمالكية.

الثالث: التفصيل بين مَنْ له فئة يرجع إليها فيجوز قتله، وَمَنْ ليس له فئة كذلك فلا يجوز قتله. وهو مشهور الإمامية، ومرويٌّ عن ابن عباس، وظاهر الحنابلة، على ما جاء في المغني، وظاهر الحنفية، كما جاء في المبسوط للسرخسي.

الرابع: إرجاع الأمر إلى الإمام، كما يظهر من السيّد الخوئي.

وهذا تفصيل الكلام في الوجوه الأربعة:

أ. مستند القول بجواز قتل الأسير مطلقاً

أما الوجه الذي يميز قتل الأسير الباغي مطلقاً فقد يستند في إثباته إلى أمرين:

كان عليٌّ يحلف من يؤسر منهم أن لا يخرج عليه قطّ، ثمَّ يخلي سبيله؛ وإنَّ كانت له فئة [فلا] بأس بأن يقتل أسيرهم؛ لأنه ما اندفع شرّه، ولكنه مقهورٌ، ولو تخلص انحاز إلى فئته، فإذا رأى الإمام المصلحة في قتله لا بأس بأن يقتله. وكذلك لا يجهزوا على جريحهم إذا لم يبق لهم فئة؛ فإنَّ كانت باقية فلا بأس بأن يجهز على جريحهم؛ لأنه إذا برئ عاد إلى تلك الفتنة والشرِّ بقوة تلك الفئة؛ ولأنَّ في قتل الأسير والتجهيز على الجريح كسر شوكة أصحابه، فإذا بقيت لهم فئة فهذا المقصود يحصل بذلك، بخلاف ما إذا لم يبقَ لهم فئة»، المبسوط، للسرخسي، ج ١٠، ص ١٢٦.

(١) المجموع، للنووي، ج ١٩، ص ٢٠٤.

الأول: قوله تعالى: ﴿وَلِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتُلُوا فَاصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقْتُلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى نَفَى إِلَهُ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الحجرات: ٩]، بدعوى دلالتها على جواز قتلهم إلى أن يفيئوا؛ فإن لم يفيئوا جاز قتلهم، ولو كانوا أسرى.

ولكن الآية لا دلالة لها على المدعى؛ لأنها - وهي بصدد تنظيم وضع البغاة - لم تأمر بقتلهم حتى يفيئوا، وإنما بقتلهم، ومعلوم أن الباغي إذا وقع بالأسر فلا معنى لقتاله، وإنما الممكن هو أن يُقتل، والآية لم تأمر بقتله. وقتله قبل الأسر كان بملاك كونه مقاتلاً، والآن لم يعد كذلك.

بكلمة أخرى: إن الأمر بالقتال منصرف إلى من كان في وضعية المقاتل، فالقتال صيغة مفاعلة، وهي تتوقف على أن يكون الطرفان متلبسين بالقتال أو مهينين له، والأسير ليس مقاتلاً، ولا مهيناً له. وهذا بعينه يجري في آيات قتال غير المسلم، فلا إطلاق لها لصورة وقوع الطرف الثاني في الأسر.

الثاني: استصحاب جواز قتله، الثابت قبل وقوعه في الأسر.

ويُرَدُّه - بالإضافة إلى أنه لا مجال للاستصحاب مع وجود الدليل اللفظي الآتي - أن الموضوع قد تغير؛ لأن جواز القتل لم يكن منصباً عليه بصفته الشخصية أو المذهبية أو بلحاظ كونه معارضاً للإمام، بل كان منصباً عليه بعنوان كونه مقاتلاً خارجاً عن الإمام، وقد تغير العنوان، فهذا لم يعد مقاتلاً، بل أسيراً.

ولذا يمكن أن يدعى أن الذي يجري هو استصحاب حاله السابق قبل البغي، وهو عصمة الدم، ولا يستصحب حكمه عند تلبسه بصفة المقاتل؛ للعلم بارتفاعه بالأسر، فتأمل.

ولا نجد دليلاً غير ذلك يبيح قتله بقول مطلق، ولم يذكر في السيرة قتل أسير من أهل البغي. نعم، ورد قتل ابن ملجم بعد أسره، لكن قتله كان قصاصاً، وقتله الحسنان عليهما السلام بصفتهما وليين للدم، وليس بصفتهما إمامين.

ب. إرجاع الأمر إلى الإمام

وأما الوجه الآخر في المسألة - وهو الذي رجّحه السيّد الخوئي من جعل أمر قتل الأسير والإجهاز على الجريح وأتباع المدبر بيد الإمام؛ فإذا رأى مصلحة في قتلهم فله ذلك؛ وإذا رأى مصلحة في العفو فله ذلك - فهو يحتاج إلى دليل؛ لأن الإمام - إذا أُريد به مطلق الحاكم العادل، كما هو ظاهر - مقيّد بالسير على ضوابط الشرع، وليس له الإقدام على القتل في غير ما أباح له الشرع، وإلى الآن لم يثبت أن الشرع أباح القتل؛ وأما إن أُريد به المعصوم فلَسُنّا مَنْ يُحدّد تكليفه.

ج. حرمة قتله بقول مطلق

عرفت أنّ أحد الأقوال في المسألة هو المنع من قتل أسير الفئة الباغية، دون تفصيل. وهذا هو ظاهر كلام الشيخ في الخلاف والمبسوط، وقال به الشافعي أيضًا. فهل من دليل على ذلك؟

إنّ الدليل قائم على ذلك، وهو - بالإضافة إلى عمومات حرمة دم المسلم، وفحوى ما تقدّم في المطلب الأوّل عن رسول الله ﷺ، من النهي عن قتل الأسرى المشركين - بعض النصوص الحديثية. وإليك أهمّ ما ورد في هذا الشأن:

الخبر الأوّل: ما رُوي عن ابن عمر قال: قال رسول الله ﷺ لعبد الله بن مسعود: «يا بن مسعود، أتدري ما حكم الله في مَنْ بغى من هذه الأمة؟ قال ابن مسعود: الله ورسوله أعلم، قال: فإنّ حكم الله فيهم أن لا يتبع مدبرهم، ولا يقتل أسيرهم، ولا يذفف على جريحهم»^(١).

ودلالة الخبر واضحة. وهو مطلق، ولا يفصل بين مَنْ له فئة أو ليس له فئة يرجع إليها.

الخبر الثاني: ما ذكره نصر بن مزاحم، في وقعة صفين: «وكان من أهل الشام

(١) المستدرك على الصحيحين، للنيسابوري، ج ٢، ص ١٥٥؛ والسنن الكبرى، للبيهقي، ج ٨، ص ١٨٢.

بصفيّين رجلٌ يُقال له: الأصْبَغ بن ضرار الأزدي، وكان يكون طليعةً ومسلحةً^(١) لمعاوية، فندب عليٌّ له الأشر، فأخذه أسيراً من غير أن يقاتل، وكان عليٌّ ينهى عن قتل الأسير الكاف^(٢)، فجاء به ليلاً وشدّ وثاقه، وألقاه عند أصحابه ينتظر به الصباح، وكان الأصْبَغ شاعراً مفوّهاً، ونام أصحابه، فرفع صوته، فأسمع الأشر، فقال: ... فغدا به الأشر على عليٍّ، فقال: يا أمير المؤمنين، هذا رجلٌ من المسلمة، لقيته بالأمس، فوالله لو علمتُ أن قتله الحقّ قتلته، وقد بات عندنا الليلة وحرّكنا [بشعره]؛ فإن كان فيه القتل فاقتله وإن غضبنا فيه؛ وإن ساغ لك العفو عنه فهبّ لنا، قال: هو لك، يا مالك، فإذا أصبت [منهم] أسيراً فلا تقتله؛ فإن أسير أهل القبلة لا يُفادى ولا يُقتل، فرجع به الأشر إلى منزله، وقال: لك ما أخذنا منك، ليس لك عندنا غيره^(٣).

فقوله: «أسير أهل القبلة لا يُقتل» واضح الدلالة على أن الذي يحقن دم الأسير المسلم ليس عدم وجود الفئة له، بل كونه من أهل القبلة، بلا فرق بين أن يكون له فئة أو لا يكون له. على أن الأسير المذكور هو ممّن له فئة، كما هو واضح.

الخبر الثالث: ما ورد عن عليٍّ عليه السلام بشأن معركة الجمل، ففي مروج الذهب: «فقام عليٌّ في الناس خطيباً، رافعاً صوته، فقال: أيها الناس، إذا هزمتموهم فلا تجهزوا على جريح، ولا تقتلوا أسيراً، ولا تتبعوا مولياً، ولا تطلبوا مدبراً، ولا تكشفوا عورة، ولا تمثّلوا بقتيل، ولا تهتكوا سترًا، ولا تقربوا شيئاً من أموالهم، إلا ما تجدونه في عسكرهم من سلاح أو كراع أو عبدٍ أو أمةٍ، وما سوى ذلك فهو ميراثٌ لورثتهم على كتاب الله^(٤)». والنصّ عينه رواه ابن شدقم، في «وقعة

(١) المسلّح: اسم مكان، وهو الموضع الذي يقف فيه الجند بالسلاح؛ بهدف المراقبة؛ والمسلّح القوم المسلّحون في ثغرٍ أو مخفرٍ؛ للمحافظة. والجمع: مسالّح. والمقصود هنا الثاني.

(٢) الظاهر أن المراد به الذي يكفّ عن المقاتلة بعد أسره.

(٣) وقعة صفين، ص ٤٦٧؛ والفتوح، لابن أعثم، ج ٣، ص ١١٦؛ وشرح نهج البلاغة، ج ٨، ص ١٠٢؛ وبحار الأنوار، ج ٣٢، ص ٥٢٢.

(٤) مروج الذهب، ج ٢، ص ٣٦٢.

الجميل»^(١).

الخبر الرابع: قال البيهقي: «وأخبرنا أبو عبد الله الحافظ: أنبأ أبو الوليد الفقيه: ثنا الحسن بن سفيان: ثنا أبو بكر بن أبي شيبة: ثنا حفص بن غياث، عن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: أمر عليّ مناديه فنأدى يوم البصرة: لا يتبع مدبرٌ، ولا يذفّ على جريح، ولا يقتل أسير، ومن أغلق بابه فهو آمن، ومن ألقى سلاحه فهو آمن، ولم يأخذ من متاعهم شيئاً»^(٢).

وقد يُعْتَرَض على الاستدلال بالروايتين الأخيرتين بأنهما واردتان في أهل الجمل، فقد استهلّ كلامه في الرواية الثالثة بقوله: «إذا هزمتهم...»، ثم فرّع عليه تلك الأحكام، وأهل الجمل ممن لا فئة لهم، فلا يدلّ المنع من قتل أسيرهم إلا على حرمة قتل الأسير الذي لا فئة له. وكذلك الحال في الرواية الرابعة. فالمراد يشكّل قرينةً تمنع من انعقاد الإطلاق.

فلا يبقى إلا الروايتان الأولى والثانية، ودلالتهما جيّدة. لكنهما لم تَرِدَا بأسانيد معتبرة، غير أنهما مؤيدتان بما ورد عن رسول الله ﷺ - كما تقدّم - في قوله لأصحابه عندما قتلوا أسيراً: «ألم آمركم أن لا تقتلوا أسيراً؟!»، فقد يحصل الوثوق بالأمر.

ولكن يبقى أنّ الاستدلال بها يبقى رهنَ عدم نهوض دليلٍ على التفصيل بين مَنْ له فئة ومَنْ ليس له فئة، وهو ما سوف ندرسه في الوقفة التالية.

د. مستند القول بالتفصيل

وهو المشهور، بل ادّعي عليه الإجماع. لكنك عرفت أنّ الشيخ أطلق القول بحرمة قتله في الخلاف والمبسوط؛ كما أن السيّد الخوئي استشكل في الحكم، قال: «المشهور - بل ادّعي عليه الإجماع - أنه لا يجوز قتل أسرائهم، ولا الإجهاز على جريحهم، ولا يتبع مدبرهم إذا لم تبق منهم فئة يرجعون إليها، وأما إذا كانت لهم

(١) وقعة الجمل، لضامن بن شدقم، ص ١٢١.

(٢) السنن الكبرى، ج ٨، ص ١٨١.

فئةٌ كذلك فيقتل أسراؤهم، ويجهز على جريحهم، ويتبع مدبرهم. ولكن إتمام ذلك بالدليل مشكّل»^(١).

وكيف كان، فالمهمُّ النظر فيما استدل به على التفصيل المذكور، وهو وجوه:

الوجه الأول: هو الإجماع، كما لاحظنا في كلام صاحب المنتهى المتقدّم.

ولكنّ هذا الاستدلال مناقش، صغرى وكبرى. أما صغرياً فلعدم ثبوت إجماع في المسألة؛ لما عرفت من أنّ الشيخ أطلق النهي عن قتل الأسير في المبسوط والخلاف. وأما كبرياً فلأن الإجماع - على فرض ثبوته - مدركي، ومستنده الأخبار الآتية.

الوجه الثاني: ما تقدّم في كلام العلامة في المنتهى، من أننا «لو لم نقتلهم لم نأمن عودهم وقتالهم».

ولكنّ يُلاحظ عليه: إنّ هذا في نفسه لا يُعدّ دليلاً شرعياً يبيح قتل الأسير؛ فهو أشبه بالأدلة الاستحسانية التي لا يبتني عليها الحكم الشرعي. وكأنّه يُراد الحيلولة دون عوّده إلى ممارسة البغي مجدّداً، والقتل الاستباقي لا دليل عليه. نعم، ذكرنا سابقاً أنه يوجد وجهٌ للحرب الاستباقية إذا كان العدو يُعدّ العدة ويجهّز لحرب المسلمين. فهذا النحو من الاستدلال ليس معتدّاً به، وإن وجدناه لدى العلامة أو غيره من الفقهاء.

الوجه الثالث: الأخبار، ومنها:

الخبر الأول: الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص بن غياث قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الطائفتين من المؤمنين إحداهما باغيةٌ والأخرى عادلةٌ، فهزمت العادلةُ الباغيةُ؟ فقال: ليس لأهل العدل أن يتبعوا مدبراً، ولا يقتلوا أسيراً، ولا يجهزوا على جريح. وهذا إذا لم يبق من أهل البغي أحدٌ، ولم يكن لهم فئةٌ يرجعون إليها؛

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٨٩.

فَإِذَا كَانَ هُمْ فِتَّةً يَرْجِعُونَ إِلَيْهَا فَإِنَّ أَسِيرَهُمْ يُقْتَلُ، وَمُدْبِرُهُمْ يُتَّبَعُ، وَجَرِيحُهُمْ يُجْهَزُ»^(١).

والرواية من حيث الدلالة لا غبار عليها. ولكنها ضعيفة السند؛ فالقاسم بن محمد في هذه الطبقة ليس هو القاسم بن محمد بن أيوب بن ميمون، الذي قيل: إنه من أجلة أصحابنا^(٢)، ولا القاسم بن محمد الجوهري، الذي وثقه السيّد الخوئي؛ استناداً إلى كونه من رجال «كامل الزيارات»، وإنما هو القاسم بن محمد القمّي الأصفهاني، المعروف بـ (كاسولا)؛ ويشهد لذلك رواية إبراهيم بن هاشم عنه^(٣)؛ وذكر المازندراني قرينةً أخرى على كون المراد به في مثل هذا السند هو الأصبهاني المعروف بكاسولا، وهي مشاركته مع سليمان في البلد^(٤). وكاسولا هذا ضعيف، قال النجاشي: «لم يكن بالمرضي»^(٥).

الخبر الثاني: الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن عمرو بن عثمان، عن محمد بن عذافر، عن عتبة بن بشير، عن عبد الله بن شريك، عن أبيه قال: «لَمَّا هُزِمَ النَّاسُ يَوْمَ الْجَمَلِ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ (عليه السلام): لَا تَتَّبِعُوا مَوْلِيًّا، وَلَا تُجِيزُوا عَلَى جَرِيحٍ، وَمَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ. فَلَمَّا كَانَ يَوْمُ صَفَيْنَ قَتَلَ الْمُقْبِلَ وَالْمُدْبِرَ، وَأَجَازَ عَلَى جَرِيحٍ [الجريح في التهذيب]، فَقَالَ أَبَانُ بْنُ تَغْلِبَ لِعَبْدِ اللَّهِ بْنِ شَرِيكٍ: هَذِهِ سِيرَتَانِ مُحْتَلِفَتَانِ! فَقَالَ: إِنَّ أَهْلَ الْجَمَلِ قُتِلَ طَلْحَةُ وَالزُّبَيْرُ؛ وَإِنَّ مُعَاوِيَةَ كَانَ قَائِمًا بَعَيْنِهِ، وَكَانَ قَائِدَهُمْ»^(٦). أجاز بمعنى أجهز.

وقد رواها الكشي، عن طاهر بن عيسى قال: حدّثني جعفر بن أحمد بن أيوب

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣٢.

(٢) خلاصة الأقوال، ص ٢٣١؛ ورجال ابن داود، ص ١٥٤.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث، ج ١٥، ص ٤٧؛ وقال النوري: «أكثر من الرواية عنه إبراهيم بن هاشم»، خاتمة المستدرک، ج ٤، ص ٢٦١.

(٤) شرح أصول الكافي، ج ٢، ص ٦٢.

(٥) رجال النجاشي، ج ٣١٥.

(٦) الكافي، ج ٥، ص ٣٤؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٦.

السمرقندي، المعروف بابن التاجر، قال: حدّثني أبو سعيد الأدمي قال: حدّثني محمد بن علي الصيرفي، عن عمرو بن عثمان، عن محمد بن عذافر، عن عقبة بن بشير، عن عبد الله بن شريك، عن أبيه..»^(١).

ويلاحظ على الرواية:

أولاً: إنّها ضعيفة السند؛ لأكثر من سببٍ، منها: أنّ عقبة بن بشير^(٢) لا توثيق له. وهكذا الحال في شريك، وهو العامريّ، فإنه لا توثيق له^(٣). على أنّ شبهة الإرسال فيها قائمة؛ لأنّ شريك ينقل أحداثاً جرّت يوم الجمل، ولا يسندها إلى إمام، وهو ممّا لا يحرز أنّه كان معاصراً للإمام عليّ^(٤)، فضلاً عن أن يكون حاضراً في معركة الجمل؛ لأنّ ابنه عبد الله بن شريك هو من رجال الصادق والباقر^(٥)، كما ذكر الشيخ، وعن النجاشي روى عن عليّ بن الحسين والباقر^(٦). ولعله لهذا قال السيد الخوئي عن رواية الكشي: «صدرها ضعيف، وذيلها مرسل»^(٧).

كما أنّ أبان بن تغلب ينقل نكتة الفرق بين أهل صفين وبين أهل الجمل عن عبد الله بن شريك، ورأيه لا يمثل حجةً علينا.

ثانياً: إنّ لا ذكر في الرواية لحكم قتل الأسير، وإنما التفريق بين الفئتين هو بلحاظ حكم الإجهاز على الجريح، وأتباع المدبر. وإلحاق قتل الأسير بهما؛ بعدم القول بالفصل، هو عوّذ في الاستدلال إلى التمسك بالإجماع. وقتل الجريح لا يحرز شموله للأسير؛ لأنه وقع في الأخبار عدلاً له.

الخبر الثالث: ما رواه الحسن بن عليّ بن شعبة، في تحف العقول، عن أبي الحسن الثالث^(٨)، أنه قال في جواب مسائل يحيى بن أكثم: «وأما قولك: إنّ

(١) اختيار معرفة الرجال، ج ٢، ص ٤٨٢.

(٢) ذكره الشيخ، في رجاله، في أصحاب عليّ بن الحسين والباقر والصادق^(٩)، رجال الشيخ، ص ١١٨، و١٤٠، و٢٦١.

(٣) راجع: معجم رجال الحديث، ج ١٠، ص ٢٩.

(٤) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٣٣.

(٥) المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢٣٤.

عليّاً عليه السلام قتل أهل صفين مقبلين ومدبرين، وأجاز على جريحهم، وأنه يوم الجمل لم يتبع مولياً، ولم يجز على جريح، ومن ألقى سلاحه آمنه، ومن دخل داره آمنه، فإن أهل الجمل قُتل إمامهم، ولم يكن لهم فئة يرجعون إليها، وإنما رجع القوم إلى منازلهم، غير محاربين، ولا مخالفين، ولا منابذين، ورَضُوا بالكف عنهم، فكان الحكم فيهم رفع السيف عنهم، والكف عن أذاهم؛ إذ لم يطلبوا عليه أعواناً. وأهل صفين كانوا يرجعون إلى فئة مستعدة، وإمام يجمع لهم السلاح والدروع والرماح والسيوف، ويسني لهم العطاء، ويهيئ لهم الأنزال، ويعود مريضهم، ويجبر كسيرهم، ويداوي جريحهم، ويحمل راجلهم، ويكسو حاسرهم، ويردهم، فيرجعون إلى محاربتهم وقتالهم، فلم يساو بين الفريقين في الحكم؛ لما عرف من الحكم من قتال أهل التوحيد، لكنه شرح ذلك لهم، فمن رغب عرض على السيف أو يتوب عن ذلك»^(١).

والرواية ضعيفة السند؛ بالإرسال. وهي مروية في مصدر ثانوي، وهو تحف العقول، وهو ليس مصدرًا موثقًا عندنا، راجع الملحق رقم (١) من ملاحق الكتاب.

ثم إنه لا ذكر في الخبر لمسألة قتل الأسير ممن لا فئة له من البغاة، وعليه فهو لا يصلح للاستدلال به في المقام. ودعوى أنه إذا جاز الإجهاز على الجريح جاز قتل الأسير غير تامّة، فالجريح الذي يجوز الإجهاز عليه هو الذي لا يكون أسيراً، كما تقتضي المقابلة، وهذا قد يشكّل تهديداً، ولو كان جريحاً، بخلاف الأسير الذي قد أوثق.

الخبر الرابع: وفي الدعائم، عن أبي جعفر محمد بن عليّ عليه السلام أنه قال: «سار عليّ صلوات الله عليه باليمن والعفو في عدوّه؛ من أجل شيعته، كان يعلم أنه سيظهر عليهم عدوّهم من بعده، فأحب أن يقتدي من جاء من بعده به، فيسير في شيعته

(١) تحف العقول، ص ٤٨١؛ وعنه، وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٧٥، الباب ٢٤ من كتاب الجهاد،

بسيرته، ولا يجاوز فعله، فيرى الناس أنه قد تعدّى وظلم. وإذا انهزم أهل البغي، وكانت لهم فئة يلجؤون إليها، اتبعوا وطلبوا وأجهز على جرحاهم وقتلوا بما أمكن قتلهم. وكذلك سار عليّ صلوات الله عليه في أصحاب صفين؛ لأن معاوية كان وراءهم؛ وإذا لم يكن لهم فئة لم يتبعوا بالقتل، ولم يجهز على جرحاهم؛ لأنهم إذا ولّوا تفرّقوا»^(١).

وهذا الخبر أيضاً ضعيفٌ من حيث السند، وأشدّ ضعفاً من سابقه، ولا يعول عليه؛ للإرسال. كما أنه من حيث المصدر واردٌ في كتابٍ هو من المصادر الثانوية أيضاً، فكتاب الدعائم غير معتمدٍ، وكيف لنا أن نعتمد كتاباً ظهر في القرون المتأخرة، ولم نجد له ذكراً في المصادر الأساسية، ولا حضوراً في الفهرستات والإجازات، ولا تداولاً لروايات كتابه في كلمات القدماء. ومن هنا لم ينقل عنه صاحب الوسائل. وأمّا المجلسي، وهو من المروّجين له، فهو قد عدّ رواياته صالحةً للتأييد، وقد أشار إلى لبسٍ حصل في زمانه حول هويّة مؤلّف الكتاب؛ وفي حين كان أكثر معاصريه يعتقدون أنه للصدوق؛ فقد ظهر له أنه للقاضي نعمان^(٢).

ثم إنّ الخبر لا وجود فيه لقتل الأسير، بل هو يأمر باللحاق بالبغاة الذين لهم فئة وقتلهم، وهذا لا يُستفاد منه جواز قتلهم إذا وقعوا في الأسر.

والخلاصة: إنّ روايات التفصيل بين مَنْ له فئة ومَنْ ليس له فئة من البغاة ضعيفةٌ، قال السيد الخوئي: «المشهور، بل ادّعي عليه الإجماع، أنّه لا يجوز قتل أسرائهم، ولا الإجهاز على جريحهم، ولا يتبع مدبرهم، إذا لم تبَقْ منهم فئة

(١) دعائم الإسلام، ج ١، ص ٣٩٤.

(٢) قال: «وكتاب دعائم الإسلام قد كان أكثر أهل عصرنا يتوهّمون أنه تأليف الصدوق، وقد ظهر لنا أنه تأليف أبي حنيفة النعمان بن محمد بن منصور، قاضي مصر في أيام الدولة الإسماعيلية، وكان مالكيّاً أولاً، ثمّ اهتدى وصار إماميّاً. وأخبار هذا الكتاب أكثرها موافقة لما في كتبنا المشهورة، لكن لم يَرَوْا عن الأئمة بعد الصادق؛ خوفاً من الخلفاء الإسماعيلية، وتحت سرّ التقيّة أظهر الحقّ لمن نظر فيه متعمّقاً. وأخباره تصلح للتأييد والتأكيد»، بحار الأنوار، ج ١، ص ٣٨.

يرجعون إليها؛ وأما إذا كانت لهم فئةٌ كذلك فيقتل أسراؤهم، ويجهز على جريحهم، ويتبع مدبرهم. ولكن إتمام ذلك بالدليل مشكّل؛ فإن رواية حفص بن غياث، التي هي نصٌّ في هذا التفصيل، ضعيفةٌ سنداً^(١).

وقد يُقال: إنه بالإمكان ترميم الاستدلال بأحد وجهين:

الأول: تصحيح أسانيد الأخبار المتقدمة بعمل المشهور. قال السيد علي الطباطبائي: «وقصور الأسانيد وضعفها مجبورٌ بالشهرة بين أصحابنا؛ مضافاً إلى الإجماع عليه، كما عرفتَه من المنتهى»^(٢).

ولكن عرفتَ ما في دعوى الإجماع؛ وأما دعوى الجبر فلا نوافق عليها، وهي محلُّ نقاشٍ صغرياً؛ لعدم ثبوت عمل الفقهاء المتقدمين، ولا سيما أصحاب الفقه المأثور، بهذه الأخبار، وقد خالف الشيخ كما عرفنا؛ وكذلك هي محلُّ نقاشٍ كبروياً، أعني أن كبرى الجابرية لا تتم؛ إذ لم ينهض دليلٌ على حُجّة الشهرة نفسها؛ لتكون جابرةً للخبر الضعيف، وعمل المشهور وإن كان قرينةً على مبنى الوثوق، لكنها قرينةٌ لا تنهض بإثبات الوثوق النوعي بتلك الأخبار، ولا سيما مع وجود المعارض لها، ممّا تقدّم من النهي عن قتل الأسير، وعن الإجهاز على الجريح واتباع المدبر، وقد وردت - كما سيأتي - عن أمير المؤمنين عليه السلام في حرب صفين، مع كونهم ذوي فئة.

الثاني: إذا لم ينهض دليلٌ روائيٌّ على التفصيل في قتل الأسير فقد نهض الدليل على التفصيل بالنسبة للإجهاز على الجريح واتباع المدبر، ويلحق الأسير بذلك؛ بعدم القول بالفصل.

ويُرَدُّه: إن مرجع عدم القول بالفصل إلى دعوى الإجماع، وهو كما عرفتَ لا يصلح دليلاً. وبكلمة: إذا كان الإجماع البسيط لا يصلح دليلاً فبالأولى أن لا

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٨٩.

(٢) رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل، ج ٧، ص ٤٦١.

يصلح الإجماع المركّب. وأُضِفَ إليه أنّ التفصيل لم ينهض في الإجهاز على الجريح كما سيأتي؛ لضعف المستند.

والحاق الأسير بالجريح؛ بتنقيح المناط، مرفوض؛ فالأسير يدخل في عهدة أسرته منذ أن يشدّ الوثاق عليه، ويجب عليه إطعامه وسقيه ورعايته، ولا يلحق به الجريح؛ لأنّ المفروض أنّ الكلام في الجريح الذي لم يُؤسّر، والجريح كذلك قد يشكّل خطرًا على أسريه، بخلاف الأسير الذي أوثق.

ولهذا فإننا نميل إلى القول بمنع قتل أسير أهل البغي مطلقًا؛ أمّا مَنْ ليس له فئة فواضح؛ وأمّا مَنْ له فئة فلائنه لم ينهض دليل على مشروعية قتله، مؤيدًا بما ورد في مطلقات النهي عن قتل أسير أهل البغي، ومطلقات النهي عن قتل أسير أهل الحرب، ولا يعقل أن يكون أسير أهل البغي أشدّ حالًا منه. وإذا لم يوثق بهذه الأخبار فإن المرجع هو أصالة الاحتياط وعصمة الدم المشار إليها سابقًا.

المقام الثاني

حكم الأسير الجريح

ما حكم جرحى العدو؟ هل يجوز الإجهاز عليهم أم يمنع من ذلك؟

١. تحرير محلّ الكلام

علينا التنبيه في البداية إلى أنّ الجريح - سواء أكان جريح أهل الكفر أو أهل البغي - تارةً يقع في الأسر، بمعنى أن يُؤخذ في عداد الأسرى؛ وأخرى لا يكون كذلك. فإن وقع في الأسر جرى عليه حكم الأسير، في وجوب حفظه وعدم جواز قتله؛ لأنه قد تعنون بعنوان الأسير، بل لا يبعد القول بوجوب مداواته؛ لأنه من الإحسان المأمور به، وما ورد في الإجهاز على الجريح - لو تمّ - لا نظر له إلى الجريح الذي أخذ أسيراً؛ بمقتضى ظاهر الفصل بين العناوين الثلاثة (فإنّ التفصيل قاطعٌ للشركة)، وإنما هو ناظرٌ إلى الجريح في أرض المعركة، الذي لم يؤسر بعد. وهذا ما نتناوله في الفقرة التالية.

٢. جرحى أهل الشرك

أقول: إنّ الجريح في أرض المعركة، والذي لم يؤخذ أسيراً، إن كان لا يزال في موضع التهديد، ويخاف منه، فلا شكّ في جواز قتله؛ لأنه مقاتلٌ محاربٌ، دون تفصيل بين من له فئة أو ليس له فئة؛ لأنه لا يزال يحمل عنوان المحارب الذي يشكّل تهديداً. وإنّما الكلام فيما إذا لم يعدّ قادراً على القتال ولم يشكّل خطراً، فهل يجوز الإجهاز عليه؟

وهنا علينا أولاً أن نتكلّم في جريح أهل الحرب، ثمّ في جريح أهل البغي: أقول: أمّا بالنسبة لجريح أهل الكفر، والذي خرج عن دائرة الخطر، فقد يقال: إنه يجوز قتله؛ لأنه لم يخرج عن عنوان المحارب، ولم يتعنون بعنوانٍ يمنع من

القتل. نعم، لو عثرنا عليه بعد أن تنتهي المعركة وتضع الحرب أوزارها فلا يبعد أنه بحكم الأسير؛ بتنقيح المناط.

ولكن؛ تعليقاً على ذلك، نقول: إنه ما دام عاجزاً عن المواجهة فلا يبعد انصراف أدلة قتال الآخر ووجوب قتله عنه، فيكون قتله بحاجة إلى دليل، بناءً على ما اخترناه من أن الكافر لا يُقاتل لكفره، وإنما لحرايته؛ ويؤيده ما رواه ابن أبي شيبه، في المصنف، قال: حدثنا هشيم، عن حصين قال: قال رسول الله ﷺ، يوم فتح مكة: «ألا لا يقتل مدبرٌ، ولا يجهز على جريح، ومن أغلق بابه فهو آمن»^(١). فتأمل؛ فإن فتح مكة له خصوصية.

أجل، ورد في خبر ابن مسعود «أن النساء كنّ يوم أُحد خلف المسلمين، يجهزن على جرحى المشركين»^(٢). وفي تفسير القمّي، عن عبد الله بن مسعود: «انتهيت إلى أبي جهل، وهو يتشحط في دمه، فقلت: الحمد لله الذي أخزأك، فرفع رأسه، فقال: إنما أخزى الله عبد بن أم عبد الله، لمن الدين ويملك؟ قلت: لله ولرسوله، وإني قاتلك، ووضعتُ رجلي على عنقه، فقال: ارتقيت مرتقى صعباً، يا رويحي الغنم، أما أنه ليس شيء أشد من قتلك إياي في هذا اليوم أن لا تولي قتلي رجل من المطمئنين»^(٣)، أو رجل من الأحلاف^(٤)، فاقتلعت بيضة كانت على رأسه، فقتلته، وأخذت رأسه، وجئت به إلى رسول الله ﷺ، فقلت: يا رسول الله، البشرى، هذا رأس أبي جهل بن هشام، فسجد لله شكراً»^(٥).

ولكن هذين الخبرين - وبصرف النظر عن وهنهما سنداً - ليس من الواضح

(١) المصنف، لابن أبي شيبه، ج ٧، ص ٦٧٥.

(٢) مسند أحمد، ج ١، ص ٤٦٣؛ والمصنف، لابن أبي شيبه، ج ٨، ص ٤٩١.

(٣) هكذا في النسخة المطبوعة، ولكن في البحار: المطينين، وفي هامش البحار نقل عن نسخة أخرى: المطينين، بحار الأنوار، ج ١٩، ص ٢٥٨.

(٤) وفي هامش تفسير القمّي أنه جاء في نسخة: الأجلاف.

(٥) تفسير القمّي، ج ١، ص ٢٩٤.

نظرهما إلى الأسرى، ولو سُلم ذلك فلا يبعد حملهما على الأسرى الذين ما زالوا يشكّلون خطرًا بشكلٍ أو بآخر.

٣. جريح أهل البغي

عرّفنا من الكلمات المتقدمة عند الحديث عن أسير أهل البغي أنّ الفقهاء فرّقوا بين مَنْ له فئة يرجع إليها، فيجوز الإجهاز عليه، ومَنْ ليس له فئة، فلا يجوز الإجهاز عليه. وقد عرفت أنّ السيّد الخوئي استشكل في التفصيل؛ لضعف سنده، وأنّاط الأمر بالإمام وتشخيصه. وقد أسلفنا بيان التعليق على كلامه. وعلينا أن ندرس مستند المشهور في حكم الجريح:

الظاهر أنّ المستند الأساس في التفصيل المذكور هو الأخبار، التي تنقل سيرة الإمام أمير المؤمنين عليه السلام. والأخبار على طوائف:

الطائفة الأولى: ما دلّ على التفصيل. وقد تقدّمت الروايات المفصلة، وعرفت ضعفها وعدم كفايتها للاستدلال.

الطائفة الثانية: ما دلّ على أنه عليه السلام نهى عن الإجهاز على جريح أهل الجمل،

من قبيل:

١- معتبرة أبي حمزة الثماليّ قال: قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عليه السلام: «إِنَّ عَلِيًّا عليه السلام سَارَ فِي أَهْلِ الْقِبْلَةِ بِخِلَافِ سِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله فِي أَهْلِ الشَّرْكِ، قَالَ: فَغَضِبَ، ثُمَّ جَلَسَ، ثُمَّ قَالَ: سَارَ وَاللَّهِ فِيهِمْ بِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله يَوْمَ الْفَتْحِ، إِنَّ عَلِيًّا عليه السلام كَتَبَ إِلَى مَالِكٍ، وَهُوَ عَلَى مُقَدِّمَتِهِ يَوْمَ الْبَصْرَةِ، بَأَنْ لَا يَطْعَنَ فِي غَيْرِ مُقْبِلٍ، وَلَا يَقْتُلَ مُدْبِرًا، وَلَا يُجِيزَ عَلَى جَرِيحٍ..»^(١).

٢- خبر حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام، في حكم أهل البغي: «وكَذَلِكَ قَالَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام يَوْمَ الْبَصْرَةِ، نَادَى فِيهِمْ: لَا تَسْبُوا لَهُمْ ذُرِّيَّةً، وَلَا تُجْهِزُوا عَلَى جَرِيحٍ، وَلَا تَتَّبِعُوا مُدْبِرًا، وَمَنْ أَغْلَقَ بَابَهُ وَأَلْقَى سِلَاحَهُ فَهُوَ آمِنٌ»^(٢).

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٢.

٣- ما رواه ابن أبي شيبه، في المصنّف، قال: حدّثنا يحيى بن آدم قال: حدّثنا شريك، عن السدي، عن عبد خير، عن عليّ، أنّه قال يوم الجمل: لا تتبعوا مدبراً، ولا تجهزوا على جريح، ومن ألقى سلاحه فهو آمن^(١). وكذلك ورد في العديد من المصادر^(٢).

إنّ هذه الأخبار وإن لم يكن فيها ذكرٌ للتفصيل، إلّا أنّ احتمال الخصوصية لمن كان حاله حال أهل الجمل، أي ليس له فئة، تمنع من انعقاد الإطلاق فيها. بيد أنّ هذا الاحتمال يمكن استبعاده بوجود ما يدلّ على الإطلاق، أو على أن الحكم يجري حتّى في من له فئة. وهذه هي:

الطائفة الثالثة: ما ورد عنه عليه السلام من أنّه قال ذلك في صفين أيضاً. ففي نهج البلاغة: «ومن وصيّة له عليه السلام لعسكره قبل لقاء العدوّ بصفين: لا تُقاتِلوهم حتّى يبدؤوكم، فإنّكم بحمد الله على حجة، وترككم إياهم حتّى يبدؤوكم حجة أخرى لكم عليهم. فإذا كانت الهزيمة، بإذن الله، فلا تقتلوا مدبراً، ولا تضيّبوا معوراً، ولا تجهزوا على جريح، ولا تهيجوا النساء بأذى، وإن شتمن أعراصكم وسببن أمراءكم؛ فإنهنّ ضعيفات القوى والأنفس والعقول، إن كنّا لنؤمر بالكفّ عنهنّ وإتهنّ لمشركات، وإن كان الرجل ليتناول المرأة في الجاهليّة، بالفهر أو الهراوة، فيعيّر بها وعقبه من بعده»^(٣).

وفي تجارب الأمم: «وكان في ما يوصيهم: إذا قاتلتموهم وهزمتوهم فلا تقتلوا مدبراً، ولا تجهزوا على جريح، ولا تكشفوا عورة، ولا تمثلوا بقتيل، فإذا وصلتكم إلى رجال القوم فلا تهتكوا سترًا، ولا تدخلوا داراً إلّا بإذن، ولا تأخذوا شيئاً من أموالهم، إلّا ما وجدتم في عسكرهم، ولا تهيجوا امرأة بأذى، وإن شتمن

(١) المصنّف، ج ٨، ص ٧١٠.

(٢) الأخبار الطوال، لابن قتيبة الدينوري، ج ١، ص ٣٨٩؛ وتاريخ الطبري، ج ٣، ص ٥٠٦؛ والكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٢٥٣.

(٣) نهج البلاغة، ج ٣، ص ١٥.

أعراضكم وسببنا أمراءكم وصلحاءكم؛ فإنهم ضعيفات القوى. كان هذا كلامه في يوم الجمل، وصفين، ويوم النهروان»^(١).

وفي الكافي: «وفي حديث عبد الرحمن بن جندب، عن أبيه، «أن أمير المؤمنين (صلوات الله عليه) كان يأمر في كل موطن لقينا فيه عدونا، فيقول: «لا تقتلوا القوم حتى يبدؤوكم؛ فإنكم بحمد الله على حجة، وترككم إياهم حتى يبدؤوكم حجة لكم أخرى. فإذا هزمتهم فلا تقتلوا مذبرا، ولا تجهزوا على جريح، ولا تكشفوا عورة، ولا تملؤا بقتيل»^(٢)، وهو كما ترى مرسل.

وفي خبر أبي أمامة: «قال: شهدت يوم صفين، وكانوا لا يجهبون على جريح، ولا يقتلون موليا، ولا يسلبون قتيلا»^(٣). والظاهر أن ذلك لم يكن تسامحا، وإنما بسبب نهيهم عن ذلك.

وقد تقدّم في خبر ابن مسعود، عن رسول الله ﷺ، في حكم الفئة الباغية: «ولا يذف على جريحهم»^(٤).

وقد اعترض السيد الخوئي على معتبرة أبي حمزة الثمالي، المتقدمة في الطائفة الثانية، والتي صدرت إلى مالك يوم البصرة^(٥)، بأنها «قضية في واقعة، فلا يستفاد منها الحكم الكلي... فحينئذ إن تم الإجماع في المسألة فهو، وإلا فالأمر كما ذكرناه. فإذن القضية في كل واقعة راجعة إلى الإمام عليه السلام، نفيا وإثباتا، حسب ما يراه من المصلحة»^(٦).

(١) تجارب الأمم، ج ١، ص ٣٨٩.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٣٨.

(٣) سبل السلام، ج ٣، ص ٢٦٠؛ ونيل الأوطار، ج ٧، ص ٣٥٤.

(٤) المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ١٥٥.

(٥) هو لم يعقد مسألتين؛ إحداهما لبيان حكم قتل الأسير؛ والأخرى لبيان حكم الإجهاز على الجريح، وإنما ذكرهما في سياق واحد؛ لأن حكمهما عند الفقهاء واحد، وهو التفصيل بين من له فئة ومن ليس له فئة.

(٦) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٩٠.

ولست أدري ما الذي دفع السيّد إلى حملها على أنّها قضيةٌ في واقعةٍ؟! إن كان السبب أنه قالها في وقعة البصرة (وأهل البصرة لا فئة لهم يرجعون إليها) فهذا ليس مبرراً لذلك، وإلاّ لكانت أكثرية الأخبار كذلك؛ لأنها غالباً ما تكون واردة في مناسبات معينة.

على أنّ ما يضعّف كلامه، وينفي الخصوصية، ويبعد كون الكلام صادراً على نهج القضية الخارجية، أننا نجد هذه التعليقات، ومنها: أن «لا يجهزوا على جريح»، قد صدرت بعينها عن عليّ عليه السلام إلى جنوده في صفين أيضاً، كما تقدّم، ومعلوم أنّ أهل صفين كان لهم فئة يرجعون إليها، ما يعني أنها أحكامٌ مشتركة بين الجماعتين.

المقام الثالث

التعامل مع القتلى

هناك بعض الأحكام التي تتصل بجسد قتلى الحرب من غير المسلمين. أما جثث قتلى المسلمين فأحكامها واضحة ومنصوص عليها، فالشهيد لا يُغسل ولا يُكفّن، وإنّما يُصلّى عليه ويُدفن، على شرح وتفصيلٍ مذكورٍ في بابه؛ وأما غير المسلم فتبرز أمامنا بعض الفروع المتصلة بجثته:

١. تحريم المثلثة بجسده

وأولى تلك الفروع: تحريم المثلثة، وهي التنكيل بأجساد القتلى. وهذا الحكم نصّت عليه العديد من الروايات، ومنها: ما ورد في وصايا النبي ﷺ لأمرء السرايا: «وَلَا تُمَثِّلُوا». وهذه الوصية مروية من طرق الشيعة والسنة^(١).

وفي الخبر، عن أمير المؤمنين عليه السلام، في وصيته للحسن والحسين عليهما السلام، بعد أن ضربه ابن ملجم على رأسه الشريف: «أَلَا لَا تَقْتُلَنَّ بِي إِلَّا قَاتِلِي، انْظُرُوا إِذَا أَنَا مِتُّ مِنْ ضَرْبَتِهِ هَذِهِ، فَاضْرِبُوهُ ضَرْبَةً بِضَرْبَتِي، وَلَا تُمَثِّلُوا بِالرَّجُلِ؛ فَإِنِّي سَمِعْتُ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ يَقُولُ: إِيَّاكُمْ وَالْمُثَلَّةَ، وَلَوْ بِالْكَلْبِ الْعَقُورِ»^(٢).

ويمكن القول: إنّ تحريم المثلثة بجسد الميت يُستفاد منها بنظر العرف أن لجسده حرمة، وهذه الحرمة هي التي تمنع من تقطيع الأعضاء، كجذع الأنف أو قطع الأطراف أو ما إلى ذلك.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣٠؛ وصحيح مسلم، ج ٥، ص ١٤٠؛ ومسنند أحمد، ج ٥، ص ٣٨٥.

(٢) نهج البلاغة، ج ٣، ص ٧٨؛ ورواه الطبري في تاريخه، ج ٤، ص ١١٤؛ والزنجشري في ربيع الأبرار، ج ٢، ص ٩٤؛ وابن الأثير في الكامل في التاريخ، ج ٣، ص ٣٩١؛ والدميري في حياة الحيوان، ج ١، ص ٨٨.

أجل، في قاعدة الردّ بالمثل، التي تناولناها بالبحث في كتاب «القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني»، ذكرنا أنّ بعض الفقهاء أجاز المثلة من باب الردّ بالمثل. ونحن استشكلنا في ذلك؛ لأنّ القاعدة لا تجري في المحرّمات شديدة القبح، ومنها: المثلة، فراجع.

٢. المعاوضة على الجثث

ومن الفروع الفقهية المتّصلة بجثث الأعداء أنه هل يجوز أخذ عوضٍ ماليٍّ لقاء تسليمها إلى أصحابها؟ وإذا جاز البيع جاز الشراء، والثاني مورد ابتلاء؛ فالجامعات الطّبيّة تحتاج إلى أجساد الموتى؛ لتعليم الطلاب على تشريحها، وحيث إن المسلم يجب دفنه، بل قد قيل بحرمة تشريحه؛ لأنه من التمثيل المنهي عنه^(١)، فيكون الخيار المتاح أمامهم هو جثث غير المسلمين، ممّن لا يرون ضرورةً لدفن موتاهم، أو يهبونها لكلّيات الطبّ والأغراض العلميّة، وبعضهم يوصي بذلك، فهل يجوز بيع وشراء جثّة الكافر؟

أقول: تارةً يطلب في مقابل الجثّة بدلٌ غير ماليٍّ، كالمطالبة بفكّ أسرى المسلمين، أو المبادلة بجثث شهدائهم، وفي هذه الصورة لا شكّ في جواز المطالبة بذلك؛ وتارةً أخرى يكون البدل ماليًّا؛ وهنا تارةً يكون المال مستحقًّا للمسلمين، كاسترجاع أموال مجمّدة، وهذا جائزٌ، وهو ليس من البيع في شيءٍ؛ وأخرى: يكون معاوضة حقيقية، بمعنى أخذ العوض مقابل الجثّة، وهذا قد يُقال بكونه منهيًّا عنه. قال العيني في عمدة القاري: «وقال ابن المنذر^(٢): فإذا أجمعوا على تحريم بيع الميتة فبيع جيفة الكافر من أهل الحرب كذلك. وقال شيخنا: استدللّ بالحديث على أنه لا يجوز بيع ميتة الأدميّ مطلقًا، سواء فيه المسلم والكافر؛ أما المسلم فلشرفه وفضله، حتّى أنه لا يجوز الانتفاع بشيءٍ من شعره وجلده وجميع

(١) استشكلنا في بحوثنا في فقه الطبّ (لم تُنشر بعد) في صدق التمثيل على كلّ صور التشريح؛ لأنّ التمثيل بمعنى التنكيل وقصد التشويه، وهو لا ينطبق على جميع صور التشريح.

(٢) فقيه محدّث (ت: ٣١٩هـ).

أجزائه^(١)؛ وأما الكافر، فلأن نوفل بن عبد الله بن المغيرة..»^(٢) إلى آخر الخبر الآتي.

وما يمكن أن يستدل به على المنع من بيع جثته عدّة وجوه:

الوجه الأول: إن الجثة ميتة، ولا يجوز بيع الميتة، لأدمي كانت أو لحيوان؛ إما للإجماع^(٣)، أو لعدم الانتفاع بها^(٤)، أو للنهي عن بيعها^(٥).

وفيه: إن الدليل على منع بيع الميتة غير ناهض. أما الإجماع فلمدركيته؛ ولكون معقده ميتة الحيوان. وأما عدم الانتفاع فلو سلّم كبروياً، أي قام الدليل على المنع من بيع ما لا نفع فيه، فهو مرفوض صغروياً؛ لأن الانتفاع بالميتة، ولا سيما ميتة الإنسان، موجود، ومنفعته بيّنة، كما لا يخفى. وأما الروايات فهي مُعارضة بما دلّ على الجواز^(٦)، ولو تمت الطائفة الناهية عن بيع الميتة فالجمع بينها وبين الطائفة المجيزة لذلك يكون بحمل النهي على الكراهة، كما مال إليه السيّد الخوئي^(٧) وبعض تلامذته^(٨). لكننا نعتقد أنه لا حاجة إلى هذا الجمع في المقام؛ لأنه لو تمت الروايات الناهية فموضوعها ميتة الحيوان، ولا تشمل ميتة الإنسان،

(١) ما ذكره من نهي عن بيع جثة المسلم وأبعض جسده غير ناهض، فلا الشرف يمنع من ذلك، ولا الانتفاع ممنوع بجسده وأعضائه.

(٢) عمدة القاري، ج ١٢، ص ٥٥.

(٣) ادّعه في منتهى المطلب، ج ٢، ص ١٠٠٨ (طبعة قديمة).

(٤) راجع: المكاسب المحرّمة، للشيخ الأنصاري، ج ١، ص ٣١.

(٥) من قبيل: ما روي عنه عليه السلام: «إن الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه»، عوالي اللآلي، ج ٣، ص ٤٧٢. وقد تكلمنا حول هذه الرواية في بحث فقه الشعائر والطقوس للآخر الديني (تحت الطبع).

(٦) هناك عدّة روايات استدّل بها على الجواز، منها: خبر أبي القاسم الصبّقل وولده، قال: «كتبوا إلى الرجل عليه السلام: جعلنا الله فداك، إنّا قوم نعمل السبوف، وليست لنا معيشة ولا تجارة غيرها، ونحن مضطرون إليها، وإنّا علاجنا من جلود الميتة من البغال والحمير الأهلية، لا يجوز في أعمالنا غيرها، فيحل لنا عملها وشرؤها وبيعها، ومسها بأيدينا وثيابنا ونحن نصلي في ثيابنا، ونحن محتاجون إلى جوابك في هذه المسألة، يا سيّدنا؛ لضرورتنا إليها، فكتب عليه السلام: اجعل ثوباً للصلاة»، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٧٦.

(٧) مصباح الفقاهة، ج ١، ص ١٢١.

(٨) حدود الشريعة - المحرمات، ج ١، ص ١٤٨.

لا بأولوية، ولا بغيرها.

الوجه الثاني: إن الميئة نجسة، ولا يجوز بيع النجس.

وفيه: إن النجاسة ليست مانعة من بيعها؛ إذ لم يثبت عندنا عدم صحة أو عدم جواز بيع النجس بعنوانه، وإنما ورد النهي عن بيع العناوين النجسة بعناوينها الخاصة، كالعذرة أو الخنزير أو المنى. وكأن الفقهاء ألغوا خصوصية هذه العناوين، وانتزعوا منها عنواناً عاماً، وهو عنوان النجاسة؛ إلا أن لقائل أن يقول: إن الجزم بكون المناط في تحريم هذه العناوين هو النجاسة مشكلاً وغير متيسر؛ إذ ربما كان الجامع بينها هو عدم وجود منفعة محللة لها آنذاك. وما استدلل به لحرمة بيع النجس من الوجوه كلها غير تامة، بل ضعيفة للغاية، كما لا يخفى على من راجع ذلك.

الوجه الثالث: إن ركناً من أركان البيع غير متوفر، وهو ملكية العوضين. وجسد الميت لا يملك. ولا بيع إلا في ملك، فعنه عليه السلام: «لا طلاق إلا فيما تملك، ولا بيع إلا فيما تملك»^(١)، وعنه عليه السلام: «لا تبع ما ليس عندك»^(٢).

وقد يناقش في الاستدلال المذكور:

أولاً: إن الخبرين ضعيفان من حيث السند، فلا يصح التعويل عليهما.

ثانياً: إن عدم ملكية جثة الحربي أول الكلام.

ثالثاً: لو سلمنا بأن جثته لا تملك، بيد أننا نقول: إن الخبر الأخير لا ينطبق على المقام؛ لأن منصرفه بيع ما ليس تحت يده، كبيع السمك قبل اصطياده أو قبل أن يشتريه، وأما جثة الحربي فالمفروض أنها تحت يده. ونظير ذلك يمكن أن يقال في الخبر الأول؛ فإن محط النظر في النهي عما لا يملك هو بيع مال الغير، أو المال

(١) سنن أبي داود، ج ١، ص ٤٨٧؛ وعوالي اللآلي، ج ٢، ص ٢٤٧.

(٢) ورد ذلك في حديث المناهي، انظر: من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٨؛ ورواه الشيخ أيضاً، انظر: تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٣٠؛ ورؤي في مصادر السنة، انظر: سنن ابن ماجه، ج ٢، ص ٧٣٨.

الذي ليس تحت يده، ولا نظر له لما كان تحت يده، ويملك التصرف فيه، وله حق الأولوية فيه، فتأمل.

الوجه الرابع: وهو النص الخاص على المنع من بيع جثة الكافر الحربي، وهو ما روي عنه عليه السلام من المنع من بيع جثة أحد قتلى المشركين في معركة الأحزاب، ففي الحديث، عن ابن عباس، «أن المسلمين أصابوا رجلاً من عظماء المشركين، فقتلوه، فسألوا [فسألوهم] أن يشتروا جيفته، فنهاهم النبي عليه السلام، قال مؤمل: فنهاهم النبي عليه السلام أن يبيعوا جيفته»^(١).

وفي رواية أخرى، عن ابن عباس أنه قال: «قتل المسلمون يوم الخندق رجلاً من المشركين، فأعطوا بجيفته مالا، فقال رسول الله عليه السلام: «اذفعوا إليهم جيفتهم؛ فإنه خبيث الخيفة خبيث الدية»، فلم يقبل منهم شيئاً»^(٢). وقد ورد في كتب السيرة أن القتل هو نوفل بن عبد الله بن المغيرة، وأنهم طلبوا من النبي عليه السلام أن يبيعهم جثته، فقال عليه السلام: «لا حاجة لنا في جسده، ولا بثمانه، فخلّ بينهم وبينه»^(٣).

وهذا الوجه إذا نوقش فيه سنداً فإنه يصلح لتأييد الوجه السابق، فإذا حصل الوثوق بذلك يمكننا الحكم بمنع البيع.

قد يُقال: إذا كان لا يجوز البيع فهذا لا يمنع من أخذ المال من العدو لقاء الإفراج عنه، وتسليمهم إياه، وهذا ما يعبر عنه بحق الاختصاص، فنحن غير ملزمين بتسليمهم جثث قتلاهم، ولا يمكن لأحد أن يجبرنا على ذلك، فإن

(١) مسند الإمام أحمد بن حنبل (ط الرسالة)، ج ٥، ص ١٤٧؛ والسنن الكبرى، للبيهقي، ج ٩، ص ١٣٣.

(٢) مسند الإمام أحمد بن حنبل (ط الرسالة)، ج ٤، ص ١٠٢.

(٣) قال: قال ابن إسحاق: «ومن بني مخزوم بن يقظة: نوفل بن عبد الله بن المغيرة، سألوا رسول الله عليه السلام أن يبيعهم جسده، وكان اقتحم الخندق، فتورط فيه، فقتل، فغلب المسلمون على جسده، فقال رسول الله عليه السلام: لا حاجة لنا في جسده، ولا بثمانه، فخلّ بينهم وبينه. قال ابن هشام: أعطوا رسول الله عليه السلام بجسده عشرة آلاف درهم، فيما بلغني عن الزهري»، السيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٧٣٢.

أرادوها يمكن أن يُطْلَبَ منهم بدلٌ ماليٌّ، يأخذه المسلمون بدل رفع اليد عنها، وليس بعنوان بيع جثث القتلى.

ولكن يُقال: إنَّ أخذ المال في مقابل حقِّ الاختصاص محلَّ إشكالٍ؛ إذ بعد عدم كونه ثابتاً بنصٍّ يمكن الركون إليه يمكن القول: إنه ينافي مقصد الشارع؛ فإنَّ الشارع الحكيم عندما يحرم نقل أو بيع عينٍ من الأعيان فإنه لا يحرم ذلك تعبدًا، وإنما لملاكاتٍ عقلائية، فهو لا يريد لعباده الاتجار بالعين وأخذ العوض مقابلها، وهذا لا يفرِّق فيه العقلاء بين أن يكون ذلك بعنوان البيع أو بعنوان رفع اليد، وهذا ما أشار إليه بعض الفقهاء^(١).

ثمَّ إنه في الموارد التي يحكم فيها بجواز أخذ البدل الماليِّ فإنَّ ذلك من حيث العنوان الأوَّلي، ويؤخذ به ما لم يطرأ عنوانٌ يقتضي المنع؛ إمَّا من انخراط المسلمين في معاهداتٍ دوليةٍ تمنع من ذلك؛ أو لوجود عنوانٍ ثانويٍّ، يجعل في الإقدام على المعاوضة هتْكًا لصورة المسلمين؛ بلحاظ أنَّ ذلك غداً منافياً مستهجنًا لدى الذَّوق العام.



(١) قال الشيخ المنتظري: «وأما القول بحرمة جعله في قبال العين، وجواز جعله في قبال حقِّ الاختصاص ونحوه ممَّا مرَّ، فيشبه اللعب بأحكام الشرع المبين، وإعمال الحِيل فيها، مع فرض أنَّه لم يقع منه النهي في باب المعاملات إلَّا بلحاظ ما يترتَّب عليها من المضارِّ والمفاسد للمجتمع، كما مرَّ. وبالجمله فهذا التفكيك يوهن الشرع وأحكامه عند العقل والعقلاء؛ فلو فرض أنَّك سافرت إلى بعض البلاد الخارجيّة، واحتجّت فيها إلى تهية الكحول الطّبيّة مثلاً، وقلت لصاحبها: أنا لا أعطيك العوض بإزاء عينها، بل بإزاء حقِّ الاختصاص الثابت لك، أو لرفع يدك عنها لأحوزها، لم يتصوّر هذا الشخص من أحكام الإسلام إلَّا كونها ألعاب ومقرّرات جزافيّة، فتأمّل»، دراسات في المكاسب المحرمة، ج ٢، ص ١٤١.

المحور الثالث

السَّيِّ والاسْتَرْقاق



المطلب الأول:

الرق في نظرة تاريخية اجتماعية

المطلب الثاني:

طريقة الإسلام في محاربة ظاهرة الرق

المطلب الثالث:

هل لا زال باب الرق مفتوحا في زماننا؟

بعد أن فرغنا من الحديث عن حكم قتل الأسرى، وتبين لنا أن اللجوء إلى هذا الخيار في التعامل مع الأسير مرفوضٌ مطلقاً، ننتقل إلى الحديث عن الخيار الآخر المطروح في المقام، وهو خيار الاسترقاق. وهو الأمر الذي أعيد في الآونة الأخيرة فتح النقاش حوله، على مستوى واسع جداً، ومن خلال شتى المنابر، وذلك بعد أن لجأت بعض الجماعات المتطرفة^(١)، التي حملت شعار تطبيق الإسلام، إلى سبي واسترقاق النساء والأطفال من أتباع بعض الفرق الدينية غير الإسلامية، أو الإسلامية التي تحكم بتكفيرها وإخراجها من الملة. وقد أساء هذا السلوك إلى الإسلام في الرأي العام العالمي، وأوحى بوحشية المسلمين، وعدم احترامهم للمشاعر الإنسانية. والأسوأ من ذلك أن الأمر قد استغلّ أبشع استغلال في وجه الإسلام نفسه، باعتباره - بزعم بعض - الدين الوحيد الذي لا يزال يقرّ في نصوصه بنظام الرّق، ويرضى باستعباد الإنسان لأخيه الإنسان، والاتجار به، وهو أسوأ عملٍ يمكن أن يقوم به الإنسان؛ لأن الناس وُلدوا أحراراً. ومن هنا، كان علينا أن نولي هذه القضية الأهمية اللازمة؛ لتعرّف على قضية الاسترقاق تاريخياً، ونتحرّى موقف التشريع الإسلامي من هذه القضية، فندرس النصوص ونمحصّها جيّداً؛ لنرى إن كان الإسلام يسمح بالرّق في زماننا أم لا؟ وبيان الموقف الإسلامي من قضية الرّق سيكون من خلال المطالب التالية:

(١) وهي منظّمة داعش التكفيرية.

المطلب الأول

الرّق في نظرة تاريخية اجتماعية

في هذا المطلب نلقي نظرة تاريخية على ظاهرة الاسترقاق والسّبي، وهي نظرة ضرورية تمهيدية يبتني عليها استيضاح الموقف الإسلامي، مع محاولة فهم تجذّر نظام الرّق في شتى المجتمعات، وألفة الناس به، ودخوله في بنية الحياة الاقتصادية والاجتماعية.

١. الرّق عند مختلف الشعوب والحضارات

من المعلوم تاريخياً أنّ نظام الرّق كان في العصور القديمة نظاماً عالمياً، عُرِف وعُمِل به عند كلّ الأمم والشعوب، وليس في المجتمع العربي والإسلامي فحسب. وإليك تفصيل ذلك:

أولاً: في الأمم والشعوب: كان الرّق منتشرًا في الصين انتشارًا واسعًا. وكان من أسبابه الفقر، الذي كثيرًا ما كان يدفع صاحبه إلى أن يبيع نفسه أو أولاده؛ تخلصًا من العوز الذي كان واسع الانتشار.

وفي الهند وُجدت العبودية أيضًا، وأقرّت من خلال النظام الطبقي السائد^(١).

وفي مصر القديمة وُجدت العبودية، وعلى أكتاف عشرات آلاف الرقيق بُنيت

(١) وفي الهند - حيث نظام الطبقات - كان السودرا (Sudra) والمنبوذون (Outcasts) يمثلان الغالبية العظمى بين السكان الأصليين للبلاد، وكانت هاتان الطبقتان تكوّنان طبقة العبيد، وكان للبراهمة (الكهنة Brahman) الحقّ في أن يأخذوا من مال السودرا ما يشاءون، فهذه الطبقة وأفرادها ملك خالص للبراهمة، أما طبقة المنبوذين فلم يكن لها حقّ أن تملك شيئًا، وكان من التفضّل على أيّ من أفرادها أن يمتلكه أحدٌ، وأن يخرج من طبقة المنبوذين إلى المجتمع، انظر: مقارنة الأديان - الإسلام، للدكتور أحمد الشلبي، ص ٢٣٠.

الأهرام وأقيمت المعابد^(١). وقد حدّثنا القرآن الكريم، عن لسان موسى الكليم ﷺ في خطابه لفرعون، منكرًا عليه استعباده لبني إسرائيل: ﴿وَتِلْكَ نِعْمَةٌ تَمُنُّهَا عَلَىٰ أَنْ عَبَّدَتْ بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾ [الشعراء: ٢٢].

ويُستفاد من القرآن الكريم أيضًا أن ثَمَّةَ بابًا للاسترقاق كان شائعًا عند المصريين، وهو عقوبة السارق باسترقاقه؛ قال تعالى، في بيان قصّة فقدان صواع الملك، وما قاله المصريون لأخوة يوسف ﷺ: ﴿قَالُوا جَزَاؤُهُ مَنْ وَجَدَ فِي رَحْلِهِ فَهُوَ جَزَاؤُهُ﴾ [يوسف: ٧٥]. ولكن لا يبدو أن يوسف الصديق ﷺ كان مقرًا بذلك القضاء؛ ليدلّ ذلك على شرعيّته^(٢)، كما يشهد بذلك قوله تعالى بعد ذلك: ﴿مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ الْمَلِكِ﴾ [يوسف: ٧٦]، فهذا «معناه أنه لم يكن يوسف ممن يأخذ أخاه على دين الملك في جزاء من سرق أن يستعبد»^(٣).

ولو انتقلنا إلى اليونان فقد انتشر نظام الاستعباد عندهم من خلال الخطف، وأخطر من ذلك أن فلاسفة اليونان رأوا أن ثَمَّةَ صنفاً من الناس هم عبيد بالطبيعة^(٤).

(١) مقارنة الأديان - الإسلام، ص ٢٢٩.

(٢) والغريب أن الجصاص قال في تفسير الآية: «وهذا يدلّ على أنه قد كان يجوز في ذلك الوقت استرقاق الحرّ بالسرقة، وكان يجوز للإنسان أن يرقّ نفسه لغيره؛ لأن إخوة يوسف ﷺ بذلوا واحدًا منهم ليكون عبدًا بدل أخيه يوسف»، انظر: أحكام القرآن، ج ٣، ص ٢٧٧. ولكنّه غير صحيح؛ لما ذكرناه من أن هذا دين الملك، وليس شريعة إله، واقتراح إخوة يوسف عليه أن يأخذ أحدهم مكانه لا يدلّ على ما ذكره من أنه يجوز للإنسان أن يرقّ نفسه؛ لأن هذا الاقتراح إنما ألجأهم إليه مخافتهم من ردّة فعل أبيهم، الذي قد يتّهمهم بالخيانة والتفريط في الأمانة، كما فرطوا بحفظ يوسف من قبل.

(٣) التبيان في تفسير القرآن، ج ٦، ص ١٦٤.

(٤) «وكان قراصنتهم يتخطّفون أبناء الأمم الأخرى في مختلف السواحل، وبييعونهم في أسواق أثينا وغيرها. ولما صارت لليونان مستعمرات في آسيا الصغرى صارت لهم فيها أسواق للتجارة بالرقيق، حتّى امتلأت بيوت الإغريق بالإماء والعبيد، ولم تؤثّر في تاريخهم كلمة

وكذلك الحال عند الرومان، فإنهم خاضوا الحروب بدافع الاسترقاق^(١). وفي أوروبا كان نظام الإقطاع يقضي أن يكون «المزارعون عبيداً للملأك، يباعون مع الأرض إذا بيعت الأرض، وليس لواحد منهم الحق في الخروج من أرض إلى أرض أخرى؛ لأنه كان كالآلة، تابعاً للأرض، مملوكاً لصاحبها. ولم يُلغ الرّق في أوروبا إلا في القرن التاسع عشر. وكان في الحقيقة إلغاء لاسترقاق الأوروبيين فقط، وتحويلاً لنشاط التسلط تجاه آسيا وإفريقية. وقد كان الاسترقاق في آسيا منتشرًا باسم الاستعمار. أما في إفريقية فكان استرقاقاً سافراً، وكانت أسواق النخاسين التي فتحها الأوروبيون تتمتع برواجٍ عظيم، وتفيض بربحٍ وافر على تجّارها»^(٢).

إن استرقاق الشرقيين، واختطافهم، وأخذهم إلى البلاد الغربية، هو عملٌ قديمٌ، فقد حصل ذلك قبل الميلاد، فثمة حشودٌ هائلةٌ من المهاجرين «جلبوا إلى

واحدة عن أيّ حكيم من حكمائهم باستنكار استعباد الإنسان لأخيه الإنسان أو للترغيب في تحريره. وقسم الفلاسفة اليونان الجنس البشري قسمين: حرّ بالطبع؛ ورقيق بالطبع، وقالوا: إن الثاني ما خلق إلا لخدمة الأول، وإنّ عليه أن يقوم بالأعمال الجسمانية، ويقوم الجنس اليوناني، وهو الحرّ بالطبع، بالأعمال الفكرية والإدارية والمناصب الهامة»، انظر: مقارنة الأديان - الإسلام، ص ٢٣١.

(١) «أما عند الرومان، فإن النخاسين كانوا يتخذون الحروب الكثيرة، التي اعتاد الرومان أن يشعلوها، مواسم لتجارهم، وكانوا يصحبون الجيوش، لا للاصطدام بالعدو، بل ليشتروا الأسرى والمغلوبين من صبيان وبنات ورجال ونساء بأبخس الأثمان، حتّى لقد كان الغني من النخاسين يشتري ألف إنسان صفقة واحدة عقب نصرٍ كبير، تعدّه الإنسانية خزيًا، ويعدّه تاريخ الاستعمار الروماني عظمةً ومجدًا. وفي مدينة روما كانت للرقيق سوقٌ تعرض فيها هذه البضائع، للمزاد العلني، على رابية مرتفعة، فيكون الرقيق عرياناً من كلّ ما يستره، ذكرًا كان أو أنثى، كبيرًا أو حدثًا، ولمن شاء من الناس أن يدنو من هذا اللحم الحيّ المعروض للبيع، فيجسه بيده، ويقلّبه كيف يشاء، ولو لم يشتره في النهاية. والقانون الروماني لم يكن يعتبر الرقيق إنساناً له شخصية ذات حقوق على الإنسانية، بل كان يعتبره شيئاً من الأشياء، كسائر السلع التي يباح الاتجار بها»، انظر: المصدر نفسه، ص ٢٣٣.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٣٥.

إيطاليا أرقاء من جميع البلاد المحيطة بالبحر الأبيض المتوسط.. بين حرب هنيبال^(١) وإقامة سلم أغسطس، وغالبًا ما تكون العراقيل التي يبدأ في ظلها هؤلاء الأرقاء المهاجرون حياتهم الجديدة فوق ما يتصوره العقل^(٢).

