

آية الله الشيخ نعمة الله صالحی النجف آبادی

الجهاد في الإسلام

دراسة تاريخية فقهية في
مسألة الجهاد الابتدائي

ترجمة وتحقيق
حسن الصراف

مكتبة الرافدين للتراث

الجهاد في الإسلام

دراسة تاريخية فقهية في مسألة الجهاد الابتدائي

تقريرات سماحة العلّامة الشيخ محمد علي كوشان لدرس سماحة
آية الله الشيخ نعمة الله صالح النجف آبادي في باب الجهاد

الجهاد في الإسلام

دراسة تاريخية فقهية في مسألة الجهاد الابتدائي

تقارير سماحة العلامة الشيخ محمد علي كوشادرس سماحة آية الله الشيخ نعمة الله صالحى
النجف آبادى في باب الجهاد

آية الله الشيخ نعمة الله صالحى النجف آبادى

ترجمة وتحقيق: حسن الصراف

الطبعة الأولى، بيروت/النجف الأشرف، 2025

First Edition, Beirut/Najaf, 2025

© جميع حقوق النشر محفوظة للناشر، ولا يحق لأي شخص أو مؤسسة أو جهة،
 إعادة إصدار هذا الكتاب، أو جزء منه، أو نقله، بأي شكل أو واسطة من وسائل نقل
 المعلومات، سواء أكانت إلكترونية أو ميكانيكية، بما في ذلك النسخ أو التسجيل أو
 التخزين والاسترجاع، دون إذن خطى من أصحاب الحقوق.



إن جميع الآراء والمعلومات الواردة في هذا الكتاب تعبر عن رأي كاتبها، ولا تعبر بالضرورة عن رأي الناشر (المركز).

ISBN: 978 - 9922 - 772 - 11 - 0

كانون الأول/ديسمبر 2025

آية الله الشيخ نعمة الله صالحی النجف آبادی

الجهاد في الإسلام

دراسة تاريخية فقهية في مسألة الجهاد الابتدائي

تقريرات سماحة العلامة الشيخ محمد علي كوشان درس سماحة آية
الله الشيخ نعمة الله صالحی النجف آبادی في باب الجهاد

ترجمة وتحقيق
حسن الصراف



الفهرس

11	مقدمة المركز
15	مقدمة المترجم
17	تمهيد: آية الله الشيخ نعمة الله صالحی نجف آبادی (1923-2006) سیرتہ و مؤلفاتہ
18	من «نجف آباد» إلى «قم»
21	نضاله السياسي
27	منهج سماحة الأستاذ صالحی في البحث والتحقيق
32	مجموعة آثار آية الله صالحی
32	أولاً: الآثار المطبوعة، والتي تشمل سبعة عشر كتاباً
47	ثانياً: الآثار المخطوطة وغير المطبوعة، والتي تشمل الآتي أربعة أقسام
50	ثالثاً: أشرطة التسجيل الصوتي لدروس خارج الفقه والرجال والتفسير
53	مقدمة المؤلف
57	الفصل الأول: هل الأصل هو الحرب أم السلام؟
59	السلام طبيعةٌ رئيسةٌ في المجتمعات
59	الإحسانُ إلى الكافرين
60	آيات الحرب والجهاد
60	الفئة الأولى: الآيات المقيدة
64	الفتنة لغةً
70	حمل المطلقات على المقيدات
71	الفئة الثانية: الآيات المطلقة
71	حروب النبي صلی الله علیہ وآلہ وسلم كانت داعیةً
72	رأي الشيخ محمد عبد
72	حفظُ السَّلَامَ دِيَدْنُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَسِيرَتِهِ
74	الدَّعْوَةُ إِلَى السَّلَامِ نِدَاءُ الْفِطْرَةِ
74	نقد آراء الفقهاء في ضوء القرآن الكريم وسيرة رسول الله صلی الله علیہ وآلِهِ وسلم

75	عبارة الإمام الشافعي (150-204هـ)
77	عبارة ابن الهمام الحنفي (790-861هـ)
79	عبارة الشيخ الطوسي (385-460هـ)
80	عبارة ابن إدريس (543-598هـ)
81	عبارة العلامة الحلي (648-726هـ)
82	عبارة الشهيد الثاني، [زين الدين العاملی] (911-965هـ)
82	عبارة صاحب الجواهر، [الشيخ محمد حسن النجفي الأصفهاني (1202-1266هـ)]
83	الدعوةُ إلى الدين بقوَّةِ السلاح!
84	الدعوة المعقولة في ساحة الجهاد
85	سَفَرُ الإمام عليٍ عليه السَّلامُ إِلَى الْيَمَنَ كَانَ إِرشَادِيًّا
86	استدلال العلامة محمد حسين الطباطبائي (1904-1981م)
90	ردُّ الفقهاء
92	الجهاد المشروط بأمر الإمام المعصوم
93	منشأ هذه الفكرة
94	اللبس في المطابقة بين الإمام العادل والإمام المعصوم
95	الرَّدُّ على ما قيل في إذاعة صوت أمريكا
96	الغارات المباغتة على الكفار ابتداءً
97	فتوى ابن الهمام الحنفي
97	فتوى الشيخ الطوسي
97	فتوى العلامة الحلي
98	فتوى الشهيد الثاني
98	فتوى صاحب (الجواهر)
100	ما يشير العَجَبُ في هذا الصدد
101	الصورة التي يرسمها العلامة الحلي عن النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ
102	هل تَعَرَّضَ أهْلُ الطَّائِفِ لِلإِبَادَةِ الجَمَاعِيَّةِ؟
105	لم يُقتل أحدٌ مِّنَ الْكُفَّارِ بِالْمَنْجِنِيقِ
106	وجوب الحرب الابتدائية مرّة واحدة في كلّ عام
107	فتوى الإمام الشافعي
109	فتوى الشيخ الطوسي
110	فتوى المحقق الحلي (602-676هـ)

