

الاجتهاد والتجديد

فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي

العددان التاسع والعاشر، السنة الثالثة، شتاء وربيع ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ

رئيس التحرير

حيدر حب الله

المسؤول التنفيذي

علي باقر الموسى

المدير المسؤول

ربيع سويدان

الهيئة الاستشارية (أبجدياً)

د. أحمد الريسوني المغرب

د. عبدالهادي الفضلي السعودية

د. محمد سليم العوا مصر

الشيخ محمد علي التسخيري إيران

تنفيذ وإخراج

أمجد الأنصاري

علي البهادلي

تصميم الغلاف

Idea Creation

□ شروط النشر:

◀ ترحب المجلة بمساهمات الباحثين في مجالات الفقه الإسلامي وأصوله، وعلم الحديث، والرجال، ومراجعات الكتب، والمناقشات.

◀ يشترط في المادة المرسلة أن تلتزم بأصول البحث العلمي على مختلف المستويات: المنهج، المنهجية، التوثيق، وأن لا تكون قد نشرت أو أرسلت للنشر في كتاب أو دورية عربية أخرى.

◀ تخضع المادة المرسلة لمراجعة هيئة التحرير، ولا تعاد إلى صاحبها، نشرت أم لم تنشر.

◀ يحق لهيئة التحرير إعادة صياغة النصوص التي ترد إليها إذا اقتضت الضرورة ذلك شرط أن لا يؤدي إلى الإخلال بمقصود الكاتب.

◀ للمجلة حق إعادة نشر المواد المنشورة منفصلة أو ضمن كتاب.

◀ ما تنشره المجلة لا يعبر بالضرورة عن وجهة نظرها.

◀ يخضع ترتيب المواد المنشورة لاعتبارات فنية بحتة.



فصلية مختصة بقضايا الاجتهاد والفقه الإسلامي
تصدر في بيروت

□ وكلاء التوزيع:

◀ شركة الناشرون - بيروت ، لبنان

① هاتف: ٢٧٧٠٠٧ - ١ - ٩٦١ +

◀ المغرب - الشركة الشريفة للتوزيع والصحف

① سوش برس هاتف: ٤٠٠٢٢٣

فاكس: ٤٠٤٠٣١ / ٢

ص . ب : ٦٨٣ / ١٣

◀ مصر - القاهرة - مؤسسة الأهرام - شارع الجلاء

① هاتف: ٥٧٨٦١٠٠

ص . ب : ٦٨٣ / ١٣

◀ إيران - قم - كذرخان - مكتبة الهاشمي

① هاتف: ٧٧٤٣٥٤٣ - ٢٥١ - ٩٨ +

◀ البحرين، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع

① هاتف: ١٧٤٨٨٩٩٢ (+٩٧٣)

□ المراسلات:

باسم رئيس التحرير

لبنان - بيروت - ص. ب : ٣٢٧ / ٢٥

www.nosos.net

البريد الإلكتروني info@nosos.net

□ التنفيذ الطباعي ومركز النشر :

مؤسسة دلتا للطباعة والنشر ، لبنان - بيروت

الحدث ، قرب مستشفى السان تريز ، مفرق

ملحمة كساب ، خلف المركز الثقافي اللبناني

بناية عبد الكريم وعطية، تلفاكس : ٠٠٩٦١٥٤٦٤٥٢٠

البريد الإلكتروني: deltapress@terra.net.lb

المجلد

□ كلمة التحرير

- ◀ معايير الاجتهاد ومفهوم الألفية، سؤال الوعي التاريخي والمعاصر، الحلقة الثالثة -
الشيخ حيدر حب الله ٥

ملف العدد

العنف والحرية الدينية في الفقه الإسلامي (٢)

- ◀ حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهية
الشيخ محسن كديور ١١
- ◀ حرية الإعلام الفكري والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»
الشيخ يوسف الصانعي ٥٨
- ◀ مبدأ العلاقات السلمية في الفقه الإسلامي
د. محمد رسول آهنگران ٩٠
- ◀ عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابس والظروف
الشيخ أحمد عابدين ١٠٩
- ◀ الحرية وإهانة المقدسات الدينية، وقفة نقدية تحليلية مع سب المعصوم عليه السلام
الشيخ محمد حسين مهوري ١٤٦
- ◀ العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية ... (القسم الثاني)
الشيخ علي ناصر ١٧٣

◀ معضلة التوبة عند المرتد الفطري، محاولة تثوير العقل الفقهي

أ. عبدالعالي العبدوني ٢٠٦

◀ الجهاد الابتدائي الدعوي... قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية - القسم الثاني -

الشيخ حيدر حب الله ٢٢٦

◀ حكم الاغتتيال في الفقه الإسلامي، دراسة في حديث «الإيمان قيد الفتك»

الشيخ مجتبى المحمودي ٢٧٦

◀ الإبادة الشاملة في السياسة الحربية، التاريخ النبوي أنموذجاً

د. محمد حسين خوانين زاده ٢٩٣

◀ أحكام الردّة، قراءة أصولية في فقه الإمام الخوئي

د. عبد الأمير كاظم زاهد ٣٠٧

□ دراسات

◀ إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

السيد محمد باقر الصدر ٣٢٣

◀ الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

السيد محمد جواد فاضل الموسوي ٣٦٧

◀ شهادة المرأة في الإسلام، قراءة فقهية شاملة (القسم الرابع)

الشيخ فخر الدين الصانعي ٤١٨

□ قراءات

◀ مع الدكتور قلعه جي في موسوعة (فقه علي بن أبي طالب)

الشيخ خالد الغفوري ٤٦٠

معايير الاجتهاد ومفهوم الألفية

سؤال الوعي التاريخي والمعاصر

. الحلقة الثالثة .

الشيخ حيدر حب الله

تحدثنا في الحلقتين السابقتين عن بعض ما نتصور أنه ضروري في تقييم عملية الاجتهاد وتقويم مفهوم الألفية أيضاً، ونريد في هذه الحلقة أن نواصل هذا الأمر عبر التعرّض لدور الوعيين: التاريخي؛ والمعاصر، في بناء عملية اجتهاد أكثر دقة وسلامة. يُظهر الوعي التاريخي أهميته من خلال كون النصوص التي صدرت أو نزلت جاءت في سياق تاريخي، ومن الطبيعي أن السياق حجة وعنصر رئيس في فهم مراد المتكلم، بل يتعداه إلى السياقات المقامية والحالية و... وفي كثير من الأحيان يصعب فهم السياق بتمام عناصره - بما فيها العنصر غير اللفظي - إلا بالإطالة على المعلومات والوثائق التاريخية ذات الصلة به، لتتكوّن عبرها العناصر الحافة بالكلام. لنفرض أننا لا نملك معلومات تاريخية عن الظروف العصبية التي كان يمرّ بها أهل البيت (عليه السلام) وأنصارهم في العصرين الأموي والعباسي.. هل كان لمفهوم التقية أن يكون حاضراً بهذه القوة التي نشهدها له اليوم؟ من الطبيعي أننا كلّما فهمنا الظروف التاريخية استوعبنا الملابس التي تتصل بالنصوص بها، لترتد حلّ مشكلة أو الجواب عن تساؤلات ما.

في هذا السياق عينه، تأتي فكرة السيد حسين البروجردي (١٣٨٠هـ) حين يتحدّث - كما ينقل بعض تلامذته - عن ضرورة فهم نصوص أهل السنة ومواقفهم في الفقه والحديث؛ بوصف ذلك مقدّمة لفهم نصوص أهل البيت (انظر: واعظ زاده الخراساني، الموسوعة الرجالية ١: ٣٣ - ٣٤، المقدّمة)، فإن هذه الفكرة تستبطن قدراً وافياً من الحس التاريخي؛ عندما تؤكّد على دور التدخل الاستثنائي للنصوص في معالجة حالة تاريخية منحرفة هنا أو هناك، وإلا فما معنى هذه الضرورة لدراسة المشهد السنّي قبل مطالعة النصوص الحديثية الشيعية؟

وفي الإطار عينه تأتي فكرة الوعي الاجتماعي للنصوص، لتتصل بمسألة فهم

الظروف الاجتماعية الحافة؛ فعندما يطلق السيد محمد باقر الصدر (١٤٠٠هـ) هذه المقولة - ولا سيما في سياق مدحه لتجربة الشيخ محمد جواد مغنية في كتاب فقه الإمام جعفر الصادق - فإنه ينشط الحس الاجتماعي والتاريخي؛ لأنه لا يريدنا أن نعتبر الجمل والكلمات والحروف الماثلة أمام ناظرينا ممثلةً للحديث الشريف أو الكتاب الكريم، أعني أنه لا يريد أن يعتبرها معطيات وحيدة يجري فهم المراد عبرها فقط، بل يرغب بإقحام عناصر أخرى تتصل بالسياق التاريخي والاجتماعي لمضمون الرسالة التي يريد هذا النص أو ذاك أن يوصلها إلينا.

وليس فقهاء المسلمين بغائبين عن ألوان السياق الأخرى، فقد أشاروا لذلك ومارسوه في الفقه والأصول والتفسير والقرآنيات، فنحن لا نبدع هنا ولا نبتدع، وإنما نوصف ضرورة قائمة.

لكن الشيء المهم في هذه القضية هو حجم استحضار التاريخ في وعينا للنصوص؛ هل كان هذا الاستحضار بالمقدار الكافي؟

أعتقد أن نقصاً ما يزال موجوداً؛ فنحن نلاحظ ضعف حضور التاريخ على عدة جبهات، حبذا لو يلتفت إليها أكثر؛ وهي:

١ - قلة المعلومات التاريخية العامة، فأكثر المعلومات التاريخية التي يحملها المشتغلون في الفقه تكمن مشكلتها في أنها تعتمد - من جهة - على النصوص نفسها التي يجري البحث عن سياقها التاريخي لفهمها، كما تتضيّق - من جهة أخرى - عندما تكون الإطلالة على التاريخ من منظور التاريخ الشخصي، أي تاريخ شخص الأئمة عليهم السلام عند الشيعة، أو شخص الصحابي أو الخليفة الراشد عند أهل السنة.

هذا الوضع يجعل المشتغل بالفقه حاملاً لتصور منقوص عن المشهد التاريخي والصورة التاريخية، فنحن من جهة نريد الكشف عن التاريخ بعناصره السياسية والاقتصادية والاجتماعية والدينية و.. ليعيننا ذلك على تكوين المناخ الطبيعي الذي جاءت داخله النصوص، مقدمة لفهمها فهماً صحيحاً؛ فإذا تخلّيت عن كل الموروث التاريخي لأجعل النصوص الحديثية أو القرآنية وحدها مصدراً للتاريخ أكون قد وقعت في دور واضح، لا بمعنى العجز عن الفهم، وإنما بمعنى أن العلاقة هنا جدلية، فكما

● معايير الاجتهاد ومفهوم الألفية، سؤال الوعي التاريخي والمعاصر

نطالب بجعل الكتاب والسنة مصدراً تاريخياً كذلك نطالب بفهم الكتاب والسنة مستعينين بسائر مصادر التاريخ. نعم، نحن نؤكد على السيرة النبوية القرآنية، التي تستمد معلوماتها من القرآن نفسه، وقد دعا العديد من قبل لهذا الأمر، مثل محمد حسين هيكل في ما كتبه حول سيرة النبي ﷺ، بل حتى بعض المستشرقين في هذا المجال.

نعم، وندعو لسيرة حسينية مصدريها روايات أهل البيت عليه السلام، وليس تاريخ الطبري أو غيره فقط، لكن في المقابل لا تعني الدعوة هذه هدراً لقيمة سائر النصوص التاريخية التي تعيننا على فهم نصوص الكتاب والسنة، كما أن النصوص الشريفة تعيننا على فهم وتقويم فهمنا للتاريخ من خلال المصادر الأخرى.

أما التحقيق التاريخي على أساس واحد، مثل التحقيق على الأساس الشخصي. المشار إليه، فهذا ما يؤدي إلى صور غير مكتملة؛ لأن أهل البيت أو الخلفاء الأوائل. مثلاً. لم يكونوا العنصر الوحيد في التاريخ، كما لم يكونوا على صلة. تاريخياً. بتمام أحداث عصرهم، فإذا كونا آية صورة للتاريخ على أساسهم لن نحصل على تاريخ عام، بل سنحصل على تواريخ شخصية لها إطلاقات على التاريخ العام، وفرق واضح بين الأمرين.

من هذا كله نحن بحاجة ماسة إلى درس تاريخ شامل للحقبة الإسلامية الأولى، يساعدنا على التعرف على السياق المحيط بصدور النصوص أو نزولها.

٢ - عدم حضور الوعي التاريخي بشكل فاعل في النشاط الاجتهادي، فنحن نجد في الغالب أن الفقهاء يتعاملون مع النصوص، وقلما يأخذون السياقات المحيطة تاريخياً بعين الاعتبار، وربما يكون ذلك لأسباب:

أ - ضعف الوثوق بالتاريخ، وهذا ما نجده عند بعض المتشددّين في النقد التاريخي؛ إذ قد لا يسلم بين أيديهم واقعة أو حدث.

ب - الاعتقاد بأن «المورد لا يخصّس الوارد»، وهي القاعدة التي أصّلها المفسّرون وعلماء أصول الفقه المسلمون، فحموا بها النصوص عن الاختزال التاريخي أو اختناق الدلالة، وكانوا هادفين من ذلك فتح باب الضخّ الدلالي في النصوص بهدف حمايتها أن تهدر.

ج - عدم حصول وثوق بعلاقة حقيقية بين هذا الوضع التاريخي أو ذاك وبين النصّ الذي نفترض أنه يقع ضمن سياق هذا الوضع التاريخي؛ فإنّ العلاقة بين النص والسياقات المعروفة تظلّ أوضح من العلاقة بينه وبين السياق الزمكاني؛ لأن تراكيب اللفظ ظاهرة معلومة الاتصال بحكم وصول النص إلينا بالتواتر أو بأيّ طريق معتبر، أما علاقة النص بالواقع المحيط فقد تبدو مجرد افتراض في كثير من الأحيان؛ إذ ليس في النصّ نفسه إشارة للواقع التاريخي بوصفه سياقاً حافاً، كما لا نملك معلومات موثقة عن هذا الارتباط العضوي بين الطرفين.

ربما لهذه الأسباب وغيرها تراجع تفعيل السياقات التاريخية في الاجتهاد الفقهي، لكننا نتحفّظ عن الاستسلام لهذه الاعتبارات، ونعلّق هنا عليها بتعليقات طفيفة، محيلين ذلك إلى البحث التفصيلي في موضعه، كما بحثناه في دراساتنا الأصولية. أولاً: يظلّ إثبات الظواهر الاجتماعية والسياسية والاقتصادية و.. العامة في التاريخ أوفر حظاً من إثبات النصوص الجزئية الصادرة من عمرو أو بكر، والوقائع الميدانية التفصيلية هنا وهناك؛ إذ وفقاً لنهج الاستقراء وحشد الشواهد والقرائن وتوفير المعطيات ذات الطابع المتراكم.. يمكن تكوين صور يقينية في التاريخ؛ بل لعلّ هذه الأكثر يقيناً في المراجعة التاريخية، والأكثر صموداً أمام معاول النقد التاريخي.

ثانياً: هناك فرق بين عدم تخصيص الوارد بالمورد وبين فهم الوارد بمعونة من المورد، وهذا شيء يقرّ به المفسرون المسلمون؛ لهذا اهتموا بدراسة أسباب النزول لتعينهم - أحياناً - على فهم الآيات القرآنية؛ وبهذه الطريقة لا تُهدر دلالة النص لخصوصية المورد، ولا يضيع السياق الموردّي أمام النص، بحيث يبدو النص وكأنه بُتر بترّاً من سياقه المحيط، ومثال ذلك ما ذكره بعض أساتذتنا من كبار العلماء المعاصرين في أبحاثه حول الخمس، حيث جعل كلمة «غنمتم» الواردة في آية الخمس بمعنى غنائم الحرب، لا لتخصيص الوارد بخصوص المورد، بل لأنّ الكلمة مشترك لفظي له معانٍ متعدّدة في اللغة، يترجّح واحدٌ منها بقرينة السياق، ولو كان نظره هناك للسياق القرآني المحيط بآية الخمس.

ثالثاً: إن فرص التأكّد من العلاقة بين النص وسياقه تظلّ ممكنة، ولاسيما لمن

● معايير الاجتهاد ومفهوم الألفية، سؤال الوعي التاريخي والمعاصر

مارسها؛ وحتى لو لم نجزم بها فقد ذكر علماء أصول الفقه أن الشك في قرينية الموجود يوجب الإجمال في الدليل، وهذا - على أبعد تقدير - نحو من أنحاء الشك في قرينية الموجود (وهو السياق التاريخي المحيط)، الأمر الذي سيترك أكبر الأثر في تعطيل بعض نواحي الإطلاق في النص أو غير الإطلاق أيضاً، وقد تعرضنا بشيء من التفصيل لهذا الأمر عند بحثنا عن «تاريخية السنة النبوية» (انظر: مجلة الحياة الطبية، العدد ٢١ - ٢٢، ٢٠٠٧م، مقال: تاريخية السنة النبوية، مقارنة في ضوء منهجيات أصول الفقه الإسلامي).

من هنا نعتقد أنه كلما كان الفقيه ذا ثقافة واسعة في التاريخ الإسلامي على امتداد أشكاله كانت مقارنته للنصوص وقراءته لها أفضل وأقرب إلى فهمها فهماً واقعياً، بدل قطع جذورها وأوصالها وقراءتها لوحدها كأنها مسقطه - بمعزل عن كل شيء - من السماء، فليس الصحيح أن الفرق في الفقه وأصوله دون تكوين خلفية ثقافية تاريخية هو علامة العمق العلمي، بل هذه الخلفية لها دورها أيضاً في هذا العمق، فما يتردد في الوعي واللاوعي من أن مثل التاريخ وعلومه إنما هو مجرد حاجة ثقافية عابرة لا تعني الفقيه المتضلع ليس سوى وهم زائف يفتقد الكثير من عناصر الدقة.

وثمة حاجة أخرى ماسة في تقويم عملية الاجتهاد؛ وهي وعي الفقيه للواقع الاجتماعي والسياسي و.. المعاصر؛ وذلك ليس اعتباطاً أو كلاماً خطائياً عن المعاصرة والحدثة والتجديد؛ بل ذلك حاجة علمية أيضاً، فصحيح أن حضور الفقيه في واقع الحياة قد يعطل من قدرته العلمية، كما وجدنا عند بعضهم، وصحيح أن حضوره كذلك قد يفرض عليه - ولو من حيث لا يشعر - ضغطاً من الواقع لتطويع النص... نعم، هذا كله صحيح، ويجب السعي لتقديده، لكن ظهور آثار سلبية محدودة لأمر ما لا يعني التخلي عن هذا الأمر بالكلية، أو تعطيل رؤيتنا لنتائجه الإيجابية.

إن فهم الفقيه للواقع، وعيشه في متغيرات الحياة، ووعيه لطبائع البشر وأمزجة الخلق، وملاحظته لطبيعة المشاكل والأزمات التي يعاني منها الإنسان، سوف يمكنه ذلك كله من فهم الرسالة المقصدية الأساسية التي تريدها النصوص، فيبتعد بذلك عن الفهم المجاف للحياة؛ بل تغدو مواقفه وفتاويه أقرب إلى الواقع من غيره، ففي عالم تشكّل «المالية» وليس «النقدية العينية» أساساً فيه كيف يمكن الإفتاء بأن وضع المال في البنوك يصير

مجهول المالک، كما ذهب إلى ذلك بعضهم؟! وإلى فتح الحديث عن قيمة البيع المعاطاتي وسط مليارات البيوع المعاطاتية اليومية بين الناس، حتى قال بعض الفقهاء بأن الأصل في البيع المعاطاة؟! وكيف يمكن للفقهاء أن يبتّوا مطمئناً. في قضية مثل قضية حق النشر والتوزيع والتأليف والاختراع... ولو بعنوان ثانوي. دون أن يحمل تصوراً حقيقياً عن هذا الموضوع البالغ الخطورة؟ هل يصح إصدار حكم بحق الاستسناخ. تلك العملية البالغة التعقيد طبيياً وعملياً. قبل أن نكون وعياً ميدانياً بها وبتأثيراتها على أرض الواقع، وليس قال فلان، وأخبر فلان، أو على تقدير سؤال السائل؟

إذا لم يكن عقل الفقيه عقلاً سياسياً واجتماعياً واقتصادياً. ولا أقول متخصصاً في هذه المجالات الثلاثة. فإن من الصعب عليه في بعض الأحيان أن يضع الفتوى على موضعها الخارجي.

إن الابتعاد عن المقاصدية في فهم رسالة النصوص الدينية ورطّ الفقه في مشاكل، فلست أدري حتى اليوم كيف يقبل الفقيه الذي يقرأ النصوص في إطار تطبيقها الميداني، وبعدها المقصدي والرسالي، لا في الإطار الذي يبتريها، أن يفتي بجواز مشاهدة الأفلام الإباحية لغير المسلمين بدون شهوة، ثم يستصرخ لمنع الطبيب من النظر بدون شهوة إلى بعض قليل من يد المرأة، عندما لا يبلغ حدّ الضرورة، ولا يكون فيه هتكاً عرفاً لحرمة المرأة؟!

إننا نعلم المبررات التي طرحت لتبرير كل هذه الفُهوم الفقهية؛ ولكننا نريد القول: إنه قد غاب عن بعض المشتغلين في الفقه تقديم فقه الحياة بعد أن غيّبتهم مقولات الحجية وبراءة الذمة؛ أما من يريد للفقه أن يحيا في عصر عدم وجود المعصوم، وأن يحكم وأن يمارس على المستويات كافة، فعليه أن يقدم فقهاً يقبل هذه الممارسة، لا فقهاً يتناسب مع حياة الصحاري وانعدام المدنية على حدّ تعبير الإمام الخميني (صحيفة إمام «فارسي» ٢١: ١٥٠)، الذي رفض بشدّة السماح للشيعية. بحجة فكرة التحليل. بقلع كل أشجار الغابات وسحب شطوط البحار وأعالي الجبال وبطون الوديان، ما سيؤدي إلى كوارث لا يمكن تصوّرها.

نعم، هذا ليس عنواناً ثانوياً دائماً، كيف وعصور التطوّر العلمي تكاد تبلغ حجم ما سبقها من عصور إلى بداية الإسلام؛ فلمن كانت تشرّع الشريعة؟!

أبعد هذا لا يكون لوعي التاريخ والحاضر دوراً في الاجتهاد والأعلمية والإفتاء؟

حرية الدين والعقيدة في الإسلام

مطالعة فقهية

الشيخ محسن كديور^(*)

ترجمة: علي الوردي

تمهيد

تعني حرية العقيدة والمذهب فيما تعني: امتلاك حق الاختيار بالتمسك بأي عقيدة أو مذهب، كما تعني: حرية إبراز العقيدة وبيانها، وممارسة الطقوس والشعائر المذهبية، وتعليم المبادئ الدينية للأطفال والناشئة، وتعني كذلك: حرية الدعوة والتبليغ وترويج التعاليم والقيم الدينية في المجتمع، وحرية إنشاء دور العبادة، كذلك تعني: حرية ترك الإيمان والخروج من الدين (الارتداد)، وترك الممارسات الدينية ونقدها، بشرط أن لا يؤدي ذلك إلى التعدي على حقوق الآخرين ومصادرة حرياتهم والإخلال بالنظام والسلوك العام. إن حرية المذهب والعقيدة إنما تتحقق في حال لم تتحول ديانة الشخص وعقيدته - أياً

كانت - إلى جريمة من شأنها مصادرة حقوقه الفردية والاجتماعية في الحياة. لقد اشتهر إسلامياً أن الناس على ثلاث طوائف: مسلمين وأهل الكتاب وكفار. وكل طائفة من هذه الطوائف الثلاث مقيدة بجملة من القيود تجاه الأمور المذكورة. أي تجاه عناصر حرية العقيدة والمذهب. ومن ثم فإن كل طائفة لا تتمتع، بشكل أو بآخر، بحرية العقيدة والمذهب، بحسب المنظور الإسلامي طبعاً، ويمكن اكتشاف ذلك من خلال العودة إلى مجموعة من الآيات والأحاديث.

ومن وجهة نظر الكاتب فإن حرية العقيدة والمذهب تتمتع بحسن عقلي، أي إن هذه الحرية ممدوحة وممضاة لدى العقلاء، والقرآن الكريم من خلال سبعة من غرر آياته الكريمة التي تتحدث عن طبيعة الدين القويم والعقيدة الصحيحة قد أقرّ الكثير من الديانات والعقائد المنتشرة هنا وهناك، وترك حرية اختيار العقيدة للناس، وتصدّى بشدة للإكراه في الدين، ولم يشرع عقوبة دنيوية لمن أساء في اختيار

(*) أستاذ جامعي وكاتب معروف، متخصص في الفلسفة والفكر السياسي، من إيران.

العقيدة، بالرغم من أنه وعد المبطلين والمناهضين للحق بالعذاب الأخروي. إن الأدلة التي تبيح إعدام المرتد ساقطة عن الاعتبار لثلاثة أسباب، وإن أحكام الذميين هي كأحكام الرقيق من الأحكام القرآنية التي تحكمها الظروف الزمنية. وأما الجهاد فالمراد منه إزالة العقبات الكأداء المفروضة على المجتمعات غير الإسلامية لكي يتمكن الناس في تلك المجتمعات من ممارسة حرياتهم في اختيار الدين والعقيدة التي يشاؤون.

إذاً يمكننا من خلال التجديد في الاجتهاد، ومن خلال الاعتماد على المبادئ الأصلية للكتاب والسنة، الوصول إلى حرية العقيدة والمذهب في الإسلام. إن قبول التعددية والتنوع في العقائد والمذاهب من أبرز مقومات نظرية حوار الحضارات، وذلك أن الحضارات تمتلك ثقافات مختلفة، والثقافات المختلفة ناشئة من عقائد وديانات ومدارس مختلفة، إذن فحوار الحضارات لا يمكن تصويره بعيداً عن حرية العقيدة والمذهب.

إن الثقافة السائدة في إيران - والتي تتبنى وتدعو لحوار الحضارات - تستمد جذورها من الإسلام نفسه، في حين نجد أن الفهم الظاهري للإسلام - سواء السائد أم الرسمي - لا يعكس عن الإسلام صورة يتبنى من خلالها حرية العقيدة والمذهب. من هنا جاءت هذه الدراسة التي نأمل من خلالها تقديم قراءة جديدة عن الإسلام باعتباره مؤسساً ومتبنياً وداعماً للتعددية الدينية وحرية العقيدة والمذهب. ومن أجل الوصول إلى هذه القراءة لأبد أولاً وقبل كل شيء من استعراض جملة من التساؤلات التي قد نستطيع من خلال الإجابة عليها تحديد موقف الإسلام من التعددية الدينية وحرية العقيدة والمذهب.

ما المراد من حرية العقيدة والمذهب؟ وما هو محل هذه الحرية من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان؟ ما هي الرؤية الإسلامية السائدة لموضوع حرية العقيدة والمذهب؟ وما الجدوى الدينية لهذه الرؤية؟ أي إلى ماذا تستند هذه الرؤية الإسلامية؟ وأساساً هل الحرية في العقيدة والمذهب ضرورية ومفيدة أم هي أمر عبثي يفضي إلى الفوضى؟

إنَّ ما نفضحه في هذه المقالة هو أنَّ الحرية في العقيدة والمذهب أمر إيجابي وضروري، والعتور عليه في الإسلام يتطلب مراعاة جملة من العناصر الدينية، كما يتطلب استتباطاً جديداً لمجموعة من الأحكام الفقهية. ومشروعنا البسيط هذا يصب في ذات الاتجاه، وهو يتألف من عدة أقسام: أولها يتناول المصطلحات الرئيسية ويسلط الضوء عليها، وثانيها يتناول موضوع حرية العقيدة والمذهب من وجهة نظر إسلامية إلى جانب استعراض الأدلة المساقاة لإثباته أو نفيه. أما القسم الثالث فيكسر لإثبات إيجابية هذا الموضوع والفوائد المترتبة عليه. والقسم الرابع نتفرغ فيه لمراجعة النصوص الإسلامية واستخراج الجذور الدينية لموضوع حرية العقيدة والمذهب، بالإضافة إلى نقد الفهم التقليدي السائد. ونظراً لأهمية الموضوع وحساسيته فإننا مستعدون لاستقبال جميع النقود والمؤاخذات الموضوعية التي تؤخذ عليه.

توضيح المصطلحات وتفكيك المداخل

من جملة المفردات المستخدمة في هذا المقال: الحرية، والعقيدة، والمذهب، والإسلام، والفهم السائد، وإعلان حقوق الإنسان. وبعد أن نسلط الضوء بشكل إجمالي عليها، نتناول موضوع حرية العقيدة والمذهب من زاوية الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الذي حدد تعريفاً لكل واحدة من هذه المفردات.

الحرية: وهي حق نظري وتطبيقي يمتلكه الإنسان في جميع المجالات إلا في حال أدى ذلك الحق إلى التناول على حقوق الآخرين أو كان مغلاً بالنظم والأخلاق العامة.

المعتقد أو العقيدة: وهي مجموعة الاتجاهات والنظريات والآراء والمعتقدات والأفكار (الأيديولوجيات) التي تكون لدى المرء رؤيته للكون والمجتمع والتاريخ والإنسان والدين والثقافة، ويشمل ذلك كل عقيدة محترمة وصحيحة ومفيدة وراجعة بالنسبة للمعتقد بها. حتى لو كانت هذه العقيدة باطلة أو كاذبة أو مضرّة أو منحرفة في رأي الآخرين.

المذهب أو الدين: وهو كل عقيدة تتمخض عن رؤية شاملة للإنسان والكون، ببعديه المادي والغيبى إلى جانب منظومة من التعاليم والقيم الأخلاقية والعبادات والطقوس التي يرى صاحب هذه الرؤية أنّ تمسكه بهذه التعاليم والعبادات - التي جاء بها الرسل والأنبياء - سيوصله إلى السعادة الدنيوية والأخروية.

حرية المعتقد: وهي أن يكون للإنسان حق الانتماء لأي ديانة وعقيدة شاء، كما أنها تعني امتلاك الإنسان حرية التفكير والاعتقاد والتعبير والتعليم والترويج لعقيدته وممارستها مادامت هذه الممارسة لا تؤدي إلى التعدي على حقوق الآخرين أو تكون مخلة بالنظم والأخلاق العامة.

ونؤكد على أنّ حرية العقيدة لا يمكن لها أن تتحقق في حال أدت إلى مصادرة حق الآخر، سواء كان هذا الحق فردياً أم اجتماعياً، وليس مهماً طبيعة هذه العقيدة أو نوعيتها، وإنما المهم فيها عدم التعدي على حقوق الآخرين.

حرية الدين والمذهب: وتعني امتلاك الإنسان حرية الانتماء والتمسك بأي دين أو مذهب شاء، وتشمل حرية الانتماء والتعبير والإعلان عن المذهب والترويج له وممارسة الشعائر والطقوس وتربية الأطفال عليها وتشجيع دور العبادة، كما تعني هذه الحرية أن يكون المرء مختاراً في ترك المذهب والخروج من الدين (الارتداد) وترك ممارسة الشعائر والطقوس والتعاليم الدينية ونقدها والتصدي لها.

وكل ذلك متاح ومعني بهذه الحرية، إلا في حال أدى إلى التعدي على حرية الآخرين أو كان مخلاً بالنظم والأخلاق العامة.

إذاً فحرية الدين والمذهب - أي دين كان - إنما تتحقق في حال لم تعد تجاوزاً أو تؤدي إلى مصادرة حقوق الآخرين الفردية والاجتماعية.

الإسلام: ويعني الإيمان بالله والمعاد ونبوة محمد بن عبد الله ﷺ وأنه خاتم المرسلين من قبل الله تعالى.

القرآن الكريم: وهو عبارة عن منظومة الوحي الإلهي الذي أنزله على نبيه محمد ﷺ.

سنة رسول الله ﷺ: وتعني قول النبي وفعله وتقريره.

● حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهية

والقرآن والسنة يشكلان المصدر الأساسي للتشريع الإسلامي ولدين الإسلام بصورة عامة.

التسنن والتشيع: وهما أبرز المذاهب الإسلامية وأشملها.

فالتشيع يعني اتخاذ تراث أهل البيت عليهم السلام وتفسيرهم مصدراً دينياً ثالثاً يلي القرآن والسنة النبوية.

أما التسنن فلا يقر بعصمة شخص آخر غير النبي صلى الله عليه وآله، على الرغم من إقراره بسنة صحابة النبي والعمل بها.

الفهم السائد للإسلام: ويشمل كل ما فهم من الكتاب والسنة وانعكس في كتب الفقهاء والمتكلمين وعلى ألسنتهم، ومن ثم تحول إلى ثقافة إسلامية سائدة في أرجاء العالم الإسلامي، بحيث يشكل انطلاقة لعمل المسلمين وممارساتهم، ويمكن التعبير عنه بالفهم التقليدي للإسلام. وأغلب الأحيان يكون هذا الفهم سائداً في المجتمعات التي تسيطر عليها الحكومات الإسلامية.

وقد واجه هذا الفهم في عصرنا الحاضر الكثير من النقود والمؤاخذات من قبل المتدينين الإصلاحيين، وقد قدم هؤلاء فهماً جديداً للكتاب والسنة (وسيرة أهل البيت عليهم السلام في المذهب الشيعي).

موثيق واتفاقيات حقوق الإنسان: وتشمل كل ما تم التوافق عليه وإقراره في المحافل الدولية من إعلانات وموثيق وبروتوكولات تتعلق بحقوق الإنسان، (بحيث يحرز الميثاق موافقة كل الأعضاء من دول العالم أو الأكثرية المطلقة)، ويكون هذا الميثاق بمثابة معيار لرصد أداء الدول في تطبيق حقوق الإنسان على أراضيتها. ويمكن للدول الموقعة على الميثاق أو البروتوكول أن تضع شروطاً مقابل توقيعها أو توقع من دون أي شروط.

إن بين أبرز الموثيق والعهود الدولية لحقوق الإنسان والمتعلقة بحرية العقيدة والمذهب ما يلي:

المواد ٢ و ١٨ و ١٩ و ٢٦ (البند ٢ و ٣) و ٢٩ (البند ٢) من الإعلان العالمي لحقوق الإنسان.

و المواد ٢ (البند ١) و ١٨ و ١٩ و ٢٠ من العهد الدولي للحقوق المدنية والسياسية^(١).

حرية العقيدة والمذهب في الفهم الإسلامي السائد

يقسم الناس بحسب دينهم وعقيدتهم إلى ثلاث طوائف: الطائفة الأولى: المسلمون، والثانية: اليهود والمسيحيون، والثالثة: سواهم من الديانات والمذاهب الأخرى. وقد أقر الإسلام - أو الفهم الإسلامي السائد - لكل من هذه الطوائف جملة من الأحكام والمقررات، وسنستعرض هذه الأحكام معتمدين على أبرز المصادر الإسلامية، ومن ثم نتحول إلى بيان أدلتها التفصيلية.

١- المسلمون وحرية الاعتقاد

الحق الذي يمتلكه المسلمون في الإعلان عن دينهم ومعتقدهم وممارسة الشعائر الإسلامية بصورة فردية أو جماعية وتربية أبنائهم على الدين الإسلامي وترويجهِ والتبليغ له، وبناء المساجد مما لا اختلاف عليه. كما للمسلمين الحق في نقد الأديان الأخرى وإظهار عيوبها وبيان أفضلية الدين الإسلامي عليها. كما لا يحق لأي جهة أو فرد إكراه المسلم أو إجباره على ترك دينه ومعتقده أو منعه من ممارسة الشعائر الدينية. وهذا كما قلنا مما لا اختلاف فيه ولا شبهة. لكن هناك جملة من الأحكام، سنذكرها أدناه، لم تؤخذ فيها حرية العقيدة والمذهب بنظر الاعتبار، وهي: أولاً: إنّ المسلم لا يمتلك حرية تغيير دينه، كأن يتحول إلى المسيحية أو البوذية أو يكون ملحداً على سبيل المثال. والمسلم الذي ترك دينه تحت أيّة ذريعة سيحكم عليه بالارتداد، ومن ثمّ سيواجه أقسى العقوبات.

إنَّ المسلم الذي ولد واختار الإسلام عند بلوغه، أي المولود على فطرة الإسلام، إذا ارتد فسترتب عليه الأحكام التالية:

١. لا يقبل منه الإسلام. ٢. ويقتل إذا ظفر به. ٣. وتبين منه زوجته بنفس الارتداد وتلزمها عدة الوفاة ٤. ويصير ماله ميراثاً لورثته المسلمين.

أما المسلم الذي لم يولد على فطرة الإسلام، أي لم يكن أبواه أو أحدهما مسلمين، والذي اختار الإسلام بعد بلوغه، إذا ارتد يستتاب إلى ثلاثة أيام، فإن تاب قبلت توبته، وإن لم يتب في الثلاثة قتل، وبانت منه زوجته بمجرد الارتداد.

والمرأة المسلمة إن ارتدت، فأولاً: بانت عن زوجها في الحال من غير طلاق ولزمها عدة الطلاق، وثانياً: تستتاب فإن تابت قبل منها وإن لم تتب حبست وأضرَّ بها، وتستمر على هذه الحال حتى تتوب أو تموت.

فالنَّتيجة أنَّ المسلم إن ارتد ولم يشأ العودة إلى الإسلام، فإن كان رجلاً قتل، وإن كان امرأة حبست وأضرَّ بها^(٢).

وثانياً: إنَّ المسلم لا يمتلك الحرية في إنكار ما أجمع عليه علماء الإسلام. ولو على المستوى النظري فقط. فإنه لو أنكر أمراً يعد ضرورياً في ذلك الزمان، واعتبر إنكاره جحوداً بالرسالة وتكذيباً للنبي ﷺ وإنقاصاً لشريعته، فهذا الشخص يعد مرتدّاً وتطبق عليه أحكام المرتد حتى لو ادعى أنه لا يزال على الإسلام^(٣).

إنَّ الفهم السائد لعلماء الإسلام من بعض النصوص الدينية يدفعهم لإصدار أحكام مماثلة للأحكام المتقدمة على غرار ما جرى على مرِّ التاريخ، فالكثير والكثير اتهموا بالكفر وصدرت بحقهم أحكاما بالارتداد جرّاء مثل هذا الفهم السائد^(٤).

وثالثاً: الصبي، إن كان أبواه أو أحدهما مسلماً وبلغ الحلم، فإنه ليس حراً في أن ينتحل غير الإسلام ديناً، ولو كان كذلك، أي دان بغير الإسلام، فتترتب عليه أحكام المرتد الملي التي تقضي بإستتابته فإن لم يتب، إن كان رجلاً قتل وإن كان امرأة حبست وأضرَّ بها حتى تتوب أو تموت^(٥).

رابعاً: لا يمتلك المسلم الحرية في الإحجام عن الواجبات الدينية، كما لا يمتلك الحرية في الإتيان بالمحرمات، وإن تصرف على هذا النحو عالماً عامداً يعزَّر من قبل

٢- أهل الكتاب والحرية الدينية

المراد من أهل الكتاب كل من اليهود والنصارى والمجوس (الزردشتيون) بلا إشكال ولا خلاف، بل الصابئة أيضاً على الأظهر^(٧)، ولا يلحق بهم غيرهم من أصناف الكفار والمشركين^(٨).

ويجب على المسلمين محاربة أهل الكتاب وتخييرهم بين أمرين: اعتناق الإسلام أو إعطاء الجزية عن يد وهم صاغرون، فإن التزموا بشروط الذميين صينت أنفسهم وأموالهم وأعراضهم.

ولا حد للجزية وإنما تقديرها إلى الوالي أو ولي الأمر بحسب ما يراه من المصالح والظروف، وعلى عاتقه أيضاً تطبيق معايير الذميين على النحو الذي يؤدي قدر الإمكان إلى إسلامهم.

وللذميين الحق في الإعلان عن دينهم والإبقاء على معابدهم بعد استجازه ولي الأمر، كما لهم الحق في ممارسة الطقوس والشعائر الدينية سواء كانت الممارسة فردية أم جماعية، وبإمكانهم تعليم عقيدتهم..

ويحق للذمي الخروج عن دينه واعتناق دين آخر (بشرط أن يكون هذا الدين الجديد مقراً من قبل الدين السابق الذي كان منتبياً له)، وباستطاعة الذمي الدخول إلى الإسلام في أي وقت شاء بعد الخروج عن دينه.

وهناك جملة من أحكام أهل الذمة تتنافى مع مبدأ الحرية، وهذه الأحكام هي: أولاً: لا يحق لأهل الذمة تنشئة أولادهم على الدين بدينهم - سواء اليهودية أو النصرانية أو المجوسية أو نحوها - بأن يمنعوهم من الحضور في مجالس المسلمين ومراكز دعوتهم للدين والاختلاط مع أولادهم، بل عليهم تخلية سبيلهم في اختيار الطريقة، وبطبيعة الحال إنهم يختارون الطريقة الموافقة للفطرة، وهي الطريقة الإسلامية^(٩).

ثانياً: لا يجوز لأهل الذمة إحداث الكنائس والبيع والصوامع وبيوت النيران في

بلاد الإسلام^(١٠).

ثالثاً: ليس للكفار، ذميين كانوا أم غيرهم، تبليغ مذاهبهم الفاسدة في بلاد المسلمين وتضعيف الإسلام والإنقاص من شأنه^(١١).

رابعاً: - ومن باب أولى - لا يحق للذميين نقد التعاليم والمبادئ الإسلامية أو الطعن فيها.

خامساً: لا يجوز لأهل الذمة التجاهر بما هو سائغ في شرعهم وليس بسائغ في شرع الإسلام^(١٢).

سادساً: لا يجوز للذمي الانتقال إلى دين سوى الإسلام أو النصرانية أو اليهودية أو المجوسية وإلا قتل^(١٣).

سابعاً: إذا أخلّ أهل الكتاب بشرائط الذمة بعد قبولها خرجوا من بلاد المسلمين ولم يجز لهم المكث فيها، وعندئذ هل على ولي الأمر ردهم إلى مأمَنهم أو له قتلهم أو استرقاقهم؟ فيه قولان^(١٤).

٣- الكفار

وهم غير المسلمين، سواء كانوا من أهل الكتاب ممن لم يقبل شروط أهل الذمة أو كانوا من الكفار المشركين، فهؤلاء يعدون كفاراً حربيين يجب دعوتهم إلى كلمة التوحيد والإسلام، فإن قبلوا وإلا وجب قتالهم وجهادهم إلى أن يسلموا أو يقتلوا^(١٥). وتسبى نساؤهم وأطفالهم وتسترق، وتكون أموالهم وأراضيهم غنائم للمسلمين^(١٦).

وعلى الرغم مما اشتهر بين فقهاء الشيعة من عدم جواز الجهاد الابتدائي في عصر الغيبة^(١٧)، إلا أنّ عصرنا الحاضر شهد جدلية واسعة وآراء طرحها فقهاء معاصرون حول عدم سقوط وجوب الجهاد في عصر الغيبة وثبوته في الأعصار كافة لدى توفر شروطه وعدم إناطة ذلك بحضور المعصوم^(١٨).

والحاصل أنّ غير المسلم إن لم يكن ذمياً فهو لا يملك حق الحياة، ومن باب أولى - كما يقولون - فهو لا يملك أي حق من الحقوق الإنسانية الأخرى.

يترتب على ذلك أن أحكام الكفار لا تلتقي مع مبدأ الحرية وتتافى معه بشكل تام.

وبالنظر لما تقدم من أحكام الطوائف الثلاث نستنتج أنّ الفهم السائد للإسلام إن حاله النجاح في بسط نفوذه وتمسكه بزمام الأمور، فإنّ حرية العقيدة والمذهب في ظل هذا الفهم سوف لن يبقى لها معنى وستغيب إلى الأبد.

و نظراً للمحاور السابقة فإنه ليس من الغريب أن لا يتمخض عن الفهم التقليدي السائد للإسلام مبدأ حرية الدين والعقيدة.

وسنلخص هنا أبرز الأدلة التي يستدل بها على الأحكام المتقدمة، وسنختار من بين كل طائفة من الأحكام حكماً واحداً ونستعرض أقوى دليل سيق للاستدلال عليه.

والأحكام الثلاثة التي سوف نختارها ونتعرض لأدلتها هي: قتل المرتد عن إسلام، وأخذ الجزية من أهل الكتاب، ومصادرة حق الحياة من الكافر غير الذمي.

أما حكم قتل المرتد عن إسلام فقد اعتمد فيه على مجموعة من الأحاديث.

فاستدل أهل السنة بالحديث النبوي القائل: «من بدل دينه فاقتلوه»^(١٩).

واستدل فقهاء الشيعة على قتل المرتد الفطري بموثوقة عمار الساباطي، قال:

سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام وجحد

محمد صلى الله عليه وآله نبوته وكذبه، فإن دمه مباح لمن سمع ذلك منه، وامراته بائنة منه يوم

ارتد، ويقسم ماله على ورثته وتعتد امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن

يقتله ولا يستتبه»^(٢٠).

واستدلوا على حكم المرتد الملي بصحيحة علي بن جعفر الذي قال: سألته (أي

أخاه أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام) عن مسلم تنصّر، قال: «يقتل ولا يستتاب»،

قلت: فنصراني أسلم ثم ارتد، قال: «يستتاب، فإن رجع وإلا قتل»^(٢١).

وفي ما يتعلق بحكم المرأة إذا ارتدت استدلت بصحيحة حماد عن الإمام

الصادق عليه السلام قوله: «لا تقتل وتستخدم خدمة شديدة وتمنع الطعام والشراب إلا ما

يمسك نفسها، وتلبس خشن الثياب وتضرب على الصلوات»^(٢٢).

وبالنسبة إلى مصادر أحكام أهل الذمة أو الذميين فأبرزها الآية القرآنية:

﴿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﴾^(٢٣).

وأبرز مصادر أحكام الكافر غير الذمي مأخوذة من القرآن أيضاً، وهي هذه المجموعة من الآيات:

﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾^(٢٤).
﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَخْصُرُوهُمْ وَاقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾^(٢٥).
﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَإِنَّ اللَّهَ بِمَا يَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾^(٢٦).

إذن لو دققنا في الأدلة التي تقدمت لوجدنا أن الفهم السائد والتقليدي للإسلام يمتلك مجموعة محكمة وقوية من الأدلة القرآنية والروائية، مما يجدر بنا أن نتوقف لمناقشتها، وهذا ما سيكون في القسم الرابع من هذه الدراسة.

الحرية العقائدية والدينية، أهميتها وإيجابياتها

بعد أن فرغنا من بحث المسألة من زاوية روائية وحديثية تناولها في هذه المرحلة من ناحية عقلية لنستعرض وجهة النظر العقلية أو المنطلق العقلي الذي ينطلق منه المعارضون على حرية العقيدة والمذهب، ثم نمحص هذا المنطلق ونستعرض أهم ركائزه ونقاط الضعف فيه، ومن ثم نقده لنصل في النهاية إلى إبراز ما تنطوي عليه حرية العقيدة والمذهب من إيجابيات ومصالح.

إن موضوع حرية العقيدة والمذهب ليس من المواضيع التعبدية الوقفية التي لا يمكن للعقل البشري أن يبت فيها أو أن يدرك المصالح المترتبة عليها، كما هو الحال في بعض العبادات كالصلاة، فقد لا يسع العقل البشري أن يدرك الحكمة من ثنائية بعض الصلوات ورباعية الأخرى، بل هو من المواضيع التي تشتمل على مساحة واسعة

للمناقش، وإن كل شخص أبدى رأياً في هذا الموضوع - سواء كان إيجابياً أم سلبياً - فإن رأيه جاء بعد احتساب مقدار المصالح المترتبة على حرية العقيدة والمذهب أو المفسدات الناجمة عنها.

وهذا هو حال العلماء والفقهاء والمتكلمين، فإن الذي ناهض مبدأ حرية العقيدة والمذهب لم تكن مناهضته لها إلا بسبب ما أحصاه من المضار والمفسدات التي فاقت، بحسب رأيه، المصالح المترتبة عليها، وبخلافه الذي أيد ودعم هذا المبدأ فإنه إنما قام بذلك لرجحان كفة المصالح والفوائد المترتبة على هذه الحرية. إذن فهذا الموضوع يعتبر موضوعاً مرناً ويمكن التعاطي معه معرفياً، وليس من المسلمات أو الثوابت العقلية التي لا تقبل الجدل، ولو كان ثابتاً عقلياً لنوقش في مرحلة الدراسات العقلية، المتقدمة على مرحلة الدراسات الروائية.

وبغض النظر عن عقلانية هذا الموضوع أو عدم عقلانيته، فإن مبدأ حرية العقيدة والمذهب يعتبر مبدأً متقدماً على الأديان وسابقاً لها، أي إنه يأتي في مرحلة تسبق مرحلة اختيار الدين، إذ إن قبول هذا المبدأ هو الذي يمنح الحرية لاختيار الدين والعقيدة.

فالدين الذي يؤكد على أهمية التروي والفحص والاستدلال من أجل اعتناق العقيدة، ويمنع التقليد واتباع الآباء والأجداد، هل يعقل أنه لا يتبنى حرية العقيدة والمذهب؟

إذن من السذاجة أن نسبق نتائج الفحص والاستدلال لنقول بأنّ الناس أحرار في اختيار دين محدد من بين الأديان، ومما لا شك فيه أنهم سيختارون الإسلام! فهذه مقولة متهافة كما هو الظاهر منها؛ لأنّ الناس إن كانوا أحراراً فلا يسعنا إحراز النتائج مسبقاً، وإن كانوا مضطرين إلى اعتناق الإسلام فحينئذ لن يكونوا أحراراً.

ما هو الفرق يا ثري بين الشخص الذي ولد في بيئة إسلامية وكان أبواه مسلمين فنشأ مسلماً، وبين المسيحي الذي ولد في بيئة مسيحية ولأبوين مسيحيين وانتهى به المطاف مسيحياً؟!

إن الاختيار الواعي للإنسان هو الذي يشكل محور الثواب والعقاب، بل هو محور العقائد والتدين بصورة عامة، ولو فرضنا أن هناك ديناً لا يعترف بحرية العقيدة والمذهب، إذاً كيف يتوقع وجود أناس أحرار ستمكّنهم حريتهم من اعتناقه، وبعد اعتناقه سيصادر حريتهم؟!

ومن المؤسف القول: إن هذا المبدأ، أي حرية الدين والعقيدة، لم ينل حتّى هذه اللحظة حظاً وافراً من البحث والدراسة من قبل العلماء والفقهاء، لذلك فإنّ جذوره الفقهية والكلامية لم تنفتح وتحقق، وعليه لا تزال غير واضحة المعالم، وهذا الأمر قد أدّى إلى صدور فتاوى وأحكام فقهية قاصرة بعض الشيء ومخالفة لجملة من المبادئ الدينية العامة والأسس الكلامية، وذلك من قبيل: حكم المرتد وشروط الذمي ومصادرة حق الحياة من الكافر غير الذمي.

نظرة نقدية للأسس التي اعتمدها المناهضون لحرية العقيدة والمذهب

يمكننا أن نوجز أدناه بعض المنطلقات الفكرية والأسس العقلية للأحكام المناهضة لحرية العقيدة والمذهب:

أولاً: تكوين بيئة اجتماعية مغلقة، فقد ظن المناهضون لحرية العقيدة والمذهب أنّ بمقدورهم إنشاء مجتمع مغلق يمكن التحكم به من خلال إقصاء الآراء المخالفة التي من شأنها تلويث المجتمع ومن ثمّ عزله بحيث لا يكون بمقدوره التعرف والاطلاع على العقائد الفاسدة، فيكون بذلك مصاناً عن الانحراف.

ثانياً: اعتقدوا أنّ للعقوبات الصارمة دوراً إيجابياً في إصلاح المجتمع، وذلك أن الإنسان بطبيعته لا يرتدع عن الباطل إلّا بالقوة والعنف، ولو ترك حراً لبادر إلى السيئات وأصبح عرضة لوساوس الشيطان. وإنما جعل القتل عقوبة للخارج عن الإسلام؛ كي يكون رادعاً لكل من تسول نفسه الارتداد عن الدين.

ويكفي أهل الكتاب إحساسهم بالذل والمهانة التي يعانيها الذمي كي يكفوا عن دينهم ويعتقوا الإسلام.

وأما الكفار فلو خيروا بين القتل أو الإسلام فمما لاشك فيه أنهم سوف

يختارون الإسلام.

وملخص القول: إنَّ هذا هو السبيل الوحيد لبسط نفوذ الدين في أرجاء المعمورة
كافة.

ثالثاً: هيمنة الإعلام على المجتمع، فإذا تعددت الآراء واختلفت وجهات النظر
وتضاربت الأفكار فإنَّ المجتمع في مثل هذا الوضع سيكون عرضة للفتنة ويسهل على
الشیطان التلاعب بعقول الناس والتأثير عليها، الأمر الذي يفضي إلى انسلاخ الناس
عن عقيدتهم وتركهم لدينهم.

إذاً فالسبيل الوحيد لصيانة المجتمع عن الانحراف، وبقائه محافظاً متمسكاً
بدينه وعقيدته، هو تقويض أي مشروع إعلامي يستهدف المجتمع، وإلا فلا يوجد
ضمان لبقاء الدين مهيمناً على الناس.

رابعاً: إنَّ العقوبات الصارمة والأحكام الشديدة التي شرَّعها الإسلام لمعتني
الديانات الأخرى ليست من خصوصياته أو مما انفرد به الإسلام وحده، فقد شهدت
الألفية السابقة صراعات عنيفة بين الأديان والمذاهب، وهكذا هو حال الأديان فيما
بينها على مدى التاريخ.

إذاً فليس من العيب أو القصور إصدار مثل هذه الأحكام تجاه أتباع الديانات
الأخرى.

خامساً: وجود مهمة على عاتق المسلمين، وهي الدعوة للإسلام بالرغم من
كونه إسلاماً ظاهرياً، فمن البديهي أن اعتناق الإسلام خوفاً من القتل أو هروباً من
إعطاء الجزية لا يتلاءم مع الإسلام الحقيقي، ويبقى المسلم الذي اعتنق الإسلام لأحد
هذه الأسباب مسلماً بالظاهر في أغلب الأحيان ولما يدخل الإيمان في قلبه.

ومن الصعب أن نتقبل فكرة تحول هذا المسلم إلى مسلم حقيقي مقتنع
بالإسلام بعد أن صدرت بحقه مثل هذه الأحكام التي مرت بنا، وبعد أن رأى الموت
مقبلاً عليه، لكنه نجا منه بأعجوبة بعد أن أعلن إسلامه.

يبقى هنا سؤال قد يتصل ببحثنا بشكل أو بآخر، وهو: هل يا ترى يجوز لعلماء
الدين أن يحكموا على باطن الناس كما جاز لهم أن يحكموا على ظاهريهم؟

من الطبيعي أن المنطلقات الفكرية الخمسة التي مرت بنا آنفاً لا بد أن يصدر عنها مثل تلك الأحكام الشديدة ولا شك في ذلك، لكن المشكوك فيه أن هذه المنطلقات قد تكون أغفلت كثيراً من الأمور، وعليه لم ترتق لتكون منطلقات تامة تشكل أساساً رصينة لأحكام من هذا القبيل، ونحن إذ نتعرض لهذه المنطلقات الخمسة نشير إلى نقاط الضعف والإخفاقات التي منيت بها:

أولاً: إن التطور الهائل الذي تشهده حقول الاتصالات ووسائل الإعلام المرئية والمسموعة لم يُبق الباب موصداً أمام المجتمعات، كما أنه لا يسمح بوجود مجتمع مغلق ومنطوي على نفسه بأي حال من الأحوال، وسواء شئنا أم أبينا فإن الآراء والأفكار الدينية والعقائدية المختلفة أصبحت تداهم الأسماع من كل حذب وصوب ولا مناص للحؤول دون سماعها.

ثانياً: العنف والعقوبات الشديدة والرعب كلها أدوات قد تساعد على فرض الأديان والعقائد على مجتمع ما، لكنها بالتأكيد لا ترسخ الإيمان في القلب، وإنما تبقى عليه سطحيّاً على أهبّة الزوال بمجرد التخلص من الظرف الحالي. والذي يبدو لي أنه بات من الضروري مراجعة منظومتنا الفكرية إزاء الإنسان وتجديد نظرتنا تجاهه، ولا بد من الاعتماد عليه وتوطيد الثقة به، فإنه لو ترك حراً فإنه سيختار طريق الحق، لكن المهم عند الاختيار أن يشعر الفرد بالحرية والقناعة التامة.

ثالثاً: إن الأجواء العالمية السائدة والظرف الذي نعيشه اليوم يمنع قيام أي نوع من أنواع الحروب والنزاعات الطائفية أو المذهبية أو الدينية، ومثل هذه الأحكام القاسية - كأحكام الذمة والمرتد وما إلى ذلك - تسبب ردود فعل وسخط عام تجاه أي عقيدة تصدر عنها، ولا تكون بأي حال عاملاً مساعداً لتقبل تلك العقيدة.

رابعاً: إذا كانت مثل هذه الأحكام تؤدي إلى هروب الناس من الدين أو على الأقل تزلزل عقيدتهم وإيمانهم به، إذاً كيف نسمح لأنفسنا إصدار مثل هذه الأحكام في حين أن الهدف والغاية الأساسية التي تتشدها الأديان هي تغيير النفوس وتركيبتها ليقوى إيمانها ويشد يقينها بالمبادئ الدينية؟!

قراءة نقدية عقلانية لنظرية منع الحريات الدينية

بعد هذا العرض النقدي المجلل للجذور الروائية أو البعد النقلي بصورة عامة التي انطلق منها مناهضو مبدأ حرية العقيدة والمذهب، نحاول هنا تسليط الضوء على البعد العقلي لهذه القضية، فنقول:

١- إن الدين والعقيدة من المسائل الاختيارية التي يمتلك المرء فيها حرية الاختيار بين القبول أو الرد، ولا يمكن للإنسان اختيار عقيدة ما إلا من بعد توفر مجموعة من الأسباب والمقدمات، فإذا ما توفرت تسنى له قبول العقيدة وإن لم تتوفر فإن العقيدة سوف لا تعني شيئاً بالنسبة له.

إن هذه الأسباب والمقدمات إن حصلت وقبل الشخص بموجبها العقيدة المحددة فإن ممارسة أي نوع من العنف والقسوة سوف لن تنفع في زعزعة إيمانه بعقيدته، كما أن العكس صحيح أيضاً، أي لو لم تحصل هذه الأسباب والمقدمات فلن يكون هناك إيمان بالعقيدة مهما بلغت حدة العنف والقسوة.

وغاية ما يمكن للعنف تحقيقه هو الاعتقاد الظاهري فحسب، دون الإيمان الباطني.

٢- من الواضح والبدهي أن هناك تمايزاً واختلافاً بين الأديان والمعتقدات، وهي لا تتمتع بالقدر نفسه من الحقيقة، فبعضها أكثر قرباً من الحقيقة وبعضها أبعد وهكذا.

ومن البدهي أيضاً أن من جملة هذه الأديان ما هو باطل وليس من الحق في شيء، لكن في الوقت نفسه يجد هذا الدين الباطل أتباعاً ومعتنقين متمسكين به لا يحدون عنه.

إذن يا ترى هل من سبيل إلى إصلاح هؤلاء من خلال تغيير دينهم وعقيدتهم؟ إن أفضل سبيل للإصلاح، وخصوصاً على مستوى الدين والعقيدة والمذهب، هو من خلال التحوار مع أتباع ذلك الدين وإقناعهم، لكن هذا الإقناع لا يمكن حصوله إلا في فضاء واسع من الحرية، فإن قبل هؤلاء بأطروحتنا فذلك ما كنا نبغي، وإن رفضوا فليس علينا أكثر من ذلك، أي لا يجوز لنا أن نتعدى هذه المرحلة ونلجأ إلى

استخدام القوة أو ممارسة العنف؛ فإنّ الدين والعقيدة إن صودرت بالقوة فستكون النتيجة اللجوء إلى عقيدة جديدة أخرى أو ممارسة العقيدة الأولى في الخفاء.

وبصورة عامة فالعنف والرعب يؤدي إلى اختفاء العقيدة وضمورها، لكنه لا يجتثها أو يقضي عليها إطلاقاً، فمادام البشر يعتقد بوجود منفعة مترتبة على هذا الدين أو تلك العقيدة كمنحه السعادة أو تخفيف وطأة الحياة عليه أو إيصاله إلى غاية سامية، فمن المستحيل عليه الانسلاخ من هذا الدين أو تلك العقيدة.

والتاريخ يحدثنا أنّ كل عقيدة إنما تسنى لها البقاء والاستمرار بسبب ما كانت تدر على معتققيها من منافع ومواهب سخية.

والبشر بطبيعتهم شديدي التمسك بدينهم وعقيدتهم، ومن العسير جداً مصادرة الدين منهم أو تبديله، وحتى لو تسنى للمرء تغيير دينه أو معتقده فلن يكون ذلك إلا عن رغبة منه لا عن إجبار أو قسر.

٣- من ناحية أخرى فإن الدنيا دار تمحيص وامتحان للناس، وهم في هذا الامتحان أحرار يختارون دينهم من بين الأديان كيفما شاؤوا، ونتيجة اختيارهم سواء كان صحيحاً أم سقيماً ستتجلّى لهم في الآخرة ويرونها رؤيا العين.

وليس ثمة إكراه أو عنف في هذا الاختيار، إذ لو أكرهنا الناس على اتباع الحق (أو يكون مصيرهم الموت) لكان الله أولى منا بإكراههم ومصادرة حرياتهم، فيجبلهم على الطاعة المحضة كما هو حال الملائكة، ويرفع التضاد بين الحق والباطل عن عالم المادة ويجعله كعالم المجردات حقاً محضاً ليس للباطل فيه نصيب. ولو فرضنا إمكان حدوث مثل هذا الأمر فيا ترى هل سيبقى معنى للحساب الأخروي الذي يثاب فيه المطيع ويعاقب فيه العاصي؟!

٤- التعددية الدينية والتنوع في المعتقدات والأديان أمر لا مناص منه، على الأقل هذا ما يعكسه تاريخ الفكر الإنساني، وفي مثل هذه التعددية والكثرة إن مورس العنف لمصادرة حرية العقيدة فسيؤدي ذلك إلى ظهور حالات الرياء والنفاق والازدواجية؛ لأنّ اتباع أي دين من الأديان إن لم يتسنّ لهم إظهار عقيدتهم والمجاهرة بها وتم مواجهتهم بالقتل والإعدام أو مصادرة حقوقهم الاجتماعية والإنسانية

فسيضمرون دينهم الحقيقي ويتظاهرون بالدين الحاكم المتسلط.
إنّ الرياء آفة الإيمان، ولا يمكن بناء مجتمع ديني باللجوء إلى تكفير المنافقين وإبادتهم؛ لأنّ النفاق هو نتيجة طبيعية لمصادرة حرية العقيدة والدين.
٥. هناك الكثير من العقائد والأديان تعدّ نفسها أكمل الأديان وأتمها وأفضلها وأشملها وخاتمها أيضاً، ولو انتهى المطاف إلى هنا لكان الأمر، لكن المشكلة تكمن في أنّ معتققي هذه الديانات يؤمنون بكل هذه الكمالات التي يصف الدين بها نفسه ولا يشكون في صحة أي واحد منها.
ونحن لا نرتاب بأنّه سيأتي يوم يميز فيه الصادق من الكاذب وتتضح فيه حقيقة هذه الكمالات من زيفها، لكن في هذه الدنيا لا تزال الأديان - ومنذ قرون - تقيم البراهين وتسوق الأدلة لإثبات هذه الصفات الخيرة لنفسها، ولكنها على ما يبدو لم تتوفق في إقناع الآخرين.
ولو تسنى لكل دين أن يدعي لنفسه الكمال والشمولية ويحظر باقي الأديان ويبقي حرية العقيدة والدين متاحة لأبنائه فحسب (من غير إمكانية تغيير دينهم) فسوف تكون النتيجة الحتمية لهذا السلوك تحجيم الطوائف والمذاهب وتأطيرها ضمن حدود ضيقة للغاية، وإبقاء الباب مشرعاً أمام الملحدّين الذين يشكلون أكبر خطر على الدين والعقيدة.
إنّ التوقع ضمن مجتمع مغلق يؤدي إلى فقدان الحركة والنمو والتطور والازدهار، وإن كانت هناك حركة فستكون حركة موضعية لا تجدي نفعاً لذلك المجتمع.
إن أتباع مثل هذه الديانات المغلقة بمجرد أن يخرجوا إلى النور ويشعرون بقدر من الحرية عادةً ما تضطرب عقيدتهم أو يتركون دينهم نهائياً.
٦- إن غياب حرية العقيدة عن أي دين من الأديان يؤدي إلى التحجر في الفهم السائد ويحول دون ظهور الحركات الإصلاحية والاجتهادية التي تنطلق من الذات، أي من المجتمع المتدين نفسه.
إنّ الحكم على شخص بالارتداد أو تكفيره واتهامه بالإلحاد هو إفراز طبيعي لمثل هذه المجتمعات التي ستفقد من جراء ذلك أبرز مفكرها ورجالاتها.

٧ - لو حاول أتباع دين من الأديان مصادرة حرية أتباع الديانات الأخرى (ولم يسمحوا حتى لأنفسهم التفكير في تغيير دينهم) فأدى ذلك إلى ردود أفعال في المناطق الأخرى التي تخرج عن نطاق سيطرة هؤلاء، وقوبلت هذه الممارسة بالمثل فصودرت حرية أتباع هذا الدين ومنعوا من إظهاره أو الجهر به في تلك المناطق، فيا ترى من سيتضرر من جراء ذلك؟ أليس أتباع ذلك الدين أنفسهم؟

٨ - إنّ المضار والسلبيات المترتبة على مصادرة حرية العقيدة والمذهب تصل إلى درجة بحيث لا يمكن لأي عاقل إذا ما أدرك حجمها الإقرار بها.

وقد تصور العلماء الذين أفتوا ضد مبدأ الحرية أن ذلك سيسهم في الحفاظ على الدين وصيانة العقيدة بشكل أكبر، في حين أن هؤلاء العلماء لو عاشوا الأجواء ذاتها، أي التي تصادر فيها حريتهم الدينية، لسارعوا إلى سحب فتاواهم السابقة أو على الأقل إعادة النظر بها.

إنّ من أهم ما طرح على أنه من سلبيات حرية العقيدة والمذهب هو إمكانية تعرض الأطفال والناشئة للانحراف، لكن ذلك القلق يتلاشى إذا ما علمنا بأن التربية الدينية، وخصوصاً في مرحلتها الطفولة والمراهقة، تمتلك قواعد وأصولاً لا بد من مراعاتها، والوالدان - الأب والأم - يؤديان الدور الأبرز في تنشئة الطفل دينياً.

بالإضافة إلى ذلك فإنّ الإعلام الديني في المجتمع الحرّ يتحرك وفق قوانين وضوابط، ولا يسمح لأي دين أو عقيدة بالتعدّي على حرية الآخرين أو الإخلال بالنظم والأمن والأخلاق العامة تحت ذريعة ممارسة الطقوس والشعائر الدينية.

٩ - إنّ العقيدة إذا كانت تمتلك جذوراً قوية ورصينة فهي لن تهاب الدخول في معمة حرية العقائد والأديان، أي الفسحة الواسعة التي تطرح فيها عقائد وأديان مختلفة. لكنها إن كانت سطحية ولا تمتلك جذوراً عميقة فستجدها تتهرب من مواجهة العقائد الأخرى، وإن واجهتها فستلجأ إلى العنف والقمع.

١٠ - هناك اتجاه يميز بين نوعين من الحرية: الأول هو حرية الفكر، والثاني هو حرية العقيدة، ويقرّ بحرية الفكر لطبيعتها العقلانية، ويمنع حرية العقيدة مبرراً ذلك بأنها، أي العقائد، غالباً ما تكون فوق مستوى العقل، ومن ثمّ لا يملك العقل مساحة

كافية للحركة في دائرتها فهي ((في النهاية)) غير عقلانية^(٣٧).

وهذا التبرير غير مقبول؛ لأنّ إعمال الفكر لا يحتاج إلى رخصة من أحد أو من مرجعية معينة، وعليه فليس لأحد منعه أو الوقوف بوجه العملية الفكرية حتى يمنّ هذا الاتجاه على المفكرين بأنّه أباح لهم حرية الفكر.

والخلاف يتمحور حول حرية إبراز العقيدة أولاً، وحرية ممارسة الطقوس والشعائر، أي العمل طبقاً لمبادئها ثانياً، وإذا كان هذا هو محور الخلاف فإنّ تصنيف الحرية إلى صنفين خارج عن موضوع بحثنا من الأساس ولا يمكن أن يكون حلاً للخلاف، ويا ترى هل هناك عقيدة تجد نفسها منحرفة أو على ضلال؟ إذن فالاتجاه الذي يصنف الحرية إلى صنفين إنما يريد بذلك مصادرة حرية العقيدة والدين ليس إلّا.

والمخصّص من ذلك كله أن مبدأ حرية العقيدة والدين من المبادئ الحسنة ذاتاً والممدوحة بحسب العقلاء، فهو إذاً مبدأً إيجابياً ومفيد وضروري في الوقت نفسه.

هل الأصل في الاعتقاد الحرية أم عدمها؟

نحاول في هذه المرحلة من الدراسة أولاً: استعراض الأدلة والجذور الدينية لمبدأ حرية العقيدة والمذهب في الإسلام، وثانياً: نقد الأدلة التي تمسك بها المعارضون على هذا المبدأ.

وقبل الخوض في هذين الأمرين نجد أنفسنا مضطرين للإجابة عن تساؤل مهم يستبق البحث، وهو:

هل الأصل في الدين (العقيدة) هو حرية العقيدة، وعدمها يحتاج إلى دليل، أم الأصل عدمها، وإثبات الحرية هو الذي يحتاج إلى دليل؟

الذي يبدو لنا بوضوح هو أنّ المراد من حرية العقيدة والمذهب هي الحرية الدنيوية، أي الحرية التي تتيح للإنسان الاختيار في الحياة الدنيا، وإذا كان كذلك فلو اختار الإنسان ديناً محدداً - كالإسلام على سبيل المثال - واعتقد بأنّه سبيل النجاة والصراط القويم ففي مثل هذه الحالة هل يعتبر الاعتقاد بغيره من الأديان جريمة دنيوية

يجب مقاضاته عليها؟

إذاً مرادنا من تأسيس الأصل هو الوصول إلى هذه النقطة، وهي: هل الأصل هو تجريم غير المسلم ومجازاته (سواء كان مرتدّاً أو ذمياً أو كافراً غير ذمي)، وبراءته هي التي تحتاج إلى دليل، أم عكس ذلك، أي أنّ الأصل هو براءة الجميع من العقوبة الدنيوية؟ الظاهر أنّ الأصل هو براءة الجميع من العقوبة الدنيوية، أما الحدود المذكورة، أي حد المرتد والذمي والكافر غير الذمي الذي يجب قتله، فكل هذه الحدود هي التي تحتاج إلى دليل.

ويجب التنويه إلى أنّ بحثنا هذا لا يتصل بالعقوبة الأخروية ولا بالمعاصي المترتبة على الارتداد أو الذمة أو الكفر، فلا نقاش في كون هذه الحالات الثلاث إن ثبت لها أن الإسلام هو الحق وسواه هو الباطل، ومع ذلك أصروا على غيهم فإنهم عصاة غاؤون ولا إشكال في ذلك، لكن ما نركز عليه بحثنا هنا هو دراسة الحدود والعقوبات الدنيوية التي تترتب على هذه الحالات؛ لأننا نعلم بأن المعاصي ليست كلها على نمط واحد تتطلب عقوبات دنيوية، فكثير منها لا يقام عليه الحد ولا يعزر مرتكبها.

فإذاً إن لم نعثر على دليل معتبر يجرّم هذه الأصناف الثلاثة - المرتد والذمي والكافر غير الذمي - فليس لنا الحق في إقامة الحد عليهم أو تعزيرهم، وإنما نتمسك بالأصل الذي يقتضي براءتهم.

المستند القرآني في نظرية الحرية الدينية

نستعرض في هذه المرحلة أبرز الآيات القرآنية التي تناولت مبدأ حرية العقيدة وأثبتته، ونسلط الضوء عليها من خلال تصنيفها إلى سبع طوائف^(٢٨).

المجموعة الأولى: الآيات التي تنهى عن الإكراه في الدين

أبرز الآيات في هذه المجموعة ثلاث:

١ - ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ فَمَنْ يَكْفُرْ بِالطَّاغُوتِ

وَيُؤْمِنُ بِاللَّهِ فَقَدَرِ اسْتَمْسَكَ بِالْعُرْوَةِ الْوُثْقَىٰ لَا انفِصَامَ لَهَا وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ ﴿٢٩﴾ .

تشتمل هذه الآية على عنصرين: الأول هو النفي؛ والثاني النهي، فهي تنفي في المرحلة الأولى وجود الإكراه والإجبار في الدين، وتنفي أن الله قد أجبر عباده على اعتناق الدين، وتنتهي في المرحلة الثانية عن هذا السلوك، والسبب في ذلك أن الإيمان الذي يحصل عن إكراه لا قيمة له.

ويتمخض عن نفي الإكراه الذي نجده في هذه الآية تكريس لحرية الدين والعقيدة، وهذه الحرية تنقسم بدورها إلى قسمين: الأول حرية المرء في اعتناق الدين، والثاني حريته في الخروج من الدين أو تغييره.

أما تخيير الناس بين اعتناق دين محدد أو القتل فهو يعني مصادرة حريتهم وإكراههم على الدين.

ولو فرضنا أن الناس كانوا أحراراً واعتنقوا ديناً محدداً، لكنهم فقدوا حريتهم بعد اعتناقهم ذلك الدين، ففي مثل هذه الحالة سيكون بقاؤهم على هذا الدين عن إكراه، وخوفاً من الحد الذي سيقام بحقهم نتيجة الخروج من الدين والارتداد عنه.

ومع أن القرآن الكريم عبّر عن الإيمان بالله بالرشد والحق، بقوله: قد تبين الرشد من الغي، إلا أنه لم يجبر الناس أو يكرههم على التمسك به.

«من خلال إطلاق الآية الشريفة نعرف بأن القرآن المجيد لم يحصر حرية العقيدة وعدم الإكراه بالدين الإسلامي، وإنما جعلها لسائر الأديان، بل يمكننا أن ندعي أنه نظراً لعدم خصوصية المورد فإن الإكراه في الدين شامل لجميع الأديان والعقائد برمتها، فإن مثل هذه الحرية التي هي من خصائص وذاتيات النوع البشري لا يمكن لأحد وضعها كما لا يمكن مصادرتها»^(٣٠).

وبخصوص شأن نزول الآية رُوي عن مجاهد أنها نزلت في رجل من الأنصار كان له غلام أسود يقال له: صبيح، وكان يكرهه على الإسلام، فنزلت الآية لتنتهي المسلمين عن ذلك.

وقيل: نزلت في رجل من الأنصار يُدعى أبا الحصين، وكان له ابنان، فقدم

تجّار الشام إلى المدينة يحملون الزيت، فلما أرادوا الرجوع من المدينة أتاهم ابنا أبي الحصين فدعوهما إلى النصرانية، فتنصرا ومضيا إلى الشام، فأخبر أبو الحصين رسول الله ﷺ فأنزل الله تعالى: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾^(٣١).

إذن فما نشاهده من العقوبات والحدود التي تشمل القتل أو السجن المؤبد للمرتد والتخيير بين الإسلام والقتل للكفار كلها نماذج وعينات واضحة على الإكراه في الدين، ومثل هذه السلوكيات تتعارض مع الآية تعارضاً كلياً.

٢. ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَأَمَنَّ مَنْ فِي الْأَرْضِ كُلَّهُمْ جَمِيعاً أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾^(٣٢).

على الرغم من أنّ الإيمان بالله والآخرة حق لا ريب فيه، إلا أنّ الله سبحانه لم يشأ أن يؤمن من في الأرض كلهم جميعاً؛ لأنّ هذه المشيئة التكوينية لله تعالى تُفقد الإنسان اختياره، وإذا غاب الاختيار غاب معه التكليف فلا مجال حينئذٍ للثواب والعقاب الموعودين. فالإيمان إنما تكون له قيمة في حال حصوله مع الاختيار لا مع الإكراه، ومع الحرية لا مع الإكراه.

لقد كان رسول الله ﷺ يتحسر على الذين لم يدخلوا الإسلام ويصر عليهم حتى يكونوا مسلمين، إلا أنّ الله سبحانه خاطبه بأنّ ربك الذي خلقك وخلقهم لم يشأ إكراههم على الدين، فكيف ترضى لنفسك إكراههم؟

وهذا الاستفهام يطرح على سبيل الاستنكار: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾؟

وبالطبع سوف يكون الجواب سلبياً.

ونحن نتساءل: إذا كان الإكراه على اعتناق الإسلام أمراً مرفوضاً، فكيف يمكن أن يكون الإكراه على الإبقاء على الإسلام ذاته - وعدم السماح بالعدول عنه - أمراً مقبولاً؟

إنّ الإسلام حق ولا شك في ذلك، إلا أنّ الله سبحانه لم يسمح لنا أن نجبر الناس على قبول هذا الحق ونكرهم عليه، إذن كيف يمكننا تخيير الناس بين الإسلام والقتل؟ إنّ بقاء المسلم على إسلامه وعدم ارتداده عنه حق ولا نرتاب في ذلك، لكن هل

يحق لنا إكراه الناس على ذلك من خلال قتلهم أو حبسهم حتى الموت إذا شأؤوا تغيير دينهم؟

٣ - ﴿قَالَ [نوح] يَا قَوْمِ أَرَأَيْتُمْ إِنْ كُنْتُ عَلَىٰ بَيِّنَةٍ مِنْ رَبِّي وَآتَانِي رَحْمَةً مِنْ عِنْدِهِ فَعُمِّيَتْ عَلَيْكُمْ أَنُلْزِمُكُمْوهَا وَأَنْتُمْ لَهَا كَارِهُونَ﴾^(٣٣).

عندما عرض نوح على قومه الرسالة الإلهية التي بعث بها أعرضوا عنه وكذبوه. فحاجَّهم وطلب منهم التفكير والتروي بما جاء به، فقد يكون تكذيبهم له إفرازاً طبيعياً لجهلهم بالرسالة التي يحملها، الأمر الذي حمله على دعوتهم للفكر والتأمل.

وهل يجوز للنبي إكراه قومه على قبول الحق إن رفضوا ذلك؟

استفهام استنكاري مفاده أنّ من الواضح أنه لا يجوز له ذلك.

فإن لم يكن الإكراه متاحاً للنبي فهل يجوز لخلفاء النبي وأصحابه إكراه الناس على تبني الإسلام، وفي حال أسلموا هل يجوز تهديدهم بالقتل أو الحبس المؤبد إن عدلوا عن الإسلام؟

يمكننا أن نستنتج من مجموع الآيات الثلاث المتقدمة قاعدة مفادها: حرمة إكراه أي شخص على تبني أي دين من الأديان، وهذه القاعدة تمثل أوضح تفسير لمبدأ حرية العقيدة والمذهب.

المجموعة الثانية: حرية الاختيار في الدنيا بين الهداية والضلالة

١ - ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ إِنَّا أَعْتَدْنَا لِلظَّالِمِينَ نَاراً﴾^(٣٤).

على الرغم من أننا لا نشك في هيمنة الدين الإسلامي على باقي الأديان، وعلى الرغم من أنّ القرآن يخيّر الناس في مواضع كثيرة بين الإيمان والكفر ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ إلا أنّ الله سبحانه اقتصر على الحساب الأخروي ولم يذكر الحساب الدنيوي.

وبهذا الصدد نقول: هل يجوز مؤاخذة المرء أو التعرض له جراء تدينه بدين معين أو تمسكه بعقيدة ما من العقائد؟

إذا جاز ذلك فلن يعود هناك معنى لقوله سبحانه: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفِرْ﴾ واستفراغ الآية من محتواها كما هو واضح. إنما نقول: إن الآية الكريمة بصدد تكريس حرية العقيدة والدين في الدنيا، وأما سوء الاختيار فجزاؤه موكول إلى الآخرة، ولا يحق لأي مؤمن تجاوز هذا المبدأ الإلهي وتعنيف الناس وتهديدهم بحجة إدخالهم في دين الله.

٢ - ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ قَدْ جَاءَكُمْ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنَا عَلَيْكُمْ بِوَكِيلٍ﴾^(٣٥).

مما لا شك فيه أن القرآن لا يساوي بين الهدى والضلال، كما لا يساوي بين الإيمان والكفر، وحرية الإنسان في تحديد الخير والشر وتركه مختاراً هي السر في ترتب الثواب والعقاب، وأما لو كان الطريق واحداً والجميع مجبول على سلوكه ومن رام عن هذا الطريق بدلاً سوف يكون الموت حتفه، إذاً لن يبقى معنى للامتحان والابتلاء والاختبار الدنيوي كما لن يبقى معنى للثواب والعقاب الأخروي.

والمعاد إنما يتمحور حول مبدأ حرية الدين والمذهب، فلو فقد هذا المبدأ أو صودر فحينئذ لن يبقى للمعاد أي مفهوم.

٣ - ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِوَكِيلٍ﴾^(٣٦).

مهمة القرآن الكريم هي بيان الحق للناس، وأما اتباعه أو عدم اتباعه فعائد لهم، فهم في الدنيا أحرار مخيرون بين لزوم الحق أو تركه، والذين أساءوا الاختيار فحسابهم موكول إلى الآخرة، ولا يجوز لنا أن نمارس بحقهم أية ممارسة لم يرتضها الله سبحانه لرسوله، فإن سنة الله ورسوله اقتضت ترك الناس أحراراً في قبول الدين أو رده، واقتصرت على تذكيرهم بالحق وإرشادهم إليه، فإن أحسنوا الاختيار ولزموا الحق فستكون الآخرة خير مثوى لهم.

٤ - ﴿إِنَّمَا أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ رَبَّ هَذِهِ الْبَلَدِ الَّذِي حَرَّمَهَا وَلَهُ كُلُّ شَيْءٍ وَأُمِرْتُ أَنْ أَكُونَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ * وَأَنْ أَتْلُو الْقُرْآنَ فَمَنِ اهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِي لِنَفْسِهِ وَمَنْ ضَلَّ فَقُلْ إِنَّمَا أَنَا مِنَ الْمُنذِرِينَ * وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ سَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ فَتَعْرِفُونَهَا وَمَا رَبُّكَ بِغَافِلٍ عَمَّا

مهمة رسول الله ﷺ هي إنذار الناس وتحذيرهم من عواقب الأديان والعقائد الفاسدة ومن الآثار السيئة الناجمة عنها وتلاوة القرآن عليهم وإرشادهم إلى الدين القويم والعقيدة الصائبة، فمن اهتدى فإنما يهتدي لنفسه ومن ضل فسيلقى في الآخرة جزاء عمله. والله سبحانه سميع بصير وليس بغافل عما يعملون.

وهذه الطائفة من الآيات التي استعرضناها تعد من الركائز المهمة التي يتكئ عليها مبدأ حرية العقيدة والمذهب، إذ إنها تمنح الإنسان فضاء واسعاً من الحرية يتمكن فيه من تحديد وجهته في الدنيا بين الخير والشر من دون أن يشعر بأنه مكره على أي منهما.

المجموعة الثالثة: النبوة تعني إبلاغ الحق دون الإكراه عليه

لقد حدد القرآن الكريم مهمة النبي ﷺ العظمى تجاه الرسالة التي يحملها للناس، وهي تتمثل في حمل الرسالة، وتبليغها والإرشاد لها وهداية الناس نحوها، وليس مخولاً إكراه الناس على قبولها.

١. ﴿فَذَكِّرْ إِنَّمَا أَنْتَ مُذَكِّرٌ * لَسْتَ عَلَيْهِمْ بِمُصَيِّرٍ﴾ (٣٨).

مهمة النبي ﷺ إنما تتلخص في تبليغ الرسالة الحققة وتذكير الناس بالحق، فمن شاء قبل الحق، وبالطبع سيكون منتفعاً بكل المزايا والمنافع التي تتمخض عن الحق، ومن شاء رفض وسيتحمل عواقب رفضه للحق وانحرافه عن جادة الصواب. وهذه المزايا أو العواقب إنما تكون في الحياة الدنيا التي هي دار الامتحان، أما حقائقها، أي الآثار الحقيقية التي تترتب على اتباع الحق أو الباطل، فستظهر في الآخرة دون أدنى شك.

والنبي الذي يحمل مثل هذه المهمة الجسيمة والشاقة لا يمتلك صلاحية إكراه الناس على اعتناق الإسلام أو إجبارهم على البقاء عليه فيما لو كانوا مسلمين، فإذا كانت صلاحية النبي ﷺ تنتهي عند هذا الحد، أي كونه غير مجازٍ في إكراه الناس أو إجبارهم على تقبل الرسالة، فهل يجوز لأصحابه مصادرة حرية الناس

وإكراههم على الدين؟

٢ - ﴿نَحْنُ أَعْلَمُ بِمَا يَقُولُونَ وَمَا أَنْتَ عَلَيْهِمْ بِجَبَّارٍ فَذَكَرْ بِالْقُرْآنِ مَنْ يَخَافُ وَعَبِيدٌ﴾^(٣٩).

٣ - ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا مُبَشِّرًا وَنَذِيرًا * قُلْ مَا أَسْأَلُكُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَجْرٍ إِلَّا مَنْ شَاءَ أَنْ يَتَّخِذَ إِلَىٰ رَبِّهِ سَبِيلًا * وَتَوَكَّلْ عَلَىٰ الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ وَسَبِّحْ بِحَمْدِهِ وَكَفَىٰ بِهِ بِذُنُوبِ عِبَادِهِ خَيْرًا﴾^(٤٠).

٤ - ﴿وَإِنْ مَا تُرِيدُكَ بَعْضَ الَّذِي نَعِدُهُمْ أَوْ نَتُوفِّيَنَّكَ فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ وَعَلَيْنَا الْحِسَابُ﴾^(٤١).

٥ - ﴿مَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ وَاللَّهُ يَعْلَمُ مَا تُبْدُونَ وَمَا تَكْتُمُونَ﴾^(٤٢).

فإذا كان رسول الله الذي يعد أعظم شخصية إسلامية لا يمتلك خياراً تجاه عقيدة الناس سوى كونه بشيراً ونذيراً فهل يحق للآخرين ممن هم دونه شأنًا أن يختاروا طريقاً غير التبشير والإنذار ويصادروا حرية الناس في دينهم وعقيدتهم؟ وإذا كان حساب الناس على الله - في الآخرة - وإنذارهم وإبلاغهم الرسالة على رسول الله، فإن من يسحب هاتين المهمتين إلى الدنيا من خلال مصادرته حرية الناس في عقيدتهم ومحاسبتهم على دينهم إنما هو آخذٌ دور رب العالمين، وهو نوع من التطاول على الله، وهذا ما لا يسمح به الله سبحانه لأي بشر كان حتى رسول الله نفسه.

المجموعة الرابعة: عقوبة المرتد والتبعات السلبية المترتبة عليها

ليست قضية الإكراه في الدين وما يترتب عليها من حد المرتد وغيره من المسائل المعاصرة أو حديثه الظهور، وإنما تمتد جذورها إلى أمد ليس بالقريب، وقد تصدى لها القرآن الكريم من خلال استعراضه ثلاثة نماذج للارتداد:

١ - ﴿قَالَ الْمَلَأُ الَّذِينَ اسْتَكْبَرُوا مِنْ قَوْمِهِ لَنُخْرِجَنَّكَ يَا شُعَيْبُ وَالَّذِينَ آمَنُوا مَعَكَ مِنْ قَرْيَتِنَا أَوْ لَنَعْمُدَنَّ فِي مِلَّتِنَا قَالَ أَوَلَوْ كُنَّا كَارِهِينَ﴾^(٤٣).

ففي هذه الآية يضع المستكبرون من قوم شعيب شعيباً والذين آمنوا معه على مفترق طريقين: إما إخراجهم من قريتهم وتبعيدهم وإما الرجوع عن دينهم

وارتدادهم عنه.

فكان جواب شعيب عليه السلام : أتكروهوننا على تغيير ديننا؟ وهل يمكن للإكراه أن يكون وسيلة لتغيير الدين؟ فليس لنا أن نبدل ديننا بالقوة والعنف والإكراه. وقد أقر القرآن الكريم هذا المنطق الذي اختاره شعيب. وربما يقال بأن الإكراه يكون مباحاً إذا استخدم لغرض التحول من العقيدة الباطلة إلى الحق في حين ترتفع هذه الإباحة إذا كان التحول من العقيدة الحقّة إلى الباطلة كما هو الحال في قصة شعيب التي مرت قبل قليل. لكن آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قد بددت هذا القول بعد أن عرفنا من خلال تحليلنا لها أنّ الإكراه في الدين غير مباح بشكل مطلق سواء كان التحول من الباطل إلى الحق أو العكس.

٢. ﴿قَالُوا [السحرة] آمَنَّا بِرَبِّ الْعَالَمِينَ * رَبِّ مُوسَى وَهَارُونَ * قَالَ فِرْعَوْنُ آمَنْتُمْ بِهِ قَبْلَ أَنْ آذَنَ لَكُمْ إِنَّ هَذَا لَمَكْرٌ مَكْرْتُمُوهُ فِي الْمَدِينَةِ لِتُخْرِجُوا مِنْهَا أَهْلَهَا فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ * لَأَقْطَعَنَّ أَيْدِيَكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ مِنْ خِلَافٍ ثُمَّ لَأُصَلِّبَنَّكُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٤٤)

بعد أن شاهد السحرة معجزة موسى كليم الله ألقوا ساجدين وقالوا: آمنا برب العالمين، وتحولوا من الكفر إلى الإيمان بالله سبحانه، وبعبارة ثانية أنهم ارتدوا عن عقيدتهم. وقد أثار ذلك جنون فرعون واستغرابه، فكيف تستنى لهؤلاء السحرة الارتداد عن عقيدتهم قبل أن يؤذن لهم؟

وقد اعتبر فرعون ظاهرة الارتداد هذه مؤامرة قام بها السحرة في المدينة ليخرجوا منها أهلها، فأعلن مباشرة عن العقوبة التي ستلحق بهم، وهي تقطيع أيديهم وأرجلهم من خلاف وصلبهم أجمعين.

لقد كان القتل هو جزاء المرتدين في حكومة فرعون، لكن القرآن الكريم نهى عن هذا السلوك وتصدى له بقوة .

ويمكن اعتبار الأطروحة القرآنية البديلة عن الإكراه في الدين هي حرية الدين والعقيدة.

٣. ﴿وَقَالَ فِرْعَوْنُ ذَرُونِي أَقْتُلْ مُوسَى وَلْيَدْعُ رَبَّهُ إِنِّي أَخَافُ أَنْ يُبَدِّلَ دِينَكُمْ أَوْ

أَنْ يُظْهَرَ فِي الْأَرْضِ الْفَسَادُ^(٤٥).

كان قانون فرعون يقضي بإعدام كل من ارتد عن دينه وتحول من الكفر إلى الإيمان، وقد شمل هذا الحكم النبي موسى؛ لأنه كان يسعى لتبديل دين الناس، وبحسب فرعون: يظهر في الأرض الفساد.

والقرآن الكريم رد على هذا القانون الفرعوني المرغم، وترك الناس أحراراً في دينهم وعقيدتهم، فليس لأحد إكراههم على الإيمان بهذا الدين أو ذاك، فقد تبين الرشد من الغي.

ونتيجة ما تقدم أن القرآن الكريم يعترض على سلوك المستكبرين والفراعنة تجاه ظاهرة الارتداد ويتصدى له، وبالرغم من أنه يعتبر الإيمان بالله هو الحق وما سواه باطل إلا أنه يترك الناس أحراراً في الدنيا في اختيار دينهم وعقيدتهم.

المجموعة الخامسة: أساليب المواجهة الدينية والحكمة من الاختلاف

١ - ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَزَالُونَ مُخْتَلِفِينَ * إِلَّا مَن رَّحِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ وَتَمَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ لَأَمْلَأَنَّ جَهَنَّمَ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ﴾^(٤٦).

إن الله سبحانه الذي خلق البشر ولم يجعلهم يفكرون بالطريقة ذاتها أو على نمط واحد، وبعبارة أخرى: إن هناك مصلحة إلهية وراء تعدد الأديان والمذاهب في الحياة الدنيا، وأما الضالون فموعدهم جهنم وحسابهم في الآخرة، ومحاولة تهميش الأديان وإقصائها في الدنيا أمر مخالف لنظرية القرآن وللرؤية الإسلامية.

٢ - ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ لَيْسَتْ النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتْ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الْكِتَابَ كَذَلِكَ قَالَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ مِثْلَ قَوْلِهِمْ فَاللَّهُ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فِيمَا كَانُوا فِيهِ يَخْتَلِفُونَ﴾^(٤٧).

ينتقد القرآن الكريم ظاهرة الصراع بين الأديان، ويؤجل الله سبحانه الحكم بينها إلى الآخرة وليس في الدنيا، فالناس في الدنيا أحرار يختارون أي دين شاؤوا، وما على الرسول إلا البلاغ المبين، لكن الاختيار يبقى عائداً إلى الناس أنفسهم، وبهذا يصح مبدأ الاختبار والامتحان.

٣. ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا الْكَافِرُونَ * لَا أَعْبُدُ مَا تَعْبُدُونَ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * وَلَا أَنَا عَابِدٌ مَا عَبَدْتُمْ * وَلَا أَنْتُمْ عَابِدُونَ مَا أَعْبُدُ * لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾^(٤٨).

تعد سورة «الكافرون» الوثيقة الأبرز من بين الوثائق القرآنية التي تؤيد مبدأ حرية العقيدة والمذهب، كما أنها تضع الآليات المناسبة لكيفية المواجهة بين الأديان والعقائد المختلفة.

المجموعة السادسة: رفع الحد عن المرتد في الدنيا

على الرغم من الصورة المظلمة التي يعكسها القرآن لعملية التحول من الإيمان إلى الكفر، وعلى الرغم من نهيه الشديد عنها، إلا أنه يحافظ على مبدئه الذي يقضي بتأجيل العقوبة إلى الآخرة، فهو يمنع إقامة أي نوع من الحدود تجاه المرتد في الحياة الدنيا كالقتل أو الحبس المؤبد.

والدليل على ذلك نستقيه من الآيتين التاليتين:

١. ﴿وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٤٩).

تخبرنا الآية عن موت المرتد من خلال تعبيرها (فيمت)، والمقصود من هذا الموت هو الموت الطبيعي، وليس القتل أو الإعدام، ولو كان المقصود في الآية من الموت هو أحد هذين الأمرين لعبّرت بنحو آخر: ومن يرتدد منكم عن دينه فيقتل أو يصلب وأمثال ذلك.

كما نكتشف من قوله سبحانه: ﴿فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ﴾ أنه ربما يعود المرتد مؤمناً قبل موته، فالعقوبة التي نجدها في الآية إنما تترتب على المرتد في حال بقائه على الارتداد حتى الموت لا بمجرد الارتداد، الأمر الذي يتيح أمامه فرصة للتوبة قبل الموت إن حالفه التوفيق لها.

أما العقوبة التي أقرتها الآية للذي يموت وهو كافر فتشمل أولاً: حبط الأعمال، أي بطلانها وفسادها ووقوعها على نحو لا تستتبع الثواب، لا في الدنيا ولا في الآخرة. وثانياً: الخلود في نار جهنم.

وكل هذه العقوبات التي نصت عليها الآية إنما هي عقوبات أخروية وليس فيها أي مؤشر إلى القتل أو الإعدام في الدنيا.

٢ - ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِيناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ * كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْماً كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ * أُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ * خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ * إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تَقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾^(٥٠).

على الرغم من أن القرآن الكريم رفض من الناس اعتناق أي دين غير الإسلام بعد بعثة رسول الله ﷺ واعتبر الذي يبتغي غير الإسلام ديناً من جملة الخاسرين، إلا أنه مع ذلك لم يقر أية عقوبة على أتباع باقي الديانات الأخرى، ولم يشرع حداً بحقهم. بالإضافة إلى ذلك فإن العقوبات الأخروية التي نصت عليها الآية إنما شملت الذين عرفوا الحق وانسلخوا عنه كفراً وعدواناً، أي المرتدين على المستوى التطبيقي والسياسي، لا المرتدين نظرياً وعلمياً.

بل إن الذين أساءوا في اختيار الدين الحق واعتنقوا ديناً باطلاً أو عقيدة منحرفة نتيجة لجهلهم فهم في مأمن من العذاب، سواء في الدنيا أم في الآخرة.

إن العذاب الأخروي الذي يلحق المرتد - السياسي - يشمل لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، كما يشمل الخلود في النار وعدم التخفيف عنه وعدم إنظاره وإمهاله. وهذه المجموعة من العقوبات إنما تلحق بالمرتد - التطبيقي - في حال لم يلجأ إلى التوبة، وأما لو تسنت له التوبة فاحتمال أن يشمل الله برحمته قائم، والله هو التواب الرحيم. أما لو ازداد المرتد كفراً فإن فرصته في التوبة ستتضاءل أو تنتفي كلياً، لكن مع ذلك يبقى أن نفهم أن عدم قبول التوبة من المرتد في الآخرة لا يعني عدم قبولها منه في الدنيا أيضاً.

إذاً من خلال المجموعات الست من الآيات التي مرت بنا يمكننا أن نخرج بالنتائج التالية:

- ١ - إنَّ ظاهرة التحول من الإيمان إلى الكفر تعد من الظواهر الفاسدة المنهي عنها ، ويمكن تصنيف هذه الظاهرة إلى صنفين:
- صنف يتحول من الإيمان إلى الكفر نتيجة وقوفه على نظريات ورؤى منحرفة تؤدي به إلى إنكار الله والآخرة والإعراض عن الدين الإسلامي أو التشكيك به (وهو ما يطلق عليه بالارتداد النظري أو العلمي).
- وصنف ثان يتحول من الإيمان إلى الكفر نتيجة بعض النزوات النفسية أو المصالح السياسية أو الوسواس الشيطانية أو نتيجة للانغماس باللذائذ الدنيوية ، وهذا النوع من الارتداد يطلق عليه (الارتداد السياسي أو التطبيقي).
- ٢ - لم يقر القرآن الكريم أي نوع من العقوبات بحق الصنف الأول من المرتدين (أي العلميين أو النظريين)، لا دنيوية ولا أُخروية ، لكن يبقى هذا الصنف مفتقراً للإيجابيات التي تترتب على اتباع الحق (الآثار الوضعية) ، فهو سوف يفقد مثل هذه الإيجابيات بشكل وضعي وتكويني.
- ٣ - أما الصنف الثاني وهو المرتد السياسي أو التطبيقي (الذي ارتد من بعد ما تبين له الهدى) فإنه موعود في الآخرة بعذاب جهنم خالداً فيها.
- ويجب أن نلتفت إلى أنَّ استعمال القرآن الكريم لمفردة المرتد غالباً ما يقصد به الصنف الثاني من المرتدين.
- ٤ - لم يشرع القرآن الكريم أي حد أو عقوبة دنيوية أمثال: القتل أو الحبس المؤبد وما إلى ذلك ، بحق المرتد مطلقاً ، أي بصنفيه الأول والثاني.

المجموعة السابعة: الحرية وأساليب الدعوة الدينية

﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بَالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾^(٥١).

يعتمد المنهج القرآني في الدعوة إلى الإسلام على أساليب سلمية وعقلانية ويوصي أتباعه بالحكمة والموعظة الحسنة والمجادلة بالتي هي أحسن ، ولا مكان في هذا المنهج للإكراه والعنف والتهديد والرعب والقتل. وبما أنَّ الإسلام دين الرحمة

فالدعوة إليه لا بد أن تتسم بالرحمة أيضاً.

خلاصات قرآنية في الموقف من الحرية العقدية

في هذه المرحلة من الدراسة نقف لنتطلع قليلاً إلى ما استعرضناه من الآيات القرآنية التي تتصل بمبدأ حرية الدين والعقيدة والتي صنفناها ضمن مجموعات سبع، ومن خلال هذه الوقفة التأملية تتضح لنا جملة من النتائج:

أولاً: الإسلام هو الدين الحق، وقد بين للناس عقيدتهم الصحيحة بأيسر أنواع البيان، كما نهاهم عن اتباع السبل الضالة وأوضح لهم المفسد والمضار المترتبة عليها. **ثانياً:** يجد الإسلام أن سعادة الإنسان الحقيقية تكمن في اتباعه الدين الحق والعقيدة الصحيحة، وينهى ويحذر أشد التحذير من مغبة الانحراف عن ذلك.

ثالثاً: من وجهة نظر الإسلام الناس أحرار في اختيار دينهم وعقيدتهم، وليس لأحد الحق في إكراههم على دين أو عقيدة ما حتى لو كانت تلك العقيدة صحيحة.

رابعاً: أقر الإسلام الديانات السماوية المتعددة، وذلك بعد أن بين للناس الدين الحق وأرشدهم إليه. وبعبارة أخرى: إن من الناس من استجاب للدعوة الإلهية واعتنق الإسلام، ومنهم من اختار البقاء على الضلال، وهؤلاء الضالون ينقسمون إلى فرق وطوائف متعددة.

خامساً: الرؤية الإسلامية تقضي بأن من لم يستجب لداعي الله وأصر على عقيدته الباطلة في الدنيا، فإن جزاءه موكول إلى الآخرة.

سادساً: لم تشرع في الإسلام عقوبة دنيوية تجاه الفرق والطوائف الدينية المنحرفة.

سابعاً: المنهج الإسلامي في الدعوة منهج عقلاني يميل إلى السلم والرحمة ويتكئ على الحكمة والموعظة الحسنة، ويبتعد عن كل أنواع العنف والقوة.

ثامناً: من الخطأ إكراه الناس للبقاء على دين محدد إن راموا العدول عنه إلى دين آخر (أي إن عزموا على الارتداد)، فالارتداد لم تشرع له عقوبة في الدنيا، وأما

العذاب الشديد في الآخرة فإنما يستحقه المرتد إن كان ارتداده ناشئاً عن عناد وإصرار على الباطل.

إذن نستنتج مما تقدم أنّ الإسلام قد أقر مبدأ حرية العقيدة والدين، لكن هذه النتيجة لا تكتمل إلا إذا تمكنا من رد الأدلة التي ساقها المعارضون لهذا المبدأ، ويلزم أن يكون الرد متماسكاً بحيث يمكنه الثبات أمام الاعتراضات الموجهة إليه، وهذا ما ننوي القيام به في المرحلة التالية من هذه الدراسة.

نظرية رفض الحرية الدينية، أدلة ومناقشات

يتطلب نقد الأدلة التي ساقها المعارضون على مبدأ حرية العقيدة والدين مساحة كبيرة ربما تخرج عن إطار هذه الدراسة المقتضبة، لذا سنختار من بين الأحكام المعارضة لهذا المبدأ ثلاثة أحكام قد تكون هي الأبرز مما مرّ بنا سابقاً والتي تتمخض عن الفهم السائد للإسلام.

وهذه الأحكام الثلاثة هي: قتل المرتد الذكر؛ وحبس المرأة المرتدة حتى تسلم أو تموت؛ والجزية التي يجب على أهل الكتاب دفعها، ومصادرة حق الحياة من الكافر غير الذمي.

وقد أشرنا في نهاية القسم الثالث من الدراسة الحالية إلى أهم الأدلة - النقلية والعقلية - التي تستند إليها هذه الأحكام. وانطلاقاً من ذلك سنتناول هنا مناقشة هذه الأدلة معتمدين في هذه المناقشة على ما عرضناه سابقاً من الأدلة المؤيدة لمبدأ حرية العقيدة والدين.

١- حكم المرتد عن الإسلام، وقفة نقدية مع النظرية المشهورة

يعتمد الفقهاء السنة في الحكم على المرتد بالقتل على مجموعة من الأحاديث النبوية (كما ورد في المصنفات الفقهية السنية)، ويعتمد فقهاء الشيعة على مجموعة من الروايات وردت عن طريق أهل البيت (عليه السلام) (كما هو مذكور في المصنفات الفقهية الشيعية).

وطبقاً لعملية الاجتهاد - التي تعني استنباط الحكم الشرعي - فإن جملة من هذه الأحاديث والروايات تكتسب اعتبارها من صحة سندها، وتبقى دلالتها فإن تمت فلا مناص من الأخذ بها، على الرغم من وجود الإطلاقات العقلية والقرآنية المخالفة.

ولنا في هذا المضمار عدة ملاحظات:

أولاً: لا إشكال في تطبيق أحكام المرتد إن تم ذلك على يد المعصوم أو بحضوره؛ لأنه ملّم بجميع جوانب الأحكام الشرعية ومطلع على المصالح والمفاسد التي تترتب على هذه الأحكام أفضل من أي شخص آخر، ولا شك في صحة كل ما يصدر عنه من الأحكام الشرعية.

إنما البحث يقع في تطبيق الأحكام عند غيبة المعصوم، فلو فرضنا تمامية أدلة هذه الأحكام فهل أنّ إقامة الحدود الشرعية من الأحكام المنوطة بحضور المعصوم، أم أنّه حكم مطلق، لا يشترط فيه حضور المعصوم أو عدم حضوره، ومن ثمّ يكون من الأحكام التي لا تخضع للظروف الزمنية؟

للفقهاء الشيعة قولان في ذلك: قول مشهور^(٥٢)، لا يجيز إقامة الحدود في غير زمان الحضور وزمن الغيبة^(٥٣)، وادعى البعض إجماع فقهاء الطائفة عليه^(٥٤)، وبما أنّ حد المرتد يدخل ضمن دائرة الحدود الشرعية كما هو المشهور^(٥٥)، إذن لا بدّ من إناطته بزمن حضور المعصوم وعدم جواز إقامة الحد على المرتد في زمن الغيبة.

وتتسع أهمية هذا القول كلما ازدادت الإشكالات الواردة في عصرنا الحاضر على الحكم الشرعي الذي لا يشترط حضور المعصوم في تطبيق الحد على المرتد.

وهكذا الحال مع الجهاد الابتدائي الذي يعد - بحسب المشهور - من الأحكام التي تختص بزمن حضور المعصوم.

فالحكمان - إقامة الحد والجهاد الابتدائي - يشتركان في محور واحد هو الإسلام باعتبار أنّ الجهاد الابتدائي هو الباب لدخول الإسلام، وحد المرتد هو

ثانياً: تستند جميع الأحكام المذكورة، والتي من ضمنها قتل المرتد، إلى خبر الواحد (الثقة)، والعمدة في دليل حجية خبر الثقة هي سيرة العقلاء.^(٥٦) لكن ما ينبغي قوله هو أنّ العقلاء لا يكتفون بخبر الثقة في المسائل الخطيرة والمهمة، وبالطبع فإنّ من أهم الأمور هو الحفاظ على أرواح الناس وصيانتها (حق الحياة) ولا يمكن مصادرة الحياة إلّا في حال وجد دليل قطعي، كنص قرآني أو روائي متواتر. ولا يمكن بأيّة حال إصدار حكم القتل بالاعتماد على خبر الواحد، فإنّ مثل هذا الحكم يحتاج إلى دليل معتبر وقطعي.

إنّ الاحتياط في الدماء (لخطورتها ولما أولاها الشارع من اهتمام بالغ وكبير) يقتضي الامتناع عن إصدار أي حكم بالقتل ما لم يتوفر دليل قطعي، بل لا يكفي أيضاً وجود دليل ظني معتبر.

يقول المحقق الأردبيلي بهذا الصدد: (ثم اعلم أنّ القتل أمر عظيم لاهتمام الشارع بحفظ النفس، فإنه مدار التكاليف والسعادات، ولهذا أوجبوا حفظها، حتى أنّه ما جوزوا الترك ليقتل، بل أوجبوا عليها أن تقتل غيرها ولا تقتل، والعقل أيضاً يساعده في الجملة وحينئذ ينبغي الإحتياط التام في ذلك)^(٥٧).

وفي هذا الشأن أيضاً يقول الفقيه الكبير المعاصر السيد أحمد الخوانساري: (بأن خبر الثقة أو العدل مع توثيق بعض علماء الرجال أو تعديله من جهة بناء العقلاء أو الاستفادة من بعض الأخبار لا يخلو عن الإشكال في الدماء مع شدة الاهتمام في الدماء. ألا ترى أنّ العقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بخبر الثقة مع اكتفائهم في غيرها به..)^(٥٨).

وبناء على الاحتياط في الدماء أيضاً يخص صاحب كتاب «كاشف اللثام» إقامة جملة من الحدود كالقتل أو الرجم بالإمام المعصوم.^(٥٩)

ثالثاً: يتحقق الإكراه في الدين بمجرد تهديد أي شخص من الناس، بأن يقال له: إن لم تدخل الإسلام فستقتل، أو يقال له: إن عدلت عن دينك وارتددت عنه

فستقتل. كل ذلك يعكس لنا صورة عن الإكراه في الدين الذي نهى عنه القرآن الكريم. إذاً فقتل المرتد يعارض النص القرآني ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، كما يعارض نصوصاً أخرى تقدمت في أول البحث.

أما الأحاديث والروايات التي تفيد حكم القتل فإنها مخالفة للقرآن ومفتقرة للتقييد والتخصيص، وذلك لأنها تعتمد على الحكم العقلي، كما أشرنا إلى ذلك في الحديث عن فوائد وإيجابيات حرية العقيدة والمذهب. فمثل هذه الروايات ساقطة عن الاعتبار والأفضل أن نرجئ فحواها إلى أهلها، بمعنى: أن مراد هذه الروايات غير واضح لنا بشكل تفصيلي، إذاً فمن الجدير معرفة رأي المعصومين عليهم السلام فيها كي يرتفع ما يدور حولها من إبهام، وحتى ذلك الحين فالأفضل التوقف حيالها وعدم الأخذ بها.

٢- قانون الجزية بين التاريخية والدوام

يعدّ حكم الجزية من أبرز أحكام أهل الذمة التي شرعها القرآن الكريم والتي تم تطبيقها في زمن رسول الله ﷺ والفترات التي أعقبته. وقد وقع البحث في طبيعة هذا الحكم - دفع الجزية - هل هو من الأحكام الثابتة والدائمة التي لا تخضع للعامل الزمني أم إنه من جملة الأحكام التي تختص بفترة صدر الإسلام، أي من الأحكام المتغيرة والخاضعة للظروف الزمكانية؟ لقد كان لتطبيق حكم الجزية في تلك الفترة أهمية كبيرة، وكانت تترتب عليه مصلحة تامة، ولو لم يكن كذلك لما شرعه الله سبحانه. كما أنّ هذا الحكم ليس من الأحكام التعبدية المعبر عنها بالتوقيفية، فهو اليوم لا يتوفر، وعلى الأقل في المحاور السبعة التي ذكرناها سابقاً، لا يتوفر على نفس المصلحة التي كانت تترتب عليه في الصدر الأول للإسلام. فحكم الجزية مماثل لأحكام العبيد والإماء التي تخضع لظروف وأجواء زمنية محددة ولا تسري على سائر الفترات والأزمنة.

والقرآن الكريم لم يقتصر على تشريع الأحكام الثابتة فحسب، وإنما كرس جزءاً من تشريعاته للأحكام التي تعلقت بفترة نزول الآيات فقط لا بسائر الفترات. وحكم أهل الذمة المذكور هو من هذا القبيل. والجدير ذكره أنّ دستور الجمهورية الإسلامية الإيرانية الذي جعل من أولى أولياته عدم تجاوز الشريعة والحرص على مطابقة القانون معها، غابت عنه أحكام الارتداد وأحكام أهل الذمة.

٣- الكافر غير الذمي ومصادرة حق الحياة

يعد الجهاد من جملة الفرائض الإسلامية التي يجب على المسلم الالتزام بها، لكنه لا يعني - كما هو الفهم السائد منه - تسيير الجيوش واقتحام البلدان لإدخال الكفار إلى الإسلام وتخييرهم بين الإسلام أو القتل، وإنما المراد من الجهاد هو أن تكون هناك مناطق خاضعة لسيطرة الكفار والناس فيها مضطهدون مسلوبو الحرية الدينية ومحاصرون، بحيث لا يعود بمقدورهم معرفة الدين الحق من الباطل، ففي مثل هذه الحالة إن كانت هناك إمكانية للمسلمين لمداومة تلك المناطق وتخليص المجتمع من الاضطهاد والظلم الذي لحق به عندئذ يجب عليهم محاربة الكفار والمشركين ليضعوا عن الناس إصرهم وأغلالهم ويعيدوا إليهم حريتهم التي سلبت منهم ليتسنى لهم اختيار الدين الذي يشاؤون.

ومن الطبيعي أنّه مع توفر الاستقرار والأمن وصيرورة الظروف ملائمة فإن الناس سيلجأون إلى الدين الحق ويختارونه من بين الأديان.

بناء على ذلك فإنّ الجهاد الابتدائي في واقع الأمر إنما هو ضرب من الجهاد الدفاعي؛ لأنه يجسد الدفاع عن حرية الناس في دينهم وعقيدتهم، كما أنه يخلو من الإكراه أو الإجبار على الدين حتى لو كان ذلك الدين هو الدين الحق.

ويتضح لنا أنه إن كان هناك شخص غير مسلم يعيش في الوسط الإسلامي أو خارجه، وكان صاحب دين أو عقيدة معينة، فإنه ما لم يرفع السلاح على المسلمين

● حرية الدين والعقيدة في الإسلام، مطالعة فقهية

لا يجوز بأية حال إكراهه على الدين الإسلامي أو تقييده بين اعتناق الإسلام أو القتل، بل له الحق في البقاء على دينه وعقيدته، ولا يحق لأي مسلم كان التعرض له تحت ذريعة الاختلاف في الدين أو العقيدة.

والذي يبدو لنا أنّ الآيات القرآنية التي تجري مجرى الزمان ولا تخضع للظروف الوقتية تفيد ما ذكرناه، لا ما اعتقده الفهم التقليدي السائد للإسلام. والحاصل أنّ الفهم التقليدي لا يعكس مبدأ حرية الدين والعقيدة عن الإسلام، على خلاف الفهم الآخر الذي يتكئ على الأسس المتينة للكتاب والسنة، فهو يعكس هذا المبدأ، أي حرية الدين والعقيدة التي تتسجم بشكل كامل مع حقوق الإنسان.

(1) الإعلان العالمي لحقوق الإنسان اعتمد بموجب قرار الجمعية العامة ٢١٧ (ألف د - ٣) المؤرخ في ١٠ كانون الأول/ديسمبر ١٩٤٨.

المادة ٢: لكل إنسان حق التمتع بكافة الحقوق والحريات الواردة في هذا الإعلان، دون أي تمييز، كالتمييز بسبب العنصر أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي السياسي أو أي رأي آخر، أو الأصل الوطني أو الاجتماعي أو الثروة أو الميلاد أو أي وضع آخر، دون أية تفرقة بين الرجال والنساء، وفضلاً عما تقدم فلن يكون هناك أي تمييز أساسه الوضع السياسي أو القانوني أو الدولي لبلد أو البقعة التي ينتمي إليها الفرد، سواء كان هذا البلد أو تلك البقعة مستقلاً أو تحت الوصاية أو غير متمتع بالحكم الذاتي أو كانت سيادته خاضعة لأي قيد من القيود.

المادة ١٨: لكل شخص الحق في حرية التفكير والضمير والدين، ويشمل هذا الحق حرية تغيير ديانته أو عقيدته، وحرية الإعراب عنهما بالتعليم والممارسة وإقامة الشعائر ومراعاتها سواء أكان ذلك سرّاً أم مع الجماعة.

المادة ١٩: لكل شخص الحق في حرية الرأي والتعبير، ويشمل هذا الحق حرية اعتناق الآراء دون أي تدخل، واستقاء الأنباء والأفكار وتلقيها وإذاعتها بأية وسيلة كانت دون تقيد بالحدود الجغرافية.

المادة ٢٦: البند ٢: يجب أن تهدف التربية إلى إنماء شخصية الإنسان إنماء كاملاً، وإلى تعزيز احترام الإنسان والحريات الأساسية وتنمية التفاهم والتسامح والصداقة بين جميع الشعوب والجماعات العنصرية أو الدينية، وإلى زيادة مجهود الأمم المتحدة لحفظ السلام.

المادة ٢٦: البند ٣: للأبناء الحق الأول في اختيار نوع تربية أولادهم.

المادة ٢٩: البند ٢: يخضع الفرد في ممارسة حقوقه وحرياته لتلك القيود التي يقرها القانون فقط، لضمان الاعتراف بحقوق الغير وحرياته واحترامها ولتحقيق المقتضيات العادلة للنظام العام والمصلحة العامة والأخلاق في مجتمع ديمقراطي.

المعاهدة الدولية الخاصة بالحقوق المدنية والسياسية:

اعتمد و عرض للتوقيع و التصديق و الانضمام بقرار الجمعية العامة ٢٢٠٠ (ألف) المؤرخ في ١٦ كانون الأول/ديسمبر ١٩٦٦.

المادة ٢: البند ١: تتعهد كل دولة طرف في هذه المعاهدة باحترام الحقوق المعترف بها فيها، وبكفالة هذه الحقوق لجميع الأفراد الموجودين في إقليمها والداخلين في ولايتها، دون أي تمييز

- بسبب العرق أو اللون أو الجنس أو اللغة أو الدين أو الرأي سياسياً أو غير سياسي، أو العرق أو الاجتماعي، أو الثروة أو النسب أو غير ذلك من الأسباب .
- المادة ١٨: البند ١: لكل إنسان حق في حرية الفكر والوجدان والدين، ويشمل ذلك حريته في أن يدين بدين ما، وحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره، وحريته في إظهار دينه أو معتقده بالتعبد وإقامة الشعائر والممارسة والتعليم بمفرده أو مع جماعة، وأمام الملأ أو على حدة.
- ٢ - لا يجوز تعريض أحد لإكراه من شأنه أن يخل بحريته في أن يدين بدين ما، أو بحريته في اعتناق أي دين أو معتقد يختاره.
- ٣ - لا يجوز إخضاع حرية الإنسان في إظهار دينه أو معتقده إلا للقيود التي يفرضها القانون والتي تكون ضرورية لحماية السلامة العامة أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة أو حقوق الآخرين وحرياتهم الأساسية.
- ٤ - تتعهد الدول الأطراف في هذه المعاهدة باحترام حرية الآباء أو الأوصياء عند وجودهم في تأمين تربية أولادهم دينياً وخلقياً وفقاً لقناعاتهم الخاصة.
- المادة ١٩: البند ١: لكل إنسان حق في اتخاذ أي رأي دون مضايقة.
- ٢ - لكل إنسان حق في حرية التعبير، ويشمل هذا الحق حريته في التماس مختلف ضروب المعلومات والأفكار وتلقيها ونقلها إلى الآخرين دونما اعتبار للحدود، سواء على شكل مكتوب أم مطبوع أم في قالب فني أم بأية وسيلة أخرى يختارها.
- ٣ - تستتبع ممارسة الحقوق المنصوص عليها في الفقرة ٢ من المادة واجبات ومسؤوليات خاصة، وعلى ذلك يجوز إخضاعها لبعض القيود، ولكن شريطة أن تكون محدّدة بنص القانون وأن تكون ضرورية:
- (أ) لاحترام حقوق الآخرين أو سمعتهم.
- (ب) لحماية الأمن القومي أو النظام العام أو الصحة العامة أو الآداب العامة.
- المادة ٢٠: البند ١: تحظر بالقانون أية دعاية للحرب.
٢. تحظر بالقانون أية دعوة إلى الكراهية القومية أو العنصرية أو الدينية تشكل تحريضاً على التمييز أو العداوة أو العنف.
- ونشير إدناه إلى إعلان القاهرة لحقوق الإنسان في الإسلام الذي تم إجازته من قبل مجلس وزراء خارجية منظمة المؤتمر الإسلامي، القاهرة، ٥ أغسطس، ١٩٩٠.
- ونصت المادة الأولى منه على أن :

أ - البشر جميعاً أسرة واحدة جمعت بينهم العبودية لله والنبوة لآدم وجميع الناس متساوون في أصل الكرامة الإنسانية وفي أصل التكليف والمسؤولية دون تمييز بينهم بسبب العرق أو اللون أو اللغة أو الجنس أو المعتقد الديني أو الانتماء السياسي أو الوضع الاجتماعي أو غير ذلك من الاعتبارات، وإن العقيدة الصحيحة هي الضمان لنمو هذه الكرامة على طريق تكامل الإنسان.

المادة ٩:

أ - طلب العلم فريضة والتعليم واجب على المجتمع والدولة، وعليها تأمين سبله ووسائله وضمان تنوعه بما يحقق مصلحة المجتمع ويتيح للإنسان معرفة دين الإسلام وحقائق الكون وتسخيرها لخير البشرية.

ب - من حق كل إنسان على مؤسسات التربية والتوجيه المختلفة من الأسرة والمدرسة وأجهزة الإعلام وغيرها أن تعمل على تربية الإنسان دينياً ودنياً تربية متكاملة متوازنة تنمي شخصيته وتعزز إيمانه بالله واحترامه للحقوق والواجبات وحمايتها.

المادة ١٠:

الإسلام هو دين الفطرة، ولا يجوز ممارسة أي لون من الإكراه على الإنسان أو استغلال فقره أو جهله على تغيير دينه إلى دين آخر أو إلى الإلحاد.

المادة ١٦:

لكل إنسان الحق في الانتفاع بثمرات إنتاجه العلمي أو الأدبي أو الفني أو التقني، وله الحق في حماية مصالحه الأدبية والمالية العائدة له على أن يكون هذا الإنتاج غير مناف لأحكام الشريعة.

المادة ١٨:

أ - لكل إنسان الحق في أن يعيش آمناً على نفسه ودينه وأهله وعرضه وماله.

المادة ٢٢:

أ - لكل إنسان الحق في التعبير بحرية عن رأيه بشكل لا يتعارض مع المبادئ الشرعية.
ب - لكل إنسان الحق في الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وفقاً لضوابط الشريعة الإسلامية.

ج - الإعلام ضرورة حيوية للمجتمع، ويحرم استغلاله وسوء استعماله والتعرض للمقدسات وكرامة الأنبياء فيه، وممارسة كل ما من شأنه الإخلال بالقيم أو إصابة المجتمع بالتفكك أو الانحلال أو الضرر أو زعزعة الاعتقاد.

د - لا يجوز إثارة الكراهية القومية والمذهبية، وكل ما يؤدي إلى التحريض على التمييز العنصري

بكافة أشكاله.

المادة ٢٤:

كل الحقوق والحريات المقررة في هذا الإعلان مقيدة بأحكام الشريعة الإسلامية.
(2) ذكرنا هذه الأحكام بالاعتماد على فتاوى علماء الشيعة، ولزيد من الاطلاع راجع:
الإمام روح الله الموسوي الخميني: تحرير الوسيلة ٢: ٤٩٤، كتاب الإرث: موانع الإرث: الكفر:
المسألة ١٠.

آية الله السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي: مباني تكملة المنهاج ١: ٣٢٤ - ٣٢٧، الارتداد؛ ١:
٤٩٤، المسألة ٢٧١.

والمراد من الإضرار بها: أن تضرب أوقات الصلاة، وتستخدم خدمة شديدة وتمنع الطعام
والشراب، إلا ما يمسك نفسها، وتلبس خشن الثياب. (مباني تكملة المنهاج: ٣٣١ - ٣٣٢).
واتفق فقهاء السنة على وجوب قتل المرتد مطلقاً (أي سواء كان ملياً أم فطرياً، رجلاً أم امرأة)
في حال عدم توبته، يستثنى من ذلك فقهاء الحنفية فإنهم أولاً: حكموا على المرتد إن كان امرأة
بالحبس والإضرار بها حتى تتوب أو تموت. وثانياً: قالوا باستحباب الاستتابة وليس بوجوبها.

للاطلاع أكثر، راجع: الفقه الإسلامي وأدلته للدكتور وهبة الزحيلي: ٦: ١٨٣ و ١٩٣.
(3) «المراد بالكافر من كان منكراً الألوهية أو التوحيد أو الرسالة أو ضرورياً من ضروريات الدين
مع الالتفات إلى كونه ضرورياً بحيث يرجع إنكاره إلى إنكار الرسالة، والأحوط الاجتناب عن
منكر الضروري مطلقاً وإن لم يكن ملتفتاً إلى كونه ضرورياً».

السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي: العروة الوثقى ١: ٦٧، كتاب الطهارة، في النجاسات.
«من انتحل غير الإسلام، أو انتحل وجحد ما يعلم من الدين ضرورة، بحيث يرجع جحوده إلى
إنكار الرسالة، أو تكذيب النبي ﷺ أو تنقيص شريعته المطهرة، أو صدر منه ما يقتضي كفره
من قول أو فعل ..» تحرير الوسيلة ١: ١١٨، كتاب الطهارة، في بيان النجاسات.

«من انتحل الإسلام وجحد ما يعلم أنه من الدين الإسلامي، بحيث رجعه جحده إلى إنكار
الرسالة، نعم إنكار المعاد يوجب الكفر مطلقاً»، السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، منهاج
الصالحين ١: ١٠٩، كتاب الطهارة، الأعيان النجسة.

وللاطلاع على آراء أهل السنة في هذا الصدد، راجع: (الفقه الإسلامي وأدلته: ٦: ١٨٣).
«المرتد هو الراجع من دين الإسلام إلى الكفر ... أو حل حراماً بالإجماع .. أو حرم حلالاً
بالإجماع .. أو نفى وجوب مجمع عليه أو اعتقد وجوب ما ليس بواجب بالإجماع ... أو عزم على

- الكفر غداً أو تردد فيه».
- (4) كثير من علماء الإسلام وقعوا ضحية التكفير، وكان من بينهم الحكماء والفلاسفة والعرفاء أمثال ابن سينا والسهروردي وصدر المتألهين ومحيي الدين بن عربي، وفي عصرنا الحاضر الفقيه الشيخ هادي نجم آبادي (المشهور بالمكفر)، وهذا غيض من فيض.
- (5) راجع: تحرير الوسيلة ٢: ٤٩٥، كتاب الحدود، القول في الارتداد، المسألة ٤.
- (6) راجع: مباني تكملة المنهاج ١: ٣٣٧، المسألة ٢٨٢، وفي تحرير الوسيلة ٢: ٤٧٧، (فروع حد القذف، الخامس): ويترتب التعزير على ترك الواجب وارتكاب المحرم إن عد من الكبائر.
- (7) منهاج الصالحين ١: ٣٦١ و ٣٩١، كتاب الجهاد، المسألة ٦٢.
- (8) المصدر السابق ١: ٣٩١؛ وتحرير الوسيلة، تنمة كتاب الحدود، أحكام أهل الذمة، المسألة ٢.
- (9) منهاج الصالحين ١: ٣٩٧، كتاب الجهاد، مسألة ٨١.
- (10) تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٢، شرائط الذمة، السادس؛ منهاج الصالحين ١: ٣٩٩، كتاب الجهاد، مسألة ٨٥.
- (11) «ليس للكفار - ذميين كانوا أو لا - تبليغ مذاهبهم الفاسدة في بلاد المسلمين ونشر كتبهم الضالة فيها، ودعوة المسلمين وأبنائهم إلى مذاهبهم الباطلة، ويجب تعزيرهم وعلى أولياء الدول الإسلامية أن يمنعوهم عن ذلك بأية وسيلة مناسبة، ويجب على المسلمين أن يحترزوا عن كتبهم ومجالسهم ويمنعوا أبناءهم عن ذلك، ولو وصل إليهم من كتبهم والأوراق الضالة منهم شيئاً يجب محوها، فإن كتبهم ليست إلا محرقة غير محترمة، عصم الله تعالى المسلمين من شُرور الأجانب وكيدهم وأعلى الله كلمة الإسلام».
- تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٧، كتاب الحدود، فروع أحكام أهل الذمة، الرابع.
- (12) تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٦، كتاب الحدود، الثاني من فروع أحكام أهل الذمة؛ منهاج الصالحين ١: ٣٩٧، كتاب الجهاد، المسألة ٨٠.
- (13) تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٦، كتاب الحدود، الثاني من فروع أحكام أهل الذمة.
- (14) منهاج الصالحين ١: ٣٩٨، كتاب الجهاد، مسألة ٨٢؛ تحرير الوسيلة ٢: ٥٠٣، شرائط أهل الذمة، مسألة ٨.
- (15) منهاج الصالحين ١: ٣٦٠، كتاب الجهاد.
- (16) منهاج الصالحين ١: ٣٧٩ - ٣٨١، كتاب الجهاد، الفنائم.
- (17) تحرير الوسيلة ١: ٤٨٢، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ختام المسألة ٢.
- (18) راجع على سبيل المثال: الشيخ محمد مؤمن القمي، الكلمات السديدة في المسائل الجديدة:

- ٣١٥ - ٣٥٨، كلمة في الجهاد الابتدائي؛ والخوئي، منهاج الصالحين ١: ٣٦٤ - ٣٦٦، كتاب الجهاد، منهاج الصالحين ١: ٣٧٩ - ٣٨١، كتاب الجهاد، الغنائم.
- (١٨) قال رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» نيل الأوطار ٧: ٩٠.
- (19) قال رسول الله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» نيل الأوطار، ٧: ٩٠.
- (20) الكافي ٧: ٢٥٧، الحديث ١١؛ من لا يحضره الفقيه ٣: ٩٨، الحديث ٢٣٣؛ التهذيب ١٠: ١٣٦، الحديث: ٥٤١ الإستبصار ٤: ٢٥٣، الحديث ٩٥٧؛ وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٤، أبواب حد المرتد، الباب ١، الحديث ٣.
- (21) الكافي ٧: ٢٥٧، الحديث ١٠؛ التهذيب ١٠: ١٣٨، الحديث ٥٤٨؛ الاستبصار ٤: ٢٥٤، الحديث ٩٦٣؛ وسائل الشيعة ٢٨: ٣٢٥، أبواب حد المرتد، الباب ١، الحديث ٥.
- (22) التهذيب ١٠: ١٤٣، الحديث ٥٦٥؛ من لا يحضره الفقيه ٣: ١٥٠، الحديث ٣٥٤٨.
- (23) التوبة: ٢٩.
- (24) التوبة: ٣٦.
- (25) التوبة: ٥.
- (26) الأنفال: ٣٩.
- (27) الأستاذ الشهيد مطهري: كتاب بيرامون جمهوري اسلامي (حول الجمهورية الإسلامية): ٨٧ - ١٣٦؛ حول الثورة الإسلامية: ٦ - ٢٢.
- (28) وقريب من هذا التصنيف نجده لدى جمال البنا في رسالة حرية الفكر والاعتقاد في الإسلام .
- (29) البقرة: ٢٥٦.
- (30) الدكتور الشيخ مهدي الحائري اليزدي، الإسلام وإعلان حقوق الإنسان، التقويم الشيعي، العدد ٤، ١٣٤١، ص ٦٧ - ٧٦.
- (31) الطبرسي: مجمع البيان ٣: ٣٦٣ - ٣٦٤.
- (32) يونس: ٩٩.
- (33) هود: ٢٨.
- (34) الكهف: ٢٩.
- (35) يونس: ١٠٨.
- (36) الزمر: ٤١.
- (37) النمل: ٩١ - ٩٣.
- (38) الغاشية: ٢١ و ٢٢.

- (39) ق: ٤٥.
- (40) الفرقان: ٥٦ - ٥٨.
- (41) الرعد: ٤٠.
- (42) المائدة: ٩٩.
- (43) الأعراف: ٨٨.
- (44) الأعراف: ١٢١ - ١٢٤.
- (45) غافر: ٢٦.
- (46) هود: ١١٨ و ١١٩.
- (47) البقرة: ١١٣.
- (48) الكافرون: ١ - ٦.
- (49) البقرة: ٢١٧.
- (50) آل عمران: ٨٥ - ٩٠.
- (51) النحل: ١٢٥.
- (52) السيد أحمد الخوانساري: جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٥: ٤١١، وأما إقامة الحدود في غير زمان الحضور وزمان الغيبة فالمعروف عدم جوازها.
- (53) المحقق الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام ١: ٣٤٤، ولا يجوز لأحد إقامة الحدود إلا للإمام مع وجوده أو من نصبه لإقامتها.
- والمراد من التنصيب في العبارة السابقة هو التنصيب الخاص لا التنصيب العام، راجع في ذلك: جواهر الكلام ٢١: ٣٨٦.
- (54) ابن إدريس الحلي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي ٢: ٢٥، الإجماع حاصل منعقد من أصحابنا ومن المسلمين جميعاً أنه لا يجوز إقامة الحدود ولا مخاطب بها إلا الأئمة عليهم السلام والحكام القائمون بإذنهم في ذلك، فأما غيرهم فلا يجوز له التعرض بها على حال، ولا يرجع أن هذا الاجماع بأخبار الآحاد، بل بإجماع مثله أو كتاب أو سنة متواترة مقطوع بها.
- (55) رأي آخر يعد مجازات الارتداد ضمن دائرة التعزيرات وليس الحدود، راجع في ذلك، شرائع الإسلام ٤: ١٤٧.
- (56) «العمدة في دليل حجية الخبر هي سيرة العقلاء الممضاة عند الشارع»، مصباح الأصول ٢: ١٩٦.
- (57) مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان ١٣: ٩٠، كتاب الحدود.
- (58) جامع المدارك في شرح المختصر النافع ٧: ٣٥، كتاب الحدود: (وفي المقام شبهة أخرى، وهي أن

اعتبار خبر الثقة أو العدل مع توثيق بعض علماء الرجال أو تعديله من جهة بناء العقلاء أو الاستفادة من بعض الأخبار لا يخلو عن الإشكال في الدماء مع شدة الاهتمام في الدماء، ألا ترى أنّ العقلاء في الأمور الخطيرة لا يكتفون بخبر الثقة مع اكتفائهم في غيرها به؟ قال المحقق الأردبيلي رحمته الله في شرح الإرشاد: ثم اعلم أنّ القتل أمر عظيم لاهتمام الشارع بحفظ النفس، فإنه مدار التكاليف والسعادات، ولهذا أوجبوا حفظها حتى أنّه ما جوزوا الترك لتقتل غيرها، والعقل أيضاً يساعده، وفي الجملة ينبغي الاحتياط التام في ذلك ... انتهى.

(59) «ولو كان الحد قتلاً أو رجماً اختص بالإمام، بناء على الاحتياط في الدم، واحتمال كون الحد من هؤلاء استصلاحاً»، بهاء الدين محمد بن الحسن الإصفهاني المشهور بالفاضل الهندي، كشف اللثام عن قواعد الأحكام ٢: ٤٠٥.

حرية الإعلام الفكري والثقافي

مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

الشيخ يوسف الصانعي (*)

ترجمة: حيدر حبّ الله

المقدمة

من الموضوعات المندرجة تحت مقولة: حرية الكلمة والقلم، وتستحقّ البحث والدراسة، مسألة «منع الكتب والنشريات المضلّة»؛ فقد طرح العلماء المسلمون منذ قديم الأيام هذا الموضوع في الدراسات الفقهية، وهم الذين كانوا يرون أنفسهم مكلفين بحفظ الإيمان وصيانة العقائد الإسلامية الصحيحة، في وظيفة هامة وأساسية.

ولم يسبق أن طُرِحَ هذا البحث في المصادر الفقهية، وهو يقوم - فقط - على القواعد والعمومات؛ حيث تمكّن الفقهاء - باجتهاداتهم - من استخراج مجموعة أحكام تتصل بالموضوع، مثل حفظ كتب الضلال، وبيعها وشرائها، وتعليمها وتعلّمها، وطباعتها واستساخاها، وما إلى ذلك.

ومن البديهي أنه مع إقامة الدولة الإسلامية وبسط يدها، يصبح من الضروري إخراج هذه الأحكام، التي تعدّ أحكاماً اجتماعية هامة لحفظ المعتقدات الدينية والأحكام الإسلامية، من قالب الفتاوى لتدخل إطار القوانين والمقررات الإسلامية؛ من هنا لا بدّ من إعادة دراسة هذه القضية من جوانبها كافة، حتى لا نسلب المجتمع مناحات البحث والفكر الجديد والتنمية العلمية والمعرفية، وبعبارة جامعة: الاجتهاد الحراكي الحيوي؛ بحجة الحفاظ على العقائد الصحيحة الإسلامية، الأمر الذي يؤدي - من الناحية الأخرى - إلى سلب أحد الحقوق الرئيسية من الناس، عنيتُ حق حرية الكلمة والفكر والتعبير، ما يفضي في نهاية المطاف إلى مفاسد عظيمة، كإيجاد حالة التنفّر من القوانين الإسلامية، واختفاء الأفكار والعقائد الباطلة، لتصبح خارجةً عن السيطرة، وبعبدة عن المتناول في النقد والإبطال.

انطلاقاً من ذلك كلّ، يغدو من المناسب جداً دراسة هذا الموضوع بشكل كامل، حيث يعدّ من أهم المباحث الرئيسة في حرية الكلمة والفكر والتعبير، وبنية

(*) أحد مراجع التقليد الشيعية، له آراء فقهية عديدة مخالفة للمشهور، ولا سيما في فقه المرأة.

تحتيةً للكثير من القوانين التي تحدّ من هذه الحرية.

سابقة البحث

لابدّ من التفتيش عن انطلاقة موضوع كتب الضلال في كلام الشيخ المفيد في كتاب «المقنعة»، فقبل المفيد لا توجد آية إشارة لهذا الموضوع في أيّ من الكتب والمصادر الفقهية، ولا أثر لهذا العنوان فيها، وقد وضع الشيخ المفيد عنواني: «كتب الكفر» و«كتب الضلال» إلى جانب بعضهما، معتبراً أن أيّ فعل اقتصادي يخدم حفظ هذه الكتب أو ترميمها أو استنساخها أمرٌ محرّمٌ.

يقول: «ولا يحلّ كتابة كتب الكفر وتجليده في الصحف، إلا لإثبات الحجج في فسادها، والتكسّب بحفظ كتب الضلال وكتبه على غير ما ذكرناه حراماً»^(١). وقد جرى الفقهاء بعد المفيد، مثل: الشيخ الطوسي^(٢)، وابن البراج^(٣)، وابن إدريس^(٤)، في كتبهم، على تأييد ما قاله الشيخ المفيد، لدى حديثهم عن عنوان «حرمة حفظ كتب الضلال أو الاستئجار لذلك».

ويقول سلال أيضاً في «المراسم»: «فأما المحرّم... الأجر على كتب الكفر، إلا أن يراد به النقض»^(٥).

إن ما تعطينا إياه نتيجة البحث والتتقيب في هذا الموضوع هو أن أول من نفى وجود أيّ خلاف في هذا الموضوع - تحريم حفظ كتب الضلال - بين الفقهاء هو العلامة الحلي في كتابي: «المنتهى»^(٦) و «التذكرة»^(٧).

وشيناً فشيناً أخذ عنوان «كتب الضلال» يتسع تدريجياً، إلى أن جاء في عبارة الشهيد في «الدروس» زيادة «الكتب المنسوخة وكتب البدعة»؛ حيث يقول: «يحرم نسخ الكتب المنسوخة وتعلّمها وتعليمها، وكتب أهل الضلال والبدع؛ إلا لحاجة من نقض أو حجة أو تقية»^(٨)، ويلاحظ في هذا النص أن الشهيد الأوّل لم يقتصر على وضع كتب الضلال إلى جانب الكتب المنسوخة وكتب البدع، وإنّما حرّم أيضاً تعليمها وتعلّمها، جاعلاً ومضيفاً التقية على موارد الاستثناء من هذه الحرمة.

وبعد الشهيد الأوّل جرى الفقهاء على جمل شبيهة بكلامه، مع اختلافات يسيرة

في دائرة الموضوع، أو متعلقه، أو في موارد الاستثناء، مؤيدين - بدورهم - هذا الحكم في هذه المسألة.

أما الإمام الخميني فقد حرم في «تحرير الوسيلة» تمام أنواع التصرف في هذه الكتب تقريباً، كحفظها واستساخها ومطالعتها وتدريسها وتعلمها، عندما لا يكون هناك غرض صحيح لذلك؛ كما اعتبر أن إتلاف القسم الذي يحتوي على شبهات ومغالطات يعجز غالب الناس عن حلها ودفعها... واجب، يقول: «يحرم حفظ كتب الضلال، ونسخها، وقراءتها، ودرسها، وتدريسها، إن لم يكن غرض صحيح في ذلك، خصوصاً ما اشتمل منها على شبهات ومغالطات عجزوا عن حلها ودفعها، ولا يجوز لهم شرائها وإسائها وحفظها، بل يجب عليهم إتلافها»^(٩).

والفقيه الوحيد - ذو المسلك الإخباري - الذي توقف في الحكم بالحرمة؛ انطلاقاً من عدم وجود دليل نصي على ذلك، وناقش في الحكم بالحرمة، حاملاً بعنف بعد ذلك على أساس علم أصول الفقه وجذره، هو المحدث البحراني في «الحدائق»^(١٠)، وقد واجه البحراني بعد ذلك اعتراضات شديدة، إلى حد أن السيد العاملي، صاحب «مفتاح الكرامة»، اعتبر أن كلمات صاحب الحدائق في هذا الموضوع من مصاديق الضلال، حيث يقول: «ومن الضلال المحض، الذي يجب إتلافه على مذهب الشهيد الثاني، كلام صاحب الحدائق في المسألة في آخر عبارته، حيث افترى على أصحابنا وأساطين مذهبنا بأنهم اتبعوا في تدوين الأصول استحساناً»^(١١).

تحديد موضوع البحث

من نتائج فقدان النص الصريح في ما يتعلق بالحكم الفقهي لكتب الضلال تلك الاختلافات التي وقعت بين الفقهاء حول موضوع التحريم الموجود هنا، حيث وقع الاختلاف في تفسير كلمة «الضلال» في العنوان؛ فقد استخدمت في معاني عدة، منها:

- ١ - الضلالة مقابل الهداية؛ وعليه فالكتب الضالة هي تلك الكتب التي صنفت لإضلال الناس، حتى لو اشتملت على مطالب وأفكار صحيحة حقّة.

- ٢ - الضلال بمعنى الباطل في مقابل الحق؛ فأى كتاب يحتوي أموراً باطلة

● حرية الإعلام الفكري والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

يُحسب من كتب الضلال، فإذا كان هناك كتاب يستوعب جملة أفكار، لكنها لا تقوم على استدلال صحيح، أو لا فائدة تعود منها، فإنه يعدّ من كتب الضلال، وهو مشمول للأحكام المترتبة على هذه الكتب، حتى لو لم يترتب في الخارج أيّ ضلال وإضلال بسبب هذه الكتاب؛ بحيث وقف القراء على جوانب الباطل فيه.

فإذا أخذنا بالمعنى الأوّل المتقدم - أي الضلال مقابل الهداية - سوف يطرح بحث آخر في هذه المسألة حينئذ، وهو أيّ من هذين النوعين للضلالة هو المراد هنا؟

النوع الأوّل: أن يكون هدف الكاتب هو إضلال الآخرين.

النوع الثاني: أن يقع الإضلال خارجاً على أرض الواقع، رغم أن غرض الكاتب لم يكن ذلك.

١ - كلمات الفقهاء في تبين مفهوم «الضلال»

يقول السيد محمد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة»: «... المدار على اختلاف الأغراض والمقاصد وترتب المصالح والمفاسد، فما وُضع أو حُفظ للاستدلال على تقوية الضلال الإسلامي أو الإيمان أو الضلال المخالف للحكم الشرعي الثابت بالدليل القطعي، يجب إتلافه من غير ضمان»، ثم ميّز بين الكتب التي تكتفي بذكر الأحكام دون استدلال - مثل كتب الفقه والحديث عند غير الشيعة - وتلك التي تكون من النوع المتقدم أعلاه، فالحكم يختلف فيهما، من هنا؛ يحكم بإتلاف المجموعة الأولى المتقدمة أعلاه وجوباً، فيما يكون حكم المجموعة الثانية هو حرمة حفظها واستساخها^(١٢).

ويكتب المغفور له النراقي في بيان المراد من الكتب الضالة، فيقول: «المراد بالضلال ما خالف الحق، كما يخالف الضروري، أو بحسب علم المكلف خاصّة، وأما ما خالفه بحسب ظنّه فلا»^(١٣).

ويكتب الشيخ الأنصاري في «المكاسب» - بعد الإشارة إلى ضرورة تنقيح عنوان البحث -، فيقول: «فلا بدّ من تنقيح هذا العنوان، وأن المراد بالضلال ما يكون باطلاً في نفسه، فالمراد الكتب المشتبهة على المطالب الباطلة؛ أو أن المراد به مقابل الهداية،

فيحتمل أن يراد بكتبه ما وضع لحصول الضلال، وأن يُراد ما أوجب الضلال وإن كانت مطالبتها حقة، كبعض كتب العرفاء والحكماء^(١٤).

أما صاحب الجواهر فوضع عنوان «الرشاد» مقابل عنوان الضلال، وبهذا أدخل في عنوان كتب الضلال تمام الكتب غير المفيدة^(١٥).

وكما لاحظنا فإن نظرية السيد جواد العاملي، والشيخ محمد حسن النجفي - فيما ينسبه إلى أستاذه كاشف الغطاء - من أنها التي «وضعت للاستدلال على تقوية الضلال»^(١٦)، تستدعي إقحام دوافع الفرد نفسه من وراء تأليف الكتاب أو حفظه؛ لأن الدافع له تأثير خاص على بلورة مفهوم كتب الضلال.

أما على أساس نظرية الشيخ الأنصاري، والتركيز على تأثيرات الكتاب على المجتمع، فلا أهمية أساسية لدوافع الفرد، إنما المهم تلك الآثار الخارجية للفعل.

وأما على أساس نظرية صاحب الجواهر فالمهم هو طبيعة الشيء المكتوب، هل هو مفيد أم غير مفيد؟، بصرف النظر عن الدوافع والتأثيرات.

من هنا يبدو لنا - قبل أي حكم أو تقييم مسبقين - أنه من الضروري دراسة الأدلة والمستندات بدقة، حتى نتمكن - عبرها - من تحديد الشروط والقيود اللاحقة للحكم هنا، أو دائرته ونطاقه، فتكون واضحة أمامنا.

٢ - دائرة الموضوع وسعته

تحديد دائرة البحث ونطاقه من الموضوعات الأساسية الأخرى هنا، والتي قد تحرّك مسير البحث أحياناً من المجال الخارج - ديني إلى النطاق الداخل - ديني، وأحياناً إلى النطاق المذهبي الداخلي الخاص، والمقصود أنه بعد البحث في مورد الضلالة ومعناها الدقيق يتوجه السؤال التالي: إلى أي مدى يطال هذا المفهوم؟ وإلى أين يصل؟ فهل يختص بالكتب العقيدية، ولا يتخطى إطار أصول الأديان، أم أنه يستوعب الفرق والمذاهب والمدارس الكلامية أيضاً؟

إن دراسة حركة فتاوى الفقهاء وأدلتهم هنا تقضي إلى الاقتناع بعدم اختصاص هذا البحث بالنطاق الخارج - ديني، أي إطار ما هو خارج الأديان، ولاسيماً أن هناك مفردات

● حرية الإعلام الفكري والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

وعناوين استند إليها بعضهم وردت في هذا الموضوع، مثل عنوان «البدعة» في كلمات الشهيد وسائر الفقهاء، فهذا كله يدعم فرضية عدم انحصار البحث بنطاق الخارج-ديني.

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، بل تخطى بعض الفقهاء - مثل صاحب الجواهر^(١٧) وصاحب مفتاح الكرامة^(١٨) - هذه الدائرة، ليطال الموضوع عندهم الاختلافات الفقهية والاجتهادية، مستخدمين عبارة «الضلال» في حق بعض النظريات والآراء الفقهية لعلماء كبار، مثل: الشهيد الأوّل، وصاحب الحقائق.

من هذا كلّ يغدو من المناسب في سياق تحديد البحث، ومع الأخذ بالأدلة والعمومات، وعدم الخروج عن دائرتها ومفاداتها، والأخذ بعين الاعتبار أيضاً البُعد التعليلي في هذا الموضوع، الذي يغلب عليه طابع الحيلولة دون تزلزل إيمان الناس وعقائد أفراد المجتمع... من هذا كلّ يجب الحذر الشديد كي لا يصل الاجتهاد القائم على أساس حيوية الفقه وحراكيته إلى طريق مسدود بجدار تهمة الضلالة والإضلال، وهو ما يؤدي بدوره إلى خسارة الكثير من الحلول المقدّمة لفكفكة معضلات المجتمع ومشكلاته، والتي طالما قدمها فقهاء كبار، مثل: المحقق الأردبيلي، والشهيد الأوّل، والميرزا الشيرازي، والإمام الخميني؛ بحجة عناوين الضلال، وأمثال ذلك، وهو ما يجرّ علينا - لو حصل - مفاصد أعظم، وضلالات أوسع، وسيؤدي - في ما يؤدي - إلى التفر من الدين، والانزجار منه، والاصطدام بالمنغلقات في الكثير من القضايا الاجتماعية في الإسلام.

هذا كلّ سيبدّل حركة ترغيب الناس ودعوتها إلى الإسلام - وهي الحركة التي بذل رسول الله ﷺ تمام وجوده في سبيلها - إلى حركة أخرى مخالفة لها؛ وذلك أنه بمرور الزمان، وظهور المستجدات والمستحدثات من المسائل، وتطوّر البشر في المجالات المادية المختلفة، إلى جانب الرشد العقلاني، والحاجة إلى آليات جديدة في مجال البحث الديني، تتولّد ضرورة لإعادة النظر في بعض الأحكام التي غلب على أدلتها توافق الفقهاء، دون وجود نصوص شرعية صحيحة، ومن الواضح أن عنوان البدعة، والضلال، والإضلال، والتأثير السلبي على عقائد الناس وإيمانهم، ونحوها من العناوين، ستشكل وسيلة للحيلولة دون البحث والتحقيق في هذا المجال.

متعلق الحكم

البحث عن متعلق الحكم أحد الأبحاث الأساسية في قضية «كتب الضلال»، بمعنى أنه بماذا تتعلّق الحرمة المذكورة في كلمات الفقهاء حول الكتب الضالة؟ وذلك أن الذي يظهر من كلمات الفقهاء - أصحاب الفتوى - يرتبط بشكل أكبر بمسألة حفظ كتب الضلال، مثل ما يظهر من الشيخ المفيد في «المقنعة»^(١٩)، وابن البراج في «المهذب»^(٢٠)، والمحقق الحلي في «شرائع الإسلام»^(٢١)، والعلامة الحلي في «تذكرة الفقهاء»^(٢٢)، والمرحوم النراقي في «مستند الشيعة»^(٢٣)، والمحقق الأردبيلي في «مجمع الفائدة»^(٢٤).

وقد حكم أغلب هؤلاء الفقهاء بحرمة المعاملات المالية والإنتاج المالي عبر هذا الطريق، أما المسائل المهمة، مثل: تأليف هذا النوع من الكتب، ومطالعتها، ونشرها أو توزيعها، فنجد لها حضوراً أقلّ في كلمات الفقهاء، وربما لوضوح الحرمة لم يذكر بعض الفقهاء هذه الأمور.

لكن - مع ذلك كلّه - لا بدّ من البحث في عدة جوانب، هي على الترتيب: ١ - الإيجاد والتأليف. ٢ - الحفظ والرعاية. ٣ - المطالعة. ٤ - النشر والتوزيع. ٥ - التعليم والتدريس.

وحيث إن كلمات الفقهاء، على مستوى الأدلّة والشواهد، قد جاءت ضمن حديثهم عن مسألة الحفظ والرعاية للكتب الضالة؛ لهذا لن نراعي الترتيب المتقدم للموضوعات، بل سنشرع في مسألة الحفظ ورعاية كتب الضلال أولاً.

المسألة الأولى: كتب الضلال؛ الحفظ والرعاية

أ - النظريات والآراء

هناك نظريات مختلفة في حفظ كتب الضلال؛ فبعض الفقهاء لا يرى ذلك حراماً، ويذكره بصراحة ووضوح، مستثياً حالة ترثب الفساد على ذلك، فإذا ترتب الفساد حرم الحفظ، جاء في كتاب «المكاسب»: «وقد تحصل من ذلك أن حفظ كتب الضلال لا يحرم، إلا من حيث ترتب مفسدة الضلالة قطعاً أو احتمالاً قريباً»^(٢٥)، بل بعض آخر - كالمحقق الكركي - يرى وجود كثير من الفوائد المترتبة **الإجتهد والتجديد** - العددان التاسع والعاشر، السنة الثالثة، شتاء وربيع ٢٠٠٨م، ١٤٢٩هـ ٦٤

● حرية الإعلام الفكري والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

بل بعض آخر - كالمحقق الكركي - يرى وجود كثير من الفوائد المترتبة على حفظ كتب الضلال، حيث يقول: «والحق أن فوائده كثيرة»^(٢٦).

ويمكن القول: إن أغلب الذين قبلوا بحرمة كتب الضلال لم يشكوا في حرمة حفظها ورعايتها؛ فقد ادعى العلامة الحلي في «منتهى المطلب» نفي الخلاف عن حرمة الحفظ؛ فقال: «ويحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض أو الحجة عليهم، بلا خلاف»^(٢٧)، ونفي الخلاف هذا في كلمات العلامة سرعان ما تحول تدريجياً فيما بعد إلى ادعاء الإجماع؛ حيث يقول صاحب «الرياض» في هذا المجال: «وعليه الإجماع عن ظاهر «المنتهى»»^(٢٨).

ب - أدلة القائلين بحرمة حفظ كتب الضلال، قراءة ونقد

١ - المستند القرآني

الآية الأولى: آية تجنب لهو الحديث

جرى التمسك - في سياق أدلة حرمة حفظ كتب الضلال - بالآية السادسة من سورة لقمان؛ حيث تقول: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَشْتَرِي لَهْوَ الْحَدِيثِ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزُوًا أُولَٰئِكَ لَهُمْ عَذَابٌ مُّهِينٌ﴾ [لقمان: ٦].

فقد جاءت هذه الآية في كلمات الشيخ الأنصاري بوصفها دليلاً على الحرمة هنا، ولعله يمكن القول: إن عمدة الدليل، والدليل العمدة، على حرمة حفظ كتب الضلال هو هذه الآية الشريفة، مع الأخذ بعين الاعتبار شأن نزولها في ابن الحارث، الذي سعى للسفر إلى إيران في عهد النبي الأكرم ﷺ لتهيئة كتب الأساطير، وإعادة إنتاجها في الوسط العربي في الجزيرة العربية، هادفاً بذلك الوقوف بوجه هداية القرآن الكريم^(٢٩).

كيفية الاستدلال، وقفة نقدية

تقريب الاستدلال بهذه الآية الشريفة - بصورة إجمالية - هو أنها جعلت شراء لهو الحديث، والكلام الفارغ الخالي من الفائدة والأساس؛ لأجل الإضلال، موجباً

لاستحقاق العذاب، والشراء هنا يعني مطلق السلطة والاستيلاء المنجر إلى الضلالة. وفي نهاية المطاف أيّ كتاب مشتمل على موضوعات باطلة، ويكتب بهدف إضلال الآخرين، يستدعي عذاباً من هذا النوع، وحفظه حرام ومبغوض عند الله تعالى. ولتشريح الاستدلال هنا نحتاج لتفسير وتحليل بعض المفردات الواردة في الآية الشريفة:

أ - «اشترأ»: وتعني الشراء، لكن لا شك أنه لا خصوصية للشراء هنا؛ لأن ملاك الذم هو مطلق السلطنة (الإضلال) التي تكون في جهة الضلال، والشاملة لكل نشاط يضع بين يدي الإنسان «لهو الحديث»، ولا أهمية - مع الغرض - لكيفية إدارة المضلّ لحركة الإضلال ووسائله.

ب - «لهو الحديث»: تعني هذه الكلمة - كما جاء في التفاسير - الكلام الباطل، والغناء أيضاً، والمقصود منها هنا - مع الأخذ بعين الاعتبار أسباب النزول - هو الأساطير والكلام الذي لا أساس له^(٣٠).