ثانيًا: الشرائع السماوية: بمراجعة التوراة^(٣) نجد أنها تتحدث عن وجود العبيد، حتى أن نبيًا من الأنبياء ﷺ، وهو إبراهيم، كان لديه أمة، وهي هاجر أم إسماعيل، فقد كانت جارية مصرية مملوكة لزوجته سارة، وقد وهبتها سارة لإبراهيم^(٤). وإن نصّ التوراة يشرّع لليهود الاستعباد بشكل واضح وجلي، وذلك في حالات الحرب، فقد جاء في سفر التثنية: «حين تقرب من مدينة؛ لكي تحاربها، استدعها إلى الصلح؛ فإن أجابتك إلى الصلح، وفتحت لك، فكلّ الشعب الموجود فيها يكون لك؛ للتسخير ويستعبد لك؛ وإن لم تسلمك، بل عملت معك حربًا، فحاصرها، وإذا دفعها الربّ إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحدّ

(١) ومن أهمّ المعارك هي معركة كاناي، والتي دارت رحاها يوم ٢ أغسطس عام ٢١٦ ق.م، بالقرب من بلدة كاناي، في جنوب شرق إيطاليا، حيث استطاع الجيش القرطاجي، تحت قيادة هنيبال، تحقيق نصر حاسم، من خلال هزيمته الجيش الروماني.

(٢) مختصر دراسة للتاريخ، لأرنولد توينبي، ج ١، ص ٢١٢.

(٣) راجع: الكتاب المقدّس / العهد القديم (التوراة)، سفر التكوين، الإصحاح السادس عشر، لتجد قصة سارة وهاجر.

(٤) هذا الأمر تؤكّده النصوص الدينية كافة؛ ففي العهد القديم ترد قصة سارة وجاريته هاجر، انظر: الكتاب المقدّس / العهد القديم (التوراة)، الإصحاح الحادي والعشرون؛ وفي الكتاب المقدّس نقرأ في رسالة بولس إلى أهل غلاطية: «فقد ورد في الكتاب أن إبراهيم رزق ابنين؛ أحدهما: من الأمة؛ والآخر: من الحرّة. أما الذي من الأمة فقد ولد بحكم الجسد، وأما الذي من الحرّة فقد وُلد بفضل الموعد»، الكتاب المقدّس / العهد الجديد (الإنجيل)، ص ٥٨٠. وهذا الأمر نجده في بعض الروايات الإسلامية، ففي الحديث عن الإمام الصادق عليه السلام: «...ثم إن إبراهيم عليه السلام لما أبطأ عليه الولد قال لسارة: لو شئت لبعثني هاجر؛ لعل الله أن يرزقنا منها ولدًا، فيكون لنا خلفًا، فابتاع إبراهيم عليه السلام هاجر من سارة، فوقع عليها، فولدت إسماعيل عليه السلام...»، انظر: الكافي، ج ٨، ص ٣٧٣؛ وراجع حول ذلك: تاريخ يعقوبي، ج ١، ص ٣٥.

السيف، وأما النساء والأطفال والبهائم وكل ما في المدينة، كل غنيمتها، فتغتنمها لنفسك، وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الرب إلهك»^(١).

وتُقدّم التوراة صورةً عن الإله، تجعله منحازًا للأحرار على حساب العبيد. وتلك الصورة هي وقوف الإله إلى جانب سارة زوجة إبراهيم عندما قرّرت طرد الأمة هاجر وابنها إسماعيل، وهو ما أغاظ إبراهيم، لكن لا يفاجئنا أن يتدخل الله تعالى؛ لتأييد قرار سارة بطرد هاجر، فيأمر إبراهيم بإطاعة سارة، نقرأ في الإصحاح الحادي والعشرين من سفر التكوين: «ورأت سارة ابن هاجر المصرية، الذي ولدته لإبراهيم، يمزح، فقالت لإبراهيم: اطرد هذه الجارية وابنها؛ لأن ابن هذه الجارية لا يرث مع ابني إسحاق، فقبح الكلام جدًّا في عيني إبراهيم؛ لسبب ابنه، فقال الله لإبراهيم: لا يقبح في عينيك من أجل الغلام ومن أجل جاريتك. في كل ما تقول لك سارة اسمع لقولها؛ لأنه بإسحاق يُدعى لك نسل»^(٢).

وعندما نأتي إلى المسيحية، فمع أن السيّد المسيح كان ثائرًا في وجه الظلم والظالمين، لكننا نجد في بعض نصوصها المقدّسة تعايشًا ومسايرةً لنظام العبودية؛ فبولس، في رسالته إلى أهل «أفسس»، يخاطب العبيد قائلاً: «أيها العبيد، أطيعوا ساداتكم حسب الجسد بخوفٍ ورعدةٍ في بساطة قلوبكم، كما للمسيح، لا بخدمة العين كمن يرضي الناس، بل كعبيد المسيح، عاملين مشيئة الله من القلب، خادمين بنيّةً صالحةً، كما للرب، ليس للناس، عاملين أن مهما عمل كل واحد من الخير فذلك يناله من الرب، عبدًا كان أم حرًّا. وأنتم، أيها السادة، افعلوا لهم هذه الأمور، تاركين التهديد، عاملين أن سيّدكم أنتم أيضًا في السماوات، وليس عنده محاباة»^(٣).

وأما الإسلام، فمع أنه بذل جهودًا تشريعية وتربوية واجتماعية؛ لأجل

(١) الكتاب المقدّس / العهد القديم (التوراة)، التثنية ٢٠: ١٤.

(٢) المصدر نفسه، التكوين ٢١: ٩.

(٣) الكتاب المقدّس / العهد الجديد (الإنجيل)، رسالة بولس إلى أهل أفسس ٦: ٥.

محاصرة ظاهرة الرِّقِّ والتخلُّص منها، إلَّا أن هذه الظاهرة ظلَّت قائمة؛ لأسبابٍ سوف نشير إليها لاحقًا. وهكذا بقيت الرِّقَّة منتشرة، واستمرت لعشرات القرون، ولم تتخلَّص البشريَّة من نظام الرِّقِّ بشكلٍ رسميٍّ إلَّا في القرن العشرين الميلادي.

٢. لماذا استهداف الإسلام؟

وربما يتساءل بعضهم: إذا كانت الحضارات السابقة برمتها قد عرفت نظام الاسترقاق، وأقرته، وتعاملت معه، وكذلك الحال في الشرائع السماوية السابقة على الإسلام، التي نجدها - بحسب ما تدلُّ عليه نصوصها الواصلة إلينا - منسجمة مع هذه الظاهرة (ظاهرة الرِّقِّ)، ولم تمنعها، ولم تحاصرهما، إذا كان الأمر كذلك فلماذا لم تتعرَّض تلك الشرائع لما يتعرَّض له الإسلام من النقد والاستهداف؟! والى استهداف؟!

في بيان السبب يمكننا القول: لا رَيْب أن هناك ردَّة فعلٍ قد حصلت إزاء سلوك بعض التكفيريين، الذين عملوا على إعادة تفعيل العمل بنظام الرِّقِّ، بعد أن قطعت البشرية شوطاً طويلاً على طريق تكريس حقَّ الحرِّية لكلِّ بني الإنسان، وانضمَّ إلى ذلك سببٌ آخر، وهو سعيٌّ مقصودٌ لتشويه صورة الإسلام؛ باعتبار أنه يملك حضوراً قوياً، وقدرةً كبيرة على المنافسة والتحدِّي. إنَّ الإسلام عصيٌّ على التطويع، ولا تجدي كلُّ محاولات تقديم نسخةٍ من الإسلام تسابير الثقافة المادِّية الاستهلاكية، التي لا تُعير أهمِّية للقيِّم والأخلاق والمعنويات، ولهذا تكون محاولات تشويه صورته هي من ضمن عدَّة المواجهة. وفي إطار هذه المواجهة يتمَّ استغلال ما فعلته الجماعات التكفيرية من أعمال السَّبْي والاسترقاق، مع العلم أنَّ الجهات المحاربة للإسلام تدرك أنَّ الغالبية العظمى من المسلمين تدين هذا العمل وترفضه، بل إنَّ بعض مَنْ يمارس هذا العمل هم جماعاتٌ مشبوهة. إنَّ الحملة على الإسلام تخفي في طياتها الخوف من هذا الدين، وقوَّة حضوره في نفوس المسلمين، وكونه ديناً قابلاً ليفرض حضوره وانتشاره على الصعيد العالمي.

٣. الرقّ وبنية النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي

إنّ نظام الرّق لدى مختلف الشعوب القديمة كان داخلاً في صلب بنية النظام الاجتماعي والاقتصادي والزراعي والصناعي لغالب المجتمعات البشرية؛ فالعبيد هم الأداة الأساسية للعمل والإنتاج في الكثير من الأعمال والحرف، ولا سيّما الشاقّة والصعبة منها، وهم الفئة التي تخدم الطبقة المترفة والمرفّهة. وهكذا نشطت تجارة الرقيق؛ لأغراض تجارية واقتصادية وجنسية وغيرها. وكانت الحروب إحدى أهمّ مصادر الاسترقاق، وكان الهدف لكثير من الحروب والغزوات اغتنام الأموال واسترقاق الرجال وسبي النساء والأطفال.

وحيث كان الاسترقاق - كما ذكرنا - دخليلاً في بنية النظام الاجتماعي والاقتصادي للبشر، فقد غدا أمرًا مألوفًا وعاديًا وغير مستفزّ لمشاعر معظم الناس، فلم يجدوا غضاضةً في أن يسترقّ الإنسان أخاه الإنسان، أو أن يبيعه، لكأنّ بعض الناس في رؤيتهم خلّقوا ليكون عبيدًا!

وقد بلغ اعتياد الناس لنظام الرّق، وألفتهم به، حدًّا كان من الصعب معه إقناعهم بمفاسده، أو دعوتهم إلى التخلص منه. ولذا وجدنا أنّ النبي محمد ﷺ كان يواجه الصعوبة في إقناع المسلمين بالتخلّي عمّا يرونه حقًّا في السبي والغنائم، كما نلاحظ ذلك في تعامله مع سبي هوازن، حيث اعتمد أسلوبًا حكيماً؛ ليشجّع المسلمين على تجاوز فكرة الاسترقاق، فنراه يقف على الملأ، ويتنازل عن حقه وحقّ بني عبد المطلب، فيتبعه على الفور المهاجرون والأنصار في التنازل^(١). والصعوبة عينها واجهها الإمام عليّ عليه السلام في معاركه في فترة خلافته، إلى حدّ أنه في حرب البصرة طالبه جمعٌ من أصحابه بتوزيع الغنائم عليهم، فلم يجد جوابًا لإسكاتهم إلّا أن يقول لهم: «وأَيْكُمْ يأخذ عائشة في سهمه؟!»، كما سيأتي.

ولا نغفل أنّ بعض الشعوب أو الجماعات أو الأفراد كانت تعيش حالة من

(١) البداية والنهاية، لابن الأثير، ج ٤، ص ٤٠٥.

الاستضعاف الثقافي والاجتماعي والقهر والاضطهاد والعوز المادي، بما لا يسمح لها بتطوير نفسها وقدراتها، والاتكاء على كفاءتها، ما جعلها تألف الاسترقاق وتأنس به، وربما لا تستطيع أن تعيش حياة الحرّية، أو لا تستطيع تأمين لقمة العيش الكريمة إذا انفصلت عن أسيادها. ومن هنا، لا تستغرب إذا عرفت أن بعض الأرقاء ألفوا الرّقبة حتّى إذا حرّروا لم يتمكّنوا من إدارة حياتهم. ومن هنا، كان بعضهم يرفض الحرّية، ويفضّل العبودية^(١). ولذا سيأتي أن أحد الطرق التي اعتمدها الإسلام في مواجهة هذه الظاهرة كانت توفير المناخ والبيئة النفسانية والاجتماعية الملائمة للتحرّر.

٤- هل ندين السابقين؟

ومن الطبيعي أن معرفتنا بهذه الوضعية التاريخية لنظام الاسترقاق، وفهمنا لحضوره في بنية النظام الاجتماعي والسياسي والاقتصادي لتلك المجتمعات، سوف يؤثّر على:

١- معرفة حيثيات الموقف الإسلامي المتأني في مواجهة الظاهرة، حيث إن الإسلام لم يتسرّع باتخاذ موقف عاجل وحاسم في المواجهة، وإنما اعتمد خطةً حكيمةً متدرّجة، تفضي بالمآل إلى التخلّص من الظاهرة. وهذا ما جنبه أضراراً فادحةً أو اصطداماً كبيراً مع الواقع الاجتماعي المتعايش مع فكرة الاسترقاق. ومن غير المعلوم أنه لو دعا إلى إلغائه بجرّة قلم أن تلقى دعوته صدىً واسعاً في المجتمع. إن الإسلام وإن كان يتطلّع إلى اليوم الذي لا يبقى فيه عبدٌ على وجه الأرض، لكنه أعدّ خطةً تفضي في حال تطبيقها إلى تحرير العبيد.

٢- دراسة هذه الظاهرة، وأسبابها، وظروفها، وتقييم الموقف الأخلاقي منها.

(١) نقرأ في سفر الخروج، الإصحاح ٢١: «إن قال العبد: أحب مولاي وزوجتي وأولادي، ولا أريد أن أخرج حرّاً، يأخذه سيّده إلى قضاة المدينة، ثمّ يقيمه لصق الباب أو قائمته، ويثقب أذنه بمخرز، فيصبح خادماً له مدى الحياة»، الكتاب المقدّس / العهد القديم (التوراة)، سفر الخروج، الإصحاح ٢١، ص ١٢٠.

فمن الجدير بنا أن نتأني في مقام محاكمة تلك الأنظمة التي أقرت هذه الممارسة - على بشاعتها -، أو سايرتها، وأن نتمهل قبل إدانة الشعوب التي عرفت تلك الممارسة، واتهامها بالهمجية. لا نريد أن نعطي صكاً بالبراءة لأحد، ولا أسباباً تخفيفية أو تبريرات، ولكن ليس من الصحيح أن نتسرع في إسقاط رؤيتنا الثقافية المعاصرة على المجتمعات السابقة بما عرفت من عادات وممارسات؛ فالتجربة التاريخية لها ظروفها الخاصة التي تحكمها، وليس من المنطقي أن نحكمها على أساس معاييرنا الحالية.

أجل، إننا يُدان النظام أو المشرع إذا ظلّ داعياً إلى الاستعباد، رغم ارتفاع مسوغاته ومبرراته الاجتماعية والثقافية والقانونية، وأصرّ على إعادة إنتاج نظام العبودية، وإدخاله إلى العمل، بعد أن رفضته كل الأنظمة، وأدانتها كل القوانين، وغدا بالإمكان تطوير حالة كافة المجتمعات البشرية.

أعتقد أنّ وضوح الصورة لدينا اليوم حول بشاعة هذا النظام ومساوئه هو أمر لا ينكر؛ فضحايا هذا النظام كثيرون، وأوجاعه وآلامه عامة وشاملة لكل من يتم استعبادهم واستملاكهم، ولا سيما المرأة؛ فإنها كانت ولا تزال من أبرز ضحايا هذا النظام، حيث إنها تُسبى وتباع أو تهدي من سيّد لآخر، وتنقل من رجل إلى رجل؛ لغرض المتعة الجنسية، فضلاً عن تسخيرها للخدمة والعمل والاستيلاء، ويمنح هذا النظام السيّد حقاً في أن يقيم معها علاقة جنسية على أساس أنها ملكه، ولا يحتاج إلى عقد زواج. ولكن - كما قلنا - هذا لا ينبغي أن يدفعنا لإدانة السابقين بشكل عام، وتجريمهم، واتهامهم بالظلم واللاإنسانية؛ فإن في ذلك إغفالاً للفوارق الحضارية والتاريخية والثقافية بيننا وبينهم.

٥. الرقّية المعاصرة

وتجدر الإشارة أخيراً إلى أنّ الاسترقاق وإن كان قد تمّ حظره عالمياً في القرن العشرين، كما أسلفنا، لكن ذلك بحسب القوانين الرسمية، بيد أنّ الواقع لا يزال حتى يومنا هذا يشهد حالات اتجار بالبشر، وهناك أسواق نخاسة رخيصة غير

شرعية لا زالت قائمة. وثمة حالات تقترب من الرقبة، فالأتجار بالأطفال؛ لغرض بيع الأعضاء، والاستغلال الجنسي للقاصرات، هي شكل من أشكال الاسترقاق. وإن نظام الحدم المنتشر بشكل قانوني في الكثير من البلدان يحمل الكثير من سلبات الرق ومفاسده. وتشير التقارير الصادرة عن منظمات حقوقية عالمية إلى أن عشرات الملايين من بني الإنسان يرزحون تحت وطأة العبودية المعاصرة. كما أن السياسة الاستكبارية لا تزال إلى اليوم تنظر إلى بعض الشعوب على أنهم أولاد ستّ وإلى شعوب أخرى على أنهم أولاد جارية؛ ويكفيك شاهداً على ما نقول أن تنظر إلى ما جرى ويجري على أرض فلسطين، حيث يُمتَهَن شعبٌ بأكمله، ويضطهد، ويقتل من أرضه؛ كُرمى لعيون اليهود، وانظر كيف يكيل العالم، الذي يدعي التحضر والإنسانية، بمكيالين مع ما يتعرّض له الفلسطينيون وما قد يتعرّض له اليهود، فإذا قُتل إنسانٌ يهودي تقوم الدنيا ولا تقعد، وأما إذا قُتل آلاف الفلسطينين فلا أحد يهتم بهم، ولا ينقل مأساتهم.

المطلب الثاني

طريقة الإسلام في محاربة ظاهرة الرّق

إنّ موقف الإسلام من قضية الرّق واستملاك الإنسان لأخيه الإنسان كان موقفًا متميِّزًا في المجال الديني. ولا نجانب الصواب إذا قلنا: إنّهُ اتَّسم بالانحياز التام لصالح حُرِّية الإنسان، ورفض الاستعباد. وهذا الموقف الحاسم لا يكاد يخفى؛ حيث إنّ المنظومة التشريعية والأخلاقية الإسلامية المتّصلة بهذا الأمر وغيره تؤكِّد بشكل واضح على أنّه عمل على محاصرة الظاهرة، وسعى للتخلُّص منها، ولم يكن محبِّدًا لهذا النظام (نظام الرّق)، ولا راضيًا عنه؛ بيْدَ أنّه اعتمد في المواجهة أسلوبًا حكيمًا مرّنًا ومتدرّجًا، يفضي في نهاية المطاف إلى التخلُّص من نظام العبودية بشكل تامّ، والقضاء على أقذر تجارة عرفتها البشرية، وهي بيع الإنسان لأخيه الإنسان؛ حيث نلاحظ حرصَ التشريع الإسلاميّ الكامل على محاصرة هذه العادة، وذلك باعتماد أساليب عديدة وجذريّة، كفيلة في حال تطبيقها بإنهاء الظاهرة بشكل تامّ. وهذا ما يمكن استجلاؤه من خلال النقاط التالية:

١. أصالة الحرّية

لا يخفى أنّ لدى الإنسان نزوعًا جبليًّا وتطلُّعًا فطريًّا نحو التحرُّر ورفض الاستعباد، وممارسة أعماله ونشاطاته وإدارة شؤونه باختياره، دون إكراهٍ أو جبرٍ. وهذا يعني أنّ أصالة الحرّية تمثّل الوضع الطبيعيّ في كلّ إنسان؛ فقد خلق الله تعالى الخلق متساوين، ولم يجعل لأحدٍ حقّ استملاك واسترقاق غيره^(١). ويمكننا

(١) قال في الجواهر، مستدلًّا على عدم جواز استرقاق أهل الذمّة: «بلا خلافٍ في شيء من ذلك،

القول: إِنَّ أَصَالََةَ الْحُرِّيَّةِ عَلَى هَذَا هِيَ أَصْلُ تَكْوِينِيٍّ، وَهُوَ مَا تَعَبَّرَ عَنْهُ الْعِبَارَةُ الْقَائِلَةُ: «النَّاسُ مَسْلُطُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ»، فَأَيُّ تَقْيِيدٍ لِسُلْطَانَةِ الْإِنْسَانِ عَلَى نَفْسِهِ هِيَ خِلَافُ هَذَا الْأَصْلِ، وَيُمَثِّلُ عِدْوَانًا عَلَى إِنْسَانِيَّتِهِ. هَذَا مِنْ جِهَةٍ، وَمِنْ جِهَةٍ ثَانِيَةٍ، فَإِنَّ هَذَا الْأَمْرَ الْفَطْرِيَّ الَّذِي زَرَعَتْهُ يَدُ الْخَالِقِ الْحَكِيمِ فِينَا مَا كَانَ لِقَلَمِ الشَّارِعِ أَنْ يَقْلَعَهُ أَوْ يَكْبِتَهُ وَيَحْجِمَهُ، بَلْ إِنَّهُ - أَعْنِي الشَّرِيعَ - انْسَجَمَ مَعَ التَّكْوِينِ كَامِلِ الْانْسِجَامِ، فَأَكَّدَ عَلَى أَصَالََةِ الْحُرِّيَّةِ، وَالتِّي تَعْنِي أَنَّ الْأَصْلَ فِي الْإِنْسَانِ - بِصَرَفِ النَّظَرِ عَنْ دِينِهِ أَوْ عِرْقِهِ أَوْ لَوْنِهِ - أَنْ يَكُونَ حُرًّا. وَإِنَّا فِي رُؤْيَيْنَا الدِّينِيَّةِ نَعْتَقِدُ أَنَّ حُرِّيَّةَ الْإِنْسَانِ هِيَ أَمْرٌ تَفْرُضُهُ طَبِيعَةُ الْمَهْمَةِ الْإِلَهِيَّةِ الْمُلَقَاةِ عَلَى عَاتِقِهِ، وَهِيَ أَنَّهُ أَرِيدَ لَهُ نَوْعًا أَنْ يَكُونَ خَلِيفَةَ اللَّهِ عَلَى الْأَرْضِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَكِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]. وَقَدْ أُتِيطَ بِهَذَا الْخَلِيفَةِ أَنْ يَقِيمَ مَجْتَمَعَ الْعَدْلِ وَالصَّلَاحِ فِي رُبُوعِ الْأَرْضِ. فَإِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِنْسَانُ حُرًّا فَلَنْ يَتَسَنَّى لَهُ أَدَاءُ الْمَهْمَةِ الْمَذْكُورَةِ. نَعَمْ، إِنَّ الْحَيَاةَ الْاجْتِمَاعِيَّةَ تَقْتَضِي أَنْ يُسَخَّرَ بَعْضُ النَّاسِ لِبَعْضِ الْآخَرِ، لَا أَنْ يَسْتَعْبَدَ لَهُ، فَالتَّسْخِيرُ أَمْرٌ يَخْتَلِفُ عَنِ الِاسْتِعْبَادِ؛ قَالَ تَعَالَى: ﴿أَهْمَرِ يَقْسِمُونَ رَحِمْتَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُلْخِيًّا وَرَحِمْتَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ [الزخرف: ٣٢]. وَمِمَّا يَدُلُّ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ مَا قَالَهُ الْإِمَامُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ، فِيمَا رُوي عَنْهُ فِي خُطْبَةٍ لَهُ: «أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ آدَمَ لَمْ يَلِدْ عَبْدًا، وَلَا أَمَةً، وَإِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ، وَلَكِنَّ اللَّهَ خَوَّلَ بَعْضَكُمْ بَعْضًا»^(١). وَجَاءَ فِي صَحِيحِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سِنَانٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ، إِلَّا مَنْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِالْعُبُودِيَّةِ، وَهُوَ مُدْرِكٌ...»^(٢).

بل الإجماع بقسميَّه عليه، مضافًا إلى أصالة عدم ملك أحدٍ لأحدٍ، جواهر الكلام، ج ٣٤، ص ٨٩.

(١) الكافي، ج ٨، ص ٦٩.

(٢) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٩٥؛ ورُوي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، انظر: المصدر نفسه، ج ٧،

وانطلاقاً من هذا الأصل، لا يجوز لأحدٍ استرقاق الحرّ وبيعه، كما دلّت عليه الأخبار، كما في رواية السَّكُونِيِّ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وآله: «إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ كُلَّ ذَنْبٍ يَوْمَ الْقِيَامَةِ، إِلَّا مَهْرَ امْرَأَةٍ؛ وَمَنْ اغْتَصَبَ أَجِيرًا أَجْرَهُ؛ وَمَنْ بَاعَ حُرًّا»^(١). وروى الصدوق، بإسناده عن الإمام الرضا عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ غَاْفِرُ كُلِّ ذَنْبٍ، إِلَّا مَنْ أَحْدَثَ دِينًا؛ أَوْ غَصَبَ أَجِيرًا أَجْرَهُ؛ أَوْ رَجُلٌ بَاعَ حُرًّا»^(٢). وروى البخاري، عَنْ أَبِي هُرَيْرَةَ، عَنْ النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله قَالَ: «قَالَ اللَّهُ: ثَلَاثَةٌ أَنَا خَصْمُهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: رَجُلٌ أَعْطَى بِي، ثُمَّ غَدَرَ؛ وَرَجُلٌ بَاعَ حُرًّا، فَأَكَلَ ثَمَنَهُ؛ وَرَجُلٌ اسْتَأْجَرَ أَجِيرًا، فَاسْتَوْفَى مِنْهُ، وَلَمْ يُعْطِ أَجْرَهُ»^(٣). وفي سنن ابن ماجه: «وَمَنْ اعْتَبَدَ مُحَرَّرًا»^(٤).

وكذلك لا يجوز للإنسان الذي خلقه الله تعالى حُرًّا أن يبيع نفسه كِرْقًا. وهذا ما أَكَّدَتْ عليه النصوص^(٥) والفتاوى^(٦).

وفي ضوء هذه القاعدة بُنِيَ على حُرِّيَةِ اللقيط المشكوك في حُرِّيَتِهِ، فلو التقط

ص ٤٢٠؛ ورواه الصدوق والشيخ الطوسي.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣٨٢؛ ونقله عنه في تهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ١١٣.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ٢، ص ٣٦.

(٣) صحيح البخاري، ج ٣، ص ٤١.

(٤) سنن ابن ماجه، ج ١، ص ٣١١.

(٥) في معتبرة مسعدة بن صدقة، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، قَالَ: سَمِعْتُهُ يَقُولُ: كُلُّ شَيْءٍ هُوَ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ بِعَيْنِهِ، فَتَدَعِهِ مِنْ قَبْلِ نَفْسِكَ، وَذَلِكَ مِثْلُ الثَّوْبِ يَكُونُ قَدْ اشْتَرَيْتَهُ، وَهُوَ سَرِقَةٌ؛ أَوْ الْمَمْلُوكِ عِنْدَكَ، وَلَعَلَّهُ حُرٌّ قَدْ بَاعَ نَفْسَهُ، أَوْ خُدْعَ فَيْبَعِ، أَوْ قَهْرًا؛ أَوْ امْرَأَةً تَحْتَكَ، وَهِيَ أُخْتُكَ أَوْ رَضِيعَتُكَ، وَالْأَشْيَاءُ كُلُّهَا عَلَى هَذَا حَتَّى يَسْتَبِينَ لَكَ غَيْرُ ذَلِكَ، أَوْ تَقُومَ بِهِ الْبَيِّنَةُ». انظر: الكافي، ج ٥، ص ٣١٤؛ وتهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٢٢٦.

(٦) قال العلامة الحلي: «إرقاق الحرّ نفسه لا يحلّ بعوضٍ، ولا بغيره»، انظر: تذكرة الفقهاء، ج ١٦، ص ١٣١؛ والعبارة عينها نجدها عند ابن قدامة في المغني، ج ٥، ص ٣١؛ وفي حاشية المكاسب، للإيرواني، ج ١، ص ٧٢، تحدّث عن «التعبّد الشرعي بالمنع» من بيع الإنسان لنفسه.

شخصٌ طفلاً، ولم يدْر أنه حُرٌّ أم عبدٌ، فإنه يحكم بحُرِّيَّته؛ ويدلُّ عليه ما ورد في الأحاديث، ففي صحيح مُحمَّد بن مُسلمٍ قال: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ عليه السلام عَنِ اللَّقِيطِ؟ فَقَالَ: حُرٌّ، لَا يُبَاعُ، وَلَا يُوهَبُ^(١). وكذلك المنبوذ يُحْكَمُ بِحُرِّيَّته؛ لما ورد في الأحاديث^(٢). قال العلامة الحلي في التذكرة: «اللقيط إن التقط في دار الإسلام كان حُرّاً بناءً على الدار؛ فإنها دار الإسلام؛ والأصل فيه الحُرِّيَّة، وهو قولُ عامَّة أهل العلم، إلَّا النخعي، قال ابن المنذر: أجمع عوامُّ أهل العلم على أنَّ اللقيط حُرٌّ، رويناه ذلك عن عليٍّ عليه السلام وعمر بن الخطَّاب، وبه قال عمر بن عبد العزيز والشعبي والحكم وحماد ومالك والثوري والشافعي وأحمد وإسحاق وأصحاب الرأي ومَنْ تبعهم؛ للأصل؛ فإنَّ الله تعالى خلق آدم عليه السلام وذُرِّيَّته أحراراً، وإنَّما الرِّقُّ لعارضٍ، فإذا لم يعلم ذلك العارض فله حكم الأصل»^(٣). وقال النووي في المجموع: «الأصل في الأدميين الحُرِّيَّة؛ فإنَّ الله تعالى خلق آدم وذُرِّيَّته أحراراً، وإنَّما الرِّقُّ للعارض، فإذا لم يعلم ذلك العارض فله حكم الأصل»^(٤).

وهذه القاعدة هي المرجع في حالات الشكِّ في الحُرِّيَّة والرِّقَّة؛ فلاسترقاق خلاف الأصل، فلا يُبنى عليه، ما لم ينهض دليلٌ على إثباته. وأما في موارد الشكِّ في الاسترقاق يكون المرجع هو أصالة الحُرِّيَّة، وذلك من قبيل: ما ذكره الفقهاء حول عدم مشروعيَّة استرقاق المرتدِّ أو المتولِّد من مرتدِّين؛ فإنَّ الصحيح - كما سيأتي في باب الأحوال الشخصية - أنَّ عدم جواز استرقاقه ليس بسبب ما قيل من بقاء حرمة الإسلام فيه، وإنَّما لكون «الاسترقاق على خلاف الأصل، فمالكيَّة إنسانٍ لإنسانٍ، بل مالكيَّته لغير الإنسان أيضاً، تحتاج إلى دليلٍ؛ فالأصل في

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢٢٥.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) تذكرة الفقهاء، ج ١٧، ص ٣٩٥. والكلام مأخوذ من كلام ابن قدامة في المغني، ج ٦، ص ٣٧٤ - ٣٧٥.

(٤) المجموع، ج ١٥، ص ٢٨٦.

الإنسان هو الحرّية، والعبودية والاسترقاق تحتاج إلى دليل، وأدلة الاسترقاق كلها في الكافر الأصلي، ولم يدل دليل على استرقاق غير الكافر الأصلي، فعدم جواز الاسترقاق لعدم المقتضي^(١).

وبصرف النظر عن الأصل اللفظي، فإنّ الحرّية هي مقتضى الأصل العملي أيضاً، فيما لو حصل الشك في الحرّية أو الرّقّة؛ لأنّ «مرجع الرّقّة إلى التقييد، بخلاف الحرّية، حيث إنّ مرجعها إلى الإطلاق»، فيكون «المرجع عند الشك في جعلها لفرد هو أصالة العدم»^(٢).

ومن خلال ما تقدّم اتّضح أنّ الحرّية هي مقتضى الأصل التكويني واللفظي والعملي.

٢. فتح الأبواب أمام تحرر العبيد

لقد عمل التشريع الإسلامي على فتح كلّ الأبواب أمام تحرير العبيد وإخراجهم إلى فضاء الحرّية، وذلك من خلال:

أولاً: إنّ إسلام العبد الكافر المحارب، وانتقاله إلى دار الإسلام، كفيل بتحرّره، على ما يستفاد من الأخبار، ومنها: رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، «أنّ النبي صلى الله عليه وآله حيث حاصر أهل الطائف قال: أيّما عبد خرج إلينا قبل مولاه فهو حرّ، وأيّما عبد خرج إلينا بعد مولاه فهو عبد»^(٣). وعن 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، فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك؟ فقال: إسلامه إسلام لنفسه ولولده الصغار، وهم أحرار، وولده ومتاعه ورقيقه له، فأما الولد الكبار فهم فيء للمسلمين، إلّا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك..^(٤) وفي سنن

(١) محاضرات في الموارث (تقرير دروس السيّد الخوئي، للسيد محمد علي الخراسان)، ص ١٣٩.

(٢) انظر: موسوعة السيّد الخوئي، ج ٣٣، ص ٥٧.

(٣) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٢.

(٤) المصدر نفسه، ج ٦، ص ١٥١.

أبي داوود، بسنده عن ربعي بن حراش، عن علي بن أبي طالب عليه السلام قال: «خرج عبدان إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، يعني يوم الحديبية، قبل الصلح، فكتب إليه مواليتهم، فقالوا: يا محمد، والله ما خرجوا إليك رغبةً في دينك، وإنما خرجوا هرباً من الرق، فقال ناس: صدقوا، يا رسول الله، ردّهم إليهم، فغضب رسول الله صلى الله عليه وسلم، وقال: ما أراكم تنتهون، يا معشر قريش، حتى يبعث الله عليكم من يضرب رقابكم على هذا، وأبى أن يردهم، وقال: هم عتقاء الله عز وجل»^(١).

ثانياً: جعل التشريع الإسلامي العتق جزاءً أو كفارةً للكثير من المخالفات الشرعية، أو الجنايات التي يرتكبها الإنسان. والعتق هنا يكون واجباً. والموارد التي يلزم فيها الإنسان بعتق رقبة - تحييراً أو ترتيماً أو جمعاً - تزيد على العشرين مورداً، من أهمّها:

١- القتل الخطأ.

٢- القتل العمد^(٢).

٣- الإفطار العمدي في شهر رمضان^(٣).

٤- حنث اليمين^(٤).

(١) سنن أبي داوود، ج ١، ص ٦١٢؛ والمستدرک علی الصحیحین، ج ٢، ص ١٢٥.

(٢) قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ أَنْ يَقْتُلَ مُؤْمِنًا إِلَّا خَطَاً وَمَنْ قَتَلَ مُؤْمِنًا خَطَاً فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ إِلَّا أَنْ يَصَدَّقُوا فَإِنْ كَانَتْ مِنْ قَوْمٍ عَدُوٍّ لَكُمْ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ وَإِنْ كَانَ مِنْ قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ فَدِيَّةٌ مُسْلَمَةٌ إِلَى أَهْلِهِ وَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مُؤْمِنَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ تَوْبَةً مِنَ اللَّهِ وَكَانَ اللَّهُ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء: ٩٢].

(٣) في صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام، في رجل أفطر من شهر رمضان متعمداً يوماً واحداً، من غير عذر؟ قال: يعتق نسمة؛ أو يصوم شهرين متتابعين؛ أو يطعم ستين مسكيناً؛ فإن لم يقدر تصدق بما يطيق، الكافي، ج ٤، ص ١٠٢.

(٤) قال تعالى: ﴿لَا يُؤَاخِذُكُمُ اللَّهُ بِاللَّغْوِ فِي أَيْمَانِكُمْ وَلَكِنْ يُؤَاخِذُكُمْ بِمَا عَقَّدْتُمُ الْأَيْمَانَ فَكَفَرْتُمْهُ، إِنْ عَصَوْهُ مَسْكِينَ مِنْ أَوْسَطِ مَا نَظَعُمُونَ أَهْلِيكُمْ أَوْ كِسْوَتُهُمْ أَوْ تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ ذَلِكَ كَفَرْتُمْ أَيْمَانَكُمْ إِذَا حَلَفْتُمْ وَاحْفَظُوا أَيْمَانَكُمْ كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [المائدة: ١٠٠].

٥- الحنث بالنذر.

٦- الحنث العهد.

٧- الظَّهَار^(١).

٨- جز المرأة شعرها، أو نتفه، أو خدش وجهها في المصاب.

٩- شق الرجل ثوبه في المصاب بولده أو زوجته^(٢).

وبعض هذه الموارد، ومنها الموردان الأخيران، قد تكون محل نقاش فقهي، لكن الإفتاء بها مشهور.

ثالثاً: فتح باب المكاتب بين العبيد وأسيادهم، وهو باب يعقد فيه الطرفان صفقة تفضي إلى تحرير العبد إذا دفع مبلغاً معيناً من المال لسيده، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَبِغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا وَءَاتُوهُمْ مِّنْ مَّالِ اللَّهِ الَّذِي آتَاكُمْ﴾ [النور: ٣٣]. وقد أفتى مشهور الفقهاء باستحباب إجابة العبد إلى الكتابة؛ وبعضهم قال بالوجوب^(٣). ومع أن ظاهر الأمر «فَكَاتِبُوهُمْ» هو

[٨٩].

(١) قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِن نِّسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّن قَبْلِ أَن يَتَمَاسَّا ذَلِكَ نَوْعٌ مِّنَ الْعُدْوَانِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ [المجادلة: ٣].

(٢) استدلوا على ذلك برواية خالد بن سدير، أخي حنان بن سدير، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن رجل شق ثوبه على أبيه أو على أمه أو على أخيه أو على قريب له، فقال: لا بأس بشق الجيوب؛ قد شق موسى بن عمران على أخيه هارون. ولا يشق الوالد على ولده، ولا زوج على امرأته. وتشق المرأة على زوجها. وإذا شق زوج على امرأته، أو والد على ولده، فكفارته حنث يمين، ولا صلاة لهما حتى يكفرا ويتوبا من ذلك. وإذا خدشت المرأة وجهها أو جرت شعرها أو نتفته، ففي جز الشعر عتق رقبة أو صيام شهرين متتابعين أو إطعام ستين مسكيناً، وفي الخدش إذا دميت وفي التنف كفارة حنث يمين، ولا شيء في اللطم على الحدود سوى الاستغفار والتوبة..»، تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٣٢٥. والرواية ضعيفة السند؛ بخالد بن سدير، كما نبه عليها جمع من الفقهاء، انظر: ملاذ الأخيار، ج ١٤، ص ١١٢. ويقول السيد الكلبيكاني: «الرواية ضعيفة السند، غير منجزة بعمل الأصحاب»، كتاب الطهارة، ص ٢١٨؛ وتنقيح مباني العروة الوثقى - الصوم، ص ٢٠٦.

(٣) قال الشيخ الطوسي: «فمتى دعا العبد سيده إلى مكاتبته فالمستحب له أن يجيبه إلى ذلك،

الوجوب، إلا أنه بحسب الشيخ الطوسي^(١) الأمر واردٌ مورد توهم الحظر، فلا يفيد أكثر من الإباحة. ولكن لا وجه للحظر في أصل الكتابة، وعندها لا يبعد حمل الأمر على الوجوب. وما ذكره الشيخ^(٢) من وجوه لكون الكتابة في الأصل محل الحظر ضعيفة، ويمكن دفعها، كما لا يخفى.

رابعاً: تخصيص جزءٍ من ميزانية الدولة الإسلامية لعتق الرقاب وتحرير العبيد، ومساعدتهم في التخلص من نير العبودية. وقد نصّ على ذلك القرآن الكريم، فقال تعالى، وهو يتحدث عن الزكاة وموارد صرفها: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ فُلُوقُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَرَمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٦٠]. وقد أفتى الفقهاء بذلك، ونصّ عليه المفسرون^(٣).

خامساً: الانعتاق القهري على المالك. ولذلك العديد من الموارد، نذكر بعضها:

١- وصول أحد الأبوين وإن علا بالميراث إلى الولد. ومن هنا كان استيلاء المرأة الأمة من قبل سيدها، والذي كان شائعاً، يجعلها على طريق الحرية، بحيث

وليس بواجب، سواء دعاه إلى ذلك بقيمة مثله أو أقل أو أكثر. وذهب قومٌ إلى أنها واجبة، المبسوط، ج ٦، ص ٧٢.

(١) الخلاف، ج ٦، ص ٣٨٠.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) قال الشيخ الطوسي: «وأما سهم الرقاب فإنه يدخل فيه المكاتبون، بلا خلاف، وعندنا أنه يدخل فيه العبيد إذا كانوا في شدة، فيشترون ويعتقون عن أهل الصدقات، ويكون ولايتهم لأرباب الصدقات، ولم يُجز ذلك أحدٌ من الفقهاء. وروى أصحابنا أن مَنْ وجبت عليه عتق رقبة في كفارة، ولا يقدر على ذلك، جاز أن يعتق منه»، المبسوط، ج ١، ص ٢٥٠؛ وقال الطبرسي، في تفسير قوله تعالى: ﴿وَفِي الرِّقَابِ﴾ من الآية ١٧٧ من سورة البقرة: «فيه وجهان: أحدهما: عتق الرقاب بأن يشتري ويعتق؛ والآخر: في رقاب المكاتبين. والآية محتملة للأمرين، فينبغي أن تحمل عليهما، وهو اختيار الجبائي والرماني. وفي هذه الآية دلالة على وجوب إعطاء مال الزكاة المفروضة، بلا خلاف»، مجمع البيان، ج ١، ص ٤٨٧.

لو مات سيدها في حياة ولدها فإنها تنعتق قهراً، رضي الولد أو لم يرَضْ بذلك؛ لأنَّ الإنسان لا يملك أحد العمودين، وهما: الأب؛ والأم^(١). وبحسب ما جاء في بعض الأخبار الصحيحة، فإنَّ الحكم بالانعتاق لا يختص بالأبوين، بل يشمل كلَّ صورةٍ يملك فيها الإنسان الأجداد والجدّات، وإنْ علوا؛ والأولاد وأولادهم، ذكوراً وإناثاً، وإنْ نزلوا، والأخوات والعَمَّات والخالات وبنات الأخ وبنات الأخت، وإنْ نزلن. وهذا يجري في هؤلاء الأرحام، سواء أكانوا نسبيين أم رضاعيين^(٢).

٢- إرضاع المرأة للمملوك أو المملوكة الصغيرين، فإنَّ الرضاع ينشر الحرمة، وهو ما يوجب الانعتاق القهري؛ لقاعدة يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب^(٣).

(١) ورد ذلك في العديد من النصوص، من قبيل: خبر أبي عينة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قلتُ له: غلام بيني وبينه رضاع يحلّ لي بيعه؟ قال: إنها هو مملوك؛ إنْ شئتَ بعتَه؛ وإنْ شئتَ أمسكته، ولكنْ إذا ملك الرجل أبويه فهما حرّان»، تهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٢٤٤.

(٢) ففي صحيح عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إذا ملك الرجل والديه أو أخته أو عمّته أو خالته أو ابنة أخيه أو ابنة أخته، وذكر أهل هذه الآية [يقصد آية: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ...﴾] من النساء، عتقوا جميعاً. ويملك الرجل عمّه وابن أخيه وابن أخته وخاله، ولا يملك أمّه من الرضاعة ولا أخته ولا عمّته ولا خالته، فإذا ملكهن عتقن. قال: وما يحرم من النسب من النساء فإنه يحرم من الرضاع. وقال: يملك الذكور، ما خلا الوالد والولد، ولا يملك من النساء ذات محرم، قلتُ: وكذلك يجري في الرضاع؟ قال: نعم، يجري في الرضاع مثل ذلك»، مَنْ لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١١٤؛ وتهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٢٤٣. وتوسّع بعض الأخبار دائرة الانعتاق إلى كل الأرحام، وليس خصوص مَنْ ذُكر؛ ففي موثّق سماعه، عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل يملك ذا رحمه، هل يصلح له أن يبيعه أو يستعبده؟ قال: لا يصلح له بيعه، ولا يتّخذ عبداً، وهو مولاه وأخوه في الدين، وأيّها مات ورثه صاحبه، إلا أن يكون له وارث أقرب إليه منه»، مَنْ لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٣٥.

وحمله بعض الفقهاء على الكراهة، انظر: روضة المتقين في شرح مَنْ لا يحضره الفقيه، ج ٦، ص ٣٣٥.

(٣) في صحيح الحلبيّ وابنِ سنانٍ عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «في امرأةٍ أرصّعت ابنَ جاريّتها، قال: تُعتقُ»، الكافي، ج ٦، ص ١٧٨؛ والاستبصار، ج ٤، ص ١٧. وقد سَلَفَ في صحيحة عبيد بن

٣- إصابة العبد ببعض الأمراض المزمنة، من قبيل: العمى أو الجذام أو غيرها^(١).

٤- التنكيل بالعبد والمثلة به، فلو فرض أن سيده نكّل به، بقطع أنفه أو نحوه، انعتق قهراً^(٢).

٥- إسلام العبد غير المسلم، فإنه ينعتق إذا أسلم قبل سيده.
يقول المحقق الحلي (ت: ٦٧٦هـ): «وإزالة الرّق يكون بأسباب أربعة: المباشرة، والسراية، والملك، والعوارض»^(٣).
وفُسّرت المباشرة ب: العتق، والكتابة، والتدبير.

وأما السراية كأن يعتق بعض العبد، فيسري العتق إليه بأجمعه، فيتحرّر. فلو شارك اثنان في ملكية عبدٍ، وأعتقه أحدهما، فإن العتق ينفذ في حصّته، ويسري في حصّة شريكه، فتقوم حصّة الشريك، ويسعى العبد في دفع القيمة.
وأما الملك فكما لو اشترى أباه، فإن الأب ينعتق بمجرد دخوله في ملك ابنه.
وأما العوارض فيراد بها ما ذكرناه من التنكيل به، أو صيرورته عاجزاً.

سادساً: ومن الأبواب المهمّة، التي فتحتها الإسلام في هذا المجال، الحكم بتبعية الولد للحرّ من أبويه، وذلك في حال حصل التزاوج بين حرٍّ وأمةٍ، أو بين عبدٍ وحرّة، وقد نصّت على ذلك العديد من الأخبار^(٤). مع أن المعروف في

زرارة، في الهامش السابق: «..قلت: وكذلك يجري في الرضاع؟ قال: نعم، يجري في الرضاع مثل ذلك».

(١) ففي صحيحة حماد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إِذَا عَمِيَ الْمَمْلُوكُ فَقَدْ عَتَقَ [أعتق]»، انظر: الكافي، ج ٦، ص ١٨٩؛ وتهذيب الأحكام، ج ٨، ص ٢٢٢؛ وفي معتبرة السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: «إِذَا عَمِيَ الْمَمْلُوكُ فَلَا رِقَّ عَلَيْهِ، وَالْعَبْدُ إِذَا جَذِمَ فَلَا رِقَّ عَلَيْهِ»، انظر: المصدرين نفسيهما.

(٢) في الخبر، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كُلُّ عَبْدٍ مُثَّلٍ بِهِ فَهُوَ حُرٌّ»، انظر: الكافي، ج ٦، ص ١٨٩.

(٣) شرائع الإسلام، ج ٣، ص ٦٥٩.

(٤) انظر: وسائل الشيعة، ج ٢١، ص ١٢١ وما بعدها، الباب ٣٠ من أبواب نكاح العبيد، باب

الجاهلية أن ابن الأمة يكون عبداً، ولو كان أبوه حُرّاً^(١). هذا ما حكم به التشريع الإسلامي منذ مئات السنين، ولكن في ولاية فرجينيا في أمريكا - مثلاً -، يصدر قانون، سنة ١٦٦٢م، ينص على «أن أي مولود من أمة يمتلك نفس صفة أمه، مهما كان أصل والده»^(٢).

سابعاً: في حال مات الشخص، وانحصر وارثه بعيد، فإنه يُشترى من المال وينعتق. وورد في ذلك عدة أخبار، عقد لها المحدثون^(٣) باباً خاصاً في كتبهم.

٣. سد منافذ الاسترقاق

وبإزاء فتح الأبواب المتقدمة لتحرير الأرقاء، فقد رفض الإسلام الاعتراف بالكثير من الأسباب المعتمدة للاسترقاق، وعمل على سد الكثير من الأبواب التي كانت مشرعة، ونشير إلى أهمها:

منها: حالات الغزو القبلي والعشائري، وكل حرب لا تكون بإذن الإمام، أي الحرب غير المشروعة؛ استناداً إلى ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام، فقد سُئل: «عَنْ سَبِي الدَّيْلَمِ، يَسْرِقُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ، وَيُغِيرُ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِمْ بِلاَ إِمَامٍ، أَيْحُلُّ

أن الولد إذا كان أحد أبويه حُرّاً فهو حُرٌّ.

(١) قال أبو الفرج الأصفهاني: «وكانت العرب في الجاهلية إذا كان للرجل منهم ولدٌ من أمة استعبده»، ذكر ذلك في ترجمة الشاعر الجاهلي عنترة بن شداد، قال: «وإنما ادّعاه أبوه بعد الكبر؛ وذلك لأن أمه كانت أمة سوداء، يُقال لها: زبيبة»، الأغاني، ج ٨، ص ٣٨٧. وهكذا فإن عمار بن ياسر كان وفق قوانين الجاهلية عبداً، مع أن أباه حُرٌّ، وما ذلك إلا لكون أمه سمية أمة لأبي حذيفة، فلما ولدت عماراً أعتقه أبو حذيفة، كما جاء في الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ٢٤٦.

(٢) نقلاً عن ويكيبيديا.

(٣) قال الشيخ الحرّ: «باب أن الحرّ إذا مات، وليس له وارث حرّ، وله قرابة رقّ أو زوجة، يجبر مولاه على بيعه بقيمة عدل، ويشترى ويعتق ويورث»، ومن الأخبار التي أوردها في هذا الباب: صحيحة سليمان بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: في الرجل الحرّ يموت، وله أمٌ مملوكة، قال: تشتري من مال ابنها، ثم تعتق، ثم يورثها»، وسائل الشيعة، ج ٢٦، ص ٤٩، الباب ٢٠ من أبواب موانع الميراث، ح ١.

شِرَاؤُهُمْ؟ قَالَ: إِذَا أَقَرُّوا بِالْعُبُودِيَّةِ فَلَا بَأْسَ بِشِرَائِهِمْ»^(١). والسند صحيح إلى صفوان بن يحيى، الذي رواه عن المرزبان بن عمران، وهو رجلٌ مذكور في الرجال، دون توثيق^(٢)، ولكن رواية صفوان عنه تكفي في وثاقته، على الأرجح؛ بناءً على كبرى وثاقة مشايخ الثلاثة. ويؤيدها ما رواه الكليني والشيخ، بسندهما عن زكريّا بن آدمَ قَالَ: «سَأَلْتُ الرَّضَاءَ...، وَعَنْ سَبِي الدَّيْلَمِ، يَسْرِقُ بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ، وَيُغَيِّرُ الْمُسْلِمُونَ عَلَيْهِمْ بِلَا إِمَامٍ، أَيْحُلُ شِرَاؤُهُمْ؟ قَالَ: إِذَا أَقَرُّوا بِالْعُبُودِيَّةِ فَلَا بَأْسَ بِشِرَائِهِمْ»^(٣).

ومنها: حالات السرقة التي يتعرّض لها بعض الأطفال أو النساء الذين يتم بيعهم في أسواق النخاسة، ولو كانوا من غير المسلمين، ما لم يقرّوا على أنفسهم بالعبودية. وهذا على القاعدة؛ لأن أصالة الحرّية محكمة، ولم يَقم دليل على أن السرقة بابٌ مشروع للاسترقاق؛ ويؤيده ما في الخبر، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألتُه عن رجلٍ اشترى جاريةً سرقت من أرض الصلح؟ قال: فليردّها على الذي اشتراها منه، ولا يقربها، إن قدر عليه أو كان موسراً...»^(٤).

ومنها: بيع الآباء لأولادهم، ذكورا وإنثاء، تحت ضغط الحاجة والفقر والجوع؛ ففي الحديث، عن زكريّا بن آدم، عن الرضا عليه السلام: «...وَسَأَلْتُهُ عَنْ قَوْمٍ مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ، أَصَابَهُمْ جُوعٌ، فَأَتَاهُ رَجُلٌ بِوَلَدِهِ، فَقَالَ: هَذَا لَكَ، فَأَطْعِمْهُ، وَهُوَ لَكَ عَبْدٌ؟ فَقَالَ: لَا تَبْتَغِ حُرًّا؛ فَإِنَّهُ لَا يَصْلُحُ لَكَ، وَلَا مِنْ أَهْلِ الذِّمَّةِ»^(٥). ورواه الشيخ

(١) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦١؛ ورواه الكليني بسندٍ آخر، فيه محمد بن سهل، الكافي، ج ٥، ص ٢١٠.

(٢) معجم رجال الحديث، ج ١٩، ص ١٢٧.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٢١٠؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦٢. وفي السند محمد بن سهل بن اليسع الأشعري القمي، ولا توثيق له.

(٤) انظر: تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٣٧٧.

(٥) الكافي، ج ٥، ص ٢١٠. قال الفقيه البحراني: «وهو ظاهرٌ في تحريم استرقاق أهل الذمة متى كانوا قائمين بشرائط الذمة»، الحقائق الناضرة، ج ١٩، ص ٣٧٣. قال التقي المجلسي: «حسن»

في التهذيب والاستبصار^(١).

ومنها: بيع الحرّ لنفسه، أو أن يرقّ نفسه للآخرين؛ لأي سبب كان؛ فإنه غير جائز ولاغٍ؛ لأنّ الحرّية - بحسب الاصطلاح الفقهي - من حقوق الله، فلا يستطيع الإنسان إبطالها، كما أنّ الرّق ذلٌّ، ولا يجوز للإنسان أن يُذلّ نفسه. صحيحٌ أننا نقول: الحرّية حقٌّ للإنسان، لكنّ المعنى الدقيق لذلك أنّها من الحقوق التي منحها الله لعبده، فلا تقبل التنازل عنها. وعليه، فليس للإنسان أن يستعبد نفسه للآخرين. وهذا ما عليه الفقهاء^(٢)، ولذا تراهم ذكروا أنّ من جملة الشروط التي لا يجب الوفاء بها؛ لأنها تحلّل الحرام، شرط رقية الولد، فيما لو كانت القاعدة تقتضي حرّيته، كما لو فرضنا أنّ السيّد زوج أمّته من حرٍّ، وشرط عليه أن يكون أبناؤها أرقاء، فهذا الشرط مرفوضٌ؛ لأنه يحلّ ما حرّمه الله، والولد في هذه الحالة حرٌّ^(٣)؛ لتبعيته لأبيه الحرّ. والمثال الذي يتردّد في كتبهم للشرط الذي يحلّل الحرام أو يجرّم الحلال هو شرط استرقاق الحرّ^(٤). نعم، ثمّة أمرٌ آخر هنا، وهو أنّه لو أقرّ شخصٌ على نفسه بأنه عبدٌ، ولم يكن ثمّة ما يدعو إلى تكذيبه، فإنّه يُصدّق؛ لأنّ «إقرار العقلاء على أنفسهم جائزٌ»، ولما مرّ في الصحيح: «كَانَ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ

كالصحيح»، روضة المتقين في شرح مَنْ لا يحضره الفقيه، ج ٧، ص ١٠٤؛ بينما قال ابنه العلامة المجلسي: «مجهول»، مرآة العقول، ج ١٩، ص ٢٣٦.

(١) تهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٧٧؛ والاستبصار، ج ٣، ص ٨٣.

(٢) قال مالك: «لا يجوز له أن يرقّ نفسه»، المدوّنة الكبرى، ج ٣، ص ٣٠٨. وقال أبو بكر الكاشاني: «إن العتق حقّ الله تعالى، ألا ترى أنّ العبد لا يقدر على إبطاله، حتّى لا يجوز استرقاق الحرّ برضاه، ولو كان حقّ العبد لقدر على إبطاله»، بدائع الصنائع، ج ٦، ص ٢٣٦. وقال ابن عابدين: «..لذا لم يُجزّ استرقاق الحرّ برضاه؛ لما فيه من إبطال حقّ الله تعالى»، تكملة حاشية ردّ المحتار، لابن عابدين، ج ١، ص ٤٨٣.

(٣) قال الفقيه ابن فهد الحليّ: «إن الولد إذا كان في الأصل حرّاً كان الشرط مشتملاً على استرقاق الحرّ، وهو مخالفٌ للكتاب والسنة، فيكون باطلاً»، المهذب البارع، ج ٣، ص ٣٢٦.

(٤) انظر: مفاتيح الشرائع، للكاشاني، ج ٣، ص ١٢٠.

يَقُولُ: إِنَّ النَّاسَ كُلَّهُمْ أَحْرَارٌ، إِلَّا مَنْ أَقَرَّ عَلَى نَفْسِهِ بِالْعُبُودِيَّةِ، وَهُوَ مُدْرِكٌ...»^(١).
 ولو علم كذبه في إقراره، أو كان مشهوراً بالحرية، لم يقبل إقراره^(٢).
 ومنها: استملاك الدائن للمدين في حال عجز الأخير عن سداد الدين، مع أن ذلك كان شائعاً عند اليونان وغيرهم^(٣). وعدم جواز الاسترقاق في هذه الصورة جارٍ على القاعدة؛ إذ لا دليل على المشروعية، فيرجع إلى أصالة الحرية.
 نعم، ثمة حالة وحيدة، سمح فيها الفقه الإسلامي باسترقاق الحر^(٤)، وذلك في ظروف خاصة، وهي حالة الحرب مع غير المسلمين^(٥)، حيث كان المشركون وغيرهم يعملون في الحروب على استرقاق الأسرى المسلمين، ما دفع إلى التعامل معهم بالمثل، وسيأتي الحديث عن هذه الحالة؛ حيث إننا نرجح أن ذلك كان تدبيراً اقتضته ظروف تلك المرحلة، وليس تشريعاً متّسماً بالديمومة.
 والمعروف بينهم أيضاً، وتنصّ على ذلك الفتاوى، أن العبيد إذا تزوّج بعضهم بعضاً فأولادهم يتبعونهم في الرّقبة^(٦).

(١) الكافي، ج ٦، ص ١٩٥؛ ورؤي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، انظر: المصدر نفسه، ج ٧، ص ٤٢٠؛ ورواه الصدوق والطوسي.

(٢) ومن هنا قيده بعضهم بعدم «كونه مشهوراً بالحرية»، انظر: شرائع الإسلام، ج ٢، ص ٣١٢؛ ووسيلة النجاة (مع تعليقة السيد الكلبيكاني)، ج ٢، ص ٧١؛ وقيده البعض الآخر بصورة الشك، انظر: منهاج الصالحين، للسيد الخوئي، ج ٢، ص ٦٧.

(٣) فقد ذكر أن «من وسائل الرّق عند الرومان - بالإضافة إلى الحرب - أنهم كانوا يسترقون المدين، الذي لم يتيسر له الوفاء بدينه، فيصبح المدين رقيقاً للدائن»، مقارنة الأديان - الإسلام، للشلبي، ص ٢٣٢.

(٤) نعم، لو كان الشخص عبداً في بيته فيجوز شراؤه.

(٥) أما حرب البغاة فلا يجوز فيها اللجوء إلى استرقاق الأسرى.

(٦) قال في الجواهر: «إذا استرقوا يسري الرّق إلى أعقابهم المتجددين بعد الاسترقاق، الذين هم نساء الملك، وإن أسلموا، ما لم يتحرروا، فتسري الحرية في الأعقاب المتأخرة، وإلا إذا كان أحد الأبوين حراً فتغلب الحرية، إلا مع شرط الرّق، كما تقدّم في كتاب النكاح»، جواهر الكلام، ج ٣٤، ص ٨٩.

٤. خَلْقُ الْأَجْوَاءِ الْمُنَاسِبَةِ لِتَحْرِيرِ الْعَبِيدِ

ومن أهم ما قام به الإسلام على هذا الصعيد هو خلق الأجواء الثقافية والاجتماعية والنفسية التي تساعد على تحرير العبيد، وتجعل ظاهرة الاسترقاق ظاهرةً مقيتة؛ لأنها كانت - كما أسلفنا - ظاهرةً منتشرةً ومألوفةً، ولا تستفز وجدان الكثير من الناس، فكان لا بُدَّ من خَلْقِ وَعْيٍ عامٍّ بقبح هذه الظاهرة، كمقدمةٍ للقضاء عليها:

أ. التأكيد على المساواة في الإنسانية والقيم

أكد الإسلام على تساوي الناس جميعاً، عبيداً كانوا أو أحراراً، في الإنسانية والخلق، فالناس كلهم لآدم وحواء، وهم سيان في الوصول إلى أعلى درجات الكمال المعنوي والقرب من الله تعالى. وأما التفاضل بين الناس فيكون على ضوء معايير لا علاقة لها باللون أو العرق أو الرقبة والحرية؛ جاء في الحديث عن إمامنا زين العابدين عليه السلام: «إن الله خلق الجنة لمن أطاعه، ولو كان عبداً حبشياً؛ وخلق النار لمن عصاه، ولو كان حُرّاً قرشياً»^(١). وإنما التفاضل على أساس التقوى: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَىكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣]؛ وعلى أساس العمل: ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٥].

وفي تأكيده على المساواة، ومحاربته لتلك النظرة الدونية التي كانت تلاحق العبد حتى بعد تحرره، لم يكتفِ النبي صلى الله عليه وآله بمجرد الوصايا الأخلاقية، بل إنه عمد - بالإضافة إلى ما تقدّم - إلى منح بعض هؤلاء مواقع، وأسند إليهم مهام جلية، وأسبغ على بعضهم صفات تقديرية عالية؛ فهذه الصحابة سُمِّيَ، وهي الأمة المستضعفة، تحوز لقب «أول شهيدة في الإسلام»؛ وابنها عمّار، الذي وُلد عبداً، وفقاً لقوانين الجاهلية^(٢)، قد أصبح بعد الإسلام من أجلاء الصحابة؛ والصحابي

(١) المستطرف من كل فنٍّ مستظرف، ج ١، ص ٢٣٠.

(٢) لأن أمّه كانت أمة، قال ابن سعد: «أقام ياسر بمكة، وحالف أبا حذيفة بن المغيرة بن عبد الله

الجليل سلمان الفارسي بيع كعبد في الجزيرة أيضًا، ثم أُعتق^(١)، ومع ذلك بلغ المقام السامي، إلى حدّ أن يقول فيه النبي ﷺ مقولته الشهيرة: «سلمان منا أهل البيت»^(٢)، وهو شرف لا يدانيه شرف؛ وزيد بن حارثة، وهو العبد الذي وهبته خديجة لرسول الله ﷺ، فأعتقه^(٣)، ثم جعله لاحقًا ﷺ قائدًا لجيش كان فيه جعفر ابن أبي طالب وغيره، واتَّخذ أيضًا ابنه أسامة أميرًا على الجيش، وذلك عندما كان ﷺ في مرضه، واعتبر أنه لائق بالأمانة، كما كان أبوه لائقًا بها؛ وقد اتَّخذ ﷺ بلالًا الحبشي مؤدّنًا له، وبلال عرف الحرّية قبل هجرة النبي ﷺ إلى المدينة، ولما دخل النبي ﷺ مكة فاتحًا أمره ﷺ أن يصعد إلى الكعبة؛ ليؤدّن، فلم يستسغ كثير من القرشيين أن يروّوه واقفًا أعلى الكعبة، فقد روي في أسباب النزول: «لما كان يوم الفتح رقى بلال ظهر الكعبة؟ فقال بعض الناس: يا عباد الله، أهذا العبد الأسود يؤدّن على ظهر الكعبة؟! فقال بعضهم: إن يسخط الله هذا يغيّره، فأنزل الله تعالى: ﴿يَتَأْتِيَ النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى﴾ [الحجرات: ١٣]»^(٤). لقد وجد هؤلاء

بن عمر بن مخزوم، وزوجه أبو حذيفة أمة له، يقال لها: سمية بنت خياط، فولدت له عمّارًا، فأعتقه أبو حذيفة، ولم يزل ياسر وعمّار مع أبي حذيفة إلى أن مات، وجاء الله بالإسلام، فأسلم ياسر وسمية وعمّار...، الطبقات الكبرى، ج ٣، ص ٢٤٦.

(١) اختلفت الروايات في مَنْ أعتق سلمان، ولكن الأقرب - بحسب ما تشير إليه العديد من الشواهد - أنّ الذي حرّره هو رسول الله ﷺ، انظر: مسند أحمد، ج ٥، ص ٣٥٤؛ والشواهد المحمدية، للترمذي، ص ٢٩؛ ومجمع الزوائد، ج ٩، ص ٣٣٧؛ وقد ذكر السيّد جعفر مرتضى عددًا من الشواهد على ذلك في كتابه سلمان الفارسي في مواجهة التحدي، ص ٣٧ - ٣٩.

(٢) المستدرک على الصحيحين، للنيسابوري، ج ٣، ص ٥٩٨.

(٣) المصدر نفسه، ج ٤، ص ٦٣.

(٤) أسباب النزول، للواحدي النيسابوري، ص ٢٦٥. وفي رواية أخرى، عن مقاتل قال: «لما كان يوم فتح مكة أمر رسول الله ﷺ بلالًا حتّى أذن على ظهر الكعبة، فقال عتاب بن أسيد بن أبي العيص: الحمد لله الذي قبض أبي حتّى لم ير هذا اليوم، وقال الحارث بن هشام: أما وجد محمدٌ غير هذا الغراب الأسود مؤدّنًا؟ وقال سهيل بن عمرو: إن يُرد الله شيئًا يغيّره، وقال أبو سفيان: إني لا أقول شيئًا، أخاف أن يخبر به ربّ السماء، فأتى جبريل ﷺ النبي ﷺ

العبيد، وغيرهم من المستضعفين والمضطهدين، في الإسلام أمْلَهُم الوحيد للتحرُّر، لا من نير العبودية فحَسْب، بل من نير كلِّ الأغلال الجاهليَّة التي صادرتْ إرادة الناس، ولذا كانوا من أوائل الذين انتموا إلى هذا الدِّين واعتنقوه، وغدوا من الأسماء البارزة في التاريخ الإسلامي.

وحتى على مستوى الخطاب، شجَّع الإسلام على عدم تمييز العباد بصفةٍ دونيَّة، كصفة «عبدى»، فهو أخٌ في الإسلام^(١)؛ ورد في بعض الأخبار أنه ﷺ قال: «لا يَقُلْ أحدُكم: أَطْعِمُ رَبَّكَ، وَصَيَّ رَبَّكَ، اسْقِ رَبَّكَ، وَلْيَقُلْ: سيِّدي مولاي، ولا يَقُلْ أحدُكم: عبدى، أمتى، وَلْيَقُلْ: فتاي وفتاتي وغلامي»^(٢).

ب. بثَّ روح الحُرِّيَّة في النفوس

والأهمُّ من ذلك كلُّه أنَّ الإسلام، من خلال تعاليمه، قد عمل على بثَّ روح الحُرِّيَّة في النفوس، وعمل على تحرير الرقيق من الداخل، فلم يكتفِ بما فعلته بعض الحكومات، من إصدار مرسومٍ ملكيٍّ أو سلطانيٍّ يحظر فيه التملُّك والاسترقاق قبل أن يكون قد هيأ العبدَ من داخله على ممارسة الحُرِّيَّة. وهكذا أفهم العبد معنى أن يعيش حياته باستقلالٍ تامٍّ، بعيداً عن سيِّده. ومن هنا نفهم عمق كلام عليٍّ عليه السلام، الموجه إلى كلِّ إنسانٍ، حُرّاً كان أم عبداً: «ولا تَكُنْ عبدَ غيرك وقد جعلك الله حُرّاً»^(٣).

إنَّ مفاهيم الإسلام وتعاليمه الأخلاقيَّة كلّها تصبُّ في نهاية المطاف في صالح

وأخبره بما قالوا، فدعاهم وسألهم عما قالوا، فأقرّوا، فأنزل الله تعالى هذه الآية، وزجرهم عن التفاخر بالأنساب، والتكاثر بالأموال، والازدراء بالفقراء»، المصدر نفسه، ص ٢٦٤ - ٢٦٥.
(١) وفي صحيح البخاري عقد باباً تحت عنوان «العبيد إخوانكم، فأطعموهم مما تأكلون»، وروى رواية جاء فيها: «..إخوانكم خولكم، جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه ممّا يأكل..»، فراجع: صحيح البخاري، ج ٣، ص ١٢٣. خولكم: خدمكم وعبيدكم.

(٢) المصدر نفسه، ج ٣، ص ١٢٤؛ وصحيح مسلم، ج ٧، ص ٤٧.

(٣) نهج البلاغة، ج ٣، ص ٥١.

تحرير الإنسان، فردًا ومجتمعًا، من كل أشكال العبودية. فالإسلام، كما لا يخفى، يدعو إلى طلب التحرُّر^(١)، ويرفض إدخال النفس فيما يوجب لها المهانة والمذلة^(٢)، وينشد الكرامة والعزة لكل بني الإنسان. وإنَّ النظام الاقتصادي في الإسلام يرمي إلى رفع الفقر والحاجة عن الناس جميعًا، ويرفض التمييز العنصري بينهم، بما يسهم في بعث روح التحرُّر. وقد ورد عن الإمام عليٍّ عليه السلام ما يشهد للمساواة في العطاء بين الأحرار في الأصل والمحَرَّرين، وأنَّ كونه عبدًا سابقًا لا يجعل نصيبه أقلَّ من غيره^(٣). وهكذا فإنَّ النظام السياسي في الإسلام يحثُّ الأمة على المشاركة، ويدعو الجماهير إلى إبداء رأيهم بالمشورة والنصيحة، وكلُّ ذلك يؤسِّس لمجتمع الأحرار.