110	فتوى العلامة [ابن المطهر] الحلي (648-726هـ)
112	فتوى الشهيدَين
113	فتوى المحقق الثاني [الكركي] (870-940هـ)
113	فتوى صاحب (جواهر الكلام)
114	لزوم عدول الفقهاء عن هذه الفتوى
115	سبب التهديد العسكري الذي وجهه النبي سليمان عليه السلام
118	فردٌ واحدٌ لمواجهة عشرة أفراد، وفردٌ واحدٌ لمواجهة فردٍين
120	النهج الذي سلكه المفسرون
120	القول بنسخ الآية 65 من سورة الأنفال لا يعتمد به
121	ما المراد من الجملة الخبرية؟
124	اللوازم غير المطلوبة المترتبة على هذا القول
124	استناد الشافعى إلى الرأى المنقول عن ابن عباس
126	تشريع يهدد وجود الأمة المسلمة
128	تعيين عدد أفراد العدو غير ممكن
131	الفصل الثاني: جهاد البغاء
131	مطالب حول آية «البغاء»
137	تعريف الفقهاء لـ«البغاء».
137	1. تعريف «البغاء» في الفقه الحنبلى
138	2. تعريف البغاء في الفقه الحنفي
139	3. تعريف «البغاء» في الفقه المالكى
139	4. تعريف «البغاء» في الفقه الشافعى
140	5. تعريف «البغاء» في الفقه الشيعي
141	سؤالان علميان معروضان على الفقهاء
143	أقوال الفقهاء بناءً على الفرض المحال
145	تبرير عمل الناكثين والقاسطين
146	الاختلاف في شرط «البغاء»
148	هل يجوز الخروج على الإمام الجائر؟
150	حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مقابل رأى الفقهاء
151	هل «البغاء» يضمون ما أتلف من نفوس وأموال؟
155	لزوم المناظرة مع «البغاء» قبل خوض الحرب

159	الفصل الثالث: أسرى الحرب
159	تحرير الأسرى بإحسان أو بفدية
161	قول أصحاب الرأي في الأسرى
162	أخذ الفدية [الفاء] لم يكن محظوراً
163	نقد رأي المفسّرين
165	مناقشة المطلب الأول
165	المنشأ الأول لهذا القول
167	رأي ابن جرير الطبرّي
168	رأي الشّيخ الطوسي
168	المعنى الصحيح لآية 67 من سورة الأنفال
169	البعد الاقتصادي في القبض على الأسير
170	دعوهم عن موقف النّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ
171	دفاع أبي علي الجبائي
172	دفاع صاحب المنار
173	إشكال الألوسي
173	الدفاع عن النّبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ضمن حديث يروي بكائه
174	دافع آخر بوضع حديث آخر
176	استناد الشّيخ الطوسي إلى هذا الحديث
177	دفع آخر بوضع الحديث
178	وجه العلاقة بين هذا الحديث والآية 165 من سورة آل عمران
179	إفرازات الفكرة السائدة حول إبادة الأسرى!
180	تاریخ مُبتدَعٌ للأنبياء عليهم السّلام
180	هل إبادة الأسرى تؤدي إلى تعزيز الدين؟
181	الآية 67 من سورة الأنفال لا تتضمّن عتابًا
183	مناقشة المطلب الثاني
186	السلطة في حدّها الأدنى أو بالحدّ الأعلى؟
187	مناقشة المطلب الثالث
188	مناقشة المطلب الرابع
195	مناقشة المطلب الخامس
196	مناقشة المطلب السادس

198	إبادة الأسرى الذين يُقبض عليهم قبل انتهاء الحرب
199	مناقشة في سند هذا الحديث
200	نماذج من أحاديث طلحة بن زيد الموضعة
201	مراجعة لسند الحديث
204	الفتوى المستندة إلى حديث طلحة بن زيد
205	البحث حول الإجماع
206	البحث حول الأخبار
207	اتّباع الفقهاء للشيخ الطوسي
210	ما المراد من تقطي الحرب؟
210	هذه الفتوى مبنية على التسامح
212	تسامح ابن حمزة وابن إدريس
213	تسامح العلامة الحلي
214	ما سبب هذا التسامح؟
215	الفقهاء السنة يرفضون هذه الفتوى
215	الشهرة لا تجبر ضعف السند
216	ليس ثمة سابق تاريخية وفقهية لمحتوى حديث طلحة بن زيد
217	مشهد لساحة حرب
221	الفصل الرابع: غنائم الحرب
221	ما الغنيمة؟
221	ما الأنفال؟
222	ما الفيء؟
222	دفع الوهم
223	رأي الكليني في الفيء
225	من يمتلك غنائم الحرب؟
225	سبب نزول الآية
226	مدلول آية الأنفال
227	ما المراد من كون الأنفال لله؟
228	هل آية الغنيمة نسخت آية الأنفال؟
233	آية الخمس وإيهام التناسب
241	من يتعلّق الخمس؟