ج - «ليُضلّ»: وهي مضارع باب الإفعال، وهي ظاهرة في حصول الإضلال عن قصد وإرادة مسبقين، بمعنى أن يشتري شيئاً أو يوفر كلاماً باطلاً بقصد إضلال الغير، واللام في «ليُضلّ» هي لام التعليل أو الغاية، وكلاهما يعنيان قصد الفاعل وإرادته.

وعليه؛ فإذا صنّف شخص كتاباً لا بهدف الإضلال، بل بقصد الهداية، حتى لو التبس الأمر عليه في التحديد الميداني للقضية، فهو جاهل قاصر، وليس مشمولاً لعنوان: «من يشتري لهو الحديث ليُضلّ»؛ وبهذا القيد تخرج عن شمول التعليل الموجود في الآية تمام الكتب الاستدلالية التي ألّفت لتحكيم وتوثيق النظريات والأسس، ولم يكن غرض المؤلف منها الإضلال.

بل إن ضرورة تحقق الإضلال - من جهة أخرى - ثابتة أيضاً هنا؛ إذ في غير هذه الحال لن يكون فعل الفاعل سوى تجريباً على المولى، الأمر الذي يدرجه في القبح الفاعلي، لا الفعلي.

د - «سبيل الله»: يرى العلامة الطباطبائي أن سياق الآية يستدعي أن يكون

●حرية الإعلام الفكري والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

المراد من ﴿سبيل الله﴾ هو القرآن الكريم^(٣١).

وتعبير ﴿سبيل الله﴾ في هذه الآية، مع ملاحظة شأن النزول في مورد القرآن الكريم، يعني تلك الضلالة التي تواجه القرآن الكريم، وتقابل طريق الأنبياء والنبي الأكرم ﷺ والإسلام، فهنا يجب مواجهة هذه الضلالة وإخراجها من حلبة الصراع؛ لأن تطهير العقول من صدا الخرافات يظل أمراً ضرورياً للإرشاد إلى سبيل الله، برفع الحوائل التي يضعها المضلون لمنع وصول إشعاعات النور القرآني وإشراقته، وهذا هو ما تعطيه الآية الشريفة.

إن ما يستبطنه هذا القيد في الآية يتناسب مع تبريرات وتفسيرات حكم العقل بلزوم قلع مادة الفساد، مما سنبينه لاحقاً بعون الله.

هـ - «بغير علم»: توهم بعضهم أن المقصود من ﴿بغير علم﴾ أن يصدر هذا الفعل من فاعله عن جهل، فتترتب عليه أحكام من يفعل الفعل عن علم، وقد غفل هذا البعض عن عدم إمكانية توجه الخطاب للجاهل، أو أن الحرمة لا تكون منجزة في مورد، ولا يقبل أن يرد عليه عنوان ﴿عذاب مهين﴾؛ لأن تكليف الجاهل تكليف بما لا يطاق، ومعاقبته لا يمكن الجمع بينها وبين قبح العقاب بلا بيان، وهذا كلام برهاني لا يقاومه أي نص أو ظهور يقدم مفهوماً آخر، وكما يقال: «النص لا يقاوم البرهان».

من هنا فلا بد من البحث عن تفسير آخر؛ والذي يبدو لنا أن قيد ﴿بغير علم﴾ يعني بدون وعي، بل عن هوى وسفاهة، حيث يُقدم الفاعل على إضلال الناس منطلقاً من سفاهته وهواه وميوله، بل إن هذا المعنى الذي قدمناه أكثر انسجاماً مع ظاهر الآية.

و - «يتخذها هزواً»: المراد بهذه الكلمة السخرية بسبيل الله؛ بحيث يكون هدف الفاعل من ﴿لهو الحديث﴾ الإنقاص من مكانة القرآن المجيد، حتى يضعه إلى جانب كتب الأباطيل والأساطير والخرافات، ومثل هذا الشخص يستحق العذاب بلا نقاش، كما أن عمله هذا سيكون حراماً.

ونستنتج مما تقدم أن هناك شرطاً آخر - غير كون الهدف من الفعل إضلال الآخرين -، وهو أن يكون الغرض السخرية والاستهزاء بالقرآن الكريم، ومنهج النبي الأكرم ﷺ في هداية البشر.

ز - «لهم عذاب مهين»: تعدّ هذه الجملة من القرائن الدالة على لزوم حصول القصد والدافع من الفاعل؛ فإن العقل عندما يرى في بعض الأفراد عدم وجود مسوّغ لمجازاتهم وإنزال العقاب بهم فإن موقفه هذا سيجعل هذه الفقرة في آخر الآية قرينةً وشاهداً على خروج هؤلاء عن دائرة الدلالة، حتى لو كانت الفقرات السابقة - بعمومها أو إطلاقها - تستوعب هؤلاء الأفراد، وهذا معناه أنه لو استظهر من بعض كلمات الآية الكريمة، مثل: ﴿مَنْ يَشْتَرِ لَهُوَ الْحَدِيثُ لِيُضِلَّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ﴾، شمول العذاب لكل من يشتري هذه الكتب، مهما كان هدفه وقصده، وسواء كان ذلك منه عن علم وإدراك لما يفعل أم لم يكن، إلا أن ملاحظة قاعدة قبح العقاب بلا بيان تعطينا حصراً للعذاب بمن يقدم على الفعل عن معرفة وقصد، فإذا لم يهدف بفضله هذا الإضلال والاستهزاء، وإنما أراد تقديم الفوائد من شرائه وبيعه وحفظه هذا النوع من الكتب، فمثل هذا الشخص لا يكون مشمولاً للإطلاق أو العموم المختزن في الآية الشريفة.

وبعد دراسة فقرات هذه الآية الشريفة، يظهر من مجموع ما تقدم أن القيود المذكورة في الآية، ومناسبات الحكم والموضوع، والمتفاهم العرفي منها، تدلّ بأجمعها على حرمة حفظ «لهو الحديث» بأنواعه، وكذلك تعليمه، وتعلّمه، ونشره، وهو كل كتاب باطل أعدّ لإضلال الناس.

وقد نقول: إنه لا خصوصية لعنوان «لهو الحديث»، لكن قيد ﴿لِيُضِلَّ﴾ يعدّ غايةً وتعليلاً مسبباً لاستحقاق العذاب؛ من هنا فالكتب التي تتصف - فقط - بأنها من «لهو الحديث»، إلا أنها لم توضع في سياق الإضلال عن «سبيل الله»، لا يلحقها حكم الحرمة، تماماً كما يرى العلامة الحلي أن كتب الأمثال والحكايات، المشمولة لسبب نزول الآية، جائزة، وليست بحرام؛ حيث يقول: «لا بأس بالأمثال والحكايات وما وقع وضعه على ألسن العجماء»^(٣٢).

يضاف إلى ذلك أن الكاتب يجب أن يكون قصده من وراء الكتاب إضلال الناس؛ إذ لو كان الملاك هو الوقوع الخارجي للإضلال، دون أيّ تدخل لغرض حافظ الكتاب؛ فإن الكثير من الكتب الفلسفية، المحتوية على مضامين عالية، ستدرج في دائرة كتب الضلال؛ إذ بعضها مضلّ فعلاً، بل قد ندخل القرآن الكريم - نعوذ بالله -

● حرية الإعلام الفكري والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

في هذه الدائرة أيضاً؛ لأنه يوجب الضلالة لمن يواجه مشكلة في فهمه؛ مع أن القرآن جاء لهداية الإنسان، قال تعالى: ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: ٢]، لكن في بعض الأحيان قد يكون القارئ أو السامع ضعيفاً في الفهم والاستيعاب، إلى جانب وجود مناخ محيط به، قد يلعبان - ضعف الفهم ووجود المناخ - دوراً في حرف فكره؛ فيما مؤلف الكتاب يعتبرها جزءاً من أغراضه الرئيسية، وعلى سبيل المثال: استند بعضهم إلى قوله تعالى: ﴿فَضَّلَ اللَّهُ الْمُجَاهِدِينَ...﴾ [النساء: ٩٥] للحكم بجواز اغتيال بعض الشخصيات، مثل: شهداء المحراب؛ أو ما حصل في تاريخ الإسلام من التمسك بآية: ﴿إِنَّ الْحُكْمَ إِلَّا لِلَّهِ﴾ [يوسف: ٤٠] في مقابل القرآن الناطق: علي عليه السلام، حيث قال عليه السلام: «كلمة حق يراد بها الباطل»^(٣٣)، كما أنه تم الأخذ بآية: ﴿رَبِّ لَا تَذَرُ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً﴾ [نوح: ٢٦] للحكم بقتل شيعة علي عليه السلام، بل وممارسة ذلك؛ لأن الخوارج كانوا يعتبرون أن أتباع الإمام علي عليه السلام صاروا كفاراً بقبولهم التحكيم.

الآية الثانية: آية اجتناب قول الزور

قال سبحانه: ﴿فَاجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الْأَوْثَانِ وَاجْتَنِبُوا قَوْلَ الزُّورِ﴾ [الحج: ٣٠]. استند الشيخ الأنصاري^(٣٤)، والمحقق النجفي^(٣٥)، وغيرهما، إلى هذه الآية لإثبات حرمة كتب الضلال؛ وذلك باعتبار هذه الكتب من مصاديق قول الزور المأمورين بالاجتناب عنه. يقول صاحب الجواهر: «يستفاد حرمة أيضاً مما دلّ على وجوب اجتناب قول الزور».

وحيث يرى الشيخ الأنصاري أن ترتب الإضلال خارجاً ركنٌ أساس في حرمة كتب الضلال، لم ير الاستدلال بهذه الآية الكريمة صحيحاً، وهي التي فسرت بالقول الباطل، والعادات الخرافية التي كانت بين العرب في الجزيرة، كما يقرّ بذلك المفسرون^(٣٦)، من هنا اعتبر الأنصاري أن التمسك بهذه الآية لإثبات الحرمة هنا تمسكٌ بدليل أخص من المدعى؛ إذ حتى لو قبلنا بتفسير «الزور» بمعنى الباطل، وعنونة كتب الضلال بعنوان الباطل، إلا أن قول الزور عنوانٌ يشمل بعض الباطل، ولا يستوعب النصوص والمصنفات المكتوبة. وإذا رأينا أن الاجتناب عن «القول الباطل» يستوعب الاجتناب عن «المكتوب

● الشيخ يوسف الصائغي

الباطل»، فإنه مع ذلك يظل الأمر مختصاً بإنتاج أثر فكري باطل، أو قبوله والأخذ به، ولا يشمل حفظه ورعايته.

أما على نظرية صاحب «الجواهر» في تفسير الضلال فنحن - إضافة إلى الإشكالات المتقدمة - مضطرون لتوسعة دائرة الحرمة إلى حد لا يمكن لأي فقيه الالتزام به.

الآية الثالثة: آية الافتراء والكذب على الله تعالى

قال تعالى: ﴿انظُرْ كَيْفَ يَقْتُرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَكَفَى بِهِ إِثْمًا مُبِينًا﴾ [النساء: ٥٠].

استدل صاحب الجواهر^(٣٧) - في ما استدلل به هنا - بهذه الآية الكريمة، لكن طريقة الاستدلال غير واضحة؛ ولعل المراد أن كتب الضلال من مصاديق «الافتراء على الله»، مما يعني أنه يجب اجتنابها.

وفي هذه الحال يرد عليه: إن هذه الآية - كسابقته - في مقام الحديث عن إيجاد القول الزور والافتراء على الله، أي هي نهي عن إحداث الكذب عليه سبحانه، أما لو وقع هذا الكذب أو الافتراء فماذا نفعل معه؟ هل نحرقه بالنار أم نحفظه عندنا؟ فهذا ما يسكت عنه هذا الدليل.

الآية الرابعة: آية النهي عن النسبة إلى الله سبحانه

قال تبارك وتعالى: ﴿قَوْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ﴾ [البقرة: ١٧٩].

استدل بهذه الآية أيضاً صاحب «الجواهر»، منفرداً بذلك^(٣٨)، وكيفية الاستدلال هنا كحال الاستدلال بالآية السابقة، غير مبين ولا واضح، ولعل مقصوده أن الوعيد، الذي جاء في الآية عذاباً لمن يكتب كتب الضلال، يدل على مبغوضية هذه الكتابات، الأمر الذي يؤدي - في نهاية المطاف - إلى تحريم حفظ هذه الكتب ورعايتها.

والجواب عن هذا الاستدلال واضح أيضاً؛ لأن العذاب المتوعد به من نصيب الكاتب الذي يكتب كتب الضلال ناسباً إياها إلى الله تعالى، مثل كتب التوراة والإنجيل المحرفة؛ فإن المحرفين ينسبون كلماتهم إلى الله سبحانه، ووفقاً لذلك نكون

● حرية الإعلام الفكري والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

قد اتبعنا - في تحليلنا - نظرية صاحب «الجواهر» نفسه في تفسير الضلال والضلالة. أما في حالة عدم نسبة كاتب الكتاب هذا الكتاب إلى الله تعالى فإن الآية لم توضح حكمه، بل هي ساكتة عن هذا الموضوع، وبتعبير آخر مصطلح: ليست الآية في مقام البيان من هذه الناحية، وبهذا اتضح - أيضاً - عدم إمكانية الأخذ بنظرية صاحب «الجواهر» في تفسير الضلال.

الآية الخامسة: آية حرمة الإعانة على الإثم

قال عزّ من قائل: ﴿وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ﴾ [المائدة: ٢٢].

يعدّ النهي عن التعاون على الإثم أحد الأدلة الأخرى التي استند إليها لتحريم حفظ كتب الضلال، وذلك بتقريب أن معصية الإضلال تتحقق من خلال حفظ كتب الضلال، هذا معناه أن حفظها حرام. وقد اعتمد صاحب الرياض على هذا الدليل، وقال: «مع أن فيه نوعاً إعانة على الإثم»^(٣٩).

لكن صاحب «مستند الشيعة» اعتبر أن الاستناد إلى هذا الدليل استدلال بما هو أخصّ من المدعى، وقال: «والتمسك بحرمة المعاونة على الإثم غير مطرد»^(٤٠). والذي يبدو أن الإعانة الفعلية مربوطة بالقصد، ومختصة بما إذا أقدم الشخص على مساعدة آخر بهدف تحقق المعصية، وفي مورد حفظ كتب الضلال لا يتم التحريم إلا إذا حفظ الإنسان هذا الكتاب قاصداً من ذلك إضلال الآخرين، وفي غير هذه الحال - كما إذا حفظه لترسيخ أفكاره الشخصية، أو كتبه لهداية الآخرين، وكان مخطئاً في فهمه، وقاصراً في اجتهاده - لا يكون مشمولاً للإعانة؛ حيث لا تحقق للإثم حينئذٍ، حتى يكون حفظ هذه الكتب إعانة على الإثم والمعصية.

٢ - مستند السنة الشريفة

أ - رواية تحف العقول

«... وكل منهي عنه مما يتقرب به لغير الله، أو يقوى به الكفر والشرك...»^(٤١).

استدل بهذه الرواية النراقي^(٤٢)، وصاحب «مفتاح الكرامة»^(٤٣)، وصاحب «الجواهر»^(٤٤)، والشيخ مرتضى الأنصاري^(٤٥).

تبين هذه الرواية أمراً أساسياً وقاعدة عامة كلية، وهي أن أي شيء يبعث على تقوية الكفر والشرك، أو على إضعاف الحق، فهو حرام، وحفظ كتب الضلال باعث على تقوية الكفر والشرك وإضعاف الحق، مما ينتج عنه حرمة حفظ هذه الكتب، بل إن الرواية نفسها تتحدث أيضاً عن حرمة الإمساك والحفظ.

ونكتفي . للجواب عن هذا الاستدلال بهذه الرواية . بما ذكره المحقق الإيرواني، حيث قال: «هذه الرواية مخدوشة بالإرسال، وعدم اعتناء أصحاب الجوامع بنقلها، مع بُعد عدم اطلاعهم عليها، مع ما هي عليه . في متنها . من القلق والاضطراب، وقد اشتبهت في التشقيق والتقسيم كتب المصنفين، والاعتماد عليها . ما لم تُعضد بمعاخذ خارجية . مشكل»^(٤٦).

ب - رواية عبد الملك بن أعين

يقول عبد الملك بن أعين: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني قد ابتليت بهذا العلم، فأريد الحاجة، فإذا نظرت في الطالع، ورأيت الطالع الشرّ، جلست ولم أذهب فيها، وإذا رأيت طالع الخير ذهبت في الحاجة، فقال لي: «تقضي؟» قلت: نعم، قال: «أحرق كتبك»^(٤٧).

وقد استدلل الشيخ الأنصاري بهذه الرواية^(٤٨).

وآلية الاستدلال بهذه الرواية تقوم على أن أمر الإمام بإحراق الكتب الباعثة على ضلال السائل يدل على أن أي شيء يؤدي إلى الضلالة يجب إحراقه وإتلافه وإعدامه، ولا يجوز حفظه، ومع أن مورد الرواية هو علم النجوم، إلا أنها تسري إلى مورد بحثنا . وهو حفظ كتب الضلال . بتفكيح المناط وإلغاء الخصوصية.

ويمكن الجواب عن هذا الاستدلال بالقول:

أولاً: إن إثبات وجوب إتلاف الكتب قائم على مولوية أمر الإمام في الرواية، تماماً كما اعتبر الشيخ الأنصاري الحرمة هنا مبنية على مولوية الأمر بالإحراق، وأنه

● حرية الإعلام الفكري والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

لا إرشادية في البين، وهذا أمرٌ صعب؛ لأن الإمام أراد بما قال أن يخلص السائل من الحكم طبقاً للنجوم، وقد قال الأنصاري: «بناءً على أن الأمر للوجوب دون الإرشاد»^(٤٩). ولحن الرواية هنا يقوّي البعد الإرشادي فيها؛ لأن السائل عندما عرض المشكلة، لخصها في ابتلائه بالحكم على أساس النجوم، والإمام كالطبيب يسأل مريضه عن أن قضاءه هذا وحكمه كان على أساس هذه الكتب أو هذا العلم أم لا، وعندما سمع الجواب الإيجابي من السائل أوصاه بحرق كتبه، وهذا هو اللحن الإرشادي الذي يستخدمه الطبيب في معالجة مرضاه، وليس لساناً مولوياً وأمرياً يصدر من العالي إلى من تحت يده، حتى يستتج منه الوجوب.

ثانياً: لقد ذكر الإمام أنه إذا كان السائل يحكم على أساس هذه الكتب فليحرقها، وتفصيل الإمام معناه - مفهوماً - أنه لو لم يحكم على أساسها لم يكن حفظها - في حدّ نفسه - حراماً.

ج - رواية أبي عبيدة الحذاء

«... من علم باب ضلال كان عليه مثل أوزار من عمل به...»^(٥٠).

وقد استدل المحقق النراقي بهذه الرواية^(٥١).

وطريقة الاستدلال بهذه الرواية واضحة، والأوضح منها الإشكال عليها؛ وذلك أن الحديث مرتبط بالتعليم والتدريس، ولا يشمل سوى أولئك الذين يروجون الضلال عبر هذا الطريق. إذاً فترويج الضلالة الذي يستدعي متابعة من الناس هو سبب الحرمة؛ لهذا لا يستفاد من هذه الرواية حرمة حفظ كتب الضلال؛ لأن حفظها يسبق تعليمها، وأحياناً يكون بعد التعليم والتدريس.

د - رواية الأمر بإلقاء التوراة

ينقل العلامة الحلي روايةً تقول: «خرج رسول الله ﷺ [عليه السلام] يوماً إلى المسجد وفي يد عمر شيء من التوراة، فأمره بإلقائها، وقال: لو كان موسى وعيسى عليهما السلام حيّين لما وسعهما إلا اتباعي»^(٥٢).

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية أن أمر النبي ﷺ بإلقاء بعض الكتب، مثل: التوراة والإنجيل، وتركها، إنما هو لعلّ عنصر الإضلال الموجود فيها، وهذا بنفسه دليلٌ على أن أيّ كتاب مُضِلٌّ لا بدّ من إلقائه بعيداً، ومن ثمّ حفظ هذه الكتب يكون حراماً. لكن يفهم من هذه الرواية أنه إذا كانت التوراة والإنجيل سبباً لعدم اتباع النبي الأعظم، وموجبةً للانحراف عن سبيله، لزم رميها جانباً، وإلا فلا مانع منها. والجدير ذكره أن عنوان التوراة والإنجيل - بوصفهما كتابين سماويين لشريعتين سابقتين منسوختين - يمنع عن إلغاء الخصوصية فيهما، ويحول دون تسرية الحكم إلى الموارد المشابهة. علماً أن الرواية مرسلّة، لا سند لها.

٣ - المرجع العقلي في نظرية التحريم

كانت الأدلّة العقلية من ضمن الأدلّة التي تمسّك بها الفقهاء في مجال تحريم حفظ كتب الضلال، أو وجوب إتلافها، حيث نجد - بشكل أو بآخر - ظهوراً لهذه الأدلّة في ثانيا كلمات أكثرهم، بل إن بعضهم - مثل المغفور له السيد أحمد الخوانساري رحمه الله - اعتبر أن أهم الأدلّة هنا هو حكم العقل^(٥٣). لقد اعتُمد هنا على لزوم قلع مادة الفساد، ودفع الضرر المحتمل، ولزوم دفع المنكر، وقبح الإعانة على المعصية، بوصفها وجوهاً عقلية دالة على تحريم حفظ ونشر وتوزيع كتب الضلال، من هنا كان من الضروري دراسة هذه الأدلّة وكيفية الاستدلال بها، ثم إخضاعها للتقييم؛ لتحديد مدى صحتها من سقمها، بهدف إعادة قراءة موقعها في بحثنا هنا. وبما أن أجوبة بعض هذه الوجوه، مثل: دليل قبح الإعانة على الإثم، قد تمّ التعرّض لها واتضح في ما سبق من أبحاث سنركز على الأدلّة العقلية العمدة والرئيسة في هذا البحث؛ لتسجيل أجوبة عليها.

أ - دليل لزوم قلع مادّة الفساد

اعتبر أصحاب هذا الاستدلال أن كتب الضلال تمثل مادة الفساد؛ من حيث

● **حرية الإعلام الفكري والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»**

إفضاؤها إلى تضليل المجتمع، وعليه يمكن الاستناد إلى القاعدة الكلية العامة: «لزوم قلع مادة الفساد ودفع الظلم»، وتطبيقها على كتب الضلال؛ لإثبات وجوب إتلافها. وقد كان السيد الخوئي من الذين ناقشوا الاستدلال بهذا البرهان العقلي؛ حيث قال: «فيرد عليه أنه لا دليل على وجوب دفع الظلم في جميع الموارد، وإلا لوجب على الله، وعلى الأنبياء والأوصياء، الممانعة عن الظلم تكويناً»^(٥٤). ولتوضيح ملاحظته نقول: بعد أن يدرك العقل قبح الظلم يغدو الاستدلال على وجوب إتلاف مادة الفساد؛ لإثبات حرمة حفظ أو وجوب إتلاف كتب الضلال، قائماً على مقدمتين:

الصغرى: إن حفظ كتب الضلال (مادة الفساد) ظلمٌ.

الكبرى: إن دفع الظلم وقلعه واجب بحكم العقل.

ونتيجة ذلك: وجوب إتلاف كتب الضلال ودفع ظلمها.

والسيد الخوئي ناقش في كبرى الدليل هنا، معتبراً أن لازم الوجوب العقلي بدفع الظلم والفساد هو وجوب أن يمنع الله وأنبياءه وأوصيائه الظلم تكويناً؛ لأن الوجوب العقلي يشمل تمام العقلاء، ومن بينهم رئيس العقلاء، ومن التبعات الفاسدة واللوازم الباطلة لهذا الوجوب العقلي المدعى هو المنع التكويني - بمعنى الجبر وسلب قدرة الإنسان -، مع أن هذا العالم هو عالم الإرادة والاختيار الإنساني، والإنسان لن يسلب فيه الإرادة أبداً، قال تعالى: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِراً وَإِمَّا كَفُوراً﴾ [الإنسان: ٣].

والجواب الآخر هنا على هذا الاستدلال هو أننا حتى لو قبلنا حكم العقل بلزوم قلع مادة الفساد، وأن ترك ذلك قبيح، إلا أننا نقطع بأن هذا الحكم ليس نافذاً في تمام الموارد، وإنما هو على صلة بالفساد العام، الباعث على وقوع الخلل في النظام الحياتي وفي أركان المجتمع، مثل: العفة، والأمن العام، وعقائد المجتمع، أما في ما يخص بضعة كتب أو نشرات، لا تصل إلى مستوى البعد العام للمجتمع، فإنه لا يمكننا إصدار مثل هذا الحكم، نعم لو كان نشر مثل هذه الكتب واسعاً جداً لحقه الحكم المذكور، وهذا يعني أن هذا الحكم لا يلحق كتب الضلال بما هي في نفسها.

والدليل على ذلك أن العقل يميّز بين الفساد العام - ممّا أسلفناه - وغيره؛ فإنّ هذا

النوع من القضايا من خصوصيات العقل التي لا بدّ أن يُسأل العقل نفسه عنها. وإذا قبلنا بحكم العقل في أصل الموضوع هنا فإن كيفية مواجهة الظلم والفساد لا بدّ أن يُرجع فيها إلى العقل أيضاً كي يحدّدها لنا؛ وعليه فتفسير دفع مادة الفساد بالإلغاء التكويني للأوراق والكتب والأغلفة تدخل في شؤون الفهم العقلي للموضوع؛ إذ الجواب عن الشبهات بأساليب مختلفة، وإقامة الحجج والأدلة، يعدّان - من وجهة نظر العقل - من أفضل أساليب مواجهة كتب الضلال، ومن ثمّ دفع الظلم والفساد، وليس السبيل الوحيد للمواجهة منحصرّاً في إتلاف الكتب وإعدامها من الوجود.

ب - دليل لزوم دفع المنكر

برهان وجوب دفع المنكر كان - هو الآخر - أحد الأدلة التي ذكرت لوجوب إتلاف كتب الضلال، أو حرمة حفظها.

ولا بدّ - في سياق عرض كيفية الاستدلال هنا - من القبول أولاً بأن كتب الضلال تعدّ من المنكر، وأن العقل يحكم بوجوب دفع المنكر، ومع ذلك فإنّ هذا الدليل يحتاج أيضاً إلى عدة مقدمات أخرى؛ إذ بدونها سيظلّ ناقصاً، وهي:

المقدمة الأولى: دفع المنكر واجب.

المقدمة الثانية: الرفع والدفع واحد، أو بحكم الواحد، عند العقل.

النتيجة: رفع المنكر واجب أيضاً.

لكن يجاب أولاً: كما يُلاحظ فإنّه بعد إثبات المقدّمة الأولى (دفع المنكر واجب) لا بدّ من إثبات الادعاء القائل بأن العقل لا يرى امتيازاً بين رفع المنكر، الراجع إلى ما بعد وقوعه، ودفع المنكر، الراجع إلى ما قبل الوقوع، وأنه يرى الدفع كالرفع واجبين، مع أن الرفع يقع في مرحلة العمل، فيما يقع الثاني في مرحلة التصميم واتخاذ القرار، وعلى فرض وجود دليل في مورد الرفع على جواز التصرف في ما يرجع إلى الآخرين (وقد أثبتنا - في موضعه - عدم وجود مثل هذا الدليل) إلا أنه لا يوجد أيّ دليل محكم في مورد التصميم واتخاذ القرار على نقض الحدود، وثبوت الحق في التصرف في أموال الآخرين (الأمر الذي ثبتت حرمة بآدلة محكمة).

● حرية الإعلام الفكري والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

ثانياً: على فرض الإقرار بوجود وجوب عقلي على رفع المنكر إلا أن الشيء الجدير بالتأمل هنا هو أن كتب الضلال ليست منكراً في حد نفسها، وإنما هي مما يترتب عليه المنكر، فالكتاب وحفظه ليس منكراً، وإنما هو شيء يمكن توظيفه في السوء والمنكر، ولا يوجد عندنا دليل على لزوم دفع مثل هذه الأمور.

ثالثاً: إذا اعتقد شخص بمحتوى الكتاب، وعمل على أساس ذلك، وتلقاه بوصفه أمراً معروفاً، وليس منكراً، فلا دليل عندنا على معاقبة مثل هذا الشخص، ومن ثم لا دليل على لزوم الدفع هنا، اللهم إلا في بعض الموارد التي علمنا فيها من مذاق الشارع أنه لا يرضى بوقوعها مطلقاً خارجاً، وهذا الأمر غير متوفر في تمام كتب الضلال، فالدليل هنا أخص من المدعى.

رابعاً: إن تمام الإشكالات التي عرضناها عند الحديث عن حكم العقل بلزوم قلع مادة الفساد تجري في هذا الدليل أيضاً، الذي يعدّ - بشكل من الأشكال - عين الدليل المتقدم، مثل: هل أن السبيل الحصري لرفع المنكر هو تحريم حفظ كتب الضلال، أو وجوب إتلافها وإفنائها؟!

٤ - دليل الإجماع أو نفي الخلاف

كان العلامة الحلي في كتاب «منتهى المطلب» أوّل من ادّعى نفي الخلاف عن تحريم حفظ ورعاية كتب الضلال، وكذلك استنساخها، حيث قال: «ويحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض أو الحجة عليهم، بلا خلاف»^(٥٥).

ويقول المحقّق الأردبيلي: «قد يكون إجماعياً أيضاً، يفهم عن «المنتهى»»^(٥٦)، ويبين صاحب «الرياض» بقوله: «وعليه الإجماع عن ظاهر «المنتهى»»^(٥٧)، أن كلام العلامة الحلي ظاهر في الإجماع، وبهذا عبّر صاحب «الرياض» عن ادعاء العلامة نفي الخلاف بالإجماع.

وفي مقابل هؤلاء خالف المحدث البحراني هذا الإجماع، منكراً - من الأساس - مثل هذه الأحكام التأسيسية، ومدّعيّاً أنّها استندت إلى بعض التعليقات غير الصائبة^(٥٨).

ولا يمكن اعتبار كلام المحدث البحراني صحيحاً؛ لأن أساس الاجتهاد في هذه الأمور صحيح، وإلا لو كان المفترض الحكم طبقاً لوجود نص صريح فقط فإن عدد الأحكام الصادرة سيكون محدوداً على الأصابع، ولأدى ذلك إلى سد باب الاجتهاد.

وقفة نقدية مع دليل الاجماع

من هنا فالجواب عن الإجماع في مسألتنا يكون كالتالي:
أولاً: لا إجماع - أساساً - في هذه المسألة، والتعبير الأول جاء بنفي الخلاف، وقد استنتج منه استنتاجاً وجود إجماع.
ثانياً: مع وجود مدارك محددة للفتاوى هنا فلا فائدة من هذا الإجماع، بل سيكون مدركياً لا قيمة له، وبدراسة مدارك الفتاوى لا نعود بحاجة إلى عقد بحث مستقل في الإجماع هنا، ولا معنى لذلك.

أدلة أخرى على نظرية التحريم

تصادفنا في كتب الفقه - بشكل أو بآخر، هنا وهناك - بعض الأدلة الأخرى التي استند إليها، ونشير إليها هنا أيضاً.

١ - حفظ كتب الضلال دليل على الرضا بمحتوياتها

جاء هذا الدليل في كلمات المحقق الأردبيلي^(٥٩)، وصاحب «مفتاح الكرامة»^(٦٠)، حيث يقول الأردبيلي: «وأن حفظها ونسخها ينبئ عن الرضا بالعمل والاعتقاد بما فيه».

إلا أنه من الواضح أنه لا ملازمة بين الحفاظ والرضا بالمحتوى أو العمل والاعتقاد بما فيه، فما أكثر الذين يكرهون مضمون كتاب ما إلا أنهم يحتفظون به في بيوتهم، ولذا فهذا الدليل خاص بحالة ما إذا حكى الحفاظ عن الرضا؛ لسبب أو لآخر، وإلا فلا يمكن جعل مطلق الحفاظ دليلاً على الرضا أبداً.

● حرية الإعلام الفكري والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

الشبهة الأخرى هنا حول حرمة الرضا بالعمل، فهل هذه الحرمة ثابتة، أم أنها تحكي فقط عن خبث الباطن والقبح الفاعلي، وما لم يصدر من الشخص هذا العمل فلا توجد حرمة تلحقه؟

٢ - اشتغال كتب الضلال على البدعة

ذهب الشهيد في «الدروس»^(٦١)، والمحقق الأردبيلي في «مجمع الفائدة»^(٦٢)، والمغفور له السيد جواد العاملي في «مفتاح الكرامة»^(٦٣)، بذكرهم العنوان أعلاه في بحث كتب الضلال، إلى أن هذه الكتب يجب دفعها من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فضمن تعداده للأدلة المحرمة في هذا البحث ذكر المحقق الأردبيلي «اشتغال كتب الضلال على البدعة» كواحد من هذه الأدلة، فقال: «ولعل دليل التحريم...، وأنها مشتملة على البدعة، ويجب رفعها من باب النهي عن المنكر».

ولكن يُجاب أولاً: جاء في تعريف البدعة أنها إحداث معتقد، أو عادة، أو ديانة، في مجال الدين، لم يرد به شيء في القرآن وسنة النبي والأئمة^(٦٤)، ويطلق السيد المرتضى عنوان «البدعة» على إنقاص أو زيادة أمر في الدين من طقوس أو...^(٦٥).

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذا التعريف يكون التمسك بدليل البدعة ووجوب رفعها تمسكاً بالدليل الأخص من المدعى، لأن الكثير جداً من كتب الضلال ليس بدعة، وكاتبها لا يكتبها بوصفه معارضاً للدين.

اللهم إلا أن يُخصّ هذا الدليل بكتب البدعة، ولا سيما أن الشهيد الأول في «الدروس» وضع كتب البدعة إلى جانب كتب الضلال، حيث قال: «يحرم نسخ الكتب المنسوخة، وتعلّمها، وكتب أهل الضلال والبدع، إلا لحاجة من نقض أو حجة أو تقيّة».

وإذا كان العطف هنا تفسيرياً، أي كان تفسيراً لكتب الضلال، فإن دليhle هنا سيواجه مشكلةً، أما لو كان من باب ذكر الخاص بعد العام، وكان دليل التحريم ناظراً للبدعة، لا للضلال، فإن المشكلة سترتفع تلقائياً.

أما في ما يخصّ كلمات المحقق الأردبيلي، حيث قال: «... وأنها مشتملة على البدعة،

ويجب رفعها من باب النهي عن المنكر» فيناقش بأنه في حال اشتغال هذه الكتب على البدعة يجب أن نبحث في أنه إذا اشتمل كتاب على فكرة حرام هل حفظ هذا الكتاب بأكمله يكون حراماً أم أن المحرّم هو حفظ ذلك القسم الخاص بالبدعة؟

ثانياً: الذي نراه أن هناك فرقاً بين النهي عن المنكر من جهة ورفع المنكر وإنكاره من جهة أخرى، فالنهي هو الحيلولة - فقط - عن صدور المنكر من خلال الكلام واللسان، ولا يجوز التصرف في أموال الآخرين وأنفسهم بحجة هذا العنوان إطلاقاً^(٦٦).

وفي خاتمة المطاف نقول: كل ما قلناه في التعليق على قضية رفع المنكر سابقاً يجري هنا أيضاً.

٣- وجوب مجاهدة أهل الضلال

أحد الأدلة التي استند إليها صاحب «الجواهر» فقط هنا هو دليل وجوب الجهاد مع أهل الضلال، حيث قال: «ويستفاد أيضاً مما دلّ على وجوب جهاد أهل الضلال وإضعافهم بكلّ ما يمكن»^(٦٧)، شارحاً طريقة الاستدلال بهذا الدليل بعد ذلك بالقول: «ضرورة معلومية كون المراد من ذلك تدمير مذهبهم بتدمير أهله، فبالأولى ما يقتضي قوّته».

ويجاب عن هذا الاستدلال بأن بحث الجهاد الابتدائي وفلسفته وكيفية ممارسته - مع الأخذ بعين الاعتبار مجموعة الشروط المأخوذة فيه، مثل: حضور الإمام المعصوم^{عليه السلام}، وتحصيل الإذن منه - ليس أمراً واضحاً بالنسبة إلينا نحن اليوم في عصر الغيبة فهل هدف الجهاد هو رفع الموانع أمام تبليغ الإسلام، أم رفع الظلم، أم كسر شوكة غير المسلم وإبادة المذاهب والأديان الأخرى؟ فتمام هذه الأمور فرضيات متعدّدة تجعل الدافع الرئيس للحرب في الإسلام غير واضح بالنسبة إلينا، بل تلقي عليه حالة من الإبهام والغموض، من هنا فالأولوية المذكورة في كلام المحقق النجفي غير واضحة، بل تواجه مشكلة حقيقية.

ومع الغضّ عما تقدم إذا كان حفظ الكتب على علاقة مباشرة بتقوية الكفار وأهل الضلال، وقبلنا بذلك وبأنّ كل ما يقوّي أو يتصل بتقوية هؤلاء يجب منعه، فإن

● حرية الإعلام الفكري والثقافي، مطالعة فقهية في الموقف من «كتب الضلال»

القبول بهذه النتيجة ليس بالأمر بالصعب، إلا أن هذا الارتباط غير واضح على إطلاقه، زماناً ومكاناً ومورداً وحالة، فليس هذا هو السبيل الوحيد في تمام الأمكنة والأزمنة للحيلولة دون تقوية الكفار وأهل الضلال، فما دام يمكن مواجهة أهل الضلال بالحجة والجدال والمناظرة؛ لإثبات بطلان أفكارهم، واستخدام المنهج المنطقي المانع عن إضلال المجتمع، فإن استخدام الأساليب المتقدمة يوهم فرض العقائد ومنع حرية العقيدة والبيان، وهو أمر غير جائز.

واللطيف أن صاحب «الجواهر» اعتبر في نهاية بحثه أن أكثر كتب المخالفين والممل الفاسدة تعدّ تالفة بعد نقضها من قبل أصحابنا، وهذا معناه أنه اعتبر أن البحث والمناظرة والنقض والاحتجاج عليهم هو بمثابة إتلاف لأفكارهم، ولا يرى أن الإتلاف، الذي يعني إعدام الوجود المادي للكتب، واجباً^(٦٨).

نتيجة البحث في حفظ كتب الضلال

توصلنا - بعد البحث في الأدلة المعروضة من جانب الفقهاء، وعدم كفايتها - إلى أن حفظ كتب الضلال ليس بحرام، إلا إذا كان حفظها موجباً، على نحو القطع واليقين أو على نحو الاحتمال القوي، لترتب الضلالة خارجاً، فهذا يُبنى على حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، ولا سيما في المحتمل جداً، ويحكم بحرمة حفظ كتب الضلال ورعايتها.

المسألة الثانية: مطالعة كتب الضلال

يصرّح صاحب «الجواهر» وغيره بأن مطالعة كتب الضلال حرام، ويضعها - إلى جانب تدريس هذه الكتب - متعلقاً للنهي، فيقول: «بل يحرم مطالعتها وتدريسها»^(٦٩). لكن مع الالتفات إلى سعة عنوان «كتب الضلال» عند المحقق النجفي، بحيث تشمل كل كتاب غير مفيد، يجب حظر الكثير جداً من المكتبات العامة وصفوف الدراسة وما إلى ذلك.

إلا أنه يجب الانتباه إلى أنه عندما يكون معنى الضلال هو الانحراف عن المسير الذي جاء الأنبياء الإلهيون لهداية البشر إليه، كما قال تعالى: ﴿يُضِلُّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ

● الشيخ يوسف الصانعي

بَغْيَرِ عِلْمٍ وَيَتَّخِذَهَا هُزْوَاً» للقماني: ١٦، فإن المطالعة تصبح محظورةً عندما يُكتب الكتاب بهدف إضلال الناس، قاصداً مؤلفه ذلك، ويكون في الكتاب احتمال التأثير في عقائد الناس وأفكارها.

من هنا يذهب صاحب «الرياض» إلى أن الذي لا يطمئن بثباته، بل يحتمل أن يقع تحت تأثير كتب الضلال، لا يجوز له مراجعتها؛ لوجوب دفع الضرر المحتمل^(٧٠). ومع ذلك كله نجد بعض الآيات^(٧١) والروايات^(٧٢)، الأمرة بالبحث والتدبر والتفكير والتأمل والتفتيش، والمرغبة في ذلك، تبث على مطالعة أي كتاب أو مصنف، وتجزيز مطالعته بهذا الغرض.

لكن يُجاب عن ذلك بأن الأمر بالتفكير والبحث لاختيار دين أو مذهب قائم على أساس الاختيار، ومنع مطالعة كتب الضلال أمرٌ مرتبط بما بعد اختيار المعتقد، أي عندما يختار الإنسان معتقده على أساسٍ واعٍ وحرّفهنا يحكم العقل؛ من باب لزوم دفع الضرر المحتمل، ولا سيما في الاحتمالات الحائزة على أهمية خاصة، بحيث يكون الاحتمال الضعيف فيها منجزاً، يحكم العقل بلزوم الاجتناب عن كل ما يبعث على الضلالة والزيف والوقوع في الهلكة.

المسألة الثالثة: تأليف كتب الضلال

يحرم تأليف وتدوين الكتب التي يترتب عليها الفساد والضلالة على نحو العلم، أو ضمن الحدّ المعتمد من الاحتمال، وهذه الحرمة تثبت طبقاً للأدلة التالية:

الدليل الأوّل: جريان الأولوية القطعية، وذلك أن تأليف مثل هذه الكتب التي تفضي إلى تلاشي الإيمان، وهدم الاعتقادات، وتضعف قيامة الدين، أكبر مفسدة وخطراً في الشرع المقدس من بعض المقدمات التي منعت عنها الشريعة، تماماً كما جاء في بعض الروايات من تحريم زراعة ما يستخرج منه الخمر بقصد الحصول عليها^(٧٣)، أو صناعة المجسمات والأصنام للعبادة، وقد جاء في كلام صاحب «الجواهر» ما نصّه: «بل هي أولى حينئذ بالحرمة من هياكل العبادة المبتدعة»^(٧٤).

الدليل الثاني: إن هذا العمل - التأليف والتصنيف - من المصاديق البارزة للإعانة

على الإثم.

الدليل الثالث: إذا حكمنا بحرمة حفظ كتب الضلال؛ ففي كل مورد حكمنا فيه بذلك يصبح إيجاد هذه الكتب حراماً بطريق أولى، وإتلافها واجباً؛ وذلك أنه إذا كان حفظ كتاب حراماً فإن إحداثة وإيجاده سيكون حراماً أيضاً، فعندما يكون تنظيف المسجد من النجاسة واجباً فإن تجييس المسجد سيكون حراماً قطعاً، وعندما يكون النهي عن المنكر واجباً فإن إيجاد المنكر في المجتمع سيكون حراماً بطريق أولى.

الدليل الرابع: إن التأليف والتدوين من جانب من لا يعتقد بهذه الكتب يعدّ إغراءً بالجهل، وهو ما يحكم العقل بقبحه، كما يمنع عنه الشرع أيضاً. ويتبين من ملاحظة ما تقدم بداهة الحكم بحرمة تأليف كتب الضلال، ولعلّه لوضوح هذا المطلب لم يبحث فيه الفقهاء، وركزوا دراساتهم على ما يخصّ كتب الضلال بعد تأليفها وتدوينها، كالحفظ ونحوه.

ولا يفوتنا أنه إذا لم يترتب إضلال على الكتب المؤلفة، ولو بسبب ضعف قلم مؤلفها، ووضوح بطلان مضمونها، فمن البعيد أن يُحكم بالحرمة حينئذٍ، ويكتفى في ذلك بجريان التجري والقبح الفاعلي، والذم واللوم في حق المؤلف فقط.

المسألة الرابعة: النشر والتوزيع

لا شك أن أحد الدوافع الرئيسة لحكم الفقهاء صريحاً بحرمة حفظ كتب الضلال ووجوب إتلافها، هو الحيلولة دون انتشار هذه الكتب وشياعها في المجتمع، ففي السابق كان الاستساخ هو الوسيلة الوحيدة للنشر، من هنا حرّم الفقهاء أي نوع من التعامل الاقتصادي في هذا المجال، واعتبروا الناتج والربح منه غير شرعيّ أيضاً. وفي هذا المضمّر يشير صاحب «مفتاح الكرامة» لفتوى عدة من الفقهاء، فيقول: «قد صرّح في «السرائر» في موضع منها، «والشرايع»، «والنافع»، «والإرشاد»، «وشرحه»، «واللمعة»، «والتنقيح»، «وإيضاح النافع»، «وجامع المقاصد»، «والميسية»، «والمسالك»، «والروضة»، «ومجمع البرهان»، وغيرها، بحرمة حفظ كتب الضلال ونسخها»^(٧٥).

وبملاحظة الأدلة والمدارك المتوفرة نجد أن القدر الجامع والقاسم المشترك بينها جميعاً هو لزوم الحيلولة أمام ما يبعث على الضلال ويطيح بالمعتقدات؛ فإن حفظ الأصول العقائدية الدينية هو الهدف الأساس لإرسال الرسل، وإنزال الكتب الإلهية والسماوية، وقد بذلت في هذا السبيل طاقات وجهود تفوق حد القدرة والمكنة، وعانى أولياء الدين ورجاله والعلماء والفقهاء، من المرحوم الكليني إلى الإمام الخميني، الكثير من ألوان القهر والحرمان والسجن والتعذيب والإبعاد والنفي، وعليه فحرمة نشر هذه الأفكار التي تضعف وتزيل عقائد الناس وإيمانهم أوضح من أن تحتاج إلى استدلال، ولا سيما من جانب أولئك العارفين والمطلعين على العنصر الإضلالي في الكتاب؛ إذ في ذلك إغراء بالجهل أيضاً، وإضلال الآخرين من أكبر مصاديقه، ومع الأخذ بعين الاعتبار الآثار الناجمة عن نشر مثل ذلك في المجتمع والمفاسد المترتبة على ذلك كيف يمكن عدم الحكم بالحرمة، مع كون الشارع المقدس يبدي حساسية عالية في حالات تترتب عليها مفسد أقل؟!

المسألة الخامسة: التعليم والتدريس

يقول المحقق النراقي حول حرمة تعليم كتب الضلال وتدريسها: «المعروف من مذهب الأصحاب، بلا خلاف بينهم»^(٧٦).

ويمكن استنتاج هذا الأمر، قبل النراقي، من كلمات العلامة الحلي في «منتهى المطلب»، حيث قال: «ويحرم حفظ كتب الضلال ونسخها لغير النقض والحجة عليهم، بلا خلاف، وكذا يحرم نسخ التوراة والإنجيل وتعليمها، وأخذ الأجرة على ذكر كلمة؛ لأن في ذلك مساعدة على الحق وتقوية الباطل، ولا خلاف فيه»^(٧٧).

كما وضع المحقق النجفي - صاحب «الجواهر» - كلاً من المطالعة والتدريس إلى جانب بعضهما بعضاً في كونهما متعلقاً للحرمة^(٧٨).

ولا شك أن تعليم كتب الضلال وتدريسها من مصاديق الإضلال؛ إذ لو لم نقبل العلاقة بين الحفظ والإضلال إلا أن الارتباط بين التعليم والإضلال أمر لا يمكن إنكاره، وقد ورد في الرواية التصريح بذلك، عندما قالت: «من علم باب ضلال...».

النتيجة النهائية

إنّ تمام الجهات، التي جعلها الفقهاء العظام متعلّقاً للحرمة في هذا البحث، مقيّدةٌ - بشكل من الأشكال - بترتب الفساد، ولو شككنا في ترتب الفساد كان الأمر جائزاً في العناوين التي سبق بحثها.

ولو ترتب على حفظ كتب الضلال أو مطالعتها أو تعليمها أو تدريسها منفعة ومصلحة فمن الطبيعي أن تخرج عن الحرمة والنهي، وتصبح جائزةً حينئذٍ.

وقد ذكر المحقق السبزواري بعض منافع حفظ كتب الضلال، حين قال: «الظاهر أنه لو كان الغرض الاطلاع على المذاهب والآراء؛ ليكون على بصيرة في تميّز الصحيح من الفاسد، أو يكون الغرض منه الإعانة على التحقيق...، وغير ذلك من الأغراض الصحيحة، لم يكن عليه بأس»^(٧٩).

ومن البديهي أنه عندما يدور حكمٌ مدار المصالح والمفاسد، بحيث يخضع لمجال التحوّل والتغيير والزيادة والنقصان، ويتأثر بالظروف الزمانية والمكانية، فلن يعود من الممكن حينئذٍ إصدار حكم قاطع ودائم، فلا بدّ هنا من دراسة المصالح والمفاسد في مورد الحفظ والرعاية، أو الإتلاف والإمحاء، أو التعليم والتدريس، كي يتخذ موقفٌ هنا أو هناك.

والذي يمكن الوصول إليه، طبقاً لمذاق الشارع، مع الأخذ بالآيات والروايات، ويحكم به أيضاً العقل السليم، أن الحكم في بحثنا هنا دون ملاحظة حالة إضلال المجتمع وسقوطه في مهلكة الانحراف حكم قبيح غير صائب، وأن هذا الحكم حينئذٍ سيكون واحداً في تمام الأزمنة والأمكنة والظروف والأحوال.

لكن كيف يمكن حماية المجتمع من الضلالة والزيغ؟ وما هي السبل لذلك؟ وكيف يمكن الحفاظ على عقائد الناس وعلى الأحكام الإلهية؟ هل يكون ذلك بحرق الكتب والمجلات وكسر الأقلام وقطع الألسن أم بترويج العقائد الحقّة الصحيحة وخلق توازن في المناخ الثقافي العام للمجتمع، بحيث يقطع الطريق - عبر المنطق والاستدلال - على مروجي العقائد الباطلة؟

يقول الشهيد الكبير السيد محمد حسين البهشتي: «إن أعمال القوّة والقهر للحيلولة

دون النشريات التي تخوض مواجهةً فكرية مع الإسلام ليس أمراً ذا فائدة، بحسب التجربة العينية الميدانية، وطبقاً للدراسات التي قمنا بها، بل إن المنع عبر القوة يضرّ بالإسلام أيضاً^(٨٠). إن رفع أرضية التلوث والانحراف في المجتمع وظيفته تتوافق مع العقل والنقل، ولا يمكن؛ بحجة حرية الإنسان في الاختيار، الاستسلام لإيجاد الفساد الأخلاقي والعقيدي في المجتمع.

إنّ وجوب محاربة الفساد وقلع جذوره في المجتمع لا يعني إعدام تمام أرضياته ومناخاته، فمثلاً: الانحرافات الجنسية يجب مواجهتها تارةً عبر تسهيل أمر الزواج وتوفير مقوماته للجيل الصاعد؛ وأخرى من خلال مواجهة حاسمة مع مظاهر الفاحشة والبغاء؛ وثالثة عبر أعمال القوانين الدينية المتصلة بالحدود والتعزيرات.

هذا كلّ أمر واضح؛ لكن هل يعني هذا - وبحجة مواجهة الفساد - قتل كل زان وزانية، وإفناء وجود الزناة في المجتمع؟ أو قطع الأعضاء التناسلية للذكور والإناث للحيلولة دون حصول الزنا بين الناس؟

إذا فالذي يجب أن يلتفت إليه مسبقاً ويعاد النظر فيه هو نوع وطريقة مواجهة العقائد المخالفة؛ لأن منع نشر وتوزيع ومطالعة الأعمال الفكرية والكتابية للآخرين لا يجوز أن يكون بحيث يوهم أن الإسلام يتوسّل بأساليب العنف والقسوة، ولهذا يستخدم وسائل الإفناء المادي للأعمال الفكرية للآخرين؛ بسبب افتقاده المنطق والأدلة، وعجزه عن المواجهة الفكرية.

الهوامش

- (١) المقنعة: ٩٠.
- (٢) النهاية: ٣٦٥.
- (٣) المذهب ١: ٣٦٥.
- (٤) السرائر ٢: ٢١٨.
- (٥) المراسم العلوية: ١٧٢.
- (٦) منتهى المطلب ٢: ١٠١٣.
- (٧) تذكرة الفقهاء ١: ٥٨٢، ط. ق.
- (٨) الدروس الشرعية ٢: ١٦٣.
- (٩) تحرير الوسيلة ١: ٤٩٨.
- (١٠) الحقائق الناضرة ١٨: ١٤٢.
- (١١) مفتاح الكرامة ٤: ٦٣.
- (١٢) مفتاح الكرامة ٤: ٦٣.
- (١٣) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.
- (١٤) المكاسب المحرمة: ٣٠.
- (١٥) جواهر الكلام ٢٢: ٥٨.
- (١٦) مفتاح الكرامة ٤: ٦٣؛ وجواهر الكلام ٢٢: ٥٨.
- (١٧) جواهر الكلام ١١: ١٧٤.
- (١٨) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.
- (١٩) المقنعة: ٩٠.
- (٢٠) المذهب ١: ٣٦٥.
- (٢١) شرائع الإسلام: ٩٦.
- (٢٢) تذكرة الفقهاء ١: ٥٨٢.
- (٢٣) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.
- (٢٤) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٥.
- (٢٥) المكاسب: ٣٠.
- (٢٦) جامع المقاصد ٤: ٢٦.
- (٢٧) منتهى المطلب ٢: ١٠١٣.

- (٢٨) رياض المسائل ١: ٥٠٣.
- (٢٩) مجمع البيان ٨: ٧٦.
- (٣٠) الميزان ١٦: ٢٠٩.
- (٣١) المصدر نفسه: ٢٠٨.
- (٣٢) تذكرة الفقهاء ٢: ٣٠٥.
- (٣٣) نهج البلاغة ٤: ٤٥.
- (٣٤) المكاسب: ٢٩.
- (٣٥) جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.
- (٣٦) الميزان ١: ٣٧٢.
- (٣٧) جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.
- (٣٨) جواهر الكلام ٢٢: ٥٦.
- (٣٩) رياض المسائل ١: ٥٠٣.
- (٤٠) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.
- (٤١) تحف العقول: ٢٤٥؛ ووسائل الشيعة ١٧: ٨٣، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٢، ح ١.
- (٤٢) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.
- (٤٣) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.
- (٤٤) جواهر الكلام ٢٢: ٥٨.
- (٤٥) المكاسب: ٢٩.
- (٤٦) حاشية المكاسب ١: ١٧.
- (٤٧) وسائل الشيعة ١١: ٣٧، كتاب الحج، أبواب آداب السفر، باب ١٤، ح ١.
- (٤٨) المكاسب: ٢٩.
- (٤٩) المصدر نفسه.
- (٥٠) وسائل الشيعة ١٦: ١٧٥، كتاب الأمر والنهي، أبواب الأمر والنهي، باب ١٦، ح ٢.
- (٥١) مستند الشيعة ١٤: ١٥٧.
- (٥٢) نهاية الإحكام ٢: ٤٧١، والجدير ذكره أن الوارد في هذا الكتاب مكان: «خرج رسول الله»، «خرج علي عليه السلام»؛ والظاهر أنه اشتباه من الناسخ، والشاهد على ذلك، نقل هذا الحديث بعينه في «تذكرة الفقهاء» عن النبي الأكرم ﷺ، بل إن متن الحديث دليل واضح على هذا الاشتباه أيضاً.
- فانظر: تذكرة الفقهاء ٩: ٣٩، مسألة: ٢٣٤.

- (٥٣) جامع المدارك ٣: ٢١.
- (٥٤) مصباح الفقاهة ١: ٢٥٤.
- (٥٥). منتهى المطلب ٢: ١٠١٣.
- (٥٦). مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٦.
- (٥٧). رياض المسائل ١: ٥٠٣.
- (٥٨). الحقائق الناضرة ١: ١٤٢.
- (٥٩). مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٥.
- (٦٠). مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.
- (٦١) الدروس الشرعية: ٣٢٦.
- (٦٢) مجمع الفائدة والبرهان ٨: ٧٥.
- (٦٣) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.
- (٦٤) دائرة المعارف «تشيع» ٣: ١٤٥.
- (٦٥) المصدر نفسه، نقلاً عن الحدود والحقائق.
- (٦٦) لمزيد من الاطلاع انظر: الفقه والحياة، بحث الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.
- (٦٧) جواهر الكلام ٢٢: ٥٧.
- (٦٨) جواهر الكلام ٢٢: ٥٩.
- (٦٩) المصدر نفسه: ٥٨.
- (٧٠) رياض المسائل ١: ٥٠٣.
- (٧١) ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ * الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ [الزمر: ١٧ - ١٨].
- (٧٢) «ولك حق المسألة» [نهج البلاغة، الخطبة: ١٦٢].
- (٧٣) وسائل الشيعة ١٧: ٢٢٤، ٢٢٥، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٥٥، ح ٣، ٤، ٥.
- (٧٤) جواهر الكلام ٢٢: ٥٦.
- (٧٥) مفتاح الكرامة ٤: ٦٢.
- (٧٦) مستند الشيعة ٢: ٣٤٦.
- (٧٧) منتهى المطلب ٢: ١٠١٣.
- (٧٨) جواهر الكلام ٢٢: ٥٦.
- (٧٩). كفاية الأحكام: ٨٨.
- (٨٠) مشروح مذاكرات مجلس بررسي نهائي قانون أساسي: ١٧٢٩.

مبدأ العلاقات السلمية في الفقه الإسلامي

د. محمد رسول آهنگران(*)

مدخل

من أهم ما وصف به آخر المرسلين في كتاب الله الكريم أنه «رحمة للعالمين»، فمن هذا المنطلق تعتبر دعوة الناس إلى السلام رسالة هامة يحملها الدين الإسلامي للبشرية، وكان من أول الأعمال التي قام بها نبينا ﷺ، عند إقامة الدولة الإسلامية في المدينة، وأشير إليه في القرآن الكريم، إقرار السلام، إيجاد الصداقة، وعقد الأخوة.

يدعو الإسلام الناس - مهما كان شأنهم - إلى إحلال السلام بينهم، ولم يكن ربنا يسمح لنبينا ﷺ، حتى بعد مضي سنوات من توليه الرسالة في مكة، أن يحارب - ولو دفاعاً عن النفس - العدو الذي ما كان يرمى أي أصول إنسانية، ودام هذا الوضع حتى بعدما هاجر ﷺ إلى المدينة، حيث لم يكن يجوز له أن يقاتل إلا في ظروف ضرورية، وفي إطار خاص. في الفترة المذكورة التي أشرنا إليها كانت تهدف جميع المحاولات إلى أن يعامل أعدى أعداء الإسلام بالعفو والرحمة.

تعامل الإسلام - إلى أقصى حد ممكن - مع المشركين والكفار على أساس السلام، كتعامله مع أهل الكتاب.

وفي هذا المقال تمّ التركيز على إثبات هذين الأمرين:

أولاً: إن هناك في الدين الإسلامي حلولاً للحيلولة دون وقوع الحرب والقتال.

ثانياً: المبدأ الأساس في التصرف مع المشركين والكفار وأهل الكتاب هو السلام، سوى بعض الحالات المعدودة، فلا تجوز الحرب والقتال إلا مع المستكبرين، الذين لا يعرفون أي منطق، وإذا لم يواجهوا بالقوة يقومون بارتكاب الجريمة والظلم ضدّ الناس.

الآليات الخاصة للحيلولة دون وقوع الحرب

المهم في عملية إقرار السلام والود العنانية التامّة للحيلولة دون وقوع المشكلة،

(*) أستاذ مساعد بجامعة طهران (فرع قم)، من إيران.

● مبدأ العلاقات السلمية في الفقه الإسلامي

فتعتبر الحيلولة دون الحرب أهم من إقرار السلام بعد العداء، وقد أشار القرآن الكريم أيضاً إلى هذا الأمر، وقدم حلاً وواقتراحات لمنع دون وقوع الحرب والقتال، وإليكم بعضاً منها:

١- النهي عن الجدل العقيم

والجدال عبارة عن حوار يتبعه تمسك طرف واحد بمواقفه، التي لا يقبل بها الطرف الآخر، وينتهي إلى سجال يحكمه العناد.

يوصي الإسلام دائماً بحوار يُبنى على أساس ذكر الدلائل والبراهين المقبولة. ويريد من الذين يرفضون الدين أن يدخلوا في الحوار، وأن يذكروا براهينهم لهذا الرفض. يخاطب القرآن الكريم ٤ مرات الذين لا يعتقدون الإسلام ديناً أن يأتوا ببراهينهم فقد تكررت آية ﴿هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ﴾ أربع مرات في القرآن الكريم: [البقرة: ١١١]، [الأنبياء: ٢٤]، [النمل: ٦٤]، و[القصص: ١٧٥].

فحسب ما مرّ تبين لنا أن الإسلام لا يريد فرض العقائد، بل ما يتطلع إليه هو أن يدخل من يرفض الدين في حوار حول المبادئ والأصول الإسلامية، ويأتي ببرهانه، فإذا وجد رأيه (نفسه) ضعيفاً، ورأى الإسلام قوياً مقنعاً، فليعتق الإسلام ديناً، وتشير آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: ٢٥٦] إلى هذه الحقيقة وهي أن لا يكون قبول مبادئ الدين الإسلامي بالإجبار، بل بالدليل والبرهان.

وعلى هذا الأساس يكون رأي ابن مسعود وابن زيد من صحابة النبي ﷺ، اللذين يعتقدان بأن آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ قد نسخت بعد نزول آية السيف، خاطئاً^(١)؛ لأن الإسلام لا يريد أن يتوسل بالقوة في نشر مبادئه، وبالحرب لإثبات صواب طريقه، بل إنه في البداية يحاول كل المحاولة لتقديم أدلة واضحة تميز الحق عن الباطل للناس، وما تلا الآية المذكورة من الآيات، نحو: ﴿قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢٥٦]، يقودنا إلى أنه ليس هناك أي إكراه أو إجبار لقبول الإسلام، ومن الواجب أن يكون قبوله معتمداً على الدليل والبرهان، وإذا كان اعتناقه للدين الإسلامي غير معتمد على التأمل والتفكير فلا يقبل منه إسلامه.

ونظراً لما ذكرناه آنفاً يفتي جميع فقهاء الشيعة بعدم جواز التقليد والتبعية في قبول

أصول الدين^(٢)، وبعبارة أخرى فليعتمد قبول المبادئ الدينية، كربوبية الله تعالى، حقانية الدين الإسلامي حقانية كلام رسول الله، وقناعات أخرى، على الدليل والبرهان لا على تبعية عمياء.

وبهذا يتبين أن آية ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ لم تتسخ، بل تعبر عن هذه الحقيقة، وهي أن من لم يثبت له حقانية الدين الإسلامي بالدليل فعلينا أن لا نكرهه على قبول الدين؛ لأن الإنسان غير المعاند وغير المتعنت عندما يتبين له الحق، ويقتنع بحقانية الدين الإسلامي بالبرهان والاستدلال، يعتنق الدين، وذلك يعود إلى فطرته الإنسانية، التي تقبل الحق إذا كان مبنياً على الاستدلال والبرهان السليم.

ونستنتج مما مرّ أن القرآن يدعو الإنسان إلى التعقل والحوار، اللذين يعتمدان على الاستدلال والبرهان، غير أنه لا يقبل الجدال، وينهى المسلمين عنه. وكم من حرب أو قتال أثار شعلته الجدال والمراء، فالقرآن بنهيه للمسلمين عن الجدال يحاول الحيلولة دون وقوع الحرب والقتال.

وإليكم بعض الآيات التي تنهى المسلمين عن الجدال، وتمنعهم منه، وتطالبهم بترك أي حوار أساسه العناد:

١. ﴿قُلْ أَتَحَاجُّونَنَا فِي اللَّهِ وَهُوَ رَبُّنَا وَرَبُّكُمْ وَلَنَا أَعْمَالُنَا وَلَكُمْ أَعْمَالُكُمْ وَنَحْنُ لَهُ مُخْلِصُونَ﴾ [البقرة: ١٣٩].

وكما يلاحظ، يمنع ربنا تعالى المسلمين عن المحاجة، ويريد منهم أن يفوضوا الأمر إلى الله تعالى.

٢. يؤكد ربنا بقوله: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ قَدْ خَلَتْ لَهَا مَا كَسَبَتْ وَلَكُمْ مَا كَسَبْتُمْ وَلَا تُسْأَلُونَ عَمَّا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [البقرة: ١٣٤] على أن آية أمة وأي إنسان - مهما كان دينه - سيجد نتيجة عمله في القيامة، ولا تعذب أمة لما قامت به سائر الأمم من أعمال سيئة، ولما آمنت به من المعتقدات الباطلة، فيحول القرآن بهذه الصورة دون جدال لا جدوى له.

وقد أعيدت عبارة: ﴿تِلْكَ أُمَّةٌ...﴾ بعد فاصل قصير من الآية ١٣٤، في الآية ١٤١ من سورة البقرة، وذلك للفت انتباه المسلمين أكثر فأكثر إلى هذا الأمر.

٣. في آية ﴿لَكُمْ دِينُكُمْ وَلِيَ دِينِ﴾ [الكافرون: ٦] يقول ربنا مخاطباً رسوله: يا أيها النبي ابتعد في حوارك مع الكفار عن الجدال، وفوض أمرك إلى الله.

٤ - يخاطب القرآن الذين لا يؤمنون بقوله: ﴿وَقُلْ لِلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ أَعْمَلُوا عَلَى مَكَائِكُمْ إِنَّا عَامِلُونَ * وَانْتَظِرُوا إِنَّا مُنْتَظِرُونَ﴾ [هود: ١٢١ - ١٢٢]، فالقرآن بتأكيده على ضرورة إكمال الأمر إلى الله تعالى يريد من المؤمنين أن يجتنبوا الجدل مع الكفار.

٥ - نهى القرآن المؤمنين عن الردّ بالمثل في قضايا مثل: الفحش والسب، وأراد منهم الاجتناب عن سب غير المؤمنين، فقال: ﴿وَلَا تَسِبُّوا الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَسِبُّوا اللَّهَ عَدُوًّا بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١٠٩].

حيث يؤدي الفحش والسب في كثير من الأحيان إلى نغرات دموية، فلهذا يحاول الإسلام؛ بنهي المؤمنين عن هذا العمل، الحيلولة دون هذه النغرات.

٦ - يخاطب ربنا تعالى، في مواقف مختلفة، نبيّه، مطالباً إياه بالإعراض عن المشركين والذين لا يؤمنون، وبالابتعاد عن الجدل، ومنها: ﴿وَأَعْرِضْ عَنِ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الأنعام: ١٠٦]، ونجد تكراراً له في آيات أخرى، نحو: [النساء: ٦٣ و ٨١]، [المائدة: ٤٢]، [الأعراف: ١٩٩]، و[النجم: ٢٩]^(٣).

٧ - من تلك الآيات التي يخاطب الله فيها نبيه، ويأمره بترك الذين لا يؤمنون وشأنهم، وتفويض أمرهم إلى الله في القيامة، هي الآية ٨٣ من سورة الزخرف: ﴿فَذَرْهُمْ يَخُوضُوا وَيَلْعَبُوا حَتَّى يُلَاقُوا يَوْمَهُمُ الَّذِي يُوعَدُونَ﴾، وقد تكررت نفس العبارة ﴿فَذَرْهُمْ...﴾ في الآية ٤٢ من سورة المعارج.

وملخص القول: إن أول عامل يمثل دوراً هاماً في الحيلولة دون الحرب والقتال هو ترك جدال لا يتمخض عنه شيء، وقد منع القرآن الكريم المسلمين عن الخوض في مثل هذا الجدل وأمرهم بإكمال الأمر إلى الله تعالى، والابتعاد عن مواصلة الحوار المبني على الجدل.

٢ - تحريم القتل بغير الحق، والعقوبة المترتبة عليه

العامل الثاني الذي له تأثيره الهام في الحيلولة دون الحرب والقتال هو التأكيد على حرمة القتل بغير الحق، والإشارة إلى العقوبة التي حددها الشرع لمن يرتكب القتل ويُرِيق دماً.

إن الله قد وعد في قرآنه من يقتل الآخر بغير حق بأشد العذاب، يقول سبحانه

وتعالى: ﴿مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا﴾ [المائدة: ٣٢].

كما نلاحظ في هذه الآية أنّ من قام بقتل أحد من الناس فكأنه قام بقتل جميع الناس، من بداية الخلق إلى نهايته. إذاً يتبع قتل أحد من الناس غضبُ الله تعالى وسخطه. وقد جاء في تفسير هذه الآية: مكانُ من قتل نفساً بغير حق في الجحيم مكانُ من قام بقتل جميع الناس، فإن أعاد القتل يشدد عذابه في الآخرة^(٤).

ويُعتبر تخويف وتحذير الناس من العذاب في القيامة عاملاً هاماً في الحيلولة دون الإقدام على بالقتل بغير حق، حيث المانع الذاتي (الوجدان الإنساني) أكثر أهمية من المانع الخارجي؛ لأنه يمكن للمجرم الهروب من المانع الخارجي، ولكن المانع الذاتي، المتكوّن من معتقدات وقناعات حول الآخرة، لا يترك الإنسان، ولا يمكن الفرار منه.

ونظراً لذلك لا يعتني الدين الإسلامي في برامج مكافحة الجرائم بالمانع الخارجي فحسب، بل إنه يحاول كل المحاولة تقوية المانع الذاتي، المتشكّل من الإيمان بالغيب (خاصة بالقيامة والعقوبات الأخروية)، كي يخلق في الإنسان قوة تمنع صاحبها عن ارتكاب الجرائم، ولا يمكن الفرار منها.

ومن جهة أخرى لم يكتفِ الإسلام بتحديد عقوبات أخروية لمن يقتل الآخر بغير حق، بل إنه قد حرّم الظلم - مهما قلّ -، ووعد الظالم بالعذاب في الآخرة، وهكذا قد سعى الإسلام للحيلولة دون ظلم الظالمين.

وحسب ما ورد في القرآن الكريم لا يستحق أحد الإمساك بالسلطة إلا من لم تمتدّ يده للظلم، قال تعالى: ﴿لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: ١٢٤].

واتفق فقهاء الشيعة بأجمعهم، ولا يختلفون، على أن من الشروط الرئيسية لإمامة الناس كون ملف حياة الإمام خالياً عن أي ظلم^(٥). قال الإمام الحسين (عليه السلام)، في آخر ما وصّى به ابنه: «يا بني، إياك وظلم من لا يجد عليك ناصراً إلا الله»^(٦).

وبهذا يظهر أن تأكيد القرآن على حرمة ظلم الناس، وتحديد عذاب أخروي لمن قام بذلك، يحول دون وقوع القتال والحرب بين الذين يعتقدون به (جلّ شأنه) ويكتابه إلى حدّ لا بأس به.

ولا يقتصر الذين لا يسمح الإسلام بالظلم لهم على المسلمين فحسب، بل إنّه يتعدى

● مبدأ العلاقات السلمية في الفقه الإسلامي

إلى اليهود النصارى والمجوس من أهل الذمة، فإن الإسلام لا يسمح بأن يؤدي أحد أهل الذمة، ومن قام به يستوجب العذاب.

وقد روي عن نبينا ﷺ أنه قال: «إن من آذى أهل الذمة فكأنه آذاني»^(٧).

فالإسلام؛ بتحريمه الظلم للآخرين، والوعد بعذاب أخروي لمن يظلم غير المسلم، يمهّد أرضية مناسبة للسلم.

وهناك مانع آخر يحول دون القتل وإراقة الدماء، وهو القصاص. فمن ارتكب قتلاً بغير حق، أو سبب إصابة لشخص، يُقتص منه، كما جاء في القرآن الكريم: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ [البقرة: ١٧٩].

فالمراد من تشبيه القصاص بالحياة أنه يمنع من أن يقوم شخص بارتكاب جريمة قتل، حيث إنّ الخوف من القصاص لا يسمح للشخص أن يبادر لقتل أحد بغير حق، أو يسبب إصابة لشخص آخر. ومن هذا المنطلق يضمن تطبيق حكم القصاص الحياة للبشر، ويؤدي عدم تطبيقه إلى انتشار أنواع من الجرائم.

ومن الجدير بالذكر هنا أن العقاب الدنيوي لا يخصّ القاتل الذي قام بقتل مسلم بغير حق فحسب، بل إنّه يتعدى إلى من قام بقتل كافر غير حربي لم يحارب الدولة الإسلامية، فمن قام بجريمة القتل بحق كافر غير حربي يحكم عليه بعقوبة التعزير.

والعقوبة التعزيرية هي عبارة عن عقوبة يحدّد نوعها وكيفيةها حاكم الشرع، ويُجمع الفقهاء على أن المسلم إذا قام بقتل كافر غير حربي يصدر عليه حكم تعزيري، وإن أعاد هذا العمل، واعتاد على قتل غير المسلمين من أهل الذمة، يُقتص منه^(٨).

والمراد من كلمة الاعتياد إعادة ارتكاب القتل، ومعنى ذلك أنه إذا قام القاتل بعد صدور الحكم التعزيري بقتل غير المسلمين من أهل الذمة يُقتصّ منه.

ويرى الفقهاء أنه إذا قام مسلم شيعي بقتل مسلم يحكم عليه بالقصاص، ولا تُغيّر الحكم جنسية القاتل أو المقتول؛ أما إذا قام رجل غير مسلم بقتل مسلم، أو غير مسلم، فيجري عليه حكم القصاص؛ بينما إذا بادر مسلم - في بعض الحالات - إلى قتل غير مسلم بغير حق فيقتص منه، ولكن صدور الأحكام التعزيرية في جميع الحالات ثابت.

وعلى هذا الأساس يمنع الإسلام؛ بتحديد عقوبة القصاص لمن ارتكب قتلاً بغير حق، كثيراً من حالات القتل والنزاع، ويجعل دعائم السلام أكثر استحكاماً،

٣ - التحكم في رغبة الثأر والانتقام

في الجاهلية عندما كان يقوم شخص من قبيلة ما بقتل شخص من قبيلة أخرى كان التعصّب الجاهلي يدفع قبيلة المقتول إلى الهجوم على قبيلة القاتل، وارتكاب المجازر بحق عدد كثير من الناس؛ بذريعة الثأر والانتقام.

كم من حروب وقعت بين قبائل وبلدان مختلفة بسبب قتل واحد، أو عدد قليل من الناس، فيسعى القرآن؛ بإشارته إلى عدم جواز الإسراف في القصاص، إلى أن يمنع وقوع كثير من الحروب.

ورد في القرآن الكريم: ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يَسْرِفُ فِي الْقَتْلِ إِنَّهُ كَانَ مَنْصُورًا﴾ [الإسراء: ٣٣]، فبعد إشارته إلى تطبيق حكم القصاص على القاتل يطالب أقرباء المقتول بعدم الإسراف وتعدي الحدود في أخذ الثأر، والتجنّب عن قتل أهل قبيلة أو مدينة أو بلد القاتل، بل يختص العقاب بالقاتل والضالعين في القتل - حسب الدور الذي أدّوه في تنفيذ الجريمة - ولا يشمل أحداً سواهم.

بعبارة أخرى: لا يجوز أخذ الثأر من غير الضالعين في الجريمة.

ومن جهة أخرى يسعى الإسلام؛ بتحديد نوع القصاص، وتحريمه التمثيل بجثمان القاتل، ومنعه القصاص بأشكال مروعة، إلى التحكم في رغبة الثأر والانتقام لدى أهل المقتول وذويه، كي لا يرى هؤلاء أياديهم مبسوطة لأي تصرف تجاه القاتل. وقد أمر علي عليه السلام، موصياً ابنه الحسن والحسين رضي الله عنهما، أن لا يضربا قتله إلا ضربة واحدة؛ لأنه ضرب الإمام ضربة واحدة، ويجتنب التمثيل بجسد القاتل؛ لأن النبي قال: إياكم والمثلة ولو بالكلب العقور^(٩).

وهنا يحاول الإسلام - بتحكمه في رغبات الثأر والانتقام لدى الأشخاص - أن يحول دون قسوة القلوب، فالدين الإسلامي يمنع من أن يرى ذوو المقتول أنفسهم مجازين بالقيام بأي عمل تجاه القاتل؛ لأن مثل هذا الأمر يجعل قلوبهم قاسية ويقوي مشاعر الشخص للقيام بالجريمة، ومن أجل ذلك منع نبينا المسلمين من تمثيل وتقطيع جسد حيوان ميت مثل الكلب.

الإسلام ساحة الودّ والسلام، توليفة التعاليم السلمية

ترعرع الإسلام في بلد كان يمتاز الأشخاص فيه بعرقهم ولغتهم والقبيلة التي كانوا ينتمون إليها، ويعتبر العرق العربي أفضل عرق في العالم، ويدعى غير العربي بالعجمي، ويتباهى العرب بعريبتهم وقبيلتهم ولغتهم، غير أن الإسلام أتى على جميع ما كان يعتبر عند العرب معيار التفضيل، وأعلن أن لا فضل لعربي على عجمي إلا بالتقوى وإطاعة ما أمر الله به. وقد أراد تعالى بقوله: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣] الإشارة إلى أن المعيار الرئيس لتفضيل الأشخاص ليس كما يتصوره العرب.

ومن أهم ما قام به نبينا في حياته التأكيد على أن تتوّع اللغات والأعراق هو أداة للتعارف، إذ لو كان لجميع الناس خصائص واحدة غير متميزة من شخص لآخر لصعب على الإنسان معرفة الأشخاص.

إذاً فالتكلم بلغة خاصّة، أو الانتماء إلى جنسية خاصة، لن يكونا من معايير التفضيل حسب ما أشار إليه الإسلام، بل إنهما آليتان لمعرفة الأشخاص بصورة أفضل. ومن هذا المنطلق نشاهد الإسلام يدعو المسلمين إلى أن يكونوا كالأخوة، وأن لا يرى أحد نفسه أفضل من الآخرين؛ للغته وعرقه.

ويأمر ربنا تعالى نبينا، الذي يعتبر - حسب التعاليم الإسلامية - أشرف المخلوقات، بالتواضع أمام المؤمنين، ويقول: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [الحجر: ٨٨]، ويقول في مكان آخر: ﴿وَاخْفِضْ جَنَاحَكَ لِمَنِ اتَّبَعَكَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [الشعراء: ٢١٥]، وكلمة خفض الجناح تدلّ على نهاية التواضع في التعامل مع الآخرين.

وهكذا نجد أن الله يطالب نبيه أن يكون متواضعاً أمام المؤمنين - بغض النظر عن جنسيتهم أو لغتهم أو عرقهم -، ويتحدّث بلين معهم، ويأمر المسلمين أن يتعاملوا، بغض النظر عن الخلافات الموجودة بينهم، مع إخوتهم في الدين بالودّ والأخوية، حيث يعتبر القرآن الكريم جميع المسلمين، مهما كان عرقهم وانتماءهم القبلي، إخوة، ويقول: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوِيكُمْ﴾ [الحجرات: ١٠].

ونظراً لكون المسلمين إخوة فعليهم إحلال السلام فيما بينهم. والمعروف أن نبينا الكريم ﷺ، في أول خطواته في المدينة، قام بعقد الأخوة بين المسلمين، في وقت كان العداء بين هؤلاء شديداً، فبفضل الإسلام حل الإخاء مكان العداء، يقول القرآن في هذه

المناسبة: ﴿وَاذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ كُنْتُمْ أَعْدَاءً فَأَلَّفَ بَيْنَ قُلُوبِكُمْ فَأَصْبَحْتُمْ
بِنِعْمَتِهِ إِخْوَانًا﴾ [آل عمران: ١٠٣].

ويوصي الإسلام أتباعه إلى تعزيز أواصر الودّ والأخوة، والابتعاد عن أي عمل ينتهي
إلى الخلاف والنزاع. فقد حرم الله النميمة والتهمة والاعتياب وغيرها مما يجلب الخلاف
والنزاع، وجعل عذاب من يأتي بالذنوب المذكورة أعلاه - حسب ما ورد في تعاليمنا الدينية -
أشدّ من عذاب مضيع حقوق الله تعالى.

ومن جهة أخرى فإن ثواب إحلال السلام والودّ بين المسلمين أعظم من ثواب جميع
الأعمال التي لها صبغة عبادية بحتة، قال علي عليه السلام في وصيته، نقلاً عن رسول الله ﷺ:
«صلاح ذات البين أفضل من عامة الصلاة والصيام»^(١). وفي هذا الحديث دلالة على أن
ثواب إصلاح ذات البين أكثر من ثواب الصلاة والصيام مائة عام، إذا افترضناه أقصى حدّ
يمكن أن يعمّره الإنسان.

يُدعى رسول الله ﷺ في القرآن الكريم بـ «رحمة للعالمين»، قال تعالى: ﴿وَمَا
أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]، ولذلك نراه قد أتى للعالمين - مهما كانت
جنسيتهم ودينتهم - بالرحمة و الودّ والسلام.

وفي سياق الآية، الذي يفيد الحصر، تأكيدٌ على أن الرحمة والسلام جزءان
أساسيان للإسلام.

ويوصي القرآن الكريم المسلمين أن يتصرفوا ويتعاملوا مع الآخرين، من المسلمين
وغير المسلمين، سلمياً، ولهذا الأمر الكلي استثناءات، ولكن علينا أن نترك الاستثناءات
ونتمسك بالحالات التي يطبق عليها هذا الأمر الكلي.

ففي الآية: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾ [البقرة: ٨٣] يأمر الله تعالى المسلمين أن يتعاملوا
مع الآخرين من المسلمين وغير المسلمين بخلق حسن، وليس المراد من هذه الآية حسن القول
فحسب، بل إنه يتعدى إلى رعاية الحسن في التصرف والتعامل.

وأفضل ما يُثبت هذا الادّعاء قوله سبحانه: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ
فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: ٨]، ففي
هذه الآية لم ينه الله سبحانه وتعالى عباده المسلمين عن حسن الخلق عند التعامل مع غير
المسلمين الذين لم يحاربوا الدولة الإسلامية، ولم يمنعهم من الإحسان إليهم.

● مبدأ العلاقات السلمية في الفقه الإسلامي

وبهذا وصى القرآن المسلمين بالإحسان في القول والعمل عند التعامل مع الآخرين. وقد جاء في آية قرآنية عن أوصاف المتقين: ﴿وَالْعَافِينَ عَنِ النَّاسِ﴾ [آل عمران: ١٣٤]، ومعناه أن المتقين هم أهل العفو، وغض الطرف عن أخطاء الناس، المسلمين منهم وغير المسلمين، ولا يردون السيئة بالسيئة. فالمبدأ الأساسي هو العفو وإقامة علاقات سليمة مع الآخرين.

يأمر الله - سبحانه وتعالى - بقوله: ﴿ادْفَعْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ﴾ [فصلت: ٣٣] يأمر رسوله وجميع الذين يدعون الناس إلى الإسلام والإيمان بالله أن يتصرفوا مع الأعداء تصرفاً سليماً، ويتحلوا بالصبر، ويفضوا الطرف عن سوء خلقهم، لتبلغ تصرفات الداعين للإسلام إلى درجة من الكرم والود بحيث يصبح الأعداء أصدقاء أوفياء.

وقد روي عن نبينا ﷺ أنه قال: «أحسن إلى من أساء إليك»^(١١)، والمراد من كلامه أن الأصل في الإسلام الإحسان إلى الآخرين، والعفو عن أخطاء جميع الناس - المسلمين منهم وغير المسلمين - والتصرف سليماً.

السيرة النبوية في العلاقة مع غير المسلمين

على الرغم من جميع ما تحمّله رسول الله من الأذى طيلة إقامته في مكة، المستغرقة ١٣ عاماً؛ أمر الله نبيه أن يصبر، وأن يسالم الكفار والمشركين، ولم يكن يؤذّن له، رغم اعتداءات هؤلاء الأعداء، أن يبدأ حرباً، إلاّ بعدما أنزل سبحانه وتعالى آية: ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بَأْنَهُمْ ظُلُمًا﴾ [الحج: ٣٩].

نزلت هذه الآية المباركة - حسب رأي المفسرين والمروى عن أئمتنا العظام، والوارد في التاريخ - في المدينة، وكانت أول آية منزلة فيها تأذن لرسول الله وأصحابه أن يحاربوا المشركين كي يبقوا في أمن من ظلم الظالمين^(١٢).

إذاً لم يكن ردّ النبي على تصرفات كفار قريش، الذين أكثروا إيذاه، إلاّ المعروف.

نعم، حاول النبي كل المحاولة أن لا يقتل أحداً، فعلى سبيل المثال: سعى رسول الله عند فتح مكة - رغم امتلاكه جيشاً عظيماً، يبلغ عدد أفراده عشرة آلاف رجل - أن لا

يراق دم. فمع أن كفار قريش نقضوا بنود صلح الحديبية تعامل النبي معهم بكرم بالغ، وسعى أن لا يقتل منهم أحداً، وتفتح مكة بالسلامة والهدوء.

لقد قررّ النبي فتح مكة رداً على إجراءات كفار قريش المناقضة لصلح الحديبية، وبذل قصارى جهوده لئلا يصاب أحدٌ بأذى، ومن أجل تحقيق هذا الهدف (الحيلولة دون إراقة الدماء) استفاد من جميع التكتيكات، ومنها: توسط عمه العباس بن عبد المطلب. لو نظرنا إلى كيفية تصرفات نبينا بقريش، وخاصة رؤساؤها، عند فتح مكة، فسنعدها تجسيدا لقوله تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾ [الأنبياء: ١٠٧]. فعلى الرغم من جميع الجرائم التي اقترفتها أبو سفيان (وهو من رؤساء الكفر والشرك في مكة) بحق نبينا عندما رآه النبي مستسلماً ومسلماً انصرف عن عقوبته، معلناً أن من دخل دار أبي سفيان فهو آمن، كما أعلن أن من أغلق بابه، أو دخل المسجد الحرام، فهو آمن^(١٣).

وليُتضح الأمر أكثر نلاحظ كيفية تصرف النبي ﷺ مع صفوان بن أمية، فمع أن صفوان كان مجرمًا معروفًا، وكان اسمه بين العشرة الذين أهدر رسول الله دمهم أينما حلّوا، استأمن له الصحابي عمير بن وهب، فأعطاه، وحينما حضر صفوان عند النبي قال له ﷺ: «أفضل لك أن تسلم»، فطلب صفوان فرصة قدرها شهران، كي يتأمل في الإسلام، فأعطاه نبينا أربعة أشهر^(١٤).

يجد المتأمل في تصرفات النبي مع صفوان بن أمية أنه لم يكن يريد فرض معتقداته، بل أراد أن يكون إسلام صفوان نابعاً من بصيرة كاملة، وهكذا عفا رسول الله عن صفوان بعد إسلامه، ولم يعاقبه على جرائمه الكثيرة.

بل بلغ حسن خلق النبي في التعامل مع صفوان بن أمية إلى حدٍّ لا يصدق، حيث يُذكر أنه في يوم حنين، طلب رسول الله من صفوان سبعين ترساً، فقال له صفوان: طوعاً أم كرهاً يا محمد؟ فأجاب النبي: طوعاً، عارية مضمونة أردّها إليك^(١٥)، فلنلاحظ كيف أن رسول الله لم يرض بمصادرة أموال صفوان عقاباً لما ارتكبه من الجرائم.

وقد نقل المؤرخون أنه حينما دخل جيش الإسلام مكة كان يحمل الراية سعد بن عباد، ويقول عند مروره من أمام أبي سفيان: اليوم يوم الملحمة، اليوم تستحل الحرمة، اليوم أذل الله قريشاً. وعندما وصل الخبر إلى رسول الله، قال: اليوم يوم الرحمة، واليوم أعز الله قريشاً^(١٦).

● مبدأ العلاقات السلمية في الفقه الإسلامي

يقول ابن هشام والواقدي، وهما من كبار مؤرخي الإسلام: إن النبي بعد ما سمعه من سعد أخذ الراية منه، وأعطاهما لعلّي^(١٧).

ورغم كل ما ارتكبه كفار قريش من الجرائم بحق رسول الله قال لهم عند فتح مكة: «أذهبوا، فأنتم الطلقاء»^(١٨).

ومن هذا يتبين لنا أن حسن خلق النبي لم يكن يشمل المسلمين فحسب، بل كان يتجاوزهم إلى المشركين والكفار؛ حيث جاء في القرآن: ﴿فَإِذَا رَاحَتْ رَحْمَةٌ مِنَ اللَّهِ إِنَّكَ لَآتٍ بِهَا﴾ [آل عمران: ١٥٩].

فلسفة الجهاد في الإسلام

ويتبين لنا من خلال دراسة حروب رسول الله أن جميع الحروب كانت لها صبغة دفاعية، والعقل يحكم بوجود الدفاع فيقول العقلاء: «لا بد من الدفاع عن النفس أمام هاوي حرب لا يرحم أحداً، وقد ورد في القرآن الكريم: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: ١٩٤].

إذاً التعامل بالمثل في مواجهة المعتدي وضرورة الدفاع عن النفس شيئان يحكم بهما العقل، وعلى الرغم من أن الدفاع حكم عقلي فقد منع الإسلام متبعية لسنوات عديدة من تنفيذ هذا الحكم، ولم يسمح للنبي ﷺ طيلة إقامته في مكة، البالغة ١٣ عاماً، بالدفاع عن النفس؛ وذلك كي تبعث تصرفاته السلمية، والمبنية على الرحمة، الوعي في قلوب هؤلاء الغافلين.

فمع أن الدفاع عن النفس ومعاقبة المعتدي حكمان عقليان غير أن تصرفات النبي مع هؤلاء المجرمين عند فتح مكة كانت في غاية الرحمة والعطف.

ومن الجدير بالذكر أن معنى الجهاد في الإسلام هو الدفاع حيث استخدم بعض الفقهاء، كالإمام الخميني، عبارة «كتاب الدفاع» بدلاً من عبارة «كتاب الجهاد» لتسمية فصل من كتابه الفقهي الذي يخص الجهاد^(١٩).

وقد أجاز الإسلام الجهاد الابتدائي (أن يبدأ المسلمون الحرب ضد الكفار)؛ حيث ورد في القرآن الكريم: ﴿فَإِذَا اسْلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَأَحْصُرُوهُمْ وَأَقْعُدُوا لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْا الزَّكَاةَ

فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ [التوبة: ٥]؛ ولكن هذه الآية نزلت في السنة التاسعة بعد الهجرة، حيث كان لدى المشركين فرصة قدرها ٢٠ سنة كي يبحثوا في حقانية الإسلام، وأن يأتوا ببرهانهم لعدم إسلامهم، فإذا كانت براهينهم مقبولة لا يُراد منهم أن يتركوا مبادئهم الفكرية.

ومن جهة ثانية فإن الآية المذكورة سالفاً قد خُصّصت بآية أخرى تليها، وهي: **﴿وَأِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾** [التوبة: ٦]، وهذه الآية تخصص الآية التي قبلها؛ حيث يخاطب الله المسلمين قائلاً: إذا جاءكم أحد المشركين ملتبساً - لعدم معرفته بحقانية الإسلام أو الارتياح في الأمر - وطلب فرصة للبحث في حقانية الإسلام فعلى الرسول والمسلمين أن يجيروه.

وحسب ما ورد في الآية الكريمة فإن على المسلمين السماح للمشركين بسماع كلام الله، ويرى المفسرون أن المراد من «كلام الله» القرآن، ولكنهم أخطأوا، فالمراد منه السماح للمشرك أن يفحص في الدين والتعاليم الإسلامية.

والنقطة الهامة الملفتة للانتباه قوله سبحانه وتعالى الذي يأمر المسلمين فيه بإعادة الكافر - بعد تعرفه على التعاليم الإسلامية - إلى بيئته؛ كي لا يكون قبوله الإسلام بالإكراه، بل يتخذ الكافر قراره في جو آمن، يخلو من أي ضغط من جانب المسلمين.

وملخص القول إنه لا يمكن وقوع جهاد ابتدائي بهدف محاربة الجاهلين الذين يفتقدون أية معرفة عن الإسلام، بل إن الهدف منه محاربة أشخاص معاندين، متعنتين، مستبدين، لا يقبلون الحق، ولهم في عدم اعتناقهم الإسلام مصالح، فلذلك لا يسلمون، ونجد هؤلاء المعاندين يشهرون سيفاً على المسلمين دفاعاً عن مصالحهم.

ومن جهة ثالثة نجد بعد دراساتنا الآيات المباركة التي تلت الآية ٥ من سورة التوبة أنّ الجهاد الابتدائي له صبغة دفاعية، فتشيرية: **﴿كَيْفَ وَإِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ لَا يَرْقُبُوا فِيكُمْ إِلَّا وَلَا ذِمَّةً﴾** [التوبة: ٨] إلى أن المشركين لو غلبوا المسلمين لا يراعون عهداً، بل يقتربون أي جريمة أو ظلم يمكن لهم القيام به، وهذا المعنى نجد له تكراراً في الآية ١٠ من سورة التوبة، ويأمر الله - سبحانه وتعالى - في الآية ١٢ من نفس سورة التوبة بقتل أئمة الكفر؛ لأن أكثرهم من هواة الحرب، ومن هذا المنطلق يجب على المسلمين مواجهتهم،

● مبدأ العلاقات السلمية في الفقه الإسلامي

وليس المقصود هنا قتل عامة الناس من الكافرين، بل الذين اتبعوا أئمتهم فحسب. وفي الآية ١٣ من سورة التوبة يدعو القرآن المسلمين إلى محاربة المشركين؛ لأنهم بدأوا الحرب، وشهروا سيوفهم أمام المسلمين، يقول سبحانه: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَاتِلُونَكُمْ كَافَّةً﴾ [التوبة: ٣٦].

إذا فالجهاد هو نوع من التعامل بالمثل، وله صبغة دفاعية فحسب، ويفترض أن يكون العدو فيه هاوي حرب لا يراعي أي أصول إنسانية. ومن جهة رابعة لم ينفذ الأمر بالجهاد الابتدائي؛ لأن النبي لم ير ضرورة في ذلك، فكأنما أراد الله تعالى في تنزيله آيات الجهاد الابتدائي أن يحذر المشركين، وفعلاً بعد نزول هذه الآية وظهور حقانية الإسلام، أسلموا أفواجاً، ولم ير النبي ضرورة لتنفيذ حكم الجهاد الابتدائي.

وهكذا نلاحظ أن الجهاد والحرب في الإسلام له صبغة دفاعية بحتة، وقد أجازه الله عند الضرورة، وفي حالة حدوث الحرب كان لدى النبي ﷺ والأئمة رضاهم حلول لإنهاء الحرب، كي تكون للحرب أهداف علاجية، ومثل هذه الحرب مثل طبيب شفيق، يقوم ببتتر عضو من جسد المريض علاجاً له.

وقد أشار الله في قوله: ﴿فَإِمَّا تَثْقَفَنَّهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدْعُرُونَ﴾ [الأنفال: ٥٧] إلى ماهية الجهاد العلاجية، حيث يأمر تعالى المسلمين بالشدة على العدو، والإسراع والمباغطة في العمل العسكري، حتى يخلق ذلك خوفاً في قلوب العدو، ولكن الهدف الرئيس من وراء هذه الشدة وهذا الإسراع والمباغطة تذكير الأعداء وهدايتهم، وبعبارة أخرى لهذه الشدة أهداف علاجية.

السلام أساس علاقة المسلمين مع أهل الكتاب

المقصود من أهل الكتاب اليهود والنصارى والزرذاشتية، الذين يحاول الإسلام إيجاد علاقة سليمة متينة بينهم وبين المسلمين. وقبل أن نخوض في هذا الموضوع أكثر لا بد من التطرق إلى المشاكل التي خلقها هؤلاء (أهل الكتاب) للإسلام، ولكن الإسلام تعامل معهم بالرحمة والسلام، ساعياً إلى إحلال السلام، بينهم وبين المسلمين.

١ - نقاش وجدال أهل الكتاب فيما بينهم، وعلى سبيل المثال: تنازع اليهود والنصارى، وادّعى كلُّ منهما أن إبراهيم عليه السلام كان منهم، بينما أشار القرآن في الآية ٦٥ من سورة آل عمران إلى أن النبي إبراهيم عاش قبل عيسى وموسى عليهما السلام بألف سنة، فهذا التخاصم بين اليهود والنصارى ينمّ عن اشتياقهم إلى الحرب، وحرصهم على القتال.

٢ - سهر بعض من أهل الكتاب على تضليل المسلمين وحرفهم عن طريق الهداية لآل عمران: ٦٩.

٣ - كان أهل الكتاب لا يقبلون أوضح المسائل، رافضين جميع الأدلة والبراهين، فأثبت هؤلاء - بعملهم هذا - تعنتهم ومعاندتهم لآل عمران: ٧٠ - ٧١.

٤ - كان أهل الكتاب يُسلمون صباحاً، ويندمون مساءً، هادفين إلى أن يجعلوا المسلمين ضعفاء في دينهم، ويخربوا معنوياتهم، كي يعدل بعض من المسلمين عن طريقهم الحق بعد رؤية مثل هذه المشاهد، ويصيروا مرتدين.

وقد أشار القرآن الكريم إلى هذا الموضوع في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمِنُوا بِالَّذِي أُنْزِلَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَكُفُّوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [آل عمران: ٧٢].

٥ - كان أهل الكتاب يريدون حرف المسلمين عن طريق الحق وحسب ما ورد في الآية ٩٩ من سورة آل عمران فقد أمر النبي ﷺ بالصبر أمام أعمال أهل الكتاب الإيدائية، وعدم الرد عليها.

ونجد هذا المعنى أيضاً في آية أخرى من آيات الكتاب الكريم، وهي: ﴿وَدَّ كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّاراً حَسَداً مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْفُوا وَاصْفَحُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ [البقرة: ١٠٩].

يقول الله في هذه الآية: إن أهل الكتاب قد تبين لهم حقانية الإسلام، ولكنهم - حسداً - يودّون ترك المسلمين دينهم وكفرهم بالله، فعلى المسلمين في هذه الحالة الصبر أمام أعمال أهل الكتاب القبيحة، والعفو عنهم.

وهناك من يعتقد بأن الآية ١٠٩ من سورة البقرة قد نُسخت بعد نزول الآية ٢٩ من سورة التوبة، ولكن الواقع - حسب رأي بعض العلماء - أنها لم تنسخ^(٢٠)؛ فالآية ١٠٩ من

● مبدأ العلاقات السلمية في الفقه الإسلامي

سورة البقرة تأمر المسلمين بالصبر والعفو، وقد جاءت الآية ٢٩ من سورة التوبة تخصيصاً لها، حيث تشير إلى بعض الحالات التي لا يجوز فيها العفو والصبر؛ لكن في غير هذه الحالات - كما إذا شك أحد في ما عليه أن يفعل من الصبر أو التعامل بالمثل - يجب أن يعمل على أساس الحكم الكلي.

أما قوله تعالى: ﴿حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ فليس معناه أن الأمر بالعفو والصبر مؤقت وغير دائم، بل المقصود من الأمر في تنمة الآية أمر تكويني، وليس بأمر تشريعي، وهذا الادعاء يؤيده ما يلي جملة: ﴿حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ﴾ من عبارات، تضم في طياتها إشارات صريحة إلى قدرة الله على كل شيء، ونظراً إلى كون قدرة الله الرافد الرئيس والمنشأ الحقيقي للأمر التكويني فالله تعالى - بأمره التكويني الذي يقتضي الهيبة للإسلام والمسلمين - يفهم أهل الكتاب أن حسدهم هذا لا يجلب للإسلام ومتبعيه ضعفاً. ونستنتج مما مرّ أنفأ أن الحكم الكلي الإلهي في كيفية التصرف أمام إجراءات أهل الكتاب الإيدائية هو الصبر والعفو.

ومن جهة أخرى يأمر الله سبحانه وتعالى المسلمين بالجدال الأحسن، الذي يمتاز بكونه يقام من دون أية إهانة للطرف الآخر وفي هدوء تام، قال تعالى: ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [العنكبوت: ٤٧] وما رُوجّ حول نسخ هذه الآية بواسطة آيات أخرى خطأً، ويعتقد بعض علماء التفسير أن هذه الآية لم تنسخ^(٢١)، فالآية ٤٧ من سورة العنكبوت تأمر المسلمين بالجدال الأحسن إذا انتهى الأمر إلى الجدال.

ولا ربط بين الدعوة لمحاربة أهل الكتاب وأخذ الجزية منهم - كما في بعض الآيات - بضمون الآية ٤٧ من سورة العنكبوت، الذي يقتضي رعاية الأدب والاحترام للطرف الآخر، والابتعاد عن الإهانة واللين في الكلام، أما 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] فقد أنزلت في السنة التاسعة بعد الهجرة، وبعبارة أخرى قبل هذه السنة ما كان يؤذن للنبي بالرد على إيذات أهل الكتاب، ولذلك عقد ﷺ عقد الصلح مع القبائل اليهودية بالمدينة، المتمثلة في بني قينقاع، بني النضير، وبني قريظة، ولكن اليهود

نقضوا عهودهم وحاكوا مؤامرات ضد الإسلام - خلافاً لبنود معاهدة الصلح -، فعوقبوا لمؤامراتهم، وحاربهم دفاعاً، ولو لم يكن منهم النقض لما كان من جيش الإسلام يوماً حرباً ضدهم.

وهناك نقطة أخرى في الآية ٢٩ من سورة التوبة لا بد من الإشارة إليها، وهي أن الله تعالى يأمر المسلمين بمحاربة أهل الكتاب حين لا يخضعون لقوانين الذمة، التي منها: دفع الجزية، والابتعاد عن إقامة أية حرب على المسلمين، وأمور أخرى قد ذكرت في الكتب الفقهية^(٢٢).

فبما يتعلق بعبارة ﴿عَنْ يَدِهِمْ صَافِرُونَ﴾ ليس المقصود منها جواز إهانة أهل الكتاب عند أخذ الجزية، بل أن يدفع هؤلاء (أهل الكتاب) جزيتهم بتواضع كامل^(٢٣).

والجزية - حسب ما يستتج من عقد الصلح الذي جرى بين النبي ونصارى نجران في السنة العاشرة بعد الهجرة - عبارة عن ضريبة يدفعها أهل الكتاب في البلدان الإسلامية مقابل ضمانات تقدمها الحكومة الإسلامية لتوفير الأمن لهم^(٢٤).

قام نبينا في السنة العاشرة بعد الهجرة بعقد الصلح مع أهل الكتاب في وقت كانت الحكومة الإسلامية في ذروة قوتها، وبمقدرتها أن تتصرف بأهل الكتاب كيفما تريد.

والمعروف أن نصارى نجران؛ لاختبار حقانيتهم، اقترحوا المباهلة، ومع أن هذا الاقتراح كان من عندهم فقد وقع قبول نبينا عليه لتبيين الحق من الباطل، وهؤلاء أنفسهم انصرفوا في النهاية عن المباهلة، غير أن النبي لم يفرض قبول الإسلام عليهم. إنما يأمر القرآن المسلمين بالتعامل مع أهل الكتاب، وذوي الأديان الأخرى، الذين لا يحاربون الإسلام، بالحسن وبرعاية القسط: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾ [الممتحنة: ٨].

خلاصة واستنتاج

إن الإسلام؛ باعتباره أكمل الأديان، يدعو الناس - مهما كان دينهم أو جنسيتهم - إلى السلام، ويوصيهم بالتصرف على أساس الإحسان.

● مبدأ العلاقات السلمية في الفقه الإسلامي

وعلى الرغم من وجود بعض الحالات الاستثنائية فإن الحكم الكلي يقتضي أن يتعامل المسلمون فيما بينهم، وفي علاقتهم مع أهل الكتاب، بحسن الخلق، وأن يتعايشوا تعايشاً سلمياً.

ويؤكد الإسلام على أن أموراً، كاللغة، والعرق، والقبيلة، لن تكون سبباً لتفضيل شخص على آخر. كما يأمر المسلمين بحسن الخلق في التعامل مع أهل الكتاب مما يؤدي إلى حبهم ورغبتهم في الإسلام، فما نشاهده في التاريخ الإسلامي، وفي حياة الرسول، خير دليل على تأثير حسن الخلق في اعتناق الأفراد الإسلام.

ويدعو الإسلام الناس بآجمعهم إلى إيجاد السلام فيما بينهم، وبعد ذلك يطالب بحوار الأديان، ولا شك أن إقامة الحوار وإحلال السلام لا يتناقض أبداً مع أصول، كمحاربة المعتدي، والدفاع عن النفس.

- (1) الطبرسي، مجمع البيان، ٢: ٣٦٤.
- (2) اليزدي، العروة الوثقى ١: ٢٩، المسألة ٦٧.
- (3) انظر: محمد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، ٤٥٦، مادة ع ر ض.
- (4) الحر العاملي، وسائل الشيعة ٢٩: ١٠-٩.
- (5) الخراساني، كفاية الأصول ١: ١٣١؛ الفياض، محاضرات في أصول الفقه ١: ٢٩٤؛ الكاظمي، فوائد الأصول ١: ١٢٦.
- (6) عدد من الكتاب: ٥٤٤.
- (7) الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٤: ٩٣.
- (8) الحسيني العاملي، ١١: ١٩.
- (9) نهج البلاغة: الرسالة ٤٧.
- (10) المصدر نفسه.
- (11) الحسيني: ١٤٤.
- (12) فيض الكاشاني ٢: ١٥٢.
- (13) ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ٤٩.
- (14) ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ٦٠.
- (15) الشيخ الصدوق: ١٩٣.
- (16) الواقي، المغازي: ٦٢٨.
- (17) الواقي، المغازي: ٦٢٩؛ ابن هشام، السيرة النبوية ٤: ٩٤.
- (18) الواقي، المغازي: ٦٢٩.
- (19) الإمام الخميني ١: ٤٨٥.
- (20) الخوئي، البيان البيان في تفسير القرآن: ٢٨٧.
- (21) الطبرسي، مجمع البيان ٨: ٢٨٧.
- (22) الشهيد الثاني، ١: ٣١٥.
- (23) الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن ٩: ٢٥٢.
- (24) السبحاني ٢: ٤٣٨.

عقوبة المرتد

دراسة فقهية جديدة في الملابس والظروف

الشيخ أحمد عابدين^(*)

ترجمة: السيد حسن الهاشمي

تمهيد

ثمة كلام كثير حول المرتد، يدور بعضه في تعريفه، وبعضه في تقسيمه إلى الفطري والملي، كما يدور بعضه في الأحكام الكلامية، من قبيل: أيُبطل الله عمل المرتد أم لا؟ ومتى يبطله؟ وكيف يمكن الجمع بين بطلان عمل المرتد وعدالة الله سبحانه وتعالى، أو آيات من قبيل قوله تعالى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ﴾^(١) وإذا لم يبطل عمله فكيف يمكن تفسير الآية ٢١٧ من سورة البقرة والآيتين ٢٥ و ٢٨ من سورة محمد ﷺ؟ وهل تُقبل التوبة من المرتد أم لا؟ وما إلى ذلك من البحوث المطروحة في محلها، ومنها ما يحتاج إلى تنقيح وإعادة نظر.

إلا أن البحث الذي احتدمت فيه الآراء في عصرنا وأعطى أعداءنا فرصة ذهبية لبثّ سمومهم وتقديم الإسلام بوصفه دين عنف وقسوة، والتغريب بالشباب من خلال إثارة الشبهات عبر الإنترنت وغيره التي تقول: إنّ الإسلام قد حكم بقتل المرتد، وقال: «من بدل دينه فاقتلوه»، والحال أن الجدير بالبحث هو: أيترب هذا الحكم على كل من بدل دينه أم أنه يترتب على بعض الأفراد خاصة؟!

من هنا يبدو من الضروري بحث هذه القضية، فإنّ الدين الذي بنى أساسه على الفطرة وقال: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفاً فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾^(٢) واتخذ من اتباع العلم والعقل والابتعاد عن العصبية الجافة والمقيدة شعاراً له، وصدق قرآنه بقوله: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾^(٣)، من المستبعد جداً أن يكون قد حكم على شخص أو أشخاصٍ لمجرد إبدال دينهم وارتدادهم عن الإسلام.

(*) أستاذ الدراسات العليا والبحث الخارج في الحوزة العلمية في إصفهان.

وعليه لابد من النظر:

أولاً: هل ورد مثل هذا الحكم في الإسلام؟ وعلى فرض وجوده، ما هو موضوعه؟ وهل يشمل كل تغيير للعقيدة أم أن له شروطاً؟ وما هي شروطه؟ وهل هناك اختلاف بين الشيعة والسنة في هذا الباب؟

القرآن وقضية الارتداد

لا شك في أنه لم يرد في القرآن ما يدل على وجوب أو جواز قتل المرتد، كما لا دخل للعقل في مثل هذه الموارد، فتتحصّر الأدلة بالروايات والإجماع، ولا يكون في البين إجماع تعبدي؛ لأن الروايات في هذا الباب متعددة، ويعود دليل الإجماع إلى تلك الروايات، وعليه لابد من البحث في روايات حد المرتد، وقد بلغت عند الشيخ الكليني ٢٣ رواية، ولكن بعد الفحص يتضح أن ما يخص المرتد منها لا يتجاوز عدد أصابع اليد.

إن آيات القرآن الكريم وإن لم تبين عقوبة المرتد في الدنيا، إلا أن البحث في ما يتعلق بالمرتد لا يخلو من الفائدة، إذ قد يستتبط منها موضوع المرتد ودوافع ارتداده ومعاقبته، وقبول توبته من عدمها، وعلاقته بالمنافق، وقد يُستخرج منها بعض القرائن التي تنفعنا في بحث الروايات وتعارضها، ومن هنا نبدأ بحثنا بالآيات الكريمة:

١ - قوله تعالى: ﴿أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ * وَكَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ لَوْ يَرُدُّوكُمْ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِكُمْ كُفَّارًا حَسَدًا مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْحَقُّ فَاعْتَمُوا وَاصْطَفُوا حَتَّى يَأْتِيَ اللَّهُ بِأَمْرِهِ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾^(٤).

أولاً: يبدو من هاتين الآيتين أن الحق واضح، ومع اتضاحه لأهل الكتاب والآية في معرض ذمهم - إلا أنهم لا يؤمنون، بل يحاولون إرجاع المسلمين من الإيمان إلى الكفر؛ لأنهم يريدون خيرهم وصلاحهم، بل لأنهم يحسدونهم، فكان من المتوقع بعد اتضاح الحق لهم أن يؤمنوا كما آمن المسلمون، لا أن يسعوا إلى إرجاع المسلمين إلى الكفر حسداً منهم. ثانياً: تتضح الأساليب المتبعة لحرف المسلمين عن إسلامهم، وذلك من خلال دعوتهم إلى مطالبة الرسول ﷺ بأمور مستحيلة وغير معقولة، ومن الطبيعي أن لا يستجيب الله

ورسوله لما هو مستحيل أو غير معقول، وهذا ما يتذرّع به أهل الكتاب ليثبتوا عدم صدق النبي في إدعاء النبوة، وحثّ الناس على الارتداد.

٢. قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الشَّهْرِ الْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ وَصَدٌّ عَنْ سَبِيلِ اللَّهِ وَكُفْرٌ بِهِ وَالْمَسْجِدَ الْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِ مِنْهُ أَكْبَرُ عِنْدَ اللَّهِ وَالْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا وَمَنْ يَرْتَدِدْ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَيَمُتْ وَهُوَ كَافِرٌ فَأُولَئِكَ حَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ﴾^(٥).

بالالتفات إلى صدر الآية وسبب نزولها المتعلق بخطأ صدر عن بعض المسلمين في تعرضهم لقافلة قريش التجارية، وقتلهم رجالاً في الشهر الحرام، الأمر الذي اتخذه المشركون ذريعة للتشهير بالإسلام، يتضح أنهم كانوا يستخدمون شتى الوسائل بغية حمل المسلمين على الارتداد ابتداءً من التعذيب إلى الإعلام الهدّام والمخرب.

هنا تعمل الآية على تحذير المسلمين من مغبة التأثير بدعاية المشركين، وتحثهم على الثبات على دينهم، وتخبرهم بأن كفرهم وموتهم كافرين سيبطل عملهم وكل ما قاموا به في سبيل الله قبل هجرتهم وبعدها.

وعليه لا تتحدث هذه الآية عن معنى المرتد، واتضح الحق له أو لا، ولا تتعرض لحكمه في الدنيا، وأقصى ما تدلّ عليه هو قبول توبته.

٣. قوله تعالى: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ وَجَاءَهُمُ الْبَيِّنَاتُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ﴾ ❖ وَأُولَئِكَ جَزَاؤُهُمْ أَنَّ عَلَيْهِمْ لَعْنَةَ اللَّهِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالنَّاسِ أَجْمَعِينَ ❖ خَالِدِينَ فِيهَا لَا يُخَفَّفُ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَلَا هُمْ يُنْظَرُونَ ❖ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا لَنْ تُقْبَلَ تَوْبَتُهُمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الضَّالُّونَ﴾^(٦).

تصرّح هذه الآيات باستحقاق الذين كفروا للعذاب واللغة بعد اتضاح الحق بالأدلة اللاهية الواضحة.

وعليه لا يشمل هذا الحكم الكثير من الشباب المعاصر الذي يجهل الدين ولا يعرف معجزاته، ولا يفهم خصائص القرآن وكونه معجزة خالدة، ولا يدرك بنيته اللغوية

ولا تركيبته الأدبية ولا مغيباته، وإذا كان مطلعاً على ذلك فهو في حدود الاطلاع فقط، من دون أن يثبت له ذلك بالأدلة الواضحة، فلا يكون هذا وأمثاله من الظالمين الذين لا يهديهم الله، بل قد نكون نحن الذين ظلمناهم حيث تركناهم منذ البداية سادرين في غفلتهم ابتداءً من مشاهدتهم أفلام الرسوم المتحركة والبرامج التي تبث عبر الوسائل المسموعة والمرئية، ثم علمناهم فيما بعد، حيث دخلوا المدرسة قراءة وكتابة العلوم التجريبية، نعم ربما روينا لهم بعض الحكايات الدينية التي اضطروا إلى حفظها واستظهارها بغية الحصول على درجة النجاح، إلا أننا لم نسعَ قط إلى مجالستهم ومخاطبة عقولهم وإعدادها لفهم هذه الأمور واستجلاء وضوحها في أعماق ذواتهم.

وعليه لا يستفاد حكم القتل وما إلى ذلك من هذه الآية.

نعم، إن هذه الآية تدلّ على أنهم كفروا بعد ثبوت الحق لهم بالأدلة القطعية وازدادوا كفراً، ولم يوفقوا إلى التوبة بسبب إغرائهم بالأموال والمناصب وكثرة الأتباع حتى يدركهم الموت، أو بلوغهم مرحلة من العناد وعدم الانصياع للحق، فيستحقون اللعنة والعذاب لذلك.

٤ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا فَرِيقًا مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ يَرُدُّوكُمْ بَعْدَ إِيمَانِكُمْ كَافِرِينَ﴾^(٧).

٥ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن تَطِيعُوا الَّذِينَ كَفَرُوا يَرُدُّوكُمْ عَلَىٰ أَعْقَابِكُمْ فَتَقْلِبُوا خَاسِرِينَ﴾^(٨).

هاتان الآيتان كنظيرتهما الآية التاسعة بعد المئة من سورة البقرة، لا تتحدثان عن معنى المرتد وحكمه الديني وقبول توبته، وإنما تقولان: إن تعذيب المشركين لا يؤدي في العادة إلى ذلك، حيث إن المسلمين في مراحلهم الابتدائية من ناحية المضمون الديني، فقد يتأثروا لأهل الكتاب استغفالهم بأساليبهم الخاصة، أو قد تستهويهم بعض خصائص الأديان التوحيدية، دون أن يدركوا أن في الإسلام ما هو أكمل منها ويفوقها.

٦ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَرَادُوا كُفْرًا لَّمْ يَكُنِ اللَّهُ لِيَغْفِرْ لَهُمْ وَلَا لِيَهْدِيَهُمْ سَبِيلًا﴾ بشر المُنَافِقِينَ بِأَنَّهُمْ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ^(٩).

تتفق هاتان الآيتان مع الآية ٩٠ من سورة آل عمران: لكون مضمونها متحداً معهما،

● عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف

فقد جاء فيها: ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا﴾، وورد هنا: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا ثُمَّ أَزْدَادُوا كُفْرًا﴾، وعلى الأخص عندما تضاف إلى هاتين الآيتين الآية الثالثة من سورة المنافقون، وهي قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ آمَنُوا ثُمَّ كَفَرُوا فَطُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾، فهذا الكذب واليمين الكاذب سببه أنهم آمنوا ثم كفروا فطبع على قلوبهم، الأمر الذي يثبت اشتراكهم في هذه الصفات.

ويحتمل أن يكون حكم المرتد والمنافق في الدنيا واحداً، أي كما أن المنافق لا يجازى في الدنيا، فكذلك المرتد، خاصة أن الآية التي تتحدث عن المنافقين تقول: ﴿إِنَّ الْمُنَافِقِينَ فِي الدَّرَكِ الْأَسْفَلِ مِنَ النَّارِ﴾^(١٠).

وهناك تهديد في سورة الأحزاب في قوله تعالى: ﴿لَئِنْ لَمْ يَنْتَهِ الْمُنَافِقُونَ وَالَّذِينَ فِي قُلُوبِهِم مَّرَضٌ وَالْمُرْجَفُونَ فِي الْمَدِينَةِ لَنُغْرِيَنَّكَ بِهِمْ ثُمَّ لَا يُجَاوِرُونَكَ فِيهَا إِلَّا قَلِيلًا﴾^(١١).

لما كان القرآن لا يرى فرقاً بين عمل المنافق والمرتد واعتقادهما، بل ويرى المنافق أسوأ حالاً لكثرة قلبه بين الكفر والإيمان، ويصرح بأن المنافقين في الدرك الأسفل من النار، ويهدد بالإيقاع بهم، مما لم يرد نظيره بالنسبة إلى المرتد، نجد أن الحكم بقتل المرتد والإبقاء على المنافق حياً مخالف للقرآن، لا أن القرآن ساكت عن هذا الحكم، وعليه فقبل الذهاب إلى كون قتل المرتد حكماً روائياً، علينا أن ننظر إلى هذا الحكم بشك وترديد؛ لاحتمال وجود دور ليد السياسة فيه، إلا إذا كانت دلالة الروايات من القوة بحيث تنفي شبهة التساوي في الحكم بين المنافق والمرتد، مضافاً إلى إثبات الحد للمرتد.

٧. قوله تعالى: ﴿قُلْ أَدْعُو مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرَدُّ عَلَى أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانٌ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُوهُ إِلَى الْهُدَى اثْبَتَا قُلْ إِنَّ هُدَى اللَّهِ هُوَ الْهُدَى وَأَمْرُنَا لِنُسَلِّمَ لِرَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(١٢).

نزلت سورة الأنعام بجميع آياتها في مكة المكرمة، فليس فيها سبب نزول، وفي هذه الآية استفهام استكاري، يتضح منه أن المراد هو الارتداد بعد الهداية عن فهم وتعقل، لا الهداية الظاهرية الناشئة عن تقليد ومحاكاة.

٨. قوله تعالى: ﴿مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمَانِهِ إِلَّا مَنْ أَكْرَهَ وَقَلْبُهُ مُطْمَئِنٌّ بِالْإِيمَانِ وَلَكِنْ مَنْ شَرَحَ بِالْكُفْرِ صَدْرًا فَعَلَيْهِمْ غَضَبٌ مِنَ اللَّهِ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ ♦ ذلك بأنهم

اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ ﴿١٣﴾.

هاتان الآيتان من سورة النحل، وهي مكيّة، ومنهما تتضح دوافع الارتداد، فهناك من يرتد طلباً للدنيا وكسباً للأموال، وعليه لا يمكن القول بتوجيه العذاب وغضب الله على الذي يرتد لأسباب وراء هذه الدوافع، فمثلاً لو فرضنا أن عالماً من المسلمين سلك بعض المقدمات الخاطئة التي قادت به إلى ترجيح دين على الإسلام، دون أن تكون له أي دوافع مادية أو مطامع دنيوية أو إكراه، فإن هذا العذاب والغضب لا يمكن أن يشملها.

٩ - قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا مَنْ يَرْتَدَّ مِنْكُمْ عَنْ دِينِهِ فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ أَذِلَّةٌ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَعِزَّةٌ عَلَى الْكَافِرِينَ يُجَاهِدُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَلَا يَخَافُونَ لَوْمَةَ لَائِمٍ ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ وَاسِعٌ عَلِيمٌ﴾ (١٤).

تبين هذه الآية سبباً آخر للارتداد يتمثل في الغرور والتكبر لدى بعض من يرى في دخوله الإسلام حدوث شوكة للإسلام، فيكفر لغرض الإضرار بالإسلام من هذه الجهة، فجاءت الآية لبيان خطأ هذا الوهم، إذ يُعزّز الله الإسلام بغير هؤلاء من الأمم التي تفوقهم من حيث حبهم الله وحب الله لهم.

١٠ - قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ ارْتَدُّوا عَلَى أَدْبَارِهِمْ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمُ الْهُدَى الشَّيْطَانُ سَوَّلَ لَهُمْ وَأَمْلَى لَهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا لِلَّذِينَ كَرَهُوا مَا نَزَّلَ اللَّهُ سَنُطِيعُكُمْ فِي بَعْضِ الْأَمْرِ وَاللَّهُ يَعْلَمُ إِسْرَارَهُمْ * فَكَيْفَ إِذَا تَوَفَّتْهُمُ الْمَلَائِكَةُ يَضْرِبُونَ وُجُوهَهُمْ وَأَدْبَارَهُمْ * ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اتَّبَعُوا مَا أَصْحَبَ اللَّهُ وَكَرَهُوا رِضْوَانَهُ فَأَحْبَطَ أَعْمَالَهُمْ﴾ (١٥).

أ - تدل هذه الآية دلالة واضحة على أن العذاب إنما هو لمن يرتد عن هداية.

ب - الصفات المذكورة للمرتد هنا قد ذكرت للمنافق في آيات أخرى.

فلو ادعى شخص وجود عقوبة دنيوية للمرتد أعم من الحبس والقتل وغيرهما، فعليه

أن يأتي بفارق جوهري بينه وبين المنافق؛ لتوجيه الاختلاف في الحكم بينهما.

ربما أمكن القول بأن معاقبة المنافق والمُرتد تدور مدار العناد، وبما أن

المنافق يتلفظ بالشهادتين فليس عندنا يقين بعناده، خلافاً للمُرتد، وعليه تثبت

العقوبة على المُرتد لعناده، فإذا قبلنا بهذا الفارق علينا أن نشكك بثبوت العقوبة

على المُرتد إذا احتملنا عدم عناده.

العرض القرآني، خلاصة واستنتاج

١ - إنَّ المرتد الذي تثبت في حقِّه أحكام، من قبيل العذاب الأخروي^(١٦) وغيره هو المرتد الذي اتضحت له الأحكام الإسلامية، وعليه فكلُّ من جهل الإسلام، سواء أكان في البلاد الإسلامية أم في غيرها، خارجٌ عن موضوع هذا الحكم، وهذا يفهم من الآيات: ٢٥ من سورة محمد، و٧١ من سورة الأنعام، و٨٦ و١٤٤ من سورة آل عمران، وكذلك الآية ١٠٩ من سورة البقرة، بل وربما لا نكون بحاجة إلى تصريح هذه الآيات بعد ضرورة تقوُّم الإيمان بالعلم، إذ لا يغدو المسلم من دون علمٍ ودليلٍ بيِّنٍ مصداقاً للمؤمن ليحقق بخروجه من الدين مصداقاً للمرتد.

٢ - ليس في هذه الآيات أدنى إشارة إلى العقوبة الدنيوية، من قبيل حدِّ المرتد وتعزيره وقتله أو حبسه، وعليه لو ثبت هذا الحكم، فإنَّما يثبت من الروايات فقط.

٣ - جدير بالذكر أنَّ المرتد يشترك مع المنافق في الوصف، فكلَّهما قد كفر بعد إيمان، بل إنَّ وقع الآيات على المنافق أشدَّ، فقد هدَّد الله المنافقين في الآية ٦٠ من سورة الأحزاب بأنهم إنَّ واصلوا أعمالهم التخريبية فإنَّ الله سبحانه وتعالى سيصدر أمره إلى نبيه باجتماعهم واستئصال شأفتهم، ومع ذلك واصل المنافقون حياتهم الاعتيادية في المجتمع، بل واستلموا المناصب السياسية أحياناً، في حين كان المرتدُّون يحكم عليهم بالإعدام على الدوام، فهذا أمر يجب بحثه وتمحيصه.

٤ - اتضح من الكثير من الآيات المتقدِّمة قبول توبة المرتد، في حين يبدو من بعض الآيات عدم قبول توبة المنافق، أو بقول أفضل: إنه لا يوفَّق إلى التوبة.

٥ - اتضح من بعض الآيات أنَّ ارتداد الناس إما بسبب الدعاية المخربة من قبل أهل الكتاب والكفار، وإما بسبب تعذيب المشركين، وقد أبدى القرآن الكريم حساسية شديدة تجاه إعلام أهل الكتاب، وذلك لقلَّة معلومات المسلمين عن الأديان، مما قد تضلهم أقوال أهل الكتاب، خاصَّة مع الالتفات إلى أنَّ هناك بعض الإيجابيات في جميع الأديان السماوية، وعليه لا بدَّ من متخصص لإظهار إيجابيات الإسلام، وبيان نقاط الضعف الموجودة في تلك الأديان.

يمكننا أن نستفيد من الآيات الكريمة ضرورة إبعاد الشباب الجاهل بالمسائل

الدينية، وجعلهم بمنأى عن البحوث المطروحة على مواقع الإنترنت وغيرها، وذلك لافتقارهم إلى المعلومات الكافية، وعليه ينبغي أن يتولّى هذه المهمة علماء الإسلام، دون الشباب المسلم.

٦ - اتضح من بعض الآيات، وخاصة آيات سورة النحل، أنه إذا كان سبب الارتداد هو الحصول على الأموال والوصول إلى متاع الدنيا فسيعاقب المرتد بأشدّ أنواع العذاب، وعليه فإنّ الذين يرتدون لا لدوافع دنيوية، بل لمجرد الخطأ في سلوك المقدمات العلمية، لا تشملهم اللعنة والعذاب.

والخلاصة: إنّ عذاب الآخرة إنّما يطال المرتد إذا تبين له أنّ الإسلام حقّ، ومع ذلك يختار الارتداد طلباً للمال والمناصب الدنيوية، من دون أن يكون للآيات أدنى تعرض للعذاب الدنيوي، كما أنها لا تتعرض لأفراد عصرنا ممن تكون لهم في العادة مجرد شبهات علمية، وليس لديهم جحود أو إنكار، وإذا كان لديهم إنكار فهو بسبب الشبهات العالقة في أذهانهم، ويبدو أنّ ما عليه الشباب والمثقفون في عصرنا الراهن مشمول لروح قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجْرُهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغُهُ مَا مَنَّهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾^(١٧).

فإذا وجبت إجارة المشرك الذي نقض عهده ووجب قتله بعد انقضاء المهلة المحددة له والتي قدّرت بأربعة أشهر، وجبت إجارة المشرك الذي لم يتعهد ولم ينقض عهده بطريق أولى؛ ليتعلم الدين ويبلغ مأمنه، وإذا وجبت إجارة المشرك وجبت إجارة الشاب الذي لا يعرف شيئاً من الدين أو المثقف الذي علقت في ذهنه بعض الشبهات في أصول الدين أو فروعه من طريق أولى، فلا بدّ من احتضان الإسلام لهم ليستوعبوا الدين، فإذا حقّ لكل شخص - سواء أكان مشركاً أم غيره - أن يتعلم فلماذا لا يحقّ للمسلم، الذي عرضت له شبهة قاداته إلى الكفر، أن يصرّح بشبهته وأن يبحث بشأنها بحرية كاملة حتى يتضح له الحق؟!

بل ويبدو من قوله تعالى: ﴿أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ و﴿أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ﴾ والآيات الناهية عن اتباع الآباء، أنها تدفع الجميع إلى التحقيق في العقيدة، ومعلوم أنّ مقدمة التحقيق والطريقة المثلى للوصول إلى النتيجة هي الشك، وعليه فإنّ الإنكار الذي يعدّ مقدّمة للتحقيق قد أوصى به القرآن الكريم.

هل يتحد المرتد والمنافق في الجرح ويختلفان في العقوبة؟ ازدواجية القانون

اتضح من آيات القرآن الكريم أنّ المرتد هو من آمن ثم كفر، وهكذا هو حال المنافق.

تتحدث الآية ٩٠ من سورة آل عمران عن المرتدين، والآية ١٣٧ من سورة النساء عن المنافقين، والسؤال المطروح هو: هل يجوز لنا أن ننسب لله العادل إصدار حكمين مختلفين بالنسبة لمجرمين صدرت عن كل واحدٍ منهما ذات الجريمة التي صدرت من الآخر، فالمرتد حكمه الإعدام وتقسيم تركته بين الورثة وبينونة زوجته، وأما المنافق فيحفظ دمه ويحترم ماله، بل وتحرم غيبته أيضاً؟!

بل نقول: ما دمنا لا نعرف المنافق بشخصه، وكان التجسس حراماً، إذن لا يمكننا اتهام شخص بالمنفاق من دون دليل، وفي الوقت نفسه يُقتل المرتد في عهد الخلفاء الذين جاؤوا بعد النبي ﷺ ويحظى المنافقون تحت غطاء صحبة النبي ﷺ بالتكريم والقربى، وتثبت الحجية لكلامهم، ويقال: إذا قال الصحابي أو أفتى كان ذلك منه صحيحاً، وإن الحديث القائل: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»، يمنحهم نوعاً من العصمة! وهذا كلام عجيب للغاية! فهل يمكن لنا أن ننسب للدين مثل هذه الازدواجية الصارخة؟! ومن جهة أخرى ألا يدفعنا هذا النمط من الفكر الديني إلى السطحية الجوفاء؟! فكل من نطق بالشهادتين ظاهراً تمتع بجميع الإمكانات دون التحقق في دخيلته الاعتقادية، ويقال: ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾ إذ ليس لدينا معيار لقياس التقوى، فالذي ينطق بالشهادتين في الوقت الحاضر - ولو ظاهرياً - مساوٍ لذوي السوابق من المهاجرين أو الأنصار، في حين يُعدّ من تطرأ عليه في بعض المسائل الدينية شبهة، أو أنكر ضرورة دينية، أو شك وفقاً لبعض المذاقات في حكم من الأحكام مرتداً ووجب إعدامه، وإن كان من ذوي السابقة في الإسلام! تخيل حجم الهوة السحيقة والمستوى الذي بلغته السذاجة والسطحية!

مقاربة تاريخية لولادة فكرة عقوبة المرتد

يبدو من اختلاف الحكم بين المنافق والمرتد، والشدة على المرتد والتسامح مع

المنافق والتستر عليه أن هناك تسوية للحسابات كانت تحاك خلف الكواليس، وليست غير حقيقية على الدين، ويبدو أن الذين تربعوا على سدة الحكم كانوا يبحثون عن بعض المطيعين الذين يمثلون أوامرهم بشكل مطلق، فقلدوا كل من نطق بالشهادتين المناصب الحكومية، وفي المقابل قضاوا على خصومهم السياسيين تحت طائلة الارتداد، وقاموا بتوسيع دائرة الارتداد، فلم تقتصر على إنكار الله، بل شملت كل منكر لفرع من الفروع الدينية، فأدخلوا حتى أهل القبلة من المصلين القاصدين لبيت الله الحرام في الارتداد لمجرد عدم دفع الزكاة للخليفة!

وعليه فإن حكم الارتداد بكل صخبه وما جرّه على الإسلام من الويلات حتى تمّ وصمه بعدم المنطقية والقسوة وما إلى ذلك، كان ناشئاً من تحليل انتهازي للدين، وليس له أي مستند فقهي أو ملاك شرعي.

إشكال: يواجه هذا الكلام إشكالاً أساسياً مفاده: لماذا سكّت الأئمة الأطهار عليهم السلام تجاه مثل هذا الانحراف والقتل والفجائع، بل وأمضوا حكم قتل المرتد بروايات صدرت عنهم؟

بعبارة أخرى: لو كانت روايات الأئمة الأطهار عليهم السلام مخالفة لروايات أهل السنة، لأمكن المصير إلى هذا الكلام، ولكن لما كانت روايات الفريقين في أصل الحكم بقتل المرتد واحدة، وكان الخلاف فقط بين المرتد الفطري والملي، أمكن القول: إن أصل الحكم بقتل المرتد ثابت بضرورة الدين وإجماع المسلمين، فلا غبار على أصل الحكم، وإن أساء الخلفاء بعد الرسول صلى الله عليه وآله استغلاله للقضاء على خصومهم ومناوئتهم، وربما أمكن القول: إن سكوت جميع الصحابة - ومن بينهم الإمام علي عليه السلام - إزاء الأحكام الصادرة عن الخلفاء بشأن المرتدين دليل على أصالة هذه الأحكام، بل نجد في أحاديث الشيعة والسنة بعض الموارد التي تظهر الإمام وهو يواجه المرتد بغلظة وشدة مضاعفة.

جوابه:

أولاً: إن الأئمة الأطهار عليهم السلام قد بيّنوا لنا الملاكات، وقالوا مراراً: «ما خالف القرآن لم نقله»، «لا نقول ما لم يقله ربنا»، «ما بلغكم عنّا ولم تجدوا له شاهداً في القرآن فليس منّا، وهو باطل»، وما إلى ذلك من الأحاديث، وعليه لا يمكن أن ننسب للأئمة حكماً لم

يرد في القرآن الكريم، لمجرد وجود موضوعه فيه.

ثانياً: يقتضي تزامم المصالح أحياناً عدم بيان حكم لمدة من الزمن، أو عدم مخالفته، أو بيان حكم على نحو إجمالي لغرض إخافة المجرم، في حين أن الحكم الواقعي على خلاف ذلك، فمثلاً يجب في إثبات الزنا توفر أربعة شهود، ويشترط فيهم رؤية الواقعة على نحو دخول الميل في المكحلة، وهذا ما لا يمكن تحققه في الخارج عادةً، ولم يتحقق أبداً، حتى في صدر الإسلام، حيث كان الفجور متفشياً.

نعم، قد يرى هؤلاء الشهود، أو يقال لهم: تعالوا وانظروا من الكوة، ولكنهم سيغدون فاسقين قبل بلوغ تلك الكوة، وتردّ شهادتهم لذلك؛ لأنّ الشهود عندما يذهبون باختيارهم لمشاهدة ما يحرم النظر إليه شرعاً، يفسقون قبل الرؤية، فلا تقبل شهادتهم.

وهكذا البحث هنا، فلو قال الأئمة عليهم السلام بعدم قتل المرتد، ووقفوا بوجه الحكومات، فسيغتم الملاحدون والانتهازيون وغيرهم هذه الفرصة، لذلك قالوا بقتل المرتد، ولكنهم قالوا أيضاً: «لا نقول ما يخالف قول ربنا»، وقد يكون هذا الحكم راجعاً إلى زمن كان فيه الناس يخرجون من الدين بغير شبهة علمية، كما لو كان ارتدادهم عن عصبية أو تقليد للغير، أو للكبر والغرور، أو لأنهم قد أخذتهم العزة بالإثم مما سنتعرض إلى رواياته وموارده، وعليه قد تكون روايات قتل المرتد آنية ومتعلقة بتلك الفترة، حيث ندرة الشبهات العلمية، ولا دخل لها بعصرنا، حيث تعود أكثر الأفكار إلى الشبهات العلمية، وتصور أن الإسلام لا ينسجم ومقتضيات العصر، وربما عاد تقسيم المرتد إلى فطري وملي واختلاف الحكم بينهما إلى عدم قتل من تُحتمل الشبهة في حقه، وسيأتي تفصيله.

وعليه إما أن يكون القتل صادراً بداعي التقيّة ورعاية المصلحة الأهم، أو هي بيان في تلك الفترة، فليس هو حكماً إلهياً ثابتاً في كلّ العصور، أي حينما سئل الإمام عليه السلام عن حكم المرتد، قال: «يُقْتَل» أي على يد الحكومة والقانون السائد آنذاك، ولكن هل هذا العمل صحيح أو لا؟ هذا ما سكّته عنه الإمام، أو حينما قال: «يجب قتل المرتد» كان يعني المرتد في تلك الفترة وبذلك الشروط الخاصّة، وليس كلّ مرتد. هذا مع أنّ الإمام لم يبادر أبداً إلى إصدار أمر بالقتل، ولم يخبر الخلفاء بارتداد شخص من الناس، كما أنه لم

يصدر حكماً على مرتد، ولم يأمر شيعته بإقامة مثل هذا الحكم برغم كثرة المرتدين في زمانه، كابن أبي العوجاء وسائر الدهريين في عصره، وكانوا مع ذلك يحضرون مجلسه ويجأرون بإنكار الحج والطواف، إلى إنكار الله تعالى، فلو كان قتل المرتد من الحدود الإلهية، لوجب على الأئمة عليهم السلام إقامة بكل السبل، ولو بإخبار الحكومات، وهذا ما لم يصل إلينا من الأئمة الذين جاؤوا بعد الإمام علي عليه السلام، وأما الروايات المتعلقة بالإمام علي عليه السلام فسنبحثها لاحقاً.

وعليه اتضح من تفسير الآية ٢١٧ من سورة البقرة أن هذه الآية - ومن خلال التهديد - تحول دون ارتداد الناس بسبب التعاطي عاطفياً مع الشبهات الموجودة في المجتمع، وكذلك يحاول الإمام الصادق عليه السلام من خلال جوابه الذي يحتمل عدّة وجوه، والذي يبدو قاسياً في ظاهره الحد من ظاهرة الارتداد، إلا أن هذا الحكم المجمل بالالتفات إلى سائر كلماته بحيث لا تتوفر أرضية إجرائه، أو أنه من الأساس مؤقت بفترة محدودة.

ولو كان حكم المرتد هو القتل حقاً، فلماذا لم يقيم الإمام الصادق عليه السلام بأي عمل لإقامته على الدهريين في عصره، بل كان يعقد معهم النقاشات العلمية؟ إذن يمكن القول: لا يعدم كل مرتد، وإنما يطبق هذا الحكم على أفراد من المرتدين بخصوصهم، وفي ظل ظروف وشروط خاصة، فكل من الحكم وموضوعه بحاجة إلى تنقيح.

إشكال: ذكر التاريخ أنه قد تم بالفعل إقامة حدّ القتل على الارتداد في عصر النبي صلى الله عليه وآله والإمام علي عليه السلام، وإنما نخصّ عهد النبي والإمام علي بالذكر بوصفهما حجتين إلهيتين، وعليه يثبت حكم القتل للمرتد إجمالاً.

جوابه: لا بدّ من دراسة تلك الموارد، ويظهر منها أن المرتد قد ارتكب أموراً أخرى، وعليه لا يمكن القول بأن عقوبته كانت لمجرد ارتداده، بل علينا دراسة جميع تلك الروايات وبحثها سنداً ودلالة، ومن ثم تطبيقها على ما قام به ذلك الفرد، ليتضح ما إذا كان الارتداد تمام العلة أو جزءها أو أنه لم يكن له أي دور في إقامة الحدّ عليه، وإثماً كان قتله بسبب تصرفات أخرى، ولم يكن الارتداد سوى عنوانٍ مشيرٍ إلى ذلك الفرد.

قتل المرتد في عصر الرسول ﷺ، مطالعة تاريخية تحليلية

ذكر السيد سيف الله الصرامي في ص ١٢٢ من كتابه (أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان): «لقد أحصينا من خلال البحث والتحقيق في تاريخ نبي الإسلام ﷺ عدداً من المرتدين» ثم ذكر أربعة عشر شخصاً ممن ثبت ارتدادهم بإجماع المؤرخين، وأضاف أن خمسة منهم قد قتلوا في معركة بدر، وأن اثنين منهم لم يثبت ارتدادهم إلا بحدسٍ من عمر، وكان ارتداد اثنين منهم ظاهرياً وتحت وطأة التعذيب الذي أنزله المشركون بهم، وواحد تنصّر في الحبشة وأقام فيها، وأمّا الأربعة الآخرون فهم الذين أهدر الرسول ﷺ دماءهم أثناء فتح مكة، وهؤلاء الأربعة هم الذين يتعين علينا دراسة حالهم، فالباقون إمّا لم يكونوا من المرتدين أو أنهم قتلوا في الحرب، وأمّا الأربعة فهم: عبدالله بن أبي سرح، وعبدالله بن خلل، ومقيس بن صبابه وسارة.

١ - عبدالله بن سعد، أسلم وأصبح كاتباً للوحي، ثم ارتد إلى الشرك، وعاد إلى مكة، وقال للمشرّكين: «دينكم خير من دينه، وقد كنت أكتب أحرف محمد في قرآنه حيث شئت، كان يقول لي: أكتب «عزيزٌ حكيمٌ» فأقول: أو «عليمٌ حكيمٌ» فأمر النبي ﷺ بقتله في فتح مكة مع عبدالله بن خلل ومقيس بن صبابه وسارة، وإن وجدوا متعلقين بأستار الكعبة، ففرّ عبدالله بن سعد إلى عثمان بن عفان وكان أخاه من الرضاعة، فغيبه عثمان حتى اطمأن الناس، ثم أحضره عند رسول الله ﷺ وطلب له الأمان، فصمت رسول الله طويلاً ثم آمنه، فلما انصرف قال الرسول ﷺ لأصحابه: «لقد صمت ليقته أحدكم، فقال رجل من الأنصار: هلاًّ أومأت إلينا؟ فقال: ما كان للنبي أن يقتل بالإشارة، إنّ الأنبياء لا يكون لهم خائنة الأعين»^(١٨).

فلو كان حكم المرتد هو القتل، فلماذا لم يأمر رسول الله بقتله في تلك الساعة؟ ولماذا لم يبادر إلى إقامة الحد بنفسه؟ ولماذا لم يؤمئ بيده أو عينه إلى قتله؟ وهل يكفي الاعتذار بأن الأنبياء لا يكون لهم خائنة الأعين، لتعطيل حكم الله؟ وهل يعد الإيماء بالعين في هذا المورد خيانة؟ وعلى فرض الخيانة، ألا يكون ارتكابها أهم في معرض التزامهم مع إقامة الحدود الإلهية؟ هل كانت جناية عبدالله هي الارتداد فقط؟ وهي خيانة الوحي، أو الكذب على رسول الله أو إضعاف الإسلام وتفضيل دين المشركين؟

والخلاصة: هل يمكن تعطيل الحكم الصادر في بعض الظروف، ولو كان من قبيل الشفاعة الشخصية؟

٢ - عبد الله بن خطل، أسلم، فأرسله رسول الله ﷺ ومعه رجل من الأنصار لجمع الزكاة، وكان له غلام رومي قد أسلم، فقال لغلامه في أحد المنازل: اذبح شاة واصنع لنا طعاماً، ثم ذهب إلى النوم، ولما أفاق من نومه، وجد الغلام لم يصنع الطعام، فقتله وارثه، وكان له قينتان تغنيان بهجاء الرسول ﷺ، فاشترك في قتله رجلان هما: سعيد بن حريث المخزومي، وأبو برزة الأسلمي أثناء فتح مكة^(١٩).

واضح أن هذا الرجل قد قتل مسلماً عامداً، وقد أمر قينتيه بسبب الرسول ﷺ والتغني بذلك، ولهذا حكمه الخاص، إضافة إلى ارتداده، فإثبات إهدار دمه لأي واحد من هذه الأمور مشكل، فإذا كان غلامه حراً كما يلوح من السيرة النبوية، ولم يكن له ولي في البلاد الإسلامية، كان للنبي ﷺ المطالبة بالقصاص بوصفه ولياً من لا ولي له، كما أن حكم ساب النبي هو القتل أيضاً، وعليه فكل واحد من هذين الأمرين يعدّ علّة تامّة لقتله.

٣ - مقيس بن صبابه أو ضبابه أو حبابه، وله قصّة مشابهة لقصة عبد الله بن خطل، فقد كان له أخ يدعى هشام قتله رجل من الأنصار عن طريق الخطأ، فعمد مقيس هذا إلى قتل الأنصاري، وارثه والتجأ إلى قريش وهو مشرك، ومن الواضح أنه يمكن قتل مقيس من باب القصاص^(٢٠).

٤ - سارة، وهي مولاة لبني عبد المطلب، قيل: إنها قدمت إلى المدينة وأسلمت، وهي التي حملت كتاب حاطب بن أبي بلتعة إلى قريش لغرض التجسس، فأخبر الله تعالى نبيه ﷺ بشأنها، فأمر النبي الإمام علياً عليه السلام باقتفاء أثرها وأخذ الكتاب منها كي لا ينكشف سرّ فتح مكة. وقال بعض: إنها كانت تؤذي النبي ﷺ في مكة المكرمة، ولم يذكر البعض إسلامها، ولم يذكر البعض: ارتدادها، وقال بعض: إنها قتلت في أحداث فتح مكة، وهناك من ذهب إلى حياتها حتى خلافة عمر.

وعليه هناك شك في أصل إسلامها وارتدادها وقتلها وسائر أعمالها، فلا يمكن عدّ هذا المورد من مصاديق قتل المرتد في عصر النبي ﷺ.

● عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف

فلم يثبت القتل للارتداد في أي واحد من هذه الموارد الأربعة^(٢١). وهناك أيضاً موارد أخرى يشك في أصل وجودها، فمثلاً جاء في «السيرة النبوية» أن رسول الله ﷺ أمر بقتل قينتي عبدالله بن خطل، فقتلت إحداهما، وفرت الأخرى ثم أسلمت، وعلى فرض القتل، لم يكن ذنبها الارتداد، وإنما هو هجو النبي. وهناك كلام في «السيرة النبوية» أيضاً حول إهدار دم عكرمة بن أبي جهل، حيث هرب إلى اليمن ثم أسلم، ولم يقتل، كما أهدر النبي ﷺ دم حويرث، وقد كان يؤدي النبي بمكة، وعندما حمل العباس عم النبي ابنتي رسول الله ﷺ لإرسالهما إلى المدينة عمد حويرث هذا إلى إفزاع ناقتهما فأسقطتهما من المحمل أرضاً^(٢٢)، ولكن لم يرد كلام حول ارتداد هؤلاء النفر، ولم يتضح لنا جرمهم، مضافاً إلى الشك في أصل إهدار دمائهم وتنفيذ ذلك.

وبعد عصر النبي ﷺ وفي عصر الخلفاء الثلاثة، وخاصة في عهد أبي بكر قتل الكثير من الناس تحت طائلة الارتداد، وقامت حروب كثيرة ضد المرتدين، ولكن الخلفاء الثلاثة غير معصومين عن الخطأ عند الشيعة، بل يحتمل أن الكثير من حالات القتل تلك كانت لتصفية الحسابات السياسية والشخصية ودعماً لمنصب الخلافة، لذلك سنتجاوز تلك المرحلة لنصل إلى عهد خلافة إمام المتقين علي بن أبي طالب عليه السلام.

قتل المرتد في زمان خلافة الإمام علي عليه السلام

وردت تقارير كثيرة حول قتل المرتدين على يد الإمام عليه السلام، إلا أن في بعضها إشكالاً سندياً، وبعضها يثبت أن المقتول قد ارتكب الكثير من المظالم، وعليه لا يكون لقتلهم علاقة بالارتداد، ولأن أهل السنة كانوا يرون وجوب قتل المرتد، فقد استعملوا هذا العنوان لتبرير قتلهم.

وجاء في كنز العمال أن الإمام علياً عليه السلام استتاب رجلاً كفر بعد إسلامه شهراً كاملاً، فامتع فقتله. ونقل في كنز العمال أيضاً قتل بني ناجية^(٢٣)، ولكن بما أنه نقلها مبتورة فلم يتحدد جرم بني ناجية، لذا سننقل أصل القصة من كتاب شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد، كيما يتضح أن بني ناجية قد اقترفوا جنایات كثيرة ليس للارتداد

علاقة بها، وينسب بنو ناجية أنفسهم إلى أسامة بن غالب بن فهر بن مالك، إلا أن قريشاً تدفعهم عن هذا النسب ويسمونهم إلى أمهم ناجية امرأة أسامة بن لؤي^(٢٤).

عرض ابن أبي الحديد الحادثة في الجزء الثالث من شرح نهج البلاغة في ذيل الخطبة الرابعة والأربعين من ص ١٢٠ إلى ١٤٦ بصيغتين، وخلصتهما كالآتي:

الصيغة الأولى:

لما بايع أهل البصرة علياً عليه السلام بعد الهزيمة، دخلوا في الطاعة غير بني ناجية، فإنهم عسكروا، فبعث إليهم علي عليه السلام رجلاً من أصحابه في خيل ليقاتلهم، فأتاهم فقال: ما بالكم عسكرتم، وقد دخل الناس في الطاعة غيركم؟! فافترقوا ثلاث فرق، فرقة قالوا: كنّا نصارى فأسلمنا، ودخلنا فيما دخل الناس فيه من الفتنة، ونحن نبايع كما بايع الناس، فأمرهم فاعتزلوا، وفرقة قالوا: كنّا نصارى فلم نسلم، فخرجنا مع القوم الذين كانوا خرجوا، قهرونا فأخرجونا كرهاً، فخرجنا معهم فهزموا، فنحن ندخل فيما دخل الناس فيه، ونعطيك الجزية كما أعطيناكم، فقال: اعتزلوا، فاعتزلوا، وفرقة قالوا: كنّا نصارى فأسلمنا فلم يعجبنا الإسلام، فرجعنا إلى النصرانية، فنحن نعطيكم الجزية كما أعطاكم النصارى، فقال لهم: توبوا وارجعوا إلى الإسلام، فأبوا فقتل مقاتليهم وسبى ذراريهم، وقدم بهم على علي عليه السلام^(٢٥).

لا ربط لهذه الواقعة بقضية مصقلة وشراء الأسرى وتحريرهم، وذلك لأن مصقلة قد اشترى الأسرى من بني ناجية وحررهم في أردشير، في حين وقعت هذه الحادثة في ضواحي البصرة، وهي بعيدة جداً عن أردشير، فلا يمكن أن تكون صحيحة^(٢٦). وإنما الحقيقة هي أن عدد الذين التحقوا بمعاوية قد ازداد بعد صفين، فمن البعيد أن يكون مصقلة وهو عامل الإمام قد التحق بمعاوية بعد حرب الجمل.

الصيغة الثانية:

كان الخريّ بن راشد الناجي أحد بني ناجية ساء ما كان من أمر الحكمين من طاعة علي عليه السلام ولم ينزل لمناظرة أمير المؤمنين، وخرج مع جماعة من المدينة، وقتلوا رجلاً من شيعة الإمام يقال له (زاذان فروخ) وأخذوا معه رجلاً يهودياً من أهل الذمة فأضلوا سبيله، فأقبل ذلك الذمي وأخبر قرة بن كعب، وهو من عمال الإمام علي عليه السلام في ذلك،

● عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف

فكتب الإمام إلى زياد بن خصفة الذي أمره مع قومه بمحاصرة بني ناجية أو قتالهم، بما حدث، فانطلق زياد وأدرك بني ناجية في المدائن، ولم ينفع الكلام والنصيحة حتى احتدم قتال شديد، فرّ في أثره بنو ناجية في جنح الليل وسلكوا ناحية الأهواز، وبقي زياد وأصحابه في البصرة لمداداة الجرحى، وحتى يأتيهم أمر من الإمام عليه السلام، فجهّز الإمام جيشاً كبيراً من البصرة والكوفة بقيادة معقل للقضاء على بني ناجية، ونزل بنو ناجية جانباً من الأهواز، واجتمع إليه علوج كثير من أهلها ممن أراد كسر الخراج ومن اللصوص، وأقبل الخريت على من يرى رأي الخوارج فأسر إليهم: إني أرى رأيكم، وقال لمن يرى رأي عثمان وأصحابه: أنا على رأيكم، وقال لمن منع الصدقة: شدوا أيديكم على صدقاتكم، ثم صلوا بها أرحامكم، ثم قال لقومه من بني ناجية الذين كانوا نصارى قبل إسلامهم: ويحكم، أتدرون ما حكم علي فيمن أسلم من النصارى ثم رجع إلى النصرانية؟ إن حكمه أن يضرب عنقه ساعة يتمكن منه، فواجه معقلاً بمثل هذه الجماعة. فأخرج معقل راية أمان فنصبها وقرأ عليهم كتاب أمان من أمير المؤمنين عليه السلام وقال: من أتى هذه الراية من الناس فهو آمن إلا الخريت وأصحابه الذين نابذوا أول مرة، فتفرق عن الخريت كل من كان معه من غير قومه، وقد حضر مع الخريت جميع قومه مسلمهم ونصرانيهم ومانعوا الصدقة منهم ووقفوا بوجه معقل، وثارت حرب شديدة قتل فيها الخريت وسبعون ومئة من قومه، وذهب الباقون في الأرض يميناً وشمالاً، وبعث معقل الخيل إلى رجالهم فسبى من أدرك فيها رجالاً ونساءً وصبياناً، ثم نظر فيهم فمن كان مسلماً خلاه وأخذ ببيعته، وخلّى سبيل عياله، ومن كان ارتد عن الإسلام عرض عليه الرجوع إلى الإسلام وإلا قتل، فأسلموا، فخلّى سبيلهم، وسبيل عيالاتهم إلا شيخاً نصرانياً يقال له (الرماح بن منصور) فإنه قال: والله ما زلت مصيباً من دين الصدق، إلى دينكم دين السوء، لا والله لا أدع ديني ولا أقرب دينكم ما حييت، فقدمه معقل فضرب عنقه، وأخذ من المسلمين صدقاتهم، وعهد إلى النصارى وعيالاتهم فاحتملهم معه وتوجّه بهم نحو الكوفة؛ إذ كان عليهم الحفاظ على شروط الذمة وعدم محاربة الحكومة الإسلامية، وفي الطريق رقّ مصقلة بن هبيرة عامل أمير المؤمنين عليه السلام على أردشير لحال الأسرى وبكائهم واشتراهم بخمس مئة ألف درهم يدفعها لعلي ولم يسأل الأسارى أن يعينوه في فكك أنفسهم بشيء، فأعتق

الجميع ولم يدفع لأمير المؤمنين مالا، فكتب إليه الإمام عليه السلام كتابا يطالبه بالأموال، فجاء بمئتي ألف وعجز عن الباقي، فلما علم أن أمير المؤمنين لا يتسامح معه ولا يترك له الباقي هرب حتى لحق بمعاوية، فقال الإمام عليه السلام جملته المشهورة: «قبح الله مصقلة، فَعَلَ فَعَلَ السادة، وفرّ فرار العبيد».

وهذه الصيغة لها علاقة بمصقلة، ولكن في هذه القصة لم يقتل القائد إلا مرتداً واحداً، وكان جرمه مضافاً إلى الحروب الكثيرة ونقض البيعة أنه كان يرى الدين الإسلامي طالحاً والدين المسيحي صالحاً، وكان يقول: بأنه إن بقي حياً فلن يعتنق الإسلام، فكان كفره عن عناد، مضافاً إلى أنه قد اقترف الكثير مما يوجب القتل، فلا تثبت هذه القصة وجوب قتل المرتد بما هو مرتد.

وقفات في النقد السني والتمني لروايات عقوبة المرتد

وأما الحديث الوارد في الكافي الدالّ على وطء المرتد بأمر الإمام عليه السلام فليس له سند صحيح ولم يلتزم به أحد من الفقهاء، وهو كالاتي:

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام أن رجلاً في المسلمين تنصّر، فأتى به أمير المؤمنين عليه السلام فاستتابه فأبى عليه، فقبض على شعره ثم قال: طأوا يا عباد الله، فوطئ حتى مات^(٢٧).

لا شك أن هذا النوع من القتل المصحوب بأسوأ أنواع التعذيب لا يصدر عن الإمام المعصوم، خصوصاً الإمام علياً الذي طلب أن لا يقتص من قاتله وهو أشقى الأشقياء إلا ضربة بضربة وأن لا يمثلن به.

هذا وفي سند الحديث موسى بن بكر، وهو وإن كان كثير الرواية إلا أن الشيخ الطوسي قال: إنه واقفي، وسكت الكشي والنجاشي ولم يقولوا فيه شيئاً، فلم يوثقه أحد منهم^(٢٨).