إنَّ القيمَ الإسلامية المؤكَّدة على ثقافة العزة والكرامة والحرِّية، والتعاليم الداعية إلى التعلُّم، والمحفِّزة على العمل، كلُّها تساهم في تهيئة الأرضية، اجتماعيًا

(١) في صحيحة أبي بصيرٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام يَقُولُ: «إِنَّ الْخُرَّ حُرٌّ عَلَى جَمِيعِ أَحْوَالِهِ، إِنْ نَابَتْهُ نَائِبَةٌ صَبَرَ لَهَا؛ وَإِنْ تَدَاكَتْ عَلَيْهِ الْمَصَائِبُ لَمْ تَكْسِرْهُ، وَإِنْ أُسِرَ وَفُهِرَ وَاسْتَبْدَلَ بِالْأُسْرِ عُسْرًا، كَمَا كَانَ يُوسُفُ الصِّدِّيقُ الْأَمِينُ (صلوات الله عليه)، لَمْ يَضُرُّ حُرِّيَّتَهُ أَنْ اسْتُعِدَّ وَفُهِرَ وَأُسِرَ، وَلَمْ تَضُرُّهُ ظُلْمَةُ الْجُبِّ وَوَحْشَتُهُ وَمَا نَالَ أَنْ مَنَّْ اللَّهُ عَلَيْهِ، فَجَعَلَ الْجَبَّارَ الْعَائِيَّ لَهُ عَبْدًا بَعْدَ إِذْ كَانَ لَهُ مَالِكًا، فَأَرْسَلَهُ وَرَجَمَ بِهِ أُمَّةً، وَكَذَلِكَ الصَّبْرُ يُعَقِّبُ خَيْرًا، فَاصْبِرُوا وَوُطِّنُوا أَنْفُسَكُمْ عَلَى الصَّبْرِ تَوَجَّرُوا»، الكافي، ج ٢، ص ٨٩.

(٢) في مَوْثِقِ أَبِي بصيرٍ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام قَالَ: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى فَوَّضَ إِلَى الْمُؤْمِنِ كُلِّ شَيْءٍ إِلَّا إِذْ لَالَ نَفْسِهِ»، المصدر نفسه، ج ٥، ص ٦٣.

(٣) في الرواية: «وَلَّى أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام بَيْتَ مَالِ الْمَدِينَةِ عَمَّارَ بْنَ يَاسِرٍ وَأَبَا الْهَيْثَمِ ابْنَ التِّيهَانَ، فَكَتَبَ: الْعَرَبِيُّ وَالْقُرَشِيُّ وَالْأَنْصَارِيُّ وَالْعَجَمِيُّ وَكُلُّ مَنْ كَانَ فِي الْإِسْلَامِ مِنْ قِبَائِلِ الْعَرَبِ وَأَجْنَاسِ الْعَجَمِ [سواء]، فَأَتَاهُ سَهْلُ بْنُ حَنِيفٍ بِمَوْلَى لَهُ أَسْوَدَ، فَقَالَ: كَمْ تَعْطِي هَذَا؟ فَقَالَ لَهُ أَمِيرُ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام: كَمْ أَخَذْتَ أَنْتَ؟ قَالَ: ثَلَاثَةَ دَنَانِيرَ، وَكَذَلِكَ أَخَذَ النَّاسَ، قَالَ: فَأَعْطُوا مَوْلَاهُ مِثْلَ مَا أَخَذَ ثَلَاثَةَ دَنَانِيرَ». وفلسفة عليٍّ عليه السلام في ذلك تقوم على مبدأ ديني عظيم، وهو ما عبَّرَ عنه بقوله: «فَأَنْتُمْ عِبَادُ اللَّهِ، وَالْمَالُ مَالُ اللَّهِ، يَقْسَمُ بَيْنَكُمْ بِالسُّوْيَةِ، لَا فَضْلَ فِيهِ لِأَحَدٍ عَلَى أَحَدٍ، وَلِلْمُتَّقِينَ عِنْدَ اللَّهِ غَدَا أَحْسَنَ الْجَزَاءِ وَأَفْضَلَ الثَّوَابِ»، انظر: الاختصاص، للمفيد، ص ١٥٢.

واقتصادياً ومعرفياً، لتحرّر الإنسان من نير الاستعباد، بينما تعدّ أجواء الفقر والتجوع والتجهيل أفضل طريق لاستعباد الإنسان.

وعلى ضوء هذا المعنى نستطيع أن نقول: إنّ أول ما حرص الإسلام عليه هو سعيه إلى تحويل ظاهرة الرّق الكريهة إلى فرصة ووسيلة لتربية هؤلاء الأشخاص المسحوقين والمضطهدين، وتنمية مشاعرهم، واستغلال طاقاتهم. ففي هذه الشريحة توجد الكثير من الطاقات، وهي بحاجة إلى مَنْ ينمّيها ويصقلها، وهذا ما فعله الإسلام، الذي أشعرهم بإنسانيتهم وكرامتهم، وأنهم متساوون مع الأحرار في العبودية لله تعالى، ولا فضل لأحدهم على الآخر، إلّا بالتقوى. ولهذا وجدنا أن العبيد قد تعلّقوا بالنبي ﷺ، وآمنوا برسالته ورأوا أنها الرسالة المخلّصة لهم، وكانوا من أوائل المنخرطين في هذا الدين، بكلّ حماسة وفاعلية، وكان لهم دور كبير في انطلاقته، ولا تزال أسماء بعضهم تردّد في أوساط المسلمين وعلى منابرهم في كلّ يوم.

ج. التشجيع والحثّ على العتق

إلى ذلك، فإن الإسلام قد شجّع على عتق الرقاب، وحبّبه إلى العباد، وعَدّه من أفضل أعمال الخير والبرّ والقربات، ومن أعظم وأجزل الصدقات في سبيل الله تعالى، قال عزّ وجلّ: ﴿فَلَا أَقْنَمَ الْعُقَبَةَ ۝ وَمَا أَدْرَاكَ مَا الْعُقَبَةُ ۝ فَكَ رَقَبَةٍ﴾ [البلد: ١١ - ١٣]. وقال تعالى: ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْمِنُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَّاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٧].

وقد ورد الحثّ على عتق الرقاب، وبيان الثواب الجزيل على ذلك، في العديد من الأخبار عن النبي ﷺ وآله الطاهرين ، منها: صحيحة حفص بن البختري، عن أبي عبد الله عليه السلام، «فِي الرَّجُلِ يُعْتَقُ الْمَمْلُوكُ، قَالَ: إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ

يُعْتَقُ بِكُلِّ عَضْوٍ مِنْهُ عَضْوًا مِنَ النَّارِ»^(١).

ومنها: خبر البراء بن عازب قال: «جاء أعرابيُّ إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، علِّمني عملاً يدخلني الجنة، قال: لئن كنت أقصرت الخطبة لقد أعرضت المسألة، أعتق النسيئة، وفك الرقبة، قال: يا رسول الله، أوليسَ بواحدة؟ قال: لا، إن عتق النسيئة أن تفرّد بعثتها، وفك النسيئة أن تعين في عتقها»^(٢).

د. كراهة النخاسة

وفي الوقت عينه، أكّد على كراهة الاتجار بالرقيق (بيع الإنسان للإنسان)، وهو ما يُعرّف بالنخاسة، حتّى في الموارد التي أقرّها بالعبودية. وقد اعتبرت بعض الأخبار أن هذه التجارة هي من أبغض التجارات إلى الله تعالى، وأشدّها كراهية؛ ففي موثّق إسحاق بن عمّار قال: «دَخَلْتُ عَلَى أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع، فَخَبَرْتُهُ أَنَّهُ وُلِدَ لِي غُلَامٌ، فَقَالَ: أَلَا سَمَيْتَهُ مُحَمَّدًا، قَالَ: قُلْتُ: قَدْ فَعَلْتُ، قَالَ: فَلَا تَضْرِبْ مُحَمَّدًا، وَلَا تُسَبِّهِ، جَعَلَهُ اللَّهُ قُرَّةَ عَيْنٍ لَكَ فِي حَيَاتِكَ، وَخَلَفَ صَدِيقٍ مِنْ بَعْدِكَ، فَقُلْتُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، فِي أَيِّ الْأَعْمَالِ أَضَعُهُ؟ قَالَ: إِذَا عَدَلْتَهُ عَنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ فَضَعَهُ حَيْثُ شِئْتَ: لَا تُسَلِّمَهُ صَيْرَفِيًّا؛ فَإِنَّ الصَّيْرَفِيَّ لَا يَسْلَمُ مِنَ الرَّبَا. وَلَا تُسَلِّمَهُ بَيَّاعَ الْأَكْفَانِ؛ فَإِنَّ صَاحِبَ الْأَكْفَانِ يَسْرُهُ الْوَبَاءُ إِذَا كَانَ. وَلَا تُسَلِّمَهُ بَيَّاعَ الطَّعَامِ؛ فَإِنَّهُ لَا يَسْلَمُ مِنَ الْإِحْتِكَارِ. وَلَا تُسَلِّمَهُ جَزَّارًا؛ فَإِنَّ الْجَزَّارَ تُسَلِّبُ مِنْهُ الرَّحْمَةَ. وَلَا تُسَلِّمَهُ نَخَّاسًا؛ فَإِنَّ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ قَالَ: شَرُّ النَّاسِ مَنْ بَاعَ النَّاسَ»^(٣). ونظيرها معتبرة إبراهيم بن عبد الحميد، عن الإمام الكاظم ع^(٤).

(١) الكافي، ج ٦، ص ١٨٠؛ وقد عقد الشيخ الحرّ باباً خاصّاً أورد فيه العديد من الروايات الحاثّة

على استحباب العتق، راجع: وسائل الشيعة، ج ٢٣، ص ٩.

(٢) مجمع الزوائد، ج ٤، ص ٢٤٠.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ١١٤.

(٤) وفيها قال: «جاء رجلٌ إلى النبي ﷺ، فقال: يا رسول الله، قد علّمتُ ابني هذا الكتابة، ففي أيّ شيء أسلمه؟ فقال: أسلمه لله أبوك، ولا تسلمه في خمس: لا تسلمه سبأً ولا صائغاً ولا

وعن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث بيّاع الزيت -، أن رسول الله صلى الله عليه وآله سأل عنه، فقالوا: مات، ولقد كان عندنا أميناً صدوقاً، إلا أنه كان فيه خصلة، قال: وما هي؟ قالوا: كان يرهق - يعنون: يتبع [يبيع] ^(١) النساء -، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: «لقد كان يحبني حباً لو كان نحاساً لغفر الله له» ^(٢).

بهذه التعاليم والوصايا أراد الإسلام أن يعيد للعبيد كرامتهم المسحوقة، وإنسانيتهم المهدورة.

هـ. من حقوق العبيد في الإسلام

ولم يقتصر الأمر عند ما تقدّم من تشريعات وأخلاقيات، ومن صور التعامل الإنساني مع هذه الشريحة، بل خطا الإسلام خطوات قانونية وحقوقية مهمة على هذا الصعيد. فوسط المعاملة المهينة والظالمة للعبيد، والتي كانت تسحق إرادتهم وكرامتهم وإنسانيتهم، فإن الإسلام - وإلى أن يصل العبيد إلى الحرية التامة، ويخلصوا من آثار العبودية ومرتباتها - قد سعى إلى طي تلك الصفحة، والتخفيف من القيود الظالمة التي تكبلهم، فأعطاهم الكثير من الحقوق؛ منها: ما تقدّم من حقّ المكاتب، الذي هو مقدّمة للتحرّر من رقّ العبودية؛ ومن هذه الحقوق أيضاً:

قَصَابًا وَلَا حَنَاطًا وَلَا نَخَاسًا...؛ وأما النخّاس فإنه أتاني جبرئيل فقال: يا محمد، إنّ شرار أمّتك الذين يبيعون الناس، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٣٦٢؛ ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ١٥٩؛ والخصال، ص ٢٨٨؛ وعلل الشرائع، ج ٢، ص ٥٣٠؛ ومعاني الأخبار، ص ١٥١. في سند الرواية، بحسب المصادر ما عدا الفقيه، ثمة شخص لم تثبت وثاقته؛ وأما في الفقيه فقد رواها عن إبراهيم بن عبد الحميد، وقد ذكر له في المشيخة طريقتين، وثانيهما صحيح، قال: «وما كان فيه عن إبراهيم بن عبد الحميد فقد رويته عن محمد بن الحسن، عن محمد بن الحسن الصفّار، عن العباس بن معروف، عن سعدان بن مسلم، عن إبراهيم بن عبد الحميد الكوفي؛ ورويته أيضاً عن أبي، عن عليّ بن إبراهيم بن هاشم، عن أبيه، عن ابن أبي عمير، عن إبراهيم بن عبد الحميد»، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٤٥٨.

(١) هكذا في نسخة وسائل الشيعة، ج ١٧، ص ١٣٦، ولكن في المصدر: يتبع.

(٢) الكافي، ج ٨، ص ٧٦.

أ. حق الكرامة

لا ينبغي التشكيك في أنّ الكرامة التي نصّ عليها القرآن، في قوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾ [الإسراء: ٧٠]، هي حقٌّ لكلِّ إنسانٍ، حرّاً كان أم عبداً. وهي لا تتجزأ، فبنو آدم سيّان في ذلك. ولا يجوز بحالٍ من الأحوال انتهاك كرامة العبد، كما لا يجوز انتهاك كرامة الحرّ، ومن يعتدي على العبد فإنما يغضب الله تعالى ويعصيه، قبل أن يغضب العبد ويؤذيه. ومن هنا كانت الإساءة المعنوية أو الجسدية للعبد محرّمة، كالإساءة إلى الحرّ تماماً. وقد ذكرنا في قاعدة الكرامة أنّ الآية المذكورة ليست ناظرةً إلى خصوص الكرامة التكوينية، بل هي شاملة للكرامة الشرعيّة أيضاً.

إنّ حرّية الإنسان هي أهمّ تعبيرٍ عن كرامته؛ إذ كيف يمكن الحديث عن تكريم الإنسان والدعوة إلى استرقاقه في الوقت عينه، الأمر الذي يدفعنا إلى القول: إن إقرار الشريعة للرقّ كان خيار الضرورة، الذي ألجأت إليها الظروف التاريخية، كما سنبيّن لاحقاً.

ب. الأهلية الدينية

ويحقّ للعبد تولّي إمامة الصلاة، حتّى في صلاة الجمعة، فضلاً عن غيرها، فلا يقف الأمر إذن عند تساوي الحرّ والعبد في بيت الله تعالى، بحيث يجلسان معاً جنباً إلى جنب، بصفتهما عبيد لله تعالى، بل إنّ العبد يتقدّم على الحرّ؛ ليؤمّه في الصلاة، وليخطب فيه واعظاً وموجّهاً وناصحاً؛ وهذا ما نصّت عليه روايات أهل البيت (عليه السلام). وقد عقد لها الشيخ الحرّ العاملي باباً خاصّاً، تحت عنوان: «باب جواز الاقتداء بالعبد، على كراهة»^(١). ومن تلك الأخبار ما رواه الشيخ، في الصحيح، عن محمّد، عن أحدهما (عليه السلام)، «أنّه سُئل عن العبد يؤمّ القوم، إذا رضوا به، وكان أكثرهم قرآنًا؟ قال: لا بأس»^(٢).

(١) وسائل الشيعة، ج ٨، ص ٣٢٦.

(٢) المصدر نفسه، الباب ١٦ من أبواب صلاة الجماعة، ح ٢.

وهذا ما عليه مشهور فقهاءنا^(١).

ج. الأهلية القانونية

وقد نصّ كثير من الفقهاء على قبول شهادة العبد؛ ويدلّ على ذلك العديد من الروايات، منها: صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: لا بأس بشهادة المملوك إذا كان عدلاً»^(٢). وتوجد روايات معارضة، لكن الترجيح مع الأولى؛ لموافقتها لعموم قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]. وقد عقد الشيخ الحرّ في وسائله باباً خاصاً، تحت عنوان: «باب قبول شهادة المملوك والمكاتب لغير مواليهما»^(٣). والقبول هو المشهور عندنا^(٤)، قال الفاضل المقداد: «واختلف في شهادة العبد؛ فمنعه الفقهاء الأربعة، ورووه عن علي عليه السلام؛ وقبلها ابن سيرين وشريح وعثمان البستي. وعن أهل البيت روايات، أشهرها وأقواها القبول، إلّا على سيده خاصة، فتقبل لسيده ولغيره، وعلى غيره»^(٥).

د. حق الزواج

وقد أباح الإسلام الزواج بين الأحرار والعييد؛ فللعبد أن يتزوج أمة أو

(١) قال في الجواهر: «(ولا يشترط) في الإمام (الحريّة، على الأظهر) الأشهر، بل هو المشهور شهرةً كادت تكون إجماعاً؛ لإطلاق الأدلة، وصحّحتي...»، جواهر الكلام، ج ١٣، ص ٣٣٥.

(٢) الكافي، ج ٧، ص ٣٨٩؛ وتهذيب الأحكام، ج ٣، ص ١٥.

(٣) وسائل الشيعة، ج ٢٧، ص ٣٤٥.

(٤) قال السيد علي الطباطبائي: «(وفي قبول شهادة المملوك روايتان، أشهرهما)، كما حكاه جماعة حدّ الاستفاضة جدّاً، (القبول) في الجملة، وعليه متأخرو الأصحاب كافة، بل عليه الإجماع في الانتصار والسرائر والغنية. وهو الحجة المعاصرة لهذه الرواية المشهورة، وهي مع ذلك متعدّدة متضمّنة للصحيح المستفيضة وغيرها من المعتبرة...»، رياض المسائل، ج ١٣، ص ٢٩٦.

(٥) كنز العرفان، ج ٢، ص ٥٣.

حُرَّةً؛ وللحُرِّ أن يتزوَّج أُمَّةً أو حُرَّةً. وإذا تزوَّج الحرُّ أُمَّةً فأولاده منها أحرار. وسيأتي أن غير واحدٍ من الأئمة عليهم السلام تزوَّجوا من إماءٍ، وولَدَنَ لهم. وإذا تزوَّجت الحرَّة من العبد فأولادها منه أحرار؛ لقاعدة التَّبعية، أعني «تَبعية الولد لأشرف الأبوين»^(١)، والحرُّ أشرف من العبد، ولا يُراد من الأشرفية هنا أشرفية قيمية لشخص الحرِّ على شخص العبد، بل أشرفية الحرِّية على العبودية.

هـ. حفظ الحياة الأسرية

يحرص الإسلام على عدم التفريق بين الطفل ووالديه وسائر أقربائه. ومع الأسف، فإنَّ أبشع ما كان يرافق ظاهرة الرِّقِّ هي حالات التفريق بين الأرحام، وفصل الأطفال عن أقربائهم. وقد جاءت النصوص الإسلامية لتمنع من ذلك؛ ففي الحديث، «عن أبي أيوب قال: سمعتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: مَنْ فَرَّقَ بين والدَةٍ وولدها فَرَّقَ الله بينه وبين أحبَّته يوم القيامة»^(٢)؛ وفي صحيحة عبد الله بن سنان، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، «فِي الرَّجُلِ يَشْتَرِي الْغُلَامَ أَوْ الْجَارِيَةَ، وَلَهُ أَخٌ أَوْ أُخْتُ أَوْ أَبٌ أَوْ أُمٌّ بِمَضْرٍ مِنَ الْأَمْصَارِ؟ قَالَ: لَا يُخْرِجُهُ إِلَى مَضْرٍ آخَرَ إِنْ كَانَ صَغِيرًا، وَلَا يَشْتَرِيهِ، فَإِنْ كَانَتْ لَهُ أُمٌّ، فَطَابَتْ نَفْسُهَا وَنَفْسُهُ، فَاشْتَرَاهُ إِنْ شِئْتَ»^(٣)؛ وفي صحيحة هشام بن الحكم، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام، «أَنَّهُ سَمِعَ جَارِيَةً لَهُ تَقُولُ: يَا أُمَّاهُ، فَقَالَ: أَلَيْكَ أُمٌّ؟ قَالَتْ: نَعَمْ، فَأَمَرَ بِهَا فَرَدَّتْ، فَقَالَ: مَا أَمِنْتُ لَوْ حَبَسْتُهَا أَنْ أَرَى فِي وُلْدِي مَا أَكْرَهُ»^(٤).

(١) تكلَّمنا عن هذه القاعدة في كتاب الولد غير الشرعي في الإسلام - قراءة في الموروث الكلامي والحديثي والفقهية، ص ١٢٤.

(٢) سنن الترمذي، ج ٢، ص ٣٧٦؛ والمستدرك على الصحيحين، للحاكم، ج ٢، ص ٥٥.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٢١٩؛ وَمَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، ج ٣، ص ٢٢٣؛ وتهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٦٨.

(٤) الكافي، ج ٥، ص ٢١٩.

و. حق إعطاء الأمان للآخرين

ويساوى العبد المسلم مع الحرّ في أنّ له أن يعطي أماناً للمشرّكين في الحرب، ويجب احترام أمانه، قال الشيخ الطوسي: «يصحّ أمان العبد لآحاد المشرّكين»^(١)، سواء أذن له سيّده في القتال أو لم يأذن. وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: إنّ أذن له في القتال صحّ أمانه؛ وإن لم يأذن لم يصحّ. دليلنا: قوله ﷺ: «المؤمنون تتكافأ دماؤهم، ويسعى بذمتهم أدناهم، وأدناهم عبيدهم»^(٢). وفي رواية مَسْعَدَةَ بِنِ صَدَقَةَ، عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ﷺ، «أَنَّ عَلِيًّا ﷺ أَجَازَ أَمَانَ عَبْدٍ مَمْلُوكٍ لِأَهْلِ حِصْنٍ مِنَ الْخُصُوفِ، وَقَالَ: هُوَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ»^(٣).

أجل، تبقى بعض الأمور التي لم يتساو فيها العبد بالحرّ في الفقه الإسلامي، ومنها: أنه لا ولاية له على نفسه، ولا أولاده؛ ومنها: في القصاص والديات، حيث إن الحرّ لا يُقتل بالعبد: ﴿وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ﴾ [البقرة: ١٧٨]. نعم، لمالكه الدية، لكنها على النصف من دية الحرّ؛ ومنها: أنّه لا يسهم له من غنائم الحرب، بل يرضخ له بحسب ما يرى الحاكم؛ ومنها: أنّه لا ولاية له على ماله، فهو وما يملكه لسيّده؛ ومنها: أنّ للحرّ التسري بالإماء دون حصرٍ بعددٍ، طبعيّ أن نكاح النساء على أساس السّبي كان من توابع الملك، فيزول بزوال سببه، فإذا سدّ باب الاسترقاق انتفى النكاح بملك اليمين، ولذا لا نرى حاجةً لبحثه بعنوانٍ خاصّ، حتّى لو كان مثارَ جدلٍ في هذا الزمن؛ إلى غير ذلك من الأمور، التي يمكننا النقاش في بعضها. لكننا لا نبغي هنا دراستها؛ لخروجها عن محلّ البحث؛ لأننا لسنا هنا إلّا بصدد بيان النقلة النوعية التي أحدثها التشريع الإسلامي في التعامل

(١) إنها قيّد بآحاد المشرّكين، دون جماعتهم أو جيشهم، لا لكون خصوص العبد ممنوعاً من ذلك؛ بل لأن الواحد من المسلمين، ولو كان حرّاً، لا يجوز له إعطاء الأمان لغير الآحاد من المشرّكين. وهذا ما أشار إليه الشيخ في المبسوط، ج ٢، ص ١٤.

(٢) الخلاف، ج ٥، ص ٥٢١.

(٣) الكافي، ج ٥، ص ٣١؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٠.

مع العبيد، ردًا على الشبهة تثار في وجهه، وصولًا للحديث عن أهم نقطة في هذا المجال، وهي تفسير إبقاء الباب مفتوحًا أمام الاستعباد من خلال الحرب.

٦. أهل البيت عليهم السلام وتحرير العبيد

تُعَدُّ سيرة النبي صلى الله عليه وآله، والأئمة من أهل البيت عليهم السلام، وسيرة جمع من الصحابة أو التابعين وغيرهم من المسلمين، نموذجًا راقيًا في كيفية التعامل مع الأرقاء، وهي تتسم بأخلاقية عالية، وتقدم صورة مشرقة في هذا السياق:

١- احترام إنسانية العبيد، والعمل على تحريرهم داخليًا، قبل تحريرهم شكليًا: وتنقل لنا كتب التاريخ والسيرة نماذج لأرقى ما يمكن تصوُّره من التعامل الإنساني والأخلاقي الرائع مع تلك الطبقة المضطهدة والمستضعفة، مما أقدم عليه أئمة أهل البيت عليهم السلام ^(١).

(١) يقول السيّد محسن الأمين العاملي، في بيان فضائل ومناقب الإمام زين العابدين عليه السلام: «إعتاقه العبيد في سبيل الله»، ونقل بعض الشواهد الدالة على ذلك، انظر: أعيان الشيعة، ج ١ ص ٦٣٣. ومن ذلك: ما رواه السيد ابن طاووس، في الإقبال، بإسناده إلى محمد بن عجلان قال: سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كان عليّ بن الحسين عليه السلام إذا دخل شهر رمضان لا يضرب عبدًا له ولا أمة، وكان إذا أذن العبد والأمة يكتب عنده أذن فلان، أذنت فلانة، يوم كذا وكذا، ولم يعاقبه، فيجتمع عليهم الأدب، حتّى إذا كان آخر الليلة من شهر رمضان دعاهم وجمعهم حوله، ثمّ أظهر الكتاب، ثمّ قال: يا فلان، فعلتَ كذا وكذا، ولم أوذّبك، أتذكر ذلك؟ فيقول: بلى يا بن رسول الله، حتّى يأتي على آخرهم، ويقرّهم جميعًا، ثمّ يقوم وسطهم، ويقول لهم: ارفعوا أصواتكم، وقولوا: يا عليّ بن الحسين، إنّ ربك قد أحصى عليك كلّ ما عملتَ كما أحصيتَ علينا كلّ ما عملنا، ولديه كتاب ينطق عليك بالحق، ولا يغادر صغيرة ولا كبيرة مما أتيتَ إلا أحصاها، كما لديك كتاب ينطق علينا بالحق، لا يغادر صغيرة ولا كبيرة مما أتيناها إلا أحصاها، وتجد كلّ ما عملتَ لديه حاضرًا كما وجدنا كلّ ما عملنا لديك حاضرًا، واصفح كما ترجو من المليك العفو، وكما تحبّ أن يعفو المليك عنك فاعفُ عنا تجده عفوًّا، وبك رحيمًا، ولك غفورًا، ولا يظلم ربُّك أحدًا، فاذكر يا عليّ بن الحسين ذلّ مقامك بين يديّ ربك الحكم العدل الذي لا يظلم مثقال حبة من خردل، ويأتي بها يوم القيامة، وكفى بالله حسيبًا وشهيدًا، فاعفُ واصفح يعفو (يعفُ) عنك المليك

وَيَصْفَحْ؛ فَإِنَّهُ يَقُولُ: ﴿وَلْيَعْفُوا وَلْيَصْفَحُوا أَلَا تُحِبُّونَ أَنْ يَغْفِرَ اللَّهُ لَكُمْ﴾ [النور: ٢٢]، قال: وهو ينادي بذلك على نفسه، ويلقنهم، وهم ينادون معه، وهو واقف بينهم يبكي وينوح، ويقول: ربّ، إنك أمرتنا أن نعفو عمّن ظلمنا فقد ظلمنا أنفسنا، فنحن قد عفونا عمّن ظلمنا، كما أمرت، فاعفُ عنا؛ فإنك أوّل بذلك منا ومن المأمورين، وأمرتنا أن لا نردّ سائلاً عن أبواننا، وقد أتيناك سؤالاً ومساكين، وقد آنخنا بفنائك وببابك، نطلب نائلك ومعروفك وعطاءك، فامتنُ بذلك علينا، ولا تخيبنّا؛ فإنك أوّل بذلك منّا ومن المأمورين. إلهي كرمت فأكرمني؛ إذ كنتُ من سؤالك، وجدت بالمعروف فاخطيني بأهل نوالك يا كريم. ثم يقبل عليهم، ويقول: قد عفوتُ عنكم فهل عفوتُم عني وما كان مني إليكم من سوء ملكة، فإني مليكٌ سوءٍ لئيمٌ ظالمٌ، مملوكٌ للمليك كريمٍ جوادٍ عادلٍ محسنٍ متفضلٍ، فيقولون: قد عفونا عنك يا سيدنا، وما أسأت، فيقول لهم: قولوا: اللهم اعفُ عن عليّ بن الحسين كما عفا عنا، وأعتقه من النار كما أعتق رقابنا من الرّق، فيقولون ذلك، فيقول: اللهم آمين، يا رب العالمين، اذهبوا فقد عفوتُ عنكم، وأعتقتُ رقابكم؛ رجاء للعفو عني وعتق رقبتني، فيعتقهم. فإذا كان يوم الفطر أجازهم بجوائز تصونهم وتغنيهم عما في أيدي الناس، وما من سنةٍ إلّا وكان يعتق فيها آخر ليلةٍ من شهر رمضان ما بين العشرين رأساً إلى أقلّ أو أكثر، وكان يقول: إن الله تعالى في كلّ ليلةٍ من شهر رمضان عند الإفطار سبعين ألف ألف عتق من النار، كلّاً قد استوجب النار، فإذا كان آخر ليلةٍ من شهر رمضان أعتق فيها مثل ما أعتق في جميعه، وإني لأحبّ أن يراني الله وقد أعتقتُ رقاباً في ملكي في دار الدنيا؛ رجاء أن يعتق رقبتني من النار. وما استخدم خادماً فوق حولٍ. كان إذا ملك عبداً في أوّل السنة أو في وسط السنة إذا كان ليلة الفطر أعتق واستبدل سواهم في الحول الثاني، ثم أعتق، كذلك كان يفعل حتّى لحق بالله تعالى. ولقد كان يشتري السودان وما به إليهم حاجة، يأتي بهم إلى عرفات، فيسدّ بهم تلك الفرج والخلال، فإذا أفاض أمر بعتق رقابهم، وجوائز لهم من المال، «إقبال الأعمال، ج ١، ص ٤٤٥». ونقل أيضاً في بيان صفة حلمه عليه السلام صوراً من هذا القبيل، منها: «وفي مناقب ابن شهر آشوب: كسرت جاريةً له قصعةً فيها طعام، فاصفر وجهها، فقال لها: اذهبي فأنت حرّة لوجه الله. وفي كشف الغمّة: كان عنده قومٌ أضياف، فاستعجل خادماً له بشواءٍ كان في التنور، فأقبل به الخادم مسرعاً، فسقط السفود منه على رأس بُنَيٍّ لعليّ بن الحسين تحت الدرجة، فأصاب رأسه فقتله! فقال عليّ للغلام، وقد تحيّر الغلام واضطرب: أنت حرّ؛ فإنك لم تعتمده، وأخذ في جهاز ابنه ودفنه. وكان له مولى يتولّى عمارة ضيعةٍ له، فجاء فأصاب فيها فساداً وتضييعاً كثيراً، فغاضه ما رأى من ذلك وغمّه، ففرع المولى بسوطٍ كان في يده، وندم على ذلك، فلما انصرف إلى منزله أرسل في طلب المولى، فجاء فوجده عارياً والسوط بين يديه، فظنّ أنه يريد عقوبته فاشتدّ خوفه، فقال له عليّ بن الحسين: قد كان منّي إليك ما لم يتقدّم منّي

٢- تعليمهم أحكام الإسلام، وثقيفهم بالقرآن الكريم^(١)، واحتضانهم، وتهذيب نفوسهم: فقد غرس الأئمة عليهم السلام فيهم أنبل القيم الإسلامية السامية. في الحديث الصحيح، عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، متحدّثاً عن بعض خصائص جدّه عليّ عليه السلام: «..والله، لقد أعتق ألف مملوك لوجه الله عزّ وجلّ، دبرت فيهم يده»^(٢). ومنذ اليوم الأوّل لتدفّق أسارى وسبايا الفتوحات إلى البلاد الإسلامية كان الإمام عليّ عليه السلام يدعو إلى إكرامهم، والابتعاد عن إهانتهم، كما جاء ذلك في رواية دلائل الإمامة^(٣).

مثله، وكانت هفوة وزلة، فدونك السوط واقتصّ منّي، فقال: يا مولاي، والله إن ظننت إلا أنك تريد عقوبتي، وأنا مستحقّ للعقوبة، فكيف أقتصّ منك؟! قال: ويحك، اقتصّ، قال: معاذ الله، أنت في حلّ وسعة، فكرّر ذلك عليه مراراً، والمولى يتعاضم قوله ويجلّله، فلمّا لم يره يقتصّ قال له: أما إذا أبيت فالضيعة صدقة عليك»، أعيان الشيعة، ج ١ ص ٦٣٢.

(١) في الخبر، «أن جارية لعليّ بن الحسين عليه السلام كانت تسكب عليه الماء؛ لتهيأ للصلاة، فسقط الإبريق من يد الجارية على وجهه، فشجّه، فرفع رأسه إليها، فقالت له الجارية: إن الله يقول: ﴿وَالْكَاظِمِينَ الْفَيْضَ﴾ [آل عمران: ١٣٤]، قال: قد كظمت غيظي، قالت: ﴿وَالْكَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٤]، قال لها: عفا الله عنك، قالت: ﴿وَاللَّهُ يُحِبُّ الْمُحْسِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٣٤؛ آل عمران: ١٤٨؛ المائدة: ٩٣]، قال: اذهبي فأنت حرة لوجه الله عزّ وجلّ»، مناقب آل أبي طالب، لابن شهر آشوب، ج ٣، ص ٢٩٦.

(٢) الكافي، ج ٨، ص ١٦٥. بيان: «دبرت فيهم يده» أي جرحت في تحصيلهم وتملّكهم يده. الجزري: الدبر بالتحريك: الجرح الذي يكون في ظهر البعير، يقال: دبر يدبر دبراً، وقيل: هو أن يقرح خفّ البعير، انظر: مرآة العقول، ج ٢٦، ص ٣٠.

(٣) روى الطبري الإمامي، بسنده، «قال: لما ورد سبي الفرس إلى المدينة أراد عمر بن الخطاب بيع النساء، وأن يجعل الرجال عبيداً للعرب، وأن يرسم عليهم أن يحملوا العليل والضعيف والشيخ الكبير في الطواف على ظهورهم حول الكعبة، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: «أكرموا كريم كلّ قوم»، فقال عمر: قد سمعته يقول: «إذا أتاكم كريم قوم فأكرموا وإن خالفكم»، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: فمن أين لك أن تفعل بقوم كرماء ما ذكرت، إن هؤلاء قوم قد ألقوا إليكم السلم، ورغبوا في الإسلام والسلام، ولا بدّ من أن يكون لي منهم ذرية، وأنا أشهد الله وأشهدكم أني قد أعتقت نصيبي منهم لوجه الله، فقال جميع بني هاشم: قد وهبنا حقناً أيضاً لك، فقال: اللهم اشهد أني قد أعتقت جميع ما وهبونيّه

وقد حذا الأئمة عليهم السلام في ذلك كله حذو رسول الله صلى الله عليه وسلم، فقد أثر العفو والمن في أغلب المواطن؛ فعندما دخل مكة عفا عن جميع أهلها؛ وفي يوم هوازن نراه رجح المنّ عليهم بإطلاق سببهم البالغ ستة آلاف من الأطفال والنساء، وقال: «فإن إخوانكم هؤلاء قد جاؤونا تائبين، وإنّي قد رأيتُ أن أردّ إليهم سببهم، فمن أحبّ منكم أن يطيب بذلك فليفعل، ومن أحبّ منكم أن يكون على خطئه حتى نعطيه إياه من أوّل ما يفيء الله علينا فليفعل، فقال الناس: قد طيّبنا ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم لهم، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم: إنا لا ندري من أذن منكم في ذلك ممن لم يأذن، فارجعوا حتى يرفعوا إلينا عرفاؤكم أمركم، فرجع الناس، فكلمهم عرفاؤهم، ثم رجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، فأخبروه أنهم قد طيّبوا وأذنوا»^(١).

وقد لاحظنا أن أكثر من إمام من الأئمة عليهم السلام هم أبناء الإمام؛ فقد كان الأئمة:

من نصيبهم لوجه الله، فقال المهاجرون والأنصار: قد وهبنا حقنا لك يا أخا رسول الله، فقال: اللهم اشهد أنهم قد وهبوا حقهم وقبلته، واشهد لي بأني قد اعتقتهم لوجهك، فقال عمر: لم نقضت عليّ عزمي في الأعاجم؟ وما الذي رغبت عن رأيي فيهم؟ فأعاد عليه ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم في إكرام الكرماء، وما هم عليه من الرغبة في الإسلام، فقال عمر: قد وهبتُ لله ولك - يا أبا الحسن - ما يخصني وسائر ما لم يوهب لك، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: اللهم اشهد على ما قالوه، وعلى عتقي إياهم، فرغبت جماعة من قريش في أن يستنكحوا النساء، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: هؤلاء لا يُكرهن على ذلك، ولكن يُخَيَّرْنَ، فما اختَرَنه عمل به، فأشار جماعة الناس إلى شهربانويه بنت كسرى، فخيَّرت وخوطبت من وراء حجاب، والجمع حضوراً، فقيل لها: من تختارين من خطّابك؟ وهل أنت ممن تريدن بعلاً؟ فسكتت، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: قد أرادت، وبقي الاختيار، فقال عمر: وما علمك بإرادتها البعل؟ فقال أمير المؤمنين عليه السلام: إن رسول الله صلى الله عليه وسلم كان إذا أتته كريمة قوم لا ولي لها، وقد خطبت، أمر أن يقال لها: أنت راضية بالبعل؟ فإن استحيّت وسكتت جعل إذنها صماتها، وأمر بتزويجها، وإن قالت: لا، لم تُكره على ما لا تختاره، وإن شهربانويه أريت الخطّاب، وأومات بيدها، وأشارت إلى الحسين بن عليّ، فأعيد القول عليها في التخيير، فأشارت بيدها، وقالت بلغتها: هذا، إن كنتُ مخيرة، وجعلت أمير المؤمنين عليه السلام وليّها، دلائل الإمامة، ص ١٩٦.

(١) صحيح البخاري، ج ٣، ص ٦٢.

علي بن الحسين عليه السلام^(١)، والكاظم عليه السلام^(٢)، والرضا عليه السلام^(٣)، والجواد عليه السلام^(٤)، والهادي عليه السلام^(٥)، والعسكري عليه السلام^(٦)، والمهدي عليه السلام^(٧)، أبناء إمام، أو نساء كُنَّ إماء.

وربما استغرب البعض من ذلك، واعتبر معاشر المرأة من موقع الملك، لا الزواج، امتهاناً لها؛ إذ لا يُؤخذ رأيها في ذلك، فكيف للأئمة عليهم السلام أن يفعلوه؟!

ونقول في الإجابة عن ذلك:

أولاً: علينا أن لا ننسى أن الزواج بالأئمة، الذي أباحه الإسلام، كان يضعها على طريق الحرية في حال إنجابها من الحر؛ لأنها تصبح أمّ ولدٍ، وهذه تشبّت بالحرية، وتنعتق بموت المولى من نصيب ولدها^(٨).

ثانياً: إن العبرة بكيفية التعامل مع هذه المرأة، والأئمة عليهم السلام ضربوا أمثلة رائعة للتعامل مع الإماء؛ فهذه حميدة البربرية، أم سيدنا الكاظم عليه السلام، قد أسند إليها الإمام الصادق عليه السلام، وأشهدها على وصيته ضمن خمسة أنفار، أحدهم المنصور

(١) اختلف في اسمها؛ منهم من قال: هي شاهزنان؛ ومنهم من قال: شهربانويه؛ ومنهم من قال: جهانشاه، ومنهم من قال: سلافة، انظر: رسالة في تواريخ النبي والآل، للشيخ التستري، ص ٥٢، ملحقة بالمجلد الثاني عشر من كتاب قاموس الرجال.

(٢) وهي حميدة البربرية، انظر: المصدر نفسه، ص ٥٨، قال الشيخ: «وأمّه أمّ ولدٍ، يقال لها: حميدة البربرية رضي الله عنها»، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ٨١؛ ونحوه في الإرشاد، ج ٢، ص ٢١٦. (٣) واسمها أم البنين، الكافي، ج ١، ص ٤٨٦؛ وقيل: الخيزران المرسية؛ وقيل: غير ذلك، رسالة في تواريخ النبي والآل، ص ٥٨ - ٥٩.

(٤) اسمها سبيكة النوبية، الكافي، ج ١، ص ٤٩٢؛ وقيل: خيزران؛ وقيل: ريجانة؛ وقيل: غير ذلك، رسالة في تواريخ النبي والآل، ص ٥٩؛ وقيل: تكتم، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٢٤.

(٥) اسمها سمّانة، قال الكليني: «أمّ ولدٍ، يُقال لها: سمّانة»، الكافي، ج ١، ص ٤٩٩.

(٦) يُقال لها: حديث أو حديثه؛ وقيل: سوسن، انظر: المصدر نفسه، ج ١، ص ٥٠٣؛ وقيل: سليل، انظر: رسالة في تواريخ النبي والآل، ص ٦٠.

(٧) وهي نرجس؛ وقيل: صيقل؛ وقيل: غير ذلك، انظر: رسالة في تواريخ النبي والآل، ص ٦٢.

(٨) المختصر النافع، ص ١٨٣.

العبّاسي وقاضي الوقت وغيرهما^(١)، ووصفتها بعض الأخبار بـ (حميدة المصفاة)^(٢)؛ وأما أم الرضا عليها السلام، وهي أم البنين، فقد اشترتها حميدة البربرية لابنها الإمام الكاظم عليه السلام، وقد سمّاها الإمام عليه السلام بـ (الطاهرة)^(٣)، وكانت في منتهى الورع والزهد^(٤)؛ وأيضا أم الجواد عليها السلام ورد فيها مدحٌ، وجاء في خبرٍ أنها خيرة الإماء، النويّة، الطيّبة الفم، المنتجة الرحم^(٥)؛ وهكذا ورد المدح في أمّهات الأئمة الهادي والعسكري والمهدي عليهم السلام، فراجع^(٦).

إن سألنا: ولم لم يُعتقهنّ الأئمة عليهم السلام، ثم يتزوجون بهنّ؟

كان الجواب:

١- إن بعض المصادر التاريخية تشير إلى أنّ بعض هؤلاء أُعتقن، ثم تزوّجا بهنّ، كما فعل النبي صلى الله عليه وآله؛ فقد كانت عنده صفيّة إلى أن «أسلمت، فأعتقها، وتزوّجها»^(٧)، وفي الرواية: «إنّ عليّ بن الحسين عليه السلام أعتق جارية، ثم

(١) الغيبة، للشيخ الطوسي، ص ١٠٨.

(٢) الكافي، ج ١، ص ٤٧٧؛ وعيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٢٤.

(٣) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ١٤.

(٤) في خبر العيون: «واسمها تكتم، وكانت من أفضل النساء في عقلها ودينها وإعظامها لمولاتها حميدة المصفاة، حتّى أنها ما جلست بين يديها منذ ملكتها؛ إجلالاً لها، فقالت لابنها موسى عليه السلام: يا بُنيّ، إنّ تكتم جارية ما رأيتُ جارية قطّ أفضل منها، ولستُ أشكّ أنّ الله تعالى سيظهر نسلها، إنّ كان لها نسلٌ، وقد وهبها لك فاستوصِ خيرًا بها، فلما ولدتُ له الرضا عليه السلام سمّاها الطاهرة، قال: والرضا عليه السلام يرتضع كثيرًا، وكان تامّ الخلق، فقالت: أعيوني بمرضع، فقيل لها: أنقص الدّر؟ فقالت: ما أكذب، والله، [ما] نقص الدّر، ولكن عليّ وردّ من صلواتي وتسبيحي، وقد نقص منذ ولدت»، المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٤.

(٥) في خبر عرض الإمام الجواد على القافة، وبعد أن ألحق القافة الجواد بالرضا، «قال عليّ بن جعفر: فقمّت فمصصتُ ريق أبي جعفر عليه السلام، ثم قلتُ له: أشهد أنك إمامي عند الله، فبكى الرضا عليه السلام، ثم قال: يا عمّ، ألم تسمع أبي وهو يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: بأبي ابن خيرة الإماء، ابن النويّة، الطيّبة الفم، المنتجة الرحم»، الكافي، ج ١، ص ٣٢٣.

(٦) راجع: رسالة في تواريخ النبي والآل، ص ٦٠ - ٦١.

(٧) صحيح البخاري، ج ٥، ص ٧٤؛ وبحار الأنوار، ج ١٦، ص ٣٨٩.

تَزَوَّجَهَا»^(١). ويظهر من بعض الأخبار أنَّ أمَّ الإمام السَّجَّاد عليه السلام قد تزوّجها الإمام الحسين عليه السلام بعد أن استأمرت واختارت لنفسها؛ روي أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام قال لعمر بن الخطّاب: «إنَّ رسول الله ﷺ كان إذا أتته كريمة قوم، لا ولي لها، وقد خطبت، أمر أن يُقال لها: أنتِ راضيةٌ بالبعل؟ فإنَّ استحييت وسكتت جعل إذنها صماتها، وأمر بتزويجها، وإنَّ قالت: لا، لم تكره على ما لا تختاره. وإنَّ شهربانويه أريّت الخطّاب، وأومات بيدها، وأشارت إلى الحسين بن عليّ، فأعيد القول عليها في التخيير، فأشارت بيدها، وقالت بلغتها: هذا، إن كنتُ مخيرةً، وجعلتُ أمير المؤمنين عليه السلام وليّها»^(٢)، وفي المناقب: «فأمر أمير المؤمنين حذيفة بن اليمان أن يخطب، فخطب، وزوّجت من الحسين عليه السلام»^(٣). وفي إثبات الوصية، المنسوب للمسعودي، أنَّ الحسن والحسين خطبا ابنتي كسرى لأنفسهما، «فقالتا: لا نريد غيركما، فتزوَّج الحسن بشهربانو، وتزوَّج الحسين بجهان شاه»^(٤).

٢- وإننا نرجّح أنَّ سائر الأئمة عليهم السلام إنَّما لم يعتقوا هؤلاء الإماء، ثمَّ يتزوَّجون منهنَّ؛ لحكمتين: أولاهما: ليكونوا مثلاً أعلى في كيفية التعامل مع الإماء، ولا سيَّما أمّهات الأولاد؛ وثانيتهما: لكي لا يستعرَّ الإنسان بكون أمّه أمّ ولَدٍ. لقد كسر الأئمة عليهم السلام بسلوكهم تلك النزعة الطبقيّة الاستعلائية، التي كانت تنظر باحتقارٍ إلى العبيد، فجالسوهم، وخالطوهم، واستولدوا منهم، مع أنَّ ذلك كان أمراً معيّباً في المجتمع آنذاك، ومدعاةً للتعير^(٥).

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣٤٥.

(٢) دلائل الإمامة، ص ١٩٦.

(٣) مناقب آل أبي طالب، ج ٣، ص ٢٠٨.

(٤) إثبات الوصية للإمام عليّ بن أبي طالب، المنسوب للمسعودي، ص ١٧٠.

(٥) في ربيع الأبرار: «قال قرشي: سألتني سعيد بن المسيّب عن أخوالي، فقلتُ: أمّي فتاةٌ، فنقصت في عينه، فأمهلت حتّى دخل عليه سالم بن عبد الله بن عمر، فقلتُ: مَنْ أمّه؟ قال: فتاةٌ، ثمَّ دخل القاسم بن محمد بن أبي بكر الصديق، فقلتُ: مَنْ أمّه؟ قال: فتاةٌ، ثمَّ دخل عليّ بن الحسين بن عليّ، فقلتُ: مَنْ أمّه؟ قال: فتاةٌ، ثمَّ قلتُ: رأيتني نقصت في عينك؛ لأنني ابن فتاةٍ،

وكيف كان، فإن علينا قراءة هذا الأمر في سياقه التاريخي، ولا نسقط رؤيتنا الثقافية المعاصرة على مرحلة تاريخية، كانت لا تأنف من الرّق، ولا تشعر بالعار لامتلاك العبيد، فضلاً عن تزويجهم دون إذنهم، كيف، وثمة رأي فقهي معروف يرى أن الحرّة تزوّج ولا تُستأمر.

إنّ هذه السيرة هي التي تعبّر عن روحية الإسلام ورحانيته إزاء هذه الشريحة الاجتماعية، ولكنّ المسار الإسلامي العام، وبكلّ أسف، لم يتحرّك بما فيه الكفاية على ضوء هذه الروحية، ويؤسفني القول أيضاً: إنّ الفقه قد جانب في بعض فتاواه هذه اللمسة الإنسانية، وأكتفي هنا بذكر مفردة معبرة عن ذلك، وهي أن الفقهاء أدرجوا مبحث بيع العبيد تحت عنوان: «بيع الحيوان»^(١).

أفما لي بهؤلاء أسوة؟ فجعلت في عينه، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، ج ٣، ص ٣٦٠؛ وراجع: وفیات الأعيان، لابن خلّكان، ج ٣، ص ٢٨٦. وقد روى الكليني، بسنده، عن زيد بن حاتم قال: «كَانَ لِعَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ مَرْوَانَ عَيْنٌ بِالْمَدِينَةِ، يَكْتُبُ إِلَيْهِ بِأَخْبَارِ مَا يَحْدُثُ فِيهَا. وَإِنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ (عليه السلام) أَعْتَقَ جَارِيَةً، ثُمَّ تَزَوَّجَهَا، فَكَتَبَ الْعَيْنُ إِلَى عَبْدِ الْمَلِكِ، فَكَتَبَ عَبْدُ الْمَلِكِ إِلَى عَلِيٍّ بْنِ الْحُسَيْنِ (عليه السلام): أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ بَلَغَنِي تَزْوِجُكَ مَوْلَاتِكَ، وَقَدْ عَلِمْتُ أَنَّهُ كَانَ فِي أَكْفَائِكَ مِنْ قُرَيْشٍ مَنْ تَمَجَّدَ بِهِ فِي الصُّهْرِ، وَتَسْتَنْجِبُهُ فِي الْوَلَدِ، فَلَا لِنَفْسِكَ نَظَرَتْ، وَلَا عَلَى وَلَدِكَ أَبْقِيَتْ، وَالسَّلَامُ. فَكَتَبَ إِلَيْهِ عَلِيٌّ بْنُ الْحُسَيْنِ (عليه السلام): أَمَّا بَعْدُ، فَقَدْ بَلَغَنِي كِتَابَكَ، تُعَنِّفُنِي بِتَزْوِجِي مَوْلَاتِي، وَتَزْعُمُ أَنَّهُ كَانَ فِي نِسَاءِ قُرَيْشٍ مَنْ أَمْتَجَّدَ بِهِ فِي الصُّهْرِ، وَأَسْتَنْجِبُهُ فِي الْوَلَدِ، وَإِنَّهُ لَيْسَ فَوْقَ رَسُولِ اللَّهِ (صلى الله عليه وآله) مُرْتَقَى فِي مَجْدٍ، وَلَا مُسْتَرَادٌّ فِي كَرَمٍ، وَإِنَّمَا كَانَتْ مِلْكٌ يَمِينِي، خَرَجَتْ مَتَى أَرَادَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ مِنِّي، بِأَمْرِ أَلْتَمَسُ بِهِ ثَوَابَهُ، ثُمَّ ارْتَجَعْتُهَا عَلَى سُنَّةٍ، وَمَنْ كَانَ زَكِيًّا فِي دِينِ اللَّهِ فَلَيْسَ يُحِلُّ بِهِ شَيْءٌ مِنْ أَمْرِهِ، وَقَدْ رَفَعَ اللَّهُ بِالْإِسْلَامِ الْحَسِيْسَةَ، وَتَمَّمَ بِهِ النِّقِصَةَ، وَأَذْهَبَ اللَّؤْمَ، فَلَا لُؤْمَ عَلَى امْرِئٍ مُسْلِمٍ، إِنَّمَا اللَّؤْمُ لُؤْمُ الْجَاهِلِيَّةِ، وَالسَّلَامُ. فَلَمَّا قَرَأَ الْكِتَابَ رَمَى بِهِ إِلَى ابْنِهِ سُلَيْمَانَ، فَقَرَأَهُ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، لَشَدَّ مَا فَخَرَ عَلَيْكَ عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ (عليه السلام)، فَقَالَ: يَا بُنَيَّ، لَا تَقُلْ ذَلِكَ؛ فَإِنَّهُ أَلْسَنُ بَنِي هَاشِمٍ، الَّتِي تَفْلِقُ الصَّخْرَ، وَتَعْرِفُ مِنْ بَحْرٍ، إِنَّ عَلِيَّ بْنَ الْحُسَيْنِ (عليه السلام)، يَا بُنَيَّ، يَرْتَفِعُ مِنْ حَيْثُ يَتَضَعُ النَّاسُ»، الكافي، ج ٥، ص ٣٤٥.

(١) راجع: تذكّرة الفقهاء، ج ١٠، ص ٣٠٥؛ وراجع: وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٢٤٣؛ منهاج الصالحين، ج ٢، ص ٦٦؛ وغيرها من المصادر.

٧. لماذا لم تنحسر الظاهرة؟

إزاء ما تقدّم، فإن السؤال الذي يطرح نفسه في المقام هو: ما دام التشريع الإسلامي قد أرسى نظامًا تشريعيًا خاصًا، يعالج المشكلة، وقدّم حلولًا كفيلة بمحاصرتها، بل والقضاء عليها، وخلق أرضيةً أخلاقيةً ونفسيةً واجتماعيةً تشجّع على تحرير العبيد، فلم يأتُرَى لم تتراجع ظاهرة الاسترقاق أو ترتفع بشكلٍ تامٍّ من العالم الإسلامي، بل بقي هذا الواقع المريع حول استعباد الإنسان لأخيه الإنسان سائدًا ومنتشرًا؟

والجواب: إنّ مرّد ذلك إلى عدّة أسباب:

السبب الأوّل: كانت الفتوحات تُدخِل باستمرارٍ آلافًا من الأشخاص إلى عالم العبودية، ويؤسفني القول: إنّ أهداف الفتوحات في كثيرٍ من الأحيان لم تكن رساليّةً، بل كانت تدور حول التوسّع والتسلّط، ولذا وجدنا أنّ أئمة أهل البيت عليهم السلام كان لهم موقفٌ متحفّظٌ، بل سلبيٌّ، من تلك الفتوحات، كما يظهر من أحاديثهم، وسيرتهم، كما أوضحنا ذلك سابقًا.

السبب الثاني: في عصر الفتوحات وما بعدها، ساد في المجتمعات الإسلامية نظام الحكم الارستقراطي، وحكم البلاد الإسلامية لقرون متتالية بمنظومةٍ من القيم التي تجافي روح الإسلام التحرّرية والتحريرية. لقد كانت معظم الأنظمة التي حكمت العالم الإسلامي، على اختلافها، من أنظمة الخلافة إلى الملكيات إلى غيرها، تتغطّى بالإسلام شكلاً، وتبتعد عنه روحاً ومضموناً. وهذا النظام لم يكن يولي أهميّة حُرّية الإنسان، وهل قيمة الحرّية وحدها هي القيمة التي اضطهدت وشوّت في ظلال تلك الأنظمة؟! ألم تُجاف تلك الأنظمة قيم الإسلام الأساسية فيما يتّصل بالكثير من حقوق الإنسان؟! لو أنّ تلك الأنظمة عملت بالشريعة الإسلامية، وأخذت بتلك القيم، وطبّقت تلك التعاليم، لما كنّا في هذا الحال من التخلف والمهانة!

إنّ هذه الذهنية التي روج لها نظام الحكم جعلته أبعد ما يكون عن السعي

الجدّ إلى تطبيق أهداف الإسلام، على أكثر من صعيدٍ، وأهمّها: ما يتّصل بحقوق الناس، وحماية كرامتهم. ومن هنا، كان التخلّص من نظام الرّق مضادّاً لمصالحهم الاقتصادية والغرائزية، تماماً كما كان دخول أهل الذمّة في الإسلام مضادّاً لهذه المصالح، فصار بعضُ الولاة - كما ذكرنا شواهد ذلك في كتاب «فقه العلاقات السياسية في الإسلام» - لا يتحمّسون لدخول أهل الكتاب، من المسيحيّين أو غيرهم، في الإسلام؛ لأنّ إسلامهم سوف يفوّت على الخزينة مبالغ ماليّة معينة! بل عمل بعض الولاة على فرض الجزية على مَنْ يدخل الإسلام منهم، في مخالفة واضحة لضرورة من الضرورات!

وهذه القسوة في التعامل مع العبيد أدّت في بعض المراحل إلى تمرّدهم وقيامهم بثورةٍ، كما حصل في العصر العبّاسي، وهي الثورة التي عُرفت بثورة الزّنج، والتي انطلقت في منتصف القرن الثالث، واستمرّت لعقدٍ ونصف، وتحديدًا من عام ٢٥٥هـ إلى عام ٢٧٠هـ، وقد بدأت الحركة بزنج من شرق أفريقيا، وضمت بعد ذلك آخرين.

السبب الثالث: ثمة مسارب لتدفّق الرقيق إلى «السوق الإسلامي» كانت باقيةً ومستمرّةً بصرف النظر عن الموقف الإسلاميّ منها. ومن هذه المسارب: رواج تجارة الرّق خارج البلدان الإسلامية، وقد كان يؤتى بالرقيق من خارج النطاق الإسلاميّ، ويبيعون في أسواق المسلمين، لدرجة أنه سيأتي في بعض الأخبار أنّ غير المسلمين كانوا يغيرون على بعضهم، ويبيعون السّبي في البلاد الإسلامية، وعليه لم يكن ممكناً إنهاء هذه الظاهرة إلّا بتوافقٍ أمميٍّ عليها، بحيث تُرفض وتُدان من كلّ الدول، وتُحرّم وتجرم في كلّ الشرائع والقوانين.

المطلب الثالث

هل لا زال باب الرقّ مفتوحاً في زماننا؟

أشرنا قبل قليل إلى أنّ ثمة حالةً وحيدةً للاسترقاق أبقى الفقه الإسلاميّ بابها مفتوحاً، وهي حالة الحرب المشروعة، فكيف نفهم هذا الاستثناء؟ وهل أنّ هذا الاستثناء هو تشريعٌ مؤبّد أم أنه يخضع لحكمةٍ ظرفية؟

ومن الطبيعيّ أنّ محاولة التهرّب من الإجابة بأنّ موجب الاسترقاق منتفٍ في زمان الغيبة عند مشهور الإمامية؛ لأنهم يشترطون إذن الإمام في الحرب الابتدائية، لا تجدي نفعاً، ولا تجيب عن السؤال عن أصل تشريع مثل هذا الحكم. على أنّ ثمة رأياً إسلامياً، سنياً غالباً، وشيعياً يتبنّاه بعض الفقهاء، يرى شرعية الجهاد في زماننا، ما يعني أنّ الإسلام أبقى باب الاسترقاق مفتوحاً بشكلٍ مطلق، وعليه، يمكن في زماننا استرقاق المشركين والكافرين وسبّي نساءهم. ولذا نجد دراسة هذا الاستثناء ملحّةً جدّاً. وسوف نتطرّق إلى المسألة في مقامين:

المقام الأوّل: سبّي الآخر الدينيّ.

المقام الثاني: سبّي الآخر المذهبيّ.

المقام الأوّل

حكم سبّي الآخر الدينيّ

بالنسبة لسبّي الآخر الدينيّ؛ تارةً يتمّ في حالة جهاد بين المسلمين وغيرهم، أكانت حرباً يقودها إمامٌ عادل أم غيره؛ وأخرى يحصل ذلك بغير جهادٍ، كأنّ يقدم بعض الأفراد أو المجموعات المسلّحة بسبّي غير المسلمين، عن طريق الغيلة والسرقّة.

١. السبّي في غير حالة الحرب

ولنبداً بالصورة الثانية، أعني السبّي في غير حالات الجهاد والحرب.

أ. حالتان للسبي المذكور

وفي هذه الصورة علينا أن نتحدث في حالتين:

الحالة الأولى: أن يُقدّم بعض الأفراد أو المجموعات من المسلمين أو غيرهم على غزو جماعة بينها وبين المسلمين عقد ذمة أو ميثاق أو صلح أو هدنة، وفي هذه الحالة يكون غزوهم سَطْوًا غير مشروع، سواء أكان الذي أقدم عليه مسلمًا أو غير مسلم، وبالتالي فإن ما يتمخض عنه من سرقة أموال الناس أو سبي أطفالهم ونسائهم هو بالتأكيد عمل لا شرعية فيه؛ لأنّ الوفاء بالعقود والعهود واجب؛ قال تعالى: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَاتِبٌ مَسْئُولٌ﴾ [الإسراء: ٣٤]، وذلك ما داموا مستقيمين، ولم يعملوا على نقض العهد؛ قال تعالى: ﴿فَمَا اسْتَقَمُّوْا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: ٧]. فالسبي والحال هذه غير جائز شرعًا؛ لمنافاته لمقتضى العقد أو العهد، وعليهم إعادة السبي إلى أهلهم، والأموال إلى أصحابها. بل يستفاد من بعض الأخبار أنه حتى لو كانوا أهل عهد، لكن ظلموا، ما جعلهم لا يفون بالعهد، فلا يجوز شراء سبيهم؛ روى الشيخان الكليني والطوسي، بسندٍ ينتهي إلى مُحَمَّدِ بْنِ سَهْلٍ، عَنْ زَكَرِيَّا بْنِ آدَمَ قَالَ: «سَأَلْتُ الرَّضَاءَ عليه السلام عَنْ قَوْمٍ مِنَ الْعَدُوِّ، صَالَحُوا، ثُمَّ خَفَرُوا، وَلَعَلَّهُمْ إِنَّمَا خَفَرُوا لِأَنَّهُ لَمْ يُعَدَّلْ عَلَيْهِمْ، يُصْلَحُ أَنْ يُشْتَرَى مِنْ سَبِيهِمْ؟ فَقَالَ: إِنْ كَانَ مِنْ عَدُوٍّ قَدْ اسْتَبَانَ عَدَاوَتِهِمْ فَاشْتَرِ مِنْهُمْ، وَإِنْ كَانَ قَدْ نَفَرُوا وَظَلَمُوا فَلَا تَبْتَغِ مِنْ سَبِيهِمْ...»^(١). فقد أجازت هذه الرواية شراء السبي من الذين نقضوا العهد؛ لأنّ الحرب معهم شرعية، وأمّا إذا كانوا قد ظلموا فلا يجوز شراء السبي.

ويمكن القول: إنّ احترام أهل الذمة ومن بحكمهم، في أنفسهم وأموالهم،

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢١٠؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦٢. أقول: خفروا بمعنى نقضوا العهد، انظر: الوافي للকাশاني، ج ١٧، ص ٢٥٩. وفي السند ثغرةٌ وحيدة، وهي أن محمد بن سهل لم يوثق، رغم أن الرجالين ترجموا له، وقال النجاشي: له كتابٌ، يرويه جماعةٌ، رجال النجاشي، ص ٣٦٧.

هو من مقتضيات عقد الذمة نفسه، ولا يحتاج إلى دليل خاص، مع أن الدليل الخاص موجود، كما أوضحنا ذلك في قاعدة الاحترام أو الكرامة الإنسانية.

وهذا العمل - بالإضافة إلى حرمة شرعاً - يخضع لقانون العقوبات، فالذين أقدموا على هذا العمل يُعدّون معتدين، ولا بدّ أن يخضعوا للمحاكمة؛ لمخالفتهم للحكم الشرعي. وفي بعض الأخبار ما يدلّ على قطع يد من يسرق حرّاً؛ ففي رواية السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام أتى برجل قد باع حرّاً، فقطع يده»^(١)، لكن قد يُقال: إنّ ما جاء في الرواية هو قضية في واقعة، ولا إطلاق فيها، ولا يبعد أن القطع هو عقوبة تعزيرية، وليس حدّاً؛ لأنّ هذه ليست سرقة شرعية، ولا عُرْفية، فالحرّ ليس مالا ليصدق على الاستيلاء القهري عليه أنه سرقة. ولا يفرق الحال بين أن يكون السطو على مسلمين أو غير مسلمين، ممّن ينظّم علاقتهم بالمسلمين عقد يعطيهم الأمان في أنفسهم.

الحالة الثانية: أن لا يكون ثمة عهد بين المسلمين وبين تلك الجماعة التي تعرّض للغزو والسطو، فهنا ربّما قيل بأنّ غزوهم - ولو كان من قبل بعض الجماعات غير المأذونة من السلطة الشرعية - ليس محرّماً، وعليه لو تمّ أسر بعض أطفالهم ونسائهم، غيلةً وقهراً، فيجوز شراء سبيهم، قال الشيخ يوسف البحراني: «يجوز تملك العبيد والإماء المسيية من دار الحرب، سبيّاً في زمن الغيبة، سواء سُبِتَ بالقهر والغلبة من سلاطين الجور أو بسرقة وغيلة، وسواء كان السابي لها مسلماً أو مخالفاً أو كافراً، وأن من قهر من الكافر أخته أو ابنته أو زوجته أو ابنه فإنه يتملّكهم، ثم بعد تملكهم يجوز الشراء منه، والقاهر والمقهور حربيان»^(٢). وهذه الفتوى يمكن عدّها، ولا سبيّاً في أيّامنا، من أغرب الفتاوى!

والظاهر أنه لا صوابية لهذا الرأي؛ إذ في مقابل أصالة الحرية في الإنسان المانعة من جواز استرقاقه، لا نجد دليلاً يثبت الجواز، فالحكم بجواز استرقاق المأخوذ

(١) الكافي، ج ٧، ص ٢٢٩؛ وتهذيب الأحكام، ج ١٠، ص ١١٣.

(٢) الحقائق الناضرة، ج ١٩، ص ٤٦٢.

غيلةً، أو الحكم بترتيب الأثر الوضعي، وهو صحّة الشراء - ولو قيل بالحرمة التكليفية للعمل -، هو قولٌ لا يسعنا الموافقة عليه. وهذا تفصيل الكلام في ذلك:

ب. ما يدلّ على جواز السبّي بالغيلة

ولكن قد يُستدلّ على جواز الاسترقاق بوجهين:

الوجه الأول: مقتضى القاعدة

وبيان ذلك: ما دام هؤلاء ليسوا أهل ذمّة، ولا تنظّم العلاقة معهم اتفاقية صلح أو أمان، فهم أهل حربٍ، سواء أكانت الحرب قائمةً معهم بالفعل أو غير قائمة، وأهل الحرب لا مانع من سبّيهم؛ قال في المسالك: «المراد بأهل الحرب بالنسبة إلى هذا الحكم - وهو جواز استرقاقهم - معناه الأعمّ؛ للاتّفاق على جواز استرقاق مَنْ عدا الفرق الثلاث^(١) الملتزمين بشروط الذمّة، ولا فرق في جواز استرقاقهم بين أن ينصبوا الحرب للمسلمين، ويشغلوا (يستقلوا خ. ل) بأمرهم، أو يكونوا تحت حكم الإسلام وقهره، كمَنْ [هو] بين المسلمين من عبدة الأوثان والنيران والغلاة وغيرهم، إلّا أن يكونوا مهادين للمسلمين، بشرائطها المقرّرة في كتاب الجهاد، فيجب حينئذٍ الكفُّ عنهم إلى انقضاء المدّة المقرّرة»^(٢).

ويلاحظ عليه:

أولاً: إنّ تعميم مفهوم «أهل الحرب» لكلّ مَنْ ليس ذميّاً، ولا عهد معه، ولا أمان له، حتّى لو لم يكن محارباً فعلاً، أو استعداداً؛ بمعنى أنه قد ظهرت عليه أمارات العداوة والإعداد لحربنا، هو رأيٌ رفضناه فيما سبق، وقلنا: إنّ مقولة أن كلّ مَنْ ليس ذميّاً أو مستأمنّاً فهو محاربٌ مقولةٌ مرفوضة، بل لا يبعد أن «أهل الحرب» هم المحاربون فعلاً، أو استعداداً؛ بمعنى ظهور أمارات العداوة والحرب منهم، وأما غير المحاربين لنا، ولا المُعَيَّنِينَ على حربنا، فإنّه حتّى لو لم يكن بيننا

(١) اليهود والنصارى والمجوس.

(٢) مسالك الأفهام، ج ١٠، ص ٢٦٨.

وبينهم ميثاق لا يجوز التعرّض لهم، والتعامل معهم معاملة الحربيين، ما داموا مسلمين ومحايدين؛ لقوله تعالى: ﴿لَا يَنْهَكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: ٨]؛ وقوله سبحانه: ﴿فَإِنْ أَعْرَضُوا عَنْكُمْ فَلَمْ يَقَاتِلُواكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: ٩٠]. وقد بينا ذلك مفصلاً في كتاب «من هو الآخر الديني؟»، فليراجع.