آية الأنفال تفسر آية الفيء 244
ضرورة عدم تداول الفيء بين الأغنياء 245
تقسيم الخمس على ستة أسمهم أو خمسة 248
تقسيم الخمس في الفقه السنّي 250
صرف الخمس في غير المصادر المذكورة في متن الآية 255
﴿هُذِي الْقُرْبَى﴾ بمعنى الإمام! 257
من هو مخاطب آية الخمس؟ 263
ازدواجية في [تفسير] آية الخمس 266
الإشكال الفقهي في خمس المعادن والغوص والكنز 267
الفرق بين الغواص والصياد؟ 268
عدوا الخمس ملكا شخصيا للإمام 270
خمسة أقوال في «ذي القربى» 279
التعارض في أقوال الشيخ الطوسي 286
الصدقات أو ساخ الناس! 287
كيف تسررت هذه الفكرة إلى روایات الشیعہ؟ 296
الخلفاء العباسيون في حالة من القداسة 299
المصادر 303
مركز الرافدين للحوار: (R.C.D) 313

مقدمة المركز

يواكب مركز الرافدين للحوار RCD الدراسات السياسية والفكرية الاسلامية التي أخذت تزداد أهميتها في العقود الأخيرة، وذلك بفعل المبني المختلفة التي تعتمد其 المدارس والتيارات المعاصرة في موضوعات عده، منها الجهاد وأحكامه وأنواعه والذي يُعد من أكثرها خطورة، لما له من تأثيرات بالغة على واقع المسلمين اليوم، بحيث تحرص المرجعيات الدينية الشيعية المعاصرة على عدم استخدام هذا المفهوم والعمل بحكمه إلا في الأوقات الأشد حرجاً، حين تتعرض حياة الناس لمحنة شديدة وعند غياب الوسائل الدفاعية التقليدية التي تُعتمد في حماية المجتمع والدفاع عنه.

ومن الأمثلة البارزة على ذلك، استناد المرجعية الدينية العليا في النجف الاشرف في العقد الأخير إلى موضوع «الجهاد الكفائي» لمواجهة تنظيم داعش الإرهابي، الذي اجتاح مدنًا في شمال وغرب البلاد، وما شكله من تهديدات جسيمة على حياة الناس ومدنهم ومقدساتهم. ومن هنا أطلقت المرجعية فتوى «الدفاع الكفائي» من أجل تحرير أرض العراق من دنس تلك التنظيمات الإرهابية، مؤكدة على وجوب الدفاع المشروع عن الوطن والأمة العراقية في ظروف استثنائية. وفي ضوء ذلك، تكتسب ترجمة ونشر مثل هذه الدراسات التاريخية والفقهية أهمية خاصة، لا سيما إنها صادرة عن فقهاء معتبرين مثل آية الله الشيخ نعمة الله صالح نجف آبادي، وقد تُرجم من قبل باحث متخصص في الدراسات الإيرانية.

حاول المؤلف بجدية استعادة الرؤية الإسلامية الأصيلة، ومواكبة تحديات العصر من خلال التفاعل مع قضايا حيوية كبرى، في مقدمتها موضوع jihad الذي يشغل حيزاً واسعاً من النقاشات الفكرية والفقهية في الوقت الراهن، ويتعارض لمحاولات تشويهه منظمة كما تفعل ذلك التنظيمات السلفية الجهادية والجماعات الإرهابية، في حين عالجه الكاتب بأسلوب علمي محكم، يوازن بين الاستنارة بالتراث من جهة، ومتطلبات العصر الحديث من جهة أخرى، بالشكل الذي يليق بالدراسات المتعمقة في الفكر الإسلامي عموماً، والفكر الشيعي على نحو الخصوص.

إن الجهاد، في مدلولاته الفقهية في العوزة النجفية المعاصرة كما هو الحال في حوزة قم في إيران، لا يُختزل في مجرد فعل عسكري أو قتال عابر، بل يمثل في جوهره فرضاً مقدساً هدفه الحفاظ على كرامة الإنسان وأمن المجتمع ورفعه الدين، مع ضرورة الفصل الحاسم بين الجهاد الابتدائي والجهاد الداعي، حيث يُرسم الخط الفاصل بين مبادئ السِّلم التي تنهل من روح القرآن الكريم وسيرة النبي الأعظم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، والواقع السياسي الذي يفرضه الموقف الفعلي للأمة بين الطغيان والعدوان.