وعليه لم نعثر في سيرة الإمام عليه السلام على مورد قاطع على قتل المرتد، نعم، يتضح إجمالاً قتل رجل واحد في قصة بني ناجية، وقد كان لهذا الرجل جرائم أخرى، ويتضح في

● عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف

الخبر الوارد في كنز العمال أنّ الإمام استتاب رجلاً لمدة شهر، فلما لم يتب قتله، ووضح أنّ استتابة الإمام عليه السلام له كانت مصحوبة بعرض الأدلة الواضحة عليه، وعندها يكون عدم اقتناعه عن عناد مطلق تجاه الحق الواضح، وقتل مثل هذا الشخص في الوقت الراهن لا يعدّ قبيحاً عقلاً؛ لأنّ أهل هذا العصر يرون أنفسهم أتباع حقّ وليسوا معاندين، ومع ما نعرفه عن الإمام علي من قوة الحجة والبيان، وكون المقتول شخصاً مغموراً، يتضح أنّ الإمام قد أقنعه ولكنه أصر على عناده.

وأما الروايتان السادسة والخامسة عشرة في الكافي الدالتان على ضرب الإمام عليه السلام عنق زنديق^(٢٩) فهما في غاية الضعف سنداً، إذ فيهما مضافاً إلى سهل بن زياد^(٣٠)، محمد بن الحسن بن شمون وعبدالله بن عبدالرحمن الأصم، والجميع متفق على تضعيفهما^(٣١).

وأما الرواية الثامنة عشرة في الكافي الدالة على أن جماعة ألّهت علياً عليه السلام فاستتابهم فلم يتوبوا، فحضر لهم حفرتين وأفضى ما بينهما، وألقاهم في إحدى الحفرتين، وأوقد النار الأخرى حتى اختنقوا بالدخان^(٣٢).

فسنداهما صحيحان، ولكن لا علاقة لهما ببحث المرتد، وإنّما ترتبطان بالغلاة، مضافاً إلى أنّهما توضحان مدى حمق الغلاة، فالذي لا يستطيع الخروج من حضرة لينجو بنفسه، كيف يمكنه معرفة ربه؟! وربما لم يكن أمير المؤمنين عليه السلام لينوي قتلهم، وإنّما أرادهم أن ينتبهوا ويكفوا، إلّا أنّهم بقوا على غيهم وماتوا.

والحديث الثالث والعشرون وإن كان ضعيف السند بالإرسال، إلّا أن مضمونه كمضمون الحديثين السابقين.

وهناك إشكالات أخرى ترد على روايات باب حدّ المرتد من الكافي، وخلاصتها كالآتي:

الرواية الخامسة عشرة تكرر للرواية السادسة، فسندهما ومتهما واحد، وكذلك الرواية الثامنة عشرة، هذا وإن الروايات السادسة والخامسة عشرة والسادسة عشرة والسابعة عشرة لها سند واحد ضعيف.

إذ مضافاً إلى ورود سهل بن زياد فيها، وقد تضاربت أقوال العلماء فيه، وأكثرهم على تضعيفه، فإنّ فيها محمد بن الحسن بن شمون وعبدالله بن عبدالرحمن، وكلاهما

في غاية الضعف، فقد قال النجاشي بشأن محمد بن الحسن بن شمون: واقف، ثم غلا وكان ضعيفاً جداً، فاسد المذهب، وأضيف إليه أحاديث في الوقف وعاش مئة وأربع عشرة سنة^(٣٣).

وقال النجاشي بشأن عبد الله بن عبد الرحمن: ضعيف غال، ليس بشيء^(٣٤).
والحديث التاسع في الباب ضعيف أيضاً، إذ في سنده عمرو بن شمر، وضعفه واضح للجميع، والحديثان الثالث عشر والثاني والعشرون حول مدعي النبوة، والحديث الحادي والعشرون حول من يشتم النبي ﷺ، والحديثان الثامن عشر والثالث والعشرون حول الغلاة، وقد تقدم ذكرهما.

والحديث الرابع عشر مخالف للقرآن الكريم قطعاً، ولا يمكن التمسك بمضمونه، وفي سنده عبد الرحمن الأبرزاري الكناسي، وهو مجهول، ولم ينقل له في الكتب الأربعة سوى هذا الحديث^(٣٥)، وهو كالاتي:

«قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أرأيت لو أن رجلاً أتى النبي ﷺ فقال: واللّه ما أدري أنبي أنت أم لا، كان يقبل منه؟ قال: لا، ولكن كان يقتله، أنه لو قبل ذلك منه ما أسلم منافق أبداً».

هذا المضمون لا ينسجم مع سيرة النبي ﷺ ويخالف سنة الله تعالى، حيث بعث أنبياءه بالأدلة الواضحة، وكذلك يخالف الآية السادسة من سورة التوبة وهي قوله تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾، كما أن ذيل الحديث يظهر أنه لم يصدر عن الإمام إذ ليس كل المنافقين آمنوا عن خوف، بل هناك من آمن برغبته، ثم عرضت له الدنيا وفتنته.

ومهما كان فإن نظرة إجمالية في روايات الكافي تثبت أن تسع روايات من مجموع ثلاثة وعشرين منها تخص فعل الإمام علي عليه السلام، حيث ثلاث منها تخص الغلاة وواحدة في وطء المرتد، واشتان تخصص الزنادقة، وواحدة تتعلق برجل من بني ثعلبة شهدوا عليه بالارتداد عند أمير المؤمنين عليه السلام فقال له: «ما يقول هؤلاء اليهود؟ قال: صدقوا، وأنا أرجع إلى الإسلام، فقال عليه السلام: أما أنك لو كذبت الشهود لضربت عنقك»^(٣٦)، وفي سندها عمرو بن شمر، وهو ضعيف، والأخرى تتعلق بقبول الشهادة على ثبوت الجرم وعدم قبولها في

● عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف

إثبات البراءة^(٣٧)، وسندها ضعيف أيضاً، وعليه يكون أكثر من نصف الروايات ليس فيه شيء يذكر، ومن هنا لا ينبغي أن نأخذ بكثرة روايات بحث المرتد ونذهب إلى تواترها الإجمالي والمعنوي.

والذي يدعو إلى العجب هو أن الكليني برغم كونه أضبط من غيره من مؤلفي الكتب الأربعة وأدق تبويماً، له في هذا الباب ثلاثة أحاديث متكررة بمتنها وسندها، وله عدة أحاديث في شتم النبي ﷺ ومن يدعي النبوة، وهي عناوين مستقلة وأجنبية عن الارتداد، وهناك أيضاً ثلاثة أحاديث حول الغلاة، وهي إشكالات قلما وجدناها في كتاب الكافي!

ومن هذا يثبت أن روايات الارتداد منذ البداية لم يتم تمحيصها، وأن قتل المرتد إنما كان يتم على يد الحكومات، ولم يتمكن الأئمة عليهم السلام من تولي زمام الحكم، هذا وقد استغلت الحكومات آنذاك هذا الحكم بأبشع الصور، وكانت بذلك تقضي على المعارضين، مع أن هذا الحكم يتنافى وروح العدالة، وذلك لتساوي المناق والمترد في المعصية، ومع ذلك يعاقب المترد دنيوياً لوحده، ومن جهة أخرى فإن توبة المترد ظاهرياً تؤدي إلى انتشار السطحية في الدين.

وعليه لابد من تنقيح موضوع المرتد، وعندها سينحصر المرتد فيمن يعرف الحق بشكل كامل ومع ذلك يخرج من الدين وينكر الحق عناداً بغية الوصول إلى الأموال وحطام الدنيا، ويقوم بالدعوة إلى الكفر وبث سمومه، وبذلك يخرج الجاهل وذوو المعرفة المحدودة عن موضوع الارتداد، وكذلك يخرج العالم إذا أوصلته أبحاثه - بسبب سلوك بعض المقدمات الخاطئة - إلى أفضلية دين ومذهب آخر. ويبدو أن روايات الباب تثبت ذلك.

نعم، هناك تفصيل في رواياتنا بين المرتد الفطري والملي، وهي بحاجة إلى شرح مستقل.

الروايات النبوية في المرتد، وقفات تحليل

١ - عن ابن عباس: ارتد رجل من الأنصار فلحق بالمشركين، فأنزل الله عز وجل: ﴿كَيْفَ يَهْدِي اللَّهُ قَوْمًا كَفَرُوا بَعْدَ إِيمَانِهِمْ وَشَهِدُوا أَنَّ الرَّسُولَ حَقٌّ ... إِلَّا الَّذِينَ

تَابُوا (٣٨) ، فكتب بها قومه إليه ، فلما قرئت عليه ، قال : «والله ما كذبنى قومي على رسول الله ﷺ ، ولا كذب رسول الله على الله ، والله أصدق الثلاثة ، فرجع تائباً إلى رسول الله ، فقبل ذلك منه وخلق سبيله» (٣٩) .

٢ - ارتدَّ نيهان عن الإسلام ، فاستتابه رسول الله ﷺ ، فتاب وخلق سبيله ، فارتدَّ ثانية ، فاستتابه فتاب وخلق سبيله ، وفي الثالثة أو الرابعة دعا عليه أن : اللهم مكنا من نيهان والحبل في عنقه ، فحمل إلى رسول الله على تلك الحالة ، فأمر النبي بقتله ، وعندما اقتيد للقتل مال برأسه إلى من يقوده وهمس له بشيء ، فقال رسول الله ﷺ : «ماذا قال؟» فقال الرجل : أنه يقول أنني مسلم وأقول أشهد أن لا إله إلا الله ، وأشهد أن محمداً رسول الله ، فأمر رسول الله ﷺ بإخلاء سبيله .

وهذا يدل على أن المرتد مهما تكرر الارتداد منه عن الإسلام ، ثم يتوب لا يقتل .
٣ - ارتدت امرأة يقال لها أم مروان ، فأمر النبي ﷺ أن يعرض عليها الإسلام ، فإن رجعت وإلا قتل ، فعرضوا عليها ، فأبت فقتلت (٤٠) .

إنَّ تصحيح أحاديث أهل السنة سنداً يستلزم منهجاً خاصاً ، ولكن لا بد من التذكير بأن مضمون هذه الأحاديث لا ينسجم مع فقه الشيعة ورواياتهم ، فالشيعة لا يحكمون بقتل المرتدة أبداً ، وهناك من فقهاء أهل السنة من لا يجيز قتل المرتدة أيضاً ، وعليه فإن هذا الحديث مشكوك في أمره (٤١) .

وقفات مع روايات آخر في عقوبة المرتد

١ - علي بن إبراهيم ، عن أبيه : وعدة من أصحابنا ، عن سهل بن زياد جميعاً ، عن ابن محبوب ، عن العلاء بن رزين ، عن محمد بن مسلم قال : سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد فقال : «من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل الله على محمد ﷺ بعد إسلامه فلا توبة له ، وقد وجب قتله وبانت منه امرأته ويقسم ما ترك على ولده» (٤٢) .

سند الحديث معتبر حتى مع ورود سهل بن زياد فيه ، وقد ضعفه أكثر الرجاليين ، إلا أن رواية عدد من الأصحاب الثقات يقوي حديثه ، ومن جهة أخرى ففي طبقة إبراهيم بن هاشم ، والد علي بن إبراهيم ، وقد نقلنا هذا الحديث عن ابن محبوب .

● عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف

وأما دلالة الحديث فأولاً: لا ينبغي الوقوف عند ألفاظ هذا الحديث، فعدم الدقة في التعبير ووضع الغالب فيه موضع التام ملحوظ، إذ إن عبارة «ويقسّم ما ترك على ولده» غير دقيقة، والصحيح «يقسّم ما ترك على ورثته» ليشمل الزوجة والوالدين، ولو عدموا فالإخوة والأخوات وهكذا، ولكن بما أن الرجل في العادة يكون له أولاد، وعند موته لا يكون أبواه على قيد الحياة، يتسامح في التعبير، فيعبر بولده بدلاً من ورثته.

وعلى هذا المنوال يمكن النظر إلى تعريف المرتد وسائر الأحكام الواردة في هذه الرواية، وعليه يمكن أن يكون المراد: إن هذه الأحكام إنما تجري بعد تنفيذ حكم الإعدام، لا في صورة فراره أو العفو عنه وما إلى ذلك.

ثانياً: لفظ «رغب عن» يعني الإعراض والكراهية التي إنما تحصل عندما يتعرف الفرد على الشيء ولا يراه موافقاً ومنسجماً مع عقله وعاطفته، وعليه يكون الجاهلون بالإسلام خارجين عن موضوع الارتداد.

ثالثاً: قيد «بعد إسلامه» وكذلك «الكفر» يعطينا معنى دقيقاً، فالكفر يعني التغطية، فلا بد أن يكون هناك شيء حتى يمكن للكافر تغطيته، وبديهي أن المرتد لم يغطّ ظاهر القرآن الخارجي، فلا بد من القول: إنه قد ارتكزت في ذاته حقيقة وحقانية القرآن، وقام الكافر بتغطية تلك الحقيقة، وفي الواقع إن الكفر بما نزل على النبي ﷺ يعني تغطية تلك الحقيقة، وما دامت المسألة خافية على الفرد لا تتخذ شكل الحقيقة. وإن «بعد إسلامه» تعني بعد الاعتقاد به، وعليه عندما يثبت لشخص أن ما أنزل الله على نبيه حق، واعتقد بذلك، ثم كفر بما ثبت لديه واعتقده يكون ذلك منه عناداً محضاً للحق الواضح.

من هنا فإنّ هذا الحديث كالأية الخامسة والعشرين من سورة محمد، وبعض ما تقدم من الآيات الأخرى تشترط التبيين للارتداد، فيخرج ذوو الشبهات الكثيرة، مثل أكثر الناس في العصر الحاضر، ولم يتضح لهم الإسلام بعد، يخرجون من موضع الارتداد.

رابعاً: عبارة «فلا توبة له» يبدو أنه أسيء فهمها، إذ قالوا: «لا توبة له عند الحاكم» أو أنه عند الله أيضاً؟ في حين أنها لنفي الجنس، أي أنه لا وجود للتوبة لمثل هذا الشخص، فالتوبة تعني الرجوع والعودة، وهي إنما تصدق على من يضل الطريق ثم يدرك ضلالته

فيعود، وأما حينما تتضح حقانية الدين الإسلامي له، واعتقد بذلك ثم يأتي ويكفر بما اعتقده عناداً واستكباراً فلا توبة له، إذ لم يكن ما قام به عن جهالة، بل تعمد أن يسلك طريق الضلالة بعد اتضاح الحق له ولم تكن لديه أي شبهة.

وعليه توضح عبارة «لا توبة له» موضوع المرتد، فهو الذي لا تُتصور له توبة، ويبدو أن مثل هذا الفرد المعاند المناهض للحق، يعدّ فاسداً عند جميع العقلاء، ويتفق قولهم على وجوب قتله، إذن وجوب قتله ليس حكماً تعبيرياً شرعياً يثبت قسوة الإسلام، بل هو حكم يوافق رأي العقلاء وبنائهم.

٢ - محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام أن رجلاً من المسلمين تنصّر، فأتى به أمير المؤمنين عليه السلام، فاستتابه فأبى عليه، فقبض على شعره ثم قال: طأوا يا عباد الله، فوطئ حتى مات ^(٤٣).

تقدّم أن ذكرنا عدم تمامية سند هذا الحديث؛ لعدم توثيق موسى بن بكر عند الرجالين، مضافاً إلى أن مضمونه يتنافى وأحكام الشريعة، وما نعلمه من الإمام علي عليه السلام، فلا وجود للقتل بالوطء في الشرع، ولم يفت أحد من فقهاء الشيعة والسنة بقتل المرتد بهذه الطريقة.

إشكال: إنّ حدّ الزانية المحصنة الرجم، وحدّ اللواط هو القتل بالرمي من شاهق أو هدم جدار عليه ونحو ذلك، فما الضير في أن يكون قتل المرتد بالوطء من هذا القبيل؟
جوابه: أولاً: إنّ هذا الحديث ضعيف السند، وثانياً: إنّ رجم المحصنة قد تبين من الشرع بخلاف وطء المرتد، وعليه لا يمكن لهذا المورد أن يشكلّ صغرى أو مصداقاً للموارد الموجودة في الشرع.

وبعبارة أخرى: إنّ الموارد الموجودة في الشرع من هذا القبيل نادرة جداً، فهي خلاف القاعدة والقانون الأولي، وكلما كان هناك دليل حمل على مورده، وما لم يكن هناك دليل قطعي لا يصار إليه.

وبعبارة أوضح: إنّ الأمور المنافية للطبع والعاطفة إنّما تنسب إلى الشرع إذا ثبتت بالسند المتواتر أو المقارب للتواتر.

● عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف

٣ - علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن غير واحد من أصحابنا، عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام في المرتد يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، والمرأة إذا ارتدت عن الإسلام استتبت، فإن تابت ورجعت وإلا خلّدت في السجن وضيق عليها في حبسها^(٤٤).

سند الحديث جيد، ومضمونه يفرّق بين المرتد والمرتدة، إلا أنه كالأحاديث السابقة يشتمل على كلمات لا يمكن استنباط حكم قتل المرتد منها بسهولة، فمن البعيد أن يكون معنى كلمة «يستتاب» أو «استتبت» أمراً للمرتد بالتوبة. إذ في هذه الحالة لا نحتاج إلى استتابة المرتد من قبل إمام المسلمين أو الحاكم الشرعي، بل يكفي أن يستتبه جندي بسيط، فإن لم يتب نال جزاءه.

فيبدو أن استتابة المرتد يجب أن تكون من قبل شخص عالم بجميع الأحكام الإسلامية، كإمام المسلمين، بأن يجيب عن شبهات المرتد ثم يطلب منه الرجوع إلى الإسلام، فإن امتنع قتل، وأما إذا كان ذهنه مفعماً بالشبهات في أصول الدين وفروعه وتطبيقاتها، ولديه إشكالات حول سلوكيات المسلمين وما إلى ذلك، تغدو استتابة فاقدة للمعنى.

وبيان آخر: إنّ الآية السادسة من سورة التوبة تقول: ﴿وَأِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ فهذه آية عامة تثبت عدم الحكم بالقتل ما دام هناك جهل، فلا بد من إزالة الجهل، وما دامت هناك شبهة لم يجب عنها لا يمكن عدّ المرتد عالماً. وبعبارة ثالثة: إنّ المرتد إذا لم تكن لديه أية شبهة وكانت أحقية الإسلام واضحة عنده، ومع ذلك يخرج عن الإسلام، فهو معاند، ويجوز قتله عند جميع العقلاء، وأما إذا كانت لديه شبهة فإنّ البيان الوارد في ذيل الآية السادسة في سورة التوبة يحول دون قتله، مضافاً إلى أنّ كلمة «يستتاب» إنّما تصدق يقيناً إذا طلبت التوبة منه بعد الإجابة عن شبهاته.

سؤال: ما هو سبب التفريق بين المرتد والمرتدة؟

جوابه: ربما لكون المرأة أضعف عنصر في المجتمع، فقد منحت شيئاً من التخفيف، أو ربما لقوّة عاطفتها، لا تعود إلى الإسلام بعد حلّ شبهاتها بسبب الضغائن الشخصية، لذا تحبس ليمضي وقتٌ تخفّ معه حدّة عاطفتها وتعود إلى الإسلام ويخلى

سؤال: لماذا اختير للمرأة الخلود في الحبس؟

جوابه: يبدو أن تخليدها في الحبس منوط بإصرارها على الكفر، وإلا فمجرد رجوعها إلى الإسلام يلغي حبسها.

٤ - عدة من أصحابنا، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن الحسين بن سعيد، عن النضر بن سويد، عن القاسم بن سليمان، عن عبيد بن زرارة، عن أبي عبد الله عليه السلام في الصبي يختار الشرك وهو بين أبويه؟ قال: «لا يترك، وذلك إذا كان أحد أبويه نصرانياً» ^(٤٥). فيما يتعلق بسند الحديث لم يرد مدح أو ذم في القاسم بن سليمان، برغم وجوده في تسعة عشر ومئة سند، وقد ورد في إسناد تفسير علي بن إبراهيم القمي ^(٤٦).

وكذلك يبدو أن مراد الرواية أن والدي الطفل إذا لم يكونا مسلمين، وكذلك الطفل لم يكن مسلماً، كسائر الأطفال في البلدان غير الإسلامية امتيازاً للولد، وعليه لا ينبغي أن يترك، بل لابد من محاورته ونصحه وبيان الإسلام له، وبطريق أولى إذا كان كلا والديه مسلماً، وأمّا عبارات الحديث ففيها إشكالات تحول دون التمسك بعين ألفاظه، فمثلاً: إذا كان أحد الوالدين نصرانياً والآخر مسلماً، فكيف يكون الولد مشركاً؟ فهل لفظ (مشرك) ورد سهواً أو لفظ (نصراني)؟ أو هناك توجيه آخر؟

وقريب منه الرواية الآتية، وهي السابعة في الباب ومضمونها كالآتي:

٥ - حميد بن زياد، عن الحسن بن محمد بن سماعة، عن غير واحد من أصحابه، عن أبان بن عثمان، عن بعض أصحابه، عن أبي عبد الله عليه السلام في الصبي إذا شبّ فاختر النصرانية وأحد أبويه نصراني أو مسلمين؟ قال: «لا يترك ولكن يضرب على الإسلام» ^(٤٧). وهو حديث مرسل، ولكن هل يضرب حقيقة، أي يجبر على الإسلام بالقوة؟ فلدى الشباب حمية وعنفوان، وغالباً ما يكون الضرب دافعاً له نحو التمرد، والإسلام لا يروم دفع الناس إلى التمرد.

٦ - محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن عيسى، عن علي بن حديد، عن جميل بن دراج وغيره عن أحدهما عليه السلام في رجل رجع عن الإسلام؟ قال: «يستتاب فإن تاب وإلا قتل»، قيل لجميل: فما تقول إن تاب ثم رجع عن الإسلام؟ قال: «يستتاب»، قيل: فما تقول إن تاب

● عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف

ثم رجع؟ قال: «لم أسمع في هذا شيئاً»، ولكنه عندي بمنزلة الزاني الذي يقام عليه الحدّ مرتين، ثم يقتل بعد ذلك، وقال: روى أصحابنا أنّ الزاني يقتل في المرة الثالثة^(٤٨).

سند الحديث صحيح، وصدره كالحديث الثالث، إلّا أنّ تصوّر تكرار الارتداد والتوبة منه وفقاً للمبنى الذي شرحناه مشكل، إذ لو بُيّن له الإسلام جيداً، فإمّا أن يقتنع وإمّا أن يرفض، إلّا إذا كان مرهف المشاعر شديد العاطفة، فيقبل الإسلام متأثراً بأحاسيسه، وكذلك يخرج من الإسلام لتأثير نفس الأحاسيس، وعندها لا يكون اجتهد جميل بن دراج صحيحاً، ولا يقتل في المرة الثالثة أو الرابعة، وفي الحقيقة نظر جميل إلى المسألة من زاوية الجرح والمجرح، وقاس مسألتنا على الزاني، في حين نرى أن الفرد إذا كان عاقلاً ومالكاً لزام عواطفه، لا يكون هناك معنى لارتداده المتكرر، فإذا تكرّر منه الارتداد اتضح أنه مريض، وليس مجرمًا، وعليه يستحق التخفيف كما في المرأة.

فلسفة اختلاف الحكم بين المرتد والمتردة

يتضح من هذه الرواية وغيرها أنّ المتردة لا تُقتل مطلقاً سواء أكانت فطرية أم مليّة، والأحناف من أهل السنّة يوافقون الشيعة في هذه المسألة^(٤٩).

ويبدو أنّ فلسفة ذلك تكمن في مشاعر المرأة المرهفة الغالبة على عقلها والتي تحول دون القيام بأمورها عقلائياً، وربما أدّت هذه الأحاسيس المرهفة إلى الشك في حكم من الأحكام أو في مجموع الدين، بل وحتى إنكاره، فمثلاً: لو فقدت أمّ وحيدها فقد تتكرّر وجود الله تحت وطأة مشاعرها أو تتكرّر قدرته أو عدله، إلّا أنها بعد مضي عدّة أيام وبعد محادثتها ومحاورتها والتخفيف عنها تؤوب إلى رشدها وصوابها.

٧- وقد تكرّرت في الرواية الخامسة عشرة، ومضمونها: إنّ الإمام علياً عليه السلام ضرب عنق زنديق، وفي سندها ثلاثة في الضعاف، مما يغنينا عن البحث في محتواها، ومن جهة أخرى هناك اختلاف في معنى زنديق، فقد ذكرت له الكثير من المعاني، وكلها لا ينسجم مع الارتداد.

٨- وهي الرواية السادسة المتكررة في الرواية الثامنة عشرة وتدور حول الغلو، وهو يختلف عن الارتداد من الأساس، وذلك أنّ المرتد بعد معرفة الحق والاعتقاد به ينكره

عناداً، في حين أنّ الغالى هو الذي يعتقد جهلاً بربوبية بعض الأولياء بسبب رؤية بعض الكرامات منهم، ومثاله الرواية الآتية:

محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن سالم، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: أتى قوم أمير المؤمنين عليه السلام فقالوا: السلام عليك يا ربنا، فاستتابهم فلم يتوبوا فحضر لهم حفيرة وأوقد فيها ناراً وحضر حفيرة أخرى إلى جانبها وأفضى بينهما، فلما لم يتوبوا ألقاهم في الحفيرة وأوقد في الحفيرة الأخرى حتى ماتوا^(٥٠).

وسندها صحيح إلا أنها لا تتعلق بالمرتد، ولذلك لم يعمد الإمام إلى قتلهم بعد امتناعهم من التوبة، بل قام بإيذائهم بشيء من الدخان ليعودوا إلى رشدهم ويكفوا عن جهالتهم، إلا أن جهالتهم كانت من القوة بحيث رجّحوا البقاء في غمرة الدخان والنار والاحتراق فيها على كل شيء، فمن عدم قتلهم بأجمعهم، وحضر حفيرتين لهم بدلاً من رميهم في حفيرة أعدت مسبقاً، وكذلك من إلقاء الحطب في حفيرة وإضرام النار فيها، وإدخال الغلاة في الحفيرة، وليفهموا أنّ علياً عليه السلام ليس رباً؛ لأنّ الرب لا يحضر الحفيرة، وإنما يقول لها: (كوني) فتكون، ولكنهم برغم هذا كلّهم لم يفهموا ولم تتغلب عقولهم على أحاسيسهم ومشاعرهم، فماتوا بجهالتهم.

٩- أبو علي الأشعري، عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي عبد الله، قال: أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجل من بني ثعلبة قد تنصّر بعد إسلامه، فشهدوا عليه، فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: «ما يقول هؤلاء الشهود؟» قال: صدقوا وأنا أرجع إلى الإسلام، فقال عليه السلام: «أما إنك لو كذبت الشهود لضربت عنقك، وقد قبلت منك ولا تعد، فإنك إن رجعت لم أقبل منك رجوعاً بعده»^(٥١).

سندها ضعيف، فعمر بن شمر من مشاهير الضعاف، فلا حاجة فيها إلى كثير من البحث، ولكن من المناسب أن نعرف أنّ مضمونها مخالف للقرآن الكريم، إذ ورد فيها أن شهوداً يشهدون على واقعة، وتكون شهادتهم مخالفة للواقع إمّا عمداً أو سهواً، ويشهد شهود آخرون على خلاف شهادتهم^(٥٢)، فكيف تتواطأ جماعة على الشهادة كذباً ضد شخص ليقتل؟ ومن جهة أخرى نقول: ما علاقة تكذيب الشهود بضرب العنق؟ بأي دليل يقوم على أنّ حكم تكذيب الشهود هو القتل؟ يبدو أنّ هذا الحكم موافق للحنبلة، وقد

● عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف

نسبه عمرو بن شمر كذباً إلى الإمام علي^(ع)، ولطالما نسب أهل السنة هذا الكلام الباطل إلى الإمام علي، هذا مضافاً إلى أن عبارة الرواية توحي بأن قبول الإسلام والارتداد كان لنزوة، وليس له ربط بالمنطق والاستدلال، في حين ينبغي أن يكون اعتناق الدين على أساس الدليل والبرهان. الأمر الآخر أنه طبقاً للرواية فقد صرح الإمام^(ع) بأنه سوف لا يقبل له بعد ذلك رجوعاً من دون أن يتبين ما إذا كان حكمه عندها هو القتل أو بقاؤه على الدين الذي اختاره؟ ولم يتضح أنّ الإمام إذا لم يقبل إسلامه فكيف سيكون تعامل الله معه؟ هذا مع أنّ النبي قد قبل إسلام رجل بعد تكرار الارتداد منه مراراً^(٥٤)، إلا أنّ الإمام علياً^(ع) طبقاً لهذه الرواية يرفض ذلك!

١٠ - محمد بن يحيى، عن العمركي بن علي النيسابوري، عن علي بن جعفر، عن أخيه أبي الحسن^(ع) قال: سألته عن مسلم تنصّر؟ قال^(ع): «يقتل ولا يستتاب»، قلت: فنصراني أسلم ثم ارتدّ عن الإسلام؟ قال^(ع): «يستتاب، فإن رجع وإلا قتل»^(٥٥).
سندها صحيح وتدلّ على اختلاف حكم المرتد الفطري والملي.

١١ - عدة من أصحابنا، عن سهل بن زياد؛ وعلي بن إبراهيم، عن أبيه؛ ومحمد بن يحيى عن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمار الساباطي قال: سمعت أبا عبد الله^(ع) يقول: «كل مسلم بين مسلمين ارتدّ عن الإسلام وجحدّ محمد^(ص) نبوته وكذبه فإنّ دمه مباح، ... وامرأته بائة منه يوم ارتد فلا تقرّبه ويقسّم ماله على ورثته وتعتد امرأته بعداً عدّة المتوفى عنها زوجها وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبه»^(٥٦).

سندها جيد، وتدلّ على تفصيل الشيعة بين المرتد الفطري والملي، كما أنها تبين معنى المرتد كالرواية الأولى من الباب، بل وأوضح، وتعرفه على أنه من ينكر النبي أو يكذبه.

وأما ما ورد في بعض الرسائل العملية من أنّ المرتد يشمل من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين، بحيث يؤدي إلى إنكار النبي فلم يتضح من الروايات، ولا بد من إثباته بدليل خاص، وما قيل من (أن الالتزام بشيء التزام بلوازمه) لا يكفي لإثبات مثل الارتداد وعقوبته القاسية، إذ قد تكون لدى الفرد شبهات تؤدي به إلى إنكار الضروري دون

الذهاب إلى إنكار النبي كأن يرى أن أحاديث النبي كانت لفترة محدودة، أو يشكك في جميع الأقوال المنقولة عن النبي ﷺ، أو يفهم من الألفاظ معاني أخرى بالنظر إلى تطور اللغة.

فلسفة اختلاف الحكم بين المرتد الفطري والملي

من الأمور التي ينفرد الشيعة بها هي التفريق في الحكم بين المرتد الفطري الذي يقتل بعد ثبوت ارتداده لدى الحاكم، وبين المرتد الملي الذي يستتاب فإن امتنع قُتل.

ولم تبيّن الروايات سبب الاختلاف في الحكم بينهما، ولكن يبدو أن الوجه فيه أن المسلم الفطري المولود من أبوين مسلمين قد عاش وترعرع في مناخ إسلامي، ولم يسمع بما هو أفضل من الإسلام، ولم يعرف سواه، وهو دينٌ كامل منسجم مع العقل ويتأغم مع الفطرة وله معجزة خالدة وما إلى ذلك، وعليه لا يكون ارتداد مثل هذا الفرد عن شبهة، بل عناداً واستكباراً، وليس للمعانند موضع في الدين ويكون حكمه القتل.

وأما المرتد الملي فبالالتفات إلى أنه كان يعتنق ديناً وطريقة أخرى فقد يحدث أحياناً أن يقارن بين بعض التعاليم الإسلامية وتعاليم الدين السابق، فيذهب إلى أفضلية الدين السابق فيها، فعندها يستتاب، بأن يناقشه الحاكم الإسلامي أو المتخصص في الإسلام ويجيب عن شبهته ويبين له أفضلية الإسلام على ذلك الدين بالدليل الواضح، وبعد إزالة شبهته فإن رجع إلى الإسلام خلى سبيله، وإلا عدّ معانداً وقُتل.

إشكال: جاء في الروايات والفتاوى لفظ «يستتاب» من دون التطرّق إلى الإجابة عن شبهاته العلمية وما إلى ذلك، وعليه يكون الاختلاف بين المرتد الفطري والملي تعبيراً صرفاً لا يحتاج إلى بيان سببه وحكمته وعلته.

جوابه: جاء في الروايات والفتاوى بشأن النزاعات والدعاوى القضائية أن البيّنة على من ادّعى، فإن لم تكن له بيّنة، كان اليمين على من أنكر، فإذا كانت القضية كذلك لم نعد بحاجة إلى القاضي والمجتهّد، بل يمكن لأي شخص أن يحكم بين المتخاصمين!!، أجل، لابد للقاضي أن يكون مجتهداً ليتكّن من تشخيص الحق من خلال التدقيق في التفاصيل قدر المستطاع.

● عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف

وكذلك فيما نحن فيه، فإذا تمّ الاكتفاء بمجرد طلب التوبة، فإنها تتأتى من كل ناطق، ولو كان طائر الببغاء، في حين أننا نجد في الروايات أنّ الإمام علياً عليه السلام هو الذي يتصدّى إلى استتابة المرتد، وليس غلامه قنبر، فيتضح أنّ الاستتابة يقوم بها القاضي أو العالم بعد الإجابة عن جميع شبهاته، لا أنها كلام القاضي الأول والأخير.

وما قيل من أن الاختلاف بين المرتد الفطري والملي في الحكم تعبدى، فيمكن مناقشته بأنّ بعض الأمور الدينية تعبدية محضة لا يُسأل عن حكمها، ويلتزم محلّه، ولا تجب سجدة السهو للذكر في غير محلّه؛ لأنه تعبد محض، في حين يستفهم عن سبب الاختلاف بين المرأة والرجل في الميراث، وذلك لأنّ العقل يراه خلاف العدل، فلا بد من دليل شرعي لإقناع العقل، كأن يقال: إنّ نفقات الزوجة والأولاد، وتوفير السكن والملبس والمأكل ومهر المرأة يقع على عاتق الرجل، لذلك يضاعف له الإرث، وهكذا الأمر فيما نحن فيه، حيث لا يرى العقل فرقاً بين مرتدين أحدهما من أبوين مسلمين، والآخر من أبوين غير مسلمين، فيتساءل عن سبب منح أحدهما فرصة التوبة بينما يحرم الآخر منها، وعندها لا بدّ من العثور عن حكمة هذا الاختلاف بين الفطري والملي إلى عصرنا الحاضر. لو قبل البيان المتقدم في جعل العناد معياراً للقتل، وكان اختلاف الحكم بين المرتد الفطري والملي في أن المرتد الملي يحتمل وجود شبهة قادته إلى الارتداد وليس العناد، بخلاف الفطري، نقول بسحب هذا البيان إلى عصرنا الحاضر، حيث تتغلغل الشبهات في أذهان الشباب من جميع الجهات، وأهم شبهة تتلخص في أن الدين الذي نزل قبل خمسة عشر قرناً في بقعة نائية، كيف يمكنه أن يعمل على إسعاد الشباب المعاصرين وكيف يمكن رفع انعدام التجانس بين العلم والدين؟

ومن خلال تعامل هؤلاء الشباب مع الأمور والحقائق، نجد أن أغلبهم ليسوا من المعاندين سواء منهم من ينحدر من خلفيات إسلامية أو غيرها، وعليه يكون حكم القتل بحقهم منتفياً، كما أنّ حكم القتل بعد ذلك لا يمكن تحقّقه في العالم الخارجي، وذلك لأنّ حلّ بعض الشبهات المطروحة ليست من السهولة التي يصدق عليها التبيّن والتي يمكن معها إقناع الطرف المقابل.

إشكال: إنّ حقانية الدين في عصرنا واضحة جداً، وإنّ قوله تعالى: ﴿من بعد ما تبين

لهم الهدى^(٥٧) تصدق في حق أبناء عصرنا، إذ نقول لهم: لا يمكنكم الإتيان بمثل هذا القرآن فيتضح أن الدين الذي يمتلك هذا الكتاب السماوي حق ويصلح لجميع العصور.

جوابه: بل إن أكثر الذين لديهم شبهات لا تدور شبهاتهم حول القرآن ومضامينه، فلو تم تعريف الدين من خلال القرآن لارتفعت أكثر الشبهات، فمثلاً: لديهم إشكال حول تعلق الزكاة بالأموال التسعة المعروفة في الرسائل العملية، إذ إن الذين يمتلكون في العصر الحاضر سبعة منها يعدّون من الفقراء، ولكن ليس عندهم إشكال في آيات القرآن التي أوجبت الزكاة بقول مطلق، ولا إشكال عندهم في ضرورة معاقبة المعاند، وإنما يشكّلون على نوعية هذه العقوبة، فهم يذعنون بكون القرآن معجزة خالدة، إلا أن الذي يتم طرحه حالياً بوصفه إسلاماً غير موجود بأجمعه في القرآن الكريم، وأكثر النزاعات تدور حول التي لا وجود لها في القرآن الكريم ومنها الحكم بقتل المرتد.

إشكال: كيف يصحّ هذا، وقد جعل القرآن الحجية لكلام النبي ﷺ والمعصومين من أهل بيته ﷺ، وأمرنا؛ بقوله تعالى: ﴿وما ينطق عن الهوى إن هو إلا وحي يوحى﴾^(٥٨)، وقوله تعالى ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾^(٥٩)، باتباعهم، وفي حديث متواتر جعل النبي ﷺ العترة عدلاً للقرآن الكريم.

جوابه: هل أنزل الله تعالى قرآناً ناقصاً فأراد إكماله بواسطة النبي ﷺ والمعصومين ﷺ؟ هذا ما لا يدعيه مسلم، فالقرآن كتاب كامل، وما دور النبي ﷺ إلا تبين القرآن وتحديد المصداق وتطبيقه على العصر، وهكذا الأمر بالنسبة إلى المعصومين ﷺ، وعليه ما في القرآن ثابت لا يتغيّر، إلا أن تطبيقات المعصومين ﷺ متغيرة بتغيّر العصور، وإذا تم إدراك هذه الحقيقة بشكل جيد، فسوف تُحلّ الكثير من الشبهات والمشاكل^(٦٠).

ينقل أن آية الله جوادى الآملى قال للسيد الإمام الخميني قدس سره بعد انتصار الثورة الإسلامية في إيران: «لقد نهضتم في ثورتكم بالقرآن ونهج البلاغة، وليس بالإمكان الحفاظ على هذا الانتصار بحاشية العروة الوثقى، والعلة المحدثّة تحتاج إلى علة مبقية»، وهو كلام جميل ومتمين.

١٢ - علي بن إبراهيم، عن محمد بن عيسى، عن يونس، عن أبي بصير، عن أبي

● عقوبة المرتد، دراسة فقهية جديدة في الملابسات والظروف

عبدالله عليه السلام قال: «من أخذ في شهر رمضان وقد أفطر فرفع إلى الإمام يقتل في الثالثة»^(٦١).

سند الحديث جيد، وهناك رواية أخرى بهذا المضمون.

١٣ - ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن بريد العجلي، قال: سئل أبو جعفر عليه السلام عن رجل شهد عليه شهود أنه أفطر من شهر رمضان ثلاثة أيام، فقال عليه السلام: يُسأل هل عليك في إفطارك إثم؟ فإن قال: لا، فإن على الإمام أن يقتله، وإن هو قال: نعم، فإن على الإمام أن ينهكه ضرباً^(٦٢).

سندها جيد، ويحتمل قوياً أن الذين ذهبوا إلى ارتداد منكر الضروري استندوا إلى هذه الرواية، ولكن يبدو أنه لا علاقة لها بالمرتد، بل تقول: لا ينبغي هتك القوانين الإسلامية ونقضها في المجتمع الإسلامي عمداً وعلناً، وكل من يقوم بمثل ذلك يجب قتله، ولا ربط لها بالارتداد بمعنى إنكار النبي صلى الله عليه وآله وتكذيبه، فهناك لكل ذنب عقوبة في المجتمع الإسلامي، وقد كان حكم المتعمد في الإفطار آنذاك القتل، ولكن هل كان حكماً إلهياً أو حكومياً؟ هل كان ثابتاً أو متغيراً؟ هل هو ذو جنبة وقائية أو أنه يطبق على نحو الحقيقة؟ من الحدود الإلهية التي لا تصل بمرتكبها حدّ الارتداد، وعليه لا يتضح وجه إدراج هاتين الروایتين في هذا الباب.

١٤ - محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد، عن ابن فضال، عن حماد بن عثمان، عن ابن أبي يعفور قال: قلت لأبي عبدالله عليه السلام: إن بزيعاً يزعم أنه نبي، فقال عليه السلام: إن سمعته يقول ذلك فاقتله، قال: فجلست له غير مرة فلم يمكنني ذلك^(٦٣).

سندها حسن، وقد تكررت بمثلها في الرواية الثانية والعشرين، إلا أن دلالتها على حكم المرتد غير واضحة، إذ قد ينكر شخص خاتمية النبي صلى الله عليه وآله دون أصل النبوة، بأن يرى استمرار النبوة باستمرار العصور، أو يرى النبي صلى الله عليه وآله إنساناً عبقرياً، ويرى لنفسه شيئاً من العبقرية أو أنه عبقرى كامل، وهذه الأفكار وإن كانت باطلة، إلا أنها لا تدلّ بوضوح على ارتداد القائل والمعتقد بها.

ومن جهة أخرى فإن الحكم بقتله على فرض صدوره من الإمام عليه السلام، فهو مؤقت بزمان لم تستطع فيه الحكومة من القبض على ابن أبي يعفور، إذ لو قتل ابن أبي يعفور وألقت الحكومة القبض على قاتله وطالب أولاد المقتول بالقصاص، فكيف سيكتب له

الخلاص؟ وكيف يثبت للحكومة أنه كان يدّعي النبوة وأنّ حكمه هو القتل؟ وعندها سيتمّ قتل مؤمنٍ بفساق.

ومهما كان فإن هذا الحديث يدلّ بمجموعه على كون الحكم مؤقتاً بزمان معيّن، وإذا ذهب شخص إلى إطلاقه، فعليه أن يفكر بحلّ لمطالبة أولياء الدم بالقصاص، وحدوث الفوضى في المجتمع، إذ سيفقد بإمكان كلّ شخص أن يقتل آخر بادعاء النبوة، وأنه قام بواجبه الشرعي، ويشكل تحديد الصادق من الكاذب، هذا مضافاً إلى أنه لماذا لم يبادر الإمام نفسه إلى رفع أمره إلى الحكومة؟ فإنّ الحكومات تعاقب المرتد ومدّعي النبوة.

١٥ - الرواية الرابعة عشرة وقد تقدّمت، وضعف سندها ومخالفتها للقرآن الكريم واضحان.

١٦ - الرواية السادسة عشرة وسندها هو سند الرواية الخامسة عشرة والسادسة، وفيها ثلاثة من الضعاف، ودلالاتها أضعف من رواية عمرو بن سُمّر المتقدّمة، وهي كالآتي: إن أمير المؤمنين عليه السلام كان يحكم في زنديق إذا شهد عليه رجلان عدلان مرضيان، وشهد له ألف بالبراءة، جازت شهادة الرجلين وأبطل شهادة الألف؛ لأنه دين مكثوم^(٦٤). وفي هذا المورد لا بدّ من إسقاط شهادة الجميع، وسؤال الشخص نفسه إذ لا يمكن الوصول إلى حقيقته ذلك إلّا من ناحيته.

١٧ - الرواية السابعة عشرة، وسندها هو سند الروايات الخامسة عشرة والسادسة عشرة، وهو سند ضعيف، وفي متنها إشكال، وهو فريد من نوعه: (وبهذا الإسناد قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: «المرتد تعزل عنه امرأته، ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثة أيام، فإن تاب وإلا قتل يوم الرابع»^(٦٥)).

لم ترد استتابة المرتد ثلاثة أيام وقتله في اليوم الرابع في أيّة رواية أخرى، فالمرتد إمّا فطري فيقتل من دون استتابة، أو ملّي فيستتاب، وأما كيفية ذلك، وكم مرّة، وكم يوماً؟ هذا ما لم تبيّنه الروايات، إذن نتجاوز هذه الرواية أيضاً.

الهوامش

- (1) الزلزلة: ٧.
- (2) الروم: ٣٠.
- (3) البقرة: ٢٥٦.
- (4) البقرة: ١٠٨ - ١٠٩.
- (5) البقرة: ٢١٧.
- (6) آل عمران: ٨٦ - ٩٠.
- (7) آل عمران: ١٠٠.
- (8) آل عمران: ١٤٩.
- (9) النساء: ١٣٧ - ١٣٨.
- (10) النساء: ١٤٥.
- (11) الأحزاب: ٦٠.
- (12) الأنعام: ٧١.
- (13) النحل: ١٠٦ - ١٠٧.
- (14) المائدة: ٥٤.
- (15) محمد: ٢٥ - ٢٨.
- (16) هكذا ورد في النص، ويبدو أن الصواب هو العقاب الديني، إذ البحث يدور حوله (المترجم).
- (17) التوبة: ٦.
- (18) أسد الغابة ٣: ٢٠٦؛ الكامل لابن الأثير ١: ٦١٦؛ السيرة النبوية: ٤٥، ٣، ٤٠٩؛ أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٢٦.
- (19) الكامل في التاريخ ١: ٦١٦، السيرة النبوية ٣: ٤١٠، أحكام المرتد: ١٢٧.
- (20) المصادر المتقدمة.
- (21) أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٢٧.
- (22) السيرة النبوية ٣: ٤١٠، ٤١١.
- (23) المصدر المتقدم.
- (24) شرح ابن أبي الحديد ٣: ١٢٧.

- (25) المصدر المتقدم.
- (26) المصدر المتقدم: ١٥٠ - ١٥١.
- (27) الكافي ٢: ٧/٢٥٦.
- (28) معجم رجال الحديث ٢٢: ١٩ - ٣١.
- (29) الكافي ٦: ٧/٢٥٧ و ٧/٢٥٨.
- (30) معجم رجال الحديث ٣٣٧ - ٣٥٢.
- (31) المصدر المتقدم ٢٢٠ إلى ٢٢٥.
- (32) الكافي ٨: ٧/٢٥٧ و ٨: ٢٥٨.
- (33) معجم رجال الحديث ١٥: ٢٢٠ - ٢٢٥.
- (34) المصدر المتقدم ٢٤٢.
- (35) المصدر المتقدم: ٢٩١.
- (36) آل عمران: ٨٦ - ٨٩.
- (37) البيهقي، السنن الصغرى ٣: ٢٨؛ سنن النسائي ٧: ١٠ نقلاً عن كتاب أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٤٤.
- (38) آل عمران: ٨٦ - ٨٩.
- (39) السنن الصغرى ٣: ٢٨١؛ سنن الترمذي ١٠/٧ نقلاً عن كتاب أحكام المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٤٤.
- (40) السنن الصغرى ٣: ٢٧٨.
- (41) حكم المرتد في الإسلام وحقوق الإنسان: ١٨٠؛ رؤية الأصناف: ١٩٥، ح رؤية الشوافع.
- (42) الكافي ١: ٧/٢٥٦.
- (43) الكافي ٢: ٢/٢٥٦.
- (44) الكافي ٣: ٧/٢٥٦.
- (45) الكافي ٤: ٧/٢٥٦.
- (46) معجم رجال الحديث ٢٠: ٢٢/٥١١٤.
- (47) الكافي ٧: ٧/٢٥٧.
- (48) المصدر المتقدم ٥: ٧/٢٥٦.

- (49) المبسوط ١٠ : ٩٨ نقلاً عن كتاب حكم المرتد: ٦.
- (50) الكافي ٨ : ٢٥٧/٨.
- (51) المصدر المتقدم ٩ : ٢٥٧/٧.
- (52) راجع سورة المائدة: ١٠٦ - ١٠٧.
- (53) المغني لابن قدامة ١٠ : ٩٩.
- (54) العسقلاني، الإصابة ٣ : ٥٥، نقلاً عن كتاب حكم المرتد: ١٤٤.
- (55) الكافي ١٠ : ٢٥٧/٧.
- (56) المصدر المتقدم ١١ : ٢٥٧/٧.
- (57) محمد: ٢٥.
- (58) النجم: ٣ - ٤.
- (59) الأنبياء: ٧.
- (60) المجلة الفقهية، العدد ٣١ - ٣٤، مقال الثابت والمتغير لأحمد عابدين.
- (61) الكافي ١٢ : ٢٥٨/٧.
- (62) المصدر المتقدم ٢٠ : ٢٥٩/٧.
- (63) الكافي ١٣ : ٢٥٨/٧ و ٢٢ : ٢٥٩/٧.
- (64) الكافي ١٦ : ٢٥٨/٧.
- (65) المصدر المتقدم ١٧ : ٢٥٨/٧.

الحرية وإهانة المقدسات الدينية

وقفه نقدية تحليلية مع سبّ المعصوم عليه السلام

الشيخ محمد حسين مهوري (*)

المقدمة

الإنسان هو أشرف المخلوقات في الإسلام، ولا شيء أشرف منه، ومع أنّ حرمة الكعبة في الإسلام عظيمة جداً، وجعل الله لها أحكاماً خاصة، لكن الإنسان المؤمن أشرف وأشدّ حرمة من الكعبة.

روي أنّ رسول الله ﷺ نظر إلى الكعبة فقال: «مرحباً بالبيت ما أعظمك وأعظم حرمتك على الله! الله للمؤمن أعظم حرمة منك؛ لأنّ الله حرّم منك واحدة ومن المؤمن ثلاثة: ماله ودمه وأن يُظن به ظنّ سوء»^(١).

وعلى هذا يكون سبّ المؤمن وهتك عرضه من أعظم الذنوب.

وعن حماد بن بشير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله ﷺ: قال الله تبارك وتعالى: «من أهان لي ولياً فقد أَرُصد لمحاربتي»^(٢).

فإذا كان سبّ المؤمن بهذه الدرجة من القبح فكيف بسبّ المعصوم عليه السلام؟ على أنّ سبّه يعدّ سباً لجميع المسلمين والشيعة، ولا يكون وجوب قتل سبّ المعصوم حكماً شديداً؛ لأنه إذا لم يحترم جميع المسلمين فخليق أن لا يكون له أي حرمة عند المسلمين أيضاً، فلا كلام في أنّ القتل يكون جزاء عادلاً لساب المعصوم. ومع هذا كلّه يجب أن يكون المسلم مسلماً لأحكام الإسلام.

سبّ النبي ﷺ في نظر الفقهاء

لا إشكال في وجوب قتل سبّ النبي ﷺ عند الإمامية، بل عند جميع فرق المسلمين، قال المحقق في الشرائع: «من سب النبي ﷺ جاز لسامعه قتله». وقال صاحب الجواهر رحمته الله في توضيحه: «بلا خلاف أجده فيه، بل الإجماع

(*) باحث في الحوزة العلمية، متخصص في الفقه السياسي الإسلامي، من إيران.

● الحرية وإهانة المقدسات الدينية، وقفة نقدية تحليلية مع سب المعصوم عليه السلام

بقسميه عليه^(٣).

وقال وهبة الزحيلي: «وقد أفتى أكثر فقهاء الخفية بناء عليه بقتل مَنْ أكثر من سب النبي صلى الله عليه وآله من أهل الذمة، وإن أسلم بعد أخذه، وقالوا: يقتل سياسة، وأجمع العلماء - كما قال القاضي عياض في الشفاء - على وجوب قتل المسلم إذا سب النبي صلى الله عليه وآله لقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا﴾^(٤).

ومع أنه لا إشكال في وجوب قتل سب النبي صلى الله عليه وآله لكن هناك أسئلة حول هذا الحكم، وهي:

- ١- ما هو موضوع هذا الحكم؟ ومتى يصدق السب؟
- ٢- هل يختص هذا الحكم بالنبي صلى الله عليه وآله أم يشمل جميع المعصومين عليهم السلام؟
- ٣- هل يكون إجراء هذا الحكم باختيار الحاكم أم يكون تكليفاً عاماً لكل فرد من المسلمين؟ ولا يحتاج في ذلك إلى إذن الحاكم؟
- ٤- وعلى فرض كونه من وظائف الحاكم فهل هو واجب عليه مطلقاً أم أنه موكول لنظره في أصل إجرائه وكيفية إجرائه؟ وفي هذه المقالة نجيب عن هذه الأسئلة.

مفهوم السب

السب مرادف للشتم، قال أهل اللغة: «السب: الشتم»^(٥).

وقال الشيخ الأنصاري رحمته الله في تفسيره: «ثم إنَّ المرجع في السب إلى العرف، وفسره في جامع المقاصد بإسناد ما يقتضي نقصه إليه، مثل الوضع والناقص، وفي كلام بعض آخر: إنَّ السبَّ والشتم بمعنى واحد، وفي كلام ثالث: إنَّ السبَّ أن تصف الشخص بما هو إزاء ونقص، فيدخل في النقص كل ما يوجب الأذى، كالقذف والتحقير والوضع والكلب والكافر والمُرتد، والتعبير بشيء من بلاء الله تعالى، كالأجذم والأبرص»^(٦).

وقال السيد الخوئي رحمته الله في ذلك: «الظاهر من العرف واللغة اعتبار الإهانة والتحقير في مفهوم السب، وكونه تنقيصاً وإزاءً على المسبوب، وأنه متحد مع الشتم،

وعلى هذا فيدخل فيه كلُّ ما يوجب إهانة المسبوب وهتكه، كالقذف والتوصيف بالوضيع واللا شيء والحمار والكلب والخنزير والكافر والمردت والأبرص والأجذم والأعور وغير ذلك من الألفاظ الموجبة للنقص والإهانة، وعليه فلا يتحقق مفهومه إلا بقصد الهتك، وأما مواجهة المسبوب فلا تعتبر فيه»^(٧).

وعن النبي ﷺ أنه قال: «إذا كان أحدكم ساباً لصاحبه لا محالة، فلا يفتر عليه، ولا يسبّ والديه، ولا يسبّ قومه، ولكن إن كان يعلم ذلك فليقل: إنك لبخيل، أو ليقل: إنك لجبان، أو ليقل: إنك لكذوب، أو ليقل: إنك لنؤوم»^(٨). وهذا الحديث وإن كان يدل على جواز ذلك إن كان حقاً، ولكن يستفاد منه أنّ هذه الموارد من مصاديق السبّ.

فتحصّل أنّ للسبّ مفهوماً عاماً يشمل كلّ إهانة، فلو نسب الباطل إلى أحد الأئمة عليه السلام فإنه يكون ساباً له، وكذلك كلّ من سمى علياً عليه السلام بأبي تراب بقصد التوهين كان ساباً له، نعم لا يصدق على إنكار بعض المقامات المعنوية لهم إذا لم يكن بقصد الإهانة، على أنّ موضوع أحاديث الباب لا يختص بالسبّ، بل ورد فيها ألفاظ أخرى نظير: شتم، نال منه، وقع فيك، يذكرك، و...، وهذا يدل على عموم موضوع هذا الحكم.

أدلة وجوب قتل ساب النبي ﷺ

قد تقدم دعوى الإجماع من صاحب الجواهر عليه السلام على وجوب قتل ساب النبي ﷺ ولكن لا يكون الإجماع دليلاً مستقلاً على المدعى مقابل سائر الأدلة؛ لأنّ اتفاق الفقهاء - مستند إلى أخبار الباب، فيكون إجماعاً مدركياً، فلا يكون مستقلاً. وعلى هذا فدليل هذا الحكم منحصر في الأخبار، فلا بد من ذكرها والبحث في دلالتها:

١- حسنة هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن شتم رسول الله ﷺ فقال: «يقتله الأدنى فالأدنى قبل أن يرفع إلى الإمام»^(٩).

٢- عن الحسن بن علي الوشاء قال: «سمعت أبا الحسن عليه السلام يقول: شتم رجل على عهد جعفر بن محمد عليه السلام رسول الله ﷺ فأتى به عامل المدينة فجمع الناس فدخل عليه -

● الحرية وإهانة المقدسات الدينية، وقفة نقدية تحليلية مع سب المعصوم عليه السلام

أبو عبد الله عليه السلام وهو قريب العهد بالعلة وعليه رداء له مورد، فأجلسه في صدر المجلس واستأذنه في الاتكاء وقال لهم: ما ترون؟ فقال له عبد الله بن الحسن والحسن بن زيد وغيرهما: نرى أن تقطع لسانه، فالتفت العامل إلى ربيعة الرأي وأصحابه فقال: ما ترون؟ قال: يؤدّب، فقال أبو عبد الله عليه السلام: سبحان الله! فليس بين رسول الله ﷺ وبين أصحابه فرق^(١٠).

٣. عن علي بن جعفر قال: أخبرني أخي موسى عليه السلام قال: «كنت واقفاً على رأس أبي حين أتاه رسول زياد بن عبيد الله الحارثي عامل المدينة، فقال: يقول لك الأمير انهض إليّ، فاعتلّ بعلة، فعاد إليه الرسول فقال: قد أمرت أن يفتح لك باب المقصورة فهو أقرب لخطوك، قال: فنهض أبي واعتمد عليّ ودخل على الوالي وقد جمع فقهاء أهل المدينة كلّهم، وبين يديه كتاب فيه شهادة على رجل من أهل وادي القرى قد ذكر النبي ﷺ فنال منه، فقال له الوالي: يا أبا عبد الله انظر في الكتاب قال: حتى أنظر ما قالوا، فالتفت إليهم فقال: ما قلتم؟ قالوا: قلنا: يؤدّب ويضرب ويعزّر ليعذب ويحبس، قال: فقال لهم: رأيتم لو ذكر رجلاً من أصحاب النبي ﷺ ما كان الحكم فيه؟ قالوا: مثل هذا، قال: فليس بين النبي ﷺ وبين رجل من أصحابه فرق؟، فقال الوالي: «دع هؤلاء يا أبا عبد الله! لو أردنا هؤلاء لم نرسل إليك، فقال أبو عبد الله عليه السلام: أخبرني أبي أن رسول الله ﷺ قال: الناس في أسوة سواء من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمني، ولا يرفع إلى السلطان، والواجب على السلطان إذا رفع إليه أن يقتل من نال مني، فقال زياد بن عبيد الله: أخرجوا الرجل فاقتلوه بحكم أبي عبد الله»^(١١).

٤. عن محمد بن مسلم، عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إن رجلاً من هذيل كان يسب رسول الله ﷺ، فبلغ ذلك النبي ﷺ فقال: من لهذا؟ فقام رجلان من الأنصار فقالا: نحن يا رسول الله ﷺ، فانطلقا حتى أتيا عربة فسألا عنه، فإذا هو يتلقّى غنمه، فقال: من أنتما وما اسمكما؟ فقالا له: «أنت فلان بن فلان؟»، قال: نعم، فنزلا فضربا عنقه، قال محمد بن مسلم: فقلت لأبي جعفر عليه السلام: رأييت لو أن رجلاً الآن سب النبي ﷺ أيقتل؟ قال: إن لم تخف على نفسك فاقتله»^(١٢).

٥. الفضل بن الحسن الطبرسي بإسناده في (صحيفة الرضا عليه السلام) عن آبائه عن رسول الله ﷺ قال: «من سبّ نبياً قتل، ومن سبّ صاحب نبي جلد»^(١٣).

٦. عن الشعبي، عن علي عليه السلام: «إنّ يهودية كانت تشتم النبي وتقع فيه، فخنقها رجل حتى ماتت فأبطل رسول الله ﷺ دمها»^(١٤).

إنّ الحديث الأوّل والثالث يدلّان على جواز قتل سابّ النبي ﷺ لكل فرد من المسلمين، بل وجوب ذلك عليه، ولكن باقي الأحاديث لا تدل على جوازه لكل أحد؛ لأنّ الإمام الصادق عليه السلام في الحديث الثاني يسأل مستكراً: «سبحان الله! فليس بين رسول الله ﷺ وبين أصحابه فرق؟» هذا يدلّ على أنّ سابّ النبي ﷺ يستحق عقاباً شديداً، ولكن لا يدلّ على جواز قتله لكل فرد من المسلمين.

وصدر حديث محمد بن مسلم قضية في واقعة، ولا يدل على جواز قتل سابّ النبي ﷺ لكل أحد، ويشهد لذلك أنّ محمد بن مسلم الذي هو من أجلّة أصحاب الأئمة لم يفهم من قول الإمام ذلك، ولذا سأل عن حكم سابّ النبي في زمانه.

من هنا يظهر أنه لا يفهم من سائر الموارد التي أمر النبي ﷺ بقتل عدّة من الأفراد جواز قتل سابّ النبي ﷺ لكل أحد، وأما ذيل الحديث فإنّ الإمام عليه السلام لمحمد بن مسلم بذلك بشرط عدم الخوف على نفسه لا يدل على جوازه لكل أحد؛ لاحتمال أن يكون إذن الإمام مختصاً بمحمد بن مسلم، بل في الحديث قرينة على اختصاصه بمحمد بن مسلم، وهو أنّ سؤال محمد بن مسلم عام وجواب الإمام مختص به، فلو كان الحكم عاماً فلا بد من تطابق السؤال والجواب، ومن هنا فإنّ كلام بعض الأجلّة غير مفهوم لنا، حيث قال في ذيل حديث محمد بن مسلم: «وصدرها لا يستفاد منه قتل سابّ النبي ﷺ بلا مراجعته الحاكم إلّا أنّ ذيلها ظاهر في أنّ من سمع السبّ فعليه قتل الساب مع عدم الخوف»^(١٥).

وأما الحديث الخامس فمضافاً إلى ضعف سنده فإنه يكون في مقام بيان حكم سابّ النبي لا كيفية إجرائه وجوازه لكل أحد.

والحديث السادس مضافاً إلى ضعف سنده يدلّ على عدم إعطاء دية تلك المرأة بعد قتلها، ولا يدلّ على أنّ قتلها كان جائزاً لقاتلها، وعدم إعطاء الدية إنما يكون

● الحرية وإهانة المقدسات الدينية، وقفة نقدية تحليلية مع سب المعصوم عليه السلام

لعدم وفائها بما عاهد اليهود النبي، فعلى هذا لا يدل الحديث على جواز قتلها، أو أنه وقع بلا إذن من النبي حتى يدل على جواز قتل ساب النبي لكل أحد.
فتحصل أن الحديث الأول والثالث فقط يدلان على جواز قتل ساب النبي عليه السلام لكل أحد.

الأدلة والشواهد، وقفات نقدية

اتفق فقهاء الإمامية على وجوب قتل ساب الإمام عليه السلام، وأدعي عليه الإجماع، قال في الشرائع: «وكذا من سب أحد الأئمة عليهم السلام».
وقال في الجواهر في توضيح كلامه: «بلا خلاف أجده فيه أيضاً، بل الإجماع بقسميه عليه»^(١٦).

وقال الإمام الخميني رحمته الله: «من سب النبي عليه السلام - والعياذ بالله - وجب على سامعه قتله ما لم يخف على نفسه أو عرضه أو نفس مؤمن أو عرضه، ومعه لا يجوز، ولو خاف على ماله المعتد به أو مال أخيه كذلك جاز ترك قتله، ولا يتوقف ذلك على إذن من الإمام عليه السلام أو نائبه، وكذا الحال لو سب بعض الأئمة عليهم السلام، وفي إلحاق الصديقة الطاهرة عليها السلام بهم عليهم السلام وجه، بل لو رجع إلى سب النبي عليه السلام يقتل بلا إشكال»^(١٧).
وقد استدل لجواز قتل سب الإمام عليه السلام على كل واحد من المسلمين بوجوه:
١ - الإجماع.

وفيه ما تقدم من أن اتفاق الفقهاء مستند إلى الأحاديث، فلا يعد الإجماع دليلاً مستقلاً هنا.

٢ - تنقيح المناط القطعي مما دلّ على وجوب قتل ساب النبي عليه السلام؛ لأن الأئمة الأطهار هم كالنبي عليه السلام في الكمالات والمقامات المعنوية، فكل ما ثبت للنبي عليه السلام يثبت لهم أيضاً، قال السيد الخوئي رحمته الله في ذلك: «... من دون خلاف بين الأصحاب، بل ادّعي عليه الإجماع بقسميه، وذلك لما علم من الخارج بالضرورة أن الأئمة عليهم السلام والصديقة الطاهرة عليها السلام بمنزلة نفس النبي عليه السلام وأن حكمهم حكمه يجرون مجرى واحداً»^(١٨).

وقال بعض الأعظم في ذلك: «المقام الثاني: في سب بعض الأئمة عليهم السلام؛ والظاهر

مضافاً إلى نفي وجدان الخلاف فيه في الجواهر، بل دعوى ثبوت الإجماع بقسميه عليه، أنه بعد ثبوت الحكم في المقام الأول بالإضافة إلى النبي ﷺ لا حاجة إلى ورود دليل خاص بالنسبة إلى الأئمة عليهم السلام؛ لوضوح كونهم بحكمه، وأنهم يجرون مجراه، وقد عبّر الكتاب العزيز في آية المباهلة عن علي عليه السلام أمير المؤمنين بأنه نفس النبي ﷺ، ومن المعلوم أنه لا فرق بينه وبين أولاده المعصومين من هذه الجهة، وعليه فلا حاجة إلى الاستشهاد على سريان هذا الحكم في سب الأئمة إلى رواية أو غيرها»^(١٩).

لا شك ولا شبهة في المقامات المعنوية للأئمة وأنهم بمنزلة نفس النبي، ولكن الكلام في أن الاشتراك في المقامات المعنوية هل يوجب الاشتراك في جميع الأحكام؟ لو علم أن ثبوت حكم للنبي ﷺ إنما يكون من جهة مقاماته المعنوية لأمكن إثباته للأئمة، ولكن لا دليل على أن وجوب قتل ساب النبي إنما يكون من جهة مقاماته المعنوية ولا يكون شيء آخر دخیلاً فيه، بل يحتمل أن يكون وجوب قتل ساب النبي من جهة نبوته، أليس القياس باطلاً في فقه الإمامية؟ أليس الأئمة مشتركين مع النبي في المقامات المعنوية، ومع هذا يختلف معهم في كثير من الأحكام؟ يستحب الصلاة على النبي عند سماع اسمه أو قراءته أو كتابته، ولا يستحب للأئمة، الشهادة بالرسالة واجبة في الأذان والإقامة والتشهد، ولا تكون الشهادة بالولاية واجبة في تلك الموارد، بل الشهادة بالولاية بقصد الجزئية تكون حراماً وتشريعاً، وإنكار الرسالة يستلزم الكفر والخروج عن الإسلام، ولكن إنكار الولاية لا يستلزم الكفر، ومع أن جميع الأئمة مشتركون في المقامات المعنوية، ولكن لقب أمير المؤمنين مختص بعلي بن أبي طالب ولا يجوز استعماله في غيره من الأئمة حتى ولي العصر عليه السلام، وعلى هذا لا يمكن إثبات وجوب قتل ساب النبي ﷺ للأئمة عليهم السلام بمجرد ثبوت وجوب قتل ساب النبي، فلا بد في ذلك من الاستناد إلى الأحاديث، وهي:

١. صحيحة هشام بن سالم قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في رجل سبّابة لعلي عليه السلام؟ قال: فقال لي: حلال الدم والله، لولا أن تعمّ به بريئاً، قال: قلت: فما تقول في رجل مؤذ لنا؟ قال: في ماذا؟ قلت: فيك، يذكرك، قال: فقال لي: له في علي عليه السلام

● الحرية وإهانة المقدسات الدينية، وقفة نقدية تحليلية مع سب المعصوم عليه السلام

نصيب؟ قلت: إنه ليقول ذاك ويظهره، قال: لا تعرض له.
ورواه الصدوق عليه السلام في العلل إلى قوله: نعم به بريئاً، «قال: قلت: لأي شيء يعم به بريئاً؟ قال: يقتل مؤمناً بكافراً»، ولم يزد على ذلك ^(٢٠).

قال العلامة المجلسي عليه السلام في توضيح هذا الحديث:

قوله عليه السلام: «لولا أن نعم» أي أنت أو البلية بسبب القتل من هو بريء منه.
وقوله: «له في علي عليه السلام نصيب» يحتمل أن يكون المراد أنه هل يتولى علياً عليه السلام ويقول بإمامته؟ فقال الراوي: نعم، هو يظهر ولايته عليه السلام، فقال عليه السلام: لا تعرض له، أي لأجل أنه يتولى علياً عليه السلام فيكون هذا إبداء عذر ظاهراً؛ لئلا يتعرض السائل لقتله فيورث فتنة، وإلا فهو حلال الدم، إلا أن يحمل على ما لم ينته إلى الشتم، بل نفي إمامته، ويحتمل أن يكون استفهاماً إنكارياً، أي من يذكرنا بسوء كيف يزعم أن له في علي نصيباً فتولى السائل تكراراً لما قال أولاً، ويمكن أن يكون الضمير في قوله عليه السلام: «له» راجعاً إلى الذكر، أي قوله يسري إليه أيضاً، ومنهم من قال هو تصحيف نصب بدون الياء ^(٢١).

إن الراوي يسأل في صدر الحديث عن كون سبابة لعلي عليه السلام - أي كثير السب - والإمام عليه السلام يحلّ دمه بشرط عدم قتل بريء في ذلك، ولكن ذكره بلفظ «لولا». الدال على الامتناع - مشعر بعدم إمكان قتل الأبرياء في قتل سابّ علي، بل هو مقارن له غالباً، ولذا لا يمكن استفادة الإذن من الإمام في قتل سابّ علي عليه السلام، بل ظهوره في عدم جواز ذلك أقوى، وهذا نظير قوله عليه السلام: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك»، حيث يفهم منه عدم الأمر بالسواك وعدم تشريعه وجوباً، وإن دلّ على وجود مقتضي الوجوب فيه.

فتحصل من صدر حديث هشام بن سالم عدم إذن الإمام عليه السلام في قتل سابّ علي عليه السلام؛ لاستلزامه قتل الأبرياء، وإن كان مقتضي ذلك موجوداً.

وفي ذيل الحديث يسأل الراوي عن يسبّ الإمام الصادق عليه السلام، والإمام يسأل عن تولّيه لعلي عليه السلام، وبعد جواب الراوي بإظهاره ذلك منعه عن التعرض له، وهذه هي سيرة جميع الأئمة عليهم السلام، حيث منعوا عن التعرض لمن يسبهم ويؤذيهم.

وعلى هذا فليس الإمام في مقام إبداء العذر لمنع الفتنة والفوضى، كما قاله

العلامة المجلسي رحمته الله؛ لأنه لو كان نهى الإمام عليه السلام لمنع الفتنة أو للخوف على الراوي - كما قال صاحب الجواهر رحمته الله - لكان قادراً على بيان علة نهيه، ولم يحتج إلى السؤال عن تولّيه لعل عليه السلام، وكذلك لا يمكن حمله على مجرد إنكار إمامة الإمام الصادق عليه السلام - كما قاله العلامة المجلسي رحمته الله؛ لأن قول الراوي: «فيك، يذكرك» ظاهر في السب والشتم.

٢- عن عبد الله بن سليمان العامري قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: «أي شيء تقول في رجل سمعته يشتم علياً ويتبرأ منه؟» قال: فقال لي: والله هو حلال الدم، وما ألف منهم برجل منكم، دعه لا تعرض له إلا أن تأمن على نفسك» ^(٢٢).
قوله: «لا تعرض له إلا أن تأمن على نفسك» ليس في التهذيب ^(٢٣)، ولا الوسائل ^(٢٤).

وقال العلامة المجلسي رحمته الله في توضيحه: «أي لا تفعلوا ذلك اليوم، فإنهم يقتلونكم قوداً، ولا يساوي ألف رجل منهم بواحد منكم» ^(٢٥).
إن الإمام عليه السلام أذن للعامري في قتل ساب علي مع الأمن على نفسه، ولا يستفاد منه الإذن لكل أحد؛ لاحتمال خصوصية في العامري، على أن هذا الحديث ضعيف، ولذا عبر عنه في الجواهر بـ «خبر» ^(٢٦).

٣- عن عبيد بن زرارة عن أبيه، عن أبي جعفر عليه السلام: «من قعد في مجلس يسب فيه إمام من الأئمة يقدر على الانتصاف فلم يفعل ألبسه الله عز وجل الذل في الدنيا، وعذبه في الآخرة، وسلبه صالح ما من به عليه من معرفتنا» ^(٢٧).
ويقال: انتصف منه: إذا استوفى حقه منه كاملاً، حتى صار كل على النصف سواء ^(٢٨).

ذكر صاحب الوسائل رحمته الله هذا الحديث في باب قتل من سب علياً...، وهذا يدل على تمامية دلالة الحديث في نظره، ولكن لم يذكره الكليني رحمته الله في كتاب الحدود، ولم يستدل به صاحب الجواهر، وهذا يدل على عدم تمامية دلالة في نظرهما.

وكيف كان فهذا الحديث لا يدل على جواز قتل ساب الإمام عليه السلام، بل المتبادر

● الحرية وإهانة المقدسات الدينية، وقفة نقدية تحليلية مع سب المعصوم عليه السلام

منه عرفاً هو الدفاع عن الأئمة، ولا سيما أنّ المستفاد منه هو الانتصاف في المجلس، ولا يجوز قتل سبّ علناً؛ لأنه يثير غبار الفتنة.

٤ - خبر علي بن حديد قال: «سمعت من سأل أبا الحسن الأول عليه السلام : فقال: إني سمعت محمد بن بشير يقول: إنك لست موسى بن جعفر الذي أنت إمامنا وحجتنا في ما بيننا وبين الله، قال: فقال: لعنه الله - ثلاثاً - أذاقه الله حرّ الحديد، قتله الله أخبث ما يكون من قتلة، فقلت له: إذا سمعت ذلك منه أوليس حلال لي دمه؟ مباح كما أبيع دم السيّاب لرسول الله صلى الله عليه وآله والإمام عليه السلام؟ قال: نعم حلّ والله، حل والله دمه وأباحه لك ولن سمع ذلك منه، قلت: (أو ليس ذلك بسبّ لك؟ قال: «هذا سباب لله وسباب لرسول الله وسباب لأبائي وسبابي، وأي سبّ ليس يقصر عن هذا ولا يفوقه هذا القول؟ فقلت: أرايت إذا أنا لم أخف أن أغمز بذلك بريئاً ثم لم أفعل ولم أقتله ما عليّ من الوزر؟» فقال: يكون عليك وزره أضعافاً مضاعفة، من غير أن ينقص من وزره شيء، أما علمت أنّ أفضل الشهداء درجة يوم القيامة من نصر الله ورسوله بظهر الغيب، وردّ عن الله وعن رسوله»^(٢٩).

٥ - ما دل على حلية دم الناصب، كخبر داوود بن فرقد قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام ما تقول في قتل الناصب؟ فقال: حلال الدم، ولكنني أتقي عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكيلا يشهد به عليك فافعل»^(٣٠).

٦ - عن الرضا عليه السلام عن آبائه عليهم السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «من سبّ نبياً من الأنبياء فاقتلوه، ومن سبّ وصياً فقد سبّ نبياً»^(٣١).

فتحصل مما تقدم من الأحاديث أنّ صحيحة هشام بن سالم تامة سنداً ودلالة، وتدل على استحقاق سبّ علي للقتل، ولا تدل على صدور إذن من الإمام بالفعل، ولكن سائر الأحاديث لا تدل على حكم عام؛ لأنّ حديث عبد الله بن سليمان العامري - الحديث الثاني - يدل على إذن الإمام عليه السلام لعبد الله لا لكلّ أحد، وأنّ مورده سبّ علي عليه السلام مضافاً إلى أنه ضعيف السند، وحديث زرارة - الحديث الثالث - خارج عن مورد الكلام، وخبر علي بن الحديد - الحديث الرابع - مورده من كان مضلاً لكثير من الناس كما يأتي، فلا يدل على جواز قتل كلّ سبّ، مضافاً إلى أنه ضعيف السند، وحديث داوود بن فرقد - الحديث الخامس - فأولاً: مورده الناصب، وعنوان النصب غير

عنوان السب، وثانياً: إنه لا يدل على جواز قتله لكل واحد من المسلمين، بل هو إذن خاص لداود بن فرق، مضافاً إلى أنه ضعيف السند، والحديث السادس أيضاً ضعيف السند، على أنه لا ينافي أن يكون قتل الساب باختيار الإمام، بل يؤيد ذلك؛ لاحتمال أن يكون إذنًا عاماً من الإمام لكل واحد من المسلمين في قتل ساب الإمام، وصدور هذا الإذن لم يكن على وفق المصلحة قبل عصر الإمام الرضا، وصار فيه مصلحة في عصره.

والحاصل أنه لا دليل على جواز قتل ساب الأئمة عليهم السلام، إلا أمير المؤمنين عليه السلام. وأما خبر علي بن الحديد فإن الإمام الكاظم عليه السلام أمر بقتل محمد بن بشير الذي كان ضالاً مضلاً، والتأمل في أفعاله يدل على عدم إمكان استفادة حكم عام من هذا الحديث.

وقفة مع شخصية محمد بن بشير

عده الشيخ في رجاله في أصحاب الكاظم عليه السلام قائلاً: غال ملعون... وزعموا: أن علي بن موسى عليه السلام وكل من ادعى الإمامة من ولده وولد موسى عليه السلام مبطلون كاذبون غير طيبين الولادة؛ فنفوهم عن أنسابهم وكفروهم لدعواهم الإمامة وكفروا القائلين بإمامتهم واستحلوا دماءهم وأموالهم. وزعموا: أن الفرض من الله تعالى إقامة الصلوات الخمس وصوم شهر رمضان، وأنكروا الزكاة والحج وسائر الفرائض، وقالوا بإباحة المحارم والفروج والغلمان... وكان سبب قتل محمد بن بشير - لعنه الله - لأنه كان معه شعبة ومخاريق، فكان يظهر الواقعة أنه ممن وقف على علي بن موسى عليه السلام، وكان يقول في موسى عليه السلام بالربوبية، ويدعي لنفسه أنه نبي، وكان عنده صورة قد عملها وأقامها شخصاً كأنها صورة أبي الحسن عليه السلام من ثياب حرير، وقد طلائها بالأدوية وعالجها بحيل عملها فيها حتى صارت شبه صورة إنسان، وكان يطويها فإذا أراد الشعبة نفخ فيها فأقامها...

قد كان أبو عبد الله وأبو الحسن عليهما السلام يدعوان الله عليه ويسألانه أن يذيقه حر

● الحرية وإهانة المقدسات الدينية، وقفة نقدية تحليلية مع سب المعصوم عليه السلام

الحديد، فأذاقه الله حرّ الحديد بعد أن عذب بأنواع العذاب ^(٣٢).

من هنا يظهر أن محمد بن بشير كان من أصول الكفر والضلالة، فالأمر بقتله من الإمام لا يدل على جواز قتل الساب على كل واحد من المسلمين. والإمام عده سباً لله وللرسول ولآبائه ولنفسه؛ لأنه بارز أصل الإسلام، ولذا عدّ الإمام عليه السلام التقصير في قتله أشدّ وزراً منه.

إن قلت: إنّ المرتكز في ذهن الراوي هو جواز قتل الساب، حيث قال: «إذا سمعت ذلك منه أوليس حلال لي دمه، مباح كما أبيع دم السباب لرسول الله صلى الله عليه وآله والإمام؟»، وقال أيضاً: «أوليس ذلك بساب لك؟»، والإمام عليه السلام أقرّه على ذلك.

قلت: لا يستفاد من الحديث تقرير الإمام عليه السلام له في ذلك الارتكاز، بل يستفاد منه أنّ الإمام عليه السلام يفرّ من تقريره، حيث قال في جواب سؤاله الأول: «نعم حلّ والله، حلّ والله دمه وأباحه لك ولمن سمع ذلك منه».

ولم يستفد الراوي من هذا الجواب تقرير الإمام عليه السلام لما ارتكز في ذهنه، ولذا كرّر سؤاله، وقال ثانياً: «أوليس ذلك بساب لك؟». والإمام عليه السلام ركّز على وجوب قتله، وأنه هادم لأساس الإسلام.

شرطية إذن الإمام في قتل الساب

قال في الجواهر: «ثم إنّ ظاهر المصنف وغيره عدم توقف جواز قتل الساب على إذن الإمام عليه السلام، بل هو المشهور، بل عن الغنية الإجماع عليه لإطلاق النصوص، خصوصاً الأول منها، خلافاً للمحكي عن المفيد والفاضل في المختلف، فلم يجوزاه بدون» ^(٣٣).

استدل صاحب الجواهر رحمته الله لعدم احتياج قتل الساب إلى إذن الإمام بالإجماع وإطلاق النصوص.

والإجماع - كما تقدم - إجماع مدركي لا يكون دليلاً مستقلاً في الباب، مضافاً إلى أنه موهون بمخالفة المفيد والعلامة.

وأما الإطلاق فقد تقدم أنه لا دليل على جواز قتل ساب الأئمة عليهم السلام ما عدا أمير المؤمنين عليه السلام، حيث دلّت صحيحة هشام بن سالم على استحقات سابه للقتل لولا المانع،

ولكن لا تدلّ على الإذن الفعلي، فلا يمكن الاستفادة الإذن الفعلي منه لكل أحد وفي كل زمان.

لم يتعرض صاحب الجواهر لتوقف جواز قتل ساب النبي ﷺ على إذن الإمام عليه السلام؛ وذلك لأنّ حديثي هشام بن سالم وعلي بن جعفر صريحان في وجوب ذلك على كل واحد من المسلمين، ومع التصريح بذلك لا يحتاج إلى هذا البحث. والمراد من الإطلاق هو أنّ الإمام لم يقيّد جواز قتل ساب الإمام لكل واحد من المسلمين بإذن الإمام، وحيث يكون في مقام البيان فيستفاد من عدم البيان عدم الاشتراط في الواقع.

ولكن يمكن أن يقال: حيث إنّ الإمام عليه السلام - على أنّه مبين للأحكام الشرعية - هو حاكم المجتمع ووليّ الأمر للمسلمين، ومن هنا قد يبيّن الأحكام الإلهية، وقد يكلفهم بفعل أو ترك لأنه حاكم المجتمع ووليّ أمرهم، ويعبّر عن الثاني بالأوامر الولائية.

والفرق بينهما أنّ الأحكام الإلهية قد شرعت من الله تعالى والإمام عليه السلام مبلغ ومبيّن لذلك، والأحكام الولائية تصدر من الإمام عليه السلام وتختلف باختلاف الشرائط، ولا يشترط في الأحكام الإلهية إذن الإمام، ولكن الأحكام الولائية تابعة لإذنه، وببيان آخر: إنّ وجود الحكم الولائي مشروط بإذن الإمام وأمره، ولا تحقق له بدون إذنه، وعلى هذا فالشك في اشتراط حكم بإذن الإمام يرجع إلى الشك في أنّه حكم شرعي واقعي غير منوط بإذن الإمام عليه السلام، أو أنّه حكم ولائي دائر مدار إذنه وأمره، وعلى هذا فلا يمكن التمسك بإطلاق الدليل لنفي اشتراط إذن الإمام؛ لأنّ التريديد في أنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان الحكم الواقعي أو حكم ولائي، ومعه لم يحرز كونه في مقام بيان أي شيء، نعم حيث إنّ صدور الأحكام الولائية من جانب الإمام عليه السلام - الذي لم يكن متصدياً للدولة - قليل جداً، وإنهم عليه السلام كلفوا أصحابهم بالعمل بأوامرهم - حتى خلاف ذلك - فالأصل هو أنّ الإمام عليه السلام في مقام بيان الحكم الواقعي، ولكن هذا غير التمسك بإطلاق الدليل.

إن قلت: إنّ ولائية الحكم لا تتألف في دوامه؛ لأنه ليس دائراً مدار حياة الإمام، بل

هو باقٍ حتى بعد وفاته.

قلت: نعم إنَّ الحكم الولائي باقٍ ما لم ينقض من الحاكم المتأخر، وعلى هذا يجوز نقض الحكم الولائي من ولي الفقيه، بخلاف الحكم الشرعي، وببيان آخر: إنَّ الحكم الولائي تابع للمصلحة التي يراها الحاكم، ولكنَّ الحكم الشرعي لا يمكن تعطيله بالاستحسان و...

وعلى هذا ندَّعي أنَّ القرائن والشواهد الكثيرة من قول المعصوم عليه السلام وفعله تدلُّ على أنَّ الأمر بقتل الساب حكم ولائي تابع لما يراه الحاكم من المصلحة، ويختلف باختلاف الأزمنة والأمكنة، وعناد الساب أو جهالته، فقد تقتضي المصلحة الإقدام العام لحسم مادة الفساد، والمنع من تكراره، كما هجر النبي صلى الله عليه وآله هلال بن أمية ومرارة بن الربيع وكعب بن مالك ونهى عن مكالمتهم وأمر نساءهم باعتزالهم حتى ضاقت عليهم الأرض بما رحبت حينما تخلوا عن رسول الله في سفره إلى تبوك^(٣٤)، وتهديد النبي بحرق بيوت التاركين للجماعات، والتهديد بتحليل سلب من كان يسترزق بالدف واستأذنه في الغناء^(٣٥)، وتحليل سلب من يصيد في المدينة^(٣٦).

كما أنَّ الإمام الخميني أحلَّ دم من سلب الأمن من المجتمع في دولة الشاه^(٣٧).

وقد تقتضي الظروف البحث والجدال الأحسن.

فتحصل أولاً: إنَّ هذا الحكم يكون باختيار الحاكم ويجريه بما يراه من المصلحة، وقد يوكل إجراؤه إلى جميع أفراد المجتمع، وثانياً: إنَّ مقدار مجازاة الساب أيضاً باختيار الحاكم ولم يعيَّن لها مقداراً معيَّناً في الشرع.

أدلة نظرية تدبيرية حكم الساب

١. كان المنافقون من مصاديق ساب النبي صلى الله عليه وآله وقد ذكر في القرآن إيذاهم

وسبهم للنبي صلى الله عليه وآله، قال تعالى:

﴿وَمِنْهُمْ الَّذِينَ يُوْذُونَ النَّبِيَّ وَيَقُولُونَ هُوَ أذنُ قُلْ خَيْرَ لَكُمْ يَوْمَنَ بِاللّٰهِ وَيَوْمَنَ لِلْمُؤْمِنِينَ وَرَحْمَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ يُوْذُونَ رَسُولَ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (التوبة: آية ٦١).

لا شك في أنَّ كلام المنافقين في النبي صلى الله عليه وآله من أوضح مصاديق السب؛ لأنَّ كلَّ

كلام يوجب إيذاء شخص فهو سبٌّ، وبشهادة القرآن فإن كلام المنافقين يوجب إيذاء النبي ﷺ.

وقال أيضاً: «يقولون لئن رجعنا إلى المدينة ليخرجنَّ الأعزَّ منها الأذلَّ ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين ولكن المنافقين لا يعلمون» (المنافقون: ٨).

ومع هذا نهى النبي ﷺ عن التعرض للمنافقين، وهم يعيشون مع المسلمين في أمن وأمان، ولما طلب منه أن يقتل المنافقين قال ﷺ: «أكره أن تقول العرب لما ظفر بأصحابه أقبل يقتلهم»^(٣٨).

وهذا الكلام أقوى شاهد على أن حكم الساب تابع لما يراه الحاكم من المصلحة، مع أن النبي لم يلاحظ شيئاً في إقامة الحدود.

٢ - عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: دخل يهودي على رسول الله ﷺ وعائشة عنده، فقال: «السام عليكم» فقال رسول الله ﷺ: «عليكم»، ثم دخل آخر فقال مثل ذلك، فردَّ عليه كما ردَّ على صاحبه، ثم دخل آخر فقال مثل ذلك، فردَّ رسول الله ﷺ كما ردَّ على صاحبيه، فغضبت عائشة فقالت: عليكم السام والغضب واللعنة يا معشر اليهود! يا إخوة القردة والخنازير! فقال لها رسول الله ﷺ: يا عائشة إنَّ الفحش لو كان ممثلاً لكان مثال سوء، إنَّ الرفق لم يوضع على شيء قطَّ إلاَّ زانه، ولم يرفع عنه قطَّ إلاَّ شانه، قالت: يا رسول الله ﷺ أما سمعت إلى قولهم: السام عليكم؟ فقال: بلى، أما سمعت ما رددت عليهم؟ قلت: عليكم، فإذا سلم عليكم مسلم فقولوا: سلام عليكم، وإذا سلَّم عليكم كافر فقولوا: عليك»^(٣٩).

٣ - عن مِقْسَم أبي القاسم، مولى عبد الله بن الحارث بن نوفل، قال: خرجت أنا وتليد بن كلاب الليثي، حتى أتينا عبد الله بن عمرو بن العاص، وهو يطوف بالبيت معلّقاً نعله بيده، فقلنا له: هل حضرت رسول الله ﷺ حين كلّمه التميمي يوم حنين؟ قال: نعم، جاء رجل من بني تميم يقال له ذو الخُوَيْصرة فوقف عليه وهو يعطي الناس، فقال: يا محمد، قد رأيت ما صنعت في هذا اليوم، فقال رسول الله ﷺ: أجل، فكيف رأيت؟ فقال: لم أرك عدلت، قال: فغضب النبي ﷺ ثم قال: ويحكم! إذا لم يكن العدل عندي فعند من يكون؟ فقال عمر بن الخطاب: يا رسول الله ﷺ، ألا أقتله؟

● الحرية وإهانة المقدسات الدينية، وقفة نقدية تحليلية مع سب المعصوم عليه السلام

فقال: لا، دعه فإنه سيكون له شيعة - يتعمقون في الدين حتى يخرجوا منه... »^(٤٠).

٤ - عن حذيفة بن اليمان قال: ... فما قطع رسول الله ﷺ كلامه حتى أقبل إلينا أعرابي يجرّ هراوة له، فلما نظر رسول الله ﷺ إليه قال: قد جاءكم رجل يكلمكم بكلام غليظ تقشعرّ منه جلودكم، وإنه يسألكم عن أمور، إنّ لكلامه جفوة فجاء الأعرابي فلم يسلم وقال: أيكم محمد؟ قلنا: وما تريد؟ قال رسول الله ﷺ: «مهلاً» فقال: يا محمد، لقد كنت أبغضك ولم أرك، والآن فقد ازددت لك بغضاً! قال: فتبسّم رسول الله ﷺ وغضبنا لذلك وأردنا بالأعرابي إرادة، فأومأ إلينا رسول الله ﷺ أن اسكتوا، فقال الأعرابي: يا محمد، إنك تزعم أنك نبي، وأنت قد كذبت على الأنبياء وما معك من برهانك شيء، قال له: يا أعرابي، وما يدريك؟ قال: فخبّرني ببرهانك قال: إن أحببت أخبرك عضو من أعضائي فيكون ذلك أوكد لبرهاني، قال: أو يتكلم العضو؟ قال: نعم، يا حسن قم... قال له: ما الإسلام؟... فأسلم وحسن إسلامه»^(٤١).

٥ - كان رسول الله ﷺ قد عهد إلى أمرائه من المسلمين حين أمرهم أن يدخلوا مكة أن لا يقاتلوا إلّا من قاتلهم، إلّا أنه قد عهد في نفر سماهم أمر بقتلهم وإن وجدوا تحت أستار الكعبة^(٤٢). ولم يقتل منهم إلّا أربعة، وآمن رسول الله ﷺ الباقين بوساطة بعض الأفراد^(٤٣)، ومن هؤلاء من كان سباً للنبي ﷺ، فلو كان قتل الساب حداً من الحدود الشرعية لم يقبل رسول الله ﷺ فيه شفاعة؛ لعدم جواز الشفاعة في الحدود^(٤٤).

فهذا يدلّ على أنّ قتل الساب حكم من الأحكام من الولايات التي يكون اختيارها بيد الحاكم، فإنّ النبي ﷺ في مكة تحمل أذى كثيراً من مشركي قريش، ومع هذا لم يُقدم على شيء، وأما في المدينة فأمر بقتل عدّة من اليهود والمشركين، وكان ساكتاً عن المنافقين، وكل ذلك لما يراه من المصلحة، وبعد أن استحكم أساس الإسلام في عصر الصادق عليه السلام وتحت الحجة أذن الإمام عليه السلام في قتل سب النبي ﷺ لكلّ أحد، ومن قبله لم يأذن الإمام الباقر عليه السلام في ذلك عاماً، وإنما أذن فيه لمحمد بن مسلم.

إن قلت: إنّ استناد الإمام الصادق عليه السلام في هذا الحكم إلى النبي ﷺ في حديث

علي بن جعفر ينال في أن يكون حكماً ولائياً، حيث قال: أخبرني أبي أن رسول الله ﷺ قال: الناس في أسوة سواء من سمع أحداً يذكرني فالواجب عليه أن يقتل من شتمني...؛ لأنه لو كان حكماً ولائياً من الإمام الصادق عليه السلام لوجب أن يسنده إلى نفسه لا إلى النبي ﷺ.

قلت: إن الإمام عليه السلام لم يكن في وضع يمكنه من إصدار الحكم علناً، حيث يُعدّ معارضة للخلافة، ولا سيما في مجلس والي المدينة، فلا محيص للإمام عليه السلام أن يسند هذا الحكم إلى النبي ﷺ ولم يكن كاذباً في ذلك لأن النبي ﷺ أذن له في ذلك.

ما الفرق بين كون عقوبة الساب حكماً أولياً أو ولائياً؟!

إن قلت: ما الفرق بين أن يكون قتل الساب من الأحكام الأولية أو من الأحكام الولائية، حيث إن إجراءه مشروط بعدم خوف الضرر على المسلمين على أية حال؟

قلت: تظهر الثمرة في موضعين، أولاً: لو كان حكماً أولياً متوجهاً لجميع المسلمين فأحراز الضرر من وظائف المجري لا من وظائف الحاكم، ولا يجوز للحاكم منع إجرائه من آحاد المسلمين، وعلى هذا فيحتمل أن يقطع أحد من المسلمين بعدم الضرر فيقتل الساب، ولكنه يكون مخطئاً لمحدودية معرفته، ويجلب بذلك ضرراً عظيماً على المسلمين، كما أنه لو كان النبي ﷺ أمر المسلمين بقتل مشركي قريش في مكة مع الأمن من الضرر لأصاب الإسلام ضرراً عظيماً، وأما إذا كان في اختيار الحاكم فإنه أبصر وأعرف بمصالح الإسلام، ويكون أمره للمسلمين بقتل الساب أقرب إلى الصواب.

ثانياً: إن آحاد المسلمين ينظرون إلى خصوص الضرر النفسي، ولا ينظرون إلى سائر المصالح، مع أن الحاكم ينظر إلى جميع الجهات، فإن قتل المنافقين في المدينة لم يستلزم ضرراً نفسياً ولا مالياً على المسلمين، ولكن النبي ﷺ نهى عنه، فعلم أنه يستلزم تشريعاً على النبي ﷺ وعدم الرغبة في الإسلام.

● الحرية وإهانة المقدسات الدينية، وقفة نقدية تحليلية مع سب المعصوم عليه السلام

٦- خبر عمار السجستاني عن أبي عبد الله عليه السلام: إنَّ عبد الله بن النجاشي قال له، وعمار حاضر: «إني قتلْتُ ثلاثة عشر رجلاً من الخوارج كلَّهم يبدأ من علي بن أبي طالب، فسألت عبد الله بن الحسن، فلك يكن عنده جواب وعظم عليه، وقال: أنت مأخوذ في الدنيا والآخرة... فقال أبو عبد الله: لو كنت قتلتهم بأمر الإمام عليه السلام لم يكن عليك شيء في قتلهم، ولكنك سبقت الإمام عليه السلام فعليك ثلاثة عشر شاة تذبحها بمنى وتتصدق بلحمها؛ لسبقك الإمام عليه السلام، وليس عليك غير ذلك» (٤٥).

٧- عن أبي الصباح قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنَّ لنا جارا فنذكر علياً عليه السلام وفضله فيقع فيه، أفتأذن لي فيه؟ فقال: أو كنت فاعلاً؟ فقلت: إي والله، لو أذنت لي فيه لأرصدته فإذا صار اقتحمت عليه بسيفي فخبطته حتى أقتله، فقال: يا أبا الصباح، هذا الفتك، وقد نهى رسول الله ﷺ عن الفتك، يا أبا الصباح، إنَّ الإسلام قيد الفتك، ولكن دعه فستكفي بغيرك» (٤٦).

٨- روي أنَّ علياً عليه السلام كان جالسا في أصحابه فمرت بهم امرأة جميلة، فرمقها القوم بأبصارهم، فقال عليه السلام: «إنَّ أبصار هذه الفحول طوامح، وإنَّ ذلك سبب هبابها، فإذا نظر أحدكم إلى امرأة تعجبه فليلامس أهلها، فإنما هي امرأة كامرأته، فقال رجل من الخوارج: قاتله الله كافراً ما أفقهه، فوثب القوم ليقتلوه، فقال عليه السلام: رويداً إنما هو سبب سبب أو عفو عن ذنب» (٤٧).

فلو وجب قتل الساب على من سمعه لم يكن لعلي عليه السلام منعهم عن ذلك.

٩- عن كثير بن نمر قال: جاء رجل برجل إلى علي عليه السلام فقال: إني رأيت هؤلاء يتوعدونك ففروا وأخذت هذا، قال عليه السلام: أفأقتل من لم يقتلني؟ قال: إنه سببك، قال عليه السلام: سبه أو دع» (٤٨).

١٠- ولما بلغ عائشة نزول أمير المؤمنين عليه السلام بذي قار كتبت إلى حفصة بنت عمر: «أمّا بعد، فإنّا نزلنا البصرة ونزل علي عليه السلام بذي قار، والله دق عنقه كدق البيضة على الصفا، إنه بذي قار بمنزلة الأشقر، إن تقدّم نحر، وإن تأخّر عقر».

فلما وصل الكتاب إلى حفصة استبشرت بذلك ودعت صبيان بني تميم وعدي وأعطت جواربها دقفاً وأمرتهم أن يضربن بالدقوف ويقلن: «ما الخير؟ ما الخير؟ علي كالأشقر، إن تقدّم نحر، وإن تأخّر عقر» (٤٩).

١١. وروى أنس بن عياض المدني عن جعفر بن محمد عليه السلام عن أبيه عن جدّه عليه السلام أنّ علياً عليه السلام كان يوماً يؤمّ الناس وهو يجهر بالقراءة، فجهر ابن الكواء من خلفه: ﴿ولقد أوحى إليك وإلى الذين من قبلك لئن أشركت ليحبطن عملك ولتكونن من الخاسرين﴾، فلما جهر ابن الكواء من خلفه بها سكّت علي عليه السلام فلما أنهاها ابن الكواء عاد علي عليه السلام فأتّمّ قراءته، فلما شرع علي عليه السلام في القراءة أعاد ابن الكواء الجهر بتلك الآية، فسكّت علي عليه السلام فلم يزال كذلك يسكّت هذا ويقرأ ذاك مراراً حتى قرأ علي عليه السلام: ﴿فاصبر إن وعد الله حق ولا يستخفنك الذين لا يوقنون﴾، فسكّت ابن الكواء وعاد علي عليه السلام إلى قراءته^(٥٠).

١٢. لما بلغ علياً عليه السلام مصاب بني ناجية وقتل صاحبهم قال عليه السلام: «... ثم جاءني مرّة أخرى فقال لي: إني خشيت أن يفسد عليك عبد الله بن وهب وزيد بن حصين الطائي، إني سمعتهما يذكرانك بأشياء لو سمعتها لم تفارقهما عليها حتى تقتلها أو توثقهما فلا يفارقان محبسك أبداً، فقلت: «إني مستشيرك فيهما فماذا تأمرني به؟ قال: إني آمرك أن تدعو بهما فتضرب رقابهما فعلمت أنه لا ورع له ولا عقل، فقلت: والله ما أظن أن لك ورعاً ولا عقلاً نافعاً، والله كان ينبغي لك أن تعلم أني لا أقتل من لم يقاتلني ولم يظهر لي عداوته ولم يناصبني بالذي كنت أعلمتك من رأيي، حيث جئتني في المرّة الأولى ووصفت أصحابك عندي، ولقد كان ينبغي لك لو أردت قتلهم أن تقول لي: اتق الله، لم تستحل قتلهم، ولم يقتلوا أحداً ولم ينادوك ولم يخرجوا من طاعتك؟»^(٥١).

١٣. إنّ الخوارج كانوا من أظهر مصاديق السبابين لعلي عليه السلام ومع ذلك قال أمير المؤمنين عليه السلام فيهم: «لا تقتلوا الخوارج بعدي، فليس من طلب الحق فأخطأه كمن طلب الباطل فأدركه»، قال الشريف: يعني معاوية وأصحابه^(٥٢).

١٤. وقال أمير المؤمنين عليه السلام: «أما إنه سيظهر عليكم بعدي رجل رحب البلعوم، مندحق البطن يأكل ما يجد ويطلب ما لا يجد، فاقتلوه ولن تقتلوه! ألا وإنه سيأمركم بسبّي والبراءة منّي، فأما السب فسيبوني، فإنه لي زكاة ولكن نجاة، وأما البراءة فلا تتبرأوا منّي، فأني ولدت على الفطرة وسبقت إلى الإيمان والهجرة»^(٥٣).

● الحرية وإهانة المقدسات الدينية، وقفة نقدية تحليلية مع سب المعصوم عليه السلام

يستفاد مما ذكرنا أن قتل ساب أمير المؤمنين عليه السلام حكم ولائي بيد الحاكم يأمر به على ما يراه من المصالح، فإن أمير المؤمنين عليه السلام كان ينهى أصحابه نهياً مؤكداً عن التعرض لهم، وبعد استشهاد أمر معاوية بلعن علي عليه السلام وسبّه، واستمر هذا إلى زمان عمر بن عبد العزيز، وفي عصر الصادقين عليه السلام صار أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله محبوبين عند المسلمين، وتمت الحجة عندهم في عدم استحقاق علي عليه السلام اللعن والسب، ومع هذا يوجد أشخاص معاندون يسبون عليه السلام، وقد أمر الإمام عليه السلام بقتل ساب علي عليه السلام للقضاء على تلك السنة السيئة التي سنّها معاوية.

١٥. عن أبي حمزة عن أبي جعفر عليه السلام قال: «جاء رجل من أصحاب الحسن عليه السلام يقال له: سفيان بن ليلى، وهو على راحلة له، فدخل على الحسن عليه السلام وهو محتب في فناء داره فقال له: السلام عليك يا مذلّ المؤمنين! فقال له الحسن عليه السلام: انزل ولا تعجل، فنزل فعقل راحلته في الدار وأقبل يمشي حتى انتهى إليه، قال: فقال له الحسن عليه السلام: ما قلت؟ قال: قلت: السلام عليك يا مذلّ المؤمنين، قال: وما علمك بذلك؟ قال: عمدت إلى أمر الأمة فخلعته من عنقك وقلدته هذا الطاغية يحكم بغير ما أنزل الله، قال: فقال الحسن عليه السلام: سأخبرك لم فعلت ذلك...، ما جاء بك؟ قال: حبك، قال: لله؟ قال: لله، فقال الحسن عليه السلام: والله لا يحبّ عبداً أبداً ولو كان أسيراً في الديلم إلا نفعه حبّاً، وإنّ حبّاً ليساقط الذنوب من بني آدم كما يساقط الريح الورق من الشجر»^(٥٤).

أليس كلام سفيان من السبّ؟ والعجب أنه مع كلّ ذلك يدعي حبّه، والإمام عليه السلام لا يكذّبه في دعواه، بل يبشره خيراً، ولم يعدّ ذلك عند علماء الرجال قدحاً في عدالة سفيان، قال المحقق الشوشطري رحمه الله: «وإذا كان مثل موسى عليه السلام مع كماله لما لم يفهم وجه الحكمة اعترض لا غرو أن يعترض هذا مع نقصه، ولما بيّن له الحسن عليه السلام وجه الحكمة قبل وسلم فهو سالم، بل يكون بموجب عدّه في حواريه يوم القيامة جليلاً، وقد روى خبر حواريته الاختصاص، وخبره الآخر، وعدّه البرقي أيضاً في أصحابه عليه السلام أيضاً»^(٥٥).

كيف لا ينقص توهين سفيان من عدالته ووثاقته شيئاً والإمام عليه السلام لا يكذّبه في دعوى محبّته له، بل يبشره خيراً، وأما لو قال - والعياذ بالله - شخص عن جهالة هذا الكلام في الإمام عليه السلام وجب قتله على جميع من سمع ذلك منه بفتوى جميع الفقهاء؟.

١٦. قال حجر بن عدي للحسن عليه السلام: سودت وجوه المؤمنين فقال عليه السلام: ما كل أحد يحب ما تحب، ولا رأيه كراييك، وإنما فعلت ما فعلت إبقاء عليكم^(٥٦).
١٧. قال حجر بن عدي لي مجلس معاوية مخاطباً الإمام الحسن عليه السلام: أما والله، لوددت أنك متّ في ذلك اليوم ومثنا معك، ولم نر هذا اليوم، فإننا رجعنا راغمين بما كرهنا، ورجعوا مسرورين بما أحبوا، فلما خلا به الحسن عليه السلام قال: «يا حجر، قد سمعت كلامك في مجلس معاوية، وليس كل إنسان يحب ما تحب، ولا رأيه كراييك، وإنني لم أفعل ما فعلت إلا إبقاء عليكم...»^(٥٧).
١٨. «إن شامياً رأى الحسن عليه السلام راكباً فجعل يلغنه، والحسن عليه السلام لا يردّ، فلما فرغ أقبل الحسن عليه السلام فسلم عليه وضحك فقال: أيها الشيخ أظنك غريباً ولعلك شبّهت، فلو استعيتنا أعتبناك، ولو سألتنا أعطيناك، ولو استرشدتنا أرشدناك، ولو استحملتنا حملناك، وإن كنت جائعاً أشبعناك، وإن كنت عرياناً كسوناك، وإن كنت محتاجاً أغنياك، وإن كنت طريداً آويناك، وإن كان لك حاجة قضيناها لك، فلو حرّكت رحلك إلينا وكنت ضيفنا إلى وقت ارتحالك كان أعود عليك؛ لأنّ لنا موضعاً رحباً وجاهاً عريضاً ومالاً كثيراً، فلما سمع الرجل كلامه بكى، ثم قال: أشهد أنك خليفة الله في أرضه، الله أعلم حيث يجعل رسالته، وكنت أنت وأبوك أبغض خلق الله إليّ، والآن أنت أحبّ خلق الله إليّ، وحول رحله إليه، وكان ضيفه إلى أن ارتحل وصار معتقداً لمحبتهم»^(٥٨).
١٩. أبو محمد الحسن بن محمد عن جدّه عن جعفر بن محمد وغيره قالوا: وقف على عليّ بن الحسين عليه السلام رجل من أهل بيته، فأسمعه وشتمه فلم يكلمه، فلما انصرف قال لجلسائه: لقد سمعتم ما قال هذا الرجل وأنا أحبّ أن تبلغوا معي إليه حتى تسمعوا مني ردي عليه، قال: فقالوا له: نفعل، ولقد كنّا نحبّ أن يقول له ويقول، فأخذ نعليه ومشى وهو يقول: ﴿والكاظمين الغيظ والعافين عن الناس والله يحب المحسنين﴾ فعلمنا أنه لا يقول له شيئاً، قال: فخرج حتى أتى منزل الرجل فصرخ به، فقال: قولوا له: هذا علي بن الحسين عليه السلام، قال فخرج إلينا متوثباً للشرّ وهو لا يشك أنه جاء مكافئاً له على بعض ما كان منه، فقال له علي بن الحسين عليه السلام: يا أخي، إنك قد وقفت عليّ أنفاً فقلت وقلت، فإن كنت قلت ما فيّ فأستغفر الله منه، وإن كنت قلت ما ليس فيّ فغفر الله

● الحرية وإهانة المقدسات الدينية، وقفة نقدية تحليلية مع سبّ المعصوم عليه السلام

- لك، قال: فقَبِلَ الرجل بين عينيه، وقال: بل قلت ما ليس فيك، وأنا أحقُّ به»^(٥٩).
٢٠. شتم رجل عليّ بن الحسين عليهما السلام فقال: «يا فتى إنّ بين أيدينا عقبة كؤوداً، فإن جُزْتُ منها فلا أُبالي بما تقول، وإن أتحيرَ فيها فأنا شرٌّ مما تقول»^(٦٠).
٢١. «سبَّ رجل علي بن الحسين عليهما السلام فسكت عنه، فقال: إياك أعني، فقال عليه السلام: وعنك أغضي»^(٦١).
٢٢. قال الواقدي: «كان هشام بن إسماعيل يؤذي عليّ بن الحسين عليهما السلام في إمارته، فلما عزل أمر به الوليد أن يوقف للناس، فقال: ما أخاف إلا من عليّ بن الحسين عليهما السلام فمرّ به عليّ بن الحسين وقد وقف عند دار مروان، وكان عليّ قد تقدّم إلى خاصته ألاّ يعرض له أحد منكم بكلمة، فلماً مرّ ناداه هشام: الله أعلم حيث يجعل رسالته».
- وزاد ابن فياض في الرواية في كتابه: أنّ زين العابدين أنفذ إليه وقال: انظر إلى ما أعجزك من مال تؤخذ به، فعندنا ما يسعك فطب نفساً منا ومن كلّ من يطيعنا، فنأدى هشام: الله أعلم حيث يجعل رسالته»^(٦٢).
٢٣. شتم بعضهم زين العابدين عليه السلام فقصده غلمانُه، فقال: دعوه فإنّ ما خفي منّا أكثر مما قالوا، ثم قال له: ألك حاجة يا رجل؟ فحجل الرجل فأعطاه ثوبه وأمر له بألف درهم، فانصرف الرجل صارخاً يقول: أشهد أنك ابن رسول الله صلى الله عليه وآله»^(٦٣).
٢٤. وانتهى [عليّ بن الحسين عليهما السلام] إلى قوم يغتابونه، فوقف عليهم فقال لهم: «إنّ كنتم صادقين فغفر الله لي، وإن كنتم كاذبين فغفر الله لكم»^(٦٤).
- المراد من الغيبة هو البهتان والافتراء والقول بما ليس فيه؛ لأنّ كلام الإمام عليه السلام مشعر بأنّه كان بريئاً مما قالوا.
٢٥. قال سفيان: جاء رجل إلى عليّ بن الحسين عليهما السلام فقال: إنّ فلاناً قد وقع فيك وأذاك، قال: فانطلق بنا إليه فانطلق معه وهو يرى أنّه يستتصر لنفسه، فلما أتاه قال له: يا هذا، إن كان ما قلت في حقّ فإنه تعالى يغفر لي، وإن كان ما قلت في باطلاً فالله يغفر لك»^(٦٥).
٢٦. قال نصراني للإمام الباقر عليه السلام: أنت بقر؟ قال: لا، أنا باقر، قال: أنت ابن الطباخة؟ قال: ذاك حرفتها، قال: أنت ابن السوداء الزنجية البذيّة؟ قال: إن كنت صدقت غفر الله لها، وإن كنت كذبت غفر الله لك، قال: فأسلم النصراني»^(٦٦).
٢٧. عن محمد بن مرازم، عن أبيه قال: «خرجنا مع أبي عبد الله عليه السلام حيث خرج

من عند أبي جعفر من الحيرة، فخرج ساعة أذن له، وانتهى إلى السالحين في أول الليل، فعرض له عاشر كان يكون في السالحين في أول الليل فقال له: لا أدعك تجوز فأبى إباءً وأنا ومصادف معه، فقال له مصادف: جعلت فداك إنما هو كلب قد آذاك وأخاف أن يردك، وما أدري ما يكون من أبي جعفر وأنا ومرامز؟ أتأذن لنا أن نضرب عنقه ثم نطرحه في النهر؟ فقال له: كف [كيف] يا مصادف، فلم يزل يطلب إليه حتى ذهب من الليل أكثره، فأذن فمضى، فقال: يا مرارم هذا خير أم الذي قلتما؟ قلت: هذا جعلت فداك قال: إن الرجل يخرج من الذل الصغير فيدخله ذلك في الذل الكبير^(٦٧).

٢٨. الحسن بن محمد عن جدّه عن غير واحد من أصحابه ومشايخه أن رجلاً من ولد عمر بن الخطاب كان بالمدينة يؤذي أبا الحسن موسى عليه السلام ويسبّه، وإذا رآه يشتم علياً عليه السلام، فقال له بعض حاشيته يوماً: دعنا نقتل هذا الفاجر، فنهاهم عن ذلك أشدّ النهي وزجرهم، وسأل عن العمري فذكر أنه يزرع بناحية من نواحي المدينة، فركب إليه، فوجده في مزرعة له فدخل المزرعة بحماره، فصاح به العمري: لا توطئ زرعنا، فتوطأه عليه السلام بالحمار حتى وصل إليه ونزل وجلس عنده وبأسطه وضاحكه وقال له: كم غرمت على زرعك هذا؟ قال: مئة دينار، قال عليه السلام: فكم ترجو أن تصيب؟ قال: لست أعلم الغيب، قال عليه السلام: له: إنما قلت: كم ترجو أن يجيئك فيه؟ قال: أرجو أن يجيء مئتا دينار، قال: فأخرج له أبو الحسن عليه السلام صرة فيها ثلاثمئة دينار، وقال: هذا زرعك على حاله والله يرزقك فيه ما ترجو، قال: فقام العمري فقبل رأسه وسأله أن يصفح عن فارطه، فتبسّم إليه أبو الحسن عليه السلام وانصرف قال: وراح إلى المسجد فوجد العمري جالساً فلما نظر إليه قال: الله أعلم حيث يجعل رسالته، قال: فوثب أصحابه إليه فقالوا له: ما قضيتك؟ قد كنت تقول غير هذا، قال لهم: قد سمعتم ما قلت الآن، وجعل يدعو لأبي الحسن عليه السلام فخاصموه وخاصمهم، فلما رجع أبو الحسن إلى داره قال لجلسائه الذين سألوه في قتل العمري: أيما كان خيراً، ما أردتم أم ما أردت؟ إنني أصلحت أمره بالمقدار الذي عرفتم وكفيت به شرّه^(٦٨).

٢٩. عن أحمد بن عمر الحلال قال: سمعت الأخرس بمكة يذكر الرضا عليه السلام فقال منه، قال: دخلت مكة فاشتريت سكيناً فرأيتة فقلت: والله لأقتلته إذا خرج من المسجد، فأقمت على ذلك فما شعرت إلا برقعة أبي الحسن عليه السلام: «بسم الله الرحمن

● الحرية وإهانة المقدسات الدينية، وقفة نقدية تحليلية مع سبّ المعصوم عليه السلام

الرحيم بحقي عليك لما كففت عن الآخرس، فإن الله ثقني وهو حسبي»^(٦٩).

٣٠. عن محمد بن إسماعيل العلوي قال: جلس أبو محمد عليه السلام عند علي بن أوتاش وكان شديد العداوة لآل محمد عليه السلام غليظاً على آل أبي طالب، وقيل له: افعل به وافعل، قال: فما أقام إلا يوماً حتى وضع خده له وكان لا يرفع بصره إليه إجلالاً وإعظاماً، وخرج من عنده وهو أحسن الناس بصيرة وأحسنهم قولاً فيه»^(٧٠).

وهذه الأحاديث بعضها معتبر من جهة السند، على أنه يمكن دعوى تواترها إجمالاً.

عقوبة سابّ المعصوم، خلاصة ونتائج

نستنتج مما تقدم:

- ١- جزاء سابّ المعصوم عليه السلام حكم باختيار الحاكم في مقدار المجازاة وكيفيتها، وهو يعمل بمقتضى ما يراه من المصلحة كمّاً وكيفاً.
- ٢- كلّ من أمر النبي صلى الله عليه وآله بقتله هو من أئمة الكفر والشرك وصورة الفساد، ويكون فاسداً مفسداً وإبقاؤه كان مضراً للإسلام والمسلمين.
- ٣- لم يصدر من الأئمة الأمر بقتل سابّ المعصوم عليه السلام إلا النبي صلى الله عليه وآله وذلك في عصر الصادق عليه السلام بعد أن تمت الحجة على كلّ أحد، وأما أمير المؤمنين عليه السلام فإثماً دلّ الدليل على أنّ سابه مستحق للقتل، وذلك لا ينافي كونه باختيار الإمام عليه السلام، وأما باقي الأئمة عليهم السلام فلم نجد دليلاً على جواز قتل سابّهم، بل الأحاديث الكثيرة تدلّ على أنّهم يقابلون من سبّهم بالعفو والرحمة والكرم، وهذا ما جعل عدوهم محبباً لهم، وكانوا من أكمل مصاديق هذه الآية: ﴿ولا تستوي الحسنة ولا السيئة ادفع بالتي هي أحسن فإذا الذي بينك وبينه عداوة كأنه ولي حميم﴾ (فصلت: ٣٤).

وهذا هو من أعظم مفاخر أئمة الشيعة عليهم السلام وأكبر معجزاتهم، وهذا هو الذي جعل محبتهم في قلوب الناس مع كثرة أعدائهم، وهذا هو الذي أدّى إلى بقاء الإسلام والتشيع وتقدّمه بمضي الزمان، كما قال الله تعالى: ﴿فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظاً غليظ القلب لا نفضوا من حولك﴾ (آل عمران: ١٥٩).

لا تعجب كيف خفيت هذه الوقائع مع كثرتها على الفقهاء العظام، واستندوا في قتل سابّ المعصومين عليهم السلام إلى الأحاديث وأفتوا بوجوب قتل مطلق الساب في كل زمان ومكان.

- (1) بحار الأنوار ٦٤: ٣٩/٧١.
- (2) أصول الكافي ٢: ٣/٣٥١.
- (3) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٢.
- (4) الفقه الإسلامي وأدلته ٧: ٥٥٩٤.
- (5) لسان العرب ٦: ١٣٧؛ النهاية ٢: ٣٣٠.
- (6) الشيخ الأنصاري، كتاب المكاسب ١: ٢٥٤.
- (7) مصباح الفقاهة ١: ٣٦٠.
- (8) كتر العمال ٣: ٨١٣٣/٦٠٥.
- (9) فروع الكافي ٧: ٢١/٢٥٩.
- (10) وسائل الشريعة ١٨: ٤٥٩، باب ٢٥ من أبواب حدّ القذف، ح ١.
- (11) وسائل الشريعة ١٨: ٤٥٩، باب ٢٥ من أبواب حدّ القذف، ح ٢.
- (12) وسائل الشريعة ١٨: ٤٦٠، باب ٢٥ من أبواب حدّ القذف، ح ٣.
- (13) المصدر المتقدم، ح ٤.
- (14) سنن أبي داود ٤: ٤٣٦٢/٥٣٠.
- (15) أسس الحدود والتعزيرات: ٢٥٧.
- (16) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٥.
- (17) تحرير الوسيلة، ٢: ٤٧٦، ٤٧٧.
- (18) مباني تكملة المنهاج: ١: ٣٢١.
- (19) تفصيل الشريعة في شرح تحرير الوسيلة، كتاب الحدود: ٣٢١.
- (20) وسائل الشريعة ١٨: ٢٦١، باب ٢٧ من أبواب حدّ القذف، ح ١.
- (21) فروع الكافي ٧: ٢٧٠.
- (22) فروع الكافي ٧: ٤٣/٢٦٩.
- (23) تهذيب الأحكام ١٠: ١٠٠/٨٦.
- (24) وسائل الشريعة ١٨: ٤٦٢، باب ٢٧ من أبواب حدّ القذف، ح ٢.
- (25) فروع الكافي ٧: ٢٦٩.

- (26) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٥.
- (27) وسائل الشيعة ١٨: ٤٦٢، باب ٢٧ من أبواب حد القذف، ح ٣.
- (28) تاج العروس ١٢: ٥٠٢.
- (29) وسائل الشيعة ١٨: ٤٦٣، باب ٢٧ من أبواب حد القذف، ح ٦.
- (30) وسائل الشيعة ١٨: ٤٦٣، باب ٢٧ من أبواب حد القذف، ح ٥.
- (31) بحار الأنوار ٧٦: ٥/٣٢١.
- (32) قاموس الرجال ٩: ١٣٥ - ١٣٨/٦٤٨٩.
- (33) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٨.
- (34) دراسات في ولاية الفقيه ٢: ٣٢٤.
- (35) المتقدم: ٣٣٤.
- (36) المتقدم: ٣٣١.
- (37) صحيفة نور ٤: ٧٩.
- (38) تفسير نور الثقلين ٢: ٢٣٨.
- (39) أصول الكافي ٢: ١/٦٤٨، باب التسليم على أهل الملل.
- (40) السيرة النبوية لابن هشام ٤: ١٣٩.
- (41) بحار الأنوار ٤٣: ٣٣٥ - ٥/٣٣٣.
- (42) السيرة النبوية لابن هشام ٤: ٥١.
- (43) السيرة الحلبية ٣: ٨٢ - ٨١.
- (44) وسائل الشيعة ١٨: ٣٣٢، باب ٢٠ من أبواب مقدمات الحدود.
- (45) وسائل الشيعة ١٩: ١٧٠، باب ٢٢ من أبواب ديات النفس، ح ٢؛ فروع الكافي ٧: ١٧/٣٧٦.
- (46) فروع الكافي ٧: ٣٥٧.
- (47) نهج البلاغة لصبحي الصالح: ٥٥٠، الحكمة ٤٢٠.
- (48) كنز العمال ١١: ٣١٩/٣١٦١٦.
- (49) الجمل: ٢٧٦.
- (50) بحار الأنوار ٣٣: ٣٤٤، ٤١: ٤٨؛ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد: ٢: ٢٦٩.
- (51) الفارقات ١: ٣٧٢ - ٣٧١.
- (52) نهج البلاغة لصبحي الصالح: ٩٤، الخطبة ٦١.

- (53) نهج البلاغة لصبحي الصالح: ٩٢، الخطبة ٥٧.
- (54) بحار الأنوار ٤٤: ٢٤، ٢٣: ٧.
- (55) قاموس الرجال ٥: ١٢٤.
- (56) بحار الأنوار ٤٤: ٢٨ - ٢٩.
- (57) المصدر المتقدم: ٥٧.
- (58) بحار الأنوار: ٤٣: ٣٤٤.
- (59) بحار الأنوار ٤٦: ١/٥٤.
- (60) المصدر المتقدم ٤٦: ٩٦.
- (61) المصدر المتقدم ٤٦: ٩٦.
- (62) المصدر المتقدم ٤٦: ٨٤/٩٦.
- (63) المصدر المتقدم ٤٦: ٩٩ و ٩٥، ح ٨٧.
- (64) المصدر المتقدم ٤٦: ٩٦.
- (65) بحار الأنوار ٤٦: ٨٦/٩٨.
- (66) المصدر المتقدم ٤٦: ١٢/٢٨٩.
- (67) وسائل الشيعة ١٨: ٤٦٢ - ٤٦٣، باب ٢٧ من أبواب حد القذف، ح ٤.
- (68) بحار الأنوار ٤٨: ١٠٣ - ٧/١٠٢.
- (69) بحار الأنوار ٤٩: ٢٢/٢٧٤.
- (70) المصدر المتقدم ٥٠: ٤/٣٠٧.

العنف الديني في سياسة الجهاد

دراسة تاريخية فقهية تحليلية في وقائع غزوة بني قريظة

(القسم الثاني)

الشيخ علي ناصر (*)

المستند في الحكم على بني قريظة، مبررات القسوة العقابية

لما دخل النبي ﷺ المدينة كان فيها يهود بني قينقاع وبني قريظة وبني النضير، وكانوا قد أنشأوا معاصر الخمر وبيوت الدعارة، وكانوا يحتكرون صياغة الذهب والفضة وصناعة الأسلحة ويتاجرون بالربا، وبعد استقرار النبي بالمدينة شعروا بالخطر على حياتهم الاقتصادية؛ لأنّ تعاليم النبي التي حرّمت الاحتكار والغش والربا وشرب الخمر وأكل لحم الخنزير قد هدّدت حياتهم الاقتصادية؛ لذا أخذوا يكيّدون للنبي ﷺ ويتآمرون عليه مع المشركين، فأخذوا يشكّكون الناس في دينهم ويسعون في إضلالهم. فما أن وطأت قدما النبي المدينة حتى بدأوا يمكرون ويخططون للخلاص منه، فعقد معهم عهداً، ومع ذلك فقد غدروا به.

كان أولهم غدراً يهود بني قينقاع، فأجلاهم النبي ﷺ، ثم حاول بنو النضير إلقاء حجر كبير عليه عندما ذهب إليهم يسألهم دية رجلين قتلهما المسلمون خطأ بناء على معاهدة بينه وبينهم، فحاصروهم وأجلاهم، ونزلت فيهم سورة الحشر التي سميت بسورة بني النضير. ثم بنو قريظة حين غدروا به في غزوة الخندق وتآمروا مع الأحزاب على رسول الله ﷺ فحاصروهم الرسول بعد هزيمة الأحزاب، ونزلوا على حكم سعد بن معاذ الذي حكم فيهم بقتل المقاتلة من الرجال وسبي الذراري من النساء. وفي غزوة خيبر دسوا السم للرسول للتخلص منه، فأخبره جبريل ﷺ بذلك. ولكن رسول الله واجههم متوكلاً على الله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِجِبْرِيلَ فَإِنَّهُ نَزَّلَهُ عَلَى قَلْبِكَ بِإِذْنِ اللَّهِ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَهُدًى وَبُشْرَى لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ (البقرة: ٩٧). لقد نقض اليهود العهد مع الله قبل أن ينقضوه مع أنبيائهم موسى وهارون ﷺ؛

(*) باحث في التاريخ والفقه الإسلامي، وناشط في مجال الإعلام الديني، من لبنان.

فطغوا وعصوا أمر ربهم فحلّ عليهم غضبه. كيف لنا بعد ذلك أن نتعجّب من موقفهم مع خاتم الرسل والأنبياء محمد بن عبد الله ﷺ في المدينة؟ حيث عاهدوه في دستور المدينة على التعايش السلمي مع المسلمين، وعلى عدم الغدر والخيانة، وعلى نصرته وعدم نصره كفار قريش، ولكنهم سرعان ما نقضوا العهد وخانوا الأمانة ونصروا أهل الكفر والشرك وتحالفوا معهم للقضاء على الإسلام.

لقد انتهت حرب الأحزاب^(١) التي كان المسلمون فيها يعانون من الجوع والسهر والخوف، والإشفاق من مهاجمة ذراريهم ونسائهم من قبل أعدائهم. وكان من الطبيعي أن يتنفّسوا الصعداء حين رأوا عدوّهم يغادر أرضهم خائباً خائفاً خاسئاً، وكانوا يتمنون أن يصلوا إلى أهلهم وذويهم وبيوتهم، ليرتاحوا من ذلك العناء الطويل. ولكن هل يمكن لهم أن يطمئنوا على مصيرهم ومستقبلهم وإلى جوارهم أولئك الذين حرّبو الأحزاب، ورموهم بذلك البلاء العظيم الذي كاد يقضي على الإسلام والمسلمين ويستأصلهم؟

ويتساءل بعض: أليس هذا الحكم في حقّ بني قريظة قد جاء قاسياً وقوياً إلى درجة لافتة للأنظار؟ ألم يكن من المناسب أن يستفيد بنو قريظة من عفو الإسلام وصفح النبي الكريم كما استفاد إخوانهم بنو النضير وبنو قينقاع من قبل، فيكتفي بإجلائهم وتقسيم أموالهم وأراضيهم؟ وقد طلبوا هم أنفسهم أن يعاملهم ﷺ بنفس ما عامل به بني النضير من قبل، فرفض طلبهم وأصرّ أن ينزلوا على حكمه. وقد انتقد بعض الكتاب الأوروبيين هذا الحكم ووصفوه بأنه وحشي وغير إنساني^(٢). ونحن نسأل هؤلاء: ما هو الموقف الذي يمكن أن يتخذه النبي من يهود بني قريظة الذين كانوا السبب في كل ما حصل؟ ولو افترضنا أن النبي ﷺ جدّد العهد معهم في تلك الفترة؛ فما الذي يمنعهم من نقضه والخروج على الرسول مرة ثانية كما فعلوا بالأمس؟ في حين أنهم لم يجدوا منه إلا الصدق والوفاء كما اعترف بذلك زعيمهم حيي بن أخطب^(٣). ثم ما الذي يضمن أن لا يعود بنو قريظة إلى نقض العهد، وتسديد الضربة القاصمة والقاضية، حين تسنح لهم الفرصة بذلك؟ إن ظروفنا طارئة خارجة عن حدود اختيارهم أوجبت فشلهم في تنفيذ خطتهم الجريئة، وذلك بسبب الخندق،

● العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية... / القسم الثاني

ثم ضربة علي عليه السلام القاصمة لقيادة جيش الشرك، ثم التدخل الإلهي بإرسال الريح والجنود.

زد على ذلك الخلافات التي نشأت بينهم وبين الأحزاب، ثم ارتحال الأحزاب وغير ذلك من أمور. ولولا ذلك لتحققت أهدافهم الشريرة، وكان الإسلام والمسلمون في خبر كان. كان منطق الحرب ومنطق الحذر يدعو إلى مهاجمتهم؛ لأنهم العدو القريب الذي يترصّ الدوائر بالإسلام والمسلمين، وحرهم امتداد لحرب الأحزاب وأحد فصولها التي لا بدّ من إنجازها. وقد جاء هذا الأمر الإلهي ليظهر أنّ الله سبحانه يأبى أن يمهّل الغدرة الفجرة، فربما يجدون أكثر من وسيلة للتخلّص من مواجهة الجزاء العادل لما اقترفته أيديهم. ومع ذلك فإننا سنذكر مباني عديدة لهذا الحكم.

ونتحدّث هنا عن نقض العهد، وهو أمر عظيم وجريمة كبرى، فضلاً عن أهمية الوفاء بالعهود والمواثيق في الإسلام، ونماذج من أقوال النبي صلى الله عليه وآله وسيرته العطرة، وأمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام ووفائهما بالعهود، ورفض بنو قريظة النزول على حكم الرسول، ووجه الاختلاف بين جريمة يهود بني قريظة وجريمة يهود بني قينقاع والنضير، والحكم عليهم طبقاً لشريعتهم، إضافة إلى أنّ إلغاء حق العقاب هدم للقوانين، وإلى أهمية القصاص في حياة البشرية، وإلى بعض قوانين العقوبات المعاصرة التي تثبت عقوبة الإعدام لكل خائن لوطنه ومتعامل مع الأعداء.

أولاً: اليهود في القرآن، توصيف المشهد العقدي والتاريخي

اليهود أكثر أمة ذكراً في القرآن الكريم، والسور التي تكلمت عنهم خمسون سورة، بين تصريح وتلميح، وبين إسهاب واقتضاب، فقد ذكر اسم موسى عليه السلام في اثني عشر ومئة موضع، بحدود ضعف ما ذكر أبو الأنبياء إبراهيم عليه السلام، الذي ذكر في ستة وستين موضعاً. أضف إلى ذلك أنّ غالب ما ورد في السور المكية كان بالكلام على حالتهم السابقة، من لدن وجودهم في مصر زمن الفراعنة، مروراً ببعثة موسى عليه السلام، وتيهيم ودخولهم الأرض المقدسة، وما جرى عليهم إلى زمن داود وسليمان عليهما السلام. وورد

التعبير عنهم في السور المكية بحسب الغالب بلفظ "بني إسرائيل" ولفظ إسرائيل معناه عبد الله، وهو لقب ليعقوب عليه السلام. أمّا غالب ما ورد في السور المدنية فكان رداً على مجادلاتهم الفكرية، ومحاججاتهم التشريعية، وفضح دسائسهم، وكشف كيدهم مع الأمر بقتالهم أحياناً وبيان الربط بينهم وبين المنافقين. وورد التعبير عنهم في السور المدنية بحسب الغالب بلفظ "أهل الكتاب" إشارة إلى وقوع التحريف في كتابهم السماوي.

أضف إلى ذلك أنّ المتأمل في قصص بني إسرائيل المذكورة في القرآن يجد أنهم قومٌ يتمسّكون بالمادة واللذة الحسية، ولذا كثرت فيهم المعاصي؛ لعدم تأثير العقل على الإنسان بعد استيلاء الشهوة عليه. ويجد أنهم قومٌ يسعون إلى جمع المال، والانكباب على زخارف الدنيا، ولذا كثّر فيهم الأنبياء لإصلاحهم. كما يجد أنهم قوم ذوو غرور وعناد، فكثّر قتلهم للأنبياء؛ لعدم إرادتهم التخلي عن رذائلهم الخلقية. ويجد أيضاً أنهم قومٌ ذوو عصبية استعلائية، حيث يدّعون أنّ الشأنية والكرامة مختصّتان بمن وُلد من إسرائيل، أي يعقوب، وأنّ الله اختصهم من بين خليقته ليكونوا أولياءه، فهم شعب الله المختار، وهذه كرامة للنسب لا للعمل، وهو شعور إن حدث في الإنسان ماتت الإنسانية في نفسه، ولذا أصبحوا ينظرون إلى غيرهم نظرة ازدراء، وأنّ الغير لا حرمة له ولا حق ولا كرامة ولا اعتبار. إنّ المتأمل في قصصهم المذكورة في القرآن يجد أنهم قومٌ ذوو غدرٍ ومكرٍ وتجسّس، وأنهم يقتتصون الفرص لإبداء عداوتهم للغير، وأنهم مدّوا يد البغي مع قريش والقبائل العربية ضد النبي، وأنهم أسياة المنافقين يحركونهم للقضاء على النبي والإسلام والمسلمين.

١- الانحراف العقائدي لليهود

إن العقائد والصفات اليهودية، تؤكدها آيات كثيرة وردت في كتابهم المقدس "التوراة"، وكذلك في "التلمود". إنّ التعرف على التلمود الذي يشكل جزءاً من الأدب اليهودي أمر مفيد، فهو يدخلنا في مدارس فلسطين وبابل، حيث كانت تجري مناقشة التوراة وشرحها. لكن هناك شروحات أخرى كانت تهتم بتثقيف الجمهور، أُطلق

● العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية... / القسم الثاني

عليها اسم "ميدراشيم" أو التعليم في الكنيسة، وهو بيت العبادة عند اليهود، حيث كانت تلقى الخطب حول المعتقدات الأخلاقية والدينية لليهودية. أضيف إلى ذلك أن معرفة الآخر الذي يتمتع بالكثير من نقاط القوة، تقتضي معرفة التعاليم التلمودية التي نجحت في تأمين البقاء والاستمرار للديانة اليهودية، حيث سعت وتسعى لتجنيد كل يهود العالم في خدمة مشاريعها. زد على ذلك أنها تعتبر أن رسالتها أغنت الكنز المشترك للإنسانية، وخصوصاً «ابنها الناصر للجميل العالم المسيحي»^(٤).

إنّ الإله في العقيدة اليهودية كالبشر، يأكل ويشرب ويتمشى في الأرض ويغضب ويضلّ ويكيد ويتشاجر مع بني إسرائيل، فتارة يغلبهم وتارة يغلبونه! ويعلق أحد الباحثين على ذلك كله بقوله: «عندما ننظر في سفر التكوين فقط كمثال من التوراة الرسمية، نجد أنها تسم الذات الإلهية بالتعب والعناء كأَيِّ مخلوق! ولذا فقد احتاج بعد إكماله خلق السموات والأرض وما فيهما ومن فيهما إلى الراحة!؟ كما تنسب إلى هذا الإله الكذب والخداع.. كما أنّ هذه التوراة الرسمية تنسب إلى الله الجهل.. كما أنّ هذا الربّ الإله هو جسم يمشي في الجنة ولمشييه وقع أقدام البشر. وتصور التوراة الرسمية هذا الربّ الإله بأنه جبان يخاف من بني الإنسان فينتقم، ضعيف يجبر ضعفه باتخاذ حراس لما يخشى أن يصل إليه أحد منهم.. وإله التوراة الرسمية أيضاً يحزن ويتأسف ويندم على فعله فينقذه بالانتقام والتدمير.. كما أنّ هذا الإله، وهي المزعوم يأمر بالفحشاء والمنكر.. هذا غيظ من فيض مما حفلت به هذه التوراة الرسمية من صفات للربّ الإله، وهي كفيلة بأن تسقطه عن مقام الألوهية، وتجعل منه مخلوقاً له كل صفات المخلوق الحادث من الجهل والغضب والندم والحزن والتعب والخوف والانتقام بلا حدود، فهل بعد هذا - يا ترى - يصراً أصحاب هذا الكتاب على أنه كتاب سماوي موحى به من عند الله!؟»^(٥).

كما أننا لا نكاد نلاحظ في التوراة ذكراً حقيقياً للقيامة واليوم الآخر والثواب والعقاب، وإنما اقتصرنا على ذكر الترغيب والترهيب في عالم الدنيا من نعم وخيرات أو محن وبلاءات، ولم نجد في العهد القديم سوى النزر اليسير^(٦). والتوراة كلمة عبرانية تعني الشريعة والتعليم، وهي عبارة عن خمسة أسفار تُنسب إلى موسى، وهي:

سفر التكوين وسفر الخروج وسفر اللاويين وسفر العدد وسفر التثنية. وليست التوراة إلّا جزءاً من العهد القديم، أما الجزء الثاني من العهد القديم فهو أسفار الأنبياء، وأما الجزء الثالث فهو الكتب. وأما الأنبياء فهو قسمان: الأنبياء الأوّلون والأنبياء الآخرون. ويُقسّم الأنبياء الأوّلون إلى أربعة أسفار هي: سفر يشوع وسفر القضاة وسفر صموئيل وسفر الملوك. وأما أسفار الأنبياء المتأخرين فهي: إشعياء، إرمياء، حزقيال، الاثنا عشر. وأما الكتب فتحتوي على مزامير داود وأمثال سليمان وتاريخ أيّوب والمجالات. ويلاحظ على العهد القديم أنّ الفترة الزمنية الممتدة بين زمن التنزيل المفترض على الأنبياء وزمن التدوين، الذي بدأ في عصر متأخر جداً عن زمن النزول، طويلة جداً. أضف إلى ذلك وجود الكثير من التناقضات بين الأسفار، بل إنّ التناقض واقع بشكل فاضح بين نصوص السفر الواحد. كما وقع التناقض بين النسخة العبرية للعهد القديم والنسخة اليونانية في كثير من المفردات^(٧).

ويعتقد اليهود أنّ الجنة لهم، كما يعتقدون أنّ النار لغيرهم^(٨). ويزعم اليهود أنهم الشعب الذي اختاره الله تعالى من بين سائر المخلوقات فاختصهم بالكرامة وجعلهم أسياد الأرض، وسخر لهم كل الناس (الأميين)، لذا أجازوا أكل الربا من الأميين وأكل أموالهم وغشهم وخداعهم وخيانة أماناتهم، ونسبوا ذلك كله إلى الدين على لسان أحبارهم في كتابهم المقدس الثاني التلمود. والتلمود هو عبارة عن مجموعة من أنظمة وتعاليم وقواعد وحكايات وروايات، تشمل كل نواحي الحياة اليهودية في العقيدة والشريعة والسلوك، وتدور حول تاريخ بني إسرائيل، بل تخطّط لمستقبلهم السياسي والاجتماعي بشكل عام. ولا بد من التنبيه على أنّ محتويات هذا الكتاب قبل تدوينها، كانت مجرد قصص وروايات وأقوال تتناقل مشافهة من جيل إلى جيل مدة طويلة من الزمان، إلى أن تنبّه بعض أحبار اليهود إلى ضرورة كتابتها خوفاً من ضياعها، وقد ابتداءً أمر تدوينها منذ بدايات القرن الأول للميلاد^(٩). ونخلص من ذلك إلى أنّ أقدم نسخة خطية للعهد القديم قد وُضعت بعد عصر التنزيل المفترض بألفي سنة على الأقل. وهذا يعني أن ما يسمّى بالكتاب المقدس لليهود كان قبل أن يُدوّن تراثاً شعبياً لا سند له إلا الذاكرة، وهي العامل الوحيد الذي اعتمد عليه في نقل

ولإلقاء الضوء بإيجاز على ذلك نستند إلى ما كتبه فيلسوف يهودي عريق هو باروخ اسبينوزا (١٦٧٧م) الذي ألّف رسالة في اللاهوت والسياسة، ضمّنّها آراء نقدية لأسفار العهد القديم، كانت سبباً لرميه بالهرطقة والزندقة والضلال من قبل كبار رجال الكنيس اليهودي بهولندا، حيث كان يقيم سنة ١٦٥٦م. ويبحث اسبينوزا في رسالته بحثاً علمياً مستنداً إلى نفس نصوص أسفار الأنبياء في العهد القديم، ليستخلص منها الأدلة الدامغة على أنّ من نسبت إليهم هذه الأسفار من الأنبياء المزعومين أو الحقيقيين بريئون منها، فيقول عن سفر يشوع مثلاً: «إنّ هذا السفر كُتب بعد يشوع بقرون عديدة...». وعن سفر القضاة يقول: "لا أظنّ أن شخصاً سليم العقل يعتقد أنّ القضاة أنفسهم قد كتبوه؛ لأنّ نهاية الرواية تكشف بوضوح أنّ مؤرخاً واحداً هو الذي كتبه كله من أوله إلى آخره...»^(١١).

ويقول إسرائيل شاحاك: «ينبغي أن يكون مفهوماً بوضوح أنّ مصدر ومرجع كل الممارسات في اليهودية الكلاسيكية والأرثوذكسية اليوم والقاعدة التي تحدّد شرعيّتها، هو التلمود، وبتحديد أدق ما يُدعى بالتلمود البابلي، أما باقي الأدب التلمودي فهو مراجع إضافية.. فإنّ باقي التلمود والأدب التلمودي، مكتوب بخليط من العبرية والآرامية.. ومن دون أي سبب ظاهر، يمكن أن يُقاطع البحث الشرعي بما يُدعى حكاية، وهي قصص مركّبة عن نوادر الحاخامين، أو الناس العاديين، أو الشخصيات التوراتية، أو الملائكة، أو العفاريت، أو السحر، أو الأعاجيب والحكايات»^(١٢). ويعطي شاحاك أمثلة عديدة لمثل هذا التأويل العنصري لنصوص التوراة، فالوصية الثامنة من الوصايا العشر: لا تسرق، فسُرت كنهى عن سرقة شخص يهودي^(١٣). ويؤكد شاحاك فكرة أنّ اليهودية ليست ديانة توراتية قائلاً: "وهناك فكرة أخرى خاطئة عن اليهودية، وهي شائعة بين المسيحيين أو المتأثرين بالثقافة والتراث المسيحي، هي الفكرة المضلّة القائلة بأنّ اليهودية ديانة توراتية، وأن العهد القديم يحتل في اليهودية المركز نفسه والسلطة الشرعية نفسها التي هي للتوراة لدى البروتستانت أو حتى الكاثوليك»^(١٤).

٢ - الانحراف السلوكي

أ - معاناة الأنبياء مع اليهود

إنَّ معاناة الأنبياء معهم تختصرها الآية التالية: ﴿لَقَدْ أَخَذْنَا مِيثَاقَ بَنِي إِسْرَآئِيلَ وَارْسَلْنَا إِلَيْهِمْ رُسُلًا كُلَّمَا جَاءَهُمْ رَسُولٌ بِمَا لَا تَهْوَىٰ أَنفُسُهُمْ فَرِيقًا كَذَّبُوا وَفَرِيقًا يَقْتُلُونَ﴾ (المائدة: ٧٠)، والمستفاد من الآية أنهم اتبعوا مع الأنبياء أحد أسلوبيين: قتل الشخصية (فريقاً كذبوا). وقتل الشخص (وفريقاً يقتلون). وهذان الأسلوبان بعينهما اتبعهما المشركون مع النبي ﷺ وتعلموهما من اليهود: ﴿وَإِذْ يَمْكُرُ بِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا لِيُثْبِتُوكَ أَوْ يَقْتُلُوكَ أَوْ يُخْرِجُوكَ وَيَمْكُرُونَ وَيَمْكُرُ اللَّهُ وَاللَّهُ خَيْرُ الْمَاكِرِينَ﴾ (الأنفال: ٣٠). وتنسب التوراة إلى الأنبياء أفعالاً لا يجرؤ على ارتكابها الفرد العادي من الناس، فضلاً عن المؤمن والصالح، فكيف بالنبي؟ فهي تقول: إنَّ نوحاً ﷺ شرب الخمر، وإنَّ إبراهيم ﷺ أمر امرأته سارة بالكذب، وإنَّ لوطاً ﷺ سكن في المغارة في الجبل هو وابنتاه فحبلت ابنتا لوط من أبيهما، وإنَّ داوداً ﷺ فتى رعى الغنم ثم شكل عصابة من حوله، كما زنى بيشبع بنت أليعام زوجة أحد قواده العسكريين، وإنَّ سليمان ﷺ لم يكن قلبه كاملاً مع الرب، وإنَّ هارون ﷺ ارتدَّ عن عقيدة التوحيد إلى الشرك وعبادة العجل، وزعموا أنَّ إبراهيم الخليل كان يتعاطى السحر ويُعلِّمه، وهم يصفون عيسى ﷺ بالملك الكذاب وغشاش بني إسرائيل وابن الزنا، زد على ذلك أنَّ اليهود ينكرون نبوة سليمان^(١٥).

ب - معاناة موسى ﷺ مع قومه

إنَّ ذكر معاناة موسى مع اليهود أمر مهم، وفيه الكثير من الدروس والعبر التي تخدم بحثنا، حيث يتبين لنا أنَّ اليهود عاثوا في الأرض فساداً ونكثوا العهود والمواثيق مع أنبيائهم، بل ومع الله تعالى قبل أن ينكثوها مع الرسول الأكرم. لقد التفَّ بنو إسرائيل حول موسى ﷺ وهم في مصر، لا كرسول، ولكن كقائد وزعيم يرجى على يده الخلاص من استعباد المصريين، ولذلك لم يكادوا يتحققون من نجاتهم من فرعون حتى انقلبوا عليه. وهذا ما ترويه التوراة: «فتذمَّرت جماعة بني إسرائيل كلها

على موسى وهارون في البرية، وقال لهما بنو إسرائيل: ليتنا مُتتا بيد الرب في أرض مصر، حيث كنا نجلس عند قدر اللحم ونأكل من الطعام شعبنا، في حين أنكما أخرجتمانا إلى هذه البرية لتميتا هذا الجمهور كله بالجوع»^(١٦). فكلّم الرب موسى قائلاً: «إني قد سمعت تذمر بني إسرائيل فكلّمهم قائلاً: بين الغروبين تأكلون لحماً، وفي الصباح تشبعون خبزاً، وتعلمون أنني أنا الرب إلهكم»^(١٧).

وفي بعض أماكن البرية أثناء رحيلهم، لم يكن هناك ماء يشربه الشعب: «وعطش هناك الشعب إلى الماء وتذمّر على موسى، وقال: لماذا أصدقتنا من مصر؟ لتقتلني أنا وبنيّ ومواشيّ بالعطش؟ فصرخ موسى إلى الرب قائلاً: ماذا أصنع إلى هذا الشعب؟ قليلاً ويرجمني، فقال الرب لموسى: مر أمام الشعب وخذ معك من شيوخ إسرائيل وعصاك التي ضربت بها النهر، خذها بيدك واذهب. ها أنا قائم أمامك هناك على الصخرة، فتضرب الصخرة فإنه يخرج منها ماء فيشرب الشعب، فقال موسى كذلك على مشهد شيوخ إسرائيل»^(١٨).

وتستمر رحلة عذاب موسى ومعاناته مع قومه الجاحدين الناكرين للمعروف، ففي الطريق إلى فلسطين ترك موسى بني إسرائيل بناءً على أمر ربّه ليصعد إلى جبل الطور، ويمكث ثلاثين ليلة صائماً ليتلقى من الله الوصايا والتعليمات التي يسير عليها هو وشعبه، فعهد سيناء هو الحدث الرئيسي في تاريخ بني إسرائيل وشريعتهم؛ حيث أمر الله اليهود بالتوحيد وأن لا يكون لهم آلهة أخرى لا منحوتاً ولا صورة شيء يسجدون لها ويعبدونها، وأن يكرموا الوالدين وأن لا يقتلوا النفس التي حرم الله قتلها، وأن لا يزنا ولا يسرقوا ولا يشهدوا شهادة زور ولا يشتهوا نساء غيرهم. لكن هل طبق اليهود تعاليم الرب؟!؟

ورد في التوراة أنّ الرب قال لموسى: «اصعد إليّ إلى الجبل وأقم هنا حتى أعطيك لوحى الحجارة والشريعة والوصية التي كتبتها لتعليمهم»^(١٩). وأقام موسى هناك عند الرب أربعين يوماً وأربعين ليلة، لا يأكل خبزاً ولا يشرب ماءً، فكتب على اللوحين سلام العهد، الكلمات العشر. «وقال الرب لموسى: اكتب لنفسك هذه الكلمات؛ لأنني بحسب هذه الكلمات قطعت عهداً معك ومع إسرائيل. وكان هناك عند الرب

أربعين نهراً وأربعين ليلة لم يأكل خبزاً ولم يشرب ماءً. فكتب على اللوحين كلمات العهد، الكلمات العشر^(٢٠)، وهي وصايا إلهية تشكل قاسماً مشتركاً بين الأديان السماوية، وهو ما يبرز أهميتها.

لقد رأى الشعب أن موسى قد تأخر في النزول من الجبل، فاجتمع الشعب على هارون وقالوا له: «قم فاصنع لنا آلهة تسير أمامنا، فإن موسى ذلك الرجل الذي أصدنا من أرض مصر، لا نعلم ماذا أصابه»^(٢١). إن ما ورد في سفر الخروج، يتهم النبي هارون بالكفر وعبادة الأصنام بعد صعود موسى إلى الجبل ليكلّم ربه، وهذا دليل آخر على أن اليهود لا يتوقفون عن التعرض للأنبياء والأوصياء!

«فقال الرب لموسى: هلمّ انزل؛ فقد فسد شعبك الذي أصدته من أرض مصر، فسرعان ما حادوا عن الطريق الذي أمرتهم به، وصنعوا لأنفسهم عجلاً مسبوكاً، فسجدوا له، وذبحوا له وقالوا: هذه آلهتك بإسرائيل التي أصدتكَ من أرض مصر»، وقال الرب لموسى: «قد رأيت هذا الشعب، فإذا هو شعب قاسي الرقاب، والآن دعني ليضطرم غضبي عليهم فأفنيهم، وأما أنت فأجعلك أمة عظيمة»^(٢٢). فاسترضى موسى الرب فعدل عن الإساءة التي قال: إنه ينزلها بشعبه. نعم، لقد نكثوا عهد الله وخانوا الأمانة فكيف يفون بعهودهم مع الناس؟ إن من ينقض عهده مع الله يسهل عليه أن ينقض عهده مع رسوله.

وها هو القرآن الكريم ينبؤنا بهذه الحادثة: ﴿قَالَ فَإِنَّا قَدْ فَتَنَّا قَوْمَكَ مِنْ بَعْدِكَ وَأَضَلَّهُمُ السَّامِرِيُّ فَرَجَعَ مُوسَى إِلَى قَوْمِهِ غَضْبَانَ أَسِفًا قَالَ يَا قَوْمِ أَلَمْ يَعِدْكُمْ رَبِّكُمْ وَعَدْآ حَسَنًا أَفَطَالَ عَلَيْكُمُ الْعَهْدُ أَمْ أَرَدْتُمْ أَنْ يَحِلَّ عَلَيْكُمْ غَضَبٌ مِّنْ رَبِّكُمْ فَأَخْلَفْتُم مَّوعِدِي﴾ (طه: ٨٥ و٨٦)، وبذلك يؤكد القرآن أن الذي أضلّ قوم موسى هو السامري، وليس النبي هارون، كما ورد في سفر الخروج أعلاه، فقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ قَالَ لَهُمْ هَارُونُ مِنْ قَبْلُ يَا قَوْمِ إِنَّمَا فُتِنْتُمْ بِهِ وَإِنَّ رَبَّكُمُ الرَّحْمَنُ فَاتَّبِعُونِي وَأَطِيعُوا أَمْرِي قَالُوا لَنْ نَبْرَحَ عَلَيْهِ عَاكِفِينَ حَتَّى يَرْجِعَ إِلَيْنَا مُوسَى قَالَ يَا هَارُونُ مَا مَنَعَكَ إِذْ رَأَيْتَهُمْ ضَلُّوا أَلَّا تَتَّبِعَنِ أَفَعَصَيْتَ أَمْرِي قَالَ يَا ابْنَ أُمِّ لَا تَأْخُذْ بِحِثِّي وَلَا بِرَأْسِي إِنَّي خَشِيتُ أَنْ تَقُولَ فَرَّقْتَ بَيْنَ بَنِي

● العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية... / القسم الثاني

إِسْرَائِيلَ وَلَمْ تَرْقُبْ قَوْلِي ﴿طه: ٩٠-٩٤﴾، وقد ورد في آية أخرى: ﴿وَلَقَدْ جَاءَكُمْ مُوسَىٰ بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ اتَّخَذْتُمُ الْعِجْلَ مِن بَعْدِهِ وَأَنْتُمْ ظَالِمُونَ﴾ (البقرة: ٩٢)، فبمجرد أن ذهب موسى لميقات ربه برزت ملامح الشرك الكامنة في نفوسهم فعبدوا العجل. ومن المحتمل أن قضية ذبح البقرة التي أمروا بها كانت لأجل أن يبين لهم أمر البقر إذا كان يُذبح ولا يستطيع أن يدافع عن نفسه، فلا يستحق أن يكون إلهاً. إن هذه الحادثة تعرّفنا على نفسية اليهود وكيفية تعاملهم مع الأنبياء ونكرانهم للجميل وكفرهم بالنعمة التي أنعمها الله عليهم: ﴿يَا بَنِي إِسْرَائِيلَ قَدْ أَنْجَيْنَاكُم مِّنْ عَدُوِّكُمْ وَوَاعَدْنَاكُمْ جَانِبَ الطُّورِ الْأَيْمَنَ وَنَزَّلْنَا عَلَيْكُمُ الْمَنَّاءَ وَالسَّلْوى كُلُوا مِن طَيِّبَاتِ مَا رَزَقْنَاكُمْ وَلَا تَطْغَوْا فِيهِ فَيَحُلَّ عَلَيْكُمُ غَضَبِي وَمَن يَحُلَّ عَلَيْهِ غَضَبِي فَقَدْ هَوَىٰ﴾ (طه: ٨٠ - ٨١)، فقد أنعم الله على بني إسرائيل بشرط أن لا يطغوا في الأرض، ولكنهم أصرّوا واستكبروا استكباراً، والمهم هو العبرة: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ مَا كَانَ حَدِيثًا يُفْتَرَىٰ وَلَكِن تَصْدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ كُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ (يوسف: ١١١).

ثانياً: نقض العهد في الثقافة الدينية والعقلانية

الكلام في المقام في العهد الذي لم يختص باسم خاص، كعقد البيع والنكاح وغيرهما من عقود المعاملات، فهي خارجة من غرضنا ولها في المجتمعات الإنسانية أحكام، بل الكلام في العهد بمعنى ما يعقده الإنسان لغيره من الإعانة أو عدم الممانعة في متفرقات المقاصد الاجتماعية، وهو نوع من إحكام وإبرام لا ينتقض إلا بنقض أحد الطرفين أو بنقضهما معاً. وربما زيد على إحكام العهد بالحلف، وهو أن يقيّد المعاهد ما يعطيه من العهد بأمر عظيم يُقدّسه ويحترمه. والعهود والمواثيق كما تمسّها حياة الفرد، كذلك تمسّها حياة المجتمع الذي يحتاج إلى الأمن والسلام، ولذلك يعاهد غيره في بعض شؤون حياته السياسية والاقتصادية أو الثقافية أو غيرها، فلا يصفو الجو للإقدام على شيء من مقاصد الحياة أو التقدم إلا بالأمان والتعاقد بين الناس في داخل المجتمع الواحد، بل بين المجتمعات المتجاورة على الأقل.