ثانياً: حتّى لو سلّمنا أنّهم أهل حرب، لكنّ هذا لا يميز محاربتهم والإقدام على سبّهم من قبل أفراد المسلمين أو بعض جماعاتهم المسلّحة، فهذا قرارٌ يتّخذه إمام المسلمين، وهو الذي يحدّد الحرب، وكيفية التعامل مع أهل الحرب، وليس لعامة المسلمين الإقدام على ذلك، ولا سيّما أنّ هذا الأمر قد يكون له تداعيات على الواقع الإسلامي، وفتح هذا الباب قد يؤدّي إلى حالة من الهرج والمرج، ويحرّر الأمور إلى عواقب وخيمة مع الدول الأخرى، من أعداء الأمة أو من المحايدين، وهو يدفع الآخرين إلى تشكيل عصاباتٍ تُغيّر على بلدان المسلمين النائية، وتختطف أبناءها ونساءها.

قد يُقال: إنّ الإقدام على هذا العمل، وهو السّبّي، دون إذنٍ ممّن له الإذن لا يقتضي أكثر من الحرمة التكليفية. ولكنّ هذا لا يبطل الآثار الوضعية الناشئة عن استرقاق هؤلاء، واغتنام أموالهم.

ولكننا نقول: إنّ هذا الكلام مبنيٌّ على أنّ الأصل في ما لهم هو الحليّة، وفي نفوسهم عدم الاعتصام، وبالتالي فغاية ما يلزم من عدم الاستئذان هو المخالفة التكليفية. ولكنّ المبنى المذكور مرفوضٌ بنظرنا، بل يمكن القول: إنّ حتّى على القول بعدم الاعتصام والاحترام فإنّ خطورة الإقدام على السّبّي والسلب تقتضي سدّ باب التفرد وأخذ قرارات شخصية وارتجالية من قبل بعض الأفراد، في هذه القضية التي لا تنفك - بطبيعتها - عن المفاصد المختلفة. وسدّ هذا الباب لا يكون إلّا بإبطال آثارها الوضعية.

الوجه الثاني: الأخبار

الرواية الأولى: ما رواه عبد الله اللحام قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن رجلٍ اشترى من رجلٍ من أهل الشرك ابنته، فيتَّخذها؟ قال: لا بأس»^(١).

الرواية الثانية: وبالإسناد نفسه قال: «سألتُ أبا عبد الله عليه السلام عن الرجل يشتري امرأة رجلٍ من أهل الشرك أمَّ ولدٍ؟ قال: لا بأس»^(٢).

والروايتان وإن كانتا واردتين في الشراء منهم، ولكنَّ الفقهاء اعتبروا أنَّ الشراء هو أمرٌ صوريٌّ، وهو مجرد وسيلةٍ للاستيلاء عليهم. ففي تعليقه على قول المحقِّق: «ويجوز ابتياع ذوات الأزواج من أهل الحرب وأبنائهم»^(٣)، قال الفاضل المقداد: «أي يجوز أن يشتري المسلم المرأة المزوَّجة من أهل الحرب، وإن كان البائع زوجها، وكذا أن يشتري أبناءهم وبناتهم، وإن كان البائع القريب؛ لأنه يجوز تملُّكهم بدون ذلك، بل بمجرد الاستيلاء، فلا يكون توسُّط البيع مانعاً من صحة الاستيلاء؛ لأنه في الحقيقة استنقاذٌ. ولهذا لا تلحق ذلك العقد أحكام البيع، من الخيار والغبن، على الأصحَّ»^(٤). وقال المحقِّق الكركي: «لا خلاف بين علمائنا في أنه يجوز للمسلم أن يشتري المرأة المزوَّجة من أهل الحرب، ولو من زوجها، وكذا يجوز أن يشتري بناتهم وأبناءهم، فيصيرون ملكاً له، وإن كان البائع الأب ونحوه، ويترتَّب على هذا الملك أحكامه، التي من جملتها وطء الجارية بملك اليمين؛ ووجهه أن أهل الحرب فيَّءٌ للمسلمين، يملكون بمجرد الاستيلاء عليهم، فإذا توسَّط البيع كان أكد في ثبوت الملك»^(٥). وقال الشهيد الثاني: «لا خلاف في جواز شراء النساء ذوات الأزواج من أهل الحرب، ولو من الزوج؛ لورود الأخبار به،

(١) الاستبصار، ج ٣، ص ٨٣؛ وتهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٧٧.

(٢) المصدران نفساهما.

(٣) المختصر النافع، ص ١٨٥.

(٤) التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، ج ٣، ص ١٧٠.

(٥) جامع المقاصد، ج ١٣، ص ١٧٦.

ولأنَّهم فيءٌ للمسلم في الحقيقة، لا يتوقَّف أخذهم على الشراء، وإنما جعل الشراء وسيلةً إليه، لا شرطاً في الجواز»^(١). وأوضح من ذلك قول المحقِّق الإيرواني: إنَّ «الحربيَّ حاله حال المباحات الأصليَّة، يتملِّك بالقهر، ولو كان القاهر حربياً آخر مثله؛ وتدلُّ على ذلك رواية عبد الله اللِّحَام..»^(٢). إلى غير ذلك من الكلمات^(٣).

أقول: إنَّك ترى أنَّهم علَّلوا جواز شراء نساء أهل الحرب وبناتهم بوجوده: الأوَّل: الإجماع؛ والثاني: هو أنَّها فيءٌ للمسلمين. وهذان الوجهان ذكرناهما وناقشناهما في كتاب «القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني»؛ والثالث: وجود الأخبار التي دلَّت على جواز استرقاقهم أو شرائهم ممَّن استرقَّهم، ولو في غير حالة الحرب، ورأى غير واحدٍ أنَّ أخذهم جائزٌ بصرف الاستيلاء عليهم، ولا يتوقَّف ذلك على البيع، وذكر البيع في الأخبار لكونه وسيلةً للاستنقاذ، ولذا لا تجري عليه أحكام البيع، من الخيار وغيره.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إنَّ الخبرين ضعيفان؛ بجهالة عبد الله اللِّحَام أو عدم وثاقته؛ فإنه لو أُريد به عبد الله بن واقد اللِّحَام^(٤) فهذا ذكره الشيخ في رجال الصادق عليه السلام، دون توثيق^(٥)، وإنَّ لم يكن هو كان مجهولاً.

ثانياً: لا دلالة واضحة فيهما على حلِّ أموال غير المسلمين أو جواز الاستيلاء على أبنائهم ونسائهم واسترقاقهم؛ لأنَّ جواز الشراء منهم قد يكون مبنياً على إقرارهم على ما يرونه في «شريعته»، أو يجرون عليه في سلوكهم^(٦). وقد قيِّدت

(١) مسالك الأفهام، ج ٨، ص ٧٧.

(٢) حاشية المكاسب، ج ١، ص ١٧٠.

(٣) نهاية المرام، ج ١، ص ٣١١.

(٤) لم يستبعد ذلك السيّد الخوئي، معجم رجال الحديث، ج ١١، ص ٣٨٨.

(٥) رجال الطوسي، ص ٢٣١.

(٦) وهذا نظير إقرار الشريعة للمسلم أن يتقاضى منهم دينه من ثمن ما باعوه من الخمر

بعض الروايات حلَّ التصرُّف بما إذا أقرَّ بالعبودية، كما سيأتي. ودعوى أنَّ الشراء هنا ليس هو المحلُّ للمال، وإنما هو مجرد وسيلة للاستيلاء على أموالهم، مخالفةً للظاهر، ومبنيةً على مصادرةٍ مفادها: إنه لا حرمة لهؤلاء في أنفسهم وأموالهم. وهذه المصادرة هي التي دفعتهم لتجاوز الظاهر.

الرواية الثالثة: معتبرة رِفاعَةَ النَّخَّاسِ^(١) قَالَ: «قُلْتُ لِأَبِي الْحَسَنِ عليه السلام: إِنَّ الرُّومَ يُغَيِّرُونَ عَلَى الصَّقَالِيَةِ^(٢)، فَيَسْرِقُونَ أَوْلَادَهُمْ مِنَ الْجَوَارِي وَالْعِلْمَانِ، فَيَعْمِدُونَ إِلَى الْعِلْمَانِ فَيَخْصُصُونَهُمْ، ثُمَّ يَبْعَثُونَ بِهِمْ إِلَى بَغْدَادَ، إِلَى التُّجَّارِ، فَمَا تَرَى فِي شِرَائِهِمْ، وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ قَدْ سُرِقُوا، وَإِنَّمَا أَغَارُوا عَلَيْهِمْ مِنْ غَيْرِ حَرْبٍ كَانَتْ بَيْنَهُمْ؟ فَقَالَ: لَا بَأْسَ بِشِرَائِهِمْ، إِنَّمَا أَخْرَجُوهُمْ مِنَ الشَّرِكِ إِلَى دَارِ الْإِسْلَامِ»^(٣). وقد اعتبر السيّد الخوئي أنَّها «دالةٌ على جواز الاسترقاق، حتّى في حال غير الحرب»^(٤).

ولكن يُلاحظ على ذلك:

أولاً: إنَّ الرواية حتّى لو كانت معتبرة، يبدّ أننا لا نرى حُجّة خبر الثقة، ولا

والخنزير، مع أنه كمسلم لا يجوز له أن يبيع الخمر والخنزير ويأكل ثمنه.

(١) نخست الدابة نخساً، من باب قتل، طعنته بعودٍ أو غيره فهاج، والفاعل نخّاس، مبالغة، ومنه قيل للدّلال الدوابّ ونحوها: نخّاس، المصباح المنير، ص ٥٩٦؛ وقال الطريحي: «النخّاس، بالتشديد، هو دلال الدوابّ والرقيق»، مجمع البحرين، ج ٤، ص ١١٠.

(٢) جاء في لسان العرب: «ابن الأعرابي: الصَّقْلَابُ الرَّجُلُ الأَبْيَضُ؛ وقال أبو عمرو: هو الأَحمَرُّ؛ وأنشد لجنّدة: بَيْنَ مَقْدَى رَأْسِهِ الصَّقْلَابُ؛ قال أبو منصور: الصَّقَالِبَةُ جِيلٌ حُمْرُ الأَلْوَانِ، صُهْبُ الشُّعُورِ، يُتَاجَمُونَ الْخَزَرَ وَبَعْضُ جِبَالِ الرُّومِ. وقيل للرَّجُلِ الأَحمَرِ: صَقْلَابٌ؛ تَشْبِيهاً بِهِمْ»، لسان العرب، ج ١، ص ٥٢٦؛ وقال الفيروزآبادي: «والصقالبة: جيلٌ تتأخّم بلادهم بلاد الخزر، بين بلخ وقسطنطينية»، القاموس المحيط، ١، ص ٩٣؛ وقد تكلم المسعودي عنهم، بشكل مفصّل، وعن أجناسهم ومساكنهم، راجع: مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣ وما بعدها. ويستفاد من بعض الأخبار التاريخية وجود صقالبة مغاربة.

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

(٤) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧٣.

سَيِّماً في القضايا الخطيرة، ومنها: استرقاق الناس، وإنما نرى حُجَّةَ الخبر الموثوق. وهذا الخبر ليس كذلك، وكيف يحصل الوثوق بخبرٍ مخالفٍ لأصالة الحرِّية في الإنسان، ولأصالة حرمة مال الإنسان ونفسه، إلَّا المحارب؟!!

ثانياً: قد ذكرنا في كتاب «القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني»، أنَّه يمكن القول بأنَّ هذه الرواية لا تدلُّ على جواز الاسترقاق ومشروعيته، لا للمسلم، ولا لغيره، وإنما هي بصدد إيجاد مخرجٍ لمشكلة مطروحة، حيث إنَّ محلَّ الكلام في الرواية عن فرقتين من غير المسلمين، يغير بعضهم على بعضهم الآخر، ويسرقون أولادهم، ثمَّ يأتون بهم إلى أسواق المسلمين، كسوق بغداد، كما فرضت الرواية، ولما سُئِلَ الإمام عليه السلام عن شرائهم أجاب بالإيجاب، ومن المحتمل قوياً أن يكون السماح بشرائهم منطلقاً من مراعاة مصلحة الغلمان، بحسب ظروف الزمان والمكان، وهي أنَّ هؤلاء الغلمان قد غدَّوا أسرى وعبداً للروم بعد سرقته، وقد باعوه في أسواق المسلمين، والإمام عليه السلام ليس بيده السلطة؛ ليمنع من هذا الواقع، فيدور الأمر بين خيارات أربعة، وهي: (١) إرجاعهم إلى ذويهم الصقالبة؛ (٢) إعادتهم إلى الروم ورفض شرائهم منهم؛ (٣) إبقاؤهم في بلاد المسلمين أحراراً؛ (٤) إبقاؤهم في بلاد المسلمين عبيداً. وحيث إنَّ الخيار الأول غير متيسر، ولا متاح في ذلك الزمن؛ والخيار الثاني، وهو إعادتهم إلى مختطفهم من الروم لا مرجح له، بل هو خيارٌ سيِّئٌ، والأولى منه إبقاؤهم في بلاد المسلمين^(١)؛ والخيار الثالث غير واقعيٍّ، حيث إنَّ محلَّ الكلام هو في الغلمان، وهم أطفالٌ أو مراهقون، وهؤلاء لا مُعِيل لهم، والحكمُ بحرَّيتهم في ذلك المجتمع قد يعني تعريضهم للكثير من المصاعب الحياتية والاجتماعية؛ فيكون الخيار الرابع، وهو إبقاؤهم على الرِّقَّة، أصلحَ لحالهم؛ لأنهم يكونون في عهدة وكَفٍّ مَنْ اشتراهم، وهو يتحمَّل المسؤولية عن إعالتهم وحمايتهم. ولذا رجَّح الإمام الخيار

(١) إبقاؤهم في المجتمع الإسلامي أحسنَ لحالهم؛ من حيث احتمال هدايتهم إلى الإسلام.

الرابع، وهو شراؤهم، معللاً أنهم - أي الذين اشتروهم - أخرجوهم من الشرك، أي بلاد الروم إلى بلاد الإسلام، فهؤلاء من حيث الأصل لا يصح سبيهم واسترقاقهم، ولكن حيث إن إعادتهم لأهلهم غير ممكنة أُجيز شراؤهم؛ لأنه نقل لهم من دار الشرك إلى دار الإسلام. ومنه يتضح أنه لا يُستفاد من جملة التعليل أن كل إخراج للكافر من بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام جائز، حتى لو كان المخرج مسلماً.

ملاحظة عامة

بالإضافة إلى ما تقدّم من ملاحظاتٍ خاصّة، فإنّ ثمة ملاحظة عامة يمكن تسجيلها على هذه الأخبار، وهي أنه لو سلّمنا بدلالة الروايات على جواز الاسترقاق، ولكنّ ربما يُقال: إنّها أخصّ من المدّعى، فإنّ موردها هم المشركون، ولا يندرج أهل الكتاب فيهم. وهذا في الروايتين الأولى والثانية واضح، فإنّ الحديث عن أهل الشرك. وكذا في الرواية الثالثة؛ بقرينة قول الإمام: «إنما أخرجوهم من الشرك إلى دار الإسلام»؛ ويؤيّدُه أنّ الصقالبة فيهم أناسٌ - كما قيل - لا دين ولا كتاب لهم، قال المسعودي: «الصقالبة: أجناسٌ مختلفة، وبينهم حروب، ولهم ملوك، ومنهم من ينقاد إلى دين النصرانية، إلى رأي اليعقوبية، ومنهم من لا كتاب له، ولا ينقاد إلى شريعة، وهم جاهليّة، لا يعرفون شيئاً من الشرائع»^(١)، فلعلّ الصقالبة المذكورين في الخبر من الصنف الثاني منهم، وهم المشركون. ودعوى إلغاء الخصوصية عن المشركين، وإلحاق أهل الكتاب بهم، بعيدةٌ جدّاً. وكذا دعوى أنّ مصطلح «أهل الشرك» شاملٌ لأهل الكتاب؛ لأنّ عقائدهم لا تخلو من اعتقاداتٍ شركيّة؛ ووجه البُعد في الثاني هو أنّ اصطلاح المشركين أو أهل الشرك عند المسلمين غداً مصطلحاً مقابلاً لأهل الكتاب؛ انطلاقاً من المغايرة القرآنية بين الطائفتين، قال تعالى: ﴿لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدُوًّا لِلَّذِينَ

(١) مروج الذهب ومعادن الجوهر، ج ٢، ص ٣.

ءَامَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُم مَّوَدَّةَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَرُّكَ ذَلِكَ بَأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيَسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ ﴿٨٢﴾ [المائدة: ٨٢]، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذلك.

ج. ما يعارض الأخبار المتقدمة

ثم لو تمت دلالة الأخبار المتقدمة، فهي معارضة^(١) بطائفتين من الأخبار: الأولى: ما دلّ على عدم جواز شراء السبي في الحرب التي لا يقودها الإمام، ما لم يقرّوا بكونهم أرقاء:

ومنها: ما روي عن الإمام الرضا عليه السلام، فقد سئل عن سبي الديلم، يسرق بعضهم من بعض، ويغير المسلمون عليهم بلا إمام، أيجل شراؤهم؟ قال: إذا أقرّوا بالعبودية فلا بأس بشرائهم^(٢). والسند صحيح إلى صفوان بن يحيى، الذي رواه عن المرزبان بن عمران، وهو رجلٌ مذكور في الرجال، دون توثيق^(٣)، ولكن رواية صفوان عنه تشهد لوثاقته، بناءً على كبرى وثاقة مشايخ الثلاثة الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة.

ومنها: ما رواه الكليني والشيخ، بسندهما عن زكريّا بن آدم قال: «سألت الرضا عليه السلام.. وعن سبي الديلم، يسرق بعضهم من بعض، ويغير المسلمون عليهم بلا إمام، أيجل شراؤهم؟ قال: إذا أقرّوا بالعبودية فلا بأس بشرائهم^(٤). والظاهر أن المقصود بالإمام فيها أعم من إمام العدل وغيره.

فقد دلت الروايتان بمفهومهما على عدم جواز شرائهم مع عدم إقرارهم بالعبودية، وإقرار العقلاء على أنفسهم لازم، وهذا ما يُعدّ شاهداً على أن نظر

(١) اعترف بالمعارضة المحقق الأردبيلي في مجمع الفائدة والبرهان، ج ٨، ص ٢٨١.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦١.

(٣) معجم رجال الحديث، ج ١٩، ص ١٢٧.

(٤) الكافي، ج ٥، ص ٢١٠؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦٢. وفي السند محمد بن سهل بن اليسع الأشعري القمي، ولا توثيق له.

الإمام في صحيحة رفاة المتقدمة إلى مَنْ كانوا عبيداً في الأصل . وإقرارهم بالعبودية - وهو شرطُ ذكرته الروايات أيضاً لشراء العبيد من أهل الذمة^(١) - في الوقت الذي يُعدّ مؤشراً إلى تشدّد الإسلام وعدم استسهاله في مصدر الاسترقاق والتأكد من شرعيته، فإنه في الوقت ذاته يُعدّ على أنهم كانوا عبيداً منذ سبّهم، أي إنهم أخذوا بالقهر؛ لأنّ الإنسان بطبيعته لا يقرّ على نفسه بالعبودية، قال المجلسي: «يدلّ على جواز شراء ما سُبّي بغير إذن الإمام مع إقرارهم بالعبودية، ولعله لتحقق الاستيلاء والقهر»^(٢).

الثانية: ما دلّ على عدم جواز شراء الذين يُؤخذون في غير حرب، كما في صحيح إسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن سبّي الأكراد إذا حاربوا، ومنّ حارب من المشركين، هل يحلّ نكاحهم وشراؤهم؟ قال: نعم»^(٣). وهو ظاهر في أنّ حلّ الشراء هو في صورة ما إذا حاربوا. وورود القيد المذكوراً في كلام السائل لا يضرّ، لأنّ جواب الإمام عليه السلام جاء مبنياً عليه، أي إن الذي يظهر من السائل أن للمحاربة دوراً في حلّ نكاحهم الذي يُسأل عنه، وقد أقرّه الإمام عليه السلام على فهمه، فلو كانت المحاربة ليست شرطاً في الحلّ لقال له الإمام عليه السلام: نعم يجوز الشراء، حاربوا أو لم يحاربوا.

وقد استقرب بعض الفقهاء أن يكون العبد الذي يحكم بجواز شرائه آتياً من

(١) ففي الرسالة، عن غير واحد، عن أبان بن عثمان، عن إسماعيل بن الفضل قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن شراء مملوكي أهل الذمة إذا أقرّوا هم بذلك؟ فقال: إذا أقرّوا هم بذلك فاشتر وانكح»، الكافي، ج ٥، ص ٢١٠؛ ومن لا يحضره الفقيه، ج ٣، ص ٢٢١؛ وتهذيب الأحكام، ج ٧، ص ٧٠. وفي خبر عبد الرحمن بن أبي عبد الله قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام رقيق أهل الذمة، اشتري منهم شيئاً؟ فقال: اشتر إذا أقرّوا هم بالرق»، راجع: الكافي، ج ٥، ص ٢١١.

(٢) مرآة العقول، ج ١٩، ص ٢٣٦؛ ورواها الكليني، بسند آخر، فيه محمد بن سهل، الكافي، ج ٥، ص ٢١٠.

(٣) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦١.

خارج البلاد الإسلامية؛ لأنَّ غاية ما تدلُّ عليه هذه الأخبار هو جواز سَبْي وتملُّك المحاربين من خارج البلاد الإسلامية، دون مَنْ كان داخل الديار الإسلامية معدوداً من المحاربين أو في حكمهم. ومستنده فيما ذهب إليه هو قصور أخبار الاسترقاق عن شمول مَنْ كان في داخل البلاد الإسلامية، ومقصوده به مَنْ كان لا تجري عليه أحكام الذمَّة. قال المحقِّق السبزواري: «قال بعض المتأخِّرين، بعد نقل أكثر هذه الأخبار: الذي يظهر من هذه الأخبار أنَّ التملُّك يحصل بسبِّي الحربيِّ ومَنْ في معناه، بالمقاتلة أو السرقة، وإخراجه من بلادهم التي لم يجر فيها أحكام الإسلام؛ وأمَّا إذا كان الحربيِّ في بلادٍ يجري فيها أحكام الإسلام مستأمنًا، أي من غير قتالٍ، بل مطيعاً لحكَّام الإسلام، وإنَّ كان جائراً في الخراج والمقاسمة وما يشبههما، راضياً منهم الحكَّام بذلك، دافعين عنهم أذى الغير، ككثير من بلاد الهند في زماننا هذا، فدفعُ ابنه منه مثلاً، إمَّا ببيع أو غيره، إلى أحد من المسلمين، فلا، سواء أفعده معهم في بلادهم أو لا. والحاصل أنَّ الأصل عدم التملُّك واستحقاق هذه السلطنة الخاصَّة. ولم يظهر من الأخبار، ومن كلام الأصحاب، أنَّ مجرَّد كونهم حربيِّين كافٍ في استملاكهم، واستملاك أموالهم. وأجاب عن روايتي ابن اللِّحَّام - بعد استضعاف السند - بأنَّ الظاهر أنَّ المراد ما إذا أخرجها من بلاد الشرك إلى بلاد الإسلام، فلا يزيدان على ما يُفهم من صحيحة رفاعة»^(١).

٢. السَّبْي في حالة الحرب مع غير المسلمين

إنَّ الحرب مع غير المسلمين تارةً تكون مشروعَّة، ويقودها قائدٌ عادل؛ وأخرى تكون غير مشروعَّة، وتقودها دولةٌ غير عادلة، فما الحكم في الحالتين؟

الحالة الأولى: السَّبْي في الحرب غير الشرعيَّة

إنَّ مقتضى القاعدة عدم شرعيَّة السَّبْي في الحرب التي يقودها الحكَّام غير الشرعيِّين أو بعض الجماعات الخارجة على السلطة الشرعية، دون إذن الإمام عليه السلام.

(١) كفاية الأحكام، ج ١، ص ٤٠٢.

أو إذن الحاكم الشرعي العادل، على القولين في المسألة؛ لأن ما ينتج عن عمل عسكري غير مشروع لا يحكم بشرعيته، ولا يترتب أثر شرعي على نتائجها، وبالتالي فلا موجب للخروج عن مقتضى أصالة الحرية في الإنسان، وعدم ملكية أحد لأحد. ولا يبعد انصراف الآية المباركة التي تتحدث عن خيارات التعامل مع الأسرى، وهي قوله تعالى: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: ٤]، إلى جعل ذلك بيد السلطة الشرعية المتمثلة بالنبي ﷺ أو المأذون من قبله بالإذن الخاص أو العام.

لكن قد قيل بجواز شراء السبي المذكور؛ واستدل له ببعض الوجوه، وعمدتها سيرة الأئمة من أهل البيت عليهم السلام على مدى قرنين ونيف؛ فإنهم لم يعترضوا على تلك الحروب، ولا على ما تمخضت عنه من سبي واسترقاق، مع أنها كانت بقيادة غير شرعية. وسكوتهم هو إمضاء لها، بل يمكن القول: إن تزوج بعضهم ﷺ من النساء اللاتي سبين في بعض تلك الحروب هو أبلغ دليل على شرعيتها.

والمدعى هو أحد أمرين: إما دعوى إمضاء الحروب والفتوحات، وهذا - بطبيعة الحال - يُعدّ إمضاء لما تمخض عنها؛ وإما دعوى إمضاء نتائج الحرب، ولو كانت الحرب نفسها غير شرعية، وهذا أمر معقول؛ فليس ثمة ما يمنع من كون الحرب غير مشروعة؛ لأنه لا يقودها الحاكم الشرعي مثلاً، ولكن مع ذلك يتم إمضاء نتائجها. وعلى التقديرين قد يدعى تمامية الاستدلال.

ويلاحظ عليه: إنه على التقديرين لا يتم الاستدلال. وبيان ذلك:

أما الأول، أعني إمضاء الأئمة عليهم السلام لتلك الحروب، فيلاحظ عليه أنه لو ثبت أن الأئمة عليهم السلام أمضوا تلك الحروب فهذا يعني أن الحرب شرعية، وبالتالي نخرج عن محل الكلام من افتراض أن الحرب غير شرعية، ويدخل ذلك في العنوان التالي، أي الاسترقاق في الحروب الشرعية. وهذا إشكال فني. وبصرف النظر عن ذلك، فإننا لا نوافق على إمضائهم لكافة الحروب والفتوحات التي شنها أولئك

الحكام، فهذا غير واضح، بل لم نجد دليلاً يعضده بشكل موثوق، كما سلف، بل وجدنا ما يدل على عدم الإمضاء. أجل، ذكرنا أن ثمة وجهاً لشرعية الفتوحات في عصر الأول ضد الفرس والروم؛ لكون هاتين القوتين قد أظهرت العداء للإسلام، وأما بالنسبة للفتوحات التي حصلت في العصور المتأخرة فلا نجد دليلاً على شرعيتها، وإمضاء الأئمة المتأخرين عليهم السلام لها؛ لأن تلك الحروب لم تعد ذات أهداف رسالية، وإنما هي حروب لأجل أهداف سلطوية، ولذا نرى أنهم قد منعوا بعض المقرئين منهم من المشاركة في الحرب التي يقودها أولئك الحكام، من قبيل: صحيحة يونس، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام قال: «قُلْتُ لَهُ: جُعِلْتُ فِدَاكَ، إِنَّ رَجُلًا مِنْ مَوَالِكَ بَلَغَهُ أَنَّ رَجُلًا يُعْطِي السَّيْفَ وَالْفَرَسَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ، فَأَتَاهُ، فَأَخَذَهُمَا مِنْهُ، وَهُوَ جَاهِلٌ بِوَجْهِ السَّبِيلِ، ثُمَّ لَقِيَهُ أَصْحَابُهُ، فَأَخْبَرُوهُ أَنَّ السَّبِيلَ مَعَ هَؤُلَاءِ لَا يَجُوزُ، وَأَمَرُوهُ بِرَدِّهِمَا، فَقَالَ: فَلْيَفْعَلْ، قَالَ: قَدْ طَلَبَ الرَّجُلُ فَلَمْ يَجِدْهُ، وَقِيلَ لَهُ: قَدْ شَخَّصَ الرَّجُلُ، قَالَ: فَلْيُرَابِطْ، وَلَا يُقَاتِلْ، قَالَ: فَفِي مِثْلِ قَرْوِينَ وَالْدَيْلَمِ وَعَسْقَلَانَ وَمَا أَشَبَّهُ هَذِهِ الثُّغُورَ؟ فَقَالَ: نَعَمْ، فَقَالَ لَهُ: يُجَاهِدُ؟ قَالَ: لَا، إِلَّا أَنْ يَخَافَ عَلَى ذَرَارِيِّ الْمُسْلِمِينَ، [فَقَالَ]: أَرَأَيْتَكَ لَوْ أَنَّ الرُّومَ دَخَلُوا عَلَى الْمُسْلِمِينَ لَمْ يَنْبَغْ لَهُمْ أَنْ يَمْنَعُوهُمْ؟! قَالَ: يُرَابِطُ، وَلَا يُقَاتِلُ، وَإِنْ خَافَ عَلَى بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ وَالْمُسْلِمِينَ قَاتِلٌ، فَيَكُونُ قِتَالُهُ لِنَفْسِهِ، وَلَيْسَ لِلسُّلْطَانِ، قَالَ: قُلْتُ: فَإِنْ جَاءَ الْعَدُوُّ إِلَى الْمَوْضِعِ الَّذِي هُوَ فِيهِ مُرَابِطٌ كَيْفَ يَصْنَعُ؟ قَالَ: يُقَاتِلُ عَنْ بَيْضَةِ الْإِسْلَامِ، لَا عَنْ هَؤُلَاءِ؛ لِأَنَّ فِي دُرُوسِ الْإِسْلَامِ دُرُوسَ دِينِ مُحَمَّدٍ صلى الله عليه وآله»^(١).
فالصحيحة واضحة الدلالة في منع الإمام من القتال مع السلطان. ويبدو أن هذا الأمر كان واضحاً لدى أتباع الإمام عليه السلام، الذين ألفتوا نظر الشخص المذكور.

(١) الكافي، ج ٥، ص ٢١؛ ورواه الصدوق في علل الشرائع، ج ٢، ص ٦٠٣؛ وعقد الشيخ الحرّ باباً للروايات الناهية عن الحرب بدون إذن الإمام، انظر: وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٤٥ وما بعدها.

وأما الثاني، وهو إمضاؤهم لنتائج هذه الحروب، لا للحروب نفسها، والذي مَرَدُّه إلى أن جواز السَّبي لا يتوقَّف على كون الدولة أو الجهة التي تقدم عليه شرعية، فيلاحظ عليه أن هذا لا يثبت شرعية السَّبي بالعنوان الأولي؛ لأنه لا يبعد أن إباحة الأئمة عليهم السلام شراء سبي الحروب التي قادها الحكام غير الشرعيين كانت تمثل تحليلاً ولا يتأتى تدبيراً من قبلهم، بصفتهم يملكون أمر هذا التحليل؛ أو أن ذلك إذا كان تحليلاً شرعياً فقد أملت الضرورة والعنوان الثانوي، وهو الحرج الشديد والمشقة البالغة على المؤمنين لو أرادوا اجتناب ما يترتب على تلك الحروب، من إدخال الآلاف المؤلفة من السَّبي في بلاد المسلمين.

ومن يقرأ التاريخ يعرف شيوع ظاهرة الرِّق الآتي عن هذا الطريق، وانتشارها، وكثرة الابتلاء بها، ولا سيما أن بعض هؤلاء السَّبي كانوا ينجبون من أرقاء مثلهم، فيكثر العبيد، ما يجعل الشبهة تسري إلى هذا النسل؛ لأن آباءهم سُبُوا بطريقة غير شرعية.

ولو أننا أخذنا بنظر الاعتبار أن تلك الفتوحات كانت تزود السوق الإسلامي بغنائم أخرى، منقولة وغير منقولة، سيكون الاجتناب عن جميع ذلك موجباً لاختلال النظام. والتفكيك بين الغنائم البشرية وغيرها مستبعد؛ لأنه أمرٌ مثير للإشكال والاعتراض.

ومعلوم أن الأئمة عليهم السلام ليس لهم - خارجاً - سلطةٌ تسمح بإلغاء هذه الظاهرة، أو الوقوف في وجهها، بل ولا الاعتراض العلني عليها؛ لأن ذلك يشكّل اعتراضاً على السلطة التي تقود الحروب، ما جعل من العسير جداً الاجتناب عن نتائجها. ومن جهة أخرى، فإن سوق الأتجار بهم كان رائجاً، وأموال التجارة من ذلك كانت تدخل السوق العام برمته، فكيف يحصل الاجتناب عنها؟! وربما يشهد لذلك روايات التحليل الواردة في الخمس، والمعللة بقولهم: «لتطيب ولادتهم»؛ ففي صحيحة أبي سلمة سالم بن مكرم، وهو أبو خديجة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال له رجل، وأنا حاضر: حلل لي الفروج، ففرع أبو عبد الله عليه السلام! فقال له رجل: ليس يسألك أن يعترض الطريق، إنما يسألك خادماً يشتريها، أو امرأةً يتزوجها، أو

ميراثاً يصيبه، أو تجارة، أو شيئاً أعطاه^(١)، فقال: هذا لشيعتنا حلالٌ، الشاهد منهم والغائب، والميت منهم والحي، وما يولد منهم إلى يوم القيامة فهو لهم حلالٌ...»^(٢).

وقد أجاز الأئمة عليهم السلام بعض تصرفات حكام الجور؛ للغاية نفسها، وهي عسر الاجتناب أو تعذُّره؛ أو لمصلحة التسهيل على المؤمنين. فعلى سبيل المثال: يُستفاد من الأخبار - وادَّعي عليه الإجماع - إجازتهم شراء ما يقبضه السلطان من متقبلي الأراضي الخراجية بعنوان الخراج والمقاسمة، مع أنَّ أخذ السلطان لها غير جائز؛ لكونه غير شرعيٍّ، بل هو باقٍ على ملك المأخوذ منه، كما ذكر الشيخ الأنصاري، وأردف أنَّ مبرر جوازه ومستنده هو «لزوم الحرج العظيم في الاجتناب عن هذه الأموال، بل اختلال النظام»^(٣).

فالإمضاء هو للسببي، الذي يشكّل عدم إمضائه حرجاً للمؤمنين، ولا نستطيع التعميم لغير ذلك.

وإلى ما تقدّم، فقد يُقال: إنَّ إمضاءهم عليهم السلام لظاهرة الاسترقاق في زمانهم لا يُستفاد منه سوى إمضاء ما جرى في ذلك الزمان؛ لوجود فارق بين الزمنين، والفارق هو أن الجور العام في ذلك الزمن كان يقبل الاسترقاق، ولا يستهجنه؛ بخلاف زماننا، فإن الاسترقاق أصبح مرفوضاً حتّى لدى الدّوق الإسلاميّ، ناهيك عن كونه ممنوعاً بسلسلة قوانين دولية عامّة، فلا يُستفاد من سكوتهم عليهم السلام

(١) هكذا في المصدر. ولكن في الوافي والوسائل: أعطيه، وهو الصحيح.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٣٧.

(٣) قال: «ما يأخذه السلطان المستحل لأخذ الخراج والمقاسمة من الأراضي باسمهما، ومن الأنعام باسم الزكاة، يجوز أن يقبض منه مجّاناً أو بالمعاوضة، وإن كان مقتضى القاعدة حرمة؛ لأنه غير مستحقّ لأخذه، فتراضيه مع مَنْ عليه الحقوق المذكورة في تعيين شيء من ماله لأجلها فاسدٌ.. فما يأخذه الجائر باقٍ على ملك المأخوذ منه، ومع ذلك يجوز قبضه عن الجائر، بلا خلافٍ يعتدّ به بين الأصحاب، وعن بعض حكاية الإجماع عليه»، المكاسب المحرّمة، ج ٢، ص ٢٠٢.

إقرارهم لكل سببي؛ فإنَّ السيرة دليلٌ لُبِّي يقتصر فيها على المتيقن. فلو أنَّ سلطةً غير شرعيةً في زماننا - كما فعل التنظيم المدعوّ بـ (تنظيم الدولة الإسلامية) - أقدمت على سبِّي بعض الناس فلا يمكننا؛ استنادًا إلى السيرة، الحكم بشرعية سبِّهم، وجواز شرائهم.

الحالة الثانية: الحرب الشرعية

أتضح إلى الآن أنَّ الحرب غير المشروعة لا يترتب عليها آثار شرعية، فلا مجال للقبول بما يحصل فيها من استرقاق الناس. ويبقى بابٌ واحد يمكن الحديث فيه عن جواز الاسترقاق، وهو باب الحرب المشروعة، وهي التي يقودها الإمام الشرعي، أو يأذن بها، أو يمضيها، أو لا تحتاج إلى إذنه، كالحرب الدفاعية مثلاً.

أ. أدلة جواز السبِّي في الحرب الشرعية

وفي هذه الحرب، من الواضح أنَّ ثمة إجماعاً على جواز الاسترقاق، كأحد الخيارات في التعامل مع الأسرى. وهو إجماعٌ إسلامي، وليس شيعياً فحسب، كما تقدّم توضيحه سابقاً.

يقول السيّد الخوئي: «إذا كان المسلمون قد أسروا من الكفار المحاربين في أثناء الحرب، فإن كانوا إناثاً لم يُجْز قتلهم، كما مرّ. نعم، يملكو [نـ]هنّ بالسبِّي والاستيلاء عليهنّ، وكذلك الحال في الذراري غير البالغين، والشيوخ وغيرهم ممّن لا يُقتل؛ وتدلّ على ذلك - مضافاً إلى السيرة القطعية الجارية في تقسيم غنائم الحرب بين المقاتلين المسلمين - الروايات المتعددة..»^(١).

وهنا قد يُستدلّ على شرعية الاسترقاق بقوله تعالى: ﴿حَتَّى إِذَا تَخَتَّمُوهُمْ فَسُدُّوا أَلْوَاكَ﴾ [محمد: ٤]، بتقريب أنَّ شدّ الوثاق يقصد به الاسترقاق، «باعتبار أن معنى شدّ الوثاق هو عزله عن الاستقلال»^(٢). والتعبير الأوضح عن عزله عن

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧٣.

(٢) البيان في تفسير القرآن، ص ٣٦٦. طبعي أنَّ السيّد الخوئي طرحه، ولم يظهر منه تبنيّه.

الاستقلال هو استرقاقه.

ويردُّه:

أولاً: إنَّ هذا التفسير لشدَّ الوثاق، مضافاً إلى مخالفته للظاهر، مخالفٌ للمتسالم عليه؛ لأنَّه بناءً عليه لن يكون المَنَّ والفداء خيارَيْن في عرض الاسترقاق، بل في طوله، أي بعد الاسترقاق يَمَنُّ عليهم أو يفادوا، وهذا ما لم يُقْلَ به أحدٌ، ولا يريده القائل بالاسترقاق؛ لأنَّه يجعل الخيارات الثلاثة في عرض بعضها. على أنه مخالفٌ لسيرة المسلمين، فلم يكونوا بعد الاسترقاق يلزمون بالمَنَّ أو الفداء.

ثانياً: إنَّ الاسترقاق إذا كان سوف يتعقَّبه الإلزام بالمَنَّ والفداء بعد أن تضع الحرب أوزارها، فما الهدف والثمرة من الاسترقاق في هذه المدة؟! إن خيار الاسترقاق على هذا التفسير ليس مفهوماً؛ لأنَّ النتيجة واحدة، وهي أنه لا وجود لخيار ثالث.

ولذا، فالدليل الأهم على شرعية الاسترقاق هو السُّنة. وبيان ذلك:

أولاً: السيرة القطعية، كما ذكر السيّد الخوئي، فقد جرى المسلمون على ذلك في زمن النبي ﷺ^(١)، وكذلك جرى على ذلك الصحابة بعد وفاة رسول الله ﷺ،

(١) حصل استرقاقٌ مع اليهود ومع المشركين، وكانت زوجتان للنبي ﷺ من السبي، وهما: صفية، من سبي اليهود؛ وجويرية، وهي من سبي بني المصطلق، وكان النبي ﷺ قد اصطفاها، وأرسلها مع بعض أصحابه، وأمره بالاحتفاظ بها، فجاء أبوها في افتدائها، وفي الطريق خبأ بعيرين من مال الفدية سرّاً، فلما وصل إلى النبي ﷺ أخبره عن البعيرين ومكانهما، فما كان منه إلّا أن أعلن إسلامه، ثم دفع الفدية، وأخذ ابنته. وبعد إطلاق سراحها وإسلامها خطبها رسول الله من أبيها، انظر: السيرة النبوية، ج ٣، ص ٧٦٤. وتذكر الروايات، نقلاً عن السيدة عائشة، أنه عرف المسلمون أنَّ رسول الله ﷺ «قد تزوّجها، فقالوا: أصهار رسول الله ﷺ يُسترقّون! فأعتقوا مَنْ كان في أيديهم من سبي بني المصطلق، فبلغ عتقهم مائة أهل بيت؛ بتزوّجه إياها، قالت عائشة: فلا أعلم امرأة كانت أعظم بركة على قومها منها»، المستدرک على الصحيحين، ج ٤، ص ٢٤؛ وسنن أبي داود، ج ٢، ص ٢٣٦؛ ومسنند أحمد، ج ٦، ص ٢٧٧؛ والسيرة النبوية، لابن هشام، ج ٣، ص ٧٦٢؛ وتاريخ الطبري، ج ٢، ص ٢٦٤؛ وإعلام الوری بأعلام الهدی، للطبرسي، ج ١، ص ١٩٧.

مّا حصل في الفتوحات أو غيرها، وذلك دون إنكار من أئمة المسلمين، وعلى رأسهم أهل البيت عليه السلام، بل تعاملوا بإيجابية مع نتائج الحرب. والسيرة في هذا المعنى قطعية. وإذا كان بعض الأئمة عليه السلام اعترضوا على بعض الحروب التي خيشت، كما يظهر من صحيحة يونس المتقدمة، فإن المتقدمين منهم، ولا سيما علي عليه السلام، لم يعترضوا، بل شارك بعض خلص أصحابهم فيها، وأشاروا على الحكام ببعض الأمور، كما في مشورة علي عليه السلام لعمر بن أبي سفيان لا يشخص بنفسه لقتال الفرس، والتي نقلها الشريف الرضي في النهج، وجاء فيها: «...فَكُنْ قُطْبًا، وَاسْتَدِرِ الرَّحَى بِالْعَرَبِ، وَأَصْلِهِمْ دُونَكَ نَارَ الْحَرْبِ؛ فَإِنَّكَ إِنْ شَخَصْتَ مِنْ هَذِهِ الْأَرْضِ انْتَقَضَتْ عَلَيْكَ الْعَرَبُ مِنْ أَطْرَافِهَا وَأَقْطَارِهَا، حَتَّى يَكُونَ مَا تَدْعُ وَرَاءَكَ مِنَ الْعَوْرَاتِ أَهَمَّ إِلَيْكَ مِمَّا بَيْنَ يَدَيْكَ. إِنَّ الْأَعَاجِمَ إِنْ يَنْظُرُوا إِلَيْكَ غَدًا يَقُولُوا: هَذَا أَصْلُ الْعَرَبِ، فَإِذَا اقْتَطَعْتُمُوهُ اسْتَرْحَتُمْ، فَيَكُونُ ذَلِكَ أَشَدَّ لِكَلْبِهِمْ عَلَيْكَ، وَطَمَعِهِمْ فِيكَ. فَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ مَسِيرِ الْقَوْمِ إِلَى قِتَالِ الْمُسْلِمِينَ فَإِنَّ اللَّهَ سُبْحَانَهُ هُوَ أَكْرَهُ لِمَسِيرِهِمْ مِنْكَ، وَهُوَ أَقْدَرُ عَلَى تَغْيِيرِ مَا يَكْرَهُ»^(١).

ثانيًا: الأخبار التي يُستفاد منها مشروعية السبي. ويمكن تصنيف هذه الأخبار إلى صنفين:

الصنف الأول: ما يدلّ على ذلك دلالة مباشرة. وإليك بعض هذه الأخبار:

الخبر الأول: صحيحة العيص قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن قوم مجوس خرجوا على أناسٍ من المسلمين في أرض الإسلام، هل يحلّ قتلهم؟ قال: نعم، وسبيهم»^(٢).

الخبر الثاني: أحمد بن محمد بن أبي نصر، عن محمد بن عبد الله قال: «سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام عن قومٍ خرجوا، وقتلوا أناسًا من المسلمين، وهدموا المساجد،

(١) نهج البلاغة، ج ٢، ص ٢٩.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦١.

وأنَّ المستوفى^(١) هارون بعث إليهم، فأخذوا وقتلوا، وسبى النساء والصبيان، هل يستقيم شراء شيءٍ منهنَّ، ويطأهنَّ، أم لا؟ قال: لا بأس بشراء متاعهنَّ وسبيهنَّ^(٢). والسند إلى ابن أبي نصر لا غبار عليه، وهو ثقةٌ جليل، والإشكال في محمد بن عبد الله، فهو مشترك^(٣)، وربما يرجح كونه الأشعري، له رواية عن الإمام الرضا^(٤)، رواها عنه البنزطي^(٥). وهذا لا توثيق خاص له، لكن قد يُكتفى في توثيقه برواية البنزطي عنه.

والخبران، كما هو واضح، واردان في الحرب المشروعة؛ لأنَّه فرضُ فيهما أنَّ قومًا خرجوا على المسلمين في أرض الإسلام، وحرب هؤلاء مشروعةٌ؛ لأنَّهم خرجوا على المسلمين في دار الإسلام، وظاهر ذلك أنَّهم نقضوا العقد، ما يجعل حربهم من نوع الحرب الدفاعية. وإذا كان هؤلاء محلَّ سبِّهم فكذلك إذا كانوا خارج دار الإسلام.

الخبر الثالث: ما جاء في رواية طلحة بن زيد قال: سمعتُ أبا عبد الله^(٦) يقول: «كَانَ أَبِي^(٧) يَقُولُ: إِنَّ لِلْحَرْبِ حُكْمَيْنِ؛ إِذَا كَانَتِ الْحَرْبُ قَائِمَةً لَمْ تَضَعْ أَوْزَارَهَا، وَلَمْ يُشَخَّنْ أَهْلُهَا، فَكُلُّ أَسِيرٍ أُخِذَ فِي تِلْكَ الْحَالِ فَإِنَّ الْإِمَامَ فِيهِ بِالْخِيَارِ؛ إِنْ شَاءَ ضَرَبَ عُنُقَهُ؛ وَإِنْ شَاءَ قَطَعَ يَدَهُ وَرِجْلَهُ مِنْ خِلَافٍ، بِغَيْرِ حَسَمٍ، وَتَرَكَه يَتَسَحَّطُ فِي دَمِهِ، حَتَّى يَمُوتَ، وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ

(١) في نسخة الوسائل، ج ١٥، ص ١٣٠: «المتولي»، وفي نسخة أخرى: «المستوفى»؛ وفي نسخة الوافي، ج ١٧، ص ٢٦١: «المتوفى»؛ وقال المجلسي: «وفي بعض النسخ: «المتوفى». وعلى هذه النسخة يمكن أن يقرأ على صيغة المفعول، أي: المائت، أو الفاعل بالمعنى الذي ذكر»، ملاذ الأخبار في شرح تهذيب الأخبار، ج ٩، ص ٤٢٨. وهارون هذا، سواء أكان هارون الخليفة أو شخصاً آخر، لا يضر في المقام، فهو ممثلٌ لسلطة غير شرعية.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦١.

(٣) وقال المحقق السبزواري: «وهو غير معلوم الحال»، كفاية الأحكام، ج ١، ص ٤٠٠.

(٤) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٦٢.

مَنْ خَلَفَ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ جَزَاءٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿المائدة: ٣٣﴾، أَلَا تَرَى أَنَّ الْمُخَيَّرَ الَّذِي خَيَّرَ اللَّهُ الْإِمَامَ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ وَهُوَ الْكُفْرُ، وَلَيْسَ هُوَ عَلَى أَشْيَاءَ مُخْتَلِفَةٍ، فَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾، قَالَ: ذَلِكَ الطَّلَبُ، أَنْ تَطْلُبَهُ الْخَيْلُ حَتَّى يَهْرَبَ، فَإِنْ أَخَذَتْهُ الْخَيْلُ حُكِمَ عَلَيْهِ بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ الَّتِي وَصَفْتُ لَكَ. وَالْحُكْمُ الْآخِرُ، إِذَا وَضَعَتِ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا، وَأُتْخِنَ أَهْلُهَا، فَكُلُّ أَسِيرٍ أُخِذَ فِي تِلْكَ الْحَالِ، فَكَانَ فِي أَيْدِيهِمْ، فَالْإِمَامُ فِيهِ بِالْخِيَارِ؛ إِنْ شَاءَ مَنْ عَلَيْهِمْ فَأَرْسَلَهُمْ؛ وَإِنْ شَاءَ فَادَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ؛ وَإِنْ شَاءَ اسْتَعْبَدَهُمْ فَصَارُوا عِبِيدًا^(١).

لكن هذه الرواية لا يسعنا الأخذ بها، وقد ذكرنا ملاحظتنا عليها سابقاً، ونقلنا هناك أن الشيخ التستري رماها بالشذوذ.

الخبر الرابع: صحيحة زرارة قال: «قُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عليه السلام: مَا حَدُّ الْجَزْيَةِ عَلَى أَهْلِ الْكِتَابِ؟ وَهَلْ عَلَيْهِمْ فِي ذَلِكَ شَيْءٌ مُوَظَّفٌ، لَا يَنْبَغِي أَنْ يَجُوزُوا إِلَى غَيْرِهِ؟ فَقَالَ: ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ، أَنْ يَأْخُذَ مِنْ كُلِّ إِنْسَانٍ مِنْهُمْ مَا شَاءَ، عَلَى قَدْرِ مَالِهِ، بِمَا يُطِيقُ. إِنَّمَا هُمْ قَوْمٌ قَدَّوْا أَنْفُسَهُمْ مَنْ أَنْ يُسْتَعْبَدُوا أَوْ يُقْتَلُوا. فَالْجَزْيَةُ تُؤْخَذُ مِنْهُمْ عَلَى قَدْرِ مَا يُطِيقُونَ، لَهُ أَنْ يَأْخُذَهُمْ بِهِ حَتَّى يُسَلِّمُوا؛ فَإِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى قَالَ: ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: ٢٩]، وَكَيْفَ يَكُونُ صَاغِرًا وَهُوَ لَا يَكْتَرِثُ لِمَا يُؤْخَذُ مِنْهُ، حَتَّى يَجِدَ ذُلًّا لِمَا أُخِذَ مِنْهُ، فَيَأْلَمَ لِذَلِكَ، فَيُسَلِّمَ؟...»^(٢). ويظهر منها أن الجزية هي عوض الاسترقاق والقتل، فكأن الاسترقاق والقتل هما الأصل فيهم.

ولكن هذه الصحيحة قد سُجِّلَ عليها - كما ذكرنا في كتاب «القواعد النازمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني» - ملاحظة؛ بسبب ما تضمنته من زيادة مقدار

(١) الكافي، ج ٥، ص ٣٢؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٣.

(٢) الكافي، ج ٣، ص ٥٦٦؛ وَمَنْ لَا يَحْضَرُهُ الْفَقِيه، ج ٢، ص ٥٠؛ وتهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١١٧.

الجزية عليهم حتى يسلموا، مع أنّ الثابت في سيرة النبي ﷺ وأمير المؤمنين ﷺ أنها كانا يأخذان في الجزية ديناراً أو دينارين أو يزيد قليلاً على الغني، كما نصّت على ذلك الروايات المتعدّدة^(١)؛ مضافاً إلى أنّ رفع المبلغ إلى القدر المذكور يتنافى مع الأمر بالرّفق بهم، وأن لا يكوننّ الحاكم عليهم سبعا ضارياً، يغتنيهم أكلهم، كما جاء في وصيّة عليّ ﷺ لملك الأشتر، والتي تشمل أهل الكتاب؛ بقرينة ما جاء فيها تعليلاً للأخذ بمبدأ الرّفق، من أنهم صنفان: إما أخٌ في الدين؛ أو نظيرٌ في الخلق.

أجل، إنّ هذه الملاحظة لا ترتبط بفقرة الاستدلال. فبناءً على القول بحُجّية خبر الثقة هي لا تضرّ؛ لأنه يمكن التفكيك بين مضامين الخبر، والأخذ بما لا معارض له؛ ولكن على المختار، من حُجّية الخبر الموثوق، فإنّ اشتغال الخبر على ما لا يمكن الأخذ به يكون معيقاً لحصول الوثوق.

الخبر الخامس: ما رواه حفص بن غياث قال: «سألت أبا عبد الله ﷺ عن الرجل من أهل الحرب، إذا أسلم في دار الحرب، فظهر عليهم المسلمون بعد ذلك؟ فقال: إسلامه إسلامٌ لنفسه ولولده الصغار، وهم أحرارٌ، ولولده ومتاعه ورقيقه له، فأما الولد الكبار فهم فيءٌ للمسلمين إلّا أن يكونوا أسلموا قبل ذلك..»^(٢).

(١) منها: ما روي من قوله ﷺ لمعاذ عندما أرسله إلى اليمن: «خُذْ مِنْ كُلِّ حَالِمٍ دِينَارًا»، سنن الترمذي، ج ٢، ص ٦٨؛ صحيح ابن حبان، ج ١١، ص ٢٤٤؛ والمصنّف، للصنعاني، ج ٤، ص ٢٢؛ والمصنّف، لابن أبي شيبة، ج ٣، ص ٢٠. وفي خبر مصعب بن يزيد الأنصاري قال: «استعملني أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالب ﷺ على أربعة رساتيق... وأمرني أن أضع على الدهاقين، الذين يركبون البراذين ويتختمون بالذهب، على كلّ رجلٍ منهم ثمانية وأربعين درهماً، وعلى أوساطهم والتجار منهم، على كلّ رجلٍ أربعة وعشرين درهماً، وعلى سفلتهم وفقراهم اثني عشر درهماً، على كلّ إنسانٍ منهم»، تهذيب الأحكام، ج ٤، ص ١٢٠؛ والاستبصار، ج ٢، ص ٥٤؛ ومن لا يحضره الفقيه، ج ٢، ص ٤٩.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥١.

ولكن الرواية ضعيفة السند؛ بالقاسم بن محمد.

والخلاصة: إننا لو كنّا نحن وهذه الروايات، التي تدلّ على جواز الاسترقاق في الحرب بشكل مباشر، لأمكن الاعتراض عليها - بالإضافة إلى ما تقدّم - بأنها أخبار آحاد، ولا يسعنا - على المختار - الركون إليها في هذه المسألة، التي هي من جهة من المسائل الخطيرة؛ لأنها تقضي بسلب مجموعة كبيرة من الناس حُرّيتهم التي خلقها الله عليها؛ ومن جهة أخرى فإنّ خيار الاسترقاق بنظرنا مخالف للكتاب، الظاهر في وجود خيارين في التعامل مع الأسرى، وهما: المَنّ؛ والفداء، ونحن لا نرى أنّ بالإمكان الاعتماد على أخبار الآحاد لتخصيص الكتاب بخبر الواحد، ما لم يحصل الاطمئنان بصدورها (لنا عودةٌ إلى ذلك بعد قليل). هذا، ولكنّ يوجد رواياتٌ أخرى كثيرة تدلّ على مشروعية الاسترقاق، وهي التي نشير إليها فيما يلي.

الصنف الثاني: هي الأخبار التي يظهر منها المفروغيّة عن مشروعية الاسترقاق، وهي أخبارٌ كثيرة واردة في بيان حكم الأرقاء. ويتوجّه فيها الكلام والسؤال والجواب إلى تفاصيل شرعيّة، تتعلق بكيفية شراء الرقيق، وكيفية التعامل معهم، واستيلادهم، وحكم الجناية عليهم، ومكاتبته، إلى غير ذلك مما وردت فيه الروايات، التي تبلغ المئات^(١).

ب. تدبيرية الاسترقاق

لكنّ الأمر الجدير بالتوقّف عنده أنّ الاسترقاق الذي مارسه المسلمون، ودلّت الأخبار على مفروغيّته، هل هو حكمٌ تشريعيٌّ أم تدبيريٌّ فرضته الظروف التاريخية؟

والجواب: إنّ قضيّة الرّق التي مارسها المسلمون في الزمن السابق كانت - فيما

(١) بلغ مجموع الأحاديث التي أوردها الشيخ الحرّ حول أحكام العبيد في باب البيع من الوسائل ٧٧ حديثاً، راجع: وسائل الشيعة، ج ١٨، ص ٢٤٢ - ٢٨١.

نرجّح - إجراءً تدبيرياً (وليس حكماً تشريعياً) اعتمده المسلمون مع الآخرين. وبيان ذلك:

أولاً: أدلة الاسترقاق، وقابليتها للحمل على التدبيرية

ليس نظام الرّقّة من مخترعات الشارع وتأسيسه، كما هو معلوم، بل هو نظام كان منتشرًا في كلّ أصقاع الأرض قبل الإسلام، ودور الشارع في التعامل معه كان دور التماشي معه، مع سعيٍ حثيث على تخفيف قسوته، وتضييق سعتة، بسدّه لكثيرٍ من أبواب الرّقّة، وفتحه لأبواب الحرّية على مصراعَيْها، كما أوضحنا ذلك فيما مضى. ولو أنّنا لاحظنا الأدلة المتقدمة لإثبات الاسترقاق فسوف نجد أنّ عمدتها السيرة الجارية على الاسترقاق، والروايات الكثيرة الدالة على كون الاسترقاق أمرًا معمولًا به بين المسلمين، وبمرأى ومسمع من المعصومين. وهذه السيرة وتلك الأخبار قد يُشكّل عليها بأنها لا تنفع في إثبات تشريعية الحكم بالرّقّة في أسرى الحرب؛ لأنّ السيرة دليلٌ لبّي، فلا توضّح وجه هذا العمل، وسنخ الحكم، وأنه تشريعيّ أو تدبريّ، فهي قاصرةٌ عن إثبات ذلك؛ وأمّا الأخبار فالصنف الثاني منها هو كذلك؛ لأنها ليس بصدد بيان نوعية الحكم، وإنما بصدد بيان أمور أخرى. فلا يبقى أمامنا إلّا الصنف الأوّل منها، وهو دليلٌ لفظيّ يصلح لإثبات الإطلاق الأزمانى. ولكنّ أخبار هذا الصنف لا تصلح - كما قلنا - لإثبات حكمٍ شرعيّ بهذه الخطورة، ولو صلحت فهي لا تأبى الحمل على التدبيرية؛ لأكثر من قرينة وشاهدٍ آتٍ.

ثانيًا: منافاة الاسترقاق للآية

لم يتحدّث القرآن الكريم عن قضية الاسترقاق كخيارٍ في التعامل مع أسرى العدو، وإنّما تحدّث عن خيارين آخرين، وهما: المَنّ، والفداء، قال تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَتَخَسُّوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا ذَلِكَ وَلَوْ يَشَاءُ اللَّهُ لَنتَصَرَّ مِنْهُمْ وَلَكِنْ لِيَبْلُوَ بَعْضَكُمْ بِبَعْضٍ وَالَّذِينَ قُتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَلَنْ يُضِلَّ أَعْمَالَهُمْ﴾ [محمد: 4].

٤]. وقوله: «فإِذَا مَنَّا بَعْدُ وَإِذَا فِدَاءٌ» كما يدلّ على التخيير، فإنه - عُرْفًا - يدلّ على الحَصْر، أعني عدم وجود خيارٍ تشريعي آخر في التعامل مع الأسير. فالآية تنفي القتل، كما اعترف وجزم بذلك السيّد الخوئي، ردًّا على الشيخ الطوسي^(١)، وتنفي الاسترقاق أيضًا، وهي نظير أن يُقال للمحارب: إمّا أن تُسَلِّمَ أو تُقَتَّلَ، فهذا ظاهرٌ في الحصر، ونفي وجود خيار ثالث. ولعلّه لذلك نقل بعض المفسّرين في تفسير الآية المذكورة أن الاسترقاق ثابتٌ بالسُّنَّة^(٢)، وأنّ فعله ﷺ معارضٌ لظاهر الكتاب^(٣). وإذا كانت الآية دالّةً على الحصر فسوف تكون منافيةً للأخبار وللسيرة القطعية الدالتين على جواز الاسترقاق، فكيف نوفّق بينهما؟

ذهب الفقهاء القائلون بدلالة الآية على الحصر إلى أنه لا بُدَّ من تقييد إطلاقها، قال السيّد الخوئي: «..وأما إذا لم يكن شدّ الوثاق بمعنى الاسترقاق فلا بُدَّ من إضافة الاسترقاق إلى المفاداة والمنّ؛ للعلم بجوازه من أدلّة أخرى، فيكون ذلك تقييدًا لإطلاق الآية؛ بالدليل»^(٤).

لكن من الواضح أن تقييد إطلاق الآية بما دلّ على الاسترقاق هو أوّل الكلام، لأنه مبنيٌّ على أنّ حكم الاسترقاق هو حكمٌ تشريعيّ، فلا يجتمع مع

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٧٥.

(٢) قال في مجمع البيان: «وقال الحسن: إن شاء الإمام أن يستعبد الأسير من المشركين فله ذلك بالسُّنَّة»، مجمع البيان، ج ١، ص ٣٤٧. وهذا المعنى مذكورٌ في التبيان، ج ٩، ص ٢٩١. وقال الكاظمي: «ومقتضى الآية التخيير بين الأمرين بعد تقضي الحرب، وأثبت أصحابنا الاسترقاق أيضًا، فخيروا بين الثلاثة؛ لقيام الدليل عليه من خارج»، مسالك الأفهام إلى آيات الأحكام، ج ٢، ص ٣٣٥.

(٣) قال ابن رشد: «والسبب في اختلافهم تعارضُ الآية في هذا المعنى، وتعارضُ الأفعال، ومعارضة ظاهر الكتاب لفعله عليه الصلاة والسلام؛ وذلك أن ظاهر قوله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ...﴾ (الآية) [محمد: ٤] أنه ليس للإمام بعد الأسر إلّا المنّ أو الفداء»، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج ١، ص ٣٠٦.

(٤) البيان في تفسير القرآن، ص ٣٦٦.

الحصر؛ وأما إذا قيل بتدبيرية الاسترقاق فعندها لا نجد تنافياً بين مفاد الآية والمستفاد من السيرة والأخبار. ولا رَيْبَ أَنَّهُ عند دوران الأمر بين التشريعية والتدبيرية فالحمل على التدبيرية أولى؛ لأنها أقلّ مؤنةً من تقييد الإطلاق، بل إنها تحافظ على الإطلاق، فلا موجب لرفع اليد عن ظهور الآية في الحصر، وتقييد إطلاقها. إنّ التدبيرية تحافظ على ظهور الآية في الحصر، لكنها تطرح في التعامل مع الأسرى خياراً ثالثاً، وهو خيارٌ فرضت الظروف الخارجية اللجوء إليه، مع كونه خلاف القاعدة، كما هو الحال في سائر الموارد التدبيرية. ولا رَيْبَ أَنَّ للنبي ﷺ أو للإمام عليّاً أن يأخذ ببعض الإجراءات التدبيرية، حتى لو كانت على خلاف الحكم الشرعي في المسألة.

ثالثاً: الرقبة وعدم الانسجام مع مبادئ الإسلام

إنّ المتأمل في النصوص الإسلامية والروايات الواردة في قضية الرّق، بدءاً من أصالة الحرّية، وما ورد من أنّ الناس كلّهم أحرار، وأن آدم لم يلد أمةً ولا عبداً، وإنّما أولد أحراراً، منضماً إلى مبدأ تكريم الإنسان، الذي هو أصلٌ كلّ من أصول الشريعة، ومبادئها المقاصدية، وهذا النوع من الكليات آبٍ عن التخصيص والتقييد، وصولاً إلى الأبواب العديدة التي فتحتها الإسلام أمام تحرير الأرقاء، مُلْزِماً المسلمين بضرورة تحرير العبد في موارد وحالات عديدة، وتخصيصه جزءاً من الميزانية الزكويّة لأجل تحرير الأرقاء، وليس انتهاءً برؤيته حول أن تجارة الرقيق هي أبغض التجارات إلى الله تعالى، وأنّ شرّ الناس مَنْ باع الناس، إنّ المتأمل في هذه التعاليم، كما سلف، يصل إلى نتيجة أكيدة، وهي أنّ الإسلام يطمح إلى تحرير العباد من قيود الاستعباد^(١)، ويريد طي هذه الصفحة السوداء من تاريخ

(١) يروى أنه لما دخل ربعي بن عامر على رستم سأله الأخير: «ما جاء بكم؟ قال: الله ابتعثنا، والله جاء بنا؛ لنخرج مَنْ شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها، ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلنا بدينه إلى خلقه؛ لنُدعوهم إليه..»، تاريخ الطبري،

البشريّة، ولا يريد لها البقاء من الناحية التشريعية. وهذا لا يتلاءم مع إبقائه باباً واسعاً مفتوحاً أمام الاسترقاق، ويمكن أن يدخل من خلاله الآلاف المؤلفة من بني الإنسان إلى سجن العبوديّة، ألا وهو باب الحروب، التي تجيز استرقاق غير المسلمين، مع الحكم بسرّيان الرّقّة في أعقابهم في حال تزواج الرقيق مع الرقيق. ولذا فالتفسير الأقرب أن الإسلام إنّما تعايش مع حالة الرّقّة كأمر واقع فرضته الأعراف السائدة في العالم آنذاك، وعلى قاعدة التعامل بالمثل، مع سعيه للتخفيف من تأثيراتها السلبية المدمّرة على نفوس الأرقاء، وفتح أبواباً تفضي إلى إنهاؤها والتخلّص منها. فالإقرار التشريعيّ لظاهرة الرّقّة ينافي كلّ تلك التعاليم؛ لأن في الاسترقاق تكريساً للعبودية، ومهانَةً للعبد المسترقّ. وعليه، كيف يمكن أن نفهم أن الشريعة، التي تؤكّد على تكريم الإنسان واحترامه، تفتح باباً تشريعياً للاسترقاق؟ وهل هذا لو حصل إلّا نوعٌ من تكريس التضادّ الداخلي بين نصوص الشريعة. وهذا التضادّ لن نشعر به لو حملنا السببي على البعد التدبيريّ الظرفي، والذي أملتّه الضرورة التاريخية.

إن من يحدثنا أن رأي الشريعة قاضٍ بأن «شرّ الناس من باع الناس»^(١) كيف نصدّق أنه فتح باباً تشريعياً واسعاً أمام بقاء هذا الشرّ موجوداً في العالم؟! نعم، يمكن تفهّم أن فتحه كان تدبيراً أملتّه الظروف التاريخية.

بكلمة: إنّ الانسجام التشريعيّ أمرٌ حتميٌّ وضروريٌّ في النصوص الصادرة عن جهةٍ واحدة، وهي جهة الوحي، فعدم الانسجام أو التضادّ أو التناقض مما لا يصدر عن هذه الجهة، ولا تقع فيه جزماً وبقيناً؛ قال تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لَوُجِدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]. والنبي ﷺ هو الناطق الأمين عن وحي الله تعالى، وحاشاه أن يتقول على الله بشيء: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَى﴾ [النجم: ٤].

ج ٣، ص ٣٤.

(١) كما جاء في الأخبار المتقدمة عن لسان جبريل، وأنه أوحى به لنبيّنا ﷺ.

وعليه، إذا رأينا أن ثمة أمراً صادراً جزماً عن هذه الجهة، وهو التنصيص على كرامة الإنسان، والتأكيد على أن أبغض الأمور إلى الله تعالى هي تجارة الرقيق، فلا يمكننا أن نصدق أن يصدر عن الجهة عينها ما ينافي ذلك، ولا ينسجم معه. وحيث إن الاسترقاق أمر قد وقع في تاريخنا في عصر النبي ﷺ فهذا يدفعنا إلى تفسير ما حصل تاريخياً على أنه إجراء تدبيري، ولم يفعله النبي ﷺ من موقع التلقي لَوْحِي الله تعالى.