والواقع أن المجتمع الإسلامي اليوم بحاجة ماسة إلى رؤية معتدلة تأخذ بيد المفهوم الحقيقي للجهاد بعيداً عن التحريف والتطرف، رؤية تحترم حقوق الإنسان، وتعزز السلم الاجتماعي، وتعيد بناء الوعي الإسلامي في ضوء متطلبات العصر وحركه السياسي والاجتماعي، وهذا هو الفراغ العلمي والفكري الذي يكشف عنه هذا الكتاب، ويُقدم بدلاً عنه دراسة فقهية تاريخية متقدنة غير مسبوقة، تغوص في مضامين الجهاد من خلال منظار النصوص الشرعية ومناقشتها بحنكة ودقة عاليتين في ضوء تفسير الآيات الكريمة والاحاديث الشريفة والروايات التاريخية المشابكة، مع تفكيك الفتاوى والتوجهات السياسية التي طغت على الفقه في بعض مراحل التاريخ الإسلامي. وتبرز الحاجة إلى رؤية وسطية تستوعب القواعد الإسلامية وتطورات الفكر الحديث، وتراعي حقوق الإنسان التي تشكل اليوم مرجعاً لا يمكن تجاهله في فهم أية نصوص دينية تتعلق بالحرب والسلام. فالواقع المعاصرة والتغيرات الجذرية التي يشهدها العالم يجعل من الضروري إعادة قراءة النصوص الفقهية والتاريخية في ضوء هذه المبادئ، دون المساس بجوهر الدين وأصلة تعاليمه.

تأتي ترجمة ونشر هذا الكتاب من قبل مركز الرافدين للحوار RCD، ليس فقط لتغطية فراغ معرفي واضح في المكتبة الإسلامية، وإنما ليقدم قراءة نقدية مقارنة، تستند إلى آراء أعمدة الفقه في العالم الإسلامي عموماً والشيعي خصوصاً، وتسرد أغوار النصوص مع مراعاة الظروف السياسية والاجتماعية الراهنة، في محاولة جادة لفهم الجهاد في إطار مستنير، يوازن بين النص الحاكم، وبين العدالة والرحمة.

ويتجلى ذلك في فصول هذا الكتاب التي تبدأ بتحليل ومقدمة عن سيرة صاحب الكتاب آية الله الشيخ صالح نجف آبادي ومراحل حياته العلمية والسياسية، ومن ثم ينتقل الكتاب في الفصل الأول إلى مناقشة أسئلة جوهيرية منها: هل الأصل في الحاجة هو الحرب أم السلم؟ حيث يسلط الضوء على الأصل الفطري للسلم كطبيعة إنسانية، ويعيد قراءة الآيات القرآنية التي تناولت الجهاد وال الحرب بتميز دقيق بين المقيدة منها والمطلقة، ويراجع فتاوى كبار

الفقهاء، كالشريف المرتضى والشيخ الكليني والشيخ الطوسي والمحقق الحلي والعلامة الحلي إلى صاحب الجوادر وغيرهم من أساطين المذهب وحتى من المذاهب الأخرى، مع نقد معمق للرؤى السائدة، خاصة حول الجهاد الابتدائي. والفصل الثاني يعالج جهاد البُغَاة، حيث يُحلل التعريفات المتعددة للبغاة في المذاهب الإسلامية، ويضع تساؤلات فلسفية وفقهية حول مدى جواز الخروج على الإمام الظالم، مشيرًا إلى أهمية التوازن بين الالتزام بالسلطة الشرعية وضرورة مقاومة الظلم، ويدعو إلى ضرورة الحوار والمناظرة قبل خوض الحرب، مما يعكس رؤية حضارية قائمة على الحكمة والعقلانية.

يتناول الفصل الثالث قضية أسرى الحرب، ويكشف الجوانب الإنسانية التي أكدتها الفقه الإسلامي، من خلال نقد مفهوم «إبادة» الأسرى الذي هو مبتدع تاريخيًّا، ويؤكد على القواعد الشرعية التي تفرض تحريرهم بالرحمة أو الفدية، مع إجراء دراسة مستفيضة تبيّن عمق التسامح والتعامل الأخلاقي في النزاعات. أما الفصل الرابع، فيتعمق في موضوع غنائم الحرب، ويشرح الفروق بين الأنفال والفيء والخمس، مع مراجعة نقدية لتطبيقات تاريخية اجتهدت على غير الأصل الشرعي، مما أدى إلى تعقيدات سياسية واقتصادية أثّرت على وحدة الأمة وقيام العدالة، ليقدم قراءة فقهية تنطلق من مقاصد الشرع في تحقيق المصلحة العامة.

ختاماًً يؤكد مركز الرافدين للحوار RCD على أن فهم موضوع الجهاد وفق رؤية متوازنة ومستندة إلى الأدلة هو ضرورة لا غنى عنها لتعزيز الأمن الفكري والاجتماعي في المجتمعات الإسلامية، ولبناء جسور التفاهم مع العالم بأسره، لأن الإسلام دين السلام والرحمة والعدل، ومن هنا تبع مسؤوليتنا جميعاً في عرض رؤية واضحة تعيد الاعتبار إلى هذا المفهوم العظيم بما يخدم مصالح الأمة ويحقق السلم العالمي. كما لا يخفى على القارئ أن المكتبة الإسلامية بحاجة إلى دراسة استقصائية شاملة تجمع بين التحليل الفقهي، والتاريخي، واللغوي بشكل متكمّل، خصوصاً فيما يتعلق بمسائل الجهاد الابتدائي. وهذا ما يجعل هذا الكتاب ضرورة معرفية وعلمية تفتح آفاقاً جديدة للباحثين والمهتمين وطلبة العلوم الشرعية على حد سواء.