أ - الإسلام وجريمة نقض العهود

إنَّ اهتمام الإسلام بإصلاح حياة الفرد الخاصة، لا يقلُّ عن اهتمامه أيضاً بأمر المجتمع وإصلاح حياة الناس العامة، بل إنَّ اهتمامه بشؤون الحياة الاجتماعية كالجهاد والدفاع ومقاتلة أهل البغي والنكث والصلح والسلم والعهود والمواثيق أبلغ وأقوى. والعهد الذي نتكلم فيه قد اعتبره الإسلام اعتباراً تاماً وأحكمه إحكاماً، ولذا يعدُّ نقضه من طرف أهله من أكبر الإثم، إلّا أن ينقضه المعاهد الآخر فيقابل بالمثل، فإنَّ الله سبحانه أمر بالوفاء بالعهود والعقود، وذم نقض العهود والمواثيق ذماً بالغاً في آيات كثيرة جداً، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾ (المائدة: ١)، وقال: ﴿وَأَوْفُوا بِالْعَهْدِ إِنَّ الْعَهْدَ كَانَ مَسْئُولاً﴾ (الإسراء: ٣٤)، وقال: ﴿الَّذِينَ يُوفُونَ بِعَهْدِ اللَّهِ وَلَا يَنْقُضُونَ الْمِيثَاقَ﴾ (الرعد: ٢٠)، وقال: ﴿وَالَّذِينَ يَنْقُضُونَ عَهْدَ اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ وَيَقْطَعُونَ مَا أَمَرَ اللَّهُ بِهِ أَنْ يُوصَلَ وَيُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ أُولَئِكَ لَهُمُ اللَّعْنَةُ وَلَهُمْ سُوءُ الدَّارِ﴾ (الرعد: ٢٥)، إلى غير ذلك.

وقد اعتبر الإسلام العهد وسيلة لإيقاف الحروب والمنع من نشوبها، يتوافر للإنسان المسلم في ظلِّه حرية التعبير، وحرية العمل والحركة. فالإسلام قد أولى العهود والاتفاقات أهمية بالغة، فرسم لها حدودها وبيَّن بوضوح تام مختلف الأصول والأهداف التي لا بدَّ من رعايتها والحفاظ عليها، وإليك بعض التفصيل:

١ - لم يبح الإسلام نقض العهود والمواثيق، إلّا أن ينقضه المعاهد المقابل نقضاً بالبغي والعنوة، أو لا يؤمِّن نقضه فيسقط عن درجة الاعتبار، قال تعالى: ﴿وَأِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِبِينَ﴾ (الأنفال: ٥٨)، فأجاز نقض العهد عند خوف الخيانة، لكنه لم يرض بالنقض من غير إخبارهم به، فأوجب أن يخبروهم بالنقض المتقابل احترازاً من رذيلة الخيانة. وإذا كان عقد العهد مع العدو لا يعني أنَّ العدو قد تنازل عن كل طموحاته، وصرف النظر عن كل مراداته وخططه، فإنه ربما يكون قد قارب ليجد الفرصة للوثوب، وتوجيه الضربة القاصمة. فقد جاء النهي عن الاطمئنان لهذا العدو، فإنَّ الشرط الأساس فيه هو أنه لا إدغال ولا مدالسة ولا خداع فيه: فإذا رأى أنَّ العدو لا يعمل بشروط الصلح ومقتضيات العهد،

وإنما هو يتأمر ويعدُّ العدة للغدر، فإنَّ هذه الأعمال نفسها تكون نقضاً منه للعهد وتخلياً عن شروطه، فلا معنى حينئذٍ للالتزام بهذا العهد من طرف واحد، وإنما لابدُّ من نبذ العهد إليه ومعاملته معاملة الخائن المجرم. وعن علي عليه السلام: «الوفاء لأهل الغدر غدر عند الله». ومسألة بني قريظة ليست مسألة خوف من نقض العهد، بل هي نقض للعهد في أبشع صوره وفي أخرج لحظة وفي أخطر مصير.

٢. وقال تعالى: ﴿بَرَاءَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ إِلَى الَّذِينَ عَاهَدْتُم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ * فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَاعْلَمُوا أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِي اللَّهِ وَأَنَّ اللَّهَ مُخْزِي الْكَافِرِينَ﴾ (التوبة: ٢١)؛ فلم يرض بالبراءة دون أن يوسع عليهم أربعة أشهر حتى يكونوا على مهلٍ من التفكير في أمرهم والتروّي في شأنهم، فيرون رأيهم على حرية من الفكر، فإن شاؤوا آمنوا ونجوا، وإن لم يشاؤوا قتلوا وفنوا. قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (التوبة: ٦).

٣. والله تعالى يعدُّ الكافرين بعذاب أليم، إلا المعاهدين الملتزمين بعهدهم: ﴿إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُم مِّنَ الْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنْقُصُوكُمْ شَيْئًا وَلَمْ يُظَاهِرُوا عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوا إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٤)، وبنو قريظة انقضوا على المسلمين ولم يقفوا إلى جانبهم في اللحظة التاريخية الحرجة، ولم يعينوهم بالأموال ولا بالأنفس، بل أعانوا عدوهم عليهم وحاربوا المسلمين، ولم يستسلموا إلا بعد أن يئسوا من النصر ومن معونة المنافقين لهم.

٤. وفي آية أخرى يلقي الله التبعة على المشركين، فحذّر من غدرهم بالعهود، بتساؤل العارف بحقيقة السرائر، فيقول: ﴿كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ اللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِ إِلَّا الَّذِينَ عَاهَدْتُمْ عِندَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُتَّقِينَ﴾ (التوبة: ٧)، وقد علل الاستقامة لمن استقام بأنه من التقوى، وأنَّ الله يحب المتقين. كما أن الأمر بالاستقامة ما داموا كذلك يؤكد على أنَّ النقض الابتدائي من غير نقض من العدو المعاهد لا مجوّز له في هذا الدين الحنيف أصلاً.

٥. ونقض العهد جريمة سواء على المستوى الفردي أم الاجتماعي، ولا بدّ من معاقبة

الجاني، سواء كان فرداً أم جماعةً، والانتقام الاجتماعي، الغرض الداعي إليه مطلوب عقلاً، وهو حفظ النظام من الاختلال وسدّ طريق الهرج والمرج، فلولاً أصل الانتقام ومؤاخذه المجرم الجاني بما أجرم، اختلّ الأمن العام وارتحل السلام من بين الناس؛ ولذا كان هذا النوع من الانتقام حقاً من حقوق المجتمع.

٦- وقد روي عن الإمام الصادق عليه السلام قوله: «لا دين لمن لا عهد له»^(٢٣)، وعلى ذلك جرى عمل النبي ﷺ أيام حياته؛ فقد عاهد بني قينقاع وبني قريظة وغيرهم من اليهود، ولم ينقض إلا بعد ما نقضوا، وعاهد قريشاً في الحديبية ولم ينقض حتى نقضوا. وأمّا النقض من غير نقض فلا مبيح له في الإسلام، وإن كان الوفاء مما يفوت على المسلمين بعض منافعهم، ويجلب إليهم بعض الضرر، وهم على قدرة من حفظ منافعهم بالبأس والقوة.

٧- وها هو أمير المؤمنين عليه السلام يقول في عهده لمالك الأشر: «ولا تدفعنّ صلحاً دعاك إليه عدوك ولله فيه رضا، فإنّ في الصلح دعة لجنودك، وراحة من همومك، وأمناً لبلادك، ولكن الحذر كل الحذر من عدوك بعد صلحه، فإنّ العدو ربما قارب ليتغفّل، فخذ بالحزم، واتهم في ذلك حسن الظن. وإن عقدت بينك وبين عدوك عقدة، أو ألبسته منك ذمة، فحطّ عهدك بالوفاء، وارع ذمتك بالأمانة، واجعل نفسك جنة دون ما أعطيت، فإنه ليس من فرائض الله شيء، الناس أشدّ عليه اجتماعاً مع تفرّق أهوائهم وتشتت آرائهم، من تعظيم الوفاء بالعهود. وقد لزم ذلك المشركون فيما بينهم دون المسلمين لما استولبوا من عواقب الغدر، فلا تغدرن بذمتك، ولا تخيسنّ بعهدك، ولا تختلن عدوك، فإنه لا يجترئ على الله إلا جاهل شقي. وقد جعل عهده وذمته أمناً أفضاه بين العباد برحمته، وحرماً يسكنون إلى منعته، ويستفيضون إلى جواره، فلا إدغال ولا مدالسة ولا خداع فيه. ولا تعقد عقداً يجوز فيه العلل، ولا تعولن على لحن قول بعد التأكيد والتوثقة، ولا يدعوك ضيق أمر لزمك فيه عهد الله إلى طلب انفساخه بغير الحق؛ فإن صبرك على ضيق أمر ترجو انفراجه وفضل عاقبته، خير من غدر تخاف تبعته، وأن تحيط بك من الله طلبته، فلا تستقل فيها دنياك وآخرتك»^(٢٤). فالشرط الأساس في كل عهد هو أن يكون «لله فيه رضا». وواضح أنّ رضا الله

● العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية... / القسم الثاني

سبحانه إنما هو في حفظ مصلحة الإسلام العليا، وكرامة المسلمين، وحریتهم في الدعوة إلى الله سبحانه بأمن ودعة واطمئنان. وحين يكون الداعي للصالح هو العدو، فإنّ معنى ذلك هو أنّ العدو قد اعترف بك وبموقعك، وأصبح على استعداد لأن يقبل شروطك العادلة، ومعنى ذلك هو أنك تكون قد سجلت نصراً من أقرب طريق وأيسره. وأمّا إذا دعاك هذا العدو إلى صلح ظالم وفيه ذل للمسلمين ووهن على الإسلام، فإنّ من الطبيعي أن ترفض صلحاً كهذا؛ لأنه تسجيل انتصار للعدو من أسهل طريق.

وثمة شرط آخر لا بد من توفره في أيّ عهد، وذلك من أجل أن يحتفظ بقيمته وبفعاليته في حسم الصراع، وأن لا يوجد في العهد ضعفاً في موقف المسلمين، وفتح باب التشكيك في حقهم، أو إعطاء فرصة المناورة للباطل، وهو أن «لا تعقد عقداً تجوز فيه العلل، ولا تعولن على لحن قول بعد التأكيد والتوثقة». أي أنه لا بد أن لا يكون في العهد إبهامات يمكن التشبّث بها من قبل العدو، فإنّ ذلك يوجب وهناً في العهد نفسه، وفيه فتح باب النقض والخيانة، وذلك يعتمد على نباهة من يتصدى لعقد العهد ودقّته، وهو يتحمل مسؤولية أيّ تقصير في هذا المجال.

٨ الغدر عجز وعدم ورع، وقد ورد عن الإمام علي عليه السلام أنه قال: «أيها الناس! إنّ الوفاء توأم الصدق، ولا أعلم جنة أوقى منه، ولا يغدر من علم كيف المرجع. ولقد أصبحنا في زمان قد اتخذ أكثر أهله الغدر كَيْساً ونسبهم أهل الجهل فيه إلى حُسن الحيلة، ما لهم قاتلهم الله، قد يرى الحَوْلُ القَلْبُ وجه الحيلة، ودونها مانع من أمر الله ونهيه، فيدعها رأي عين بعد القدرة عليها، وينتهز فرصتها من لا حريجة له في الدين»^(٢٥). فالعهود لا تنقض، وهي ملزمة للجميع مما يقطع أيّ عذر ويمنع من أي محاولة خداع. وهذا مطلب عادل وسليم، فإنّ كل الأمور التي تمس حياة المجتمعات لا يمكن أن يعتمد فيها مبدأ موافقة كل فرد منها مع اختلاف المصالح وتشتت الآراء وتباين الأهواء.

٩. وحين يكون المعاهدون يتمتعون بحماية دولة الإسلام، فإنّ أموالهم كأموال المسلمين لا تمسّ، بل تبقى لهم ويمارسون حریتهم التجارية بصورة تامة. قال علي عليه السلام: «ولا تَمَسُّنَّ مالَ أَحَدٍ من الناسِ، مُصَلِّ ولا معاهد، إلّا أن تجدوا

فرساً أو سلاحاً يُعدى به على أهل الإسلام، فإنه لا ينبغي للمسلم أن يدع ذلك في أيدي أعداء الإسلام، فيكون شوكةً عليه»^(٢٦).

وقد كتب عليه السلام إلى بعض عماله: «أما بعد، فإن دهاقين أهل بلدك شكوا منك غلظةً وقسوةً، واحتقاراً وجفوةً، ونظرت فلم أرهم أهلاً لأن يُدنوا لشرّكهم، ولا أن يُقصوا ويُجفوا لعَهِدِهِمْ، فالبس لهم جلباباً من اللين تشوبه بطرف من الشدة، وداول لهم بين القسوة والرافة، وامزج لهم بين التقريب والإدناء والإبعاد والإقصاء إن شاء الله»^(٢٧).

١٠. أما نتائج الصلح والعهد، فعديدة منها: دعة الجنود، والراحة من الهموم، والأمن لبلاد المسلمين. وذلك معناه أنك أصبحت قادراً على التخطيط للمستقبل و تنفيذ خططك؛ لأنك قد ارتحت من همومك وتملك الوقت الكافي والطاقات الفاعلة المهيئة للعمل الجاد والدائب دونما مانع أو رادع. كما أن هذا السلم والأمن لسوف يجنب بلادك التعرض للآزمات الاقتصادية الحادة، ويحفظ مرافقها الاقتصادية والحيوية من التدمير أو التعطيل أو صرفها في مواجهة متطلبات الحرب. هذا عدا ما ينشأ عن ذلك من آثار اجتماعية لا تجهل. ويجب أن لا ننسى أنّ حالة عدم الاستقرار والخوف وعدم الأمن من شأنها أن تشل حركة المجتمع وتمنعه من أن يقوم بدوره على النحو المطلوب والمؤثر. ثم هناك الحالة الفكرية والنفسية السلبية التي تنشأ عن ظروف الحرب، وكل ذلك يمثل هموماً حقيقية لأي حاكم يشعر بمسؤولياته الإلهية والإنسانية تجاه مجتمعه وأمتة.

١١. إنّ عواقب الغدر وخيمة بكل المعايير الأخلاقية والعقلية، فمن يبخس بعهده ويغدر بدمته ويجترئ على الله، فإنه يكون قد جرّ على نفسه الكثير من المصائب والبلايا نتيجةً لسياساته الخاطئة هذه.

وخلاصة الأمر: إنّ العهد في الإسلام ليس وسيلة للمكر والخداع بهدف الإيقاع بالعدو، وإنما هو أمانة ذات قاعدة إيمانية أساسية؛ فلا بد من رعايتها والوفاء بها، ولا يسوغ نقض العهد بغير حق حتى ولو كان فيه ما يوجب الضيق. وقد مدح الله من يفي بعهده: ﴿وَالْمُؤْفُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا﴾ (البقرة: ١٧٧).

ب - نقض اليهود لدستور المدينة، ردّ مزاعم المستشرقين

كان ميثاق يثرب - أو دستور المدينة - منهاجاً عملياً واقعياً، وقد أقام

● العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية... / القسم الثاني

الرسول ﷺ المجتمع على أساس الأخوة والعدل والمسؤولية الفردية والتكافل الاجتماعي وحفظ الحقوق والدماء. فهذه الوثيقة بمثابة دستور عمل لتنظيم علاقات المسلمين فيما بينهم، وعلاقاتهم مع اليهود في ظل الدولة الإسلامية الناشئة. وقد تضمنت هذه الوثيقة أو الصحيفة قواعد كلية وأساساً عملية في الحقوق والعلاقات أهمها:

- ١ - إن المسلمين أمة واحدة من دون الناس رغم اختلاف قبائلهم وانتماءاتهم.
- ٢ - إن رسول الله ﷺ هو قائد الأمة، وهو المرجع في حل المشكلات التي قد تحدث.
- ٣ - إن مسؤولية دفع الظلم تقع على عاتق الجميع، ولا تختص فقط بمن وقع عليه الظلم.

٤ - منحت الوثيقة المهتودين من الأنصار حقوقهم العامة، كحق الأمن والحرية والمواطنة، بشرط أن يلتزموا بقوانين الدولة، وأن لا يفسدوا ولا يتآمروا على الإسلام والمسلمين؛ فقد شعر اليهود الأصلون - قينقاع والنضير وبنو قريظة - بأنهم قد عزلوا عن أنصارهم من المهتودين من قبائل الأنصار بعد توقيع الصحيفة، فجاءوا إلى رسول الله وطلبوا الهدنة، فكتب لهم النبي بذلك على أن لا يعينوا عليه أحداً، ولا يتعرضوا لأحد من أصحابه بلسان ولا يد، ولا بسلاح، لا في السر ولا في العلانية، فإن فعلوا فرسول الله في حل من سفك دمائهم، وسبي ذراريهم ونسائهم، وأخذ أموالهم. وكتب لكل قبيلة كتاباً على حدة. فكانت هذه الكتب حجة عليهم، حيث نكثوا العهد واتخذوا قرارات أودت بهم إلى الخسران المبين.

أما المستشرق مونتغمري وات، فيشير إلى أنه لم تكن هناك أية مفاوضات مباشرة بين محمد واليهود قبل الهجرة؛ حيث لم يكن بين يهود يثرب سوى وحدة متزعزعة، وكانوا في علاقاتهم السياسية يتصرفون تقريباً كالقبايل العربية أو الجماعات الصغيرة الشأن. ولكن النبي أدرك الدور المهم الذي يقوم به هؤلاء في سياسة المدينة، وحدد الموقف الذي يجب عليه اتخاذه نحوهم^(٢٨).

وينقل وات عن الواقدي أن محمداً حين قدومه إلى المدينة عقد جميع اليهود اتفاقاً معه يقول في أحد بنوده: إنه يجب على اليهود أن لا يؤيدوا عدواً لمحمد، وأن

كعب بن أسد قد وقّع هذه الوثيقة عن قبيلة قريظة ، وظلت هذه الوثيقة في حوزته حتى حصار المدينة حين مُرّقت، ولكنه يعود ويشكك في هذه المعاهدة التي فسخت أو أنها لم توجد قط^(٢٩). كما يعترف وات بأنه بالرغم من الخطوات الإيجابية الكبيرة التي خطاها الرسول باتجاه اليهود ، إلا أنهم لم يغيّروا موقفهم منه ، بل على العكس اشتدّت عداوتهم له ، وكانوا يعلنون على الملأ انتقاداتهم اللاذعة لنبوّة محمد ، وأنّ لذلك أسباباً دينيةً عقائدية وسياسية؛ لأنه لو نجح مخطّط محمد لفقد اليهود كلّ أمل في السيطرة^(٣٠).

والحقيقة أنّ خلاف الرسول ﷺ مع اليهود انطلق من نقضهم للعهد والمواثيق المصيرية ، التي لا غنى عنها؛ لكي يعيش المسلمون واليهود في وحدة وطنية وفي أمن واستقرار ، بعيداً عن التناحر الداخلي والعمالة لكفار قريش. فهو قد أقرهم على دينهم وعلى أموالهم ، كما دعاهم إلى الإسلام بالحكمة والموعظة الحسنة ، ولم يخيّرهم بين الإسلام والسيوف كما أراد بعض أن يصوّر ذلك.

وقد نقض بنو قريظة العهد مرتين ، حيث كانوا في عهدٍ مع النبي ﷺ عند مجيء الأحزاب ، وكان هذا العهد يلزمهم أن يكونوا أعاوناً للمسلمين على أعدائهم ، لكن حيي بن الأخطب زعيم بني النضير ، الذي سبق أن حرّض قريشاً وقبائل العرب على غزو المسلمين ، جاء إلى كعب بن أسد القرظي يحثه على نقض العهد ، ويغريه بقوة الأحزاب ، ويميّته بالقضاء على المسلمين ، ويطمّنه بأنه سيدخل معه حصنه . إن رجع الأحزاب . وما زال به حتى نقضت قريظة عهد رسول الله ، ولم يتعظوا مما نزل ببني النضير ومن قبلهم بني قينقاع ، فهذه طبيعة اليهود التي لا ينفكون عنها ، ولا يستطيعون التخلّص منها ، فهم يراعون المواثيق متمشياً مع أطماعهم ومكاسبهم وشهواتهم ، قال تعالى : ﴿ إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الَّذِينَ كَفَرُوا فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ الَّذِينَ عَاهَدَتْ مِنْهُمْ ثُمَّ يَنْقُضُونَ عَهْدَهُمْ فِي كُلِّ مَرَّةٍ وَهُمْ لَا يَتَّقُونَ فَإِمَّا تَنْفِقْنَهُمْ فِي الْحَرْبِ فَشَرِّدْ بِهِمْ مَنْ خَلْفَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَدْكُرُونَ وَإِمَّا تَخَافَنَّ مِنْ قَوْمٍ خِيَانَةً فَانْبِذْ إِلَيْهِمْ عَلَى سَوَاءٍ إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْخَائِنِينَ ﴾ (الأنفال: ٥٥ - ٥٨)^(٣١).

إنّ يهود بني قريظة كانوا قد تعهّدوا للنبي ﷺ بأنهم لو تأمروا ضدّ المسلمين

● العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية... / القسم الثاني

وناصروا أعداءهم أو أثاروا الفتن والقتل، فإنَّ للمسلمين الحقَّ في قتلهم ومصادرة أموالهم وسبي نساءهم. ومع ذلك فقد وجَّه النبي إليهم سعد بن معاذ وآخرين، فذكَّروهم العهد، ولكنهم أسأؤوا الإجابة. وبذلك يكون الرسول قد أعطاهم فرصة إضافية ليرجعوا عن قرارهم المجرم والغادر، والذي سيترتب عليه عواقب وخيمة. ويذكر المؤرخون: أنَّ عمرو بن سعدي اليهودي، قد صرح قومه بأنهم قد عاهدوا محمداً ألاَّ ينصروا عليه أحداً، وأنَّ ينصروه على من دهمه، فغدروا ولم يشاركهم ابن سعدي في غدرهم، وقال لهم: فإنَّ أبيتم أن تدخلوا معه فاثبتوا على اليهودية وأعطوا الجزية، فوالله ما أدري يقبلها أم لا؟ قالوا: نحن لا نقرُّ للعرب بخرج في رقابنا يأخذوننا به، القتل خير من ذلك. قال: فإنني بريء منكم. وخرج في تلك الليلة مع بني سعية، حتى أتى مسجد رسول الله، فبات فيه^(٣٢).

إنَّ كل تصريحات زعمائهم والوثائق التاريخية التي أشرنا إليها فيما سبق تشير إلى أنَّ بني قريظة خانوا الوعد ونقضوا العهد وخانوا وطنهم ومواطنيهم في المدينة، وتآمروا عليهم مع الأعداء. ولو كان بنو قريظة غير مجرمين ولم يخونوا العهد فلماذا حصروا أنفسهم في قلاعهم؟ ولماذا خاضوا مواجهات مع المسلمين طوال خمسة وعشرين يوماً؟ لماذا لم يواجهوا الرسول بالقول بكل جرأة وشجاعة وحكمة، فيدفعوا عن أنفسهم الشبهة ويثبتوا بأنهم لم يخونوا العهد ولم يتآمروا على المسلمين؟ بل نسأل: لماذا لم يتعاونوا مع الرسول ولم يحاربوا الأحزاب معه كما تنصَّ صحيفة المدينة ودستورها؟ لماذا لم يدافعوا عن وطنهم. المدينة المنورة. من الغزاة الزاحفين؟

زد على ذلك أننا وجدنا فيما بين أيدينا من نصوص تاريخية ما يدلُّ على تكرار نقض العهد من بني قريظة، فقد روى البخاري عن ابن عمر قال: «حاربت النضير وقريظة، فأجلى بني النضير وأقرَّ قريظة ومن عليهم، حتى حاربت قريظة، فقتل رجالهم وقسم نساءهم وأموالهم وأولادهم بين المسلمين، إلَّا بعضهم لحقوا بالنبي ﷺ، فأمنهم وأسلموا، وأجلى يهود المدينة كلهم: بني قينقاع وهم رهط عبد الله بن سلام، ويهود بني حارثة، وكل يهودي بالمدينة»^(٣٣)، ورواه أبو داود بنحوه، إلَّا أنه قال: «حتى حاربت قريظة بعد ذلك»^(٣٤) (يعني بعد محاربتهم الأولى وتقريرهم). وهذا يعني - إن

صحت الرواية - أن بني قريظة قد نقضوا العهد أول مرة، فصصح عنهم النبي ولم يقتلهم. ولكنهم أعادوا الكرة ثانية وفي أحلك الظروف وأخطرها على النبي والذين آمنوا معه، فكيف لا يحاسبهم الرسول ولا رادع لهم ولا واعز عن ارتكاب الخيانة العظمى في كل حين يرون فيه الفرصة مناسبة والظروف مؤاتية؟ ونسأل هل يلدغ العاقل من نفس الجحر مرتين؟ وإذا كان في جسدك غدة سرطانية، ألا تعمل على استئصالها من خلال عملية جراحية؛ لكي يستمر جسدك نابضاً بالحياة؟!

ج - رفضهم النزول على حكم الرسول ﷺ

لقد رفض بنو قريظة النزول على حكم رسول الله وقبلوا بالنزول على حكم حليفهم سيد الأوس سعد بن معاذ، الأمر الذي يشير إلى أنهم كانوا يسيئون الظن بحكم رسول الله عليهم، ولا يثقون به ولا يعتمدون على كرمه وحلمه وسماحته، وإمكانية صفحه عنهم. ويرون أن سعد بن معاذ زعيم الأوس - وهم حلفائهم في الجاهلية - أقرب إلى أن يعاملهم بالصفح والعفو والكرم، وذلك حسب منطقهم الجاهلي، الجاهل بحقيقة الإسلام، وبما أحدثه في عقلية الناس ونفوسهم من تغيير. يقول تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ وَإِذَا أَرَادَ اللَّهُ بِقَوْمٍ سُوءًا فَلَا مَرَدَّ لَهُ وَمَا لَهُمْ مِّنْ دُونِهِ مِنْ وَالٍ﴾ (الرعد: ١١).

لقد ذكرت النصوص أن اليهود نزلوا على حكم سعد بن معاذ، وأن النبي ﷺ وافق على ذلك: «فحاصرهم النبي ﷺ حتى نزلوا على حكم سعد بن معاذ وكانوا حلفاءه، فحكم أن تقتل مقاتلتهم وتسبى ذراريهم ونساءؤهم»^(٣٥).

وفي نص آخر: «فلما أصبحوا نزلوا على حكم رسول الله ﷺ فتواثبت الأوس، فقالوا: يا رسول الله! إنهم كانوا موالينا دون الخزرج. فقال رسول الله ﷺ: ألا ترضون يا معشر الأوس أن يحكم فيهم رجل منكم؟ قالوا: بلى، قال رسول الله ﷺ: فذاك إلى سعد بن معاذ»^(٣٦). ونشير أيضاً إلى أنه كان من الممكن أن لا يقبل النبي بتحكيم سعد بن معاذ أو غيره، وأن يصّر على أن ينزلوا على حكمه وهو المنتصر عسكرياً، وأن يصدر فيهم حكم الإعدام مباشرة، ولكنه لم يفعل، وقبل معهم بتحكيم سعد بن معاذ.

إن جريمة بني قريظة لا تقاس بجريمة بني النضير وقينقاع في حجمها وفي

● العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية... / القسم الثاني

خطورتها على الإسلام والمسلمين، فقد تحرك بنو قريظة في خط الخيانة، وتوغلوا فيها إلى درجة أصبح معها أساس الإسلام في خطر أكيد وشديد، فما بنوا عليه كل مواقفهم هو إبادة الوجود الإسلامي بصورة تامة وحاسمة. ولم يكن بنو النضير ولا بنو قينقاع قد توغلوا في أمر الخيانة إلى هذا الحد. مع الإشارة إلى أن هدف بني قريظة كان قريب المنال في مستوى الحسابات العملية التي اعتمدوا عليها، وقد خطوا خطوات عملية لإنجازه، حتى على مستوى التحرك العسكري الذي يستهدف تمكين الأحزاب. وهم معهم - من اجتياح الوجود الإسلامي وخصوصاً النبي ﷺ وبني هاشم. أما نقض بني النضير للعهد، فقد بقي في حدود الإصرار على إظهار التمرد والغطرسة والطفغان. فلا يمكن أن تتساوى عقوبة بني قريظة مع عقوبة بني النضير.

زد على ذلك أنه يمكننا أن نعتبر أن بني قريظة قد نقضوا العهد أكثر من غيرهم، حيث إنهم لم يعتبروا بما جرى على بني قينقاع وبني النضير، إذا صحت الرواية التي تقول بأنهم اشتركوا مع بني النضير في نقضهم للعهد وتآمرهم على الرسول سابقاً. أضف إلى ذلك أن التساهل في مواجهة الأعمال الخيانية، التي بهذا الحجم لسوف يسهل على الآخرين خيانات قد تكون أشد خطراً وأعظم أثراً، ولو كان ﷺ تركهم ثم عادوا إلى الخيانة، فإن استئصالهم والحالة هذه قد يكون أصعب، بل قد يصبح متعذراً بعد أن تلقى الناس صفحه عنهم في المرة الأولى بالقبول، وقد يفهم الكثيرون أنه قد جاء عن استحقاق منهم للعفو، وأنه لا يحق له أن يتخذ في حقهم أي إجراء آخر.

ولا شك أنها جريمة القيادات المنحرفة أيضاً، التي تدمر كل شيء ولا تشكر النعمة الإلهية على حدّ قوله تعالى: ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ بَدَّلُوا نِعْمَةَ اللَّهِ كُفْرًا وَأَحَلُّوا قَوْمَهُمْ دَارَ الْبَوَارِ جَهَنَّمَ يَصْلَوْنَهَا وَبِئْسَ الْقَرَارُ﴾ (إبراهيم: ٢٨ و ٢٩)، إن التسليم لقرار القيادة في الأمور المصيرية دليل على ثقة كبيرة متبادلة بينهم ومصير مشترك سيحل بالجميع. وقد كان حيي بن أخطب وكعب بن أسد يتوقعان هذه الحرب، فقد أخذوا العهد على حيي أن يدخل معهم في حصنهم ويصيبه ما أصابهم. ولكن قاعدة اليهود تتحمل المسؤولية أيضاً، إن زعيم بني قريظة كعب بن أسد قد عرض عليهم خيارات عديدة قبل نزولهم على حكم سعد بن معاذ، كان من بينها الإسلام، ليحفظوا

نساءهم وأولادهم وأموالهم. ولكنهم أبوا إلا أن يصلوا إلى سوء القرار. فبعد أن فشلت مفاوضة نباش بن قيس مع النبي، قال كعب بن أسد: يا معشر بني قريظة! والله، إنكم لتعلمون أن محمداً نبي الله، وما منعنا من الدخول معه إلا الحسد للعرب، حيث لم يكن نبياً من بني إسرائيل، فهو حيث جعله الله، ولقد كنت كارهاً لنقض العهد والعقد. ولكن البلاء وشؤم هذا الجالس (يعني حيي بن أخطب) علينا وعلى قومه، وقومه كانوا أسوأ منا. لا يستبقي محمد رجلاً واحداً إلا من تبعه. أتذكرون ما قال لكم ابن حواس حين قدم عليكم؟ فقال: تركت الخمر والخمير والتأشير، وجئت إلى السقاء والتمر والشعير؟! قالوا: وما ذلك؟ قال: يخرج من هذه القرية نبي، فإن خرج وأنا حيّ اتبعته ونصرته. وإن خرج بعدي فأياكم أن تخدعوا عنه، فاتبعوه وكونوا أنصاره وأوليائه، وقد آمنت بالكتابين كليهما الأول والآخر. قال كعب: فتعالوا فلنتبعه ولنصدقه ولنؤمن به، فئامن على دمائنا ونسائنا وأموالنا، فنكون بمنزلة من معه. قالوا: لا نكون تبعاً لغيرنا، نحن أهل الكتاب والنبوة ونكون تبعاً لغيرنا؟! فجعل كعب يرد عليهم الكلام بالنصيحة لهم. قالوا: لا نفارق التوراة، ولا ندع ما كنا عليه من أمر موسى. قال: فهلم فلنقتل أبناءنا ونساءنا، ثم نخرج في أيدينا السيوف إلى محمد وأصحابه، وإن ظفرنا فلعمري لنتخذن النساء والأبناء^(٣٧).

إنّ يهود بني قريظة، ورغم اعتراف عدد من كبارهم بالحق، وتأكيدهم على أنّ ما جاء به الرسول ﷺ هو محض الصدق، وأنه هو النبي الذي يجدونه مكتوباً عندهم في التوراة والإنجيل، ويعرفونه كما يعرفون أبناءهم، فإنهم أصروا على رفض الاعتراف به والتسليم له، ورغم أنّ نبوة محمد هي من التوراة! فليس في اتباع محمد ترك للتوراة ولا لموسى، بل هو التزام بهما بنحو أتم وأكمل وأدق وأشمل. وقد روى القمي في تفسيره ما يؤكد ما نقول: «فأخرج كعب بن أسد مجموعة يديه إلى عنقه.. فلما نظر إليه رسول الله ﷺ قال له: يا كعب! أما نفعلك وصية ابن الحواس الحبر الذكي الذي قدم عليكم من الشام فقال: تركت الخمر والخمير، وجئت إلى البؤس والتمور لنبي يبعث مخرجه بمكة ومهاجرته في هذه البحيرة يجتزي بالكسيرات والتميرات، ويركب الحمار العري، في عينيه حمرة، وبين كتفيه خاتم النبوة، يضع

● العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية... / القسم الثاني

سيفه على عاتقه، لا يبالي من لاقى منكم، يبلغ سلطانه منقطع الخف والحافر؟ فقال: قد كان ذلك يا محمد، ولولا أن اليهود، يعيرونني أني جرعت عند القتل لآمنت بك وصدقتك، ولكني على دين اليهود، عليه أحيا وعليه أموت. فقال رسول الله ﷺ: قدّموه واضربوا عنقه فضربت^(٣٨). كذلك يعترف حيي بن أخطب بأنه خذل الله عندما خذل نبيّه قائلاً: «ما ألوم نفسي في عداوتك..ولكن من يخذل الله يُخذل»^(٣٩).

ثالثاً: الحكم على اليهود طبقاً لشريعتهم

جاء حكم الرسول ﷺ عليهم بمثل ما في شريعتهم، بل أقلّ مما ورد في شريعتهم بكثير، حيث ورد في نصوص كتبهم المقدسة: «حين تقرب من مدينة لكي تحاربها استدعها إلى الصلح، فإن أجابتك إلى الصلح وفتحت لك فكلّ الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويُستعبد لك. وإن لم تسالمك، بل عملت معك حرباً فحاصرها، وإذا دفعها الربُّ إلهك إلى يدك فاضرب جميع ذكورها بحدّ السيف، وأمّا النساء والأطفال والبهائم وكلّ ما في المدينة كلّ غنيمتها فتغتنمها لنفسك وتأكل غنيمة أعدائك التي أعطاك الربُّ إلهك»^(٤٠).

كما جاء أيضاً في سفر آخر: «وكانت أريحا مغلقة مقفلة بسبب بني إسرائيل، لا أحد يخرج ولا أحد يدخل، فقال الرب ليشوع: انظر، قد دفعت بيدك أريحا وملكها جبابة البأس، تدورون دائرة المدينة جميع رجال الحرب، حول المدينة مرة واحدة، هكذا تفعلون ستة أيام»^(٤١)، وتكمل القصة: «فتكون المدينة وكل ما فيها محرّمة للرب، راحاب الزانية فقط تحيا هي وكل من معها في البيت؛ لأنها قد خبأت المرسلين اللذين أرسلناهما»^(٤٢)، راحاب، المرأة المشهورة بالزنا التي آوت إليها جواسيس اليهود هي التي تبقى على قيد الحياة، أما باقي الناس في المدينة فيتم قتلهم. وأمّا الذهب والفضة والماشية وكل شيء ذو قيمة فيأخذ كغنيمة: «وكل الفضة والذهب وآنية النحاس والحديد تكون قدساً للرب وتدخل في خزانة الرب»^(٤٣)، «وحرّموا كل ما في المدينة من رجل وامرأة من طفل وشيخ حتى البقر والغنم والحمير، فقتلوهم بحدّ السيف»^(٤٤)، وهنا يأتي صلبُ الموضوع، حيث إنهم يزعمون أن الله - تعالى عن ذلك علواً

كبيراً - قد أمرهم ليس فقط بقتل الرجال المحاربين، بل كل الرجال، وليس فقط الرجال، بل أمرهم أيضاً بقتل النساء والأطفال وكبار السن. ومن ثمّ فإنّ الرسول ﷺ لم يلزمهم حتى بما يعتقدون به في دينهم الذي يؤمنون به بالرغم من تحريفه. ولو ألزمهم بذلك لم يكتف بقتل المحاربين منهم فقط، بل لكان قتل كل رجالهم وشيوخهم ونسائهم وأطفالهم أيضاً. زد على ذلك قول التوراة: «واحرقوا المدينة بالنار مع كل ما بها، أما الفضة والذهب وآنية النحاس والحديد فاجعلوها في خزانة بيت الرب»^(٤٥).

ونقرأ كثيراً في نصوص التوراة من أعمال العنف والعدوان، وهي - كما يزعم اليهود - بطولات قام بها أسلافهم التزاماً بأوامر الرب يهوه. كما نقرأ أوامر وأحكاماً تؤكد على التسلّط والتوجّس والاحتراز والعدوان والعزلة وعدم الاختلاط بالشعوب والأمم الأخرى؛ نظراً لنجاستها ودونييتها بحسب زعمهم، ونجد الروح العدوانية واضحة تماماً في السلوك والأفكار. ونورد أيضاً مجزرة تقشعرّ لها الأبدان، وسببها أنّ رجلاً من بني إسرائيل تزوّج بامرأة مديانية، فاعتبر موسى أنّ هذا العمل بمثابة خرق للشرعية والقوانين التي تحرّم الزواج بأجنبيات وتحضّ على العزلة وضرورة الحفاظ على الزرع المقدّس. وعلى الرغم من أنّ الكاهن الشاب فينحاس بن ألعاز بن هرون وثب على الرجل الإسرائيلي وعلى المرأة المديانية وقتلها فوراً، إلّا أنّ هذا لم يشف غليل موسى ولا يهوه، فأمر أن تحرق مديان وأن تسبى النساء وتقتل، وأن يقتل كل ذكر وكلّ طفل: «فتجنّدوا على مديان كما أمر الربّ، وقتلوا كل ذكر وملوك مديان قتلوهم فوق قتلاهم آوي وراقم وصور وحوور ورابع، خمسة ملوك مديان وبلغام بن بعور قتلوه بالسيف، وسبى بنو إسرائيل نساء مديان وأطفالهم ونهبوا جميع بهائمهم وجميع مواشيهم وكلّ أملاكهم، وأحرقوا جميع مدنهم بمساكنهم وجميع حصونهم بالنار. وأخذوا كلّ الغنيمة وكلّ النهب من الناس والبهائم، وأتوا إلى موسى وألعازر الكاهن وإلى جماعة بني إسرائيل بالسبي والنهب والغنيمة إلى المحلّة إلى عريات موآب التي على أردن أريحا، فخرج موسى وألعازر الكاهن وكلّ رؤساء الجماعة لاستقبالهم إلى خارج المحلّة، فسخط موسى على وكلاء الجيش ورؤساء الألوف ورؤساء المئات القادمين من جند الحرب، وقال لهم موسى: هل أبقيتم كل أنثى حيّة؟ إنّ هؤلاء كنّ لبني إسرائيل حسب كلام بلعام سبب خيانة للربّ في أمر فغور، فكان الوباء في جماعة الربّ. فالآن اقتلوا كلّ

ذكر من الأطفال وكل امرأة عرفت رجلاً بمضاجعة ذكرٍ اقتلوا..»^(٤٦).

لقد نجح موسى في أسلوب الحضّ على العدوان والقتل والإبادة، وتمكّن جماعته من سحق سيحون وجماعته، فقتلوا ونهبوا وحرقوا وسبوا النساء والأطفال، كما ورد في سفر التثنية: «فخرج سيحون للقائنا هو وجميع قومه، وأخذنا كلّ مدنه في ذلك الوقت، وحرّمنا»^(٤٧) من كل مدينة الرجال والنساء والأطفال، لم نبق شارباً. لكنّ البهائم نهبناها لأنفسنا، وغنيمة المدن التي أخذنا من عروعر التي على حافة أرنون، والمدينة التي في الوادي إلى جلعاد، لم تكن قرية قد امتنعت علينا، الجميع دفعه الرب إلينا أمامنا»^(٤٨)، وغيرها الكثير من النصوص التوراتية التي يزعمون أنها نصوص مقدسة أنزلها الله تعالى على نبيه موسى ﷺ. هذه هي أخلاق اليهود يُسفّهون إذا آمنوا، ويقتلون إذا قدروا، ويذكرون الناس بالمثل العليا إذا ضيّق عليهم.

رابعاً: جزاء الأعمال ونتائج الأفعال

تؤكد السُّنة الجارية بين الأمم والأقوام من يومنا هذا إلى أقدم العهود أنّ الأممين أو القبيلتين إذا تحاربتا وتقاتلتا ثم غلبت إحدهما الأخرى واستعلت عليها، فإنها ترى من حقها المشروع لها في الحرب أن تضع في عدوها السيف حتى يُسلمَ لها الأمر تسليماً مطلقاً من غير شرط، والخضوع التام لما تحكم فيهم وتتصرف في نفوسهم وأموالهم. أمّا تقييد هذه السيطرة بقيد، فإنه يفسد أثر هذا التسليم المطلق ويبطل حكمه، ويمهد الطريق للعدو في الرجوع إلى كيده ومكره. وكيف يسوغ للأمة الغالبة ذلك وقد فدت عن استقلال مجتمعتها المقدس عندها بالنفوس والأموال؟ وهل ذلك إلا ظلمٌ لنفسها واستهانةٌ بأعزّ ما عندها، وتبذيرٌ للدماء والأموال والمساعي؟ ويمكن لبعض أن يتساءل عن ذنب الصغار من الذراري المتولّدين بعد ذلك، ولم يحملوا سلاحاً، ولا سلّوا سيفاً، ولا دخلوا معركة؟ فهل يكفي أنهم ضحايا آبائهم؟!

ويكفي في الجواب على ذلك قول النبي نوح ﷺ لربه شاكياً له قومه: ﴿وَقَالَ نُوحٌ رَبِّ لَا تَذَرْ عَلَى الْأَرْضِ مِنَ الْكَافِرِينَ دَيَّاراً، إِنَّكَ إِن تَذَرْهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا﴾ (نوح: ٢٦ و٢٧).

أضف إلى ذلك أن هناك نوعاً من المماثلة بين العمل وبين جزائه، وعلى ذلك يجري كلامه تعالى: ﴿وَلِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ لِيَجْزِيَ الَّذِينَ أَسَاءُوا بِمَا عَمِلُوا وَيَجْزِيَ الَّذِينَ أَحْسَنُوا بِالْحُسْنَى﴾ (النجم: ٣١)، وكذلك قوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنْ سَعْيُهُ سَوْفَ يُرَى﴾ (النجم: ٣٩ و٤٠)، وهذا فيما شرعه الله في أمر القصاص أظهر، قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِصَاصُ فِي الْقَتْلِ الْحَرُّ بِالْحَرِّ وَالْعَبْدُ بِالْعَبْدِ وَالْأُنْثَى بِالْأُنْثَى﴾ (البقرة: ١٧٨)، وقال تعالى: ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ (البقرة: ١٩٤)، ولازم هذه المماثلة أن يعود العقاب أو الثواب إلى نفس العامل بمثل ما عمل، فلو قتل نفساً مثلاً بغير نفس أو فساد في الأرض وفي المجتمع الإسلامي، ملك ولي أمر المقتول من المجرم نفسه، حيث نقصهم نفساً محترمة. ولو سرق ما يبلغ ربع دينار، فقد أضر بالمجتمع بهتك ستر من أستار الأمن العام الذي أسدلته يد الشريعة وحفظته يد الأمانة، ملك ولي أمر المال من السارق بإزاء ما أتى به، فيتصرف فيه بسلب ما له من الحرية بمقدار ما اقتصره من فعل قبيح، وقس على ذلك أنواع الجزاء في الشرائع والسنن المختلفة، فيتبين أن الإجماع يستجلب نوعاً من الرق والعبودية.

أ - ولكم في القصاص حياة

صحيح أن المجازاة على المعصية حق، وأنه ليس من الواجب إعمال الحق دائماً، غير أنه كما يجب ألا تُنفذ حق العقاب دائماً كذلك لا يجوز تركه دائماً، ولا معنى لثبوت شيء لا أثر له ولا في وقت من الأوقات. زد على ذلك أن إلغاء حق العقاب من رأسه هدم للقوانين الموضوعية الحافظة لبنية المجتمع. فجواز العفو عن الذنب ثابت في الجملة، إن كان هناك سبب مسوغ بحسب الحكمة من العفو، وإلا وجبت المجازاة احتراماً للقوانين الحافظة لبنية المجتمع وسعادة الإنسان. قال تعالى: ﴿وَلَيْسَتِ التَّوْبَةُ لِلَّذِينَ يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ حَتَّى إِذَا حَضَرَ أَحَدَهُمُ الْمَوْتُ قَالَ إِنِّي تُبْتُ الْآنَ وَلَا الَّذِينَ يَمُوتُونَ وَهُمْ كُفَّارٌ أُولَئِكَ أَعْتَدْنَا لَهُمْ عَذَاباً أَلِيماً﴾ (النساء: ١٨)، ويوجد في القرآن الكريم موارد متفرقة يذكر فيها العفو من غير ذكر سببه، وإن كان التدبر فيها يهدي إلى إجمال ما روعي فيها من مصلحة الدين. ثم إن للعفو مراتب وللجزاء مراتب مختلفة^(٤٩)، والفكر والعقل الإنساني، يحكم بأن يكون الجزاء على قدر

● العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية... / القسم الثاني

الفعل، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَُمْ وَصَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (الأنعام: ١٥١)، أضيف إلى ذلك أن في القصاص حياة للإنسان الذي لا يجره عقله عن فعل المنكر ولا تؤنبه نفسه على فعل القبيح، ولا يتعطل من تجارب الآخرين، وللمجتمع الذي لا بد له من كبح جماح المجرمين فيه والمعتدين على حقوق الآخرين. ولولا عقاب المجرمين وضبطهم لازدادوا طغياناً، ولكان ذلك تشجيعاً لغيرهم على الفوضى والظلم والفساد، ولانهار المجتمع. قال الله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي الْقِصَاصِ حَيَاةٌ يَا أُولِي الْأَلْبَابِ لَعَلَّكُمْ يَتَّقُونَ﴾ (البقرة: ١٧٩)، صحيح أن الآيات تشير إلى أن المصلحة التي في العفو هي نشر الرحمة وإيثار الرأفة، وأن العفو أحب إلى الله تعالى، وأن الحكم بانتقال القصاص إلى الدية تخفيف من ريبكم ورحمة، وأنه ليس لولي الدم أن يقتص بعد العفو، فيكون اعتداءً، فمن اعتدى فاقص بعد العفو فله عذاب أليم، إلا أن في قوله تعالى إشارة إلى حكمة التشريع، وبيان أن المصلحة العامة قائمة بالقصاص، فإن الحياة لا يضمنها إلا القصاص دون العفو والدية. وقوله ﴿لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾، أي تتقون القتل، وهو بمنزلة التعليل لتشريع القصاص، والآية مشتملة على بيان النتيجة وعلى بيان حقيقة المصلحة وهي الحياة.

وقد كان للبلغاء قبلها كلمات في القتل والقصاص، كقولهم: «قتل البعض إحياء للجميع»، وقولهم: «أكثرنا القتل ليقل القتل»، وقولهم: «القتل أنفى للقتل». كما كانت العرب أوان نزول آية القصاص وقبله تعتقد بالقصاص بالقتل، لكنها ما كانت تحدّه بحد، وإنما يتبع ذلك قوة القبائل وضعفها، فربما قتل الرجل بالرجل والمرأة بالمرأة فسلك في القتل مسلك التساوي، وربما قتل العشرة بالواحد والحر بالعبد والرئيس بالمرؤوس، وربما أبادت قبيلة قبيلة أخرى لواحد قُتِلَ منها.

وكانت اليهود أيضاً تعتقد بالقصاص، وقد حكاه القرآن حيث قال تعالى: ﴿وَكُتِبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ وَالْأَنْفَ بِالْأَنْفِ وَالْأُذُنَ بِالْأُذُنِ وَالسِّنَّ بِالسِّنِّ وَالْجُرُوحَ قِصَاصٌ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَهُ وَمَن لَّمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُم الظَّالِمُونَ﴾ (المائدة: ٤٥)، وسائر الشعوب والأمم على اختلاف طبقاتهم^(٥٠) ما كانت تخلو من القصاص في القتل في الجملة، وإن لم يضبطه ضابط تام حتى القرون الأخيرة. أمّا الإسلام فقد سلك في ذلك مسلكاً وسطاً بين الإلغاء

والإثبات، فأثبت القصاص وألغى تعيُّنه، بل أجاز العفو والدية. ولكنه ضبط القصاص بالمعادلة بين القاتل والمقتول، فالحرُّ بالحرِّ، والعبدُ بالعبد، والأنثى بالأنثى.

وقد اعترض على القصاص مطلقاً وعلى القصاص بالقتل خصوصاً، بأنَّ القوانين المدنية التي وضعها الملل الراقية لا ترى جوازه وإجراؤه بين البشر اليوم. وقد أجاب القرآن عن جميع هذه الوجوه^(٥١) بكلمة واحدة، وهي قوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ أَنَّهُ مَنْ قَتَلَ نَفْسًا بِغَيْرِ نَفْسٍ أَوْ فَسَادٍ فِي الْأَرْضِ فَكَأَنَّمَا قَتَلَ النَّاسَ جَمِيعًا وَمَنْ أَحْيَاهَا فَكَأَنَّمَا أَحْيَا النَّاسَ جَمِيعًا وَلَقَدْ جَاءَتْهُمْ رُسُلُنَا بِالْبَيِّنَاتِ ثُمَّ إِنَّ كَثِيرًا مِنْهُمْ بَعْدَ ذَلِكَ فِي الْأَرْضِ لَمُسْرِفُونَ﴾ (المائدة: ٣٢)، فليس بين الواحد من الإنسان والألوف المجتمعة منه فرقٌ من حيث الوجود النوعي. وأما ما ذكره من حديث الرحمة والرأفة بالإنسانية، فما كل رأفة بمحمودة ولا كل رحمة فضيلة، ففي الاستعمال المطلق للرحمة في مورد الجاني القاسي والمتمرد العاصي والمتعدي على النفس والعرض، اختلال النظام وهلاك الإنسانية وإبطال الفضيلة. وما الانتقام للمظلوم من ظالمه إلاّ استظهار للعدل والحق، على أن تشريع القصاص بالقتل غير ممحض في الانتقام، بل فيه ملاك التربية العامة وسدّ باب الفساد. وأما ما ذكره من كون جناية القتل من الأمراض العقلية التي يجب أن يعالج مرتكبها في المستشفيات، فهو من الأعدار الموجبة لشيوع القتل والفحشاء.

وقد يقول قائل: إنّ الرسول ﷺ قتل المحاربين من بني قريظة؛ لأنهم كفار لا يؤمنون بالإسلام.

ويرد عليه أن الكفر ليس مبيحاً للقتل؛ قال 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)، حتى في الآية الكريمة تتبيّن الغاية من القتال، وهو إعطاء العهد والأمان وحمايتهم في ظلّ الدولة الإسلامية مقابل مشاركتهم في نفقات الحرب من خلال الجزية. وفي ذلك يقول أحد الباحثين: «لو كان الكفر مبيحاً للقتل لما قبل الرسول ﷺ التحكيم في بني قريظة، ولكان الإكراه على الدين جائزاً، ولما جاز قبول الجزية من أهل الكتاب.. فلو كان القصد

● العنف الديني في سياسة الجهاد، دراسة تاريخية فقهية تحليلية... / القسم الثاني

قتالهم لكفرهم أو مخالفتهم في الدين، لجُعِلَت غاية القتال إسلامهم، ولما قُيِلَت منهم الجزية وأُفِرُّوا على دينهم»^(٥٢).

ب - قانون العقوبات الوضعي، نموذج من القوانين اللبنانية

إنّ نقض العهد والتآمر على الوطن والمواطنين خيانة عظيمة ترفضها الشرائع السماوية، وتعاقب عليها أشدّ العقاب، وكذلك تفعل الشرائع والقوانين الوضعية حتى في عصرنا الحديث. ومن باب المثال نذكر فيما يلي بعض المواد القانونية اللبنانية التي تتناول هذا الموضوع في المرسوم الاشتراعي رقم ٣٤٠ - صادر في ١٩٤٣/٠٣/٠١م: إنّ رئيس الجمهورية اللبنانية، بناء على تصريح ٢٦ تشرين الثاني سنة ١٩٤١، وبناء على اقتراح وزير العدلية، وبناء على قرار مجلس الوزراء تاريخ ٢٧ شباط، سنة ١٩٤٣، يرسم ما يأتي:

المادة ٢٧٣: كل لبناني حمل السلاح على لبنان في صفوف العدو عوقب بالإعدام. كل لبناني وإن لم ينتم إلى جيش معادٍ، أقدم في زمن الحرب على أعمال عدوان ضدّ لبنان عوقب بالأشغال الشاقة المؤبدة. كل لبناني تجند بأيّ صفة كانت في جيش معادٍ، ولم ينفصل عنه قبل أيّ عمل عدوان ضدّ لبنان عوقب بالأشغال الشاقة المؤقتة، وإن يكن قد اكتسب بتجنّده الجنسية الأجنبية.

المادة ٢٧٤: كل لبناني دسّ الدسائس لدى دولة أجنبية أو اتصل بها ليدفعها إلى مباشرة العدوان على لبنان ليوفر لها الوسائل إلى ذلك عوقب بالأشغال الشاقة المؤبدة. وإذا أفضى فعله إلى نتيجة عوقب بالإعدام.

المادة ٢٧٥: كل لبناني دسّ الدسائس لدى العدو أو اتصل به ليعاونه بأيّ وجه كان على فوز قواته عوقب بالإعدام.

المادة ٢٧٦: يعاقب بالأشغال الشاقة المؤبدة كل لبناني أقدم بأيّ وسيلة كانت - قصد شلّ الدفاع الوطني - على الإضرار بالمنشآت والمصانع والبواخر والمركبات الهوائية والأدوات والذخائر والأرزاق وسبل المواصلات، وبصورة عامة بكل الأشياء ذات الطابع العسكري أو المعدة لاستعمال الجيش أو القوات التابعة له. وعليه يُقضى بالإعدام إذا حدث الفعل في زمن الحرب أو عند توقع نشوبها أو أفضى إلى تلف النفس.

الهوامش

- (1) تسمى أيضاً بمعركة الخندق.
- (2) وات، مونتغمري، محمد في المدينة: ٣٢٧.
- (3) سيرة المصطفى: ٥١١.
- (4) راجع: آ. كوهن، عرض شامل للتمود وتعاليم الحاخاميين حول: الأخلاق، الآداب، الدين، التقاليد، القضاء: ٣ - ٧، ط١، ترجمة جاك مارتى، نقله إلى العربية د. سليم طنوس، بيروت، دار الخيال، ٢٠٠٥م.
- (5) شمس الدين، محمد جعفر، اليهودية ليست ديانة توراتية: ٨٣ - ٨٨.
- (6) سفر دانيال ١٢: ٢.
- (7) راجع: اليهودية ليست ديانة توراتية: ٣١ - ٥٢.
- (8) البقرة: ٩٤، ١١١ - ١١٢.
- (9) اليهودية ليست ديانة توراتية: ١١١.
- (10) المصدر نفسه: ٤٨.
- (11) أسبينوزا، باروخ، رسالة في اللاهوت والسياسة: ٢٧٦، ترجمة د. حسن حنفي، الهيئة العامة للكتاب، ١٩٧٢م.
- (12) شاحاك، إسرائيل، التاريخ اليهودي، الديانة اليهودية وطأة ثلاثة آلاف سنة: ٦٢ - ٦٣، ترجمة صالح علي سوداح، ط١، بيروت، بيسان للنشر والتوزيع، ١٩٩٥م.
- (13) المصدر نفسه: ٥٩.
- (14) المصدر نفسه: ٥٨.
- (15) انظر سفر التكوين: الإصحاح ١٩، وسفر صموئيل: ١١، ١٢، وسفر الملوك الأول: ١١، وسفر الخروج: ٣٢.
- (16) سفر الخروج، الإصحاح: ١٦، الآية: ٣٠٢.
- (17) سفر الخروج، الإصحاح: ١٦، الآية: ١١ - ١٢.
- (18) سفر الخروج، الإصحاح: ١٧، الآية: ٣ - ٦.
- (19) سفر الخروج، الإصحاح: ٢٤، الآية: ١٢.
- (20) سفر الخروج، الإصحاح: ٢٤، الآية: ٢٧ - ٢٨. أما الوصايا العشر فهي مكتوبة في سفر الخروج الإصحاح: ٢٠، الآيات ١ - ٧ وهي: ١ - ثم تكلم الله بجميع هذه الكلمات قائلاً. ٢ - أنا الرب إلهك الذي أخرجك من أرض مصر من بيت العبودية. ٣ - لا يكن لك آلهة أخرى أمامي. ٤ - لا تصنع

لك تمثالاً منحوتاً ولا صورة ما ممّا في السماء من فوق وما في الأرض من تحت، وما في الماء من تحت الأرض. ٥ - لا تسجد لهنّ ولا تعبدهنّ؛ لأنّي أنا الرب إلهك إله غيور أفتقد ذنوب الآباء في الأبناء في الجيل الثالث والرابع من مبغضيّ. ٦ - وأصنع إحساناً إلى ألوف من محبيّ وحافظي وصاياي. ٧ - لا تنطق باسم الرب إلهك باطلاً؛ لأنّ الرب لا يبرّئ من نطق باسمه باطلاً. ٨ - أذكر يوم السبت لتقدّسه. ٩ - ستة أيام تعمل وتصنع جميع عملك. ١٠ - وأما اليوم السابع ففيه سبت للرب إلهك. لا تصنع عملاً ما أنت وابنتك وابنتك وعبدك وأمّتك وبهيّمتك ونزلك الذي داخل أبوابك. ١١ - لأنّ في ستة أيام صنع الرب السماء والأرض والبحر وكل ما فيها. واستراح في اليوم السابع؛ لذلك بارك الرب يوم السبت وقدّسه. ١٢ - أكرم أباك وأمك لكي تطول أيامك على الأرض التي يعطيك الرب إلهك. ١٣ - لا تقتل. ١٤ - لا تزن. ١٥ - لا تسرق. ١٦ - لا تشهد على قريبك شهادة زور. ١٧ - لا تشته بيت قريبك. لا تشته امرأة قريبك ولا عبده ولا أمته ولا ثوره ولا حماره ولا شيئاً مما لقريبك.

(21) سفر الخروج ٣٢: ١.

(22) سفر الخروج ٣: ٧ - ١٠.

(23) الريشهري، محمد، ميزان الحكمة ٢: ٩٤٩، ط١، إيران، دار الحديث، ١٤١٦هـ.

(24) نهج البلاغة: ٦٢٥ - ٦٢٧.

(25) نهج البلاغة: ١٤٦.

(26) المصدر نفسه: ٦٠٢.

(27) نهج البلاغة: ٥٣٩.

(28) وات، مونتغمري، محمد في المدينة: ٢٩٨.

(29) المصدر نفسه: ٢٩٩.

(30) المصدر نفسه: ٣٠٨.

(31) وقد يقال: إنّ هذه الآيات نزلت في بني قينقاع، فهي لا تنطبق على بني قريظة؛ لأنهم قد نقضوا العهد وخانوا بالفعل، والآية إنّما تتحدث عن خوف النبي ﷺ من خيانة قوم ما، وأما بنو قينقاع فقد يكون له وجه، إذ إنّ ما فعلوه لا يصل إلى درجة ما فعله بنو قريظة، ولأجل ذلك جاء عقابهم أخفّ من عقاب أولئك. ونجيب على ذلك بأنّ الآية الكريمة وإن كانت قد نزلت في هذه المناسبة، إلّا أنّها أرادت أن تعطي قاعدة عامة صالحة للانطباق في كل زمان.

(32) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١١: ١٠٥.

- (33) يُفهم من هذه الرواية أيضاً أن إجلاء من بقي من طوائف اليهود بالمدينة كان بعد قتل بني قريظة. راجع: البخاري، صحيح البخاري ٥: ٢٢، ١٨، بيروت، دار الفكر، ١٤٠١هـ.
- (34) صحيح مسلم ٥: ١٥٩، بيروت، دار الفكر.
- (35) تاريخ الإسلام: ٣٠٩.
- (36) السيرة النبوية لابن هشام: ٥٠٨.
- (37) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ١١: ١١١.
- (38) القمّي، علي بن إبراهيم، تفسير القمي ٢: ١٩١.
- (39) المصدر نفسه ٢: ١٩١.
- (40) سفر التثنية: الإصحاح: ٢٠، الآية: ٣٥.
- (41) سفر يشوع: الإصحاح: ٦، الآية: ١ - ٣.
- (42) سفر يشوع: الإصحاح: ٦، الآية: ١٧.
- (43) سفر يشوع، الإصحاح: ٦، الآية: ١٩.
- (44) سفر يشوع، الإصحاح: ٦، الآية: 21.
- (45) سفر يشوع: الإصحاح: ٦، الآية: ٢٤.
- (46) ونشير إلى أن مديان كانت الملجأ الذي التجأ إليه موسى عندما هرب من مصر بعد أن قتل مصرياً دفاعاً عن عبراني من بني جلدته، حسب ما يروي كاتب سفر الخروج، وقد أمضى في مديان مدة تتراوح بين أربعين إلى خمسين سنة، تزوّج خلالها من ابنة كاهن مديان "صفورة" وأنجب منها ولديه: جرشوم وأليعازر.
- (47) حرّمنا أي قتلنا.
- (48) سفر التثنية، الإصحاح: ٢، الآية: ٣٧.
- (49) تفسير الميزان ٦: ٣٥٨ - ٣٦٤.
- (50) باستثناء النصرانية التي كانت - على ما يحكى - لا ترى في مورد القتل إلا العفو والدية.
- (51) المنكرون لتشريع القصاص بالقتل قالوا: إن القتل بالقتل مما يستهجنه الإنسان، وينفر عنه طبعه، ويمنع عنه وجدانه، وقالوا: إذا كان القتل الأول فقدماً لفرد، فالقتل الثاني فقدماً على فقد، وقالوا: إن القتل بالقصاص من القسوة وحب الانتقام، وهذه صفة يجب أن تزاح عن الناس بالتربية العامة، ويؤخذ في القاتل أيضاً بعقوبة التربية، وذلك إنما يكون بما دون القتل من السجن والأعمال الشاقة. وقالوا: إن المجرم إنما يكون مجرمًا إذا كان مريض العقل، فالواجب أن يوضع

القائل المجرم في المستشفيات العقلية ويعالج فيها. وقالوا: إن القوانين المدنية تتبع الاجتماع الموجود، ولما كان الاجتماع غير ثابت على حال واحد كانت القوانين كذلك، فلا وجه لثبوت القصاص بين الاجتماع للأبد. ومن الممكن أن يعاقب المجرم بما دون القتل مما يعادل القتل من حيث الثمرة والنتيجة، كالحكم عليه بالحبس المؤبد، وفيه الجمع بين حقين: حق المجتمع وحق أولياء الدم. فهذه الوجوه عمدة ما ذكره المنكرون لتشريع القصاص بالقتل. ولكن لا يوجد إنسان لا تقضي فطرته بتجويز قتل من يريد قتله إن لم ينته عنه إلا به، وهذه الأمم الراقية أنفسهم لا يتوقفون عن الحرب دفاعاً عن استقلالهم وحریتهم وقوميتهم، فكيف بمن أراد قتل نفوسهم عن آخرها. بل إن من يدعون التمدن والحضارة يتوسلون إلى حفظ منافعهم بالحرب التي فيها فناء الدنيا وهلاك الحرث والنسل. فهم يجوزون القتل الذريع والإفناء والإبادة لحفظ مصالحهم المادية، بل يستعمرون الشعوب وينهبون ثرواتها ويلقون عليها القنابل الذرية، فيبيدون البشر والحجر وكل الكائنات الحية، ليفرضوا إرادتهم على الناس وسيطرتهم على العالم. ثم يأتون إلينا ليعلمونا حقوق الإنسان والحيوان!! وما بال حضارتهم تجوز قتل من يهم بالقتل ولم يفعل ولا تجوز في من همّ وفعل؟ وما بال حضارتهم تعدّ القتل في مورد القتل ظلاماً وتنقض حكم نفسها. وللنظر في نتيجة تطبيق آرائهم، هل أن المجرمين والفاستدين يخافون من حبس أو عمل شاق؟ وهل يصدهم وعظ ونصح؟ وهل لهم ثبات على حق إنساني، والحياة المعدة لهم في السجون أرفق وأعلى من المعيشة الرديئة الشقية التي يعيشونها خارج السجون. فلا يوحشهم لوم ولا ذم، ولا يدهشهم سجن ولا ضرب؟ وأخيراً فإننا نسألهم: كيف تفسرون ما نشاهده من ازدياد عدد الجرائم في الإحصاءات يوماً بعد يوم؟!

(52) الزحيلي، وهبة، العلاقات الدولية في الإسلام مقارنة بالقانون الدولي الحديث: ٢٦.

معضلة التوبة عند المرتد الفطري

محاولة تثوير العقل الفقهي

أ. عبدالعالي العبدوني (*)

مقدمة

كثيرة هي الأبحاث التي تعاملت مع موضوع حد الردة إن تبنيّاً أو ردّاً وفق مبانٍ معرفية مختلفة جداً بعضها عن البعض.

ونحن في هذا المقام سوف نحاول أن نحري قراءة معرفية هادئة وهادفة في نفس الوقت بخصوص موضوع حد الردة، حتى تكون وجهة نظرنا في الموضوع مع لحاظ أنّ ما سوف ننهي إليه لا يمكن أن يفسر على أنه الرأي النهائي بهذا الخصوص، لأسباب على رأسها أنّ الموضوع؛ لكي يستوفي جوانبه بشكل علمي دقيق، لا بدّ من التعاطي معه فقهياً وكلامياً وفلسفياً ومعرفياً وأنتربولوجياً وتاريخياً؛ حتى نستطيع استيعاب مجموع جوانبه، وغير هذا تكميم للمشارب المعرفية، وكذا للمناهج فلا يمكن بتاتاً القول بالفصل في الموضوع.

وحفاظاً ممّا على السقف المسموح به في المقالات ارتأينا الاهتمام بمعضلة جدّ حساسة وهي توبة المرتدّ الفطري ودورها في إقامة الحدّ من عدمه.

ذلك أنّ التوبة - وعلى مدار التأريخ الديني الإسلامي - شكلت نقطة محورية تتأسس عليها مجموعة من السلوكيات والأخلاقيات وكذا الزجريات، حيث أريد لها من قبل الشارع الحكيم أن تكون ملاذاً أخيراً لتجاوز الهفوات والزلات التي يسقط فيها المرء المتدين.

بل نجد أنّ للتوبة أثراً مهماً جداً حتى فيما يخص عقوبات بعض الحدود، حيث يُترك أمر تطبيق الحد من عدمه مرهوناً بنظر الحاكم الشرعي، والذي يكون قد عاين أثر وصدق التوبة على مقترف الكبيرة.

(*) باحث مختص بعلم الكلام الجديد، من المغرب.

● معضلة التوبة عند المرتد الفطري، محاولة تشوير العقل الفقهي

فمثلاً في حدّ الحراية وحدّ الزنا يكون للتوبة دور مهمّ في تنفيذ العقاب من عدمه، إلّا أننا وعلى - خلاف المسار العقلائي - نجد أنّ أهمّ الحدود وأوثقها بحرية الإنسان في الاعتقاد تتهاثر، ذلك أنّ حدّ الردة لم يعلق تنفيذ العقاب ولو مع تحقق توبة المرتدّ، إلّا أنه خصص ذلك بالمرتد الفطري لا المرتدّ الملى.

ونحن في هذه الورقة الجد مختصرة سوف نحاول مباحثة موضوع عدم ناجعية توبة المرتدّ الفطري في عدم تطبيق العقاب، وهو إزهاق الروح «أولاً»، قبل أن ندلي بوجهة نظرنا في الموضوع على أساس كلامي جديد «ثانياً».

لكن قبل ذلك لا بأس من إيضاح البعد القرآني لهذا الحدث الديني أو اللاديني حسب تفصيل الارتداد، على سبيل الاستهداء في مقام البحث.

ماذا تحدّث القرآن عن الارتداد؟

يقول الباري جلّ وعلا في محكم كتابه العزيز بخصوص الارتداد والمرتد مجموعة أمور نرى تعدادها على التفصيل وفق الترتيب المصحفي:

برجعنا إلى الآيات القرآنية الكريمة المتعلقة بالمرتد نقفُ على أنها تتعلق بالعقاب الأخروي ليس إلّا، ولا تحمل أية إشارة إلى وجود عقاب دنيوي.

﴿ولا يزالون يقاتلونكم حتى يردوكم عن دينكم إن استطاعوا ومن يردد منكم عن دينه فيمت وهو كافر فأولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة وأولئك أصحاب النار هم فيها خالدون﴾ (البقرة: ٢١٧).

﴿يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم بعد إيمانكم كافرين﴾ (آل عمران: ١٠٠).

ليس من المناسب بحث هذا الموضوع دون الرجوع إلى التفاسير التي تعاطت مع الآية الكريمة ﴿لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي﴾ (البقرة: ٢٥١).

فالواضح من الآيات القرآنية الكريمة أن عقاب الردة هو عقاب أخروي، ولم يتم فيه تفريد عقاب دنيوي، لكن مع ذلك ليس ثمة مانع من صدور نص نبوي تشريعي لحدّ الردة، ما دام كلام النبي عليه وعلى آله أزكى الصلوات وأتم التسليم حاملاً

للبذرة التشريعية الكافية لخلق منظومة عقابية أرضية، والتي هي بالضرورة ثمرة وحي من نوع آخر ولها إلزاميتها بنص القرآن ﴿ما آتاكم به الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا﴾ (الحشر: ٧).

السنة الشريفة ومعالجة إشكالية الارتداد

ولذلك لا بأس من أن نمرّ، إلى بحث السقف الروائي بوصفه الجسم التشريعي الوحيد الذي تعاضى مع الردة تعاملاً اجتماعياً زجرياً، جاعلاً لها عقوبة سريعة المفعول.

أولاً: عدم ناجعية التوبة في المرتد الفطري

ذهب الفقه الإمامي القديم في أغلبه إلى أن «المرتد على ضربين: مرتدّ ولد على فطرة الإسلام، فهذا لا يقبل إسلامه، ومتى ارتد وجب قتله، والآخر كان كافراً فأسلم، ثم ارتد فهذا يستتاب فإن رجع وإلا قتل»^(١) هذه كانت الخلاصة الفقهية التي وصل إليها شيخ الطائفة أبو جعفر الطوسي، وهو ما نحا إليه أغلب التوجه الفقهي الإمامي إن لم نقل كله.

وقد اعتمد الفقهاء عدداً من الروايات التي تؤكد هذا الطرح، وهي أنّ المرتد الفطري يقتل بدون استتابة، فـ «عن سهل بن زياد، عن ابن محبوب، عن العلاء بن رزين، عن محمد بن مسلم قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن المرتد، فقال: من رغب عن الإسلام وكفر بما أنزل على محمد صلى الله عليه وآله بعد إسلامه فلا توبة له، وقد وجب قتله، وبانت منه امرأته، ويقسم ما ترك على ولده»^(٢).

وفي رواية أخرى «عن سهل بن زياد نفسه، وعن أحمد بن محمد جميعاً، عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمار الساباطي قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل مسلم بين مسلمين ارتد عن الإسلام وجحد محمداً نبوته وكذبه، فإنّ دمه مباح لكل من سمع ذلك منه، وامرأته بائنة منه يوم ارتدّ، فلا تقربه، ويقسم ماله على ورثته، وتعتدّ امرأته عدة المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمام أن يقتله ولا يستتبه»^(٣).

والكثير من الروايات تنحو هذا المنحى.

● معضلة التوبة عند المرتد الفطري، محاولة تشوير العقل الفقهي

لكننا في نفس الوقت نجد مجموعة من الروايات تؤكد على الاستتابة، وكلها مروية عن فترة أمير المؤمنين عليه السلام، ف«عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام : إنّ رجلاً من المسلمين تنصّر فأُتي به أمير المؤمنين عليه السلام ، فاستتابه فأبى عليه فقبط على شعره ثم قال: طؤوا عباد الله، فوطئ حتى مات»^(٤).

وثمة حديث آخر مشابه للأول مروى «عن أبي علي الأشعري، عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: أتى أمير المؤمنين عليه السلام برجل من تغلب قد تنصّر بعد إسلامه، فشهدوا عليه فقال له أمير المؤمنين عليه السلام : ما يقول هؤلاء الشهود ؟ قال: صدقوا، وأنا أرجع إلى الإسلام، فقال: أما أنك لو كذبت الشهود لضربت عنقك، وقد قبلت منك، فلا تعد، وإنك إن رجعت لم أقبل منك رجوعاً بعده»^(٥).

«وعن سهل بن زياد، عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمان، عن مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام : «المرتد تعزل عنه امرأته ولا تؤكل ذبيحته ويستتاب ثلاثة أيام فإن تاب وإلا قتل يوم الرابع»^(٦).

إلا أنّ شيخ الطائفة يستدرك على هذه الروايات مصرحاً بأن «هذه الأخبار لا تنافي الأولى في أنّ المرتد لا يستتاب؛ لأن الأخبار الأولى متناولة لمن ولد على فطرة الإسلام ثم ارتد، فإنه لا تقبل توبه ويقتل على كلّ حال، والأخبار الأخيرة متناولة لمن كان كافراً ثم أسلم ثم ارتدّ بعد ذلك فإنه يستتاب فإن تاب فيما بينه وبين ثلاثة أيام وإلا قتل، وقد فصل ما ذكرناه أبو عبد الله عليه السلام في ما رواه عمار الساباطي عنه وقد قدمناه»^(٧).

فالأوضح أنّ العلامة الطوسي عمل على توجيه الروايات المتعلقة بالاستتابة على اعتبار أنها تهم المرتد الملقب، وليس المرتد الفطري.

وما سوف نسعى إلى بحثه على مستوى سقف الرواية هو معاناة هل يصح مثل هذا التوجيه في المضمون وفي التشخيص.

١ - في ما يخص الرواية الصادرة عن أحمد بن محمد، عن علي بن الحكم، عن موسى بن بكر، عن الفضيل بن يسار، عن أبي عبد الله عليه السلام: «إن رجلاً من المسلمين تنصّر، فأُتي به أمير المؤمنين عليه السلام، فاستتابه فأبى عليه فقبض على شعره ثم قال: طأوا عباد الله فوطئ حتى مات» يمكننا ملاحظة مسألة جد مهمة، وهي أنّ المسألة تتعلق بمسلم تنصّر، ومضمون الرواية لا يحمل أية أمارة على أنّ هذا المسلم كان على الكفر سابقاً، بل هي قائمة على عموم مسلم تنصّر، فلا يتيسر توجيه هذه الرواية إلى أنّ المسألة تتعلق بمرتدّ ملّي.

والرواية صحيحة السند، ذلك أنّ أحمد بن محمد، مشترك بين جماعة من الرواة، وعلي بن الحكم بن الزبير النخعي الأنباري قال عنه النجاشي: «أبو الحسن الضرير، مولى، له كتاب»، وقال الطوسي: «الكوفي ثقة جليل القدر له كتاب» وعدّ الطوسي أيضاً في رجال الرضا والجواد عليه السلام له أكثر من ١٤٦٢ رواية في الكتب الأربعة. أما موسى بن بكر ففي ترجمته قال النجاشي: «موسى بن بكر الواسطي، روى عن أبي عبد الله وأبي الحسن عليه السلام، وعن الرجال، له كتاب يرويه جماعة»، ذكره الطوسي في الفهرست، وروى كتابه بسند صحيح عن ابن أبي عمير، وصفوان، عنه، وعده في رجال الصادق والكاظم عليه السلام، قائلاً: «الواسطي أصله كوفي، واقفي»، روى عنه بسند صحيح ابن أبي عمير وصفوان والبرزنجي وبعض أصحاب الإجماع، ولذلك وثقه بعض، ووصف حديثه بالصحة العلامة في المختلف، واعتمد السيد الخوئي في توثيقه على شهادة صفوان بأن كتاب موسى بن بكر ليس فيه اختلاف عند أصحابنا».

الفضيل بن يسار (وليس الفضل بن يسار) ثقة.

٢ - في ما يخص الرواية الصادرة عن أبي علي الأشعري عن محمد بن سالم، عن أحمد بن النضر، عن عمرو بن شمر، عن جابر، عن أبي جعفر عليه السلام قال: أتني أمير المؤمنين عليه السلام برجل من تغلب قد تنصّر بعد إسلامه، فشهدوا عليه فقال له أمير المؤمنين عليه السلام: ما يقول هؤلاء الشهود؟ قال: صدقوا وأنا أرجع إلى الإسلام فقال: أما أنك لو كذبت الشهود لضربت عنقك وقد قبلت منك، فلا تعد، وإنك إن رجعت لم

● معضلة التوبة عند المرتد الفطري، محاولة تشوير العقل الفقهي

أقبل منك رجوعاً بعد» فهذه الرواية يمكن التساهل معها والقول بأنها تخص المرتد المَلِّي؛ لأنَّ الأمر يتعلق بشخص تنصَّر بعد إسلامه، إلّا أنَّ هذا التساهل في الفهم لا يمكن أن يقوم في موضع الدماء؛ لأنَّ الجري اللغوي أن نقول بأنَّ زياداً من الناس قد تنصَّر بعد إسلامه، دون أن نقصد أنه مَلِّي سابق، بل المتبادر أنَّ إسلامه فطري، لكننا لن نمحص في هذه الرواية كثيراً.

أبو علي الأشعري هو نفسه أحمد بن إدريس، قال عنه النجاشي والطوسي: «أبو علي الأشعري القمي، كان ثقة، فقيهاً في أصحابنا، كثير الحديث، صحيح الرواية، له كتاب النوادر، مات سنة ٣٠٦ هـ بالقرعاء من طريق مكة على طريق الكوفة»، ذكره الطوسي في رجال العسكري عليه السلام، وفي من لم يرو عنهم عليه السلام، له أكثر من ٢٨٢ رواية في الكتب الأربعة.

أما محمد بن سالم فهو محمد بن سالم بن عبد الحميد، وهو من رجال الإمام الجواد عليه السلام، ذكره الكشي في جماعة، وقال: «هؤلاء كلهم فطحية، من أجلة العلماء والفقهاء والعدول وبعضهم أدرك الرضا عليه السلام، وكلهم كوفيون».

وأما أحمد بن النضر الخزاز (أبو الحسين الجعفي)، فقد قال عنه النجاشي: «كوفي ثقة»، ذكره الطوسي أيضاً في فهرست، قائلاً: «له كتاب، روى عنه البرقي محمد بن خالد وإبراهيم بن هاشم».

وأما في ما يخص عمرو بن شمر، فبالرغم من تضعيف النجاشي له، إلّا أنَّ التضعيف لا يضرّ ما دام الأمر ملتبساً بشكل كامل على العلامة النجاشي، فقد قال عنه الطوسي «له كتاب»، وذكره أيضاً في رجال الباقر والصادق عليه السلام، وروى عنه في كامل الزيارات وتفسير القمي، ووثقه المحدث النوري في المستدرک لأجل رواية خمسة من أصحاب الإجماع والأجلاء عنه واعتماد المفيد عليه، مما يجعل من المحصلة أن عمرو بن شمر ثقة.

وأما في ما يخص جابر بن يزيد الجعفي فهو ثقة معتبر في المذهب، فقد قال عنه الكشي: «إنَّ الرجل لا بدَّ عده من الثقات لما ذكر، ولقول الصادق سلام الله عليه في صحيحة زياد: إنه كان يصدق علينا»، وهذه تكفيينا مؤونة الاستدلال أكثر،

فالرجل ثقة معتبر الرواية.

فالحديث صحيح السند، وإلا فإنه يتنزل إلى الحديث الحسن، وكلاهما في موطن الاعتبار في مقام الاستدلال.

٣- وفي الرواية الثالثة الصادرة عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن بن شمون، عن عبد الله بن عبد الرحمان، عن مسمع بن عبد الملك، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام: المرتد تعزل عنه امرأته ولا تؤكل ذبيحته، ويستتاب ثلاثة أيام، فإن تاب وإلا قتل يوم الرابع» تفيد وقوع العموم في الحكم دونما تفرقة بين الملى والفطري، فلا نفهم كيف عمل شيخ الطائفة الطوسي على توجيه مضمون هذه الرواية إلى تعلقها بالمرتد الملى، مع أن النص جاء عاماً دونما تحقق ما يخصه.

المناخ العام ودوره في تكوين عقوبة الارتداد، الفهم التاريخي للنصوص

ولن ندخل في بحث اعتبار هذه الرواية؛ نظراً لتضارب الآراء بشكل قوي الذي يعرفه سهل بن زياد.

ما أحببنا الإشارة إليه هو أن الفقه الإمامي تعامل مع مجموعة من الروايات مغلباً إحداها على الأخرى دون أن ينتبه إلى الفترات الزمنية التي تخصها، وانعدام التحقيق الفقهي هو من أخطر الأمور التي يعاني منها الفقه الإسلامي على عمومه.

وما نقصد بالتحقيب التاريخي الفقهي هو النظر إلى الإطار العام الذي كانت تمرّ به الأمة الإسلامية والتي على ضوئها كانت تصدر أقوال الأئمة المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، لأنّ التمهيز في العقوبات تظل غير ممتيسرة، وهو ما قد يراه البعض الآخر بدوران الزمان والمكان في المجال الفتوائي، لكن هذا خلاف ما نراه في ما يخص التحقيق الفقهي، فمدار البحث ليس هو عامل الزمان والمكان في الاجتهاد الفقهي، لأنّ مدماكاً كهذا يظل مسلماً به، لكن ما نقصده بالتحقيب هو التركيز على التمهيز الحكمي الشرعي في مظان معينة، أي أن الحكم الشرعي يعرف شرائح عدة تدور مع مجموعة من المظان، كالثقافة الدينية والشرعية للمرتد، والإطار النفسي الذي يمتح منه المرتد، والإطار الاجتماعي الذي يتحرك فيه والجو الديني العام وطريقة تكوين العقيدة عنده.

● معضلة التوبة عند المرتد الفطري، محاولة تشوير العقل الفقهي

بمعنى أنه لا يمكننا أن نقف أمام زيد نقول: بعقله وفطرته إسلامه ارتد فنقتله بدون استتابة، في جو يعرف انجرافاً فكرياً مادياً إلحادياً والمجتمع ينحو نحو التغرير شكلاً وسلوكاً، فمن المؤكد أن ارتداد زيد ناتج عن هذا الجو العام، والذي لا يمكنه بتاتا أن يكون دافعاً للمساءلة الإسلامية، هذه على الأقل تظل من أبجديات تطبيق الحدود في الإسلام، وهو تحقق أشراف تطبيقها من ذبوع جو إسلامي وانعدام المؤثرات السلبية على الأقل وفق القنوات العامة لتصريف الأفكار. وإلا فإنّ تطبيق الحدّ دون استتابة يكون انتكاسة أنطولوجية خطيرة تهدد الوجود الديني نفسه.

فالتحقيب الفقهي يجب أن يأخذ بعين الاعتبار موارد صدور الدليل الشرعي، وفي أي إطار تمّ ذلك، ثم بعدها يتم استخلاص الأحكام الشرعية الدائرة مع تغيير الأوضاع، مما يجعل من الأحكام الشرعية متكررة حول الموضوع نفسه.

بمعنى أنه لا نقول بتعليق الحكم الشرعي لانتفاء شروط تطبيقه، بل نقول بتكثر الأحكام الشرعية مع تلك الشروط، فنقول مثلاً: الحد بدون استتابة في الإطار «أ» والحد باستتابة في الإطار «ب» وعدم تطبيق الحد في الإطار «ج» وتطبيق التعزير في الإطار «د»، فالحكم لا يدور مع الزمان والمكان بقدر ما يدور مع الأوضاع.

ناهيك عن أنه وبغض النظر مثل هذه العملية فإنه وحتى على مستوى استتباط الحكم الشرعي الذي يظل معيارياً وتقنياً، فإنّ هناك مجموعة من الروايات تظل عامل فرملة له، ولا يمكنه أن يتجاوزها بالتخفيف من وزنها. فمسألة عدم استتابة المرتد الفطري تظل محل نظر حتى على مستوى السقف الروائي، ولا يمكن الحسم في مسألة عدم استتابة المرتد الفطري، إلا بتوجيه لمجموعة من الروايات لفائدة روايات أخرى، بمعنى تحقيق موازنة بين الأدلة مما يدفع إلى طرح السؤال التالي إلى أي حدّ ظلت هذه الموازنة مطابقة للبرهان العقلي؟

ثانياً: توبة المرتد الفطري تحت سقف العقل

يعدّ المذهب الإمامي من أقوى المذاهب الإسلامية، ليس فقط لتماسك مداركه المعرفية الكبرى، بل أيضاً لمنحه للعقل أساساً تشريعياً، فالعقل هذا الموجود الكوني

حائز على مكانة ملكوتية قبل أن يكون له دورٌ شهودي....
والعقل بما له من كاشفية ليس فقط لأحكامه المستقلة، بل أيضاً نجد
كاشفيته تتجر للأصول التشريعية الأولى نفسها، لأنه لا يمكن قراءة النص الديني
بدون إعمال للعقل.

وهو ما دفع الأصوليين إلى تقسيم أدوار العقل إلى قسمين كبيرين، يتبعها
تقسيم تفصيلي.

ذلك أنهم قسموا العقل إلى قسمين كبيرين: قسم يستقل العقل بإدراكه، وقسم
لا يستقل بإدراكه، ثم عادوا فقسّموا القسم الأول إلى قسمين آخرين هما: تارة تكون
هذه المدركات من المستقلات العقلية، وتارة تكون من غير المستقلات العقلية^(٨).

وهو ما أوضحه الشيخ المحقق جعفر السبحاني نفسه في رسالته الموسومة (قاعدة
الملازمة بين حكمي العقل والشرع) حيث أوضح في هذه القاعدة في مقام تعريف الدليل
العقلي ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه إلى حكم شرعي و «أنّ الدليل العقلي بما
أنه يقع ذريعة إلى الحكم الشرعي، ينقسم إلى عقلي مستقل، وعقلي غير مستقل فلو
توقف استنتاج الحكم الشرعي على وجود خطاب شرعي من الشارع بالنسبة إلى
الصغرى أو الكبرى فهو من العقليات المستقلة، وأما إذا كانت كلتا المقدمتين عقليتين،
والعقل لا يعتمد في مقام الاستدلال إلى مبدأ غيره فهي من المستقلات العقلية»^(٩).

ونحن عندنا مجموعة من الملاحظات على الخلاصات الأصولية لدور العقل في
مقام استنباط الحكم الشرعي وترتيب الآثار عليه في استقراء النص الديني، لكن
قبل ذلك لا بأس من إبداء وجهة نظرنا في الفهم في مقام النقل، قبل الانتقال إلى تفصيل
البحث في دور العقل في توليد الحكم الشرعي.

الفهم الخارجي للنص الديني

لو حرصنا على محاولة بحث نقطة التوبة ودورها في تعليق تنفيذ الحدّ على المرتدّ
الفطري، بحثاً تخومياً للنص الديني فإننا حقيقة سوف نجد أنفسنا نصل إلى خلاف ما
هو متسالم عليه فقهاء، فالقراءة التي سوف نعملها لا تهم الروايات وحسب، بل سوف

● معضلة التوبة عند المرتد الفطري، محاولة تشوير العقل الفقهي

نقف على البعد الاجتماعي والإطار العام الذي أتت فيه الروايات CONTEXTE، ذلك أنه لو راجعنا الروايات التي سبق لنا أن أوضحناها في الشطر الأول من البحث، سوف نخلص إلى نتائج مخالفة لما انتهى إليها علماء الجعفرية، وخصوصاً تلك المختصة بفترة أمير المؤمنين عليه السلام.

ذلك أن الروايات الصادرة والمختصة بفترة أمير المؤمنين عليه السلام، تؤكد ما سوف نعمل على توضيحه في هذا الشق من البحث.

فأمير المؤمنين عليه السلام كان يعيش في فترة زمنية متسمة بغبش معرفي ديني كلي اختلط فيها الحابل بالنابل، لا يمكن تفصيل السليم من المنظورات المعرفية إلا بالرجوع إلى رمزية معرفية معينة، ومقولة أمير المؤمنين عليه السلام في هذا المقام جاءت قاطعة «لا يعرف الحق بالرجال، اعرفوا الحق تعرفوا أهله»، فقد يتبادر إلى الذهن أن ثمة تناقضاً في فحوى الرواية مع ما أوضحناه من ضرورة الركون إلى رمزية معرفية دينية معينة، فالواضح من الرواية أنها موضوعية لا شخصية، لكن ما يجب الانتباه إليه ابتداءً أنها موضوعية كمسلكية لا كنهاية، فمعرفة أهل الحق والتي تكون خاتمة الطريق المعرفي، هي عين الشخصانية التي نرمي إليها.

فالمراد من الرواية هو الارتكاز على نظرة ثابتة للحق والحقيقة، وأنه بعد القيام بهذه العملية الجهادية يمكن معرفة أهل الحق الذين يتناسب عقلاً ومنطقاً ملازمة أفكارهم، وأنه بخلاف مثل هذه المسلكية يقع الغبش، فتكون ثمرة هذه العملية الجهادية وضوحاً معرفياً دينياً كلياً، في قبال الغبش المعرفي الديني الكلي، لكن المسألة لا تتوقف عند هذا الحد، بل لا بد أن تتجرّ إلى الجانب العملائي في الفكرة، وهو البعد التطبيقي والتقمصي لها، بمعنى أنه يجب قراءة الروايات ببعدها المكاني والزمني وتنزيلها على الواقع المعاش، وليس بجعلها أيقونات معرفية صالحة لكل زمان ومكان على أساس فهم واحد.

ونحن عندما اعتمدنا مثال التوبة عند المرتد الفطري، فلكي ننوه إلى أنه هناك تصورات فقهية تتولد نتيجة الجسم الروائي، هذا الجسم الذي يظل ليس فقط هادياً، بل أيضاً آليات لاستقراء الواقع، وخصوصاً في الجنبه الفقهية منه.

فتكون الروايات بطبيعتها خاضعة لإسفين الزمان والمكان، وإلا كيف نفسر قاعدة أن الأئمة يحدثون الناس على قدر عقولهم؟ بمعنى أن المحدث به يكون ثمرة لدينامية التلقي الزماني والمكاني^(١٠) وليس ثمرة مجمل علم الأئمة، فيكون من باب العقل العملي الصرف التعامل مع الروايات في سقف الإطار الخارجي الذي صدرت فيه، على أن تشكل على عمومها - وهو ما أسميناه الجسم الروائي - حجة نقلية وعقلية تقي بغرض عملية التنزيل والتطبيق على الواقع.

فروايات أمير المؤمنين عليه السلام جاءت في بحر فتنوي، حيث كان أهل الحق يحتاجون إلى اعتراف بصفتهم هاته، أمام مجموعة من المترامين على السقف المعرفي الديني، أي أنه كان ثمة فساداً في تشخيص المرجعية الدينية، وهو عين ما اعتبره فتنة. ففي هذا الإطار كانت توبة المرتد الفطري لها دورها في إيقاف الحد من عدمه؛ لأن مجال الخلط المعرفي يشكل عذراً مخففاً من العقاب بالأصالة.

لذا ففي هذه الظروف كان الارتداد أمراً وارداً، إلا أن الحاكم الشرعي أمير المؤمنين عليه السلام لم يكن ليحكم بقتل كل مرتد، وهو يعلم بأن ارتداده جاء نتيجة هذا الخلط في الأفكار الدينية والمعتقدات التوحيدية، فأخذ على عاتقه استنابتهم، والاستنابة تهم المناقشة، إذا ما رُئي في موضوع دعوى الارتداد خلط ما يتسنى رفعه، لذلك نجده - وعلى مستوى الروايات التي أوردناها - اهتم باعتراف الظنين وتراجعهم عن ارتداده، معلماً إياه «أما أنك لو كذبت الشهود لضربت عنقك»، وقد قبلت منك فلا تعد، وإنك إن رجعت لم أقبل منك رجوعاً بعده»، بمعنى أن المرتد كان حاملاً لبذرة جيدة، وهي الصدق في موطن الخطر، وقد قبل أمير المؤمنين عليه السلام منه رجوعه، وهي توبة حاملة لتفاصيلها المعتبرة.

الشيء نفسه نجده في القاعدة العامة التي أنشأها «المرتد تعزلُ عنه امرأته، ولا تؤكلُ ذبيحته»، ويستتاب ثلاثة أيام فإن تاب وإلا قتل يوم الرابع»، بمعنى أن الظرفية الفكرية والعقدية ما كانت لتسمح بالقتل مباشرة دون استنابة، وصراحة هذا الكلام يؤكد الإمام جعفر الصادق عليه السلام في الرواية المروية عن سهل بن زياد نفسه، وعن أحمد بن محمد جميعاً عن ابن محبوب، عن هشام بن سالم، عن عمار الساباطي

● معضلة التوبة عند المرتد الفطري، محاولة تشوير العقل الفقهي

قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كلُّ مسلمٍ بينَ مسلمينَ ارتدَّ عن الإسلامِ وجحدَ محمداً نبوتهُ، وكذبهُ فإنَّ دمهُ مباحٌ لكلِّ مَنْ سَمِعَ ذلكَ منه، وامرأتهُ بائنةٌ منه يومَ ارتدَّ فلا تقربهُ، ويقسمُ مالهُ على ورثتهِ وتعتدُّ امرأتهُ عدةَ المتوفى عنها زوجها، وعلى الإمامِ أن يقتلهُ ولا يستتبه» ، حيث نجد أنَّ صفة جحود النبوة تظل محورية، أي أنَّ المرتد الجاحد هو مرتدٌّ مكابر أحبُّ الكفر عن الإسلام مع يقينه بأنَّ الإسلام هو دين الحق، وبطبيعة الحال العمل على إثبات الجحود تستلزم وقوفاً على تحقق اليقين في صحة الإسلام، وأنَّ الأمر لا يعدو أن يكون مكابرة ليس إلّا.

فالحقيقة أنه حتى بعض الروايات والتي يجب أن لا يتم تجاهلها، تتجه في اتجاه الاستتابة ولا يمكن حمل سعتها على أنها تهم المسلم الملي؛ لأنَّ الأصل عقلاً هو السعة لا التضييق بدون موجب.

وهنا موطن الخلاف بين العقل الفقهي والعقل الكلامي الجديد، فالمسألة ليست اختلافاً في الموضوعة التي يتعاطى معها كل عقل، لكن الكيفية التي يقرأ بها الكون القدسي، والكون القدسي كما نحب الإشارة إليه هو كلُّ الموجودات الخارجية التي لديها علاقة ما مع الشأن الديني، حيث يضحي الكون كله مقدساً، ليس بمعنى أنَّ لديه جنبه تعبدية، لكن بمعنى أنه مسلك تعبدية يجب التعامل معه على هذا الأساس.

فالعقل الفقهي تحول إلى دينامية للتفكير النصي، حتى عندما يترأى له الدليل العقلي نجد هذا الأخير إما أن يكون منقذاً عندما لا يتوفر نص، أو أن يكون آلية تعضيدية للنص المحتاج لركائز استدلالية، أي نصاً مزبوراً الدليلية.

وهذا خلاف المراد من العقل الكلامي الجديد الذي نرى أنه يبتني على أكسيومة حية جداً، تتوافق مع الإرادة الإلهية له، بوصف العقل الكلامي الجديد ذا بعد أنطولوجي يحافظ على جوهريته في قلب المادة، وبرغم مظهراته الكثيرة في أحقاب زمنية مختلفة إلا أنَّ ذلك لا يمس بصبغته الأنطولوجية.

فهو الحجة في غياب المعصوم، وما النص إلا دليل ظني الصدور، فكيف يمكن الاستجابة لقاعدة خلق جسر وسط بين الحجتين بما هو ظني الصدور.

رب قائل بأن حجية المعصوم لا تتوقف بغيا به، بل تستمر مع مروياته، وهذا يظل صحيحاً، لكن فقط في القطعي الصدور، فأين القطعي (أي الحديث المتواتر) من الظني (خبر الآحاد) وغيرها من تراتيبات الأحاديث.

فعلى هذا المستوى لا بد من أن يكون العقل الكلامي له دوره المحوري في استظهار الحكم الوقتي المناسب، وخصوصاً أن ثمة تقاطعات ذات طابع خارجي واقعي لا بد من استدخالها في عملية استنباط الحكم الشرعي، هذه التقاطعات المتركة في البعد النفسي والاجتماعي والسياسي ربّما للحدث الارتدادي تحتاج إلى إعادة صياغة إبيستمي جديد يرأب صدع الاجتهادات المراوغة في مكانها.

والغريب في المسألة أن العقل الفقهي يظل عقلاً انتقائياً بامتياز، ذلك أنه في مقام الاستنباط لا يستحضر مجمل الجسم الروائي بأبعاده التربوية والأخلاقية والأنطولوجية، بل يكتفي بعملية الشرح على المتون الروائية الزجرية، مما يجعله مقطوعاً ليس فقط عن فلسفة الإسلام والتي تحتاج إلى بحث مطول جداً، بل عن ملاك الحدث الفقهي.

وخصوصاً أنه إذا راجعنا أول كتاب فقهي إمامي لوجدنا أن شيخ الطائفة الطوسي ركز على الردة وعلى تفاصيلها من ثبوتية وآثارها على الزوجية وخصوصية المرتد على أساس روايات العوام، التي تظل ساقطة الاعتبار ما لم تصل حدّ الحديث الموثق، فالكتاب كان ثمرة استدلال مقطوع بعدم الصحة ما لم يثبت توثيق الرواة، ومع ذلك خلس إلى حكم يظل خطيراً في حدّ ذاته.

فدوران الزمان والمكان مع اللحظة الاجتهادية، والتركيز على جدلية الواقع والخطاب ليستا إلى ضلعين في تركيبة الإبيستمي الفقهي الذي نحاول الإلماحة إليه في هذه المقالة.

إعادة تشكيل الإبيستمي الفقهي

ما نقصده من الإبيستمي الفقهي هو نفس ما أصرّ عليه الفيلسوف الفرنسي ميشيل فوكو عندما صاغ مفهوم الإبيستمي جاعلاً منه «مجموعة العلاقات التي

● معضلة التوبة عند المرتد الفطري، محاولة تشوير العقل الفقهي

يمكن اكتشافها بين العلوم، في عصر معين، عندما نحللها على مستوى المنظومات الخطابية» FOUCAULT ARCHEOLOGIE DU SAVOIR الصفحة ٢٥٠، وعليه فهو ليس لا بنمط عقلاني ولا بمعرفة في حد ذاتها. فالإبيستمي الفوكالدي يقصد به الآليات المفاهيمية الكبرى الحاملة لتشكلاتها الخاصة والتي تنتج معارف متطابقة مع لوازمها، وهو عين ما أوضحه الباحث الفرنسي فرنسوا كرو في مقالته عن ميشيل فوكو بين يدي الموسوعة الجامعة.

les scansions d'épistémès, c'est-à-dire de formidables machines formelles à produire des savoirs vrais en fonction de factures déterminées.

دون أن يعني هذا أنّ ثمة (إبيستمي) يظل متحكماً في زمن معين، بل قد يتصادف أن يتجاوز معه إبيستيمات مختلفة، فمثلاً لو أردنا أن ننزل مفهوم الإبيستمي على الثقافة الإسلامية لقلنا بأنّ هناك أربع إبيستيمات عرفت تداخلاً مرحلياً فيما بينها خلال أزمنة مختلفة، فهناك الإبيستمي النصي، وهناك الإبيستمي الجدلي وهو العقل الاعتزالي، وهناك الإبيستمي العقلي، وهو العقل الفلسفي، وهناك الإبيستمي الفيزيقي، وهو الموجود في العقل العرفاني، وخلال مراحل زمنية كثيرة عرفت هذه الإبيستيمات تداخلاً فيما بينها، فليست ثمة قطيعة متحققة، لكن في نفس الوقت الوقت ثمة تداخل ماهوي متحقق في نفس الوقت، لكننا مع ذلك نقول بأنه في المشهد المعرفي الفقهي ظل للإبيستمي النصي القول الفصل، وكثيراً ما سارع إلى ردع باقي الإبيستيمات عن الدخول في هذا المجال أو السعي إلى كسر التخوم، مما جعلنا نوقن بأنّ الإبيستمي الإسلامي الفقهي هو واحد، وبرغم أنّ الإبيستمي يتغير في الزمان والمكان (فالمشروع الفوكالدي انبنى أساساً على التحقيب والحفر) فإنه في المشهد الفكري الفقهي الإسلامي ظل جامداً رافضاً للحفر، في اتجاه اكتشاف القطاعات المعرفية، بل أقصى ما يمكن الوقوف عليه هو حدوث تغير تفصيلي في نقطة معينة ابتدأت من زمن واستمرت أو انتهت، ولكن أبداً لا يمكننا الحسم معرفياً بحدوث قطيعة كلية في المنتج الفقهي، مثلاً بين الأخبارية والأصولية، حيث إنّ كلا التوجهين

لا زالا مستمرين، بل حتى إنهما كثيراً ما يتداخلان في تفاصيل فقهية وعقدية عندما يتخبرن الأصولي أو يتأصل الأخباري.

فالتحقيب يظل ممكناً، لكن الحفر للوقوف على القطاعات المعرفية يظل ممتعاً بشكل كامل في المشهد الفكري الفقهي، فالزمن ظل مغيباً، والتحقيب لم يتحقق إلا في ضوء دخول علوم مساعدة على الخط، لكن وللأسف أن هذه العلوم لم تقم بتصحيح الأوضاع، بل كان ولوجها ولوجاً تدعيمياً وتعريضياً ليس إلا.

لذا لا يمكن أن نكون جادين إذا ادعينا السعي في إيجاد إبيستمات فقهية إسلامية، فالواقع أن هناك (إبيستمي) واحداً متحكماً في حركة العلوم المساعدة في إطار انضباط معرفي كلي هو الإبيستمي النصي، إلا أن هذا الأخير، ونظراً لتداخل بعض علوم الآلة العقلية في عملية استتباط الحكم الشرعي نجده يرتكن تبينياً لبعض النتائج العقلية من إبيستمات مختلفة، لكنه بعد أن يعمل على هضمها وكسر مائزها الخارجي، ونقصد بالمائز الخارجي الآلية المفاهيمية التي بها نشأت النتيجة العقلانية المتبناة فقهيًا.

فالإبيستمي الفقهي الإسلامي الذي يتحرك فيه العقل الفقهي ينطلق من مقدمتين مهمتين تشكلان إرادة البقاء و صمود الهوية، لم يتم تجاوزهما بتفصيـلة معرفية ضابطة منذ قرون انصرمت.

أولى المقدمتين: حكمة الشارع، فالباري جلّ وعلا حكيم في أحكامه ولا يمكنها بتاتا أن تتناقض مع فلسفة النوع البشري.

المقدمة الثانية: عقلانية الأحكام الشرعية حتماً، ومفاد هذه المقدمة أن الحكم الشرعي مهما ظهر بأنه مخالف للعقل فإنه أكيد يظل عقلياً، فقط أن العقل الكسبي قد لا يصل لمرحلة متقدمة تسمح له باستيعاب نتائج العقل اللدني.

ولهايتين المقدمتين استتبعات خطيرة نجد العقل الفقهي راکعاً فيها، فالعقل الفقهي يعلم جيداً بأنّ هاتين المقدمتين من مسلمات الإبيستمي الإسلامي نفسه، وأنها تظل اللحمة التكوينية بين مختلف المجالات المعرفية، وإلا لما صحّ إضافة ضميمة الإسلام إلى الفلسفة أو الحكمة أو الفقه أو الشعر وغيرها من المجالات المعرفية الكثيرة.

● معضلة التوبة عند المرتد الفطري، محاولة تشوير العقل الفقهي

لكن التسليم بهاتين المقدمتين لا يشكل دعامة معرفية للمنتوج الفقهي - والفقهاء أنفسهم يفهمون ذلك - لأن أقصى ما يمكن أن يصل إليه الفقيه الفطحل هو ظاهرية الحكم الشرعي وليس واقعيته، بمعنى أن الفقيه في أغلب الأحكام الشرعية لا يمكنه الفصل بأنها مطابقة للمقدمتين.

بمعنى أن العقل الفقهي يتدثر بمقدمتين في الكبرى لا نقاش بخصوصهما، ثم يعود ويخرج إنتاجاً لا يمكنه الحسم في سلامة اتفاقه مع المقدمتين، ومع ذلك يرتب عليه آثاراً تقف في وجه العقل.

نقول بأن المقدمتين في الكبرى لا نقاش بخصوصهما، لكن في الصغرى يظلان موضوع مناقشة، ذلك أن حكمة الشارع وإن كانت شيئاً مؤكداً، لكن الحكمة التفصيلية تكون منبئية على ملاكات وعدم الإمام بالملاكات يؤدي لا محالة إلى مخالفة مراد الشارع الحكيم، في مقام التفعيل على أرض الواقع.

ناهيك عن أن المقدمة الثانية لا تدور مع تحقق العقلانية المطلقة، بل تدور مع الإمام بالملاك، وهي معضلة معرفية يعايشها المتدين دائماً، وليست أزمة في العقلانية الكسبية.

يطيب لنا أن نعرض قصة طريفة تفي بالغرض، كان أحد التجار جالساً بمحله مع صديق له، فقال التاجر لصديقه: هل تريد أن ترى أغبى طفل في المنطقة؟ فأجاب صديقه، نعم. فنأى التاجر على طفل كان يلعب بالحي، فطلب من الطفل أن يختار بين الدولار الموجود في اليد اليمنى للتاجر أو ٢٥ سنتاً الموجودة في اليد اليسرى، فاختار الطفل كعادته الـ ٢٥ سنتاً، ثم ضحك التاجر كثيراً ناظراً إلى صديقه الذي ظل مذهولاً، مصرحاً له: ألم أقل لك بأنه أغبى طفل في المنطقة؟ فبادر الصديق لتعقب الطفل الذي اشترى بالـ ٢٥ سنتاً بوظة، فسأل الطفل: يا حبيبي، لماذا لم تأخذ الدولار بدل ٢٥ سنتاً، فرد عليه الطفل: لأنني لو اخترت الدولار لانتهت اللعبة، وقد كسبت بهذه الطريقة أكثر من الدولار.

فالمعنى واضح أن الملاكات هي التي تفسر الكثير من القرارات، ولا علاقة لها بالعقلانية من عدمها، وملاكات الشارع الحكيم هي غير ملاكات العبد، والجهد

المعريف الديني يتجلى في هذه الحثية، وهي السعي لفهم ملاك الشارع الحكيم، والبون شاسع بين السعي لضبط الملاك وبين القول بأن المنتج الفقهي عنوان الحقيقة الإلهية، ولا يمكن مناقشتها إلا من داخل السياق الفقهي.

وهنا بالضبط تتجلى أهم معضلة عند العقل الفقهي، ففي حين يقر بأن ثمة تناقضات في مجموعة من الأحكام الشرعية، إلا أنه ومع ذلك لا يقبل بالأراء القادمة من الخارج، إلا إذا جاءت تعضيدية للمراد الداخلي الفقهي.

وقد سبق للأستاذ أبي القاسم فنائي أن نوه إلى هذه المسألة، لكن من جانب آخر، عندما بين مبدئيات العقلانية الفقهية والمتسامة على ما يلي:

« ١ - الله حكيم، والشرعية بوجودها في اللوح المحفوظ لا تعارض العقل أبداً في

أي حكم.

٢ - يستحيل ظهور أحكام لا عقلانية في النصوص الدينية، إلا أن الاعتماد على الظن لا يمكننا من رفع اليد والتخلي عن نص ديني يحتوي حكماً من هذا القبيل أو عدم العمل به، أي أن النصوص الدينية تفقد اعتبارها في حالة واحدة، وهي أن يحصل لنا علم ويقين بمناهضتها للعقل ومعارضتها له.

٣ - إن الأحكام التي تكون معارضة للعقل من وجهة نظر التفكير العلماني من الممكن أن لا تكون كذلك في واقع الأمر، وعليه: لا يمكننا الحكم بأن تشريعاً ما مناقض للعقل، إلا إذا حصلنا على يقين بذلك.

إننا عقلاء، لكن الشارع سبحانه وتعالى سيد العقلاء ورئيسهم، ومن الطبيعي أن يعرف رئيس العقلاء أشياء لا يعرفها العقلاء أنفسهم.

إن تحديد مناقضة التشريع للعقل من شؤون الله تعالى لا البشر»^(١١).

ذلك أن موطن الخلاف مع مقاربتنا نحن للمسألة، وهي أن العقلانية الفقهية تنطلق من نصوص تشريعية وحسب، ولا تتوسع في مجال الجسم التشريعي برمته، كما أنها كثيراً ما تتجاهل البعد الأخلاقي الأنطولوجي المراد التركيز عليه في الدين الإسلامي، وعليه لا يكون المحك العقلاني الفقهي قبالة العقلانية العرفية، بل ينجر إلى بحث فلسفة الدين نفسه، والتي كثيراً ما تظل مغيبة.

● معضلة التوبة عند المرتد الفطري، محاولة تشوير العقل الفقهي

فمثلاً وحتى نبقي في قلب الموضوع ما هي الحكمة من استتابة المرتد المّلي، وعدم استتابة المرتد الفطري، مع لحاظ بأن المرتد المّلي يكون قد دخل الإسلام برغبته الخاصة وبعد اطلاع مقبول عقلاً بمضمّنات الديانة الإسلامية بشكل مؤكد، بخلاف المرتد الفطري الذي ولد مسلماً، وربما كان يرتع في الأمية المعرفية لزمّن قد يطول وقد يقصر.

هذا من ناحية أولى، والكل ولو سلمنا بأنّ الفقه الإسلامي يصل للأحكام الواقعية دائماً، لكنّ واقع الأمر أنّ أقصى ما يصل إليه الفقه هو الحكم الظاهري، فهل الحكم الظاهري يقطع بإصابته للحكم الواقعي؟ لا، لذلك يكون للعقل مدامكيته الخاصة ليس بوصفه جهة تعصديدية كما ينظر إليه الفقه، بل بوصفه جهازاً معرفياً مولداً لقراءة نقدية لبعض الاجتهادات الفقهية.

فالعقل الفقهي يرى حجية الظن النقلي، بل نجده كثيراً ما يرفعها إلى مقام القطع، في حين يرفض الظن العقلي والنفسي. يصرح الأستاذ فنائي بهذا الخصوص: يتلخص رأي العقلانية الفقهية في هذا المجال في أنّ المكلف - من ناحية معرفية - يكون على إحدى حالات ثلاث: إما اليقين، أو الظن، أو الشك، وحكمه في كل من الحالات الثلاث على الشكل التالي:

١ - حالة القطع، وهنا يكون القطع - مطلقاً - حجة.

٢ - حالة الظن، وهنا :

أ - الظن النقلي ضمن شروط خاصة يكون حجة.

ب - الظن النقلي المعتبر يكون محكوماً بحكم القطع.

ج - لا حجية للظن العقلي والنفسي.

٣ - حالة الشك، وهنا:

أ - لا بد من الرجوع إلى الأصول العملية.

ب - إنّ الظنون العقلية والحسية - وكذا الظنون النقلية غير المعتبرة - كلها محكومة بحكم الشك.

ج - إنّ الفقه يحل محل الأخلاق.

د - إنَّ الفقه يحل محل القانون والحقوق»^(١٢).

فالواضح أنَّ العقلانية الفقهية تأخذ بالظن النقلي ولا تأخذ بالظن العقلي، وهو ما سوف نحاول أن نستوعبه الآن.

اتحاد الظنين وافتراق الحجية:

فاعتماد العقل في مقام تحقق اليقين - وبطبيعة الحال المقصود اليقين الموضوعي - يظل ضئيلاً جداً إن لم نقل منعزلاً، وهنا بالضبط سياسة العقلانية الفقهية أنها بعد أن تسلم بحجية العقل تسعى جاهدة إلى تحجيم آثاره بدعوى ضرورة تحقق اليقين الموضوعي مع علمها بأنَّ احتمال تحقق هذا اليقين يظل شبه منعدم، وأخيراً يتم تغييب دور العقل إلى أقصى درجة ممكنة، والحال أنه العقلانية الفقهية تسلم بالظن والاطمئنان كحجة فقهية، فأين هو الاطمئنان الذاتي من اليقين الذاتي؟ ولماذا لا نكتفي باليقين الذاتي قبالة الاطمئنان؟ ولماذا نؤخر اليقين الذاتي العقلي ونقدم الاطمئنان الفقهى؟ هي أسئلة كثيرة تجعلنا نشكك في حقيقة أن مصدرية العقل التشريعية مطبقة فعلاً في المجال الفقهي الإمامي.

فأين اليقين الموضوعي في المسألة من حجية الأحكام الشرعية المنتزلة إلى مقام الظن في الغالب، بل تصل في حيثيات كثيرة إلى الاطمئنان، صحيح أننا نتفهم سعة المآزق الاحتجاجي في العقل الفقهي ونثمن مجهودات فقهاءنا الكبار، لكن هذا لا يكون على حساب تحجيم دور العقل ليصير صامولة في آلة كبرى اسمها الفقه.

- (1) الطوسي، أبو جعفر، المبسوط في فقه الإمامية ٧: ٢٨٢، صححه وعلق عليه محمد الباقر البهبودي، مؤسسة الغري للمطبوعات، سنة ١٩٩٢م.
- (2) الطوسي، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة ١٠: ١٣٧؛ الاستبصار ٤: ٢٥٢؛ الكافي ٢: ٣١٠.
- (3) الطوسي، التهذيب ١٠: ١٣٨، الاستبصار ٤: ٢٥٢؛ الكافي ٢: ٣١٠؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٩١.
- (4) الطوسي، التهذيب ١٠: ١٣٨ و ١٣٩؛ الكافي ٢: ٣١٠.
- (5) الطوسي، التهذيب: ١٩٣، الاستبصار ٤: ٢٥٤؛ الكافي ٢: ٣١١؛ الصدوق، من لا يحضره الفقيه ٣: ٨٩ مع زيادة في آخره.
- (6) الطوسي، التهذيب ١٠: ١٣٩؛ الاستبصار ٤: ٢٥٤؛ الكافي ٢: ٣١١؛ من لا يحضره الفقيه ٣: ٨٩ مع زيادة في آخره.
- (7) الطوسي، التهذيب ١٠: ١٣٩.
- (8) الشيخ مالك مصطفى وهبي العاملي، دور العقل في تشكيل المعرفة الدينية: ١٤٠، دار الهادي، الطبعة الأولى ٢٠٠٥م.
- (9) الرسائل الأربع قواعد أصولية وفقهية، تقرير البحث الفقيه المحقق الشيخ جعفر السبحاني، بقلم عدة من الأفاضل، مؤسسة الإمام الصادق، قم، إيران ١٤١٥هـ.ق..
- (10) أهم مثال في ذلك سؤال الكون وعدسة العين، فهناك روايتان: الأولى صادرة عن أمير المؤمنين عليه السلام، والثانية عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام.
- (11) الفنائي، أبو القاسم، العقلانية العلمانية والعقلانية الفقهية، قراءة وتقويمية مقارنة: ١١١؛ مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الرابع، السنة الأولى، خريف ٢٠٠٦م.
- (12) الفنائي: ١١٥.

الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي

قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

القسم الثاني.

الشيخ حيدر حب الله

تمهيد

تعرّضنا في القسم الأوّل من هذه الدراسة لأدلة شرعية الجهاد الدعوي في القرآن الكريم، وكذلك مفهومه والمواقف منه، وتوصّلنا إلى أنّه لم يثبت تشريع هذا الجهاد في القرآن الكريم سوى عبر دلالات ضعيفة مرتبكة يشوبها الكثير من نقاط الضعف، ونريد هنا أن نكمل دراستنا؛ لنرى ما الذي تعطينا إياه نصوص السنّة الشريفة أيضاً؟

٢ - ٢- مستند السنّة الشريفة لنظرية الجهاد التحريري الدعوي

وكما كان الكتاب الكريم، فقد استدّل على شرعية الجهاد الابتدائي الدعوي أيضاً بنصوص من السنّة الشريفة، وسوف نحاول - بإذن الله سبحانه - أن ندرس هذه النصوص؛ لننظر في مدى دلالتها على هذا الأمر، وذلك على الشكل التالي:

ثمّة نصوص عديدة استدلتّ بها على مشروعية جهاد الطلب والدعوة، ويمكن تصنيفها إلى نوعين من النصوص:

أ - النصوص الحديثية الخاصّة بالجهاد الابتدائي

ونقصد بذلك وجود بعض الأحاديث التي تملك دلالة مباشرة ومحدّدة في تشريع الجهاد الابتدائي، ولا يستند - فقط - إلى جهة الإطلاق فيها، بل تحتوي عناصر دلالية إضافية في هذا المجال، وأهم هذه الأحاديث ما يلي:

وقفة مع حديث: «أمرت أن أقاتل الناس..»

الحديث الأوّل: وهو أشهر الأحاديث هنا، ما روي عن جماعة من الصحابة، عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأنّ

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

محمدًا رسول الله، وقيموا الصلاة، ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوا ذلك عصموا مني دماءهم وأموالهم، إلاّ بحقّ الإسلام، وحسابهم على الله»^(١). وثمة صيغة أخرى للخبر هي: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلاّ الله، فإذا قالوها وصلّوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرّمت علينا دماؤهم وأموالهم إلاّ بحقها، وحسابهم على الله». كما ورد بصيغ تختلف بالزيادة والنقصية وبعض التغييرات البسيطة^(٢).

وقد وصف الترمذي الحديث بأنه حسن صحيح^(٣)، كما وصفه الحاكم النيسابوري بأنه صحيح الإسناد على شرط الشيخين^(٤)، بل بعض من ناقش في الجهاد الابتدائي - سنيًا -، مثل: الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، لم يقترب من البحث في سند هذا الحديث؛ لوضوح صدوره^(٥). هذا وقد ورد هذا الحديث في بعض المصادر غير الحديثية مرسلاً، مستنداً إليه في جملة منها^(٦).

أمّا على الصعيد الشيعي، فقد جاء هذا الحديث في دعائم الإسلام، للقاضي النعمان^(٧)، وفي تفسير القمي^(٨)، وكتاب الإيضاح المنسوب إلى الفضل بن شاذان^(٩)، كما جاء في عيون أخبار الرضا، للصدوق، مسنداً إلى علي عن رسول الله ﷺ^(١٠)، وفي ثواب الأعمال، له، مسنداً إلى كل من أبي هريرة وعبد الله بن عباس^(١١)، وذكره ابن أبي جمهور الأحسائي في عوالي اللئالي^(١٢)، ثم نقلت المصادر الشيعية اللاحقة عن هذه المصادر، مثل: بحار الأنوار، ومستدرک الوسائل، وغيرهما، وقد جاء هذا الحديث مرسلاً في المصادر الشيعية القديمة غير الحديثية، مستنداً إليه في بعض المواضع^(١٣).

وإذا تمّ سند هذا الحديث، المعتضد بشهرته عند المسلمين، وروايته في مصادرهم بأسانيد عدّة إلى: علي بن أبي طالب، وعمر بن الخطاب، وأنس بن مالك، وأبي هريرة، وعبد الله بن عمر، وجابر بن عبد الله الأنصاري، وأبي بكر، وأوس، وجريير البجلي، وسمرة، وسهل بن سعد، وابن عباس، وأبي بكرة، وأبي مالك الأشجعي، وعياض الأنصاري، والنعمان بن بشير..، كان الاعتماد عليه صحيحاً، ونسب إلى السيوطي اعتباره من المتواتر، وكذا إلى صاحب الكنز الثمين^(١٤)، وعبر عنه القاري (١٠١٤هـ) بقوله: «وكاد أن يكون متواتراً»^(١٥)، فيكون دالاً بصراحة على

أن مقاتلة الناس كانت كي يسلموا، وأن ذلك هو ما يعصم دماءهم وأموالهم، لا كفهم العدوان عن المسلمين، ولا غير ذلك إطلاقاً، بل ظاهر الحديث الشمول والاستيعاب؛ حيث عبّر بـ «الناس»، كما ظاهره تحديد الغاية بقوله: «حتى»، فلا مجال بعد ذلك للنقاش في السند أو الدلالة، فيكون دالاً على المطلوب، وأن ملاك الحرب هو الكفر - كما قال القرطبي^(١٦) -، وربما يكون أقوى الأحاديث في هذا الباب، وأشهرها على الإطلاق.

والبحث في هذا الحديث يقع تارةً على مستوى السند؛ وأخرى على مستوى الدلالة:

أ - أما البحث السندي؛ فتارةً نبحث عن سنده في المصادر الشيعية؛ وأخرى نبثه في المصادر السنية.

١ - أما الحديث في المصادر الشيعية، فقد جاء على الشكل التالي:

أولاً: في دعائم الإسلام؛ وعوالي اللئالي؛ وتفسير القمي؛ والإيضاح، وردت الرواية مرسلة بلا سند.

ثانياً: في عيون أخبار الرضا ورد السند ضعيفاً؛ فإذا لم يكن الحسن بن عبد الله التميمي الوارد فيه هو الحسن بن عبد الله بن محمد بن عيسى فيكون مجهولاً هو ووالده الواردين في السند؛ وإذا كان هو كان ثقة، بناءً على نظرية توثيق مشايخ ابن قولويه في كامل الزيارات^(١٧)، فيبقى والده عبد الله بن محمد بن عيسى مجهولاً، إلا على نظرية وثاقة مطلق من ورد اسمه في كامل الزيارات، وليست بثابتة.

ثالثاً: في كتاب ثواب الأعمال، للصدوق (٣٨١هـ)، ورد السند ضعيفاً أيضاً؛ لا أقلّ بأن فيه حماد بن عمرو الصيني، والظاهر أنه تصحيف النصيبي؛ لعدم وجود الصيني في كتب الحديث والرجال عند المسلمين، وبصرف النظر عن ذلك فكل من اسمه حماد بن عمرو - ومنهم النصيبي - لا توثيق له في كتب الرجال الشيعية، فضلاً عن تضعيف النصيبي صريحاً، وعدم توثيق غيره - سوى حماد بن عمرو الأسدي، الذي لا يحرز اتحاداً معه - في كتب الرجال السنية^(١٨)، وفي السند أيضاً ميسرة بن عبد الله (وربما يكون عبيد الله، وربما يكون ميسر بن عبد الله أيضاً)، وعلى التقادير كافة

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

فهو رجل مجهول لا توثيق له^(١٩)، على أن لدينا ملاحظة على هذه الرواية التي تحكي عن آخر خطبة للنبي في المدينة؛ وذلك أن هذه الخطبة بلغت في كتاب الصدوق خمس عشرة صفحة من القطع الوزيري، فكيف استطاع ابن عباس وهو صغير في السن آنذاك، وكذلك أبو هريرة، كيف استطاعا أن يحفظا كل هذه الخطبة الطويلة، حيث لم يكن قد قالها النبي سوى مرة واحدة، ولم يكونوا ليكتبوا في الزمن النبوي؟ هذا ما يجعلنا نتوقف في الوثوق بمثل هذه الروايات في تلك الأزمنة، قبل شيوع الإملاء والكتابة للحديث.

وأما سائر مصادر الشيعة المتأخرة فلا تخرج عما تقدم، فالحديث عند الشيعة ضعيف السند لا يعتد به، كما أنه لم يرد في المصادر الحديثية الأبرز، كالكتب الأربعة، ولم يتكرر حتى يصبح مشهوراً روائياً، بل الملاحظ من لحن بعض النصوص الشيعة أنهم يعتبرونه حديثاً سنياً في أصله^(٢٠)، وإن أورد بعضهم - مثل القمي - روايته ضمن خطبة النبي ﷺ في حجة الوداع.

٢ - وأما الحديث في المصادر السنية: فقد جاء في مصادر كثيرة جداً، بعضها وإن أمكن المناقشة فيه سندياً حتى وفق بناءات علم الجرح والتعديل عند أهل السنة، مثل: ما جاء عند الشافعي في الأم، والمسند^(٢١) عن ابن شهاب؛ لابتلائه بالإرسال، وقد قام الهيثمي (٨٠٧هـ) بنقد بعض أسانيد الحديث^(٢٢)، إلا أن الإنصاف أنه تام السند عند أهل السنة؛ وكثرة طرق الحديث وتعدده، وصحة بعض هذه الطرق، تغني عن ملاحقة سنده عند أهل السنة، من هنا فما ذكره بعضهم - مثل العلامة محمد حسين فضل الله - غريب جداً، فقد ادّعى أن الحديث ضعيف، وأنه لم يذكره أحمد بن حنبل في مسنده رغم نقله الصحيح والضعيف^(٢٣)، مع أن ابن حنبل روى الحديث مراراً عن جابر، وعمر بن الخطاب، وأبي هريرة، كما ادّعى أيضاً أن مصادر الحديث السنية تتفق على تضعيف الحديث؛ لغرابة سنده بالخصوص، ولولا رواية الشيخين له لما أخذوا به، ويبدو أن السيد فضل الله اعتمد في كل هذا الكلام على ما ذكره البوطي، والأخير مخطئ جداً في تقييماته، وكلاهما أخذ عن الحافظ ابن حجر، الذي كان في الحقيقة بصدد تقييم بعض صيغ هذا الحديث^(٢٤)، مع أن الحديث ورد في مسند

أحمد، وسنن الدارمي، وصحيح البخاري، وصحيح مسلم، وسنن ابن ماجه، وسنن أبي داود، وسنن الترمذي، وسنن النسائي، ومستدرک النيسابوري، وسنن البيهقي، ومجمع الزوائد للهيتمي، فضلاً عن المصادر المتأخرة، كما ورد بأسانيد عدة، لا بإسناد واحد؛ فمن الناحية السندية الحديث تام عند أهل السنة، وضعيف في مصادر الشيعة.

ب - أما من ناحية الدلالة: فقد سجّلت - ويمكن أن تسجّل - على الحديث انتقادات عدة، هي:

الانتقاد الأول: ما ذكره الحافظ ابن حجر في فتح الباري^(٢٥)، وتبعه بعض المتأخرين^(٢٦)، من أن هناك فرقاً بين أقاتل وأقتل، فلو قال الحديث: أمرت أن أقتل الناس حتى يقولوا: كذا وكذا دلّ على الجهاد الابتدائي بملاك الكفر، لأنه يتحدث عن قتل من لم يؤمن، أما مع كلمة أقاتل فلا؛ إذ هي من صيغ المفاعلة التي تستدعي وجود طرفين، بإجماع علماء اللغة، مما يعني أنه قد فرض سلفاً أن الطرف الآخر قد بدأ بالقتال حتى تكون حربي له مما يسمّى مقاتلة حيث تحقق طرفاها.

وبعبارة أخرى: إنّ النسبة بين «أقتل» و«أقاتل» هي العموم والخصوص المطلق، إذ من الواضح أنه كلّما صدق جواز القتل صار القتال جائزاً دون العكس، إذ ليس كلّما جاز القتال جاز القتل، ويكفي تطرّق الاحتمال هنا، الأمر الذي يفقدنا الظهور في هذا الحديث.

وهذا التفسير لصيغة المقاتلة إذا تمّ فلا يجري في هذا الحديث فحسب، بل يجري في سائر النصوص القرآنية والحديثية الدالة هنا؛ لوحدة الملاك فيها جميعاً، ما دام الموقف اللغوي واحداً، إلّا مع قيام شاهد على العكس.

وفي مقابل هذا التفسير لصيغة المقاتلة، وبمعنى أوسع «المفاعلة»، ذكر السيد الخوئي^(٢٧) - تبعاً للسيد الحكيم في ما يبدو^(٢٨) - تفسيراً آخر، وهو أن صيغة المفاعلة لا تستدعي وجود طرفين، كما اشتهر بين العلماء، وإنما تدلّ على سعي طرف لإيجاد مادة الفعل خارجاً، سواء حصلت بعد ذلك أم لم تحصل، فعندما تقول: قاتلت زيداً فمعنى ذلك أنك تصديت لقتله، وبذلت محاولة في هذا الصدد، سواء حصل القتل في

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

الخارج أم لم يحصل، وكذا عندما تقول: كاتب عمراً، لا يعني ذلك حصول مكاتبة اثنيية الطرف، بل سعي منك لبعث كتاب له سواء وصل الكتاب إليه أم لم يصل؛ وعليه فالمفاعلة لا تتطلب تعدد الأطراف، بل محاولة أحدها تحقيق مادة الفعل في الخارج.

وكانت للمحقق الإصفهاني مساهمة، حيث قال: «الظاهر أن هيئة المفاعلة لمجرد تعدية المادة وإنهاءها إلى الغير، مثلاً: الكتابة لا تقتضي إلا تعدية المادة إلى المكتوب، فيقال: كتب الحديث، من دون تعديتها إلى المكتوب إليه، بخلاف قولهم: كاتبه؛ فإنه يدل على تعديتها إلى الغير، بحيث لو أريد إفادة هذا المعنى بالمجرد لقل: كتب إليه. وربما تدل الهيئة المجردة على نسبة متعدية، كقولهم: ضرب زيد عمرواً، إلا أن إنهاءها إلى المفعول غير ملحوظ في الهيئة، وإن كان لازم النسبة، بخلاف: ضارب زيد عمرواً، فإن التعدية والإنهاء إلى المفعول ملحوظ في مفاد الهيئة، فما هو لازم النسبة تارة ومفاد حرف من الحروف أخرى مدلول مطابق لمفاد هيئة المفاعلة؛ ولذا ربما يفهم التعمد والتقصّد إلى إيجاد المادة، فيفرّق بين ضار ومضار، وخدعه وخادعه، ونحوهما»^(٢٩).

ولتحقيق القول في الانتقاد الأوّل نرى أنه تسجل عليه ملاحظات:

الملاحظة الأولى: إنّ صيغة المفاعلة لا تنحصر بالدلالة على ما كانت فيه مشاركة من طرفين، بل تستعمل في هذا المعنى كما تستعمل في غيره، فاستعمالات هذه الصيغة متعدّدة منها:

أ - تستعمل للمشاركة، كما في مثل: تشاجر، تضارب، وأشباه ذلك.

ب - تستعمل بمعنى الفعل اللازم بلا أيّة إضافة دلالية أخرى، كما في مثل: دافعت عن نفسي، أو في مثل: سافرت إلى دمشق، فإن الفعل في مثل هذه الأمثلة لازم لا يحمل أيّة دلالة إضافية.

ج - وتستعمل لبيان تحقق صورة فعل، دون واقعه، كما في مثل: ﴿يخادعون الله وهو خادعهم﴾، فإنّها تريد بيان أنهم حاولوا خداع الله سبحانه، إلا أنهم فشلوا، ولم يتحقق منهم الخداع أصلاً، بل صورة خداع ومحاولة فاشلة له.

د - للدلالة على المبالغة، حيث ذكروا ذلك في مواضع عدّة، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَدْفَعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحج: ٢٨]، والمقصود المبالغة في الدفع على احتمال في التفسير^(٣٠).

إلى غير ذلك من الأمثلة الكثيرة، التي تدلّ على معاني متعدّدة لهذه الصيغة غير المشاركة، مثل: حاولتُ، تابعتُ، آويتُ، ضاعفتُ، طالعتُ، ناديتُ، خاطبتُ، ساعدتُ، عانيتُ، حاكمتُ، لاحظتُ، عاقبتُ، هاجمتُ، ناولتُ، داويتُ، هاجرتُ، فاتحتُ، شايعتُ، بادرتُ، عاتبتُ، آجرتُ، عارضتُ...

بل قد أشارت المصادر المختصّة باللغة إلى تعدّد المعاني، نعم، كان المشهور بينهم أنها للمشاركة، لكنّ كتب الصرف لم تنف معاني واستعمالات أخرى للكلمة، مثل: ما جاء في كتاب شذا العرف للحملاوي^(٣١)، وأدب الكاتب لابن قتيبة^(٣٢)، والقرطبي في تفسيره^(٣٣)؛ وعليه فاستعمالات هذه الصيغة متعدّدة في لغة العرب، لا تنحصر بما ذكره المشهور، ولا بما ذكره الخوئي، والحكيم، والإصفهاني، وتحديد المعنى يرجع حينئذٍ إلى القرائن ونحوها.

الملاحظة الثانية: طبقاً لما تقدّم نرى أن صيغة قاتل تحتمل عدة معاني بدوّاً، لهذا لا بد من تحليل استعمالات هذه الكلمة، والذي يجده الإنسان أنّ كلمة قاتل تفترض في الحد الأدنى وجود طرفين، يقوم أحدهما بمحاولة القتل؛ فيما يُترقّب من الآخر ردّ فعل، فعندما تقول: قتلّت زيداً فإنّ المفهوم من الجملة أنك أقدمت على فعل القتل في حقّه، وقد صدر الفعل، ولا إشارة في هذه الصيغة إلى ردّة فعله، أما إذا قلت: قاتلت زيداً فإنّ المفهوم من الجملة أنني حاولت قتله، وأنّ هناك ردّة فعل صدرت منه، أو يُترقّب منه صدور ردّة فعل، دون إشارة إلى قتله خارجاً، ففي «قتل» لا إشارة إلى ردّة فعل الطرف الآخر، بينما في «قاتل» هناك إشارة إلى ردّة فعله، وهذه هي حيثية الطرفين في صيغة المفاعلة هنا، لكن لا بمعنى أن قاتلتُ تفترض هجوماً مسبقاً من الطرف الثاني، بل بمعنى أنها تفترض مشاركة منه في ردّ الفعل، دون إشارة إلى طبيعة ردّة الفعل بالدقة، وأنه ابتدائي أو دفاعي، فهذا هو المعنى اللغوي والعرفي للكلمة عند التأمل فيها، وفي الفرق بينها وبين «قتل»، لا ما ذكره المستشكل هنا من التمييز بين

الابتدائية والدفاعية.

الملاحظة الثالثة: لو كان ما ذكره ابن حجر، والبوطي، وغيرهما، هنا صحيحاً لواجهتنا بعض الاستخدامات اللغوية التي تستعصي على الحل، ونحن نذكر نماذج، ولا نستوعب الأمثلة، وهذه النماذج هي:

النموذج الأول: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يَقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جِزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: ١٩١]، فلو كانت المفاعلة هنا تقتضي افتراض الدفاعية في القتال للزم الدور أو التناقض؛ إذ كيف تنهانا عن قتالهم إلى أن يبدؤوا بقتالنا، مع أنه لا يصدق قتالنا إلا مع بدئهم سابقاً بالحرب، ومع بدئهم لا يسمى قتالاً من قبلهم؟

النموذج الثاني: قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُوكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة: ١٩٠]، فهي تفترض - على التفسير المذكور للحديث - تناقضاً؛ إذ إن كلمة «قاتل» في الموردين تفترض الدفاعية، فكيف يمكن تصور توقف الدفاع منّا على الدفاع منهم؟!

النموذج الثالث: قوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَالِمُونَ﴾ [الحج: ٣٩]، فهذه الآية تشرع الجهاد، وتفترض أن العدو يقاتل المسلمين، فإذا كان مفهوم المقاتلة يستبطن الدفاع، فمعنى ذلك أن المسلمين هم من بدأ مع أن الآية هي التي ترخص بالبدء بعد نزولها.

النموذج الرابع: قوله تعالى: ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَمَا يَقَاتِلُونَكُمْ كَمَا﴾ [التوبة: ٣٦]، وهذه الآية كسابقاتها، فلا نطيل.

إلى غيرها من الأمثلة، مثل: قوله تعالى: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ [البقرة: ٢١٧]، والتي تؤكد أن الذين طرخوا هذا التمييز السابق بين قاتل وقتل، لم يلتفتوا إلى لوازم هذا المبدأ اللغوي في سائر استعمالات صيغة المقاتلة، والقول بأنه في أحد استخدامي كلّ آية توجد قرينة المجاز غير واضح؛ بعد أن لم نشعر بالمجازية، ورأينا التعبيرين على وزن واحد في وجداننا اللغوي.

الملاحظة الرابعة: إن الحديث نفسه لا يتحمل التفسير الذي ذكره هنا؛ لأنه لو

فرضنا أن «أقاتل الناس» تدل على الدفاع، مع أن الحرب الدفاعية عند صاحب هذه المناقشة تنتهي بردّ العدوان، وهذا هو المترقب منها، أو على أبعد تقدير تنتهي بزوال ريحهم وضعف شوكتهم وهيمنة المسلمين عليهم، إذاً فلماذا جعل الإسلام في الحديث غايةً لهذا القتال، مع أن المناسب منطقياً جعل غيره هدفاً، كردّ العدوان، ونحوه؟ إن الغاية المأخوذة في الحديث شاهد على أن المراد بـ «أقاتل» هنا ما كان من الجهاد غير دفاعي، أو ما يعمّ الدفاعي وغيره.

وخلاصة الكلام: إن هذه الملاحظة في غير محلّها، فالحديث ظاهر في الجهاد المستهدف إسلام الطرف الآخر، لا خصوص الردّ وإيقاف العدوان.

الانتقاد الثاني: ما ذكره الشيخ محمد جواد مغنية، من أن هذا الحديث خاصّ بحالة عدوان الطرف الآخر، وسعيه للإفساد في الأرض، ودفع فتنته عن المؤمنين، ويشهد لذلك أن مفهوم هذا الحديث بالشكل الظاهري له لا ينسجم مع النصوص القرآنية الدالة على أن النبي ليس بمسيطر على الناس، وأنه منذر ومبشّر فحسب، ومع ما دلّ على أن الله لا ينهانا عن الإحسان لمن لم يقاتلنا، ولم يخرجنا من ديارنا، فكيف يجتمع الإحسان مع الأمر بقتالهم؟^(٣٤).

وهذه الملاحظة النقدية تتعلّق بمرحلة الجمع بين أدلّة نظرية شرعية الجهاد الدعوي وأدلة عدم شرعية الجهاد الابتدائي، لتمثل بعض أدلّة النظرية الثانية شكلاً من أشكال النقد المتني على مثل هذا الحديث النبوي المشهور، ونحن هنا لسنا في معرض هذا الجمع والتقييم، وإجراء مقارنات ومقاربات بين الأدلّة المختلفة، وإنّما - كما قلنا مطلع البحث - بصدد رصد أدلّة الشرعية بما هي هي، إلا إذا كانت بعض أدلّة عدم الشرعية تشكّل معيناً لفهم دليل من أدلّة الشرعية هنا، فلينتبه إلى هذا الأمر.

الانتقاد الثالث: إن هذا الحديث واضح في عموميّته، فكيف يمكن التوفيق بينه وبين ما دلّ على رفع اليد عن مقاتلة أهل الكتاب مع دفعهم الجزية؟! إذ هذا الحديث يفترض أن الحرب إنّما هي لإسلام الناس، فيما النصوص الأخرى تخرج قسماً كبيراً من البشر، هم: اليهود، والنصارى، والمجوس، عن هذا القانون، ففي صيغة من

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

هذا النوع ينبغي ذكر هذا التفصيل، ولا يصح تجاهله إلى دال آخر.
وقد يجاب عن ذلك من وجوه:

أ - ادعاء نسخ هذا الحديث بآية الجزية في إطار أهل الكتاب.
ب - ادعاء التخصيص، بأن يكون عاماً خصّصته أدلة أخذ الجزية من أهل الكتاب.

ج - أن يراد بالشهادتين المذكورتين في الحديث إعلاء كلمة الله؛ إما عبر قتل الطرف الآخر؛ أو إسلامه؛ أو إخضاعه.

د - أن يراد بالقتال في الحديث عين القتال؛ أو ما يقوم مقامه، مثل: أخذ الجزية.
هـ - أن يقال بأن الغرض من نظام الجزية أن يسلموا، ولو اضطراراً، وسبب السبب سبب.

و - أن يستوحى من أن الله أمر نبيه بمقاتلة الناس حتى يقولوا: لا إله إلا الله أن المقاتلين هم المشركون فقط؛ لأن أهل الكتاب يقولون هذه الكلمة، وإنما يختلفون في النبوة، فهذا شاهد على اختصاص الحديث بغير أهل الكتاب.

وقد وردت هذه التبريرات في كلمات بعض العلماء، أبرزهم: العيني وابن حجر^(٣٥)، لكن الثالث والرابع والخامس منها أجوبة واضحة في التأويل، بعيدة عن ظاهر الحديث، أمّا السادس فخاصّ بما ورد فيه الاقتصار على الشهادة بالتوحيد، وإلا ففي بعض صيغ الحديث إضافة الشهادة بالرسالة أيضاً؛ هذا إذا لم نقل بما ذكره بعضهم^(٣٦) من أن الاقتصار على التوحيد لمكان إشاريته لمطلق شهادة الإسلام؛ فالأقرب من هذه الافتراضات - بصرف النظر عما سيأتي في الانتقاد الرابع - هو افتراض التخصيص، بعد ثقل دعوى النسخ.

وإذا صحّ التبرير السادس لم يكن هذا الحديث حينئذٍ مشرعناً للجهاد الابتدائي مع أهل الكتاب؛ لأنهم خرجوا بالتخصيص، لا بالتخصيص، ودون إقحام آية الجزية في المقام.

الانتقاد الرابع: ما ذكره ابن قرناس، وتقريبه، مع توضيح وتعميق منّا: إن هذا الحديث يعارض التاريخ النبوي؛ فإن حروب النبي بأكملها كانت حروباً دفاعية، من

بدر إلى أحد إلى الأحزاب إلى غيرها من غزواته ومعاركه العسكرية، فإذا كان قد كُفَّ بمقاتلة الناس حتى يؤمنوا بالله ورسوله فأين طبق النبي ﷺ هذا الأمر؟! ولماذا خالفه؟!^(٣٧).

وهذا الانتقاد متوقف على إثبات دفاعية الحروب النبوية، وهو ما سوف نبثه - بعون الله تعالى - لاحقاً، ولو تمّ ذلك بالإثبات التاريخي ربما يمكن الخروج من هذا الإشكال - مع الغض عن الانتقاد الآتي الذي نتبّه - بأنّ الأمر هنا موجّه إلى جميع المسلمين، فيكون عدم تطبيق النبي من باب انعدام فرص ذلك بالنسبة إليه شخصياً، مع ثبوته بوصفه حكماً، ما لم نثبت أنّ النبي كان يمكنه شنّ حروب ابتدائية تنفيذاً لهذا التكليف الشرعي ولكتّه - ودون مبرّر - لم يفعل ذلك، وتفصيل الموضوع نأتي عليه قريباً في بحث الاستدلال بالتجربة النبوية، إن شاء الله.

وبعبارة أخرى: إما نقبل بالانتقاد الخامس الآتي، فيكون الانتقاد الرابع بمثابة نقد متني على أصل صدور الحديث، أو نرفضه فلا يعود الانتقاد الرابع قوياً في نفسه.

الانتقاد الخامس: ما نرى أنّه الانتقاد الأصحّ الذي يمكن توجيهه على الاستدلال بهذا الحديث على الجهاد الابتدائي، وهو أن نقول: إنّ تمام صيغ هذا الحديث، رغم اختلافها في الزيادة والنقيصة وفي بعض الخصوصيات، تشترك في جملة: «أمرت أن أقاتل»، و«عصموا مني» أو ما هو بمعناها^(٣٨)، وهذا معناه أنّ المأمور بهذا الحديث هو النبي الأكرم ﷺ، وليس ما يفيد أنّ هذا الأمر الإلهي موجّه إلى عموم المسلمين في جميع الأعصار، فلم تقل آية رواية: أمر المسلمون بذلك، واحتمال الخصوصية وارد؛ من حيث أنّه قد يكون في بداية الدعوة حاجة إلى ممارسة الجهاد الابتدائي، قبل تثبيت أسس الدولة الجديدة أو المجتمع الجديد، فهي مرحلة الانطلاق؛ لهذا طلب من النبي أن يمارس هذا اللون من المواجهة لترسيخ دعائم الدعوة في مناخ تحارب فيه بشدّة، كما أنّ التعبير في إحدى صيغ الحديث بقوله: «فإذا قالوها وصلّوا صلاتنا، واستقبلوا قبلتنا، وذبحوا ذبيحتنا، فقد حرّمت علينا دماؤهم وأموالهم إلّا بحقها، وحسابهم على الله» - مع أنّ هذه الصيغة نادرة وقليلة جداً^(٣٩) - ليس دالاً على أنّ الحكم عام؛ لأنّ المقصود بأمر النبي ليس أن يقاتل هو شخصياً، بل بمعنى مقاتلته

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

للناس في عصره مع المسلمين الذين معه، فليس هذا مثل مختصات النبي - كوجوب صلاة الليل عليه و.. مما ذكر في محله -، بل من مختصات عصره ومرحلته وزمانه.

وربما يتعزز ذلك أيضاً - ويعزز - بأنه من المحتمل جداً أن يراد بكلمة «الناس» الواردة في الحديث ليس مطلق البشر، بل قريش ومشركو العرب، فتكون للعهد، شبيه استعمالها في حق أهل السنة في بعض روايات الشيعة، فهناك احتمال - نتيجة هذه الشواهد - أن يختص هذا الحكم بمشركي العرب، ويعزز ذلك أن صيغة الحديث جاءت بتعبير «المشركين» مكان «الناس» في سنن أبي داود^(٤٠)، وسنن النسائي^(٤١)، وسنن البيهقي^(٤٢)، والسنن الكبرى للنسائي^(٤٣)، وسنن الدارقطني^(٤٤)، وكذا ما جاء في تعليق التعليق لابن حجر^(٤٥)، وكلهم نقلوا هذا الحديث عن حميد الطويل، عن أنس بن مالك، عين السند الذي ذكره البخاري عن أنس، وذكر فيه كلمة «الناس»، مما يجعل هذه الكلمة مرددة بين «الناس» و«المشركين»، فيؤخذ منها بالقدر المتيقن، وهو المشركون، إلا إذا جعلت سائر الروايات قرينة على صحة كلمة «الناس»، ذاك المصطلح الذي غلب إطلاقه على مشركي العرب الذين واجههم النبي، فلا نحرز الشمول لمطلق مشرك غيرهم؛ نتيجة جملة هذه الملاحظات، فيكون هذا الحديث خاصاً بتلك المرحلة، لا يحرز تعديها إلى غيرها.

فاذا قبل بهذه الملاحظة - التي تحل أيضاً الإشكالية التي أثارها الانتقاد الثالث - كان أمد هذا الحديث منتهياً اليوم؛ وإلا كانت دلالاته على الجهاد الابتدائي تامة، غايته يلتزم بالتخصيص في ما يتعلق بأهل الكتاب، كما أشرنا في التعليق على الانتقاد الثالث.

وقد تقول: إن هذا الحديث ورد في بعض الروايات في سياق الحوار الذي جرى مع الخليفة الأول أبي بكر بن أبي قحافة في ما يخص قتال مانعي الزكاة، وقد تم الاستشهاد به في ذلك الموضوع، ولهذا نجد لهذا الحديث حضوراً في بحث الزكاة في الكتب الفقهية السنية، وهذا معناه أن المسلمين الأوائل وكبار الصحابة فهموا من الحديث عدم الاختصاص بالنبي، فطبّقوه في موارد لاحقة بعد وفاته، وهذا يناقض الفهم الذي ذكرتموه.

لكننا نجيب - بصرف النظر عن التردد الذي قد يثيره باحثٌ ما عن إقحام هذا الحديث بموضوع الزكاة، وهل كان هذا الإقحام شاهداً على إضافة بعض المقاطع فيه - بأنه إذا فهم أحد الصحابة أو بعضهم كما تفيد الرواية، فهذا ليس حجةً علينا؛ فربما أخطأوا في فهم مراد النبي الأكرم، فغابت عنهم الخصوصية، ونحن اليوم بتنا نحتمل هذه الخصوصية، ولاسيما بمعونة شواهد أخرى، وقد بحثنا في دراساتنا حول حجية السنّة أنّ الشك في تاريخية حكم يفرض الأخذ بالقدر المتيقن، وهو هنا يساق فرض الجهاد الابتدائي في بداية الدعوة لا أكثر.

الحديث الثاني: خبر الحسن بن محبوب عن بعض أصحابه، قال: كتب أبو جعفر عليه السلام في رسالة إلى بعض خلفاء بني أمية: «ومن ذلك ما ضيّع الجهاد الذي فضّله الله عز وجل على الأعمال، وفضّل عامله على العمال، تفضيلاً في الدرجات والمغفرة والرحمة، لأنه ظهر به الدين، وبه يدفع عن الدين...، وأوّل ذلك الدعاء إلى طاعة الله عز وجل من طاعة العباد، وإلى عبادة الله من عبادة العباد، وإلى ولاية الله من ولاية العباد، فمن دعي إلى الجزية فأبى قتل وسبي أهله، وليس الدعاء من طاعة عبدٍ إلى طاعة عبد مثله، ومن أقرّ بالجزية لم يتعدّ عليه ولم تخضر ذمّته، وكلف دون طاقته وكان الفيء للمسلمين عامة غير خاصة، وإن كان قتال وسبي سير في ذلك بسيرته، وعمل في ذلك بسنته من الدين..، وإنما كانوا أهل مصر يقاتلون من يليه يعدل بينهم في البعوث، فذهب ذلك كله حتى عاد الناس رجلين أجير مؤتجر بعد بيع الله ومستأجر صاحبه غارم وبعد عذر الله، وذهب الحج فضييع وافتقر الناس فمن أعوج ممن عوج هذا ومن أقوم ممن أقام هذا فرد الجهاد على العباد وزاد الجهاد على العباد، إن ذلك خطأ عظيماً»^(٤٦).

وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السندية، فالرواية مرسلة لا حجية فيها، إلّا على نظرية تصحيح روايات أصحاب الإجماع ولو كانت مراسيل؛ فإن الحسن بن محبوب من أصحاب الإجماع، فإذا فسّرت جملة تصحيح ما يصحّ عنهم بمعنى صحّة مروياتهم كانت الرواية هنا حجةً، وأما إذا كانت بمعنى أنه مصدّقون غير متّهمين - كما هو

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

الأصحّ والمقدار المتيقن - فلا يفيد ذلك سوى علوّ كعبهم في الوثاقة والجلالة، لا تصحيح مثل مراسيلهم كما هو واضح، فالحديث ضعيف السند.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فقد أورد على الرواية بوجود تشويش فيها واضطراب، وذلك:

١ - ما جاء في بدايتها من كلمة «ومن ذلك»: إذ لا يُعلم المشار إليه، وربما يقدر: أنكم يا بني أمية قمتم بأعمال مخالفة للشرع منها..^(٤٧).

وهذه الملاحظة إن قصد منها سقوط مطلع الرواية، فهذا واضح، لكن هذا يحصل أحياناً في الروايات، ربما بسبب التقطيع، وهو ليس اضطراباً، بل المهم في هذه الحال أن يلحظ هل للمقطع المحذوف تأثير على دلالة الباقي، بحيث يمثل قرينة متصلة مفقودة أم لا؟

والذي يبدو أن مدلول الرواية واضح غير مشوّش بحذف الصدر، لهذا فهذا الخل - مع وجوده - لا يضرّ بالاستدلال.

٢ - تعبير «فضّله الله على جميع الأعمال» يدلّ على تقديم الجهاد حتى على الصلاة، مع أن الصلاة أهم^(٤٨).

وغاية ما تفيد هذه الملاحظة إيقاع المعارضة بين الروايات الدالة على أفضل العبادات، لا فرض وضوح تلك الروايات لتقدّم على هذه الرواية، وقد يقال - وفيه نظر -: إنّه حتى لو تقدّمت تلك الروايات، لا يعني ذلك فساد هذه الرواية، لاحتمال إرادة الأعم الأغلب من «الأعمال»، وهذا موجود في لغة العرب، ولاسيّما مع قيام شاهد، وهي الروايات الأخرى.

٣ - جملة: «وإن كان قتل وسبي سير في ذلك بسيرته»، فإن مرجع الضمير في «سيرته» غير معلوم، وهذا يحدث تشوّشاً^(٤٩).

وهذه الملاحظة سببها حذف المقطع الأوّل من الحديث، وهذا المقدار من الرواية، حتى لو لم يكن مفهوماً، لا يضرّ بسائر مقاطع الحديث - موضع الشاهد - لمن قرأها.

٤ - جملة: «وإنما كانوا (كان) أهل مصر يقاتل من يليه، يعدل بينهم في البعوث»، حيث يعدّ ذلك خطأ في التركيب ناتجاً عن وجود سقط في الكلام، ولعلّ

الأصل: «وإنما كان أهل مصر.. يعدل واليهم بينهم»^(٥٠).

وهذا المقطع يمكن تفسيره بأن أهل كل مصر يقاتل من يليه من الكفار،
ويعدل - أي الحاكم - بينهم في البعوث، فيرجع الفاعل المستتر إلى المقدّر في ضمير
«سيرته»، ولعلّه النبي أو بعض الخلفاء الأوائل.

نعم، هذا الحديث فيه بعض الارتباك، وليس سليماً ومستساغاً على المستوى
العربي.

والمهم في نقد هذا الحديث - دلالة - هو عدم وجود كلام واضح فيه يدل على
الجهاد الابتدائي، إلاّ عدة مقاطع قد يُستند إليها هي:

١ - «لأنّه ظهر به الدين، وبه يدفع عن الدين»، حيث إن الظهور هنا بمعنى
الغلبة، فيكون ذلك مؤشراً للحديث عن الجهاد الابتدائي.

إلاّ أن هذا المقطع غير ظاهر، فإن الجملة ماضوية، وجاهد المسلمين عهد
النبي ﷺ وفتح مكة كلّهما ظهر به الدين واعتزّ، وليس من المعلوم أنه جهاد
ابتدائي، كما سوف يأتي بحثه بإذن الله، فغلبة الدين قد تكون بالحرب الدفاعية لا
الابتدائية، ولعلّ مراد الحديث مثل فتح مكة، ويكفي بعض المصاديق فيه نظراً
لماضوية الفعل.

٢ - «وأوّل ذلك الدعاء إلى طاعة الله من طاعة العباد وإلى عبادة الله من عبادة
العباد»، فهذا المقطع شاهد على أنّ الجهاد جهاد دعوة لا دفاع.

وهناك جواب مبنيّ ذكره بعضهم، وهو أنّ الابتداء بالدعوة يجري في الجهاد
الابتدائي والدفاعي معاً، وليس من خصوصيات الابتدائي، ولا تتقوم حقيقته به^(٥١)،
وهو جواب سيأتي الحديث عنه - إن شاء الله تعالى - وسيتبيّن أنه وجيه، وبه يرّد على
سائر روايات الدعوة^(٥٢)، إضافةً إلى أنّ الرواية عقّبت - بعد هذا الكلام - بالقول: «فمن
دعي إلى الجزية فأبى»، وهو ما لا يتناسب مع الدعوة إلى الله وإلى الإسلام، إلاّ مع
تفسير الدعوة بمعناها الشامل الذي يبدأ بالإسلام، فإن حصل الرفض تمّ الانتقال إلى
مرحلة طلب الخضوع أو الجزية.

٣ - ما جاء آخر الرواية: «فردّ الجهاد على العباد. إن ذلك خطأ عظيم».

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

حيث قد يستفاد منه طلب الإمام من ذلك الخليفة الأموي إعادة الجهاد، مع أنّ الدولة الأموية لم تكن في حالة دفاع.

وهذا المقطع لعلّه من أوضح المقاطع بعد ملاحظة إجمالية لمثن الرواية، رغم أنّ فيه إجمالاً؛ لأننا لا نعرف من هو الخليفة، ولعلّ أطراف الدولة الإسلامية في عصره كانت تتحرّك ضدّ دولة المسلمين، كما في مثل: الأندلس في بعض الفترات، فلا يكون هناك صراحة في الابتدائي قبل حسم هذا الموضوع التاريخي في عصر الإمام الباقر عليه السلام، وعلى أية حال؛ فبعد الضعف السندي ووجود بعض التشويش في الرواية، وانفتاحها على أكثر من احتمال، لا يصحّ الاستناد إليها لإثبات المطلوب هنا.

الحديث الثالث: خبر أبي حفص الكلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «إنّ الله عز وجل بعث رسوله بالإسلام إلى الناس عشر سنين، فأبوا أن يقبلوا حتى أمره بالقتال، فالخير في السيف، وتحت السيف، والأمر يعود كما بدأ»^(٥٢).
وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السندية، فجهة الضعف فيه أبو حفص الكلبي، فهو مهمل⁽⁵⁴⁾.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فالحديث قريب جداً من الجهاد الابتدائي، فقد شرع بالحديث عن قبول الإسلام، ثم أعقبه بأمر السيف، مما يشير إلى دخالة السيف في الدعوة إلى الإسلام.