رابعاً: الردّ بالمثل على استرقاق المسلمين

إن الظروف التاريخية كانت تفرض العمل بنظام الرّق، ولم يكن ذلك مستنكراً ولا مستغرباً عند عامة الشعوب؛ لأنّ نظامهم الاجتماعي والاقتصادي قائمٌ عليه، الأمر الذي جعل من الصعوبة الخروج عليه بسهولة، وحداً بالتشريع الإسلاميّ - على ما نرجح - على إقراره إقراراً ظرفياً، رغم تنافيه مع مبادئه، وسعيه الجادّ للتخلص منه. وإليك توضيح ذلك:

إنّ أعداء الإسلام كانوا يسترقّون المسلمين عند وقوعهم أسرى؛ فالروم الذين كانت الحرب شبه مفتوحة بينهم وبين المسلمين قد وقع الكثير من المسلمين أسرى في أيديهم^(١)، وقد كانوا يعمدون إلى استرقاقهم، واستخدامهم في الصنائع،

(١) في رواياتنا حديثٌ عن بعض الأسرى الذين وقعوا في يد العدو، وقد عقد الشيخ الحرّ باباً لذلك تحت عنوان «باب حكم ما يأخذه المشركون من أولاد المسلمين»، وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٧٩. وأما المصادر التاريخية فتتحدث بشكل مسهب عن ذلك، ففي زمن الخليفة الأموي عمر بن عبد العزيز وقع عددٌ من المسلمين أسرى بيد الروم، واقتيدوا إلى القسطنطينية، وقد أرسل الخليفة المذكور عبد الرحمن بن أبي عمرة رسولاً لمفاداتهم، يقول عبد الرحمن: «قلتُ له: أرايتَ يا أمير المؤمنين إن أبوا أن يفادوا الرجل بالرجل كيف أصنع؟ قال عمر: زدْهم، قلتُ: إن أبوا أن يعطوا الرجل بالاثنتين؟ قال: فأعطهم ثلاثاً، قلتُ: فإن أبوا إلا أربعاً، قال: فأعطهم لكلّ مسلم ما سألوك، فوالله لرجلٌ من المسلمين أحبّ إليّ من كلّ مشركٍ عندي، إنك ما فديتَ به المسلم فقد ظفرتَ؛ إنك إنما تشتري الإسلام، قال: نعم، أفديهم بمثل ما تفدي به غيرهم، قلتُ: النساء، قال: نعم، افدهنّ بما تفدي به غيرهنّ، قلتُ:

أرأيت إن وجدت امرأة تنصّرت فأرادت أن ترجع إلى الإسلام؟ قال: افدها بمثل ما تفدي به غيرها، قلتُ: أفرأيت العبيد أفديهم إذا كانوا مسلمين؟ قال: افدهم بمثل ما تفدي به غيرهم، قلتُ: أفرأيت إن وجدت منهم مَنْ قد تنصّر فأراد أن يرجع إلى الإسلام، قال: فاصنع بهم ما تصنع بغيرهم، فصالحْتُ عظيم الروم على كلّ رجلٍ من المسلمين رجلين من الروم، قال إسماعيل: وزاد فيه ناسٌ من أصحابنا: عن عبد الرحمن أنه سأل عمر بن عبد العزيز عن أهل الذمّة، فقال: افدهم بمثل ما تفدي به غيرهم»، سنن سعيد بن منصور، ج ٢، ص ٢٩٣. وفي زمن المنصور العباسي «وقع في يد ملك الروم ألوف من المسلمين أسرى، وكان ملك الروم يحبّ أن يفادي بهم، ويأبى أبو جعفر، فكتب إليه الأوزاعي: أما بعد، فإن الله استرعاك هذه الأمة..، فإنّ سائخة المشركين، وموطأهم حريم المسلمين، واستنزاهم العواقق من المعازل، لا يلقون لهنّ ناصرًا، ولا عنهنّ مدافعًا، كاشفاتٍ عن رؤوسهنّ وأقدامهنّ، وكان ذلك من الله بمرأى ومسمع، فليتنّق الله أمير المؤمنين، وليسّع بالمفاداة فيهم من الله سبيلًا، وليخرج من حُجّة الله عليه»، تاريخ الإسلام، للذهبي، ج ٩، ص ٤٩٣. وفي أحداث سنة ٢٢٣هـ، «خرج نوفيل بن ميخائيل، ملك الروم، إلى بلاد الإسلام، فبلغ زبطرة، فقتل مَنْ بها من الرجال، وسبى الذرية والنساء، وأغار على ملطية وغيرها، وسبى المسلمات، ومثّل بمنّ صار بيده من المسلمين..»، تاريخ مختصر الدول، لابن العبري، ص ١٣٩ - ١٤٠. وفي سنة ٢٣١هـ، «كان الفداء بين المسلمين والروم..، فكان عدة أسارى المسلمين أربعة آلاف وأربعمائة وستين نفسًا، والنساء والصبيان ثمانمائة، وأهل ذمّة المسلمين مائة نفس»، المصدر نفسه، ص ١٤١. وفي سنة ٢٣٨هـ، يقول ابن الأثير: «في هذه السنة جاءت ثلاثمائة مركب للروم، مع ثلاثة رؤساء، فأناخ أحدهم في مائة مركب بدمياط، وبينها وبين الشطّ شبيهة بالبحيرة، يكون مأوؤها إلى صدر الرجل، فمنّ جازها إلى الأرض أمن من مراكب البحر، فجازها قومٌ فسلموا، وغرق كثيرٌ من النساء والصبيان، ومنّ كان به قوّة سار إلى مصر. وكان على معونة مصر عنيسة بن إسحاق الضبّي، فلما حضر العيد أمر الجند الذي بدمياط أن يحضروا مصر، فساروا منها، فاتفق وصول الروم وهي فارغةٌ من الجند، فنهبوا وأحرقوا وسبوا وأحرقوا جامعها، وأخذوا ما بها من سلاح ومتاع وقند وغير ذلك، وسبوا من النساء المسلمات والذمّيات نحو ستمائة امرأة، وأوقروا سفنهم من ذلك»، الكامل في التاريخ، ج ٧، ص ٦٩؛ وذكره ابن العبري في تاريخ مختصر الدول، ص ١٣٨. وفي أحداث سنة ٢٤٢هـ، يذكر أنه «أغار الروم على بلاد الجزيرة، فانتهبوا شيئًا كثيرًا، وأسروا نحوًا من عشرة آلاف من الذراري»، البداية والنهاية، ج ١٠، ص ٣٧٨. وفي أحداث سنة ٢٤٥هـ، يذكر أنه «أغار الروم على سميساط، فقتلوا وسبوا نحوًا من خمسمائة»، تاريخ الطبري، ج ٧، ص ٣٨٧. وفي سنة ٢٨٣هـ، «وفي هذه السنة كان الفداء بين المسلمين والروم، وكان جملة مَنْ

كما أوضح ذلك بعض الباحثين المسلمين^(١) والغربيين^(٢)، بل ربما أكرهوهم على التنصّر^(٣). فالاسترقاق كان إجراءً معتمداً ومألوفاً في تلك الأزمنة، وهذا يدفعنا إلى أن نرجح لجوء المسلمين إليه، مع كونه مبعوضاً لله تعالى، على قاعدة التعامل بالمثل؛ طبقاً لما يستفاد من قوله تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَتُ قِصَاصٌ﴾ [البقرة: ١٩٤]؛ فقد أكد تعالى على أن القصاص أصل عام يجري في كافة الحرمات، ولا يختص بالشهر الحرام، ف«كل حرمه يجري فيها القصاص، فمن هتك حرمة اقتص منه بأن يهتك له حرمة، فحين هتكوا حرمة شهركم فافعلوا بهم مثل ذلك، ولا تبالوا»^(٤)، وعلى ذات المنوال: إذا هتكوا حرمة أسراكم، باسترقاقهم، فلکم أن تسترقوا أسراهم. وجري الإسلام في هذه المسألة وفق مبدأ التعامل بالمثل هو ما نبّه عليه جمع من العلماء^(٥)؛ قال الشيخ محمد أبو زهرة: تطبيقاً لمبدأ التعامل بالمثل،

فودي به من المسلمين من الرجال والنساء والصبيان ألفين وخمسمائة وأربعة أنفس»، تاريخ مختصر الدول، ص ١٥١؛ وقد أشير إلى هذه الواقعة في رسالة كتبها إلى الخليفة العباسي المعتضد عامله في ثغر طرسوس، يخبره فيها بإنجاز المفاداة بين المسلمين والروم، انظر: تاريخ الطبري، ج ٨، ص ١٧٦. وفي سنة ٣٠٣هـ، قيل: «في جمادى الأولى ورد الخبر بأن الروم حشدوا وخرجوا على المسلمين، فظفروا بقوم غزاة من أهل طرسوس، وظفرت طائفة منهم أخرى بخلق كثير من أهل مرعش وشمشاط، فسبوا من المسلمين نحوًا من خمسين ألفًا، وعظم الأمر في ذلك وعم»، صلة تاريخ الطبري، لعريب بن سعد القرطبي، ص ٣٩.

(١) انظر: المعارك والأسرى بين العرب والروم، للدكتور رضا السيد حسن، ص ١٦٢.

(٢) للمستعرب الهولندي بيتر شورد فان كونينجسفيلد P.S. van Koningsveld (ت: ٢٠٢١م) دراسة مفصلة عنونها: الأسرى المسلمون في أوروبا الغربية خلال القرون الوسطى المتأخرة، وقد تحدّث فيها عمّا كان يعانيه الأسرى المسلمون في بلاد الغرب، من العبودية والإجبار على التنصّر، ويتحدّث مسهبًا عن جهود المسلمين وسعيهم في فكّ أسراهم. وهذه الدراسة منشورة في العديد من المواقع الإلكترونية، انظر: موقع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث: <https://www.e-cfr.org>.

(٣) انظر: نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، للقاضي التنوخي، ج ١، ص ٥٣.

(٤) جوامع الجامع، ج ١، ص ١٩٠.

(٥) العلاقات الدولية في الإسلام، لأبي زهرة، ص ٣٨. ويقول الشيخ محمد حسن آل ياسين: «إنّ

«أُبِيحَ الرِّقُّ فِي أَضْيَاقِ الْحُدُودِ، وَهِيَ حَالُ الْحَرْبِ، إِذَا كَانَ الْأَعْدَاءُ يَسْتَرْقُونَ أُسْرَاهُمْ^(١)؛ فَإِنَّ الرِّقَّ مَا أُبِيحَ فِي الْإِسْلَامِ عَلَى أَنَّهُ مَبْدَأٌ مِنْ مَبَادِئِ الْإِسْلَامِ. وَلِذَلِكَ مَا جَاءَ نَصُّ صَرِيحٍ فِي الْقُرْآنِ بِإِبَاحَتِهِ، وَلَمْ يَثْبُتْ أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ أَنْشَأَ رَقًّا عَلَى حُرٍّ فِي حَيَاتِهِ، بَلْ اسْتَرْقَ الصَّحَابَةُ مِنْ بَعْدِ النَّبِيِّ ﷺ، عَلَى أَسَاسِ أَنَّ الْأَعْدَاءَ كَانُوا يَسْتَرْقُونَ الْأَسْرَى، فَلَا بُدَّ أَنْ يَعَامِلُوا بِالْمِثْلِ»^(٢).

خامساً: قضايا الحرب والتدبيرية

إنَّ مقامَ الحرب، مع أنَّ مبادئه العامَّة هي مبادئ تشريعية، لكنَّ من المؤكَّد أيضاً أنَّ التدبيرية تغلب على الكثير من أبعاده؛ فأمر الحرب والسُّلم وقرارهما هو بيد الحاكم الشرعيِّ، هذا بشكلٍ عامٍّ، وفيما يتَّصل بخيار الاسترقاق يمكن أن نجد شاهداً - يُضاف إلى ما تقدَّم - على تدبيريته، وهذا الشاهد هو أنَّه من المعلوم أنَّ عملية تمويل الجند وتحفيزهم في الحروب في الأزمنة الغابرة كانت تعتمد على غنائم الحروب، بما فيها الإماء التي يحصل عليها المقاتل، وذلك قبل أن يتحوَّل نظام الجيوش ليصبح الجنود موظَّفين وأجَّراء لدى الدولة. من هنا فإن المسلمين؛ وجزئاً منهم على العادة التي كانت منتشرة لديهم قبل الإسلام، ومنتشرة في أصقاع الأرض الأخرى، كانوا يطالبون النبيَّ ﷺ في الحروب التي خاضوها معه بالغنائم وبالسَّبي، وقد كان النبيَّ ﷺ يتَّبَع أساليب في غاية الحكمة لإقناع المسلمين بالعفو عن الأسراء، وعدم سبيهم واسترقاقهم، كما حصل معه في قضية

حكم الإسلام باسترقاق الأسرى خاضعٌ لمبدأ قانونيٍّ عادل نصَّت عليه قوانين عصرنا الحديث، هو مبدأ «المعاملة بالمثل»، ومن يقرأ التاريخ يشاهد كيف كان يعذب المشركون أسرى المسلمين...»، انظر: موسوعة العلامة الشيخ محمد حسن آل ياسين، ج ٨، ص ٧٣. ويقول السيّد فضل الله: «ما قدّمناه من عرضٍ لتاريخ الرِّقِّ في العالم - لا سيَّما وقت ظهور الإسلام - يظهر أنَّ اللجوء إلى الاسترقاق كان عملاً بمبدأ المعاملة بالمثل، حتّى يدفع أعداءه للتوقُّف عن استرقاق المسلمين»، الجهاد، ص ٣١٥.

(١) أسرى المسلمين.

(٢) العلاقات الدولية في الإسلام، ص ٣٨.

سَبِي هوازن، حيث إِنَّهُ ﷺ، وبعدما أنشده القوم العفو عنهم، أمرهم أن يطلبوا منه ذلك بعد الصلاة مباشرة، وعلى مرأى ومسمع من الصحابة، ولما فعلوا ذلك عمد إلى إعلان أَنَّهُ وبني عبد المطلب قد عفوا عن الأسراء، ولا يطلبون شيئاً، ما أخرج الأنصار والمهاجرين، ودفعهم إلى العفو؛ اقتداءً برسول الله ﷺ^(١). وقد واجه الإمام عليّ عليه السلام صعوبةً في إقناع جيشه بعدم وجود حقٍّ لهم في غنائم أهل البصرة، رغم إسلامهم، ما دفعه لإسكاتهم بعبارة الشهيرة: «وأيكم يأخذ أم المؤمنين في سهمه؟!»^(٢).

(١) قال ابن هشام: «ثم خرج رسول الله ﷺ، حين انصرف عن الطائف، على دحنا (مكان قرب الطائف)، حتى نزل الجعرانة في مَنْ معه من الناس، ومعه من هوازن سبي كثير، وقد قال له رجلٌ من أصحابه يوم ظعن عن ثقيف: يا رسول الله، اذْخُ عليهم، فقال رسول الله ﷺ: اللهم اهدِ ثقيفاً، وأنتَ بهم، ثم أتاه وفد هوازن بالجعرانة، وكان مع رسول الله ﷺ من سبي هوازن ستة آلاف من الذراري والنساء، ومن الإبل والشاء ما لا يدرى ما عدته. قال ابن إسحاق: فحدثني عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه عبد الله بن عمرو، أن وفد هوازن أتوا رسول الله ﷺ وقد أسلموا، فقالوا: يا رسول الله، إنا أصلٌ وعشيرةٌ، وقد أصابنا من البلاء ما لم يُخَفَ عليك، فامننْ علينا من الله عليك، قال: وقام رجلٌ من هوازن، ثم أحد بني سعد بن بكر، يقال له زهير، يكنى أبا صرد، فقال: يا رسول الله، إنما في الحضائر عمّاتك وخالاتك وحواضنك اللاتي كنّ يكفلنك، ولو أنا ملحنا للحارث بن أبي شمر أو للنعمان بن المنذر، ثم نزل منا بمثل الذي نزلت به، رجونا عطفه وعائدته علينا، وأنت خير المكفولين. قال ابن هشام: ويروى: ولو أنا ملحنا الحارث بن أبي شمر أو النعمان بن المنذر. قال ابن إسحاق: فحدثني عمرو بن شعيب، عن أبيه، عن جدّه عبد الله بن عمرو قال: فقال رسول الله ﷺ: أبناؤكم ونساؤكم أحبُّ إليكم أم أموالكم؟ فقالوا: يا رسول الله، خيرتنا بين أموالنا وأحسابنا، بل تردّ إلينا نساءنا وأبناءنا، فهو أحبُّ إلينا، فقال لهم: أما ما كان لي ولبني عبد المطلب فهو لكم، وإذا ما أنا صليتُ الظهر بالناس فقوموا، فقولوا: إنا نستشفع برسول الله إلى المسلمين، وبالمسلمين إلى رسول الله في أبنائنا ونسائنا، فسأعطيك عند ذلك، وأسأل لكم، فلما صلى رسول الله ﷺ بالناس الظهر قاموا فتكلّموا بالذي أمرهم به، فقال رسول الله ﷺ: أمّا ما كان لي ولبني عبد المطلب فهو لكم، فقال المهاجرون: وما كان لنا فهو لرسول الله ﷺ، وقالت الأنصار: وما كان لنا فهو لرسول الله ﷺ...»، السيرة النبوية، ج ٤، ص ٩٢٥.

(٢) علل الشرائع، ج ٢، ص ٦٠٣؛ ورواها القمي في قرب الإسناد، ص ١٣٢؛ والشيخ في تهذيب

وأخيراً...

لو أننا سلّمنا بالتشريعية فإنّ ما تقدّم في البحث السابق يصلح كشاهدٍ على حصول تغيّر في موضوع الحكم الشرعي، وهذا مبنيٌّ على رؤيةٍ خاصّة في تغيّر موضوع الحكم الشرعي، وهي رؤيةٌ طرحها بعض الفقهاء^(١)، تنطلق من أنّ تغيّر الحكم لا يتوقّف على التغيّر الحسيّ لموضوعه، بل إنّ تغيّر شبكة العلاقات الاجتماعية والسياسية والاجتماعية المحيطة بالحكم تؤدّي إلى تغيّر الموضوع أيضاً، وهو يؤدّي إلى تغيّر الحكم. ومن الواضح أنّ السّبي في زماننا لم يعدّ خياراً واقعياً، ولا مقبولاً، في ظلّ القوانين الدوليّة الرافضة لمسألة السّبي والاسترقاق، وهي قوانين قد انخرط المسلمون فيها، ووقعوا عليها، وهي تنسجم مع مقاصد شريعتهم الغرّاء؛ لأنّ الإسلام ينحاز إلى حُرّية الإنسان انحيازاً مطلقاً. وبالتالي فليس في إعادة نظام الرّقّة إلى التداول أيّ مصلحةٍ للمسلمين، ولا حاجة لاستخدامه، ما دام أنّ الآخر لا يأخذ بمسألة السّبي في حروبه مع المسلمين، بل إنّ الإقدام عليه يُعدّ عملاً مرفوضاً، ومسيئاً للإسلام. وما أقدمت عليه الجماعات التكفيرية من إعادة إحياء هذا النظام هو عملٌ لا يمتّ إلى الإسلام بصلة، ولا ينسجم مع مقاصد التشريع الإسلامي. وبالتالي فما يفعله هؤلاء هو تصرّفٌ لاغٍ، ولا تترتب عليه أيّ آثار شرعية.

المقام الثاني

أسرى الحروب الإسلامية. الإسلامية

في الحرب الواقعة داخل النطاق الإسلامي لا يشرع السّبي بتاتاً، ولو كانت الحرب مشروعة، كما في قتال أهل البَغْي. فكلُّ مَنْ نطق بالشهادتين لا يجوز سيّئه

الأحكام، ج٦، ص ١٥٥.

(١) وهو السيّد الخميني. وقد طرح ذلك في آخر حياته. وقد تناولنا رأيه هذا بالتفصيل في كتاب أبعاد الشخصية النبويّة، فراجع.

واسترقاقه. وحرمة الاسترقاق هذه تُعَدُّ من المسلّمات الفقهيّة. وهذا ما عليه جمهور فقهاء المسلمين؛ قال الشيخ الطوسي، في قتال أهل البغي، من النهاية: «ولا يجوز سبّي الذراري على حالٍ»^(١)؛ ونحوه ما في السرائر^(٢).

وقال في الخلاف: «إذا أسر من أهل البغي مَنْ ليس من أهل القتال - مثل: النساء، والصبيان، والزماني، والشيوخ الهرمى - لا يحبسون. وللشافعي فيه قولان: نصّ في الأمّ على مثل ما قلناه. ومن أصحابه مَنْ قال: يحبسون كالرجال الشباب المقاتلين. دليلنا أن الأصل براءة الذمّة، وإيجاب الحبس عليهم يحتاج إلى دليل»^(٣). ولا فرق بين أن يكون البُغاة مَمَّنْ لهم فئة يرجعون إليها أو ليس لهم فئة^(٤).

وقال في الشرائع: «لا يجوز سبّي ذراري البُغاة، ولا تملك نساؤهم، إجماعاً»^(٥).

بيّد أن العلامة، في المختلف، قال: «ونقل عن بعض الشيعة أن الإمام في أهل البغي بالخيار؛ إن شاء مَنْ عليهم؛ وإن شاء سباهم»^(٦).

ويظهر من العلامة أن هذا القول بتجوز السبّي شاذٌّ. لكنّ بعض الفقهاء رأى أن لا حرمة لسبّيهم بالعنوان الأوّلي، وأن امتناع عليّ^{عليه السلام} عن سبّيهم لم يكن بسبب حرمة سبّيهم بالعنوان الأوّلي، بل حماية لأصحابه وأتباعه من أن يتعرّضوا للسبّي. وهذا الرأي - بحسب الظاهر - يمتنع على الحكم بكفر هؤلاء. وهذا الرأي الشاذّ وُجد عند الآخر المذهبي، فإنّ هناك مَنْ أفتى بكفر الشيعة، وأجاز بالتالي

(١) النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، ص ٢٩٧.

(٢) السرائر، ج ٢، ص ١٦.

(٣) الخلاف، ج ٥، ص ٣٤١.

(٤) تبصرة المتعلمين، ص ١١١.

(٥) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٥٧.

(٦) كما صرّح في مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٤٥٣.

سَبِيَّهِمْ واسترقاقهم. وهذه مناسبةٌ لبحث هذا الفرع في المقام، مع أنه - أي المقام - مخصَّصٌ للبحث عن الآخر الديني.

وبحثنا لهذه المسألة سيكون في نقطتين:

الأولى: نستعرض فيها أدلة المنع من استرقاق المسلمين.

الثانية: نستعرض فيها ما يمكن أن يُستدلَّ به على جواز الاسترقاق.

١. عدم جواز استرقاق المسلم

إنَّ قواعد الشريعة ونصوصها تقتضي عدم جواز سَبْيِ المسلمين البُغاة واسترقاقهم، ما يعني أنَّ بَغْيَهُمْ وإنَّ كان يبيح قتالهم، لكنَّه لا يبيح سَبْيَهُمْ. وفيما يلي نستعرض الأدلة على ذلك؛ لنرى مستوى الدلالة فيها، وهل تدلُّ على أنَّ ذلك كان حكم الضرورة الذي اقتضته المصلحة، كما يرى البعض، أم أنه الحكم الشرعي وبالعنوان الأوَّل في المسألة.

أ. مقتضى القاعدة

يمكن إثبات أن مقتضى القاعدة هو حرمة سَبْيِ المسلم؛ وذلك بوجهين:

الوجه الأوَّل: إنَّ حُرِّيَّةَ المسلم وعدم جواز سَبْيِهِ هو مقتضى أصالة الحُرِّيَّة في كلِّ إنسانٍ، مما سبق بيانه على المستوى الإنسانيِّ العام. وما ذكرناه هناك يجري على المستوى الإسلاميِّ، وبالأولوية؛ لأنَّ الإسلام لا يزيد المسلم إلاَّ حُرِّيَّةً وكرامةً، ومنَّ خلقه الله حُرًّا لا يجوز استرقاقه، أو سَبْيِ نسائه وذريته. وأما حربه للإمام وبَغْيِهِ عليه فهو يبيح قتاله، وأما استرقاقه وسَبْيِ ذريته فلا دليل عليه، فنبقى على طبق القاعدة، واستصحاب الحُرِّيَّة.

الوجه الثاني: ويمكن تقريب الموقف العام من سَبْيِ المسلمين، ولو كانوا بُغاةً، بوجهٍ آخر، وهو أنَّ البُغاة مسلمون، وسَبْيِ المسلم واسترقاقه لا يشرع. أمَّا المقدمة الثانية (الكبرى) فهي من الواضحات. ووضوحها هو ما جعل كثيرًا من الصحابة يعترضون على ما فعله خالد بن الوليد من قتل مالك بن نويرة، وسَبْيِ

زوجته^(١)، والدخول بها، وسبني سائر نساء قومه، مع أنهم بعدم إعطائهم الزكاة لم يرتدوا، وهذا ما دفع أبو بكر - مع دفاعه عن مالك - إلى ردّ السبني والأموال، ودفع دية القتل^(٢). وقد تقدّم منا القول: إنّ المشركين كانوا يعصمون أنفسهم وذرايرهم من السبني والقتل بمجرد إسلامهم. وقد تقدّمت بعض الروايات في أنّ إسلام العبد المحارب قبل إسلام سيّده هو من أسباب تحرّره. ومما يدلّ على ذلك فحوى ما دلّ على حرمة أخذ أمواله دون رضاه^(٣)، فإنه إذا حرم تملك ماله فبالأولى لا يجوز تملك رقبته واسترقاقه. كما أنّ حرمة ظلم المسلم تدلّ على حرمة استرقاقه وسببه وقهره. وعليه، فنزع الحرّية عنه في حال بغيه يحتاج إلى دليل.

وأما المقدمة الأولى (الصغرى) فالدليل عليها قد أوضحناه مفصّلاً في كتاب «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي»، فليراجع. ومن جملة تلك الأدلة قوله تعالى:

(١) وهذا ما أعاظ عمر منه، حتّى قال له: «قتلت امرأ مسلماً ثمّ نزوت على امرأته!»، الكامل في التاريخ، ج ٢، ص ٣٥٩.

(٢) راجع: تاريخ مدينة دمشق، ج ١٦، ص ٢٥٦؛ وسير أعلام النبلاء، للذهبي، ج ١، ص ٣٧٧؛ والأغاني، ج ١٥، ص ٢٠١.

(٣) الأخبار بذلك مستفيضة، من طرق الفريقين؛ منها: ما رواه الكليني والصدوق، بالإسناد إلى أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ رسول الله ﷺ وقف بمنى، حين قضى مناسكها في حجة الوداع، فقال: أيّها النّاس، اسمعوا ما أقول لكم، واعقلوه عني؛ فإنّي لا أذري لعلّي لا ألقاكم في هذا الموقف بعد عامنا هذا، ثمّ قال: أيّ يوم أعظم حرمة؟ قالوا: هذا اليوم، قال: فأيّ شهر أعظم حرمة؟ قالوا: هذا الشهر، قال: فأيّ بلد أعظم حرمة؟ قالوا: هذا البلد، قال: فإنّ دماءكم وأموالكم عليكم حرام، كحرمة يومكم هذا في شهركم هذا في بلدكم هذا، إلى يوم تلقونه فيسألكم عن أعمالكم، ألا هل بلغت؟! قالوا: نعم، قال: اللهم اشهد. ألا من كانت عنده أمانة فليؤدها إلى من ائتمنه عليها؛ فإنّه لا يحلّ دم امرئ مسلم ولا ماله إلا بطيبة نفسه، ولا تظلموا أنفسكم، ولا ترجعوا بعدي كفّاراً»، الكافي، ج ٧، ص ٢٧٣؛ ورواه الصدوق، بإسناده، عن زرعة، عن سماعة، مثله، من لا يحضره الفقيه، ج ٤، ص ٩٣؛ وروى هذا المضمون في الخصال، ص ٤٨٦، وهي موثقة. وروى الشّنة، في مجاميعهم الحديثية، عن رسول الله ﷺ: «كلّ المسلم على المسلم حرام دمه وماله وعرضه، حسب امرئ من الشرّ أن يحقر أخاه المسلم»، صحيح مسلم، ج ٨، ص ١١.

﴿وَلِنْ طَافَيْنَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلَوْا﴾ [الحجرات: ٩]، فقد وصفهم تعالى - رغم بغيهم - بالإيمان، والمراد به الإيمان بالله وبرسوله؛ ومنها أيضًا: الأخبار الكثيرة الحاكمة بإسلامهم، ونفي الكفر عنهم، وإليك بعضها:

الرواية الأولى: روى الحميري، في قرب الإسناد، عن جعفر عليه السلام، عن أبيه عليه السلام، «أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام لم يكن ينسب أحدًا من أهل حربه إلى الشرك، ولا إلى النفاق، ولكنه كان يقول: هم إخواننا، بَغَوْا عَلَيْنَا»^(١). ولا موجب لحملها على التقيّة، كما فعل الشيخ الحرّ^(٢).

ونظيرها: ما رواه ابن أبي شيبه في مصنّفه، والبيهقي في سنّنه، فروى بسنده عن أبي البختري قال: «سُئِلَ عَلِيٌّ عن أهل الجمل، قال: قيل: أمشركون هم؟ قال: من الشرك فَرُّوا، قيل: أمنافقون هم؟ قال: إن المنافقين لا يذكرون الله إلّا قليلاً، قيل: فما هم؟ قال: إخواننا، بَغَوْا عَلَيْنَا»^(٣). وإذا لم يكونوا أهل شرك، بل كانوا إخوانًا في الدين، فلا يجوز سبّهم واسترقاقهم.

الرواية الثانية: ما رواه الحميري أيضًا، في قرب الإسناد، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن جعفر، عن أبيه عليه السلام، أَنَّ عَلِيًّا عليه السلام كان يقول لأهل حربه: «إنا لم نقاتلهم على التكفير لهم، ولم نقاتلهم على التكفير لنا، ولكننا رأينا أنّنا على حقٍّ، ورأوا أنّهم على حقٍّ»^(٤). والسند معتبرٌ.

الرواية الثالثة: عن أبي عبد الله عليه السلام، وقد سُئِلَ عن قوله تعالى: ﴿وَلِنْ طَافَيْنَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلَوْا فَاصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغَى حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾ [الحجرات: ٩]، قال: «إِنَّمَا جَاءَ تَأْوِيلُ هَذِهِ الْآيَةِ يَوْمَ الْبَصْرَةِ، وَهُمْ أَهْلُ هَذِهِ الْآيَةِ، وَهُمْ الَّذِينَ بَغَوْا عَلَى أَمِيرِ الْمُؤْمِنِينَ عليه السلام، فَكَانَ الْوَاجِبُ عَلَيْهِ قِتَالُهُمْ وَقَتْلُهُمْ؛ حَتَّى

(١) قرب الإسناد، ص ٩٤.

(٢) وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٨٢.

(٣) المصنّف، لابن أبي شيبه، ج ٨، ص ٧٠٧؛ والسنن الكبرى، للبيهقي، ج ٨، ص ١٧٣.

(٤) قرب الإسناد، ص ٩٣؛ وعنه، بحار الأنوار، ج ٣٢، ص ٣٢٤.

يَفِيئُوا إِلَى أَمْرِ اللَّهِ...»^(١).

وأُضِفَ إلى ذلك سيرة الإمام عليٍّ عليه السلام مع الخوارج^(٢)، رغم بغيهم، فقد حكم بإسلامهم، ولو أنهم كانوا كفاراً لحكم عليه السلام بارتدادهم عن الدين. وليس ثمة ما يمنعه عليه السلام من بيان هذا الحكم، فهو الخليفة، وييده زمام الأمور، وقد خاض حرباً ضدهم. ولو كانوا كفاراً لشكل ذلك فرصة ذهبية له ليبرر قتلهم بارتدادهم الانشقاقي عن الدين ومفارقتهم للجماعة، ولو فعل لوصل إلينا ذلك؛ فإن لازم الارتداد هو أن يرتب عليهم أحكام الكفار في الأحوال الشخصية، من بطلان الزواج بهم، حدوداً وبقاءً، والمنع من إرثهم للمسلمين، والحكم بنجاستهم، بناءً على القول بالنجاسة، إلى غير ذلك من الأحكام التي تترتب على الكفر، مع أننا لم نجد شيئاً من ذلك، فيما نقل إلينا من سيرته عليه السلام، بل كل المؤشرات تدل على أنه عاملهم معاملة المسلمين.

ب. ما يدل على حرمة استرقاق المسلم الوجه الأول: سيرة الإمام عليٍّ عليه السلام

فقد زخرت المصادر التاريخية بالحديث عن رفض الإمام عليٍّ عليه السلام الحاسم استرقاق أحد من أهل حربه، الذين قاتلوه في الجمل وصفين والنهروان. وقد أصبحت سيرته فيهم مستنداً، اعتمد عليه الفقهاء المسلمون، على اختلاف مذاهبهم، في كيفية التعاطي مع أهل البغي^(٣). لقد منع عليه السلام من سبيهم، واستحلال أموالهم، باستثناء ما حواه العسكر من السلاح، على خلاف في الأخير؛ ففي

(١) الكافي، ج ٨، ص ١٨٠.

(٢) يجمع فقهاء الفريقين على أن حكم البغاة عُرف من سيرة الإمام عليه السلام وتعامله معهم؛ قال الشافعي: «أخذت السيرة في قتال المشركين من النبي ﷺ؛ وفي قتال المرتدين من أبي بكر رضي الله تعالى عنه؛ وفي قتال البغاة من عليٍّ رضي الله تعالى عنه»، مغني المحتاج، ج ٤، ص ١٢٣.

(٣) وقد ورد في الخبر، عن عبد الرحمن بن الحجاج قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: كان في قتال عليٍّ عليه السلام على أهل القبلة بركة، ولو لم يقاتلهم عليٌّ عليه السلام لم يذُر أحدٌ بعده كيف يسير فيهم»، تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٤٥.

المستدرك، للحاكم النيسابوري، بسنده عن أبي أمامة قال: «شهدتُ صفين، فكانوا لا يجهزون على جريح، ولا يقتلون مولياً، ولا يسلبون قتيلاً»، وقال: «هذا حديثٌ صحيح الإسناد»^(١)؛ وفي سنن البيهقي، عن شقيق بن سلمة قال: «لم يَسْبِ عليٌّ يوم الجمل، ولا يوم النهروان»^(٢).

في سنن البيهقي: (وأخبرنا) أبو عبد الله الحافظ: أنبأ أبو الوليد الفقيه: ثنا الحسن بن سفيان: ثنا أبو بكر بن أبي شيبة: ثنا حفص بن غياث، عن جعفر بن محمد، عن أبيه قال: «أمر عليٌّ مناديه فنادى يوم البصرة: لا يتبع مدبرٌ، ولا يذفّف^(٣) على جريح، ولا يُقتل أسيرٌ، ومنْ أغلق بابه فهو آمنٌ، ومنْ ألقى سلاحه فهو آمنٌ، ولم يأخذ من متاعهم شيئاً»^(٤).

وتذكر بعض الأخبار أن الإمام عليّاً قد أعاد إليهم الأموال التي أخذت منهم، فقد «روى أبو قيس أن عليّاً نادى: مَنْ وجد ماله فليأخذه، فمرّ بنا رجلٌ، فعرف قدرًا يطبخ فيها، فسألناه أن يصبر حتى ينضج، فلم يفعل، رمى برجله، فأخذها»^(٥). والخبر - كما ترى - مرسلٌ، ولم نجده في مصادر أحدٍ من المسلمين، لا السنة ولا الشيعة، وعليه فقول الشيخ التستري^(٦) بأنه عامي لا وجه له.

ولكن هذا الوجه ليس تاماً، لأنّه ينقل سيرة أمير المؤمنين عليّاً، والسيرة دليلٌ لبيّ، وهي لا تدلّ إلا على عدم إقدامه على استرقاقهم، ولا أخذ الأموال، ولا يُستفاد منها أنّهم غير مستحقّين لذلك، فلعلّه - ومع استحقاقهم لذلك - لم يفعله؛ لمصلحة، كما يستفاد من بعض الروايات الآتية.

(١) المستدرك على الصحيحين، ج ٢، ص ١٥٥.

(٢) السنن الكبرى، ج ٨، ص ١٢٨.

(٣) يجهز عليه، انظر: النهاية، لابن الأثير، ج ٢، ص ١٦٢.

(٤) السنن الكبرى، للبيهقي، ج ٨، ص ١٨١؛ ورواه ابن أبي شيبة في المصنّف، ج ٧، ص ٦٧٥؛ وكذلك رواه في ج ٨، ص ٧١٨؛ ورواه المتقي الهندي في كنز العمال، ج ١١، ص ٣٣٥.

(٥) المبسوط، ج ٧، ص ٢٦٦.

(٦) النجعة في شرح اللمعة، ج ٦، ص ٢٠١.

الوجه الثاني: الروايات المفيدة لعدم جواز استرقاق المسلم

والروايات في ذلك متعددة، ومن أشهرها: ما ورد في تعامل الإمام عليّ عليه السلام مع أهل حربته. وهي تدلّ على أن عدم استرقاقهم لم يكن عفوًا منه، بل هو التزام بحكم الشرع المانع من ذلك. وفي ذلك عدّة روايات، وهي موجودة في التراث الإمامي والسني والإسماعيلي والزيدي، كما سنلاحظ. وهي على طوائف:

الطائفة الأولى: ما ورد في أمر السيدة عائشة

الرواية الأولى: رواية مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمد عليه السلام، عن آبائه عليهم السلام، قال: قال مروان بن الحكم: لما هزمنا عليّ عليه السلام بالبصرة ردّ على الناس أموالهم، من أقام بيّنة أعطاه، ومن لم يقيم بيّنة حلّفه، قال: فقال له قائل: يا أمير المؤمنين، اقسّم الفّيء بيننا والسبي، قال: فلمّا أكثروا عليه قال: أيّكم يأخذ أمّ المؤمنين في سهمه؟! فكفّوا^(١). والرواية معتبرة سندًا، بحسب طريق الشيخ الصدوق، في كتابه «علل الشرائع»^(٢). وكون الناقل للخبر هو مروان بن الحكم لا يضر؛ لأنّ الإمام الصادق عليه السلام هو من ينقل ذلك، عن آبائه عليهم السلام، عنه، وهو بصدد تقرير الحكم الذي نقله. على أن مروان في المقام ليس متهمًا. ومن الغريب ما قاله الشيخ التستري^(٣) من أن الخبر عامي؛ فإنّ كون الراوي عاميًا لا يجعل الخبر عاميًا، ولا سيّما إذا كان الناقل عنه الإمام عليه السلام، وهو بصدد إقرار ما قاله.

وروى هذا المعنى شيخنا الأقدم ابن أبي عقيل العُماني، على ما نقله عنه

(١) علل الشرائع، ج ٢ ص ٦٠٣؛ ورواها القمي في قرب الإسناد، ص ١٣٢؛ والشيخ في تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٥.

(٢) وسند العلل هو كما ذكره صاحب الوسائل: «محمد بن عليّ بن الحسين، عن أبيه، عن سعد والحميري، عن هارون بن مسلم، عن مسعدة بن زياد، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليه السلام، قال: قال مروان بن الحكم»، وسائل الشيعة، ج ١٥، ص ٧٨، الباب ٢٥ من أبواب جهاد العدو، ح ٥.

(٣) النجعة في شرح اللمعة، ج ٦، ص ٢٠١.

العلامة في المختلف^(١).

ووجه الاستدلال ليس في ردّ الأموال إليهم، فالردُّ أعمّ، ولا يفصح عن وجه ردّ الأموال إليهم، فربما كان ذلك منّا منه عليهم، أو لمصلحة ارتآها، لا لأنه يجرم الأخذ منهم. وإنما فقرة الاستدلال هي قوله: أيُّكم يأخذ أمّ المؤمنين في سهمه؟!، وسيأتي الحديث عنها.

الرواية الثانية: ما أرسله الصدوق، قال: «وقد رُوي أنّ الناس اجتمعوا إلى أمير المؤمنين يوم البصرة، فقالوا: يا أمير المؤمنين، اقسّم بيننا غنائمهم؟ قال: أيُّكم يأخذ أمّ المؤمنين في سهمه؟!»^(٢).

ولعلّها نقلٌ بالمضمون للرواية السابقة. ولكن يبدو أنّ قوله ﷺ هذا مشهور؛ فقد رواه المؤرّخون أيضًا^(٣)، كما رواه المحدثون، وسيأتي في ثنايا الروايات القادمة. وقد عدّ بعضهم قوله ﷺ وفعله مع أهل البصرة من أهمّ الأعمال التي صلح بها شأن الأمة؛ فعن الحسن البصري^(٤): «أصلح أمر الناس أربعة، وأفسده

(١) قال: «رُوي أنّ رجلاً من عبد القيس قام يوم الجمل، فقال: يا أمير المؤمنين، ما عدلت حين تقسم بيننا أموالهم، ولا تقسم بيننا نساءهم، ولا أبناءهم! فقال له: إنّ كنت كاذباً فلا أملك الله حتّى تدرك غلام ثقيف، وذلك أنّ دار الهجرة حرمت ما فيها، ودار الشرك أحلت ما فيها، فأيُّكم يأخذ أمّه من سهمه؟ فقام رجل، فقال: وما غلام ثقيف، يا أمير المؤمنين؟ قال: عبدٌ لا يدعُ الله حرمةً إلّا هتكها، قال: يقتل أو يموت؟ قال: بل يقصمه الله قاصم الجبارين». وعلّق العلامة بعد نقل الخبر: «ابن أبي عقيل شيخ من علمائنا، تُقبل مراسيله؛ لعدالته ومعرفته»، مختلف الشيعة، ج ٤، ص ٤٥١.

(٢) علل الشرائع، ج ١، ص ١٥٤؛ وج ٢، ص ٦٠٣.

(٣) في البداية والنهاية، لابن كثير: «قد سأل بعض أصحاب عليّ عليّاً أن يقسم فيهم أموال أصحاب طلحة والزبير، فأبى عليهم، فطعن فيه السبائية [كذا في النسخة، والصحيح: السبئية]، وقالوا: كيف يحلّ لنا دماؤهم ولا تحلّ لنا أموالهم؟ فبلغ ذلك عليّاً، فقال: أيُّكم يحبّ أن تصير أمّ المؤمنين في سهمه؟!»، البداية والنهاية، ج ٧، ص ٢٧٣.

(٤) في المصدر: عن الحسن بن أبي الحسن أبو سعيد. وهذا هو الحسن البصري، انظر ترجمته في سير أعلام النبلاء، ج ٤، ص ٥٦٣.

اثنان؛ أمّا الذين أصلحوا أمر الناس...، وعليّ بن أبي طالب حيث قاتل أهل البصرة، فلما فرغ منهم قسم بين أصحابه ما حوى عسكرهم، فقالوا له: يا أمير المؤمنين، ألا تقسم بيننا إماءهم ونساءهم، فقال: أيكم يأخذ عائشة في سهمه؟! قالوا: ومن يأخذ أمّ المؤمنين في سهمه؟! قال: أفرأيتم هؤلاء اللواتي قتل عنهنّ أزواجهنّ يعتدّن أربعة أشهر وعشرًا ويورثن الربع والثلث، قالوا: نعم، قال: فما أراهنّ إماءً، ولو كنّ إماءً لم يعتدّن ولم يورثن. ولولا ما فعل عليّ من ذلك لم يعلم الناس كيف يقاتل أهل القبلة^(١). وفي حين اعتبر البصريّ أنّ عدم سبّيه لنساء المسلمين يوم البصرة هو عملٌ أصلح به شأن الأمة، فإنّ الخوارج عدّوا ذلك من المؤاخذات على الإمام عليّ؛ ففي محاوراة ابن عباس معهم، قال لهم: «أخبروني ما الذي نعمتم على ابن عمّ رسول الله عليّ؟! قالوا: نعمنا عليه أنّه حكّم الرجال في دين الله، ولا حكم إلّا لله؛ وأنّه قتل ولم يسب؛ ومحا أمير المؤمنين وكتب اسمه، فقال ابن عباس: أمّا قولكم: حكّم الرجال، فإنّ الله تبارك وتعالى حكّم الرجال في دينه، في الشقاق بين الرجال والنساء، وفي أرنب ثمنها ربع درهم يصيبها المحرم، فقال: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْتُلُوا الصَّيْدَ وَأَنْتُمْ حُرْمٌ وَمَنْ قَتَلَهُ مِنْكُمْ مُتَعَمِّدًا فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قَتَلَ مِنَ النَّعَمِ يَحْكُمُ بِهِ ذَوَا عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ [المائدة: ٩٥]، فالحكم في حقن الدماء وصلاح ذات البين أفضل، قالوا: نعم. قال: وأمّا قولكم: قتل ولم يسب، فأأيكم كان يأخذ عائشة أمّ المؤمنين في سهمه، وهي أمكم؟! فإن قلتم: إنّها ليست بأمّنا فقد كفرتم، وإن قلتم: نأخذها ضللتّم. وأمّا قولكم: محا عليّ اسمه، فإنّ رسول الله ﷺ، وهو خير من عليّ، وادّع قريشًا بالحديبية، فكتب: هذا ما اصطاح عليه محمد رسول الله، فقالوا: لو أقررنا بأنك رسول الله لم نخالفك، فقال: أمح واكتب: هذا ما اصطاح عليه محمد بن عبد الله...»^(٢).

(١) تاريخ مدينة دمشق، ج ٣٠، ص ٢٨٧.

(٢) أنساب الأشراف، ج ٤، ص ٤٤.

وتقريب الاستدلال بهذه الطائفة أن الإمام علياً عليه السلام، في استدلاله على المنع من استرقاق أهل البغي، ألفت نظر أصحابه من طالبي الغنيمة إلى منبّه جلي، وهو أن في الجمع الذين خرجوا لقتالنا السيّدة عائشة، زوج رسول الله ﷺ، فهل توضع في عداد السّبي وتُسترق؟! هذا أمرٌ مستنكرٌ ومستهجَنٌ، ولا يقدم عليه مسلمٌ، وإذا كانت هي لا تُسبى فكذا غيرها من النساء والذرّية.

هذا، وقد اعترض صاحب الجواهر على الاستدلال المذكور، بأنّ قوله: «أيكم يأخذ أمّ المؤمنين في سهمه» لا يدلّ على المدعى، من أنه لا يجوز سبّهم واسترقاقهم؛ لأنه جوابٌ إسكاتيّ منه عليه السلام. نعم، هو حكمٌ - بنظره - يستمرّ إلى قيام القائم عليه السلام. قال، مبيناً عدم صحة الاستدلال بالفقرة المذكورة: «ضرورة كون ذلك منه إسكاتاً للخصم، وإلا فالأصل هو ما تضمّنته النصوص السابقة^(١)، الذي لا يمكنه أن ييوج به؛ فإنّ أكثر جيشه مخالفون، كما صرح عليه السلام به في بعض خطبه، بل هو من المعلوم من كتب السّير والتواريخ، وكيفيك خبر النهي عن الاجتماع في نافلة شهر رمضان، المشتمل على صيحة الكوفة من جميع جوانبها: واسنّة عمّراه!^(٢)، فكفّ عن النهي عن ذلك. فالعمدة حينئذٍ هذا، وهو تكليفٌ كالأصليّ، بل الأجر في التّعبد به أعظم من الأجر بالعمل بالأوّل حال عدم التقيّة،

(١) وهي التي تدلّ على أنه فعل ذلك ممّا منه، مع كونهم مستأهلين للسّبي، وستأتي.

(٢) روى الكليني، في الكافي، في خيرٍ ينتهي إلى سُلَيْم بن قيس، المختلف فيه، عنه عليه السلام: «.. والله، لَقَدْ أَمَرْتُ النَّاسَ أَنْ لَا يَجْتَمِعُوا فِي شَهْرِ رَمَضَانَ إِلَّا فِي فَرِيضَةٍ، وَأَعْلَمْتُهُمْ أَنَّ اجْتِمَاعَهُمْ فِي النَّوَافِلِ بِدْعَةٌ، فَتَنَادَى بَعْضُ أَهْلِ عَسْكَرِي مِمَّنْ يُقَاتِلُ مَعِيَ: يَا أَهْلَ الْإِسْلَامِ، غُيِّرَتْ سُنَّةُ عُمَرَ، يَنْهَانَا عَنِ الصَّلَاةِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ تَطَوُّعًا، وَلَقَدْ خَفْتُ أَنْ يَثُورُوا فِي نَاحِيَةِ جَانِبِ عَسْكَرِي»، الكافي، ج ٨، ص ٦٣؛ وفي الاحتجاج، عنه عليه السلام: «والله، لقد أمرت الناس أن لا يجتمعوا (يجمعوا ن. ل) في شهر رمضان إلا في فريضة، فنادى بعض أهل عسكري مِمَّنْ يُقَاتِلُ سيفه معي: أنعى به الإسلام وأهله، غُيِّرَتْ سُنَّةُ عُمَرَ، وَهُيَ أَنْ يَصَلِّيَ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ فِي جَمَاعَةٍ، حَتَّى خَفْتُ أَنْ يَثُورَ فِي نَاحِيَةِ عَسْكَرِي مَا لَقِيتُ وَلَقِيتُ هَذِهِ الْأُمَّةَ مِنْ أُمَّةِ الضَّلَالَةِ والدّعاة إلى النار»، الاحتجاج، للطبرسي، ج ١، ص ٣٩٣.

والّا فقله ﷺ: «أَيْكُمْ يَأْخُذُ أَمَّ الْمُؤْمِنِينَ» إلى آخره يمكن الجواب عنه باستثنائها خاصة، إلّا أنه ﷺ أبدى ذلك؛ إسكاتاً لهم، وجواباً على ما عندهم من الاعتقاد، وبه قطع حُجَّة الخوارج لما أنكروا عليه ما فعله بالبصرة، من سفك الدماء وعدم السَّبْي، أو غير ذلك من الحُكْم التي هو أدري بها. ولكن الأمر المخزون المكنون هو الذي أبداه أئمة الهدى ﷺ. على أنه ﷺ مع مَنْ عَلَيْهِمْ بِمَا مَنْ، وكانت سيرته معلومة لديهم، وقد فعلوا في كربلاء ما فعلوا. ومما تَضَمَّنَتْه النصوص المزبورة تنكشف الشبهة عن جملة من الأمور، منها: نكاح عمر لأُمِّ كلثوم، ومنها: ملاقاتهم بالربطوبة ونحوها، وغير ذلك من المعاملة معاملة المسلم الحقيقي. وحاصله: إنَّ هذا الزمان المسمّى في النصوص بزمان الهدنة يجري عليهم فيه جميع أحكام المسلمين، في الطهارة وأكل الذبائح والمناكحات وحرمة الأموال ونحو ذلك، حتّى يظهر الحقّ، فيُجْرَى عليهم حينئذٍ حكم الكفار الحربيين»^(١).

ولكن يُلاحظ عليه:

أولاً: إنّ الحكم بالتعامل معهم معاملة الحربيين، بما يعني جواز سَبْيهم في زمان القائم ﷺ؛ إن كان مبنياً على الدليل الخاص، وهو الأخبار كما ذكر، فسيأتي النظر فيها؛ وإن كان مبنياً على كفرهم فهذا يرُدُّه أنه قد ثبت لنا بالدليل القاطع إسلامهم، كما أوضحنا ذلك في كتاب «فقه العلاقة مع الآخر المذهبي»، وتقدّمت بعض الأخبار الدالة على ذلك.

ثانياً: إنّ ما لم تُقَمْ قرينة خارجية، فلا داعي لحمل كلامه ﷺ بشأن السيّد عائشة على كونه جواباً إسكاتياً، كما ادّعاه هو، وتبعه عليه غيره^(٢). وإذا كان جوابه ﷺ إسكاتاً لهم فهو إسكاتٌ بالحقّ، وليس بالجدل، ومفادُ الرواية: إنّ السيّد عائشة من جملة الذين وقعوا في يده يوم البصرة؛ فإن كان يجوز سَبْي غيرها

(١) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ٣٣٧.

(٢) دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٣٠٧.

من النساء فليجُزَّ سَبِيها، وحيث إنَّ سَبِيها غير جائزٍ فكذلك سَبِي غيرها. وهذا فحواه أنَّ الذي منع من سَبِيها هو إسلامها، وهو سارٍ فيها وفي غيرها؛ ويشهد له بعض الأخبار الآتية. ولك أن تقول: إنَّ وجود عائشة على رأس مَنْ وقعوا في يدي الإمام عليه السلام؛ لخسرانهم الحرب، هو من الأمور التي لا تغيب عن بال أحدٍ منهم، فهي على رأس المعركة، وعليه فمطالبتهم بالتقسيم ليست ناظرةً من الأساس إليها، وهم لم يطالبوا بها، وإنما يطالبون بسواها، فيكون مفاد جوابه: إنه لا فرق بينها وبين سواها، وإذا لم يجزَّ سَبِيها - وهو كذلك حتمًا - فلا يجوز سَبِي غيرها.

وقولُ صاحب الجواهر: إنه يمكن استثناء عائشة خاصةً صحيح؛ وذلك بالإشارة إلى أنَّ زوجيتها لرسول الله ﷺ تمنع من سَبِيها؛ لأنَّ الله تعالى قد حرَّم الزواج بهنَّ بعده؛ قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَتْ لَكُمْ أَنْ تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَا أَنْ تَنْكِحُوا أَزْوَاجَهُ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا إِنَّ ذَلِكَ كَانَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: ٥٣]، وإذا حرم الزواج منها فبالأولى أنه يحرم سَبِيها. لكن يبدو أنَّ أمير المؤمنين عليه السلام لم يردَّ الإسكات؛ لأنَّ هذا الحكم الشرعي بحرمة زوجة النبي ﷺ لم يكن خافيًا على المسلمين الذين طالبوه بتقسيم الغنائم. ولكنه - كما ذكرنا - لا يكشف عن كون جوابه إسكاتيًّا، وأنَّ غيرها لا يُقاس عليها؛ لأنَّ احتمال الخصوصية للسيدة عائشة واضحٌ جدًّا لجميع المسلمين، بما في ذلك المطالبين بالغنائم؛ إذ لا يعقل أن يطالب أحدٌ بها، ولذا لا ذوا بالصمت عندما قال لهم الإمام: «وأيُّكم يأخذ أمَّه في سهمه؟!» ما يعني أنَّ محطَّ نظرهم هو غيرها من النساء، وأنَّ محطَّ جوابه أيضًا هو إلى غيرها.

الطائفة الثانية: ما يدلُّ على أنه لا سبيل لاسترقاق المسلم أو مَنْ كان في دار الهجرة

الرواية الأولى: في الدعائم: «روينا عن عليٍّ صلوات الله عليه أنه لما هزم أهل الجمل جمع كلَّ ما أصابه في عسكرهم، مما أجلبوا به عليه، فخمَّسه، وقسَّم أربعة

أخماسه على أصحابه، ومضى، فلما صار إلى البصرة قال أصحابه: يا أمير المؤمنين، اقسّم بيننا ذراريهم وأموالهم، قال: ليس لكم ذلك، قالوا: وكيف أحللت لنا دماءهم، ولا تحلّ لنا سبي ذراريهم؟ قال: حاربنا الرجال فحاربناهم، فأما النساء والذراري فلا سبيل لنا عليهم؛ لأنهنّ مسلماتٌ وفي دارة هجرة، فليس لكم عليهنّ سبيلٌ. فأما ما أجلبوا عليكم به، واستعانوا به على حربكم، وضمّهم عسكريهم وحواء، فهو لكم. وما كان في دُورهم فهو ميراثٌ على فرائض الله تعالى لذراريهم. وعلى نسائهم العدة، وليس لكم عليهنّ، ولا على الذراري، من سبيلٍ. فراجعوه في ذلك، فلما أكثروا عليه قال: هاتوا سهامكم، واضربوا على عائشة، أيكم يأخذها، فهي رأس الأمر؟! قالوا: نستغفر الله، قال: وأنا أستغفر الله، فسكتوا. ولم يعرض لما كان في دُورهم، ولا لنسائهم، ولا لذراريهم. وهذه السيرة في أهل البغي^(١).

والرواية ظاهرة في عدم جواز استرقاق المسلم، فلاحظ قوله: «فأما النساء والذراري فلا سبيل لنا عليهم؛ لأنهنّ مسلماتٌ، وفي دارة هجرة، فليس لكم عليهنّ سبيلٌ»، تجد أنه علّل حرمة سبيهنّ بأنهنّ مسلمات، وفي دار هجرة. لكن الرواية ضعيفة، فهي من روايات كتاب الدعائم، وهي مرسلّة.

الرواية الثانية: ما أرسله الشيخ في المبسوط قال: «وروي أنّ عليّاً عليه السلام لما هزم الناس يوم الجمل قالوا له: يا أمير المؤمنين، ألا تأخذ أموالهم؟ قال: لا، لأنهم تحرّموا بحرمة الإسلام، فلا يحلّ أموالهم في دار الهجرة»^(٢). والاستدلال بها بأمرين: الأوّل: الفحوى، فإنه إذا لم تحلّ أموالهم فبالأولى لا يحلّ سبيهم وتملكهم؛

(١) دعائم الإسلام، ج ١، ص ٣٩٦.

(٢) المبسوط، ج ٧، ص ٢٦٦. وقد سرى الاستدلال بها من بعدهم في الكتب الفقهية، ولم نعثر عليها في مصادر الحديث أو التاريخ. وهذه كمرسلته المتقدّمة عن أبي قيس، التي لم نعثر عليها عند غيره. ولهذا نظائر في مبسوط الشيخ. ولعلّ تفسيره الأقرب أنّ الشيخ كان يمتلك بعض المصادر التي لم تصلنا.

والثاني: التمسك بعموم التعليل في قوله: «تحرّموا بحرمة الإسلام»، والإسلام يعصم الدم والمال والنفس، كما تقدّم.

الرواية الثالثة: رُوي في كنز العمال، للهندي؛ وتنزيه الأنبياء، للسيد المرتضى^(١)؛ والاحتجاج، للطبرسي، عن يحيى بن عبد الله بن الحسن، عن أبيه قال: «كان عليّ يخطب...، فقام إليه عمار، فقال: يا أمير المؤمنين، إن الناس يذكرون الفَيء، ويزعمون أنّ قاتلنا هو وماله وأهله فيءٌ لنا وولده، فقام رجلٌ من بكر بن وائل، يُدعى عبّاد بن قيس، وكان ذا عارضة^(٢) ولسانٍ شديد، فقال: يا أمير المؤمنين، والله، ما قسّمت بالسوية، ولا عدلت في الرعية، فقال عليّ: ولم، ويحك؟! قال: لأنّك قسّمت ما في العسكر، وتركت الأموال والنساء والذرّية، فقال أمير المؤمنين عليه السلام: يا أيّها الناس، من كانت به جراحةٌ فليداوها بالسّمن، فقال عبّاد: جئنا نطلب غنائمنا، فجاءنا بالثّرّهات! فقال له عليّ: إنّ كنت كاذبًا فلا أمانك الله حتّى تدرك غلامٌ ثقيف، فقال رجلٌ من القوم: ومن غلام ثقيف، يا أمير المؤمنين؟ فقال: رجلٌ لا يدع الله حرمةً إلّا انتهكها... يا أخا بكر، أنت امرؤٌ ضعيف الرأي، أما علمت أنّا لا نأخذ الصغير بذنب الكبير! وأنّ الأموال كانت لهم قبل الفرقة، وتزوّجوا على رشدة، وولدوا على الفطرة، وإنّما لكم ما حوى عسكرهم، وما كان في دُورهم فهو ميراثٌ لذريّتهم، فإنّ عدا علينا أحدٌ منهم أخذناه بذنبه، وإنّ كفّ عنا لم نحمل عليه ذنب غيره. يا أخا بكر، لقد حكمتُ فيهم بحكم رسول الله ﷺ في أهل مكة، قسّم ما حوى العسكر، ولم يعرض لما سوى ذلك، وإنّما اتبعت أثره حذو النعل بالنعل. يا أخا بكر، أما علمت أنّ دار الحرب يحلّ ما فيها، وأنّ دار الهجرة يحرم ما فيها إلّا بحقّ. فمهلاً مهلاً، رحمكم الله! فإنّ أنتم لم تصدّقوني،

(١) قال قبل نقلها: «والذي تظاهرت به الروايات، ونقله أهل السّير في هذا الباب، من طرق مختلفة، أن...»، تنزيه الأنبياء، ص ٢٠٧ - ٢٠٨.

(٢) قدرة على الكلام.

وأكثرتم عليّ - وذلك أنه تكلم في هذا غير واحد -، فأياكم يأخذ أمّه عائشة بسهمه؟! قالوا: أيّنا يا أمير المؤمنين؟! بل أصبت وأخطأنا، وعلمت وجهلنا، ونحن نستغفر الله. وتنادى الناس من كلّ جانب: أصبت، يا أمير المؤمنين، أصاب الله بك الرشاد والسداد»^(١).

واستشهاده بفعل النبي ﷺ قد يُعدّ شاهداً على المنّ، وليس عدم الاستحقاق. لكن لا يبعد أنه أراد بمماثلة حكمه لحكم رسول الله ﷺ من حيث عدم الأخذ معهم بمنهج القتل والاسترقاق، وإن كان عدم أخذ النبي ﷺ به لكونه مخيراً بين الأخذ والعفو، بينما عدم أخذه ﷺ به لأنه غير متاح له ذلك في أصل الشرع. وفي الرواية قرينة على ما نقول في سرّ عدم أخذه ﷺ بمنهج الاسترقاق، والقرينة هي أنّه يظهر من كلامه ﷺ أنّ حرمة سبّهم وحرمة أموالهم التي لم يحوها العسكر، إنما هي بسبب أنّ دار الهجرة يحرم ما فيها، وهذا بخلاف دار الحرب.

الرواية الرابعة: وفي سنن البيهقي: «أخبرنا محمد بن عبد الله الحافظ ومحمد بن موسى بن الفضل قالوا: ثنا أبو العباس محمد بن يعقوب: ثنا هارون بن سليمان الأصبهاني: ثنا عبد الرحمن بن مهدي، عن سفيان، عن أبي إسحاق، عن خمر بن مالك قال: «سمعتُ عمّار بن ياسر سأل عليّاً عن سبّ الذرية؟ فقال: ليس عليهم سبّي، إنّما قاتلنا مَنْ قاتلنا، قال: لو قلتَ غير ذلك لخالفْتُك»^(٢).

فقوله ﷺ: «ليس عليهم سبّي» ظاهرٌ في عدم جواز ذلك. وأما عبارة: «لو قلتَ غير ذلك لخالفْتُك» فهي ظاهراً من كلام خمرٍ لعمّار، لا من كلام عمّار لعليّ ﷺ؛ لأنّه أجلُّ من أن يتفوّه بذلك مع أمير المؤمنين ﷺ. وكيف كان، فالرواية واضحةٌ الدلالة على أنه لا يجوز السبّ؛ لنفيه السبيل عن ذلك.

الرواية الخامسة: ما جاء في قصّة دخول السبايا على يزيد: «...فرؤي عن

(١) كنز العمال، ج ١٦، ص ١٨٦؛ والاحتجاج، ج ١، ص ٢٤٦.

(٢) السنن الكبرى، ج ٨، ص ١٨١؛ وكنز العمال، ج ١٢، ص ٣٣٩.

فاطمة^(١) بنت عليٍّ عليه السلام أنها قالت: لما أجلسنا بين يدي يزيد بن معاوية رَقَّ لنا أول شيء، وألطفنا. ثم إن رجلاً من أهل الشام أحمر قام إليه، فقال: يا أمير المؤمنين، هَبْ لي هذه الجارية، يعنيني، وكنت جاريةً وضيئةً، فأرعبتُ وفَرِقتُ، وظننتُ أنه يفعل ذلك، فأخذتُ بثياب أختي، وهي أكبرُ مني وأعقل، فقالت: كَذَبْتَ والله ولُعِنْتَ، ما ذاك لك ولا له، فغضب يزيد (لعنه الله)، فقال: بل كَذَبْتَ، والله، لو شئتُ لفعلتُه، قالت: لا والله، ما جعل الله ذلك لك، إلا أن تخرج من ملتنا وتدين بغير ديننا، فغضب يزيد (لعنه الله)، ثم قال: إِيَّايَ تستقبلين بهذا؟! إنما خرج من الدين أبوك وأخوك، فقالت: بدين الله ودين أخي وأبي وجدي اهتديت أنت وجدك وأبوك، قال: كَذَبْتَ، يا عدوة الله، قالت: أميرٌ يشتم ظالمًا، ويقهر بسلطانه، قالت: فكأنه (لعنه الله) استحيى..^(٢).

وفي رواية الطبري، أن فاطمة لما قال ذلك الشيخ ليزيد: هَبْ لي هذه، خافت وارتعدت؛ لأنها كما تقول: «ظننتُ أن ذلك جائزٌ لهم»، وتضيف: إنَّ السيِّدة زينب كانت «أكبرُ مني وأعقل، وكانت تعلم أن ذلك لا يكون، فقالت: كَذَبْتَ والله..»^(٣).

وذلك بتقريب أن السيِّدة زينب عليها السلام حكمتُ بخروجه عن الدين فيما لو استحلَّ سَبِيَّهم، وما ذلك إلا بسبب إسلامهم، والمسلم لا يحلُّ سَبِيَّه، فهي عليها السلام إنما تحاججه بأمرٍ لا يسعه إنكاره، ولا تريد محاججته بها لأهل البيت عليهم السلام من مكانة

(١) وهي راويةٌ للحديث، وقد روتْ بعض أخبار الفضائل، كحديث المنزلة وحديث ردِّ الشمس، وروتْ أيضًا بعض أحداث كربلاء، واستشهد زوجها في كربلاء، وهو من ذرية عقيل بن أبي طالب.

(٢) الإرشاد، ج ٢، ص ١٢١؛ والأُمالي، ص ٢٣١؛ والاحتجاج، للطبرسي، ج ٢، ص ٣٨؛ وتاريخ الطبري، ج ٤، ص ٣٥٣؛ وتهذيب مدينة دمشق، ج ٦٩، ص ١٧٧.

(٣) تاريخ الطبري، ج ٤، ص ٣٥٣؛ وتاريخ مدينة دمشق، ج ٦٩، ص ١٧٧؛ والكامل في التاريخ، ج ٤، ص ٨٦.

وفضل، وكأنها تقول له: حتّى لو كنّا قد خرّجنا عليك، وكنت بزعمك الخليفة الشرعيّ، فهذا لا يبيح لك سبيّنا، ولا استرقاقنا، ولو فعلت لخرّجت عن ملّتنا، وهو خروجٌ عن الدّين إنّ كان عن استحلالٍ لذلك، أو أنّ مرادها الخروج عن تعاليم الدّين وأحكامه.

وهذه الأخبار، وإن كانت لا تخلو من ضعفٍ في أسانيدِها ومصادرها، كما ترى، بيّد أنّها متضافرةٌ، ومنسجمةٌ مع مقتضى القاعدة الفقهيّة العامّة المشار إليها سابقاً، ومع استصحاب حرمة السّبي والاسترقاق، ما يجعل مضمونها محلّ وثوقٍ واطمئنانٍ كبير.

الطائفة الثالثة: ما ورد في النهي عن عدم اتّباع مدبرهم

وقد تقدّمت العديد من الروايات في هذا الشأن. ونذكر بروايتين منها:

الرواية الأولى: ما عن ابن عمر قال: «قال رسول الله ﷺ لعبد الله بن مسعود: يا بن مسعود، أتدري ما حكم الله في منْ بغى من هذه الأمّة؟! قال ابن مسعود: الله ورسوله أعلم، قال: فإنّ حكم الله فيهم أن لا يُتبع مدبرهم، ولا يُقتل أسيرهم، ولا يذفّف على جريحهم»^(١).

الرواية الثانية: وفي مسند زيد: حدّثني زيد بن عليّ، عن أبيه عليه السلام، عن جدّه عليه السلام، عن عليّ عليه السلام قال: «لا يُسبى أهل القبلّة، ولا يُنصب لهم منجنيقٌ، ولا يمنعون من الميرة، ولا طعام، ولا شراب؛ وإن كانت لهم فئةٌ أُجهز على جريحهم، وأُتبع مدبرهم؛ وإن لم تكن لهم فئةٌ لم يُجهز على جريحهم، ولم يُتبع مدبرهم، ولا يحلّ من ملكهم شيءٌ إلّا ما كان في معسكرهم»^(٢).

وذلك بتقريب أنّه إذا كان البُغاة لا يجوز اتّباع مدبرهم فلا يبعد أنه يُستفاد منها؛ بالأولوية أو بتنقيح المناط القطعيّ، عدم مشروعية الاسترقاق والسّبي

(١) المستدرک علی الصحیحین، ج ٢، ص ١٥٥.

(٢) مسند زيد، ص ٣٦٠.

لذرائعهم.

ولكن هذا الاستدلال لا يخلو من إشكال، ولو تمّ فهو خاصّ في مَنْ ليس له فئة.

٢. أدلة القول بجواز السبّي

وفي مقابل ما تقدّم، يمكن القول: إنّ سبّي الباغي جائز؛ لأنّ المستفاد من بعض الأخبار أنّ ما فعله أمير المؤمنين عليه السلام بهم لا يعني ولا يدلّ على أنهم لم يكونوا مستحقّين للسبّي والاسترقاق، بل كانوا مستحقّين لذلك، وإنما ترك سبّيهم مناً وعفواً، كما أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله على أهل مكّة. وكان فيما فعله - بحسب تلك الروايات - حكمة كبيرة، وهي الرأفة بشيعته، حتّى لا يُسبّوا في دولة أهل البغي من بعده، ولذا لو قام القائم عليه السلام فإنّه يسير فيهم ويعاملهم كما يُعامل مع أهل الكفر والشرك. وقد تقدّم كلام صاحب الجواهر حول ذلك. وقال المحقّق العراقي: «ومن المجموع [يقصد مجموع الأخبار] يُستفاد أنّ حفظ أموالهم وعدم سبّي نساءهم لحكمة التقيّة، لا لأنهم مستأهلون لذلك. ونرى إنصاف عليّ عليه السلام في حقّهم، ومع ذلك فعلوا بذرائع ما فعلوا..»^(١).

وإليك الأخبار التي يُستدلّ بها على ذلك:

الرواية الأولى: ما رواه الكليني، عن عليّ بن إبراهيم، عن أبيه، عن إسماعيل بن مرّار، عن يونس، عن أبي بكر الحضرميّ قال: «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول: لسيّرة عليّ عليه السلام في أهل البصرة كانت خيراً لشيّعه ممّا طلعت عليه الشمس، إنّهُ علِمَ أنّ للقوم دولة، فلو سبّاهم لسيّبت شيّعته، قلتُ: فأخبرني عن القائم عليه السلام، يسيرُ بسيرته؟ قال: لا، إنّ عليّاً صلوات الله عليه سارَ فيهم بالمنّ؛ للعلم من دولتهم؛ وإنّ القائم عجلَ الله فرجه يسيرُ فيهم بخلاف تلك السيرة، لأنّه لا دولة لهم»^(٢). ففي تعبير الرواية بالمنّ دلالة على أنّ له السبّي، ولكنّه لم يفعله؛ للحكمة

(١) شرح تبصرة المتعلّمين، ج ٤، ص ٤١٤.