مقدمة المترجم

قد يكون انتشار التنظيمات الجهادية-الإرهابية في العقود الأخيرة وتحولها إلى أحد أهم الأزمات الأمنية والاجتماعية والتنموية في العالم العربي والإسلامي خير دليل ومُبرر لإعادة دراسة موضوع «الجهاد» في الفقه الإسلامي وتمحیص الآراء الفقهية من منظور اجتهادي جديد. ولعل النظر إلى الموضوع المذكور من هذه الزاوية يُبرّز أهمية هذا الكتاب ولا يجعله مقتصرًا على فئة محدودة من القراء والمختصين في الفقه الإسلامي.

تطرق مركز рафдин للحوار في مقدمته إلى مزيد من التفاصيل حول أهمية تناول هذا الموضوع في وقتنا الراهن وعن أهمية الكتاب، ولا أروم إعادة ذلك في هذه المقدمة المقتصبة، فمع وجود مقدمة تلميذ مؤلف الكتاب: «الشيخ محمد علي كوشان» ليس ثمة حاجة ل الحديث عن مكانة المؤلف و منزلته في الأوساط الفقهية والدينية في إيران. فضلاً عن ذلك فإن القارئ العربي عَرَفَ المؤلف الشيخ الصالحي النجف آبادی من خلال كتابه «الشهيد الخالد» الذي تُرِجمَ للعربية في السنوات الأخيرة، وهذا هو الكتاب الثاني الذي يُترجم له، والذي لا يقل أهمية عن الكتاب السابق بحسب بعض القراء والمختصين.

وفيما يرتبط بترجمة مادة الكتاب فإن عملي لم يقتصر على ترجمة النص الفارسي، بل حرصت على استقصاء كافة النصوص العربية المقتبسة من مصادرها، لأنَّ المؤلف في معظم مواضع الاقتباس نقل النصوص المقتبسة مترجمة للفارسية ومن دون ذكر الأصل العربي. فضلاً عن أن غالباً الهوامش في الأصل الفارسي للكتاب لا تذكر سنة النشر أو لا تذكر الناشر. ولذا اعتنيت بتحريج الأصول العربية للنصوص المقتبسة ومن الطبعات المحققة والمعتبرة، مع الإشارة إلى تفاصيل المصدر، وإعداد قائمة بالمصادر التي افتقر إليها الأصل الفارسي للكتاب. وفي بضعة مواضع من الكتاب وضعْتْ هوماش توضيحية لمن يروم مزيداً من التفاصيل.

ولا بدّ لي في هذه المقدمة أن أُجزي الشكر لثلاثة من الأساتذة الأفضل الذين كان لهم دور طيب في طباعة ونشر ترجمة هذا الكتاب: فكُلُّ الشكر والامتنان لسماحة الشيخ «محمد علي كوشان» بوصفه الوصي الشرعي والقانوني لمؤلفات الشيخ الصالحي النجف آبادی، إذ تفضل بمنح حقوق الترجمة للناشر وزودني بمادة مفصلة حول سيرة المؤلف و منزلته العلمية

وسائل أعماله، وقد ترجمتُ هذه المادة وأدرجتها في مقدمة هذا الكتاب. والشكر موصول للصديق الفاضل الشيخ مجید الزماني الذي كان له الدور الأكبر في التواصل مع ورثة المؤلف والشيخ كوشة. وكل الشكر والامتنان لأخي العزيز الأستاذ الدكتور أسعد كاظم شبيب مدير مركز الرافدين للحوار الذي كتب مقدمة المركز ورحب بترجمة الكتاب ودعم مقترن نشره.

وفي الختام أرجو أن تحظى الترجمة العربية لهذا الكتاب باهتمام القراء المتخصصين في الدراسات الإسلامية في العالم العربي وأن تمثل خطوةً ناجحة في مسار تجديد الفكر الديني.

حسن الصراف

النجف الأشرف - تشرين الثاني / نوفمبر 2025

تمهيد

آية الله الشيخ نعمة الله صالحی نجف آبادی (1923-2006)

سيرته ومؤلفاته

بقلم الشيخ محمد علي کوشا^(۱)

ترجمة: حسن الصراف

تعود بداية معرفتي بالأستاذ الفذ والمحقق المتبخر المرحوم «آية الله الحاج الشيخ نعمة الله صالحی النجف آبادی» إلى مطالعة أحد مؤلفاته. بعد إنتهاء دراستي في مرحلة الثانوية وبعد أن اطلعْت بنحو شامل على كافة جوانب الحياة الحوزوية وظروف طالب العلوم الدينية غادرتُ مسقط رأسي، مدينة بيجار غروس بمحافظة كرستان [إيرانية]، متوجهًا إلى مدينة قم الدينية. وبعد نزولي في حُجَّةٍ بإحدى المدارس الدينية شرعتُ بدورس الحوزة؛ وفي الفترة الأولى من الدراسة الحوزوية وفي أثناء مطالعتي للكتب غير الدراسية تعرفتُ صدفةً على كتاب (الشهيد الخالد). بعد مطالعتي لهذا العمل المثير للنقاش والسجل، أدى بي الفضول حول معرفة المزيد عن تفاصيل هذا السجال إلى دار مؤلفه.