إلا أنّ هذا التفسير الدلالي للحديث يواجه ملاحظات:

أولاً: إنّ الرواية تتحدّث عن النبي صلى الله عليه وآله، وتمازج حروب النبي دفاعيةً، ولاسيّما مع أولئك الذين أبوا الإسلام في السنين العشر الأولى، أي قریش ومن يحيط بها، حيث كانت الحرب دفاعيةً معهم، كما سوف نبين ذلك بدورنا لاحقاً بعون الله تعالى؛ وعليه فحربه لهم لم تكن لإسلامهم، مما يجعل هناك معارضةً بين هذه الرواية وبين الواقع الخارجي^(٥٥).

ثانياً: إنّ الرواية تفيد تشريع وجوب القتال بعد عشر سنوات من البعثة، وهذا يعني أنّ الجهاد شرّع في مكّة، مع أنّ الأدلّة متضافرة على أنّ تشريعه كان في العام

الثاني للهجرة، أي بعد ما يقرب من تمام أربعة عشر عاماً من البعثة، وهذه جهة ضعف مضموني في الرواية^(٥٦)، وإذا أرجعنا «حتى أمره بالقتال» إلى كونها جملةً مستقلةً، لا ربط لها بعدد السنين، لم يكن هناك معنى لذكر السنوات العشر؛ وعليه فهذا الخبر لا يمكن الاعتماد عليه.

الحديث الرابع: خبر فضيل بن عياض، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الجهاد أسنةً هو أم فريضة؟ فقال: الجهاد على أربعة أوجه، فجهادان فرض، وجهاد سنة لا تقام إلا مع الفرض، وجهاد سنة، 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 يقام 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 فيجاهدهم، وأما الجهاد الذي هو سنة، فكل سنة أقامها الرجل..»^(٥٧).

وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السنية فله خمسة مصادر أساسية، في اثنين منها ضعف بالإرسال، وهما كتاب الغايات وتحف العقول، والثلاثة الباقية هي: الكافي؛ والخصال؛ والتهذيب، وهي ضعيفة بعلي بن محمد القاساني المضعف في بعض الكلمات، ولا أقل من عدم إحراز توثيقه⁽⁵⁸⁾، والقاسم بن محمد؛ وهو إما المغموز فيه؛ أو المشترك المردّد حاله⁽⁵⁹⁾، فالخبر ضعيف السند.

ب - وأما من الناحية الدلالية فأقصى ما في الحديث شاهدان، هما:

الشاهد الأول: قوله: «ومجاهدة الذين يلونكم من الكفار فرض». وهذا التعبير يقرب الاستدلال به على الجهاد الابتدائي بعين التقريب الذي ذكر في الآية القريبة منه: ﴿قاتلوا الذين يلونكم من الكفار﴾، وقد أسلفنا هناك عدم الدلالة على الابتدائية وانسجام ذلك مع الجهاد الدفاعي انسجاماً تاماً، فيكون هذا الحديث تبعاً لتلك الآية.

الشاهد الثاني: ما جعل في الحديث جهاد سنة لا يقام إلا مع الفرض، حيث يفهم منه الجهاد الابتدائي بإذن الإمام.

وهذا المقطع لوحظ عليه:

أولاً: إن تعبير «العدو» الوارد فيه يستبطن العدوان؛ لعدم صدق العدو على غير المعتدي، كما تشير إلى ذلك آية الممتحنة الناهية عن قتال من لم يقاتل المسلمين في الدين. ثانياً: ما المراد من أن الجهاد المذكور فرضٌ على الأمة وسنةٌ على الإمام؟ ما هو المراد بالسنة هل الأمر المستحب أو مطلق الأمر المباح؟! وفي الحقيقة، فالحديث يوقفنا على تساؤلين فيه، هما:

التساؤل الأول: ما الفرق بين الجهاد الفرض، وهو جهاد الذين يلونكم، وبين الجهاد السنة المتوقف على الفرض؟ هناك احتمالان:

الاحتمال الأول: ما أثاره العلامة شمس الدين من أن يكون المراد من الجهاد الفرض هو جهاد القريب، فيما يكون المراد من الثاني جهاد البعيد^(٦٠)، وهذا فرض لا شاهد في الرواية لدى الحديث عن «الجهاد السنة المتوقف على فرض» عليه أبداً، إلا إذا استتج استنتاجاً من قرينة المقابلة، وحينئذٍ يكون جهاد القريب غير موقوف على إذن الحاكم، على خلاف جهاد البعيد فقد يقال بموقفيته، وربما كان الجهادان دفاعيين، وربما كانا ابتدائيين، ولا شاهد في الرواية على أي من ذلك، تماماً كما هو احتمال كون أحدهما دفاعياً، والآخر ابتدائياً.

الاحتمال الثاني: أن يراد بجهاد الفرض الجهاد الدفاعي؛ لذا لم يُشترط بذكر الحاكم، على خلاف الجهاد السنة المتقوم بالفرض فهو الابتدائي، وهذا التفسير ربما ينسجم مع الفتوى المشهورة للفقهاء أيضاً.

وهذا الاحتمال وارد، إلا أن المشكلة هي أن الرواية لا إشارة فيها إلى خصوصية الدفاعية والابتدائية، فكيف نتمكن من استظهار هاتين الخصوصيتين دون شاهد أو قرينة؟ أضف إلى ذلك أن افتراض الجهاد السنة متقوماً بالفرض معناه وجوب الجهاد الابتدائي على الأمة دون الحاكم، وهذا أبعد عن فتوى المشهور.

التساؤل الثاني: كيف ربطت السنة بالفرض في الرواية؟

أشكل العلامة شمس الدين بأنه إذا تقوّم جهاد الأمة - وهو جهاد فرض - بجهاد الحاكم وهو جهاد سنة، وفسرنا السنة بالمستحب أو المباح، سقط وجوب هذا الجهاد

على الأمة، فإذا كان هذا الجهاد ابتدائياً فمعنى ذلك عدم وجوبه، من هنا يرى شمس الدين أنه لا يُعقل تقييد الجهاد الفرض بأمرٍ مستحب، بعيداً عن الاحتمالين المتقدمين^(٦١).

لكنّ هذا الكلام غير وجيه؛ وذلك أنّ الرواية لم تقيّد فرض الأمة بسنة الإمام، بل عكست الأمر، فقيدت سنة الإمام بفرض الأمة، ومن ثمّ فالفرض ثابت على الأمة جميعها تحرّك الإمام أم لم يتحرّك، غايته أنه إذا أراد التحرك لا مجال لديه سوى بتحرك الأمة، فالإيراد على الرواية بذلك في غير محله.

والذي نفهمه من الرواية أنّه لا دليل على وجود جهاديين فرض فيها، بل جهاد واحد، غايته هذا الجهاد واجب على الأمة، وهو الجهاد الثاني، وربما كان عينه الجهاد الثالث الفرض على الأمة، غايته أن الجهاد الثاني كانت تنظر الرواية فيه إلى الأمة لذا اعتبرته واجباً، أما الثالث فكانت تنظر فيه إلى الحاكم فاعتبرته سنة، ولا دليل على مغايرة الجهاد الثاني مع الجهاد الفرض المأخوذ عند الحديث عن الجهاد الثالث، ومعه يمكن أن يكون هذا الجهاد هو الدفاعي، ولا شاهد في الرواية على خصوصية الجهاديين المفروضين، ولا أقلّ من الإجمال المانع عن الاستدلال.

أما كيف لا يجب الجهاد على الحاكم مع وجوبه على الأمة، فهذا شيء غير ظاهر تفسيره من الرواية، مما يضع عليها علامة استفهام، بل المثير في الرواية أن السؤال الوارد فيها من جانب فضيل بن عياض هو عن أن الجهاد سنة أم فريضة؟ وهل يمكن لمسلم في عصر الإمام الصادق أن يسأل هذا السؤال وجوابه من واضحات الشرع، من هنا، ونظراً لما ثبت رجالياً من أنّ ابن عياض سني المذهب، نحتمل أن يكون المراد بالفرض هنا ما جاء في بعض الأوساط السنية والشيعية، من أن الفرض ما جاء في القرآن، والسنة هي الواجبات التي شرّعها الرسول، ولعلّ شاهد ذلك تقارب تعبير الجهاد الثاني مع الآية القرآنية، والاستناد في الجهاد الرابع السنة إلى خبر عن رسول الله، وهذا قد يعني أنّ الجهاد الابتدائي لم يقم عليه دليل قرآني بنصّ هذه الرواية.

وعلى أية حال فليس في الحديث شاهد واضح على الابتدائية، فضلاً عما ذكره

شمس الدين من أن جعل ترك الجهاد على الأمة موجب لعذابها المنصرف إلى الدنيوي يساعد على الدفاعية لا الابتدائية، فالاستدلال بالحديث غير واضح.

الحديث الخامس: حديث الأسيف، وهو خبر حفص بن غياث، عن أبي عبد الله عليه السلام - في حديث طويل - قال: «سأل رجلُ أباي عليه السلام عن حروب أمير المؤمنين عليه السلام وكان السائل من محبينا، فقال له أبو جعفر عليه السلام: بعث الله محمداً عليه السلام بخمسة أسيف: ثلاثة منها شاهرة، فلا تغمد حتى تضع الحرب أوزارها، ولن تضع الحرب أوزارها حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت من مغربها أمن الناس كلهم في ذلك اليوم.. فأما السيوف الثلاثة المشهورة (الشاهرة)؛ فسيف على مشركي العرب، قال الله عز وجل: ﴿فَاَقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾، فهؤلاء لا يقبل منهم إلاّ القتل أو الدخول في الإسلام...؛ والسيف الثاني على أهل الذمة، قال الله تعالى: ﴿وَقُولُوا لِلنَّاسِ حَسَنًا﴾ [البقرة: ٨٣]، نزلت هذه الآية في أهل الذمة، ثم نسخها قوله عز وجل: ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [التوبة: ٢٩]، فمن كان منهم في دار الإسلام فلم يقبل منهم إلاّ الجزية أو القتل...؛ ومن كان منهم في دار الحرب.. ولم يقبل منهم إلاّ الدخول في دار الإسلام أو الجزية أو القتل، والسيف الثالث سيفٌ على مشركي العجم - يعني: الترك والديلم والخزر... فهؤلاء لن يقبل منهم إلاّ القتل أو الدخول في الإسلام...^(٦٧)، ثم يشرح باقي السيوف وأحدها مشرّع ضدّ البغاة، والأخير سيف القصاص.

وهذا الحديث من أوضح الأحاديث الشيعية الدالة على حكم الجهاد الابتدائي وتشريعه في الإسلام، وبقائه واستمراره إلى يوم القيامة.

والبحث في هذا الحديث يقع تارةً من حيث السند؛ وأخرى من حيث المتن.

أ - أما من الناحية السندية فقد ورد مرسلاً في تحف العقول وتفسير العياشي، وفي باقي المصادر ورد مسنداً بأسانيد ترجع جميعها إلى القاسم بن محمد، وهو اسم مشترك - بدواً - بين عشرين شخصاً، إلاّ أنه بعد تحليل الراوي والمروي عنه، لاحظنا أنّ الذي روى عنه علي بن محمد القاساني وإبراهيم بن هاشم، الواردين في سند هذه الرواية، مردّد بين اثنين، هما: القاسم بن محمد الإصفهاني القمي، والقاسم بن محمد الجوهري، بل إن سعد بن عبد الله الذي روى هذه الرواية عن القاسم بن محمد لم نجد

له رواية عن القاسم بن محمد الجوهري، مما يقوّي احتمال أن يكون المراد بالقاسم بن محمد هنا هو الإصفهاني، ولا أقلّ من التردّد.

أما القاسم بن محمد الإصفهاني القميّ فضعّفه النجاشي، وقال عنه: لم يكن بالمرضي، كما ضعّفه ابن داود والغضائري، ولم يرد توثيق له، ولم يرد في أسانيد مثل: كامل الزيارة، وتفسير القمي، و...، فيكون ضعيفاً. وأما القاسم بن محمد الجوهري فوثق على أساس كثرة روايته، ورواية الأجلاء عنه، ورواية بعض الثلاثة عنه، كابن أبي عمير، وتوثيق ابن داود له، ووروده في أسانيد كامل الزيارة^(٦٣).

ولو سلّمنا بصحة هذه الأسس الرجالية - والمفترض على الرأي الأخير للسيد الخوئي عدم توثيقه - يقع الاشتراك؛ فإذا لم نقل بأن الأرجح في هذه الرواية أن يكون الإصفهاني المضعّف؛ لأنه روى عنه هنا سعد بن عبد الله، ولم يعثر على رواية له عن الجوهري، فتكون الرواية ضعيفة، فلا أقلّ من التردّد الشديد، مع عدم إمكان التمييز؛ ممّا يسقط الرواية أيضاً عن الاعتبار.

قد يقال: إن الرواية واردة في تفسير القمي فيكون القاسم بن محمد - أياً يكن - ثقةً على نظرية توثيق رجال تفسير القمي.

ويجاب عنه: بأنّ هذا يتم لولا تضعيف النجاشي للإصفهاني، فيتعارض تضعيفه مع توثيق القمي - على تقدير صحة نظرية توثيق القمي، وليس من المشايخ المباشرين -، فيتساقطان في الحدّ الأدنى، فيعود مجهولاً، فيتردّد السند بين مجهول وموثق، فيسقط عن الاعتبار أيضاً.

وعلى أية حال فقد ورد في بعض الطرق أيضاً علي بن محمد القاساني المجهول، فلا يُستند إلى هذه الرواية، وتعدّد طرقها لا يصيرها متواترة، لرجوعها بأكملها إلى القاسم بن محمد، عن سليمان بن داود المنقري، عن حفص، فالخبر أحادي جزماً، ضعيف سنداً.

ب- وأما من الناحية الدلالية، فقد استشكل فيها من جهات، والمهم منها هو:

الجهة الأولى: إن مشركي العرب هم المشركون الخاضعون للدولة الإسلامية، لا مطلقاً، ولا أقلّ من احتمال ذلك^(٦٤).

وهذا الكلام غير واضح:

أ - فإن المقطع الذي تحدّث عن مشركي العرب مطلق لا إلماح فيه لمسألة المواطنة وعدمها.

ب - فضلاً عن أنّ الرواية نفسها قد استشهدت لتأييد فكرتها بالآية الكريمة، وهي - أي الآية - تتحدّث عن المشركين وحكمهم مطلقاً، ولو لم يكونوا خاضعين لسلطان الدولة الإسلامية.

ج - على أنّ الحديث فيها عن سبي ذراريهم وما شابه ذلك واضح - نسبياً - في حالة الجهاد مع غير المواطن في الدولة الإسلامية.

الجهة الثانية: إنّ الرواية ادّعت نسخ آية: ﴿وقولوا للناس حسناً﴾ بآية الجزية، وهذا واضح البطلان؛ لعدم ثبوت النسخ في القرآن الكريم، والجمع العرفي بين الآيتين ممكن، مما يشهد على خروج الحديث مخرج التقية^(٦٥).

وهذا الكلام غير واضح أيضاً؛ فإنّه إذا ثبت الحديث - دلالةً وسنداً - في حدّ نفسه، يكون بعينه دليلاً على النسخ، وعدم ثبوت النسخ في القرآن لا يعني ثبوت عدمه، وإمكان الجمع لا ينافي النسخ على تقديره بعد أن دلّ عليه الدليل، إلّا إذا كان تبنيًا نظرية عدم ثبوت نسخ القرآن بالقرآن بتوسّط خبر آحادي؛ فيكون هو المرجع في الإشكال لا ما ذكر هنا.

الجهة الثالثة: إن حصر الرواية مشركي العجم بالترك والديلم والخزر يجعلها أخصّ من المدعى؛ لعدم كون هذه الطوائف الثلاث هي تمام المشركين في العالم، ولا يمكن حمل ذكر هذه الطوائف على المثالية لظهور الصيغة في التفسير^(٦٦).

وهذا الكلام مناقش فيه؛ وذلك:

أولاً: إن تفسير مشركي العجم بهذه الطوائف لا يُعلم صدوره عن الإمام، فإنّه لو كان هو المفسّر لقال: أعني، والموجود في الرواية كلمة: «يعني»، مما يقوّي احتمال أنّ أحد الرواة أو أحد المحمّدين الثلاثة هو الذي فسّر كلمة مشركي العجم، واستعمال «يعني» مكان «أعني» خطأ شاع مؤخراً^(٦٧)، اللهم إلّا إذا استخدمت تقديرات غير عرفية.

ثانياً: حتى لو سلّمنا كون هذا التفسير من الإمام فأقصى ما فيه وقوع المعارضة بينه وبين ما دلّ على قتال سائر مشركي العجم، ولا بد من حلّها، ومع وجود دليل آخر على التعميم يقوى احتمال المثالية، وتركيبية النصّ ليست - لو قام شاهدٌ خارجي - بالمستعصية على التمثيل.

الجهة الرابعة: إنّ الرواية فصلت بين مشركي العرب ومشركي العجم، مع أنّ حكمهما واحد، وهذا ما يشهد على وضع الحديث واضطرابه المسقط له عن صلاحية الدليلية، كما أنّ من علامات ضعفه نقل كلام لعمّار بن ياسر فيه ليس له ضرورة، ووجود ما ليس له لزوم.

وهذه الملاحظة واردة من حيث إنّنا لم نفهم وجه الفصل، لكنّ هذا لا يجعل ذلك من علامات الوضع في الرواية، ونقل كلام عمّار ليس فيه من ضرر، كما أن وجود كلمة أو كلمتين لا ربط لهما بالموضوع لا يضرّ، فلا ينبغي تصوّر الإمام عليه السلام وكأنّه يبخل بالكلام، فالإنصاف أن مثل هذه الشواهد لوحدها لا تهزّ الاستدلال بالرواية.

فالصحيح أن الرواية تامة الدلالة على المطلوب هنا، غير أنّها ضعيفة السند، فلا يُعتمد عليها.

الحديث السادس: خبر أبي البختري، عن جعفر، عن أبيه، قال: «قال عليّ عليه السلام: القتال قتالان: قتال أهل الشرك، لا ينفر عنهم حتى يسلموا أو يؤتوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون؛ وقتال لأهل الزيغ، لا ينفر عنهم حتى يفيئوا إلى أمر الله أو يقتلوا»، ونحو هذا الخبر خبر آخر لأبي البختري، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، قال: «القتل قتالان: قتل كفارة، وقتل درجة، والقتال قتالان: قتال الفئة الكافرة حتى يسلموا، وقتال الفئة الباغية حتى يفيئوا»^(٦٨). والذي يبدو وحدة الروایتين؛ نظراً لمدى الاشتراك في السند، والتقارب في المضمون، ولاسيما أنّهما أيضاً رويا عن جعفر عن أبيه، نعم، هذا الحديث وردت زيادة في أوّله، فيما كان ذاك أكثر تفصيلاً، مع إضافة الجزية عليه، وعلى أية حال فوحدة الخبرين نراها أمراً محتملاً. هذا وقد ورد نحو هذا الخبر في مصادر أهل السنّة مروباً عن أبي أمامة، عن رسول الله ﷺ^(٦٩).

وهذا الخبر:

أ - أما من الناحية السندية فهو ضعيف في الطرق الشيعية، لا أقلّ بضعف أبي البختري الكذاب، وأما في طرق أهل السنة فهو ضعيف بجهالة بكار بن تميم^(٧٠).
ب - وأما من الناحية الدلالية فقد نوقش بأنه لا يوضح لنا منشأ القتال وسنخ الجهاد؛ لأنه مسوق لبيان أصل تشريع الجهاد، علاوة على أنه خلاف ما أجمع عليه من عدم أخذ الجزية من أهل الشرك.

وهذا الكلام غير واضح، أي أن الحديث ليس في مقام بيان أصل تشريع الجهاد فحسب، بل في مقام بيان أنواعه، وقد وضع عنوان أهل الشرك، دون قيد الاعتداء، أو جعل المنتهى هو الإسلام أو الجزية، وهذا كلام واضح في المطلوب، وأما أخذ الجزية من أهل الشرك فهذا كلام صحيح نقضي على بعض النظريات المشهورة، لا بد من حله من قبلهم على مستوى الجمع بين النصوص، وإن كان هناك نظرية ترى أن الجزية نظام يسري على غير أهل الكتاب، فعلى هذه النظرية لا مشكلة في الرواية دلالةً، علماً أن الرواية الثانية لأبي البختري ليس فيها إشارة للجزية. نعم، يبقى أن الرواية ظاهرها التفصيل الدال على الحصر، وأنه لا قتال ثالث، مما يعني أن أهل الكتاب قد استبطنوا في التعبير «أهل الشرك»، وإلا كان التفصيل ناقصاً. وعلى أية حال فالمشكلة الرئيسة في الرواية سندية فقط.

الحديث السابع: خبر أبي هريرة في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾، قال: «خير الناس للناس، تأتون بهم في السلاسل في أعناقهم حتى يدخلوا في الإسلام»^(٧١)، وفي صيغة أخرى للحديث عنه: «نحن خير الناس للناس؛ نجى بهم الأغلال في أعناقهم فندخلهم في الإسلام»^(٧٢)، ونسب المضمون أيضاً إلى مجاهد والحسن وعكرمة^(٧٣).

فهذه الرواية تجعل خيرية الأمة الإسلامية لغيرها من الأمم في إكراهها الناس على الإسلام، وقد تأوّل بعضُ بآن المراد بالسلاسل هنا هو الجذب إلى الحق من الله تعالى، لكنّه خلاف الظاهر^(٧٤).

والإشكالية التي يواجهها هذا الخبر في تمام مصادره وصيغته أنّه غير منسوب

إلى النبي ﷺ، وإنما هو موقف على أبي هريرة وأمثاله من الصحابة والتابعين، فعله اجتهداً منه، فلا نحتج بمثل هذه الأحاديث.

الحديث الثامن: خبر العباس بن سهل بن سعد الساعدي، عن أبيه، قال: كنت مع النبي بالخندق فأخذ الكرزين، فحفر به، فصادف حجراً، فضحك، قيل: ما يضحكك يا رسول الله؟ قال: «ضحكت من ناس يؤتى بهم من قبل المشرق في النكول يساقون إلى الجنة»^(٧٥)، وقريب منه في خبر أبي الطفيل، وأبي أمامة وأنهم يساقون بالسلاسل إلى الجنة^(٧٦)، وفي بعض صيغه أنهم قوم من الفرس يسبيهم المهاجرون فيدخلونهم في الإسلام كرهاً^(٧٧).

يستفاد من هذا الخبر أنّ النبي كان مستبشراً بإسلام قوم من أهل المشرق أو الفرس، وأنهم يدخلون الجنة مقادين بالسلاسل؛ لأنهم أكرهوا على الإسلام، وإذا طبّقنا هذا الأمر سنجد ذلك في الفتوحات الإسلامية في الشرق وبلاد فارس، وهذا إمضاء للفتوحات التي انطلقت بقصد السيطرة على العالم، بل الرواية صريحة في الإسلام عن كره.

وبصرف النظر عن سند الرواية الذي يمكن مناقشته من بعض الجهات، وإن تمّ على بعض النظريات الرجالية عند أهل السنة دون الشيعة، إلا أننا لا نثق بهذا الخبر؛ ونرى فيه رائحة الجعل؛ فما معنى أن يساقوا مكبلين بالسلاسل إلى الجنة؟ وفي ظنّي إنّ الراوي أراد أن يشبّه حالتهم في الآخرة بحالتهم في الدنيا، فصوّروهم يدخلون الجنة كرهاً كما دخلوا في الإسلام كرهاً، ولست أدري لماذا وضع الحديد في أيديهم بعد إسلامهم؟ يضاف إلى ذلك أنّه يستشعر من هذا الحديث رائحة الطعن القومي، ومثل هذه الأحاديث، ولاسيما مع عدم ورودها في الصحيحين وفي الكتب الأربعة، لا يحصل وثوق بصدورها، فهي تعارض الصورة التي يقدمها القرآن عن دخول أهل الجنة للجنة، في الترحيب بهم وفتح الأبواب لهم، كما ورد في أواخر سورة الزمر وغيرها، لا إدخالهم إليها بطريقة مدّلة، مع أنّ الإسلام يجب ما قبله، ويمحي بالتوبة ما سبقه، ولماذا لا يدخل الذين يطيعون الله بحدّ القانون وقوّة النظام العقابي وهم مكبلين بالحديد أيضاً؟ على أنّ هذا الخبر يعارض عدم إكراه أهل الكتاب على الإسلام، والاكتفاء

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

منهم بقبول الجزية، بعد دخول المجوس في عنوان أهل الكتاب، كما أنه لا بد من البحث في أنه هل أكره الفرس على الإسلام إكراهاً أم دخلوه طوعاً، وإنما حوربوا فدخل المسلمون أراضهم كرهاً، لا أنهم أسلموهم عن كره؟
والخلاصة: إنني لا أرى هذا الحديث سوى مخالفاً لروح القرآن والتاريخ والمنطق السليم. اللهم إلا إذا حمل على ضروب من المجاز باعتبار ما كانوا عليه في الدنيا!!

نصوص الدعوة إلى الإسلام قبل القتال وارتباطها بالجهاد الابتدائي

الحديث في مسألة الدعوة إلى الإسلام قبل القتال تارةً يدور حول أصل الموضوع من حيث حكمه الشرعي، وربط ذلك بمسألة الجهاد الابتدائي؛ وأخرى حول جملة من الأحكام المتصلة بهذه الدعوة على تقدير وجوبها أو استحبابها، مثل: وجوب رعاية دعوة كل مقاتل من الكفار، أو الاكتفاء بدعوة القادة وما شابه ذلك.. فهناك عدّة جوانب لهذا البحث درسناها بالتفصيل في موضعها، لكن ما يهمنا هنا هو أنه إذا تمّ الدليل على وجوب أو استحباب الدعوة إلى الإسلام قبل القتال ألا يكون ذلك بنفسه دليلاً على فكرة الجهاد الابتدائي؟

لعلّ الذي يبدو من كلمات فقهاء المسلمين أنّ الدعوة إلى الإسلام قبل الجهاد:

أ - واجبة بالوجوب المطلق، كما نسب إلى الزيدية والمالكية.

ب - غير واجبة إطلاقاً.

ج - واجبة على تقدير عدم المعرفة المسبقة بالإسلام، ومستحبة على تقدير وصول دعوة الإسلام مسبقاً إلى مسامع الطرف الآخر، وقد قيل: إنّ هذا هو المشهور بين الإمامية والإباضية⁽⁷⁸⁾، وهو ما نسب إلى مالك بن أنس.

والذي يظهر من بعض كلمات الفقهاء أنّ الوجوب هنا وجوب شرطي، بمعنى عدم جواز القتال قبل دعوة الكفار إلى الإسلام، فتعبير ابن حمزة في الوسيلة - مثلاً - دالّ بوضوح على ذلك، حيث يقول: «وإذا قوتلوا، لم يُبدأوا بالقتال إلا بعد أن يُدعوا إلى الإسلام.. فإن أبوا.. حلّ قتالهم»⁽⁷⁹⁾، وهكذا عبارة المحقق الحلي؛ حيث يقول: «ولا يُبدأون إلا بعد الدعوة إلى محاسن الإسلام»⁽⁸⁰⁾، ونحو ذلك كلمات آخرين⁽⁸¹⁾؛ ومعنى

ذلك أنّ القتال لا يجوز إلاّ عقب الدعوة، لا أن الدعوة وجوب مستقل ظرفه ما قبل الحرب مع الكافرين، من هنا تتصل بأصل شرعية الجهاد الابتدائي ومفهومه؛ إذ قد يقال حينئذٍ: إن نفس جعل الوجوب هنا شرطياً - بمعنى عدم جواز القتال إلاّ بعد الدعوة - شاهد على أنّ هذا القتال إنما هو قتال دعوة، لا قتال صدّ عدوان، إذ لو كان للدفاع وصدّ العدوان، لما كان معنى للدعوة إلى الإسلام قبله، بل كان المنطقي حينئذٍ الدعوة إلى الهدنة والتفاهم وما شاكل ذلك، فمسألة الدعوة هذه وربطها الشرطي بقضية الجهاد شاهد مؤكّد على شرعية جهاد الدعوة في الفقه الإسلامي.

من هنا يتجه السؤال التالي: هل القول بالدعوة قبل الجهاد - وجوباً أو استحباباً -

يدلّ على أنّ الجهاد في الإسلام ابتدائي أم لا؟

المأنوس في الأذهان الفقهية ذلك، على أساس أنه ما دام الجيش الإسلامي يركّز على مفهوم دخولهم في الإسلام، فمعنى ذلك وجود ارتباط بين الإسلام والجهاد، ولا نفهم هذا الارتباط إلاّ في سياق وجود فكرة الجهاد الابتدائي.

إلا أنّ ذلك لا دليل عليه؛ فالنصوص التي دلّت على مسألة الدعوة قبل الجهاد لا إشارة فيها إلى الجهاد الابتدائي، ومعنى ذلك أنه من الممكن أن يكون هذا الجهاد دفاعياً، فهل يتصوّر في الجهاد الدفاعي تبني مسألة الدعوة؟

يرى فريق أنه لا معنى للدعوة في ظلّ حروب دفاعية، فهذا ضرب من الخيال⁽⁸²⁾، ولهذا وجدنا في كلمات الفقهاء حديثاً عن أن الدعوة هنا إنّما هي للإمام أو من نصبه، ولم يشيروا إلى حالة الحرب الدفاعية، وقد بحثنا في موضعه أنهم يعتقدون أن شرطية الإمام تكون في الجهاد الابتدائي لا الدفاعي، مما يؤكد أنهم يرون الدعوة في ظلّ الجهاد الابتدائي.

إلا أننا نعتقد أن هذا الأمر غير صحيح، وفاقاً للشيخ محمد مهدي شمس الدين⁽⁸³⁾، والذي يبدي هذا الأمر هو المفهوم السياسي لفكرة الدفاع، فإنّ الدفاع لما تصوّره فعلياً أنياً لم يستطيعوا أن يهضموا الدعوة إلى الإسلام والعدو قد بدأ بالحرب، لكنّ الحروب الحالية والسابقة لا تكون كلّها فجائيةً، ففي حروب المسلمين تمرّ فترة حتى يلتقي الجيشان، ثم لتبدأ الحرب، فحتى لو فرضت الحرب دفاعية، كما سوف يأتي بحثه حول طبيعة حروب

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

النبي ﷺ، يمكن تصوّر دعوتهم للإسلام، بمعنى أننا سنردّ اعتداءكم بتوجيه ضربة إليكم، وهنا نستغل الطرف لدعوتهم إلى الإسلام في هذا الطرف علّ ذلك يترك أثره، ودعوتهم إليه معناها تلقائياً تخليّهم عن الاعتداء على المسلمين، فيكون المسلمون بذلك قد كسبوا الطرف الآخر دون حرب، أو على الأقل كسبوا بعض الجند منهم، وهو خير من قتلهم، كما هو واضح؛ وبناءً عليه ففكرة الدعوة مفهومة جداً حتى في سياق الجهاد الدفاعي عادةً، فلا تكون دليلاً على ابتدائية الجهاد في الشريعة الإسلامية.

نعم، في بعض صور الجهاد الدفاعي لا معنى للدعوة، كما لو شرعت الحرب فجأة وبدأ العدو بالهجوم عملياً، تماماً كما في بعض صور الجهاد الابتدائي حيث تتطلب مصالح الجهاد الغارة والمباغلة⁽⁸⁴⁾.

هذا كلّ على تقدير تمامية الدليل على أصل وجوب أو استحباب الدعوة إلى الإسلام قبل القتال، وقد بحثنا ذلك في محله، وتبيّن أنّ مجال المناقشة فيه - على بناء اتنا - وارد جداً.

ب - النصوص العامة في السنّة الشريفة، وتكوين مقولة الجهاد الدعوي

يقصد بهذا النوع من النصوص مجموعة من الأحاديث التي يستفاد من إطلاقها الترغيب أو الحث أو التجويز للجهاد مطلقاً، بما يشمل الجهاد الابتدائي، وأهم هذه الأخبار ما يلي:

الخبر الأوّل: خبر السكوني (وغيره)، عن جعفر، عن أبيه، عن آبائه عليهم السلام، أنّ النبي ﷺ قال: «فوق كلّ ذي برٍّ حتى يقتل (الرجل) في سبيل الله، فإذا قتل في سبيل الله فليس فوقه برٌّ، وفوق كلّ ذي عقوقٍ حتى يقتل أحد والديه، فإذا قتل أحد والديه، فليس فوقه عقوقٍ»⁽⁸⁵⁾.

وهذا الخبر:

أ - أما من الناحية السندية، فله طرق عدّة، بعضها ضعيف بالإرسال، مثل: ما جاء في دعائم الإسلام وروضة الواعظين، وبعضها الآخر - أي الخصال والتهديب - ضعيف بجهالة محمد بن سعيد بن غزوان⁽⁸⁶⁾، وبعضها - أي الكافي - ضعيف بالنوفلي

المجهول على التحقيق، نعم، ربما أمكن تصحيح سند ابن أبي جمهور الأحسائي.
 ب - وأما من الناحية الدلالية، فهو يتحدث عن فضل القتال والقتل في سبيل الله، دون إشارة إلى نوعية هذا الجهاد أو حتى في مقام بيانه، فيكون أجنبياً تماماً عن موضوع بحثنا، فهذه الحيثية التي يتكلم عنها لا تضعه في مقام الإطلاق من ناحية أنواع الجهاد.

الخبر الثاني: خبر عمر بن أبان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «الخير كله في السيف، وتحت ظلّ السيف، ولا يقيم الناس إلاّ السيف، والسيوف مقاليد الجنة والنار»^(٨٧)، وقريب منه خبر معمر (الظاهر أنه ابن يحيى العجلي)، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «الخير كله في السيف، وتحت السيف، وفي ظلّ السيف، قال: وسمعه يقول: إنّ الخير كلّ الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة»^(٨٨)، وفي بعض المصادر السنّية وردت الجملة التالية عن رسول الله ﷺ: «الخير معقود في نواصي الخيل إلى يوم القيامة، الأجر والغنم (المغنم)»^(٨٩). وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السنّدية، فله عدّة أسانيد لا أقلّ بصحة واحد منها، وهو سند الكليني، وبعد تجاوز بعض العقبات في تمييز المشتركات يمكن تصحيح أكثر من ذلك.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فالحديث واسع شامل لمطلق استخدام القوة، كما يذكر الشيخ المنتظري^(٩٠)، ولا يختصّ بالجهاد، ويشهد على ذلك - كما أشار العلامة شمس الدين^(٩١) - تعبير: ولا يقيم الناس إلاّ السيف، حيث ظهوره في ضبط أمور الناس، لا في الجهاد مع العدو، فليس في مقام البيان من حيث الجهاد وأنواعه، فلا يُستند إليه في بحثنا، كما أنّ دخول الغنيمة على الحديث - في بعض مصادره - لا يغيّر من واقع الأمر شيئاً، لما قلناه وسنقله من أن هذا المفهوم يصدق في الجهادين: الابتدائي والدفاعي، علماً أنّنا لم نفهم كيف تكون الخيرات معقودة في نواصي الخيول من الغنائم وغيرها إلى يوم القيامة، مع أنّ زمانها قد انتهى اليوم قبل يوم القيامة؛ إلا إذا قيل: إنّها ستعود أداة للحرب، والفاصل الزمني الذي تكون قد غابت فيه سيكون

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

قليلاً بحيث يصدق مثل هذا التعبير في حقها، أو يكون المراد بيان المثال.

الخبر الثالث: خبر السكوني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «للجنة باب يقال له: باب المجاهدين، يمضون إليه فإذا هو مفتوح، وهم متقلدون بسيوفهم، والجمع في الموقف والملائكة ترحّب بهم، ثم قال: فمن ترك الجهاد ألبسه الله ذلاً وفقرًا في معيشته، ومحقاً في دينه، إن الله أغنى (أعزّ) أمتي بسنابك خيلها ومراكز رماحها»^(٩٢).

وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السنية، فله عدّة أسانيد، أحدها ضعيف بجهالة النوفلي، والباقية ضعيفة بوهب بن وهب الكذاب الوضع عند الشيعة والسنة^(٩٣)، فلا يُستند إليه.

ب - أما من الناحية الدلالية، فأقصاه مدح الجهاد والمجاهدين، وبيان أهمية دورهم، دون إشارة على أي جهاد يتركز الحديث؟ بل لعلّ الخبر أقرب إلى الدفاعية، حيث كان ترك الجهاد يؤدي إلى مذلة، وتعبير «أغنى» لا يدل على الابتدائي على أساس الغنائم، بل ينسجم مع الدفاعي، ولاسيّما مع وجود نسخة أخرى فيها تعبير «أعز».

الخبر الرابع: خبر السكوني - وغيره -، عن رسول الله ﷺ: «خيول الغزاة في الدنيا خيولهم في الجنة، وإن أردية الغزاة لسيوفهم»^(٩٤). وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السنية، فهو في أحد أسانيده ضعيف بجهالة النوفلي، وفي الآخر ضعيف بمحمد بن غزوان المجهول كما تقدّم، إضافة إلى إرساله من السكوني إلى النبي ﷺ في الأسانيد كافة، عدا سند الراوندي، أمّا سنده في نوادره فهو ضعيف لا أقلّ بإسماعيل بن موسى بن جعفر الذي لم تثبت وثاقته^(٩٥)، فمجرد كونه ابن الإمام الكاظم لا يثبت وثاقته، فضلاً عن عدالته، كما هو ثابت في معايير الجرح والتعديل، وتولّي شخص ما من ذرية أحد أئمة أهل البيت الوقف لا يكشف - كما أشار الخوئي - عن وثاقته في النقل، فضلاً عن عدالته التامة؛ لأنّه يكفي لتولية إنسان في الوقف أن

يكون أميناً في هذا المجال، بحيث لا يسرق مال الوقف أو يتلاعب به، ولا سيما أن الموقوفات أشياء محدودة، من حيث القيمة والمساحة والنطاق، نعم، التولية فيها نحو مدح وتأمين لهذا المولى، لكن مجرد مدح راوٍ معين لا يدل على وثاقته، إلا إذا انتمى هذا المدح إلى مجال يفهم منه العرف تصديقاً له في ما يقول؛ من هنا فما ذكره الشيخ المفيد من أن لكل واحد من أولاد الإمام الكاظم فضل ومنقبة لا يعني توثيقاً، فقد يكون واحدٌ منهم مشهوراً بالكرم، وهذه منقبة، ولا يوجد تلازم. لا عقلي ولا نقلي ولا عادي ولا عريفي. بين الكرم والصدق في الإخبار، كما هو واضح، وأمّا رواية الصلاة على الميت، فهي ضعيفة السند بجعفر بن محمد بن إسماعيل، فهو مجهول لم يوثق، كما اعترف بذلك السيد الخوئي؛ والنتيجة عدم إمكان توثيق إسماعيل بن الإمام الكاظم.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فأهم قرينة فيه هي تعبير «الغزو»، حيث قد يفهم منها الجهاد الابتدائي، لكنه غير واضح، لأنّ الجهاد الدفاعي ليس مختصاً بالردّ الفعلي للعدوان، بل يصدق لتحرير أراضي المسلمين مما يستدعي قيام المسلمين بحملات ابتدائية، تماماً كما في حالة المسلمين مع النبي؛ حيث كانوا يريدون رفع الظلم عنهم والعودة إلى مكة، دون أن يمنع ذلك من غزوات أو سرايا توجه ضربات للعدو، فكلمة الغزو التي قد يستوحى من بعض الفقهاء فهمه لها بالجهاد الابتدائي غير دالة.

الخبر الخامس: خبر السكوني، قال: «قال النبي ﷺ: أخبرني جبرئيل بأمر قرّرت به عيني، وفرح به قلبي، قال: يا محمد، من غزا من أمتك في سبيل الله، فأصابه قطرة من السماء، أو صداع، كتب الله عز وجل له (كانت له) شهادة (يوم القيامة)»^(٩٦)، ونحو هذا الخبر ما رواه أبو البختری عن الإمام الصادق^(٩٧). وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السندية، ففي أحد طرقه ضعيف بجهالة النوفلي، وفي الطرق الأخرى ضعيف بأبي البختری وهب بن وهب.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فحال هذا الخبر حال سابقه تماماً، ولا سيما مع

تعبير الغزو الوارد فيه.

الخبر السادس: خبر السكوني، عن أبي عبد الله، قال: «قال رسول الله ﷺ: جاهدوا تغنموا»^(٩٨).

وهذا الخبر:

أ - أما من الناحية السنية، فهو ضعيف بجهالة النوفلي.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فالشاهد الوحيد فيه على الابتدائية هو كلمة «تغنموا»؛ وهي إن فسرناها بالغنيمة الأخروية لم تصلح للدلالة على شيء، كما هو واضح؛ وإن فسرناها بالغنيمة الدنيوية فيصير الحديث حثاً للمسلمين ومحاولة لبعث طمعهم في ذلك، ورغم أن هذه الثقافة ليست إسلامية، كما يظهر من أحاديث أخرى، إلا أنه قد يقولها الرسول لدفع بعضهم نحو الجهاد، ولا اختصاص هنا بالابتدائي، بل الدفاعي فيه غنائم أيضاً كما قلنا، ولما لم تكن الرواية في مقام البيان من ناحية نوع الجهاد ونوع الغنيمة لم يكن في هذا التعبير دلالة واضحة، بل مجرد احتمال.

الخبر السابع: خبر السكوني، عن الإمام الصادق، أنه قال: «قيل للنبي ﷺ: ما بال الشهيد لا يُفتمن في قبره؟ قال: كفى بالبارقة فوق رأسه فتنة»^(٩٩).

وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السنية، فضعيف بجهالة النوفلي.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فهو أجنبي؛ لأنه يريد أن يبرّر عدم عذاب القبر للشهيد بالعذابات التي يواجهها في الحرب بين السيوف، حيث يكون لمعان السيوف فوق رأسه، وأين هذا من الحديث عن تشريع الجهاد الابتدائي؟ لصدق الشهيد على الدفاعي أيضاً.

الخبر الثامن: خبر أبي بصير، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ الجهاد أفضل؟ فقال: من عقر جواده، وأهريق دمه في سبيل الله»^(١٠٠)، والخبر في بعض المصادر نبوي، وفي بعضها مسند إلى الإمام الصادق.

وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السنية، فقد جاء في سند الكليني في الكافي سويد

القلانسي، والظاهر أن الصحيح سويد القلاء، وعليه فالسند صحيح، نعم ورد بهذا المضمون حديث آخر طويل عن أبي ذر الغفاري، عن رسول الله ﷺ، وذلك في كتابي: «الخصال» و«معاني الأخبار»⁽¹⁰¹⁾، لكن السند ضعيف بإهمال عبيد الله بن محمد بن أسد سنيّاً وشيعياً⁽¹⁰²⁾، وجهالة أبي الحسن علي بن عبد الله بن أحمد الأسواري⁽¹⁰³⁾، شيخ الصدوق، ومجرد كونه شيخاً له لا يدل على وثاقته، كما أنّ حكم الصدوق بالاعتماد على رواية ورد فيها هذا الرجل لا يدل على توثيقه له، لما بيناه مفصلاً في كتابنا: «نظرية السنّة في الفكر الإمامي الشيعي»، من أنّ مثل الصدوق كانوا يعتمدون نظام القرائن والشواهد والوثوق، وليس فقط حالة الراوي، يضاف لذلك ضعف سند هذا الحديث بالإرسال في كتابي: أمالي الطوسي وعوالي اللئالي⁽¹⁰⁴⁾.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فالحديث أجنبى عن محلّ البحث إطلاقاً، فهو في مقام بيان أمر آخر، كما أن السؤال والجواب معاً لا دلالة، ولا حتى إشارة، فيهما لهذا الموضوع.

الخبر التاسع: خبر حيدرة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «الجهاد أفضل الأشياء بعد الفرائض»^(١٠٥).

وهذا الخبر:

أ - أما من الناحية السندية، فضعيف السند بالإرسال في الكافي؛ حيث ينقله أحمد بن محمد بن خالد البرقي عن بعض أصحابه دون تعيينهم، فلا يحتجّ به، كذلك الحال في كتاب التهذيب؛ حيث ينقله جعفر بن محمد عن بعض أصحابنا، مضافاً إلى جهالة حيدرة فيهما⁽¹⁰⁶⁾، وربما يكون حيدرة الوارد في نسختي: الكافي والتهذيب، تصحيفاً لكلمة «جده» الموجودة - لا أقلّ - في إحدى نسخ كامل الزيارات، فإنّ عبد الله بن عبد الرحمان الأصم ينقلها هناك عن جده، فيما الوارد في الكافي والتهذيب: عنه، عن حيدرة، وسواء كان «جده» أو «حيدرة» فهو مجهول. بل لو تخطينا هذا كلّّه فإن عبد الله الأصم الوارد في تمام الأسانيد مضعّف بنصّ النجاشي وابن الغضائري⁽¹⁰⁷⁾، وهو معارض لتوثيق ابن قولويه على تقدير الأخذ بهذه النظرية؛ فيسقط الخبر عن الاعتبار.

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

ب - وأما من الناحية الدلالية، فهو يعارض مثل حديث الحسن بن محبوب الوارد في المجموعة الأولى المتقدمة، حيث يدلّ ذلك على أنّ الجهاد هو أفضل الأعمال، بينما هذا الحديث يصرّ على أفضليته بعد الفرائض. وعلى أية حال فليس في الحديث أيّة إشارة إلى الجهاد الابتدائي؛ لصدق عنوان الجهاد - لغةً وعرفاً - على الدفاعي، وليس الحديث في مقام البيان من هذه الجهة، ولم يحوِ أية قرينة دالة، فلا يُستند إليه.

الخبر العاشر: خبر أبي حمزة، قال: «سمعت أبا جعفر عليه السلام يقول: إنّ عليّ بن الحسين كان يقول: قال رسول الله ﷺ: ما من قطرة أحبّ إلى الله عز وجل من قطرة دم في سبيل الله»^(١٠٨).

والخبر:

أ - أما من الناحية السندية، فهو مرسل في كتاب الزهد الذي بأيدينا؛ حيث رواه الحسين بن عثمان، عن رجل، عن أبي حمزة، وأما في سائر المصادر فهو مشكل من ناحية عنسبة، الذي هو مشترك بين الثقة، مثل: ابن بجاد العابد، وغيره^(١٠٩)، وقد قيل: لا تمييز في المقام^(١١٠)، فتسقط الرواية عن الاعتبار.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فالرواية تبين فضل الشهادة والجراح في سبيل الله، فتكون أعمّ من الجهاد مع الكفار، فلا دلالة فيها على المطلوب هنا؛ لعدم تعرّضها له أساساً.

الخبر الحادي عشر: خبر ابن محبوب رفعه: «أن أمير المؤمنين عليه السلام خطب يوم الجمل - إلى أن قال - فقال: أيّها الناس إن الموت لا يفوته المقيم، ولا يُعجزه الهارب، ليس عن الموت محيص، ومن لم يمت يقتل، وإن أفضل الموت القتل، والذي نفسي بيده، لألف ضربة بالسيف أهون عليّ من ميتة على فراش»^(١١١).

وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السندية، فهو ضعيف بالرفع الواضح الشديد، فلا يحتجّ به.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فغاياته بيان فضل الشهادة، دون أيّة إشارة إلى أمر آخر، ولا تعرّض فيه للمقام، فلا يستحق الاستدلال به هنا، ولا سيما أنه صادر يوم الجمل، فيكون أقرب للحديث عن قتال البغاة، كما أشار إلى ذلك العلامة

وقريب من هذا الخبر مرفوعة ابن محبوب الأخرى، قال: قال أمير المؤمنين^(عليه السلام): «إنَّ الله فرض الجهاد وعظَّمه، وجعله نصره وناصره، والله ما صلحت دنيا ولا دين إلاَّ به»^(١١٣)؛ وهي من الناحية السندية، مرفوعة رفعاً شديداً في سند الكافي، ولا سند لها في كتاب الإرشاد، والظاهر اتحاد السند مع الرواية التي نحن فيها، فهناك احتمال أن تكون هذه الرواية مقطوعاً آخر من مقاطع هذه الخطبة، ولاسيما أنَّ المفيد في الإرشاد قد نقلها بوصفها خطبة من خطب أمير المؤمنين في حروبه. وعلى أية حال فالسند ضعيف.

أما الدلالة، فبعيداً عن احتمال كونها من خطبة يوم الجمل، مما يُبعداها عن الدلالة عن الجهاد الابتدائي، لا إشارة في الرواية إلى هذا الجهاد، غايته هي في مقام بيان فضل الجهاد وأهميته، وأن به صلاح الدين والدنيا، ومن الواضح أن هذه الميزات - ولاسيما الأخيرة - متحققة في الجهاد الدفاعي بشكل واضح، فلا داعي لاستظهار الابتدائية من هذا الحديث بعد أن لم تكن فيه حيثية إطلاق.

الخبر الثاني عشر: خطبة الجهاد المشهورة للإمام علي بن أبي طالب، قال: «أمَّا بعد، فإنَّ الجهاد بابٌ من أبواب الجنة فتحه الله لخاصة أوليائه - إلى أن قال - هو لباس التقوى، ودرع الله الحصينة، وجنته الوثيقة، فمن تركه ألبسه الله ثوب الذلِّ، وشمله البلاء، وديث (أي دُلِّل) بالصغار والقماء (الدَّلة)، وضرب على قلبه بالأسداد..»^(١١٤). وهذه الخطبة:

أ - أمَّا من الناحية السندية، فهي مبتلاة بغير جهةٍ من الضعف، فقد ورد في سندها في الكافي، علي بن العباس الخرازمي (الجراذيني)، وهو ضعيف جداً بنصَّ النجاشي^(١١٥)، وإسماعيل بن إسحاق، وهو مهمل^(١١٦)، وأبي روح فرح (فرج) بن قرة (فروة أو أبي فروة)، وهو مهمل^(١١٧)، وبعض هذه الأسماء مشترك مع سند الحديث في التهذيب.

أما سند الحديث في كتاب «معاني الأخبار»، للصدوق، فهو مبتلى بجهات ضعف، حيث ورد فيه هشام بن علي، وهو مهمل^(١١٨)، كما أنَّ ابن عائشة الوارد في

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

السند ذَكَرَ سَنَدًا للرواية لكن لم ينقله لنا الصدوق، فقال: عن ابن عائشة بسنده، دون تحديد السند، فيكون الخبر مرسلاً.

وأما الحديث في نهج البلاغة، والفارات، والأخبار الطوال، وجواهر المطالب، وأنساب الأشراف، وشرح الأخبار، ودعائم الإسلام، فقد جاء مرسلاً بلا سند، فالحديث لم يثبت سَنَدًا.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فلا إشارة في الخطبة إلى الجهاد الابتدائي، بل إن الحديث عن الذلّ والصغار، وشمول البلاء و.. قد يكون أقرب إلى الدفاعي منه إلى الابتدائي، فلا يستند إلى هذا الحديث هنا؛ ولاسيّما أنّه قد جاء في خضم الحرب / الفتنة.

الخبر الثالث عشر: خبر مسعدة بن صدقة، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال النبي ﷺ: «اغزوا؛ تورثوا أبناءكم مجداً» ^(١١٩). وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السندية، ففي الرواية مسعدة بن صدقة الموثق على بعض النظريات ^(١٢٠).

ب - وأما من الناحية الدلالية، فلا مؤشّر في الحديث عن الابتدائية سوى تعبير الغزو الذي ناقشناه سابقاً، فكلّ ما يفيد الحديث - لغةً وعرفاً - أن الجهاد يمنح الأجيال والأمة العزّة والمجد والسؤدد، دون تعرّض لنوعيته، ولا شك في تحقيق الجهاد الدفاعي لهذه المعاني، فلا يكشف الحديث عن وجود جهادٍ غيره، وليس في مقام البيان من هذه الجهات، ويؤيّد ذلك أنّ هذا الحديث ورد في بعض المصادر: «هاجروا تورثوا..» ^(١٢١)، بدل «اغزوا».

الخبر الرابع عشر: مرسلّة أبان بن عثمان، عمّن ذكره، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «إنّ الله أعطى محمداً ﷺ شرائع نوح وإبراهيم وموسى وعيسى - إلى أن قال - ثم افترض عليه فيها الصلاة.. والجهاد في سبيل الله.. وأعطاه الجزية وأسر المشركين وفداهم..» ^(١٢٢).

وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السندية، فجهة الضعف فيه هي الإرسال في مصادره كافة.
 ب - وأما من الناحية الدلالية، فأقصاه ثبوت وجوب الجهاد، نعم، قد يتصور أن إعطاء الرسول ﷺ الجزية معناه تشريع الجهاد الابتدائي، إلا أن ذلك لا دليل عليه من الحديث، لإمكان اجتماع الجزية مع الجهاد الدفاعي، كما لو كانت عقوبة لمن اعتدى، أو كانت حماية بلاد المسلمين موقوفة على السيطرة على منطقة أهلها من أهل الكتاب، فإن هذا مما يعدّ من شؤون الدفاع، ووقوعه ليس بالقليل أبداً، فضلاً عما إذا عمّمنا مفهوم الجزية حتى لغير من يقعون تحت السيطرة.

وبعبارة شاملة: لا توجد ملازمة عقلية، ولا عرفية، ولا عادية، بين تشريع نظام الجزية وبين ابتدائية الجهاد؛ لاستدعاء الجهاد الدفاعي - في غير مورد - السيطرة على بعض الأراضي خارج الدولة الإسلامية، كما لو كانت تخلّ بأمن البلاد واستقرارها، وهو شيء عقلائي وموجود في حياة الحرب والسلام بين البشر.

الخبر الخامس عشر: خبر عمران بن عبد الله، عن جعفر بن محمد عليه السلام، في قول الله عز وجل: ﴿قاتلوا الذين يلونكم من الكفار﴾، قال: «الديلم»^(١٢٣)، وقد وردت الرواية عينها في المصادر السنية منقولة عن الحسن، أحد العلماء القدامى^(١٢٤). وهذا الخبر:

أ - أما من الناحية السندية، فضعيف بجهالة عمران بن عبد الله^(١٢٥)، كما أن سنده في المصادر كافة مبتلى بالإرسال أيضاً، وأما الرواية في المصادر السنية فلم ترد عن معصوم يحتج بقوله؛ بل هي اجتهاد لا إلزام فيه بالنسبة إلينا.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فالرواية لا تتعرّض لنوعية الجهاد الثابت مع الديلم، هذا مضافاً إلى أنها ظاهرة في التطبيق، أي في تطبيق الإمام عليه السلام العنوان المأخوذ في الآية على الديلم، وإلا فمن البعيد إرادة الديلم عصر نزول الآية، لا أقلّ لعدم صدق عنوان «يلونكم» عليهم، فالمسلمون في المدينة وأطرافها؛ فكيف يصدق على الديلم في نواحي آسيا الوسطى أنهم من يلونهم، مع الفاصل الكبير، بل من يليهم هو الروم وأمثالهم، مما يجعل الرواية تطبيقاً من الإمام للآية على عصره، حيث صارت الدولة الإسلامية على تخومهم، ولهذا كانت هناك رباطات على أطراف الدولة من جهة

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

قزوين وغيرها على ما جاء في بعض الروايات الأخرى، ووجود هذا الرباط يعزّز فرضية احتمال تعديهم، ولا أقلّ نحن لا نعرف ملاك تطبيق الإمام الآية عليهم، هل هو كفرهم أو عدوانهم؟ فلا يستدلّ بالرواية - كما الآية - على ما نحن فيه.

ويعزز افتراض ممارسة الإمام للتطبيق هنا، أنه ورد في بعض المصادر السنية الرواية عينها عن الإمام الصادق، فقد قال السيوطي في الدر المنثور: «وأخرج ابن أبي حاتم وأبو الشيخ، عن جعفر بن محمد، أنه سئل عن قتال الديلم؟ فقال: قاتلوهم؛ فإنهم من الذي قال الله تعالى: قاتلوا الذين يلونكم من الكفار»^(١٢٦).

الخبر السادس عشر: خبر أبي عمرو الزبيري، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال - في حديث طويل يبلغ عدّة صفحات، وبعد حديثه عن الجهاد والدعوة - : «.. وذلك أن جميع ما بين السماء والأرض لله عز وجل ولرسوله صلى الله عليه وآله، ولأتباعهما من المؤمنين من أهل هذه الصفة، فما كان من الدنيا في أيدي المشركين والكفار والظلمة والفجّار من أهل الخلاف لرسول الله صلى الله عليه وآله والمولي عن طاعتها مما كان في أيديهم ظلموا فيه المؤمنين من أهل هذه الصفات، وغلبوهم على ما أفاء الله على رسوله، فهو حقهم، أفاء الله عليهم وردّه إليهم، وإنما كان معنى الفء كلّ ما صار إلى المشركين ثم رجع مما كان غلب عليه أو فيه.. وذلك أنه لا يكون مأذوناً له في القتال حتى يكون مظلوماً، ولا يكون مظلوماً حتى يكون مؤمناً، ولا يكون مؤمناً حتى يكون قائماً بشرائط الإيمان التي اشترط الله عز وجل على المؤمنين والمجاهدين، فإذا تكاملت فيه شرائط الله عز وجل كان مؤمناً، وإذا كان مؤمناً كان مظلوماً، وإذا كان مظلوماً كان مأذوناً له في الجهاد.. لكن المهاجرين ظلموا من جهين:.. كسرى وقيصر ومن كان دونهم من قبائل العرب والعجم بما كان في أيديهم مما كان المؤمنون أحقّ به منهم»^(١٢٧).

وهذا الحديث:

أ - أما من الناحية السنية، فضعيف بيكر بن صالح⁽¹²⁸⁾، والزبيري⁽¹²⁹⁾.

ب - وأما من الناحية الدلالية، فالخبر يركّز على مفهومين أساسيين، هما:

المفهوم الأوّل: إن المظلومية تنطلق من الإيمان، فالمؤمن مظلوم، وهي بذلك تلغي مفهوم المظلومية بوصفه عنواناً مستقلاً يعبر عن حالة اعتداء متعارفة، وليس أيّ إيمان،

بل إيمان خاص.

المفهوم الثاني: إن سبب مظلومية المؤمنين أن مال الدنيا وما فيها لهم، فما في يد غيرهم لهم، فقد ظلموا بأخذ حقهم، فلهم القتال لذلك. وبهذا يكون الجهاد الابتدائي وغيره جهاد دفاعياً لاستنقاذ الحقوق.

من هنا يسجل على الرواية ملاحظات:

أولاً: إنها تسقط وجوب الجهاد الابتدائي عن غير الصفوة من المؤمنين؛ لأن هؤلاء هم المظلومون الحقيقيون، لا غيرهم، وهذا مخالف للإجماع^(١٣٠).

وهذه الملاحظة وجيهة تظهر من الرواية، إلا إذا قيل: إن على الآخرين مساعدة المظلومين عبر أدلة أخرى، ولا سيما مع كونهم أهل بيت العصمة والطهارة.

ثانياً: إن ظاهر الحديث التسوية بين المشركين والكفار والمخالفين، وهو معلوم البطلان من الشرع، مضافاً إلى أن معناه أن الطرف الآخر استولى بالاعتداء على حق الأول، فلا يكون ابتدائياً^(١٣١).

والجواب: إن الرواية تقرّر مبدأ الجهاد، ولا تتدخل في التفاصيل، وهؤلاء جميعاً - طبق الرواية - يجب استرداد الحق منهم، أما متى وكيف؟ فهذا أمر آخر، فليس في الرواية مخالف للمعلوم من الشرع في المذهب الجعفري، هذا مضافاً إلى أن الرواية ظاهرة في تحويل الابتدائي إلى دفاعي، فكيف فهم وجود حالة اعتداء في البين؟!

ثالثاً: الحديث يقرّر أن الجهاد للصفوة لرد حقها، مع أن الجهاد في الإسلام للدعوة، لا لإعادة المال، مضافاً إلى أن الأموال لا تؤخذ منهم دائماً، كما في حال الصلح، بل حتى لو أخذت لا تعطى للصفوة، بل توزع على غيرهم أيضاً، فهذه المفاهيم التي تقدّمها الرواية ليس لها نظير في باب الجهاد، مضافاً إلى ركابة بعض تعابير وتراكيب الرواية لمن راجعها^(١٣٢).

والحق أن الرواية - بعد ذلك، وبعد ضعفها السندي الشديد - لا يعتمد عليها. إلى غيرها من الروايات التامة سنداً والضعيفة، والتي لا دلالة لها إطلاقاً، مثل: خبر مسعدة بن صدقة: «إن أبا دجانة الأنصاري اعتم يوم أحد بعمامة، وأرخى عذبة العمامة بين كتفيه حتى جعل يتبختر، فقال رسول الله ﷺ: إن هذه لمشية يبغضها الله

● الجهاد الابتدائي الدعوي في الفقه الإسلامي، قراءة استدلالية في مبادئ العلاقات الدولية

عز جل إلّا عند القتال في سبيل الله»^(١٣٣)، وخبر أبي بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من قتل في سبيل الله لم يعرفه الله شيئاً من سيئاته»^(١٣٤)، وخبر زيد بن علي (الضعيف سنداً بعبد الله بن المنبّه)، عن أبيه، عن آبائه عليه السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: «لشهيّد سبع خصال من الله: أوّل قطرة من دمه مغفور له كلّ ذنب و..»^(١٣٥)، وخبر عثمان بن مظعون، قال: «قلت لرسول الله ﷺ: إنّ نفسي تحدّثني بالسيّاحة وأنّ الحقّ بالجبال، فقال: يا عثمان، لا تفعل؛ فإنّ سيّاحة أمّتي الغزو والجهاد»^(١٣٦)، وخبر الفضل بن شاذان، عن الرضا عليه السلام في كتابه إلى المأمون، قال: «والجهاد واجب مع الإمام العادل (العدل)»^(١٣٧)، فهو في مقام بيان أصل وجوب الجهاد، وشرط ذلك بالإمام العادل، وليس في مقام بيان أنواع الجهاد وأقسامه، وخبر إسماعيل بن مسلم السكوني، عن الصادق جعفر بن محمد عليه السلام، عن أبيه، قال: قال رسول الله ﷺ: «خيول الغزاة خيولهم في الجنة»^(١٣٨)، وخبر عقاب الأعمال للصدوق، عن رسول الله ﷺ: «..ومن خرج في سبيل الله مجاهداً فله بكلّ خطوة سبعمئة ألف حسنة، ويمحى عنه سبعمئة ألف سيئة، ويرفع له سبعمئة ألف درجة، وكان في ضمان الله بأيّ حتفٍ مات كان شهيداً، وإن رجع رجع مغفوراً له، مستجاباً دعاؤه»^(١٣٩)، وخبر منصور بن حازم، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: أيّ الأعمال أفضل؟ قال: الصلاة لوقتها، وبرّ الوالدين، والجهاد في سبيل الله»^(١٤٠)، وخبر زينب بن علي، عن فاطمة عليها السلام في خطبتها، أنها قالت: «فرض الله الإيمان تطهيراً من الشرك.. والجهاد عزّاً للإسلام..»^(١٤١)، حيث أقصاه - لو تمّت هذه الخطبة المشهورة سنداً - ربط مفهوم الجهاد بالعزّ ممّا قد يتصوّر معه ارتباطه بالجهاد الابتدائي، إلّا أنّ هذا الربط متحقّق في الجهاد الدفاعي، فهو مظهر من مظاهر العزّ، ولا إطلاق في الحديث هنا؛ لعدم كونه في مقام البيان من هذه الناحية، فلا يُستدل به على المطلوب، ومثل هذا الخبر خبر أنس بن مالك^(١٤٢)، وخبر زرارة^(١٤٣).

نتائج الاستناد في الجهاد الابتدائي إلى السنّة الشريفة

تبين من خلال البحث المتقدّم وتتبع نصوص السنّة الشريفة أنّه لم يسلم خبر -

سنداً ودلالةً معاً - منها ، سوى الحديث الأوّل من المجموعة الأولى ، وفقاً لنظريات علماء أهل السنّة ، وأن من بين حوالي ست وثلاثين رواية - غير الحديث المذكور - كان التام سنداً لا يتجاوز على أحسن حال ثمانين روايات ، لا دلالة فيها إطلاقاً ، فيما التام دلالةً على أقصى تقدير أربع إلى خمس روايات ضعيفة السند جداً ، وفيها مضعّفون ، فلا تواتر في المقام بعد حال الروايات سنداً ودلالةً ، فالخبر الرئيس هو الحديث الأول المعروف في المجموعة الأولى ، وقد ذكرنا أنّه لا دليل يثبت تأسيسه لقاعدة عامّة تأييدية ، وإنّما لسانه لسان خصوصية النبي وزمانه .

وبهذا يظهر أنّه لم يثبت على مستوى السنّة الشريفة أيّ دليل معتبر على شرعية الجهاد الابتدائي الدعوي ، فيما يبقى منها السنّة النبوية الفعلية ، وهي حروبه وتجربته العسكرية ﷺ ، وهو ما سوف نبحثه قريباً بعون الله تعالى .

- يتبع -

- (1) صحيح البخاري ١: ١١.
- (2) صحيح البخاري ١: ١٠٢ - ١٠٣، ٥: ٤، وانظر: ٢: ١١٠، ٥: ٨، ١٤٠، ١٦٣، وصحيح مسلم ١: ٣٨، ٣٩؛ وسنن ابن ماجه ١: ٢٧ - ٢٨، ٢: ١٢٩٥؛ وسنن أبي داود ١: ٣٤٧، ٥٩٤؛ وسنن الترمذي ٤: ١١٧، ١١٨؛ وسنن النسائي ٥: ١٤، ٦: ٤ - ٧، ٧: ٧٦ - ٧٧، ٧٨، ٧٩، ٨٠، ١٠٩؛ والسنن الكبرى ٢: ٨، ٢٧٩ - ٢٨٤، ٣: ٤ - ٦، ٦: ٤ - ٦، ٥١٤، ٥٣١، ٥٣٢، ٥٣٩؛ ومسنند أبي يعلى ١: ٦٩، ٤: ١٨٩ - ١٩٠؛ وابن الجارود النيسابوري، المنتقى من السنن المسندة: ٢٥٨؛ وصحيح ابن خزيمة ٤: ٧ - ٨؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٢: ٣، ٣: ٩٢، ٣٦٧، ٤: ٨، ١٠٤، ١١٤، ٦: ٣٣٦، ٧: ٣ - ٤، ٨: ١٩، ١٣٦، ١٧٦، ١٧٧، ١٩٦، ٩: ٤٩، ١٨٢؛ ومسنند ابن حنبل ١: ١١، ١٩، ٣٦، ٤٧، ٢: ١٩٩، ٣٤٥، ٣٧٧، ٤٢٣، ٤٧٥ - ٤٧٦، ٥٠٢، ٥٢٧، ٥٢٨، ٣: ٢٢٤؛ وابن سلمة، شرح معاني الآثار ٣: ٢١٣، ٢١٥، ٢١٦؛ وصحيح ابن حبان ١: ٣٩٩ - ٤٠١، ٤٤٩، ٤٥٢، ٤٥٣، ١٣: ٢١٥؛ والمحدث الفاصل: ٤٦٤؛ والطبراني، المعجم الأوسط ١: ٢٨٨ - ٢٨٩، ٢: ٦٧، ٣: ١٥٧، ٣٠٠، ٤: ٦٦، ٣٠٩، ٦: ٢١٥، ٦: ٢٩٩، ٣٣٢ - ٣٣٣، ٧: ٨٤، ٩٩، ٨: ١١٩، ٢٣٨؛ والمعجم الكبير ١: ٢١٨ - ٢١٩؛ وسنن الدارقطني ١: ٢٣٨ - ٢٣٩، ٢: ٧٥ - ٧٦؛ وجامع بيان العلم وفضله ٢: ١٠٢؛ ومسنند ابن المبارك: ١٠٧؛ ومسنند الطيالسي: ١٥١؛ ومصنف الصنعاني ٤: ٤٣ - ٤٤، ٦: ٦٦ - ٦٧، ١٠: ١٧٢ - ١٧٣؛ ومصنف ابن أبي شيبة ٦: ٥٧٦، ٧: ٦٥٠ - ٦٥١، ٦٥٣؛ ومسنند ابن راهويه ١: ٢٩٤ - ٢٩٥، ٢٢٠؛ والعدني، كتاب الإيمان: ٨٧؛ والآحاد والمثاني ٤: ٧١ ..
- (3) سنن الترمذي ٥: ١١٠.
- (4) المستدرک ١: ٣٨٧، ٢: ٥٢٢.
- (5) البوطي، الجهاد في الإسلام: ٥٢ - ٦٣.
- (6) انظر: أحاديث في ذم الكلام وأهله: ٩٢؛ ومختصر المزني: ٢٥٦، ٢٧٠؛ والإيجي، المواقف ١: ١٤١، ٣: ٦٥٠ - ٦٥١؛ وشرح المقاصد في علم الكلام ١: ٤٤، ٢: ٢٥٠؛ وشرح العقيدة الطحاوية: ٧٥، ٣٩٣؛ وكشف النور: ١٥؛ والمجموع ٣: ١٧، ٤: ٢٥٣، ١٩: ٢٢٣، ٢٣١، ٢٣٣، ٢٤٠، ٢٤٦، ٢٨٧، ٣٢٤؛ وفتح الوهاب ١: ١٥٤، ٢: ٢٩٦، ٣: ٣٠٢؛ وابن حزم، الإحكام ١: ٧٤؛ والإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ٢: ٢٠٩، ٢١٠، ٢١٣؛ ومغني المحتاج ١: ٣٢٧، ٤: ١٤، ١٤٠، ٢٠٨، ٢٢٨؛ والمبسوط ١٠: ٢، ٢٤: ٨٤، ٢٦: ١٣٢؛ وأصول الجصاص ١: ٦٤ - ٦٥، ٣٢٧، ٢: ٢٥، ٣: ٢٧٩، ٤: ١٧؛ وكشاف القناع ٢: ٢٩٦؛ وفتح المعين ٤: ٢٣٠؛ وحواشي الشرواني ١٠: ١٢؛ وإعانة الطالبين ١: ٣٠؛

وحاشية الدسوقي ١: ١٣١؛ وبداية المجتهد ١: ٢٠١، ٣٠٨، ٣١٢؛ وسبل السلام ٤: ٥٦؛ وجامع البيان ٢: ٢٦٦، و١٥: ١٠٣، و٢٦: ١٣٤، ١٨٤، و٣٠: ٢٠٨؛ وبدائع الصنائع ٧: ١٠٠، ١٠٥؛ والجواهر النقي ٣: ٩٢، ٣٦٦؛ والمغني ٢: ٣٤، ٢٩٩، ٤٣٤، و١٠: ٨٨، ١٠٠، ١٠٤، ٥٤٤؛ وسليمان بن عبد الوهاب، الصواعق الإلهية في الرد على الوهابية: ٥، ٥٦ - ٥٧؛ وله أيضاً: فصل الخطاب: ٢٧، ١٢٧؛ وغيرها من عشرات المصادر التاريخية والرجالية والقرآنية والتفسيرية والفقهية وغيرها ولولا خوف الإطالة لنقلناها؛ فلتراجع.

- (7) دعائم الإسلام ٢: ٤٠٢.
- (8) تفسير علي بن إبراهيم القمي ١: ١٧٢.
- (9) الفضل بن شاذان الأزدي، الإيضاح: ٤٦.
- (10) عيون أخبار الرضا ١: ٧٠.
- (11) الصدوق، ثواب الأعمال: ٢٩٤.
- (12) عوالي اللئالي ١: ١٥٣، ٢٣٨؛ ونقله عنه كذلك المحدث النوري في مستدرك الوسائل ١٨: ٢٠٨، ٢٠٩.

(13) راجع - على مستوى مصادر الفقه الإمامي والزيدي -: الخلاف ١: ٥٥١، و٥: ٣٣٠، ٣٣٨، ٣٥٥، ٥٢٦، ٥٤٠؛ والمبسوط ٧: ٢٦٣، ٢٨٢؛ والمهذب ٢: ٤٥٤؛ والمعتبر ٢: ٤٣٢، والمسلك في أصول الدين: ٢٨٧ - ٢٨٨؛ وجامع الخلاف والوفاق: ٢٢٩؛ وتذكرة الفقهاء ٤: ٣١٥، و٩: ٤٦، ٧٨، ١١٧؛ ومنتهى المطلب ١: ٣٦٩، و٢: ٩٠٥، ٩٢١، ٩٢٨؛ ونهج الحق وكشف الصدق: ٣٩٩ - ٤٠٠، ٥٥٥؛ وإيضاح الفوائد ١: ٢٧، و٤: ٥٥٢؛ وروض الجنان: ٣٦٩؛ وحقائق الإيمان: ٨١، ١٣٣؛ ومجمع الفائدة والبرهان ٣: ٢٧١؛ وذخيرة المعاد ج ١، ق ٢: ٢٥٤؛ والتحفة السننية: ٨٠؛ والحدائق الناضرة ٧: ٣٣٤؛ ورياض المسائل ٧: ٥٣١؛ ومناهج الأحكام: ١٨٣؛ وجواهر الكلام ٢١: ١١٦، ١٢٤؛ ومنهج الرشاد لمن أراد السداد: ٥٣٨ - ٥٣٩؛ والفصول المهمة في تأليف الأمة: ٢١؛ ودراسات في ولاية الفقيه ٢: ٧١١؛ والإمام يحيى بن الحسين، الأحكام ٢: ٢٨٨ - ٢٨٩؛ والمرتضى، شرح الأزهار ٤: ٥٧٨ و..

- (14) انظر: النووي، المجموع ١٩: ٢٣٢؛ والعجلوني، كشف الخفاء ١: ١٩٤.
- (15) شرح مسند أبي حنيفة: ١٦٥؛ وانظر: الكتاني، نظم المتناثر من الحديث المتواتر: ٣٩ - ٤٠؛ وقد عبر الجصاص عن هذا الخبر بأنه مما اتفق عليه الصحابة؛ فانظر: أحكام القرآن ٢: ٣١٠.
- (16) القرطبي، الجامع لأحكام القرآن ٢: ٣٥٣ - ٣٥٤.
- (17) انظر: معجم رجال الحديث ٥: ٣٦٦ - ٣٦٩، رقم: ٢٩٠٩ - ٢٩١٧.
- (18) انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ٧: ٢٣٥ - ٢٣٦، رقم: ٣٩٦٨ - ٣٩٧١؛ والبخاري، التاريخ

- الصغير ٢: ٢٦٥، وله أيضاً: الضعفاء الصغير: ٣٨؛ والنسائي، كتاب الضعفاء والمتروكين: ١٦٧؛
والعقيلي، الضعفاء ١: ٣٠٨؛ والرازي، الجرح والتعديل ٣: ١٤٤ - ١٤٥؛ وابن حبان، كتاب المجروحين
١: ٢٥٢؛ وابن عدي، الكامل ٢: ٢٣٩ - ٢٤٠؛ وأبو نعيم الأصبهاني، كتاب الضعفاء: ٧٤؛ وتاريخ
بغداد ٨: ١٤٩ - ١٥١؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ١: ٥٩٨؛ وسبط ابن العجمي، الكشف الحثيث:
١٠٣ - ١٠٤؛ وابن حجر، الإصابة ١: ٦٧٥، و٦: ٤٤٣؛ ولسان الميزان ١: ٢٣٩، و٢: ٣٥٠ - ٣٥١ و..
(19) انظر: رجال الطوسي: ٣٠٩؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٤٧، والخوئي معجم
رجال الحديث ٢٠: ١١٨، رقم: ١٢٩٥٢؛ وليس له ذكر في مصادر الرجال السنية.
(20) انظر: العلامة الحلي، تذكرة الفقهاء ٩: ١٦٠ - ١٦١، ٢٨٠؛ ومنتهى المطلب ٢: ٩٦١.
(21) انظر: الشافعي، الأم ٤: ١٨١، ١٨٢، و٢٢٧ - ٢٢٨، ٢٥٢، ٢٥٥، و٦: ١٨٠، و٧: ٨٦، ٣١٩؛ وكتاب
المسند: ٢٠٨.
(22) الهيثمي، مجمع الزوائد ١: ٢٤ - ٢٦، و٥: ٢٧٣ - ٢٧٤.
(23) فضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٤.
(24) ابن حجر، فتح الباري ١: ٧١.
(25) فتح الباري ١: ٧١ - ٧٢؛ و١٢: ١٧٩.
(26) انظر: البوطي، الجهاد في الإسلام: ٥٨ - ٦١؛ وفضل الله، كتاب الجهاد: ٢١٢ - ٢١٣، ٢١٤ -
٢١٥؛ وشمس الدين، جهاد الأمة: ١٩٧ - ١٩٩.
(27) الخوئي، كتاب الإجارة من مستند العروة: ٤١٥، وكتاب المضاربة ١: ١١ - ١٢، ومصباح الفقاهة
٢: ٣١ - ٣٣، ومصباح الأصول ٢: ٥٢٣ - ٥٢٤.
(28) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١٢: ٢١٤، و١٣: ٤٥؛ ونهج الفقاهة: ٦٠.
(29) الإصفهاني، حاشية المكاسب ١: ١٠، و٢: ٢٢٩.
(30) انظر - على سبيل المثال -: حاشية الدسوقي ١: ١١؛ وعلي خان المدني، رياض السالكين ١: ٣٩،
(مقدمة المحقق)، و٥: ٢١٢، و٧: ١٩٧، ٢٤٧؛ وعمدة القاري ٥: ٢٩٤؛ وتفسير أبو السعود العمادي
١: ٢٣٥؛ وتفسير الألوسي ١: ١٤٦ - ١٤٧، و٢: ١٥٥، و٤: ٣٤ و..
(31) شذا العرف: ٤٠ - ٤١.
(32) أدب الكاتب: ٣٥٧ - ٣٥٨.
(33) تفسير القرطبي ١: ١٤.
(34) راجع: محمد جواد مغنية، هذي هي الوهابية: ٨٢ - ٨٣.
(35) ابن حجر، فتح الباري ١: ٧٢؛ والعيني، عمدة القاري ١: ١٨١؛ وابن قدامة، المغني ١٠: ٣٨٨،

- ٥٧٤؛ وكشاف القناع ٣: ٤٤، و٣: ١٣٤، و٦: ٢٢٩؛ والجصاص، أحكام القرآن ٢: ٣١١؛ والسيوطي، الإتيان في علوم القرآن ٢: ٤٦.
- (36) انظر: حواشي الشرواني والعبادي ١: ٤٧١.
- (37) ابن قرناس، الحديث والقرآن: ١١٩ - ١٢٣، نشر دار الجمل.
- (38) باستثناء ما جاء في كتاب الإيضاح: ٤٦، المنسوب إلى الفضل بن شاذان (٢٦٠هـ)، بصيغة: «أمرنا أن نقاتل»، وقد ورد الحديث هناك مرسلًا بلا سند.
- (39) فلم نجدها سوى في مسند ابن حنبل وصحيح البخاري و... مروية عن أنس بطريق حميد الطويل.
- (40) سنن أبي داود ١: ٥٩٤.
- (41) سنن النسائي ٧: ٧٥ - ٧٦.
- (42) سنن البيهقي ٣: ٩٢.
- (43) السنن الكبرى ٢: ٢٧٩.
- (44) سنن الدارقطني ١: ٢٣٨.
- (45) ابن حجر، تغليق التعليق ٢: ٢٢٢.
- (46) الكافي ٥: ٣؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٢ - ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٨.
- (47) محمد مهدي شمس الدين، جهاد الأمة: ١٤٤.
- (48) المصدر نفسه: ١٤٤ - ١٤٥.
- (49) المصدر نفسه: ١٤٥.
- (50) المصدر نفسه.
- (51) المصدر نفسه: ١٤٧ - ١٤٨.
- (52) وسائل الشيعة ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٩، ح ١، وباب ١٠، ح ١، وباب ١١، ح ١.
- و...
- (53) الكافي ٥: ٧؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٤.
- (54) راجع: معجم رجال الحديث ٢٢: ١٤١، رقم: ١٤٢١١؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٦٧.
- (55) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٥٥ - ١٥٦.
- (56) المصدر نفسه: ١٥٦.
- (57) الكافي ٥: ٩ - ١٠؛ والخصال: ٢٤٠؛ وتحف العقول: ٢٤٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ١؛ ومستدرك الوسائل ١١: ٢٦، و١٢: ٢٣١.

- (58) انظر: معجم رجال الحديث ١٣: ١٥٨ - ١٦١، ١٨٤ - ١٨٨، رقم: ٨٤٤٤ - ٨٤٤٦، ٨٥١١.
- (59) انظر: المصدر نفسه ١٥: ٤٠ - ٦٢، رقم: ٩٥٥٣ - ٩٥٧٤؛ وقد ذكر السيد الخوئي في سؤال وجّه إليه أنه يصعب التمييز بين الجوهري والإصفهاني؛ لهذا لا يعتمد على الرواية التي فيها القاسم بن محمد، فانظر: صراط النجاة ٢: ٤٥٧.
- (60) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٧٤.
- (61) المصدر نفسه.
- (62) الكافي ٥: ١٠ - ١٢؛ والخصال: ٢٧٤ - ٢٧٦؛ وتحف العقول: ٢٨٨ - ٢٩٠؛ وتهذيب الأحكام: ٤: ١١٤ - ١١٦، و٦: ١٣٦ - ١٣٧؛ والعياشي ١: ٤٨، ٣٢٤ - ٣٢٥، ٣٨٥، و٢: ٧٧، ٨٥؛ وتفسير القمي ٢: ٣٢٠ - ٣٢١؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٥ - ٢٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ٥، ح ٢.
- (63) راجع: معجم رجال الحديث ١٥: ٤٠ - ٦٢، رقم: ٩٥٥٣ - ٩٥٧٤.
- (64) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٧٨ - ١٧٩.
- (65) المصدر نفسه: ١٧٩.
- (66) المصدر نفسه: ١٧٩ - ١٨٠.
- (67) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٧٩، الهامش ١.
- (68) تهذيب الأحكام ٤: ١١٤، و٦: ١٤٤؛ والحميري، قرب الإسناد: ١٣٢؛ والصدوق، الخصال: ٦٠؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٨ - ٢٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٣، ٥.
- (69) تاريخ مدينة دمشق ١٠: ٢٤٥؛ والدر المنثور ٣: ٢٢٨؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٣؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٧.
- (70) انظر: الجرح والتعديل ٢: ٣٦٢، ٤٠٨؛ وميزان الاعتدال ١: ٣٤٠؛ ولسان الميزان ٢: ٢٨؛ ومجمع الزوائد ١: ١٢٠، ١٢١، و٢: ٦، و٣: ١٧٩؛ وكنز العمال ٤: ٤٣٧؛ والمناوي، فيض القدير ٥: ٥٠٤، علماً أنّ هذا الرجل مهمل جداً في مصادر الرجال الشيعية.
- (71) صحيح البخاري ٥: ١٧٠؛ والسيوطي، الدر المنثور ٢: ٦٤.
- (72) النسائي، السنن الكبرى ٦: ٣١٣؛ وقريب من الصيغتين ما جاء في الاستيعاب ١: ١١؛ وجامع البيان ٤: ٦٠؛ والنحاس، معاني القرآن ١: ٤٥٩؛ وتفسير الثعلبي ٣: ١٢٧؛ وتفسير البغوي ١: ٣٤١.
- (73) ابن عبد البر، الاستيعاب ١: ١٠؛ وتفسير الثعلبي ٣: ١٢٧؛ وتفسير البغوي ١: ٣٤١.
- (74) انظر: ابن حجر، فتح الباري ٦: ١٠١.
- (75) انظر: مسند ابن حنبل ٥: ٣٣٨؛ وكنز العمال ٤: ٢٩٩، و١٠: ٤٤٩ - ٤٥٠؛ والمقريزي، إمتاع الأسماع ١: ٢٢٨، و١٣: ٢٩٤ - ٢٩٥.

- (76) مجمع الزوائد ٥: ٣٣٣؛ وأمالى المحاملى: ٤٢٢؛ والمعجم الكبير ٨: ٢٨٣؛ والجامع الصغير ٢: ١٢٣ - ١٢٤، ١٤٩؛ وكنز العمال ٤: ٢٩٩ - ٣٠٠، ٣١٤، ٥٤٨، ١٢: ٩٣؛ وفيض القدير ٤: ٣٣٣ - ٣٣٤، ٤٠٣.
- (77) فتح الباري ٦: ١٠١؛ وانظر مصادره الأخرى التي أشرنا إليها.
- (78) انظر هذا التقسيم عند فضل الله، الجهاد: ٢٤٢ - ٢٤٣.
- (79) ابن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة: ٢٠٠ - ٢٠١.
- (80) الحلي، شرائع الإسلام ١: ٢٣٥.
- (81) انظر: الطوسي، الرسائل العشر: ٢٤٢؛ والعلامة الحلي، تحرير الأحكام الشرعية ٢: ١٣٧؛ وتذكرة الفقهاء ٩: ٤٣ - ٤٤، و..
- (82) انظر على سبيل المثال: محمد الرحموني، الجهاد من الهجرة إلى الدعوة إلى الدولة: ٥٣.
- (83) شمس الدين، جهاد الأمة: ٤٣١ - ٤٣٢.
- (84) انظر: محمد خير هيكل، الجهاد والقتال في السياسة الشرعية ١: ٧٨٥ - ٧٨٦.
- (85) وردت - مع اختلافات طفيفة في محل الشاهد - في: الكافي ٢: ٣٤٨ - ٣٤٩، و٥: ٥٣؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٢؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٤٣؛ والخصال: ٩؛ وروضة الواعظين: ٣٦٣، ٣٦٦؛ وعوالي اللآلي ١: ٢٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٦ - ١٧، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٢١، و٢١: ٥٠١.
- (86) انظر: معجم رجال الحديث ١٧: ١٢٠ - ١٢٢، رقم: ١٠٨٦٣، ولم أجد له ذكراً في مصادر الجرح والتعديل السنية؛ نعم في التهذيب ورد: «محمد بن سعيد، عن غزوان»، وهو تصحيف أو اشتباه، ولو كان صحيحاً فهو أيضاً مهمل.
- (87) الكافي ٥: ٢، ٨؛ وأمالى الصدوق: ٦٧٤؛ وثواب الأعمال: ١٩٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٢؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ ومشكاة الأنوار: ٢٦٩؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٩، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١.
- (88) الكافي ٥: ٨ - ٩، ٤٨؛ ووسائل الشيعة ١١: ٤٦٧، و١٥: ١٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٨.
- (89) سنن الترمذي ٣: ١١٩؛ والبيهقي، السنن الكبرى ٦: ٣٢٩؛ ومصنف ابن أبي شيبة ٧: ٧٠٤ - ٧٠٥؛ وابن سلمة، شرح معاني الآثار ٣: ٢٧٤؛ والطبراني، المعجم الكبير ٢: ٣٣٨، و١٧: ١٥٥.
- (90) المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه ١: ١٦٣ - ١٦٤.
- (91) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٣١.
- (92) الكافي ٥: ٢؛ وأمالى الصدوق: ٦٧٣؛ وثواب الأعمال: ١٨٩ - ١٩٠؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٣؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ وعوالي اللآلي ٣: ١٨٣؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٠، كتاب الجهاد، أبواب

جهاد العدو، باب ١، ح ٢.

(93) راجع: رجال النجاشي: ٤٣٠؛ ورجال الكشي ٢: ٥٩٧ - ٥٩٨؛ والفهرست: ٢٥٦ - ٢٥٧؛ ورجال الطوسي: ٣١٧؛ ورجال ابن الغضائري: ١٠٠؛ ومعالم العلماء: ١٦٢؛ وإيضاح الاشتباه: ٣٠٩؛ وخلاصة الأقوال: ٤١٤؛ والتحرير الطاووسي: ٥٨٧؛ والأميني، الوضاعون وأحاديثهم الموضوعة: ٢٩٩ - ٣٠٠؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٨: ١١٧، ٣٣٦ - ٣٣٨؛ وتهذيب الأحكام ١: ٣٢، ٩: ٧٧؛ والاستبصار ١: ٤٨، ٤: ٨٩؛ ومعجم رجال الحديث ٢٠: ٢٣١ - ٢٣، ٢١: ٦٧ - ٦٨، ٢٢: ٤٤ - ٤٥؛ والخطيب البغدادي، تاريخ بغداد ١: ١٠١، ١٣: ٤٥٦ - ٤٦٠، ١٤: ١١٥ - ١١٦، ١٧: ٤١٨ - ٤١٩؛ والذهبي، ميزان الاعتدال ٤: ٣٥٣ - ٣٥٤؛ وابن حجر، لسان الميزان ٦: ٢٣١ - ٢٣٤.

(94) الكافي ٥: ٣؛ ونحوه في دعائم الإسلام ١: ٣٤٤ (منسوباً إلى الإمام علي)؛ وفضل الله الراوندي، النوادر: ١٢١؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٠ - ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٣؛ ومستدرک الوسائل ١١: ٩.

(95) انظر حوله: النجاشي، فهرست أسماء مصنفّي الشيعة: ٢٦؛ ورجال الكشي ٢: ٧٩٢؛ والفهرست: ٤٥ - ٤٦؛ وابن داود الحلّي، الرجال: ٥١؛ والمفيد، الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد ٢: ٢٤٦؛ والطوسي، تهذيب الأحكام ٩: ١٤٩ - ١٥٠؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ١: ٦٧٢ - ٦٧٣؛ والخوئي، معجم رجال الحديث ١: ٢٧٤ - ٢٧٥، ٤: ١٠١ - ١٠٢.

(96) الكافي ٥: ٣؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٤.

(97) وسائل الشيعة ١٥: ١٣، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٠.

(98) الكافي ٥: ٨؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٥.

(99) الكافي ٥: ٥٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ٦.

(100) الكافي ٥: ٥٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٢، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو وما يناسبه، باب ١، ح ٧؛ ومستدرک الوسائل ١١: ١٩.

(101) الصدوق، الخصال: ٥٢٤؛ ومعاني الأخبار: ٣٣٣.

(102) راجع: مستدركات علم رجال الحديث ٥: ١٩٢.

(103) انظر: البروجردي، طرائف المقال ١: ١٧٨، ٢: ٢٢٧؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ٨٥؛ ومستدركات علم رجال الحديث ٥: ٣٩٩.

(104) الطوسي، الأمالي: ٥٤٠؛ والأحسائي، عوالي اللئالي ١: ٩٠.

(105) الكافي ٥: ٣ - ٤؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢١؛ وكامل الزيارات: ٥٥٢؛ وروضة الواعظين: ٣٦٢؛ ومشكاة الأنوار: ٢٦٨؛ ووسائل الشيعة ١١: ١١٨ - ١١٩، ١٣: ١٥؛ كتاب الجهاد، أبواب جهاد

- العدو، باب ١، ح ٩.
- (106) راجع المسمّين بحيدر أو حيدرة في: معجم رجال الحديث ٧: ٣٢٧ - ٣٣٣، تجد عدم توثيق من هو في هذه الطبقة.
- (107) راجع: معجم رجال الحديث ١١: ٢٥٨ - ٢٦٠، رقم: ٦٩٦٢.
- (108) الكافي ٥: ٥٣؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٤٣؛ والحسين بن سعيد الكوفي، كتاب الزهد: ٧٦؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٣ - ١٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١١؛ وعمدة القاري ٣: ١٦٥.
- (109) انظر حول غنبة لتلاحظ اشتراكه في الطبقة الواحدة هنا: معجم رجال الحديث ١٤: ١٧٤ - ١٨١، رقم: ٩١٠٨ - ٩١٢٠.
- (110) انظر: شمس الدين، جهاد الأمة: ١٥٠.
- (111) الكافي ٥: ٥٣ - ٥٤؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٤، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٢.
- (112) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٥١.
- (113) الكافي ٥: ٨؛ والمفيد، الإرشاد ١: ٢٥١ - ٢٥٢؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٥.
- (114) نهج البلاغة ١: ٦٧ - ٧٠؛ والكافي ٥: ٤ - ٦؛ ودعائم الإسلام ١: ٣٩٠ - ٣٩١؛ وشرح الأخبار ٢: ٧٤ - ٧٦؛ ومعاني الأخبار: ٣٠٩ - ٣١٠؛ والغارات ٢: ٤٧٤ - ٤٧٨؛ ووسائل الشيعة ١٥: ١٤، ١٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٣، ٢٥؛ والدينوري، الأخبار الطوال: ٢١١ - ٢١٣؛ وتاريخ بغداد ٨: ٤١٩ - ٤٢٠؛ والبلاذري، أنساب الأشراف: ٤٤١ - ٤٤٣؛ وابن الدمشقي، جواهر المطالب ١: ٣٢١ - ٣٢٣.
- (115) انظر: رجال النجاشي: ٢٥٥؛ ومعجم رجال الحديث ١٣: ٧٢ - ٧٣، رقم: ٨٢٣٨.
- (116) راجع: معجم رجال الحديث ٤: ٢٩ - ٣٠، رقم: ١٣٠٤ - ١٣٠٥؛ ومستدركات علم رجال الحديث ١: ٦١٩ - ٦٢٢.
- (117) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ٢٧٤، رقم: ٩٣٢٩ - ٩٣٣٠، و ٢٢: ١٦٩، رقم: ١٤٢٩١؛ والنمازي، مستدركات علم رجال الحديث ٨: ٣٨٦؛ ولا ذكر لاسمه في مصادر الرجال السنيّة.
- (118) انظر: مستدركات علم رجال الحديث ٨: ١٥٧.
- (119) وسائل الشيعة ١٥: ١٥، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٦.
- (120) لمزيد من الاطلاع، راجع: معجم رجال الحديث ١٩: ١٤٨ - ١٥٣، رقم: ١٢٣٠٤ - ١٢٣٠٧.
- (121) ابن سلامة القضاعي، مسند الشهاب ١: ٣٨٠؛ والحلواني، نزهة الناظر وتبئيه الخاطر: ١٩؛ والعجلوني، كشف الخفاء ١: ١٦٢.

- (122) البرقي، المحاسن ١: ٢٨٧ - ٢٨٨؛ والكافي ٢: ١٧؛ ووسائل الشيعة ١: ١٧، و١٥: ١٦ - ١٧، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، باب ١، ح ٨.
- (123) تهذيب الأحكام ٦: ١٧٤؛ وتفسير العياشي ٢: ١١٨؛ ووسائل الشيعة ١٥: ٢٨، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٥، ح ٤.
- (124) الطبري، جامع البيان ١١: ١٩٥ - ١٩٦.
- (125) انظر: معجم رجال الحديث ١٤: ١٥٦ - ١٥٨، رقم: ٩٠٥٩.
- (126) السيوطي، الدر المنثور ٣: ٢٩٣.
- (127) الكافي ٥: ١٣ - ١٩؛ وتهذيب الأحكام ٦: ١٢٧ - ١٣٤.
- (128) انظر: معجم رجال الحديث ٤: ٢٥١ - ٢٥٥، رقم: ١٨٥٨، ١٨٥٦.
- (129) انظر: المصدر نفسه ٢٢: ٢٨٤ - ٢٨٥، رقم: ١٤٦٥٢، وتوصيف النجاشي له بأنّه من أصحابنا لا يعني سوى تشييعه؛ فانظر: رجال النجاشي: ٢٢٠.
- (130) شمس الدين، جهاد الأمة: ١٩٣ - ١٩٤، ١٩٥.
- (131) المصدر نفسه: ١٩٤.
- (132) المصدر نفسه: ١٩٤، ١٩٥.
- (133) وسائل الشيعة ١٥: ١٥ - ١٦، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ١، ح ١٧.
- (134) المصدر نفسه: ١٦، ح ١٩.
- (135) المصدر نفسه، ح ٢٠.
- (136) المصدر نفسه: ١٧، ح ٢٢.
- (137) المصدر نفسه: ١٨، ح ٢٤.
- (138) المصدر نفسه، ح ٢٦.
- (139) المصدر نفسه: ١٩، ح ٢٧.
- (140) المصدر نفسه، ح ٢٨.
- (141) المصدر نفسه ١: ٢٢، كتاب الطهارة، أبواب مقدّمة العبادات، باب ١، ح ٢٢.
- (142) المصدر نفسه: ٢٢ - ٢٣، ح ٢٣.
- (143) المصدر نفسه: ٢٦، ح ٢٢.

حكم الاغتيال في الفقه الإسلامي

دراسة في حديث «الإيمان قيد الفتك»

الشيخ مجتبى المحمودي^(*)

من النبويات المشهورة والمدونة في المجامع الروائية قوله ﷺ: «الإيمان قيد الفتك» وهذه دراسة متواضعة قد تستوفي جوانب الحديث المختلفة.

أولاً: ألفاظ الحديث وأسانيده

ورد الحديث بألفاظ عدة وأسانيده مختلفة عن طرق الفريقين، وضمن مناسبات تاريخية أحياناً ومجردة عنها أخرى، والذي ظفرنا به هو ما يلي:

أ) ما ورد عن طرق أهل السنة:

١ - حدثنا عبد الله، حدثني أبي، حدثنا إسماعيل، حدثنا أيوب، عن الحسن، قال رجل للزبير: ألا أقتل لك علياً؟ قال: كيف تقتله؟ قال: أفتك به، قال: لا، قال رسول الله ﷺ: «الإيمان قيد الفتك، لا يفتك مؤمن»^(١).

وذكر ابن عساكر هذا الحديث عن ابن العوام كما يلي: «إن الإيمان قيد الفتك ولا يفتك مؤمن أخاه»^(٢)، ولا توجد كلمة «أخاه» في غير هذا المصدر.

والحديث مرسل، لكنه مقبول بناءً على نقل المتقي عن السيوطي في جمع الجوامع من أن كل ما كان في مسند أحمد فهو مقبول، فإن الضعيف الذي فيه يقرب من الحسن^(٣).

٢ - حدثنا محمد بن حزابة، حدثنا إسحاق (يعني ابن منصور) حدثنا أسباط الهمداني عن السدي عن أبيه، عن أبي هريرة، عن النبي ﷺ قال: «الإيمان قيد الفتك، لا يفتك مؤمن»^(٤).

قال الحاكم النيسابوري عن الحديث: الحديث صحيح على شرط مسلم، ولم يخرجاه^(٥).

(*) باحث في الفقه الإسلامي، ورئيس التحرير السابق لمجلة الفكر الإسلامي، من إيران.

● حكم الاغتيال في الفقه الإسلامي، دراسة في حديث: «الإيمان قيد الفتك»

وقال محقق كتاب (سير أعلام النبلاء) عن سند الحديث: أسباط كثير الخطأ ووالد السدي - واسمه عبدالرحمن بن أبي كريمة - مجهول الحال وباقي رجاله ثقات، وله شاهد من حديث الزبير بن العوام عنه أحمد ورجاله ثقات إلا أن فيه عنعنة الحسن، و [شاهد] آخر من حديث معاوية عند أحمد أيضاً، وفي سنده [حديث معاوية] علي بن زيد بن جدعان، وهو ضعيف، وباقي رجاله ثقات، فالحديث قويٌّ بشاهديه^(٦).

٣ - حدثنا موسى بن عيسى بن المنذر المحمصي، حدثنا يزيد بن قيس، حدثنا محمد بن شعيب عن عطاء بن مسلم، عن السدي، عن عاصم بن رفاعه، عن عمرو بن الحمق، قال: «الإيمان قيد الفتك، من آمن رجلاً على دمه فقتله فأنا من القاتل بريء وإن كان المقتول كافراً».

قال الطبراني: هكذا قال في الإسناد: عطاء بن مسلم، والصواب: عطاء بن أبي سلم وقال: عاصم بن رفاعه، والصواب: رفاعه بن عاصم^(٧).

وروي الحديث بالإسناد الآتي أيضاً: أخبرنا أبو محمد عبدالرحمن بن عمر، حدثنا أحمد بن محمد بن زياد الأعرابي، قال: حدثنا أبو خراسان هو محمد بن أحمد بن السكن، حدثنا محمد بن بكير الحضرمي عن عاصم بن رفاعه العجلي، عن عمرو بن الحمق ...^(٨).
كما وروي الحديث عن عمرو بن الحمق من دون ذكر لجملة: «الإيمان قيد الفتك» في مصادر روائية أخرى^(٩).

٤ - عن معان بن رفاعه السلامي عن أبي خلف الأعمى، وكان نظر الحسن بن أبي الحسن عن عثمان بن عفان أنه أتى النبي يوم فتح مكةً أخذاً بيد ابن أبي سرح، وقال رسول الله ﷺ: «من وجد ابن أبي سرح فليضرب عنقه وإن وجده متعلقاً بأستار الكعبة» فقال: يا رسول الله فيسح ابن أبي سرح ما وسع الناس؟ ومدّ إليه يده فصرف عنقه ووجهه ثم مدّ إليه يده أيضاً عن بُعد وأمنه، فلما انطلق قال رسول الله ﷺ: «أما رأيتموني في ما صنعت؟» قالوا: أفما أومأت إلينا يا رسول الله؟ قال رسول الله ﷺ: «ليس في الإسلام إيماء ولا فتك، إن الإيمان قيد الفتك، والنبي لا يومئ». يعني بالفتك الخيانة.
قال الهندي: ومعان بن رفاعه ضعيف^(١٠).

٥ - حدثنا العباس بن الفضل الأسباطي، حدثنا سعيد بن سليمان النشيطي قال:

حدثنا حماد بن سلمة عن علي بن زيد، عن سعيد بن المسيب، عن مروان بن الحكم قال: دخلت مع معاوية على عائشة أم المؤمنين فقالت: يا معاوية قتلتَ حجراً وأصحابه وفعلت الذي فعلت، أما خشيت أن أخبئ لك رجلاً فيقتلك بمحمد بن أبي بكر؟ قال: لا، إني في بيت آمن، سمعت رسول الله ﷺ يقول: «الإيمان قيد الفتك، لا يفتك مؤمن يا أم المؤمنين»^(١١). وعلي بن زيد ضعيف^(١٢)، ولكن قال الذهبي عن الحديث: وللمرفوع منه شاهدان حديث الزبير عند أحمد وعبدالرزاق، وآخر عن حديث أبي هريرة عند أبي داود، فالحديث صحيح^(١٣).

(ب) ما ورد عن طرق أهل البيت (عليه السلام):

محمد بن يعقوب عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، عن ابن محبوب، عن رجل من أصحابنا، عن أبي الصباح الكناني قال: قلت لأبي عبد الله (عليه السلام): إن لنا جاراً من همدان يقال له الجعد بن عبد الله، وهو يجلس إلينا فنذكر عليه أمير المؤمنين (عليه السلام) وفضله فيقع فيه، أفتأذن لي فيه؟ فقال لي: يا أبا الصباح أفكنت فاعلاً؟ فقلت: أي والله لئن أذنت لي فيه لأرصدته، وإذا صار فيها اقتحمت عليه بسيفي فخبطته حتى أقتله، فقال: يا أبا الصباح هذا الفتك، وقد نهى رسول الله عن الفتك، يا أبا الصباح إن الإسلام قيد الفتك، ولكن دعه فسئلكم بغيرك. قال أبو الصباح: فلما رجعت من المدينة إلى الكوفة لم ألبث بها إلا ثمانية عشر يوماً، فخرجت إلى المسجد فصليت الفجر ثم عقبته، فإذا رجلٌ يحركني برجله فقال: يا أبا الصباح البشري، فقلت: بشرك الله بخير فما ذاك؟ فقال: إن الجعد بن عبد الله بات البارحة في داره التي في الجبانة، فأيقظوه للصلاة فإذا هو مثل الزق المنفوخ ميتاً، فذهبوا يحملونه، فإذا لحمه يسقط عن عظمه فجمعوه في نطع فإذا تحته أسود فدفنوه.

ورواه محمد بن يحيى عن محمد بن الحسين عن ابن محبوب مثله^(١٤).

ورواه الشيخ في التهذيب بإسناد ه عن الحسن بن محبوب مثله^(١٥).

والحديث مرسلٌ بجميع أسناده.

٢ - روى أبو عمرو الكشي: حدثني محمد بن قولويه والحسين بن الحسن بن البندار القمي قالوا: حدثنا سعد بن عبد الله، قال: حدثني محمد بن عيسى بن عبيد، قال: حدثني إسحاق الأنباري قال لي أبو جعفر الثاني (عليه السلام): ما فعل أبو السهمري لعنه الله؟ يكذب علينا

● **حكم الاغتيال في الفقه الإسلامي، دراسة في حديث: «الإيمان قيد الفتك»**

ويزعم أنه وابن أبي الزرقاء دعاة إلينا أشهدكم أنني أتبرأ إلى الله عز وجلّ منهما، إلهما فتانان ملعونان، يا إسحاق، أرحني منهما يُحرك الله عز وجلّ بعيش في الجنة: فقلت له: جعلت فداك يحلّ لي قتلتهما؟ إلهما فتانان يفتنان الناس ويعملان في خيط رقبتَي ورقبة موالِيٍّ، فدمأؤهما هدر للمسلمين، وإياك والفتك، فإنّ الإسلام قيد الفتك، وأشفق إن قتلته ظاهراً أن تسأل لم قتلته؟ ولا تجد السبيل إلى تثبيت حجة ولا عليك أدلاء الحجة فتدفع ذلك عن نفسك، فيسفك دم مؤمن من أوليائنا بدم كافر، عليكم بالاغتيال^(١٦). قال محمد بن عيسى: فما زال إسحاق يطلب ذلك أن يجد السبيل إلى أن يغتالهما بقتل، وكانا قد حذّراه لعنهما الله^(١٧).

والرواية ضعيفة لمجهولية إسحاق الأنباري^(١٨).

قال ابن شهر آشوب: لما دخل مسلم الكوفة سكن في دار سالم بن المسيب ... فلما دخل ابن زياد انتقل من دار سالم إلى دار هانئ هذا مما يدلّ على قوة الحديث واشتغاره بين المسلمين. فمن ذلك ما ذكره عباس بن عبد المطلب راداً على أبي سفيان عند بذله المساعدة عليه وعلى علي^{عليه السلام} والله لولا أن الإسلام قيد الفتك لتكدكت جنادل صخر (كناية عن تضارب السيوف والرماح)^(١٩).

ولكن السياق يدلّ على أن الفتك هنا فهم بمعنى ارتكاب غطاءهم الأمور والجنايات وسيأتي الإشارة إلى ذلك.

ومن ذلك أيضاً ما رواه ابن سعد من أن إبراهيم بن ميمون الصائغ ومحمد بن ثابت العبدي كانا صديقين لأبي مسلم الداعية بخراسان يجلسان إليه ويسمعان كلامه، فلما أظهر الدعوة بخراسان وقام بهذا الأمر دسّ إليهما من سألهما عن نفسه وعن الفتك به، فقال محمد بن ثابت: لا أرى أن يفتك به؛ لأنّ الإيمان قيد الفتك، وقال إبراهيم الصائغ: أرى أن يفتك به ويقتل فولّى أبو مسلم محمد بن ثابت العبدي قضاء مرو، وبعث إلى إبراهيم الصائغ فقتل^(٢٠).

وكان شريك بن الأعور الهمداني جاء من البصرة مع عبيد الله بن زياد، فمرض فنزل دار هانئ أياماً ثم قال لمسلم: إنّ عبيد الله يعودني وإنّي مطاوله الحديث فأخرج إليه بسيفك فاقتله وعلامتك أن أقول: اسقوني ماءً ... فلما دخل عبيد الله على شريك وسأله عن وجعه ... فلما خرج ابن زياد دخل مسلم والسيف في كفّه، قال له شريك: ما منعك من قتله؟ قال: خصلتان: أما أحدهما فكراهية هانئ أن يقتل في داره، وأما الأخرى فحديث حدّثه

الناس عن النبي ﷺ : إِنَّ الإيمان قيد الفتك فلا يفتك مؤمن^(٢١).

وحديث مسلم ﷺ عن النبي ﷺ مُرسل.

وقد يستتج من خلال مراجعة المرويات التاريخية أَنَّ الحديث كان شائعاً ومعروفاً بين المسلمين غير منكر، وكان البعض يستند إليه في تبرير سلوكه من دون أن يسنده إلى النبي ﷺ وكان يرسله إرسال المسلمات.

٣ - قال الجوهرى: الفتك الجريء، والجمع الفتاك. والفتك أن يأتي الرجل صاحبه وهو غار غافل حتى يشد عليه فيقتله^(٢٢).

ثانياً: مفهوم الفتك، والفرق بينه وبين الغيلة والغدر

١ - قال ابن الأثير: الفتك أن يأتي الرجل صاحبه وهو غار غافل فيشد عليه. والغيلة أن يخدعه ثم يقتله في موضع خفي^(٢٣).

وزاد في غريب الحديث^(٢٤) على كلام ابن الأثير في تفسير الفتك: وإن لم يكن أعطاه أماناً قبل ذلك، ولكن ينبغي له أن يعلمه.

٢ - قال أبو عبيد: قوله: غيلة: هو أن يغتال الإنسان فيخدع بالشيء، حتى يصير إلى موضع يستخفي له، فإذا صار إليه قتله. أما الفتك في القتل فأن يأتي الرجل الرجل وهو غار مطمئن لا يعلم بمكان الذي يريد قتله حتى يفتك به فيقتله، وكذلك لو كمن له في موضع ليلاً أو نهاراً، فإذا غره قتله فأما إذا أعطاه الأمان ثم قتله فذلك الغدر، وهو أشد هذه الوجوه كلها. وقال ابن عساكر في شرح الحديث: الفتك: الخيانة. وفي عون المعبود: الفتك هو القتل بعد الأمان غدرًا^(٢٥).

٤ - وجاء في مختار الصحاح، في مادة (فتك): الفتك بفتح الفاء وضمها وكسرهما هو قتل الإنسان اغتيالاً على غرة.

٥ - قال الزمخشري: الفصل بين الفتك والغيلة: الفتك هو أن تهتك غرته، فتقتله جهاراً. والغيلة أن تكتمن في موضع فقتله خفية^(٢٦).

٦ - قال ابن عساكر: قال المعافا بن زكريا: الفتك بطش الإنسان بغيره على وجه المكر أو الغدر^(٢٧).

● حكم الاغتيال في الفقه الإسلامي، دراسة في حديث: «الإيمان قيد الفتك»

٧ - وفي أقرب الموارد في مادة (فتك): فتك الرجل فتكاً بطش به، وقيل: جرحه مجاهرة.

٨ - قال الطريحي في مجمع البحرين في مادة (فتك): انتهب منه فرصة فقتله أو جرحه مجاهرة أو أعم، قاله في القاموس. وقال في مادة غول: الاغتيال وهو أن يخدعه فيذهب به إلى موضع فإذا صار إليه قتله. والأصل في الاغتيال أن يؤتى المرء من حيث لا يشعر، وأن يُدهى بمكره ولم يرتقبه. والغيلة: الأخذ على غرة.

٩ - الفتك أن تهم بالشئ فتركبه وإن كان قتلاً. قال:

وما الفتك إلا أن تهم فتفعلا

والفاتك الذي يرتكب ما تدعوه إليه نفسه من الجنايات والجمع: الفتاك^(٢٨).

١٠ - قال الفيروزآبادي: الفتك مثلته: ركوب ما هم من الأمور ودعت إليه النفس، فهو فاتك: جري شجاع. وفتك به: انتهب منه فرصة فقتله أو جرحه مجاهرة أو أعم^(٢٩).

والملاحظ في كلمات اللغويين وشرّاح الحديث يرى:

أ. أن هناك تفسيرين للفتك، فالبعض يفسره بقتل الغير على غرة وغفلة، كما في الصحاح ومختاره ونهاية ابن الأثير وغيرها.

والبعض الآخر يرى أن الفتك هو ارتكاب ما تدعو إليه النفس من الجنايات، كما في كلام الزمخشري والفيروزآبادي وغيرهما، والذي يبدو أن المعنى الجوهرى للكلمة هو ما ذكره الأخيران من الجرأة وارتكاب ما تهم به النفس، وبما أن أبرز مصاديق هذا المعنى هو القتل غدراً وغرة فقد غلب استعماله في اللغة والحديث في ذلك. لا سيما إذا فسر الفتك. كما سيأتي. بقتل الغير على غفلة مجاهرة، فالمجاهرة في القتل تناسب معنى الجرأة وعدم المبالاة.

ب. أن قيد الغفلة والجهل وكذا المكر هو الأساس في الفتك، فإذا كان القتل مع إعلام ومعرفة سابقة للمقتول لم يطلق عليه الفتك.

ج. أن المائز بين الفتك والغيلة هو أحد أمرين على سبيل منع الخلو:

الأول: أن الفتك هو قتل الغير على غرة وغفلة مجاهرة، والغيلة هي قتله على غفلة خفية، كما جاء ذلك في كلام الزمخشري، وعلى هذا فهما أمران متباينان من حيث

الثاني: أنّ الفتك هو على غفلة مجاهرة أو خفية، وأما الاغتيال فلا يكون إلا خفية . كما يبدو ذلك من قاموس الفيروزآبادي، فيصبح الفتك أعم مفهوماً من الاغتيال، وكل غيلة فهو من الفتك ولا عكس.

(د) إنّ المائز بين الفتك والغيلة من جهة والغدر من جهة أخرى هو أنّ الفتك والغيلة لا يشترط فيهما أن يكونا مسبوقين بأمان من القاتل بالنسبة إلى المقتول، وأما الغدر فهو قتل الغير مع إعطائه الأمان.

لكن نقل أبو عبيد عن كتاب عون المعبود أنّ: الفتك هو القتل بعد الأمان غدراً، ويتلأم هذا مع ما نقله ابن عساكر في معنى الفتك بأنه الخيانة. كما ويؤيد هذا التفسير حديث عمرو بن الحمق عن النبي ﷺ: الإيمان قيد الفتك، من آمن رجلاً على دمه فقتله فأنا من القاتل بريء، «وإن كان المقتول كافراً»^(٣٠).

إلا أنه قد يستخلص من كل ما ذكر في هذا المجال: أنّ الفتك قد يطلق أيضاً على القتل غدراً وبعد إعطاء الأمان، ولكن ليس ذلك على وجه الشمول، فهناك استخدام شائع لكلمة الفتك في اللغة والحديث في موارد من القتل لم يسبقها الأمان بمعنى الوثيقة والمعاهدة وإن سبقها الأمان بمعنى إحساس المقتول بالأمن من القاتل.

ثالثاً: معنى الحديث

قال الشريف الرضي: الإيمان قيد الفتك، وهذه استعارة، والمراد بذلك أن الإنسان المؤمن يتمتع لأجل إيمانه أن يسفك الدم الحرام طاعة لأمر الحماية وركوباً لسنن الجاهلية، فكأنّ إيمانه قيد فتكه فتماسكه وضبط تهالكه. ومثل ذلك قوله عليه الصلاة والسلام لخوات بن جبير الأنصاري وكان خليعاً^(٣١) قبل إسلامه: ما فعل شراد بعيري^(٣٢) يا خوات؟ فقال: قيده الإسلام يا رسول الله. ألا ترى كيف شبهه عليه الصلاة والسلام في ريعان خلاعته وعنفوان نزاقته بالبعير الشارد الذي قد فارق مراجه^(٣٣) وكيف أجاب هذا الإنسان عن كلام النبي عليه الصلاة والسلام - لما جعله بمنزلة البعير الشارد - جعل هو ما رده عن ذلك الشارد وعكسه عن تلك الحال بمنزلة القيد والعقال، وهذا القول من النبي ﷺ

● حكم الاغتيال في الفقه الإسلامي، دراسة في حديث: «الإيمان قيد الفتك»

أيضاً داخل في المجاز^(٣٤).

وقال ابن الأثير: قيد الإيمان في الفتك، أي أن الإيمان يمنع عن الفتك، كما أن القيد يمنع عن التصرف، فكأنه جعل الفتك مقيداً^(٣٥).

وقال ابن أبي جمهور الأحسائي في توضيح الحديث: أي الإيمان قيد للمؤمن عن الأفعال غير الملائمة للشريعة، ويدلّ بطريق العكس على أن من أفتك فهو غير مؤمن، ومن انتفى منه قيد الإيمان انتفى عنه الإيمان، فالفاتك غير مؤمن، والفتك كناية عن قتل العدوان^(٣٦).

رابعاً: دلالة الحديث وحكم الفتك

عرفنا أن أسناد الحديث - بطريقه - غير تامة غالباً إلا البعض منها على بعض الوجوه. فلنتحدث الآن عن دلالة الحديث فقهيّاً على فرض تمامية صدره عن المعصوم عليه السلام فنقول:

١ - يتضمن الحديث في مروياته المختلفة الفقرات الآتية التي يمكن استظهار حرمة الفتك من كلّ منها أو من مجموعها، وهي:

❖ «الإيمان - أو الإسلام - قيد الفتك» والمنساق من هذا التعبير أن الإيمان أو الإسلام لا يجتمع مع الفتك ويدلّ - كما قال الإحسائي - على أن من فتك فهو غير مقيد بالإيمان ومن انتفى عنه قيد الإيمان انتفى عنه الإيمان، فالفاتك غير مؤمن.

❖ «المؤمن لا يفتك» وهذه جملة خبرية تفيد الإنشاء والنهي، مثل قولنا: المؤمن لا يسرق أو لا يزني. بل إن دلالتها على النهي أبلغ من دلالة صيغة الإنشاء.

❖ «نهى رسول الله ﷺ عن الفتك» ومادة النهي كصيغته ظاهرة في الحرمة، كما حرّر ذلك في أصول الفقه.

هذا وقد صرح الشيخ المفيد بمناسبة الحديث عن قتل الزبير في حرب الجمل - بحرمة الفتك والغيلة، وقال: قتل الغيلة يوجب النار، وإن كان المقتول في النار^(٣٧).

٢ - لا ارتياب في حرمة الفتك والاغتيال - حتى بالنسبة إلى مُهدري الدم - فيما إذا تمثّل بالغدر والخيانة، فإن الغدر مرفوض عقلاً ومحرّم شرعاً. فقد روى علي بن إبراهيم عن أبيه عن علي بن أسباط عن محمد يعقوب بن سالم عن أبي الحسن العبدی عن سعد بن طريف

عن الأصمغ بن نباتة قال: قال أمير المؤمنين ذات يوم وهو يخطب على المنبر بالكوفة: «أيها الناس لولا كراهية الغدر لكنت من أهدي الناس، ألا لكل غدره فجرة، ولكل فجرة كفره، ألا وإن الغدر والفجور والخيانة في النار»^(٣٨).

وروي عنه عليه السلام أيضاً أنه قال: بشر قاتل ابن صفية (الزبير) بالنار، وذلك لأن ابن جرموز غدر بالزبير وقتله بعد أن أعطاه الأمان، وكان قتله على وجه الغيلة والمكر^(٣٩).

والغدر هو ترك الوفاء ونقض العهد^(٤٠)، والعهد المنقوض قد يكون عبارة عن الأمان المعطى للكافر المحارب من قبل الإمام أو أحد المسلمين، فيجب الوفاء به. بل حتى لو توهّم المحارب الأمان وجاء إلى المسلمين فليس لهم الاعتداء عليه^(٤١)، وهذا ما يدل على حرمة الأمان وشدة احترامه، وقد يكون العهد والأمان ناشئاً من قرارات حكومية تفيد الأمن والطمأنينة على حياة وحقوق المواطنين أو الوافدين إلى أراضي الدولة الإسلامية، كتأشيرة الدخول إلى أقاليم الدولة الإسلامية أو الإقامة فيها، فإنها توجب توفير الأمن لأصحابها، حتى ولو كانوا كفاراً غير ذميين ما دام دخولهم أو إقامتهم في تلك الدولة مرخصاً فيه بتصريح قانوني من الحكومة.

وقد يكون الأمان بسبب العهود والمواثيق الدولية المصدقة من قبل الدولة الإسلامية والتي تفيد الاحترام المتبادل والالتزام بعدم الإضرار بأمن المواطنين وسلامتهم، فلا يجوز الغدر بمواطني الدولة الكافرة وسلب أمنهم ما دامت الدولة الإسلامية ملتزمة بعهودها مع تلك الدولة، إلى غير ذلك من مصاديق العهود والأمان المستجدة في كل زمان^(٤٢).

ونستخلص الكلام ونقول: إن الغدر ليس له مفهوم شرعي محدد، بل هو عبارة عن نقض الأمان، والأمان له المصاديق المتنوعة والمتجددة، فكل ما كان غدرًا ونقضاً لأمان فهو محرّم شرعاً وعقلاً.

قال الطبري: وقد كان بعضهم يزعم أن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا استأذنوا رسول الله ﷺ في قتل الكفار إذا آذوهم واشتدوا عليهم بمكة قبل الهجرة وسراً، فأنزل الله في ذلك: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَحِبُّ كُلَّ خَوَّانٍ كَفُورٍ﴾^(٤٣).

وللمحقق البجائي السيد عبدالرزاق المقرّم رحمته الله كلام في توجيه امتناع مسلم من قتل ابن زياد في دار هاني من المفيد إirاده هنا، قال: إن الفتك مرغوب عنه عقلاً وشرعاً

● حكم الاغتيال في الفقه الإسلامي، دراسة في حديث: «الإيمان قيد الفتك»

وسياسة دينية: أما العقل فهو يكره الغيلة ويبغض الخديعة، ولأن الاطمئنان بك ألزم أن تكون نفس المطمئن إليك ودیعة، والواجب العقلي حفظ الودیعة. وأما الشرع فهذا الحديث متفق على روايته ولا يرتكب أهل البيت عليه السلام خطّة تتلم الشرف وتقذح في الدين. وأما السياسة الدينية فلو أن مسلماً أطاع المؤتمر وطبق أعضائه بالفعل لتفترت الناس من أهل البيت عليه السلام وقالوا: هم أناس طلاب ملل لا طلاب إصلاح يتوصلون إلى نجاح مقاصدهم بالمخادعة والاحتيال ومن أجلى مظاهر الاحتيال الفتك ^(٤٤).

٣ - لو افترضنا عدم تمامية دلالة الحديث على حرمة الفتك، وفرضنا أيضاً أن الفتك غير موجب لهتك الأمن ونقض العهد، فقد يقال بحرمة الفتك والاغتيال إذا انطبق عليه قانون تزامهم الأهم والمهم وبالبيان الآتي:

أ. قد توجب المبادرة إلى قتل المهددين - سواءً بطريق الفتك والغيلة أم بغيرهما - إلحاق الأذى والضرر الكبيرين على المقدم وغيره من المؤمنين الأبرياء، أو تسبب نشوب حرب على الدولة الإسلامية، وفي مثل ذلك يقدم وجوب الحفاظ على أرواح المسلمين وأمن الدولة الإسلامية على وجوب أو جواز قتل المهدور دمه، لأهمية ذلك بالنسبة إلى إهلاك المهدر.

ويمكن أن يستأنس للحكم بحرمة الخيانة على طريقة الفتك والاغتيال برواية إسماعيل بن عبد الله القرشي قال: أتى إلى أبي عبد الله عليه السلام رجل فقال له: يا بن رسول الله رأيت في منامي كأنني خارج من مدينة الكوفة في موضع أعرفه، وكأنّ شبحاً من خشب أو رجلاً منحوتاً من خشب على فرس من خشب يلوح بسيفه وأنا أشاهده فزعاً مرعوباً، فقال له عليه السلام: «أنت رجل تريد اغتيال رجل في معيشته، فاتق الله الذي خلقك ثم يميّتك» فقال الرجل: أشهد أنك قد أوتيت علماً واستبطته من معدنه، أخبرك يا بن رسول الله عما فسرت لي: إن رجلاً من جيراني جاءني وعرض عليّ ضيعته، فهممت أن أملكها بركس (نقص) كثير، لما عرفت أنه ليس لها طالب غيري، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «وصاحبك يتولانا ويتبرأ من عدونا» فقال: نعم يا بن رسول الله، رجل جيد البصيرة مستحكم الدين، وأنا تأتب إلى الله وإليك مما هممت به ونويت به، فأخبرني يا بن رسول الله لو كان ناصبياً أيحلّ اغتياله؟ فقال: «أد الأمانة إلى من أئتمنتك وأراد منك النصيحة ولو إلى قاتل الحسين عليه السلام» ^(٤٥).

فإنها وإن كانت بصدد النهي عن الخيانة المتمثلة في اغتيال الشخص في معيشته

وقطع رزقه، لكن النهي ثابت بطريق أولى في اغتيال الشخص في قطع حياته، إذا كان ذلك يجسدّ الغدر والخيانة.

وقد وردت الإشارة إلى هذه الأهمية في بعض الروايات:

ففي صحيحة داود بن فرقد قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: ما تقول في قتل الناصب؟ فقال: «حلال الدم، ولكني أتقي عليك، فإن قدرت أن تقلب عليه حائطاً أو تغرقه في ماء لكي لا يشهد به عليك فافعل» قلت: فما ترى في ماله؟ قال: «توّه» ^(٤٦) ما قدرت عليه» ^(٤٧).

وفي رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام: ... فقلت لأبي جعفر عليه السلام: أرايت لو أنّ رجلاً الآن سبّ النبي صلى الله عليه وآله أيقتل؟ قال: «إن لم تخف على نفس فاقطله» ^(٤٨) وبمضمونهما روايات أخرى أيضاً.

كما أن صاحب الجواهر رحمته الله احتمل المعنى نفسه في رواية أبي الصباح الكناني التي سبق ذكرها فقال: ولا ينافي ذلك لجواز قتل السابّ لأحد الأئمة أو الناصبين، في خبر أبي الصباح الطويل، وحاصله أنه استأذنه في قتل جعد بن عبد الله لوقوعه في علي عليه السلام فقال: «قد نهى رسول الله عن الفتك، يا أبا الصباح إنّ الإسلام قيد الفتك...» الذي لا جابر له (سنداً) الممكن حملة على أنه روى ذلك للخوف عليه أو غيره ممّن هو بريء، لأنه رأى شدة عزمه على القتل، كما يظهر من بعض ما في الخبر المزبور ^(٤٩).

وإنّ كان قد يرى وعلى هذا التوجيه أنّ عدم الترخيص في قتل السابّ والناصب خوفاً على المقدم على القتل قد ورد في روايات أخرى، وبتصريح من الإمام بذلك الشأن، فمن المستبعد أن توجد حاجة - في ردع الكناني عن قتل الناصبي - إلى أن يروي الإمام له نهى النبي عن الفتك خوفاً على حياته.

ب - إن تنفيذ حكم الإعدام على طريقة الفتك والاغتيال حتى بالنسبة إلى مهدور الدم في كثير من الأحيان، ولا سيما في الظروف العصيبة والصعبة ممّا يشوّه سمعة الإسلام والمسلمين عند غير المسلمين، ويوجب تنفير الناس عن الدين، وواضح أن إجراء أيّ حكم شرعي في المجتمع لو كان يؤدّي إلى كسر شوكة الإسلام ووهن المسلمين لا يجوز أو لا يجب تنفيذه، نظراً إلى أن الحفاظ على قدسية الدين وهيبته أهم من تطبيق بعض الحدود والأحكام.

● حكم الاغتيال في الفقه الإسلامي، دراسة في حديث: «الإيمان قيد الفتك»

وقد أشار صاحب الجواهر رحمته الله إلى هذا المعنى، حيث استند في حرمة الغدر بالكفار إلى أن ذلك مما يوجب تنفير الناس عن الإسلام^(٥٠).

ويقوي الحكم في ما إذا كان هناك المتربصون بالإسلام والأعداء الحاقدون عليه ينتهزون الفرصة ويشنون حرباً إعلامية واسعة على الإسلام تُفني الأخضر واليابس، وتلحق به نكسة يطول أمدّها، فإن كان الحدّ لا يجري على المسلم إذا كان في أرض العدو خوفاً من أن تأخذه الحمية ويلتحق بالعدو^(٥١) ويكون ذلك خسارة لمسلم واحد ينجرّ إلى العدو، فكيف إذا كان إجراء الحدّ مما يوجب وهن الدين وكسر شوكرته تماماً.

وقد أفتى السيد الخوئي رحمته الله بعدم جواز اغتيال الكافر الكتابي، حتى ولو لم يكن ذمياً حفظاً للعناوين الثانية^(٥٢).

ج - وقد يؤدّي إجراء حكم القتل على سبيل الفتك والغيلة من قبل آحاد المسلمين إلى حدوث الفوضى والإخلال بالأمن الاجتماعي، ومعلوم أنّ حفظ النظام من أهم الواجبات الاجتماعية، ولا يجوز تعريضه إلى الزعزعة والخطر^(٥٣).

خامساً: أحكام أخرى للفتك والغيلة

تبني بعض المذاهب الفقهية ثبوت أحكام وضعية للفتك والغيلة، مضافاً إلى حرمتها التكليفية، فقال المالكية: إنّ قتل الغيلة يوجب إجراء عقوبة الموت على القاتل، حتى وإن لم يكن المورد موضوعاً للقصاص، فقالوا: إذا قتل المسلم الذمي غيلة، بأن خدعة حتى ذهب به إلى موضع فقتله يقتل به سياسة لا قصاصاً، أما إذا لم يقتله غيلة فعليه الدية فقط^(٥٤).

وقد أخرج أبو داود في المراسيل من طريق ابن وهب عن عبد الله بن يعقوب، عن عبد الله بن العزيز بن صالح الحضرمي قال: قتل رسول الله ﷺ يوم حنين مسلماً بكافر قتله غيلة، وقال: «أنا أولى وأحق من أوفى بذمته»^(٥٥).

وقال الشافعي: أبلغنا أنّ عمر بن الخطاب أمر أن يقتل رجل من المسلمين بقتل رجل نصراني غيلة من أهل الحيرة فقتله به^(٥٦).

وروى ابن أبي شيبه بسند صحيح أنّ رجلاً من البنط عدا عليه رجل من أهل المدينة فقتله قتل غيلة، فأتي به أبان بن عثمان وهو إذ ذاك على المدينة، فأمر بالمسلم الذي قتل

الذمی أن یقتل، وأبان معدود من فقهاء المدينة^(٥٧).
وقال المالکیة أيضاً: لا یقتل الحر بال عبد إلا إذا كان القتل غيلة، فیقتل حينئذ به، وإنّ القتل للفساد لا للقصاص^(٥٨).
وقالوا أيضاً: لا یقاد الأب بالابن إلا أن یضجع فیذبحه، فأماً إذا حذفه بسیف أو عصا فقتله لم یقتل، وكذلك الجد مع حفيده^(٥٩).
وقالوا - خلافاً لجمهور الفقهاء -: لو عفا ولیّ المقتول غيلة عن القاتل فإن عفوه لا یسقط عقوبة القتل، لأنّ الحق لیس له، وإنما لله سبحانه وتعالی، كما أن صلح الولي مردود والحکم فيه للإمام^(٦٠).
وقال ابن سعد: أخبرنا محمد بن عمر قال: أخبرنا عكرمة بن محمد عن عثمان بن سليمان قال: سمعت عمر بن عبد العزيز وهو خليفة یقول: شیئان لیس لأهلها جواز أمر ولا لوال، وإنما هما لله یقوم بهما الوالی: من قتل عدواناً وفساداً فی الأرض، ومن قتل غيلة^(٦١).
وزهد فقهاء الإمامیة إلى أنّ الاغتيال کغیره من أنواع القتل فی جواز القصاص أو العفو، فإذا اختار الولي العفو فلیس للسلطان معه اعتراض^(٦٢).

سادساً: تحريم الاغتيال وإشكالية الاغتيالات النبوية

ربما یتخیل أن هذا الحديث ینا فی ما نقل عن رسول الله ﷺ الأمر بالفتك أو تقريره فی قصة كعب بن الأشرف والعصماء بنت مروان (أم المنذر) وأبی رافع (سلام بن أبي الحقيقی).

فإن كعب بن الأشرف كان یحثّ المشركين على قتال النبی، وخرج إلى مكة وجعل ینشد الأشعار ویبكي للذين أصیبوا من قريش ببدر، ويحرّض على رسول الله ﷺ، فلماً رجع إلى المدينة قال رسول الله ﷺ لأصحابه: من لی باین الأشرف؟ فقال محمد بن مسلمة - وكان أخا ابن الأشرف من الرضاة - : أنا لك به یا رسول الله، أنا أقتله، فاجتمع محمد ونفر من الأوس وجاء ابن الأشرف فقال أحدهم: كان قدوم هذا الرجل (النبي) من البلاء علينا، عادتنا به العرب وحاربتنا ورمتنا من قوس واحدة، فقال كعب: أما والله لقد كنت أخبرك أن الأمر سیصیر إلى ما أقول، فطلبوا منه أن یبيع علیهم الطعام أو التمر ويرهنوه ما

● حكم الاغتيال في الفقه الإسلامي، دراسة في حديث: «الإيمان قيد الفتك»

يكون فيه الثقة، فقبل برهن السلاح منهم وتواعدوا على ذلك وأتوه إلى حصنه فهتف به أحدهم فنزل في ملحفته وخرجوا يتماشون وكان كعب حديث عهد بعرس وكان جميلاً وتطيّب بالمسك والعنبر فأدخل أبو نائلة يده في مقدم رأسه ثم شمّ يده وقال: ما رأيت طيباً أعطر قط، ثم مشوا ثم عاد لمثلها وأمسك به وقال: اضربوا عدو الله فضربوه فاختلفت أسيافهم عليه فلم تغن شيئاً قال محمد بن مسلم: فحين رأيت أسيافنا لم تغن شيئاً، ذكرت مغولاً (السكين الصغير) في سيفي فأخرجته ووضعته قرب سرته ثم تحاملت عليه فوق عدو الله، فجأؤوا إلى رسول الله ﷺ آخر الليل وأخبروه بقتل عدو الله^(٦٣).

وأما العصماء بنت مروان فكانت تقول شعراً تحرّض على النبي وتؤذيه وتعيب الإسلام، فبلغ قولها ذلك إلى عمير بن عدي الخطيمي ورسول الله ﷺ يومئذ ببدر، فقال عمير: اللهم إن لك عليّ نذراً لئن رددت رسول الله إلى المدينة لأقتلنها.

قال عمير: فلما رجع رسول الله من بدر جئتها في جوف الله حتى دخلت عليها فوجدت صبياً ترضعه فنحّيته عنها ثم وضعت سيفي في صدرها حتى أنفذته من ظهرها. ثم خرجت حتى صليت الصبح مع النبي بالمدينة، فلما انصرف النبي نظر إليّ فقال: أقتلت بنت مروان؟ قلت: نعم ... يا رسول الله، فهل عليّ في ذلك شيء يا رسول الله؟ قال: لا، ثم التفت النبي إلى من حوله فقال: إذا أحببتكم أن تنظروا إلى رجل نصر الله ورسوله بالغيب فانظروا إلى عمير بن عدي^(٦٤).

وأما أبو رافع سلام بن أبي الحقيقي فقد بعث رسول الله ﷺ عبد الله بن عقال ومعه نفر من الخزرج إلى خيبر ليقاتل أبا رافع، فخرجوا حتى أتوا داره فجاءت امرأته فقالت: ما شأنك؟ فقال ابن عقال: جئت أبا رافع مهدية، ففتحت له الباب فدخلوا عليه بأسيافهم وقتلوه في فراشه، فقدموا على النبي ﷺ وهو على المنبر فلما رأهم قال: أفلحت الوجوه^(٦٥).

وقد أُجيب عن هذه الشبهة بأن اليهود كانوا قد عاهدوا النبي أن لا يحاربوه ولا يظاهروا عليه عدوه، وهؤلاءهم الذين آذوا النبي ﷺ والمسلمين وحرّضوا المشركين عليهم، وأصبحوا من أظهر مصاديق المحاربين وناقضي العهود، ولا بأس بالاغتيال على المحارب فإن الحرب خدعة^(٦٦) بل ويجوز الفتك بأهل الحرب^(٦٧).

الهوامش

- (1) مسند أحمد بن حنبل ١: ٣٥٣، الحديث ١٤٣٣، ط: دار الفكر.
- (2) تاريخ دمشق ١٨: ٤٠٦.
- (3) منتخب كنز العمال بهامش مسند أحمد ١: ٥٧.
- (4) سنن أبي داود ١: ٦٣١.
- (5) المستدرک ٤: ٣٩٢.
- (6) سير أعلام النبلاء ١٧: ٢٨.
- (7) مسند الشاميين ٣: ٣٥٠، وراجع غريب الحديث لابن سلام ٣: ٣٠١.
- (8) مسند الشهاب ١: ١٣٠.
- (9) السنن الكبرى ٩: ١٤٢؛ مجمع الزوائد ٦: ٢٥٨، مسند أبي داود الطيالسي: ١٨١، صحيح ابن حبان ١٣: ٣٢٠.
- (10) كنز العمال: ح ٣٠١٦٠.
- (11) الطبراني، المعجم الكبير ١٩: ٣١٩، وراجع مسند أحمد ٦: ١٣، ح ١٦٨٣٢، ط: دار الفكر.
- (12) مجمع الزوائد ١: ٩٦.
- (13) سير أعلام النبلاء ٣: ١٤٧.
- (14) فروع الكافي ٧: ٣٧٥، ح ١٦.
- (15) التهذيب ١٠: ٢١٤، ح ٨٤٥.
- (16) يبدو من الرواية أنّ الإمام عليه السلام استعرض أشكالاً ثلاثة لقتل أبي السمهرى وابن أبي الزرقاء: القتل فتكاً بالغدر والخيانة، القتل المعلن والمكشوف، والاعتقال، وقد نهاء عن الأول والثاني وأرشدته إلى طريقة الاعتقال، وبقرينة السياق يفهم أنّ المقصود من الاعتقال هو القتل خفية من دون أن يكون غدر وخدعة في البين، خلافاً للمعنى المعهود للاعتقال، وقد يشهد لذلك ما جاء في رواية داود بن فرقد الآتية.
- (17) رجال الكشي ٢: ٨١١.
- (18) معجم رجال الحديث ٣: ١١٠٧، ط: طهران.
- (19) نهج السعادة: ٤١: ١.
- (20) الطبقات الكبرى ٧: ٣٧٠.
- (21) المناقب ٢: ٣٨، وعنه بحار الأنوار ٤٤: ٣٤٣.

- (22) الصحاح ٤: ١٦٠٢.
- (23) النهاية ٣: ٤٩.
- (24) النهاية ٤: ٦.
- (25) غريب الحديث ٣: ٣٠١.
- (26) الفائق في غريب الحديث ٢: ٢٤٧.
- (27) تاريخ مدينة دمشق ٥: ٤٥٧.
- (28) كتاب العين ٥: ٣٤٠.
- (29) القاموس (مادة فتك).
- (30) مسند الشاميين للطبراني ٣: ٣٥٠.
- (31) الخلع: الذي لا يعتمد عليه ولا يعتبر به.
- (32) البعير الهارب.
- (33) المراح: مبيت الإبل والدواب.
- (34) المجازات النبوية: ٣٥٦.
- (35) النهاية ٤: ١٣٠.
- (36) عوالي اللئالي ٢: ٢٤١.
- (37) الفصول المختارة: ١٤٤.
- (38) وسائل الشيعة ١١: ٥٢، الباب ٢١ من أبواب جهاد العدو، ح ٣.
- (39) الفصول المختارة: ١٤٥؛ ويحار الأنوار ٣٢: ٣٣٦.
- (40) مجمع البحرين: مادة (غدر).
- (41) ابن إدريس، السرائر ٢: ٢٠؛ الشهيد الأول، الدروس ٢: ٣٣.
- (42) يراجع آثار الحرب في الفقه الإسلامي، وهبة الزحيلي: ٢٦٧.
- (43) جامع البيان ١٧: ٢٢٨.
- (44) سفير الإمام الحسين عليه السلام مسلم بن عقيل: ٦٤.
- (45) وسائل الشيعة ١٨: ٤٦١، الباب ٢٧ من أبواب حدّ القذف، ح ٥.
- (46) خذ من أمواله.
- (47) وسائل الشيعة ١٨: ٤٦٣، الباب ٢٧ من أبواب حدّ القذف، ح ٥.
- (48) المصدر نفسه، ح ٣.
- (49) جواهر الكلام ٤١: ٤٣٦.

- (50) جواهر الكلام ٢١ : ٧٨.
- (51) وسائل الشريعة ١٨ : ٣١٨، الباب ١ من أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة.
- (52) صراط النجاة ٢ : ٤٢٢.
- (53) ويمكن أن يبرز التزام بوجه آخر أيضاً، وهو في ما لو قلنا بحرمة الفتك بعنوانه الأولي. فقد يتفق أن يصبح الفتك بأحد المهديين أو جماعة منهم جائزاً، لتوقف الدفاع عن الكيان الإسلامي أو رسوله العظيم أو كتابه المجيد أو ما شابهه على ذلك، وواضح أن الثاني أهم بكثير من حرمة الفتك، لكن لا يستبين هذا عادة إلا لمن له الخبرة والإحاطة التامة بالملابسات التي كانت في عهد النبي ﷺ بشأن بعض اليهود، كما سيأتي تفصيله. وأيضاً يفسر ما نقل عن أمر النبي ﷺ - عاصم بن ثابت وحبيب وابن حسان - بقتل أبي سفيان في داره بمكة غيلة إن قدر عليه (كتاب الأم، الشافعي ٤ : ٣٠٩) وبذلك أيضاً يفسر ما صدر عن بعض الأئمة عليهم السلام بشأن اغتيال بعض الغلاة والمبتدعين الذين أصبحوا في زمنهم راية للفتنة والضلال، فقد أمر أبو الحسن العسكري عليه السلام بقتل فارس بن حاتم القزويني، وضمن لمن قتله الجنة فقتله جنيد. وكان فارس فتاناً يفتن الناس ويدعو إلى البدعة (انظر للتفصيل: رجال الكشي ٢ : ٨٠٧).
- (54) الزرقاني، شرح الموطأ ٨ : ٣.
- (55) الزيعلي، نصب الراية ٦ : ٣٣٢.
- (56) الأم ٧ : ٣٣٨.
- (57) الجواهر النقي ٨ : ٣٤.
- (58) الخرخشي على مختصر جليل ٨ : ٣.
- (59) الدسوقي ٤ : ٢٣٨.
- (60) المصدر السابق.
- (61) الطبقات الكبرى ٥ : ٣٠١.
- (62) تحرير الأحكام ٢ : ٢٤٥.
- (63) اليوسفي الغروي، موسوعة التاريخ الإسلامي، ٢ : ٢٣٥ عن مغازي الواقدي ١ : ١٩٠.
- (64) المصدر السابق نقلاً عن المغازي ١ : ١٧٣ - ١٧٤.
- (65) موسوعة التاريخ الإسلامي ٢ : ٥٤٠، عن مغازي الواقدي ١ : ٢٩١ - ٣٩٤.
- (66) راجع صحيح البخاري، كتاب الجهاد والسير، الباب ١٥٧.
- (67) المصدر السابق، باب ١٥٩، باب الفتك بأهل الحرب.

الإبادة الشاملة في السياسة الحربية

التاريخ النبوي أنموذجاً

د. محمد حسين خوانين زاده (*)

تمهيد

استراح النبي ﷺ بعد هجرته من أذى المشركين في مكة وتضييقهم إلا أنه ﷺ لقي في المدينة جماعات استمرت صراعاتها زمناً طويلاً، فها هما قبيلتا الأوس والخزرج اللتان تحاربتا حرب استنزاف منذ عهد بعيد كما اشتبكتا مع اليهود في نفس الوقت. وفي الوقت ذاته كان رسول الله ﷺ يتعامل مع أناسٍ تتباين معتقداتهم أشد التباين كما كان على اتصال مع المسلمين المتزمتين في سلوكهم وعقيدتهم، بغض النظر عن اتصاله بالمشركين الذين لم يكونوا قليلي العدد، إضافة إلى اليهود المعروفين بالحقد والحسد.

عزم النبي ﷺ على إيجاد الوحدة في المدينة بالمؤاخاة بين المهاجرين والأنصار (الأوس والخزرج) وبإبرام معاهدة بين الأحزاب الموجودة بالمدينة، والتي تشمل المسلمين والمشركين واليهود.

وهذا المقال يهدف إلى إلقاء الضوء على معاهدة الرسول ﷺ مع اليهود، حتى خيانة اليهود من بني قريظة ونقضهم المعاهدة، وأخيراً يتناول المقال موقف الرسول ﷺ منهم وأسباب هذا الموقف.

المعاهدة مع اليهود

يعتقد كثير من المؤرخين أنّ الرسول أبرم معاهدتين مع يهود المدينة، إحداها المعاهدة العامة والأخرى المعاهدة الخاصة. مع أن عدداً من المؤرخين يعتبرها معاهدة واحدة محاولاً إدخال المعاهدة الأولى في الثانية.

لا تشير المعاهدة العامة إلى يهود المدينة - بني قينقاع وبني النضير وبني قريظة - بل

(*) عضو هيئة التدريس في جامعة العلامة الطباطبائي، من إيران.

أشير فيها إلى معاشر من يهود العرب يدينون بدين موسى ﷺ. وهذه هي بعض بنود المعاهدة:

- إنه من تبعنا من اليهود فله النصر والمساواة لا يظلمون ولا ينصر عليهم.
- إن اليهود أمة تعيش مع المسلمين، لليهود دينهم وللمسلمين دينهم.
- إن اليهود كالجار، والجار كالنفس، غير مضار ولا آثم.
- إن اليهود ينفقون مع المؤمنين ما داموا محاربين.
- إنه من فتك فبنفسه فتك وبأهل بيته^(١).

تتضمن هذه المعاهدة العامة أمناً لأهل يثرب كافة كي لا يظلم أحد ولا يراق دم بغير الحق، ومن ظلم وأثم فإنه لا يظلم إلا نفسه وأهل بيته.

لم يذكر المؤرخون المعاهدة الخاصة بشكل مفصل، وإن كثيراً منهم يذكرها بشكل عام، فيذكر أن الرسول ﷺ أبرم معاهدة مع ثلاث طوائف من يهود يثرب، وأن سبب الحرب بينهم وبين المسلمين هو نقضهم للعهد^(٢)، ثم إن هناك عدداً من المؤرخين يذكرون نص المعاهدة^(٣)، والطبرسي رحمه الله يذكره أكثر تفصيلاً بين هؤلاء المؤرخين، وقد أشرنا إلى مضمون روايته عن نص المعاهدة فيما يلي:

أتى اليهود من بني قريظة وبني النضير وبني قينقاع عند النبي ﷺ قائلين: أتيناكم لنطلب السلم والمصالحة، بشرط أن لا نكون معكم ولا ضدكم، لا تنصر أعداءكم كما لا نعتدي على أصحابكم، وأنتم لا تعتدون علينا لنرى ما يترتب عليك وعلى أصحابك من العواقب، والنبي ﷺ وافق على مطالبهم وكتب معهم معاهدة هذا مضمونها: يفرض على اليهود أن لا يناصروا ضد النبي ﷺ وأصحابه، لا باللسان ولا باليد ولا بإعطاء السلاح والدواب، لا في السر ولا في الجهر. لا في النهار ولا في الليل، والله يشهد على هذه الشروط ويكفلها، وإذا عمل اليهود خلاف ما جاء في المعاهدة فإن للرسول ﷺ الحرية في إراقة دمائهم وأسر النساء والذراري منهم والاستيلاء على أموالهم.

كتب الرسول ﷺ هذه المعاهدة لكل من القبائل اليهودية على حدة ووقع عليها رؤساء اليهود^(٤). فبناء على هذه المعاهدة التزمت القبائل اليهودية الثلاث في المدينة بعدم اتخاذ أية مبادرة ضد الرسول ﷺ والمسلمين لا باللسان ولا باليد... وفي حالة نقضهم العهد

●الإبادة الشاملة في السياسة الحربية، التاريخ النبوي أنموذجاً

فإنَّ للرسول ﷺ الحق في قتل الناكثين وأسر الباقين وتقسيم أموالهم. يجمع المؤرخين قاطبة على أنَّ اليهود كانوا يعيشون بالمدينة مع الآخرين في منتهى الطمأنينة والراحة ما التزموا بهذه المعاهدة، ولكنهم منذ أن نقضوا العهد وبدأوا يحيكون المؤامرة، قام المسلمون بمحاربتهم.

نقض بني قريظة للعهد

يعود نقض العهد من بني قريظة إلى حرب الخندق، حيث ذهب عدد من يهود بني النضير إلى خيبر بعد إجلائهم عن المدينة، ونزلوا ضيوفاً عند اليهود في تلك المنطقة، وبعد فترة ذهبت مجموعة منهم، كحيي بن أخطب وكنانة بن أبي الحقيق وسلام بن مشكم و... إلى مكة واتحدوا مع قريش، ووعد حيي بن أخطب قريشاً أنه سيمهد السبيل لنقض بني قريظة وقواتهم العسكرية للعهد، وبعد ذلك اتجهوا نحو قبيلة غطفان، وألحقوها بقبيلة قريش بعد أن وعدهم بتقديم تمور خيبر إليهم لمدة عام، ومن ثم تحركوا نحو قبيلة بني سليم وقبائل أخرى، وعملوا في إعداد كل واحدة من تلك القبائل لمحاربة الإسلام، بعد أن قطعوا على أنفسهم وعوداً لكل قبيلة من تلك القبائل.

وعلى أثر هذه المبادرات التآمرية من يهود بني النضير وخبير، اتحد عشرة آلاف من المشركين من الأحزاب المختلفة وتوجهوا لقتال المسلمين نحو المدينة.^(٥)

وعندما اقترب ذلك الجيش من المدينة طلب أبو سفيان من حيي بن أخطب أن يتقدم نحو اليهود من بني قريظة ليطلب إليهم بنقض عهدهم الذي أبرموه مع النبي ﷺ ووصل حيي بن أخطب إلى بني قريظة سريعاً، وذهب إلى بيت كعب بن أسد - سيد بني قريظة - مبدئاً عنده رغبة الجيش بالقتال، وانخدع كعب بن أسد بما قاله حيي بن أخطب، ومزّق الصحيفة التي كتبها النبي ﷺ لبني قريظة برغم يقينه في أنَّ النبي ﷺ كان جاراً صالحاً لهم، ولم ينقض عهدهم ولم يبيع سرهم، وهذه الخطوة تعدّ أولى الخطوات ليهود بني قريظة في نقضهم للعهد.

والنبي ﷺ، الذي كان قد تخندق مع المسلمين، علم أمرهم في نقضهم للعهد، وحزن كثيراً لذلك، وبعث سعد بن معاذ وسعد بن عباد إلى المدينة للتأكد من حقيقة

الأمر، حيث ذهب المبعوثان إلى قبيلة بني قريظة وتأكدوا من صحة الأمر وحاولوا أن يحملهم على الالتزام بالمعاهدة، غير أن كعب بن أسد أعلن نقضه للعهد وأخذ يسبهما، وكذلك باقي اليهود شتموا مبعوثي الرسول ﷺ بأسوأ الكلام.

رجع مبعوثا النبي ﷺ إلى الخندق وأخبرا الرسول ﷺ تلميحا بصحة خيانة بني قريظة، فكبر الرسول ﷺ وبشر بالنصر والفتح من الله ^(٦).

وانتشر خبر خيانة اليهود، وحوصر المسلمون الذين لا يتجاوز عددهم عن ثلاثة آلاف من قبل اليهود من الخلف ومن الأمام جيش الأحزاب، وعمهم الخوف والفرع، وهكذا يصف الله تعالى معنوياتهم في القرآن الكريم: ﴿إِذْ جَاؤُكُمْ مِنْ فَوْقِكُمْ وَمِنْ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَإِذْ زَاغَتِ الْأَبْصَارُ وَبَلَغَتِ الْقُلُوبُ الْحَنَاجِرَ وَتَظُنُّونَ بِاللَّهِ الظَّنُونَا﴾ ^(٧).

وفي هذا الوقت أخذ المنافقون يتفوهون بكلمات تسيء، فقال أحدهم: إن محمداً كان يعدنا أن ننال كنوز كسرى وقيصر، بينما لا يأمن أحدنا اليوم على نفسه أن يذهب إلى الغائط! ^(٨).

أعلنت قبيلة بني قريظة الحرب، وكان هدفها الهجوم على نساء المؤمنين وأبنائهم الذين لا ملاذ لهم، ولأجل هذا بعثوا حيي بن أخطب إلى قبيلتي قريش وغطفان لتزويده بالفي مقاتل للإغارة ليلاً على المدينة ^(٩). ويقول في ذلك الحدث جابر بن عبد الله الأنصاري: إن خوفنا في تلك الليلة من بني قريظة لم يكن يقل عن فزعنا من قريش (الأحزاب) ^(١٠).

وعندما وصلت أخبار المؤامرة إلى النبي ﷺ بعث سلمة بن أسلم ليلاً في مائتي رجل، وزيد بن حارثة في ثلاثمائة رجل إلى يثرب للحفاظ عليها، وكان هؤلاء الجند يستعرضون مكبرين بصوت مرتفع حتى الصباح، لإقرار الأمن بين المؤمنين ولإقلاع بني قريظة عن الحرب ^(١١).

إن ما جرى لقريش ولبنی قريظة هو أنهم أساءوا الظن ببعضهم ودبت الفرقة بينهم، بعد تدبير حسن اتخذه أحد المؤمنين المتصفين بالحنكة والكياسة، وهو نعيم بن مسعود، وبعد أن طالبت الحرب ونفدت المياه والمؤونة من جيش المشركين ودوابهم بعث الله عليهم ريحاً شديدة، ما أدى إلى توانيهم عن الحرب، ثم إن أبا سفيان الذي كان يقود جيش الأحزاب أعلن إنهاء الحرب، وبينما كان فزعاً من هذه الظروف قام إلى جملة وهو معقول

●الإبادة الشاملة في السياسة الحربية، التاريخ النبوي أنموذجاً

فجلس عليه ثم ضربه والجمل لا يتمكن من الحركة. وفي الصباح هربت الأحزاب وانصرف المسلمون بأمر النبي ﷺ راجعين إلى المدينة ووضعوا السلاح^(١٢).

إلى هنا تبين كيف أن اليهود من بني قريظة قد تآمروا على المسلمين، إلا أن التدابير الجيدة التي اتخذها الرسول ﷺ والمسلمون حالت دون تنفيذ خطتهم التآمرية، وأدت إلى رجوع جيش الأحزاب إلى ديارهم متخلين عن اليهود في بيوتهم.

قتال بني قريظة

في الصباح الذي انصرف المسلمون عن الخندق راجعين إلى المدينة، أتى جبريل إلى رسول الله ﷺ وكان ينظف سيفه فقال له: إن الله يأمركم بالسير نحو بني قريظة لقتالهم. فأمر رسول الله ﷺ مؤذناً فأذن في الناس أن المسلمين لا يصلّون العصر إلا في قبيلة بني قريظة.

استعدّ ثلاثة آلاف مقاتل من المسلمين للقتال، وجعل رسول الله ﷺ علياً عليه السلام حامل العلم، وقدمه في جماعة إلى بني قريظة، فسار علي عليه السلام بهز رايته بالقرب من حصون بني قريظة واليهود الذين لاذوا بتلك الحصون، وبدأوا يسبون النبي ﷺ، ولما شاهد علي عليه السلام هذا المشهد أراد الرجوع إلى وراء ليشن النبي ﷺ عن تقدمه إلى تلك المنطقة إلا أن النبي ﷺ سار إلى تلك المنطقة بجيشه، وشاهد الحالة التي كانت عليها اليهود.

صفّ الرسول ﷺ جيشه وقدم الرماة وأمرهم بالرمي، ترامى القوم لساعة، وفي الليل أصدر حكم الهدنة المؤقتة إلى منتصف الليل، حيث دنا المسلمون بأمر النبي ﷺ من حصون بني قريظة وحاصروها.

وفي اليوم الثالث من الحصار تفاوض بعض اليهود مع النبي ﷺ، وطلبوا من النبي ﷺ أن يسمح لهم بأخذ متاعهم حملَ بغير كاليهود من بني النضير، ثم يخرجون من المدينة، غير أن النبي ﷺ رفض طلبهم، ثم إنهم طلبوا أن يتركوا أمتعتهم، ويسمح لهم أن ينجوا بأنفسهم بالخروج من المدينة، إلا أن هذا الطلب لم يقبل منهم، ثم قال لهم رسول الله ﷺ: يجب عليكم الخضوع إلى أن أحكم بينكم^(١٣)، فخرج أثناء هذا الحوار عدد من اليهود من حصونهم، وأسلموا دون أن يتعدى أحد عليهم، بل حفظوا دماءهم وأموالهم

وكلما طالت مدة الحصار كان الأمر يشتدّ على اليهود إلى أن بعثوا إلى رسول الله ﷺ ليبعث لهم أبا لبابة الأنصاري ليستشيروه في أمرهم، وسمح النبي لأبي لبابة أن يدخل حصونهم، لكنه لقي مكرهم حيث رأى نساءهم شعث الشعر يجهرشن بالبكاء مع الصبيان في وجهه فرقّ لهم وأشار بيده إلى حلقه يريد أنهم إذا استسلموا للنبي ﷺ يقتلون ويذبحون، وهذه المبادرة من أبي لبابة أدّت إلى معاندة اليهود واشتدت مجابهااتهم. وقد انتبه أبو لبابة إلى خطئه، وبعد انطلاقه من حصون اليهود توجه نحو مسجد النبي ﷺ وشدّ نفسه بحزام إلى عمود وبذلك تاب عن عمله^(١٥).