(٢) الكافي، ج ٥، ص ٣٣؛ وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٥.

الآنفة.

ورواها البرقي في المحاسن^(١)؛ والصدوق في علل الشرائع^(٢)، لكن جاء فيهما اسم الراوي الأخير بكّار بن أبي بكر الحضرمي. والرواية ضعيفة السند^(٣)؛ بإسماعيل بن مرار، الذي لم تثبت وثاقته^(٤)، إلا على مبنى وثاقة رجال تفسير القمّي^(٥)؛ وبأبي بكر الحضرمي، وهو عبد الله بن محمد الحضرمي، ولا توثيق له، إلا وجوده في رجال كامل الزيارة وتفسير القمّي^(٦).

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ، بإسناده عن محمد بن الحسن الصفار، عن محمد بن عبد الجبار، عن ابن فضال، عن ثعلبة بن ميمون، عن الحسن بن هارون بياع الأنباط قال: «كُنْتُ عِنْدَ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، جَالِسًا، فَسَأَلَهُ مُعَلَّى بْنُ خُنَيْسٍ: أَيْسِرُ الْقَائِمُ بِخِلَافِ سِيرَةِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ قَالَ: نَعَمْ؛ وَذَلِكَ أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ سَارَ بِالْمَنِّ وَالْكَفِّ؛ لِأَنَّهُ عَلِمَ أَنَّ شِيعَتَهُ سَيُظْهَرُ عَلَيْهِمْ؛ وَإِنَّ الْقَائِمَ إِذَا قَامَ سَارَ فِيهِمْ بِالسَّيْفِ وَالسَّبِي؛ وَذَلِكَ أَنَّهُ يَعْلَمُ أَنَّ شِيعَتَهُ لَمْ يُظْهَرْ عَلَيْهِمْ مِنْ بَعْدِهِ أَبَدًا»^(٧).

والرواية ضعيفة السند^(٨)؛ بجهالة الحسن بن هارون بياع الأنباط، فإنه مردّد

(١) المحاسن، للبرقي، ج ٢، ص ٣٢٠.

(٢) علل الشرائع، ج ١، ص ١٥١.

(٣) قال المجلسي: مجهول، مرآة العقول، ج ١٨، ص ٣٦١.

(٤) ولذا وصفه غير واحد بالمجهول، مسالك الأفهام، ج ١٠، ص ٣٣؛ ومجمع الفائدة والبرهان، ج ٣، ص ٣٩٦.

(٥) قال السيّد الخوئي: «لم يردّ فيه توثيق صريح؛ فإن ناقشنا فيه سقطت الرواية عن الحجّة؛ وإنّ حكمنا بوثاقته، كما هو الأظهر؛ من أجل وقوعه في إسناد تفسير علي بن إبراهيم، فالسند تام»، انظر: موسوعة الإمام الخوئي - شرح العروة الوثقى (الإجارة)، ج ٣٠، ص ٣٣٤. ولكنّ البهبهاني مال إلى توثيقه، قال: «إسماعيل هذا مقبول الحديث عند القميين، وهذا شاهد على وثاقته؛ لما يظهر من أحوال القميين؛ فإنهم كانوا يخرجون من قم مَنْ كان يروي عن المجهول وأمثاله»، الحاشية على مدارك الأحكام، ج ٣، ص ٤٠٨.

(٦) معجم رجال الحديث، ج ١١، ص ٣١٧.

(٧) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٤.

(٨) وصفه المجلسي بالمجهول، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، ج ٩، ص ٤١٠.

بين غير واحد، ومعظمهم لا توثيق لهم^(١).

الرواية الثالثة: وبالسند عن الصفار، عن عمران بن موسى، عن محمد بن الوليد الخزاز، عن محمد بن سماعة، عن الحكم الحنّاط، عن أبي حمزة الثمالي قال: «قُلْتُ لِعَلِيِّ بْنِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: بِمَ سَارَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ؟ فَقَالَ: إِنَّ أَبَا الْيَقْظَانِ كَانَ رَجُلًا حَادًّا رَحِمَهُ اللَّهُ، فَقَالَ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ، بِمَ تَسِيرُ فِي هَؤُلَاءِ غَدًا؟ فَقَالَ: بِالْمَنْ، كَمَا سَارَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ فِي أَهْلِ مَكَّةَ»^(٢).

إنّ الاستشهاد بسيرة النبي ﷺ يعني أنّهم مستحقّون للسبّي، لكنّه عفا عنهم. وهي أيضًا ضعيفة؛ لجهالة الحكم الحنّاط، إلّا إذا ثبت أنّه الحكم بن أيمن الحنّاط (الحنّاط)، فيمكن توثيقه برواية ابن أبي عمير وصفوان عنه بسند صحيح^(٣).

وقد يُناقش في دلالتها أيضًا بأنّ الإمام عليّ عليه السلام، وفي سبيل إقناع المُصرّين من أصحابه على التعامل معهم معاملة المشركين، رأى من المناسب اللجوء في سياق محاجبتهم للاستشهاد بما فعله النبي ﷺ، فالاستشهاد بسيرته ﷺ هو في أصل جواز تركهم دون سبّي، ولو كان ذلك (أعني تركهم دون سبّي) منه عليه السلام واجبًا، ومن رسول الله ﷺ جائزًا. ولكنّ هذا منافٍ للتعبير بالمنّ، فهو لا يلائم الوجوب. الرواية الرابعة: صحيحة زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «لَوْ لَا أَنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ سَارَ فِي أَهْلِ حَرْبِهِ بِالْكَفِّ عَنِ السَّبْيِ وَالْغَنِيمَةِ لِلْقَيْتِ شِيعَتُهُ مِنَ النَّاسِ بَلَاءً عَظِيمًا، ثُمَّ قَالَ: وَاللَّهِ، لَسِيرَتُهُ كَانَتْ خَيْرًا لَكُمْ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ»^(٤).

بيد أنّ ما أشارت إليه الرواية هي حكمة ترتبت على فعله عليه السلام، لا أنّه فعل ذلك من أجل ذلك. إلّا أن يُقال: إنها لا تخلو من إشعارٍ على أنّه كان بإمكانه أن

(١) راجع: معجم رجال الحديث، ج ٦، ص ١٦٥ - ١٦٧.

(٢) تهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٥٤.

(٣) انظر: الموسوعة الرجالية الميسرة، ص ١٧٠.

(٤) علل الشرائع، ج ١، ص ١٥٠.

يفعل غير ذلك، ولكنه كفَّ عنه؛ لحكمة في ذلك، وهي مراعاة حال المؤمنين بخطّه.

الرواية الخامسة: ما رواه الصدوق، عن محمد بن الحسن قال: حدّثنا محمد بن الحسن الصفّار، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن عليّ بن الحكم، عن الربيع بن محمد، عن عبد الله بن سليمان قال: «قلت لأبي عبد الله: إنّ الناس يروون أنّ عليّاً عليه السلام قتل أهل البصرة، وترك أموالهم، فقال^(١): إنّ دار الشرك محلّ ما فيها، ودار الإسلام لا محلّ ما فيها، فقال: إنّ عليّاً عليه السلام إنّما منّ عليهم كما منّ رسول الله صلى الله عليه وآله على أهل مكّة، وإنّما ترك عليٌّ عليه السلام أموالهم لأنّه كان يعلم أنّه سيكون له شيعة، وأنّ دولة الباطل ستظهر عليهم، فأراد أن يُقتدى به في شيعته، وقد رأيتُ آثار ذلك، هو ذا يُسار في الناس بسيرة عليٍّ عليه السلام، ولو قتل عليٌّ عليه السلام أهل البصرة جميعاً، وأخذ أموالهم، لكان ذلك له حلالاً، لكنه منّ عليهم ليمنّ على شيعته من بعده»^(٢).

وهذه الرواية تدلّ على أنّ ما كان متاحاً للإمام هو قتلهم (قتل المقاتلين)، وأخذ أموالهم، ولا يُستفاد منها أنّ استرقاقهم كان متاحاً. وأخذ الأموال لا يدلّ على جواز الاسترقاق، بخلاف العكس. وهي ضعيفة السند^(٣). ومن المعقول التفكيك بين الأمرين.

وبعض الأخبار تدلّ على أنّ الإمام إنّما منّ عليهم بشهادة التوحيد؛ ففي المصنّف، لابن أبي شيبّة، قال: حدّثنا أبو أسامة قال: حدّثنا عبد الله بن محمد قال: أخبرني أبي أنّ عليّاً قال يوم الجمل: «نمّنّ عليهم بشهادة أن لا إله إلا الله، ونورث

(١) أي الإمام عليّ عليه السلام.

(٢) علل الشرائع، ج ١، ص ١٥٤.

(٣) لأن الربيع بن محمد لا توثيق له. وكونه من رجال كامل الزيارات وتفسير القمّي لا ينفع في إثبات الوثاقة، انظر: معجم رجال الحديث، ج ٨، ص ١٩٧. وأما عبد الله بن سليمان فقد روى عنه صفوان ومحمد بن أبي عمير، انظر: المصدر نفسه، ج ١١، ص ٢١٤.

الآباء من الأبناء»^(١). ونحوه ما في سنن البيهقي»^(٢).

ملاحظات عامة

ويمكن أن يُسجَّل على هذه الأخبار بعض الملاحظات العامة:

الملاحظة الأولى: إن القرآن الكريم، الذي هو الأساس في قضية قتال البغاة، لم يخرجهم عن الدين، وإنما جعلهم في عداد المؤمنين؛ قال تعالى: ﴿وَلِنْ طَافِنَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفْتَلَوْا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا...﴾ [الحجرات: ٩]، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى، فالآية لم تُشر إلى قضية أسرهم واسترقاقهم، بل ربما يُستفاد منها أن هذا الباب ليس متاحاً في التعامل معهم؛ لأنها جعلت غاية قتالهم هي أن يفيئوا إلى أمر الله تعالى، وإذا فاؤوا بعد القتال فلا بُدَّ من الصلح بينهم وبين الفرقة المحقة. فما يتعامل به معهم بعد فيئهم هو أن يتم الإصلاح بينهم وبين الفئة المحقة، والإصلاح بين الجماعتين كما تدل الآية يعني أنه لا يُراد استئصالهم، ولا اعتماد أي خيار آخر إلغائي واستئصالي، كالسبي والاسترقاق والقتل. إن خيارات مثل السبي والقتل تعني إلغاء الكيان الآخر، وهذا ما لا تدعو إليه الآية في المقام؛ فإنها تدعوهم إلى العودة عن بغيهم؛ فإن عادوا فبتم الصلح معهم، ويحفظ كيانهم ووجودهم؛ ولو أنهم استمروا في الحرب، ولم يفيئوا، فيستمر الإمام العادل في حربهم - إن استطاع -، إلى أن يفيئوا، ويعودوا إلى الصلح.

إلا أن نقول: إنها لا تدل إلا على أنهم في حال فاؤوا فيجوز الإصلاح، وهو يعني تركهم وعدم قتلهم أو سبيهم، ولكن إذا لم يفيئوا فيجب الاستمرار في قتالهم، وعندها كيف يتعامل معهم بعد الانتصار عليهم؟ الآية ساكتة عن ذلك،

(١) المصنّف، ج ٨، ص ٧٠٨.

(٢) قال: «وأخبرنا أبو الحسن بن أبي المعروف: أنبأنا بشر بن أحمد: ثنا أحمد بن الحسين الحذاء: ثنا علي بن عبد الله: ثنا أبو أسامة حماد بن أسامة: حدّثني عبد الله بن محمد بن عمر بن علي بن أبي طالب، عن أبيه: قال عليّ يوم الجمل: «نمّن عليهم بشهادة أن لا إله إلا الله، ونورث الآباء من الأبناء»، السنن الكبرى، ج ٨، ص ١٨٢.

فلا تنافي الروايات المذكورة التي تحيز سببهم.

الملاحظة الثانية: إنّ هذه الأخبار معارضة بما تقدّم مما دلّ على عدم جواز استرقاق أهل البغي والخارجين على الإمام عليه السلام. ولا وجه للجمع العرفي بين الأخبار، كما لا يخفى، فيستقرّ التعارض، ومع استقراره تتساقط الأخبار، ويرجع إلى مقتضى القاعدة العامة المتقدمة، والتي تدلّ على أصالة الحرية في الإنسان. إنّ قلت: إنّ الروايات المانعة لا تصلح لمعارضة روايات هذه الطائفة؛ لكونها أقوى سنداً، وأوثق مصدراً، من الروايات المانعة.

قلت: إنّ كون روايات هذه الطائفة المجوّزة للسبّ مخالفة لتلك الروايات المانعة من الاسترقاق، وكونها أيضاً على خلاف الإجماع والتسالم الفقهيّ على المنع أيضاً، كما أشار بعض الفقهاء^(١)، يجعلها موضع شك كبير، ويسقطها عن درجة الوثوق، الأمر الذي لا يعطيها ميزة على تلك الروايات المانعة. وعليه، إنّ لم تسقط بالمعارضة؛ لكون المعارض لا يصلح في نفسه لإسقاطها؛ بيد أنّ المعارض المؤيد بالإجماع يزلزل الوثوق بها، والوثوق هو أساس حجّيتها، وبالتالي لا موجب لرفع اليد عن مقتضى القاعدة.

الملاحظة الثالثة: إنّ في هذه الأخبار ما يثير الرّيبة؛ فهي وغيرها من الأخبار تقدّم مشروع الإمام المهديّ عليه السلام بصفته مشروعاً شيعياً، وكأنّه وكذلك جدّه أمير المؤمنين عليه السلام إمامان لخصوص الشيعة، مع أنّ هذا الأمر غير صحيح، هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى هي تقدّم مشروعه على أنّه مشروع دمويّ، وأنّه عليه السلام لا يسير إلّا بالقتل والسبّ، كما جاء في بعض الروايات التي تذكر أنّه لا شأن له إلّا بالقتل، وهذا أمر يثير الرّيبة أيضاً؛ فمشروع المهديّ عليه السلام ليس مشروع القتل، وهل يعقل أن يُقدّم - مثلاً - على قتل مليارٍ من المسلمين الذين هم في الخطّ المذهبي

(١) قال: «العمدة في المسألتين هي الإجماعات المدّعاة فيها، وتسالم الفريقين على المنع، بل كأنه من ضروريّات الفقه»، دراسات في ولاية الفقيه، ج ٣، ص ٣٠٦.

الآخر؛ لأنهم لم يؤمنوا به؟! وهل يسبهم جميعاً؟ ثم إذا كان يسبهم ويسبي غير المسلمين فأين يذهب بهذا السببي؟! على أن هذه الصورة التي تقدّمها هذه الروايات تعطي انطباعاً عن أن المشروع الإلهي المتّصل بالإنسان - بصفته خليفة الله على الأرض - لن ينجح في إقناع الناس؛ لأن معظم الناس يقتلون أو يدخلون الدين تحت ظلّ السيف، وليس بالإقناع.

وقد يُقال: ممّا يهوّن الخطب أن العفو هو حكمٌ يلزمنا استمرار الأخذ به في «زمن الهدنة»، إلى ظهور القائم عليه السلام، كما قال في الجواهر.

ولكنّا نقول: يشكل ما ذكره، بعدم وضوح استفادته من الروايات، بل هي تربط الأمر بقيام الدولة للشيعة، وعدم قيامها لغيرهم؛ فإنّ ضعفَ دولة الآخرين، وكان للشيعة دولةٌ، فربما قيل بجواز السببي.



الملاحق



الملحق رقم (١)

دراسة في كتاب «تحف العقول»

الملحق رقم (٢)

جهاد الكلمة (الأمر بالمعروف والنهي عن
المنكر)

الملحق رقم (٣)

شروط القدرة الجسدية والهيالية في الجهاد

الملحق رقم (٤)

حول وثيقة «الحكم بن مسكين»

الملحق رقم (٥)

«زيد بن علي»، التأثير على خطي جده
الحسين عليه السلام

الملحق رقم (١) دراسة في كتاب «تحف العقول»

١. مؤلف الكتاب

إن شخصية ابن شعبة الحرّاني يكتنفها الغموض. وإليك البيان:
قالوا: إنه الشيخ أبو محمد، الحسن بن عليّ بن الحسين بن شعبة، الحرّاني الحلبي، وهو من علماء القرن الرابع. قال في الأعيان: «هو من أهل المائة الرابعة، معاصرٌ للصدوق الذي توفي سنة ٣٨١هـ، ويروي عن أبي عليّ محمد بن همام، المتوفى سنة ٣٣٦هـ»^(١).

وما يلفت النظر ويبعث على الرّيب أننا لا نجد لابن شعبة ذكراً بالمدح، ولا بالذمّ، في كلمات المتقدّمين من أصحابنا. فلم يذكره أصحاب الفهرستات، ومنهم: النجاشي والشيخ، مع أنه متقدّم عليهما. وكذلك لم يذكره الشيخ منتجب الدين الرازي (ت: ٥٨٥هـ) في فهرسته؛ وكذلك علماء الرجال والتراجم، ومنهم: ابن شهر آشوب المازندراني (ت: ٥٨٨هـ) في معالم العلماء. وهكذا لم نجد له ذكراً في إجازات علمائنا؛ ولا عرفنا شيئاً عن أساتذته وشيوخه ومدرسته وتلامذته. نعم، قد امتدحه المتأخرون من علمائنا، كالقطفّي، والمجلسي^(٢)، والخُرّ العاملي^(٣)، وتلميذ العلامة المجلسي الميرزا الأفندي في رياض العلماء^(٤)، وكذلك

(١) قال في الأعيان: «ويروي عن أبي عليّ محمد بن همام، المتوفى سنة ٣٣٦هـ»، أعيان الشيعة، ج ٥، ص ١٨٥.

(٢) سيأتي كلامه.

(٣) قال: «فاضلٌ محدّثٌ جليلٌ»، أمل الآمل، ج ٢، ص ٧٤.

(٤) قال: «الفاضل العالم الفقيه المحدّث المعروف، صاحب كتاب تحف العقول، وقد اعتمد على كتابه التمهيد لأستاذ أيّده الله في البحار، والمولى الفاضل الفاساني في الوافي»، رياض

الحال في مَنْ تلاهم من أصحاب التراجم والرجاليين.

ثمَّ إنَّ لابن شعبة كتابًا آخر، على ما ذكروا، وهو كتاب التمهيص^(١). وقد نقل عنه الشيخ إبراهيم القطيفي (ت: ٩٥٠هـ) في كتاب الفرقة الناجية، واصفًا إياه بـ «العالم الفاضل العامل الفقيه النبيه»^(٢). ومن المعلوم أنَّ الفاصلة بين هؤلاء وبين ابن شعبة خمسة قرون وما يزيد، فلا ندري مستندهم في المدح؛ فهم ليسوا من معاصريه. ومن المرجَّح أنه توثيقٌ اجتهاديّ، استندوا فيه إلى أنَّ ملاحظة كتابه تدلُّ على فضله وجلالته. واللافت أنَّ الرجلَ وكتابَه «التَّحَف» هو موضع اهتمام وعناية كبيرين عند طائفة العلويين (النصيريين).

والمُلاحَظ في كلمات الفقهاء أنها خاليةٌ من التوثيق، ومجرّد المدح لا يدلُّ على الوثاقة. ولكنَّ الميرزا فتاح الشهيدي (ت: ١٣٧٢هـ) تغلَّب على هذه المعضلة بالقول: «وأما مسألة التوثيق فهو وإنَّ كان لا يدلُّ عليه المدح المذكور، إلَّا أنَّه يكفي فيه توصيف صاحب الوسائل بأنَّه الشيخ الصدوق^(٣)، بل واعتماده على توثيقه، كما في ترجمة المفضَّل بن عمر، وكذا نقله عنه، مع التزامه بعدم النقل عن كتابٍ لم يثبت كونه معتمدًا عليه عنده، فضلًا عن كونه ضعيفًا هو أو مؤلِّفه.. ويمكن استفادة ذلك ممَّا حكاه في روضات الجنَّات عن الفرقة الناجية من توصيفه بالعمل، مضافًا إلى توصيفه بالفضل والعلم والفقه والتَّباهة؛ لأنَّ المراد من العمل هو العمل بأحكام الشرع، فعلاً وتركاً، ومن المعلوم أنَّ هذا موجبٌ للعدالة»^(٤). إنَّ هذه الكلمات، حتَّى لو أنها وثِّقت الرجل صريحًا، بيَّد أنَّ المعضلة التي

العلماء، ج ١، ص ٢٤٤؛ وأعيان الشيعة، ج ٥، ص ١٨٥.

(١) وهذا خلافاً لما ظنَّه المجلسي من أنه لابن همام، أعيان الشيعة، ج ٥، ص ١٨٦.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ١٨٥.

(٣) قال، وهو يعدُّ مصادر كتاب الوسائل: «كتاب تحف العقول عن آل الرسول، تأليف:

الشيخ الصدوق الحسن بن عليّ بن شعبة»، وسائل الشيعة، ج ٣٠، ص ٢٥٦.

(٤) هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، ج ١، ص ٢.

تواجه توثيقات هؤلاء أنهم من المتأخرين جدًا عن الرجل؛ فشهادتهم لا تعتمد على الحس. وقد حاول بعض العلماء تصحيح توثيقهم له بأن الرجل «لما كان من المشهورين، فمن البعيد أن يكون مدح هؤلاء له وثناؤهم عليه من دون مستند. ومن المظنون قويًا أن يكون مدرّكهم أقوال أو كتب مَنْ تقدّمهم، وإن لم تصل إلينا، فجانِب الحس في كلماتهم أقوى من جانب الحدس»^(١).

ولكنّ هذا التصحيح لا يُجدي؛ لأنّ شهرته هي بين المتأخرين، ولم تثبت له شهرة عند المتقدّمين المعاصرين له. وأما ادّعاء اعتماد المتأخرين على كلمات مَنْ سبقهم، وإن لم تصلنا، فهو ادّعاء محض، وليس عليه شاهد؛ فكتب المتقدّمين وصلنا منها الكثير، ولم يذكر له ترجمة فيها، فمن أين يغلب على الظن أن توثيقاتهم حسية، وليست حدسية، حتى تطبّق أصالة الحس؟!

٢. اعتبار الكتاب، وطريقنا إليه

سلمنا بوثاقة المؤلّف، وأنه مأمون، ولكن من البديهي أنه لا يمكننا أن نعتد على كتابه ما لم يكن لنا طريق معتبر إليه، أو يكون الكتاب قد وصل إلينا بالتواتر أو نحوه؟

وجوابًا عن ذلك نقول: لا يسعنا أن نثق بالكتاب المذكور أو نتوثق من صحّة انتساب النسخة التي بين أيدينا إلى صاحبه؛ لأنه ظهر مؤخرًا، وبعد وفاة مؤلّفه بعدة قرون، وخصوصًا في القرن الحادي عشر وبداية القرن الثاني عشر. ولم نجد له ذكرًا في الإجازات. نعم، قد وثق به جمع من العلماء والمحدّثين، كالفيض الكاشاني^(٢)، والحرّ العاملي، والعلامة المجلسي، وأدرجوا روايات كتابه في موسوعاتهم. والظاهر أنّ الوجدادة هي سبيلهم للوصول إلى الكتاب، وأن سرّ اعتمادهم عليه ليس لامتلاكهم طريقًا معتبرًا إليه، بل بسبب ما اعتقدوه ورأوه فيه

(١) أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، ج ١، ص ٤٨٢.

(٢) نقل عنه في الوافي.

من قوّة المضمون. قال الشيخ الحرّ: «حَسَنٌ، كثيرُ الفوائد، مشهورٌ»^(١). ويظهر من المجلسي أنّه عثر على نسخة عتيقة في زمانه^(٢)، وقال: «ونظمه يدلّ على رفعة شأن مؤلّفه، وأكثره في المواعظ والأصول المعلومة، التي لا نحتاج فيها إلى سندٍ»^(٣). وفي كلامه الأخير محاولةً للتغلّب على مشكلة الإرسال، التي تُعدّ الطابع العامّ لروايات هذا الكتاب. ولكنّا لا نوافق على ذلك؛ فالسند نحتاج إليه في السّنن والمستحبات والمكروهات كما نحتاج إليه في الأحكام الإلزامية، من الواجبات والمحرمات، على حدّ سواء. ووصفه صاحب الحقائق بأنه من الأصول المعتمدة^(٤).

٣. صحّة أسانيد صاحب الكتاب إلى الإمام عليه السلام

سَلَّمنا باعتبار الكتاب، وأنّه واصل إلينا بطريق معتمد، ولكنّ هذا لا ينفع في التعويل على أخباره؛ لأنّها مراسيل، كما هو معلوم، فهل من حلّ لهذه المعضلة؟ قد يُذكر طريقان؛ للتغلّب على هذه المعضلة:

الأوّل: ما ذكره الميرزا فتّاح الشهيدي، قال: «فلم يبقَ من وجوه الضعف إلّا الإرسال، ولا يخفى أنّه بما هو ليس سبباً للضعف، بناءً على ما نسب إلى الأشهر من حُجّية الخبر الموثوق بالصدور. وحينئذٍ يمكن أن يُقال بحصول الوثوق لصدور تلك الرواية من مجموع أمور: أحدها: توثيق صاحب الوسائل لمؤلّف كتاب تحف العقول؛ فإنّ وثاقته تمنع عن حذف الأسناد والوسائط ونسبة الحديث إلى الإمام عليه السلام مع عدم وثوقه بها، فلا بُدَّ من أن تكون موثّقة عنده». ثمّ إنّ الشهيد

(١) أمل الآمل، ج ٢، ص ٧٤.

(٢) قال في البحار: «وكتاب تحف العقول عثرنا منه على كتاب عتيق، ونظمه يدلّ على رفعة شأن مؤلّفه، وأكثره في المواعظ والأصول المعلومة، التي لا نحتاج فيها إلى سندٍ»، بحار الأنوار، ج ١، ص ٢٩.

(٣) المصدر نفسه، ج ١، ص ٢٩.

(٤) الحقائق الناضرة، ج ١٥، ص ١٨٠.

نفسه عَقَّبَ قائلاً: «فتأمل؛ فإن مجرد وثوقه بها لا يجدي؛ فإن اللازم هو وثوق المستدل بالرواية برواتها، ولا يحصل ذلك بوثوق المؤلف بالوسائط المحذوفة؛ ضرورة عدم الملازمة بين وثوق شخص بشخص وبين وثوق شخص آخر به»^(١).
على أن اعتماد أمثال الكاشاني والحرّ العاملي والمجلسي على «الكتاب ليس بمعنى تصحيح جميع رواياته، بل بمعنى أن الكتاب للحسن بن علي بن شعبة، وليس مدخولاً فيه»^(٢).

الثاني: شهادة صاحب الكتاب، قال: «ووقفتُ ممّا انتهى إليّ من علوم السادة عليهم السلام على حِكم بالغة، ومواعظ شافية، وترغيب فيما يبقى، وتزهيد فيما يفنى.. وأسقطتُ الأسانيد؛ تخفيفاً وإيجازاً، وإن كان أكثره لي سماعاً؛ ولأن أكثره آدابٌ وحِكمٌ تشهد لأنفسها.. فتأملوا معاشر شيعة المؤمنين ما قالته أئمتكم... بل خذوا ما ورد إليكم عمّن فرض الله طاعته عليكم، وتلقوا ما نقله الثقات عن السادات بالسمع والطاعة، والانتفاء إليه، والعمل به، وكونوا من التقصير مشفقين، وبالعجز مُقرّين»^(٣).

فهو يصرّح بأن روايات كتابه كانت في أكثرها مسانيد، وقد حذفها؛ رومًا للاختصار؛ ولأن أكثرها من الآداب التي لا تحتاج إلى أسانيد. وفي نهاية كلامه يدعو الشيعة إلى تلقي ما نقله الثقات عن السادات. وهذا الكلام الأخير قد يُعدّ دليلاً على توثيق أسانيد روايات كتابه، فيكون ذلك على غرار التوثيقات العامة.

لكنّ هذه الفقرة لا تنفع في إثبات وثاقة جميع الرواة؛ إذ ليس واضحاً أنه يريد بها القول: إن كتابه هذا مروى عن الثقات؛ وإذا كان يقصد ذلك فلا ظهور فيها بأن جميع الرواة الواقعين في السند، وصولاً إلى الإمام عليه السلام، هم الثقات. على أنّه يصرّح بأن أكثره سماعٌ، أي ثَمّة مجموعة من الأخبار لم يأخذها بالسماع، وهو

(١) هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، ج ١، ص ٢.

(٢) كتاب الخمس، للشيخ مرتضى الحائري، ص ٨٤٢.

(٣) تحف العقول، ص ٢ - ٤.

يكتفي في الاعتماد على بعض روايات الكتاب من حيث إن متنها يشهد لنفسه،
«وهو حَدَّثَ مُحَضَّصٌ»، كما قال بعض الفقهاء^(١).



(١) كما قال الشيخ مرتضى الحائري في كتاب الخمس، ص ٨٤٢.

الملحق رقم (٢)

جهاد الكلمة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

عن أمير المؤمنين عليه السلام «فَمِنْهُمْ الْمُتَنَكِّرُ لِلْمُنْكَرِ بِيَدِهِ وَلِسَانِهِ وَقَلْبِهِ، فَذَلِكَ الْمُسْتَكْمِلُ لِحِصَالِ الْخَيْرِ؛ وَمِنْهُمْ الْمُتَنَكِّرُ بِلِسَانِهِ وَقَلْبِهِ، وَالتَّارِكُ بِيَدِهِ، فَذَلِكَ مُتَمَسِّكٌ بِخَصْلَتَيْنِ مِنْ خِصَالِ الْخَيْرِ، وَمُضَيِّعٌ خَصْلَةً؛ وَمِنْهُمْ الْمُتَنَكِّرُ بِقَلْبِهِ، وَالتَّارِكُ بِيَدِهِ وَلِسَانِهِ، فَذَلِكَ الَّذِي ضَيَّعَ أَشْرَفَ الْخَصْلَتَيْنِ مِنَ الثَّلَاثِ، وَتَمَسَّكَ بِوَاحِدَةٍ؛ وَمِنْهُمْ تَارِكٌ لِإِنْكَارِ الْمُنْكَرِ بِلِسَانِهِ وَقَلْبِهِ وَيَدِهِ، فَذَلِكَ مَيِّتٌ الْأَحْيَاءِ. وَمَا أَعْمَالُ الْبِرِّ كُلُّهَا وَالْجِهَادُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ عِنْدَ الْأَمْرِ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيِ عَنِ الْمُنْكَرِ إِلَّا كَنْفَثَةٌ فِي بَحْرِ لُجِّيٍّ. وَإِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ لَا يُقَرَّبَانِ مِنْ أَجَلٍ، وَلَا يَنْقُصَانِ مِنْ رِزْقٍ، وَأَفْضَلُ مِنْ ذَلِكَ كُلِّهِ كَلِمَةُ عَدْلٍ عِنْدَ إِمَامٍ جَائِرٍ»^(١).

من التحديات التي تواجه العاملين في هذه المرحلة تحدي مواجهة المنكر، حيث تبرز عدة أسئلة على هذا الصعيد، من أهمها: لماذا علينا أن نواجه المنكرات؟ وكيف نوفق بين فكرة النهي عن المنكر وبين مفهوم الحرية الشخصية؟ وهل من الضروري أن نجمد على الأساليب التقليدية في عملية المواجهة أم أن المسألة متحركة ومرنة؟

هذه الأسئلة وسواها سوف نقدّم الإجابة عنها في النقاط التالية:

١. المنكر، أنواعه وانتشاره

إن وجود المنكرات في حياة الناس هو أمر لا يحتاج إلى مؤونة الإثبات والاستدلال، فمنذ وُلد الإنسان وُلد معه استعداد فعل المنكر، عنيّت بذلك الغريزة، التي قد تنحرف عن مسارها، وتتحكّم بصاحبها، فتسيطر عليه المطامع

(١) نهج البلاغة، ج ٤، ص ٨٩.

والأهواء، ويتقدّم صوتها على صوت العقل، ونداء الضمير. ولم يحتج الأمر إلى أكثر من وجود شخصين (وهما: ابنا آدم) على وجه البسيطة؛ ليحسد أحدهما أخاه، ثم يعدو عليه ويقتله. وهكذا أخذ المنكر في الانتشار والتوسع، وتعددت مشاربه وأنواعه، وأصبحت له منابر ومدارس، ولكل واحد من هذه المدارس مزايا خاصّة. وتوضيحاً لذلك نقول:

أولاً: غزو المنكر

إنّ المنكر الذي يغزو المجتمعات الإنسانية، بما في ذلك مجتمعنا الإسلامي، على أنواع عديدة ومختلفة:

- ١- فهناك المنكر الأخلاقي، والمتمثل بكل أشكال الرذيلة التي يُراد نشرها في المجتمعات، بما يفقدها المناعة الأخلاقية.
- ٢- وهناك المنكر الاقتصادي، المتمثل بكلّ التجارات القائمة على أساس الظلم والمراعاة والمقامرة..
- ٣- وهناك المنكر الإعلامي، الذي يضلّل الرأي العام، أو يروج للباطل أو للضعف والاستسلام، أو ينشر الرذائل، ويدعو للإباحية..
- ٤- وهناك المنكر الاجتماعي، المتمثل بكلّ الأفكار والممارسات الهدّامة، التي تساهم في تفكيك الأسر، وبثّ التفرقة والأحقاد بين أبناء المجتمع الواحد.
- ٥- وهناك المنكر السياسي، المتمثل بالاحتلال والعدوان، أو الاستبداد والطغيان، أو الفساد، ما يؤدي إلى إذلال الإنسان وقهره، وسحق إرادته.
- ٦- وهناك المنكر الفكري، المتمثل بالمفاهيم المزوّرة، التي تلوّث العقل، وتكبّله، وتعيقه عن الإبداع والتحرّر.

ثانياً: إدمان المنكر وانقلاب الموازين

ومن طبيعة المنكر وخصائصه أنّه إذا ارتكب مرّةً تلو الأخرى، دون رادع أو اعتراض، وجاهر به بعضٌ دون أن يلقي صدوداً، فإنّ ذلك سوف يكسر الحاجز النفسيّ تجاهه، ليس عند مرتكبه فحسب، بل عند الآخرين أيضاً؛ ليغدو مع

الوقت أمرًا مألوفًا ومعاشًا، حتّى لو كنّا لا نزال نراه منكراً، ولكنّ إذا استمرّ السكوت على المنكر، والتقاعس في مواجهته، فقد تتطوّر الأمور، ونصل إلى مرحلة متقدّمة من سيطرة المنكر، وهي مرحلة سقوط الغرابة والاستهجان عن ارتكابه، وبعبارة أخرى: لا يعود المنكر أمرًا مألوفًا فحسب، بل لا يعود منكراً أصلاً، وقد تنقلب الموازين ويتحوّل المنكر إلى معروف، والمعروف إلى منكر، وهذا ما نبّه عليه الحديث النبوي الشريف، فقد روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام: «قال النبي ﷺ: كيف بكم إذا فسدت نساؤكم، وفسق شبابكم، ولم تأمروا بالمعروف، ولم تنهوا عن المنكر؟ فقليل له: ويكون ذلك، يا رسول الله؟! فقال: نعم، وشرّ من ذلك، كيف بكم إذا أمرتم بالمنكر، ونهيتم عن المعروف؟ فقليل له: يا رسول الله، ويكون ذلك؟! قال: نعم، وشرّ من ذلك، كيف بكم إذا رأيتم المعروف منكراً، والمنكر معروفاً»^(١). وقد حدّثنا القرآن الكريم عن وصول بني إسرائيل أو طائفة منهم إلى هذا المستوى، قال تعالى: ﴿كَأَنُورًا لَا يَتَنَاهَوْنَ عَنْ مُنْكَرٍ فَعَلُوهُ لَبِئْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: ٧٩]. ويبدو أنّ الوجه في عدم تناهيهم عن المنكر هو أنه أدمنوا فعله، حتّى صار أمراً عادياً، وغير مُستفّرّ لمشاعرهم الدينية أو الأخلاقية.

مثال من الواقع

كان عامّة البشر يرفضون حالة الشذوذ الجنسي، ويرونها عملاً منكراً، وإذا مارسها البعض فهو يمارسها سراً؛ كونه يقوم بعمل قبيح، ويُدان ويُعاقب على فعله. ثمّ تساهل الناس إزاء هذا العمل، وغضّت بعض الدول النظر عن مواجهته وإدانته؛ بحجّة حماية الحرّية الشخصية للأفراد. وشيئاً فشيئاً جاهر الشاذّون جنسياً بأفعالهم، وأصبحت لهم نوادٍ يمارسون فيها ذلك العمل، دون حسابٍ أو رقيب. ثمّ تطوّر الأمر خطوةً أخرى؛ بفعل التراخي في مواجهة هذا

(١) الكافي، ج ٥، ص ٥٩، وتهذيب الأحكام، ج ٦، ص ١٧٧.

العمل، ونشوء جمعيات تنادي بحقوق الشاذين جنسياً، حتى وصل الأمر إلى نزع اسم الشذوذ عنه، فسُمِّي هؤلاء بـ (المثليين)؛ لأنَّ في تعبير «الشذوذ» إهانةً لكرامتهم، واعتداءً معنوياً عليهم... وهكذا وصل الأمر في بعض البلدان إلى أن أصبح المنكر معروفاً! وغدَّت الأصوات الرافضة لهذا العمل هي الشاذة. وسُنَّت القوانين - في الغرب - التي تسمح بالارتباط «الشرعي» بين المثليين. وسرَّت العدوى إلى مجتمعاتنا، وصرنا نشهد حالات من التجاهر بالشذوذ، ونسمع أصواتاً تدعو إلى الاعتراف به، وتناقش في حرمة شرعاً!

٢. مواجهة المنكر، ضرورتها وأثمانها

والموقف الإسلامي في التعامل مع المنكر، بكل أشكاله، هو موقف واضح وحاسم؛ فهو يرفض - من حيث المبدأ - مهادنة المنكر أو القبول به، بل يدعو إلى مواجهته:

أولاً: القرآن والنهي عن المنكر

ونكتفي ببيان الموقف القرآني في المسألة؛ فقد نصَّ القرآن الكريم على ضرورة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في العديد من الآيات القرآنية. ونكتفي بذكر آيتين:

الآية الأولى: قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ ءَامَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِّنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: ١١٠].

ويلفت النظر في هذه الآية المباركة أنها، في كلامها عن خيرية الأمة الإسلامية، قدَّمت وصف الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الإيمان بالله تعالى، وهي بذلك تبين أن هذه الخيرية ليست أمراً اعتبارياً، ولا عبثياً، وإنما هي منطلقة من أمرين أساسيين:

١- أمرها بالمعروف ونهيها عن المنكر. وهذا يبيِّن ويدلُّ على محورية الأمر

بالمعروف والنهي عن المنكر في خيرية الأمة وأفضليتها، وتمايزها عن غيرها من الأمم.

٢- إيمانها بالله. ومع افتراض أن المخاطبين في الآية المباركة هم المسلمون: ﴿كُنْتُمْ﴾، فكيف نفهم دعوتهم للإيمان بالله كشرط للخيرية؟
الظاهر أن المقصود بالإيمان بالله هنا هو الإيمان العملي، الذي يتجسد في سلوك الإنسان وحياته، لا مجرد الإيمان الشكلي واللفظي، والذي لا يغير في حياة الإنسان شيئاً. وهذا هو المراد بالإيمان الذي طلبه الله من الذين آمنوا في قوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا ءَامِنُونَ﴾ [النساء: ١٣٦]. ولعل هذا هو السر في تقديم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على الإيمان بالله تعالى؛ فإن الإيمان بالله تعالى وترك الشرك لا يستقيم بغير طريق الدعوة إلى المعروف (توحيد الله) والنهي عن المنكر (الشرك).

وإذا كانت خيرية الأمة مرتكزة على العنصرين المذكورين فإنها قد تنتزع من هذه الأمة إذا تقاعست عن الأخذ بهذين العمودين، كما هو حال الأمة منذ قرون طويلة.

الآية الثانية: هي قوله عز وجل: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: ١٠٤].

وهذه الآية تدعو إلى ضرورة انبثاق جماعة من أبناء الأمة؛ للقيام بعمل الدعوة إلى الله والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأن التصدي ليس عملية عشوائية، فهو يحتاج إلى معرفة المنكر والمعروف، ومعرفة شروطها وضوابطها. وهذه المعرفة لا يتسنى لكل أفراد الأمة النهوض بها؛ لأنها تحتاج إلى معرفة وتخصّص. لذا كان لا بد أن تتفرّع طائفة من أفراد الأمة للقيام بذلك، دون أن يعني ذلك أن مسؤولية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي مسؤولية طبقة كهنوتية معينة، بل هي مسؤولية عامة، يقوم بها كل عارف ومتمكّن: عارف بالمعروف والمنكر؛ ومتمكّن من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ومن هنا، فإن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - في المنظور القرآني - ليس حِكْرًا على الرجل، وإنما هو مسؤولية الرجل والمرأة معًا، قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [التوبة: ٧١].

ثانيًا: تحمل الأذى والنتائج

إن مواجهة المنكر، ولا سيَّما عند انتشاره، ليست عمليةً سهلة وبسيطة؛ فالمنكر لديه أسلحته المختلفة للدفاع عن نفسه، بل الهجوم على الطرف الآخر أيضًا. ولذا علينا أن نستعدَّ للمواجهة، فقد يقتضي الأمر أن ندفع أثمانًا على هذا الصعيد، وأن نُقابِل بالصدود والتكذيب والاستهزاء والإيذاء، فلنوطِّن أنفسنا على التحمُّل والصبر في مواجهتنا المفتوحة للمنكر، حتَّى لو شَتَمْنَا ورُجِمْنَا.. ألم يُشْتَم رسولُ الله ﷺ عندما وقف في وجه المنكر العقائدي الذي كان متفشياً في قريش، من خلال الشرك وعبادة الأصنام؟ ألم يَهِنْ ﷺ عندما واجه المنكر الإنساني الذي يمتهن كرامة المرأة، ويكرِّس الطبقة الظالمة بين السادة والعبيد؟ ألم يُسَبَّ ﷺ عندما أعلنها حرباً لا هوادة فيها على المنكر الأخلاقي، الذي يستبيح الاتجار بالزنى، ويكره الفتيات على البغاء؟ ألم يُحَاصِر ﷺ ويُطْرَد من مكة عندما وقف في وجه المنكر السياسي، والمتمثل بالطغيان والاستكبار؟ لكنه رغم كل ذلك لم يضعف، ولم يلنْ عزمًا، بل واجه كل ذلك الأذى والشتم والإهانات بالصبر والتحمُّل، حتَّى استطاع أن يعيد للمعروف قيمته، ويكرِّس المنكر منكرًا. ومن هنا، فإن العاملين الرساليين يروْنَ أن الصعاب التي تعترضهم هيَّنة ما دامت بعين الله تعالى، وفي سبيل تحصين مجتمعهم من التصدُّع والتلوث. في الحديث: خطب أمير المؤمنين عليه السلام، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: أمَّا بعد، فإنه هلك من كان قبلكم حينما عملوا المعاصي ولم ينههم الربانيون والأحبار عن ذلك، وإنما لما تمادوا في المعاصي، ولم ينههم الربانيون والأحبار عن ذلك، نزلت بهم العقوبات، فأمرُوا بالمعروف، وانهوا عن المنكر، واعلموا أنَّ الأمر بالمعروف والنهي عن

المنكر لن يقرباً أجلاً، ولن يقطعاً رزقاً»^(١).

وفي الحديث أيضاً قال النبي ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَيَبْغِضَ الْمُؤْمِنَ الضَّعِيفَ الَّذِي لَا دِينَ لَهُ، فَقِيلَ: وما المؤمن الضعيف الذي لا دين له؟ قال: الذي لا ينهى عن المنكر»^(٢).

ثمّ علينا أن نتذكّر جيّداً أنّ الإمام الحسين عليه السلام قدّم نفسه وأبناءه وأصحابه وكلّ ما يملك من أجل مواجهة المنكر الذي استشرى وفتك في جسم الأمة آنذاك، ليس المنكر الأخلاقي والشرعي فحسب، بل والمنكر السياسي؛ فقد عمّ الظلم والبغي، وانتشر الفساد، وتحوّل الحاكم إلى أهمّ مروجٍ للمنكر، وحارسٍ له، وتمتّ حراسة المنكر السياسي والأخلاقي بمنكرٍ فكريّ، يعتمد على بعض المفاهيم المزوّرة، وهذا ما جعل مواجهة المنكر أمراً صعباً ومُكلِّفاً، وقد رأى الإمام الحسين عليه السلام الواجب يملّي عليه أن يواجه المنكر السياسي، ولو كلفه ذلك أن يضحيّ بحياته وأهل بيته، فهو القائل في بعض منازل الطريق إلى كربلاء: «وإنّ الدنيا قد تغيّرت وتنكّرت وأدبر معروفها... ألا ترون إلى الحقّ لا يُعمل به، وإلى الباطل لا يُتناهى عنه، ليرغب المؤمن في لقاء الله محقّقاً؛ فإني لا أرى الموت إلّا سعادة، والحياة مع الظالمين إلّا برماً»^(٣). كما أنّه رأى أنّ من أولى واجباته أن يواجه المنكر الفكري، ويفضح التزييف، ويصحّح الانحراف المفاهيمي الذي تعرّضت له الأمة، من خلال ضخّ جملة من المفاهيم المخدّرة لإرادة الناس، والمشوّشة لأفكارهم، والمجمّدة لحيويتهم^(٤).

ولذا أعلنها بكلّ وضوح، قائلاً: «وأنا أحقُّ من غيري»، وذلك في كلمته عليه السلام

(١) الكافي، ج ٥، ص ٥٧.

(٢) المصدر نفسه، ج ٥، ص ٥٩.

(٣) مثير الأحزان، ص ٣٢.

(٤) تعرّضتُ في كتاب «عاشوراء - قراءة في المفاهيم وأساليب الإحياء» إلى العديد من المفاهيم التي ساعدت الثورة الحسينية في إصلاحها، فليراجع.

التي أشار فيها إلى أهمّ معالم ومظاهر المنكر المستشري في زمانه، قال عليه السلام: «ألا وإنّ هؤلاء القوم قد لزموا طاعة الشيطان، وتركوا طاعة الرحمن، وأظهروا الفساد..»^(١).

ثالثاً: تنظيم الجهود

إنّ استحكام المنكر، وانتشاره، وتعدّد أنواعه، وكثرة منابره، تفرض علينا أن نعيش حالة استنفارٍ وطوارئ في عملية المواجهة. ولكنه استنفارٌ مدروس ومنظّم، تتضافر فيه الجهود، وتُدْرَس فيه الخطى والأساليب، وتُنظَّم عمليات المواجهة في نطاق مؤسّسي. إنّ علينا أن نواجه الباطل بوعْيٍ وتخطيط وحكمة، لا بانفعال أو ارتجال؛ فالباطل يحاصرنا من كلّ جانبٍ بوسائل متعدّدة وطرق شتى، فهو يمتلك الإمكانات، ويُحسّن توظيفها في نشر أفكاره، فإنّ لم نتقنْ نحن إدارة المواجهة، ونُحسّن تنظيمها، فلن نربح المعركة، ولن يتسنّى لنا حماية بيئتنا الأخلاقية، وقيمتنا الدينية.

٣. لماذا نواجه المنكر؟

وقد يتساءل بعض، حتّى في ساحاتنا: لماذا نواجه الباطل، ولمْ لا نترك الناس حُرّيّتها، والمحاسب هو الله في يوم الحساب؟ وفي الجواب عن ذلك نطرح الأسباب التالية، التي تحتم علينا رفض المنكر وإدانته ورفضه:

أولاً: معذرة إلى ربكم، ولعلهم يتّقون

السبب الأوّل للمواجهة هو ما أشار إليه القرآن الكريم. قال تعالى، وهو يحدثنا عن انقسام داخل الجماعة المؤمنة من بني إسرائيل، إزاء قصّة تجاوز بعض المعتدين منهم للأمر الإلهي، القاضي بامتناعهم عن الصيد يوم السبت: ﴿وَإِذْ قَالَتْ

(١) تاريخ الطبري، ج ٤، ص ٣٠٤.

أُمَّةٌ مِنْهُمْ لِمَ تَعْطُونَ قَوْمًا اللَّهُ مُهْلِكُهُمْ أَوْ مُعَذِّبُهُمْ عَذَابًا شَدِيدًا قَالُوا مَعذِرَةٌ إِيَّايَ رَبُّكُمْ وَلَعَلَّهُمْ يَنْقُوتُونَ ﴿١٦٤﴾ [الأعراف: ١٦٤]. فالآية المباركة تفيد بانقسام المؤمنين إلى قسمين:

القسم الأول: الأشخاص الذين كانوا مُصْرِّين على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

القسم الثاني: الأشخاص الذين سيطر عليهم اليأس من إمكانية التغيير، ولذا توجَّهوا إلى الصنف الأول بالسؤال الإنكاري عن فائدة وَعَظِ الْعُصَاةِ الَّذِينَ سَوْفَ يَصِيبُهُمُ الْعَذَابُ الْإِلَهِيُّ.

فما كان جواب الصنف الأول إلا أن قالوا: إن استمرارنا بِالْوَعْظِ هو لأحد سببين:

الأول: معذرة إلى الله تعالى.

الثاني: احتمال ارتداد الكثير، وعودتهم إلى رشدهم.

إنَّ الآية المذكورة توحى أن انتشار المنكر في الواقع قد يصل إلى حدٍّ أن يستحكم اليأس في نفوس بعض المؤمنين من إمكانية التغيير، فلا يكتفي بالتقاعس عن القيام بواجباته في هذا المجال، بل قد يسعى إلى تثبيط غيره، ولو أنَّه رآكَ تنهى عن المنكر فقد يقول لك: لا تفعل، ولا تتعب نفسك، فهذا أمرٌ لا يمكن تغييره، أو يقول: دَعَكَ من فلانٍ فقد ختم الله على قلبه. وهذا الحدُّ هو أخطر ما يمكن أن يصل إليه المنكر في امتداده وانتشاره، بحيث يعلن أهل المعروف الاستسلام للمنكر، والاستعداد للتعايش معه، وإنَّ الآية المتقدمة - فيما ذكرته على لسان الجماعة الثانية الراضية للانزهاض أمام المنكر - قد أوضحت أنَّ الانزهاض غير مبرَّر، وأنَّ لعملية المواجهة فوائدها على مستويين:

الأول: الإعذار إلى الله في أداء الواجب. ولهذه المعذرة فائدة نفسية، وهي أنها تجعل المسلم في موقع مَنْ يَصِرُّ على إنكار المنكر في نفسه، ورفض التعايش معه، وهذا ما تعبَّر عنه بعض الأخبار بإنكار المنكر بالقلب.

الثاني: احتمال التأثير. واحتمال التأثير هذا ليس احتمالاً واهياً، كما يتخيَّل

كثيرون؛ لأن لدى جبهة الرافضين للمنكر عنصر قوّة عليهم أن لا يغفلوا عنه، وهو أن المنكر في كثيرٍ من الأحيان على خلاف فطرة الإنسان، فإذا عملنا على استثارة مكامن الفطرة لدى الناس فبالتأكيد لن تذهب جهودنا سُدىً. وهذا ما نوضّحه في النقطة التالية.

ثانياً: النهي عن المنكر وبقاء الإسلام / القيم

ومن أهمّ ثمرات المواجهة أنّها تساهم في محاصرة الانحراف، ونشر الخير، وتمهّد لبقاء الشريعة الإسلامية، واستمراريتها حيّةً وفاعلةً في وجه كلّ محاولات التشويه والتضليل أو الخروج عليها. ولا نبالغ بالقول: إنّ فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هي الضامن لإقامة سائر الفرائض الإسلامية؛ إذ كيف ستبقى فريضة الصلاة، وتستمرّ إقامتها، إنّ لم نأمر بها باعتبارها رمز المعروف؟ وكيف نحاصر شرب الخمر إنّ لم ننه عنه باعتباره رمز المنكرات؟ ومن هنا جاء في الحديث، عن أبي جعفر عليه السلام، التعبير عنها بأنّها أمّ الفرائض، وأنّه لا تقام الفرائض إلّا بها، يقول الإمام الباقر عليه السلام - فيما روي عنه -: «إِنَّ الْأَمْرَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيَ عَنِ الْمُنْكَرِ سَبِيلُ الْأَنْبِيَاءِ، وَمِنْهَا جُ الصُّلَحَاءِ، فَرِيضَةُ عَظِيمَةٌ، بِهَا تُقَامُ الْفَرَايِضُ، وَتَأْمَنُ الْمَذَاهِبُ، وَتَحُلُّ الْمَكَاسِبُ، وَتُرَدُّ الْمَظَالِمُ، وَتُعْمَرُ الْأَرْضُ، وَيُنْتَصَفُ مِنَ الْأَعْدَاءِ، وَيُسْتَقِيمُ الْأَمْرُ...»^(١).

وفي الحديث، عن أبي الحسن الرضا عليه السلام: «لَتَأْمُرَنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلَتَنْهَيَنَّ عَنِ الْمُنْكَرِ أَوْ لَيَسْتَعْمِلَنَّ عَلَيْكُمْ شِرَارَكُمْ، فَيَدْعُو خِيَارَكُمْ فَلَا يُسْتَجَابُ لَهُمْ»^(٢). وتمكين الأشرار، ومن ثمّ عدم الاستجابة للأخيار، هما النتيجة الطبيعية لعدم القيام بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ فإنّ تراجع الأخيار وانكفاءهم عن الساحة سيؤدي تقدّم الأشرار وانتشار المنكرات، وبعدها إذا أراد الأخيار معاودة

(١) الكافي، ج ٥، ص ٥٦، باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ح ١.

(٢) المصدر نفسه، ح ٣.

الأخذ بزمام المبادرة فلن يُستجاب لهم؛ لأنّ الموازين قد اختلّت وتغيّرت، ولم يعد للأخيار كلمة مسموعة.

ثالثاً: حماية أنفسنا من عدوى المنكر

ولا يتوقّف الأمر عند حماية الإسلام وبقائه حيّاً وفاعلاً، بل إنّ الأثر الطيّب لهذه الفريضة يظهر في الأئمة نفسها، من خلال صونها وأخذها بأسباب الطهارة والعفة والتكافل والنصرة. أما تقاعس أهل العلم والدعاة وتحاذلهم عن مواجهة المنكر وإدانته بكافة الطرق والوسائل الممكنة فهو لن يجنبهم، هم وأبناءهم، أو يحميهم من آثار المنكر ونتائجه السلبية، بل سيتمدّ المرض إلى منازلهم وبيوتهم، وتسري المنكرات، وتعمّ شيئاً فشيئاً، وتزحف إلى أبنائهم وإخوانهم..؛ لأنّ من طبيعة المنكر وخصائصه أنّه يعدي، وتسري العدوى إلى الآخرين، ومع الوقت ستضعف المناعة ضدّ المنكر، وتتهاوى منظومة القيم والأخلاق. ولهذا فإنّ قيامي وقيامك بهذه الفريضة هو عملٌ ضروريٌّ؛ لحماية أنفسنا وأهلينا وأبنائنا من «فيروس» المنكر وعدواه؛ فإنّ أبنائنا لا يعيشون في جزيرة معزولة، بل يعيشون في هذا الوسط الاجتماعي الكبير، فإذا فسد المجتمع أو فسدت بعض شرائحه فسوف يسري الفساد والمرض إلى البقية، هذا إن لم يبادروا لوضع حدٍّ للمنكر ومحاصرته، أو التمرّد عليه ورفض التعايش معه، فإنّ الذين يتعايشون مع المنكر هم كمن يعيش مع الأفعى في غرفة واحدة، فلا يدري متى تلدغه بسمّها القاتل.

٤. النهي عن المنكر والحريّة الشخصية

وفي عمليّة المواجهة تعترضنا الكثير من العقبات والمعوقات، ليس التقاعس والاستسلام واليأس من إمكانية التغيير هو أخطرهما، بل إنّ الأخطر من ذلك أنّه قد دخلت علينا بعض المفاهيم القلقة، التي لم تساعد في ترويج المنكر وإضفاء نوع من المشروعية عليه وإعطاء فاعله حقّ ممارسته فحسب، بل ساعدت أيضاً في رفض عملية إنكاره ونفي الحقّ في الاعتراض على مرتكبيه. ومن جملة هذه المفاهيم: مفهوم «الحريّة الشخصية». هذه الحريّة التي تسمح للفرد أن يفعل ما

يريد، ما دام أنه لا يعتدي على الآخرين. وليس من حقنا - وفقاً لهذا المفهوم - الاعتراض عليه، وإنما الذي يحاسبه هو القانون، إذا ارتكب ما يخالف القانون؛ وإذا كان مخطئاً من الناحية الدينية فالذي يعاقبه الله تعالى يوم القيامة. أما نحن فلا دُخْل لنا به، ولا سلطة لنا عليه. وهذا الحديث البراق، الذي غزا العقول حتى اقتنع به بعض في ساحاتنا، لا نستطيع الموافقة عليه على إطلاقه:

أولاً: إن الكلام ليس في المنكر الذي يرتكبه الإنسان داخل بيته، حتى يُقال: إنه لا يحقُّ لنا أن نفتحم عليه بيته وخصوصيته، ونفضح أسرارته، ونشهر به، وإنما الكلام في المنكر الذي يمارسه المرء في الهواء الطلق، ويفعله أمام الرأي العام. وهنا لا يحقُّ له؛ بذريعة الحرّية الشخصية، أن يسيء إلى المنظومة الأخلاقية والقيمية التي تحكم المجتمع، هذا ما يقرّره الإسلام. أُرأيت إلى الشخص الذي يلوّث البيئة العامة بالغازات الضارة أو نحوها (كحرق الدواليب وما ينتج عنه من تلويث للفضاء العام)، ألا يحقُّ لنا أن نمنعه من ذلك؛ لأنّه يسيء إلينا، ويعتدي على أمننا الصحي في تلويث البيئة التي نعيش فيها؟ وهكذا لو أنّ شخصاً كان يرفع صوت المذياع، في بيته أو في الشارع، فيؤذي جيرانه أو المارة، فإنّ لنا حقّ الاعتراض عليه، ومنعه من إقلاق راحة الناس وإزعاجهم. بالتأكيد يحقُّ لنا منعه من ذلك، وهذا ما لا يناقش فيه أحد.

والحال عينه ينطبق على الشخص الذي يمارس «المنكر الشرعي والأخلاقي» علناً وأمام الملأ، كما لو كان يمشي عارياً في الشارع، أو يرتكب ما يخدش الحياء العام، أو تمشي المرأة سافرة متبرّجة إلى حدّ التعري، فإنّ من حقنا أن نعترض على ذلك السلوك؛ لأنّه يلوّث أجواءنا الإيمانية، ويسيء إلى الأمن الأخلاقي للمجتمع، بما يعرّض أبناءنا وشبابنا للانحراف، ويشجّع بناتنا على الاقتداء به. وهكذا من يحتسي الخمر علناً وفي شوارع المسلمين، فإنّه بذلك يعتدي على خصوصيتهم الإيمانية، ويستفزّ مشاعرهم الدينية، التي تنظر إلى الخمر باعتباره أمّ الخبائث والمنكرات.

ثانيًا: إنَّ الحُرِّيَّةَ الشخصية، لو أَرَدْنَا الأخذ بها وفقًا للرؤية الغربية، إنما تمنع من الاعتداء المادّي أو المعنوي على حُرِّيَّةِ الأفراد والجماعات، و«حقّهم» في ممارسة ما يريدون؛ لكنها لا تمنع من الاعتراض على فكرهم أو ممارساتهم، فكما تضمن لهم تلك المنظومة الحقّ في أن يفكّروا كما يريدون، أو يفعلوا ما يشتهون، فإنَّ المنظومة عينها تكفل لنا الحقّ في رفض أفكارهم وممارساتهم، وبيان مخاطرها ومفاسدها على الفرد والجماعة. وما يعيننا فعلًا - كدُعاةٍ إلى الله تعالى -، وفي إطار مواجهتنا المفتوحة مع المنكر، ليس المواجهة باليد وبأساليب العنف، فالإنكار باليد ليس تكليفنا كأفرادٍ، وإنما هو تكليف الدولة، وهي تقدم عليه وفق شروط خاصّة، وإنما وظيفتنا ومسؤوليتنا هي في المواجهة الفكرية والرسالية مع المنكر، وفي هذه المواجهة منظومةٌ حقوق الإنسان نفسها تعطينا متّسعًا كبيرًا في إدانة المنكر، وبيان مضارّه، والدعوة إلى المعروف، وبيان فوائده.

٥. تطوير الأساليب في مواجهة المنكر

ومن الضروريّ أن ننبّه هنا إلى أن مواجهة المنكر ليست مسألة جامدة في كيفية المواجهة وأساليبها وأدواتها، ولذا يكون من المهمّ أن نعمل على تطوير أساليبنا في مواجهة المنكر؛ إذ الكثير من أساليبنا القديمة لم تعدّ تجدي نفعًا، فلا معنى للجمود عليها، فالأساليب ليست مقدّسة في ذاتها.

والخطوة الأولى على هذا الصعيد هي أن تنطلق لدينا مؤسسات تُعنى بدراسة المنكر، وتفكر في اختيار سبل المواجهة، مستفيدين من أفضل الأساليب المعاصرة. وبما أن إنسان اليوم ينجذب إلى الوسائل التقنية الحديثة، فلنعمل على مخاطبته بلغة هذا العصر، ولنطلّ عليه من خلال الفضائيات الهادفة، ومواقع التواصل الاجتماعيّ المتّزّمة، التي تحاكي عقله، وتصل إليه بسهولة، فإنه لا ينتشر الهدى إلّا من حيث ينتشر الضلال. وكلّ مالٍ ينفق في هذا السبيل فهو يصرف في سبيل الله، بل إنَّ ذلك من أبرز مصاديق الجهاد بالمال، قال تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [التوبة: ٤١]، وفي الحديث عن

رسول الله ﷺ: «والذي نفسي بيده، ما أنفق الناس من نفقة أحب من قول الخير»^(١).

والخطوة الأخرى، التي تكتسب أهمية خاصة، هي تربية الأشخاص الذين يتقنون فنَّ اجتذاب الناس. والآية المباركة أشارت إلى ضرورة التخصص: ﴿وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ [آل عمران: ١٠٤]، فالدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا ينبغي أن يقوم به أشخاص منفرون؛ فأسلوب تقطيب الحواجب، فضلاً عن التعنيف الكلامي، لم يعد يجدي نفعا في الكثير من المجتمعات، وإنما الأسلوب الأمثل، بل هو الأساس في عملية الدعوة، هو أسلوب الرفق، واحتضان الخاطئين والعصاة: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لَئِنْ لَمْ يَكُنْ فَطْرًا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَأَنْفَضُوهُ مِنْ حَوْلِكَ﴾ [آل عمران: ١٥٩]، ﴿عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾ [التوبة: ١٢٨].



(١) المحاسن، ج ١، ص ١٥.

الملحق رقم (٣)

شرط القدرة الجسدية والمالية في الجهاد

والقدرة على الجهاد على نوعين:

الأول: القدرة الجسدية

قال أبو المجد الحلبي، في بيان شرائط وجوبه: «والقدرة عليه بالصحة والخلو من الآفات المانعة منه، والاستطاعة له بالخلو من العجز عنه، والتمكّن منه، وما لا يتمّ كونه جهاداً إلاّ به، من ظهر وآلٍ وكلفةٍ ونفقةٍ وغير ذلك»^(١). وقال ابن زهرة: «والاستطاعة له بالصحة والقدرة عليه وعلى ما يفتقر إليه فيه، من ظهر ونفقة»^(٢). وذكر نحوه الكيدري^(٣).

والدليل على هذا الشرط أنّ فقد القدرة الجسدية في بعض مستوياته، الذي يجعل المكلف عاجزاً بشكلٍ كُليّ عنه، يجعل التكليف بالجهاد تكليفاً بغير المقدور، وهو قبيحٌ عقلاً، ولا يحتاج إلى دليلٍ شرعي، وأما إذا لم يصل الأمر إلى العجز الكلي، ولكن كانت القدرة عُرْفاً متفتيةً، فاستدلّ على كون ذلك مسقطاً للجهاد بقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرْجٌ وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرْجٌ﴾ [النور: ٦١]؛ الفتح: ١٧]^(٤). واستناداً إلى هذا الشرط فقد ذهب غير واحدٍ إلى سقوط الجهاد عن الأعمى والأعرج والمقعّد. قال السيد الخوئي: «فلا يجب على الأعمى والأعرج والمقعّد والشيخ الهمّ والزمن والمريض والفقير الذي يعجز عن نفقة

(١) إشارة السبق، ص ١٤٢.

(٢) غنية النزوع، ص ١٩٩.

(٣) إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، ص ١٨٧.

(٤) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٣.

الطريق والعيال والسلاح ونحو ذلك»^(١).

ولكن سقوطه عن المريض والأعرج ليس على إطلاقه، فليس مُسمًى المريض ولا الأعرج موجبين لسقوط الجهاد، وإنما المرض الذي يضعف صاحبه عن القيام بمهمة القتال. والموجب لحمل المرض والأعرج على ذلك - على الرغم من أن الأحكام كما يُقال تابعة للعناوين، ولفظي المرض والأعرج مطلقان - هو انصرافهما إلى ما ذكرناه بقرينة مناسبات الحكم والموضوع، فهي تقتضي حمل المرض المسقط للتكليف على المرض الذي يوجب عجز المكلف، عقلاً أو عُرْفاً، عن أداء التكليف، بحيث يكون شاقاً عليه جداً، ولا يستطيع معه أداء التكليف، وأما إذا كان مرضه لا يضرّ بمشاركته في القتال فلا موجب لسقوط الجهاد عنه. والأمر عينه يجري في المرض المسقط للصوم، والذي دلّ عليه قوله تعالى: ﴿أَيَّامًا مَّعْدُودَاتٍ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ مِنْ أَيَّامٍ أُخَرَ﴾ [البقرة: ١٨٤]، فإن من المعروف عند الفقهاء أن مسمًى المرض لا يوجب سقوط وجوب الصوم، وإنما المراد^(٢) خصوص المرض الذي يضرّه الصوم. وكذلك الحال في سقوط الجهاد عن الأعرج، فإن الأعرج إذا كان مانعاً من المشي - فيما يتطلب المشي - أو المواجهة فيسقط عندها الوجوب، وأما إذا كان الأعرج خفيفاً وغير معيق للمكلف عن الحركة والمواجهة فلا يكون موجباً لسقوط التكليف. ولأجل هذا فصل بعض الفقهاء بين العرج الثقيل الذي يعجز صاحبه على المشي والعرج الخفيف الذي لا يمنعه من ذلك، وبين المرض الخفيف والثقيل، قال الشيخ: «الأعذار التي يسقط معها فرض الجهاد: العمى والعرج والمرض والإعسار. فأما الأعور فيلزمه فرضه لأنه كالصحيح في تمكّنه. والأعرج ضربان: أحدهما مقعد لا يطبق معه المشي والركوب، فالجهاد يسقط عنه؛ وإن كان عرجاً خفيفاً يطبق معه الركوب والعدو

(١) منهاج الصالحين، ج ١، ص ٣٦٣.

(٢) راجع: موسوعة الإمام الخوئي (الصوم)، ج ٢١، ص ٤٨٦.

فإنه يلزمه الجهاد. وأما المرض فضربان: ثقيل؛ وخفيف. فالثقل، كالبرسام^(١) والحمى المطبقة، فلا جهاد عليه؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الْمَرِيضِ حَرَجٌ﴾ [النور: ٦١؛ الفتح: ١٧]؛ وإن كان خفيفاً، كالصداع ووجع الرأس والحمى الخفيفة، فالجهاد لا يسقط معه؛ لأنه كالصحيح^(٢). ونحوه ما ذكره العلامة الحلي، قال: «ولا يسقط عن الأعور، ولا عمَّن عرجه يسير يتمكَّن معه من الركوب والمشى من غير مشقة، ولا عمَّن مرضه يسير لا يمنعه عنهما، كوجع الضرس والصداع اليسير، وإنما يسقط عن ذي العرج الفاحش والمرض الكثير»^(٣).

ومن الطبيعي أن مسألة القدرة على الجهاد متغيرة من زمانٍ لآخر، ومن شخصٍ لآخر. فربَّ مرضٍ كان في الزمن الغابر يضعف الإنسان ويقعده عن القيام بالجهاد، ولكنه؛ وبسبب تغير تقنيات القتال وأساليب الحرب، لم يعد مانعاً من ذلك. فالعرج مثلاً قد لا يكون موجباً للضعف عن القيام بالعديد من المهمات القتالية المعاصرة. ومن هنا قد يكون العمى الكلي غير مانع من القيام ببعض المهام العسكرية، كمهام إطلاق بعض الصواريخ من خلال الأجهزة الخاصة التي لا تحتاج أكثر من القدرة على ضغط الإصبع على آلة الإطلاق، وهذا ما دفع المحقق الحلي إلى القول: «ويختلف ذلك بحسب الأحوال»^(٤)؛ والعلامة إلى القول: «ويختلف بحسب الأحوال والأشخاص»^(٥)؛ وقال الشهيد الثاني: «إن الأمراض تختلف في اعتبارها بالنسبة إلى أحوال الجهاد وأنواعه، فإن بعض أفراد الجهاد لا يحتاج إلى ركوب ولا عدو، فلا يعتبران في المرض»^(٦).