في لقائنا الأول، وبعد السلام والتحية، سألني عن اسمي وعن هدفي من الالتحاق بالحوزة العلمية، ثم قال: ما هي صيغة مفردة «کوشا» في اللغة الفارسية؟ قلت: صفةً فاعلية. ثم أردف ذلك بأسئلة أخرى، وأنا أيضًا أجبت عن أسئلته. أُعجبَ كثيراً ببيهتي وصراحتي في القول وجديّتي، ورَحِبَ بي بحفاوة وأخذ يشجعني.

(۱) الشيخ محمد علي کوشا (ولد 21 آذار/مارس 1952)، أستاذ في حوزة قم العِلمية. نال درجة الاجتهداد من لدن أستاذيه: الشيخ نعمة الله صالحی النجف آبادی والشيخ حسين علي المنتظري. لازم أستاذده الشيخ النجف آبادی لأكثر من ثلاثين عاماً، وبحسب وصية الشيخ النجف آبادی يمثل الشيخ کوشا وصيہ الشرعي والقانوني لطباعة ونشر آثاره ومؤلفاته. يُعرف الشيخ کوشا في الأوساط العِلمية والثقافية الإيرانية بترجمته المتقنة للقرآن الكريم إلى اللغة الفارسية، وقد صدر له نحو أربعين عملاً تحقيقياً، وأكثر من ثلاثة مقال بحثي.

منذ ذلك اللقاء أخذتُ - إلى جانب دروسي الحوزوية - أذهب إليه وأقضي في محضره ساعات عدّة في الأسبوع، وكان يجيب عن أسئلتي المختلفة حول القضايا العقائدية والتفسيرية والتاريخية والاجتماعية بعنايةٍ ودقةٍ فائقة.

كان الشعور بالبهجة والسعادة الذي تثيره أجوبته في روحي لا يوصف. لقد بلغ حماسي واندفاعي إلى درجةٍ كنتُ أقطع المسافة الطويلة نسبياً بين محل إقامتي ودار الأستاذ مشياً على الأقدام ومن دون أنأشعر بأي إرهاق وتعب، وكنتُ في طول الطريق أتأمل في إجاباته وأحللها، وأحمد الله تعالى لِتوفيقي للحضور عند مثل هذا العالم الحاذق والخلوق الذي كان بيأنه يفصح عن رصانته وتبخره في الرؤية العلمية.

بعد إكمال مرحلة المقدمات وسائر الدروس الحوزوية في مرحلة السطوح التي تزامت مع انتصار الثورة الإسلامية التحقتُ رسميًا بحلقة تلاميذ الأستاذ صالح في دروس الفقه والتفسير وعلم الرجال ونهج البلاغة. وقد كانت المباحث الاستدلالية في «ولاية الفقيه» و«الخمس والألفال» و«الجهاد الإسلامي» و«الفوائد الرجالية» من جملة دروسه المعروفة واللافتة في تلك الفترة.

لم تقصر الإفادة العلمية من محضره على حضوري في مجلس درسه، بل كنت أفيد منه بنحو أكبر وأكثر خلال اللقاءات الخاصة مع سماحته نتيجة للتزاور الأسري الذي كان يجري في بيتي أو في بيت سماحة الأستاذ.

الفائدة التي كنت أتالها من دروس ذلك الراسخ في العلم، والمباهج التي كنت أشعر بها عند الحضور في دروسه المعمقة، لم أجد نظيرًا لها إلا في دروس خارج الفقه لسماعة آية الله العظمى الشيخ المنتظرى (1922-2009).

لقد كنت بين الفينة والأخرى أسأله في جلساتنا الخاصة عن ماضي حياته، وعن عقبات فترة الدراسة وسبل الإفادة من الأساتذة المؤثرين والنافعين وعن سبل وأساليب البحث والتحقيق، وكان يروي لي من ذكرياته ملاحظة ملهمة ونافعة جدًا. أرجو في هذه المقدمة أن أستعرض بعضًا منها.