استغرق حصار حصون بني قريظة خمسة وعشرين يوماً إلى أن وقف عليّ عليه السلام أمام حصونهم صائحاً: «والله لأذوقنّ ما ذاق حمزة أو لأفتحنّ حصونكم». وأدت مقالته إلى فزعهم وخروجهم ثم استسلامهم للمسلمين^(١٦).

رُجّ رجال اليهود بأمر النبي ﷺ في سجن، كما زجت نساؤهم وأولادهم في سجن آخر، ثم أصدرت الأوامر بشأن مصادرة أموالهم، واستولى المسلمون على كم هائل من المعدات الحربية والأواني والبضائع والدوابّ والخمور الكثيرة التي تمت إراقتها فوراً^(١٧).

جاء بعض الأنصار (قبيلة الأوس) إلى الرسول ﷺ وتحدّثوا عن تحالفهم مع بني قريظة في الجاهلية وناشدوه أن يعفو عنهم كما عفا عن بني قينقاع حلفاء الخزرج في الجاهلية، غير أنّ الرسول ﷺ لم يجيبهم إلى ذلك، ولكن لما وجد إصرارهم على مطالبهم اقترح عليهم حكم سعد بن معاذ - سيد قبيلة الأوس - فرضوا به.

كان سعد جريحاً في ذلك الوقت، يرقد في خيمة قرب مسجد النبي ﷺ، فحمل على حمار، ثم جاءوا به إلى رسول الله ﷺ وفي الطريق ناشدوه أن يُحسن إلى بني قريظة، ولكنه قال: «لقد أبى سعد أن تأخذه في الله لومة لائم».

فلما انتهى سعد إلى صدر المجلس أشار إلى الرسول ﷺ والمسلمين وقال: هل ترضون بما حكمت فيهم؟ ولما أجاب الجميع بالإيجاب، قال: إني أحكم فيهم أن يقتل الرجال (المقاتلون) وتسبى النساء والذراري، وتقسم الأموال، ثم قال الرسول ﷺ بعد استماعه إلى حكم سعد: لقد حكمت فيهم بحكم الله.

● الإبادة الشاملة في السياسة الحربية، التاريخ النبوي أنموذجاً

واجتمع الناس في اليوم التالي في البقيع^(١٨) أو في سوق المدينة ثم جيء بأسرى اليهود وضربت أعناقهم وألقوا في الحفر المعدة سابقاً على شكل المستطيل^(١٩)، ونقل الواقدي: «إنّ علياً والزبير كانا يقومان بأمر قتل اليهود»^(٢٠). وتم قتل اليهود من بني قريظة^(٢١) في غضون يوم أو ثلاثة أيام^(٢٢). وهكذا لقي اليهود المتآمرون والخونة نكال أعمالهم القبيحة.

عدد قتلى بني قريظة

يعد موضوع عدد القتلى أحد الأمور التي يختلف فيها المؤرخون وهناك تباين كبير في الآراء بهذا الشأن بين أصحاب السير والمؤرخين، حيث ذكروا أنّ عدد قتلى اليهود يتراوح بين أربعمئة وتسعمائة، وزاد البعض على ذلك، وهناك شواهد على هذه الإحصاءات في كتب التاريخ^(٢٣).

وعلى أية حال لا يتفق المؤرخون على عدد القتلى، ويعتقد كاتب هذه السطور أنه لا بدّ من توخي الدقة في هذا الشأن، ويجب الجزم بأنّ من قُتلوا كانوا من مقاتلي اليهود الذين نقضوا المعاهدة التي أبرموها مع النبي ﷺ وكان هدفهم القضاء على الحكومة الإسلامية وقتل المسلمين في المدينة، وقاموا بإيواء جنود الأحزاب في منازلهم، وعدد هؤلاء المتآمرين أربعمئة، حيث يتفق على هذا العدد جميع المؤرخين.

قتل اليهود، أسطورة أم حقيقة؟

تعد الحرب التي شنتها الحكومة الإسلامية على يهود بني قريظة إحدى التهم التي ينسبها المستشرقون من اليهود والنصارى إلى المسلمين، ويتهمون الإسلام بقتل غير المسلمين، وقد دفع المؤرخون المسلمون هذا الاتهام عن الإسلام، ويمكن أن يقسم هؤلاء المؤرخون إلى فريقين:

١- فريق يقبلون ضمناً شبهات المستشرقين، ويشككون في تقارير المؤرخين أو ينكرونها، فقالوا على سبيل المثال: كيف يمكن لشخصين أن يقتلا هذا العدد من

اليهود دون أن يؤثر ذلك في حالاتهم النفسية؟ أو إن الحرارة الشديدة في المدينة تؤدي إلى تعفن أجساد القتلى ثم انتشار الأوبئة في المدينة، في حين لم يصلنا أي تقرير عن الوباء والعفن^(٢٤)....

٢. وفريق آخر من المؤرخين لا يقبل ما يدعيه المستشرقون، ويقوم بتقديم الدواعي والأسباب لقتل اليهود.

يعتقد كاتب هذه السطور أنه لا يمكن التخلي عن الحقائق الواضحة وما نقله المؤرخون لمجرد أنه قد يُدان الإسلام من جانب البعض. ثم إن أحداً لا يشك في قتال المسلمين مع بني قريظة، وحجتنا الأولى هي ما نقله المؤرخون التي قدمناها سابقاً، أما الحجة الثانية فهي قول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿وَأَنْزَلَ الَّذِينَ ظَاهَرُوهُمْ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ مِنْ صِيَاصِهِمْ وَقَدْ فِ قُلُوبِهِمُ الرِّيبَ فَجَاءُوا قَرْيَةً فَكُلُوا مِنْ ثَمَارِهِمْ لَوْ أَنَّهُمْ كَانُوا يَذْكُرُونَ﴾^(٢٥).

يتفق جميع المفسرين على أن اليهود الذين ساندوا المشركين من الأحزاب كانوا من يهود بني قريظة^(٢٦)، كما يعتقد المفسرون أن المراد بعبارة ﴿فَرِيْقًا تَقْتُلُونَ﴾ هو قتل المقاتلين من بني قريظة، والمراد بعبارة ﴿تَأْسِرُونَ فَرِيْقًا﴾ هو سبي النساء والذري منهم^(٢٧). وكذلك ذكر المؤرخين بهذه الآيات ضمن ما نقلوه عن هذا القتال يدل على أنهم يعتقدون أن هذه الآيات نزلت بشأن يهود بني قريظة.

فبناء على الآيات القرآنية، وبالاستناد إلى آراء المفسرين والمؤرخين لاشك في حقيقة قتال المسلمين مع بني قريظة، حيث قُتل المقاتلون من اليهود، وسبي الذري والنساء منهم، غير أن من قُتل من مقاتليهم - برأي كاتب هذه السطور - ليس جميع المقاتلين؛ لأنه يستبعد من الرسول ﷺ الذي أرسل رحمة للعالمين أن يأمر بقتل جميع رجالهم لمجرد خيانة بعض منهم. فمن المؤكد أنه يوجد بين هؤلاء المقاتلين من لا يرضى بالخيانة، ولم يدخل بالفعل في الحرب على الحكومة الإسلامية، فلا مبرر لقتل هؤلاء، وعلى هذا يجب توخي الدقة عند ذكر عدد قتلى اليهود، كما يجب الوثوق بالعدد الأقل بين تقارير المؤرخين.

سبب قتال المسلمين مع يهود بني قريظة

هناك دلائل وأسباب قوية وواضحة تكشف عن ضرورة هذا القتال مع بني قريظة،

وسنشير إلى بعض منها في هذا المقال.

السبب الأول: وقوف الحكومات في وجه المتآمرين

لا تتقف الحكومات مع المؤامرات موقف اللامبالاة، بل تتصدى لها بكل صرامة. فكل حكومة - سواء كانت على الحق أم على الباطل - تريد دوامها ولأجل هذا تتخذ الحكومات مع المتآمرين مواقف صلبة وعنيفة، وتبذل قصارى جهدها لاجتثاث جذور المؤامرة والمتآمرين، ولا تُستثنى من هذا القانون الحكومة الإسلامية التي هي على حق.

السبب الثاني: الموقف الحاسم يضمن المحافظة على الحكومة وقوتها

تآمر اليهود من بني قينقاع على المسلمين، إلا أن النبي ﷺ عفا عنهم واكتفى بإجلائهم عن المدينة، ولما شاهد بنو النضير عفو النبي ﷺ لم يتعظوا بما جرى لبني قينقاع، بل خانوا وبوقاحة أكثر، ومع ذلك لم يبادر الرسول ﷺ إلى قتلهم، بل سمح لهم أن يأخذوا من أموالهم حملَ بعير، ويخرجوا من المدينة، ولما رأى بنو قريظة هذه المواقف زادتهم تمادياً، وخطر ببالهم التآمر وقتل المسلمين، ولو كان النبي يتجاوز عن أخطائهم لازدادت تجاوزات أعداء الإسلام، ولكانوا يحشدون الجيوش باهتمام بالغ للهجوم على المدينة، وكانوا يظنون أنهم إن فشلوا فسيغزو الرسول ﷺ عنهم، فهذه المواقف فرضت على المسلمين الاجتثاث الشامل لمؤامرة بني قريظة ليكونوا عبرة للآخرين ولتظهر الحكومة الإسلامية قدرتها واقتدارها.

السبب الثالث: القتل عقوبة من يحارب الله ورسوله ﷺ

للإسلام قوانينه وأحكامه تجاه المواضيع المختلفة . يقول الله تعالى في كتابه العزيز حول عقوبة من يحارب الإسلام والرسول ﷺ : ﴿ إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أَنَّهُمْ يَكُونُوا فِى أَرْضٍ فَسَاداً أَن يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلاَفٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ﴾ (٢٨).

ومن حق النبي ﷺ بوصفه زعيم الأمة الإسلامية أن يحدد عقوبة هؤلاء، فالنبي

تعامل مع اليهود من بني قينقاع وبني النضير معاملة مرنة إلى حد ما ، حسب ما جاء في هذه الآية ، وأجبرهم على الخروج المدينة ، إلا أنه هذه المرة تعامل معهم بعنف ، وجعل عقوبة بني قريظة قتل الخونة منهم.

السبب الرابع: كتاب التوراة كذلك يجعل القتل عقوبة المحارب

قد يقول قائل: إنَّ التعامل مع الأقليات الدينية يجب أن يتلاءم وأحكامهم الدينية . في هذه الحالة لو رجعنا إلى كتاب التوراة نجد أنه جعل القتل عقوبة المحارب ، وبناء على هذا يرى بعض أن سكان المدينة كانوا يعرفون قانون العقوبات عند اليهود بسبب قربهم منهم ، ولأجل هذا حكم سعد بن معاذ وفق قانون اليهود لما رضي الفريقان بحكمه.

جاء في التوراة: إذا اقتربت من مدينة لقتال سكانها اقترحوا عليهم أن يستسلموا ، وإذا وافقوا على الاستسلام أصبحوا عبيدكم ، ولا بد من دفع الجزية والضرائب إليكم ، وإذا لم يستسلموا ، بل ظلوا محاربين لكم وأنتم تحاصرونهم ، أذن لكم رب اليهود أن تسيطر عليهم (وإن هزمتموهم) فاقتلوا رجالهم أجمعين واغنموا النساء والذراري والدواب ، وكل ما في المدينة من المتاع و...^(٢٩).

السبب الخامس: من يسب النبي ﷺ كافر وعقوبته القتل

يرى جميع فقهاء المسلمين سنة وشيعة أن من يسب النبي ﷺ يعد كافراً ، ويباح دمه ، وإذا سمع أي مسلم من يسب الرسول ﷺ يجوز له شرعاً أن يقتل الساب.

فعلى سبيل المثال: يذكر المقرئ في كتابه روايات يستفاد منها جواز قتل من يسب النبي ﷺ ، و روى أبو الدرداء عن علي بن أبي طالب عليه السلام أن يهودية سبت الرسول ﷺ فسمع رجل مسلم ، وشد على عنقها حتى خنقها ، فأباح الرسول ﷺ دمها^(٣٠).

و ذكر القاضي عياض في كتابه ، شواهد كلها تدل على أن ساب الرسول ﷺ يجب قتله ، و يذكر الدارقطني رواية عن الرسول ﷺ أنه قال: «من سب نبياً فاقتلوه ، ومن سب أصحابي فاضربوه»^(٣١).

● الإبادة الشاملة في السياسة الحربية، التاريخ النبوي أنموذجاً

فالملاحظ هو أنّ من يسب أحد أنبياء الله فالقتل عقوبته، ولا يختص هذا الحكم بنبي الإسلام ﷺ. وعلى أية حال يرى أكثر علماء المسلمين أنّ وجوب قتله ليس بسبب كفره، بل يترتب على سبه للرسول ﷺ حيث لا يلغى حكمه بتوبته، وشأنه شأن باقي العقوبات التي لا تسقط بالتوبة.

يقول القاضي عياض في أهل الذمة الذين يسبون النبي ﷺ: إذا سب أهل الذمة الرسول ﷺ يجب أن يُقتلوا، دليلنا الأول هو أننا لم نعهدهم على سب الرسول ﷺ، ودليلنا الثاني هو أن العهد والذمة لا يسقطان عنهم الحدود الإسلامية، وإذا قُتل الذمي عمداً فعقوبته القتل، وإذا سرق تقطع يده، فكذلك إذا سب النبي ﷺ يقتل^(٣٢). ويقول ابن تيمية كذلك: إن القتل عقوبة من يسب النبي ﷺ مسلماً كان أو كافراً، وهذا هو مذهب أئمة أهل السنة الأربعة وغيرهم، ويتفق عليه جميع العلماء والفقهاء^(٣٣).

يقول المحقق الحلبي في الشرط الثالث من شروط الذمة: الشرط الثالث هو أن لا يؤدي أهل الذمة المسلمين... ثم يواصل قائلاً: إذا سب أهل الذمة النبي ﷺ فعقوبتهم القتل^(٣٤).

يقول المرحوم محمد بن حسن النجفي صاحب الجواهر ضمن شروط الذمة: إذا سب أحد من أهل الذمة النبي ﷺ فيُقتل. ولا اختلاف بين الفقهاء في هذا الحكم بل هناك إجماع - محصل ومنقول - بين الفقهاء بشأن هذا الموضوع. ثم ينقل عن كتابي المبسوط والغنية أن العهد والذمة يُنقضان بسب النبي ﷺ ويصبح الساب واجب القتل^(٣٥).

فيستفاد من كل المواضع المطروحة أنّ العلماء المسلمين متفقون على وجوب قتل من يسب النبي ﷺ وعلى هذا الأساس لما أصدر الإمام الخميني ﷺ حكمه في وجوب قتل سلمان رشدي مؤلف كتاب (الآيات الشيطانية) وافقه في هذا الحكم جميع العلماء المسلمين سنة وشيعة، ولم يخالفه حتى عالم واحد.

كان اليهود من بني قريظة يعيشون تحت سلطة الحكومة الإسلامية، وكانوا قد عاهدوا الرسول ﷺ إلا أنهم نقضوا عهدهم بسبهم الرسول ﷺ فأصبح قتلهم واجباً.

السبب السادس: كان قتل المقاتلين من اليهود وفقاً لمعاهدتهم

كما ذكر آنفاً فقد تعهد زعماء الطوائف الثلاث لليهود في المدينة أنهم لا يعملون لصالح الإسلام ولا ضده، ولا يساندون أعداء الإسلام لا عسكرياً ولا اقتصادياً ولا غير ذلك، وإذا نقضوا العهد فإنَّ للرسول ﷺ الحرية في قتل مقاتليهم وسبي نساءهم وذريتهم وتقسيم أموالهم.

غير أنَّ بني قريظة نقضوا المعاهدة بتمزيقها، وبوعدهم الأحزاب بالتعاون معهم، وبمؤامرتهم في المدينة، وقد تعامل النبي ﷺ معهم وفقاً لما جاء في المعاهدة.

النتيجة: يجب على الزعماء أن يقفوا في وجه المتآمرين المعتدين على حقوق المجتمع بكل قوة وجدية؛ لكي يستقر الأمن في المجتمع، ولو أنهم لا يريدون الحرب والصراع سابقاً، وهذا النبي الأعظم ﷺ اتخذ موقفاً عنيفاً وصارماً في تعامله مع اليهود من بني قريظة الذين كانوا يهدفون إلى قلب النظام الإسلامي في المدينة.

- (١) ابن هشام، السيرة النبوية ٢: ٥٠١، قاسم بن سلام، الأموال: **292**؛ ابن كثير، البداية والنهاية ٣: ٢٧٣؛ ابن سيد الناس، عيون الأثر ١: ٢٦٠؛ ابن كثير، السيرة النبوية ٢: ٣٢٠؛ أحمد ميانجي، ومكاتب الرسول ﷺ: ٢٤١ - ٢٥٩.
- (٢) انظر إلى: ابن هشام، السيرة النبوية ٣: ٥١٠؛ البلاذري، فتوح البلدان: ٣٠؛ السمهودي، وفاء الوفا بأخبار دار المصطفى ٢: ٣٩٦.
- (٣) المقدسي، البدء والتاريخ ٤: ١٧٩؛ البلاذري، فتوح البلدان: ٣٠؛ جعفر مرتضى العاملي، الصحيح من سيره النبي ﷺ: ٤: ٢٦٣.
- (٤) إعلام الوري بأعلام الهدى: ١٥٧.
- (٥) الواقدي، المغازي ٢: ٤٤٢؛ ابن سعد، الطبقات الكبرى ٢: ٢٥٠، الإرشاد، المفيد: **51**؛ المجلسي، بحار الأنوار ٢٠: ٢١٧، وتجدر الإشارة إلى أن المسعودي يعد عدد المشركين من العرب في غزوة الأحزاب أربعة وعشرين ألف مقاتل، التنبيه والإشراف: **216**
- (٦) المغازي ٢: ٤٥٥؛ السيرة النبوية ٣: ٢٣٢؛ ابن عبد البر، الدرر في اختصار المغازي والسير: ١٨١؛ بحار الأنوار ٢٠: ٢٢٣.
- (٧) الأحزاب: ١٠.
- (٨) المغازي ٢: ٤٥٩؛ السيرة النبوية ٣: ٢٣٣.
- (٩) المغازي ٢: ٤٦٠.
- (١٠) المصدر السابق ٢: **468**.
- (١١) المغازي ٢: ٤٦٠؛ الطبقات الكبرى ٢: ٥٢؛ ابن سعد، سنن النبي وأيامه: ٣٤٢.
- (١٢) السيرة النبوية ٣: ٢٤٣؛ المغازي ٢: ٤٨٥؛ الطبقات الكبرى ٢: ٥٦، الدرر: **188**؛ ...
- (١٣) المغازي ٢: ٥١٠.
- (١٤) المغازي ٢: ٥٠٤، السيرة النبوية ١: ٢١٣.
- (١٥) الدرر: **19**؛ المغازي ٢: ٥٠٨؛ السيرة النبوية ٣: ٢٤١.
- (١٦) السيرة النبوية ٣: ٢٥١.
- (١٧) المغازي ٢: ٥١٠؛ الطبقات الكبرى ٢: ٥٧.
- (١٨) بحار الأنوار ٢٠: ٢٣٨.

● د. محمد حسين خوانين زاده

- (١٩) المغازي ٢: ٥١٣؛ السيرة النبوية ٣: ٢٥٢؛ الإرشاد: ٥٩.
- (٢٠) المغازي ٢: ٥١٣،
- (٢١) نفس المصدر ٢: ٥١٧.
- (٢٢) بحار الأنوار ٢: ٢٣٨.
- (٢٣) السيرة النبوية ٣: ٢٦٣؛ الإرشاد: ٥٨ المغازي ٢: ٥١٨؛ زادالمعاد ٣: ١٣٥؛ و...
- (٢٤) تاريخ الإسلام التحليلي: ٧٤٠.
- (٢٥) الأحزاب: ٢٦ - ٢٧.
- (٢٦) التبيان ٨: ٣٣٢؛ التفسير النموذجي ١٧: ٢٦٨؛ البرهان ٤: ٣٠٤؛ الصافي ٤: ١٨٢؛ مجمع البيان ٨: ٥٥١؛ الميزان ١٦: ٢٩١؛ جامع البيان ٢١: ١٨٢؛ تفسير الجلالين: 553؛ الدر المنثور ٥: ١٩٣؛ تفسير الثعالبي ٤: ٣٤٣؛ فتح القدير ٤: ٢٧٤؛ و...
- (٢٧) التبيان ٨: ٣٣٢؛ أطيب البيان ١٠: ٤٩٤؛ مجمع البيان ٨: ٥٥١؛ الميزان ١٦: ٢٩١؛ التفسير النموذجي ١٧: ٢٦٨؛ منهج الصادقين ٧: ٣٠٩؛ الكاشف ٦: ٢٠٧؛ جامع البيان ٢١: ١٨٦؛ تفسير الجلالين: ٥٥٣؛ الدر المنثور ٥: ١٩٣؛ تفسير الثعالبي ٤: ٣٤٣؛ فتح القدير ٤: ٢٧٤.
- (٢٨) المائدة: ٣٣.
- (٢٩) الكتاب المقدس - سفر التثنية - باب ٢٠.
- (٣٠) إمتاع الأسماع ١٤: ٢٧١.
- (٣١) الشفا بتعريف حقوق المصطفى ٢: ٢٢٥.
- (٣٢) نفس المصدر السابق ٢: ٢٦١.
- (٣٣) الصارم المسلول على شاتم الرسول: ٥.
- (٣٤) شرايع الإسلام ١: ٢٣٠.
- (٣٥) جواهر الكلام ٢١: ٢٦٨.

أحكام الردّة

قراءة أصولية في فقه الإمام الخوئي

أ. د. عبد الأمير كاظم زاهد (*)

مؤشرات عامة في سمات البحث العلمي عند الإمام الخوئي

ربما يحتاج البحث الأكاديمي حول مفكر أصولي في موضوع ما، كتحديد القراءة الأصولية، التعريف بسيرة وشخصية ذلك الفقيه، وحيث إنّ موضوعنا حول الإمام السيد أبي القاسم الخوئي، فلا بد من تحليل المكونات العلمية لعقليته الفقهية، لكن لأننا نتحدث عنه في وسط عرف الإمام الراحل أكثر من معرفته البديهيات فصار نافذة بحثية، لكن يبقى كثير العارفين بتكونات الإمام الخوئي رحمه الله يحتاجون لتحليل النص الفقهي الاستعانة بتكون الشخصية الفقهية للإمام^(١).

لذلك نجمل القول في ذلك: فقد برع الإمام: برع في علوم عديدة، فتدارسها وترك عليها أثراً بارزاً من الإبداع والتطوير، ومنها إعادة هيكلية (علم الرجال) بعد أن محّص أصوله بلا زمن معين ولا مرحلة بعينها، ووصل بها إلى تأسيس المباني والقواعد الكبرى وعند ذلك رجحها بعد أن أثبت اعتبارها وأقام الحجة عليها، وبذلك أعاد لعلم الرجال (روحه العلمية) فازدهر هذا العلم من جديد، وسدّ فراغاً كان يتضاءل في مناهجه وحقوقه، ومما لا شك فيه أنّ هذا العلم من مقومات الاجتهاد ومعداته الكبرى، لذلك ربطه الإمام الراحل بخط يتوازى مع الفقه والأصول، وأزال القطيعة المعرفية بينهما، على أني أظن أنّ تلك القطيعة كانت بسبب صعوبة الإحاطة بعلم الرجال وعدم إخضاعه لمنطق وقواعد عقلية الاجتهاد، ولا يزال البعض يدرسونه دراسة مبنائية^(٢).

ثم إنّ الإمام الراحل هذب إلى جانب ذلك، بتقريراته الرفيعة المستوى علم الأصول وعالج بقواعده التي هذبها مختلف الموضوعات الفقهية، ولا سيما المستحدثات الفقهية، فهو إذن مبدع مؤسس في المجالين على اختلافهما، ثم إنه وضع أسساً منهجية نظرية لتفسير القرآن الكريم. في سفره النفيس (البيان)، وطبق ذلك على مواضيع عدة أبرزها موضوع

(*) أستاذ جامعي وكاتب بارز، من العراق.

النسخ في القرآن الكريم، فقد كان هذا موضوعاً قد كثر فيه السجال، وعلى منواله نسج تلاميذه وغيرهم ممن شغ عليه علمه، مثل أستاذنا الدكتور الزلمي الذي لم يختلف معه إلا في مسألة واحدة^(٣) هي آية النجوى.

ومن أبرز مؤشرات بحث الإمام الراحل أنه ربط علم الرجال والسيرة الرجالية ربطاً علمياً لم يكن معروفاً من قبل، على أنني أتمنى أن يواصل البحث في علم الرجال، بعد أن أزال الإمام الخوئي كل معوقات البحث فيه، ففتح سبيله للباحثين من مراهقي الاجتهاد. ومما يؤسف له أن من مظاهر بحث حوزاتنا الموقرة أنها لا تواصل البحث تراكمياً، فقد وضع مثلاً الإمام محمد باقر الصدر أساسيات علم اقتصاد إسلامي، ومصرف إسلامي، وأعاد إلى طاولة البحث منهجية برهانية لدراسة التاريخ إلا أننا لم نواصل البحث في هذه المجالات، ومثل ذلك لم يواصل العلماء البحث في علم الرجال على منهج الإمام الخوئي رحمته الله فيما بعد - على ما اطلعت عليه - مع قلة اطلاعي.

واعتقد أن كتابه «معجم رجال الحديث» يحتاج حالياً إلى فريق عمل من المؤرخين لإثراء هذا التأسيس المعرفي المبدع؛ لكي تثبت فيه المعلومة التاريخية عن السيرة والحدث وعصر الراوي، لكي تتضح معالم التموضع في حيثيات التعديل أو التضعيف؛ لأن الكتاب اعتمد على الرافد الرجالي فقط، مما أفقده ما يكمله من الرافد التاريخي، ويحتاج لإبراز المفاهيم والقواعد الجديدة في بحث الإمام الراحل التي سطرها بتواضع العلماء في شايا المعجم، مستقلة عن الكتاب بما يحقق عندنا قواعد جديدة للدراية، ولا سيما أنه قد برهن على أنها مقاييس برهانية للتوثيق والتعديل، فما أكثر ما نسف مما عرف في هذا العلم لضعف حجته أو لوجود ما يخالفه، فالوكالة عن الإمام عليه السلام عند السيد الخوئي لا توجب التوثيق، وتوثيقات المتأخرين لا قيمة لها إذا كان للقدماء رأي في الراوي، وما أكثر ما كشف من اتحدوا في الاسم والكنية مما أغفله باحثون كثيرون، وعلى تلك القواعد أبرز رأيه في عدم صحة العمل بالشهرة مطلقاً، واختار لابدية الإحالة على السند المحص، وتقاطع تماماً - وهو هنا أكاديمي بارع - مع من يرى قطعية صدور الكتب الأربعة، الذي لا تزال قطعية الصحاح مشكلة فكرية ومنهجية كبرى لم يستطع أن يعالجها أهل الصحاح (ونشهد أنه قد كثر الخلاف بينهم).

لقد نقل الإمام الراحل القواعد البرهانية من علم الأصول إلى علم الرجال، فلم يساو

بين موثق بدلالة المطابقة، وبين الموثق بدلالة الالتزام، أمّا في التضمن فقد وثق على أساسها أسناد كامل الزيارات الذي عرفت أنّ الإمام رجع عن رأيه في أواخر عمره الشريف، مما يؤكد علمية العقل الاجتهادي عنده، ولو يعرف الناس كم بني من فروع على توثيق أسناد كامل الزيارات لعرفوا الشجاعة العلمية للإمام عليه السلام وتقواه مجتهداً أكبر حينما يتوصل إلى إعلان الاتصال عن رأي منهجي له آثار كبيرة مثل كامل الزيارات^(٣). كان قد مضى على تبنيه له عشرات السنين ولم تخالجه أدنى درجة من الخوف، وهو يبطل رأي من يرى صحة روايات الكافي مطلقاً في وسط عصفت به «قيم التقليد» ولم يتأوله خوف في موضوع الشك في نسبة كتاب ابن الغضائري إليه، وما في هذا النفي من فوائد كبرى ومع ذلك - وفي المقابل - ولأجل ألاّ ينسد باب العلم - قال بحجية خبر الواحد وحجية الظواهر، مما يكشف لك ذلك التعادل والوسطية والتوازن المدهش في فكره العلمي، ولعل هذه إطلالة سريعة على مزايا العقل الاجتهادي لمرجع أتباع أهل البيت عليهم السلام وأخيراً يقرر الباحث أنّ الإمام الخوئي الذي تميزت مرجعيته بكثرة من تتلمذ عليه حتى وزّع علمه في الآفاق، فمتى تجد عملاقاً في العلم فإنه يقول لك: إنه تتلمذ على يده عليه السلام، ولقد كان بودي أن أدرس كيف عالج الإمام الراحل بحكمته العالية والمتعالية أحداث عصره، وكيف حافظ على أدنى وجود للشريعة في العراق عامة والنجف الأشرف خاصة في وجه الاكتساح الطائفي المتعصب المسند من قوى دولية بإمكانات مجتمع مغلوب، مثل المجتمع الشيعي في العراق بين ١٩٧٠ - ١٩٩٢ بحيث لم يفارق الحياة حتى قاد بعد أن اشتد العود وتصلب الموقف انتفاضة المجد في شعبان، لكنني أثرت بحثاً فنياً، ولعل وقتاً آخر يتسع لمثل هذه الأهمية. بالتعاون مع الباحثين في مجال الحدث التاريخي والاستراتيجيات السياسية والمحللين السياسيين لأحداث انتفاضة آذار المجيدة ١٩٩١.

المبحث الأول: فقه الردّة في تكملة منهاج الصالحين

لماذا فقه الردّة؟

لا بد من التقرير أولاً أنّ تكملة المنهاج نص فقهي غير استدلال، أو يعسر على الباحث أن يحصل على نص استدلال منه، فتوليت قاصداً رصد معاني الاستدلال على

ضوء ما عرفته من منهج الإمام قبل الوقوف على مباني تكملة المنهاج، وحتى أقارب موضوعاً حساساً مثل فقه الردة لم يخضع لدراسة مشبعة أو لم يتم تناوله على أساس علمي أو ربّما درس دون نشر النتائج، فلا بد أولاً من بيان أسباب الاختيار.

إنّ موضوع (الردة) وأحكام المرتد قد خامره «اضطراب النظرية والتطبيق» منذ العصر الأول لنشر الفقه الإسلامي، فلقد اتهم بالردة مؤمنون مخلصون، مثل مالك بن نويرة، واتهم بها مفكرون مجدّدون وقتلوا بهذا الاتهام واستخدمته السلطات المتعاقبة سيفاً لممارسة الاغتيال السياسي تحت عنوان الزندقة، وصار التمرد على السلطة، تمرداً على الشريعة (وارتداداً) عنها. لذلك صار من الضروري إعادة النظر برؤية نقدية للتراث في هذا المجال، وهو اليوم أكثر حساسية لكثرة المجموعات التي تستخدم التكفير كوسيلة للإقصاء والتهميش، بل والتصفية العقائدية والسياسية، وكذلك فإنّ أزمت الساحة الدولية وما فيها من تيارات فكرية ومناهج مستحدثة وما فيها من قدر كبير من الإسقاط على العقل العربي بحيث سيشكل (عاملاً) أو (عوامل) تفتح الباب أمام توهم حصول الارتداد. ومما يزيد في الموضوع خطورة أنّ الدعاية الغربية المنظمة بالتقنية العالية ربّما تستغل هذا الاضطراب في فقه الردة وقضاء المرتدين لأغراض إدامة الحرب المنظمة بين المسلمين سواء بتشجيع الاحتراب الداخلي أو بإسقاط القيادات المجددة، إسقاطاً مغنوباً لأجل هذا كلّه نحاول استتطاق نص الإمام الراحل في «فقه التكملة» حول الردة أولاً ثم آلية الاستدلال الأصولي في «مباني التكملة». وقد اخترت مجموعة مفردات من فقه الردة أتناولها على التوالي:

تحديد المرتد

يقرر الإمام الراحل أنّ المرتد: هو من خرج من دين الإسلام،^(١) ويفهم من الخروج: التصل النام، ولفظ الدين يشتمل على عموم الموقف العقائدي والتشريعي والأخلاقي، وهذا لا ينطبق على من يرى أنّ المرتد هو من أنكر ضرورياً من ضروريات الدين - إلا على افتراض أنّ إنكار البعض إنكار للكل، وهذا الافتراض يحتاج إلى مقدمات إثباتية، فإذا كان الأمر كذلك فإنّ إنكار حكم شرعي فرعي قد ثبت بدليل ما لا يقوى أن يكون محلاً للحكم بالارتداد؛ لأنه في الأقل ليس خروجاً عن الدين إلا إذا قلنا إنّ الإنكار نفسه

إنكاران: الإنكار الكلي، أو إنكار ضروري، أو إنكار حكم فرعي ثابت بدليل قاطع، وهذا بدوره ينقسم إلى ما كان مستنداً إلى دليل يتصوره (المنكر) أنه دليل علمي، وما كان مستنداً إلى شبهة معقولة، وما لم يكن مستنداً إلى دليل أو شبهة، والقسم الرابع ما حكم بردة المخالف للمشهور^(٥).

فلكل مستوى من مستويات الارتداد حكم إذا قبلنا فكرة تجزيئية المفهوم أو تفكيكه على صعيد إطلاق الوصف، وحيثية الحكم، وطريقة تطبيق الجزاءات التي سترد في فقرة لاحقة، ولعل الإمام الراحل حينما اختار عبارة (الخروج عن الدين)، فإنّ هذا الخروج يلزم أن يتحقق بشكل كامل في مجال المصداق؛ لكي ينطبق المفهوم، وإلاّ فإنّ إطلاق وصف الردّة وتطبيق الجزاءات بالاستناد إلى دمج المستويات أو ما يطلق عليه في الاصطلاح الحوزوي (عموم الأدلة) فإنّه من باب التمسك بالعام في مقام الشبهة المصدقية، ولأنّ الحكم لا يثبت موضوعه، إنما يطبق على موضوعه فإنّ أكثر الفقهاء والأصوليين لا يقبلون هذا النمط من التفكير الفقهي^(٦). وستجد ذلك جلياً في تأسيسات الأحكام عند الإمام الخوئي رحمه الله.

ومن المهم أن نلفت النظر إلى أنّ فقه المذاهب لم يقسم المرتد قسمة ثنائية، كما هو الحال في فقه الإمامية، بل تعامل مع الظاهرة تعاملًا واحداً، بينما قسم الإمامية المرتد إلى قسمين بحسب دخوله أصلاً في الإسلام إلى مرتد فطري، وملي، وقد فصل الإمام ذلك تبعاً لتواتر التقليد الفقهي.

قال الإمام الراحل: الفطري: من ولد على الإسلام من أبوين مسلمين، أو أحدهما، ثم خرج من الدين، والملي: من أسلم عن كفر ثم ارتد ورجع إليه.

وقد ظهرت ثمرات التقسيم في إجراءات التقاضي وتطبيق العقوبة بشكل منظم، بينما اضطربت آراء فقهاء المذاهب في إجراءات التقاضي وتطبيق العقوبات على المرتد من أبوين مسلمين أو أحدهما، من المرتد إن كان قد أسلم هو عن كفر ثم رجع له،^(٧) وظهر ذلك في الاستتابة^(٨) ومصادرة أموال المرتد^(٩) وظروف الجريمة^(١٠) بعامة، إلا أنّ في أروقة فكر مجتهد الإمامية خلافاً بسيطاً في مصداق المرتد الفطري. فمنهم من يرى أنّه من انعقدت نطقته من أبوين مسلمين، بينما يذهب الإمام الراحل إلى أنّه المولود لأبوين مسلمين، جاعلاً المدار على الولادة^(١١)؛ لصعوبة الإثبات القضائي في الرأي الأول، وقد كان

الشيخ صاحب الجواهر من قبل يستغرب هذا المدار من الفقهاء الذين سبقوه مؤسساً استغرابه على أن المراد أصل الخلقة لا خصوص التولد^(١٣).

ولعلك تسأل عن الثمرة من الرأيين فيقال: إنهما - الوالدين - لو (ارتدا) وهو جنين فإنهم يعاملونه على مدار انعقاد النطفة مرتداً فطرياً، وإذا كانت القاعدة أن الشك يفسر لمصلحة المدين (المتهم) أو أن الحدود تدرأ بالشبهات مقابل حق المجتمع في وقف ممارسة الإلحادية بعد الإسلام، فإن الضبط المصادقي في الحكم عند السيد أكثر أكاديمية. ولعل العبارة الأكثر رصانة ما وردت في كشف اللثام، حيث قال: «من لم يحكم بكفره قط لإسلام أبويه أو أحدهما حين ولد، ووصفه الإسلام حين بلغ، فلو بلغ كافراً لم يكن مرتداً عن فطرة» وقد علّق عليه صاحب الجواهر بأنه لا يخلو من قوة^(١٤)، أمّا مستند السيد الخوئي فهو صحيحة الحسين بن سعيد^(١٥)، ومرفوعة عثمان بن عيسى التي تنص على الولادة، ومع ذلك يستغرب صاحب الجواهر ممن يرى إن المدار على الولادة، ويعتذر لهم بأن منشأ الوهم النصوص المتقدمة، ثم يفسرها بأن المراد من الولادة، (أصل الخلقة لا خصوص التولد) للغلبة^(١٥)، وهنا يظهر التفهم الاجتهادي للرواية ويبني الحكم (الموقف) على أساس أحد وجوه الدلالة المستفادة من النص، لكن هذا فيما نتمنى أن لا يؤسس إقصائية الفهم الآخر، سواء في صياغة الخطاب الفقهي - أو التعامل على أساس الموقف الفقهي. ولا أجد محاورات مهمة في المرتد الملى عند الإمامية، وفيما يأتي جدول مقابلة بين المرتد الفطري والملى:

المرتد الفطري	المرتد الملى
١- يجب قتله بلا استتابة على (الأشهر).	يستتاب (مع اختلاف في مدة الاستتابة).
٢- تبين منه زوجته وتعتد عدة الوفاة.	ينفسخ العقد مع زوجته وتعتد عدة المطلقة.
٣- تقسم أمواله حال رده لورثته.	خلاف في مآل أمواله في حالة قتله.

مقاصد النص الحديثي

حتى نتحرك خلف مقاصد النص الحديثي فإن «الحكم بقتل المرتد الفطري - بلا استتابة - على رأي فقهاء الإمامية، وبشرط الامتناع عن الاستتابة عند المرتد الملى، فإن التسويغ المتعقل هو أن النص على كون الردة عملاً جرمياً والقانون يجعل هذا الفعل من

جنس العلاقة الدستورية بين المواطن والدولة؛ لأنّ الردّة فعالية عقدية وسياسية تسبب أضراراً على الأمن العقائدي والثقافي للمجتمع، وفي التجريم إقرار على أنّ المجتمع في عرف الإسلام مجتمع عقائدي في الوقت الذي يفتح في إعطاء حق المواطنة للمسلم وغير المسلم، ويضع لكل منهما حقوقه وواجباته ويقبل الله (تعالى) من المسلم على أساس أنّ إيمانه لم يأت إيماناً سطحياً تقليداً لأحد أو اتخاذاً سريعاً لقرار مهم، إنما يطالبه البارئ أن يكون إيمانه إيماناً عقلانياً برهانياً يعتمد على آليات فلسفية تأملية، فالفقهاء جميعاً يتسالمون على أنّ الإيمان بالأصول لا يصح بغير امتلاك الأدلة اليقينية فلا تقليد في الأصول، وما دام الأمر كذلك فالردة انتقال من المعقول إلى اللامعقول، ومن الرشد إلى الغي. وحيث لا أسبقيات فكرية لدى المرتد الفطري لتطابق عقيدة الإسلام مع مقتضيات الفطرة الإنسانية، فإنّ الإسلام تحقق عنده فطرياً، أي تحقق التطابق، ولذلك فالردة هنا مضادة مع الفطرة ومضادة مع العقل والمنطق، فضلاً عن أنّ نظام الدولة في مجتمع إسلامي يقوم على تمييط الوعي العقائدي واستناد التشريعات العملية على الإيمان من مستوى (أحكام الفرد إلى أحكام القانون الدولي للكيان السياسي الإسلامي)، فمقتضى الردّة «عدم التزام المرتد بكل هذه» وبذلك يشكل ظاهرة خطيرة على أمن المجتمع وانضباطه بقوانين الدولة، ويشكل أيضاً خروجاً عن أهداف الأمة ومسارها الحضاري، لذلك كله جاء هذا الحد (العقوبة) بهذه الصرامة، في حين أنّ المرتد الملي، قد روعيت فيه الأسبقيات الفكرية التي كانت جاثمة في عقله ووجدانه، وإنها ربما تعود إليه بسبب تشكيّلها في عقله المعرفي، ولا أفهم الاستتابة هنا إلاّ أنها فرصته لمراجعة عقلية ومناظرة برهانية بين ما يتصور ظهوره من مضادات بين الحقائق الإسلامية والشبهات التي يُعدّ تاريخه الثقافى مصدراً لها.

ومثل ذلك ما نلاحظه في علاقته الزوجية بين البيونة الكبرى وانفساخ العقد بالنسبة للملي، لقاعدة عدم صحة زواج المسلمة بغير المسلم، وهي من القواعد المتفق عليها بلا خلاف مطلقاً؛ لأنّ البيونة الكبرى ليس وراءها رجعة، بينما الانفساخ يمكن أن ينعقد صحيحاً مرة أخرى طالما أُعطي الآخر حق الرجوع إلى الانعقاد الصحيح بالاستتابة، ولأنّ القانون يحكم بموته سواء نفذ الحكم أو لم ينفذ على الفطري، لذا قضي بأن تقسم أمواله بين ورثته المسلمين استصحاباً (لوضعه الأول: الإسلام)، لاعتبار انطباق قواعد الإرث على المسلم، بينما لا تزول أموال المرتد الملي حال رده، إنما تنتظر استتافته فإن تاب عادت

أمواله إلى ملكيته، وإلا وزعت أيضاً بين ورثته (على خلاف بين الفقهاء) بينما - لا توجد هذه التفاصيل في فقه المذاهب الأخرى، فهم بين موجب للقتل ملياً كان المرتد أو فطرياً، وبين موجب لاستتابتهما معاً، واختلفوا في مدة الاستتابة بين من يرى مداها لا يزيد على ساعة^(١٧) وبين من يحددها بـ (ثلاثة أيام)، وبين من يترك حق الاستتابة إليه، إذ لو طلبها المرتد أعطيت له وإلا فيقام عليه الحد. وكذلك اختلفوا في الميراث، فأبو حنيفة يضع ميراثهما لورثتهما مطلقاً، أمّا مالك فيجعله في بيت المال، أمّا أبو يوسف فيفصل، فيرى أنّ ما اكتسبه في حال رده فهو (يء) تطبق عليه أحكام الفيء، وما اكتسبه قبل الردة فلورثته من المسلمين، لحديث (لا يتوارث أهل ملتين)، في حين ذهب عمر بن عبد العزيز إلى جعل ورثته في الكفار الذين يرثونه طبقاً لما جرى عليه العرف عندهم^(١٧).

شروط تحقق الفعل الجرمي

ذهب الإمام الراحل رحمه الله إلى أنه يتحقق الارتداد مشروطاً بـ (البلوغ، وكمال العقل والاختيار). ولم يفصل في المنهاج، فأعفى الصبي من العقوبة وإن ظهر منه، ولفظة (الصبي) غير محددة فقهاً وقانوناً، إلا أنه ورد في الجواهر قيد بعد لفظة الصبي، قال: (وإن كان مرهقاً) ثم أسند ذلك لحديث رفع القلم^(١٨). ثم عقب فقال: (إلا أنه يؤدّب بما يرتدع به، خلافاً لرأي الشيخ الطوسي في الخلاف فيما يخص المراهق لخبر (الصبي إذا بلغ عشر سنين...) ^(١٩) بيد أنّ صاحب الجواهر يرى «شدوذ الحديث، وعدم صراحته، وأنه معارض بما هو أقوى منه من وجوه» وكل ذلك يمنع العمل به.

وفي فقه المذاهب أربعة اتجاهات:

١. إنّ إسلام الصبي المميز لا عبء به؛ لأنه لا يحصله باليقين والبرهان، وعليه فردته لا أثر لها، وهو قول (الشافعي). مستنداً إلى حديث رفع القلم، ويعبرون عنه بأنه مسلم حكماً أو تبعاً.

٢. ما يرى صحة إسلام الصبي المميز، وهو قول لأبي حنيفة ومالك، مستدين إلى قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس» وإسلام الإمام علي عليه السلام وقبول الرسول ببعته وإسلامه، وعليه فأحكام الردة تطبق عليه. بيد أنّ الحنابلة وضعوا شروطاً، منها أن يكون الصبي

● أحكام الردّة، قراءة أصولية في فقه الإمام الخوئي

- قد تعقل الإسلام وأن يتجاوز عشر سنوات؛ لأنّ النبي أمر بضربه على الصلاة وهو ابن عشر.
- ٣ - من يرى أنّ صحة الإسلام منه لا توجب إيقاع عقوبة الردة عليه، أي أنهم يرون أنه متى صح إسلامه صحت رده، لكنه لو ارتد لا يقتل، إنما يحبس إذ لا قتل إلا على البالغ فيحبس حتى يبلغ ثم يستتاب.
- ٤ - منهم من يرى صحة الإسلام منه، ولا تصح الردة منه وقوعاً وأثراً. وكذلك المجنون^(٢٠).

الإكراه وإسقاط الجرم

أمّا الإكراه فهو مسقط للعقوبة، ولا سيما ما ليس مانعاً من صدور الفعل الجرمي عند الفقهاء لذلك اشترط الإمام الراحل لإسقاط العقوبة أن تقوم القرينة على تحقق الإكراه، وبذلك يؤكد أكاديمية التفكير الفقهي وعمليته، لاعتبار أنّ الإكراه شرط من جهة، ومانع من جهة، وهو بذلك يندرج تحت الحكم الوضعي، ففي مجال القضاء فلأن أصل المسألة من جملة الإجراءات الجنائية، فلا بد من توفر القرينة لتحقيق أي حكم قضائي مسقط للعقوبة أو مثبت لها، إلا أن ما يعارض هذا المنحى أولئك الذين يتمسكون بقاعدة «الحدود تدرأ بالشبهات» فلمجرد ادعاء الإكراه فإن ذلك يعد منه تراجعاً، وقيم إزاء تطبيق الحد شبهة، وأظن أنّ مناهل الإكراه بحاجة إلى تحقيق وتحديد؛ لأنّ الإكراه المباشر مقطوع بمسقطيته للعقوبة، وهناك في عالمنا إكراهات غير مباشرة، منها الانغمار الإعلامي أو الإسقاط الفكري والمعرفي الغربي على العقل الإسلامي، وهذا غير ملاحظ ولا معتبر في الفقه التقليدي.

مما يلفت النظر في فقه السيد الخوئي رأيه الرائع في قضية المرتد الملي، فإنه ﷺ يقرر أنّ أمواله لورثته من المسلمين، إلا إذا لم يكن له وارث، فيرى أنّ المشهور - (وهو يقف من الشهرة موقفاً متحفظاً) يقرر أنّ وارثه الإمام (بيت المال). ولأجل ذلك :

يقول الإمام الخوئي ﷺ : (وهو لا يخلو من إشكال)^(٢١)، ويعلل ذلك بأنه كالكافر الأصلي استصحاباً، فيقرر أنّ أولاده الكافرين يرثونه في هذه الحالة.

ويلاحظ في فقه الإمام الخوئي ﷺ أنه يطبق قاعدة شخصانية العقوبة تطبيقاً رائعاً، فولد المرتد عنده - قبل البلوغ - محكوم بالإسلام، يرثه، ولا يتبعه في رده إلا إذا بلغ فأظهر

الكفر تضيقاً لسلطة القاضي أو تعسف التأويل لصالح الحق العام على حساب الحق الشخصي، ولو أظهر الولد بعد بلوغه الكفر فلا يعامل مرتدّاً، بل يذهب أبعد من ذلك في قوله: إنه حتى لو ولد له ولد بعد ارتداد الأب كان المولود محكوماً بالإسلام، ويسوغ ذلك بقوله ان انعقاد النطفة من أحد الأبوين مسلماً يكفي في جريان الاتباع وإن ارتد الثاني بعد ذلك^(٢٢).

المرأة وأحكام الردة

المرأة إمّا هي التي ترتكب فعل الردة، فتترتب عليها أحكامها أو ينالها من أحكام المرتد إذا كان زوجها.

فالمرأة المرتدة في فقه الإمام الخوئي عليه السلام لو ارتدت عن فطرة لا تقتل، إلا أنها تبين من زوجها المسلم وتعتد عدة الطلاق، وتستتاب فإن أصرت تحبس ويضيق عليها، على حين أنّ مالكا والأوزاعي والشافعي والليث يرون أنها تقتل لعموم الحديث النبوي «من بدل دينه فاقتلوه»، أمّا الثوري وأبو حنيفة فانهما لا يريان قتلها كالإمامية مستدين في ذلك إلى أنّ ابن عباس هو راوي الحديث لم يقتلها، وراوي الحديث أعلم بتأويله، مضافاً إلى أنّ رسول الله ﷺ نهى عن قتل النساء أو قتل الكافرة،^(٢٣) فإذا كانت الكافرة لا تقتل للكفر الأصلي فأولى أن لا تُقتل لكفر طارئ، ويرأي الإمامية وأبي حنيفة أخذ قانون العقوبات المصري في تعديله في المادة (١٦٠)^(٢٤) والفارق أنّ فقه أبي حنيفة استخدم تأويل الراوي، والحديث معارض على عمومته والقياس، بينما استند الإمامية إلى نص حريز عن الصادق عليه السلام الذي يصرح بحبسها، وكذلك صحيحة حماد^(٢٥) عن أئمة أهل البيت عليهم السلام.

أمّا في زواج المرتد بالمسلمة فالحكم مستند الى الاتفاق على الحظر، لكن بعض الفقهاء منعوا تزويجه حتى من الكافرة، يرد ذلك الإمام الراحل فيقول: (وفيه إشكال) بل أظهر جوازه لاسيما في الكتابية.

العود إلى الفعل الجرمي

يؤكد أغلب الفقهاء أنّ من تكرر منه فعل الردة ثم تاب فيقتل في الرابعة، وهو رأي الشيخ الطوسي وقيل في الثالثة، يقول الإمام: (وكلاهما لا يخلو من إشكال، والأظهر

عدم القتل^(٣٦).

وسبب الإشكال أنّ استدلال الشيخ الطوسي بإجماع الأصحاب (استناد على الشهرة) وإن الإجماع أعم من المدعي (إنّ أصحاب الكبائر يقتلون في الرابعة) والمرسل الذي رواه في المبسوط ورؤى مرسل يعارضه، وهذه جميعاً لا تقوم بها الحجة.

السكران والردة

يرى أبو حنيفة أنّ السكران كالمجنون، فلا يصح إسلامه ولا تصح رדתه، معتمدين على أصل الاستحسان؛ لأنّ حكم القياس عندهم أنّهما يصحان منه؛ لأنه كالصاحي في اعتبار أقواله وأفعاله، لكن كون الردّة تبنى على الاعتقاد، والسكران بمعزل عن ذلك، والظاهرية أيضاً لا يعتبرون أي فعل صدر منه، أمّا الإمامية وإن كان الأصل أنه يحكم بإسلامه وردته إلاّ أن اليقين بزوال تمييزه بالسكر. والتمييز شرط في التكليف عقلاً وشرعاً، فقد رجع في الخلاف عن مقتضى القاعدة؛ لعدم توفر القصد، والشبهة إذا أبطلوا طلاق السكران، فمن باب أولى إبطال الحكم بردته في حال سكره، أمّا الشافعية والمالكية والحنابلة والزيدية فلديهم قولان، الراجح منهما مقتضى قاعدة إمضاء تصرفاته، إلاّ أنهم يميلون للمرجوح.

المبحث الثاني: آليات الاستدلال الأصولي عند السيد الخوئي في فقه الردّة

الحكم الفقهي عند عموم الفقهاء عملية عقلية ذات مرجعيات دليلية واستدلالية فلا بد لكل حكم من دليل، واستدلال محكم طبقاً لذلك الدليل (الدلالة Semantics). فمن جهة الدليل: نلاحظ ندرة واضحة في الاستدلال بالنص القرآني^(٣٧)، وسبب ذلك أنّ السمة الدستورية للآية القرآنية كانت في صدد «تجريم الفعل» فقط والإشارة إلى عقوبة الآخرة، أمّا العقوبة على الفعل فقد تركت للسنة النبوية وللتجربة السياسية لعصر النبوة أو حكومة الإمامة، لما ورد من قرارات النبي ﷺ وأقواله، وقضاء الإمام علي عليه السلام في مثل هذه الوقائع، لذلك ظهرت السنة لاسيما بروايات أهل البيت لها إسناداً للنبي أو اعتماداً على أنهم لا يروون إلاّ عنه ﷺ أو ما وافق روايته طبقاً لاعتقاد الإمامية بعصمة الأئمة عليهم السلام. أقول ظهرت واضحة أكثر مستندات أحكام الردّة من النص القرآني، ولعل هذا

الرصيد عام في فقه السيد الخوئي، وفقه فقهاء الإسلام جميعاً.

١ - ظهر أن الإمام الراحل لا يتعامل مع الروايات الواردة عن الأئمة (عليهم السلام) تعاملًا واحداً، ذلك أنه اعتمد على تفاوت القوة الملزمة للرواية من جهة درجتها في الاعتبار، فمرة يسميها (صحيحة فلان)، وأخرى يطلق عليها (معتبرة فلان). وثالثة يشير إلى ضعف الرواية فيجبرها إمّا بمعتبرة أو مرسل أو ما يصلح جابراً للضعف، أو يترك العمل بها^(٢٨). وفي فقه الردة لاحظت أن السيد الراحل يرد الرواية لأسباب عدة منها:

أ - ضعف السند، كما أشار في إحداها أن في سندها علي بن حديد، وهو ضعيف^(٢٩).

ب - أو لكونها فتوى من الراوي واجتهاداً منه (مثل رواية جميل بن دراج) لأنه^(٣٠) قاس قتل المرتد إذا تاب وعاد ثلاثاً فقال: «لم أسمع في هذا شيء، لكنه عندي بمنزلة الزاني أنه يقتل في الثالثة»^(٣١).

ج - لأن في سند الرواية مشتركاً بين الثقة وغير الثقة، مثل: محمد بن سالم^(٣٢).

د - أو لكون متنها مخالفاً للمقطوع به.

٢ - فإذا خلا الفرع الفقهي من (مستند روائي) فإنك تجد رحاباً عقلية فسيحة في أصول ومستندات السيد الخوئي للوصول إلى الحكم، ومن أبرز الآليات الاجتهادية العقلية: اعتماده على الملازمات غير المستقلة «المرتبطة بالرواية ذات الصلة بالموضوع» اعتماداً على استتطاق المفاهيم من النص، أي الاجتهاد في خلفيات المنطوق.

ومنها: اعتماده على السيرة القطعية، مثل المتولد من كتابي، وقد أظهر الإسلام (اتقاء للقتل) يقول الإمام: «لما جرت السيرة القطعية من زمن النبي ﷺ قبول إسلام الكفرة لمجرد إظهار الشهادتين مع القطع بكونهم غير معتقدين حقيقة فإن ذلك ملزم لاعتبارهم مسلمين قضاءً لا ديانةً»^(٣٣).

ومنها: تطبيق مبدأ أو أصالة الإباحة - تكليفاً - يظهر ذلك في تعبيره ﷺ لعدم الدليل على المانع، على أن هذا المصطلح الأصولي مشترك الدلالة بين المانع بوصفه من أقسام الحكم الوضعي^(٣٤)، أو المانع مطلقاً بوصفه (المعارض الدليلي)^(٣٥).

وتجده في كثير من الأحيان يعول في استتباط الحكم على كونه ضرورة عقلية أو منطقية، مما يشعر بأنه يقرر فيه أنه لا يحتاج إلى دليل نصي. أو كونه من

الواضحات التي يندر النقاش فيها.

وأخيراً - والفسحة العقلية لا تزال رحبة - اعتماده على القواعد الفقهية، سواء أكانت مقررة للحكم أم مانعة منه. ففي دعوى الإكراه - هل هو مسقط للعقوبة في حالات الارتداد أم لا؟ يرى الإمام ضرورة قيام القرينة، والأفلا أثر لها خلافاً لمن يرى سقوط الحد مع أي احتمال لصدق المدعي للإكراه تمسكاً بأنّ الحدود تدرأ بالشبهات.

يقول الإمام: ((لكنك عرفت ان هذه الكبرى لم تثبت، لأنها إما واقعية أو أنها ثابتة واقعاً وظاهراً، والثانية غير متحققة في المقام لتحقيق الارتداد والشك في تحقق الإكراه، والأخير مرفوع بالأصل^(٣٦).

مما تقدم يظهر لك:

١ - إنّ العملية العقلية الأصولية الاستنادية عند الإمام تشتبك فيها (قطعية صدور الدليل) مع قطعية انطباقه على الواقعة بما لا يقبل الفصل والتفكيك، فليس الاجتهاد عنده ربط الواقعة بدليلها الأصولي مطلقاً وتأسيس الحكم الفقهي على هذا الربط تأسيساً عمومياً، بل تجد تدقيقاً يشعرك بالعمق الدلالي.

٢ - وتجد أنّ «تقليب السوابق الإفتائية» في ضوء المنهج المتقدم يحقق إثراء معرفياً ضخماً للموضوع المدروس.

٣ - إنّ نظرية منهج علمي يمكن إعادة تشكيل هيكله من خلال الممارسة الأصولية البارعة والمتمرسنة عند الإمام الخوئي - لطول الممارسة وتراكم الخبرة، أمر في غاية الإمكان، لذلك أدعو من هنا المفكرين والعلماء إلى إعادة تحديث القواعد المنهجية للانتهاء من نظرية منهج إسلامية - طالما افتقدتها ثقافتنا المعاصرة.

استخلاصات البحث

لاحظنا من خلال العرض:

١ - إنّ تحديد وضبط المصطلح والمفهوم عند السيد عن (معنى الردّة) أخرج كل ما يمكن أن يكون ذريعة لقتل المخالف والمتأول والمعارض السياسي من الوسائل التي تمكن السلطة من إقصاء الآخر، سواء السلطة السياسية أو السلطة الدينية أو المعرفية.

٢ - إنّ لثقافة الآخر امتدادات تبقى لفترة، فإنّ تقسيم المرتد إلى فطري وملي مقدمة لتقسيمات جديدة يجب أن تكون محلاً للتطهير الفقهي المعاصر.

- ٣ - لاحظنا دقة أكاديمية رفيعة في مجالات متعددة من الأحكام وأسلوباً متميزاً في مجال منهج العرض، ومنهج المناقشة والاستردادية ومنهج الدليلية الأصولية، وأخيراً المنهج الدلالي في الإفادة من الدليل وملازماته ومفهوماته (مفهوم الموافقة أو المخالفة) في تأسيس الحكم الشرعي.
- ٣ - ولوجود تشريعات جديدة واستحسانات مرّت بالبحث فإنني أرى ضرورة التفريق - على منطق الإمام الخوئي - بين الفتوى والقضاء في مجال الردة.
- الفتوى : بيان الأحكام الكلية من دون النظر إلى تطبيقها على مواردّها، وهي حجة على المجتهد نفسه ومقلديه.
- أمّا القضاء: فصل الخصومة بين استحقاقين (مورد الترافع) . ويميز القضاء أيضاً أنه نافذ حتى لو حكم باجتهاد من لا تقلده.
- وقضية الردة: في أغلب مواردّها قضية قضائية، فلا بد من نظرة معاصرة؛ كي لا تتحول خلافيات الفتوى إلى (شبهات تدرأ الحد).
- ٤ - وعلى مستوى الفتوى أو القضاء فلا بد من :
- أ - دراسة العوامل والظروف التي تؤدي إلى الوقوع بالارتداد وتحديد معناه (مصطلحاً ومفهوماً) وطرق الثبوت والإثبات، وشروط التحقق والموانع والأسباب.
- ب - المعرفة اللازمة والواسعة بأدلة (أحكام الردة) ففي أدلتها تباينات دلالية كثيرة، فضلاً عن قضايا الصدور؛ لأنّ الأمر مما ثبت بالسنة دون القرآن.
- ج - استخدام المعايير الاجتهادية لإرجاع الفروع المستحدثة إلى أصولها مع الأخذ بالاعتبار القضية المعاصرة ومقتضياتها.
- د - دراسة قاعدة (الحدود تدرأ بالشبهات) دراسة جديدة وتحديد مجال نفاذها، ولا سيما في أحكام الردة.
- هـ - حصر موضوع الردة بالمختصين من الدرجة الأولى (المحكمة الدستورية العليا) لتلا يعاد استغلاله لأسباب سياسية أو دوافع تخريبية.

- (١) نشرت مصادر كثيرة السيرة العلمية للسيد أبي القاسم الخوئي، يمكن الاستفادة منها في تحليل التكوين والتراكم.
- (٢) مرتضى الحكمي، مقدمة معجم رجال الحديث، ط ١، ١٩٧٠، المدخل.
- (٣) تراجع الإمام عن توثيق كامل الزيارات، موضوع معروف لدى أوساط الاجتهاد.
- (٤) الامام الخوئي، تكملة منهاج الصالحين: ٦١، ط ٣.
- (٥) عبد الكريم الأردبيلي، أحكام الارتداد، مجلة الحياة الطبية ع ٩/٢٠٠٢، ١١؛ محمد إبراهيم الجنابي: الارتداد، مجلة الحياة الطبية ع ٩/٢٠٠٢، ١٥٣.
- (٦) الإمام المفكر السيد محمد باقر الصدر: الحلقات ٣: ١٦٧.
- (٧) الكاساني: بدائع الصنائع، ١٣٥:٧؛ ابن قدامة، المغني ٨: ٥٥٠؛ نعمان عبد الرزاق، أحكام المرتد: ٥٠ - ٥٢؛ ابن حزم، المحلى ١٠: ٢١٨؛ البحر الزخار ٥: ٤٢٣.
- (٨) المصادر نفسها أعلاه.
- (٩) المصادر نفسها.
- (١٠) المصادر نفسها.
- (١١) تكملة المنهاج: ٦٢.
- (١١) الشيخ محمد حسن النجفي: جواهر الكلام ٤١: ٦٠٩.
- (١٢) المصدر نفسه: ٦١٠.
- (١٣) وسائل الشريعة.
- (١٤) الشيخ محمد حسن: جواهر الكلام ٤١: ٦١١.
- (١٥) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن ٣: ٤٧.
- (١٦) المصدر نفسه ٣: ٤٧.
- (١٧) جواهر الكلام ٤١: ٦١١.
- (١٨) الطوسي، الخلاف : ٢١٤؛ عبد الأمير كاظم زاهد، منهج الشيخ الطوسي في كتابه الخلاف، مجلة فقه أهل البيت ، العدد ٢٧، سنة ٢٠٠٢.
- (١٩) جواهر الكلام ٤١: ٦١١.
- (٢٠) ابن قدامة، المغني ٨: ٥٦٣.
- (٢١) السيد الخوئي، مباني تكملة المنهاج: ٦٢.
- (٢٢) المصدر نفسه: ٦٣.

-
- (٢٢) د. أحمد الكبيسي، المختصر في الفقه الجنائي: ١٨٢.
- (٢٤) المصدر نفسه: ١٨٣.
- (٢٥) مباني تكملة منهاج الصالحين: ١: ٣٣٢.
- (٢٦) تكملة المنهاج: ٦٣.
- (٢٧) لم يرد في مباني تكملة المنهاج مثلاً إلا الاستناد إلى آية نفي السبيل: ١: ٣٣٦.
- (٢٨) مباني تكملة المنهاج: ١: ٣٢٥، ٣٢٦ - ٣٣٧.
- (٢٩) المصدر نفسه: ١: ٣٣٣.
- (٣٠) المصدر نفسه: ١: ٣٣٢.
- (٣١) المصدر نفسه: ١: ٣٣٢.
- (٣٢) المصدر نفسه: ١: ٣٣٣.
- (٣٣) المصدر نفسه: ١: ٣٣٣ - ٣٣٤.
- (٣٤) محمد تقي الحكيم، الأصول العامة.
- (٣٥) عبد اللطيف البرزنجي: التعارض والترجيح: ١٦٢.
- (٣٦) مباني تكملة المنهاج: ١: ٣٢٩.

إحياء الموات في الفقه الإسلامي

دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

السيد محمد باقر الصدر (*)

بقلم: السيد عبد الغني الأردبيلي

ألقى السيد محمد باقر الصدر سلسلة محاضرات فقهية حول إحياء الأراضي الموات، في عطلة شهر رمضان المبارك، شرع بها من ١ - رمضان - ١٣٨١ هـ (٧ - ٢ - ١٩٦٢ م)، معتبراً إياها خميرة الجزء الثاني من كتاب «اقتصادنا»، وبعد ذلك درّسها مرة أخرى عام ١٩٧١ م، وسبق أن نشرنا في العدد الخامس تلك الدورة، ونشر هنا الدورة الأولى، بتقريرها الثاني للسيد عبد الغني الأردبيلي رحمته الله بعد أن نشرناها بتقريرها الأول بقلم السيد كاظم الحائري في العددين: ٦ - ٧، وقد قدّم لمجلة «الاجتهاد والتجديد» - مشكوراً - هذه الدراسة التي تنشر للمرة الأولى «مركز الأبحاث والدراسات التخصصية للشهيد الصدر» في مدينة قم الإيرانية. وقد قام الشيخ حيدر حب الله بتحقيق وتصحيح هذه المحاضرات العلمية، عبر تقويم نصّها، واستخراج مصادرها، وعنوانه موضوعاتها، كما يراه القارئ هنا. (التحرير)

تمهيد

يقع الكلام في إحياء الموات في مقامات ثلاثة:

المقام الأول: في الأخبار الدالة على أنّ مالك الأرض الخربة هو الإمام عليه السلام.

المقام الثاني: في معالجة قضية التعارض الواقع - بعد الفراغ من إثبات ملكية الإمام عليه السلام للموات في المقام الأول - بين الأخبار الدالة على ملكية الإمام وسائر الأخبار الواردة في الأرض.

المقام الثالث: في أحكام الموات، بعد الفراغ عن إثبات كون الأرض الميتة للإمام عليه السلام من خلال بيان دلالة الأخبار على ذلك في المقام الأول، إلى جانب إثبات عدم

(*) مفكر شهيد، أشهر من أن يعرف، فالإعراض عن تعريفه أجدى.

وجود معارض لذلك في المقام الثاني.

١- إثبات نظرية ملكية الإمام للأراضي الموات

تقصد بالأرض الميتة في هذا البحث تلك الأرض الميتة بالأصالة، أمّا الأرض التي ماتت بعد العمران، فإنّ حكمها سوف نخضعه للدراسة عند الحديث عن المقام الثاني، إن شاء الله تعالى.

والمشهور بين فقهاء الإمامية، بل المدعى عليه الإجماع، محصلاً تارةً ومنقولاً أخرى^(١)، أنّ الأرض الميتة بالأصالة للإمام، وعند دراسة الأخبار الدالة على ذلك، نجدها تصنّف ضمن مجموعات ثلاث:

المجموعة الأولى: ما دلّ على المدعى - أي ملكية الإمام للأرض الميتة بالأصالة - باستخدام عنوان الأرض الميتة صراحةً، مثل مرسلة أحمد بن محمد، التي جاء فيها: «.. والموات كلّها هي له..»^(٢).

المجموعة الثانية: ما دلّ على ملكية الإمام للأرض الميتة بالأصالة تحت عنوان الأرض الخربة، مثل موثقة محمد بن مسلم، عن الإمام أبي عبد الله^(عليه السلام): «..فما كان من أرض خربة أو بطون أودية فهذا كلّ من الفيء..»^(٣). ونحوه خبره الآخر عن الإمام الباقر^(عليه السلام)^(٤).

إلى غير ذلك من الأحاديث المحتوية للدلالة على المدعى عينه.

المجموعة الثالثة: ما دلّ على المدعى بعنوان: كل أرض لا ربّ لها، مثل موثقة إسحاق بن عمار: «..وكل أرض لا ربّ لها..»^(٥)، وكذلك خبر العياشي: «..وكل أرض لا ربّ لها، وكل أرض باد أهلها فهو لنا»^(٦).

أما المجموعة الأولى فلا يمكن الاستدلال بها لضعف سندها؛ من جهة إرسالها.

فإن قيل: إن ضعف سندها منجبر بعمل الأصحاب بها.

قلت: قد ثبت عندنا في علم الأصول أنّ ضعف سند الرواية لا ينجر بعمل الأصحاب

بها.

وأما المجموعة الثانية والثالثة فيستدل بهما على ملكية الإمام^(عليه السلام).

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

نعم، ثمة امتياز فني بين المجموعة الثالثة والمجموعتين الأوليين، وهو أنه لو كان المدرك هنا في إثبات المدعى هو المجموعة الثالثة، وفرض ورود دليل يثبت الأرض الميتة لغير الإمام، فإن ذلك الدليل يصير حاكماً على هذه المجموعة، رافعاً لموضوعها، وهذا بخلاف ما لو كان المستند لإثبات ملكية الإمام هو المجموعتان الأوليتان، فإنه لو فرض ورود دليل كذلك تقع المعارضة، لا التقديم بالملك المتقدم، وهذا ما يكشف عن أن تنقيح الكلام في المقام الأول له دور وتأثير في الكلام في المقام الثاني.

٢- دراسة المعارض لتمليك الأرض الميتة للإمام

القدر المتيقن من مالكية الإمام عليه السلام للأرض الميتة، والذي لا يتبلى بشبهة التعارض أساساً، هو الأرض الميتة التي لا استيلاء لأحد عليها، كالأراضي الخربة، وإنما يقع التعارض بين روايات ملكية الإمام للأرض الميتة وغيرها من الروايات في موارد ثلاثة، هي:

أ - الأرض الميتة المفتوحة عنوة.

ب - الأرض الميتة التي كانت تحت استيلاء الكفار فأسلموا عليها طوعاً.

ج - الأرض الميتة التي كانت تحت استيلاء الكفار ثم صولحوا عليها.

١ - ٢ - الأرض الميتة المفتوحة عنوة

ذكر السيد علي الطباطبائي (١٢٣١ هـ) - صاحب رياض المسائل - أن هناك شبهة تعارض في هذا النوع من الأراضي، وذلك حين ذهب إلى أنه لولا الإجماع على مالكية الإمام للأرض الخربة يمكن تصوّر وقوع التعارض بالعموم والخصوص من وجه، عبر معارضة الأخبار الدالة على مالكيته للأرض الميتة لتلك الأخبار الدالة على مالكيّة المسلمين للأرض المفتوحة عنوة، ومادة الاجتماع هي الأرض الميتة المفتوحة عنوة؛ فإن إطلاق أدلة ملكيّة المسلمين للمفتوح عنوة يشمل هذه الأرض، فيما عمومات: كل أرض ميتة أو لا ربّ لها أو خربة فهي للإمام عليه السلام تشمل هذه الأرض أيضاً، فيقع التعارض بين الدليلين^(٧).

وقد علّق الشيخ محمد حسن النجفي (١٢٦٦ هـ) - صاحب جواهر الكلام - على ما أفاده صاحب الرياض بأنّ هذا التعارض يُدفع بتقديم أخبار مالكيّة الإمام للأرض الميتة

على أخبار ملكية الأرض المفتوحة عنوةً، ولو باعتضاد الأولى بالإجماع، محصلاً ومنقولاً^(٨).

وأنت خير بآئه لم يزد على ما ذكره السيد الطباطبائي في الرياض. نعم، قال في كتاب إحياء الموات ما لفظه: «بلا خلاف أجده فيه ليقصد في مالكية الإمام للأرض الميتة حال الفتح، بل يمكن تحصيل الإجماع عليه، فضلاً عن محكيه، مستفيضاً أو متواتراً، مضافاً إلى النصوص التي أشرنا إليها آنفاً، ومركب كثير منها في كتاب الخمس، ومنه يعلم أنها ليست من الغنيمة؛ لأنها قد كانت مالاً للإمام^(٩) قبل الفتح». (٩).

وقوله: «ومنه يعلم..» فيه إجمال، ولعله يهدف منه رفع شبهة التعارض؛ بتقريب أن ما يملكه المسلمون من الكفار بالفتح دلّت عليه أخبار الغنيمة، والغنيمة منها ما هو ثابت ومنها ما ليس بثابت؛ فغير الثابت للمجاهدين؛ أمّا الثابت - كالأرض وما بني عليها أو غرس فيها - فهو لجميع المسلمين، لكن لا بما هو فتح مطلقاً، بل بوصفه غنيمةً، والأرض الميتة كانت ملكاً للإمام^(١٠) قبل الفتح، ولا يعقل أن يكون ملك الغير غنيمة من الكفار، فمثلاً لو غصب الكفار دار زيد، ثم استولى المسلمون على أراضي الكفار بالفتح، وفيها - حسب الفرض - دار زيد؛ فمن الواضح أن داره لا تحسب من الغنائم التي تمّ الحصول عليها من الكفار، بل لابد من ردّها إلى زيد... وهذا بعينه ينطبق على محلّ كلامنا ممّا يملكه الإمام^(١١).

لكن هذه المحاولة في معالجة قضية التعارض يمكن النقاش فيها، بآئها تتمّ لو كانت العبرة بخصوص صدق عنوان الغنيمة، لكنّ بعض أخبار الفتح مطلقة، وناطقة بأنّ ما أخذ بالسيف فهو ملك للمسلمين، وهو - كما ترى - مطلق يشمل الأرض الميتة أيضاً؛ ذلك أنّ صدق فتح الأرض من الكفار إنما يتوقف على استيلاء الكفار مسبقاً على الأرض، والمفروض تحقيقه، لا على ملكيّتهم لها، تلك الملكية المفروض خلافها. نعم، لو كان بيد الكفار أرضٌ مغصوبة كانت لمالكها حينئذٍ، فترجّع إليه، لكنّ عنوان الغصب في مورد الأرض الميتة التي هي للإمام^(١٢) غير صادق؛ وذلك أنّه سوف يأتي - إن شاء الله - أنهم أجازوا التصرف لكلّ أحد فيها.

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

وبالجملة، فهذا الجواب غير تام، كما أنّ الجواب عن الخدش بملكية الإمام عليه السلام للأرض المذكورة غير سليم أيضاً؛ إذ ليس في البين إلا دعوى انصراف دليل الفتح إلى ما كان ملكاً لهم قبل الفتح، وعهدة هذه الدعوى - لو ادّعت - على مدعيها.

من هنا، نذهب - في سياق دفع شبهة التعارض المذكورة - إلى إبراز وجوه أربعة، هي:

الوجه الأول: إنّ شمول أدلة ملكية المسلمين للأراضي المفتوحة عنوة لمورد بحثنا إنّما هو بالإطلاق، فيما شمول ملكية الإمام عليه السلام للأراضي الخربة والميتة والتي لا رب لها لمثل موردنا يقع بالعموم، ومعه يقدّم العام؛ إمّا لما ذكره الشيخ الأعظم الأنصاري (١٢٨١هـ) من تقدّم ما دلّ على الشمول بالأداة على ما دلّ عليه بمقدمات الحكمة^(١٠)؛ أو - على ما هو الصحيح الذي أثبتناه في أصول الفقه - من تقدّم الأظهر الذي هو العموم على الظاهر الذي هو الإطلاق.

الوجه الثاني: إنّ التعارض واقع بين أدلة ملكية المسلمين للأراضي الخربة المفتوحة عنوة وبين الطائفتين الأوليين من الأدلة الدالة على ملكية الإمام للأرض الخربة أو الميتة، دون الطائفة الثالثة، نظراً لحكومتها على هذه الطائفة، وقد مضى بيان ذلك، فيتساقطان، وتصل النوبة إلى المحكوم، وهو المجموعة الثالثة، وهي كافية في إثبات المدعى هنا.

الوجه الثالث: الالتزام بوقوع التعارض بين الأدلة وتساقطها جميعاً، لتصل النوبة إلى الأخذ بالعام الفوقاني، وهو ما دلّ على أنّ الأرض كلّها للإمام عليه السلام، مثل صحيح أبي خالد الكابلي عن أبي جعفر عليه السلام، أنّه قال: «وجدنا في كتاب علي عليه السلام أنّ الأرض لله يورثها من يشاء من عباده والعاقبة للمتقين، أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الأرض، ونحن المتقون، والأرض كلّها لنا؛ فمن أحيأ أرضاً من المسلمين فليعمرها وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها»^(١١)، وحمل هذه الرواية على إرادة ملكية أخرى غير الملكية الشرعية، كالملكية بوجه عرفاني وولائي^(١٢)، خلاف الظاهر، ولا سيما مع ما فيها من تفريع إعطاء الأجرة.

وبالجملة، ظاهر الحديث كونه عليه السلام مالكا بالملكية الشرعية لمطلق الأرض، إلا ما خرج بالتخصيص.

الوجه الرابع: لو تنزلنا وأغمضنا النظر عن العام الفوقياني، وقلنا باستقرار التعارض بين المجموعات الحديثية كلّها، ليحصل التساقط، فهنا تصل النوبة إلى الأصل العملي، وهو الاستصحاب؛ فإنّ الأرض الخربة قبل الفتح كانت ملكاً للإمام، فيستصحب ذلك بعد الفتح مع فرض عدم وجود دليل اجتهادي.

والنتيجة التي نخرج بها من مجمل ما تقدّم أن فتوى المشهور هي الصحيحة؛ للوجوه الأربعة التي أسلفناها.

لكن فليعلم أنّ لكل واحد من هذا الوجوه خصوصية بالنظر إلى المورد، من حيث فرض وقوع الفتح قبل تشريع الأنفال، وبعبارة ثانية: قبل نزول آية الأنفال ووقوع المعارضة بعده، أو فرض وقوع الفتح بعد تشريع الأنفال ونزول السورة.

وبهذا اللحاظ يكون لكل واحد من تلك الوجوه خصوصية لا تكون لسائر الوجوه: أ - فخصوصية الوجه الثالث تأتي في كلا الفرضين بلا إشكال، بلا فرق بين فرض تشريع الأنفال قبله أو بعده.

ب - وخصوصية الوجه الرابع كونه مختصاً بالفرض الثاني بلا شبهة، ففي الفرض الأول لم يثبت للإمام ملكية قبل الفتح، لا بدليل الأنفال؛ لتأخّره، ولا بالعموم؛ لفرض التنازل عن الوجه الثالث، حتى تصل النوبة إلى الوجه الرابع، فإذا لم تكن ملكية الإمام قبل الفتح ثابتة فكيف تُستصحب؟!

ج - وخصوصية الوجه الثاني جريانه في الفرض الثاني إن قلنا بعدم كفاية عدم الربّ لها حين تشريع الأنفال في تحقق عنوان: كل أرض لا رب لها، وإلا فالموضوع متحقّق؛ فتكون الطائفة الثالثة طرفاً للمعارضة أيضاً، وأما في الفرض الأول - أعني وقوع الفتح قبل تشريع الأنفال - فإن فرض تشريع حكم الأرض المفتوحة عنوة لهذا الفتح قبل تشريع الأنفال فالوجه الثاني لا يتأتّى حينئذٍ؛ لأنّ الربّ غير الإمام - وهو المسلمون - كان ثابتاً للأرض بعد الفتح قبل تشريع الأنفال بلا إشكال، وهو ثابت الآن كذلك بحكم الاستصحاب، فلا يجري قوله: كل أرض لا ربّ لها في مورد الإمام (عليه السلام)؛ لانقضاء الموضوع، سواء قلنا: إنّ المراد من قوله: «لا ربّ لها» عدم الربّ فعلاً، أو حين تشريع الأنفال، أو حدوثاً وبقاءً من زمان التشريع إلى الزمان الفعلي، أو حدوثاً فقط من زمان التشريع إلى الزمان الفعلي، وأما إن

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

فرض عدم تشريع حكم الأرض المفتوحة عنوة لهذا الفتح قبل تشريع الأنفال فالوجه الثاني يمكن جريانه هنا، بناء على الاحتمال الأول والثالث، دون الثاني والرابع؛ لأن موضوع المجموعة الثالثة - وهو عدم الربّ حدوثاً أو حين التشريع - ثابت؛ فتقع طرفاً للمعارضة.

د - وأما خصوصية الوجه الأول فإمكانية الإشكال في التأثي في الفرض الثاني، وهو حصول الفتح بعد تشريع الأنفال؛ إذ لو فرضنا الأخذ بإطلاق دليل ملكية المسلمين للأرض المفتوحة عنوة لم يلزم طرح العموم الأفرادي لدليل الأنفال؛ لأنها قبل الفتح كانت ملكاً للإمام بعنوان الأنفال بلا إشكال، فلم يخرج الفرد من تحت العموم. نعم، يلزم طرح الإطلاق الأحوالي لدليل الأنفال، أعني قوله: كل أرض ميتة أو خربة أو لا ربّ لها للإمام عليه السلام؛ وذلك لصيرورته مختصاً له بما قبل الفتح؛ فالتعارض في الحقيقة بين الإطلاقين، لا بين إطلاق وعموم حتى يقدم العموم على الإطلاق.

نعم، لو كان الفتح قبل تشريع الأنفال لزم من الأخذ بإطلاق دليل ملكية المسلمين للأرض المفتوحة عنوة إخراج الفرد عن دليل الأنفال؛ إذ يلزم عدم كونها ملكاً للإمام بعنوان الأنفال، ولو أنا ما، وهذا وجه فتّي لا بأس به.

لكن مع ذلك، التحقيق جريان الوجه الأول في كلا الفرضين؛ فإنه لا يعقل أن يقال: إنَّ الفتح لو كان قبل تشريع هذه الملكية للإمام عليه السلام كانت الأرض الميتة المفتوحة عنوة ملكاً له بعد تشريعها، لكن لو كان الفتح بعد تشريع الملكية فكونه مانعاً عن نفس هذه الملكية لا أقول: إنَّ فيه محذوراً عقلياً، بل أقول: إنَّه بعد ورود الدليل العام على ملكية الإمام لما فتح قبل تشريع تلك الملكية بذلك اللسان المخصوص يفهم العرف من ذلك اللسان ثبوت ذلك في الفتح بعد تشريعها أيضاً، بحيث يكون تقييد ذلك بنظر العرف مساوفاً لتخصيص ذلك العام، فافهم؛ ففيه نكتة دقيقة لطيفة.

أدلة النظرية المخالفة للمشهور، عرض ونقد

بقي الكلام في أدلة الذين ذهبوا إلى خلاف المشهور هنا، وهي:

الدليل الأول: قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ [الأنفال: ٤١]؛ فإن هذا الآية المباركة حيث كانت في مقام التحديد فهي

تتفي - بمفهوم الحصر - مالكية الإمام عليه السلام لما هو أزيد من الخمس.
وتمامية الاستدلال بهذه الآية على خلاف المشهور يتوقف على التسليم بمقدمتين:
المقدمة الأولى: صدق الغنيمة على ما يؤخذ منهم بالقتال على الأرض الخربة وإن لم يكن ملكاً للكفار.

المقدمة الثانية: دعوى أنّ الآية الكريمة واردة في مقام بيان مطلق ما للإمام من المال المغتتم، أما لو قلنا بأنها في مقام بيان ما للإمام من المال المغتتم بوصفه مغتتماً فلا يتنافى ذلك مع كون شيء منه ملكاً له عليه السلام من أول الأمر بعنوان آخر.
وبالجملة، إذا تمّ إنكار إحدى هاتين المقدمتين، فالدليل غير تام من أصله، وإذا سلمنا بهما معاً وصلت النوبة إلى الجواب بأحد الوجوه الأربعة الماضية.

وبناءً عليه نقول: إذا بنينا في علم الأصول أنّ الخبر المعارض للكتاب بالعموم من وجه ليس بحجة، وأنّه كالخبر المعارض له بالتباين، فلا يتمّ شيء من الوجوه الماضية، سوى الوجه الأول الرافع لأصل التعارض من خلال تقديم العام على المطلق؛ إمّا من باب الحكومة - وفقاً لمذهب شيخنا الأعظم الأنصاري -؛ أو على قانون الأظهرية، كما على مذهبننا، وأما باقي الوجوه فقائمة على فرض التعارض، وهو فرضٌ مساوٍ لفرض عدم الحجية؛ لأنّ المفروض عدم حجية خبر الواحد المعارض للكتاب بالعموم من وجه، فيصير ذلك من باب تعارض الحجة مع اللاحقة، ومعلوم أنّ اللازم هو الأخذ بالحجة دون غيره.

أما إذا أثبتنا في علم الأصول أنّ الخبر الواحد ينهض معارضاً للكتاب بالعموم من وجه فيصحّ الجواب بالوجوه الأربعة، عدا الوجه الثالث؛ لأنّ النسبة بين صحيح الكابلي الحاكم بكون الأرض للإمام عليه السلام والآية الشريفة الواردة في مطلق الغنيمة هي العموم من وجه، وليس بين أيدينا عام فوقاني حتى نرجع إليه، وهذا بخلاف ما لو كان المعارض هو حديث ملكية المسلمين للأرض المفتوحة عنوة؛ فإنّه أخصّ من صحيح الكابلي مطلقاً؛ نظراً لأخذ عنوان الأرض فيه.

الدليل الثاني: قوله تعالى: ﴿مَا آفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ...﴾ [الحشر: ١٧].

وذلك أنّ «ما» هنا نافية؛ بقرينة: ﴿وَلَا رِكَابٍ﴾؛ وكذلك بقرينة الاستدراك بـ

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

«لكن»، وقد وردت الآية في سياق رفع استيحاشهم واستبعادهم أن يكون ذلك كله لرسول الله ﷺ، فقالت - في مقام التقريب -: إنكم لم توجفوا بخيل وركاب، فلا حق لكم فيه، وفيها نوع دلالة على أن ما أوجفتم عليه بخيل لا ينبغي للرسول ووصيه أخذه منكم، وإطلاق هذا الكلام يشمل ما لو كانت الأرض خرية.

ويسجّل على هذا الدليل بأننا نمنع هذا الإطلاق؛ لعدم ثبوت كون الآية في مقام البيان من هذه الجهة، ولو سلّم إطلاقها كانت كالأية السابقة، وتتقدّم أخبار المدعى عليها؛ لكون دلالتها بالعموم ودلالة الآية بالإطلاق، ولنعلم أنّ الفيء قسمٌ من الأنفال، وهي الأرض التي لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب.

الدليل الثالث: رواية أبي بصير، عن أبي جعفر عليه السلام: «كل شيء قوتل على شهادة أن لا إله إلا الله ومحمد رسول الله ﷺ فإنّ لنا خمسه..»^(١٣)، فإن مفاد هذا الحديث مطابق لمفاد الآية الأولى، ويدلّ بمفهوم الحصر - أيضاً - على عدم كون الزائد على الخمس للإمام عليه السلام.

ومزّية هذا الحديث على الآية الشريفة تقع من ناحيتين:

الناحية الأولى: إنّ الاستدلال بالآية كان موقوفاً على تسليم مقدّمتين، أمّا الاستدلال بهذا الحديث فلا يحتاج إلى المقدمة الأولى، بل تقتصر حاجته على التسليم بالمقدمة الثانية فقط، وهي كونه في مقام بيان مطلق ما للإمام ممّا قوتل عليه - وهو الخمس -، لا في مقام بيان ما للإمام بهذا العنوان.

الناحية الثانية: إنّ دلالة الآية الشريفة كانت بالإطلاق، ودلالة هذا الحديث بالعموم؛ وعليه فالجواب الأول من الوجوه الأربعة السالفة لا يأتي هنا، فإذا تمّت دلالة هذا الحديث، بأن سلّمنا تلك المقدمة، فلا بد أن يجاب عنه بالأجوبة الأخرى، دون الجواب الأوّل. والذي يهوّن الخطب أن في سند هذا الحديث على بن أبي حمزة البطائني^(١٤)، وهو رجلٌ ضعيف على الأقوى، فالرواية ساقطة عن الاعتبار من أصلها.

الدليل الرابع: خبر إسحاق، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الأنفال؟ قال: «هي القرى التي قد خربت وانجلى أهلها، فهي لله وللرسول، وما كان للملوك فهو للإمام عليه السلام، وما كان من الأرض بخربة لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب..»^(١٥).

فهذا الخبر يدلّ - بمفهوم الحصر والوصف معاً - على أن الأرض الخربة والتي لا ربّ لها هي للإمام عليه السلام مادام لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، بمعنى أنه إذا أوجف عليها بخيل وركاب فلا تكون للإمام، ومعنى هذا أنّ الأرض الموات المفتوحة عنوة ليست للإمام؛ لأنه أوجف عليها بخيل وركاب، وهذا أخصّ من العمومات الماضية فتخصّص تلك العمومات به.

والاستدلال بهذا الحديث مبنيّ على تسليم ثبوت مفهومه، لكنّ التحقيق أنه مع تسليمه أيضاً لا يقاوم ما مضى من العمومات، فلا بد من رفع اليد عن مفهومه؛ لأنه لا يمكن تخصيص تلك العمومات به، حتى لو كان أخصّ منها؛ وذلك لأن الأرض الخربة في صحيحة حفص أو حسنته قد ذُكرت في مقابل ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، فقد ورد فيها: «الأنفال ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب، أو قوم صالحوا، أو قوم أعطوا بأيديهم، وكل أرض خربة»^(١٦).

ولو فرضنا تخصيصها بهذا الحديث لزم كون ما ذكر في مقابل عنوان: (ما لم يوجف عليه بخيل ولا ركاب) هو عنوان (كل أرض خربة لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب)، وهذا أخصّ من الأول، فيكون من نوع عطف الخاص على العام، ويلزم من ذلك أن يكون لعنوان الخراب مدخلية في الحكم، مع أن ظاهره العرفي عدم ذلك، فيقدّم على المفهوم؛ لأنه ظهور عرّف والمفهوم ظهور إطلاقي.

يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن فرض وجود مفهوم لهذا الحديث إلا من باب الحصر والوصف:

أ - أما مفهومه الحصري فليس أخصّ من العمومات حتى تُخصّص به؛ فإن مفهومه المستفاد من الحصر ليس عدم أنفالية خصوص الأرض الخربة التي لم تتصف بتلك الصفة - وهي أخذها من الكفار من دون أن يوجف عليها بخيل ولا ركاب -، وإنّما المفهوم هو أن كل ما لم يذكر في هذا الحديث الوارد في مقام الحصر لا يكون من الأنفال، سواء كان ذلك هو الأرض الخربة غير المتصفة بتلك الصفة أم غيرها، وتلك العمومات تشمل الأرض الخربة المتصفة بتلك الصفة وغير المتصفة بها؛ فيتعارضان بالعموم من وجه في الأرض الخربة غير المتصفة بتلك الصفة؛ فنرجع إلى أحد الوجوه الأربعة الماضية.

بـ. وأما مفهومه الوصفي فلا نسلم به؛ وذلك:

أولاً: فلما حققناه في علم الأصول من عدم ثبوت مفهوم للوصف^(١٧).

وثانياً: فلأننا لو سلمنا بمفهوم الوصف فلا مفهوم له في خصوص ما نحن فيه؛ وذلك

أن من يقول بمفهوم الوصف إنما يقول به من باب أن ظاهر ذكر الوصف لموضوع الحكم دخله فيه دخلاً ضمنيّاً؛ ومقتضى أصالة التطابق بين عالم الثبوت والإثبات كون الأمر كذلك في عالم الإثبات أيضاً؛ فيثبت دخل الوصف في الحكم، فينتقي بانتقائه.

وهذا التقريب كما ترى لا يجري فيما لو فرض أن ما أخذ بحسب الظاهر موضوعاً ثبت من الخارج عدم موضوعيته، فمثلاً: لو قال: أكرم العالم العادل، وفرضنا أنه ثبت من الخارج أن ذكر العالم كان من باب أحد الأفراد، وأنّ العادل يجب إكرامه وإن لم يكن عالماً؛ فالعادل بنفسه موضوع، لا أنه وصف للموضوع حتى يكون ذا مفهوم، فكأنّ المولى قال: أكرم العادل، ومعلوم أنه لو قال ذلك لم يكن له مفهوم، وبعبارة ثانية نقول: بعد أن ثبت أن العالم ليس موضوعاً للحكم في عالم الإثبات، مع أنه موضوع له في عالم الثبوت، فقد ثبت مخالفة عالم الثبوت لعالم الإثبات، فلا يصح الرجوع. والحال هذه - إلى أصالة تطابق عالم الإثبات والثبوت، ليقال: إن مقتضى عالم الثبوت أن العالم ليس تمام الموضوع، بل للموضوع جزء آخر، وهو العادل، فكذا الأمر في عالم الإثبات.

وكيف كان، فقد ظهر من جميع ما ذكرناه، بما لا نزيد عليه، أن الحق هو ما ذهب إليه المشهور من أن الأرض الخربة للإمام عليه السلام، وإن كانت مفتوحة عنوة.

تناقض مفترض في كلمات مشهور الفقهاء!!

وقع إشكال في الجمع بين فتويين صادرتين عن المشهور: إحداهما أن الأرض الخربة للإمام، وثانيتهما أن الأرض المفتوحة عنوة العامرة حال الفتح ملك للمسلمين، وذلك دون أن يفصلوا في ذلك بين كونها عامرة حين تشريع الأنفال أو لا، فمقتضى الإطلاق أنها للمسلمين حتى لو كانت خربة حين تشريع الأنفال، مع أنهم لا يقولون بتملك الكافر للأرض الخربة بالتعمير، بل هي باقية على ملك الإمام، ومعه يشكل القول بصيرورتها ملكاً للمسلمين.

يقول المحقق النجفي في كتاب الخمس: «وإطلاق الأصحاب والأخبار ملكية عامر الأرض المفتوحة عنوة للمسلمين يُراد به ما أحياء الكفار من الموات قبل (بعد) أن جعل الله الأنفال لنبيه ﷺ، وإلا فهو له أيضاً وإن كان معموراً وقت الفتح»^(١٨).

لكنّه ناقض هذا الكلام في كتاب إحياء الموات، فجعل وضوح بطلان هذا التفصيل دليلاً على صحة تملك الكفار للأرض الميتة بالتعمير، وذلك أنّه قال - بعد إثبات صحة تملكهم لها به، وأنه لا محذور فيه مع إذن الإمام -: «كلّ ذلك، مضافاً إلى ما يمكن القطع به من ملك المسلمين ما يفتحونه عنوةً من العامر في أيدي الكفار وإن كان قد ملكوه بالإحياء، ولو أن إحياءهم فاسد؛ لعدم الإذن لوجب أن يكون على ملك الإمام، ولا أظنّ أحداً يلتزم به»^(١٩).

أقول: لا بد - للفرار من الإشكال - أن يلتزم بأحد أمور لا يلتزم بها المشهور:

الأول: دعوى أنّ الأرض الخربة التي تكون للإمام منحصرة بما إذا لم تكن تحت استيلاء الكفار، وهذا خلاف إطلاقات الأخبار والأصحاب.

الثاني: ما التزم به صاحب الجواهر في كتاب الخمس من التفصيل، وهذا أيضاً خلاف إطلاقات الأخبار و كلام الأصحاب.

الثالث: دعوى أنه لا يُشترط في ما يؤخذ من الكفار بالفتح أن يكون ملكاً شرعياً للكفار قبله، والتسليم بأنّ المسلمين يغتصبون من إمامهم ماله بأخذهم له من الكفار بالفتح، وهذا أيضاً لا يلتزم به الأصحاب.

الرابع: أن يكون إحياء الكفار للأرض الموات كإحياء المسلمين لها، فيملكونها بذلك، فتنتقل إلى المسلمين بالفتح، كما التزم به صاحب الجواهر في كتاب إحياء الموات، وإن كان خلاف المشهور.

والحق أنّ إحياء الكفار كإحياء المسلمين، لكنهم لا يملكونها بالإحياء، تماماً كما المسلمين لا يملكون به، بل يحصل لهم حقّ فيها بذلك، كما سوف يتبين ذلك إن شاء الله، فبالفتح يقومون مقام الكفار طرفاً للإضافة لذلك الحق.

ويمكن دفع الإشكال عن إطلاق قولهم: الأرض المفتوحة عنوةً العامرة حين الفتح ولو كانت خربة حين تشريع الأنفال للمسلمين، أي إثبات كونها لهم، بوجوه أخرى:

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

الوجه الأول: ويقوم على أن ما يكون للمسلمين بالفتح يكون من باب الغنيمة، وأن الغنيمة تختص بما كان للكفار شرعاً؛ فيكون معنى صيرورته للمسلمين حينئذ هو صيرورته لهم على النحو الذي كان للكفار؛ فإن كان حقاً فيكون للمسلمين كذلك، وإن كان للكفار ملكاً فيكون للمسلمين كذلك، وإحياء الكفار كإحياء المسلمين يوجب الحقيقة، فتكون بعد الفتح للمسلمين.

لكن هذا المبنى باطل؛ فإن ما ورد من أن ما أخذ بالسيف للمسلمين، وأن أرض السواد لهم، مطلق غير مختص بما كان للكفار.

الوجه الثاني: ويبنى على الالتزام بما عرفته من الإطلاق، وعليه فظاهر ما دلّ على أن ما أخذ بالفتح فهو للمسلمين هو الملكية، لا كونه لهم كما كان للكفار، إن حقاً فحق وإن ملكاً فملك، وحينئذ تقع المعارضة بين ما دلّ على ملكية المسلمين ما فتحوه ومالكية الإمام للأرض الخربة بالعموم من وجه، ومادة الاجتماع هي الأرض الخربة المفتوحة عنوة، الداخلة تحت الإطلاق الأفرادي لدليل مالكية المسلمين ما فتحوه عنوة، والإطلاق الأزمانى لما دلّ على مالكية الإمام للأرض الخربة، وذلك بناءً على ما سيأتي من أن الزمان قيد حدوثي، ودليل مالكية المسلمين موافق للكتاب؛ لقوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّ مَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى...﴾، بناءً على دلالتها بمفهوم الحصر على أن الزائد من الخمس ليس للرسول والإمام؛ وهنا فإن قلنا بأن الخبر المعارض للكتاب - ولو بالعموم من وجه - غير حجة في نفسه؛ فدليل ملكية الإمام ساقط من رأس، وإلا قدم دليل ملكية المسلمين عليه؛ اعتماداً على أول المرجحات، وهو موافقة الكتاب.

لكن قد مضى منع دلالة الآية المباركة على الحصر، فراجع.

الوجه الثالث: إن ما دلّ على ملكية الإمام والمسلمين متساقطان بالتعارض، وعليه فراجع إلى ما دلّ على ثبوت اختصاص المسلمين بها، دون أن يدلّ على الملكية حتى يسقط بالتعارض، بل هو ذو لسان متناسب مع الحق، وهو صحيحة حماد بن عيسى أو حسنته، عن بعض أصحابه، عن العبد الصالح، وفيها: «والأرضون التي أخذت عنوةً بخيل أو ركاب فهي موقوفة متروكة في يدي من يعمرها..»^(٢٠).

لكن هذا الحديث ساقط؛ للإرسال.

الوجه الرابع: وهو الوجه الصحيح، وهو أنّ ظاهر اللام في مثل قوله: ما أخذ بالسيف فهو للمسلمين، أو قوله: كل أرض خربة للإمام، وقولك: المال لزيد، هو إفادة الاختصاص، وما يقال من أن اللام للملكية غلط.

نعم، إطلاق الاختصاص يقتضي الملكية؛ فإن اختصاص مال لشخص بقول مطلق يعني مملوكيته له، ففي الحقيقة قد وقع التعارض بين إطلاق قوله: للمسلمين وإطلاق قوله: للإمام، وهما مقتضيان للملكية، فيتساقط الإطلاقان، ويظل أصل اختصاص المسلمين بها بلا معارض؛ إذ ليس اختصاص الإمام بها منافياً له، فمن الممكن أن تكون الأرض ملكاً للإمام عليه السلام ويكون للمسلمين حق الاختصاص، ومعه فلا بأس بإثبات حق الاختصاص للمسلمين بأخبار الفتح عينها، كما لا بأس بإثبات مالكية الإمام أيضاً لهذه الأرض. بعد تساقط الإطلاقين. بالعموم فوقاني الدالّ على أنّ كل أرض هي للإمام عليه السلام.

٢-٢- الأرض الخربة التي أسلم الكفار عليها طوعاً

المورد الثاني من موارد شبهة المعارضة لأخبار مالكية الإمام هو الأرض الخربة التي أسلم الكفار عليها طوعاً، والذي يمكن جعله معارضاً هو حديث صفوان بن يحيى وأحمد بن محمد بن أبي نصر، قال: ذكرنا له الكوفة وما وضع عليها من الخراج وما سار فيها أهل بيته، فقال: «من أسلم طوعاً تركت أرضه في يده وأخذ منه العُشر، مما سقي بالسماء والأنهار، ونصف العُشر مما كان بالرشا فيما عمروه منها، وما لم يعمره منها أخذته الإمام فقبله ممّن يعمره، وكان للمسلمين.»^(٢١)

إنّ هذا الحديث وإن كان مضمراً إلا أنّ الإضمار لا يضره بعد كون الراوي مثل صفوان بن يحيى، الذي يظهر من حاله أنه لا يروي إلا عن الإمام عليه السلام؛ وعليه فظاهر قوله: «وما لم يعمره منها» عدم التعمير رأساً؛ بقريئة نظائره؛ فإنّ المضارع المنفي بـ «لم» ظاهر في النفي رأساً، كقولك: هذا الثوب لم ألبسه، ولكنّ الأصحاب فهموا من هذه الجملة الأرض التي خربت بعد تعميرهم لها، وهذا - كما ترى - خلاف الظاهر.

أمّا قوله: «وكان للمسلمين» ففيه احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أنّ ما لم يعمره من الأرض يكون للمسلمين، وهو الظاهر من

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

الحديث، ويوافقه الاعتبار أيضاً؛ حيث إنَّ المناسب لإسلامهم طوعاً جعل أرضهم لهم، غاية ما في الأمر أنَّ الأرض العامرة جعلت لهم شخصاً فيما الأرض الخربة كانت لهم نوعاً، على أساس أنَّها لنوع المسلمين.

الاحتمال الثاني: كون هذه الجملة تفريعاً على قوله: «فقبله»، بمعنى أنَّ الإمام يقبله من جانب المسلمين ممَّن يعمره فيحييه؛ فيصير للمسلمين؛ لأنَّ من أحيا أرضاً فهي له.

لكنَّ هذا المعنى خلاف الظاهر؛ لأنَّ التفريع يحتاج إلى مؤونة زائدة.

الاحتمال الثالث: ما فهمه الأصحاب من أن المراد أنَّ تقبيل الإمام يكون للمسلمين، أيَّ إنَّه يقبله من شخص كي تكون المنفعة للمسلمين.

وهذا أيضاً خلاف الظاهر.

أقول: هذه الرواية معتبرة سنداً عند الأصحاب، ومعمول بها، لكنهم فهموا منها ما عرفت، وأفتوا به، والذي نفهمه منها هو المعنى الأول.

والمراد من قوله: «وما لم يعمره منها» ما لم يعمره أصلاً، فيقع التعارض بين هذا الدليل الدالَّ على أنَّ الأرض الخربة التي أسلم أهلها طوعاً تكون للمسلمين والأدلة الدالة على أن مالك الأرض الخربة هو الإمام عليه السلام مطلقاً، ومعه نقول في الجواب عن التعارض: إنَّ ما دلَّ على مالكيَّة الإمام للأرض الخربة عام، أمَّا ما دلَّ على مالكيَّة المسلمين للخربة التي أسلم أهلها طوعاً فهو خاصٌّ، فيخصَّص ذلك العام بهذا الخاص، مما ينجم عنه أن مالك الأرض الخربة هو الإمام عليه السلام، إلا تلك التي أسلم أهلها طوعاً، فتكون للمسلمين. وهذا وجه فني لا بأس به، ولا وحشة في هذا الإفتاء سوى وحشة الانفراد.

الاحتمال الرابع: وهو احتمال يمكن فرضه، ويقوم على أنَّ الضمير في قوله: «وكان للمسلمين» راجع إلى الخراج المذكور في صدر الحديث، لكنَّه مع ذلك يستظهر منه مالكيَّة المسلمين للأرض الخربة التي أسلم أهلها طوعاً؛ إذ يفهم عرفاً من الحكم بكون خراجها وأجرتها للمسلمين أنَّ الأرض نفسها للمسلمين، فتتبعها أجرتها.

ولكنَّ الإنصاف أنَّ هذا الاستظهار لا يقاوم أخبار مالكيَّة الإمام عليه السلام لكلِّ أرض خربة، بل يحمل هذا الحديث على أنَّ أخذ المسلمين للخراج يكون من باب ثبوت حقِّ لهم في الأرض، لا من باب الملكية، هذا بناء على هذا الاحتمال الرابع نفسه، وهو احتمال

يمكن استبعاده من ناحية الفصل الطويل بين الضمير ومرجعه، مع إمكان رجوعه إلى القريب.

وبالجملة، لو استظهرنا هذا الاحتمال من الحديث أو احتملناه، بحيث صار الحديث مجملاً، كان المرجع عموم أخبار مالكية الإمام عليه السلام لكل أرض خربة، لكنّ هذا الاحتمال بعيد؛ لأنّ الخراج المذكور في صدر الحديث ليس هو مطلق الخراج الذي هو المراد من الضمير على فرض رجوعه إليه، بل هو خصوص خراج الكوفة المفتوحة عنوةً، والتي جاء الجواب عنها في ذيل الحديث بقوله: «وما أخذ بالسيف فذلك إلى الإمام»، وحينما يقول الإمام عليه السلام: «وكان للمسلمين» لم يكن قد شرع بعد في جواب السائل، بل هو - وبعد بيان حكم الأرض التي أسلم أهلها طوعاً - يبيّن حكمه تفصيلاً زائداً على جواب سؤال السائل.

٣-٢ - الأرض الخربة المتصالح عليها مع الكفار

المورد الثالث الذي قد تجري فيه شبهة التعارض هو الأرض الخربة التي صولح عليها مع الكفار؛ فإنّ الشيخ محمد حسن النجفي - صاحب جواهر الكلام - فصلّ في هذه المسألة، فذهب إلى أنّه إذا صولح الكفار على أرض عامرة فقط كانت هذه الأرض لمن صولح، والخربة ملك الإمام عليه السلام؛ لعدم دخولها في الصلح، وإذا وقع الصلح على كل من العامرة والخربة كانت كلتاها لمن وقع الصلح معه ^(٢٢).

والتحقيق أنّه إذا صولح على العامرة والخربة بطل عقد الصلح؛ فإنّه لم يرد من الشارع دليل على حجية هذا الصلح بهذا النحو بالخصوص، وإنما الموجود هو قانون مطلق العقود والمعاملات الواقعة بين العقلاء، سوى ما خرج بالدليل، من هنا يصحّ الصلح مع الكفار إلا في ما خرج بالدليل، كفرض ظنّ غلبة المسلمين الذي ورد النصّ فيه بعدم جواز الصلح، بل يقاتلون حينئذٍ حتى يسلموا أو يعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون. وبالجملة، لا دليل لدينا على صحّة هذا الصلح سوى القانون الموجود في جميع العقود المقيدة بعدم وقوعها على خلاف الكتاب والسنة، ومما يخالف الكتاب والسنة مصالحة شخص مع آخر على أن يخرج أموال ثالثٍ عن ملكه، وما نحن فيه من هذا القبيل. نعم، لو كان المصالح هو

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

الإمام عليه السلام صحّ الصلح؛ لأنه المالك، مع أنه لو قلنا بعدم ملكه لقلنا بصحة صلحه لو صالح؛ فإن فعله حجة ولو كان على خلاف القواعد.

وبالجملة: لو كان المصالح هو الإمام لصحّ هذا الصلح، أمّا لو كان غيره فلا يصحّ؛ لكونه تصرفاً في مال الغير بغير إذنه. نعم، ربما يصالح من باب النقية مع توقف حفظ بيضة الإسلام والمسلمين عليه، لكنّ هذا الصلح لا يقع صحيحاً في الواقع. هذا تمام الكلام بالنسبة إلى المقام الثاني الذي يمكن عروض فكرة التعارض فيه، وبهذا ينتج من مجمل ما أسلفناه أنّ الأرض الخربة ملك للإمام عليه السلام إلا ما خرج بالدليل.

٣- الأراضي الموات، أحكامها ونتائجها

أ- من أحيا أرضاً فهي له

أول وأهمّ أحكام هذه الأرض التي ثبت أنّها ملك للإمام هو أن من أحيا هذه الأرض فهي له، بشرط أن يكون إحياءه بإذن الإمام. أما الأول - أعني من أحيا أرضاً فهي له - فلم أجد فيه خلافاً بين فقهاء الإمامية، بل بين علماء المسلمين.

وأما اشتراط الإذن فلم أجد فيه خلافاً بين فقهاء الإمامية.

وبالجملة فالكلام يقع في نقطتين:

النقطة الأولى: صيرورة الأرض للمحيي بالإحياء

إنّ الأخبار الدالة على هذا الحكم تقع ضمن طوائف ثلاث هي:

الطائفة الأولى: ما دل صراحةً على اختصاصها بالمسلمين، وبالإطلاق على الملكية؛ وذلك لما مضى من أنّ اللام تفيد الاختصاص، فيما يقتضي إطلاقها الملكية. ومن روايات هذه الطائفة:

أ - صحيح محمد بن مسلم: «سألته عن الشراء من أرض اليهود والنصارى؟ قال: ليس به بأس - إلى أن قال - وأيّما قوم أحيوا شيئاً من الأرض أو عملوه فهم أحقّ بها، وهي لهم»^(٢٣)، فهذا الحديث دالٌّ بإطلاقه على الملكية، كما أنّ الشراء المفروض فيه لا يجعله

نصاً في الملكية؛ لما حققناه في بحث البيع من أنه لا يشترط في البيع الملكية، بل يكفي الحقيّة، أضف إلى ذلك أنّ إضمار هذا الحديث لا يضره شيئاً؛ لأن مثل محمد بن مسلم لا يروي إلا عن الإمام.

ب - خبر ابن مسلم الآخر، قال: «أيما قوم أحيوا شيئاً من الأرض وعمروها فهم أحقّ بها، وهي لهم»^(٢٤).

ج - صحيحة محمد بن مسلم أيضاً، عن أبي جعفر^{عليه السلام}، قال: «قال رسول الله^ﷺ: من أحيأ أرضاً مواتاً فهي له»^(٢٥).

إلى غير ذلك من الروايات الدالة بالصرحة على اختصاص هذه الأرض بالمسلمين، وبإطلاقها على الملكية.

الطائفة الثانية: ما يكون كالصريح في ملكية المسلمين لها بالإحياء، وهو:

أ - رواية سليمان بن خالد، قال: «سألت أبا عبد الله عن الرجل يأتي الأرض الخربة فيستخرجها، ويجري أنهارها، ويعمرها، ويزرعها، ماذا عليه؟ قال: عليه الصدقة...»^(٢٦).

ووجه كون هذا الحديث كالصريح في ذلك أنّه باقتضاره على ذكر الصدقة - وهي زكاة ما غرس فيها مما فيه الزكاة - دلّ على أنه ليس عليه شيء آخر، أعني أجره الأرض، التي تدلّ عليها الطائفة الثالثة الدالة على أنهم لا يملكونها، بل هي للإمام وعليهم الأجرة، ولست أقول هنا: إنه دلّ على نفي شيء آخر بمفهوم الحصر فقط، بل دلّته على ذلك أقوى من مفهوم الحصر؛ فإنه^{عليه السلام} لم يكن في مقام بيان وجوب الزكاة، وهي غير مختصة بما غرس في هذه الأرض، ولم يكن سؤال السائل عن ذلك؛ فقول^{عليه السلام}: «عليه الصدقة» يقع في مقام إفادة أنه ليس عليه شيء آخر غيرها.

وهذا الحديث، وإن كان ضعيفاً من حيث السند بسليمان بن خالد، ولكن روى الشيخ الطوسي (٤٦٠ هـ) مثل هذا الحديث بسند صحيح عن الحلبي، عن أبي عبد الله^{عليه السلام}، كما أشار إليه الحر العاملي في وسائل الشيعة^(٢٧).

ب - صحيح معاوية بن وهب، قال: سمعت أبا عبد الله^{عليه السلام} يقول: «أيما رجل أتى خربةً بائرة، فاستخرجها وكرى أنهارها وعمرها، فإنّ عليه الصدقة..»^(٢٨).

ج - خبر عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله^{عليه السلام}: «سئل - وأنا حاضر - عن رجل أحيأ

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

أرضاً مواتاً، فكري فيها نهراً، وبني فيها بيوتاً، وغرس نخلاً وشجراً؟ فقال: هي له، وله أجر بيوتها، وعليه فيها العشر في ما سقت السماء أو سيل وادي أو عين، وعليه في ما سقت الدوالي والقرب نصف العشر»^(٢٩).

وبالجملة، هذه الطائفة كالطائفة الأولى الدالة على ملكية المسلمين لها بالإحياء، إلا أنّ دلالة الأولى بالإطلاق، والثانية بما هو كالصرحة في ذلك.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على عدم مالكيّتهم لها بالإحياء، بل تبقى ملكاً للإمام عليه السلام، وعليهم إعطاء الأجرة له، وهي عدّة روايات:

أ - صحيح أبي خالد الكابلي، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «وجدنا في كتاب علي عليه السلام أنّ الأرض لله يورثها من يشاء عن عباده والعاقبة للمتقين، أنا وأهل بيتي الذين أورثنا الأرض، ونحن المتقون، والأرض كلها لنا؛ فمن أحيأ أرضاً من المسلمين فليعمرها، وليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها، فإن تركها وأخربها فأخذها رجل من المسلمين من بعده فعمرها وأحيأها فهو أحقّ بها من الذي تركها، فليؤدّ خراجها إلى الإمام من أهل بيتي، وله ما أكل منها، حتى يظهر القائم عليه السلام من أهل بيتي بالسيف، فيحويها ويمنعها ويخرجهم منها، كما حوّاها رسول الله ومنعها، إلا ما كان في أيدي شيعة، فإنه يقاطعهم على ما في أيديهم، ويترك الأرض في أيديهم»^(٣٠).

ب - صحيح عمر بن يزيد، قال: «سمعت رجلاً من أهل الجبل يسأل أبا عبد الله عليه السلام عن رجل أخذ أرضاً مواتاً تركها أهلها، فعمرها وكرى أنهارها وبني فيها بيوتاً وغرس فيها نخلاً وشجراً؟ قال: فقال أبو عبد الله عليه السلام: كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول: من أحيأ أرضاً من المؤمنين فهي له، وعليه طسقتها يؤدّيه إلى الإمام في حال الهدنة، فإذا ظهر القائم فليوطن نفسه على أن تؤخذ منه»^(٣١).

فقوله: «أرضاً مواتاً تركها أهلها» وإن كان مختصاً بما خرب بعد العمران لكن يكفينا إطلاق الجواب لما نحن فيه.

كما أنّ قوله: «كان أمير المؤمنين عليه السلام يقول» لعلّه إشارة إلى ما يشير إليه صحيح الكابلي من قوله: «وجدنا في كتاب علي عليه السلام»، وقوله: «من المؤمنين» يعني به المسلمين؛ فإنه كثيراً ما يطلق المؤمن على المسلم، كما يطلق كثيراً على خصوص الإمامي.

وبالجملة، هذه الطائفة معارضة للطائفتين الأوليين، والذي يمكن أن يقال في وهنّها - حتى لا تنهض للمعارضة - أمران:

الأمر الأول: لا محصّل لهذه الطائفة؛ ذلك أنه إذا كان المراد من إعطاء الأجرة للإمام هو إعطاؤها له في زمان الهدنة وعدم ظهور دولة الحقّ فهذا منافٍ لما هو المسلّم الجارية عليه السيرة القطعية من عدم إعطائها في هذا الزمان، وأمّا إذا كان المراد إعطاؤها بعد قيام الحجّة ^{الثالثة} فيلزم حملها على بيان حكم زمان بعيد عن الزمان المبتلى به، وإهمال حكم هذا الزمان، مع أنه الذي نحتاج إليه، بل يمكن القول بأنّ هذا الحمل خلاف صريح الصحيحتين.

والجواب منع ما ذكر من السيرة؛ فإنه إن كان المراد سيرة غير الإمامية فلا حجية فيها، وإن كان المراد السيرة الإمامية فلعلّ عدم إعطائها للأجرة كان من ناحية التحليل وما فيه من أخبار، لا من ناحية عدم الوجوب دائماً ورأساً، وعليه فما ذكره الشيخ محمد حسن النجفي - بعد ذكر صحيحة الكاظمي - من أنه لا محصّل لها ^(٣٢) ليس له محصّل.

الأمر الثاني: إعراض الأصحاب عنها.

وفيه أولاً: ما أثبتناه في علم الأصول من عدم موهنيّة الخبر بإعراضهم ^(٣٣).

ثانياً: منع ثبوت عدم عمل جميعهم بها، وإن صرّح المتأخرون بالملكية. نعم، الثابت عند المتقدمين إلى زماننا والمعلوم عند الكل عدم وجوب إعطاء الأجرة على الشيعة الإمامية؛ ولعلّ ذلك من ناحية أخبار التحليل.

ثالثاً: بعد فرض ثبوت عدم عملهم بها لم يثبت كون ذلك من جهة الإعراض عن السند، بل لعلّه من جهة تقدّم مفاد الطائفتين الأوليين على مفاد هذه الطائفة، على ما هو مقتضى بعض الوجوه الفنية الآتية.

وبالجملة، الطائفة الثالثة ليست ساقطةً في نفسها عن الحجية، فلا بدّ من تطبيق قوانين التعارض على هذه الأخبار.

وليعلم أن الطائفة الثالثة إنما تعارض الطائفة الثانية، وأمّا الطائفة الأولى فتقع في المرتبة المتأخّرة؛ لأنّ دلالتها بالإطلاق، فلو تساقطتا تصل النوبة إليها.

ويمكن تطبيق قوانين باب التعارض على هذه الأخبار من خلال عدّة حلول:

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

الحلّ الأوّل: حمل الطائفة الثالثة على استحباب إعطاء الخراج؛ بقريضة الطائفة الثانية، نظير ما لو ورد: صلّ صلاة الليل، وورد: لا بأس بتركها، فيحمل الأمر على الاستحباب.

وفيه: إنه خلط بين الأحكام التكليفية والوضعية، فهذا الجمع إنما يصحّ في الأحكام التكليفية، فيحمل الأمر فيها - إذا وردت الرخصة - على الاستحباب، دون الأحكام الوضعية؛ لأنّ مبرّر الجمع في الأحكام التكليفية غير موجود في الأحكام الوضعية؛ وذلك أن هذا المبرّر هو أحد أمور ثلاثة:

أ - أن نلتزم في باب دلالة الأمر على الوجوب بنظرية المحقق النائيني^(٣٤)، وهي أنّ الوجوب حكم عقلي ثابت عند ورود الأمر من المولى وعدم ورود الترخيص، كما أنّ الاستحباب يثبت عند ورود الترخيص؛ فمبرّر حمل الأمر على الاستحباب عند ورود الترخيص هو رفعه تكويناً لموضوع الاستحباب.

ب - أن نلتزم بنظرية المحقق العراقي^(٣٥)، وهي أنّ دلالة الأمر على الوجوب بالإطلاق، والنكته هي كون ورود الترخيص رافعاً للإطلاق وحاكماً عليه.

ج - أن نلتزم بما هو الحقّ، من ظهور الأمر في الوجوب ظهوراً عرفياً، وهنا ربما يشكّل الأمر بأنه إذا رفعنا اليد عن هذا الظهور لورود الترخيص نكون قد طرحنا الأمر حقيقةً، والأخذ بالاستحباب أخذٌ بما لا يفيد الأمر، فهما في الحقيقة متعارضان.

والجواب: إنّ للأمر ظهورين عرفيين طوليين: الأوّل: ظهوره في الوجوب؛ والثاني: ظهوره في الاستحباب بعد سقوط الظهور الأوّل؛ فإذا ورد الترخيص بعد سقوط الظهور الأوّل بالقرينة العرفية تصل النوبة إلى الظهور الثاني، فالأخذ بالاستحباب أخذ بالأمر وطرح له.

وهذه النكته - كما ترى - لا تأتي في الأحكام الوضعية؛ فظاهر قوله في ما نحن فيه: «عليه طسقتها للإمام» أنه ليس ذلك صرف حكم تكليفي على المحيي، بل هو حكم وضعي، وأنّ الإمام مالكٌ للأرض، فيستحقّ الأجرة ممّن تصرف فيها بالإحياء، ولا معنى لحمل ذلك على الاستحباب؛ فإنّ استحقاق الإمام وضعيٌّ، وكون الشخص مديوناً ليس على قسمين: واجب؛ ومستحب، اللهم إلا أن نرفع اليد في مقام الجمع عن ظهوره في بيان

الحكم الوضعي، فيحمل على الحكم التكليفي الاستحبابي، لكنّ هذا ليس جمعاً عرفياً، بل هو - عرفاً - الطرح عينه.

الحلّ الثاني: حمل الطائفة الثانية والثالثة على اختلاف مراتب الحكم، بكون المراد من الطائفة الثالثة بيان الحكم الاقتضائي، فيما المراد من الثانية بيان الحكم الفعلي.

وفيه: إنّ هذا في نظر العرف طرحٌ للطائفة الثالثة؛ إذ إنّما وردت في بيان حكم فعلي لا اقتضائي، أو بيان الملاك الذي لا يترتب عليه أثر بالنسبة إلى الحكم العملي في أيّ آن من الآتات، إضافةً إلى أنّه إنّما ذكر ذلك في صحيح عمر بن يزيد جواباً على سؤال السائل، ومن المعلوم أنّ السؤال إنّما جاء عن الحكم الفعلي لا الاقتضائي.

الحلّ الثالث: الجمع يحملها على اختلاف الحاكم، بأنّ يقال: إنّ الحاكم في الطائفة الثالثة هو أمير المؤمنين عليه السلام، وقد كان مالكاً ومطالباً بالحق، فيما الحاكم في الطائفة الثانية هو الإمام الصادق عليه السلام، وقد كان مالكاً، غير أنّه حكم بأنّه لا يطالب بحقه وأنّه لا يريده منهم.

وفيه أولاً: إنّ ظاهر كلتا الطائفتين بيان الحكم الذي لا يختلف في زمان هذا الإمام عن زمان ذاك الإمام، بل صريح الطائفة الثالثة ثبوت الحكم إلى زمان الظهور، لا اختصاصه بوقت دون آخر.

ثانياً: إنّ حمل الطائفة الثالثة على الحكم المالكي؛ بقرينة تفريع أمير المؤمنين عليه السلام الحكم على مالكية الإمام للأرض، وإن كان ممكناً، لكنّ حمل الطائفة الثانية على ذلك - مع عدم وجود هذه القرينة، وكون مقتضى ظاهر حال الإمام أنّ مراده بيان الحكم بما هو شارع لا بما هو مالك - غير ممكن.

ثالثاً: إنّ الإمام الصادق عليه السلام قد نقل كلام أمير المؤمنين في جواب السائل، فكيف يعقل حمله على اختلاف الحاكم؟!

الحلّ الرابع: حملها على اختلاف سنخ الحكم، على أساس أنّ ظاهر الطائفة الثالثة هو استحقاق الإمام الخراج فعلاً وحالياً، أي كونه مطالباً به دون تحليل، أمّا الطائفة الثانية فصريحة في عدم الاستحقاق الفعلي، أي أنّه لا يجب فعلاً إعطاء الأجرة،

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

ولو من باب التحليل؛ فنأخذ بهذا الصريح دون ظاهر الطائفة الثالثة، وبهذا تكون الطائفة الثانية بياناً للحكم المالكى؛ بأن تكون بنفسها تحليلاً أو كاشفةً عن تحليل سابق، فيما تغدو الطائفة الثالثة بياناً للحكم الشرعي.

وفيه: إن هذا كما يشكّل طرحاً لظاهر الطائفة الثالثة كذلك هو طرحٌ لظاهر الثانية أيضاً؛ لأنّ ظاهرها إرادة عدم وجوب إعطاء الأجرة بالعنوان الأوّلي، وأنّ ذلك بيان للحكم الشرعي الإلهي.

اللهم إلا أن يقال: إنّ الطائفة الثالثة صريحة في الاستحباب وظاهرة في المطالبة الفعلية، فيما الثانية صريحة في نفي أصل الاستحقاق، فترفع اليد عن ظاهر كلّ منهما بنصّ الآخر.

لكن يناقش بأنه لو كان هناك آية أو رواية تدلّ على أنّه لا بد من حمل الظاهر على النصّ صحّ ذلك، لكن لم يرد دليلٌ على هذه القاعدة الكلية، وإنما نحن والعرف، وهو لا يساعد على رفع اليد عن ظهور كلا الطرفين بهذا التقريب، والشاهد على هذا أنه لو ورد: «صلّ، وورد: لا تصلّ، عدّاً من المتعارضين بلا إشكال، ولو صحّ هذا الجمع لقلنا: إنّ «صلّ» صريحٌ في جواز الفعل وظاهرٌ في الوجوب، أمّا «لا تصلّ» فصريحٌ في جواز الترك وظاهر في الحرمة، فترفع اليد عن ظهور كلّ منهما بنصّ الآخر، ويثبت الجواز، وأنت ترى أنه لا يرضى أحدٌ من العرف بالقول بعدم المعارضة بين «صلّ» و«لا تصلّ»، فلو لم يكن هذان الكلامان متعارضين فلا يوجد تعارضٌ في الدنيا أصلاً.

الحلّ الخامس: أن نلتزم بوقوع التعارض بين الطائفة الثانية والثالثة، فتساقطان، وبعد التساقط نرجع إلى الطائفة الأولى؛ لأنها لم تكن طرفاً في المعارضة؛ فإنّ نسبة الطائفة الثالثة إليها كنسبة المقيّد إلى المطلق، ومن المعلوم أنّه إذا ابتلى المقيّد بالمعارض كان المرجع هو المطلق.

وهذا وجهٌ فتّى متين، بعد فرض تساقط الطائفتين، لكن سيأتي - إن شاء الله - إثبات عدم تساقطهما، بل تقدّم إحداهما على الأخرى.

الحلّ السادس: أن نبني على الأخذ بنظرية انقلاب النسبة، فنقول: إنّ الطائفة الثالثة تدلّ على لزوم إعطاء الأجرة على المحيي، سواء كان شيعياً أم لا؛ أمّا الطائفة الثانية

فتدلّ على عدم ذلك، سواء كان شيعياً أيضاً أم لا، ودليل التحليل، الذي سنتعرّض له لاحقاً بعون الله، يدلّ على عدم لزوم الإعطاء على الشيعة، فيقيّد الطائفة الثالثة، فتغدو هذه الطائفة - أي الثالثة - مختصةً بغير الشيعة، فتصبح قادرةً على تقييد الطائفة الثانية، لتجعلها خاصةً بالشيعة، وبهذا تكون الطائفة الثالثة خاصةً بحق غير الشيعة فيما الثانية خاصةً بالشيعة، ويرتفع بذلك التعارض.

وكبرى انقلاب النسبة منطبقة على ما نحن فيه على القول بها؛ فإنّ من مواردها وقوع التعارض بين العامّين بالتباين، ثم ورود المخصّص على أحدهما، كما لو ورد: أكرم العلماء، وورد: لا تكرم العلماء، ثم ورد: لا تكرم فساق العلماء؛ فيخصّص الأول بالثالث، والثاني بالأول.

ويرد عليه: إنّ ما نحن فيه لا يصحّ تطبيق قاعدة انقلاب النسبة عليه، لا صغروباً، ولا كبروباً؛ أما كبروباً فلأنّنا لا نقول بنظرية انقلاب النسبة^(٣٦)، وفاقاً للمحقق الخراساني^(٣٧)، وخلافاً للميرزا النائيني^(٣٨)؛ وأما صغروباً فلأنه يشترط في انقلاب النسبة بين العامّين المتباينين ورود خاص كون الخاص موافقاً لأحدهما ومخالفاً للآخر، وأخبار التحليل وإن كانت مخالفةً للطائفة الثالثة لكن مفادها ليس موافقاً لمفاد الطائفة الثانية، بل هما متباينان؛ وذلك أن الطائفة الثانية تدلّ - كما عرفت - على حكم شرعي إلهي وعدم ثبوت الأجرة رأساً، لا التحليل المالك، أما أخبار التحليل فتدلّ على ثبوت الأجرة أولاً ثم تحليلها ثانياً، ومعه فنحن لا نملك هنا خاصاً موافقاً لأحد العامّين حتى يكون المورد من صغريات كبرى انقلاب النسبة.

الحلّ السابع: إنّ النسبة بين الطائفتين هي العموم المطلق؛ فإنّ الطائفة الثالثة واردة في مطلق الإحياء، فيما الطائفة الثانية مختصةً بما إذا كرى نهراً وغرس أشجاراً، فتخصّص الثالثة بالثانية.

ويناقد بأنّ ظاهر الطائفة الثانية والمفهوم عرفاً منها أنّ كرى الأنهار وغرس الأشجار وقع من باب المثال، لا أنّ فيه خصوصية تميّزه عن سائر أقسام الإحياء.

الحلّ الثامن: إنّ الطائفة الثانية والثالثة متعارضتان، فتصل النوبة إلى الترجيح، ويمكن ترجيح الطائفة الثانية لأمرين:

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

أ - الشهرة، لكن قد أثبتنا في علم الأصول عدم مرجّحية الشهرة^(٣٩).

ب - موافقتها للسنة القطعية، وهي الطائفة الأولى؛ بناءً على تواترها، ولا سيما بعد ضمّها إلى الأخبار الواردة من طرق أهل السنة.

وفيه أولاً: قد أثبتنا في علم الأصول عدم مرجّحية الموافقة للسنة القطعية.

وثانياً: منع تواتر الموجود من أخبار الطائفة الأولى، التي لا تزيد - تقريباً - عن سبع روايات من طرق الإمامية، وسبع مثلها تقريباً من طرق أهل السنة.

والصحيح ترجيح الطائفة الثالثة على الطائفة الثانية؛ بموافقتها للكتاب ومخالفتها للعامة، بخلاف الطائفة الثانية، وهما المرجحان الأساسيان في باب التعارض:

أ - أما موافقة الكتاب: فقد قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ﴾ (النساء: ٢٩)، وقد حققنا في مبحث المتاجر أنّ معنى الآية الشريفة: لا تأكلوا أموالكم بينكم بكلّ سبب؛ فإنه باطل، إلا أن تكون تجارة عن تراض؛ فإذا ورد في الشرع ناقلٌ عن ملك إلى ملك - غير التجارة عن تراض - كان ذلك مخصّصاً للآية الشريفة، والطائفة الثانية تدلّ على التملك بالإحياء، مع أنه ليس تجارة عن تراض، فلولا ابتلاؤها بالمعارض لكانت مخصّصةً للآية الشريفة، لكن عارضتها الطائفة الثالثة الموافقة للكتاب، فيما كانت هي مخالفة له، فتتقدم الطائفة الثالثة على الثانية.

ب - وأما مخالفة العامة: فلأنه لم يقل أحدٌ منهم بثبوت الخراج على المحيي وعدم التملك بالإحياء، وإنما هذا من مختصات الشيعة، فمن المحتمل - قوياً - ورود الطائفة الثانية من باب التقية، وهذا الاحتمال ليس حجّة في نفسه، لكنّه قد ورد النصّ بالترجيح بمخالفة العامة عند التعارض، فنأخذ بالطائفة الثالثة، ونحكم بوجوب إعطاء الخراج على كل من أحيا أرضاً ميتة إلا الشيعة؛ لمكان أخبار التحليل.

من هنا كان من المناسب أن نتكلّم في أخبار التحليل، حيث إنّ ما يرتبط ببحثنا وإن كان خصوص تحليل الخراج لكنّه لا بأس بأن نتكلّم في مطلق تحليل ما للإمام^(عليه السلام)؛ لأنه محل حاجة عامة الناس.

النظريات الفقهية في مسألة التحليل

يقع الحديث حول مسألة التحليل ضمن محاور ثلاثة:

الأول: تعيين المحلل.

الثاني: هل حلل لكل الشيعة كل ما حلل، أو حلل لكل منهم خصوص ما في يده،

لا ما في يد غيره؟

الثالث: هل هذا التحليل حكم إلهي أو مالكي؟ وعلى الثاني فهل هو صرف إباحة

أو تملك؟ وعلى الثاني فهل هو تملك على وفق القواعد الفقهية أو على خلافها ثبت من

المعصوم عليه السلام؟

أجمل الفقهاء الحديث في المحورين الأخيرين، فيما ذهبوا في المحور الأول إلى عدة

نظريات، أهمها:

أ - نظرية تخصيص المحلل بالمناكح.

ب - نظرية شمول المحلل للمناكح والمساكن والمتاجر.

ج - نظرية شمول التحليل لمطلق الأنفال.

د - نظرية شمول المحلل لمطلق ما للإمام.

هـ - نظرية إنكار التحليل من رأس.

والمشهور من بين هذه النظريات هو النظرية الثانية، وهي تحليل تلك العناوين

الثلاثة، ولم يرد في الأخبار ما يدل على تمام هذا المضمون، سوى رسالة عوالي اللآلي،

عن الصادق عليه السلام، أنه سأله بعض أصحابه، فقال: «يا ابن رسول الله، ما حال شيعتكم

فيما خصكم الله به إذا غاب غائبكم واستتر قائمكم؟ فقال عليه السلام: ما أنصفناهم إن

واخذناهم، ولا أحببناهم إن عاقبناهم، بل نبيح لهم المساكن لتصح عباداتهم، ونبيح لهم

المناكح لتطيب ولادتهم، ونبيح لهم المتاجر ليزكوا أموالهم» ^(٤٠).

يضاف إلى ذلك أن كلام أصحاب هذه النظرية مجمل، احتملت فيه وجوه، وقد

ذكر الشهيد الأول في حاشيته على القواعد احتمالات في ذلك، معتبراً أن هذه التفسيرات

كلها حسنة ^(٤١)، وكأنه يريد أن يقول: إن جميعها مراد لهم.

أما حلية المناكح ففسرها بتفسيرين:

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

التفسير الأول: إسقاط الخمس من السراري المغنومة، التي تكون جميعها - على المشهور - ملكاً للإمام إذا لم تكن الحرب بإذنه، وخمسها له إذا كانت بإذنه.

التفسير الثاني: إسقاط الخمس من مهور الزوجات؛ لأنّ ذلك من جملة المؤن. وقد أورد الشيخ النجفي على التفسير الأول بأنّ الإمام عليه السلام قد حلّ مطلق الأنفال، ولا خصوصية للسراري المغنومة؛ وناقش التفسير الثاني بأنّ استثناء المؤن غير مربوط بما نحن فيه؛ فإنه من الحكم الإلهي، لا التحليل المالك الذي هو مفاد أخبار التحليل، مع أنه مختصّ بالشيعة، ولا يختصّ بالمناكح.

وأما المساكن ففسّرهما الشهيد الأوّل بتفسيرات عدّة:

أ - المسكن الذي يغنم من الكفار.

ب - مسكن الأرض المختصّة بالإمام، كرؤوس الجبال ويطون الأودية والأرض الخربة.

ج - المسكن المتخذ من أرباح المكاسب؛ فإنه من المؤونة.

وأما المتاجر ففسّرهما - كذلك - بتفسيرات:

أ - ما يشتري من الغنائم الحربية، فتجوز التجارة به دون إخراج خمسه.

ب - ما يكتسب من الأرض والأشجار المختصّة به عليه السلام.

ج - ما يشتري من أهل السنّة مثلاً، ممّن لا يعطي الخمس.

هذا وقد بالغ المحقق النجفي في إجمال كلمات الأصحاب وعدم تحريرها، حتى قال: «بل يخشى على من أمعن النظر فيها مريداً إرجاعها إلى معتقد صحيح من بعض الأمراض العظيمة قبل أن يأتي بشيء، وظني أنها كذلك مجعلة عند كثير من أصحابها، وإن تبعوا في هذه الألفاظ بعض من تقدّمهم ممّن لا يعلمون مراده، وليتهم تركونا والأخبار؛ فإنّ المحصلّ من المعتبر منها أوضح من عباراتهم»^(٤٢).

والإنصاف أنّ الأمر كما ذكره صاحب الجواهر، من أنّ الأخبار أوضح، واستتباط الحكم منها أسهل، من هذه الكلمات المجعلة الصادرة من الأصحاب عليهم السلام، وقد كان المقصود من ذكرنا لهذا المقدار تشریح الأذهان والتبرّك بكلماتهم.

أخبار التحليل وإشكالية عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات

وبصرف النظر عن كلماتهم سوف ننظر في الاستفادة من الأخبار، لكن قبل ذلك علينا البحث في مشكلة تعرض أخبار التحليل - حتى الصحيح منها سنداً -، وهي أن خبر الواحد إنما يكون حجة في الأحكام دون الموضوعات على ما هو المعروف بينهم، وظاهر أخبار التحليل - كما سيأتي - هو التحليل المالك لا الحكم الإلهي، ومن المعلوم أنه موضوع من الموضوعات، كرضا زيد مثلاً في التصرف بماله، ولا يثبت ذلك بالخبر الأحادي، بل يحتاج ثبوته إلى البينة.

نعم، تحليل الأنفال قد يكون متواتراً، أما تحليل الخمس فغير متواتر قطعاً. يضاف إلى ذلك أنه لم تردنا بيّنة على التحليل، فإنه وإن وصلتنا شهادة من أكثر من اثنين لكن لم يشهدوا عندنا، بل نقلت لنا شهادتهم نقلاً، ولا بد في ثبوت البينة غير الثابتة وجداناً من قيام بيّنة كاملة على كل من جزئي البيّنة، ولا يكفي قيام جزء منها على جزء منها، وقيام جزء آخر على الجزء الآخر، كما في ما نحن فيه.

وأول من أبدى هذا الإشكال هو الحاج آغا رضا الهمداني رحمته الله؛ إذ بعد أن ذكر أخبار التحليل صال وجال في تزييف القول بتحليل الخمس، وقال هناك بأن خبر الواحد الوارد في تحليل الخمس ليس حجة؛ لأنه وارد في الشبهة الموضوعية، وليس بحجة فيها^(٤٣).

لكن تحقيق الكلام في هذا المقام يقتضي أن يقال: إن من يقول بحجية خبر الواحد مطلقاً، حتى بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية - كما هو الحق^(٤٤) -، مرتاح هنا من هذا الإشكال؛ أما من يخصص حجية خبر الواحد بخصوص الشبهة الحكمية فالحق - مع ذلك - هو حجية الخبر الواحد الوارد في ما نحن فيه؛ وذلك لوجود خصوصية؛ وذلك أن هناك مسلكين في تخصيص حجية خبر الواحد بالشبهة الحكمية: أحدهما: دعوى اختصاص دليل الحجية بها وعدم شموله للشبهة الموضوعية؛ وثانيهما: دعوى أن إطلاق دليل الحجية مخصص بدليل خاص.

وتوضيح هذا الأمر أن عمدة أدلة حجية خبر الواحد أمور ثلاثة: آية النبأ، وبناء العقلاء، والأخبار المتواترة؛

أ - فيما لا يرى الأصولي دلالة الآية المباركة تامة، ويخدش - أيضاً - في بناء العقلاء

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

في وجوده أو حجيته، ويرى دليل حجية خبر الواحد منحصراً في الأخبار المتواترة، ويدّعي مع ذلك أن تلك الأخبار لا تشمل خبر الواحد في الموضوعات؛ لأنّ ما ورد من أنه لا ينبغي لأحد التشكيك في ما يرويه عنّا ثقافتنا، وأنّ العمري وابنه ثقتان فما أدّيا لك عني فعني يؤديان، وغير ذلك، لا يشمل إلا ما نقله الثقة عن الإمام، دون الإخبار عن نجاسة إناء زيد أو طهارة ثوبه مثلاً.

ب - وإمّا يرى تمامية آية النبأ وبناء العقلاء، فالدليل بنفسه شامل للخبر في الموضوعات، لكن يدّعي تخصيصه بخبر مسعدة بن صدقة: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه، فتدعه من قبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، أو المملوك عندك ولعلّه حرٌّ باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة»^(٤٥)، وهذا التخصيص إمّا بدعوى أنّ هذا الحديث يدل على عدم حجية خبر الواحد في الشبهة الموضوعية، وقوله: «حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة» يدلّ بإطلاقه على عدم وجود معادل آخر للاستبانة والبينة، ولا يمكن تخصيصه بجعل خبر الواحد عدلاً لذلك؛ لأنه يستلزم لغوية عنوان البينة؛ فإنّه إذا كان قول الواحد حجة فماذا نصنع بقول الآخر؟ وأي حاجة إلى ضمّه إليه؟ وتخصيص العام بما يوجب لغويته غير صحيح، وبهذا يدّعي أنّ هذا الحديث يخصّ أدلّة حجية خبر الواحد، بناء على تمامية سنده، والتحقيق أن سنده غير تام.

إذا عرفت هذا نقول:

١ - إذا سلك في إثبات عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات المسلك الأول - وهو عدم شمول أخبار حجية خبر الثقة للشبهة الموضوعية - فمعلوم أنّها شاملة لما نحن فيه؛ فإنّ العبرة في كون خبر الثقة حجة ليست لعنوان الحكمية والموضوعية في الشبهة ثبوتاً وعدمًا؛ لأنه لم يرد دليل على هذا التفصيل بهذا العنوان، وإنما العبرة بكون الخبر خبراً من الإمام عليه السلام وعدمه بدليل الحجية، فيشمل الأول دون الثاني، ومعلوم أن أخبار التحليل يصدق عليها أنّها ممّا أخبرنا به الثقة عن الإمام عليه السلام.

٢ - وأما إذا سلك في إثبات عدم حجية خبر الواحد في الموضوعات المسلك الثاني فإن

حديث مسعدة يتعارض مع أخبار حجية خبر الثقة عن الإمام عليه السلام بالعموم من وجه، ومادة التعارض ما ورد عن الإمام في الشبهة الموضوعية؛ وبعد التعارض نرجع إلى الآية الشريفة مرجعاً أو مرجحاً، وذلك بناءً على أن دليل حجية خبر الواحد لا ينحصر في مثل الآية، بل الأخبار المتواترة أيضاً دالة عليه.

٣. وأما بناءً على انحصار دليل حجية خبر الواحد بالأخبار المتواترة فقد دلت على حجية خبر الثقة عن الإمام عليه السلام، فتقع طرفاً للمعارضة مع حديث مسعدة، وبعد التعارض نرجع - أيضاً - إلى العام الفوقاني، وحديث مسعدة لا يقتضي عدم حجية تلك الأخبار مطلقاً؛ فإنها تبين حكماً كلياً، لا موضوعاً حتى تسقط عن الحجية بتخصيص الآية لحديث مسعدة.

ويستتج من هذا كله أن العبرة ليست بعنوان كون الحديث وارداً في الشبهة الموضوعية أو الحكمية، حتى يقال بعدم حجية أخبار التحليل التي نحن فيها؛ لورودها في الشبهة الموضوعية.

نعم، إن قلنا: إن دليل حجية خبر الواحد منحصر في الأخبار المتواترة فبعد تساقطها مع حديث مسعدة في مادة الاجتماع لا يبقى لنا دليل على حجية الأخبار في الموضوعات، اللهم إلا أن يقال بما هو الحق من أن خبر الواحد المعارض للكتاب أو السنة القطعية - ولو بالعموم من وجه - غير حجة في نفسه؛ فحديث مسعدة لا يصير حجة في مادة تعارضه مع الأخبار المفروض تواترها.

إذا عرفت ما ذكرنا فاعلم أن المحقق الهمداني قائل بتامية الاستدلال ببناء العقلاء على حجية خبر الواحد؛ فيرد على ما ذكرناه في ما نحن فيه، من عدم حجية خبر الواحد في الشبهة الموضوعية؛ أنه إن رأى عدم شمول دليل الحجية له وفي نفسه، ففيه أن بناء العقلاء لا يفرق فيه بين الشبهة الحكمية والموضوعية؛ وإن أراد تخصيصه بخبر مسعدة ففيه أنه مبتلى بالمعارض، وغاية ما هناك هو التساقط؛ فيكون المرجع ببناء العقلاء لعدم العلم بحصول الردع بعدما كان حديث مسعدة مبتلى بالمعارض؛ فإنه وإن لم يصح الرجوع إلى أصالة عدم الردع، بمعنى إحراز جزء الموضوع بالأصل، لكننا نقطع بأن بناء العقلاء لم يكن مردوعاً عنه في أول الشريعة، وكان العقلاء يعملون به بلا ردع من النبي صلى الله عليه وآله،

فكان ذلك إمضاءً له، فيجري استصحاب عدم الردع.
هذا هو الصحيح في تقريب الاستدلال ببناء العقلاء إذا شكَّ في ثبوت الردع مع العلم بالإمضاء ابتداءً، وإما إحراز جزء الموضوع بالأصل هنا فغير صحيح عندنا، لكنهم يقولون بأنَّ الموضوع مركَّب من بناء العقلاء وعدم الردع، فأصالة عدم الردع محرزة لجزء الموضوع، والجزء الآخر موجود وجداناً.
وكيف كان فنحن في فسحةٍ من أصل الإشكال على حجية أخبار التحليل؛ لقولنا بعدم اختصاص حجية خبر الواحد بالشبهة الحكمية.

كلام السيد محسن الحكيم، تعليق ونقد

ولم أراجع كلام السيد الحكيم - دام ظله - في كتاب الخمس، لكن له كلامٌ في نظير ما نحن فيه في مبحث الاجتهاد والتقليد، وذلك عند ذكر المحقق اليزدي - صاحب العروة الوثقى - ثبوت اجتهاد المجتهد بالبيّنة، قال السيد الحكيم - دام ظله - : «ربما يقال بثبوته بخبر الثقة؛ لعموم ما دلَّ على حجّيته في الأحكام الكلّية؛ إذ المراد منه ما يؤدي إلى الحكم الكلي، سواء كان بمدلوله المطابقي أم الالتزامي، والمقام من الثاني؛ فإن مدلول الخبر المطابقي هو وجود الاجتهاد، وهو من هذه الجهة يكون إخباراً عن الموضوع، لكن مدلوله الالتزامي هو ثبوت الحكم الواقعي الكلّي الذي يؤدي إليه نظر المجتهد.
فإن قلت: أدلة حجية خبر الثقة مختصة بالإخبار عن حسّ، ولا تشمل الإخبار عن حدس؛ ولذا لم تكن الأدلة دالة على حجية فتوى المجتهد، مع أنها إخبار عن الحكم الكلي، إلا أن مستنده الحدس.

قلت: الإخبار عن الاجتهاد من قبيل الإخبار عن الحس، نعم، المدلول الالتزامي - وهو الحكم الكلي - إنما كان بتوسّط الحدس، لكنّ هذا المقدار لا يقدر في الحجّية؛ لأنّ الحس إنما يعتبر في المدلول المطابقي، لا في الملازمة التي يتوقف عليها ثبوت المدلول الالتزامي، وإلا فإخبار زرارة مثلاً عن قول الإمام، الذي هو إخبار عن موضوع، يكون أيضاً إخباراً عن الحكم الكلي، ويكون حجّة على المجتهد، وربما يكون بتوسّط حدس المجتهد الذي هو حجّة عليه أيضاً»^(٤٦).

ويرد عليه أولاً: إن كلامه - دام ظلّه - قائم على كون العبرة في حجية خبر الثقة وعدمها بصدق عنوان كونه خبراً في الشبهة الحكمية، وقد عرفت بما لا مزيد عليه أنّ الحجية - بعد تسليم التفصيل - ليست دائرة في وجودها وعدمها مدار عنوان كونه خبراً في الشبهة الحكمية، بل دليل حجية خبر الواحد لا يشمل هذا الخبر على المسلك الأول، وحديث مسعدة يدلّ على عدم الحجية على المسلك الثاني، وكون ما يلزمه حكماً ليس إلا كاستلزام كل موضوع لأثره الحكمي، مع أن خبر الواحد ليس حجة فيه عند القائلين بالتفصيل.

ثانياً: إنّ ما ذكره من كون هذا الخبر دالاً بالالتزام على الحكم الواقعي.. إن أراد منه ثبوت الحكم الواقعي واقعاً فكون ثبوته من لوازم ثبوت الاجتهاد ممنوع؛ لاحتمال خطأ المجتهد؛ وإن أراد منه ثبوت الحكم الواقعي تعبداً فالملازمة مسلمة، لكنّ هذا ليس حكماً كلياً إلهياً، وإنما الحكم الكلي الإلهي هو التعبد بمطلق فتوى المجتهد، وإخبار الثقة عن اجتهاد شخص إخبار بالالتزام عن ثبوت صغرى هذا الحكم الكلي، لا عن نفس هذا الحكم الكلي.

وأما ما ذكره من تنظير ذلك بإخبار زرارة وغيره عن قول الإمام، من جهة أن قول الإمام ليس إلا موضوعاً من الموضوعات لا حكماً إلهياً، وإنما هو كاشف عن الحكم الإلهي، فقول زرارة إخبار عن الحكم الإلهي بالملازمة، فأقول: يمكن دعوى الفرق بين ما نحن فيه وبين إخبار زرارة؛ وذلك أنّ كلام الإمام حاكٍ عن الحكم الإلهي، فكلام زرارة حاكٍ عن الحاكم للحكم الإلهي، وأما إخبار الثقة عن اجتهاد شخص فليس حاكياً عن الحاكم عن الحكم الإلهي، ولو فرضنا كون ما أفتى به المجتهد حكماً إلهياً فإنه لم يحك الفتوى وإنما أخبر عن الاجتهاد نفسه، وبهذا يمكن الادّعاء بأن الحاكم عن الحاكم عن الحكم الإلهي يعدّ - بالمسامحة - حاكياً عن الحكم الإلهي، بخلاف الإخبار عن الاجتهاد، بل يمكن أن يقال: إن حديث مسعدة يدلّ على عدم حجية الإخبار عن الاجتهاد، ولكن لا يدلّ على عدم حجية الحاكم عن الحاكم عن الحكم الإلهي؛ لأنه بنفسه حاكٍ عن الحاكم عن الحكم الإلهي، فيلزم من حجية إطلاقه من هذه الجهة عدمها، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

وبهذا نتوصل إلى أن إشكال المحقق الهمداني على أخبار التحليل غير وارد. إذا عرفت ذلك فلا بد لنا من الشروع - ومن الله التوفيق - في البحث عن المحور الأول الذي نحن بصدده حالياً، وهو في ما يستفاد من أخبار التحليل سعةً وضيقاً، حيث قد يدعى أن الخمس - مطلقاً - داخل في التحليل الثابت عن الأئمة عليهم السلام، من هنا تارة يقع الكلام في خصوص أخبار التحليل المعتبرة سنداً؛ وأخرى مع ملاحظة مجموع أخبار الباب، وإن كان الذي ينبغي فعله هو النظر - حصراً - إلى خصوص الأخبار المعتبرة سنداً والإفتاء على طبقها؛ لأن الخبر الضعيف السند لا عبرة به، وإن فرض ذكره في الكتب الأربعة - مثلاً -، وفرض عمل الأصحاب به، ومن هنا يدور البحث في نقطتين:

النقطة الأولى: المستفاد من أخبار التحليل التامة السند

الأحاديث المعتبرة الواردة في التحليل هي:

١ - حديث الفضلاء الثلاثة - أبي بصير ووزارة ومحمد بن مسلم - جميعهم، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: هلك الناس في بطونهم وفروجهم؛ لأنهم لم يؤدوا إلينا حقنا، إلا وإن شيعتنا من ذلك وآباءهم في حل» ^(٤٧).

٢ - حديث علي بن مزيار، قال: قرأت في كتاب لأبي جعفر عليه السلام إلى رجل يسأله أن يجعله في حل من مأكله ومشربه من الخمس، فكتب بخطه: «من أعوزه شي من حقي فهو في حل» ^(٤٨).

٣ - خبر يونس بن يعقوب، قال: كنت عند أبي عبد الله عليه السلام، فدخل عليه رجل من القمّاطين، فقال: جعلت فداك، تقع في أيدينا الأموال والأرباح وتجارات، نعلم أن حقك فيها ثابت، وإنا عن ذلك مقصرون، فقال أبو عبد الله عليه السلام: «ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم» ^(٤٩).

وهذا الحديث نقله الشيخ الطوسي بسند ضعيف، لكن رواه الشيخ الصدوق بسند معتبر.

٤ - حديث الفضيل، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من وجد برد حبنا في كبده فليحمد الله على أول النعم، قال: قلت: جعلت فداك، ما أول النعم؟ قال: طيب الولادة، ثم

قال أبو عبد الله عليه السلام: قال أمير المؤمنين عليه السلام لفاطمة عليها السلام: احلّي نصيبك من الفيء لآباء شيعتنا ليطيّبوا، ثم قال أبو عبد الله عليه السلام: إنّنا أحلّلنا أمهات شيعتنا لآبائهم ليطيّبوا»^(٥٠).

٥ - حديث أبي سيار مسمع بن عبد الملك، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إني كنت وليت الغوص فأصبت أربعمائة ألف درهم، وقد جئت بخمسها ثمانين ألف درهم، وكرهت أن أحبسها عنك وأعرض لها، وهي حقك الذي جعل الله تعالى لك في أموالنا، فقال: «ما لنا من الأرض وما أخرج الله منها إلا الخمس؟ يا أبا سيار، الأرض كلّها لنا، فما أخرج الله منها من شيء فهو لنا، قال: قلت له: أنا أحمل إليك المال كلّ؟ فقال لي: يا أبا سيار، قد طيّبناه لك، وحلّلناك منه، فضمّ إليك مالك، وكل ما كان في أيدي شيعتنا من الأرض فهم فيه محلّون، ومحلّل لهم ذلك إلى أن يقوم قائمنا، فيجيبهم طسق ما كان في أيدي سواهم، فإن كسبهم من الأرض حرام عليهم حتى يقوم قائمنا، فيأخذ الأرض من أيديهم ويخرجهم منها صفرة»^(٥١).

٦ - خبر زرارة، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ أمير المؤمنين عليه السلام حلّلهم من الخمس - يعني الشيعة - ليطيّب مولدهم»^(٥٢).

والتحقيق أن القول بحلّية مطلق الخمس اعتماداً على هذه الأخبار غير صحيح؛ وذلك:

أ - أما صحيح الفضلاء - وهو الخبر الأوّل - فالمراد من كلمة «الناس» الواردة فيه ما هو المصطلح في الأخبار الشيعية، أي العامة في مقابل الشيعة، وصدره صريح في أن هلاك الناس ليس لخصوص عدم أداء حقّهم في المناكح، حيث قال: هلك الناس في بطونهم وفروجهم، من هنا ربما يدعى أن ظاهر قوله في ذيل الحديث: «إنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلّ» هو حلّية مطلق ما لهم عليهم السلام للشيعة، لا خصوص المناكح.

لكنّ التحقيق أنّ المراد من كلمة «ذلك» في قوله: «ألا وإنّ شيعتنا من ذلك وآباءهم في حلّ» إشارة إلى الحق الذي غصبه الناس، والذي تحدّث عنه بقوله: هلك الناس في بطونهم وفروجهم، لا إلى مطلق حقّهم عليهم السلام عليهم، وبهذا يكون الحديث خارجاً عن المقصود، ويدلّ على ما هو المتعارف جيلاً بعد جيل وعصراً بعد عصر بين الشيعة من أنّهم إذا ابتلوا في معاملاتهم بالعامة، واختلطوا بهم، ووقع من أموالهم - التي ثبت حقّ الإمام فيها -

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

شيء في أيدي الشيعة، فلا يجب عليهم أن يحترزوا منها، ولا يجب عليهم أداء حق الإمام الثابت فيها عندما كانت في أيدي العامة، وهذا لا يدل على أنه إذا تعلّق الخمس بما في أيدي الشيعة لا يجب عليهم أدائه، بل غاية ما هنالك دعوى الإجمال، وينحلّ العلم الإجمالي بالتحليل إلى العلم التفصيلي بتحليل ما في يد السنّي إذا وقع في يد الشيعي الثابت تحليله على كلا الاحتمالين، والشك البدوي في تحليل غيره.