(١) بكسر الباء، وهي وَرَمٌ في الدماغ تغير عقل الإنسان، بحيث يفقد تركيزه وتوازنه.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ٥.

(٣) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ١٢.

(٤) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٣٣.

(٥) قواعد الأحكام، ج ١، ص ٤٧٨.

(٦) مسالك الأفهام، ج ٣، ص ١٣.

الثاني: القدرة المالية

لا يخفى أن الجهاد يحتاج إلى أسبابٍ، منها: الزاد والراحلة ونفقة الأهل. فهو من هذه الجهة نظير الحجّ، الذي لا يجب إلّا عند الاستطاعة. وقد قدّمنا كلام أبي المجد الحلبي في بيان شرائط وجوبه: «والتمكن منه وما لا يتم كونه جهادًا إلّا به، من ظهر وآلة وكلفة ونفقة وغير ذلك»^(١). وقول ابن زهرة: «والقدرة عليه وعلى ما يفتقر إليه فيه من ظهر ونفقة»^(٢). وذكر نحوه الكيدري^(٣).

وقال المحقق الحلّي: «ويستقط فرض الجهاد بأعذار أربعة: العمى؛ والزمن كالمقعّد؛ والمرض المانع من الركوب والعُدو؛ والفقر الذي يعجز معه عن نفقة طريقه وعياله وثمر سلاحه»^(٤).

وقال العلامة: «ويشترط في النفقة الكفاية له ولعائلته مدّة غيبته، ووجود سلاح يقاتل به، وراحلة إن احتاج إليها؛ لقوله تعالى: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَحْذَمَ أَلْحُمُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [التوبة: ٩٢]»^(٥).

وبدلّ عليه:

أولاً: قيام «الإجماع بقسميه عليه»^(٦).

ويردّه: إن الإجماع، على فرض الثبوت منه، محتمل المدركة.

ثانيًا: إن من لا يجد وسيلة للقتال، ولا قدرة له على شرائها، ولا يوجد متبرّع بها، يكون تكليفه بالقتال المتوقّف على تلك الوسيلة تكليفًا بغير المقدور، فهو لا يستطيع أداء التكليف، فيكون خروجه إلى القتال هو من إلقاء النفس في التهلكة.

(١) إشارة السبق، ص ١٤٢.

(٢) غنية النزوع، ص ١٩٩.

(٣) إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، ص ١٨٧.

(٤) شرائع الإسلام، ج ١، ص ٢٣٣.

(٥) تذكرة الفقهاء، ج ٩، ص ١٣.

(٦) جواهر الكلام، ج ٢١، ص ١٩.

ثالثاً: قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَحْدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ مَا عَلَى الْمُحْسِنِينَ مِنْ سَبِيلٍ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ (١) وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ تَوَلَّوْا وَأَعْيُنُهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ حَزَنًا أَلَّا يَحْدُوا مَا يُنْفِقُونَ﴾ [التوبة: ٩١ - ٩٢]. والضعيف هو «الذي قوته ناقصة، بالزمانه وغيرها»^(١)، فيعود إلى شرط القدرة الجسدية، وقد نفَتَ الحَرَجَ أيضاً، وهو كناية عن سقوط وجوب الجهاد عن الذين لا يستطيعون تأمين نفقة الخروج للجهاد، ولا يملكون وسيلة للركوب عليها في الخروج إلى الحرب. وهذا يعني أنه لو وجد النفقة أو وسيلة الركوب ولو بالبذل فلا يسقط عنه، وكذا لو كان الجهاد لا يحتاج إلى السفر والراحلة، بحيث كان يقاتل قريباً من بلده، فلا يسقط عنه الوجوب، قال الشيخ: «وأما الإعسار فإنه ينظر فإن كان الجهاد قريباً من البلد وحوله لزم كل أحد، ولا يعتبر فيه وجود المال؛ وإن كان على بُعدٍ نظر فإن كان مسافة لا تقصر فيها الصلاة فمن شرطه الزاد ونفقة الطريق ونفقة من تجب عليه نفقته إلى حين العود، وضمن السلاح فإن لم يجد فلا يلزمه شيء؛ لقوله ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ لَا يَحْدُونَ مَا يُنْفِقُونَ حَرَجٌ إِذَا نَصَحُوا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩١]؛ وإن كانت المسافة أكثر من ذلك فمن شرطه أن يكون واجداً لما ذكرناه في المسافة القريبة وزيادة راحلة؛ لقوله: ﴿وَلَا عَلَى الَّذِينَ إِذَا مَا أَتَوْكَ لِتَحْمِلَهُمْ قُلْتَ لَا أَجِدُ مَا أَحْمِلُكُمْ عَلَيْهِ﴾ [التوبة: ٩٢]»^(٢).

والفتاوى المتقدمة ظاهرة في أن الجهاد هو تكليف الأفراد، وأن عليهم أن يؤمنوا وسائل الجهاد، فإن لم يستطيعوا ذلك سقط عنهم. ولكننا تكلمنا عن أن عملية تمويل العمل الجهادي هي مسؤولية الأمة، وفي إدارة الدولة.



(١) التبيان في تفسير القرآن، ج ٥، ص ٢٧٨.

(٢) المبسوط، ج ٢، ص ٦.

الملحق رقم (٤)

حول وثيقة «الحكم بن مسكين»

الحكم بن مسكين راوٍ معروفٌ، ويقع في سند الكثير من الروايات. وقد اختلف فيه الرجاليون والفقهاء؛ فالذي يبدو من الشهيد الأول في الذكرى العمل برواياته، حيث قال: «الحكم: ذكره الكشي، ولم يعرض له بدم..»^(١). وفي المقابل، نجد أنّ الشهيد الثاني ردّ رواياته، واصفاً إياه بالمجهول^(٢)، قال «وهو مجهول الحال»، وهكذا سبطه في المدارك^(٣)، وقال السيّد الحكيم: «ولم ينصّ أحدٌ على توثيقه»^(٤).

من جهته فإنّ السيّد الخوئي وثّقه؛ باعتباره من رجال «كامل الزيارات»، واعتمد على رواياته في العديد من الموارد^(٥)، إلّا أنه في محلّ آخر ضعّف خبراً؛ لاشتماله على الحكم بن مسكين قال: «وهو ممّن لم ينصّ الأصحاب على مدحه ووثاقته»^(٦).

أقول: لا يمكن توثيق الرجل بعدم ورود الطعن فيه، خلافاً للشهيد الأول؛ فإن من الواضح أنّ عدم الذم لا يثبت الوثاقة. ولا يمكن توثيقه باعتباره إمامياً؛ لذكر النجاشي والشيخ أنه من أصحاب الصادق عليه السلام، خلافاً لما قد يلوح من بعض

(١) ذكرى الشيعة، ج ٤، ص ١٠٨.

(٢) روض الجنان، ص ٢٨٥، (طبعة حجرية).

(٣) انظر: مدارك الأحكام، ج ٢، ص ٣٠٢؛ وج ٤، ص ٢٢٠؛ وغيرها.

(٤) مستمسك العروة الوثقى، ج ١، ص ٤٨٣.

(٥) انظر: تقارير درس السيّد الخوئي، كتاب الحجّ، ج ٤، ص ٣٢٤؛ وكتاب الخمس،

ص ٣٤٦؛ وكتاب الصلاة، ج ٢، ص ١٠١؛ وكتاب الصوم، ج ٢، ص ٣٢٥.

(٦) موسوعة الإمام الخوئي - شرح العروة الوثقى (الطهارة)، ج ٣، ص ٢٣٣.

العلماء^(١)؛ فكون الرجل إمامياً لا يعني الوثاقة، بل إن الاستشهاد لإمامية الرجل بأنه من أصحاب الصادق عليه السلام ليس تاماً، فطلحة بن زيد من أصحاب الصادق عليه السلام، ولكنه ليس إمامياً، بل هو عامي، إلا أن يُقال: إن ترك النص على عدم كونه إمامياً شاهد على كونه إمامياً؛ فإن العادة أن يذكروا ذلك، فتأمل.

ولا يمكن الاعتماد في توثيقه على ما ذكره القديري أيضاً، من «أنه كثير الرواية ومقبولها، وكونه صاحب كتب معتمدة»^(٢)؛ لأن كثرة الرواية ليست دليل الوثاقة. وأما كونه مقبول الرواية، أو أن كتبه معتمدة، فهذا محل خلاف، كما عرفت؛ فالكثير من الفقهاء لم يعتمدوا على رواياته، فضلاً عن أن ذلك مبني على كبرى جابرية عمل الأصحاب لضعف الخبر.

وهكذا، فإن كونه من رجال «كامل الزيارات» ليس دليلاً على وثاقته، والسيد الخوئي نفسه، وهو صاحب هذا المبنى، قد تراجع عنه.

يبقى وجه واحد، وهو أن الحكم بن مسكين قد روى عنه بعض الثلاثة، الذين لا يروون ولا يرسلون إلا عن ثقة، ومنهم: محمد بن أبي عمير وأحمد بن محمد بن أبي نصر^(٣).

وهذه من أقوى القرائن على وثاقته.

وبضم ما تقدّم إليها - ولو كانت مؤيداً - ربما يحصل الوثوق بروايات الحكم.



(١) انظر: البحث في رسالات عشر، للقديري، ص ١٥٦.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) انظر: معجم رجال الحديث، في ترجمة الحكم بن مسكين.

الملحق رقم (٥)

«زيد بن عليّ»، الثائر على خطى جدّه الحسين عليه السلام

أولاً: مَنْ هُوَ زَيْدٌ؟

زيد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب عليه السلام شخصية جليلة القدر، عظيمة الشأن. وُلد لأبيه بعد معركة كربلاء بعقدَيْن من الزمن، واستشهد بعد كربلاء بما يقرب من ستين عامًا، أي في ١٢٢ هـ.

ومن أهم ما عُرف عنه، بالإضافة إلى شجاعته:

أ- العبادة والورع: فقد «كان عابدًا ورعًا فقيهاً سخيًّا شجاعاً، ظهر بالسيف، يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ويطالب بثارات الحسين عليه السلام»^(١). وقد روي عن زياد بن منذر، المكنى بـ (أبي الجارود)، قال: «قدمتُ المدينة، فجعلتُ كلما سألتُ عن زيد بن عليّ قيل لي: ذاك حليف القرآن»^(٢). فهو على خطى أبيه في العبادة والتقوى والزهد، حتّى قيل له: «أسطوانة المسجد»؛ من كثرة صلاته^(٣).

ب- الفقه: كان زيدٌ فقيهاً، كما قال المفيد. وعن أبي حنيفة: «شاهدتُ زيد بن عليّ كما شاهدتُ أهله، فما رأيتُ في زمانه أفقه منه، ولا أعلم، ولا أسرع جواباً، ولا أبين قولاً، لقد كان منقطع القرين»^(٤).

(١) الإرشاد، للمفيد، ج ٢، ص ١٧١.

(٢) المصدر نفسه، ج ٢، ص ١٧٢.

(٣) رياض السالكين في شرح صحيفة سيّد الساجدين، ج ٢، ص ٧٣؛ وعنه، أعيان الشيعة، ج ٧، ص ١٠٨.

(٤) أعيان الشيعة، ج ٧، ص ١٠٨.

ومن المعروف أنّ زيداً قد «اعتقد فيه كثيرٌ من الشيعة الإمامة»^(١)، وكان سبب اعتقادهم ذلك فيه خروجه بالسيف، يدعو إلى الرضا من آل محمدٍ، فظنّوه يريد بذلك نفسه، ولم يكن يريد بها؛ لمعرفته عليه السلام باستحقاق أخيه للإمامة من قبله، ووصيته عند وفاته إلى أبي عبد الله عليه السلام^(٢).

ثانياً: موقف الأئمة عليهم السلام من زيد

على الرغم من وجود بعض الروايات الدائمة لزيدٍ، إلّا أنه لا يمكن التعويل عليها. والمستفاد من العديد من النصوص والروايات^(٣) أنّ موقف الأئمة عليهم السلام من

(١) وهم الزيدية، وهم غالبية أهل اليمن.

(٢) الإرشاد، ج ٢، ص ١٧٢.

(٣) إنّ الروايات الواردة في امتداح زيد لا تنحصر بالترضي أو الترحم أو توزيع الأموال على ذراري من استشهدوا معه؛ ليُقال: إنّ هذا لا يدلّ على شرعية خروجه، وأنه لا يعدو أن يكون من قبيل: الرحمة والشفقة، فهناك روايات واضحة الدلالة في امتداح زيد، وبيان شرعية خروجه، وأنه خرج تحت عنوان «الرضا من آل محمد، ولو ظفر لوفي بما وعد»، وأنه لا يُقاس بغيره من الأشخاص، وأنه وأصحابه من أهل الجنة، أو أنهم كشهداء بدر وأُحد، وما إلى ذلك من التعابير الواضحة في شرعية هذه النهضة، ورضا الأئمة بها وعنهما، سواء أكان زيد قد استأذن بشكل صريح أو بشكل بعيد عن الأنظار من إمام زمانه عليه السلام أم لم يستأذن، لكنّ الصادق عليه السلام قد أمضى نهوضه، واعتبره نهوضاً شرعياً. هذا من جهة؛ ومن جهة أخرى فإن الروايات التي أشرنا إليها يمتلك بعضها سنداً صحيحاً، من قبيل: صحيح العيص بن القاسم، عن أبي عبد الله عليه السلام: «..فَانْظُرُوا عَلَى أَيِّ شَيْءٍ تَخْرُجُونَ، وَلَا تَقُولُوا: خَرَجَ زَيْدٌ؛ فَإِنَّ زَيْدًا كَانَ عَالِمًا، وَكَانَ صَدُوقًا، وَلَمْ يَدْعُكُمْ إِلَى نَفْسِهِ، إِنَّمَا دَعَاكُمْ إِلَى الرِّضَا مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ عليه السلام، وَلَوْ ظَهَرَ لَوْفِي بِمَا دَعَاكُمْ إِلَيْهِ..». وحتى لو لم يصحّ سند بعضها فهي روايات مستفيضة جداً، بحيث يُطمأنّ بصدورها، على مبنى الوثوق، بل إنّ السيّد الخوئي، مع أنه يتبنّى حجية خبر الثقة، قد ذكر «إن استفاضة الروايات أغتننا عن النظر في إسنادها، وإن كانت جلّها، بل كلّها، ضعيفة أو قابلة للمناقشة»، معجم رجال الحديث، ج ٨، ص ٣٦٠. وبالتالي لا ينبغي - باعتقادي - التشكيك في هذا الأمر، ولا سيما أنّنا نجد الشيعة، منذ الصدر الأوّل، في الوقت الذي اختلفوا فيه حول بعض الشخصيات التي قادّت بعض الانتفاضات المناهضة للسلطة، كالمختار وغيره، نجد الشيعة مجمعين على امتداح زيد ونهضته، وهذا ما نجده في كتب الرجال، وكتب التاريخ الشيعية القديمة. وبطبيعة الحال، هذا أمرٌ في حساب

زيد هو موقف الثناء عليه، والمدح له، والترضي عليه. وقول الإمام الصادق عليه السلام: «رحم الله عمّي زيدا»^(١) مروي في عدّة مصادر. وفي الخبر: لما وصل خبر مقتله إلى الإمام الصادق عليه السلام بكى، ثم قال: «إنّا لله وإنّا إليه راجعون، عند الله أحسب عمّي؛ إنه كان نعم العمّ. إنّ عمّي كان رجلاً لديّنا وآخرتنا. مضى والله عمّي شهيداً، كشهداء استشهدوا مع النبيّ وعليّ والحسن والحسين عليه السلام»^(٢). وفي الإرشاد: «ولما قُتل زيد بلغ ذلك من أبي عبد الله كلّ مبلغ، وحزن له حزناً شديداً عظيماً، حتّى بان عليه، وفرّق من ماله على عيال من قُتل مع زيد من أصحابه ألف دينار». والروايات في هذا المجال مستفيضة في مدحه، والترضي عليه، وأنه مضى شهيداً^(٣). وروى في مستطرفات السرائر^(٤) رواية، عن أبيه عليّ بن الحسين عليه السلام، وهي تدلّ على أنه سيموت شهيداً، وأنه ذو مكانة عظيمة.

ومن جهة أخرى، فإنّ زيدا لم يدّع الإمامة؛ روى الكليني، في الصحيح، عن الصادق عليه السلام أنه قال: «لا تقولوا خرج زيد؛ فإنّ زيدا كان عالماً، وكان صدوقاً، ولم يدعكم إلى نفسه، إنما دعا إلى الرضا من آل محمد عليه السلام، ولو ظفر لوفى^(٥) لما دعاكم

الاحتمالات أيضاً يعزّز الوثوق بها قلناه، من أن حركة زيد كانت حركة مرضية من أئمة أهل البيت عليه السلام.

(١) كفاية الأثر، للخزاز القمي، ص ٣٠٦؛ وعيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٢٢٥.

(٢) عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٢٢٨.

(٣) الأمالي، للصدوق، ص ٤٣١؛ وعيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٢٢٨.

(٤) فقد روى أنه لما بُشّر أبوه بولادته طلب المصحف، «قال: فجاءوا بالمصحف، فوضعه في حجره، قال: ثم فتحه، فنظر إلى أول حرف في الورقة، فإذا فيه: ﴿وَفَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ عَلَى الْقَاعِدِينَ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: ٩٥]، قال: ثم أطبقه، ثم فتحه، ثلاثاً، فنظر فيه، فإذا في أول ورقة: ﴿إِنَّ اللَّهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ بِأَرْبَ لَهُمُ الْجَنَّةُ يُقْلِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْلِلُونَ وَيُقْلِلُونَ وَعَدًّا عَلَيْهِ حَقًّا فِي التَّوَرَةِ وَالْإِنْجِيلِ وَالْفُرْآنِ وَمَنْ أَوْفَى بِعَهْدِهِ مِنَ اللَّهِ فَاسْتَبِشِرُوا بِبَيْعِكُمُ الَّذِي بَايَعْتُمْ بِهِ وَذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ﴾ [التوبة: ١١١]، ثم قال: هو والله زيد، هو والله زيد، فسُمّي زيدا»، مستطرفات السرائر، ص ٦٣٧.

(٥) وهذا التعبير ورد في رواية الإمام الرضا، في العيون، قال: «..ولقد حدّثني أبي موسى بن

إليه، إنما خرج إلى سلطانٍ مجتمع؛ لينقضه»^(١). ولم يثبت أن زيدًا ادَّعى الإمامة لنفسه، وإن اعتقد فيه ذلك بعض الناس. وما نقصده من أنه لم يدَّع الإمامة أنه لم يدَّع الإمامة العظمى التي يكون صاحبها حُجَّةَ الله على العباد، ولم ينازع ابن أخيه الإمام الصادق عليه السلام، كما لم ينازع أخاه الباقر عليه السلام من قبل، ولكنه كان عالمًا فقيهاً، ولك أن تقول: لقد كان زيداً إماماً في الجهاد وإنكار المنكر.

ثالثاً: زيدٌ على خطي جدّه الحسين عليه السلام الشهيد

إن خروج زيدٍ على السلطة الأموية هو خروجٌ مشروعٌ دون أدنى شكٍّ؛ فهي سلطةٌ جائرة ظالمة، بعيدة كل البعد عن القيم الإسلامية، والمسلم مأمورٌ بإنكار المنكر بلسانه إن استطاع، وإلا فبيده، ومدعوٌ إلى عدم الركون إلى الظالم: ﴿وَلَا تَرْكَبُوا إِلَى الَّذِينَ ظَلَمُوا فَمَا تَمْسِكُ مِنَ النَّارِ﴾ [هود: ١١٣]، وقد قال جدّه الحسين عليه السلام من قبل - بحسب ما جاء في الرواية عنه -: «فقد علمتم أن رسول الله صلى الله عليه وآله قد قال في حياته: مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحِلًّا لِحَرَامٍ، أَوْ تَارِكًا لِعَهْدِ اللَّهِ، وَمُخَالَفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وآله، فَعَمِلَ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، ثُمَّ لَمْ يَغَيِّرْ عَلَيْهِ بِقَوْلٍ وَلَا فِعْلٍ كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَدْخُلَهُ مَدْخَلُهُ»^(٢). فزيدٌ بن عليٍّ سار على خطي جدّه الحسين عليه السلام، وأهداف الثورة الحسينية هي بعينها أهداف ثورة زيد.

ولم تكن الثورة عنده مسألة ثأر من قَتَلَت الحسين عليه السلام، فَقَتَلَت الحسين عليه السلام كانوا قد قُتِلُوا على يد المختار، وَمَنْ لَمْ يُقْتَلْ فَقَدْ مَاتَ بِمَقْتَضَى طَبِيعَةِ الْأَعْمَارِ. نعم، لو أريد من الثأر المعنى العام للكلمة لكان له وجهٌ، وأقصد بالثأر بمعناه العام الثأر

جعفر عليه السلام أنه سمع أباه جعفر بن محمد بن علي عليه السلام يقول: رحم الله عمي زيداً؛ إنه دعا إلى الرضا من آل محمد، ولو ظفر لوفى بها دعا إليه، ولقد استشارني في خروجه، فقلتُ له: يا عم، إن رضيت أن تكون المقتول المصلوب بالكناسة فشأنك، عيون أخبار الرضا عليه السلام، ج ١، ص ٢٢٥.

(١) الكافي، ج ٨، ص ٢٦٤.

(٢) الفتوح، لابن الأعمش، ج ٥، ص ٨١؛ والكامل في التاريخ، ج ٤، ص ٤٨.

للإسلام، ومواجهة السلطة الظالمة التي لا تزال تسير على نهج قتلة الحسين عليه السلام، وهي على استعداد كل يوم لقتل ألف حسين عليه السلام. ولم تكن القضية عنده أيضاً ردّة فعلٍ على إهانة تعرّض لها في مجلس هشام بن عبد الملك^(١).

وإنما خرج احتجاجاً على الفساد، ورفضاً للظلم، وإنكاراً للمنكر؛ ففي الخبر، عن جابر الجعفي قال: قال لي محمد بن علي الباقر عليه السلام: «إن أخي زيد بن عليّ خارجٌ مقتولٌ، وهو على الحقّ، فالويل لمن خذله، والويل لمن حاربه، والويل لمن يقتله، قال جابر: فلما أزمع زيد بن عليّ على الخروج قلتُ له: إني سمعتُ أخاك يقول: كذا وكذا، فقال لي: يا جابر، لا يسعني أن أسكت وقد خولف كتاب الله، وتحوكم إلى الجبت والطاغوت؛ وذلك أني شهدت هشاماً ورجلاً عنده يسبّ رسول الله ﷺ، فقلتُ للشابّ: ويلك يا كافر، أما أي لو تمكّنت منك لا اختطفت روحك، وعجلّتك إلى النار، فقال لي هشام: مه عن جليسننا، يا زيد. فوالله، إن لم يكن إلّا أنا ويحيى ابني لخرجتُ عليه، وجاهدته، حتّى أفنى»^(٢). ولما خرج بالثورة و«خفقتُ الرأية على رأسه قال: الحمد لله الذي أكمل لي ديني. والله، إني كنتُ أستحيي من رسول الله ﷺ أن أردّ عليه الحوض ولم آمر بمعروفٍ ولا أنهي عن منكرٍ..»^(٣).

ومما جعله أكثر تصميمًا على الخروج ما جرى في قصّة دخوله على هشام؛ فقد روي أنه لما قدم زيد الشام «دخل على هشام بن عبد الملك، وقد جمع له هشام أهل الشام، وأمر أن يتضايقوا في المجلس حتّى لا يتمكّن من الوصول إلى قربه، فقال

(١) وذلك خلافاً لما ذكره الشيخ المفيد، فإنه رأى أنه خرج طلباً للثأر بدم جدّه، وبسبب الإهانة التي تعرّض لها في مجلس هشام، قال: «كان سبب خروج أبي الحسين زيد - بعد الذي ذكرناه من غرضه في الطلب بدم الحسين عليه السلام - أنه دخل على هشام بن عبد الملك، وقد جمع له هشام أهل الشام، وأمر أن يتضايقوا في المجلس حتّى لا يتمكّن من الوصول إلى قربه..»، إلى آخر القصّة الآتية، الإرشاد، ج ١، ص ١٧٢.

(٢) مقتل الحسين عليه السلام، للخوارزمي، ص ١٢٨.

(٣) عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، لابن عتبة الحسيني، ص ٢٥٦.

له زيدٌ: إنه ليس من عباد الله أحدٌ فوق أن يوصى بتقوى الله، ولا من عباده أحدٌ دون أن يوصى بتقوى الله، وأنا أوصيك بتقوى الله - يا أمير المؤمنين -، فأتقّه، فقال له هشام: أنت المؤهل نفسك للخلافة، الراجي لها؟! وما أنت وذاك - لا أم لك - وإنما أنت ابنُ أمةٍ، فقال له زيدٌ: إني لا أعلم أحدًا أعظم منزلةً عند الله من نبيٍّ بعثه وهو ابنُ أمةٍ، فلو كان ذلك يقصر عن منتهى غايةٍ لم يبعث، وهو إسماعيل بن إبراهيم عليه السلام، فالنبوة أعظم منزلةً عند الله أم الخلافة، يا هشام؟! وبعد، فما يقصر برجلٍ أبوه رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو ابنُ عليٍّ بن أبي طالب، فوثب هشام عن مجلسه، ودعا قهرمانه، وقال: لا يبيتَنَّ هذا في عسكري، فخرج زيدٌ رحمة الله عليه، وهو يقول: إنه لم يكره قومٌ قطَّ حرَّ السيف إلا ذلُّوا، فلما وصل الكوفة اجتمع إليه أهلها، فلم يزالوا به حتى بايعوه على الحرب، ثم نقضوا بيعته، وأسلموه، فقتل عليه السلام ^(١).

رابعاً: قصة خروجه ومقتله

خرج زيد بن عليٍّ من الكوفة، والخليفة يومها هشام بن عبد الملك، وكان والي الكوفة يومذاك يوسف بن عمر الثقفي (ابن عمّ الحجاج بن يوسف الثقفي)، وذلك في سنة ١٢٢هـ، وكان شعاره هو شعار رسول الله صلى الله عليه وسلم: «يا منصور أمت». ولما علم يوسف بن عمر بخروج زيدٍ أمر بالصلاة جامعةً، وأنَّ مَنْ لم يَمُضِ إلى المسجد فقد حُلَّت عليه العقوبة، فاجتمع الناس، وقالوا: ننظر ما هذا الأمر؟! ثم نرجع، فلما اجتمع الناس أمر بالأبواب، فأخذ بها، فبنى عليهم، وأمر الخيل فجالت في أزقة الكوفة، قال: فمكث الناس ثلاثة أيام وثلاث ليال في المسجد، يؤتى الناس من منازلهم بالطعام، يتناوبهم الشرط والحرس، قال فخرج زيدٌ على تلك الحال ^(٢). وهكذا استدرج زيدٌ إلى إعلان الثورة في توقيتٍ لم يُردّه.

(١) الإرشاد، ج ٢، ص ١٧٢ - ١٧٣.

(٢) تاريخ مدينة دمشق، ج ١٩، ص ٤٧٢.

قال: واجتمع إليه مائتان وعشرون رجلاً. قال: وأصبح الناس، فنظر زيدٌ إلى مَنْ وافاه من أصحابه، فقال: يا سبحان الله العظيم! أين الناس؟ أحصيتُهم أمس في ديواني خمسة عشر ألف إنسانٍ، وإنما وافاني منهم هؤلاء فقط! قال: فقالوا له: يا بن رسول الله، الناس محصورون في المسجد الأعظم؛ لكي لا يخرج إليك أحدٌ، فقال زيد: لا حول ولا قوّة إلا بالله العليّ العظيم، وكم يبلغ هؤلاء المحصورون في المسجد؟ أين الباقون لا يخرجون إلينا؟ أما إنهم أهل النكث والغدر^(١).

وهكذا حصلت المعركة، وأظهر زيدٌ فيها شجاعةً كبيرةً ورباطةً جأشٍ، إلى أن أصيب بسهمٍ في جبهته اليسرى. وفي هذه اللحظات الأخيرة أوصى ابنه يحيى أن يستمرّ بحمل راية الثورة^(٢)؛ فقد روي أن يحيى ابنه قال له: «يا أبتاه، أبشر، تردُّ على رسول الله ﷺ وعليّ وفاطمة، وعلى الحسن والحسين صلوات الله عليهم، فقال: أجل، يا بنيّ، ولكن أيّ شيء تريد أن تصنع؟ قال: أقاتلهم، والله، ولو لم أجد إلا نفسي، فقال: افعل، يا بنيّ؛ إنك على الحقّ، وإنهم على الباطل، وإن قتلاك في الجنة، وإن قتلاهم في النار، ثم نزع السهم فكانت نفسه معه»^(٣).

ثم أقدم القوم بكلّ ندالةٍ على فصل رأسه عن جثمانه الطاهر، وأرسل الرأس إلى الشام، ليعلق هناك على باب مدينة دمشق، وصُلِبَتْ جُثَّتُهُ في الكوفة لأربع سنين، ثم أمر به فأُحرق، وذُرِّي في الرياح!

إن ثورة زيد تشبه ثورة جدّه الحسين بن عليّ من عدّة جهات:

أ- في الأهداف، والعناوين العامّة، كما ذكرنا.

ب- في اختيار الكوفة ساحةً للحركة.

ج- في خذلان أهل الكوفة؛ قال سعيد بن خيثم: «وكنّا مع زيدٍ في ٥٠٠ وأهل الشام ١٢ ألفاً، وكان بايع زيداً أكثر من اثني عشر ألفاً، فغدروا به».

(١) الفتوح، ج ٨، ص ٢٩٠.

(٢) وهكذا كان فقد ثار يحيى بعد.

(٣) عمدة الطالب في أنساب آل أبي طالب، ص ٢٥٧.

د - ونرجح أن ثورة زيد أيضًا كانت ثورة استشهادية، وأن زيدًا كان يعلم بمصيره المحتوم، ولكنه فضل الموت شهيدًا على العيش ذليلاً.

خامساً: جوابٌ عن سؤالٍ

قد تسأل: أيجوز الخروج في مثل هذه الحالة؟ ثم إذا كان الخروج واجباً فأين الإمام الصادق عليه السلام عن المشاركة في الثورة، والدعوة إليها؟

أما السؤال الأول فجوابه: إن الخروج على السلطان جائز تارةً يكون واجباً؛ وأخرى يكون جائزاً، ولكنه غير واجب. أما الخروج الواجب فهو حيث يأمر به نبيٌّ أو إمامٌ مفروض الطاعة. وكذا عندما يكون الظالم على وشك السقوط، ويكون ترك الخروج عليه سبباً لبقاء حكمه. وأما إذا لم يكن هذا ولا ذاك، فيكون الخروج عندها جائزاً ومشروعاً، ولكنه ليس واجباً.

ومنه يتضح جواب السؤال الثاني، فإن الإمام الصادق لم يخرج لأنه يعلم - استناداً إلى علمه الخاص أو إلى القراءة الواقعية للأحداث - أن هذا الخروج لن يؤدي إلى إسقاط الظالم.

فيكون حال المسلم في هذا الخروج كحالهِ عندما يطلب منه سبُّ رسول الله صلى الله عليه وآله أو المقدسات الدينية تحت ضغط الإكراه والتهديد بالقتل، فإنه يجوز له السبُّ، كما فعل عمار، ويجوز رفضه، حتى لو كلف الإنسان دمه، كما فعل حجر بن عدي الكندي وصحبه. وهكذا الحال في الخروج.

سادساً: نتائج ثورة زيد

١- تمثل استمراراً للاحتجاج على الظلم والسلطة الجائرة، وفضحاً لهذه السلطة. تصوّروا أن خليفة رسول الله صلى الله عليه وآله يصلب حفيده، ويمثل بجثته، والحال أن التمثيل بالجثث محرّم، حتى بالكفار.

٢- وفي نهاية المطاف، ساهمت هذه الدماء الطاهرة التي سقطت مع زيد في ثورته، وفيما سبقها من ثورات (كثورة المختار وثورة التوابين)، وفيما لحقها أيضاً،

في سقوط عرش السلطة الأمويّة المروانية، وصعد العبّاسيون على أنقاضها، وهم
يحملون لواء وشعار الرضا من آل محمد ﷺ.



ثبت المصادر والمراجع



الكتب:

- ١- القرآن الكريم.
- ٢- الكتاب المقدس / العهد القديم (التوراة).
- ٣- الكتاب المقدس / العهد الجديد (الإنجيل).
- ٤- الصحيفة السجّادية، للإمام زين العابدين عليه السلام، طبعة مشعر.
- ٥- 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 الاشتهاردی والحاج آغا حسين اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٦- الآشتياني، الميرزا محمد حسن (ت: ١٣١٩هـ)، كتاب القضاء، منشورات دار الهجرة، قم - إيران، (طبعة قديمة)، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
- ٧- الأصفي، محمد مهدي، الجهاد، المقرّر: عبد الإله نعمه شبيب.
- ٨- آل سيف، الشيخ فوزي، سيد اللجنة الإمام الحسن بن علي عليه السلام، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ١٤٤٦هـ - ٢٠٢٤م.
- ٩- آل كاشف الغطاء، محمد حسين، تحرير المجلة، مطبوعات مكتبة النجاح، طهران؛ ومكتبة الفيروزآبادي، قم؛ والمكتبة المرتضوية ومطبعتها الحيدرية، النجف الأشرف - العراق، ١٣٥٩هـ.
- ١٠- آل ياسين، محمد حسن (ت: ١٤٢٧هـ)، موسوعة العلامة آل ياسين (سيرة الأئمة الاثني عشر)، دار المؤرخ العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٣هـ - ٢٠١٢م.
- ١١- آل ياسين، نفسه، نصوص الردّة في تاريخ الطبري، منشورات دار مكتبة الحياة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٩٧٧م.
- ١٢- الآملي، الشيخ عبد الله جواد، كتاب الصلاة (تقرير أبحاث السيد محمد المحقق الداماد)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية، قم - إيران، ١٤١٦هـ.
- ١٣- الأبشيهي، محمد بن أحمد أبي الفتح (ت: ٨٥٠هـ)، المستطرف في كل فنّ مستظرف، دار ومكتبة الهلال.
- ١٤- ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم.
- ١٥- ابن الأثير الجزري (ابن أبي الكرم)، محمد بن عبد الكريم بن عبد الواحد، المعروف بـ

- «الشيبياني» (ت: ٦٣٠هـ)، الكامل في التاريخ، دار صادر للطباعة والنشر، بيروت، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.
- ١٦- ابن الأثير الجزري (ابن أبي الكرم)، نفسه، أسد الغابة، دار الكتاب العربي، بيروت - لبنان.
- ١٧- ابن الأثير، مجد الدين المبارك بن محمد، المعروف بـ «ابن الأثير» (ت: ٦٠٦هـ)، النهاية في غريب الحديث والأثر، مؤسسة إسماعيليان، بالأوفست عن طبعة بيروت، قم - إيران، الطبعة العاشرة، ١٣٦٤هـ.ش.
- ١٨- ابن إدريس الحلبي، محمد بن أحمد بن إدريس العجلي (ت: ٥٩٨هـ)، السرائر، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤١٠هـ.
- ١٩- ابن أنس، الإمام مالك (ت: ١٧٩هـ)، الموطأ، دار إحياء التراث العربي، تحقيق وتصحيح وتعليق: محمد فؤاد عبد الباقي، بيروت - لبنان، ١٩٨٥م - ١٤٠٦هـ.
- ٢٠- ابن أنس، نفسه، المدونة الكبرى، (أول طبعة ظهرت على وجه البسيطة لهذا الكتاب الجليل) طبعت بمطبعة السعادة بجوار محافظة مصر سنة ١٣٢٣ هجرية.
- ٢١- ابن البراج، القاضي عبد العزيز الطرابلسي (ت: ٤٨١هـ)، المهذب، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، ١٤٠٦هـ.
- ٢٢- ابن الجوزي، الحافظ جمال الدين أبي الفرج عبد الرحمن (ت: ٥٩٧هـ)، نواسخ القرآن، دار الكتب العلمية، بيروت.
- ٢٣- ابن الجوزي، نفسه، كشف المشكل من حديث الصحيحين، تحقيق: الدكتور علي حسين البواب، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- ٢٤- 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.
- ٢٥- 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.
- ٢٦- ابن الجوزي، نفسه، الوفا بأحوال المصطفى، تحقيق: محمد زهري النجار، المؤسسة السعيدية، الرياض.
- ٢٧- 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.
- ٢٨- 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.
- ٢٩- 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.
- ٣٠- ابن حسام الدين الهندي، علاء الدين المتقي (ت: ٩٧٥هـ)، كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال، إعداد: بكري حياني وصفوة السقا، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الخامسة، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ٣١- ابن الحسين، الإمام يحيى، كتاب الأحكام، تحقيق: علي بن أحمد بن أبي حريصة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٣٢- ابن حمزة، محمد بن علي الطوسي (من أعلام القرن السادس هجري)، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق: الشيخ محمد حسون، مكتبة النجفي المرعشي، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤٠٨هـ.
- ٣٣- ابن حنبل، الإمام أحمد (ت: ٢٤١هـ)، مسند أحمد، دار صادر، بيروت.
- ٣٤- ابن حنبل، نفسه، مسند أحمد، طبعة الرسالة.
- ٣٥- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد الحضرمي الإشبيلي (ت: ٨٠٨هـ)، تاريخ ابن خلدون، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت - لبنان، ١٣٩١هـ - ١٩٧١م.
- ٣٦- ابن خلكان، أحمد بن محمد بن أبي بكر (٦٠٨ - ٦٨١هـ)، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس، دار الثقافة، لبنان.
- ٣٧- 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.
- ٣٨- ابن سعد، محمد بن سعد (ت: ٢٣٠هـ)، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت.
- ٣٩- ابن سلام، القاسم (أبو عبيد)، كتاب الأموال، تحقيق: محمد عمارة.
- ٤٠- ابن شهر آشوب، محمد بن علي المازندراني (ت: ٥٨٨هـ)، مناقب آل أبي طالب، تحقيق: السيد هاشم الرسولي المحلاقي، انتشارات علامة، قم - إيران.
- ٤١- ابن طاووس، علي بن موسى (ت: ٦٦٤هـ)، إقبال الأعمال، تحقيق: جواد القيومي الإصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٤٢- ابن طاووس، نفسه، الملهوف على قتلى الطفوف، تحقيق: الشيخ فارس تبريزيان، دار الأسوة للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.

- ٤٣- ابن عبد البر، أبو عمر يوسف بن عبد الله (٣٦٨ - ٤٦٣ هـ)، الاستذكار، تحقيق: سالم محمد عطا ومحمد علي معوض، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠ م.
- ٤٤- ابن عبد البر، نفسه، الاستيعاب في معرفة الأصحاب، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار الجليل، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
- ٤٥- ابن عبد ربه، أحمد بن محمد بن عبد ربه الأندلسي (ت: ٣٢٨ هـ)، العقد الفريد، تحقيق: الدكتور مفيد محمد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٠٧ هـ - ١٩٨٧ م.
- ٤٦- ابن العبري، غريغوريوس الملطي أبو الفرج بن هارون الملطي (ت: ٦٨٥ هـ)، مختصر تاريخ الدول، دار الميسرة، بيروت - لبنان.
- ٤٧- ابن العربي، محمد بن عبد الله بن أحمد الأندلسي، المشهور بـ «القاضي» (ت: ٥٤٣ هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- ٤٨- ابن عساكر، علي بن الحسن بن هبة الله الشافعي (ت: ٥٧١ هـ)، تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: علي شيري، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٥ م.
- ٤٩- ابن عساكر، نفسه، ترجمة الإمام الحسين من تاريخ مدينة دمشق، تحقيق: الشيخ محمد باقر المحمودي، مجمع إحياء الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية، قم - إيران، ١٤١٤ هـ.
- ٥٠- ابن فارس، أحمد بن فارس (ت: ٣٩٥ هـ)، معجم مقاييس اللغة، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، مكتب الإعلام الإسلامي، قم - إيران، ١٤٠٤ هـ.
- ٥١- ابن قارياغدي، محمد حسين (ت: ١٠٨٩ هـ)، البضاعة المزجاة، تحقيق: حميد الأحدي جلفائي، دار الحديث، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤٢٩ هـ.
- ٥٢- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد المقدسي (ت: ٦٢٠ هـ)، المغني، دار الكتاب العربي للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان.
- ٥٣- ابن القيم، محمد بن أبي بكر بن أيوب، المشتهر بـ «ابن القيم الجوزية» (ت: ٧٥١ هـ)، أحكام أهل الذمة، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة، ١٤٣٥ هـ - ٢٠١٤ م.
- ٥٤- ابن كثير، عماد الدين إسماعيل (٧٠٠ - ٧٧٤ هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٣٩٦ هـ - ١٩٧٦ م.
- ٥٥- ابن كثير، نفسه، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن كثير)، تحقيق وتقديم: يوسف عبد الرحمن المرعشلي، دار المعرفة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م.
- ٥٦- ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني (ت: ٢٧٥ هـ)، سنن ابن ماجه، تحقيق: محمد فؤاد

- عبد الباقي، دار الفكر، بيروت - لبنان.
- ٥٧- ابن مسكويه الرازي، أحمد بن محمد (ت: ٤٢١ هـ)، تجارب الأمم، تحقيق: الدكتور أبو القاسم إمامي، دار سروش للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٢ هـ.
- ٥٨- ابن المناصف الأزدي القرطبي، محمد بن عيسى (ت: ٦٢٠ هـ)، الإنجاد في أبواب الجهاد، تحقيق: مشهور بن حسن آل سلمان ومحمد بن زكريا أبو غازي، دار الإمام مالك، مؤسسة الريان.
- ٥٩- ابن منظور، محمد بن مكرم الأفريقي المصري (ت: ٧١١ هـ)، لسان العرب، نشر أدب الحوزة، قم - إيران، ١٤٠٥ هـ.
- ٦٠- ابن هشام، عبد الملك (ت: ٢١٨ هـ)، السيرة النبوية، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، مصر، ١٣٨٣ هـ - ١٩٦٣ م.
- ٦١- ابن هلال الثقفي، إبراهيم بن محمد بن سعد (ت: ١٨٣ هـ)، الغارات، تحقيق: السيد جلال الدين المحدث، إيران.
- ٦٢- ابن العباد، عبد الحي بن أحمد بن محمد، المعروف بـ «ابن العباد الدمشقي الحنبلي» (ت: ١٠٨٩ هـ)، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٦٣- أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني (ت: ٢٧٥ هـ)، سنن أبي داود، تحقيق: سعيد محمد اللحام، دار الفكر، ١٤١٠ هـ - ١٩٩٠ م.
- ٦٤- أبو زهرة، الشيخ محمد (ت: ١٣٩٤ هـ)، العلاقات الدولية في الإسلام، دار الفكر العربي، ١٤١٥ هـ - ١٩٩٥ م.
- ٦٥- أبو زهرة، نفسه، خاتم النبیین، دار الفكر العربي، القاهرة.
- ٦٦- أبو يوسف القاضي، يعقوب بن إبراهيم (ت: ١٨٣ هـ)، كتاب الخراج، دار المعرفة، بيروت، ١٩٧٩ م - ١٣٩٩ هـ.
- ٦٧- الإحسائي، ابن أبي جمهور (ت: ٨٨٠ هـ)، عوالي اللآلي، تحقيق: السيد المرعشي والشيخ مجتبی العراقي، مكتبة آية الله المرعشي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٣ م.
- ٦٨- الأحمدي، الشيخ علي (ت: ١٤٢١ هـ)، مكاتيب الرسول، مؤسسة دار الحديث الثقافية، طهران، الطبعة الأولى، ١٤١٩ هـ.
- ٦٩- الأردبيلي، أحمد بن محمد، المعروف بـ «المحقق الأردبيلي» (ت: ٩٩٣ هـ)، مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: عدة من العلماء، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٢ - ١٤١٦ هـ.
- ٧٠- الأردبيلي، نفسه، زبدة البيان في أحكام القرآن، تحقيق: محمد باقر البهودي، المكتبة المرتضوية لإحياء الآثار الجعفرية، طهران - إيران، بدون طبعة، بدون تاريخ.

- ٧١- الاشتهادي، الشيخ علي پناه (ت: ١٤٢٩هـ)، مدارك العروة، دار الأسوة للطباعة والنشر، قم- إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٧٢- الأصفهاني، أبو الفرج علي بن الحسين (ت: ٣٥٦هـ)، كتاب الأغاني، دار إحياء التراث العربي، لبنان.
- ٧٣- الأصفهاني، المحقق محمد حسين (ت: ١٣٦١هـ)، حاشية المكاسب، تحقيق: الشيخ عباس محمد آل سباع القطيفي، الناشر: المحقق، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٧٤- الأصفهاني، الراغب حسين بن محمد بن محمد بن الفضل (ت: ٤٢٥هـ)، المفردات في غريب القرآن، مكتب نشر الكتاب، إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
- ٧٥- الألباني، محمد ناصر الدين (ت: ١٩٩٩م)، إرواء الغليل في تخريج أحاديث منار السبيل، إشراف: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٥م.
- ٧٦- الأمين، السيد محسن (ت: ١٣٧١هـ)، أعيان الشيعة، دار المعارف للمطبوعات، بيروت، ١٩٨٣م.
- ٧٧- الأندلسي، ابن عطية (ت: ٥٤٢هـ)، المحرر الوجيز في تفسير الكتاب العزيز، تحقيق: عبد السلام عبد الشافي محمد، دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، ١٩٩٣م.
- ٧٨- الأنصاري، الشيخ مرتضى بن محمد أمين الدزفولي (ت: ١٢٨١هـ)، المكاسب المحرمة، إعداد: لجنة منبثة عن مؤتمر الشيخ الأنصاري، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٧٩- الأنصاري، الشيخ محمد علي (معاصر)، الموسوعة الفقهية الميسرة، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٨٠- الأنصاري، الإمام أبي محمد عبد الله بن يوسف، المعروف بـ «ابن هشام الأنصاري» (ت: ٧٦١هـ)، مغني اللبيب عن كتب الأعاريب، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، منشورات مكتبة آية الله المرعشي، قم- إيران، ١٤٠٤هـ.
- ٨١- الإيرواني، الشيخ محمد باقر (معاصر)، دروس تمهيدية في الفقه الاستدلالي، مؤسسة دار الفقه للطباعة والنشر، قم- إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢٧هـ.
- ٨٢- الإيرواني، الميرزا علي الغروي (ت: ١٣٥٤هـ)، حاشية المكاسب، طبع في مطبعة رشدية، طهران- إيران، الطبعة الثانية، ١٣٧٩هـ.
- ٨٣- بحر العلوم، السيد محمد (ت: ١٣٢٦هـ)، بلغة الفقيه، تحقيق: السيد محمد تقي آل بحر العلوم، منشورات مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٢هـ. ش- ١٤٠٣هـ- ١٩٨٤م.
- ٨٤- البحراني، الشيخ يوسف بن أحمد الدرازي (ت: ١١٨٦هـ)، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران.

- ٨٥- البحراني، السيد هاشم (ت: ١١٠٧هـ)، البرهان في تفسير القرآن، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم-إيران.
- ٨٦- البحراني، نفسه، المحجة فيما نزل في القائم الحجة، تحقيق: محمد منير الميلاني، مؤسسة النعمان للنشر والتوزيع، بيروت (حارة حريك)- لبنان، ١٩٩٢م.
- ٨٧- البخاري، محمد بن إسماعيل (ت: ٢٥٦هـ)، صحيح البخاري، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٩٨١م.
- ٨٨- البرقي، أحمد بن محمد بن خالد (ت: ٢٧٤هـ)، المحاسن، تحقيق: السيد جلال الدين الحسيني، دار الكتب الإسلامية، إيران.
- ٨٩- البقال، عبد العزيز بن إسحاق، مسند الإمام زيد بن علي، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت- لبنان.
- ٩٠- البلاذري، أحمد بن يحيى بن جابر (ت: ٢٧٩هـ)، أنساب الأشراف، تحقيق: محمد حميد الله، معهد المخطوطات في جامعة الدول العربية ودار المعارف في مصر، ١٩٥٩م.
- ٩١- البلاذري، نفسه، فتوح البلدان، تحقيق: الدكتور صلاح الدين المنجد، مكتبة النهضة المصرية، شارع عدلي باشا - القاهرة، مطبعة لجنة البيان العربي، ١٩٥٦م.
- ٩٢- البلاغي، الشيخ محمد جواد (ت: ١٣٥٢هـ)، آلاء الرحمن في تفسير القرآن، مطبعة العرفان، صيدا- لبنان، ١٩٣٣م.
- ٩٣- البلاغي، نفسه، الرحلة المدرسية والمدرسة السيّارة في نهج الهدى، تقديم: السيد محمد حسين فضل الله، دار المرتضى، بيروت- لبنان، الطبعة الرابعة، ١٩٩٨م.
- ٩٤- البهبهاني، محمد باقر [الوحيد] (ت: ١٢٠٥هـ)، الحاشية على مدارك الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم-إيران، ١٤٢٠هـ.
- ٩٥- البهبهاني، نفسه، تعليقة على منهج المقال.
- ٩٦- البهوتي، منصور بن يونس (ت: ١٠٥١هـ)، كشف القناع، دار الكتب العلميّة، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ-١٩٩٧م.
- ٩٧- البهي، الدكتور محمد، الفكر الإسلامي الحديث وصلته بالاستعمار الغربي، مكتبة وهبي، الطبعة الرابعة، القاهرة.
- ٩٨- البوطي، محمد سعيد رمضان، فقه السيرة، دار الفكر، بيروت.
- ٩٩- البوطي، نفسه، الجهاد في الإسلام، دار الفكر، دمشق، الطبعة الخامسة، ٢٠٠٦م.
- ١٠٠- بوضون، الدكتور إبراهيم، من دولة عمر إلى دولة عبد الملك، دار النهضة العربية، بيروت- لبنان.
- ١٠١- البيهقي، أحمد بن الحسين بن عليّ (ت: ٤٥٨هـ)، السنن الكبرى، دار الفكر، بيروت.

- ١٠٢- البيهقي، نفسه، دلائل النبوة ومعرفة أحوال صاحب الشريعة، وثق أصوله وخرّج حديثه وعلّق عليه: الدكتور عبد المعطي قلنجي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٠٥هـ - ١٩٨٥م.
- ١٠٣- البيهقي، نفسه، معرفة السنن والآثار، تحقيق: سيد كسروي حسن، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ١٠٤- التبريزي، محمد بن عبد الله، المعروف بـ «الخطيب التبريزي» (ت: ٧٤١هـ)، الإكمال في أسماء الرجال، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم - إيران.
- ١٠٥- التبريزي، الميرزا جواد (ت: ١٤٢٧هـ)، منهاج الصالحين، مجمع الإمام المهدي عليه السلام، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ.
- ١٠٦- التبريزي، نفسه، إرشاد الطالب إلى التعليق على المكاسب، مؤسسة مطبوعات إسماعيليان، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٧٤هـ. ش - ١٤١٦هـ.
- ١٠٧- التبريزي، نفسه، صراط النجاة، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ١٠٨- الترابي، الشيخ علي أكبر، الموسوعة الرجالية الميسرة أو معجم رجال الوسائل، بإشراف: آية الله الشيخ جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
- ١٠٩- الترمذي، محمد بن عيسى (ت: ٢٧٩هـ)، الجامع الصحيح المعروف بـ «سنن الترمذي»، تحقيق: عبد الوهاب عبد اللطيف، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤٠٣هـ.
- ١١٠- الترمذي، نفسه، الشرائع المحمدية، تحقيق: أسامة الرحال، تقديم: الشيخ عبد القادر الأرناؤوط، دار الفيحاء للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق - سوريا، الطبعة الأولى، ١٤٢١هـ - ٢٠٠١م.
- ١١١- التستري، الشيخ محمد تقي (ت: ١٤١٦هـ)، الأخبار الدخيلة، ترتيب وتعليق: علي أكبر الغفاري، مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠١هـ.
- ١١٢- التستري، نفسه، النجعة في شرح اللمعة، مكتبة الصدوق، طهران، الطبعة الأولى، خريف ١٣٦٤هـ. ش.
- ١١٣- التستري، نفسه، قاموس الرجال، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الثالثة، ١٤٢٩هـ.
- ١١٤- التوحيد، محمد علي التبريزي، مصباح الفقاهة (تقريراً لأبحاث السيد الخوئي)، إسماعيليان، قم، ١٩٩٦م - ١٤١٧هـ.
- ١١٥- توينبي، أرنولد، مختصر دراسة للتاريخ، ترجمة: فؤاد محمد شبل وأحمد عزّت عبد

- الكريم، الطبعة الأولى، القاهرة، ١٩٦٠م.
- ١١٦- 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.
- ١١٧- الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر بن محبوب (٢٥٥هـ - ٨٦٨م)، البيان والتبيين، المكتبة التجارية الكبرى لصاحبها مصطفى محمد، مصر، ١٣٤٥هـ - ١٩٢٦م.
- ١١٨- الجزري، عز الدين ابن الأثير (ت: ٦٣٠هـ)، اللباب في تهذيب الأنساب، دار صادر، بيروت - لبنان.
- ١١٩- الجصاص، أحمد بن علي الرازي (ت: ٣٧٠هـ)، أحكام القرآن، تحقيق: عبد السلام محمد علي شاهين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- ١٢٠- الجناتي، الشيخ إبراهيم (معاصر)، دروس في الفقه المقارن، المعهد العالمي للدراسات القرآنية، قم - إيران.
- ١٢١- الجوهرى، إسماعيل بن حماد (ت: ٣٩٣هـ)، الصحاح (تاج اللغة وصحاح العربية)، تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٣٧٦هـ - ١٩٥٦م.
- ١٢٢- الجواهرى، الشيخ حسن (معاصر)، بحوث في الفقه المعاصر، مجمع الذخائر الإسلامية، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٩هـ.
- ١٢٣- الحائري، الشيخ مرتضى (ت: ١٤٠٦هـ)، كتاب الخمس، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، ١٤٣١هـ.
- ١٢٤- الحائري، السيد كاظم الحسيني، ولاية الأمر في عصر الغيبة، مجمع الفكر الإسلامي، الطبعة الرابعة، قم، ١٤٣٢هـ.
- ١٢٥- الحائري نفسه، المرجعية والقيادة، دار التفسير، قم، الطبعة الثالثة، ١٣٨٣هـ. ش - ١٤٢٥هـ.
- ١٢٦- الحائري، نفسه، الكفاح المسلح في الإسلام، انتشارات الرسول المصطفى.
- ١٢٧- حب الله، الشيخ حيدر، المدخل إلى موسوعة الحديث النبوي عند الإمامية، مؤسسة البحوث المعاصرة، الطبعة الأولى، ٢٠١٤م.
- ١٢٨- الحرّ 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.
- ١٢٩- الحرّ العاملي، نفسه، أمل الآمل في علماء جبل عامل، تحقيق: السيد أحمد الحسيني،

- مطبعة الآداب، النجف الأشرف، الطبعة الأولى.
- ١٣٠- الحرّاني، الحسن بن علي بن الحسين بن شعبة، (من أعلام القرن الرابع)، تحف العقول عن آل الرسول ﷺ، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، الطبعة الثانية، ١٤٠٤هـ.
- ١٣١- الحسيني الطهراني، محمد الحسين، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤١٨هـ.
- ١٣٢- الحسيني المدني، ضامن بن شذقم (ت: ١٠٨٢هـ)، وقعة الجمل، تحقيق: السيد تحسين آل شبيب الموسوي، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م.
- ١٣٣- الحكيم، السيد محسن (ت: ١٣٩٠هـ)، مستمسك العروة الوثقى، مكتبة المرعشي، قم، ١٤٠٤هـ.
- ١٣٤- الحكيم، السيد محمد سعيد (ت: ٢٠٢١م)، المحكم في أصول الفقه، مؤسسة المنار، قم- إيران، الطبعة الأولى، ١٩٩٤م.
- ١٣٥- الحكيم، نفسه، منهاج الصالحين، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.
- ١٣٦- الحكيم، السيد محمد تقي (ت: ١٤٢٣هـ)، الأصول العامة للفقه المقارن، مؤسسة آل البيت ﷺ للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٩٧٩م.
- ١٣٧- الحلبي، أبو صلاح (ت: ٤٤٧هـ)، الكافي في الفقه، تحقيق: رضا أستاذي، مكتبة الإمام أمير المؤمنين عليّ ﷺ العامة، إصفهان- إيران.
- ١٣٨- الحلبي، السيد حمزة بن علي بن زهرة (ت: ٥٨٥هـ)، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق ﷺ، قم- إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ١٣٩- الحلبي، علي بن إبراهيم (ت: ١٠٤٤هـ)، إنسان العيون في سيرة النبي المأمون المعروف بـ «السيرة الحلبية»، دار المعرفة، بيروت- لبنان، ١٤٠٠هـ.
- ١٤٠- الحلبي، علي بن الحسن بن أبي المجد (من أعلام القرن السادس)، إشارة السبق، تحقيق: الشيخ إبراهيم بهادر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ١٤١- الحلبي، أحمد بن فهد (ت: ٨٤١هـ)، عدة الداعي ونجاح الساعي، تحقيق: أحمد الموحدي القمي، مكتبة وجداني، قم- إيران.
- ١٤٢- الحلبي، محمد بن جعفر بن أبي البقاء بن نما (ت: ٦٤٥هـ)، مثير الأحزان، المطبعة الحيدرية، النجف الأشرف.
- ١٤٣- الحلبي، جعفر بن الحسن، المعروف بـ «المحقق» (ت: ٦٧٦هـ)، شرائع الإسلام، تعليق:

- السيد صادق الشيرازي، نشر استقلال، طهران، الطبعة الثانية، ١٤٠٩ هـ.
- ١٤٤- الحلي، نفسه، المختصر النافع في فقه الإمامية، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية في مؤسسة البعثة، طهران، الطبعة الثالثة، ١٤١٠ هـ.
- ١٤٥- الحلي، علي بن يوسف المطهر (ت: ٧٠٥ هـ)، العدد القوية لدفع المخاوف اليومية، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٨ هـ.
- ١٤٦- الحلي، الحسن بن يوسف بن المطهر الأسدي، المعروف بـ «العلامة الحلي» (٦٤٨- ٧٢٦ هـ)، مختلف الشيعة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤١٢ هـ.
- ١٤٧- الحلي، نفسه، خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق: الشيخ جواد القيومي، مؤسسة نشر الفقاهة، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ١٤٨- الحلي، نفسه، تبصرة المتعلمين في أحكام الدين، تحقيق وتقديم: الشيخ حسين الأعلمي، تحقيق: السيد أحمد الحسيني والشيخ هادي اليوسفي، الطبعة الأولى، انتشارات فقيه، طهران، ١٣٦٨ هـ.ش.
- ١٤٩- الحلي، نفسه، تذكرة الفقهاء، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، ١٤١٢ هـ. الحلي، نفسه، تذكرة الفقهاء، (طبعة حجرية).
- ١٥٠- الحلي، نفسه، تلخيص المرام في معرفة الأحكام، تحقيق: هادي قبيسي، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٢١ هـ.
- ١٥١- الحلي، نفسه، قواعد الأحكام، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
- ١٥٢- الحلي، نفسه، تحرير الأحكام، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢ هـ.
- ١٥٣- الحلي، نفسه، منتهى المطلب، تحقيق: قسم الفقه في مجمع البحوث الإسلامية، مؤسسة الطبع والنشر في الأستانة الرضوية المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٢ هـ.
- ١٥٤- الحلي، محمد بن الحسن بن يوسف بن المطهر (ابن العلامة) (ت: ٧٧٠ هـ)، إيضاح الفوائد، تحقيق: السيد حسين الموسوي الكرمانى والشيخ علي پناه الاشتهاردى والشيخ عبد الرحيم البروجردى، مؤسسة إسماعيليان، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٩ هـ.
- ١٥٥- الحموي، شهاب الدين أبو عبد الله ياقوت الحموي الرومي البغدادي، معجم البلدان، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، ١٣٩٩ هـ - ١٩٧٩ م.

- ١٥٦- الحموي، ابن جماعة، مستند الأجناد في آلات الجهاد ومختصر في فضل الجهاد، تحقيق وشرح: أسامة ناصر النقشبندي، منشورات وزارة الثقافة والإعلام في الجمهورية العراقية، ١٩٨٣م.
- ١٥٧- الحميري، عبد الله بن جعفر (من أعلام القرن الثالث الهجري)، قرب الإسناد، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤١٣هـ.
- ١٥٨- الخامنائي، السيد علي الحسيني، أجوبة الاستفتاءات، دار الولاية.
- ١٥٩- الخراساني، سعيد بن شعبة الخراساني (ت: ٢٢٧هـ)، سنن سعيد بن منصور، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ١٦٠- الخراساني، الشيخ حسين وحيد (معاصر)، منهاج الصالحين، بدون تاريخ، بدون طبعة.
- ١٦١- الخراساني، الشيخ كاظم، المعروف بـ «الآخوند» (ت: ١٣٢٩هـ)، الرسائل الفقهية، مرصاد، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٣٨٢هـ. ش.
- ١٦٢- الخراسان، السيد محمد علي، محاضرات في الموارث (تقريراً لدروس السيد الخوئي)، مؤسسة السبطين عليه السلام العالمية، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤٢٤هـ.
- ١٦٣- الخشن، حسين، الحسين ثائراً ومصلحاً، دار منارات، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ٢٠١٧م.
- ١٦٤- الخشن، نفسه، عاشوراء قراءة في المفاهيم وأساليب الإحياء، دار الملاك، الطبعة الأولى، ٢٠٠٨م.
- ١٦٥- الخشن، نفسه، الفقه الجنائي في الإسلام - الردة نموذجاً، دار الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ٢٠١٥م.
- ١٦٦- الخشن، نفسه، فقه الشعائر والطقوس، دار الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ٢٠١٨م.
- ١٦٧- الخشن، نفسه، هل الدين إلّا الحبّ؟، دار منارات، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ٢٠١٧م.
- ١٦٨- الخشن، نفسه، هل ظلمنا الله؟، دار المحجة البيضاء، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ٢٠٢١م.
- ١٦٩- الخشن، نفسه، موسوعة «فقه العلاقة مع الآخر الديني» [٦ أجزاء بـ ٤ عناوين: (١) مَنْ هو الآخر الديني؟؛ (٢) القواعد الناظمة لفقه العلاقة مع الآخر الديني؛ (٣) فقه العلاقات الاجتماعية والمدنية مع الآخر الديني، دار العارف، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ٢٠٢٤م؛ (٤) فقه العلاقات السياسية مع الآخر الديني، دار روافد، الطبعة

- الأولى، بيروت - لبنان، ٢٠٢٥م].
- ١٧٠- الخشن، نفسه، *فقه العلاقة مع الآخر المذهبي*، دار الانتشار العربي، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ٢٠١٨م.
- ١٧١- الخطيب البغدادي، أبو بكر أحمد بن علي (ت: ٤٦٣هـ)، *الرحلة في طلب الحديث*، تحقيق: نور الدين عتر، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٣٩٥هـ.
- ١٧٢- خليل، عماد الدين، *دراسة في السيرة*، دار النفائس، الطبعة السادسة، بيروت، ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.
- ١٧٣- الخميني، روح الله (١٤٠٩هـ - ١٩٨٩م)، *كتاب البيع*، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، ربيع ١٣٧٩هـ. ش - صفر ١٤٢١هـ.
- ١٧٤- الخوئي، السيد أبو القاسم الموسوي (ت: ١٤١٣هـ)، *صراط النجاة (مع تعليق الميرزا التبريزي)*، الطبعة الأولى، نشر برگزيدي، قم، ١٤١٦هـ. وأيضاً طبعة: دار الاعتصام للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ١٧٥- الخوئي، نفسه، *معجم رجال الحديث*، الطبعة الخامسة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٢م.
- ١٧٦- الخوئي، نفسه، *منهاج الصالحين*، منشورات مدينة العلم، قم، الطبعة الثامنة والعشرون، ١٤١٠هـ.
- ١٧٧- الخوئي، نفسه، *البيان في تفسير القرآن*، دار الزهراء للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م.
- ١٧٨- الخوئي، نفسه، *مباني تكملة المنهاج*، المطبعة العلمية، قم المقدسة، الطبعة الثانية، ١٣٩٦هـ. وأيضاً: *مباني تكملة المنهاج (القصاص والديات)*، في (موسوعة الإمام الخوئي).
- ١٧٩- الخوئي، نفسه، *موسوعة الإمام الخوئي - شرح العروة الوثقى*، مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، قم - إيران، الطبعة الثانية، ٢٠٠٥م.
- ١٨٠- الدارمي، عبدالله بن مهram (ت: ٢٥٥هـ)، *سنن الدارمي*، مطبعة الاعتدال، دمشق، ١٣٤٩هـ.
- ١٨١- الدميري، كمال الدين (ت: ٨٠٨هـ)، *حياة الحيوان الكبرى*، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤٢٤هـ.
- ١٨٢- الدينوري، أبو حنيفة أحمد بن داود (٢٨٢هـ)، *الأخبار الطوال*، تحقيق: عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتاب العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، ١٩٦٠م.
- ١٨٣- دندش، نزار، *كتاب البيئة*، دار الخيال للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٥م.

- ١٨٤- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان (ت: ٧٤٨هـ)، تاريخ الإسلام، تحقيق: د. عمر عبد السلام تدمري، دار الكتاب العربي، لبنان - بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠٧هـ - ١٩٨٧م.
- ١٨٥- الذهبي، نفسه، سير أعلام النبلاء، إشراف وتخرّيج: شعيب الأرناؤوط، تحقيق: علي أبو زيد، مؤسسة الرسالة، بيروت - لبنان، الطبعة التاسعة، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ١٨٦- الذهبي، نفسه، ميزان الاعتدال، تحقيق: علي محمد البجاوي، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- ١٨٧- الرازي، ابن أبي حاتم (ت: ٣٢٧هـ)، تفسير القرآن العظيم (تفسير ابن أبي حاتم)، تحقيق: أبو إسحاق الحويني الأثري، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ - ١٩٩٣م.
- ١٨٨- الرازي، أبو الفتوح (ت: أوائل القرن السادس)، روض الجنان وروح الجنان في تفسير القرآن (فارسي)، تحقيق وتصحيح: د. محمد جعفر ياحقي ود. محمد مهدي ناصح، مؤسسة التحقيق في الأستانة الرضوية المقدسة، ١٣٧١هـ.ش.
- ١٨٩- الرازي، محمد بن عمر، المعروف بـ «الفخر الرازي» (ت: ٦٠٦هـ)، التفسير الكبير، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، الطبعة الرابعة، ١٤٢٢هـ - ٢٠٠١م.
- ١٩٠- الرازي، محمد بن أبي بكر (ت: ٧٢١هـ)، مختار الصحاح، ضبط وتصحيح: أحمد شمس الدين، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٩٤م.
- ١٩١- 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.
- ١٩٢- الراوندي، فضل الله (ت: ٥٧١هـ)، النوادر، تحقيق: سعيد رضا علي عسكري، مؤسسة دار الحديث الثقافية، قم، الطبعة الأولى.
- ١٩٣- الروحاني، السيد محمد صادق (ت: ١٤٤٤هـ)، فقه الصادق، مؤسسة دار الكتاب، قم، الطبعة الثالثة، ١٤١٢هـ.
- ١٩٤- الروحاني، نفسه، منهاج الصالحين، إيران.
- ١٩٥- 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.
- ١٩٦- الزحيلي، الدكتور وهبة، آثار الحرب - دراسة فقهية مقارنة، دار الفكر، الطبعة الخامسة، ١٤٣٤هـ - ٢٠١٣م.
- ١٩٧- الزحيلي، نفسه، القانون الدولي الإنساني وحقوق الإنسان، دار الفكر - آفاق معرفة

- متجددة، دمشق، ٢٠١٢م.
- ١٩٨- 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.
- ١٩٩- الزمخشري، نفسه، ربيع الأبرار ونصوص الأخبار، تحقيق: عبد الأمير مهنا، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ - ١٩٩٢م.
- ٢٠٠- 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.
- ٢٠١- الزمخشري، محمد بن عمر (ت: ٥٨٣هـ)، الفائق في غريب الحديث، تحقيق: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، ١٩٩٦م.
- ٢٠٢- زيدان، جرجي، تاريخ التمدن الإسلامي، منشورات دار مكتبة الحياة.
- ٢٠٣- زيدان، الدكتور عبد الكريم، المدخل لدراسة الشريعة الإسلامية، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ - ٢٠١٨م.
- ٢٠٤- الزيعلي، الحافظ جمال الدين (ت: ٧٦٢هـ)، نصب الراية، تحقيق: أيمن صالح شعبان، دار الحديث - القاهرة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ٢٠٥- الزيعلي، نفسه، تخريج الأحاديث والآثار، تحقيق: عبد الله بن عبد الرحمن السعد، دار ابن خزيمة، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٢٠٦- السبزواري، السيد عبد الأعلى الموسوي (ت: ١٤١٤ هـ)، مهذب الأحكام في بيان الحلال والحرام، مكتب آية الله العظمى السيد السبزواري، قم - إيران، الطبعة الرابعة، ١٤١٦هـ.
- ٢٠٧- السبزواري، محمد باقر (ت: ١٠٩٠هـ)، كفاية الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٢٠٨- السرخسي، محمد بن أبي سهيل (ت: ٤٨٣هـ، وقيل: ٤٩٠هـ)، المبسوط، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت - لبنان.
- ٢٠٩- السلمي، عبد العزيز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ)، تفسير العز بن عبد السلام، تحقيق: الدكتور عبد الله ابن إبراهيم الوهبي، دار ابن حزم، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٢١٠- السمرقندي، علاء الدين (ت: ٥٣٩ هـ)، تحفة الفقهاء، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٣م - ١٤١٤هـ.