من «نجد آباد» إلى «قم»

يرى علماء النفس أنَّ شخصية أي إنسان تتأثر بثلاثة عوامل: الوراثة والبيئة وال التربية. ولد الأستاذ صالح؛ بمدينة «نجد آباد» في محافظة أصفهان عام 1923 من أبوين تقيين وفي أسرة معروفة لدى الجميع بالطهر والنقاء. وقد نشأ ودخل معرك الحياة في عائلة صالحية

وَمُحِدَّةٌ وَمُلْمَةٌ بِالْأَفْكَارِ الْإِسْلَامِيَّةِ الْخَالِصَةِ وَالْمُسْتَلَمَةِ مِنْ تَعَالِيمِ الْعُلَمَاءِ الْأَفْذاذِ وَالْأَتْقَيَاءِ - وَفِي بَيْتَهِ عَلَمِيَّةٌ عُرِفَتْ مِنْذُ عَهْدِ الْعَالَمِ الْمُتَبَرِّرِ الْمَرْحُومِ الشِّيخِ بَهَاءِ الدِّينِ الْعَالَمِيِّ (953-1013هـ) الَّذِي صَمَّمَ مَدِينَةً «نَجْفَ آبَاد»، لِتَظْلِلَ مَعْرُوفَةً حَتَّى وَقْتَنَا الْرَاهِنَ بِ«دَارِ الْعِلْمِ» وَ«دَارِ الْمُؤْمِنِينَ».

وَفِي مَثَلِ هَذِهِ الْبَيْتَةِ مِنَ الْطَبِيعِيِّ أَنْ تَكُونَ الْقِيمُ الْإِسْلَامِيَّةُ وَالْإِنْسَانِيَّةُ وَالْجَوَابَاتُ الْرُوحِيَّةُ هِيَ السَّائِدَةُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ. وَمِنْ ثُمَّ سَتَكُونُ الظَّرُوفُ أَكْثَرُ تَلَاؤً مَمْنَعِيَّةً لِنَشُوءِ عَالَمٍ مُوْهَوبٍ مُثْلِ الشِّيخِ صَالِحِيِّ، إِذَا سَتَوْصَلَهُ إِلَى السُّمُّ وَالْتَكَامُلِ الْوُجُودِيِّ وَتَجْعَلُهُ مِنْهُ شَخْصًا مُبِرَّزًا وَمُؤْتَراً.

أَمْضَى الشِّيخُ نَعْمَةُ اللَّهِ فَتْرَةَ طَفُولَتِهِ وَبَدَائِيَاتِ شَبَابِهِ فِي تِلْكَ الْمَدِينَةِ، وَلَمَّا بَلَغَ الْخَامِسَةَ عَشَرَةَ مِنْ عَمْرِهِ وَبَيْنَمَا كَانَ مَتَزَوِّدًا بِالْقِيمِ الْرُوحِيَّةِ الَّتِي اسْتَلَمَهُمَا مِنْ بَيْتِهِ الْأَسْرِيَّةِ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ ذَهَبَ مِنْ نَجْفَ آبَادَ إِلَى أَصْفَهَانَ لِيلْتَحِقَ بِالْحُوزَةِ الْعِلْمِيَّةِ فِي تِلْكَ الْمَدِينَةِ، حِيثُ تَكُونُ الْعَالَمُ الْثَالِثُ فِي نَشُوعِ شَخْصِيَّتِهِ الَّتِي تَأْثَرَتْ بِهَدِيِّ أَسَاتِذَةٍ وَاعِينَ وَمُشْفِقِينَ.

التحقَ فِي الْحُوزَةِ بِحَلْقَةِ دُرُوسِ الْأَعْمَدَةِ الْعِلْمِيَّةِ فِي حُوزَةِ أَصْفَهَانَ آنِذَاكَ، وَأَفَادَ كَثِيرًا مِنْ «آيَةِ اللَّهِ الْحَاجِ آقا رَحِيمِ أَرْبَابِ» (1875-1975)، وَقَدْ لَا يَخْفَى عَنِ أَرْبَابِ الْعِلُومِ الْحُوزَوِيَّةِ تَجْدِيدُهُ الْفَقِيَّهِيِّ وَسُعَةُ صَدْرِهِ وَأَفْقَهِ الرَّحْبِ وَوَرْعَهُ وَتَقْوَاهُ. كَانَ أَسْتَاذَنَا الشِّيخُ صَالِحِيُّ، يَسْتَذَكِرُ كَثِيرًا ذَلِكَ الْفَقِيَّهِيِّ الْفَذِّ بِإِجْلَالٍ وَإِكْبَارٍ وَيُشَيِّدُ بِهِ وَبِآرَائِهِ الْفَقِيَّهِيِّ وَالْاجْتِمَاعِيَّةِ. وَقَدْ كَانَ الشِّيخُ رَحِيمُ أَرْبَابِ؛ يَعْتَقِدُ بِوجُوبِ صَلَةِ الْجَمَعَةِ وَجَوْبًا تَعْيِينَيَا وَيُؤَكِّدُ ضُرُورَةِ إِقَامَتِهَا، وَكَانَ فِي خُطُبِ صَلَةِ الْجَمَعَةِ يَرْشِدُ النَّاسَ وَيُعَظِّمُهُمْ، وَيُعَرِّضُ عَلَيْهِمْ بَدْقَةً وَإِتْقَانَ حَقَائِقِ خَالِصَةِ مِنَ الْقُرْآنِ وَالسُّنْنَةِ.