يضاف إلى ذلك أنّه بعد تسليم كون كلمة «ذلك» إشارة إلى مطلق حقهم فإن كلمة «وآباءهم» قرينة على اختصاص الإباحة بالمناكح المغنومة من الكفار؛ ذلك أنّ من المقطوع به عدم كون إباحة أب الشيعي من جهة كونه أباً للشيعي بما هو كذلك ولو كان من أسس التسنن كأبي بكر الذي هو أبو محمد الشيعي، بل إنما يكون ذلك من باب التطرق إلى انتفاع الابن الشيعي، وذلك يكون بحليّة المولد، فهذه قرينة على أنّ التحليل مختصّ بالمناكح، وليس شاملاً لمطلق ما ذكر حرّمته في صدر الحديث بقوله: «هلك الناس في بطونهم وفروجهم..»، المقتضي - بظاهره - كون الحلية المذكورة في الذيل أيضاً بالنسبة إلى البطون والفروج ومطلق الحق، وبهذا نرفع اليد عن هذا الظهور بهذه القرينة، أعني كلمة «آباءهم».

إلا أن يقال: لعلّ النظر إلى تحليل مطلق الحق، حتى يحلّ المأكّل أيضاً؛ لتتعد نطفة الشيعي من الحلال، لا تحليل خصوص المناكح، كما ذكر صاحب الجواهر^(٥٣) هذا الاحتمال بالنسبة إلى ما في بعض الأخبار من التعليل بأن يطيب مولد الشيعة، لكنّ الإنصاف أن كون نظرم^(٥٤) إلى هذا المطلب الأخلاقي بعيد جداً.

نعم، يمكن أن يقال: إن كلمة «وآباءهم» قرينة على الاختصاص بالمناكح، لكنّ هذه الكلمة موجودة في نقل الشيخ الطوسي بسنده إلى أحمد بن محمد بن عيسى، عن العباس بن معروف، عن حماد بن عيسى، عن الفضلاء الثلاثة، أمّا بحسب نقل الشيخ الصدوق في «علل الشرائع» عن محمد بن الحسن الصفار، عن العباس بن معروف، فقد وردت كلمة «وآباءهم» مكان كلمة «وآباءهم»؛ وطبقاً لهذا النقل يختلف الحال؛ لأنّ ابن الشيعي ليس كأبيه؛ لإمكان أن يقال: إن المراد من ابن الشيعي الذي ليس شيعياً، ليس الابن الذي كبر واختار مذهب أهل السنة؛ فإنّ هذا داخل في الناس الذين مضى أنهم

هالكون، بل أطفال الشيعة، ومعلوم أنّ الطفل الشيعي - بما هو كذلك - يستحق الكرامة بحكم الإمام بالتحليل له، كما حكم عليه في الشرع بالطهارة مثلاً.

ونحن هنا لا ندري - بعد هذا - هل الصحيح هو نقل الطوسي أم الصدوق؟

١ - فإن احتملنا أنهما روايتان؛ بأن سمع الفضلاء هذا الكلام من الإمام عليه السلام مرتين؛ إحداهما جاء فيها تعبير الآباء؛ والأخرى وردت بلفظ الأبناء، ونقلوا ذلك لحمد بن عيسى مرتين، كما قام حماد بدوره بنقل الحديث مرتين للعباس بن معروف، ونقله العباس كذلك مرةً لأحمد؛ وأخرى للصفار..؛ إذا كان كذلك فلا بد من الحمل على التعدّد؛ حيث نقل لنا الثقتان كلامين، ونقل كليهما حجةً بمقتضى إطلاق دليل الحجية، وأحد الخبرين، وإن كان محفوظاً بالقرينة، لكن إطلاق الخبر الآخر يظلّ كافياً في الاستدلال. والحق أنّ هذا الاحتمال في غاية البعد إلى حدّ يُطمأنّ بخلافه.

٢ - أمّا إذا قطعنا أو حصل لنا اطمئنان بكونهما خبر واحدًا:

- فإن قطعنا أو حصل لنا اطمئنان بأن الإمام عليه السلام لم يجمع بين كلمتي: الآباء والأبناء، وإنما قال إحداهما، واشتبه أحد الراويين في النقل، فيقع الشك في وجود القرينة المتصلة، ولا يخفى أن احتمال وجود قرينة متصلة غير احتمال قرينة الموجد المتصل، حيث يقال بسريان الإجمال في الثاني، وأما في الأول؛ فإن دفعنا احتمال وجود القرينة بشهادة الراوي - كما هي الحال في سائر الموارد -؛ فإنّ من المحتمل في كل رواية وجود قرينة متصلة، لكنّ الراوي يشهد - بلسان حاله - عند ترك ذكر القرينة بعدم وجودها..، فلا إشكال، لكن فيما نحن فيه لا يمكن التمسك بشهادة الراوي؛ لتعارض الشهادتين؛ فالكلام مبني على ما في علم الأصول من أنه هل يكون احتمال وجود قرينة متصلة - إذا لم يكن مدفوعاً بشهادة الراوي - موجباً للإجمال - كما هو الحق^(٥٤) - أم لا، كما عليه المشهور والمحقق الخراساني^(٥٥)؟ فعلى الثاني يتمّ الإطلاق، دون الأول.

- أمّا إذا لم نقطع بأن الإمام عليه السلام لم يجمع بين الكلمتين - كما هو كذلك - فإنه يحتمل أنّه عليه السلام جمع بينهما، لكن أسقط أحد الراويين إحداهما وأثبت الأخرى، فيما أسقط الراوي الثاني الثانية وأثبت الأولى، فهنا تعارض أصالة عدم النقيصة في كلّ منهما أصالة عدم الزيادة في الطرف الآخر؛ لأنّ عدم نقص كلّ منهما مستلزم لزيادة الآخر،

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

فِيُنَى الكلام حينئذٍ على ما في علم الأصول، من أنه هل تقدّم أصالة عدم الزيادة على أصالة عدم النقيصة أم لا؟ فعلى الأول يثبت أن الإمام ذكر كلتا الكلمتين، فالقرينة موجودة، فلا إطلاق؛ وعلى الثاني يقع أيضاً الشك في وجود قرينة متصلة، ويُنَى الكلام على ما عرفت من أنه هل يكون احتمال وجود قرينة متصلة موجباً للإجمال أم لا؟

وكيف كان فبعد الغض عن الإشكال من هذه الجهة نقول بعدم تمامية دلالة الحديث على المطلوب؛ لأن كلمة «ذلك» ليست إشارة إلى مطلق حقهم عليهم السلام؛ وذلك أنه لو كان تعبيرهم عليهم السلام هكذا: ألا وإن ذلك حلال لشيعتنا، لأمكن أن يقال: إنّ كلمة «ذلك» إشارة إلى مطلق الحق، لا إلى الحق المخصوص؛ لأنّ المذكور في الكلام السابق ليس هو الحق المخصوص، بل عنوان الحق، غاية الأمر أنّه حمل عليه محمولان: أحدهما في صدر الحديث، وهو غصب الناس له، والثاني في ذيله، وهو حليته للشيعة، لكنّ الإنصاف عدم رجوعه إلى مطلق الحق أيضاً، بل إلى الحق المخصوص؛ فإنّ كلمة «حقنا» المذكورة في الصدر مفعول لقوله: «لم يؤدّوا»، فهو حقّ خاص، وهو الحق المخصوص، لا مطلق الحق.

وبالجملة: لو كان تعبيرهم عليهم السلام كما عرفت كان لدعوى رجوع اسم الإشارة إلى مطلق الحق مجال، لكنّه عليهم السلام لم يعبر بهذا التعبير، بل قال: «إلا وإنّ شيعتنا من ذلك في حلّ»، وكون الشيعة من ذلك في حلّ غير كون المال حلالاً لهم، نظير قول أبي عبد الله عليه السلام لأصحابه: أنتم في حلّ من بيعتي، فهذا لا يعني أنّ بيعتي لكم حلال، بل كأنهم كانوا مشدودين بالبيعة، وكانت البيعة ثقلاً ومشقة عليهم، فقال لهم عليهم السلام: أنتم مرسلون ومطلقون وغير مشدودين بها، وكلمة «وذلك» في ما نحن فيه ترجع إلى عدم أداء العامة؛ فإنّ عدم أدائهم مع مخالطة الشيعة لهم ووقوع أموالهم في أيديهم شدّ وثقل ومشقة على الشيعة؛ لهذا قال عليه السلام: أنتم في حلّ من ذلك، أي من عدم أداء العامة، وليس المراد أنكم في حلّ من حقنا، حيث المراد منه في هذا الحديث ما يستحقّه الإمام، الذي هو عين من الأعيان، لا الاستحقاق؛ فإنه لا يقال: أنت في حلّ من العين الكذائية إلا بتأويل، وإرادته فيه، أو إرادة الاستحقاق من كلمة «ذلك». الراجعة إلى الحقّ من قبيل الاستخدام المذكور في فنّ البيان، - خلاف الظاهر.

وهذا بخلاف ما لو قال: ذلك حلال للشيعة، فإنّه لا يصح إرجاع «ذلك» إلى عدم أداء

العامّة، ولا معنى لأن يقال: إنّ عدم أدائهم حلال للشيعة. وكيف كان فبعد تمامية إطلاق الحديث وفرض كون كلمة «ذلك» إشارة إلى مطلق حقّهم، لا يكون هذا الحديث سوى كلاماً مطلقاً قابلاً للتقييد، ومقيّداً بما دلّ على عدم تحليل الخمس، ممّا سيأتي ذكره إن شاء الله.

واعلم أنّه يمكن أن يقال بأنّه عند تعارض أصالة عدم الزيادة مع أصالة عدم النقيصة تقدّم الأولى على الثانية، لا لأنّ دلالة الكلام على عدم النقيصة بالإطلاق وعلى عدم الزيادة بالنص، ولا لأنّه إن قلنا بكون الدلالة على عدم النقيصة بالظهور العرفي لا بالإطلاق فدلالته على عدم الزيادة بالنص ويكون قرينة عرفاً، فنرفع اليد عن ذلك الظهور العرفي... كيف ونصّ كلام شخص لا يكون قرينة على رفع اليد عن كلام شخص آخر وإطلاقه؟، بل لأنّ ملاك أصالة عدم الزيادة وعدم النقيصة هو موهونية احتمال الزيادة والنقيصة، ومن المعلوم أنّه مع العلم الإجمالي بالزيادة أو النقيصة ليس احتمال النقيصة موهوناً، كيف واحتمال النقيصة أقرب من احتمال الزيادة؟، ويبقى احتمال الزيادة موهوناً، وهو وإن كان أقلّ موهونية لكّنه في فرض عدم العلم الإجمالي بالزيادة والنقيصة، لكنّ بناء العقلاء الذي هو الدليل على الأصلين ثابت على طرح احتمال الزيادة دون احتمال النقيصة مهما ثبت هذا التعارض.

يضاف إلى ذلك أنّنا أثبتنا في علم الأصول أنّ الدليل التعبدي على حجية خبر الواحد متكفل لإثبات عدم الغفلة فيما أخبر به، كما هو متكفل لإثبات عدم الكذب، وهنا المخبر قد أخبر بأنّ هذه الكلمة المحتملة الزيادة قد صدرت من الإمام، فدليل الحجية يثبت عدم الزيادة تعبدّاً، ولم يخبر بعدم النقيصة، وإنّما دلّ كلامه على أنّه حين سماعه من الإمام هذا الكلام لم يلتفت إلى أزيد من هذا، وأمّا احتمال كون ذلك من باب الغفلة فليس منفيّاً عنده ولا عندنا إلا بأصالة عدم الغفلة، فالدليل على عدم النقيصة ليس إلا أصالة عدم النقيصة المفروض عدم تحقّقها هنا؛ لعدم بناء العقلاء عليها عند التعارض مع أصالة عدم الزيادة، بل يتساقطان أو تسقط هي وحدها، والدليل على عدم الزيادة هو أصل الدليل التعبدي على حجية خبر الواحد.

هذا مضافاً إلى أنّه لو فرض عدم انهدام أصالة عدم النقيصة مع معارضتها بأصالة

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

عدم الزيادة فالدليل التعبدي على عدم الزيادة، الدال بالملازمة على نقيصة الآخر، مقدّم على أصالة عدم النقيصة، نظير تقدّم الدليل على ثبوت القرينة على أصالة عدم القرينة.

ب - وأما مكاتبة علي بن مهزيار فهي وإن وردت في مطلق الخمس [الحق]، ولا يمكن إخراج الخمس بالتقييد؛ لأنّ السؤال كان عن خصوص الخمس، لكنّ قوله: «من أعوزه شي من حقّي فهو في حلّ» إنما يدلّ على التحليل من قبل نفسه عليه السلام، وأما بعد قيام أبنائه مقامه فلا دلالة في الحديث عن أنّهم حلّوا حقهم أم لا.

كما أنّ هذا الحديث غير مختصّ بالشيعة، وهو مقيّد بصورة الإعواز، وهو هنا أعمّ من الفقر الشرعي؛ إذ ربما يصدق الإعواز والاحتياج على غير الفقر الشرعي أيضاً.

ولا يُتوهم جريان استصحاب عدم نسخ التحليل بعد زمان أبي جعفر عليه السلام؛ فإنه يرد

عليه:

أولاً: منع استصحاب عدم النسخ في نفسه؛ فإنّه إن أريد استصحاب الجعل فاستصحاب الجعل غير صحيح؛ وأما إذا أريد استصحاب المجمعول كان ذلك استصحاباً تعليقياً؛ ذلك أنّه عليه السلام علّق الحلية على الإعواز، وقبل تعلّق الخمس بمال لا يصدق إعواز حقّه الثابت في المال، وليس شيء حلالاً له من مال الإمام؛ فبعد تعلّقه لا يمكن استصحاب الحلية إلا على نحو الاستصحاب التعليقي الذي أبطلناه في علم الأصول ^(٥٦).

ثانياً: بعد التسليم لا يجري في ما نحن فيه؛ لتعدّد الموضوع وعدم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة، وكيف يمكن تحليل المالك المتأخّر باستصحاب تحليل المالك المتقدم؟!

ثالثاً: إنّ ما سيأتي من الأخبار يدلّ على مطالبة المالك المتأخّر بالخمس، وتلك الأخبار حاكمة على هذا الاستصحاب، كما أنه بعد تسليم إطلاق الحديث لكلّ زمان إذا ورد دليل على لزوم إعطاء خمس خاص في زمان خاص، أو مطلق الخمس في زمان خاص، وجب تقييده بهذا الدليل.

ج - وأما ما جاء في موثق يونس بن يعقوب فحالته حال الصحيح الأول؛ لأنّ ظاهر قوله: «تقع في أيدينا الأموال والأرباح وتجارات نعلم أنّ حقك فيها ثابت» هو ثبوت حقّه عليه السلام فيها قبل وقوعها في يد الشيعي، فلا يدلّ على أنه إذا تعلّق الخمس بما في يد الشيعي كان

حلالاً له.

نعم، يدلّ هذا الموثق على ما دلّ عليه الحديث الأول من أنه إذا وقع في يده ما كان في يد العامة وفيه حقّه عليه السلام كان حلالاً له، كما يدلّ بإطلاقه أيضاً. مع قطع النظر عن ذيله. على ما لم يدلّ عليه الحديث الأول، وهو أنه إذا وقع في يده ما كان في يد شيعي آخر قبله، وكان تعلّق حقّه عليه السلام به، ولم يكن أعطاه عصياناً. مثلاً، كان حلالاً لهذا الشيعي الثاني.

من هنا كنّا نفتي في السابق. ولا ندري وجود موافق لنا أم لا. بأنّه إذا مات من تعلّق بأمواله الخمس، وكان وارثه إمامياً، كان حلالاً للوارث، ولا يجب عليه إخراج خمسّه إن كان الخمس متعلّقاً بعين المال، أما إذا كان ثابتاً في ذمة الميت فلا؛ لأنّ الإرث إنما يكون من بعد وصيّة يوصي بها أو دين، والدّين مطلق؛ فموضوع الإرث غير ثابت هنا. لكنّ التحقيق منع هذا الإفتاء؛ بالنظر إلى ذيل هذا الحديث، وهو قوله: «ما أنصفناكم إن كلفناكم ذلك اليوم»؛ إذ فيه احتمالان:

الاحتمال الأول: إنّ المراد من (اليوم) في قوله: «إن كلفناكم ذلك اليوم» ما يقابل يوم السقيفة؛ فكأنّ الإمام عليه السلام يقول: لو كنا نريد المطالبة بحقنا منهم لكنّا نكلّفكم في يوم السقيفة، وبعد أن لم نكلّفكم في ذلك اليوم ولم نطالب بحقنا وصبرنا وفي العين قذى وفي الحلق شجى.. فليس من الإنصاف أن نكلّفكم في هذا اليوم ونطالب بحقنا؛ وعليه يكون لكلامه عليه السلام إطلاق يشمل زماننا هذا، لكنّه ليس له إطلاق يشمل ما كان في يد شيعي آخر، وكان تعلّق به حقّه عليه السلام؛ فإنّ هذا التحليل قرينة على أن المراد هو عدم مطالبة الإمام عليه السلام بحقه الثابت في المال الذي كان في يد السنّي الغاصب له؛ لكون غصبه ناشئاً من غصب حقهم عليه السلام في يوم السقيفة، لا الحق الثابت في المال الذي كان في يد شيعي آخر لم يعط الخمس لفسقه، فإنّه مع فرض عدم وقوع ما وقع في يوم السقيفة ربما يكون الشيعي فاسقاً. أيضاً. ولا يعطي الخمس.

الاحتمال الثاني: أن يقال: إنّ قوله: «اليوم» ليس في مقابل يوم السقيفة، فيشمل بإطلاقه المال الذي كان في يد الشيعي الآخر، لكن لا يشمل إطلاقه زماننا هذا؛ لاحتمال كون قوله: «اليوم» إشارة إلى ذلك اليوم الثابت فيه التقية مثلاً.

● إحياء الموات في الفقه الإسلامي، دراسة في نظرية الأراضي وفقه التحليل

ونتيجة الكلام أنه عليه السلام لم يبين أمد تحقق عدم الإنصاف، وقد مضى عدم جريان استصحاب التحليل، كما ظهر مما ذكرناه أن هذا الحديث قاصر من هذه الجهة أيضاً عن إفادة إباحة الخمس في زماننا.

وبعد الغض عن جميع ما ذكرنا يدلّ الحديث على إباحة مطلق حقّه عليه السلام، فيقيّد بما دلّ على عدم تحليل الخمس الذي سيأتي ذكره، إن شاء الله.

كما أنّ هذا الحديث لو تمتّ دلّالته فإنما يدلّ - وفق مجمل ما قلناه - على حليّة خصوص حقّه الثابت في المال قبل وقوعه في يد هذا الشيعي، بل يمكن الاستشكال في دلّالته على حليّة ذلك أيضاً بحيث يشمل زماننا هذا؛ لما عرفت من إجمال كلمة «اليوم». هذا ولكنّ التحقيق تمامية دلّالته بهذا المقدار؛ وذلك أنّ في قوله: «ما أنصفناكم إن كلّناكم ذلك اليوم» احتمالات ثلاثة، هي: الأول ^(٥٧).

الهوامش

- (1) انظر: الطوسي، الخلاف ٣: ٥٢٥؛ والعلامة الحلي، تذكرة الفقهاء (ط.ق) ٢: ٤٠٠؛ والسبزواري، كفاية الأحكام ٢: ٥٤٤ (نفي الخلاف)؛ والأنصاري، كتاب الخمس: ٣٤٩ - ٣٥٠ و..
 - (2) الطوسي، تهذيب الأحكام ٤: ١٢٦ - ١٢٧.
 - (3) المصدر نفسه: ١٣٣، ١٤٩.
 - (4) المصدر نفسه: ١٣٤.
 - (5) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٣١ - ٥٣٢، أبواب الأنفال وما يختص بالإمام، باب ١، ح ٢٠.
 - (6) محمد بن مسعود العياشي، تفسير العياشي ٢: ٤٨.
 - (7) السيد علي الطباطبائي، رياض المسائل ٧: ٥٤٩ - ٥٥٠، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين، قم، إيران، الطبعة الأولى، ١٤١٥هـ.
 - (8) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ٢١: ١٦٩.
 - (9) النجفي، جواهر الكلام ٣٨: ١٨.
 - (10) مرتضى الأنصاري، فرائد الأصول ٤: ٩٧ - ٩٨.
 - (11) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٤١٤ - ٤١٥، كتاب إحياء الموات، باب ٣، ح ٢.
 - (12) انظر: الإصفهاني، حاشية المكاسب ٣: ١٦.
 - (13) تفصيل وسائل الشيعة ٩: ٤٨٧، كتاب الخمس، أبواب ما يجب فيه الخمس، باب ٢، ح ٥.
 - (14) لمزيد من الاطلاع على حال هذا الراوي انظر: الخوئي، معجم رجال الحديث ١٢: ٢٣٤ - ٢٥١.
- رقم: ٧٨٤٦.
- (15) تفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٣١ - ٥٣٢، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ١، ح ٢٠.
 - (16) المصدر نفسه: ٥٢٣، ح ١.
 - (17) انظر: الصدر، بحوث في علم الأصول ٣: ١٩٨ - ٢١١.
 - (18) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٦: ١١٨.
 - (19) المصدر نفسه ٣٨: ١٥.
 - (20) تفصيل وسائل الشيعة ١٥: ١١١، كتاب الجهاد، أبواب جهاد العدو، باب ٤١، ح ٢.
 - (21) المصدر نفسه: ١٥٨، باب ٧٢، ح ١.
 - (22) انظر: جواهر الكلام ٢١: ١٧١.

- (23) تفصيل وسائل الشيعة ٢٥: ٤١١، كتاب إحياء الموات، باب ١، ح ١.
- (24) المصدر نفسه: ٤١٢، ح ٤.
- (25) المصدر نفسه، ح ٥.
- (26) المصدر نفسه: ٤١١، باب ١، ح ٢.
- (27) المصدر نفسه: ٤١٥.
- (28) المصدر نفسه: ٤١٤، باب ٣، ح ١.
- (29) المصدر نفسه: ٤١٣، باب ١، ح ٨.
- (30) المصدر نفسه: ٤١٤ - ٤١٥، باب ٣، ح ٢.
- (31) المصدر نفسه ٩: ٥٤٩، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ٤، ح ١٣.
- (32) النجفي، جواهر الكلام ٣٨: ٢٣.
- (33) ذهب السيد محمد باقر الصدر إلى أنّ الإعراض موهنٌ للخبر في دورته الأصولية الأولى، فراجع: بحوث في علم الأصول ٤: ٤٢٦؛ لكنّه عدل عن ذلك في دورته الثانية، فراجع: مباحث الأصول ٢: ٥٨٥ - ٥٩٠، وبهذا يصرّح أيضاً السيد كاظم الحائري - مقررّ بحثه - في المصدر الأخير: ٨٨؛ وقد ذهب الصدر في بعض أبحاثه الفقهية إلى الأخذ بقاعدة الوهن، فراجع له: بحوث في شرح العروة الوثقى ٣: ٣٤٥، و: ١٠٥.
- (34) فرائد الأصول ١: ١٣٦ - ١٣٧.
- (35) ضياء الدين العراقي، مقالات الأصول ١: ٢٠٨ - ٢٤٤؛ ونهاية الأفكار ١: ١٦٠ - ١٦٣، ١٧٩ - ١٨٠؛ وكان السيد الصدر في بحثه الآخر حول الموضوع نفسه قد نسب هذا الكلام للمحقق الخراساني، وعلّقنا هناك، فانظر: الصدر، إحياء الموات، دراسات في فقه الأراضي في الشريعة الإسلامية، تحقيق: حيدر حب الله، مجلة الاجتهاد والتجديد، العدد الخامس: ٢٣، ٣٥.
- (36) راجع: بحوث في علم الأصول ٧: ٢٨٨ - ٣١٢؛ ومباحث الأصول ق ٢، ج ٥: ٦٦٠ - ٦٨٢.
- (37) انظر: كفاية الأصول: ٥١٤ - ٥١٦، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، قم، ط ٣، ١٤١٥هـ.
- (38) راجع: فوائد الأصول ٤: ٧٤٠ - ٧٤٨.
- (39) راجع: بحوث في علم الأصول ٧: ٣٦١ - ٣٦٢، ٣٧٠ - ٣٧٥.
- (40) ابن أبي جمهور، عوالي اللآلي ٤: ٥.
- (41) الشهيد الأوّل، حاشية قواعد الأحكام: ٦٢، النسخة الحجرية لكتاب القواعد.

- (42) جواهر الكلام ١٦: ١٥٢.
- (43) الهمداني، مصباح الفقيه ٣: ١٢٧، الطبعة الحجرية.
- (44) انظر: الصدر، بحوث في شرح العروة الوثقى ٢: ١٠٢.
- (45) تفصيل وسائل الشيعة ١٧: ٨٩، كتاب التجارة، أبواب ما يكتسب به، باب ٣، ح ٤.
- (46) محسن الحكيم، مستمسك العروة الوثقى ١: ٣٨ - ٣٩.
- (47) تفصيل وسائل الشيعة ٩: ٥٤٣، كتاب الخمس، أبواب الأنفال، باب ٤، ح ١.
- (48) المصدر نفسه، ح ٢.
- (49) المصدر نفسه: ٥٤٥، ح ٦.
- (50) المصدر نفسه: ٥٤٧، ح ١٠.
- (51) المصدر نفسه: ٥٤٨، ح ١٢.
- (52) المصدر نفسه: ٥٥٠، ح ١٢.
- (53) محمد حسن النجفي، جواهر الكلام ١٦: ١٥٢ - ١٥٣.
- (54) انظر نظرية السيد الصدر حول مسألة الشك في القرينة المتصلة في: بحوث في علم الأصول ٤: ٢٦٦ - ٢٧٠.
- (55) الخراساني، كفاية الأصول: ٣٢٩.
- (56) الذي هو موجود في تقارير السيد الشهيد قبوله - على تفصيل - بالاستصحاب التعليقي، فانظر: مباحث الأصول ٢، ج ٥: ٣٨٦ - ٤١٧؛ وبحوث في علم الأصول ٦: ٢٨٠ - ٢٩٢.
- (57) النسخة الخطية للبحث ختمت بهذا الكلام، وهو ناقص، فإن بيان هذه الاحتمالات - إضافة إلى دراسة مجمل النصوص المتبرة وغيرها، وكذلك كون التحليل ابتدائياً أم إمضائياً، وغير ذلك - قد ورد مفصلاً في تقرير السيد كاظم الحائري لهذه الدروس عينها، فيمكن مراجعة ذلك، وقد نشرنا تقرير السيد الحائري في مجلة الاجتهاد والتجديد، في العددين السادس والسابع، تحت عنوان: فقه الأراضي ونظرية التحليل، بحوث في إحياء الموات، ويمكن مراجعة ما سقط هنا من تقرير السيد عبد الغني الأردبيلي هناك، في العدد ٧: ٢٧ - ٤٢.

الاستنساخ البشري

بين الفقهاء وعلماء التجربة

السيد محمد جواد فاضل الموسوي (*)

التهويل الإعلامي على عملية الاستنساخ

من الواضح أنّ هناك تهويلاً إعلامياً بشأن هذه العملية التي لم تثبت نجاحاً على كثير من مستويات الكائن الحي وأصنافه، بل قد أثبتت عجزها لحد الآن على الأقل. ولو رجعنا إلى خلفيات هذه الطريقة في التكاثر لوجدناها لم تأت بشيء جديد، بل كانت مشابهة إلى حد ما لـ:

١ - تكاثر الأميبا والبراميسيوم والكلاميدوموناس وغيرها من الأحياء المجهرية والأحادية الخلية.

٢ - التطعيم بالبرعم، وهي زراعة برعم من شجرة النارنج في غصن من شجرة البرتقال، ليقوم هذا الغصن بإنتاج ثمرة مشابهة لبرعم التطعيم، وإن كان هذا النوع مشابهاً إلى حد ما طريقة استنساخ الأعضاء.

٣ - التكاثر بالأقلام، وهي عملية قطع غصن بطريقة ما، ثم يفرس هذا الغصن في الأرض فتنتج عنه شجرة كالشجرة الأم.

٤ - تكثير النباتات الظلية بالترقيد، وهي عملية زرع غصن من أغصانها في الأرض ومن ثم يقطع عن الشجرة الأم أو يتلف الجزء المتصل بالشجرة الأم باليُبوسة فينقطع تلقائياً. نعم هذه العملية فيها مجهود إضافي، وهو نزع نواتي خليتين ثم زرع إحدى النواتين في إحدى الخليتين، وهذه العملية بحد ذاتها بالنسبة إلى الباحثين قد تكون طبيعية، بل شبه عادية، وإن كانت تأخذ وقتاً وتستخدم فيها أجهزة متطورة عن أجهزة مصنعة سابقاً. ولو رجعت إلى طريقة التكاثر التي هي من دون تلقيح لوجدتها تعرف في كتب الأحياء

(*) كاتب وباحث في الحوزة العلمية، من العراق.

بالطريقة البدائية. بل هنا أكثر بدائية؛ لأن الحيوان المجهرى يقوم بهذه العملية بنفسه دون هذا الجهد المادي.

خلق النبي عيسى عليه السلام

وقد يشكل على خلق نبي الله تعالى عيسى على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام، قال الله تعالى: ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَى عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(١)، وهذه طريقة أخرى للخلق، ولكن الله تعالى هنا هو المتحكم بهذه الخلق، والمشابهة هنا من حيث النفخ، قال الله العزيز الحكيم في كتابه الكريم: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(٢)، هذا بالنسبة للنبي آدم على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام، وأما بالنسبة إلى عيسى النبي على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام فقد قال تعالى: ﴿وَالَّتِي أَحْصِيتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهَا مِنْ رُوحِنَا وَجَعَلْنَاهَا وَابَتَهَا آيَةً لِّلْعَالَمِينَ﴾^(٣)، ﴿وَمَرْيَمَ ابْنَتْ عِمْرَانَ الَّتِي أَحْصِيتْ فَرْجَهَا فَنَفَخْنَا فِيهِ مِنْ رُوحِنَا وَصَدَقْتُ بِكَلِمَاتِ رَبِّهَا وَكُتِبَ عَلَيْهَا الضُّمُّ وَالْحَمْدُ﴾^(٤)، والملاحظ أنه إكرام له ولأمه، أما هو فقد علم لما اصطفاه الله تعالى كنبي من أنبياء أولي العزم، وأما هي فواضح من الآيات التي جاءت في القرآن الكريم أنها أحصت نفسها وانقطعت إلى الله تعالى فكرمها الله بهذا المولود المعجزة.

خلق آدم النبي على نبينا وآله وعليه الصلاة والسلام:

في بحث التفسير^(٥) بينت هناك أن الله تعالى لما خلق آدم على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام من الطين، أنه تعالى قال: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ﴾^(٦)، وقال عز وجل: ﴿بَلَىٰ قَادِرِينَ عَلَىٰ أَنْ تُسَوِّيَ بَنَانَهُ﴾^(٧)، فالتسوية هنا أي خلقه كاملاً بكل تفاصيله، بخلاياه، بشعره، ببنايه بحواجبه، بكر وموسوماته، بنويات خلاياه، بخلاياه دمه من الكريات الحمر والبيض والعناقيد الدموية، بعظامه ونخاعه، بأعصابه وغير ذلك، ثم نفخ فيه الروح، ولو لم يكن كذلك، أي لو كان قد خلقه على شكل دمية لما تميز هذا الفعل عن فعل أي نحات بارع، لذلك جاءت الآية الكريمة: ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ﴾^(٨)، تؤكد ما قد مر من المعنى.

● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

ولا بد من المرور على ناقة صالح وحية موسى ، وهناك مخلوقات أخرى لا تخطر على بال من يكذب بها ، فلذلك لا أود ذكرها.

الاستنساخ لغة

في لسان العرب تحت مادة «نسخ»: نسخ الشيء يَنْسُخُه نُسْخًا وَانْتَسَخَ واستَسَخَ: اكتبته عن معارضه. التهذيب: النُّسخُ اكتتابك كتاباً عن كتاب حرفاً بحرف، والأصل نُسخة، والمكتوب عنه نُسخة؛ لأنه قام مقامه، والكاتب ناسخ ومنتسخ. والاستنساخ: كتب كتاب من كتاب.

الاستنساخ البشري

من خلال قراءاتي لما كتب من تعريف لهذه العملية^(٩)، لم أعر - أنا^(١٠) - على ما يناسبها، ولكن أمكنني أن أعرف هذه العملية بما يلي:
هي عملية تخليق كائن حي أو أكثر بزرع نواة مأخوذة من خلية جذعية - أي غير جينية - في خلية جينية منزوعة النواة^(١١).

ناتج الاستنساخ

كائن مطابق نسبياً للحيوان المأخوذة منه الخلية الجسمية بحسب الادعاء.

خطوات هذه العملية

تتمثل هذه العملية بما يلي:

أولاً: تأخذ خلية جسمية من كائن حي، ثم تفرغ هذه الخلية^(١٢) من النواة المحتوية على المادة الجينية الكاملة أي (٤٦) كروموسوماً.

ثانياً: تؤخذ بويضة - خلية جينية - من أنثى ذلك الكائن الحي أو من نفس الأنثى التي أخذت منها تلك الخلية الجذعية وتفرغ من النواة.

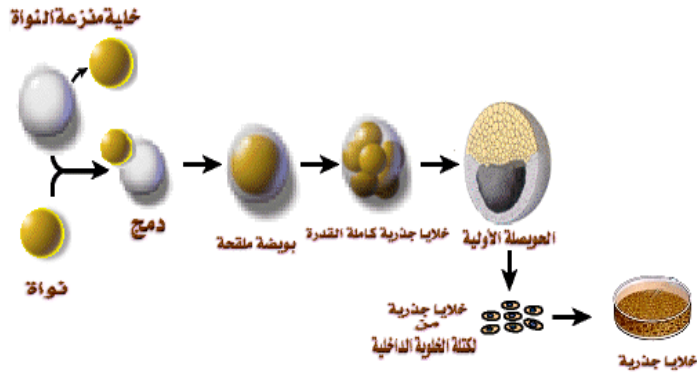
ثالثاً: تزرع النواة (أ) داخل البويضة (ب)، فمعنى ذلك زرع نواة خلية جذعية (أ) في بويضة منزوعة النواة (ب). وبتعبير آخر نواة بلا خلية توضع في خلية بلا نواة،

فتتكون خلية بنواة.

رابعاً: يتم تعريض هذه البويضة إلى شحنات كهربائية، ليحدث ذلك انقساماً في نواة الخلية، وهذه العملية تشابه تلك التي في عملية التلقيح الطبيعي، ليتكون جنين جديد أو أكثر يكون نسخة طبق الأصل عن صاحب الخلية الجذعية (أ) من ناحية التكوين الجيني.

سبب انتزاع نواة البويضة

السبب واضح هو أنّ كلاً من الخليتين الذكورية والأنثوية تحمل (٢٣) كروموسوماً وبعد الاتحاد تجتمع الكروموسومات من الخليتين فيكون الناتج (٤٦) كروموسوماً، فيحمل الجنين صفات الأصلين، ولكن إذا أبقى على نواة البويضة فسوف يحصل الخل أولاً بوجود نواتين، وهذا ليس صحيحاً، وباجتماع (٦٩) كروموسوماً في خلية واحدة^(١٣). وأما إطلاق تسمية - بويضة ملقحة - على البويضة المنزوعة النواة بعد إدخال النواة التي انتزعت من الخلايا الجذعية - كما في الرسم - فهذا ليس صحيحاً؛ لأنها بعد انتزاع النواة تنتهي أغلب خواصها، فلا يصح الإطلاق حينئذ. والمخطط التالي فيه تصوير لعملية الاستنساخ:



الخلايا الجذعية عن طريق الاستنساخ

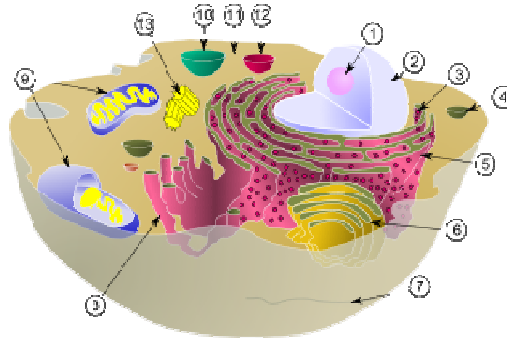
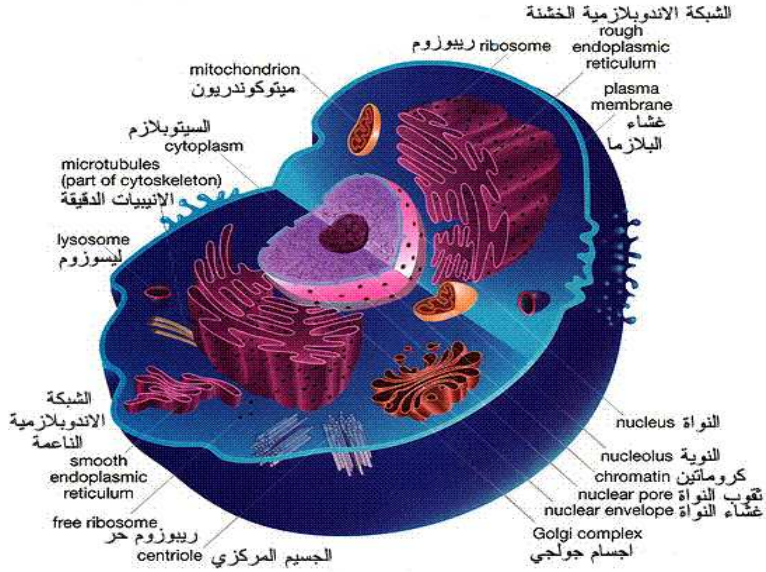
مقدار الشبه

ليس صحيحاً أن يعتقد بأن الشبه يتحقق بنسبة ١٠٠٪، إذ إن هناك مادة جينية موجودة في ميتوكوندريا بويضة الحاضن والتي قد تغير من تركيبة الكائن الجديد وتحدث اختلافاً فيه، وإن كان بسيطاً. وذكر بعض العلماء أن الطفل المستنسخ لا يصبح نسخة طبق الأصل للأصلين إذا ما كان البادل غير الحاضن.. حيث إنه في علم الجينات يتوقع أن يكون المتولد مشابهاً بنسبة تقرب من ١٠٠٪ للأصلين، وقد لا يكون نسخة مطابقة لما ذكر. فلا يمكن تجاهل العناصر البيئية المختلفة والنشأة في أجواء مختلفة عما فيه الأصلان، وهذا كله يؤثر في البناء الجيني للمتولد، وإلا لما اختلفنا عن عاش عام (٤٠٠٠) قبل الهجرة. والغموض ما زال يكتنف كيفية انطباع التأثير على الجين الحالي، ثم يأخذ دوره في الجين التالي.. نعم قد يقال بالشبه إذا كان البادل هو نفس الحاضن، ويبقى أثر البيئة له حسابه الخاص..

ونتعرض لبعض المصطلحات التي تهمنا لفهم الموضوع بشكل أتم.

الخلية

هي كتلة صغيرة من المادة الحية (بروتوبلازم (Protoplasm)^(١٤) يحيط بها غشاء بلازمي في وسطها نواة. وهذا هو التعريف العام. وقالوا فيها: إنها كتلة الجسم الأولية التي ينشأ منها مختلف أنواع الخلايا، والتي لديها قابلية التطور لتكوين أنسجة الجسم المختلفة، ويمكنها التحول إلى خلايا متخصصة (pecialized Cell) ك(العضلات، الدم، الكبد، وغيرها). انظر إلى الشكلين التاليين لغرض التوضيح:



- (١) نوية (٢) نواة الخلية (٣) جسيم ريبي (٤) حويصل (٥) شبكة بلاسمية داخلية خشنة (٦) جهاز غولجي (٧) هيكل خلوي (٨) شبكة بلاسمية داخلية ناعمة (٩) متقدرات (١٠) vacuole (١١) هيولى (١٢) جسيم حال (١٣) جسيم مركزي

الخلية الجينية

هي الخلايا الذكرية والأنثوية، وسميت بذلك لأنها معدة - أصلاً - للعملية التكاثرية ونقل الجينات الوراثية، بخلاف غيرها كما ستلاحظ.

الخلية المتخصصة

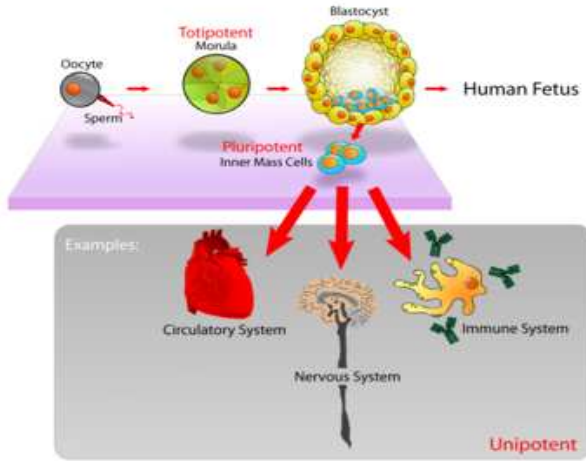
هي خلية لها القدرة على تكوين نوع معين من الأنسجة، كالأنسجة العصبية أو العضلية، ولا تتعدى إلى غيرها.

الخلية الجذعية الجنينية

وتسمى كذلك بالخلايا الأولية أو الأساسية أو الجذرية، وهي خلايا مشابهة للخلايا الجسدية، حيث تحتوي على (٤٦) كروموسوماً، ولها القدرة على الانقسام والتكاثر وتجديد نفسها. وهي خلايا بدئية - انتبه لهذا التعبير وليست بدائية - غير متميزة إلى أنواع خلوية متخصصة، فهي تعطي أنواعاً مختلفة من الخلايا المتخصصة، وهذه الميزة تسمح لها بأن تعمل كجهاز إصلاح للجسم، باستبدال خلايا أخرى عاطلة والحفاظ على وظيفة الأعضاء الجسمية.

والخلايا الجذعية قادرة على تكوين خلية بالغة، وأهميتها تأتي من قدرتها على تكوين أي نوع من أنواع الخلايا المتخصصة، كخلايا العضلات وخلايا الكبد والخلايا العصبية والخلايا الجلدية.

ومن هنا جاء اعتقاد الخبراء بأنّ الخلايا الجذعية بقدرتها هذه قادرة على تغيير تاريخ الأمراض البشرية عن طريق استخدامها لإصلاح نسيج متخصصة، أو عن طريق دفعها للنمو بشكل عضو حيوي معين.



(صورة توضح تمايز الخلايا الجذعية) فاتحاد الخليتين الذكورية والأنثوية بعد التلقيح ينتج الخلية البدئية، ثم يتدرج التخصص فتتدرج القدرة تبعاً لذلك كما ترى.

خصائص الخلايا الجذعية

تتميز هذه الخلايا بالقدرة على الانقسام لفترة غير محدودة في الأوساط المخبرية، وأن تنتج خلايا متخصصة متعددة الفعالية والقابلية على إنتاج غالبية الأنسجة في الجسم الحي.

ويمكن أن توصف بشكل جيد على أساس التطور الطبيعي للإنسان الاعتيادي. تبدأ عملية تنامي الإنسان عند حصول التلقيح لخلق خلية واحدة لها القدرة على تكوين كائن متكامل. هذه الخلية الناتجة من التلقيح تكون كاملة القدرة (Totipotent) أي أنّ قدرتها كاملة على إنتاج أي نوع من الخلايا.

ففي الساعات الأولى بعد عملية التلقيح تنقسم هذه الخلية إلى خليتين متشابهتين من نوع الخلايا كلية القدرة. ويعني ذلك أنه إن وضعت واحدة من هاتين الخليتين في رحم الأم أمكن إنتاج جنين متكامل. والتوائم المتشابهة تتكون عندما تنقسم اثنان من الخلايا كلية القدرة، ومن ثم تكمل المشوار لتكوين زوج من الأجنة المتشابهة وراثياً. وبعد مرور حوالي أربعة أيام من عملية التلقيح - وبعد عدد من دورات الانقسام - تبدأ خلايا كلية القدرة بالتخصص مكونة كرة مجوفة من الخلايا تسمى الكيسة الأرومية، تتضمن خلايا خارجية تحيط بالتجويف في داخل كتلة من الخلايا تدعى كتلة الخلايا الداخلية.

أنواع الخلايا الجذعية

١. الجنينية: وتسمى أيضاً الخلايا الجذعية متعددة الفعالية، وتكون في مرحلة الجنين الباكر، ولها القدرة على إعطاء العديد من أنواع الخلايا، وليس كل أنواع الخلايا اللازمة للتكوين الجنيني؛ لأنّ فعاليتها وقدرتها ليست كاملة، لذلك فهي لا تعتبر أجنّة، ولا تكون أجنّة عند زراعتها في الرحم؛ لأنها غير قادرة على تكوين المشيمة والأنسجة الدعامية الأخرى التي يحتاج إليها الجنين في الرحم أثناء عملية التكوين، ويتم الحصول على الخلايا الجذعية الجنينية من الجزء الداخلي للبلاستولة.

٢. البالغة: توجد في الأطفال والبالغين على حد سواء، وعندما تبدأ كتلة الخلايا

● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

الداخلية للبلاستولة بالتكاثر والانقسام المتكرر تنتج خلايا جذعية متخصصة مسؤولة عن تكوين خلايا ذات وظائف محددة (مثل خلايا الدم الجذعية التي تعطي خلايا الدم الحمراء وخلايا الدم البيضاء والصفائح الدموية، وهناك خلايا الجلد الجذعية التي تعطي خلايا الجلد بمختلف أنواعها)، وتسمى هذه الخلايا الجذعية الأكثر تخصصاً بالخلايا الجذعية البالغة.

ومن الجدير بالذكر، ومما يهم البحث في الاستنساخ البشري واستنساخ الأعضاء أنّ الخلايا الجذعية الجنينية أفضل من الخلايا الجذعية البالغة، وتواجه العلماء بعض المشاكل في الاستفادة من الخلايا الجذعية البالغة، مثل وجودها بكميات قليلة، مما يجعل صعوبة في عزلها وتقنياتها، ويقل عددها مع تقدم العمر بالإنسان، وليس لها نفس القدرة على التكاثر الموجودة في الخلايا الجنينية.

تقسيم الخلايا الجذعية من حيث القدرة

قدرة الخلايا الجذعية **Potency** هي خواصها الكامنة التي تفتح لها مجالاً من الخيارات ضمن عملية التمايز، مدى قدرة هذه الخلايا على التمايز لأنواع مختلفة من الخلايا البالغة هي ما يميز أي خلية جذعية. يمكن تمييز الأنواع التالية:

١. خلايا جذعية كاملة القدرة **Totipotent** وهي التي تنتج من اندماج البويضة مع النطفة. والخلايا التي تنتج من الانقسامات الأولى للبويضة المخصبة تكون عادة كلية الخيارات. فيمكن لها أن تتمايز إلى أنماط خلوية جنينية وخارج جنينية **cell extraembryonic**.

٢. خلايا جذعية وافرة القدرة **Pluripotent** وهي أنسال الخلايا الكاملة القدرات، يمكن لها أن تتمايز لخلايا من الطبقات الجنينية، ولها القدرة الكاملة على تكوين أي نوع من الخلايا، إلا الخلايا الداعمة للجنين، كالأغشية والمشيمة.

٣. خلايا متعددة القدرات **Multipotent**: هي خلايا تخصصية لها القدرة على إنشاء مختلف الخلايا، ولكن من نسيج معين - أي من نفس العائلة - كالخلايا الجذعية المولدة لدم **hematopoietic** فيمكن لها التمايز إلى خلايا دموية حمراء

أو بيضاء أو صفوحات.

٤. أحادية القدرة **Unipotent** يمكن أن تنتج فقط نوعاً وحيداً من الخلايا، لكن لها القدرة على تجديد نفسها، مما يميزها عن الخلايا الالاجذعية.

الكتلة الخلوية الداخلية

هي مجموعة من الخلايا التي تجمعت بعضها مع بعض عند تكوين الحويصلة الأولية والتي يخلق منها الجنين.

طرق الحصول على الخلايا الجذعية الجنينية

١. بأخذ هذه الخلايا مباشرة من كتلة الخلايا الداخلية في مرحلة البلاستولة من الأجنة الفائضة في عيادات الخصوبة.

٢. بأخذ الخلايا من الأجنة المجهضة، وتؤخذ من المنطقة التي تكون الخصى والمبايض في الجنين لاحقاً، وتسمى الخلايا الجرثومية الجنينية.

طريقة الاستساح العلاجي: أو ما يسمى نقل أنوية - جمع نواة - الخلايا الجسدية، وهذه الطريقة تتبع تقنية الاستساح. ويتم الحصول على الخلايا من:

١ - خلايا المشيمة أو دم الحبل السري عند الولادة.

٢ - أنسجة البالغين كنخاع العظام والخلايا الدهنية.

العلاج الخلوي

بعلاج بعض الأمراض المستعصية التي تنتج بسبب تعطل الوظائف الخلوية وتحطم أنسجة الجسم، مثل الزهايمر ومرض باركنسون وإصابات الحبل الشوكي، وأمراض القلب والسكري والتهاب المفاصل والحروق.

خطوط الخلايا الجذعية الجنينية (ESlines cell)

عبارة عن تجمعات أو مزارع خلوية تشتق من النسيج الأصلي الخارجي

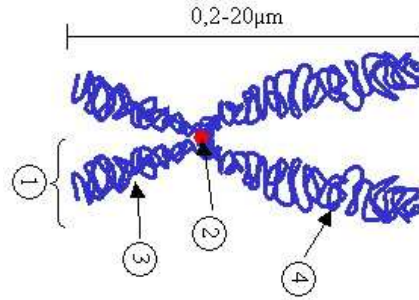
● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

epiblast من كتلة الخلايا الداخلية **mass cell inner** للكيسة الأرومية. والكيسة الأرومية تكون عادة مرحلة مبكرة من التطور الجنيني بعمر حوالي ٤-٥ أيام في الإنسان، وتتألف من ٥٠ - ١٥٠ خلية. في هذه الحالة تكون الخلايا الجذعية متعددة الخيارات وتعطي خلال نموها منتجات الطبقات الجنينية الثلاث: الطبقة الجنينية الخارجية **ectoderm** والوسطى **mesoderm** والداخلية **endoderm**. وهذا يعني أنّ الخلايا الجذعية في هذه الحالة قادرة على التنامي نحو أكثر من ٢٠٠ نمط خلوي موجود في الجسم البشري، كل ما هو مطلوب هو إعطاء التنبيه المناسب لكل نمط خلوي نوعي. ولا تشارك هذه الخلايا في تكوين الأغشية خارج الجنينية أو ضمن تركيب المشيمة **placenta**.

الكروموسومات

تنتقل الصفات الوراثية عن طريق أجسام صغيرة جداً (كالعصي القصيرة) هي الصبغات الوراثية (الكروموسومات)، وتحمل هذه الصبغات الوراثية التعليمات الكاملة لخلق الإنسان. وعددها في كل خلية من خلايا جسمنا (٤٦) صبغة (كروموسوماً).

وهذه الـ (٤٦) كروموسوماً عبارة عن (٢٣) زوجاً، كل زوج منها عبارة عن كروموسومين متشابهين بشكل كبير (وقد يقال تساهلاً: إنهما متطابقان)، واحد من هذه الكروموسومات أعطته لنا أمهاتنا والآخر أعطاه لنا آبائنا. وكل زوج من هذه الأزواج المتطابقة يعطيه الأطباء رقماً يميزه عن الآخر، ابتداء برقم واحد للزوج الأول إلى الزوج الأخير رقم (٢٣). ونظراً لتشابه هذه الكروموسومات يقوم أخصائي المختبر بصبغها بمادة كيميائية. هذه الصبغة تقوم بتلوين الكروموسومات وتجعلها مخططة أفقياً باللون الأبيض والأسود. كل خط (أبيض أو أسود) يسمى مقطعاً أو شريحة (**BAND**). والزوج الثالث والعشرون له خاصية مهمة من ناحية تحديد الجنس (الذكورة والأنوثة) لذلك يطلق عليه الأطباء الزوج الجنسي، وفي المقابل يطلق على بقية الأزواج من (١) إلى (٢٢) الأزواج غير الجنسية تمييزاً لها.



مخطط للكروموسوم وفيه: (١) الكروماتيد. (٢) السينترومير. (٣) ذراع الكروماتيد القصير. (٤) ذراع الكروماتيد الطويل

ولو قارنا الزوج الجنسي بين الذكور والإناث لوجدنا فيه اختلافاً، فالكروموسومان الجنسيان في الزوج الجنسي عند الإناث متطابقان تقريباً، أي متشابهان بدرجة عالية في الشكل والطول، وكل واحد منهما يرمز إليه بالحرف الإنجليزي (X أكس)، بينما نجد الكروموسومين في الزوج الجنسي لدى الذكور مختلفين، فواحد منهما يرمز له بالحرف الإنجليزي (X أكس)، وهو يشبه كروموسوم أكس لدى الإناث، بينما الآخر مختلف، فهو أقصر بكثير من كروموسوم أكس، ويرمز إليه بالحرف الإنجليزي (Y واي).

دي أن أي الجينات والبروتينات

الإنسان يتكون من بلايين الخلايا المتراسة فوق بعض أو جنباً إلى جنب. ولكل خلية نواة مملوءة بـ (٤٦) كروموسوماً، فيها تحفظ المعلومات في داخلها. الحامض النووي دي أن أي (DNA) يمكن تشبيهه بعقد من اللؤلؤ طوله آلاف الأمتار ولكن لا نراه بالعين المجردة؛ لأنه أرق من خيط الملابس بملايين المرات. هذا العقد الطويل يجدل ويطوى طياً محكماً ويرص ويصف بشكل بديع ليصبح كروموسوماً. فهو إذن: عبارة عن خيط طويل ملتف من الحمض النووي (DNA). وكما أن عقد اللؤلؤ الطبيعي تحتوي على حبات لؤلؤ مرصوفة على طوله، فذلك الحمض النووي (DNA) يحتوي على حبات مصفوفة على طوله، تسمى مورثات أو جينات. يوجد (١٠٠٠٠٠) مورثة موزعة على الـ (٤٦) كروموسوماً كما لو شبهناها بـ (١٠٠٠٠٠) حبة لؤلؤ في كل العقود، وتحتوي هذه المورثات على وصفات بمقادير معدة بشكل دقيق كمقادير الدواء لتحضير

● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

جميع البروتينات بأنواعها. فيتضح أن البروتينات هي المواد الأساسية لبناء الخلية ولاستمرارها في العمل.

وفي كل خلية من خلايا جسمنا نسختان من كل مورث، واحدة منها موجودة على الكروموسوم الذي ورثناه من آباءنا، والمورثة الأخرى موجودة على الكروموسوم الذي ورثناه من أمهاتنا. وكما أنّ حبات اللؤلؤ مرصوفة على طول عقد اللؤلؤ الطبيعي، كذلك المورثات كل واحدة منها لها مكانها الخاص والمحدد على طول الكروموسوم.

تخصص الخلية

وكل خلية فيها نفس عدد الكروموسومات الموجودة في بقية الخلايا، لذلك فإن كل خلية تحتوي نفس الوصفات الوراثية (المعلومات) لتحضير جميع البروتينات. أي أنّ كل خلية لديها القدرة على إنتاج جميع البروتينات من غير استثناء، ولكن في الحقيقة لا تقوم كل خلية بإنتاج جميع البروتينات، ليس لأنها لا تستطيع، ولكن لأنها لا تحتاج جميع البروتينات، فلذلك على حسب تخصص الخلية ومكانها في الجسم تنتج المواد التي تحتاجها، أما بقية المواد الأخرى فلا تقوم بتصنيعها. فمثلاً خلايا الكبد تنتج فقط، المواد التي تحتاجها وكذلك خلايا المخ تقوم بإنتاج المواد التي تحتاجها خلايا المخ فقط حتى وإن كان لديها القدرة على إنتاج جميع المواد. فلكل عضو وظيفة خاصة به، فالكبد لها وظيفة معينة، والعين لها وظيفة معينة وكذلك بقية الأعضاء.

..... سبحان الله العظيم.....

إذا فهمنا هذا الأمر فإنه يسهل علينا معرفة لماذا يصاب عضو واحد أو عدة أعضاء محدودة في الجسم عندما يصاب أحد الموروثات بعطب، مع أننا نعرف أنّ هذا العطب موجود في جميع الخلايا؛ لأنّ خلايا الكبد مثلاً لا تتأثر بوجود العطب في المورث حتى وإن كان موجوداً، لأن خلاياها لا تحتاج وجود المورث في الأصل، بينما تصاب فقط خلايا المخ؛ لأنّ المورث المعطوب مهم جداً لقيام المخ بوظائفه الطبيعية. وقد يصاب أكثر من عضو في آن واحد إذا كان المورث المعطوب مهماً لجميع الأعضاء التي ظهر فيها المرض.

الميتوكوندريا The Mitochondria

من مكونات الخلية التي توجد في جميع أنواع الكائنات، ابتداءً من الأميبا إلى الإنسان. وقد وصف فلمنج الميتوكوندريا لأول مرة في ١٨٨٢م، و أسماها الخيوط أو (فيللا). ثم ألتمان عام ١٨٩٠م، و لكنه أطلق عليها (بيوبلاست) أي الأجسام الحية. ويعدّ بندا أول من استعمل كلمة (ميتوكوندريا) للدلالة على هذه الأجسام عام ١٨٩٧م.

ولا يمكن مشاهدتها بالمجهر^(١٥) العادي، و ذلك لأنّ معامل انكسار الضوء^(١٦) بالنسبة لها منخفض، بسبب ما تحتويه من مواد دهنية، بل تظهر بالمجهر الإلكتروني وبعد أن تصبغ بصبغات حيوية خاصة، فتظهر بصورة أوضح؛ لأنّ الإنزيمات المؤكسدة التي بداخلها تتأثر بلون المادة الصبغية.

ويتراوح طولها بين (٠.٥-١) ميكرون، ويصل في الأنواع الخيطية منها إلى (١٠-١٢) ميكرونًا، وقد يوجد في الخلية نوع أو أكثر من هذه الأشكال.

وأما عددها فيختلف حسب النشاط الحيوي في الخلية، وهو ثابت بالنسبة للنوع الواحد من الخلايا، ففي الأميبيا يوجد (٥٠٠,٠٠٠)، ويوجد في الخلية الكبدية للفأر (٢٥٠٠) ميتوكوندريون، ويتراوح ما بين (١٧٥-٨٠٠) ميتوكوندريون في خلايا الكبد السرطانية المعروفة باسم (هيباتوما).

وتكثر الميتوكوندريا بصفة عامة في الخلايا الأكثر تخصصاً. كخلايا الكبد والكلية. عنها في الخلايا الأقل تخصصاً أو الأقل نشاطاً.

وأما أماكن تواجدها ففي الخلايا المختلفة على هيئة حبيبات دقيقة أو عصى قصيرة أو خيوط، وفي معظم الحالات تكون موزعة توزيعاً منتظماً متجانساً في السيتوبلازم، ولكنه في أنواع معينة من الخلايا يقتصر وجودها على مناطق سيتوبلازمية محددة. كما في خلايا الكلية. حيث توجد في الأجزاء القاعدية منها، فتكون قريبة من الشعيرات الدموية التي تغذي هذه الخلايا.

وأما التركيب الكيميائي لها فتتكون أساساً من الدهون والبروتينات، بالإضافة إلى بعض المواد العضوية الأخرى والأملاح والفيتامينات. وقد لوحظ حديثاً وجود جزيئات دقيقة من حامض دي أكسي ريبوز النووي في ميتوكوندريا بعض الخلايا. كما تعتبر المستودع الرئيس للإنزيمات التنفسية في الخلية، مثل مجموعة إنزيمات السيتوكروم

● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

المؤكسد، والإنزيم نازع الأكسجين السكسيني، وغيرها. وهذا يفسر تسميتها بالبطاريات الإنزيمية.

أما وظائفها فيطلق عليها اسم مولدات الطاقة في الخلايا؛ وذلك لأن الكثير من التفاعلات الكيميائية التي تتضمن أكسدة المواد الغذائية واستخلاص الطاقة منها تتم داخل الميتوكوندريا بتأثير الإنزيمات الموجودة بداخلها.

وقد لاحظ العالم جرين عام ١٩٦١م أنه حتى لو فتت الميتوكوندريا إلى جزيئات صغيرة فإنها تظل تؤدي بعض وظائفها الخاصة بأكسدة المواد الغذائية. ولوحظ أيضاً أنّ السيانيد المعروف بأنه مثبط لنشاط الإنزيمات التنفسية له تأثير واضح على الميتوكوندريا، فهو يمنعها من تأدية وظائفها. وترتبط الميتوكوندريا ارتباطاً وثيقاً بالنشاط الأيضي العام للخلية، خاصة فيما يتعلق بأبيض الدهون، و الأحماض الأمينية. وهي أيضاً مسؤولة عن تكوين غمد الذيل في الحيوانات الذكرية. وتتأثر الميتوكوندريا بشكل واضح بالكثير من الحالات المرضية التي تحدث في الكائن الحي، ففي معظم هذه الحالات تتجمع الميتوكوندريا بعضها مع بعض وتتحول إلى قطرات دهنية، أو تنفقت، ثم تختفي تدريجياً من الخلايا. ومن بين العوامل التي تؤثر على الميتوكوندريا السيانيد، والفسفور، والمبيدات الحشرية، والأشعة السينية. ولها أشكال وأحجام مختلفة لها القدرة على تغيير شكلها. ومن أشكالها الأسطوانية الشهيرو والكروي والحلزوني والعصوي والخيطي. ويندمج اثنان منها لتكوين ميتاكوندريا كبير، فيتضح أنّ لها القدرة على التضاعف.

وتظهر الميتوكوندريا في الميكروسكوب الإلكتروني كأكياس يحيط بكل منها غشاءان رقيقان، الخارجي منهما مستوٍ، والداخلي متعرج يمتد إلى الداخل في تجويفها مكوناً عدداً من البروزات أو الحواجز سميت بـ (Internal Ridges) أو (Cristae Mitochondrialis) أي الحواجز الداخلية أو الأعراف الميتوكوندرية.

وتقسم هذه الحواجز التجويف الداخلي للميتوكوندريا تقسيماً غير تام إلى عدد من الحجرات الصغيرة، ويختلف شكل الحواجز الداخلية، فمنها الصفيحية والورقية، والأنبوبية غير ذلك. تعمل هذه الحواجز على زيادة السطح الداخلي الذي تحدث عليه التفاعلات الكيميائية العديدة داخل الميتوكوندريا، ويتضح ذلك بجلاء في بعض الخلايا

النشطة، كخلايا عضلات الطيران في الحشرات والطيور. ويحيط الغلاف الداخلي (الحشوة المركزية) التي تحتوي على كمية كبيرة من الإنزيمات والبروتينات والرايبوسومات و DNA و RNA وجينات تستخدم لإنتاج بعض الإنزيمات الخاصة للمايتوكوندريا. ومما تقدم نستنتج أنها تحتوي على الحامض النووي (DAN)، وأنها خلايا تؤثر بشكل أو بآخر في حمل الصفات الوراثية للكائن الحي إضافة إلى النشاطات الأخرى التي تتأثر حتماً بالجينات.

الفرق بين الاستنساخ والتلقيح الطبيعي

يحدث التلقيح الطبيعي باتحاد خليتين، ذكرية فيها (23) كروموسوماً، وأنثوية فيها نفس العدد منها. وبذلك ينتج الجنين المكون من (46) كروموسوماً إضافة إلى (XY) أو (XX) الذي تكون مادته الجينية تختلف عن كلا الأبوين.

تطور أبحاث الاستنساخ البشري

لا زالت هذه العمليات في الوقت الراهن محدودة جداً بسبب القيود التي تفرضها الحكومات على هذه الأبحاث - ظاهراً على الأقل - لما لها من مشاكل تهدد الجيل البشري، حيث إن معظم التجارب في هذا المجال فاشلة، وهي بحاجة إلى تمويل مادي كبير وخبرات عالية المستوى، حيث إن ٩٠٪ من التجارب تفشل في تكوين جنين، و أكثر من ١٠٠ عملية نقل نواة خلية قد يُحتاج إليها لتكوين جنين واحد ناجح. أيضاً هناك عوائق أخرى أمام هذه الأبحاث، منها أن الحيوانات التي تكونت عن طريق الاستنساخ تعاني من ضعف شديد في جهاز المناعة، وكذلك سرعة الإصابة بالأمراض، وخاصة الخبيثة منها، وأمراض أخرى تصيب الجهاز العصبي، ويعتقد بوجود مشاكل في القابلية العقلية والتي يصعب إثباتها بالنسبة للحيوانات المستنسخة لعدم حاجتها للقدرات العقلية مثل الإنسان، كذلك وجد بعض الباحثين في اليابان أن الحيوان المستنسخ يعيش بحالة صحية رديئة والكثير منها يصاب بالموت المفاجئ.

ومن الجدير بالذكر أن النعجة دولي تم قتلها يوم الجمعة ١٤ شباط عام (٢٠٠٣)

● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

بإبرة خاصة بعد إصابتها بسرطان الرئة وعوق شديد والتهابات في المفاصل بعمر (٧) سنوات، برغم أن أقرانها قد تصل إلى عمر (١١-١٢) عاماً و بعد تشريحها تبين خلوها من أي مشاكل عدا سرطان الرئة و التهاب المفاصل مع بقاء مشكلة العوق. نتيجة لكل ما تقدم ذكره كان من الضروري اتخاذ تدابير شديدة لمنع إجراء هذه التجارب على البشر، وتم إصدار قوانين صارمة في معظم دول العالم، منها أميركا و أوروبا واليابان لحظر هذه التجارب.

مرض السرطان

هو مجموعة من الأمراض التي تتميز خلاياها بالنمو والانقسام من غير حدود، فتتسم بالعدائية (Aggressive)، وقدرة هذه الخلايا المنقسمة على غزو (Invasion) أنسجة أخرى مجاورة وتدميرها، أو الانتقال إلى أنسجة بعيدة بعملية يصطلح عليها (metastasis). وهذه القدرات هي صفات للورم الخبيث (Malignant) على عكس الورم الحميد (Benign) والذي يتميز بنمو محدد وعدم القدرة على الغزو ولا يستطيع الانتقال أو النقلية.

أسباب تحول الخلايا السليمة إلى خلايا سرطانية

حدوث تغييرات في المادة الجينية الموروثة، قد تسبب العوامل المسرطنة (Carcinogens) كالأضرار المعدية (مثل الإصابة بعض الفيروسات) والتدخين والمواد الكيميائية وبعض الإشعاعات وبعض الموجات الكهرومغناطيسية.

١ - خطأ عشوائي أو طفرة في نسخة الحمض النووي DNA عند انقسام الخلية.

٢ - توريث هذا الخطأ أو الطفرة من الخلية الأم.

حدوث التغييرات أو الطفرات الجينية

تحدث في نوعين من الجينات:

١. جينات ورمية (Oncogene): وهي جينات فاعلة في حالة الخلية السرطانية لإكساب الخلية خصائص جديدة، مثل الإفراط في النمو والانقسام بكثرة، وتقدم

الحماية ضد الاستماتة أو ما يسمى بـ(الموت الخلوي المبرمج) (Apoptosis)، وتساعد الخلية السرطانية في النمو في ظروف غير عادية.

٢. جينات مثبطة للورم (tumor-suppressor gene): وهي جينات يتم توقيفها في حالة الخلية السرطانية؛ لأنها تعارض تكوينه عن طريق تصحيح أي أخطاء في نسخ الحمض النووي، وتراقب الانقسام الخلوي، وتعمل على التحام الخلايا وعدم تقطعها، كما أنها تساعد الجهاز المناعي على حماية النسيج.

تحليل في سبب الإصابة بالأورام السرطانية

من خلال ما تقدم من معلومات عن السرطان في (٢١) من أسباب التحول إلى خلايا سرطانية يمكن التوصل إلى نتيجة مهمة في إصابة النعجة المستسخة بالسرطان أو غيرها. وهو تحويل الخلايا الجذعية إلى خلايا لها القدرة على الانقسام والنمو، خاصة بعدما علمنا أن هذه الخلايا تتعرض لصعقات كهربائية تؤثر فيها، علماً أن الدراسات الحديثة أثبتت قابلية الإصابة بهذا المرض لمن تعرض للموجات الكهرومغناطيسية، فقد يشكل هذا أيضاً سبباً آخر للإصابة بهذا المرض.

الاستنساخ البشري والقوانين الوضعية

تم إقرار قانون أمريكي يحظر استنساخ البشر، حيث صادق مجلس النواب الأمريكي على قانون يحظر استنساخ البشر ويعاقب المخالفين بالسجن وغرامة تصل إلى مليون دولار. وقد صادق المشرعون على القانون بأغلبية ٢٤١ صوتاً مقابل ١٥٥، رافضين بعض الاستثناءات التي قد تعين الباحثين على اكتشاف علاجات لبعض الأمراض، مثل الزهايمز والشلل الرعاش، أي الباركنسون والسكري. حيث رأى بعض أن الجنين المستنسخ هو كائن بشري حتى قبل زرعه في الرحم، وأنّ تدميره بغرض البحث العلمي أمر غير أخلاقي. ويأتي طرح القانون بعد أن أعلنت شركة كلونيد إحدى شركات الأبحاث العلمية أنها نجحت في استنساخ أول طفل الأمر الذي لم يتم التحقق من صحته.

وكممارسة الحظر الشامل على المشروع قالت مايريك النائبة عن الحزب الجمهوري: إن أي قانون لا يحظر الاستنساخ كلياً سيكون بمثابة منح رخصة لأحد أبشع

● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

وأخطر المشروعات التجارية في التاريخ الإنساني. وطالبت الكونغرس أن يتحرك فوراً بهدف إيقاف ذلك، وأضافت أنه: لا يمكننا أن نتظر حتى تعلن شركة تكنولوجيا بيولوجية أنهم قد استسخوا أطفالاً.

وأما جيمس ماكجوفرن عضو الحزب الديمقراطي فقد قال: إن القانون سيغلق الباب أمام أبحاث مهمة تقوم على ما يعرف باسم (الاستنساخ العلاجي). وقال: لا يمكنني أن أرى أي جانب أخلاقي عندما أنظر في عيني مريض الزهايمر أو الشلل الرعاش وأقول له: إننا سنقف في طريق علاجه.

ويعتبر قانون تحريم استنساخ البشر وعملية الاستنساخ البشري لأغراض الإنجاب و الأبحاث الطبية، أو استيراد جنين مستنسخ أو أي منتج مستخلص منه، جريمة وفق القوانين الفيدرالية الأمريكية. ويفرض القانون غرامة تصل إلى مليون دولار إلى جانب عقوبة السجن عشر سنوات على المخالفين.

وفي ٢٨ / ١١ / ٢٠٠١ جاء عن منظمة حياة البشر العالمية أنها تشجب كل الاختبارات على استنساخ البشر، وأشار الأب (Thomas Euteneuer) رئيس المنظمة إلى أن: الإعلان عن إنجاز استنساخ جنين من خلال شركة (Cell Technology Advanced) يبرز علامة بداية الصراع الأخير بين قوى الحياة وقوى الموت في الولايات المتحدة .. وأضاف: صنع البشر على يد الإنسان لخدمة حاجة هؤلاء المسموح لهم بالعيش، هو أكثر عمل مخرب، والذي قد يعزل البشرية عن الله الذي باعتقاده هو أنه: (الأب).

يتحدث أخصائي علم الأخلاق الدكتور (دونالد بروس) عن معارضة الكثير من الناس لاستخدام تكنولوجيا علم الاستنساخ في مساعدة العقيم من الأزواج على الإنجاب.... فمن وجهة النظر الأوروبية تعتبر التجارب غير قانونية وطالت الاتفاقيات حقوق الإنسان والعلوم الطبية الحيوية، وأن الدرجة التي أضحت عليها تلك التجارب وإن أخذت على أنها من صميم المهنة إلا أنها طبيياً وأخلاقياً غير مقبولة.

نتائج الاستنساخ البشري إلى هذا اليوم

هناك خطأ ما يحدث عندما تنقسم الخلية بحسب ما أعلن العلماء في الولايات

المتحدة من أنّ مئات المحاولات لاستنساخ القردة باءت بالفشل. ويعتقد العلماء أنّ التكوين البيولوجي للبويضات لدى الرئيسيات، ومن ضمنها البشر يجعل عملية الاستنساخ أمراً مستحيلاً. وعلى الرغم من النجاح الذي حققه استنساخ عديد من اللبائن، ومن ضمنها النعاج والفئران والماشية غير أنّ هناك أدلة متزايدة على أنّ ذلك لا ينطبق على جميع الفصائل.

وأضفى البحث الذي ورد في صحيفة - ساينس - مزيداً من الشكوك على جهود نخبة من المتخصصين في الاستنساخ البشري. وكانت شركة كلونaid التي كونتها طائفة الرائييليين قد زعمت بالفعل استنساخ عدة أطفال، غير أنّها لم تقدم أي دليل يؤكد تلك المزاعم.

ويوافق أغلبية العلماء على أنّ محاولات استنساخ طفل عملية خطيرة ومضلة. وقد ولدت كثير من الحيوانات المستنسخة وهي مريضة أو مشوهة، كما تقل نسبة نجاح عمليات الولادة.

واستخدم العلماء في كلية الطب بجامعة بيتسبيرج الطريقة التي استخدمت في استنساخ النعجة دوللي في محاولة لاستنساخ أنواع من القروء، غير أنّهم فشلوا في تكوين حالة حمل واحدة من بين مئات المحاولات. كما حاولت جماعات أخرى وفشلت في استنساخ القروء.

ويبدو أنّ العقبة تتمثل في شيء ما يتعلق بطريقة توزيع المادة الجينية، حيث تنقسم الخلية إلى شطرين خلال عملية التطور الجنيني. وتنتهي الخلايا بوجود كميات كبيرة جداً أو قليلة جداً من الحمض النووي ولا يمكنها البقاء، وهو الأمر الذي يقترح أنّ محاولات استنساخ الرئيسيات ومن ضمنها البشر ستبوء بالفشل. وقال الدكتور جيرالد تشاتن قائد الفريق لمجلة ساينس: يعزز تلك الحقيقة أنّ الدجالين الذين زعموا استنساخ البشر لم يفهموا بشكل كاف الخلية أو التطور البيولوجي كي ينجحوا.

ونظراً لخطورة هذا الأمر الذي يعد اعتداء على كرامة الإنسان أصدرت بعض المنظمات بياناً تشجب فيه هذا الأمر الذي يتنافى مع أبسط القواعد الأخلاقية، وللتببيه إلى المخاطر التي ستواجه الإنسان في القريب إذا استمر الباحثون في هذا الاتجاه.

المؤيدون لهذا الاتجاه

هم الرائيليون وهم المنتمون للطائفة الرائيلية، وهي جماعة زعمت أنّ أفرادها من خلال الاستنساخ يقدمون حلاً للأزواج غير القادرين على الإنجاب. ولهم موقع على الإنترنت (www.rael.com) حيث يبثون أفكارهم بلغات متعددة. وأماكن تواجدهم في فرنسا وكيبك وفلوريدا. وتدعي الطائفة أنّ أنصارهم في تكاثر خاصة في أمريكا وأستراليا وأفريقيا والصين، ويعتبر الاستنساخ لب فلسفة الرائيلين، ويسمونه الإبداع العلمي، ولذلك هم يقودون حركة الاستنساخ في العالم. وفي عام ١٩٩٥م منحهم حكومة ولاية كيبك الكندية ضمانات لممارسة طقوسهم الدينية. ولا يزال علماؤهم يدعون العلماء جميعاً إلى ضرورة الانخراط في هذه العمليات والتجارب.

معتقدات ومبادئ الطائفة الرائيلية

- ١ - يؤمنون أنّ البشر جاءوا عن طريق الاستنساخ، ويعتبر الاستنساخ البشري أساس العقيدة الرائيلية.
- ٢ - تؤمن الطائفة بأنّ كائنات فضائية خلقت الحياة على كوكب الأرض، ثم وصلت هذه الكائنات إلى الأرض بشكل ما منذ ٢٥ ألف عام، وخلقت البشر عن طريق الاستنساخ.
- ٣ - يعتقدون أنّ الاستنساخ البشري هو البديل عن نظرية دارون للنشوء وعقيدة الخلق في بعض الديانات.
- ٤ - يتطلع الرائيليون إلى استنساخ شخص بالغ دون المرور بعملية النمو الطبيعية، ومن ثم يتم نقل الذاكرة مباشرة لهذا الشخص المستنسخ.
- ٥ - يعتقدون أنّ الاستنساخ هو مفتاح للحياة الأبدية وطريق الخلود.
- ٦ - ينتظرون عودة كائن فضائي يطلقون عليه اسم (ألوهائم) سوف ينزل بحلول عام ٢٠٢٥م لتخليص أتباعه من الأرض.
- ٧ - يدعو الرائيليون إلى الإباحية، بل ويفتخرون بأنّ من إنجازاتهم أنهم قاموا

بالتشجيع على ذلك.

٨ - تدعو الطائفة الرائية إلى تفسير علمي للإنجيل، ويزعمون أن عيسى عليه السلام بُعث مرة أخرى من الموت باستخدام تقنية متقدمة من الاستساح، قام بها من يسمى (ألوهاهيم)، ويزعم رائل أن المخلوقات الغريبة التي رآها مذكورة في الإنجيل تحت اسم (ألوهاهيم)، ويدعون أيضاً أن (ألوهاهيم) كلمة تمت ترجمتها خطأ إلى (إله).

٩ - من ناحية أخرى نجد أنهم يتخذون من النجمة السداسية شعاراً لهم، وقد ظهرت العالمة الفرنسية بريجيت بواسيلييه، وهي من أساقفة الرائيين أمام وسائل الإعلام، وهي ترتدي ما يسمونه نجمة داود وميدالية الرائيين في المؤتمر الصحفي الذي أعلنت خلاله استساح الطفلة (إيف - حواء). ومن جهة أخرى أكد البروفسور جوزيف كبير علماء شركة جينوم ثرابتكس كوربوريشن أن الرائية طائفة يهودية، كما أن هناك تقارباً لفظياً واشتقاقاً من الاسم بين الدولة اليهودية (إسرائيل) واسم زعيم الطائفة (رائيل). ثم إن رموز الرائية على اتصال وعلاقة وثيقة مع إسرائيل، وهناك علماء يهود يؤيدون استساح البشر على النقيض من العلماء المسلمين والنصارى. ولعل هذا ما دفع الطبيب الإيطالي سيفيرينو انتينوري إلى القول: إنه سيتم استساح أول مولود في إسرائيل، وذلك قبل استساح الطفلة حواء مؤخراً.

أبرز أعضاء الرائية

١. كلود فوريلون (رائيل).
٢. د. بانوس زافوس طبيب قبرصي يوناني الأصل، أستاذ في جامعة كنتاكي الأمريكية.
٣. بريجيت بواسيلييه عالمة فرنسية والرئيس التنفيذي لشركة كلونيد، وتعرف نفسها على أنها أسقف في الطائفة.

مدى نجاح عمليات الاستساح

تحدث الكاتب الدكتور ديفيد وايتهاوس الذي عمل محرراً علمياً لعدد من الصحف والمجلات ووكالات الأنباء العالمية عن الاستساح قائلاً: من واقع التجربة التي

● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

أُجريت على خمسة أنواع من اللبائن المستنسخة جاءت النتائج لتؤكد عدم وجود فرص للنجاح؛ وذلك لأنّ الحوامل الخمس التي رشحت للاستنساخ فشلت فيها التجربة، وفي معظم الحالات مات الجسم المستنسخ وباتت فرص الحياة للأم والجسم المستنسخ على محك الخطر. وفي كثير من الحالات ينمو الجنين بشكل غير طبيعي ويهدد بحجمه الضخم سلامة الرحم، لذا لم تكتمل تجارب الحمل بالاستنساخ؛ لأنها تنتهي بالإجهاض في أغلب الأحيان.

والنعجة المستنسخة (دوللي) تعتبر حالة خاصة؛ لأنها التجربة الناجحة الوحيدة من بين (٢٤٧) تجربة باءت كلها بالفشل، وإذا أردنا استنساخ إنسان فكم تجربة فاشلة ستمر علينا؟ وكم سيكون حجم المعاناة؟ لكن تبقى نسبة النجاح أقل من (١٪) من الحيوانات التي تم استنساخها ومعظمها يعاني من تغيرات غير طبيعية حادة، مثل ضعف وظائف الكبد، وصفائح الدم غير الطبيعية، ومشاكل القلب، ورئتين غير مكتملتين ومرض السكر واختلال نظام المناعة المكتسبة التي تختفي خلف اختلال جيني. حيث إنّ معظم الأبقار لديها تحولات على شكل الدماغ، وغالباً ما لا تعيش طويلاً، وهذا قد ينطبق على الإنسان نفسه حال استنساخه، حيث إنّ العلماء وقفوا مندهشين حيال النجاح الصوري الوقتي لما استنسخوه.

فالأمر لن ينجح حتى ولو تم استحضار جنين جيد ليستنسخ؛ لأنّ الطفل الطبيعي هو اتحاد بين خليتين جينيتين، فالجينات لا تحول، وهناك سوء فهم في إمكانية تجنب اضطراب الجينات المأخوذة من بشري واحد ذي جينات متشابهة توجد دلائل أنّ ما يعرف بطبع الجينات في الاستنساخ لا ينجح بالضرورة، بالإضافة إلى أنّه لا توجد أية وسيلة لاستعراض الأجنة لمعرفة مدى نجاح أخذ جينات لاستنساخها.

وأضاف: إنّ العلماء يعرفون معلومات قليلة عن المدى الطويل لنشأة الجسم المستنسخ ولكن الدلائل تشير إلى أنّه قد لا يعيش طويلاً كما المولود البشري الطبيعي، وأنه قد يعاني من مشاكل صحية وما زالت الدراسات جارية في هذا الصدد.

علاج العقم بشرط المادة الجينية (Haplodization)

من التطبيقات الحديثة لعمليات الاستنساخ، وذلك بأخذ نواة الخلية الجسمية من

الحيوان الأول و شطر مادتها الجينية بطرق خاصة لتصبح محتوية على (٢٣) كروموسوماً ودمجها ببويضة الحيوان الثاني لتصبح الخلية المتكونة على (٤٦) كروموسوماً نصفها الأول من الحيوان (أ) ونصفها الثاني من الحيوان (ب) و هي شبيهة جداً بعملية الإخصاب الطبيعي.

الطريقة العلاجية الأخرى للعقم

هي استخدام الخلايا الجذعية، وهنا يكون الهدف هو الوصول إلى خلية جينية تشكل الخلايا الذكرية أو الأنثوية من هذه الخلايا الجذعية. بدأت خطوات هذه البحوث بوضع أنواع متعددة من هذه الخلايا الجذعية، ومن ثم تم أخذ المجموعة التي بدأت بالتحول إلى خلايا جنسية، وليستمر نمو هذه المجموعة تمت زراعتها في نسيج مأخوذ من بيضة الفأر الذكر أو المبيض، و تم إجراء هذه التجربة على فأر المختبر، و بعد (٣) شهور بدأ تشكل الخلايا الذكرية للفأر. و يستفيد من هذا النوع من التجارب المرضى الذين يتعرضون للعلاج الكيميائي، إذ يتم تجميد الخلايا الجذعية للحيوانات الذكرية قبل البدء بالعلاج، ومن ثم يتم إعادة زراعتها في البيضة بعد الانتهاء من البرنامج العلاجي. وكما هو الحال لإنتاج حيوانات ذكرية، فمن الممكن إنتاج البويضات بنفس الطريقة.

مشاكل الاستنساخ

الاستنساخ يختلف تماماً عن فكرة التوائم المتطابقة، حيث يمكن لجنين بعينه من جينات غير معروفة أن ينقسم، بينما يكون الاستنساخ بأخذ جينات من شخص حي واستخدامها كركيزة لتكوين شخص جديد. وهذا لا يعني شخصاً مطابقاً بالتأكد على الرغم من الجوانب الأخرى التي نسميها (العوامل البيئية) قد تكون مختلفة.. فمنذ الوهلة الأولى التي يأتي فيها شخص للحياة يكون قد اكتسب جيناته بالوراثة من شخص آخر .. فهي تقودنا لخطأ ذاتي، فنحن لا نرفض أشكال (التحكم) في ما نميه أو التعليم أو التأثير الاجتماعي ولكننا نرفض تغيير جيناتنا ...

تسير تلك الفكرة متوائمة في الأهمية مع المخاطر الطبية الأكيدة المحدقة، ففي عام ١٩٩٨ نادى المجلس القومي للثروة الحيوانية ببريطانيا والتابع لوزارة الزراعة بندوة عدم

● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

الاستفادة التجارية من الحيوانات المستنسخة، وخاصة بعد المشاكل الخطيرة المرصودة بعد ولادة عدة حيوانات مستنسخة.

مخاطر الاستنساخ من الناحية الجنائية

وذلك بحق نفس المستنسخ - على صيغة المفعول - ففي تقرير صدر لدراسة في علم الوراثة الطبيعية أكد وجود حالات شذوذ في بعض الحيوانات المستنسخة، مما يقوي فرض الإدعاء بأنّ الطفل المستنسخ يمكن أن يموت في مرحلة الرضاعة، هذا إذا لم يكن مسخاً أو به عجز. وتوصل فريق قاداته العاملة (جيري يانج) من جامعة (كونتكت) أنّ (٩) من (١٠) من البقر المستنسخ وجد فيه خلل في موروثاته، وخصوصاً على الكوروموسوم (X) أحد الكوروموسومين اللذين يحددان جنس الجنين الوليد، حيث لا ينشط في البقر المستنسخ، فقد تعطلت في هذه التجارب آلية عمل البروتينات ورافقتها نتائج مخيفة تهدد حياة الحيوان وفرصه في البقاء. وحسب إفادة (سيندي تيان) عضو الفريق الطبي: إنّ ما اكتشف خطير جداً، فقد تحاول المختبرات السرية التي تسعى جاهدة لاستنساخ إنسان أن تستخدم نفس الطريقة، ولكنهم لا يستطيعون إخفاء النتائج، فنحن نستطيع القول: إنّ (٩٩٪) من الأجنة المستنسخة سيكون مآلها إلى الفشل وضمن الـ (١٪) المتبقية سوف ترتفع نسبة الوفيات مباشرة بعد الولادة بسبب مشاكل جينية.

فالاستنساخ - بحسب الادعاء - يوفر نسخة جينية من كائن آخر بفصل النواة عن البويضة، ثم تقوم هذه الجينات الوراثية DNA بإعادة برمجة البويضة وتحويلها إلى رمز جيني DNA مطابق للذي عند المتبرع، وتنشأ المشكلة من عدم ضمان عمل كلّ الجينات التي مهمتها تكمن في إنشاء وترميم الأنسجة ويمكن لهذه الجينات المعطوبة أن تؤدي إلى إجهاض الجنين المشوه خارج الجسم، أو يمكن أن يعيش مع بعض التشوهات التي تظهر على شكل عجز أو أمراض مزمنة، حيث تعيش نسبة ضئيلة حتى مرحلة الولادة وترتفع نسبة الوفيات في الأسابيع الأولى بسبب التشوهات.

ومما تقدم يتضح الجانب الجنائي لهذه العملية بحق المستنسخ - على صيغة الفاعل - الذي لا يحتاج إلى مزيد تفصيل..

ومن الناحية الأخلاقية فهذا الأمر ممقوت؛ لأنه يورث في نفوس الباحثين نزعة القدرة على كل شيء، وهذا له أثر سلبي على الخلق خاصة، بعد أن ثبت فشل كثير من المحاولات، فإن الاستمرار يورث عدم التورع عن القيام بأي جريمة تحت شعار التجربة، إضافة إلى ممارسة الكذب كمهنة أعاذنا الله تعالى منه.

الاستنساخ وحكم الشرع

في كل واقعة في الحياة هناك أمور تحفها يدرسها الفقيه ثم يعطي الحكم الشرعي، وبحسب ما عرض أمامه من تلك الواقعة كموضوع، وبحسب ما يعرض أمامه من ظروف ذلك الموضوع.

وهنا في مسألة الاستنساخ البشري والعضوي كل مسألة تتعلق في تدخل الجينات والصفات الوراثية فيها، يمكن القول بجوازها إلا في الإنسان؛ لأن في ذلك تداخلاً للنسب ومن ثم الضياع.. وسيوضح هذا الأمر كلما توغلنا في البحث فتابع.

المسألة الأولى: في تحديد دائرة استخدام الكائنات الحية محل تجارب وأبحاث

على مرتبة عالم النبات

أما النبات فلم أسمع إلى الآن بقول يحكم بالحرمة، نعم وبحسب القاعدة يحرم ذلك من جهتين:

الأولى: إذا أفضت هذه الأبحاث إلى إنتاج نبات يكون له ضرر مصنع يستخدم ضد الحياة بشكل عام. أو يكون نفس النبات المستسخ مضرًا بنفس الصنف.

الثانية: إذا أفضت التجارب إلى الترف الفكري بحيث يؤدي البحث إلى هدر الطاقة.

وهذان الأمران لا يحتاجان إلى إظهار الدليل أو الحكم؛ لأنهما على القاعدة.

على مرتبة عالم الحيوان - ذوات الروح الحيواني -

وهذا فيه مستويان: الأول: من أحادي الخلية إلى ما دون البشر، وأما الثاني فهو

الخاص بالبشر.

المستوى الأول: من أحادية الخلية إلى ما دون البشر

أولاً: يجري هنا نفس الحكم الجاري على عالم النبات من الحيتين المذكورتين.
ثانياً: من حيث دائرة حرمة ذوات الأرواح الحيوانية من حيث عدم جواز القتل والإضرار بذلك الحيوان أو تعذيبه، إلا ما استثنى بالدليل.

المستوى الثاني: وهو الخاص بالبشر

وهذا يعتمد على إمكان استخدام البشر كمحطة إجراء التجارب من رأس، وهو أمر قد يصعب إثباته على الأموات سواء أكان سقطاً أم بعد الولادة ممن ولجت فيه الروح أم لم تلج، نعم قد يفرق بين ما له حرمة وبين ما لا حرمة له منهم، وأما الأحياء فلا أجد فقيهاً من مدرسة أهل البيت عليهم السلام على الأقل يقول بالجواز.
وقد يصعب أيضاً الحكم بجواز إجراء مثل هذه التجارب ليس من باب حرمة الأموات، بل من باب عدم المجازفة بالمتولد من هذه العملية.
ومن هنا يكون البحث الفقهي في مقام بيان ما يتعلق بهذه العملية من مسائل على فرض مخالفة الحكم الشرعي بالحرمة في إثبات دين المتولد وضياع النسب، وما يتبعه من أحكام الولاية حال الحياة والممات والزواج والإرث وضمان الجريمة، وما يتعلق بالقضاء عند الاختلاف في الموهوب أو المبيع من الخلايا أو الاحتضان وغير ذلك مما سيوضح لاحقاً، هذا غير تغيير الخلقة والطريقة التي أرادها الله تعالى كوسيلة للتكاثر.
وعلى فرض القيام بالتجربة من دون الرجوع إلى الفقيه، فهناك حالتان إما أن تفشل التجربة أو تنجح بإمكان استنساخ بشر سوي تام الخلقة، فما هو الحكم الشرعي بالنسبة إلى أطراف هذه العملية من قائم بها وصاحب الخلية وحاضن لها أو ولي أحد الأخيرين أو وليهما؟ وما هو حكم المتولد؟

أحكام عامة في حالتي الفشل أو النجاح

هناك بحوث فقهية وأحكام عامة سيالة في حالتي الفشل والنجاح، وأخرى تختص بحالة الفشل فقط. أمّا العامة منها فهي كما يلي:

أولاً: بحث فقهي ينصب على ديانة الأطراف المذكورة، وكما يلي:

١ - أن تكون جميع أطراف هذه العملية من الكادر وصاحب الخلية والحاضن أو وليهما - أي ولي صاحب الخلية أو الحاضن - من الكفار. فالحكم الشرعي فيه على القاعدة من أن الكفار مشمولون بالفروع على التفصيل، كما عليه نحن أتباع أهل البيت عليهم الصلاة والسلام، والاستدلال عليه في محله. فإن بقي المرتكب على كفره فهو وإن أسلم فحكمه حكم من كان كافراً ثم أسلم.

٢ - وأما إن كان أحد الأطراف أو جميعهم من المسلمين فكل حكمه وفق مذهبه، وما يهمنا هنا حكم مدرسة أهل البيت صلوات الله تعالى عليهم.

٣ - يبحث فيما إذا كان العلم أو الجهل أو الظن النوعي أو الشخصي^(١٧) أو مجرد الاحتمال له دخل في الشمول في الأحكام المترتبة على القيام بالعملية، وكذلك نتائجها. ثمرة هذا البحث تكمن في حالة ما إذا كانت هذه البحوث محرمة - كما هو الحق - وأراد المرتكب أن يرى حكمه الشرعي ما هو؟ هل هو كالمسلم الذي يسرق - مثلاً - ثم تاب، كما يستفاد من ذلك عند الاختلاف على نوعية التصرف من الغصب أو البيع أو الهبة بأشكالها، وفي حال الاختلاف إلزام يصار؟

ثانياً: تحديد نسب الجنين أو المولود، وذلك لتحديد علاقته بالمجتمع المالية وغيرها، كما لو أردنا أن نعرف من تجب إعالتة من جهة، ومن جهة مصرف الحقوق الشرعية وحال السفه والحجر..

ثالثاً: تحديد ديانة الجنين أو المولود.. وثمره هذا البحث تكمن في حضائنه وحقوقه المادية والمعنوية في الحياة والممات، وفي مسائل الزواج والميراث والديات وضمان الجريمة وتحديد المحارم والإلحاق، كما ينفع في ضمان الوجود القانوني على مستوى الدولة.

بيان:

قد يقال: إن تحديد النسب متوقف على تحديد الدين، وتحديد الدين متوقف على تحديد النسب، وهل هذا إلا الدور؟!

وجوابه: إن تحديد النسب متقدم على تحديد الدين بالنسبة إلى المولود، وهناك مجموعة من القواعد بموجبها نحدد ديانة الطفل - وإن كان على الظاهر - دون الرجوع إلى نسبه، كما في لقيط دار الإسلام ولقيط دار الكفر، أو قد يرجع إلى القرعة في حال

كون ذلك مشكلاً.

رابعاً: تحديد القائم بالعملية من حيث كونه فرداً أو مجموعة أو مؤسسة، وبحسب التفصيل في الذكور والإناث من حيث الشمول في الدية وضمان الأموال والجهود المبذولة، فيما إذا كانت هذه العملية توضع في مصاف الجنايات حتى مع النجاح.

خامساً: بحث فقهي في طريقة منح الخلية من بيع أو هبة على التفاصيل فيها، والإجارة بالنسبة إلى الأنثى الحاضن.

وثمرة هذا البحث تتضح حال الاختلاف في باب القضاء.

سادساً: بحث فقهي في حال تضرر الأنثى الحاضن بسبب هذه العملية.

وثمرة هذا البحث تتضح حال الاختلاف في باب القضاء، فقد تضرر الحاضن ولكنها تخبر بالخلاف أو أنها تخبر وترضى هي، ثم بعد ذلك تدعي الخلاف، وكذلك الولي.

سابعاً: البحث فيما إذا يفرق بين العالم بالحكم والجاهل في هذا المقام مع الأخذ بنظر الاعتبار أنّ اليقين هنا قابل للنقيض؛ لأنه يقين تجريبي وليس منطقياً، بحسب ما يقرّه جميع علماء التجربة، حيث إنهم يعلمون بقاء نسبة ما تحت الفشل، فلا يمكن التملّص من المسؤولية. وإنّ مثل هذه الحالات تُصنّف تحت الشبهات على الأقلّ، فيجب التوقف عندها والرجوع إلى الفقهاء، كما يقتضي واقع مثل هذه التجارب؛ لأنها تخص الدوائر الثلاث: الدماء، الأعراض، الأموال.

ثامناً: ضمان ما دخل في هذه العملية من صرف أموال وجهود بحسب التفصيل في القيمي والمثلي، وكما مرّ حال فشل أو نجاح التجربة، وذلك بناء على حرمة القيام بها.

الحالة الأولى: فشل التجربة

يتعلق البحث الفقهي بما يلي:

أولاً: في الجانب المالي الذي يشمل الدية على تفصيل في حال الموت أو العوق بسبب هذه التجربة، حتى لو كان الموت أو العوق بعد سنوات، بحيث ينظر إلى الأقران أو غير ذلك من علامات تدلّ على أنه لو لم يتولد بهذه الطريقة لم يحصل له ذلك، وذلك كل

بحسب ما يخصه من الأطراف.

ثانياً: بحث فقهي لما يترتب على أطراف هذه العملية بما يلي:

- ١ - أن يموت المتولد وفيه ثلاث حالات:
 - ❖ قبل ولوج الروح.
 - ❖ بعد ولوج الروح وقبل الولادة
 - ❖ بعد الولادة، وإن كان بعد حين.
 - ٢ - أن يعيش المتولد، معوقاً، أو يصاب بالعوق تدريجاً أو دفعة منذ الولادة حتى الوفاة.
- مع افتراض أن يكون السبب في كل ما تقدم هو هذه العملية نفسها.

المشاكل الاجتماعية التي ترافق المتولد

الحالة الثانية: التفكك الاجتماعي

- حيث تستجد طبقات من البشر من دون أسر، وهذا له آثار مدمرة في المجتمع منها:
- ١ - فقدان الرعاية الأبوية من حيث الوالدين، وما ينتج عنه من تأثيرات نفسية على مستوى الطفل.
 - ٢ - فقدان رعاية الأحداث والمراهقين.
 - ٣ - وعلى مستوى المصابين بالأمراض والمعوقين.
 - ٤ - كذلك على مستوى سن الشيخوخة.
 - ٥ - مسألة اجتماعية وسنة كونية، وهي سنة الزواج وما يرتبط به من نظم.
- على فرض حل هذه المعضلات وإيجاد مؤسسات لهذا الغرض، فهذا أكل من القضا لأن الله تعالى أوجد لنا طريقة أفضل منها.

بحث في نسب المستنسخ

وددت أن أعنون لهذا الأمر من باب الإشارة فقط؛ لوجود بحث عرضي في باب التلقيح الصناعي وتحديد نسب أطفال عملية الزرع لمعالجة العقم. وهذا البحث الثاني سوف أمرُّ عليه لاحقاً، ولارباطهما بعنوان واحد وتعلقهما بالبحث اللغوي والاصطلاحي آثرت الكلام عليه في ذلك المحل فتابع.

استنساخ الأعضاء تطبيقات للاستنساخ في مجالات أخرى

هناك استنساخ استخدم في عالم النبات والذي تقدمت أبحاثه، وأنتجت العديد من الأنواع النباتية النادرة بهذه الطريقة.

وهناك طرق محورة للاستنساخ، وهو ما يسمى بالاستنساخ العلاجي أو النسيجي، ويتم ذلك بأخذ خلية جذعية من النسيج المراد استنساخه ودمجها مع بويضة منزوعة النواة؛ ليتكون منها الجنين، ثم تؤخذ الخلايا الجذعية (stem cells) التي تكون مسؤولة عن تكوين نسيج معين من الجسم، مثل الجلد أو البنكرياس أو الخلايا التناسلية، وتتم زراعة هذه الخلايا في كائن حي آخر لتبدأ بالتكاثر وتكوين النسيج المراد استخراجها بهذه الطريقة، وهذه العمليات في طور البحث، و لم يثبت نجاحها على الإنسان، بينما نجحت هذه التجارب مع الفئران، ومن الممكن - إن نجحت هذه الأبحاث - أن يتم علاج العديد من الحالات المستعصية، كالأورام السرطانية وأمراض القلب والأمراض العصبية، وكذلك في حالات التعرض للعلاج الكيميائي.

وهناك استخدامات أخرى للاستنساخ، وهو ما يسمى الاستنساخ الجيني لمادة (DNA). حيث يتم فصل الجزء المراد استخدامه وزرعه في بعض أنواع البكتيريا القابلة للانقسام السريع ودمجه مع الحامض النووي (DNA).

فهناك إذن محاولات من قبل علماء التجربة تهدف إلى القيام بالاستنساخ، ولكن هذه المرة على مستوى الأعضاء البشرية التالفة بسبب الحوادث أو التشويه الخلقي أو كبر السن والشيخوخة ومشاكل العقم.

وتستخدم هذه التجارب الطريقة السابقة نفسها ولكن باستخدام الخلايا الجذعية المتخصصة وليس كالسابق.

أما هذه الطريقة فهي أقل مؤونة مما تقدم، إلا أنها محكومة كذلك بما يأتي من مشاكل إن أمكن تجاوزها فيحكم بحليتها وإلا فلا. وأما الأحكام التي تخص هذا الجانب فهي:

أولاً: بحث فقهي في عدم كون استنساخ الأعضاء يؤدي إلى ضرر مساوٍ أو أكبر مما كان عليه الفاقد.

ثانياً: بحث فقهي في جواز تبرع المؤمن بالخلية أو تكون المؤمنة هي الحاضن، وفي جواز التبرع والاحتضان لغير المؤمنين من المخالفين أو من الكفار والنواصب، وكذلك فيما إذا كان المتبرع والحاضن محكوماً بالنجاسة، كالكافر والناصري أم أحدهما أم ليس كذلك؛ لإمكان استخدام الخلية الجذعية وذلك الرحم لهذا الغرض.

ثالثاً: في جواز أخذ الخلية الجذعية من الميت، كما في حالة نقل الأعضاء، وهو بحث في حرمة الميت ووصيته بذلك، وأخذ إذن الولي، ومن حيث كون الميت مسلماً أم كافراً، أو كان سقطاً ولكن ذلك قبل ولوج الروح أم بعده.

رابعاً: حكم الخلية إن كانت مبيعاً أم هبة، والحكم حال الاختلاف في القيمة أو الرجوع في الهبة.

خامساً: بحث فقهي في إمكان النظر لمستسخ ما يطلق عليه العورة على التفصيل الذي في محله من حيث كون المستسخ له ذكراً أم أنثى، وذلك بالنسبة إلى الناظر فيكون محكوماً بجواز النظر وعدمه وفق الحدود المبينة في البحوث الفقهية من كون الناظر ذكراً أم أنثى، من المحارم أم من غيرهم. وهذا بحث ينشعب إلى:

أ - قبل الزرع من حيث كونها عورة غير مملوكة أم من حيث كونها مملوكة لصاحب الخلية الجذعية أم مملوكة لصاحبة الرحم المحتوي لها أم لكليهما، أم لباذل المال أم لمن سوف تزرع له، ومن حيث كون الناظر أو المنظور ممن له حرمة أم لا، ومن حيث كونه طفلاً أم لا، كل ذلك حال كون العورة ذكرية أم أنثوية.

ب - خلال عملية الزرع.

سادساً: بحث فقهي في جواز استئساخ الأعضاء المنتجة للخلايا الذكرية والأنثوية وكذلك احتضانها، حيث كما علمنا من أن المستسخ يتأثر بصفات الحاضن وإن كان ذلك بنسبة ضئيلة، ولكنه في النتيجة يتأثر.

نظرة الفقهاء إلى هذه العملية

بشكل عام لم أجد من أيدها على مستوى الاستئساخ البشري، وأمّا استئساخ الأعضاء، فلم أجد نفسي بالبحث، إلا أنني قد وضعت بعض الأسس لإبداء وجهة نظر الشارع المقدس بالمستوى الثاني وهو استئساخ الأعضاء.

بحث عرضي في تكاثر التلقيح الخارجي

ينقسم هذا النوع من التكاثر إلى ما يلي:

الأول: التلقيح باستخدام خلايا الزوجين نفسها، إلا أن الأمر يحصل بشكل يتدخل فيه المتخصصون.

الثاني: باستخدام خلايا الزوج دون الزوجة، فيحصل التلقيح مع خلية أنثى باذلة^(١٨) وفيها احتمالات أن تكون:

أ - الأنثى ممن يحرم زواجه منها بسببه أو بسببها دائماً كأماًها، أم مؤقتاً كأختها، أو بسبب العدد كما لو كان مستوفياً العدد المحدد وهو أربع نساء.

ب - الأنثى ممن لا يحرم من عليه.

ج - من زوجة أخرى له غيرها.

الثالث: خلايا الزوجة مع خلايا ذكر باذل غير الزوج، وفيه وجوه:

أ - ممن يحرم زواجها منه بسببه كأبيه وجده لأبيه وابنه من زوجة أخرى.

ب - من محارمها من الذكور بسببها كعمها وخالها وابن زوجها من زوجة أخرى.

ج - من غيرهم، سواء أكانوا من قرابتها أو قرابته أم ليسوا كذلك.

الرابع: خلايا من غير الزوجين والبذل، إما أن يكون:

أ - عن الزوج من الذكور من أقربائه، وعن الزوجة من الإناث من قريباتها، وفيه أن

البذل:

أ - ممن يحرم العقد عليهن مؤبداً بسببها حتى مع انفصالها عنه من قريباتها الإناث.

ب - ممن يحرم العقد عليها مؤبداً بسببه أي حتى مع انفصالها عنه من أقربائه

الذكور.

ج - أمّا الحرمة المؤقتة بسببه أو بسببها فتحسب على الأجنبي الشرعي من حيث

الحجب عن الزواج أو الحجاب فضلاً عن الأجنبي من حيث الإرث وكذلك القرابة.

والاختلاف بينه وبينها فقط من حيث الجمع كما في: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾^(١٩)،

وبالنسبة لها من حيث عدم تمكنها من الزواج منه؛ لوجود زوجته التي هي أختها، وبعبارة

أخرى هو يستطيع الجمع بعقد دائم، لكن ليس مطلقاً كما في:

❖ استيفائه العدد.

❖ وجود مانع من العقد أو الجمع، كما لو كانت أخت زوجته.

وهي لا تستطيع الجمع مطلقاً.

٢ - عن الزوج والزوجة من الذكور والإناث من أقربائه وقربياته، وتفصيله واضح مما ذكر.

٣ - عن الزوج والزوجة من الذكور والإناث من أقربائها وقربياته، وتفصيله واضح مما ذكر.

٤ - من الأجانب عن كل من الطرفين، وقد مرّت الإشارة إليه في الرابع تحت التسلسل (١) في «ج» منه.

تحرير محل الاتفاق ومحل الاختلاف

أما محل الوفاق أو الاتفاق، فهو أن تكون الخليتان من الزوجين وتبقى مراعاة مسائل عدم الضرر وستر العورة وما شابهها، نعم يبقى أمر واحد، وهو أن إخراج البويضة سيكون عن طريق عملية جراحية قد تكون متطورة بمساعدة الناظر، وأمّا عملية إخراج الخلايا الذكرية فهل يقوم بها الرجل بنفسه أم تقوم بها الزوجة احتياطاً؟ وهذا تابع للدليل...

وهناك حالة قد يقال بعدم المانع فيها، وذلك حال كون الباذل للخلية الأنثوية هي الزوجة الثانية، أو الأخرى بالعقد المنقطع، أو حتى يمكن أن يعقد على امرأة دواماً أو انقطاعاً لغرض بذل البويضة.

ويرد عليه أنه قد يكون هناك مانع، وذلك في حالة الانفصال بانتهاء المدة أو بالطلاق أو غيرهما ثم تتزوج هذه المرأة ومن ثم تتجب. ولكن إن قيل بعدم الحرمة من حيث المبدأ ففي هذه الحالة تتضبط بما يلي:

❖ هل من حق الزوج إجبارها على البذل، أم لا يحق له أو أن يأخذ منها حتى حال جنونها أو أول لحظات موتها؟ وهل يدخل ذلك في حدود ولايته عليها أم لا تصل إلى ذلك؟ وإن أخذ فهل يحكم بغصبيته فيتبع أحكامه من حيث الإجازة كما إذا برئت من الجنون أو عادت إلى الحياة؟ أو تابع إلى إجازة الفقيه وفق دليل المصلحة؟

● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

❖ له أن يشترط ذلك عند العقد، ولها أن تشترط في قبالة ذلك إلا ما يحلّ حراماً أو يحرم حلالاً، فيتبع قوانين وتشريعات البيع في الثمن والمثمن والخيارات وغير ذلك، كما لو اشترطت الباذلة أن يكون ذلك لمرة واحدة. ولو لم تكن الخلية نافعة. أو أن يشترط التعدد أو لحين حصول الحمل وخروجه سالماً، وهل يشترط بذل الزوج للمال أم الزوجة العقيم أم هناك فرق بينما إذا كانت رغبته هو دونها أو العكس؟

❖ هل يشترط التتويه إلى باذلة الخلية لكي يحتاط بما يتعلق بهذا الأمر، فيكون معلوماً كالرضاع، أم لا؟

تصوير الموانع

المانع من حيث كون الباذلة هي الأخت:

والأخت إما أخت الزوج أو أخت الزوجة، أما أخت الزوج فتدخل ضمن دائرة المحارم الأبدية، فتدخل ضمن إشكال المحارم.

وأما أخت الزوجة فقد يقال بأن المانع هو الآية الكريمة: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾^(٢٠)، وقد يُردُّ بأن الآية الكريمة تتحدث عن الجمع بالعقد، وأما مسألة التأثير الوراثي فهذا شأن آخر غير منظور هنا، كما في عدم حرمة رضاع ولده منها. وهي خالته. إلا أنه بعد الرضاع تكون أمه بالرضاعة بما هو مفصل في محله، فكما أنه قد ترضع ولده ولا يتزوجها، ومن هنا قد تدخل في إشكال الأجنبية بشرط لا مطلقاً، فيمكن أن تؤخذ منها الخلية، ولكن بعد طلاق أختها، ويشترط مضي عدة الطلاق ثم يعقد عليها منقطعاً فتؤخذ الخلية ثم تلقح ثم يبرئها العدة ويعقد على زوجته الأولى، ثم توضع الخلية الملقحة في رحمها.

وقد مر في البحوث السابقة أنّ الجانب الوراثي يتأثر بعوامل معينة، هذه العوامل تؤدي إلى اختلاط النسب، فإن كانت الرضاعة من تلك المؤثرات فكيف بالاحتضان في الرحم؟ وكيف بالتأثير الناجم عن كون أحد الأطراف هي الخلية الذكرية أو الأنثوية أو كلاهما؟

وإن استدلت بقوله تعالى: ﴿إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾^(٢١)، بأن الأم هي التي

الوالدة فقط؛ لورود الاستثناء في سياق النفي فيفيد الحصر. وجوابه واضح هو أن هذا الحصر ليس حقيقياً كما في قوله تعالى: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾^(٢٢)، بدليل قوله عز وجل: ﴿وَأُمّهَاتُكُمُ اللَّائِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾^(٢٣)، فهناك حصة أخرى من مصاديق لفظ الأم.. ثم من أين لنا أن نثبت أن معنى قوله تعالى: ﴿إِنَّ أُمّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ﴾^(٢٤)، تعني عملية الولادة نفسها، بحيث يخرج الطفل من بطن أمه بالطريقة المعروفة؟ فهناك من يخرج من بطن أمه بعملية جراحية وليس من الموضع الطبيعي، بل ويسمى الأب والدّاً وليس له رحم يحتضن المولود، وكلنا يعلم أنه صاحب الخلية الذكرية^(٢٥)، ويبقى إطلاق لفظ الوالد عليه حتى لو كان التلقيح صناعياً خارجياً كما أطفال الأنابيب، بل يمتد الأب الصلبي حتى الأجداد.. فلعلّ المقصود بالولادة هنا - والله تعالى العالم - كل عملية تولد، سواء أتحدثت صاحبة الخلية والحاضن أم لا، ولو ثبت إمكان نقل الجنين من بطن إلى آخر حال الضرورة، فمن هي الأم هنا؟

لذلك هل يحتاط بأن يكون لهذا المتولد أمان شرعيتان^(٢٦) - لا من حيث سجل النفوس - الأم الباذلة والأم الحاضن؟ هذا بحث فقهي ينظر فيه. وأما في مسألة بذل رجل الخلايا اللازمة إلى أسرة لم يكتب لها الإنجاب بسبب الزوج، فقد يقال الأمر سهل، وذلك بأن تطلق الزوجة ثم تمضي العدة ثم يعقد عليها البازل وبمجرد التلقيح يطلق أو يعقد عليها منقطعاً لمدة ساعة، وهي مدة إجراء العملية وينتهي الأمر، ثم يتزوجها زوجها الأول.

ويرد عليه بأنه في هذه الحالة يصح الأمر من جهة البازل ولكن عودتها إلى الأول محكومة بالعدة فإذا بان الحمل تصير مدتها إلى الوضع، ثم بعد كل هذا يدعى الولد لأبيه: ﴿ادْعُوهُمْ لِآبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فِإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾^(٢٧)، وهو البازل وليس باسم الزوج الأول، فنرجع إلى النقطة نفسها، والأب الصلبي هو في قول الله تعالى: ﴿وَحَلَائِلُ أَبْنَائِكُمُ الَّذِينَ مِنْ أَصْلَابِكُمْ﴾^(٢٨) واضح لا يحتاج إلى تكلف وعناء.

التأثيرات البيولوجية على المتولد

اتضح مما تقدم أن للخلية تأثيراً على المتولد بويضة كان أصله أم خلية جذعية، وقد

● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

علم أنّ للرضاعة بشرائط معينة لها تأثيراً في الوليد وكذلك الاحتضان في الرحم - وإن كان من الناحية الشرعية فقط^(٢٩)، فإنه يأخذ من الرجل صاحب الخلية على قسميها الجنسية والجذعية، وكذلك بالنسبة للأنثى رضاعة أم احتضاناً، عندها يأتي البحث التالي فتابع.

بحث في تحديد النسب

أهمية النسب في الشرائع

لم أعثر - ولحد الآن - على تشريع سماوي أو غيره لم يهتم بهذا الأمر، ولو كان ذلك شكلياً، فالمجتمعات المتحررة من القيود الأخلاقية ينسب ولدها إلى الأب، وإن لم يكن شرعياً ويعلمه أيضاً، وقد يقال: إنه من باب التمسك بقوله ﷺ: «الولد للفراش»، وهذا تفسير خاطئ حتماً، فإن النبي صلوات الله تعالى عليه وآله لم يقصد هذا أبداً، بدليل عدم نسبة ولد الزنا إلى الزاني نفسه، فكيف ينسبه إلى غيره، بل وثبت النهي عن نسبة طبقة إلى أوليائهم: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَاءَكُمْ أَبْنَاءَكُمْ ذَلِكَ كُمْ قَوْلُكُمْ بِأَفْوَاهِكُمْ وَاللَّهُ يَقُولُ الْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِي السَّبِيلَ﴾^(٣٠)، ﴿ادْعُوهُمْ لِأَبَائِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ فَإِنْ لَمْ تَعْلَمُوا آبَاءَهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ فِي الدِّينِ وَمَوَالِيكُمْ﴾^(٣١).

وهذا الاهتمام ناشئ من العلاقات المقننة في التشريعات الإلهية، كالزواج والإرث والولاية وما يتبعها من علاقات اقتصادية واجتماعية وغيرها، حيث لم يثبت ذلك إلا على مستوى البشر من الخليقة، على الأقل على حد علمنا، وقد جاءت بعض الروايات الدالة على تكاثر الجنّ عن طريق التلقيح الخنثي، كما في شكل من أشكال تكاثر الهايدرا وبعض الديدان.

تفتيح المناط

عندنا الآن حالتان يهمننا فيها البحث فيهما من جهة النسب، وهما:

١ - حالة التلقيح الصناعي فيما إذا كانت الزوجة تقوم بدور الحاضن للخلية الملقحة فقط.

٢ - المتولد بعملية الاستنساخ.

قد يقال بعدم الفرق بين المتولد من النسخ وبين المتولد من التلقيح الخارجي إذا كانا قد تولداً ممن كان بينهما عقد شرعي^(٣٢)، ولكن الواقع كما ستعرف غير ذلك لما في الثاني من إشكالات في تحديد النسب.

وتتحد المشكلة بين العمليتين فيما إذا كان البذل للخلية من غير عقد وفي حضانة البكر في الاستساخ....

قد يقال بعدم جدوائية البحث، ولكن الواقع خلافه؛ لأنه مرتبط بمسائل النكاح والحقوق مادية كانت أم معنوية في الحياة أو الممات.

بحث لغوي واصطلاحي لتحديد دائرة النسب

هناك ارتباط بين الألفاظ الدالة على الصفات التي تستخدم مع كل إنسان تحدد بموجبها أسرته. وهذه الألفاظ: الوالد والوالدة والأب والأم والولد والابن والرحم والقربة والنسب والمصاهرة والمحارم، لذلك سأتطرق إليها بما يناسب البحث.

جاء عن الشهيد الأول^(٣٣) في بيان معنى الأبوة مانع السبب: كل وصف وجودي ظاهر منضبط يخل وجوده بحكمة السبب. كالأبوة المانعة من القصاص في موضعه؛ لأنّ الحكمة التي اشتملت الأبوة عليها هي كون الوالد سبباً لوجود الولد.

أقول: جاءت الأدلة على عدم قتل الوالد بابه في باب القصاص وإن علا، أي الأب والجد، والسبب هو القاعدة السابقة الذكر، وهو أنّ هؤلاء كانوا السبب في وجوده فلا يمكن أن يكون هو السبب في عدمهم، وما أريد الوصول إليه هو السببية من جهة الصلب الذي تدخل فيه النطفة ذات (٢٣) كروموسوماً وفي الاستساخ (٤٦)، لا يقال: فلماذا تقتل الأم بولدها؟ فنستنتج أنها ليست سبباً.. فجوابه واضح من أن الكلام الآن منصب على سببية الوالد الصلبية فقط، كذلك يرد عليه بسببية الزهراء صلوات الله تعالى عليها من كون الحسنين صلوات الله تعالى عليهما ابني النبي صلوات الله تعالى عليه وآله بحسب ما جاء عنه صلوات الله تعالى عليه وآله، وكذلك بسببية مريم البتول العذراء لعيسى من أنه من آل عمران - على نبينا وآله وعلى عيسى ومريم أفضل الصلاة والسلام -، ثم إن مفهوم الوصف^(٣٤) لم تثبت حجتيه في محله، وإن الوالد ليس هو العلة أو السبب التام عقلاً، فهو أحد الشرائط أو المقتضيات أو العلل الناقصة أو المعدات، عبّر بما شئت، نعم هذا المعد أو

الشرط حكمه هذا.

يبقى أمر واحد، وهو أن استخدام لفظ الوالد مرة ومرة أخرى لفظ الأب من قبل المصنف قد لا يعني عند اللغويين الاتحاد بينهما. كما ستعرف. لأن الأب عندهم أعم من الوالد، فكل والد أب وليس كل أب والداً، إلا أن يكون معنى الوالد من التولد لا من الولادة فالأول يعني عدم المباشرة بخلاف الثاني.

وفي معجم ألفاظ الفقه الجعفري^(٣٥): (الأب) الوالد، من تولد الإنسان من نطفته. ويقابله الأم (انظر: أم)،.. (الأب من الرضاع) الرجل الذي قامت زوجته بالإرضاع... وفي ولد: (الوالد) الأب والمرأة الوالدة، أي التي وضعت حملها. (الوالدان) الأب والأم. (الوالدة) الأم.

أقول: هناك اعتراض على حصر معنى الوالدة بالتي وضعت حملها، وهو أن استعمال هذا الوصف حقيقي مع الأب المباشر وغيره؛ لأنك تقول: بنو آدم - على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام - وتقول ولد آدم، فإن قيل إن الاستعمال مع الأنثى بالذات يكون بهذا المعنى، وجوابه بأن الأصل هو الذكورة والتأنيث متفرع عنه، إلا ما جاء من المعاني مؤثناً، لذلك كان التأنيث أحد العلل المانعة من الصرف، فإن قيل: إنه قد تحول إلى هذا المعنى بسبب الاصطلاح، قلنا بضرورة الإتيان بالدليل على هذا الادعاء، ومما يساعد على عدم الانحصار هو أنه قد فهم من هذا اللفظ المعنى المذكور؛ لعدم وجود مثل هذه التجارب سابقاً بحيث لم يتوقع أحد ذلك، ودليله الاستخدام الحقيقي لهذا اللفظ مع الأب، وهو لم يلد بالمعنى الذي أثبته المصنف.. عندها تدخل في هذا المعنى كل من ساهمت في وجوده من حيث الوراثة الجينية صاحبة بويضة كانت أم صاحبة الرحم، تعددت أم اتحدت، كما لو حصل حادث للحامل الأولى وتمكن العلم من نقل الرحم كاملاً إلى ثانية... فإن قيل: معنى هذا أن كل تجدد في مثل هذه الحالات يحمل على الحقيقة يجعل الأمر غير منضبط! جوابه: لا ضير في ذلك مع عدم المانع، ولا مانع شرعياً منه، هذا أولاً، ثم إن الاحتياط الشرعي يقتضي الحمل على المعنى لو سلمنا بالإشكال...

وفي معجم لغة الفقهاء^(٣٦): الآباء: بالمد، ج أب، وهو الوالد (ر: أب) «Father(s)» الأصول، ويدخل فيها الأجداد - وقد يدخل فيها الأعمام مجازاً، ومنه: ﴿قَالُوا نَعْبُدُ إِلَهَكَ وَإِلَهَ آبَائِكَ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْمَاعِيلَ وَإِسْحَاقَ﴾^(٣٧)، مع أن إسماعيل عم يعقوب. والوالدون

الذكور، وعلى هذا يدخل فيها الأجداد Male parent, Father... وفي ص ٣٧: الأب: بالهمز والتحريك ج آباء (ر:آباء)، الوالد، والحيوان المتولد من نطفته حيوان آخر: والمشى: أبوان، والجمع آباء والحالة أبوة. والنسب إليه أبوي Paternal وهو أعم من الوالد، فيطلق على الجد والأصول القديمة، ومنه ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ﴾^(٣٨) ... يطلق مجازاً على الأصول الذكور، كالأب والجد وإن علوا، ومنه: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾^(٣٩)، لذا تحرم منكوحة الجد وإن علا من جهة الأب كان أو من جهة الأم. الأب من الرضاع: زوج المرأة المرضع إذا كانت غير والدته. وفي ص ٤٩٧: الوالد: بكسر اللام، الأب ج والدون Father.. الوالدان: الأب والأم Parents الوالدة: بكسر اللام، الأم Mother.

أقول: في الاستعمال هناك لفظ «أب» وبعبارة أخرى مطلق ليس مقيداً، وهناك استعمال لهذا اللفظ ولكنه مقيد، قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آزر﴾^(٤٠)، وأخرى: ﴿إِذْ قَالَ يُوسُفُ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ﴾^(٤١)، وكلاهما عند الخطاب قال: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً﴾^(٤٢)، ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ﴾^(٤٣)، فإذا استخدم اللفظ مطلقاً كان الاستخدام حقيقياً، وإلا فكيف يمكن أن تسري أحكام الولاية وعدم قتل الوالد بالولد وعدم جواز نكاح الزوجة بينهما إن كان الاستعمال مجازياً؟ بل حتى استعماله مع العم حقيقي ولكنه لا يأتي إلا مقيداً باسم العم نفسه الذي استخدم معه هذا اللفظ..

وفي المعجم القانوني^(٤٤): والد، والدة. قريب مباشر (ذكر أو أنثى) parens.... وفي الفروق اللغوية^(٤٥): في الفرق بين الوالد والأب: إنَّ الوالد لا يطلق إلا على من أولدك من غير واسطة. والأب: قد يطلق على الجد البعيد، قال تعالى: ﴿مِلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَاهِيمَ﴾^(٤٦)، وفي الحديث النبوي: «هذا أبي آدم، وهذا أبي نوح»، ومنه يظهر الفرق بين الولد والمولود، فإن الولد يطلق على ولد الولد أيضاً، بخلاف المولود، فإنه لمن ولد منك من غير واسطة، ويدل عليه قوله تعالى: ﴿وَاحْشَوْا يَوْمًا لَا يَجْزِي وَالِدٌ عَنْ وَلَدِهِ وَلَا مَوْلُودٌ هُوَ جَانِبٌ عَنْ وَالِدِهِ شَيْئاً﴾^(٤٧)، فإنه تضمن نفي النفع والشفاعة بأبلغ وجه، فكأنه قيل: إنَّ الواحد منهم لو شفع للأب الأدنى الذي ولد منه لم تقبل شفاعته، فضلاً أن يشفع لمن فوقه.

أقول: أولاً: من خلال ما تقدم من المصنفين الذين قالوا بالمباشرة بالوالدية أنه لا يمكن حصر المولود بالخلية فضلاً عن الرحم، فإنَّ الأب القريب أب ووالد، والأم القريبة أم

● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

ووالدة، والوالد والد لمجرد أنه صاحب الخلية الذكرية، والأم القرية والدة من طريق الخلية أم من طريق الاحتضان، فلا يمكن الحصر بصاحبة الرحم، وأمّا مسألة الشفاعة ومسألة أبلغ الوجوه فهذا لعله ذوقي؛ لأنه تعالى قال: ﴿يَوْمَ يَفِرُّ الْمَرْءُ مِنْ أَخِيهِ * وَأُمِّهِ وَأَبِيهِ﴾^(٤٨). وبعد هذا الاختلاف في الفهم يرجع إلى أصل المادة حيث إن من يشارك بوجود هذا الولد فهو أب ووالد وأم ووالدة، فيتضح أن استخدام هذه الألفاظ استخدام حقيقي، فكل من شاركت في سلسلة ولادة هذا المولود هي أم ووالدة...

في لسان العرب قال: ولد: الوليد: الصبي حين يُولَدُ، وقال بعضهم: تدعى الصبية أيضاً وليداً، وقال بعضهم: بل هو للذكر دون الأنثى، وقال ابن شميل: يقال غلامٌ مؤلودٌ وجارية مؤلودة، أي حين ولدته أمُّه، والولد اسم يجمع الواحد والكثير والذكر والأنثى. ابن سيده: وكَدَنَتْهُ أُمُّهُ وَلَادَتْهُ وَإِلَادَةٌ عَلَى الْبَدَلِ، فهي والدة على الفعل، ووالدٌ على النسب. والوالد: الأب. والوالدة: الأم، وهما الولدان. والوكد يكون واحداً وجمعاً..... ووكَدَ الرجل: ولده في معنى. ووكَدَهُ: رهطه في معنى. وتَوَالَدُوا أي كثروا، ووكَدَ بعضهم...

وأما معنى الابن فليس فيه ثمت ما أزيدكم عليه سوى ما لا بد من التذكير به من أنه يطلق لفظ «ابن» حتى على ولد البنت كما جاء عنه صلوات الله تعالى عليه وآله في الحسنين عليهما الصلاة والسلام.

وأما عن (رحم) ففي القاموس المحيط ولسان العرب: الرَّحْمُ، بالكسر وككتف: بيتٌ مَنِيَتْ الْوَلَدُ، ووعاؤه، والقَرَابَةُ، أو أَصْلُهَا وَأَسْبَابُهَا، ج: أَرْحَامٌ... ابن سيده: الرَّحْمُ وَالرَّحْمُ بيت مَنِيَتْ الْوَلَدُ ووعاؤه في البطن؛ قال عبيد:

أَعَاقِرُ كَذَاتِ رَحْمٍ أَمَ غَانِمٍ كَمَنْ يَخِيبُ

قال: كان ينبغي أن يُعَادَلَ بقوله ذاتِ رَحْمٍ نقيضتها فيقول أَعِيزُ ذاتِ رَحْمٍ كذاتِ رَحْمٍ، قال: وهكذا أراد لا محالة، ولكنه جاء بالبيت على المسألة، وذلك أنها لما لم تكن العاقر ولوداً صارت. وإن كانت ذاتِ رَحْمٍ. كأنهم لا رَحْمَ لها فكأنه قال: أَعِيزُ ذاتِ رَحْمٍ كذاتِ رَحْمٍ والجمع أَرْحَامٍ.

أقول: صح شعر عبيد وإن لم يقصد؛ لأنه في ذلك الوقت لم يكن هناك تشريح ليرى العاقر هل كان فيها رحم أم لا، نعم قد تولد أنثى من غير رحم، وهذا احتمال وارد عقلاً

وان كان لم يحصل ولو لمرة واحدة، فالعاهر عندها رحم، ولكنها لسبب أو لآخر لا تمتلك مؤهلات الحمل كلاً أو بعضاً. فيكون المعنى: أعاقِر كذات رحم منتجة، فهذا المعنى أصح وإن لم يقصده عبيد، ولكن إذا كان قاصداً المقابلة فهو خطأ بالتأكيد.

ثم قالوا: والرحم: أسباب القرابة.. وهي الرحم، الجوهرية: الرحم القرابة، والرحم، بالكسر، مثله... قال ابن الأثير: ذوو الرحم هم الأقارب، ويقع على كل من يجمع بينك وبينه نسب.. ويطلق في الفرائض على الأقارب من جهة النساء، يقال: ذو رحم محرم ومحرّم، وهو من لا يحلّ نكاحه. وفي الحديث: إن الرحم شجرة معلقة بالعرش تقول: اللهم صل من وصلني واقطع من قطعني.. الأزهرية: الرحم القرابة تجمع بني أب. وبينهما رحم أي قرابة قريبة....

وفي القاموس المحيط واللسان في قرب منه، ككرم، وقربه، كسمع، قرباً وقرباناً وقرباناً: دنا، فهو قريب، للواحد والجمع... والقرية، (والقرية) والقربى: القرابة. وهو قريبي وذو قرابتي... التهذيب: والقريب نقيض البعيد... والقرابة والقربى: الدنو في النسب، والقربى في الرحم، وهي في الأصل مصدر. وفي التنزيل العزيز: ﴿وَالْجَارِ ذِي الْقُرْبَى﴾^(٤٩). وما بينهما مقربة ومقربة ومقربة أي قرابة. وأقارب الرجل، وأقربوه: عشيرته الأدنون. وفي التنزيل العزيز: ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾^(٥٠).

أقول: إذن مما تقدم كأنهم افترضوا أن الرحم سبب القرابة، ولكن انحصار القرابة بالرحم ممنوع، لأن هناك قرابة بالمصاهرة وقرابة بالرضاعة^(٥١)، ففي باب النكاح هناك تحريم نسبي^(٥٢) وتحريم سببي، أما النسبي فالرحم، وأما السببي فالرضاع أو المصاهرة، لقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ وَبَنَاتُ الْأَخِ وَبَنَاتُ الْأُخْتِ وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾^(٥٣)، وقوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَاتُكُمُ اللَّاتِي أَرْضَعْنَكُمْ﴾^(٥٤) وقوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا فَجَعَلَهُ نَسَبًا وَصِهْرًا وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا﴾^(٥٥)، وأما الرضاع فمعلوم، وأما المصاهرة فمن حيث كون زوج البنت حراماً على أمها وأبوه حرام على زوجته.

وفي لسان العرب: صهر: الصهر: القرابة. والصهر: حرمة الخثونة، وختن الرجل صهره، والمتزوج فيهم أصهار الختن، والأصهار أهل بيت المرأة، ولا يقال لأهل بيت الرجل إلا أختان، وأهل بيت المرأة أصهار، ومن العرب من يجعل الصهر من الأحماء والأختان

● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

جميعاً. يقال: صاهرت القوم إذا تزوجت فيهم، وأصهرت بهم إذا أنصلت بهم وتحرمت بجوار أو نسب أو تزوج. وصهر القوم: خنتهم، والجمع أصهار.. وقيل: أهل بيت المرأة أصهار، وأهل بيت الرجل أختان.

وقال ابن الأعرابي: الصهر زوج بنت الرجل وزوج أخته. والختن أبو امرأة الرجل وأخو امرأته، ومن العرب من يجعلهم أصهاراً كلهم وصهراً، والفعل المصاهرة، وقد صاهرهم وصاهر فيهم... وصهرته الشمس تصهره صهراً.. يصهره صهراً: أذابه فانصهر. وفي التنزيل: ﴿يَصْنَعُ لَهُ مَا فِي بُطُونِهِمْ وَالْجُلُودُ﴾^(٥٦).

وفي النسب: النسب: نسب القرابات، وهو واحد الأنساب. ابن سيده: النسبة والنسبة والنسب: القرابة.. وفي الختن:.. قال الأصمعي: ابن الأعرابي: الختن أبو امرأة الرجل وأخو امرأته وكل من كان من قبل امرأته، والجمع أختان، والأنثى ختنة. وخائن الرجل الرجل إذا تزوج إليه. وفي الحديث: علي ختن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أي زوج ابنته والاسم الختونة. التهذيب: الأحماء من قبل الزوج، والأختان من قبل المرأة، والصهر يجمعهما.

أقول: هنا المصاهرة بمعنى الذوبان كما مر، فكأنما يحصل ذوبان في العوائق المانعة من القرابة أو ذوبان أحد في آخر، ونتيجة ذلك القرابة.

أما الإنجاب فقد جاء في اللسان وغيره: نجب: في الحديث: إِنَّ كُلَّ نَبِيٍّ أُعْطِيَ سَبْعَةَ نُجَبَاءَ رُفَقَاءَ.. وقد نُجِبَ يَنْجُبُ نُجَابَةً إذا كان فاضلاً نفيساً في نوعه؛ ومنه الحديث: «إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ التَّاجِرَ النَّجِيبَ الْأَبِي الْفَاضِلِ الْكَرِيمِ السَّخِيَّ». ومنه حديث ابن مسعود: «الأنعام من نجائب.. أو نواجيب - القرآن» أي من أفاضل سوره. فالنَّجَائِبُ جمع نجيبة، تَأْنِيثُ النَّجِيبِ.. ابن سيده: النَّجِيبُ من الرجال الْكَرِيمُ الْحَسِيبُ.. يقال: أَنْجَبَ الرَّجُلُ وَالْمَرْأَةُ إِذَا وَلَدَا وَلَدًا نَجِيبًا أَيْ كَرِيمًا..

أقول: هذا الاستخدام إنما هو من التأدب مع المخاطب أو من أريد له الولد - ذكراً كان أم أنثى - كما في قولنا لمن نناديه: تعال أي أقدم فهو في الحقيقة فعل أمر قال تعالى: ﴿تَعَالَوْا﴾^(٥٧) ومعنى تعال أقدم مع تخفيف الأمر باستخدام التعالي أي الارتفاع، كيف نقول: من غير أمر عليك أريد كذا، فالإنجاب بمعنى ولادة نجيب من النجباء، فلا يكون

فعل أنجب له ربط بمحل الكلام.

تحديد الانتساب

من الضروري لمن يتأطر بإطار معين يؤمن به أن يتعرف على حدود ذلك الإطار؛ لئلا يتجاوزه، على أن مدى تلك المعرفة متوقف على أهمية ما يؤمن به. ومحل الحديث تكمن أهميته في بعض القوانين، كالزواج والحقوق المالية، وهذا بطبيعة الحال لا يخص المتدينين فقط، فهناك من غير المتدينين من يهتم أيضاً بمسألة عدم الاقتران بأخته أو خالته، وإن كان يمارس الفاحشة.

ونبدأ بتحديد النسب من خلال تحديد الأبوة والأمومة والبنوة من خلال علاقة التضاييف بين هذه الألفاظ.

أما الأب حقيقة وفي التكاثر الطبيعي فهو الوالد المباشر والجدة للأب والجدة للأم، دليل ذلك قوله تعالى: ﴿وَاتَّبَعْتُ مِلَّةَ آبَائِي إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ﴾^(٥٨)، وفي عيسى على نبينا وآله وعليه أفضل الصلاة والسلام من إبراهيم عليه وعلى نبينا وآلهما أفضل الصلاة والسلام: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ كُلًّا هَدَيْنَا وَنُوحًا هَدَيْنَا مِنْ قَبْلُ وَمِنْ ذُرِّيَّتِهِ دَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ وَأَيُّوبَ وَيُوسُفَ وَمُوسَى وَهَارُونَ وَكَذَلِكَ نَجْزِي الْمُحْسِنِينَ * وَزَكَرِيَّا وَيَحْيَى وَعِيسَى وَإِلْيَاسَ كُلٌّ مِنَ الصَّالِحِينَ﴾^(٥٩)، وعن أبي عبد الله عليه السلام قال: إن جابر بن عبد الله الأنصاري كان آخر من بقي من أصحاب رسول الله وكان رجلاً منقطعاً إلينا أهل البيت، وكان يقعد في مسجد رسول الله ﷺ وهو معتجر بعمامة سوداء، وكان ينادي يا باقر العلم، يا باقر العلم، فكان أهل المدينة يقولون: جابر يهجر، فكان يقول: لا والله ما أهجر، ولكنني سمعت رسول الله ﷺ يقول: إنك ستدرك رجلاً مني اسمه اسمي وشماله شمائي، ييقر العلم بقرّاً، فذاك الذي دعاني إلى ما أقول، قال: فبينما جابر يتردد ذات يوم في بعض طرق المدينة، إذ مرّ بطريق في ذاك الطريق كتاب فيه محمد بن علي، فلما نظر إليه قال: يا غلام أقبل فأقبل، ثم قال له: أدبر فأدبر ثم قال: شمائل رسول الله ﷺ، والذي نفسي بيده، يا غلام ما اسمك؟ قال: اسمي محمد بن علي بن الحسين، فأقبل عليه يقبل رأسه ويقول: بأبي أنت وأمي، أبوك رسول الله ﷺ يقرئك السلام ويقول ذلك، قال: فرجع محمد بن علي بن الحسين إلى أبيه وهو زعر فأخبره الخبر، فقال له: يا بني وقد فعلها جابر،

● الاستنساخ البشري بين الفقهاء وعلماء التجربة

قال نعم قال: الزم بيتك يا بني، فكان جابر يأتيه طريفة النهار وكان أهل المدينة يقولون: واعجابه لجابر يأتي هذا الغلام طريفة النهار وهو آخر من بقي من أصحاب رسول الله ﷺ، فلم يلبث أن مضى علي بن الحسين رضي الله عنه فكان محمد بن علي يأتيه على وجه الكرامة لصحبته لرسول الله ﷺ، قال: فجلس عليه يحدثهم عن الله تبارك وتعالى، فقال أهل المدينة: ما رأينا أحداً أجراً من هذا، فلما رأى ما يقولون حدثهم عن رسول الله ﷺ، فقال أهل المدينة: ما رأينا أحداً قط أكذب من هذا يحدثنا عن لم يره، فلما رأى ما يقولون حدثهم عن جابر بن عبد الله، قال: فصدقوه، وكان جابر بن عبد الله يأتيه فيتعلم منه^(٦٠).

فما تقدم دليل على استخدام لفظ الأب والولد على ابن الابن وابن البنت على اختلاف لفظ الرواية عن رسول الله ﷺ: «حتى تلقى من ولدي من اسمه محمد».. إلخ.

وبدليل استخدام جابر نفسه اللفظ، إذ قال: (ويقول: بأبي أنت وأمي أبوك رسول الله ﷺ). وكذلك لرواية الكاظم عليه أفضل الصلاة والسلام، إذ قال له هارون العباسي^(٦١): جوزتم للعامة والخاصة أن ينسبواكم إلى رسول الله ﷺ، ويقولوا لكم: يا بني رسول الله، وأنتم بنو علي، وإنما ينسب المرء إلى أبيه، وفاطمة إنما هي وعاء، والنبي جدكم من قبل أمكم، فأجابه: لو أن النبي نشر فخطب إليك كريمتك، هل كنت تجيبه؟ قال: سبحان الله! ولم لا أجيبه، بل أفخر على العرب والعجم وقريش بذلك؟ فقلت له: لكنه لا يخطب إلي ولا أزوجه. فقال: ولم؟ فقلت: لأنه ولدني ولم يلدك. فقال: أحسنت يا موسى....

وقال رسول الله ﷺ: «اختاروا لنطفكم، فإن الخال أحد الضجيعين»^(٦٢). ومعنى الضجيعين لا يمكن حمله إلا على انتقال الصفات الوراثية، وهذا لا يتأتى إلا من خلال الشراكة في تكوين الجنين، وإلا فقد يتزوج الرجل من امرأة هي وحيدة أهلها أو ليس لها أخ بل كلهن بنات.

نعم يبقى أمر تجدر الإشارة إليه، وهو في ولاية الأب من الوالد المباشر لا من جهة الأم ولا من جهة الرضاة، وهو أمر تنظيمي، حيث وإن صح إطلاق لفظ الأب على الذي من جهة الوالدة لكنه لا ولاية له على الطفل أو الأنثى بحسب القاعدة.

وأماً من جهة الأم فهي الوالدة المباشرة والجدة وإن علت من طرف الوالد والوالدة.

الأب الصلبي والأب غير الصلبي

في اللغة العربية يطلق لفظ الأب على الوالد والجدة كما مرّ، ويطلق على العم كذلك ولعل الحكمة في ذلك - والله تعالى هو العالم - أنه لا تأثير له من حيث كون الولد ذكراً، فالعم له أن يتزوج من كانت امرأة ابن أخيه مع عدم مانع آخر، كأن تكون ابنة أخيه الثالث، إلا أنه تظهر في الولد من حيث كونها أنثى فليس له أن يتزوج ابنة أخيه، وقد يقال فلماذا لا يسمى الخال أباً كذلك؟ أقول جاء في المثل العربي أنه: لولا الشك في النسب لكان الخال كالأب، فلم يتوسع في الإطلاق لهذا السبب.

ولما كان القيد - الصلبي - ليس بلغوي فيكون إطلاق لفظ الأب على الأقل في حال الصلبي والرضاعي حقيقة، بل قد يكون على العم أيضاً إذا ثبت صحة إطلاقه من غير تقييده باسم أو لقب كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ آذَرَ أَتَتَّخِذُ أَصْنَاماً آلِهَةً إِنِّي أَرَاكَ وَقَوْمَكَ فِي ضَلَالٍ مُبِينٍ﴾^(٦٣)، وقال عز وجل: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾^(٦٤)، ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا تَعْبُدُونَ﴾^(٦٥)، ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَاذَا تَعْبُدُونَ﴾^(٦٦)، ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ﴾^(٦٧). ومنه يعلم أن الأب الرضاعي يصح أن يطلق لفظ ابني وابنتي على من أرضعته زوجته من لبنه ولكن لا يصح أن يقول هذا ولدي، نعم يصح منه على نحو المجاز وبحثا في إطلاق اللفظ على نحو الحقيقة.

وأما العمة فلا تسمى أماً؛ لأنه قد علم من طريق إطلاق لفظ الأب على العم، فضلاً عن الخالة.. فليس لابن الأخ أن يتزوج أخت أبيه الصلبي أم العم، والعمة لها أن تتزوج من كان زوجاً لابنة أخيها مع عدم مانع آخر كما لو كان ابن أخيها الآخر. فلا يصح أن يلحق الولد بمن لا يمتلك القدرة على الإنجاب؛ لأنّ التلقيح قد تم بخلايا ذكر آخر. كما أنّ مسألة التبرع بالبويضة يبقى محل إشكال على الأقل على التفصيل السابق.. ولما كان هذا الإشكال متصلاً بأمر مهم وهو تحديد النسب، فلا أقل من الاحتياط فيه.

الاحتمالات في نسب المتولد من الاستنساخ

فيتبع الواهب للخلية على فرض صحة العملية من رأس، أو قد عمل بها تجاوزاً، فهل يكون المتولد هو الأخ أو الأخت التوأم للباذل على اعتبار التماثل؟ ولكن يشكل عليه بعدم اتحاد الأم.

فإن قيل: إننا نفترض أن تكون والدته هي الحاضن وينتهي الأمر، ولكن يشكل عليه أنه قد يحرم حمل الأم خلية من ابنها؛ لأنه قد يكون هو والد هذا؛ لأنّ الخلية منه.. فتبقى مسألة تحديد نسب المتولد بالاستنساخ مسألة ليست بالهينة، بل يزداد الأمر تعقيداً عندما تكون الأنثى هي المستسخ وأزيد منه إن كانت هي الحاضن.

دور العقد في النسب

من الملاحظ أن دور العقد في هذه المسألة دور تنظيمي يحفظ المجتمع من الانفلات، وقد علم أنّ للعقد - عقد الزواج - شكلين فمنه الدائم ومنه المنقطع، وهناك نحو آخر من النكاح وعقده بالملك، وقد انتهى أمره لتضييقه من قبل التشريع الإسلامي، فيبقى التأثير الجيني له دوره في سلسلة النسب، لذلك - وكما أسلفت - قد حرم الزواج بين الأخ وأخته إن كان أحدهما أو كلاهما قد تولد من الزنا، فهما أخوان لغوياً وجينياً، ولكنهما ليسا كذلك اصطلاحاً.

تبقى مسألة تحديد نسب المتولد عن الاستنساخ فيها إشكال لظروف العملية نفسها، بينما أمكن تحديد نسب المتولد عن طريق التلقيح الصناعي نفيّاً وإثباتاً، فما ثبتت حليته فهو كذلك، وإلاّ فقد علم المحرم منها.

- (1) آل عمران: ٥٩.
- (2) الحجر: ٢٩؛ ص: ٧٢.
- (3) الأنبياء: ٩١.
- (4) التحريم: ١٢.
- (5) كتاب الإشارات النورانية في التدبر في الآيات القرآنية لا يزال منتظراً في طور المداولة؛ لكي أنتهي من طبعه إن شاء الله تعالى.
- (6) الحجر: ٢٩؛ ص: ٧٢.
- (7) القيامة: ٤.
- (8) المؤمنون: ١٤.
- (9) عملية الاستساخ البشري وليس مطلقاً؛ لأنّ هناك عمليات مشابهة لها كما في استساخ الأعضاء وما نحن فيه أخص.
- (10) قيد - أنا - مهم لأنه قد يوجد ولكنني لم أجده، فعدم العثور على شيء لا يدل على عدمه.
- (11) هذا التعريف أفضل من جهة عدم تسمية الكائن المأخوذ منه الخلية الجذعية؛ لأنه قد يكون المستساخ هو الأثنى نفس الحاض، فجعله أعم أفضل من تخصيصه، فقد عرفه كثير بأنه: عملية أخذ نواة خلية جذعية من حيوان (أ) وزرعها في خلية جينية متروعة النواة من الحيوان (ب).
- (12) كل خلية تحتوي على جسم ونواة هذه النواة تحتوي على المادة الجينية وهي (٤٦) كروموسوماً، إلا الخلايا الذكرية والأنثوية فإن في كل منهما (٢٣) كروموسوماً وبعد الاتحاد تجتمع فتكون (٤٦).
- (13) على الأقل في ظروف إجراء هذه التجارب فقد يأتي مجرب آخر ويثبت غير ذلك.
- (14) مادة غروية Glutinous معقدة التركيب متبدلة باستمرار تحتوي على ٥٪ من تركيبها ماء، وتشتمل على مواد غير عضوية هي الأملاح، وفي معظمها تتكون من مواد عضوية هي البروتينات والكربوهيدرات والدهون.
- (15) بضم الميم وكسر الهاء اسم فاعل (مخرج)، أو بكسرهما وفتح الهاء اسم آلة (مبرد).
- (16) انكسار الضوء (Refraction of Light) : تغير اتجاه الشعاع الضوئي عندما يجتاز السطح الفاصل بين وسطين شفافين مختلفين.. فيكون معامل الانكسار النسبي بين وسطين: هو النسبة بين سرعة الضوء في الوسط الأول وسرعة الضوء في الوسط الثاني، ويكون معامل الانكسار المطلق لوسط: هو النسبة بين سرعة الضوء في الفراغ أو الهواء وسرعة الضوء في هذا الوسط.

- (17) الظن النوعي الذي يكون على مستوى النوع أو حتى على مستوى الطبقات كطبقة الأطباء أو طبقة الأطباء المتخصصين بالعمليات الجراحية.. وأما الشخصي فهو تابع إلى نفس الشخص وهو واضح.
- (18) أعم من أن يكون هبة على تفصيل فيها، أو أن تكون بالبيع على تعدد أشكال الثمن، فقد يكون البذل لقاء عمل معين، كخياطة ثوب أو إدارة معمل مدة من الزمن وهكذا.
- (19) النساء: ٢٣.
- (20) النساء: ٢٣.
- (21) المجادلة: ٢.
- (22) محمد: ١٩.
- (23) النساء: ٢٣.
- (24) المجادلة: ٢.
- (25) إطلاق لفظ الوالد حقيقي لغة على صاحب الخلية، وشرعاً عليه وعلى الزوج الشرعي، وعدم إطلاق اللفظ على من ولد - بفتح الثلاثة - بالزنا فهو من باب منع النسبة الشرعية، وإلا لما حرم زواج ابن أو ابنة الزنا من أخواته أو أخوتهن من الولادة. راجع لسان العرب ٤٦٧:٣.
- (26) محل البحث، وإلا فقد يكون أكثر من أمين هنا، وذلك في حالة الرضاعة بعدد المرضعات.
- (27) الأحزاب: ٥.
- (28) النساء: ٢٣.
- (29) لأنه قد يقال: إن الاحتضان في الرحم فقط ليس له تأثير جيني على الجنين، فلو صح هذا الكلام يكون الاحتضان مؤثراً من الناحية الشرعية فقط.
- (30) الأحزاب: ٤.
- (31) الأحزاب: ٥.
- (32) إلى الآن لأنه سيأتي الكلام في تحديد نسب المستنسخ إن شاء الله تعالى.
- (33) في القواعد والفوائد ٦٦:١، قاعدة [٣٦].
- (34) لكل جملة تجد منطوقاً، وهو نفس نص تلك الجملة، وبعض الجمل لها مفهوم، وهو الذي يخالف النص المذكور من حيث ذلك المعنى، بحيث لو كان هذا المفهوم هو النص لكان ذلك النص هو المفهوم له.
- (35) الدكتور أحمد فتح الله: ٢٣.
- (36) محمد قلعجي: ٣٥.

- (37) البقرة: ١٣٣.
- (38) الزخرف: ٢٢، ٢٣.
- (39) النساء: ٢٢.
- (40) الأنعام: ٧٠.
- (41) يوسف: ٤.
- (42) مريم: ٤٢.
- (43) يوسف: ١٠٠.
- (44) حارث سليمان الفاروقي ١٠:٢.
- (45) لأبي هلال العسكري: ٥٦٦.
- (46) الحج: ٧٨.
- (47) لقمان: ٣٣.
- (48) عبس: ٣٤ و ٣٥.
- (49) النساء: ٣٦.
- (50) الشعراء: ٢١٤.
- (51) هذا في الدنيا وعالم المادة، وهناك أخوة الآخرة وهي أخوة رحم ذلك العالم، وهو عالم الباطن، هذه الأخوة سببها الرحمة المحمدية المباركة، حيث قال الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ (الحجرات: ١٠) فتسببهم إلى الرحم المعنوي النوراني، وهو محمد وآله صلوات الله تعالى عليهم أجمعين.
- (52) هناك نسب شرعي وآخر لغوي، أما الشرعي فالذي عن طريق عقد صحيح، وأما اللغوي فهو الشامل له ولنسب الزنا - نعوذ بالله - فيحرم نكاح من اتحد ماء أبيهما أحدهما من الزنا أم كلاهما كذلك من الأم.
- (53) النساء: ٢٣.
- (54) النساء: ٢٣.
- (55) الفرقان: ٥٤.
- (56) الحج: ٢٠.
- (57) آل عمران: ٦١، ٦٤، ١٦٧؛ النساء: ٦١؛ المائدة: ١٠٤؛ الأنعام: ١٥١؛ المنافقون: ٥.
- (58) يوسف: ٣٨.
- (59) الأنعام: ٨٤، ٨٥.

-
- (60) الكليني، الكافي ١: ٤٦٩؛ الشيخ المفيد، الاختصاص: ٦٣؛ الشيخ الطوسي، الأمالي: ٦٣٧؛ ابن عنية، عمدة الطالب: ١٩٤.
- (61) الحر العاملي، وسائل الشيعة (آل البيت) ٢٠: ٣٦٣؛ الطبرسي الاحتجاج ٢: ١٦٣.
- (62) الفاضل الهندي، كشف اللثام ٧: ٨٨.
- (63) الأنعام: ٧٤.
- (64) الأنبياء: ٥٢.
- (65) الشعراء: ٧٠.
- (66) الصافات: ٨٥.
- (67) الزخرف: ٢٦.

شهادة المرأة في الإسلام

قراءة فقهية شاملة

(القسم الرابع)

الشيخ فخر الدين الصانعي(*)
ترجمة: حيدر حب الله

الفصل الثاني: تساوي شهادة الرجل والمرأة من حيث العدد، دراسة وتحليل

من جملة المباحث الهامة التي تطرح في باب الشهادات، وتمثل هدفاً رئيساً لدراستنا هنا، هو العدد الذي نحتاجه في شهادة النساء، بمعنى أنه عندما يثبت في مورد ما حجية شهادة المرأة، سواء أكانت منفردة غير منضمة إلى الرجال، مثل شهادة المرأة في عيوب النساء أو البكارة أو الاستهلال، أم كانت منضمة إلى الرجال أم إلى اليمين من طرف المدعي...، في هذه الحالات هل تكفي شهادة المرأة الواحدة لتكون مثل شهادة الرجل الواحد أم أن شهادة الرجل تساوي دائماً شهادة امرأتين؟ وعليه ففي كل مورد كانت شهادة المرأة فيه حجة لا بد من اعتبار شهادة المرأتين بمثابة شهادة الرجل الواحد.

الآراء والنظريات

وتوجد هنا نظريتان أساسيتان، هما:

النظرية الأولى: وهي نظرية التساوي في العدد بين الرجال والنساء في ما لا يمكن للرجال النظر إليه، كالبكارة، وعيوب النساء، والحيض، والنفاس، والولادة، والاستهلال والرضاع، وهذه هي نظرية الشيخ المفيد^(١)، والديلمي^(٢)، بل يريان أيضاً أنه لو لم يتوفر الشاهدان من النساء يكتفى بشهادة المرأة الواحدة التي يوثق بها، وتثبت بشهادتها الدعوى.

يقول المفيد: «وتقبل شهادة امرأتين مسلمتين مستورتين في ما لا يراه الرجال، كالعذرة، وعيوب النساء، والنفاس، والحيض، والولادة، والاستهلال، والرضاع، وإذا لم يوجد على ذلك إلا شهادة امرأة واحدة مأمونة قبلت شهادتها فيه». ويقول الديلمي: «وأما ما

(*) باحث وأستاذ في الحوزة العلمية، من إيران.

تؤخذ فيه شهادة النساء فكل ما لا يراه الرجال، كالعذرة، وعيوب النساء، والنفاس، والحيض، والاستحاضة، والولادة، والاستهلال، والرضاع، وتقبل فيه شهادة امرأة واحدة، إذا كانت مأمونة».

النظرية الثانية: وهي النظرية والفتوى المشهورة بين الفقهاء، وهي تقول بعدم التساوي، إذ يذهب الفقهاء إلى أن شهادة امرأتين تساوي في القيمة شهادة رجل واحد، ولا قيمة لها لوحدها، وهذا ما ادّعى صاحب الجواهر القطع به، حيث قال: «كل موضع يقبل فيه شهادة النساء لا يثبت بأقل من أربع، كما هو المشهور؛ للأصل، بل يمكن دعوى القطع به من الكتاب والسنة من أن المرأتين يقومان مقام الرجل في الشهادة»^(٣).

أدلة إثبات التساوي العددي في الشهادة بين الرجل والمرأة

أ - إلغاء الخصوصية العرفية وتنقيح المناط

عندما نرجع في مسألة الشهادات - وهي من الموضوعات العرفية والأحكام الإمضائية - إلى العرف فإننا نجده يعتبر ملاك قبول الشهادة كامناً في العدالة، وعليه فعندما يعلن كفاية شهادة الرجلين العدلين فإن العرف يرى أن تمام الملاك هو الوثاقة والعدالة ومشاهدة مورد الشهادة، ولا يرى العرف أي فرق بين الرجل والمرأة هنا، وشاهد هذا الفهم العرفي هو الآية الشريفة: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ [البقرة: ٢٨٢]، فالآية تصرّح أنه في الموضع الذي لا يوجد فيه رجلان فلا بد أن يشهد على الأمر رجل وامرأتان، ولولا أن الشارع ذكر هذا الأمر فإن العرف والعقلاء سيرون الرجل الواحد مع المرأة الواحدة كافيين؛ نظراً لإلغاء الخصوصية، وتنقيح المناط، ومناسبات الحكم والموضوع، كما سيرون شهادة المرأتين كشهادة الرجلين. وعليه فالآية إذا لم تكن دليلاً على تمامية تنقيح المناط العرفي فهي بالتأكيد مؤيد معتبر لذلك.