- ٢١١- السند، الشيخ محمد (معاصر)، الرأي الآخر في الوحدة والتقريب، تحقيق: علي حمود عبادي، باقيات، قم- إيران، ١٤٢٩هـ.
- ٢١٢- السيد حسن، د. رضا، المعارك والأسر بين العرب والروم، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٩٢م.
- ٢١٣- السيستاني، السيد علي، الفقه للمغتربين، دار المؤرخ العربي، بيروت- لبنان.
- ٢١٤- السيوري، جمال الدين المقداد بن عبد الله (ت: ٨٢٦هـ)، التنقيح الرائع لمختصر الشرائع، تحقيق: السيد عبد اللطيف الكوه كمرى، مكتبة المرعشي، قم، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
- ٢١٥- السيوري، نفسه، كنز العرفان في فقه القرآن، إشراف: الشيخ واعظ زاده الخراساني، تحقيق: السيد محمد القاضي، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ودار الهدى والتوزيع والنشر الدولي، الطبعة الأولى، ١٣٧٧هـ. ش- ١٤١٩هـ.
- ٢١٦- السيوطي، عبد الرحمن بن أبي بكر (ت: ٩١١هـ)، تنوير الحوالك شرح على موطأ مالك، تحقيق: الشيخ محمد عبد العزيز الخالدي، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٧م.
- ٢١٧- السيوطي، نفسه، الجامع الصغير، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤٠١هـ.
- ٢١٨- الشافعي، أبو عبد الله محمد (ت: ٢٠٤هـ)، كتاب الأم، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثامنة، ١٩٨٣م.
- ٢١٩- الشافعي، نفسه، اختلاف الحديث.
- ٢٢٠- الشاهرودي، محمود (ت: ١٤٤٠هـ)، موسوعة الفقه الإسلامي المقارن، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي طبق مذهب أهل البيت (عليه السلام)، ١٤٣٢هـ.
- ٢٢١- الشربيني، محمد بن أحمد (ت: ٩٧٧هـ)، مغني المحتاج، دار إحياء التراث العربي، بيروت- لبنان، ١٣٧٧هـ- ١٩٥٨م.
- ٢٢٢- شرف الدين، السيد عبد الحسين، النص والاجتهاد، تحقيق: أبو مجتبى، قم- إيران، الطبعة الأولى، ١٤٠٤هـ.
- ٢٢٣- الشريف الرضي، محمد بن الحسين (ت: ٤٠٦هـ)، نهج البلاغة، تحقيق: محمد عبده، دار المعرفة، بيروت؛ نهج البلاغة، تحقيق: صبحي الصالح، الطبعة الأولى، ١٣٨٧- ١٩٦٧م.
- ٢٢٤- الشريف الرضي، نفسه، المجازات النبوية، تحقيق: طه محمد الزيني، مكتبة بصيرتي، قم.
- ٢٢٥- الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي، المعروف بـ «الشريف المرتضى»

- (ت: ٤٣٦هـ)، الانتصار، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ١٤١٥هـ.
- ٢٢٦- الشريف المرتضى، نفسه، الناصريات، تحقيق: مركز البحوث والدراسات العلمية، رابطة الثقافة والعلاقات الإسلامية (مديرية الترجمة والنشر)، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٢٢٧- الشريف المرتضى، نفسه، رسائل الشريف المرتضى، إعداد: السيد مهدي الرجائي، دار القرآن الكريم، قم، ١٤٠٥هـ.
- ٢٢٨- الشريف المرتضى، نفسه، تنزيه الأنبياء ﷺ، دار الأضواء، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٩م - ١٤٠٩هـ.
- ٢٢٩- الشلبي، الدكتور أحمد، مقارنة الأديان - الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٣م.
- ٢٣٠- شمس الدين، الشيخ محمد مهدي، جهاد الأمة، بقلم: الشيخ حسن مكّي، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ١٩٩٧م.
- ٢٣١- الشهيد الأول، محمد بن مكي الجزيني العاملي (ت: ٧٨٦هـ)، الدروس الشرعية في فقه الإمامية، جماعة المدرسين، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٢هـ.
- ٢٣٢- الشهيد الأول، نفسه، ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت ﷺ لإحياء التراث، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٩هـ.
- ٢٣٣- الشهيد الأول، نفسه، القواعد والفوائد، تحقيق: السيد عبد الهادي الحكيم، منشورات مكتبة المفيد، قم - إيران.
- ٢٣٤- الشهيد الثاني، زين الدين بن علي الجبجي (ت: ٩٦٥هـ)، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، منشورات الداوري، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٢٣٥- الشهيد الثاني، نفسه، مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٢٣٦- الشهيد الثاني، نفسه، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٢٣٧- الشهيد، الميرزا عبد الفتاح التبريزي (ت: ١٣٧٢هـ)، هداية الطالب إلى أسرار المكاسب، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، قم - إيران، ١٣٧٥هـ. ش.
- ٢٣٨- الشوكاني، محمد بن علي بن عبد الله الشوكاني اليمني (ت: ١٢٥٠هـ)، نيل الأوطار، دار الجليل، لبنان، ١٩٧٣م.
- ٢٣٩- الشوكاني، نفسه، كتاب السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، دار ابن حزم، الطبعة الأولى.

- ٢٤٠- شيخو اليسوعي، لويس (ت: ١٩٢٧م)، النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية، دار المشرق، الطبعة الثانية، بيروت - لبنان، ١٩٨٩م.
- ٢٤١- الشيرازي، محمد الحسيني (ت: ١٤٢٢هـ)، الفقه - القانون، مركز الرسول الأعظم ﷺ للتحقيق والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٤١٩هـ.
- ٢٤٢- الشيرازي، نفسه، فقه السلم والسلام، دار العلوم، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢٦هـ.
- ٢٤٣- الشيرازي، ناصر مكارم (معاصر)، نفحات القرآن - أسلوب جديد في التفسير الموضوعي للقرآن الكريم، بمساعدة مجموعة من الفضلاء، مؤسسة أبي صالح للنشر والثقافة.
- ٢٤٤- الشيرازي، نفسه، الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل.
- ٢٤٥- الصانعي، الشيخ يوسف، مصباح المقلدين، منشورات فقه الثقلين، الطبعة الأولى، ١٤٣٩هـ.
- ٢٤٦- صبره، الدكتورة عفاف، المستشرقون ومشكلات الحضارة، دار النهضة للطباعة والنشر، ١٩٨٥م.
- ٢٤٧- الصدر، السيد الشهيد محمد باقر (ت: ١٤٠٠هـ)، اقتصادنا، المجمع العلمي للشهيد الصدر، قم - إيران، ١٣٠٨هـ.
- ٢٤٨- الصدر، نفسه، بحوث في علم الأصول، تقرير: السيد محمود الهاشمي الشاهرودي، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، قم، الطبعة الثالثة، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ٢٤٩- الصدر، نفسه، الفتاوى الواضحة، دار الكتاب اللبناني، الطبعة الثالثة، بيروت، ١٩٧٧م.
- ٢٥٠- الصدر، السيد الشهيد محمد محمد صادق (ت: ١٩٩٩م)، ما وراء الفقه، دار الأضواء، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٣م - ١٤١٣هـ.
- ٢٥١- الصدر، نفسه، فقه الأخلاق، هيئة تراث السيد الشهيد الصدر، النجف الأشرف - العراق، ١٤٣٠هـ.
- ٢٥٢- الصدوق، الشيخ محمد بن علي بن بابويه (ت: ٣٨١هـ)، من لا يحضره الفقيه، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم - إيران، ١٤١٣هـ.
- ٢٥٣- الصدوق، نفسه، معاني الأخبار، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، ١٣٧٩هـ.
- ٢٥٤- الصدوق، نفسه، ثواب الأعمال وعقاب الأعمال، تقديم: السيد محمد مهدي الخراسان، الطبعة الثانية، منشورات الشريف الرضي، قم، ١٣٦٨هـ. ش.
- ٢٥٥- الصدوق، نفسه، علل الشرائع، المكتبة الحيدرية، النجف الأشرف، ١٩٦٦م.

- ٢٥٦- الصدوق، نفسه، كمال الدين وتمام النعمة، تحقيق: علي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم- إيران، ١٤٠٥هـ.
- ٢٥٧- الصدوق، نفسه، الخصال، تحقيق: علي أكبر الغفاري، جماعة المدرسين، قم، ١٤٠٣هـ.
- ٢٥٨- الصدوق، نفسه، الأمالي، مؤسسة البعثة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٢٥٩- الصدوق، نفسه، التوحيد، تحقيق: السيد هاشم الحسيني الطهراني، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، ١٣٨٧هـ. ش.
- ٢٦٠- الصدوق، نفسه، عيون أخبار الرضا عليه السلام، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- ٢٦١- صلاح، عبد الرزاق، الإسلام في أوروبا: تكيّف متبادل بين الأحكام الفقهية والتشريعات الغربية، منتدى العارف، الطبعة الأولى، ٢٠١٠م.
- ٢٦٢- الصنعاني، عبد الرزاق (ت: ٢١١هـ)، المصنف، تحقيق: حبيب الرحمن الأعظمي، منشورات المجلس العلمي.
- ٢٦٣- الصنعاني، محمد بن إسماعيل الكحلاني (ت: ١١٨٢هـ)، سبل السلام، مكتبة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، الطبعة الرابعة، ١٣٧٩هـ.
- ٢٦٤- الطباطبائي، السيد علي (ت: ١٢٣١هـ)، رياض المسائل في بيان الأحكام بالدلائل، مؤسسة آل البيت عليه السلام للطباعة والنشر، قم- إيران، ١٤٠٤هـ.
- ٢٦٥- الطباطبائي، السيد محمد حسين (ت: ١٤١٢هـ)، الميزان في تفسير القرآن، منشورات جماعة المدرسين.
- ٢٦٦- الطباطبائي، السيد محمد مهدي بحر العلوم (١١٥٥ - ١٢١٢هـ)، رجال السيد بحر العلوم، المعروف بـ «الفوائد الرجالية»، مكتبة الصادق، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٦٣هـ.
- ٢٦٧- الطبراني، سليمان بن أحمد (ت: ٣٦٠هـ)، المعجم الأوسط، دار الحرمين للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، ١٤١٥هـ.
- ٢٦٨- الطبراني، نفسه، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي، دار إحياء التراث العربي؛ مكتبة ابن تيمية، القاهرة.
- ٢٦٩- الطبرسي، أحمد بن علي (ت: ٥٦٠هـ)، الاحتجاج، تحقيق: محمد باقر الخرساني، دار النعمان، النجف، ١٩٦٦م.
- ٢٧٠- الطبرسي، الفضل بن الحسن (ت: ٥٤٨هـ)، مجمع البيان في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت- لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٢٧١- الطبرسي، نفسه، مكارم الأخلاق، منشورات الشريف الرضي، الطبعة السادسة، ١٣٩٢هـ- ١٩٧٢م.

- ٢٧٢- الطبرسي، نفسه، إعلام الوري بأعلام الهدى، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم، المشرقة، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ.
- ٢٧٣- الطبرسي، نفسه، جوامع الجامع، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، ١٤١٨هـ.
- ٢٧٤- الطبرسي، الميرزا حسين نوري (ت: ١٣٢٠هـ)، خاتمة المستدرک، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، قم- إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٢٧٥- الطبري، محمد بن جرير (ت: ٣١٠هـ)، تاريخ الأمم والملوك، المعروف بـ «تاريخ الطبري»، تحقيق: نخبة من العلماء الأجلاء، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات؛ دار الفكر، بيروت، ١٩٨٧م.
- ٢٧٦- الطبري، نفسه، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المعروف بـ «تفسير الطبري»، ضبط وتوثيق وتخريج: صدقي جميل العطار، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت- لبنان، ١٤١٥هـ - ١٩٩٥م.
- ٢٧٧- الطبري، نفسه، دلائل الإمامة، تحقيق: قسم الدراسات الإسلامية، مؤسسة البعثة، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٣هـ.
- ٢٧٨- الطريحي، الشيخ فخر الدين (ت: ١٠٨٥هـ)، مجمع البحرين، تحقيق: السيد أحمد الحسيني، نشر مرتضوي، طهران.
- ٢٧٩- الطهراني، السيد محمد الحسين الحسيني، ولاية الفقيه في حكومة الإسلام، تعريب: علي حسين، دار المحجة البيضاء، بيروت، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٢٨٠- الطوسي، محمد بن الحسن (ت: ٤٦٠هـ)، المبسوط في فقه الإمامية، تحقيق: السيد محمد تقي الكشفي، المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، طهران، ١٣٨٧هـ.
- ٢٨١- الطوسي، نفسه، تهذيب الأحكام، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٥هـ.ش.
- ٢٨٢- الطوسي، نفسه، الاستبصار فيما اختلف من الأخبار، تحقيق: السيد حسن الموسوي الخراسان، دار الكتب الإسلامية، طهران، الطبعة الرابعة، ١٣٦٣هـ.ش.
- ٢٨٣- الطوسي، نفسه، الخلاف، تحقيق: السيد علي الخراساني والسيد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي نجف، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، الطبعة الثانية، قم- إيران، ١٤٢٠هـ.
- ٢٨٤- الطوسي، نفسه، الغيبة، تحقيق: الشيخ عباد الله الطهراني والشيخ علي أحمد ناصح، مؤسسة المعارف الإسلامية، قم- إيران، الطبعة الأولى، ١٤١١هـ.
- ٢٨٥- الطوسي، نفسه، الأمالي، مؤسسة البعثة، قم- إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٤هـ.
- ٢٨٦- الطوسي، نفسه، الاقتصاد، منشورات مكتبة جامع جهلستون، طهران، ١٤٠٠هـ.

- ٢٨٧- الطوسي، نفسه، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، منشورات قدس محمدي، قم - إيران.
- ٢٨٨- الطوسي، نفسه، العدة في أصول الفقه (عدة الأصول)، تحقيق: محمد مهدي نجف، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.
- ٢٨٩- الطوسي، نفسه، الفهرست، تحقيق: جواد القيومي، الطبعة الأولى، ١٤١٧ هـ.
- ٢٩٠- 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.
- ٢٩١- الطوسي، نفسه، التبيان في تفسير القرآن، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ.
- ٢٩٢- الظالم، حسن الشيخ عبد الأمير، الإمام الحسن والفتوحات الإسلامية، إصدار: العتبة الحسينية، الطبعة الأولى، ٢٠١٦ م.
- ٢٩٣- العاملي، السيد محمد (ت: ١٠٠٩ هـ)، نهاية المرام في شرح مختصر شرائع الإسلام، تحقيق: الحاج آقا مجتبی العراقي، والشيخ علي پناه الاشتهاردی وآقا حسين اليزدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٣ هـ.
- ٢٩٤- العسقلاني، أحمد بن علي بن حجر (ت: ٨٥٢ هـ)، فتح الباري في شرح صحيح البخاري، دار المعرفة للطباعة والنشر.
- ٢٩٥- العسكري، السيد مرتضى، أحاديث أم المؤمنين عائشة، التوحيد للنشر، الطبعة الخامسة، إيران، ١٩٩٤ م.
- ٢٩٦- العصفري، خليفة بن خياط (ت: ٢٤٠ هـ)، تاريخ خليفة بن خياط، تحقيق: الدكتور سهيل زكار، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٤١٤ هـ.
- ٢٩٧- العظيم آبادي، محمد شمس الحق (ت: ١٣٢٩ هـ)، عون المعبود، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الثانية، ١٤١٥ هـ.
- ٢٩٨- عقله، محمد، الإسلام مقاصده وخصائصه، مكتبة الرسالة الحديثة، عمان - الأردن، الطبعة الثانية، ١٩٩١ م.
- ٢٩٩- علاء الدين، محمد أفندي (ت: ١٣٠٦ هـ)، تكملة حاشية رد المحتار (الحاشية لوالده، المعروف بـ «ابن عابدين»)، وتكملة الحاشية لنجله محمد)، دار الفكر، بيروت - لبنان، ١٩٩٥ م.
- ٣٠٠- العياشي، محمد بن مسعود السمرقندي (ت: ٣٢٠ هـ)، تفسير العياشي، تحقيق: هاشم الرسولي المحلاتي، المكتبة العلمية الإسلامية، طهران.

- ٣٠١- العيني، محمود بن أحمد (ت: ٨٥٥هـ)، عمدة القاري في شرح صحيح البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
- ٣٠٢- الفراهيدي، الخليل بن أحمد (ت: ١٧٥هـ)، كتاب العين، تحقيق: الدكتور مهدي المخزومي والدكتور إبراهيم السامرائي، مؤسسة دار الهجرة، الطبعة الثانية، قم - إيران، ١٤٠٩هـ.
- ٣٠٣- فضل الله، السيد محمد حسين، في آفاق الحوار الإسلامي - المسيحي، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢٦هـ.
- ٣٠٤- فضل الله، نفسه، الندوة، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤٢١هـ.
- ٣٠٥- فضل الله، نفسه، من وحي القرآن، دار الملاك، بيروت، الطبعة الثالثة، ٢٠١٨م - ١٤٣٩هـ.
- ٣٠٦- فضل الله، نفسه، المسائل الفقهية، دار الملاك، الطبعة الثانية، بيروت، ٢٠١٥م.
- ٣٠٧- فضل الله، علي، الجهاد، تقريراً لأبحاث السيد محمد حسين فضل الله، دار الملاك للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٤١٨هـ.
- ٣٠٨- الفياض، الشيخ محمد إسحاق (معاصر)، الأراضي - مجموعة دراسات وبحوث فقهية إسلامية، بغداد، ١٩٨١م.
- ٣٠٩- الفياض، نفسه، تعاليق مبسوبة، محلاتي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٣١٠- الفيروزآبادي، القاضي مجد الدين محمد بن يعقوب (ت: ٨١٧هـ)، القاموس المحيط والقابوس الوسيط في اللغة دار العلم للجميع، بيروت - لبنان.
- ٣١١- فيصل، شكري، حركة الفتح الإسلامي في القرن الأول، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة السادسة، ١٩٨٢م.
- ٣١٢- الفيومي، أحمد بن محمد بن علي المقرئ (ت: ٧٧٠هـ)، المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت.
- ٣١٣- القرطبي، محمد بن أحمد الأنصاري (ت: ٦٧١هـ)، تفسير القرطبي الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد عبد العليم البردوني، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ١٤٠٥هـ.
- ٣١٤- القلقشندي، أحمد بن علي (ت: ٨٢١هـ)، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ٣١٥- القلقشندي، نفسه، مآثر الإنافة في معالم الخلافة، تحقيق: عبد الستار أحمد فراج، سلسلة تصدرها وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت، ١٩٦٤م.
- ٣١٦- القمي، عباس (ت: ١٣٥٩هـ)، منتهى الآمال في تواريخ النبي وآل البيت، جماعة

- المدرسين، قم المقدسة، الطبعة الخامسة، ١٤٢٢هـ.
- ٣١٧- القمّي، نفسه، الكنى والألقاب، مكتبة الصدر، طهران، الطبعة الخامسة، ١٤٥٩هـ.
- ٣١٨- القمّي، عليّ بن إبراهيم (من أعلام القرن الرابع)، تفسير القمّي، تحقيق: السيّد طيب الجزائري، دار الكتب، قم، ١٤٠٤هـ.
- ٣١٩- القمّي، محمد المؤمن، الولاية الإلهية الإسلامية (الحكومة الإسلامية)، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الثانية، ١٤٢٨هـ.
- ٣٢٠- القمّي، نفسه، كلمات سديدة في مسائل جديدة، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٣٢١- القمّي، الميرزا أبو القاسم بن مولى محمد حسن الجيلاني (ت: ١٢٣١هـ)، جامع الشتات، تحقيق: مرتضى رضوي، منشورات كيهان، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٧١هـ.ش.
- ٣٢٢- القزويني، السيد مهدي (ت: ١٣٠٠هـ)، المزار «مدخل لتعيين قبور الأنبياء والشهداء وأولاد الأئمة والعلماء»، تحقيق: الدكتور جودت القزويني، دار الرافدين، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ٣٢٣- القدير، الشيخ محمد حسن، البحث في رسالات عشر، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٣٢٤- الكاشاني، علاء الدين بن مسعود (ت: ٥٨٧هـ)، كتاب بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع، المكتبة الحبيبة، باكستان، الطبعة الأولى، ١٤٠٦هـ.
- ٣٢٥- الكاشاني، محمد محسن المعروف بـ «الفيض الكاشاني» (ت: ١٠٩١هـ)، الوافي، مكتبة أمير المؤمنين عليه السلام، أصفهان، ١٤٠٦هـ.
- ٣٢٦- الكاشاني، نفسه، الأصفى في تفسير القرآن، تحقيق ونشر: مركز الأبحاث والدراسات الإسلامية (محمد حسين درايتي ومحمد رضا نعمتي)، الطبعة الأولى، ١٤٢٠هـ - ١٣٧٨هـ.ش.
- ٣٢٧- الكاشاني، نفسه، الصافي في تفسير القرآن، مؤسسة الأعلمي، بيروت.
- ٣٢٨- كاشف الغطاء، الشيخ جعفر النجفي (ت: ١٢٢٨هـ - ١٨١٣م)، كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء، مكتب الإعلام الإسلامي، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٣٢٩- كاشف الغطاء، نفسه، منهج الرشاد لمن أراد السواد، تقديم وتحقيق: الدكتور جودت القزويني، الخزان لإحياء التراث، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤٣٧هـ - ٢٠١٦م.
- ٣٣٠- كاشف الغطاء، الشيخ علي بن الشيخ محمد رضا (ت: ١٩٩١م)، النور الساطع في

- الفقه النافع، مطبعة الآداب، النجف الأشرف، ١٩٦٤ م.
- ٣٣١- الكتاني، الشيخ عبد الحيّ الإدريسي الفاسي (ت: ١٣٨٣ هـ)، نظام الحكومة الإسلامية المسمّى التراتيب الإدارية، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان.
- ٣٣٢- الكليني، محمد بن يعقوب (ت: ٣٢٩ هـ)، الكافي، تحقيق: الغفاري، دار الكتب الإسلامية، الطبعة الرابعة، طهران - إيران، ١٣٦٢ هـ. ش. وكذلك: طبعة دار الحديث للطباعة والنشر.
- ٣٣٣- كوراني، الشيخ علي، قراءة جديدة للفتوحات الإسلامية، الطبعة الأولى، ١٤٣٢ هـ.
- ٣٣٤- الكوفي، محمد بن محمد الأشعث (من أعلام القرن الرابع)، الجعفریات، مكتبة نينوى الحديثة، طهران، الطبعة الأولى.
- ٣٣٥- الكوفي، أحمد بن أعثم (ت: ٣١٤ هـ)، كتاب الفتوح، تحقيق: علي شيري، دار الأضواء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، بيروت - لبنان، ١٤١١ هـ.
- ٣٣٦- الكيدري، قطب الدين البيهقي (من أعلام القرن السادس)، إصباح الشيعة بمصباح الشريعة، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤١٦ هـ.
- ٣٣٧- اللاري، السيد عبد الحسين (ت: ١٣٤٢ هـ)، التعليقة على رياض المسائل، تحقيق: اللجنة العلمية لمؤتمر إحياء ذكرى السيد اللاري ومؤسسة المعارف الإسلامية، الطبعة الأولى، قم - إيران، ١٤١٨ هـ.
- ٣٣٨- اللنكراني، الشيخ محمد الفاضل (ت: ١٤٢٨ هـ)، الدولة الإسلامية - شرح عهد الإمام عليّ إلى مالك الأشر، مركز فقه الأئمة الأطهار عليهم السلام، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ.
- ٣٣٩- المازندراني، المولى محمد صالح (ت: ١٠٨١ هـ)، شرح أصول الكافي، تعليق: الميرزا أبو الحسن الشعراني، ضبط وتصحيح: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، الطبعة الأولى، بيروت، ١٤٢١ هـ.
- ٣٤٠- المازندراني، الشيخ علي أكبر السيفي، مباني الفقه الفعال، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المقدسة، الطبعة الأولى، ١٤٢٥ هـ.
- ٣٤١- المازندراني، نفسه، دليل تحرير الوسيلة (ولاية الفقيه)، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخميني، الطبعة الأولى، إيران، ١٤١٧ هـ.
- ٣٤٢- المازندراني، محمد إسماعيل الخاجوي (١١٧٣ هـ)، رسالة في الغناء [مدرجة في كتاب «غنا وموسيقى» [الغناء والموسيقى]، أعدّ الكتاب (تحقيقاً وتصحيحاً): رضا مختاري ومحسن صادقي في مركز التحقيق في مدرسة وليّ العصر عليه السلام، قم، نشر مرصاد، ١٣٧٦ هـ. ش.

- ٣٤٣- الماوردي، علي بن محمد البغدادي (ت: ٤٥٠هـ)، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار التعاون للنشر والتوزيع عباس أحمد الباز، مكة المكرمة، الطبعة الثانية، ١٣٨٦هـ-١٩٦٦م.
- ٣٤٤- المباركفوري (ت: ١٢٨٢هـ)، تحفة الأحوذني، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م.
- ٣٤٥- المجلسي، العلامة محمد باقر المجلسي (ت: ١١١١هـ)، بحار الأنوار، مؤسسة الوفاء، الطبعة الرابعة، بيروت، ١٤٠٤هـ.
- ٣٤٦- المجلسي، نفسه، ملاذ الأخيار في فهم تهذيب الأخبار، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي، قم - إيران، ١٤٠٧هـ.
- ٣٤٧- المجلسي، نفسه، مرآة العقول في شرح أخبار الرسول، دار الكتب الإسلامية، طهران، ١٣٩٨هـ-١٣٥٦هـ.ش.
- ٣٤٨- المجلسي، نفسه، زاد المعاد، تعريب وتعليق: علاء الدين الأعلمي، الطبعة الأولى، ١٤٢٣هـ.
- ٣٤٩- مجموعة من الباحثين، الإسلام والقانون الدولي.
- ٣٥٠- مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الفقهية الكويتية، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت.
- ٣٥١- المحسني، محمد آصف، معجم الأحاديث المعتبرة، دار النشر الأديان، الطبعة الثانية، ١٣٩٤هـ-ش-١٤٣٧هـ.
- ٣٥٢- المحسني، نفسه، حدود الشريعة، الطبعة الثانية، منشورات مكتب الإعلام الإسلامي في الحوزة العلمية، قم - إيران، ١٤٢٩هـ.
- ٣٥٣- المحسني، نفسه، مشرعة بحار الأنوار، مكتبة عزيزي، قم، الطبعة الأولى، ١٣٨١هـ-ش-١٤٢٣هـ.
- ٣٥٤- المحسني، نفسه، الفقه والمسائل الطبية، الطبعة الأولى.
- ٣٥٥- المدني، السيد علي خان الشيرازي (ت: ١١٢٠هـ)، الدرجات الرفيعة في طبقات الشيعة، تقديم: السيد محمد صادق بحر العلوم، منشورات مكتبة بصيرتي، قم، الطبعة الثانية، ١٣٩٧هـ.
- ٣٥٦- المدرسي، السيد محمد تقي (معاصر)، التشريع الإسلامي - مناهجه ومقاصده، دار محبي الحسين عليه السلام، الطبعة الأولى، طهران، ١٤١٩هـ.
- ٣٥٧- المرتضى، سيد جعفر، الحياة السياسية للامام الحسين عليه السلام، ١٤٠٥هـ-١٣٦٣هـ.ش.
- ٣٥٨- المرتضى، نفسه، الصحيح من سيرة النبي الأعظم صلى الله عليه وآله، المركز الإسلامي للدراسات.

- ٣٥٩- المرتضى، نفسه، سلمان الفارسي في مواجهة التحدي، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم المشرفة، الطبعة الأولى، ١٤١٠هـ.
- ٣٦٠- المرتضى، الإمام أحمد (ت: ٨٤٠هـ)، شرح الأزهار، مكتبة غمضان، صنعاء - اليمن.
- ٣٦١- المروج، السيد محمد جعفر المروج (ت: ١٤١٩هـ)، هدى الطالب إلى شرح المكاسب، دار المجتبى عليه السلام، الطبعة الثانية، ١٣٨٣هـ.ش.
- ٣٦٢- المسعودي، علي بن الحسين الهذلي (ت: ٣٤٦هـ)، إثبات الوصية للإمام علي بن أبي طالب (المنسوب للمسعودي)، الطبعة الثالثة، منشورات أنصاريان، قم، ١٤٢٦هـ.
- ٣٦٣- المسعودي، نفسه، مروج الذهب ومعادن الجواهر، وضع فهارسه: الأستاذ يوسف أسعد داغر، دار الهجرة، الطبعة الثانية، قم - إيران، ١٩٨٤هـ.
- ٣٦٤- المشكيني، الشيخ علي (ت: ٢٠٠٧م)، التعليقة الاستدلالية على تحرير الوسيلة، تقريراً لبحث السيد الخميني، تحقيق (المجلد الثاني): السيد مرتضى إبراهيمي، وتحقيق (المجلد الثامن): حميد الأحمد الجلفائي، مؤسسة دار الحديث العلمية الثقافية، ١٤٣٤هـ - ١٣٩٢هـ.ش.
- ٣٦٥- المشهدي، محمد بن جعفر (من أعلام القرن السادس)، فضل الكوفة ومساجدها، تحقيق: السيد محمد سعيد الطريحي، دار المرتضى، بيروت.
- ٣٦٦- المصري، ابن نجيم الحنفي (ت: ٩٧٠هـ)، البحر الرائق في شرح كنز الدقائق، تحقيق: الشيخ زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٣٦٧- المصري، القاضي نعمان بن محمد بن منصور المغربي التميمي (ت: ٣٦٣هـ)، دعائم الإسلام، تحقيق: آصف بن علي أصغر فيض، دار المعارف، القاهرة، ١٩٦٣م.
- ٣٦٨- مطهري، الشيخ مرتضى (ت: ١٩٧٩م)، الثورة والدولة، دار الإرشاد للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ٢٠٠٩م.
- ٣٦٩- معروف الحسني، هاشم، سيرة الأئمة الاثني عشر، دار التعارف، بيروت - لبنان، ١٩٩٠م.
- ٣٧٠- المعلم، الشيخ علي صالح، أصول علم الرجال بين النظرية والتطبيق، تقريراً لبحث الشيخ مسلم الداوري، مؤسسة المحبين للطباعة والنشر، الطبعة الثانية، ١٤٢٦هـ - ٢٠٠٥م.
- ٣٧١- مُغْنِيَّة، الشيخ محمد جواد (ت: ١٤٠٠هـ)، فقه الإمام جعفر الصادق عليه السلام، مؤسسة أنصاريان للطباعة والنشر، قم - إيران، الطبعة الثانية، ١٤٢١هـ.
- ٣٧٢- مُغْنِيَّة، نفسه، التفسير الكاشف، دار العلم للملايين، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٧٨م.

- ٣٧٣- 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.
- ٣٧٤- المفيد، نفسه، جوابات أهل الموصل في العدد والرؤية، المعروف بـ «الرسالة العددية»، تحقيق: الشيخ مهدي نجف.
- ٣٧٥- المفيد، نفسه، الأمالي، تحقيق: حسين الأستاذ ولي وعلي أكبر الغفاري، مؤسسة النشر الإسلامي، قم- إيران، ١٤١٤هـ.
- ٣٧٦- المفيد، نفسه، أجوبة المسائل الحاجبية أو المسائل العكبرية، تحقيق: علي أكبر الإلهي الخراساني، مجمع البحوث الإسلامية، الطبعة الثانية، مشهد- إيران، ١٤٣٥هـ.
- ٣٧٧- المقرئزي، 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.
- ٣٧٨- المنتظري، الشيخ حسين علي (ت: ٢٠٠٩م)، ولاية الفقيه أو دراسات في ولاية الفقيه، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٤٠٩هـ.
- ٣٧٩- المنقري، ابن مزاحم (ت: ٢١٢هـ)، وقعة صفين، تحقيق وشرح: عبد السلام محمد هارون، المؤسسة العربية الحديثة للطبع والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية، القاهرة، ١٣٨٢هـ.
- ٣٨٠- مولوي، الشيخ فيصل، المسلم مواطنًا في أوروبا، الاتحاد العالمي لعلماء المسلمين - لجنة التأليف والترجمة، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م.
- ٣٨١- مونتغمري واط، وليام، محمد في المدينة، تعريب: شعبان بركات، المكتبة العصرية، صيدا- بيروت.
- ٣٨٢- الميانجي، علي الأحدي (ت: ١٤٢١هـ)، قانون النزاعات المسلحة في الإسلام- الأسير في الإسلام، ترجمة: محمد أحمد ميانجي، منشورات دادگستر، طهران، الطبعة الأولى، ١٣٨٨هـ.ش.
- ٣٨٣- النائيني، الميرزا محمد حسين (ت: ١٣٥٥هـ)، منية الطالب في شرح المكاسب، تقرير: الشيخ موسى بن محمد النجفي الخوانساري (ت: ١٣٦٣هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي، قم، الطبعة الأولى، ١٤١٨هـ.
- ٣٨٤- النجاشي، أحمد بن علي بن أحمد بن العباس الأسدي (ت: ٤٥٠هـ)، الفهرست، المعروف بـ «رجال النجاشي»، تحقيق: السيد موسى الزنجاني، جماعة المدرسين، ١٤٠٧هـ.

- ٣٨٥- النجفي، الشيخ محمد حسين (ت: ١٢٦٦هـ)، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، دار الكتب الإسلامية، الطبعة السادسة، طهران، ١٣٩٥هـ.
- ٣٨٦- النعيم، عبد الله الأمين، الاستشراق في السيرة النبوية - دراسة تاريخية لآراء (وات - بروكلمان - فلهاوزن) مقارنة بالرؤية الإسلامية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، سلسلة الرسائل الجامعية (٢١)، الطبعة الأولى، ١٤١٧هـ - ١٩٩٧م.
- ٣٨٧- النحاس، أبو جعفر أحمد بن محمد (ت: ٣٣٨هـ)، الناسخ والمنسوخ، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٢٣هـ.
- ٣٨٨- النحاس، نفسه، معاني القرآن، تحقيق: الشيخ محمد علي الصابوني، جامعة أم القرى، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى، ١٤٠٩هـ.
- ٣٨٩- النراقي، الشيخ أحمد بن محمد مهدي (١١٨٥ - ١٢٤٥هـ)، مستند الشيعة في أحكام الشريعة، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٧هـ.
- ٣٩٠- النسائي، أحمد بن شعيب (ت: ٣٠٣هـ)، السنن، دار الفكر، الطبعة الأولى، بيروت، ١٩٣٠م.
- ٣٩١- النمازي، الشيخ علي الشاهرودي (ت: ١٤٠٥هـ)، مستدركات علم الرجال، الطبعة الأولى، طهران، ١٤١٢هـ.
- ٣٩٢- النوري، الشيخ حسين (ت: ١٣٢٠هـ)، مستدرک الوسائل ومستنبط الوسائل، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث، الطبعة الأولى، قم، ١٤٠٨هـ.
- ٣٩٣- النووي، يحيى بن شرف (ت: ٦٧٦هـ)، المجموع - شرح المذهب، دار الفكر، بيروت - لبنان.
- ٣٩٤- النووي، نفسه، روضة الطالبين، تحقيق: الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي محمد معوض، دار الكتب العلمية، بيروت - لبنان.
- ٣٩٥- النويري، أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم القرشي التيمي البكري (ت: ٧٣٣هـ)، نهاية الأرب في فنون الأدب، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر.
- ٣٩٦- النيسابوري، محمد بن عبد الله الحاكم (ت: ٤٠٥هـ)، المستدرک على الصحيحين، تحقيق: يوسف عبد الرحمن المرعشي، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
- ٣٩٧- النيسابوري، مسلم بن الحجاج (ت: ٢٦١هـ)، صحيح مسلم، دار الفكر، بيروت.
- ٣٩٨- الهاروني، أبو طالب يحيى بن الحسين (ت: ٤٢٤هـ)، تيسير الطالب في آمالي أبي طالب، مؤسسة زيد بن علي الثقافية، صنعاء - اليمن، الطبعة الأولى، ١٤٢٢هـ.
- ٣٩٩- الهلالي، سليم بن قيس (من أعلام القرن الأول)، كتاب سليم بن قيس، تحقيق: محمد

- باقر الأنصاري الزنجاني، منشورات دليل ما، قم - إيران، ١٤٢٢هـ.
- ٤٠٠- الهمداني، أحمد بن محمد (ت: ٣٤٠هـ)، البلدان، تحقيق: يوسف الهادي، عالم الكتب للطباعة والنشر، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٩٦م.
- ٤٠١- الهندي، محمد بن الحسن الأصفهاني، المعروف بـ «الفاضل الهندي» (ت: ١١٣٧هـ)، كشف اللثام عن قواعد الأحكام، مؤسسة النشر الإسلامي، قم - إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٦هـ.
- ٤٠٢- الهيثمي، الحافظ نور الدين علي بن أبي بكر (ت: ٨٠٧هـ)، مجمع الزوائد، دار الكتب العلمية، بيروت، ١٩٨٨م.
- ٤٠٣- هيكل، محمد حسين، حياة محمد، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، الطبعة الثالثة، ١٣٥٨هـ.
- ٤٠٤- الواحدي، علي بن أحمد النيسابوري (ت: ٤٦٨هـ)، أسباب نزول الآيات، مؤسسة الحلبي للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٦٨م.
- ٤٠٥- الواحدي، نفسه، الوجيز في تفسير الكتاب العزيز (تفسير الواحدي)، تحقيق: صفوان عدنان داوودي، دار القلم - الدار الشامية، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
- ٤٠٦- الواسطي، علي بن محمد الليثي (من أعلام القرن السادس)، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق: السيد حسن الحسيني البيرجندي، دار الحديث، الطبعة الأولى، قم، ١٤١٨هـ.
- ٤٠٧- الواقدي، محمد بن عمر بن واقد (ت: ٢٠٧هـ)، كتاب المغازي، تحقيق: الدكتور مارسيدان جونس، منشورات دانش إسلامي، إيران، ١٤٠٥هـ.
- ٤٠٨- الواقدي، نفسه، فتوح الشام، دار الجيل، بيروت.
- ٤٠٩- اليعقوبي، أحمد بن أبي يعقوب بن جعفر، المعروف بـ «اليعقوبي» (ت: ٢٨٤هـ)، تاريخ اليعقوبي، دار صادر، بيروت - لبنان.

المجلات والنشريات:

- ٤١٠- صحيفة النور.
- ٤١١- مجلة رسالة الإسلام.
- ٤١٢- مجلة السفير.
- ٤١٣- مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، السنة العاشرة، العدد ٢٦، الكويت، ربيع الأول ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.
- ٤١٤- مجلة فقه أهل البيت (عليه السلام)، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي، العدد ٣٢، السنة الثامنة، ١٤٢٤هـ.

٤١٥- مجلّة قضايا إسلامية معاصرة.

٤١٦- مجلّة نصوص معاصرة.

المواقع الإلكترونية:

٤١٧- موقع ابن باز الإلكتروني.

٤١٨- الموقع الإلكتروني الرسمي للأمم المتحدة.

٤١٩- موقع السيد الخامنئي.

٤٢٠- موقع الكوثر.

٤٢١- موقع ويكيبيديا.

٤٢٢- موقع المجلس الأوروبي للإفتاء والبحوث: <https://www.e-cfr.org>

٤٢٣- موقع المفوضية السامية لشؤون اللاجئين على الشبكة العنكبوتية:

www.unhcr.org/ar/



ثبت المحتويات



المحتويات

المقدمة

تحرير محلّ الكلام ٨

البيان الإجمالي

الجهاد في الإسلام، فلسفته وأهدافه

المحور الأول

الجهاد في الإسلام بين منطق الدعوة ومبدأ القوة

المقام الأول

جهاد الدعوة، أهميته وأساليبه

- أ- أنواع الجهاد العام في الإسلام ١٧
- ب- جهاد الدعوة ١٨
- ج- أسلوب الدعوة إلى الله ٢١
- د- جهاد الدعوة لا يختزل بالدعوة قبل بدء القتال ٢٣
- هـ- رفض أسلوب الإكراه في الدعوة ٢٤

المقام الثاني

الجهاد ومبدأ القوة في الإسلام

- أ- القوة لا تنحصر بالبُعْد العسكري ٣١
- ب- أهداف القوة في الإسلام ٣٢
- ج- القوة والطغيان ٣٥
- د- الجهاد في سبيل الله، لا سبيل الطاغوت ٣٦
- ما هو المراد بسبيل الله؟ ٣٧

هـ - تفنيدُ شبهةٍ حول تشريع الدين للحرب ٣٩

المحور الثاني

الدعوة إلى الإسلام قبيل الحرب، ومسألة اتخاذ الشُّعار

المقام الأول

الدعوة إلى الإسلام قبل الحرب

- أ - أقوال الفقهاء ٤٧
- أولاً: عند الإمامية ٤٧
- ثانياً: عند السُّنّة ٤٨
- ب - كيف نفهم هذا الأمر على مبنانا؟ ٤٩
- ج - حقيقة الدعوة قبل الحرب ٤٩
- د - دليل وجوب الدعوة إلى الإسلام ٥٠
- الوجه الأول: لا عذاب قبل بعثة الرسول ٥١
- الوجه الثاني: تحقيق الغرض وهو دخولهم في الإسلام ٥٢
- الوجه الثالث: الأخبار ٥٢
- المجموعة الأولى: ما ورد في وصيّة رسول الله ﷺ لعليّ عليه السلام ٥٢
- المجموعة الثانية: ما ورد في وصيّته ﷺ لأمرأ السرايا ٥٣
- المجموعة الثالثة: ما يحكي سيرة سول الله ﷺ ٥٥
- هـ - التفصيل بين العارف بالإسلام والجاهل وبين مَنْ قُتِلَ وَمَنْ لَمْ يُقَاتَل ٥٦
- و - كيفية الدعوة ٦١
- ز - طلب النظرة والدليل ٦٣
- ح - هل يلزم أن يكون الداعي هو الإمام؟ ٦٤
- ط - هل يكفي وصول الدعوة إلى رؤسائهم ٦٦
- ي - حكم القتل قبل الدعوة، هل من ضمان؟ ٦٧
- أولاً: أقوال الفقهاء ٦٨
- ثانياً: دليل عدم الضمان ٦٨
- ثالثاً: دليل القول بالضمان ٦٩

المقام الثاني اتخاذ الشعر

- أ - من أقوال الفقهاء ٧٣
- ب - ما هو الشعر؟ ٧٣
- ج - الشعر والشعيرة ٧٥
- د - وظيفة الشعر العام ٧٥
- هـ - شعارات النبي ﷺ ودلالاتها ٧٦
- و - شعار الحروب ٧٨
- ز - النبي ﷺ وتغيير الشعارات ٨١

الباب الثاني

الحرب في الإسلام، أصنافها ومشروعيتها

مقدمة

الجهاد القتالي، أنواعه وتصنيفاته

- أ - تعدد التصنيفات ٨٧
- ب - التصنيف المختار ٨٩

المحور الأول

الحرب مع الآخر في التاريخ الإسلامي، دراسة في الغزوات والفتوحات

المطلب الأول

غزوات النبي ﷺ، دوافع وأسباب

- ١ - القرائن العامة ٩٩
- ٢ - القرائن المحيطة بمعاركه ﷺ ١٠١

- أولاً: غزوة بدر ١٠١
- ثانياً: معركة أحد ١٠٣
- ثالثاً: إجلاء بني قينقاع ١٠٣
- رابعاً: إجلاء بني النضير ١٠٦
- خامساً: غزوة دومة الجندل ١٠٩
- سادساً: غزوة ذات الرقاع ١١٠
- سابعاً: معركة الأحزاب - الخندق ١١٠
- ثامناً: غزوة بني قريظة ١١٣
- تاسعاً: غزوة بني لحيان ١١٤
- عاشراً: غزوة ذات قرد ١١٥
- حادي عشر: غزوة ذات السلسلة - وادي الرمل ١١٥
- ثاني عشر: غزوة عليّ عليه السلام إلى بني سعد بفدك ١١٦
- ثالث عشر: غزوة بني المصطلق - المريسيع ١١٧
- رابع عشر: غزوة خيبر ١١٩
- خامس عشر: غزوة وادي القرى ١٢١
- سادس عشر: غزوة مؤتة ١٢٢
- سابع عشر: فتح مكة ١٢٣
- ثامن عشر: معركة حنين ١٢٥
- تاسع عشر وعشرين: غزوتا أوطاس والطائف ١٢٥
- واحدًا وعشرين: غزوة تبوك ١٢٦
- اثنين وعشرين: غزوة أسامة بن زيد ١٢٧
- الخلاصة ١٢٨
- ٣- الغزوة أعم من المعركة ١٢٨

المطلب الثاني

شرعية الفتوحات، دراسة تحقيقيّة نقدية

- ١- اختلاف الأصحاب في شرعية الفتوحات ١٣٥
- ٢- أدلة شرعية الفتوحات ١٣٨

١٣٨.....	الدليل الأول: إمضاء الأئمة عليهم السلام لها
١٤٦.....	الدليل الثاني: الفتوحات وتقوية الدين
١٤٨.....	مخالفات كثيرة وخطيرة
١٤٨.....	أولاً: التجاوزات ضد أهالي البلاد المفتوحة
١٥١.....	ثانياً: الفتوحات وإفساد روحية الفاتحين
١٥٤.....	الدليل الثالث: اشتراك الحسين عليه السلام في الفتوحات
١٦١.....	الدليل الرابع: مشاركة بعض خواص أمير المؤمنين عليه السلام
١٦٤.....	الدليل الخامس: الفتوحات ومشورة أمير المؤمنين عليه السلام
١٧١.....	الدليل السادس: التعامل الإيجابي مع نتائج الفتوحات
١٧٦.....	الدليل السابع: الفتوحات وعدّ نبويّ
١٧٧.....	الدليل الثامن: أصالة الصحة

المحور الثاني الدفاع وحالاته المشروعة

المطلب الأول مشروعية الدفاع في الجملة

١٨٥.....	

المطلب الثاني صور الدفاع وحالاته

١٨٧.....	الصورة الأولى: الدفاع عن البلاد والعباد وعن الدين
١٨٨.....	الصورة الثانية: الجهاد لتحرير البلاد
١٩٠.....	صاحب الجواهر وعدم ضرورة الدفاع عن البلاد الإسلامية في عصر الغيبة
١٩٢.....	الصورة الثالثة: الدفاع عن المستضعفين والمظلومين
١٩٨.....	الوجه الأول: القرآن الكريم
٢٠٧.....	الوجه الثاني: السُّنة
٢١٠.....	الوجه الثالث: مذاق الشرع
٢١١.....	الوجه الرابع: دليل العقل

- الوجه الخامس: وجوب الدفاع وحفظ النفس ٢١١
- الصورة الرابعة: الحرب الاستباقية عند ظهور أمارات العدوان ٢١٣

المحور الثالث

مشروعية الجهاد الابتدائي

المطلب الأول

الجهاد الابتدائي، المفهوم والهدف

- ٢٢٤

المطلب الثاني

محاولات تبريرية للجهاد الابتدائي

- التبرير الأول: إنقاذ الناس من العذاب ٢٢٩
- التبرير الثاني: الجهاد الابتدائي هو جهادٌ دفاعي ٢٣٠
- التبرير الثالث: الجهاد وبسط العدل ٢٣١
- التبرير الرابع: فسح المجال أمام نشر رسالة التوحيد ٢٣٢
- أولاً: ملاحظات على هذا التبرير ٢٣٥
- ثانياً: ما نجده مقبولاً في التبريرات ٢٣٧
- ثالثاً: مقارنة الشهيد مطهري ٢٣٨

المطلب الثالث

الجهاد الابتدائي الدعوي، اعتراضات عامة

- أ - الجهاد الابتدائي والانسجام مع حركة النبوات ٢٤٣
- ب - التوفيق بين آيات الدعوة وآيات القتال ٢٤٩
- ج - كيف ينسجم الجهاد مع الإكراه على الدين؟ ٢٥٦

المطلب الرابع

أدلة مشروعية الجهاد الابتدائي

- الوجه الأول: الضرورة الفقهية ٢٦٧
- الوجه الثاني: الاستدلال بغزوات النبي ﷺ ٢٧١

الوجه الثالث: الفتوحات وشرعية الحرب الابتدائية	٢٧٤.....
الوجه الرابع: رسائل النبي ﷺ	٢٧٤.....
رسالته إلى أهل نجران	٢٧٦.....
رسائله إلى الملوك	٢٧٧.....
الوجه الخامس: عالمية الإسلام والجهاد الابتدائي	٢٧٩.....
الوجه السادس: السنة	٢٨٢.....
المجموعة الأولى: ما دلّ على أنه ﷺ مأمورٌ بقتال الناس	٢٨٢.....
الصنف الأول: «أمرت بقتال الناس»	٢٨٢.....
الصنف الثاني: «جئْتُكم بالذبح»	٢٨٩.....
المجموعة الثانية: ما دلّ على فضل الجهاد، ووجوبه، وامتداح السيف	٢٩٣.....
المجموعة الثالثة: ما جاء بلسان الحثّ على الغزو	٢٩٥.....
المجموعة الرابعة: ما ورد في بيان أقسام الجهاد	٢٩٧.....
المجموعة الخامسة: متفرقات مما يدلّ على جواز الحرب الابتدائية	٣٠٧.....
الوجه السابع: آيات الكتاب	٣١٢.....
المجموعة الأولى: مطلقات القتال التي حُذِفَ فيها الموضوع	٣١٣.....
المجموعة الثانية: مطلقات الآيات التي ذُكِرَ فيها المتعلّق والموضوع	٣١٦.....
مناقشة الاستدلال	٣٢٦.....
المجموعة الثالثة: الآيات المعلّلة	٣٣٨.....
تقريب آخر للاستدلال	٣٤٣.....
تفصيل السيّد الخوئي	٣٤٨.....

المطلب الخامس

أدلة القول بعدم شرعية الجهاد الابتدائي

الوجه الأول: القرآن الكريم	٣٥١.....
الوجه الثاني: أصالة السُّلم	٣٥٨.....
الوجه الثالث: القتال الابتدائي إكراهٌ على الدين	٣٥٩.....
الوجه الرابع: القتال والدعوة	٣٦٠.....
الوجه الخامس: السنة	٣٦٠.....

- الطائفة الأولى: ما رُوي بشأن التُّرك والحَبْشَة ٣٦٠
- الطائفة الثانية: فيما ورد فيه تقييد الجهاد بقيد العداوة ٣٦٢
- الطائفة الثالثة: النهي عن قتل الشيوخ والرُّهبان المنقطعين عن الناس ٣٦٥

المحور الرابع

الجهاد الابتدائي وشرطيّة إذن المعصوم

- ١- محلّ الكلام ٣٦٩
- ٢- آراء الفقهاء في شرطيّة إذن الإمام ٣٧١
- ٣- أدلة القائلين بعدم شرطيّة إذن الإمام في الجهاد ٣٧٣
- ٤- أدلة القول بالشرطيّة ٣٧٤
- الوجه الأوّل: دعوى الإجماع على ذلك ٣٧٤
- الوجه الثاني: الأخبار ٣٧٧
- المجموعة الأولى: ما يدلّ على ضرورة وجود الإمام العادل ٣٧٧
- المجموعة الثانية: ما دلّ على حرمة الخروج بالسيف قبل قيام القائم ٣٨٩
- المجموعة الثالثة: ما ورد في النهي عن الاشتراك في الفتوحات ٣٩٤

الباب الثاني من كتاب الجهاد

ضوابط الحرب في الإنسان والبيئة

المحور الأوّل

حماية المدنيين في الحروب

المقام الأوّل

حكم المدنيين على ضوء الأصول والمبادئ العامّة

- ١- الاتجاهات الفقهيّة ٤١١
- أ - فقهاء الشيعة ٤١١
- ب - فقهاء السُّنّة ٤١٢

- ٢- أدلة الاتجاهين..... ٤١٤
- تضعيف الاتجاه الثاني ٤١٤
- ترجيح الاتجاه الأوّل ٤١٦
- رواية شاذّة وغريبة ٤٢١

المقام الثاني

تفصيل الكلام في الشرائح المدنيّة

- ١- مشروعية قتل المُقاتلة من النساء والأطفال والشيوخ ٤٢٣
- ٢- البالغ شرعاً، لا قانوناً ٤٢٨
- ٣- الشيخ الفاني إذا كان ذا رأي ٤٣٠
- ٤- الأعمى والمُقعد ونظائرهما ٤٣٣
- ٥- المجنون والمعتوه ٤٣٥
- ٦- حماية الرُهبان المتبتّلين ٤٣٦
- أ- أقوال الفقهاء ٤٣٧
- ب- دليل القائلين بعدم حمايتهم ٤٣٨
- ج- مستند حماية الرُهبان ٤٣٨
- ٧- العُصفاء والوصفاء ٤٤٠
- ٨- الفلاحون والسُّوقة ٤٤١
- ٩- حصانة الرُّسل والدبلوماسيين ٤٤٢

المقام الثالث

حكم التترّس بالمدنيين (اتخاذهم دروعاً بشريّة)

- ١- معنى التُّرس ٤٤٣
- ٢- أقوال الفقهاء ٤٤٣
- ٣- أدلّة جواز قتل التُّرس ٤٤٩

المقام الرابع

قصف المدن المحصّنة بالقذائف والصواريخ

- ١- أقوال الفقهاء ٤٥٣

- ٢- أدلة جواز الاستهداف..... ٤٥٤
- ٣- دليل عدم الجواز..... ٤٥٥
- ٤- جواز استهداف المدنيين في بعض الحالات..... ٤٥٦

المحور الثاني

السلاح النووي، تصنيعاً واستخداماً

تمهيد

نفي خصوصية السلاح، وأهمية الطاقة النووية

- أ- السلاح وسيلة متحرّكة..... ٤٦٣
- ب- الطاقة النووية سلاح ذو حدّين..... ٤٦٥

المرحلة الأولى

حكم الصناعة النووية السلمية

- ٤٦٧

المرحلة الثانية

تصنيع السلاح النووي واستخدامه

- ١- تصنيع السلاح النووي..... ٤٧١
- ٢- استخدام السلاح النووي..... ٤٧٤
- أ- أدلة حرمة استعماله..... ٤٧٥
- الوجه الأوّل: الاستناد إلى مطلقات النهي عن الإفساد في الأرض..... ٤٧٥
- الوجه الثاني: الاستناد إلى النصوص الخاصة..... ٤٧٦
- ب- أدلة جواز استخدام السلاح النووي..... ٤٨٣
- ج- مدى إطلاق التحريم وسعته..... ٤٨٥

المحور الثالث

حماية البيئة في الحروب

- ١- حماية الشروة الحرجية والزراعية..... ٤٩١

أ - محلّ الكلام ومقتضى القواعد العامّة	٤٩١
ب - أقوال الفقهاء	٤٩٣
ج - أدلّة حرمة قطع الأشجار في الحرب	٤٩٤
د - أدلّة الجواز	٤٩٦
هـ - الموازنة بين الأدلّة، وضعف القول بالكراهة	٤٩٩
و - الضرورة والحاجة	٥٠١
ز - المثمرة وغير المثمرة	٥٠٣
٢ - حماية الثروة الحيوانية في المعارك	٥٠٥
محلّ الكلام	٥٠٥
النحو الأوّل: تعذيب الحيوان	٥٠٦
أوّلاً: القتل صبراً	٥٠٦
ثانياً: القتل عَقراً	٥٠٨
ثالثاً: القتل عَرْقَةً	٥٠٨
رابعاً: القتل مُباراةً و غَرْضاً	٥١٠
خامساً: تحريقها بالنار	٥١٣
سادساً: المثلّة بالحيوان	٥١٤
تعذيب الحيوان هو الجامع	٥١٥
النحو الثاني: القتل العبثي	٥١٧
دليل الحرمة	٥١٨
النحو الثالث: القتل المؤدّي إلى فناء الحيوانات	٥٢٧

الباب الرابع

آثار الحرب على المستوى البشري

المحور الأوّل

حماية الأسرى وحقوقهم في الفقه الإسلامي

١ - اجتناب تعذيبه والتنكيل به	٥٣٧

- ٢- القيام بتغذيته ٥٤٠
- ٣- الكسوة الملائمة ٥٤٢
- ٤- تأمين الاحتياجات الطبيّة والصحيّة ٥٤٣
- ٥- آداب الإسلام ووصاياه في التعامل مع الأسرى ٥٤٣
- أ- رعاية مكانة الأسير ورتبته ٥٤٣
- ب- مراعاة مشاعر النساء ٥٤٤
- ج- تفقّد الأسرى وتعهّدهم ٥٤٥
- د- صور مشرقة في التعامل مع الأسرى ٥٤٥
- ١- فكّ الأسير مسؤوليّة وصدقة ٥٤٧
- ٢- حفظ حياته ٥٤٨

المحور الثاني

حكم قتل الأسير، قراءة نقدية

المقام الأول

حكم الأسير غير الجريح

- المطلب الأول: حكم أسير أهل الحرب من غير المسلمين ٥٥٥
- ١- أقوال الفقهاء ٥٥٥
- أ- في الفقه الإمامي ٥٥٥
- ب- في الفقه السني ٥٦٠
- ٢- مقتضى الأصلين اللفظي والعملي ٥٦١
- ٣- دراسة القول بالتفصيل ٥٦٢
- أولاً: في القرآن الكريم ٥٦٣
- ١- آية الإثخان في الأرض ٥٦٣
- أ- من آراء المفسرين ٥٦٣
- ب- وقفة مع أسباب النزول ٥٦٤
- ج- كيف نفهم التهديد في الآيات؟ ٥٧٠
- د- المقصود بالإثخان ٥٧٣

- هـ- هل تدلّ الآية على جواز القتل قبل الإثخان؟ ٥٧٧
- ٢- آية ضرب الرقاب وشدّ الوثاق ٥٧٩
- أ- دعوى النسخ ٥٨٠
- ب- الآية وحكم قتل الأسير ٥٨٢
- ج- التفصيل بين الأسر قبل أن تضع الحرب أوزارها والأسر بعده ٥٨٣
- د- ما المقصود بوضع الحرب أوزارها؟ ٥٨٦
- ثانياً: في السُّنة ٥٨٦
- ٤- دراسة القول بالتخيير ٥٩٢
- أ- السُّنة القوليّة ٥٩٢
- ب- السُّنة الفعلية ٥٩٥
- أولاً: الذين أطلق سراحهم ممّن أو فداءً ٥٩٥
- ثانياً: الأسرى الذين رُوي أنه ﷺ قتلهم ٥٩٧
- ثالثاً: أسارى آخرون قُتلوا! ٦٠١
- ٥- ألم أنّهم عن قتل الأسرى! ٦٠٣
- ٦- مقتلة بني قريظة بين دراية القرآن ورواية المؤرّخين ٦٠٥
- الوقفه الأولى: القصّة كما رواها المؤرّخون ٦٠٦
- الوقفه الثانية: بين حكاية القرآن وحكاية المؤرّخين! ٦٠٧
- الوقفه الثالثة: محاولات توجيه الرواية التاريخية ٦٠٩
- الوقفه الرابعة: إشكالات يصعب توجيهها ٦١٥
- تشكيكات أخرى ٦٢١
- الوقفه الخامسة: الرأي الأقرب فيما جرى ٦٢٢
- المطلب الثاني: أسيرُ أهل البَغْي من المسلمين ٦٢٣
- ١- أقوال الفقهاء في المسألة ٦٢٣
- أ- الموقف لدى فقهاء الإماميّة ٦٢٤
- ب- الحكم عند فقهاء سائر المذاهب ٦٢٦
- ٢- تحقيق الموقف من الآراء المطروحة ٦٢٧
- أ- مستند القول بجواز قتل الأسير مطلقاً ٦٢٧
- ب- إرجاع الأمر إلى الإمام ٦٢٩

- ج - حرمة قتله بقولٍ مطلق ٦٢٩
- د - مستند القول بالتفصيل ٦٣١

المقام الثاني

حكم الأسير الجريح

- ١- تحرير محلّ الكلام ٦٣٩
- ٢- جَرَحَى أهل الشُّرْكَ ٦٣٩
- ٣- جريح أهل البَغْي ٦٤١

المقام الثالث

التعامل مع القتلى

- ١- تحريم المثلّة بجسده ٦٤٥
- ٢- المعاوضة على الجُثث ٦٤٦

المحور الثالث

السَّبْي والاسترقاق

المطلب الأوّل

الرّق في نظرةٍ تاريخيّة اجتماعيّة

- ١- الرّق عند مختلف الشعوب والحضارات ٦٥٥
- ٢- لماذا استهدف الإسلام؟ ٦٦٠
- ٣- الرّق وبنية النظام الاجتماعي والاقتصادي والسياسي ٦٦١
- ٤- هل نُدين السابقين؟ ٦٦٢
- ٥- الرّقّية المعاصرة ٦٦٣

المطلب الثاني

طريقة الإسلام في محاربة ظاهرة الرّق

- ١- أصالة الحرّية ٦٦٥
- ٢- فتح الأبواب أمام تحرّر العبيد ٦٦٩
- ٣- سدّ منافذ الاسترقاق ٦٧٥

- ٤- خَلَقَ الأجواء المناسبة لتحرير العبيد..... ٦٧٩
- أ- التأكيد على المساواة في الإنسانية والقيَم..... ٦٧٩
- ب- بَثَّ روح الحرِّية في النفوس..... ٦٨١
- ج- التشجيع والحثُّ على العِتق..... ٦٨٣
- د- كراهة النِّخاسة..... ٦٨٤
- ٥- من حقوق العبيد في الإسلام..... ٦٨٥
- أ- حقُّ الكرامة..... ٦٨٦
- ب- الأهلية الدينيَّة..... ٦٨٦
- ج- الأهلية القانونيَّة..... ٦٨٧
- د- حقُّ الزواج..... ٦٨٧
- هـ- حفظ الحياة الأسريَّة..... ٦٨٨
- و- حقُّ إعطاء الأمان للآخرين..... ٦٨٩
- ٦- أهل البيت عليهم السلام وتحرير العبيد..... ٦٩٠
- ٧- لماذا لم تنحسر الظاهرة؟..... ٦٩٨

المطلب الثالث

هل لا زال باب الرِّقِّ مفتوحاً في زماننا؟

- المقام الأول: حكم سَبْيِ الآخر الدينيِّ..... ٧٠١
- ١- السَّبْي في غير حالة الحرب..... ٧٠١
- أ- حالتان للسَّبْي المذكور..... ٧٠٢
- ب- ما يدلُّ على جواز السَّبْي بالغيلة..... ٧٠٤
- الوجه الأول: مقتضى القاعدة..... ٧٠٤
- الوجه الثاني: الأخبار..... ٧٠٦
- ملاحظةٌ عامَّة..... ٧١٠
- ج- ما يعارض الأخبار المتقدِّمة..... ٧١١
- ٢- السَّبْي في حالة الحرب مع غير المسلمين..... ٧١٣
- الحالة الأولى: السَّبْي في الحرب غير الشرعيَّة..... ٧١٣
- الحالة الثانية: الحرب الشرعيَّة..... ٧١٨

- أ - أدلة جواز السَّبي في الحرب الشرعية ٧١٨
- ب - تدبيرية الاسترقاق ٧٢٤
- أولاً: أدلة الاسترقاق، وقابليتها للحمل على التدبيرية ٧٢٥
- ثانياً: منافية الاسترقاق للآية ٧٢٥
- ثالثاً: الرقية وعدم الانسجام مع مبادئ الإسلام ٧٢٧
- رابعاً: الرد بالمثل على استرقاق المسلمين ٧٢٩
- خامساً: قضايا الحرب والتدبيرية ٧٣٢
- وأخيراً ٧٣٤
- المقام الثاني: أسرى الحروب الإسلامية - الإسلامية ٧٣٤
- ١ - عدم جواز استرقاق المسلم ٧٣٦
- أ - مقتضى القاعدة ٧٣٦
- ب - ما يدل على حرمة استرقاق المسلم ٧٣٩
- الوجه الأول: سيرة الإمام علي عليه السلام ٧٣٩
- الوجه الثاني: الروايات المفيدة لعدم جواز استرقاق المسلم ٧٤١
- الطائفة الأولى: ما ورد في أمر السيِّدة عائشة ٧٤١
- الطائفة الثانية: ما يدل على أنه لا سبيل لاسترقاق المسلم أو مَنْ كان في دار الهجرة .. ٧٤٦
- الطائفة الثالثة: ما ورد في النهي عن عدم اتِّباع مُدْبِرهم ٧٥١
- ٢ - أدلة القول بجواز السَّبي ٧٥٢
- ملاحظات عامة ٧٥٦

الملاحق

الملحق رقم (١)

دراسة في كتاب «تحف العقول»

- ١ - مؤلف الكتاب ٧٦١
- ٢ - اعتبار الكتاب، وطريقنا إليه ٧٦٣
- ٣ - صحة أسانيد صاحب الكتاب إلى الإمام علي عليه السلام ٧٦٤

الملحق رقم (٢)

جهاد الكلمة (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)

- ١- المنكر، أنواعه وانتشاره ٧٦٧
- أولاً: غزو المنكر ٧٦٨
- ثانياً: إدمان المنكر وانقلاب الموازين ٧٦٨
- مثال من الواقع ٧٦٩
- ٢- مواجهة المنكر، ضرورتها وأثانها ٧٧٠
- أولاً: القرآن والنهي عن المنكر ٧٧٠
- ثانياً: تحمّل الأذى والنتائج ٧٧٢
- ثالثاً: تنظيم الجهود ٧٧٤
- ٣- لماذا نواجه المنكر؟ ٧٧٤
- أولاً: معذرة إلى ربكم، ولعلهم يتقون ٧٧٤
- ثانياً: النهي عن المنكر وبقاء الإسلام / القيم ٧٧٦
- ثالثاً: حماية أنفسنا من عدوى المنكر ٧٧٧
- ٤- النهي عن المنكر والحرية الشخصية ٧٧٧
- ٥- تطوير الأساليب في مواجهة المنكر ٧٧٩

الملحق رقم (٣)

شرط القدرة الجسدية والمالية في الجهاد

- الأول: القدرة الجسدية ٧٨١
- الثاني: القدرة المالية ٧٨٤

الملحق رقم (٤)

حول وثيقة «الحكم بن مسكين»

- ٧٨٧

الملحق رقم (٥)

«زيد بن علي»، الثائر على خطى جدّه الحسين عليه السلام

- أولاً: مَنْ هو زيد؟ ٧٨٩

٧٩٠.....	ثانيًا: موقف الأئمة عليهم السلام من زيدٍ
٧٩٢.....	ثالثًا: زيدٌ على خطى جدّه الحسين عليه السلام الشهيد
٧٩٤.....	رابعًا: قصّة خروجه ومقتله
٧٩٦.....	خامسًا: جوابٌ عن سؤالٍ
٧٩٦.....	سادسًا: نتائج ثورة زيدٍ
٧٩٩	ثبت المصادر والمراجع
٨٣١.....	ثبت المحتويات



نبذة من سيرة المؤلّف

- ❖ مواليد لبنان ١٥ / ١١ / ١٩٦٦ م.
- ❖ درس العلوم الدينيّة في مدينة قم المقدّسة إلى عام ٢٠٠٠ م.
- ❖ أستاذ الدراسات العليا (البحث الخارج) في مادّتي الفقه والأصول في المعهد الشرعي الإسلامي.
- ❖ ماجستير في الفلسفة الإسلاميّة.
- ❖ 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 مؤلّفًا في شتّى المعارف الإسلاميّة؛ 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- حاكميّة القرآن، دراسة تأصيليّة حول علاقة السُنّة بالكتاب ودورها في التفسير.
- ٢- أبعاد الشخصية النبويّة، دراسة أصوليّة في تصرّفات الرسول التشريعيّة والتدبريّة والخبريّة والبشريّة.

■ كتب الفقه، منها:

- ١- فقه العلاقة مع الآخر الدينيّ (٧ مجلّدات).
- ٢- فقه العلاقة مع الآخر المذهبيّ، دراسة في فتاوى القطيعة (مجلّدان).
- ٣- الإسلام والبيئة، خطوات نحو فقه بيئيّ (طبعة ثانية) (مترجم إلى الفارسية).
- ٤- فقه الشعائر والطقوس، التطبير أنموذجًا.
- ٥- الولد غير الشرعيّ في الإسلام.