لا يقال: إن الآية الشريفة نصّ في اعتبار تعدد المرأة التي جاءت في مكان الرجل، وعليه تكون مسألة إلغاء الخصوصية من الاجتهاد في مقابل النص وصراحة الكتاب، ذلك أننا نقول في الجواب: إن الحكم في الآية - كما تقدم - مخصوص بمورد علته، والعلّة المذكورة مخصّصة لعموم المعلول الذي هو مساواة الرجل لامرأتين في أبواب الشهادات

كافة، على فرض وجود عموم في المعلول، وقد ذكرنا سابقاً أن مورد العلة هو أن النساء الشاهدات ليست لديهنّ دراية بخصوصيات مورد الشهادة، وعدم الدراية هذه هي السبب في احتمال حصول النسيان الزائد عن الحدّ الطبيعي، وليس مورد العلة الأمور الخاصة بالنساء، والتي إذا لم تكن النساء أكثر درايةً من الرجال فيها فهنّ مساويات قطعاً، فلا تشمل الآية مثل هذا المورد.

ب - الإطلاق وعدم التقييد بالمرأتين، وترك الاستفصال في بعض روايات الشهادة

جاء في صحيحة جميل بن دراج ومحمد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلنا: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده، إنّ علياً كان يقول: لا يبطل دم امرئ مسلم»^(٤)، فهذه الرواية تدلّ على مطلوبنا هنا في قسمين منها:

١ - ترك استفصال الإمام، حيث لم يسأل السائل عن أن قصده هل هو الشاهدان أو الأربعة؟ بل ذكر له الأخذ بشهادة النساء في القتل دون استفصال.

٢ - عموم العلة في الذيل، فمع الالتفات إلى أن الإمام قد جعل علة قبول شهادة النساء في القتل في عدم ذهاب دم المسلم هدرًا نعرف أنه إذا كانت هناك حاجة إلى إضافة شاهدين امرأتين إلى الشاهدين المرأتين للشهادة لزم من ذلك بطلان الدم، ذلك أنه من الممكن أن لا يتوفر الشاهدان الآخران، ولا يكون في مسرح الجريمة سوى امرأتين فقط تشاهدانها.

وجاء في صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن شهادة النساء في النكاح؟ فقال: «تجوز إذا كان معهنّ رجل...»^(٥)، وفي مضمرة أبي بصير، قال: سألته عن شهادة النساء؟ فقال: «تجوز شهادة النساء وحدهنّ على ما لا يستطيع الرجال النظر إليه، وتجوز شهادة النساء في النكاح إذا كان معهنّ رجل...»^(٦).

وتقريب الاستدلال أن هاتين الروایتين وإن وردتا في النكاح إلا أن إطلاقهما وعدم ذكر الإمام لقيود التعدّد في الشاهد المرأة معناه أن الخبرين يشملان حالة وجود رجل وامرأة، فعملاً بالإطلاق تكون الروایتان دالّتين على عدم وجود فرق بين الرجل والمرأة في العدد.

وكذلك الحال في الإطلاق وترك الاستفصال في الروايات الدالة على قبول شهادة

النساء لوحدهنّ دون حاجة إلى انضمام الرجال، مثل الموارد التي لا يستطيع الرجال النظر إليها، أو عيوب النساء الخاصة، فإن شهادة هذه الروايات بما فيها من إطلاق دليل آخر على عدم الفرق في شهادة المرأة من ناحية العدد عن شهادة الرجل، وهذه الروايات كلها وردت في الباب ٢٤ من كتاب الشهادات من وسائل الشيعة، في الجزء السابع والعشرين منه، وهي:

١ - خبر محمد بن فضيل، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام، قلت له: تجوز شهادة النساء في نكاح أو طلاق أو رجم؟ قال: «تجوز شهادة النساء في ما لا يستطيع الرجال أن ينظروا إليه، وليس معهنّ رجل..»^(٧).

٢ - خبر محمد بن مسلم... وقال: سألت عن النساء تجوز شهادتهنّ؟ قال: «نعم، في العذرة والنفساء»^(٨).

٣ - خبر عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: ... وقال: «تجوز شهادة النساء وحدهنّ بلا رجال في كل ما لا يجوز للرجال النظر إليه، وتجاوز شهادة القابلة وحدها في المنفوس»^(٩).

٤ - خبر داود بن سرحان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أجيز شهادة النساء في الغلام صاح أو لم يصح، وفي كل شيء لا ينظر إليه الرجال تجوز شهادة النساء فيه»^(١٠).

٥ - خبر أبان، عن عبد الرحمن بن أبي عبد الله (وفي الكافي والاستبصار: عبد الرحمن بن أبي عبد الله)، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: ... أتجاوز شهادتها أم لا تجوز؟ فقال: «تجوز شهادة النساء في المنفوس والعذرة»^(١١).

٦ - خبر محمد بن مسلم، قال: سألت عن شهادة النساء وحدهنّ؟ قال: «نعم، في العذرة والنفساء»^(١٢).

إلى غيرها من الروايات الأخرى من هذا النوع، منها الأحاديث رقم: ٢٠، ٣٧، ٤٢، ٤٣، ٤٤، ٤٩، وقسم من الرواية ٤٦، وكلها مذكورة في الباب ٢٤ من كتاب الشهادات من وسائل الشيعة.

وقد يشكل هنا بأنّ هذه الروايات في مقام بيان نفوذ شهادة النساء لوحدهنّ، وليست في مقام بيان عدد الشهود، ومعنى ذلك ونتيجته عدم وجود إطلاق لهذه الروايات في العدد؛ لعدم كونها في مقامه، فمن شرائط الأخذ بالإطلاق في أيّ جهة أو حكم أن

يكون الكلام في مقام البيان من تلك الجهة والحكم.

إلا أن هذا الإشكال غير وارد؛ وذلك:

أولاً: إن الظاهر والمتفاهم العرفي من هذا النوع من الأسئلة هو السؤال عن الحجية الفعلية ونفوذ الشهادة بالفعل، أي أن السؤال عن الحجية من جميع جهاتها للعمل بعدها، بحيث إنه بعد الجواب من الإمام سيكون السائل قادراً على العمل بنصّ الجواب، دون أن ينتظر قيداً أو تخصيصاً، ذلك أنه لو كان هناك قيد أو تخصيص كان على الإمام بيانه عند الجواب، وأيّ تقييد أو تخصيص يأتي بعد الجواب بمدة فإنه يكون مخصصاً لهذا الجواب، لا مربوطاً بأصله، وهذا على خلاف السؤال عن الحجية من حيث أصلها ونفوذها بالقوة، حيث يمكن للمكلف عدم العمل خارجاً، ذلك أن جميع القيود وجهات الحكم فيها لم تبيّن للمكلف، وإنما بيّن صرف الحكم وحجيته.

بناءً عليه، نجد هنا أن سؤال السائل جاء ليعرف هل يمكن إثبات موضوع ما بشهادة المرأة أم لا؟ وبعد الجواب يدرك السائل أن شهادة المرأة الواحدة مثل شهادة الرجل الواحد، وإلا لذكر الإمام قيد عدم التساوي، تماماً كما صدر ذلك من الله تبارك وتعالى في مسألة الدين، فقد صرح بعدم التساوي، وليس السائل هادفاً لمعرفة الجانب المعرفي العلمي للشهادة حتى يكون سؤاله متصلاً بالحجية بالقوة وجوداً وعدمًا.

ثانياً: حتى لو فرضنا أن الروايات ليست في مقام البيان من حيث العدد، وأنها ناضرة إلى الحجية بالقوة لا بالفعل، مع ذلك يظل الاستدلال بهذه الروايات تاماً؛ ذلك أن العرف لا يرى فرقاً في التعداد بين الرجل والمرأة، وعليه فسؤال السائل وإن كان في قبول أو عدم قبول شهادة النساء إلا أن العرف بعد تلقيه الجواب لا يرى فرقاً بين الطرفين في العدد، فيلغي الخصوصية عن كفاية شاهدين رجلين ليفهم من النص كفاية المرأتين أيضاً.

ثالثاً: على تقدير عدم كون أيّ من الروايات في مقام البيان من حيث العدد، وأن السائل لم يسأل أساساً عن عدد الشهود النساء...، لكنّ هذا بنفسه يصلح دليلاً على تساوي الرجل والمرأة في الشهادة في ذهن السائل؛ بوصف ذلك أمراً مفروغاً منه، وأنه كان يعرفه من قبل، وإلا كان من المناسب أن يسأل الإمام عن هذا الموضوع؛ نظراً لكثرة الروايات وتعدد رواة الأحاديث الدالة على أنه في الحد الأدنى يحتاج إلى شاهدة واحدة. وعليه فعدم اهتمام السائلين بالسؤال عن عدد الشهود النساء في أيّ من هذه الروايات يعدّ

بنفسه شاهداً على التساوي العددي في الشهادات بين الرجل والمرأة^(١٣).

رابعاً: تشكّل رواية محمد بن فضيل^(١٤) وعبد الله بن سنان^(١٥) الواردتين في العدد في حدّ الزنا شاهداً وقريئةً قوية على الاهتمام بمسألة العدد في الروايات، وأن المتكلم في مقام البيان من ناحيتها، جاء في الرواية: «وتجوز شهادتهنّ في النكاح إذا كان معهنّ رجل، وتجوز شهادتهنّ في حدّ الزنا إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان، ولا تجوز شهادة رجلين وأربع نسوة في الزنا والرجم...»، فإنّ بيان الخصوصية في حدّ الزنا من جانب الإمام دليل على أن سؤال السائل كان عن الحكم الفعلي، وأن الإمام بيّن الحكم الفعلي، وحيث كان التساوي في العدد بين الرجل والمرأة أمراً مفروضاً منه بين الإمام والسائل، أشار الإمام في حدّ الزنا - حيث لا تساوي فيه في العدد بين الرجل والمرأة - إلى عدد الشهود، وإلاّ فلو كان الحكم الشرعي في باب الشهادات هو عدم التساوي فلا حاجة إلى بيان الإمام لذلك في حدّ الزنا.

ج - الروايات المصرحة بتساوي شهادة الرجل والمرأة في العدد

١ - خبر داود بن الحصين، عن أبي عبد الله^(عليه السلام): «... وكان أمير المؤمنين^(عليه السلام) يجيز شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار...»^(١٦).

٢ - رواية أبي بصير، عن أبي جعفر^(عليه السلام)، قال: قال: «تجوز شهادة المرأتين في استهلال»^(١٧).

وكيفية الاستدلال بهاتين الروايتين واضحة، من جهة التصريح بالتساوي.

أدلة عدم تساوي شهادة الرجل والمرأة في العدد

استند القائلون بعدم التساوي بين شهادة الرجل والمرأة في العدد إلى عدة وجوه، هي:

أ - الكتاب الكريم: قال تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢]، وتقريب الاستدلال بها أن علة قبول شهادة المرأتين في باب الدّين مكان الرجل الواحد هو تذكير إحداهما للأخرى في حال النسيان، وحيث كان احتمال النسيان في الموضوعات الأخرى - غير مورد الدّين - موجوداً أيضاً، فإنه يحكم بعموم العلة في تمام الموارد التي تكون فيها شهادة المرأة معتبرة، لتكون المرأتان في مقابل الرجل الواحد.

ب - أصالة وقاعدة عدم حجية شهادة النساء، ولا يفوتنا القول بأنه حيث كان الأصل هو عمدة أدلة المانعين، حيث استندوا إليه في أكثر من مورد في باب الشهادات، كان من اللازم علينا توضيح أساس هذا الأصل، ومدرک هذه القاعدة، وكيفية الاستدلال بها.

١ - **مبنى الأصل:** أساس هذا الأصل هو أصالة عدم حجية الظنون، وأصالة عدم جواز حكم الحاكم وعدم نفوذه، وأصالة براءة ذمة الشخص الذي تقام الشهادة ضده، كذلك ثمة أصول أخرى تقتضي عدم حجية الشهادة إلا في الموارد التي ثبتت فيها الحجية من الطرق الشرعية.

٢ - **مدرک القاعدة:** ثمة في روايات باب الشهادة روايتان ترفضان نفوذ شهادة النساء بشكل عام، ونظراً لكونهما في مقام بيان الموارد، وكيفية قبول شهادة المرأة، يستفاد منهما نوع من الحصر بالنسبة إلى غير الموارد المذكورة، وهاتان الروايتان اللتان أشرنا لهما في البحث السابق هما:

١ - خبر السكوني، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «شهادة المرأة لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود، إلا في الديون، وما لا يستطيع الرجال النظر إليه»^(١٨).

وكيفية الاستدلال بهذه الرواية - كما تقدم من قبل - هو أنه مع الأخذ بعين الاعتبار وجود «إلا» فيها، وهي من أدوات الاستثناء، وتدلّ على حصر الحكم المخالف للمستثنى منه في المستثنى، فإن الحكم بقبول شهادة النساء متصل فقط بما بعد «إلا»، وهو عبارة عن الديون وما لا يستطيع الرجال النظر إليه، وعليه فالمستثنى منه يعدّ بنفسه دليلاً على قاعدة عدم حجية شهادة النساء في تمام الموارد غير الموردین المذكورين.

٢ - مرسله يونس، قال: «استخراج الحقوق بأربعة وجوه: بشهادة رجلين عدلين، فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، فإن لم تكن امرأتان فرجل ويمين المدّعي، فإن لم يكن شاهد فاليمين على المدّعي عليه...»^(١٩).

وكيفية الاستدلال أن الرواية في مقام بيان الضابطة وطرق إثبات الحقوق واستخراجها، وقد حصرتها في أربعة طرق، ولم تذكر - أساساً - أي شيء عن نفوذ شهادة المرأتين لوحدهما، أو المرأة الواحدة مع الرجل الواحد، وكأنه لا وجود لغير هذه الطرق الأربعة لإثبات الحق.

ج - الروايات: استند المستدلون هنا لإثبات مدعاهم إلى طائفتين من الروايات، فاستدل بعضهم ببعض الروايات الدالة بالمطابقة في موردتها على عدم اعتبار المرأة الواحدة مع الرجل الواحد في الشهادة، واعتبار شهادة المرأتين مكان الرجل الواحد، لكن فريقاً آخر - مثل صاحب المستند^(٢٠) - اعتمد، بعد خدشه في هذه الروايات، على روايات أخرى، تدل على قبول ربع مورد الشهادة إذا كان الشاهد امرأة واحدة، معتقداً أنه إذا كانت شهادة المرأة الواحدة نافذة في ربع الوصية فيمكن من ذلك استنتاج أن شهادة أربع نسوة ستكون نافذة في الوصية كلها، كما أننا نعرف - من جهة أخرى - أن شهادة الرجلين نافذة في تمام الوصية، ونتيجة ذلك كله أن شهادة أربع نسوة تعادل شهادة الرجلين، وهذا معناه أنه لا بد في الشهادة أن يكون عدد النسوة ضعف عدد الرجال.

وهذه الروايات هي:

١ - المجموعة الأولى وكيفية الاستدلال

- ١ - رواية الإمام العسكري عليه السلام في تفسيره، عن آبائه، عن أمير المؤمنين عليه السلام، في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ﴾ قال: «عدلت امرأتان في الشهادة برجل واحد، فإذا كان رجلاً، أو رجل وامرأتان، أقاموا الشهادة قضى بشهادتهم...»^(٢١).
- ٢ - خبر منصور بن حازم، أن أبا الحسن موسى بن جعفر عليه السلام قال: «إذا شهد لطالب الحق امرأتان ويمينه، فهو جائز»^(٢٢).
- ٣ - خبر محمد الهمداني، قال: كتب أحمد بن هلال إلى أبي الحسن عليه السلام: امرأة شهدت على وصية رجل لم يشهدا غيرها، وفي الورثة من يصدقها، وفيهم من يتهمها، فكتب: «لا، إلا أن يكون رجل وامرأتان، وليس بواجب أن تنفذ شهادتها»^(٢٣).
- ٤ - خبر زرارة... وقال علي عليه السلام: «تجوز شهادة النساء في الرجم إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان...»^(٢٤).

وكيفية الاستدلال بالروايات الثلاث الأولى واضحة، أما الرواية الرابعة فتقريب الاستدلال بها أنه لما كان الرجم لا يثبت إلا بشهادة أربعة رجال، ذكر الإمام هنا كفاية ثلاثة مع امرأتين، وهذا معناه أنه عليه السلام قد جعل شهادة المرأتين في قوة شهادة الرجل الواحد.

٢ - المجموعة الثانية وبيان الاستدلال

١ - خبر ربيعي، عن أبي عبد الله عليه السلام في شهادة امرأة حضرت رجلاً يوصي، فقال: «يجوز في ربع ما أوصى بحساب شهادتها»^(٢٥).

وكيفية الاستدلال أن الإمام حكم بصحة الوصية في الربع، وهذا معناه أنه إذا كانت هناك أربع نسوة شاهدات فإن الوصية ستغدو صحيحةً بتمامها، ولا بد من إجرائها، وعليه فشهادة أربع نسوة تعادل شهادة الرجلين.

٢ - موثقة سماعة، قال: قال: «القابلة تجوز شهادتها في الولد على قدر شهادة امرأة واحدة»^(٢٦).

٣ - ومثل هذه الرواية صحيحة ابن سنان^(٢٧)، وهي تختلف عنها اختلافاً طفيفاً، مع بيان صحة نصف الإرث على تقدير شهادة امرأتين.

٤ - مرسله الفقيه، قال: «... وإن كنَّ ثلاث نسوة جازت شهادتهنَّ في ثلاثة أرباع الميراث، وإن كنَّ أربعاً جازت شهادتهنَّ في الميراث كله»^(٢٨).

وكيفية الاستدلال بهذه الروايات الأخيرة لإثبات معادلة شهادة المرأتين لشهادة الرجل الواحد مثل الاستدلال برواية ربيعي، وقد تقدّم.

استدلال النراقي على لزوم شهادة أربع نسوة

صاحب مستند الشيعة^(٢٩) واحد من الذين استدّلوا على لزوم أربع نساء شاهدات، وحاصل استدلاله يرجع إلى ثلاثة وجوه:

الوجه الأول: بعد أن ثبت الأصل والقاعدة الدالّين على عدم قبول شهادة النساء، إلّا مع قيام الدليل المخرج عن هذا الأصل وتلك القاعدة..، عندما نشك في أنه هل تساوي شهادة المرأتين شهادة الرجلين أم أن شهادة الرجلين تعادلها في الطرف الآخر شهادة أربع نسوة؟ فهنا نعمل بمقتضى الأصل والقاعدة في عدم الحجية في الموارد المشكوكة، ونأخذ بالقدر المتيقن، وهو أربع نسوة.

ودليل هذا القدر المتيقن هو الروايات الدالة على نفوذ شهادة المرأة، ذلك أنه قد ورد فيها التعبير بكلمة «نساء» بصيغة الجمع، وصيغة الجمع تصدق على ما زاد على الشخصين، ونظراً للإجماع المركّب على عدم قبول شهادة ثلاث نساء مكان الرجل

الواحد أو مكان الرجلين، فإن كلمة «نساء» تدلّ فقط على اعتبار أربع نسوة أو أكثر. وقد يشكل على هذا الوجه بأن كلمة النساء في هذه الروايات إنما تدلّ - صرفاً - على أصل قبول شهادة النساء، وليست بصدد مسألة العدد المحتاج إليه في شهادة المرأة، ولذلك لا دلالة في صيغة الجمع على كون شهادة المرأة على النصف من شهادة الرجل. إلا أن هذا الإشكال غير وارد؛ ذلك أنه جاء في صحيحة الحلبي^(٣٠) وعبيد الله بن علي الحلبي^(٣١) الواردة في قبول شهادة المرأة القابلة في الولادة: «تجوز شهادة الواحدة»، أما في موارد البكارة والنفاس فقد جاء التعبير في الروايتين عينهما بكلمة «نساء» على سبيل الجمع، فقال: «تجوز شهادة الواحدة (وقال: تجوز) شهادة النساء في المنفوس والعذرة»، ويستفاد من هذا التقابل بين كلمة «الواحدة» في شهادة القابلة وكلمة «نساء» في البكارة والنفاس أن كلمة «نساء» في الروايات لها خصوصية، وهي بيان العدد المحتاج إليه في شهادة المرأة.

الوجه الثاني: رواية السكوني، عن أبي عبد الله^{عليه السلام}، قال: «أتي أمير المؤمنين^{عليه السلام} بامرأة بكر زعموا أنها زنت، فأمر النساء فنظرن إليها فقلن: هي عذراء...، وكان يجيز شهادة النساء في مثل هذا»^(٣٢).

وكيفية الاستدلال أن الإمام أمر النساء في هذه الرواية بالنظر، وحيث كان نظر المرأة إلى عورة المرأة حرام، ومع كفاية المرأة الواحدة أو المرأتين، فلا يأمر الإمام أكثر من ذلك؛ لأنه لا يأمر بالحرام، فأمر الإمام يدل على عدم قبول شهادة المرأة الواحدة أو المرأتين. **الوجه الثالث:** الروايات الدالة على قبول الربع في مورد الشهادة مع شهادة المرأة، وقد تقدم - عند الحديث عن الاستدلال بالروايات - بيان كيفية الاستدلال بهذه المجموعة أيضاً.

أدلة نظرية عدم التساوي العددي، نقد ودراسة

إن تمام الوجوه التي استدلت بها أنصار نظرية عدم التساوي العددي مخدوشة، ومع الأخذ بعين الاعتبار الأدلة المتقدمة نعرض الإشكالات على ما يلي:

أ - نقد الاستدلال بالكتاب

الاستدلال بالكتاب غير تام؛ لما ذكرناه في الأبحاث السابقة من أن الحكم في الآية

تابع - بحكم العلية - للعلّة المذكورة فيها، وعليه فكلّمَا وجدت العلّة كان الحكم موجوداً، ولا حكم بالعمومية حتى يشمل غير موارد العلّة أيضاً، ذلك أنّ العلّة هي احتمال النسيان الزائد عن الحدّ المتعارف، وهذا الاحتمال كان موجوداً في حقّ النساء زمان نزول الآية في ما يتعلّق بمجال الديون والمسائل الاقتصادية، وعليه فلا تشمل الآية الموارد التي لا يوجد فيها هذا الاحتمال، وهي غالب موارد شهادة النساء، وحتى المسائل الاقتصادية اليوم تتساوى فيها الرجال والنساء.

بناءً عليه فالآية دليل على جعل المرأتين مساويتين للرجل الواحد في تلك الموارد الخاصة، وليست دليلاً على عدم حجّية شهادة المرأة الواحدة مكان الرجل الواحد في سائر الموارد، بل إنّ ذكر المرأتين مكان الرجل الواحد في الآية دليل على أن بناء العقلاء قائم على حجّية شهادة المرأة، وعدم الفرق بينها وبين الرجل في ذلك، وهذا البناء العقلاني هو دليلنا على النظرية المختارة؛ إذ لا ردع من طرف الشارع عن هذا البناء في هذه الموارد.

ب - نقد الاستدلال بالأصل والقاعدة

يعاني الاستدلال بالأصل والقاعدة من إشكالين:

الإشكال الأول: إنه مع وجود الأدلة الثلاثة: الكتاب، وبناء العقلاء، والروايات الخاصة، والدالة على عدم وجود فرق بين الرجل والمرأة في الشهادات..، لا معنى للاستناد إلى الأصل والقاعدة لإثبات التمييز بينهما؛ ذلك أن الأصل والقاعدة إنما يجريان عندما لا يكون بيدنا أي دليل أو حجة أخرى، وبعبارة أخرى: الأصل والقاعدة دليلٌ فقاهتي، فيما الأدلة الثلاثة المتقدمة دليلٌ اجتهادي، والأدلة الاجتهادية مقدّمة على الأدلة الفقاهتية وحاكمة عليها.

الإشكال الثاني: إن القاعدة نفسها غير تامة في نفسها؛ ذلك أن دليلها - كما ذكره المستدلون - هو مفهوم الحصر الوارد في خبر السكوني ومرسلة يونس، ودلالتهما على القاعدة محل إشكال، أما رواية السكوني فأشكالها في أن المستثنى منه فيها ليس عاماً حتى يفيد الحصر العموم، وقد بحثنا هذا الأمر بتفصيل في مبحث الدّين سابقاً. وأما مرسلة يونس، فمضافاً إلى أنها مرسلة ليس إلّا، ولا يمكن إثبات حكم مخالف لبناءات العقلاء عبر خبر مرسل...، يحتمل فيها أن تكون ناظرة إلى الموارد الغالبية في استخراج الحقوق، وليست في مقام الحصر أو بيان الضابطة الكلية، وشاهد هذا الاحتمال هو

الروايات الدالة على نفوذ شهادة المرأة الواحدة في الإرث والوصية، وكذلك الروايات الدالة على قبول شهادتها في بعض الموضوعات، مثل:

١ - نفوذ شهادة المرأة الواحدة أو القابلة في الوصية والإرث^(٣٣).

٢ - قبول شهادة النساء لوحدهن في العيوب المختصة بهن^(٣٤).

٣ - قبول شهادة المرأتين مع اليمين الواحد^(٣٥).

وعليه فإذا كانت المرسلة في مقام بيان الضابط الكلي والحصر التام فمناقضاتها مع هذه المجموعات من الروايات واضحة، وهذه المناقضة إذا لم نقل: إنها قرينة على احتمال أن الرواية في مقام بيان الموارد الغالبة في استخراج الحقوق فلا أقل من أنها شاهدة على هذا الاحتمال، مما يسقط الظهور في الحصر في المرسلة؛ ذلك أنه إذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال.

ج - نقد استدلال المحقق النراقي

حاول بعض المستدلين هنا - ومن بينهم النراقي صاحب المستند -، وعبر الوجوه التي ذكروها، إثبات أن القدر المتيقن من قبول شهادة النساء هو عدد الأربعة، وهذا الادعاء حاولوا تدعيمه بالروايات الدالة على جواز شهادة النساء مستخدمة كلمة «نساء»، وهي صيغة جمع دالة على أكثر من اثنين.

إلا أن هذا الاستدلال مناقش:

١ - الإشكال العمدة في هذا الاستدلال - حتى لو دل الجمع على أكثر من اثنين ولم يصدق على الأقل منهما - هو أن لفظ الجمع هل يدل على الثلاثة فصاعداً في الاجتماع أم أنه لا يختص بهذه الحال، فيشمل هذه الحال كما يشمل أفراداً أخرى لكن في حال الانفراد؟ ومن الواضح أن الحق والمتفاهم العرفي هو أن لفظ الجمع يستوعب تمام هذه الأفراد، من شخص واحد إلى ما زاد، فعندما يقال: ﴿الرِّجَالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّسَاءِ﴾ (النساء: ٣٤) فإن المتفاهم العرفي منه قطعاً أن كل الرجال واحداً واحداً قوامون على كل النساء واحدة واحدة، لا بمعنى أنه إذا أراد الرجال السلطة على النساء فلا بد أن يكون ثلاثة أشخاص معاً، وهذا المتفاهم العرفي جارٍ في (أوفوا بالعقود) أيضاً.

وعليه فالمتفاهم عرفاً من ألفاظ الجمع كافة هو تمام الأفراد، لكن لا الأفراد مع قيد الاجتماع، وبعبارة أخرى لا يعتبر في شمول لفظ الجمع تحقق وصف الاجتماع

والانضمام، فعندما يقال: شهادة النساء جائزة، فهذا يعني أن شهادة المرأة الواحدة معتبرة، وكذا المرأتين إلى ما لا نهاية.

٢- إن الروايات المفيدة لجواز شهادة النساء إنما هي بصدد بيان أصل نفوذ شهادتهن كالرجال، وليست في مقام بيان الكيفية، ولا العدد، وبعبارة أخرى لا إطلاق في هذه الروايات، وإنما هي في مقام بيان أصل الحجية لا كقيمتها، وعليه فكما أن كلمة «الرجال» تشمل الرجل الواحد والاثنين فصاعداً، ولا تختص بالثلاثة فصاعداً، كذلك الحال في كلمة «النساء» الواردة معها.

وأما الإشكال في صحيحة الحلبي وابن سنان^(٣٦)، فإضافة إلى الإشكال المتعلق بكلمة «نساء» يرد عليهما إشكال آخر، وهو أنه يحتمل أن يراد بكلمة «الواحدة» فيهما ما يقابل الانضمام، بمعنى أن الإمام كان في مقام بيان عدم الحاجة في هذه الموارد إلى الضميمة من طرف الرجال، وأن شهادة النساء لوحدهن نافذة، ويؤيد هذا الاحتمال بصحيحة ابن سنان التي جاء فيها: «... تجوز شهادة النساء وحدهن بلا رجال... وتجاوز شهادة القابلة وحدها في المنفوس».

وأما التأييد الذي استفاده صاحب المستند من رواية السكوني^(٣٧) فغير تام أيضاً؛ إذ إن الإشكال في هذه الرواية يكمن في أن النظر في هذا المورد ليس من باب البينة، وإنما من باب القرينة القطعية؛ ذلك أنه لو كان الباب باب البيّنات والشهادات للزم تعارض هذه البينة مع شهادة الذين شهدوا بالزنا، وهو ما يؤدي إلى تساقطهما معاً، لا الأخذ بشهادة المنكرين للزنا، حيث لا دليل على الأخذ بشهادتهم.

د - نقد الاستدلال بالروايات

تأمل النراقي صاحب المستند^(٣٨). وهو من الذين بذلوا جهداً وافراً في جمع الأدلة على عدم تساوي الرجل والمرأة - في روايات الطائفة الأولى، فجعلها محلاً للخدش والنظر، ولعل أمره بالتأمل يرجع إلى إشكالنا على الاستدلال بهذه الطائفة من الروايات، وهو أنه لا يوجد أي شاهد فيها على عموم التنزيل حتى تدل على كون شهادة المرأتين بمثابة شهادة الرجل الواحد، بل لا بد من الاكتفاء بمورد الرواية، ألا وهو الرجم، ذلك أن الحدود - ولاسيما حدود الأعراض - ذات شروط خاصة لا توجد في سائر الدعاوى؛ ولذلك جعل

الشارع في هذا النوع من الحدود شهادة المرأتين بمثابة شهادة الرجل الواحد. أما روايات الطائفة الثانية الواردة في الوصية والإرث فهي أخص من المدعى؛ لأن الوصية والإرث من الأمور المالية، وشهادة المرأتين مكان الرجل الواحد في هذه الأمور منطلق من نص الآية الشريفة، الأمر الذي يوجب الشك، ونحن نبحت هنا في غير الدّين والأموال، وقد بيّنا مراراً أنه لا يمكن تسرية حكم في مورد الآية إلى سائر الموارد عندما يكون على خلاف بناء العقلاء والفهم العرفي.

تحقيق واستنتاج

مع الأخذ بعين الاعتبار - من جهة - الأدلة التي ساقها المانعون على عدم التساوي والإشكالات الواردة عليها، وعدم تماميتها، وكذلك - من جهة ثانية - تمامية الأدلة القائمة على التساوي، يثبت أن شهادة المرأة الواحدة تساوي شهادة الرجل الواحد في الموارد التي تقبل فيها هذه الشهادة منفردة، ولا فرق في حجية الشهادة بين الرجل والمرأة؛ نظراً لإلغاء الخصوصية وعدم وجود روايات مطلقة أو خاصة، ومع إلغاء الخصوصية عن مورد الأدلة (شهادة النساء منفردة) يثبت المورد الآخر (شهادتهنّ منضمّة إلى شهادة الرجال أو منضمّة إلى يمين المدعي)، فتكون شهادة المرأة في الموردين كشهادة الرجل من حيث العدد؛ ذلك أن العرف يرى تمام الملاك في العدالة والرؤية والاطمئنان.

وخلاصة القول: إنه مع إلغاء الخصوصية وتثقيح المناط العرفي ستكون شهادة المرأة الواحدة في الموارد الثلاثة كشهادة الرجل الواحد، إلّا إذا قام في مورد ما دليل على خلاف ذلك، بحيث أفاد أن شهادة المرأتين تساوي شهادة الرجل الواحد، وهو ما لا وجود له حسب الظاهر، والمسألة مورد الآية مختصة - بحكم العلة المذكورة فيها - بالموارد التي تشملها العلة، لا بكافة موارد شهادات النساء، وبحثنا هنا عن الموارد التي لا تدرج في المال أو ما كان المقصود منه المال، كما أنّ العلة لا تشملها.

الفصل الثالث: أدلة شهادة النساء في الحدود والتعزيرات

المبحث الأول: الحدود العرّضية

من موضوعات باب الشهادة هو الشهادة على الحدود، وقد وقع أصل شهادة

النساء في الحدود، كما وقع التعداد فيها، مورداً للشبهة والإشكال بأنه يحوي تمييزاً بين الرجل والمرأة.

مقتضى الأصل في الحدود

انطلاقاً من الأبحاث المتقدمة يتبين وجود ثلاثة أصول في الشهادة:

- ١ - الأصل الأولي الذي يقتضي عدم حجية قول كل شاهد، أعم من أن يكون رجلاً أو امرأة، في الدعاوى أو في غيرها.
- ٢ - الأصل القاضي بقبول شهادة النساء - كالرجال - في تمام الموضوعات، ودليله إلغاء الخصوصية عن الرجولة، وتقيح المناط في باب الشهادات، وهو العدالة والرؤية فيها.
- ٣ - الأصل الخاص بباب الحدود، وهو معارض لشمول الأصل الثاني المتقدم في ما يتعلق بشهادة النساء، ويقتضي هذا الأصل عدم حجية شهادة النساء في مطلق الحدود - العرضية وغيرها - إلا ما خرج بدليل معتبر، وقد ادعى ابن زهرة الإجماع على هذا الأصل^(٣٩)، كما ذكر صاحب الرياض أنه لا خلاف فيه^(٤٠)، فيما قال الشيخ الطوسي في الخلاف بأن جميع فقهاء أهل السنة حكموا بعدم قبول شهادة النساء في الحدود، سواء انضممن إلى الرجال أم لا^(٤١). وشاهد هذا الأصل جملة من الروايات المؤكدة على عدم نفوذ شهادة النساء في الحدود.

- ١ - صحيحة جميل وحرمان، عن أبي عبد الله^(٤٢)، قال: قلنا: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده، إن علياً^(٤٣) كان يقول: لا يبطل دم امرئ مسلم»^(٤٤).
- ٢ - رواية غياث بن إبراهيم، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي^(٤٥)، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القود»^(٤٦).
- ٣ - رواية موسى بن إسماعيل بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي^(٤٧)، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القود»^(٤٨).
- ٤ - رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي^(٤٩) أنه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود...»^(٥٠).

والاستدلال بظاهر هذه الروايات لعدم حجية شهادة النساء في الحدود واضح، كما لا معارض لها، إلا خبر عبد الرحمن البصري، قال: سألت أبا عبد الله^(٥١)... وقال: «تجوز

شهادة النساء في الحدود مع الرجال»^(٤٦)، ورواية الرضوي في فقه الرضا: «وتقبل في الحدود»^(٤٧)، وهاتان الروايتان تعانيان من ضعف سندي^(٤٨)، كما أن الفقهاء لم يعملوا بهما، فلا تصلحان لمعارضة الروايات الدالة على عدم حجية شهادة النساء في الحدود؛ لأن المعارضة فرع إثبات حجية الرواية، وهاتان الروايتان ساقطتان عن الحجية في نفسيهما، فلا تعارضان مجموعة روايات، وبينها الصحيح السند المعمول به عند الفقهاء. هذا وقد استثنى الفقهاء بعض الحدود من هذا الأصل وأخرجوها عنه.

موارد الاستثناء من قاعدة عدم قبول شهادة النساء في الحدود

أ - استثناء حد الزنا (الرجم) وأدلته

حكم الفقهاء بقبول شهادة النساء في حد الزنا ضمن شروط، هي:

- ١ - الانضمام للرجال.
- ٢ - أن يكون الشهود ثلاثة رجال وامرأتين (وهنا يجري حد الرجم على المحصن)، أو رجلين وأربع نسوة (وهنا يجري حد الجلد على المحصن)، وفي غير هاتين الحالتين لا تقبل شهادة النساء مطلقاً، حتى لو كان هناك رجل واحد وست نساء، فلا يثبت حد الزنا مطلقاً، لا الرجم، ولا الجلد.

دليل قبول شهادة ثلاثة رجال وامرأتين في إجراء حد الرجم

والدليل هنا هو الروايات الواردة في حد الزنا، وهي:

- ١ - صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن شهادة النساء في الرجم؟ فقال: «إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان، وإذا كان رجلان وأربع نسوة لم تجز في الرجم»^(٤٩).
 - ٢ - صحيحة عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «... ولا يجوز في الرجم شهادة رجلين وأربع نسوة، ويجوز في ذلك ثلاثة رجال وامرأتان»^(٥٠).
- ومثل هاتين الروايتين توجد روايات أخرى دالة على هذا المطلب، وهي رواية أبي بصير^(٥١)، وإبراهيم الحارقي (الحارثي)^(٥٢)، ومحمد بن فضيل^(٥٣)، ووزارة^(٥٤)، وأبي الصباح الكناني^(٥٥)، وزيد الشحام^(٥٦).

وكيفية الاستدلال بهذه الروايات على قبول شهادة المرأتين مع ثلاثة رجال في إجراء

حدّ الرجم في الزنا واضحة، والمعارض الوحيد لهذه الروايات هو صحيحة محمد بن مسلم، عن الإمام الصادق عليه السلام، حيث يقول: «إذا شهد ثلاثة رجال وامرأتان لم يجز في الرجم، ولا تجوز شهادة النساء في القتل»^(٥٧).

إلا أن هذه الرواية تعاني من إشكالين:

الأول: إنها محمولة على التقية، كما قال الشيخ الطوسي^(٥٨).

الثاني: مع حجيتها ومعارضتها للروايات الدالة على قبول شهادة الرجال الثلاثة مع المرأتين فإننا نعمل بتلك الروايات؛ لأنها أصحّ سنداً وأكثر عدداً، وهذا من مرجّحات باب التعارض، كما أن تلك الروايات وقعت محلّ عمل الفقهاء. وعليه فدلالة الروايات المذكورة على قبول شهادة النساء في الحدود تامة وحجّة.

ب - استثناء حدّ الزنا (الجلد)

وقع الخلاف بين الفقهاء في قبول شهادة الرجلين والأربع نسوة في حدّ الزنا؛ فالذين قالوا بقبول شهادة النساء ذكروا هنا أنه يثبت بها حدّ الجلد فقط، حتى لو كان الزاني والزانية محصنين، أما حدّ الرجم فلا يجري بذلك ولا يطبّق، وسنعرض الآراء والنظريات المطروحة بينهم مع أدلّتها؛ لتقويمها ودراستها.

١ - الآراء والنظريات والأدلة

١ - ١ - نظرية القبول وأدلتها

القائلون بقبول شهادة الأربع نسوة مع الرجلين في إثبات الجلد هم: شيخ الطائفة في النهاية^(٥٩)، وابن إدريس^(٦٠)، وابن حمزة^(٦١)، والمحقق في الشرائع^(٦٢)، وابن سعيد الحلبي^(٦٣)، والعلامة في الإرشاد^(٦٤)، والقواعد^(٦٥)، وعدد كبير من الفقهاء في القرون الأخيرة، مثل: صاحب الجواهر^(٦٦)، وصاحب المستند^(٦٧).

وقد اعتمد المستدلّون هنا لإثبات مدّعاهم على مجموعة من الروايات التي سنستعرضها أثناء البحث، وهي:

١ - صحيحة عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «لا تجوز شهادة النساء في رؤية الهلال، ولا يجوز في الرجم شهادة رجلين وأربع نسوة، ويجوز في ذلك ثلاثة

رجال وامرأتان..»^(٦٨).

٢ - صحيحة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألته عن شهادة النساء في الرجم؟ فقال: «إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان، وإذا كان رجلان وأربع نسوة لم تجز في الرجم»^(٦٩).

٣ - موثقة الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام أنه سئل عن رجل محصن فجر بامرأة فشهد عليه ثلاثة رجال وامرأتان: «وجب عليه الرجم، وإن شهد عليه رجلان وأربع نسوة فلا تجوز شهادتهم ولا يرجم، ولكن يضرب حدّ الزاني»^(٧٠).

٤ - رواية عبد الرحمن: سألت أبا عبد الله عليه السلام ... وقال: «تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال»^(٧١).

وكيفية الاستدلال: أولاً: المفهوم من صحيحتي عبد الله بن سنان والحلبي، اللتين يُسأل الإمام فيهما عن زنا المحصنة الموجب للرجم فيُجيب أن شهادة الرجلين مع أربع نسوة ليست نافذة...، أنه تقبل شهادة الرجلين وأربع نسوة في الحدّ الآخر للزنا وهو الجلد؛ إذ لو كان المقرر نفي أصل حكم الزنا لكان قال بعدم نفوذ هذه الشهادة في الزنا أصلاً، لا أفراد الرجم بالذكر، وهو أحد الحدود المعمول بها في الزنا، وفي تمام الروايات التي سبق ذكرها لم ينفِ الإمام سوى حدّ الرجم في الزنا، لا أصل الزنا.

ثانياً: إن مفهوم هذه الروايات النافية للرجم جاء مصرحاً به في منطوق موثقة الحلبي^(٧٢)، بحيث صرح بثبوت حدّ الزاني عليه.

ثالثاً: إن رواية عبد الرحمن تؤيد هذا الاستدلال؛ إذ حُكم فيها بقبول شهادة النساء مع الرجال في الحدود، واستناداً إلى الإجماع المركّب يثبت أن حكم الجلد لا يتحقق بشهادة أقلّ من رجلين وأربع نسوة، وهذا ما يثبت المطلوب.

ولا يفوتنا أن الشيخ الطوسي ذكر أن الأصحاب رووا أن الرجم يثبت بشهادة رجلين وأربع نسوة، وكذا بشهادة ثلاثة رجال وامرأتين، أما حدّ الجلد - لا الرجم - فيثبت بشهادة رجل واحد وست نساء^(٧٣)، إلا أن صاحب الجواهر ذكر عدم العثور على دليل على هذا الأمر^(٧٤)، فيما يصرّح الشيخ الطوسي في موضعين من المبسوط بأن حدّ الزنا يثبت فقط بأربعة رجال عدول^(٧٥)، وفي كتاب الشهادات من المبسوط يقول: «وروى أصحابنا أن الزنا يثبت بثلاثة رجال وامرأتين، وبرجلين وأربع نسوة»^(٧٦).

فقبوله بثبوت بثلاثة رجال وامرأتين، وبرجلين وأربع نسوة، يحتمل فيه قبوله شهادة

أربع نسوة ورجلين في حدّ الرجم أيضاً؛ إذ إنه لم يذكر حملاً لهذه الرواية، كما لم يبيّن أي توضيح حول التفصيل بين الرجم والجلد منها.

٢ - ١ - نظرية عدم القبول، الأدلة والمواقف

ينقسم القائلون بعدم قبول شهادة النساء في حدّ الزنا في ما يخصّ الجلد إلى فريقين، هما:

الفريق الأول: وهم الصدوق الأول^(٧٧)، والصدوق الثاني^(٧٨)، وأبو الصلاح^(٧٩)، والعلامة في المختلف^(٨٠)، وظاهر المسالك^(٨١) حيث يذهبون إلى عدم ثبوت حدّ الجلد بشهادة رجلين وأربع نسوة.

الفريق الثاني: وهم ابن أبي عقيل^(٨٢)، والمفيد^(٨٣)، وسلار^(٨٤)، حيث يذهبون إلى عدم قبول شهادة النساء في الحدود مطلقاً، وبأي وجه من الوجوه، حتى ثلاثة رجال وامرأتين.

أ - أدلة الفريق الأول

استدلّ هذا الفريق بوجود ملازمة شرعية بين الرجم والزنا مع إحصان، فعندما يرد في الروايات عدم جواز شهادة الرجلين مع أربع نساء في الرجم فهذا معناه عدم تحقق الزنا مع إحصان؛ إذ لو تحقق هذا العنوان لحكم لزوماً بالرجم إجماعاً، ومع انتقاء عنوان الزنا مع الإحصان لا يثبت أيّ حكم من أحكام زنا المحصن؛ وعليه فلا يمكننا إثبات الزنا مع قيد الإحصان بشهادة رجلين وأربع نسوة، فلا معنى لإسقاط حكم الرجم مع إجراء حكم الجلد لوحده.

ويرد على هذا الاستدلال إشكالان، هما:

١ - إنّ هذا الكلام اجتهاد في مقابل النص؛ ذلك أن مفهوم صحيحة ابن سنان والحلبي وصريح موثقة الحلبي، هو قبول شهادة الرجلين والأربع نسوة في إجراء حدّ الجلد في الزاني المحصن.

٢ - لا يمكن في إحدى الصور إثبات إمكان الفصل بين الإحصان والرجم، وذلك عندما يثبت باليقين والقطع، أما إذا ثبت الإحصان بالحجّة والشهادة، فإنه يمكن إثبات الإحصان بدون حكم الرجم من طرف الشارع، ذلك أن مقدار الحجية وكيفيةها بيد

الشارع، وعليه يمكن للشارع أن يقول: يثبت حكم زنا المحصنة بأربعة شهود رجال، أو بثلاثة رجال مع امرأتين، ويترتب الرجم، أما إذا كان هناك شاهدين ذكرين وأربع نسوة فإنه لا يثبت سوى الجلد، وبعبارة أخرى: لا توجد ملازمة تكوينية لا تقبل الانفكاك، والتفكيك بين المتلازمين الاعتباريين لا محذور فيه؛ إذ يمكن في الاعتباريات ممارسة أي نوع من التدخل والتصرف من جانب المعتبر، بل قد وقع هذا الانفكاك في الفقه في موارد عديدة.

ويؤيد كون مقدار الحجية وكيفيةها بيد الشارع الروايات التي ذكرت في باب قبول ربع الإرث بشهادة المرأة الواحدة القابلة؛ إذ لو تقرر أن تكون شهادة النساء معتبرة للزم إعطاء تمام الإرث للمشهود له، وإذا تقرر أن لا تكون معتبرة فلا ينبغي إعطاء ربع الإرث له، إلا أننا نرى أن تمام الفقهاء أفتوا بهذه الروايات، وقالوا بالتبويض في الحجية هنا.

ب - أدلة الفريق الثاني

استدل هذا الفريق الرافض لشهادة المرأة مطلقاً في الحدود بروايتي: غياث بن إبراهيم^(٨٥)، وموسى بن إسماعيل بن جعفر^(٨٦)، وهما مرويتان عن علي^{عليه السلام} أنه قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القود»، أو «ولا قود» حسب تعبير رواية موسى بن إسماعيل بن جعفر. كما استدلوا بموثقة الحلبي^(٨٧)، ورواية عبد الله بن سنان^(٨٨)، الدالّتين على عدم قبول شهادة الرجلين مع أربع نسوة، وكذا بصحيفة محمد بن مسلم^(٨٩) الدالة على عدم نفوذ شهادة ثلاثة رجال مع امرأتين في الرجم.

ويناقش هذا الاستدلال بأن أياً من الروايات التي ذكرت لا تصلح للاستدلال بها على المدعى؛ ذلك أن روايتي غياث بن إبراهيم وموسى بن إسماعيل بن جعفر عامّتين، فتقيّدان بالروايات الدالة على قبول شهادة النساء منضمات إلى الرجال، في الرجم والجلد، وكما قال الشيخ الطوسي في العلاقة بين هاتين الروايتين: إنهما يشملان غير حدّ الزنا^(٩٠). وكذلك الحال في موثقة الحلبي ورواية عبد الله بن سنان، وتلك المجموعة من الروايات الدالة على عدم قبول شهادة الرجلين مع أربع نساء، فإنها تقبل الاستدلال بها في موردّها، وهو الرجم، لكن لا يمكن تسريتها إلى حدّ الجلد بإلغاء الخصوصية؛ ذلك أن لدينا روايات صحيحة دالة على قبول شهادة الرجلين مع أربع نسوة في حدّ الجلد في الزنا، فهذه

الروايات تشكّل مانعاً عن إلغاء خصوصية الرجم. كذلك الحال في صحيحة ابن مسلم، فرغم أن دلالتها تامة إلا أن الشيخ الطوسي^(٩١) حملها على التقية، وعليه لا تكون حجة، ولا يمكنها أن تعارض الروايات الصحيحة الدالة على قبول شهادة ثلاثة رجال وامرأتين في إثبات الرجم. انطلاقاً مما تقدم ثبت أن حدّ الرجم فقط يثبت بشهادة أربع رجال، أو ثلاثة مع امرأتين، أما حدّ الجلد فيثبت بشهادة رجلين وأربع نسوة أيضاً.

ج - حدّ السحق واللواط

ذهب بعض الفقهاء إلى جعل حدّ المساحقة واللواط من الموارد المستثناة من عدم قبول شهادة النساء في الحدود، ونظراً للخلاف الموجود بين الفقهاء هنا لا بد من رصد الآراء وتحليل الأدلة.

١ - الآراء والنظريات المستثنية

نقل عن علي بن بابويه أنه قال: «ويقبل في الحدود إذا شهد امرأتان وثلاثة رجال»^(٩٢)؛ كما ذهب ابنه في المقنع - وهو محمد بن علي بن بابويه - إلى النظرية نفسها، فقال: «ولا بأس بشهادة النساء في الحدود إذا شهد امرأتان وثلاثة رجال»^(٩٣).

ونظراً لكون السحق واللواط هي الحدود الوحيدة المجمع على لزوم الشهود الأربعة العدول فيها، كحدّ الزنا^(٩٤)، كان معنى كلام الصدوقين القبول بشهادة النساء في السحق واللواط، رغم أن العلامة الحلي في المختلف ذكر مكان كلمة (الحدود) - عندما نقل رأي الصدوق الأول - كلمة (الزنا)، فقال: «يقبل في الزنا إذا شهد امرأتان وثلاثة رجال»^(٩٥). وكلام الصدوق - طبقاً لهذا النقل - يشمل حدّ الزنا فقط، ولا يطال السحق واللواط؛ ذلك أن كيفية الإثبات عبر شهادة النساء في كلام الصدوق مقيّدة بالزنا.

ومن الفقهاء القائلين بقبول شهادة النساء في المساحقة واللواط: ابن حمزة في الوسيلة، حيث قال في كتاب القضاء منه: «تقبل شهادتهنّ مع الرجال... والآخر في الزنا والسحق»^(٩٦)، وهو نفسه، في بحث الجنايات من الكتاب نفسه، جعل اللواط كالمساحقة في أنه من الحدود التي تقبل فيها شهادة النساء، فقال: «اللواط يثبت بمثل ما يثبت الزنا من

البينة... إنما يثبت السحق بالبينة أو الإقرار، على حدّ ثبوت الزنا واللواط بهما»^(٩٧)، لكنه في موضع آخر نسب القول بثبوت حدّ الزنا بثلاثة رجال وامرأتين، أو برجلين وأربع نسوة، إلى القيل، وهو ما يشعر بعدم قبوله بثبوت حدّ الزنا بمثل هذه الشهادات، قال: «وإنما يثبت بأحد شيئين: بالبينة، وبإقرار الفاعل على نفسه، والبينة أربعة رجال من العدول، وقيل: ثلاثة رجال وامرأتان، أو رجلان وأربع نسوة»^(٩٨).

لكن مع ذلك كلّ، عدّ العلامة الحلبي في مختلف الشيعة ابن حمزة من القائلين بقبول شهادة النساء في الزنا والمساحقة^(٩٩).

ومن القائلين بقبول شهادة النساء في حدّي السحق واللواط ابن زهرة الحلبي في الغنية، حيث قال: «لا يقبل في الزنا إلا شهادة أربعة رجال... أو شهادة ثلاثة رجال وامرأتين، وكذا حكم اللواط والسحق، بدليل إجماع الطائفة»^(١٠٠). وكذلك الحال مع الشهيد في الدروس؛ إذ ذكر أن ظاهر كلام ابن الجنيد هو تساوي اللواط والسحق مع الزنا من ناحية الطريق المثبت عبر شهادة النساء، حيث قال: «وظاهر ابن الجنيد مساواة اللواط والسحق للزنا في شهادة النساء»^(١٠١)، ولعلّ استظهار الشهيد كان قد أخذه من العلامة الحلبي في المختلف، حيث قال: «وكلام ابن الجنيد يقتضي التعميم»^(١٠٢).

٢ - أدلة نظرية استثناء المساحقة واللواط

رغم أنه لم يذكر المستثنون هنا دليلاً خاصاً إلا أنه يمكن العثور من مجموع كلماتهم على عدة أدلة، لعلّها هي التي كانت منطلقاً لهم في رأيهم، وهي:

أ - خبر عبد الرحمن، قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام... وقال: «تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال»^(١٠٣).

ب - عموم التنزيل في الرواية^(١٠٤) الدالة على أن اللواط كالزنا يثبت بالإقرار أربع مرات، وعليه فتمام أحكام الزنا - سواء على مستوى طرق الثبوت، أو على مستوى كيفية الحد - تجري في اللواط أيضاً، ومن طرق ثبوته شهادة ثلاثة رجال وامرأتين؛ إذ نظراً لعموم التنزيل يثبت اللواط بها أيضاً، وكذلك الحال في عموم التنزيل في رواية مكارم الأخلاق، حيث يدل على أن السحق في النساء كاللواط في الرجال، وحيث يثبت اللواط بالإقرار أربعاً كذا المساحقة، وكذا كيفية الحد - أي القتل - مثل الزنا، وعليه تترتب أحكام الزنا على

المساحقة، فقد روى الحسن الطبرسي في (مكارم الأخلاق) عن النبي ﷺ، قال: «السحق في النساء بمنزلة اللواط في الرجال، فمن فعل من ذلك شيئاً فاقتلوهما، ثم اقتلوهما»^(١٠٥).
ج- الإجماع المنقول من السيد ابن زهرة في الغنية^(١٠٦).

٣- نقد أدلة نظرية الاستثناء

نقد الاستدلال بخبر عبد الرحمن: مع الأخذ بعين الاعتبار الروايات الصحيحة^(١٠٧) الدالة على عدم نفوذ شهادة النساء في الحدود، ومع الالتفات إلى الروايات الواردة في حدّ الزاني، والدالة على نفوذ شهادة النساء في حدّ الزنا فقط، وتخصيصها الروايات العامة الرافضة لحجية شهادة النساء في تمام الحدود، فإن خبر عبد الرحمن يُحمل على قبول شهادة النساء المنضّمات إلى الرجال في حدّ الزنا، لا في تمام الحدود، وبعبارة أخرى: إن رواية عبد الرحمن تتخصّص بروايات حدّ الزنا، ولا تشمل سائر الحدود.
وبناء عليه لا يبقى عموم لهذه الرواية حتى يستدل به، ولو لم يقبل هذا الحمل، وقلنا بالتعارض بين روايات عدم قبول شهادة النساء في الحدود مع هذه الرواية، فإن الأرجحية تقف لصالح روايات عدم قبول شهادتهنّ في الحدود؛ بدليل أنها أصحّ سنداً، وأكثر عدداً، وهما من مرجّحات باب التعارض.

نقد الاستدلال بعموم التنزيل: لا وجود لعموم تنزيلي في هذه الروايات؛ ذلك أن تنزيل اللواط منزلة الزنا في رواية الطبرسي مرتبط بالجزاء، وهو القتل، لا أن اللواط تجري فيه تمام أحكام الزنا، ومجرد المماثلة بين اللواط والزنا في حجية الإقرار لأربع مرات لا يعني أن تمام طرق الإثبات - ومنها الشهادة - لها حكم واحد.

نقد الاستدلال بالإجماع: لا حجية للإجماع المنقول في كلام السيد ابن زهرة؛ إذ الكثير من الفقهاء القدامى قالوا بعدم قبول شهادة النساء في الحدود، ولم يدّع أحد من الفقهاء الخمسة القائلين بقبول شهادة النساء في حدّ السحق واللواط ما ادّعاه ابن زهرة هنا من الإجماع.

٤- الآراء والنظريات الرافضة للاستثناء

يذهب سائر الفقهاء - غير من ذكرناهم آنفاً - إلى عدم قبول شهادة النساء في حدّي

اللوأط والمساأقة.

٥ - أدلة نظرية عدم استثناء حد اللوأط والمساأقة

١ - صحيحة جميل وابن حمران، عن أبي عبد الله ؑ، قال: قلنا: أأأوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القأل وأده»^(١٠٨).

٢ - أأر غياأ بن إبراهيم، عن أعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي ؑ، قال: «لا أأوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القوأ»^(١٠٩).

٣ - أأر موسى بن إسماعيل بن أعفر، عن أبيه، عن آباءه... عن علي ؑ، قال: «لا أأوز شهادة النساء في الحدود، ولا قوأ»^(١١٠).

٤ - بناء الشارع على الأأفیف في الأأود وعدم إأرائها لأأنى شأبة، فلم يرأ الشارع أأهيل طرق إأأاب الأأود، ولا سيمأ الأأود العرأضية التي أأهب بماء وأه أأرباء المقام عليه الأأ، وأأعل سمعأهم عرضة للأأر، وأأأسر أأمة المأأمع كله، لهذا مارس أأراً عالياً من الأأة في طرق إأأاب أهذه الأأود إلى أن أبلغ الأربعة شهود، ووضع على الشهود شروطاً أأاصة، وعلى كيفة مشاهدأهم للأأأ كذلك...، ومن أهذا كله نفهم أن مسألة الأأود مسألة أأاصة، فإذا لم نقل: إن إأأابأها ضمن أهذه الشروط الأأاصة أأال فلا أقل من أنه في غاية الصعوبة، ولعل الأأمة من أألك أأفظ أأمة الناس وسمعأهم، وعدم أهأها وأأمة المأأمع.

٦ - اسأأأأ ودراسة

مع ملاحظأ أدلة الطأرفين معاً نجد أن القوأ القوأ هو عدم أأول شهادة النساء في المساأقة واللوأط؛ أألك أن الروايات الصأيحة السأأ الأأمة الأأالة قامأ على أألك، والأأرأ عن العموم أو الإأأاق الموأأد فيها أأأأ إلى أأيل أأاص ومأأأكم أأاماً أمأأها وعلى شأكلأها، وهو ما لم نعرأ عليه لأأ رصأنا للأألة ودراسأها، وعليه فعمومية أهذه الروايات بأقية على أأالها، ولا أأأأأ سوى أأأ الزنا أأون أأیره.

٧ - إأأارة أأأمال في المسألة

أأير هنا - اسأكمالاً لأراسة أأام أوانب الموأأع - أأأمالاً في أأضية أأول شهادة

النساء في حدّي السحق واللواط، رغم أننا ذكرنا التحقيق في هذه المسألة، إلا أننا نذكره نظراً للفائدة العلمية لهذا الاحتمال، حيث سيشار - أولاً - إلى دليل اجتهادي في القضية، واستيعاباً لتمام الاحتمالات المفروضة في الموضوع ثانياً، فلربما يتبنّى فقيه أو محقق فيما بعد هذا الاحتمال، ويطرّحه بوصفه نظريةً فقهيةً يثبتها عبر مراكمة دراسات أخرى في الموضوع. وقد اتضح من دراسة الأدلة: أولاً: إن الحكمة من تشدّد الشارع وتعييره طريق ثبوت حدّي السحق واللواط - كالزنا - هو حفظ الأعراض وسمعة الناس.

ثانياً: إن إجراء الحد مربوط بشخصين، إلا أن مسألة الحرمة والسمعة وماء الوجه لا تختص بهما، بل تستوعب الأقرباء، تماماً كما في حدّ الزنا.

ثالثاً: ورد في الرواية^(١١١) أن حدّ اللواط كحدّ الزنا يثبت بالإقرار أربع مرات.

رابعاً: يجمع الفقهاء على أن شهادة أربعة رجال تثبت الحد في اللواط والسحق^(١١٢)، من جهة نجد فقيهاً آخر، مثل صاحب الجواهر، يشير في موارد كثيرة إلى الاستدلال بمذاق الفقه، أو مذاق الشارع، معتبراً إياه حجة^(١١٣)، وكمثال على ذلك: عندما لا تكون بيدنا أدلة خاصة في موضوع ما، إلا أن هناك أدلة تحوم حوله وتتصل به وتطلّ عليه، فإنه يمكن من مجموع هذه الأدلة تحصيل مذاق الشارع والإفتاء وفقه؛ أو لا يكون عندنا في موضوع ما أي دليل على العدم، إلا أن الأدلة الموجودة في سائر الأبواب الفقهية يمكنها أن تساعد على الحكم بالعدم.

انطلاقاً من ذلك، وإذا عدنا إلى موضوعنا هنا، فقد يمكن لفقيه - بملاحظة أوجه التشابه الأربعة بين الزنا والمساحقة واللواط مما أسلفناه قريباً - أن يحصل له يقين أنه لا فرق عند الشارع بين هذه الثلاثة في إثبات الحد بشهادة ثلاثة رجال وامرأتين، ويكون دليله مذاق الشارع أو الفقه، يشار أيضاً إلى أنه لا يمكن أن نقبل الاستناد إلى مذاق الشارع من أي شخص كان، إلا إذا كان من فقهاء أمثال صاحب الجواهر، أو الشيخ الأنصاري، ممن قضوا عمرهم في دراسة النصوص وتحليل متون الأحاديث وكلمات الفقه والفقهاء، وكانوا مطلّعين على تمام أبواب الفقه، منزهين عن كل هوى في الفتوى.

المبحث الثاني: الحدود غير العرْضية

من الموضوعات التي ادّعي الإجماع^(١١٤) على عدم قبول شهادة النساء فيها هو الحدود غير العرْضية، وهذه الحدود تنقسم إلى قسمين: أحدهما: ما كان حق الله فقط، وهي

عبارة عن حدّ شرب الخمر، والارتداد، والمحاربة، والقيادة وغير ذلك؛ وثانيها: ما كان حق الله وحق الناس معاً، مثل: حدّ السرقة، وحدّ القذف.

أدلة عدم حجية شهادة النساء في الحدود غير العرضية أ - الأصل

ويمكن بيان هذا الأصل بوجهين:

الأول: أصل عدم الحجية، الذي هو أصل أولي في باب الشهادات، ونتيجته عدم قبول شهادة مطلق الشهود - أعم من الرجال والنساء - إلا إذا قام دليل خاص على الخروج عن عموم هذا الأصل.

الثاني: أصل عدم حجية شهادة النساء في الحدود، ومستند هذا الأصل - كما تقدم - هو الروايات الخاصة الواردة في باب الحدود.

ونظراً لكون عدم قبول شهادة النساء في الحدود غير العرضية إجماعياً، نكتفي هنا بذكر استدلال الأردبيلي والنجفي بالأصل في المقام.

١ - استدلال المحقق الأردبيلي بالأصل

ظاهر كلام المحقق الأردبيلي هو الاستدلال بالوجه الأول المتقدم، رغم أنه لا فرق بين الوجهين؛ لأن الوجه الثاني يرجع إلى الوجه الأول الذي هو أعم وأشمل، وعليه، فالاختلاف الوحيد بين الوجهين إنما هو في مقدار الشمول، يقول المحقق الأردبيلي: «وأما أنّ ما عدا ذلك من الجنايات الموجبة للحدود وكل حقوق الله تعالى إنما يثبت بالشاهدين فلما عرفت من أن الذي يثبت بالشاهد واليمين ليس إلا الدين والمال، وكذا ما ثبت بالشاهد والمرأتين، وما ثبت بالمرأة الواحدة ونحوها^(١١٥) فليس إلا الولادة والاستهلال، وما يثبت بشهادة النساء فليس إلا ما لا يمكن اطلاع الرجال عليه، مثل: عيوب النساء الباطنة، والرضاع، فما عدا ذلك إنما يثبت بالشاهدين كأنه بالإجماع، وظاهر ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوْيَ عَدْلٍ مِنْكُمْ﴾ (الطلاق: ٢) في الجملة، ولا شك أن الحدود وكل حق من حقوق الله، مالية كانت، كالزكاة، أو غيرها، كالشرب والسرقة، عدا ذلك»^(١١٦).

٢ - استدلال المحقق النجفي بالأصل

وظاهره في أصالة عدم حجية شهادة النساء في الحدود، حيث يقول: «(ومنه) أي ما هو حق الله تعالى (وما يثبت بشاهدين) عدلين (وهو ما عدا ذلك من الجنائيات الموجبة للحدود، كالسرقة وشرب الخمر والردة).. لإطلاق ما دل على قبولهما من الكتاب والسنة...، إلى غير ذلك من النصوص بالخصوص والعموم، مع أصالة عدم الثبوت بغير ذلك»^(١١٧).

ب - الروايات

حيث لا وجود لرواية خاصة تدل على عدم قبول شهادة النساء في هذه الموارد بالخصوص استند الفقهاء إلى إطلاق الروايات الدالة على عدم قبول شهادة النساء في الحدود، ونشير إلى هذه الروايات هنا:

١ - صحيحنا جميل بن دراج ومحمد بن حمران، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قلنا: أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده»^(١١٨).

٢ - رواية غياث بن إبراهيم، عن جعفر بن محمد، عن أبيه، عن علي عليه السلام، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا في القود»^(١١٩).

٣ - رواية موسى بن إسماعيل بن جعفر، عن أبيه، عن آبائه، عن علي عليه السلام، قال: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا قود»^(١٢٠).

٤ - رواية السكوني، عن جعفر، عن أبيه، عن علي عليه السلام أنه كان يقول: «شهادة النساء لا تجوز في طلاق، ولا نكاح، ولا في حدود...»^(١٢١).

وكيفية الاستدلال بهذه الروايات واضحة؛ ذلك أن فيها إطلاقاً في مورد الحدود، فتشمل الحدود غير العرضية أيضاً، إلا إذا قيل: إن المراد من الحدود فيها خصوص الحدود العرضية، فلا يكون فيها إطلاق، إلا أن إثبات هذا الاحتمال صعب جداً، إذا لم نقل: إنه مستحيل، مع الأخذ بعين الاعتبار الروايات الواردة في الحدود غير العرضية، والتي أطلق فيها عليها عنوان (الحد)، وكذلك مع ملاحظة تعريف الحدود وامتنازها عن التعزيرات.

ج - قاعدة التخفيف والدرء

الوحيد الذي استند إلى هذه القاعدة هنا هو الفاضل الهندي^(١٢٢)، ولا نرى أثراً لها

لإثبات عدم حجية شهادة النساء في الحدود غير العرضية عند غيره.

د - الإجماع

ادّعى ابن زهرة في الغنية^(١٢٣) والسيد الطباطبائي^(١٢٤) الإجماع هنا، رغم أن الإجماع على عدم الحجية جاء شاملاً للحدود على إطلاقها، دون ذكر الحدود غير العرضية بالخصوص، ومن الواضح أن الحدود غير العرضية تعدّ جزءاً من الحدود، وادّعاء خروجها عنها ادعاء بلا دليل، بل - وكما تقدم - هناك دليل على خلاف هذا الادعاء.

شبهات واحتمالات في الاستدلال بالروايات

حيث كان عمدة استدلال المستدلين هنا هو إطلاق الروايات الواردة في الحدود، والوجوه الأخرى ترجع إلى الروايات، مثل الأصل والإجماع، أو أنّ ضعفها واضح، مثل: قاعدة بناء الحدود على التخفيف، حيث يبدو ضعفها في الحدود التي ترجع إلى حق الناس أوضح وأجلى...، كان لا بد لنا من أن ندرس تمام الاحتمالات التي قد تبعث على تضعيف الاستدلال بالروايات، وفي بعض هذه الاحتمالات شبهات نشير إليها أيضاً، ولا ننسى الإشارة إلى أنّ ذكر هذه الاحتمالات، بل وتقويتها في بعض الموارد، لا يعني قبولنا بشهادة النساء في الحدود غير العرضية، كل ما في الأمر أننا نريد دراسة تمام جوانب الموضوع.

الاحتمال الأول: إن كلمة «النساء» في هذه الروايات ما جاءت بما هنّ نساء، ولا ربط لها بشهادة المرأتين العادلتين، أي أن الإمام كان يريد أن يقول: إن شهادة النساء في الحدود لا تقبل؛ لأنهنّ غير مطلعات على قضايا المجتمع، مثل: السرقات، وما يخالف العفاف، وهذا لا ربط له بالقبول بشهادة امرأتين عادلتين عارفتين بهذا النوع من القضايا، ويؤيد هذا الاحتمال أن الوارد في القرآن الكريم في قبول شهادة النساء هو كلمة «المرأة»، وليس «النساء»، قال تعالى: ﴿...فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ﴾ (البقرة: ٢٨٢)، كما جاء في روايات حدّ الزنا تعبير «المرأتان» مثل: «...وتجوز شهادتهنّ في حدّ الزنا إذا كان ثلاثة رجال وامرأتان»^(١٢٥).

وبناء عليه فعندما يكون الحديث عن النساء دون قيد العدالة والوثاقة، ولا يكون

المقام مقام ذكر البينة الشرعية، نجد في النصوص استخدام كلمة (نساء)، أما عندما يكون الحديث عن شهادة النساء مع قيد العدالة، والمقام مقام البينة الشرعية، فإننا نجد كلمة (المرأة) في الروايات.

إلا أن هذا الاحتمال باطل، فالوجه العمدة في الردّ عليه سيأتي لدى دراسة الاحتمالات اللاحقة، إلا أنه لا بد أن يعلم بأنه ضعيف للغاية؛ إذ في هذه الروايات نفسها ورد تعبير (نسوة)؛ حيث جاء في خبر عبد الله بن سنان، قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «... ولا يجوز في الرجم شهادة رجلين وأربع نسوة...»^(١٢٦). فمع مجيء أربع نسوة إلى جانب الرجلين، تصبح الرواية صريحة في أن كلمة النساء فيها متصلة ببحث شهادتهن مع قيد العدالة، لا بدونه.

الاحتمال الثاني: إن هذه الروايات الدالة على عدم حجية شهادة النساء في الحدود تعارض الروايات العامة والمطلقة الدالة على حجية شهادة العدلين؛ ذلك أن الأخيرة تدلّ - بإلغاء الخصوصية وبالفهم العرفي - على حجية شهادة العدلين، سواء كانا رجلين أم امرأتين، والمدلول الإطلاقي لهذه الروايات هنا هو عدم حجية شهادة النساء في جميع الحدود، وعليه لا يمكن التمسك بإطلاق هذه الروايات لإثبات عدم حجية شهادة النساء في الحدود غير العرضية.

وقد يجاب عن هذا الاحتمال بأن روايات باب الحدود خاصة فيما روايات حجية شهادة العدلين عامة، وطبقاً لقاعدة حمل العام على الخاص نرفع اليد عن الروايات الدالة على الحجية بتخصيص روايات باب الحدود لها، وبهذا يرتفع التعارض.

إلا أن هذا الجواب غير تام؛ ذلك أن دليل حجية الظواهر ودليل تخصيص العام بالخاص مثل دليل حجية خبر الواحد، أي هو السيرة العقلائية، والعقلاء لا يمكن أن يقبلوا تخصيصاً مخالفاً للفهم العرفي والغائهم للخصوصية عرفاً، فلا يكون تخصيصاً حجة. وتوضيح هذه النقطة أن روايات باب الحدود خاصة، فضلاً عن ضعفها السندي عدا صحيحة جميل وابن حمران، تخالف الفهم العرفي، فيما أدلة الشهادة العامة توافقه، وعليه لا يرى العقلاء تخصيص عام موافق للفهم العرفي برواية أو روايتين تخالفان فهم العرف، ذلك أن طريقة العقلاء في مثل هذه الموارد أنه لو أراد الشارع بيان أمر يقع على خلاف بناء العقلاء والفهم العرفي فلا بد له أن يورده بنصوص محكمة ومعتبرة، مثل: حرمة القياس،

حيث كانت الأدلة الواضحة والنصوص المستفيضة مانعة عن التمسك به.

ولا يفوتنا التأكيد على أن هذه القاعدة تجري في تمام أبواب الفقه، ففي كتاب الله تعالى مثلاً جاء حول حدّ زنا غير المحصن: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ﴾ (النور: ٢)، وإطلاقها شامل للرجل والمرأة والمسلم وغيره، إلا أن لدينا حول هذا الموضوع رواية معتبرة يفيد ترك استقصال الإمام فيها في جوابه لسؤال السائل أنه إذا كان الزنا بين يهودي وامرأة مسلمة قتل ولو كان غير محصن، ففي خبر حنان بن سدير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: سألت عن يهودي فجر بمسلمة، قال: «يقتل»^(١٢٧)، ومن الواضح أن هذا الحكم على خلاف نصّ القرآن، فمع الأخذ بحجية خبر الواحد من باب بناء العقلاء، فإن العقلاء لا يخصصون إطلاق آية قرآنية بخبر مخالف للفهم العرفي والعقلاني، خصوصاً في مجال الدماء، وهو مجال الاحتياط.

والنتيجة أنه حيث لا مجال لتخصيص الروايات العامة للشهادة بروايات باب الحدود تظلّ على عمومها، وتدلّ على حجية شهادة المرأتين في الحدود.

الاحتمال الثالث: إن هذه الروايات التي تفيد عدم حجية شهادة النساء في الحدود مخصّصة بما دلّ على قبول شهادتهنّ في حدّ الرجم والجلد في باب الزنا، وهذا التخصيص يدلّ - أولاً - على أن عدم قبول شهادة النساء في باب الحدود ليس حكماً تعديداً لا نفهم منه شيئاً، كما تفيد - ثانياً - أنه حيث قبلت شهادة النساء في حدود مثل الزنا - وعقوبته القتل - فبالأولوية العقلانية أن تكون شهادتهنّ حجة في الحدود التي تكون عقوباتها أقلّ، ووفقاً لهذه الأولوية المفهومة من أدلّة حجية شهادة النساء في حدّ الزنا تكون روايات باب الرجم معارضة لروايات عدم حجية شهادتهنّ في مطلق الحدود، مما يؤدي إلى تخصيص الروايات المطلقة، وعليه فكما لا تشمل هذه الروايات المانعة المطلقة حدّ الزنا كذلك لا تشمل الحدود غير العرضية.

الاحتمال الرابع: احتمال صدور هذه الروايات تقيّة؛ لأن أهل السنّة يذهبون إلى عدم قبول شهادة النساء في الحدود، وأدلتهم في هذا المجال سلسلة من الوجوه الاعتبارية، دون أن يوردوا دليلاً خاصاً من كتاب أو سنّة.

ووجوه الاستدلال عند أهل السنّة هي:

١ - إن شهادة النساء في الحدود محلّ الشبهة، ذلك أن القرآن قبل شهادة المرأتين

مكان الرجل الواحد، أما في الحدود فإن البناء قائم على عدم إجراء الحد، الأمر المستند إلى قاعدة: «درء الحدود بالشبهات»، وعليه لا تقبل شهادة النساء في الحدود.

٢. لا تقبل شهادة المرأة مطلقاً مع عدم انضمام الرجال، حتى لو بلغ عددهن كثرة ما بلغ، وعليه لا تقبل شهادتهن في الحدود أبداً.

ولعل قصدهم من «محل الشبهة» هو أن شهادتهن غير حجة، وإنما تقبل في بعض المواضع منضعات إلى الرجال، وهذا ما صرح به القرآن أيضاً، حيث عدّ الأموال والديون فقط، ففي غير هذه الموارد لا تقبل شهادة النساء أبداً.

وهذه الوجوه التي ذكرناها مأخوذة من كتاب المغني لابن قدامة، إنه يقول: «مسألة: قال: (ولا يقبل في ما سوى الأموال مما يطلع عليه الرجال أقل من الرجلين)، وهذا القسم نوعان: أحدهما: العقوبات، وهي الحدود والقصاص، فلا يقبل فيه إلا شهادة رجلين، إلا ما روي عن عطاء وحمام أنهما قالاً: يقبل فيه رجل وامرأتان، قياساً على الشهادة في الأموال، ولنا أن هذا مما يحتاط لدرئه وإسقاطه، ولهذا يندرى بالشبهات، ولا تدعو الحاجة إلى إثباته، وفي شهادة النساء شبهة، بدليل قوله تعالى: ﴿أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ وأنه لا تقبل شهادتهن وإن كثرن ما لم يكن معهن رجل، فوجب أن لا تقبل شهادتهن فيه، ولا يصح قياس هذا على المال؛ لما ذكرنا من الفرق، وبهذا الذي ذكرنا قال سعيد بن المسيب، والشعبي، والنخعي، وحمام، والزهري، وربيعه، ومالك، والشافعي، وأبو عبيد، وأبو ثور، وأصحاب الرأي، واتفق هؤلاء وغيرهم على أنها تثبت بشهادة رجلين ما خلا الزنا...، فإن الزنا الموجب للحد لا يثبت إلا بأربعة...»^(١٢٨).

فمع الالتفات إلى فتوى أهل السنة في الحدود يحتمل أن تكون روايات باب الحدود قد جاءت منسجمة معهم على أساس التقية، ذلك أنها روايات مخالفة لبناء العقلاء في باب الشهادات؛ إذ تثبت نوعاً من التعبد، والعقلاء لا يقبلون التعبد المحض المخالف لبناءاتهم، إلا إذا أرفق بأدلة مستحكمة وكثيرة تعطي اليقين بأن مفادها هو نظر الشارع حقاً، وهذه الروايات هنا ليس لها هذه الطاقة؛ لأنها ضعيفة من حيث السند، سوى صحيحة جميل وحرمان، بل إنها مخدوشة من الناحيتين الأدبية اللغوية والمعنائية، ففي رواية موسى بن إسماعيل - على سبيل المثال - جاء: «.. لا تجوز شهادة النساء في الحدود، ولا قود...»^(١٢٩)، فإن جملة: «لا قود» ليست صحيحة من الناحية اللغوية، بل الصحيح هو ما جاء في رواية غياث

بن إبراهيم: «ولا في القود»^(١٣٠)، كذلك الحال في رواية السكوني فقد حملها الشيخ الطوسي في التهذيب^(١٣١) والاستبصار^(١٣٢) على التقية، أو على نوع من الكراهة، ودليل كونها على نحو التقية هو رواية داوود بن الحصين^(١٣٣)، وكذلك صحيحة جميل وحرمان، حيث جاء فيها:.. أتجوز شهادة النساء في الحدود؟ فقال: «في القتل وحده...»^(١٣٤)، مع أنّ القتل ليس جزءاً من الحدود، وأهل السنة لا يرونه جزءاً منها، بل يطرحونه بعنوان القصاص.

ومع الأخذ بعين الاعتبار هذه الإشكالات جميعها في الروايات الدالة على عدم حجية شهادة النساء في الحدود يبعد جداً أن يتمسك العقلاء بهذه الروايات لتخصيص أدلة الشهادة العامة، والموافقة للفهم العربي والارتكازات العقلانية.

إشكال على احتمال التقية

قد يشكل شخص ويقول: حيث لا يمكن حمل الروايات الصحيحة على التقية وإسقاطها عن الحجية، وهناك روايتان في هذه الروايات صحيحة السند تدل على عدم قبول شهادة النساء...، إذاً فلا يمكننا القول بالتقية في هذه النصوص، ويؤيد ذلك كلام العلامة المجلسي^(١٣٥) حول روايات تحريف القرآن، وعددها كثير جداً، وقد قيل: إن بينها روايات صحيحة، فقد اعتقد المجلسي أنه لا يمكن وضع علامة استفهام كبيرة حول هذه الروايات؛ نظراً لصحتها وكثرتها؛ إذ لو فعلنا ذلك فكل رواياتنا ستكون عرضة للتساؤل والنقد.

جواب الإشكال

أولاً: نكتفي في التعليق على ما قاله العلامة المجلسي بما ذكره المرحوم الشعरاني في حاشية كتاب الكافي، يقول: «وقال المجلسي رحمه الله في مرآة العقول: لا يخفى أن هذا الخبر وكثيراً من الأخبار الصحيحة صريحة في نقض القرآن وتغييره، وعندي أن الأخبار في هذا الباب متواترة معني، وطرح جميعها يوجب رفع الاعتماد عن الأخبار رأساً، بل ظني أن الأخبار لا يقصر الإمامة؛ فكيف يثبتونها بالخبر، انتهى. والجواب أنا لا نثبت أصل الإمامة بالخبر الوارد عن أهل البيت، فإنه مصادرة على المطلوب، بل بالعقل مؤيداً بأخبار أهل السنة، وكما أن طرح جميع الأخبار يوجب رفع الاعتماد عن الأخبار فقبول

جميعها يوجب رفع الاعتماد عن القرآن، والقرآن أولى بأن يعتمد عليه»^(١٣٦).

فالشعراني هنا يرى أن القبول بتحريف القرآن له مضار أكبر وأكثر من ردّ أحاديث التحريف؛ ذلك أن حفظ القرآن والحيلولة دون الخدش في الاعتماد عليه أولى من الخدشة في الروايات، رغم أن الشعراني نفسه أنكر بعد ذلك وجود روايات صحيحة وصريحة في تحريف القرآن.

ثانياً: إن لدينا روايات صحيحة وموثقة كثيرة في الأبواب المختلفة تخالف القرآن الكريم، وبطلانها واضح جداً، وسنشير إلى هذه الروايات.

ونتيجة ذلك أن الاستدلال بروايات صحيحة السند لا بد أن يكون بالتدقيق في القرآن والمعايير المختلفة، وأحد هذه المعايير يمكن أن يكون العدالة وعدم ظلم الآخرين، ولاسيما في ما يرجع إلى موضوع حقوق الإنسان، مع الانتباه أيضاً إلى بناء العقلاء في التخصيصات والتقييدات وحجية الظواهر وخبر الواحد الثقة.

ونكتفي هنا بذكر روايتين صحيحتين سنداً وردتا في باب الحدود، وبطلانها واضح، ونترك الحكم للباحثين الفضلاء الأعزاء، كما أن هاتين الروايتين وردتا في كتب: التهذيب، والاستبصار، ومن لا يحضره الفقيه، وهما:

١ - صحيحة عبد الله بن سنان، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الرجم في القرآن قول الله عز وجل: إذا زنى الشيخ والشيخة فارجموهما البتة فإنهما قضيا الشهوة»^(١٣٧).

٢ - موثقة سليمان بن خالد، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام: في القرآن رجم؟ قال: «نعم»، قلت: كيف؟ قال: «الشيخ والشيخة فارجموهما البتة فإنهما قضيا الشهوة»^(١٣٨).

الجواب المشترك على تمام الاحتمالات

ثمة جوابان مشتركان يطالان تمام الاحتمالات المتقدمة التي تهدف الخدش في دلالة روايات الحدود، وهذان الجوابان يضعفان من هذه الاحتمالات ويردّانها:

١ - لدينا في الروايات الدالة على عدم حجية شهادة النساء في الحدود، روايات صحيحة السند، فلا يمكن رفع اليد عنها بمثل هذه الاحتمالات، ذلك أنها روايات ظاهرة في عدم حجية شهادة النساء في الحدود، فلا يمكن الاعتناء بمثل هذه الاحتمالات في مقابل الروايات المعتبرة، وبصرف الاحتمال لا يمكن إسقاط الحجية.

٢ - إذا أردتم بهذه الاحتمالات إسقاط حجية هذه الروايات فإنكم سوف تواجهون مشاكل في موضوعين فقهيين، مع أنكم اعتبرتم شهادة النساء حجة فيهما، واستدتم في ذلك إلى هذه الروايات عينها، وهذان الأمران هما: أ - حجية شهادة النساء في إثبات الطلاق. ب - حجية شهادة النساء في القتل.

وتوضيح ذلك أن هناك روايات تدل على عدم حجية شهادة النساء في الطلاق والدم، مثل: رواية محمد بن الفضيل، قال: سألت أبا الحسن الرضا عليه السلام، قال: «.. ولا تجوز شهادتهن في الطلاق، ولا في الدم»^(١٣٩)، وقد تقدم في بحث الطلاق أن هذه المجموعة من الروايات تعارض صحيحة حمران وجميل الدالتين على قبول شهادة النساء في الدم بعد عدم إمكان التفكيك^(١٤٠) في المضمون، وهذا التعارض يشكل مانعاً وعائقاً رئيساً عن التمسك بروايات عدم حجية شهادة النساء في الطلاق، وعمدة وجوه عدم قبول شهادة النساء في الطلاق هو هذه الروايات التي تسقط عن الحجية بعد وقوع هذه المعارضة، من هنا نجد أنفسنا في هذا الموضوع معتمدين على بناء العقلاء وعمومات الشهادة لإثبات حجية شهادة المرأة في الطلاق، بعد تهوي دليل عدم حجية شهادتها فيه.

من هنا إذا أسقطنا روايات باب الحدود - وإحداها صحيحة جميل وحمران - عن الحجية فلن يكون هناك معارض في باب الطلاق، فتتعين دلالة أخبار المنع عن شهادتهن في الطلاق.

كذلك يجري هذا الإشكال في روايات باب القتل، حيث تدل على عدم نفوذ شهادة النساء في القتل، تعارضها أيضاً - كما قلنا هناك - صحيحة جميل وحمران، ومن بين الروايات هناك مرفوعة حماد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا تجوز شهادة النساء في القتل»^(١٤١).

احتمال في الجمع بين الروايات

انطلاقاً من الإشكال الموجود في الاحتمالات الأربعة المتقدمة، والذي حال دون القول بعدم حجية روايات باب الحدود، مع حجية شهادة النساء في الحدود غير العرضية...، ثمة احتمال آخر في هذه الروايات يمكن على أساسه الجمع بينها، لا بأس بذكره لإكمال جوانب الموضوع.

أولاً: ترتبط روايات باب الحدود، التي جاء فيها: «... لا تجوز شهادة النساء في الحدود..»^(١٤٢)، بشهادة النساء منفردات، ودون انضمام الرجال إليهن، حيث لا تقبل شهادتهن في هذه الحال، ويؤيد هذا الحمل خبر عبد الرحمن الذي ورد فيه: «... تجوز شهادة النساء في الحدود مع الرجال»^(١٤٣)، وعليه فلا منافاة بين تلك الروايات مع الروايات الواردة في حدّ الزنا (الرجم والجلد)، لأن روايات باب الحدود - انطلاقاً من هذا الحمل - تدل على عدم حجية شهادة النساء منفردات، وهي ساكتة عن كيفية قبول شهادة النساء إذا انضم إليهنّ الرجال، فيما روايات باب حدّ الزنا تدل على قبول شهادة النساء وكيفية ذلك في باب الزنا.

ثانياً: حيث حملنا روايات باب الحدود على قبول شهادة النساء مع الرجال، وحيث كانت لدينا في باب حدّ الزنا روايات تدل على قبول شهادة النساء منضمات إلى الرجال في الجملة، أمكن القول: إن روايات الحدود التي ورد فيها: «لا تجوز شهادة النساء في الحدود»^(١٤٤) تعني (لا تجوز في الحدود العرّضية منفرداً)، وهذا يعني أن هذه الروايات لا تدل على عدم قبول شهادة النساء في الحدود غير العرّضية، مثل: حدّ الإفطار في شهر رمضان، وحدّ القذف، وشرب الخمر، وغير ذلك، بل هي ساكتة عنها، كما أنها لا تعارض بناء العقلاء والفهم العرفي والأصل الثانوي في مورد شهادة النساء في الحدود، وعليه فالبناء العقلاني والفهم العرفي والأصل الثانوي أسسٌ ثابتة محكمة في الحدود غير العرّضية، وتدلّ على قبول شهادة النساء في هذه الحدود.

دراسة واستنتاج

ليس بعيداً - انطلاقاً مما تقدم من أبحاث وجمع بين الروايات - أن يذهب فقيه إلى نفوذ شهادة النساء منفردات وغير منفردات في الحدود (غير الزنا)، على أساس إلغاء الخصوصية، وتفتيح المناط في الشهادة، وملاكها عدالة الشاهد ورؤيته، وكذلك العمومات المستفادة من روايات الشهادة. كما يذهب أيضاً إلى نفوذ شهادتهنّ في حقوق الله. وتجدر الإشارة إلى أنه في أيّ مورد من الموارد التي تقبل فيها شهادة النساء - غير باب الأموال والديون؛ لعلّة سبق ذكرها - لا تختلف هذه الشهادة من حيث العدد عن شهادة الرجال إطلاقاً.

المبحث الثالث: شهادة النساء في مجال التعزيرات

يُدرج الحديث عن شهادة النساء في التعزيرات في ذيل البحث عن شهادتهنَّ في الحدود، بل هو من متفرعاته، إذ أيّ مبنى أو نظرية يختارها الفقيه في شهادة النساء في الحدود ستكون نافذة المفعول في نطاق التعزيرات أيضاً.

وبناء عليه، وكما قلنا في باب الحدود بقبول شهادة النساء فيه كذلك نقوِّي في التعزيرات نفوذ شهادتهنَّ فيها؛ وذلك لـ:

١ - الأصل الثاني في الشهادة، والدال على قبول شهادة النساء في الحدود على أساس إلغاء الخصوصية، وتقيح المناط.

٢ - عندما نقول بقبول شهادة النساء في حدود، مثل: الارتداد، يحكم فيها بالقتل على أن تكون امرأتين عادلتين، فبطريق أولى ستكون شهادتهنَّ نافذة في مجال التعزيرات عرفاً؛ إذ التعزير بمثابة اللاشيء أمام القتل.

أما إذا قلنا بالرأي الذي يذهب إلى عدم قبول شهادة النساء في الحدود، فإنه لا مفرّ من القول بعدم قبول شهادتهنَّ في التعزير أيضاً؛ وذلك لـ:

١ - إنه مقتضى الأصل الثالث في باب شهادة النساء في الحدود، والذي يدلّ على عدم حجية شهادتهنَّ في مطلقها.

٢ - إنه مفاد دلالة الحصر في موثقة السكوني، حيث ذكرت هذه الرواية الموارد التي يقبل فيها بشهادة النساء، دون أن تعدّ منها إطلاقاً قبول شهادتهنَّ في التعزيرات.

الهوامش

- (١) المقنعة: ٧٢٧.
- (٢) المراسم: ٢٣٣.
- (٣) جواهر الكلام ٤١: ١٧٦.
- (٤) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ١.
- (٥) المصدر نفسه: ٣٥١، ح ٢.
- (٦) المصدر نفسه، ح ٤.
- (٧) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح ٧.
- (٨) المصدر نفسه: ٣٥٣، ح ٨.
- (٩) المصدر نفسه، ح ١٠.
- (١٠) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح ١٢.
- (١١) المصدر نفسه: ٣٥٥، ح ١٤.
- (١٢) المصدر نفسه: ٣٥٦، ح ١٩.
- (١٣) يحتمل أن يكون عدم سؤال السائلين ناشئاً من اعتقادهم بعدم التساوي المنطلق عندهم من الآية الكريمة ٢٨٢ من سورة البقرة، ويؤيد هذا الاحتمال خبر داوود بن الحصين؛ فعندما قال الإمام الصادق عليه السلام للسائل: إن الإمام علياً كان يرى نفوذ شهادة المرأتين في النكاح عند الإنكار بادر السائل فوراً إلى السؤال عن حال الآية الكريمة، وكيف يجاب عليها؟ فانظر: المصدر نفسه: ٣٦٠، ح ٣٥.
- (١٤) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح ٧.
- (١٥) المصدر نفسه: ٣٥٣، ح ١٠.
- (١٦) المصدر نفسه: ٣٦٠، ح ٣٥.
- (١٧) المصدر نفسه: ٣٦٢، ح ٤١.
- (١٨) المصدر نفسه، ح ٤٢.
- (١٩) المصدر نفسه: ٢٧١، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب ١٥، ح ٢.
- (٢٠) النراقي، مستند الشيعة ١٨: ٣٠٠.
- (٢١) وسائل الشيعة ٢٧: ٢٧٢، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب ١٥، ح ٥.
- (٢٢) المصدر نفسه: ٢٧١، ح ١، ومثل هذه الرواية بتفاوت يسير الحديث ٤، ص ٢٧٢.
- (٢٣) المصدر نفسه: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٤.
- (٢٤) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح ١١، ومثله: ٣٥١، ح ٣.
- (٢٥) المصدر نفسه: ٣٥٥، ح ١٦.
- (٢٦) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح ٢٣.

- (٢٧) المصدر نفسه: ٣٦٤، ح ٤٥٥.
- (٢٨) المصدر نفسه: ٣٦٥، ح ٤٨٨.
- (٢٩) مستند الشيعة ١٨: ٣٠٠.
- (٣٠) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢.
- (٣١) المصدر نفسه: ٣٦٤، ح ٤٦٦.
- (٣٢) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح ١٣.
- (٣٣) المصدر نفسه: ٣٥٥، ح ١٦؛ و٣٥٧، ح ٢٣؛ و٣٦٤، ح ٤٥٥؛ و٣٦٥، ح ٤٨٨.
- (٣٤) المصدر نفسه: ٣٥١، ح ٢، ٤؛ و٣٥٢، ح ٥، ٧؛ و٣٥٣، ح ١٠؛ و٣٦٤، ح ٤٦٦.
- (٣٥) المصدر نفسه: ٢٧١، كتاب القضاء، أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى، باب ١٥، ح ١، ٣، ٤.
- (٣٦) المصدر نفسه: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢ (صحيحة الحلبي)، و٣٥٣، ح ١٠، (صحيحة ابن سنان).
- (٣٧) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح ١٣.
- (٣٨) النراقي، مستند الشيعة ١٨: ٣٠١.
- (٣٩) غنية التروع: ٤٣٨.
- (٤٠) الطباطبائي، رياض المسائل ٢: ٤٤٣.
- (٤١) الخلاف ٦: ٢٥١، مسألة: ٢.
- (٤٢) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ١.
- (٤٣) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح ٢٩.
- (٤٤) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٠.
- (٤٥) المصدر نفسه: ٣٦٢، ح ٤٢.
- (٤٦) المصدر نفسه: ٣٥٦، ح ٢١.
- (٤٧) مستدرک الوسائل ١٧: ٤٢٦، كتاب الشهادات، باب ١٩، ح ٨، وقد ذكر النوري الرواية بصيغة «لا تقبل»، فحرف «لا» جعله داخل قوسين، وهو ما يدل على عدم حجية شهادتهنّ.
- (٤٨) ضعف رواية الرضوي؛ لعدم وجود سند لأصل هذا الكتاب، فلم يثبت أن هذا الكتاب هو للإمام الرضا عليه السلام، وأما ضعف رواية عبد الرحمن؛ فلوجود القاسم بن محمد الجوهري فيها، وهو إما ضعيف أو مجهول (تتقيح المقال ٢: ٢٤، من أبواب القاف، الرقم: ٩٦٠٢)، وكذلك اعتبر المجلسي في ملاذ الأخيار الرواية ضعيفة (ملاذ الأخيار ١٠: ١٤٦، ح ١٣٣)، ولا يفوتنا أن القاسم الوارد في سند الرواية مردّد بين أفراد ثقافت وضعاف، فشيخ الحسين بن سعيد متعدد وكثير ممّن يسمى بالقاسم، وقد نقل هذا العدد عن القاسم أبان أيضاً؛ وعليه فلا يوجد ما يميز القاسم، ولعله لذلك لم يذكر آية الله العظمى السيد الخوئي في كتاب معجم رجال الحديث هذه الرواية في أيّ من طبقات القاسم، أو أبان، أو الحسين بن سعيد.

- (٤٩) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣؛ ومجمع الفائدة والبرهان وكشف اللثام عبّرا عن هذه الرواية بالحسنة، فانظر: مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٢٠؛ وكشف اللثام ١٠: ٣٢٢.
- (٥٠) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ١٠؛ وعبر عنها الفاضل الهندي بـ«الخبر»، فانظر: كشف اللثام ١٠: ٣٢٢.
- (٥١) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥١، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٤.
- (٥٢) المصدر نفسه: ٣٥٢، ح ٥.
- (٥٣) المصدر نفسه، ح ٧.
- (٥٤) المصدر نفسه: ٣٥٤، ح ١١.
- (٥٥) المصدر نفسه: ٣٥٧، ح ٢٥.
- (٥٦) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٢.
- (٥٧) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح ٢٨.
- (٥٨) الاستبصار ٣: ٢٤، وقال الشيخ الحر العاملي: أقول: حمله الشيخ على التقية وعلى عدم تكامل شروط الشهادة؛ لما مرّ في الأحاديث: ٣، ٤، ٥، ٧، ١٠، ١١، ٢٥، من هذا الباب؛ أما كشف اللثام فقال: حمله الشيخ على التقية أو فقدانها لشروط من شروط القبول، فانظر: كشف اللثام ١٠: ٣٢٣.
- (٥٩) الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى: ٦٩٠.
- (٦٠) السرائر ٢: ١٣٧.
- (٦١) الوسيلة: ٢٢٢.
- (٦٢) شرائع الإسلام ٤: ١٣٩.
- (٦٣) الجامع للشرائع: ٥٤٢.
- (٦٤) إرشاد الأذهان ٢: ١٥٩.
- (٦٥) قواعد الأحكام ٣: ٤٩٩.
- (٦٦) جواهر الكلام ٤١: ١٥٦.
- (٦٧) مستند الشيعة ١٨: ٢٨١.
- (٦٨) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ١٠.
- (٦٩) المصدر نفسه: ٣٥١، ح ٣.
- (٧٠) المصدر نفسه ٢٨: ١٣٢، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، باب ٣٠، ح ١.
- (٧١) المصدر نفسه ٢٧: ٣٥٦، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢١.
- (٧٢) المصدر نفسه ٢٨: ١٣٢، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، باب ٣٠، ح ١.
- (٧٣) الطوسي، الخلاف ٦: ٢٥١، مسألة: ٢.
- (٧٤) جواهر الكلام ٤١: ١٥٦.
- (٧٥) المبسوط ٧: ٢٤٨.

- (٧٦) المصدر نفسه ٨: ١٧٢.
- (٧٧) حكاه عن علي بن بابويه في المختلف ٨: ٤٨٩؛ مسألة: ٧٤.
- (٧٨) المقنع: ٤٠٢.
- (٧٩) الكافي في الفقه: ٤٣٨.
- (٨٠) مختلف الشيعة ٨: ٤٩٠، مسألة: ٧٤.
- (٨١) مسالك الأفهام ١٤: ٢٤٨.
- (٨٢) حكاه عنه في مختلف الشيعة ٨: ٤٨٥، مسألة: ٧٤.
- (٨٣) المقنعة: ٧٢٧، ٧٧٥.
- (٨٤) المراسم: ٢٣٣.
- (٨٥) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٨، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢٩.
- (٨٦) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٠.
- (٨٧) المصدر نفسه ٢٨: ١٣٢، باب ٣٠ من أبواب حدّ الزنا، ح ١.
- (٨٨) المصدر نفسه ٢٧: ٣٥٣، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ١٠.
- (٨٩) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح ٢٨.
- (٩٠) تهذيب الأحكام ٦: ٢٦٦؛ ذيل الأحاديث: ٧٠٩، ٧١٠.
- (٩١) الاستبصار ٣: ٢٤، ح ٧٦.
- (٩٢) نقله عنه في المختلف ٨: ٤٨٦، مسألة: ٧٤.
- (٩٣) المقنع: ٤٠٢.
- (٩٤) النجفي، جواهر الكلام ٤١: ١٥٤.
- (٩٥) مختلف الشيعة ٨: ٤٨٦، ٤٨٨، مسألة: ٧٤.
- (٩٦) الوسيلة: ٢٢٢.
- (٩٧) المصدر نفسه: ٤١٤.
- (٩٨) المصدر نفسه: ٤٠٩.
- (٩٩) مختلف الشيعة ٨: ٤٨٨؛ مسألة: ٧٤.
- (١٠٠) غنية التروع: ٤٣٨.
- (١٠١) الدروس الشرعية ٢: ١٣٦.
- (١٠٢) مختلف الشيعة ٨: ٤٨٨، مسألة: ٧٤.
- (١٠٣) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٦، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢١.
- (١٠٤) المصدر نفسه ٢٨: ١٦١، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ اللواط، باب ٥، ح ١.
- (١٠٥) المصدر نفسه: ١٦٦، أبواب حدّ السحق والقيادة، باب ١، ح ٣.
- (١٠٦) غنية النزوع: ٤٣٨.

- (١٠٧) سوف نشير عند الحديث عن أدلة القائلين بعدم قبول شهادة النساء في حدّي اللواط والمساحقة إلى هذه الروايات، وهي واردة في: وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤.
- (١٠٨) المصدر نفسه: ٣٥٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ١.
- (١٠٩) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح ٢٩.
- (١١٠) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٠.
- (١١١) المصدر نفسه ٢٨: ١٦١، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ اللواط، باب ٥، ح ١.
- (١١٢) يقول العلامة الحلي في إرشاد الأذهان ٢: ١٧٦، في مورد حدّ السحق: «ثبت بالإقرار مرتين.. وبشهادة عدلين»، ولم يذكر الشهيد الأول في غاية المراد، وهو شرح للإرشاد، ولا الشهيد الثاني في شرحه على الإرشاد، أيّ حاشية أو تعريض بهذا الكلام، والظاهر أنه لا يوجد غير العلامة، وفي هذا الكتاب فقط، أيّ قائل بثبوت الحد بإقرارين وشاهدين (غاية المراد ٦: ٢٢٠، كتاب الحدود)، يشار إلى أن المحققين الأردبيلي والنجفي ذكرا في قضية لزوم الشهود الأربعة في اللواط والسحق أنه لا دليل ولا نص معتبر على ذلك. فانظر: مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٤١، و١٣: ١٢٧؛ وجواهر الكلام ٤١: ١٥٤.
- (١١٣) استند صاحب الجواهر في سبعة مواضع إلى مذاق الشرع أو مذاق الفقه، ثلاثة منها عبارة عن: جواهر الكلام ١: ١٥٠: «بل يكاد يقطع المتأمل في مذاق الشرع بعدمه»؛ و٢: ٣٢٩: «ما يستفاد مطلوبيته ورجحانه من ممارسة مذاق الشارع وإن لم يرد به دليل بالخصوص»؛ و١٥: ١٩٦: «ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق الشارع».
- (١١٤) ابن زهرة، غنية النزوع ١: ٤٣٨.
- (١١٥) الظاهر أن مراده الرجل الواحد؛ ذلك أنه قال في مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٣٩: «الظاهر أن الرجل الواحد يقوم مقام المرأة الواحدة في مسألتي الوصية والولادة بالطريق الأولى».
- (١١٦) مجمع الفائدة والبرهان ١٢: ٤٤٢.
- (١١٧) جواهر الكلام ٤١: ١٥٨.
- (١١٨) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ١.
- (١١٩) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح ٢٩.
- (١٢٠) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٠.
- (١٢١) المصدر نفسه: ٣٦٢، ح ٤٢.
- (١٢٢) كشف اللثام ١٠: ٣٢١.
- (١٢٣) غنية النزوع: ٤٣٨.
- (١٢٤) رياض المسائل ٢: ٤٤٣.
- (١٢٥) وسائل الشيعة ٢٧: ٣٥٢، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٧، ومثله ح ٥.
- (١٢٦) المصدر نفسه: ٣٥٣، ح ١٠.

- (١٢٧) وسائل الشريعة ٢٨: ١٤١، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، باب ٣٦، ح ١، ويذكر الأستاذ الصانعي حول هذه الرواية أنها جاءت لبيان قضية خارجية شخصية؛ ذلك أن السائل سأل عن يهودي زنا مع مسلمة، ولم يكن السؤال عن عنوان اليهودي بل عن واحد منهم، وهذا النوع من الأسئلة يدلّ على شخصية السؤال، ومن ثم على شخصية الجواب ودلالته الجزئية الموردية. (تقارير درس الشيخ الصانعي).
- (١٢٨) المغني والشرح الكبير ١٢: ٧.
- (١٢٩) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٥٩، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٠.
- (١٣٠) المصدر نفسه: ٣٥٨، ح ٢٩.
- (١٣١) التهذيب ٦: ٢٨١، ح ٧٧٣.
- (١٣٢) الاستبصار ٣: ٢٥، ح ٨٠.
- (١٣٣) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٦٠، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٣٥.
- (١٣٤) المصدر نفسه: ٣٥٠، ح ١.
- (١٣٥) مرآة العقول ١٢: ٥٢٥.
- (١٣٦) الوافي، ج ٢، حاشية الشعراني: ٢٣٢.
- (١٣٧) تهذيب الأحكام ١٠: ٣، ح ٧؛ ووسائل الشريعة ٢٨: ٦٢، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، باب ١، ح ٤.
- (١٣٨) من لا يحضره الفقيه ٤: ١٧، ح ٣٢؛ ووسائل الشريعة ٢٨: ٦٧، كتاب الحدود والتعزيرات، أبواب حدّ الزنا، باب ١، ح ١٨.
- (١٣٩) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٥٢، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٧؛ ومثلها في الدلالة ما جاء صفحة: ٣٥٢، ح ٥؛ و٣٥٤، ح ١١.
- (١٤٠) إنما قلنا بالمعارضة في الدم؛ لأن حكم الطلاق والدم جاء معاً بجملة: «لا تجوز»، والعقلاء لا يقبلون في مثله التبعض في الحجية.
- (١٤١) وسائل الشريعة ٢٧: ٣٥٨، كتاب الشهادات، باب ٢٤، ح ٢٧.
- (١٤٢) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٠.
- (١٤٣) المصدر نفسه: ٣٥٦، ح ٣١.
- (١٤٤) المصدر نفسه: ٣٥٩، ح ٣٠.

مع الدكتور قلعه جي في موسوعة (فقه علي بن أبي طالب)

الشيخ خالد الغفوري (*)

مقدمة في التعريف بالموسوعة

إنّ الكتاب القيمّ الموسوم بـ (موسوعة فقه علي بن أبي طالب) هو من تأليف الدكتور محمد رواس قلعه جي، يقع في (٦٥٠) صفحة تقريباً. والنسخة التي اعتمدها كانت من الطبعة الأولى / ١٤٠٣ هجرية = ١٩٨٣ م، دار الفكر - دمشق. تمثل هذه الموسوعة الحلقة الرابعة من سلسلة (موسوعات فقه السلف) التي أريد لها أن تكون سلسلة موسوعية جامعة، كما ورد في عنوانها، وإن كانت الثالثة بحسب زمان تأليفها، كما يظهر من مقدمتها^(١). وقد تصدّى مؤلف الكتاب للتعريف بالتراث الفقهي للإمام علي بن أبي طالب عليه السلام من خلال تتبع ما روي عنه من نصوص ونقل. وسنعد البحث في ثلاثة محاور:

١- وقفة مع مقدّمة الموسوعة

تصدّرت الموسوعة مقدّمة مختصرة حجماً، بلغت ثلاث صفحات أو تزيد قليلاً، لكنّها مركّزة محتوى ومضموناً، وقد اشتملت على أربعة نقاط: **النقطة الأولى:** أشير فيها إلى أهمية فقه الأوائل من السلف، ومدى تأثيره على فقه المتأخّرين.

النقطة الثانية: ورد فيها بيان أهمية فقه الصحابة من بين السلف، وأهمية فقه الإمام علي عليه السلام من بين الصحابة؛ لأنّه أعلم الصحابة بشهادة النبي صلى الله عليه وآله.

النقطة الثالثة: ذكر فيها أهمية فقه علي عليه السلام بنظر الصحابة وعنايتهم بأرائه.

النقطة الرابعة: أشير فيها إلى ظاهرة قلّة النقل عن علي عليه السلام، وحاول المؤلف أن يبيّن أسباب ذلك، وقد أرجع تلك الأسباب إلى ثلاثة:

(*) باحث في الفقه الإسلامي، ورئيس مجلة فقه أهل البيت عليهم السلام.

● مع الدكتور قلعه جي في موسوعة (فقه علي بن أبي طالب)

السبب الأول: «إن علي بن أبي طالب بقي مستشاراً للخلفاء الثلاثة السابقين له يقدم إليهم مشورته، وهي الفترة التي تمّ فيها تنظيم الدولة الإسلامية ورسم خطّها الواضح، ولذلك فإنّ أكثر اجتهاداته قد تبلورت في الأنظمة والأحكام التي كانت تصدر عن الدولة، وبذلك كان علي بن أبي طالب الجندي الذي ساهم المساهمة الكبرى في تنظيم الدولة الإسلامية، ولما انتهى الأمر إليه كان قد اكتمل، ولم يعد بحاجة إلى أكثر من تطوير الأحكام والتنظيمات بما يتناسب وتطور الحياة»^(٢).

ويلاحظ على ذلك:

١. إنّ كونه عليه السلام مستشاراً لا يمنع من انعكاس آرائه على الملأ العام، بل الأمر على العكس تماماً؛ إذ ما دامت آراؤه مقبولة رسمياً بنظر الخلفاء ومتبناة من قبلهم فإنّ هذا يوفرّ فرصة ذهبية لانتشار آرائه ورواجها بين المسلمين، ومن هنا تجد أنّ فقهاء البلاط هم المحظوظون لدى الحكّام دوماً، وآراؤهم هي التي تسود بين عامة الناس دون غيرهم.

٢. إنّ الدولة الإسلامية في الصدر الأول لم تكن مضروباً عليها بجدار حديدي لا يقبل الاختراق، ولم تكن اجتماعاتها تدور خلف الجدران والكواليس كما نراه في الحكومات الحالية، حيث كانت الحكومة حكومة بسيطة، والخليفة على مرأى ومسمع من الناس، وكان أغلب ما يدور في داخلها منعكس على الشارع إلا ما ندر.

٣. إنّ إطلاق سمة (مستشار الخلفاء) على علي عليه السلام إطلاق غير دقيق، وفيه مبالغة، ويتضح ذلك بأدنى مراجعة لتاريخ تلك الفترة، فلا الوضع العام كان يتطلّب وجود مستشارين خاصين ومتفرّغين لذلك، بل إنّ المشورة لعلي عليه السلام كانت تتمّ بشكل عفوي في أكثر الحالات التي سجّلها التاريخ، وأيضاً لم تنحصر المشورة فيه، بل كان يستشار غيره من الصحابة الآخرين، كزيد بن ثابت، وابن عباس. أجل، قد تكون موارد استشارته أكثر من الباقيين.

ثمّ إنّ المنقول تاريخياً استشارته في زمان عمر بن الخطاب فقط، بل إنّ المنقول هو نقل آرائه في بعض القضايا الواقعة آنذاك، ولم يُعرف أنّ ذلك كان إثر استشارة، أو كان مبادرة منه، أو كان استجابة لاستغاثة بعض ضعفاء المسلمين.

مضافاً إلى أنّ علياً عليه السلام قد أفل نجمه بعد التحاق الرسول صلّى الله عليه وآله بالرفيق الأعلى، ولم

يُكَدُّ يُحَسَّ بِأَيِّ دور هامٍّ له في الحياة السياسية، وكان يعيش كأَيِّ مسلم آخر حياته العادية، وإن كان غير ضنين بالمشورة حينما يُسأل أو يستشار، بل كان يبذل النصيحة للمسلمين، رعاة ورعية، ما وجد لذلك سبيلاً.

٤ - ثمَّ إنَّ نعت الفترة التي سبقتها عليه السلام بكونها بناء الدولة وتنظيمها دون فترة حكومته عليه السلام التي اكتمل فيها نصاب التنظيم... إلخ ليس دقيقاً، وليت شعري من أين استقى المؤلف هذه المعلومات التي بنى عليها تحليله هذا؟!١

السبب الثاني: «ولمَّا ولي الخلافة لم تدم خلافته طويلاً، وشغلته القلاقل الداخلية عن التفرُّغ لإعادة النظر في التنظيم وتنقيحه، فعن أيوب السختياني، قال: سمعت محمداً يقول لأبي معسر: إني أتهمكم في كثير مما تذكرون عن علي، لأنِّي قال لي عبيدة: بعث إليَّ علي وإلى شريح فقال: «إني أبغض الاختلاف، فاقضوا كما كنتم تقضون، حتى يكون للناس جماعة، أو أموت كما مات أصحابي»، قال: فقتل علي - كرم الله وجهه - قبل أن تكون جماعة» (٣) (٤).

ويلاحظ على ذلك:

١ - لا شك بأنَّ المشاكل الداخلية والحروب قد تركت تبعات ثقيلة على الإمام علي عليه السلام، وحدت من نشاطه، وجمدت بعض مشاريعه، ولم يصل إلى بعض ما كان يصبو إليه إلا أنَّ هذه الفترة تعدُّ من أغنى الفترات بالنسبة لما نقل عن علي عليه السلام من الآراء، حيث استطاع خلال هذه الفترة من حكمه، التي استمرت أربع سنوات وأشهر، أن يبيث من العلوم والمعارف والروايات الكثير الكثير، وإذا رجعت إلى تراثه الفقهي وغيره تجده يعود تاريخياً وزمناً إلى تلك الفترة بالذات، فخطبه العديدة والتي، جمع نزر يسير منها تحت عنوان (نهج البلاغة)، ومسائله في القضاء، ومسائله في الزكاة، وأحكامه في الحرب والجهاد، كلُّ ذلك كان من نتاج تلك الفترة.

٢ - لقد استثمر الإمام علي عليه السلام جميع الفرص لبثِّ علومه ومعارفه، وكان يصعد ويطالب الناس بسؤاله، وقد اشتهر عنه قوله المتكرَّر على أسماع المسلمين آنذاك مراراً عديدة: «سلوني قبل أن تفقدوني».

٣ - لقد فرض مرجعيته العلمية على الصديق والعدو، فهذا معاوية، الذي كان له

● مع الدكتور قلعه جي في موسوعة (فقه علي بن أبي طالب)

منافساً سياسياً عنيداً، يحيل أحياناً من يسأله في أمور الشريعة إلى علي عليه السلام، كما أنّ فرقة الخوارج التي بقيت مناهضة ومعادية لعلي عليه السلام إلى الحدّ الذي كانوا يرمونه بالخروج من الملة، لكنّهم في الوقت نفسه كانوا يشهدون له بالفقاهة المنقطعة النظير.

٤ - وأمّا حرصه عليه السلام على وحدة صفّ المسلمين وعدم تفرّقهم فهذه حقيقة ثابتة لا ريب فيها، وربما لم يكن يصرّ على إجراء رأيه، إلا أنّ ذلك محدود في دائرة المسائل التي كانت محلّ خلاف بينه وبين من سبقه من الخلفاء، ولا علاقة له بسائر القضايا.

وثانياً: إنّ موقفه العملي لم يمنعه من بيان رأيه الفقهي نظرياً، كما ورد في مسألة كتبها ابن عباس يسأله فيها عن حكم الجدّ، حيث بيّن له رأيه بوضوح، ثمّ أمره بمحو الكتاب.

٥ - إنّّه عليه السلام كانت لديه الصحيفة التي كتبها بيده بإملاء من رسول الله صلى الله عليه وآله، وقد أراها لبعض المسلمين، كما روى ذلك ابن كثير^(٥). بل الظاهر أنّه كانت لديه عدّة صحف وكتب، فلماذا لم يكتر النقل منها؟

أجل، لم ينقل منها إلاّ أبناؤه من أهل البيت عليهم السلام، كما سوف تقف على ذلك مفصّلاً خلال هذه الدراسة، فانتظر.

السبب الثالث: «لقد كان علي عليه السلام عرضة لحبّ المحبّين وبغض المبغضين، كأيّ إنسان، إلا أنّ الكثير من المحبّين والمبغضين لعلي لم يقفوا عند حدّ الاعتدال، فتجاوزوه إلى المغالاة، ولذلك كثر الدسّ عليه والدسّ له، ممّا جعل العلماء يتحرون جدّاً النقل عنه، بل دفع البعض إلى تحاشي النقل إلا نادراً، خوف الزلل»^(٦).

ويلاحظ على ذلك:

١ - إنّ فضائله عليه السلام ومناقبه لم تكن خافية على أحد من عامة المسلمين، إلا أنّه هناك قلة تطرّفت في الموقف منه، فمنهم من بالغ في حبّه إلى حدّ الغلوّ، ومنهم من بالغ في بغضه إلى حدّ أباحوا دمه، ورموه بكلّ شين، وطبيعة المجتمع الإسلامي الراشد عدم الانجرار وراء التيارات المنحرفة، والتي تمثّل أقلية لم يكن يكتب لها النجاح في السيطرة على قيادة المجتمع الإسلامي وتوجيهه، فكيف يكون لأؤلئك القلة المتطرّفين مثل هذا الدور الكبير في قيادة المجتمع دينياً وعلمياً، والتحكم به، بحيث شوّهوا كلّ أو أغلب

٢ - إنَّ المحبَّ، ولا سيما إذا وصل إلى درجة الغلوِّ، وكذا المبغض الذي أعماه الحقد وأصمَّه، يندفع بشكل غير عادي لبثَّ أو اختلاق ما يتناسب مع قناعاته المتطرَّفة، ممَّا يجعله يقوم بترويج الكثير، وإن كان كذباً - كَلَّه أو بعضه - أو مبالغاً فيه، فتكون النتيجة كثرة الرواية عنه، وكثرة النسبة إليه، حقاً كانت أم باطلاً، وليس قلة الرواية عنه، كما هو المدعى.

٣ - إنَّ الورع يدفع صاحبه إلى تحرِّي الحقيقة لا ترك الرواية، وإلا فقد نسب الكثير من الأكاذيب إلى النبي ﷺ، وكذلك سائر الصحابة، فما أكثر ما نسب إلى ابن عباس رضي الله عنه وما أكثر ما نسب إلى أم المؤمنين عائشة رضي الله عنها! وكم من صحابي مخلق لا حقيقة له ولا واقع! إنَّ جميع ذلك لم يمنع من نقل الروايات والأحاديث، وتبقى وظيفة العلماء والفقهاء هي تمحيص ذلك وغربلته، وتمييز الغثِّ من السمين، لا ترك الرواية، ولا سيما أنَّ الأمر يرتبط بأمور الدين وأحكامه الشرعية.

والحاصل: إنَّ ما ذكر من الأسباب الثلاثة لتحليل ظاهرة قلة النقل عن الإمام علي عليه السلام لم يصلح لتبريرها. وأتَّى لنا أن نبرِّر إهمال تراث من شهد النبي ﷺ بأعلميته، وأتَّه باب مدينة علمه، وهو الصادق المصدّق، وهو الذي لم يكن ينطق عن هوى رضي الله عنه وكيف يُترك من نصبه النبي ﷺ مرجعاً للمسلمين!

ومن الجدير بالذكر أنَّ المؤلِّف قد بيَّن في النقطة الثالثة شدة اعتناء الصحابة والعلماء بقول الإمام علي عليه السلام، ونقل في هذا الصدد بعض النصوص ^(٧):

جاء في مصنّف عبد الرزاق: أنَّ رجلاً سأل عمر عن بيض النعام يصيبه، فقال عمر: أرايت علياً؟ أسأله، فإنَّنا أمرنا أن نشاوره.

فقول عمر «أمرنا» ينصرف إلى أنَّ الأمر لهم هو رسول الله ﷺ، كما هو معهود من كلام السلف رضوان الله عليهم.

ومن هنا كان كثير من الصحابة يتلمَّسون قول الإمام علي عليه السلام، فإذا ثبت لهم عنه قول لم يستجيزوا لأنفسهم مخالفته، فقد نقل ابن قدامة المقدسي في كتابه (المغني)، عن حبر الأمة عبد الله بن عباس أنَّه كان يقول: إذا ثبت لنا عن علي قول لم نعدُه إلى غيره.

● مع الدكتور قلعه جي في موسوعة (فقه علي بن أبي طالب)

ومن الملاحظ أنّ شدة الاهتمام بقول الإمام علي عليه السلام أمرٌ في منتهى الصواب، وهكذا كان دأب السلف الصالح، ولكن ها هي المدونات الفقهية والروائية والتفسيرية التي كتبها الخلف بين يديك، فهل تحسّ بهذا الاعتناء وبهذا الاهتمام؟!

٢- وقفة مع منهج الموسوعة

١ - اعتمد المؤلف المنهج الموسوعي الحديث في طريقة عرضه لفقه الإمام علي عليه السلام، وهو عرضه من خلال العناوين والمداخل المرتبة بحسب الترتيب الألفبائي. وقد بدأت بعنوان (آدمي)، وانتهت بعنوان (وليمة)، وقد ضمت بين دفتيها عشرات العناوين الفقهية.

وتعدّ هذه المحاولة في عرض التراث الفقهي بصورة عامة، وتراث الإمام علي عليه السلام على نحو الخصوص مشروعاً إحيائياً تاريخياً. وبيان ذلك:

أمّا أنّه مشروع إحيائي فلأنّ التراث الفقهي مودع في بطون المدونات، ويصعب نواله إلا للمتخصّص الفدّ، ولاسيّما أنّه لم يكن مفرزاً عن غيره، وإنّما نُقل مع غيره من النقول، فجمعه وعرضه بهذا الشكل بحيث يمكن أن يطلع عليه كلّ مراجع ويجعله في متناول يد الباحثين، ممّا يهيّئ لهم فرص الاستفادة من هذا التراث وإمكانية تقييمه وتحقيقه. وأمّا أنّه مشروع تاريخي فلكونه عملاً تأسيسياً، وليس تكراراً لما كتبه السابقون من الفقهاء والمؤلفين، فهو يمثل نقلة نوعية للتراث من الحالة التراكمية والمبعثرة إلى حالة الانتظام والاتساق.

٢ - إنّ هذا الانجاز الموسوعي يتطلّب أمرين أساسيين:

أولهما: الذوق الفني والظرافة في انتخاب العناوين، وفي تقسيم المادة العلمية وتوزيعها عليها، وفي نمط الإحالات وكيفية الإرجاعات، واللغة والأسلوب المتبع، وغير ذلك. وقد أحسن المؤلف الموقر في هذا الإطار، وأجاد في كيفية برمجه وعرضه الموسوعي هذا.

ثانيهما: تتبّع واستقصاء المعلومات والمطالب، ومن خلال تنوّع الروايات وكثرة المصادر التي اعتمدها وتعدّد الطرق والنقول للنصوص يتبيّن مدى الجهد الجهد الذي بذله المؤلف الموقر لتجميع المواد الأولية لبحوثه الموسوعية هذه.

إلا أنّ الملاحظ هو اعتماده قسماً محدوداً من المصادر، وهي المصادر السنيّة لا غير، واقتصاره عليها، وعدم رجوعه إلى المصادر التراثية الأخرى، التي تزخر بها المدوّنات الفقهية والروائية من مختلف المذاهب الإسلامية، وأهمّها في هذا الصعيد مصادر الإمامية، الحافلة بآراء ونظريات الإمام عليّ عليه السلام الفقهية، وكان ينبغي له، كباحث موسوعي يطمح نحو تحقيق منظومة تراثية جامعة لفقه السلف، أن لا يهمل هذا المنبع التراثي الثرّ، وأن لا يدع الإفادة من هذا الرصيد الضخم.

٣- لم يتعرّض المؤلّف في أغلب البحوث إلى تمحيص وتقييم النصوص المروية عن الإمام عليّ عليه السلام باستثناء بعض الحالات النادرة جداً، والتي يظهر أنّه تابع غيره فيها، من غير أن يبيّن مستنده ومعياره في القبول والردّ، وإن أشار في موارد معدودة إلى تضعيف سند بعض النصوص.

ولعلّ المؤلّف الموقر لم يجعل ذلك من جملة الأهداف في مشروعه الموسوعي، فربّما كان يستهدف العرض لا أكثر. ومهما يكن من أمر فإنّ الموروث الفقهي بحاجة إلى دراسة وتمحيص، وفصل الغثّ عن السمين، والسقيم عن الصحيح.

٣- وقفة مع نماذج من بحوث الموسوعة

وسنتعرّض إلى نموذجين من الموارد التي طرحها المؤلّف، والتي تعكس كيفية تعامله مع النصوص، ومنهجه في نسبة الآراء إلى الإمام عليّ عليه السلام.

النموذج الأول: في ميراث الجدة، فقد تعرّض المؤلّف لحكم إرثها، وما لها من أحوال^(٨)، وزيادة للإيضاح سنبدأ البحث ببيان كلّ من الرؤيتين الإمامية والسنيّة تجاه مسألة إرث الجدة:

أ- موقف الإمامية والسنة من الجدة:

إنّ الجدة بحسب النظرية الإمامية تكون بمنزلة الأخت، كما أنّ الجدّ بمنزلة الأخ. في حين أنّ الجدة بحسب النظرية السنيّة على نوعين: صحيحة، وغير صحيحة. أمّا الجدة غير الصحيحة: فهي التي تخلّل في نسبها إلى المتوفّى ذكر بين أُنثيين.

● مع الدكتور قلعه جي في موسوعة (فقه علي بن أبي طالب)

وهو الجدّ غير الصحيح - كأم أبي الأم، وأم أبي أم الأب، وأم أم أبي الأم. وتُعدّ من ذوي الأرحام، الذين هم مؤخّرون في الإرث عن أصحاب الفروض والعصبات والردّ، أي إنّها لا ترث إلا إذا لم يوجد للمتوفّى صاحب فرض أو عاصب.

وأما الجدّة الصحيحة: فهي التي لم يدخل في نسبها إلى المتوفّى جدّ أصلاً، كأم الأم، وأم الأب، وأم أم الأم، وأم أم الأب، أو التي دخل في نسبها إلى المتوفّى جدّ صحيح، كأم أبي الأب^(٩).

فيقع البحث عندهم في المقام في خصوص الجدّة الصحيحة حسب.

ب - حكم الجدّة بحسب النصوص المنقولة عن علي^{عليه السلام}:

لقد ذكر في الموسوعة أنّ الجدّة عند علي^{عليه السلام} لها عدّة أحوال يختلف حكمها فيها^(١٠)، وسنقتصر على ذكر الحالة الأولى فقط، وهي:

السدس للجدّة الواحدة، أو الجدّات المتعدّات إن كنّ متحاذيات في درجة واحدة، فقد روي في مسند زيد، عن علي، قال: «وللجدّات السدس لا يزدن عليه»^(١١). وروى البيهقي عن علي أنّه كان يطعم الجدّة والثنتين والثلاث السدس، لا ينقصنّ منه ولا يزدن عليه إذا كانت قرابتهنّ إلى الميت سواء^(١٢)، وقال علي: «ترث الجدّات السدس؛ فإن كانت واحدة أو اثنتين أو ثلاثاً فيبينهنّ سهم»^(١٣).

وكان علي^{عليه السلام} يورث ثلاث جدّات معاً، ثنتان من جهة الأب وواحدة من جهة الأم^(١٤)، ففضى في رجل هلك وترك جدّتي أبيه وجدّتي أمه فورث علي جدّتي الأب وإحدى جدّتي الأم التي من قبل أمها، وأسقط التي من قبل أبيها، فلم يورثها شيئاً^(١٥)؛ لأنّها جدّة فاسدة اعترض بينها وبين الميت ذكر.

يلاحظ على ذلك:

١ - إنّ ما رواه البيهقي من إطعام الجدّة لا يدلّ على المدعى؛ وذلك لأنّ الوارد فيه لفظ الطعمة، وهذا حكم آخر غير الإرث، فإنّه يستحب للأبوين إطعام أبويهما إكراماً لهما.

٢ - لم يتضح لنا السبب في تعيين السدس سهماً للجدّة؛ فإن كان هناك نص نبوي فهو؛ وإن كان المستند تنزيل الجدّة منزلة الأم فإنّ الأم فرضها الأصلي الثلث، وإنّما تهبط

إلى السدس في حالة خاصة، وهي فيما إذا كان للميت إخوة، ومن الواضح أن هذا الاستثناء خاص بالأم، فلا يتعدى منها إلى غيرها، فكيف يفتي بالسدس للجدة؟!

٣. إن مقتضى صناعة الاستنباط فيما لو لم يكن هناك نص لتحديد حصة وارث ما، مع الفراغ عن توريثه، هو الرجوع إلى القواعد العامة، وهي أن كل من يدلي إلى الميت بواسطة ما فهو بمنزلة من أدلى به، وهنا حيث إن الجدة تدلي بالأبوين فإن كانت لأم لها الثلث وإن كانت لأب لها الثلثان.

٤. لم يتضح وجه الفرق في الجدود بين الجد والجدة، فلم اختلفت عن الجد في كيفية إرثها، ولم يكن نص قرآني أو نبوي؟

٥. لم يرد في أدبيات علي عليه السلام - حسب ما بأيدينا من نصوص - مصطلح الجدة الصحيحة والفاصلة^(١٦)، لا لفظاً ولا مضموناً، وإنما هو مأخوذ من أدبيات الفقه السنّي، سحبها الكاتب إلى تراث علي عليه السلام، وحملها عليه.

٦. ما روي من عدم توريث الجدة الرابعة لا دلالة فيه على الفرق بين الجدة الصحيحة والفاصلة؛ فلعل السبب في عدم توريثها هو اختلاف الدرجة، فربما كانت جدة عليا فلا ترث مع الجدة القربى، فأئى لنا أن نثبت أن السبب في قضاء علي عليه السلام من عدم توريث الجدة الرابعة هو فسادها؟!

النموذج الثاني: في ميراث ابن الملاعة، حيث بحثه المؤلف بشكل مفصّل^(١٧)، وسنواكبه في هذا التفصيل، ولكي يتضح البحث جلياً نقدّم البحث عن نسب ولد الملاعة أولاً، ثم نتعرّض لحكم إرثه.

أ- نسب ابن الملاعة:

وتوضيح ذلك باختصار ضمن عدّة نقاط:

النقطة الأولى: إن اللعان الجامع للشرائط سبب لسقوط نسب الولد بالنسبة للأب، فلا توارث حينئذٍ بينهما^(١٨)؛ لعدم النسب شرعاً، ولكن نسبه إلى أمّه باقٍ بحاله، فيتوارثان على القاعدة.

فعنه عليه السلام: «إذا تلاعن المتلاعنان عند الإمام... وينقطع نسبه من الرجل الذي لا عن أمّه، فلا يكون بينهما ميراث بحال من الأحوال، وترثه أمّه ومن نسب إليه بها»^(١٩)،

● مع الدكتور قلعه جي في موسوعة (فقه علي بن أبي طالب)

وعنه عليه السلام: «وينسب الولد الذي تلعنا عليه إلى أمّه وأخواله، ويكون أمره وشأنه إليهم» ^(٢٠).

وعن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «كان علي عليه السلام يقول: إذا مات ابن الملاعة وله إخوة قسم ماله على سهام الله» ^(٢١).

وعنه عليه السلام: «ولد الزنى وابن الملاعة ترثه أمّه وأخواله» ^(٢٢) وإخوته لأمّه، أو عصبته ^(٢٣).

والمراد بالرواية الأخيرة أنهم يرثونه على حسب ترتيب الطبقات، لا أنهم يرثون سوية ^(٢٤).

النقطة الثانية: إذا أكذب الأب نفسه بعد اللعان وأقرّ بالولد ألحق به، وورث الولد الأب المعترف، ولا يرثه الأب؛ لقاعدة الإقرار ^(٢٥).

وروي عنه عليه السلام أنّه قال في المتلاعنين: «وإن تلعنا وكان قد نفى الولد - أو الحمل إن كانت حاملاً - أن يكون منه، ثم ادّعاء بعد اللعان، فإنّ الولد يرثه، ولا يرث هو الولد بدعواه بعد أن لاعن عليه ونفاه» ^(٢٦).

النقطة الثالثة: إذا أقرّ الرجل بالولد لا ينتفي عنه، فعن علي بن الحسين عليه السلام، عن علي عليه السلام، قال: «إذا أقرّ الرجل بالولد ساعة لم ينتف عنه أبداً» ^(٢٧).

بل روي عن الحسين بن علي عليه السلام، عن علي عليه السلام أنّه قال: «إذا أقرّ بولده، ثم نفاه، جلد الحدّ، وألزم الولد» ^(٢٨).

النقطة الرابعة: إنّ الأحكام المذكورة لابن الملاعة لا تختص بالولد الذكر، بل تشمل مطلق ولد الملاعة ولو كان أنثى.

ب - كيفية الإرث من ابن الملاعة:

وسنوضح إرث ابن الملاعة بحسب اختلاف ما له من حالات مختلفة:

الحالة الأولى: أن لا يترك سوى أمّه وحدها، وحينئذٍ تأخذ أمّه المال كلّ: الثلث بالفرض، والباقي بالردّ ^(٢٩). وهذا بحسب القواعد العامة.

أجل، روي عن أبي جعفر الباقر عليه السلام، قال: «قضى أمير المؤمنين عليه السلام في ابن الملاعة ترثه أمّه الثلث، والباقي للإمام؛ لأنّ جنايته على الإمام» ^(٣٠).

وهذه الرواية مخالفة للقاعدة العامة في إرث الأم من أنها يردّ عليها الباقي من الثلث، ومعارضة للروايات الكثيرة.

ومن هنا رماها البعض بالشذوذ^(٣١).

وأما ما روي في مصادر أهل السنة فهو نقلا:

النقل الأول: انفراد الأم بجميع المال، فقد روي عنه عليه السلام: «عصبة ابن الملاعنة أمّه، تترك ماله أجمع»^(٣٢). وعن ابن عباس، قال: «جاء قوم إلى علي، فاختصموا في ولد المتلاعنين، فجاء ولد أبيه يطلبون ميراثه، قال: فجعل ميراثه للأمّه، وجعلها عصبته^(٣٣)؛ لأنّه منقطع الصلة بأبيه^(٣٤)، دون أمّه».

النقل الثاني: أن أمّه تأخذ الثلث، ويوضع ما بقي في بيت مال المسلمين^(٣٥).

المناقشة

- ١ - إنّ النقل الأول هو المتوافق مع القواعد العامة للإرث، من كون التركة للوارث الخاص ما دام موجوداً، لا للجهة العامة؛ ولذا اعتبره بعضهم أنّه الأصح^(٣٦).
- ٢ - يظهر للباحث الخبير أنّ عبارة «وجعلها عصبته» إضافة من الراوي، ولم ترد في كلام علي عليه السلام، وكانّ الراوي فسّرها حسب فهمه الخاص ورؤيته المذهبية.
- ٣ - إنّ عبارة «وجعلها عصبته»، سواء أكانت إضافة من الراوي أم كانت في متن الحديث، فإنّها على كلّ حال استعملت بمعنى القرابة، كما هو واضح.

الحالة الثانية: أن يترك أمّه وخالاً^(٣٧).

فهنا أيضاً تأخذ الأمّ المال كلّّه، ولا شيء للخال^(٣٨)؛ لأنّ الخال يقع في الطبقة الثالثة، في حين أنّ الأمّ تقع في الطبقة الأولى، وكان علي عليه السلام يورث الأقرب فالأقرب. وليس السبب في منع الخال هو ارتباطه بالميت بواسطة أنثى كما ادّعاه بعض، حيث جعل عنوان المسألة (اجتماع أمّ ابن الملاعنة مع أحد ذوي الأرحام)^(٣٩). ومن هنا لو ترك ابن الملاعنة أمّه وأخته لأمه لانفردت الأمّ بالإرث، ولا تترك الأخت شيئاً؛ للسبب نفسه.

وهذه هي صورة المسألة: لو مات ولد الملاعنة وخلف، أمّه وخالاً

المسألة (١): أمّ، وخال.

● مع الدكتور قلعه جي في موسوعة (فقه علي بن أبي طالب)

$$\frac{1}{3} = \text{للأم الثلث بالفرض}$$

$$\frac{2}{3} = \text{الباقي، وهو الثلثان} \text{ يردّ عليها}$$

ولا شيء للخال؛ لأنه يقع في طبقة متأخرة من الإرث.

الحالة الثالثة: أن يترك مع أمّه أحد ذوي الفروض من الأسباب ممّن يجتمع مع الأم، كأحد الزوجين.

فتأخذ الأم فرضها، وهو الثلث، ويأخذ الزوج أو الزوجة فرضه الأعلى؛ النصف أو الربع، ويردّ الباقي على الأم^(٤٠). وهذا بحسب القاعدة العامة.

الحالة الرابعة: أن يترك مع أمّه أحد ذوي الفروض من الأنساب ممّن يجتمع مع الأم، كالبنت أو البنّتين فصاعداً.

فالنصف للبنت، أو الثلثان للبنّتين فصاعداً، وللأم السدس، والباقي يردّ بحسب الحصص. وهذا أيضاً بحسب القواعد العامة.

وهذه صورة المسألة: لو مات ابن الملاعنة وخلف أمّه وبنّتين.

المسألة (٢): أم، وبنّتان.

$$\frac{5}{30} = \frac{1}{6} = \text{للأم السدس}$$

$$\frac{20}{30} = \frac{4}{6} = \frac{2}{3} = \text{للبنّتين الثلثان}$$

$$\frac{5}{30} = \frac{1}{6} = \text{الباقي، وهو السدس} \text{ يردّ على الأم والبنّتين بالنسبة:}$$

$$\frac{1}{5} = \frac{6}{30} = \frac{5}{30} + \frac{1}{30} = \text{فتصبح حصتها}$$

$$\frac{4}{5} = \frac{24}{30} = \frac{20}{30} + \frac{4}{30} = \text{فتصبح حصتهما}$$

الحالة الخامسة: أن يترك مع أمّه أحد ذوي الفروض ممّن لا يجتمع مع الأم كالأخ

من الأم الذي هو من الطبقة الثانية.

فعندئذٍ تنفرد الأم بجميع المال؛ فإنَّ علياً عليه السلام كان يورث الأقرب فالأقرب.
لكن ورد في مصادر أهل السنَّة عن علي عليه السلام القول: «للأم الثلث، وللأخ السدس،
ويردّ ما بقي عليهما الثلثان والثلث» ^(٤١)، وألَّه قضى بذلك ^(٤٢). وفي رواية أخرى «للأخ الثلث،
وللأم الثلث» ^(٤٣).

وهذا منافٍ لقاعدة الأقربية، التي كان يقول بها علي عليه السلام، فلا يطمأنّ بهذا النقل
حينئذٍ.

ومن هنا لا يصح جعل عنوان المسألة مطلقاً، كما توهمه بعض ^(٤٤)، وهو اجتماع
أمّه مع أحد ذوي الفروض؛ وذلك لاختلاف حالات ذوي الفروض.

الحالة السادسة: أن يترك مع أمّه من يرث بالقرابة ممّن يجتمع مع الأم، كالابن.
فهنا تأخذ الأم سدسها، والباقي يردّ على الابن.
وهذا بحسب القاعدة العامة.

الحالة السابعة: أن يترك مع أمّه من يرث بالقرابة ممّن لا يجتمع مع الأم، كالأخ
وأخت.

فهنا تنفرد الأم بالتركة، ولا شيء للأخ والأخت إن كانا لأم؛ لبعدهما عن الميت،
وإن كانا لأب فلا نسب بينه وبينهما؛ بسبب اللعان.

الحالة الثامنة: أن تموت أمّه قبله، فيرثه قرابته، كأولاده وأقرباؤه من أمّه، وأيضاً
يرثه المسابيون له، كزوجه.

فإن عُدّ الولد فيرثه أقرباؤه ممّن ينتسب له من خلال الأم، كالإخوة منها، وكذا
الأخوال والأعمام لها. وهذا بحسب القاعدة العامة.

لكن في مصادر أهل السنَّة: ألَّه لو ترك عصبه أمّه وحدهم يكون لهم المال كلّه؛
لأنَّ عصبه أمّه عصبته ^(٤٥)، قال علي عليه السلام: «عصبه ابن الملاعنة أمّه، ترث ماله أجمع، فإن
لم يكن له أم فعصبته عصبته» ^(٤٦)، وقال: «ابن الملاعنة عصبته عصبه أمّه» ^(٤٧).

المناقشة

● مع الدكتور قلعه جي في موسوعة (فقه علي بن أبي طالب)

١ - إنه لا دليل على حمل لفظ (العصبة) على المعنى المصطلح في الفقه السنّي، بل إنّ هذا اللفظ قابل لأن يحمل على القرابة، بل هو المعنى الظاهر؛ وذلك لعدّة قرائن:

القرينة الأولى: الروايات التي تقدّمت في بحث الحالة الأولى لابن الملاعة، فقد روي عنه عليه السلام: «عصبة ابن الملاعة أمّه، تراث ماله أجمع»^(٤٨). وعن ابن عباس، قال: جاء قوم إلى علي، فاختموا في ولد المتلاعنين، فجاء ولد أبيه يطلبون ميراثه، قال: فجعل ميراثه لأمّه، وجعلها عصبته^(٤٩)؛ فإنّ المراد بالعصبة هنا القرابة جزماً.

القرينة الثانية: ما روي عن علي عليه السلام: أنّه ورث من ابن الملاعة ذوي أرحامه^(٥٠)، ومن الواضح إرادة المعنى العام من ذوي الأرحام، أي الأقارب، لا المعنى الخاص المصطلح عند الإمامية، أو عند أهل السنّة؛ لأنّ الوارد في القرآن هو الأول، وأمّا المعنى الخاص فهو متأخّر الحدوث.

القرينة الثالثة: ما حكى عن يونس، فإنّه ذكر ما يشبه هذا المضمون، لكن عبّر بلفظ (القرابة)، قال: «إنّ ميراث ولد الزنى لقرابته من أمّه، كابن الملاعة»^(٥١)، وهذه العبارة ليونس واضحة في إرادة الزنى من طرف الأب، لا من الطرفين؛ بقرينة عطفه على ابن الملاعة.

وهذه النكته تفيد في فهم الكثير من الألفاظ التي لها معنى اصطلاحى، أو التي يكون لها أكثر من معنى واحد، أو استعمال واحد أحدها أشهر من البواقي؛ حيث لا يطرد دائماً إرادة المعنى المصطلح أو الأشهر، فمع وجود القرينة قد يصار إلى المعنى غير المشهور وغير المصطلح.

٢ - لا يُعلم كون الرواية منقولة بالنص، بل الظاهر أنّ النقل كان بالمعنى، بقرينة قول الراوي: (عن علي وعبد الله أنّهما قالوا في ابن الملاعة: عصبته عصبة أمّه)، أي إنّّه أراد بيان موقفهما الفقهي في ابن الملاعة.

٣ - لا يُعلم أنّ هذه العبارة في نفسها ناظرة إلى حكم الإرث، بل لعلّها ناظرة إلى باب الجنائيات.

٤ - إنّ مصطلح (العصبة) في الفقه السنّي اصطلاح متأخّر عن زمان علي عليه السلام، فلا يجوز حمل النصوص الواردة عنه عليه، بل لابدّ من حملها على معانيها اللغوية.

٥ - لقد ذكر للعصبة عدّة تعاريف، منها:

الأول: إنها القرابة من جهة الأب، كما ذكره ابن فارس وغيره^(٥٢).

وعليه فتشمل الرجال والنساء، كالأخوة والأخوات من الأبوين، أو للأب، والأعمام والعمّات، أي إخوة الأب وعمومته، ولا تشمل القرابة من جهة الأم، كالخال وأبنائه، وكذا الجدّ للأم^(٥٣).

الثاني: العصبية هم الذين يرثون الرجل عن كلاله، من غير والد، ولا ولد، كما ذكره ابن منظور^(٥٤).

وعليه فلا تشمل الأب، ولا الابن.

الثالث: ما ذكره أبو عمرو غلام ثعلب، قال: قال ثعلب: قال ابن الأعرابي: العصبية جميع الأهل من الرجال والنساء^(٥٥).

وحكي أيضاً عن الفراهيدي، قال: إنّ العصبية مشتقة من الأعصاب، وهي التي تصل بين أطراف العظام، وإثما كانت هي الواصلة بين المتفرّق من الأعضاء حتى التأمّت، وكان ولد البنات أولاداً للجدّ، كما أنّ أولاد الابن ولد للجدّ، والجدّ جدّ للجميع، [و] كان البنات في جميع ولدتهنّ إلى الجدّ وضُمّ الأهل والقبيلة المنسوبة إلى الجدّ كالبنين، وكانوا جميعاً كالأعصاب التي تجمع العظام وتلائم الجسد، فوجب أن يسمّوا جميعاً عصبية^(٥٦).

وعلق السيد المرتضى على ذلك بقوله: «فإنّ هذا هو المعروف المشهور في لغة العرب»^(٥٧).

الرابع: قرابة الميت من الرجال الذين اتصلت قرابتهم به من جهة الرجال، كالأخ والعمّ، دون الأخت والعمّة، ولا يجعل الرجال الذين اتصلت قرابتهم من جهة النساء عصبية، كإخوة الميت لأمه^(٥٨).

الخامس: العصبية مأخوذة من التعصّب والرايات والديوان والنصرة^(٥٩).

أقول: إنّ الاختلاف بين هذه التعاريف - كما ترى - اختلاف ماهوي، وليس لفظياً.

هذا، وقد روي عنه الشّيخ: أنّه لما رجم المرأة قال لأهلها: «هذا ابنكم، ترثونه ولا يرثكم، وإن جنى جناية فعليكم»^(٦٠).

وهذه الرواية لا علاقة لها بإرث ابن الملاعنة؛ فإنّ موضوعها ابن الزنى، ولا يصح قياس أحدهما بالآخر. وسيأتي مزيد من التوضيح له في بحث ابن الزنى.

الحالة التاسعة: أن تموت أمّه قبله، ويترك عصبته أمّه، ويترك معهم ذا فرض.

● مع الدكتور قلعه جي في موسوعة (فقه علي بن أبي طالب)

وحكمه يتضح ممّا تقدّم؛ فإنّ في ذلك صوراً مختلفة، والضابطة فيها تحكيم قاعدة الأقربة^(٦١).

والمذكور في المصادر السنيّة صورتان^(٦٢):

الصورة الأولى: أن يترك عصبه أمّه وحدهم، وحينئذٍ يكون لهم المال كلّ؛ لأنّ عصبه أمّه عصبته، قال علي: «عصبه ابن الملاعنة أمّه ترث ماله أجمع، فإن لم يكن له أم فعصبته عصبته»^(٦٣)، وقال: «ابن الملاعنة عصبته عصبه أمّه»^(٦٤). وقد مرّت مناقشته.

الصورة الثانية: أن يترك عصبه أمّه ويترك معهم ذا فرض، وحينئذٍ يكون المال كلّ يكون لذي الفرض فرضاً، ثم ردّاً؛ لأنّه عصبته يقدّم الردّ على ذوي الفروض على توريث عصبه الأم^(٦٥).

وفرّعوا على ذلك: أن ابن الملاعنة أو ابن الزنى لو ترك بنتاً وعمّ أم كان المال كلّه للبنت، تأخذ منه النصف فرضاً، والنصف الباقي ردّاً^(٦٦).

ويلاحظ على ذلك:

١ - إنّ ما ذكر في أصل الحكم لا يصح على إطلاقه، بل يصح في بعض الصور، فلا بدّ من مراعاة الأقرب فالأقرب في الاستحقاق، سواء كان الوارث صاحب فرض أم لا. ثم إنّ الردّ ليس مطلقاً، فقد لا يردّ على بعض أهل الفروض، كالزوجين، وسيأتي مزيد توضيح له لاحقاً.

٢ - وأمّا ما ذكر في التفرع من حكم فهو وإن كان صحيحاً لكن لا لما ذكر من التعليل من أنّ تقديم البنت لكونها ذات فرض، بل لأنّها أقرب من عمّ الأم، ولهذا لو افترضنا بدل البنت ابناً فإنّ النتيجة لا تختلف، فالولد حينئذٍ يحوز المال أجمع، رغم أنّه ليس من ذوي الفروض، بل يرث بالقرابة.

الحالة العاشرة: أن يترك أباه أو من ينتسب بواسطته فلا يرث له، كالأخوة والأخوات لأب؛ لانقضاء النسب^(٦٧) بالملاعنة.

- (1) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٥.
- (2) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٦ - ٧.
- (3) انظر: الإشراف على مسائل الخلاف والإجماع (ابن المنذر) ٢: ١٢٤.
- (4) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٧.
- (5) ابن كثير، جامع المسانيد والسنن ١٩: ٦٩ - ٧٠.
- (6) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٧.
- (7) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٦.
- (8) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٦٥ وما تلاها.
- (9) داماد أفندي، عبد الرحمان بن محمد بن سليمان، مجمع الأنهر في شرح ملتقى الأبحر ٢: ٧٥٢.
- وانظر: المغني ٧: ٥٥ - ٥٦. نظام الإرث في التشريع الإسلامي (فراج): ١٨٣.
- (10) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٦٥.
- (11) الإمام زيد، مسند زيد بن علي: ٣٢٨.
- (12) سنن البيهقي ٦: ٢٣٧.
- (13) الكوفي العبسي، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنّف ٧: ٣٨٣، ب ٨٦، ح ١٨٥؛ ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد، المحلّى ٩: ٢٧٢.
- (14) سنن البيهقي ٦: ٢٣٦؛ ابن حزم الأندلسي، علي بن أحمد بن سعيد، المحلّى ٩: ٢٧٥؛ المغني ٦: ٢٠٧.
- (15) مسند زيد ٥: ٧٦.
- (16) أنا شخصياً لا أحبّ هذا المصطلح، وإن كان لا مشاحة في الاصطلاح كما يقال، إلا أنّ إطلاق لفظ الصحيح والفاقد على الجدّ والجدّة غير لائق من الناحية الأخلاقية والدينية، فبالإمكان استعمال مصطلح (الرحمي وغير الرحمي) وأمثال ذلك من التعابير.
- (17) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٣٧ وما تلاها.
- (18) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٣٩: ٦٢ - ٦٣، ٢٧٠.
- (19) النوري الطبرسي، الميرزا حسين، مستدرک الوسائل ١٧: ٢١١ - ٢١٢، ب ١ من ميراث ولد الملاعة وما أشبهه، ح ٣.
- (20) المصدر السابق ١٧: ٢١٣، ب ٣ من ميراث ولد الملاعة وما أشبهه، ح ٢.
- (21) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٦٠، ب ١ من موجبات الارث، ح ٣.
- (22) لم ترد كلمة «أحواله» في المصدر الأصلي، وهو تهذيب الأحكام (الطوسي) ٩: ٢٤٥، ح ١٢٣٩، والاستبصار فيما اختلف من الأخبار (الطوسي) ٤: ١٨٤، ح ٦٩٠.
- (23) الحرّ العاملي، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٧٨، ب ٨ من موجبات الارث، ح ٩.

- (24) أقول: وستأتي المناقشة في المعطوف عليه ابن الملاعة، وهو قوله: «ولد الزنى»؛ حيث جعل الحكم فيهما واحداً.
- (25) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٣٩: ٦٣، ٢٧٠.
- (26) النوري الطبرسي، الميرزا حسين، مستدرک الوسائل ١٧: ٢١٢، ب ٢ من ميراث ولد الملاعة وما أشبهه، ح ١.
- (27) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٧١، ب ٦ من ميراث ولد الملاعة وما أشبهه، ح ٤؛ النوري الطبرسي، الميرزا حسين، مستدرک الوسائل ١٧: ٢١٤، ب ٤ من ميراث ولد الملاعة وما أشبهه، ح ١.
- (28) المصدر السابق ١٧: ٢١٤، ب ٤ من ميراث ولد الملاعة، ح ٢.
- (29) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٣٩: ٢٦٦.
- (30) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٦٥، ب ٣ من موجبات الارث، ح ٤.
- (31) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٣٩: ٢٦٦ - ٢٦٧.
- (32) الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف ٧: ١٢٤؛ البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى ٦: ٢٥٨؛ المقدسي، ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني ٧: ١٢٤.
- (33) البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى ٦: ٢٥٨.
- (34) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٣٧.
- (35) البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى ٦: ٢٥٩.
- (36) البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى ٦: ٢٥٩؛ قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٣٧.
- (37) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٣٧.
- (38) المقدسي، ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني ٧: ١٢٤ - ١٢٥.
- (39) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٣٧.
- (40) انظر: جواهر الكلام (النجفي) ٣٩: ٢٦٨.
- (41) الكوفي العبسي، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، مصنف ابن أبي شيبة ٢: ١٨٦؛ البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى ٦: ٢٥٨.
- (42) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٣٧.
- (43) البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى ٦: ٢٥٨.
- (44) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٣٧.
- (45) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٣٧.
- (46) البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى ٦: ٢٥٨؛ المغني ٧: ١٢٣.
- (47) الكوفي العبسي، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف ٧: ٣٧٠، ب ٦٩، ح ٣.

- (48) الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف ٧: ١٢٤؛ البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى ٦: ٢٥٨؛ المقدسي، ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني ٧: ١٢٤.
- (49) البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى ٦: ٢٥٨.
- (50) المقدسي، ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني ٧: ١٢٦ - ١٢٧.
- (51) الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة ٢٦: ٢٧٦، ب ٨ من ميراث ولد الملائنة، ح ٦.
- (52) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة ٤: ٣٤٠؛ ابن الأثير الجزري، مجد الدين محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر ٣: ٢٤٥.
- (53) ابن فارس، أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة ٤: ٣٤٠؛ الانتصار: ٥٥٦.
- (54) ابن منظور الأفرقي، محمد بن مكرم، لسان العرب ٩: ٢٣٢.
- (55) حكاة المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، الانتصار: ٥٥٦.
- (56) حكاة المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، الانتصار: ٥٥٦.
- (57) المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، الانتصار: ٥٥٦.
- (58) حكاة المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، الانتصار: ٥٥٦.
- (59) حكاة المرتضى، علم الهدى علي بن الحسين، الانتصار: ٥٥٦.
- (60) الكوفي العباسي، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف ٧: ٣٧٤، ب ٧٧، ح ٢؛ المقدسي، ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني ٧: ١٢٧.
- (61) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٣٩: ٢٦٧.
- (62) قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٣٨ - ٣٩.
- (63) البيهقي، أحمد بن الحسين، السنن الكبرى ٦: ٢٥٨؛ المغني ٧: ١٢٣.
- (64) الكوفي العباسي، عبد الله بن محمد بن أبي شيبة، المصنف ٧: ٣٧٠، ب ٦٩، ح ٣.
- (65) المقدسي، ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني ٧: ١٢٣ - ١٢٤؛ قلعه جي، محمد رواس، موسوعة فقه علي بن أبي طالب: ٣٨.
- (66) المقدسي، ابن قدامة موفق الدين عبد الله بن أحمد، المغني ٧: ١٢٦ - ١٢٧.
- (67) النجفي، محمد حسن، جواهر الكلام ٣٩: ٢٧٠.

قسمة الاشتراك

مجلة الاجتهاد والتجديد

☐ أفراد	☐ مؤسسات
اسم المشترك:	
العنوان الكامل:	
الهاتف: فاكس:	
مدة الاشتراك: ابتداءً من:	
المبلغ: عدد النسخ:	
نقداً إلى: شيك مصرفي:	
التاريخ: التوقيع:	

الاشتراك السنوي

لبنان: ☐ للأفراد ٢٠٠٠٠ ل.ل. ☐ للمؤسسات ٥٠٠٠٠ ل.ل. (خالصة أجور البريد)
سائر الدول: ☐ للأفراد ٥٠ دولاراً ☐ للمؤسسات ١٠٠ دولار (خالصة أجور البريد)

ثمن النسخة

لبنان ٥٠٠٠ ل.ل. سوريا ١٢٥ ل.س. الأردن ٢/٥ دينار. الكويت ٢ دينار. العراق ٢٥٠٠ دينار. الإمارات العربية ٢٥ درهماً. البحرين ٢ دينار. قطر ٢٠ ريالاً. السعودية ٢٠ ريالاً. عمان ٢ ريال. اليمن ٣٥٠ ريالاً. مصر ١٠ جنيهات. السودان ١٠٠ دينار. الصومال ١٥٠ شللاً. ليبيا ٥ دنانير. الجزائر ٢٥ ديناراً. تونس ٢/٥ دينار. المغرب ٣٠ درهماً. موريتانيا ٤٥٠ أوقية. تركيا ١٥٠٠٠ ليرة. قبرص ٥ جنيهات. أمريكا وأوروبا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولار.

Al-Egtihad & Attagdeed

Winter & Spring 2008 – 1429 3st Year – No. 9 & 10

Editor-in-chief:

Haidar Hobballah

Responsible Director:

Rabie Sowaidan

Correspondence:

To the office of the Editor-in-chief

P.O.Box: 25 \ 327 Beirut – Lebanon

E-mail: info@nosos.net