وَقَدْ كَانَ الشِّيخُ أَرْبَابُ فَقِيَّهًا مَلِمًا بِالْحُكْمَةِ، وَيُسْعِي إِلَى تَطْبِيقِ الْحُكْمَةِ النَّظَرِيَّةِ، وَيُبَيِّنُ فِي خُطُبِ صَلَةِ الْجَمَعَةِ وَبِطَرِيقَةٍ وَاضْحَىَةٍ تَامًا الْقَضَايَا الْعَقَائِدِيَّةُ وَالنَّصَائِحُ الْمُسْتَلَمَةُ مِنْ سَنَّةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَأَهْلِ بَيْتِهِ الْأَطْهَارِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. وَبِهَذَا كَانَتْ أَفْكَارُ «الشِّيخِ رَحِيمِ أَرْبَابِ» الْخَالِصَةُ مُؤْتَرَّةً فِي تَكَوِينِ الشَّخْصِيَّةِ الْعِلْمِيَّةِ لِأَسْتَاذَنَا الشِّيخُ صَالِحِيُّ، إِذَا أَمْدَتْهُ بِمَوَاهِبِهِ فِي الْفَقَاهَةِ وَالدِّرَاسَاتِ الْقَرَائِيَّةِ.

الْعَالَمُ الْجَلِيلُ الْآخِرُ الَّذِي كَانَ لَهُ دُورٌ كَبِيرٌ فِي تَنْشِيَتِهِ هُوَ خَالِهُ الْمَرْحُومُ «آيَةُ اللَّهِ الشِّيخُ مُحَمَّدُ حَسَنُ الْعَالَمِ النَّجْفِيِّ آبَادِيُّ» (1384-1287هـ) الَّذِي كَانَ مِنَ الْأَسَاتِذَةِ الْمُبِرَّزِينَ فِي حُوزَةِ أَصْفَهَانَ يَوْمَذَاكَ، وَمَثَلَ قَدْوَةً مَثَالِيَّةً فِي الْعِلْمِ وَالْعِقِيدَةِ لِلْمَرْحُومِ صَالِحِيِّ. وَقَدْ حَدَّثَنِي فِي مَرَّاتٍ عَدَّةٍ عَنْ مَقَامِهِ الْعِلْمِيِّ وَعَنْ وَرْعَهُ وَحُبِّهِ الْوَافِرِ لِسَيِّدِ الشَّهَادَةِ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَحَكَى لِي قَصَّةً اسْتِشْفَافَهُ بِتَرْبَةِ الْإِمَامِ الْحُسَينِ عَلَيْهِ السَّلَامُ لِمَا أَلَمَّ بِهِ الْمَرْضُ، إِذَا شُفِيَ بَعْدَ أَنْ تَنَوَّلَ شَيئًا مِنْ تَلْكَ التَّرْبَةِ الطَّاهِرَةِ.

فضلاً عن هؤلاء كان سماحة الأستاذ يذكر بإجلال وإكبار أستاذه المرحوم «الميرزا علي آقا الشيرازي» (1877-1955م)، فبورعه وتقواه وبزهده وخلوصه وصدقه ترك أثراً بالغاً في تنشئة الأستاذ صالحی وتركيبة روحه.

ومن أساتذته الآخرين في حوزة أصفهان هو المرحوم «آية الله فیاض الأصفهانی» (1906-1987م) الذي كان يُعدّ من الشخصيات العلمية المبرزّة في الحوزة العلمية.

بعد أن فرغ سماحة الأستاذ صالحی من دراسة مرحلة السطوح في أصفهان انتقل في عام 1946 إلى حوزة قم لمواصلة دروس خارج الفقه والأصول، حيث التحق بحلقة تلاميذ المرحوم «آية الله السيد محمد داماد» (1907-1968م) الذي كان من المدرسين الحاذقين في الفقه والأصول، وأفاد أيضاً من مجلس درس السيد الخميني (1900-1989م) في الفقه والأصول. وكان في الفترة نفسها يحضر في مجالس الدروس العميقه والنافعه للمرحوم «آية الله العظمى البروجردي» (1875-1961م)، حتى أصبح في زمرة تلاميذه المحبين والملازمين له.

لقد كان أستاذنا في مواقف ومحطات عدّة من جلسات البحث يستذكر بإجلال وإكبار أستاذ آية الله البروجردي، ويشيد بفقاهاهه وبمنهجه في التدريس وطريقة دخوله في البحث والانتهاء منه؛ معتقداً بأنّ نهجه وأسلوبه لا نظير له، وقد أشار في مرات عدّة بتخرجه ورؤيته المعمّقة في المسائل الرجالية وكيفية استنباطه للمسائل الفقهية. وكان يرى أن توظيف «الفقه المقارن» أو بتعبير آخر «دراسة آراء فقهاء أهل السنة إلى جانب آراء فقهاء الشيعة» من قبل آية الله البروجردي هو استمرار لتفقّه الشيخ الطوسي (385-460هـ) والعلامة الحلي (648-726هـ).

إنَّ الأثر الذي تركه منهج التدريس المعتمد لدى آية الله العظمى البروجردي في ذهن ولغة تلاميذه يُعدّ بصورةٍ أو بأخرى من جملة التطورات العلمية البديعة والمباركة في حوزة قم العلمية خلال نصف القرن الأخير، وهو أمر لا ينكره اليوم أيُّ عالم ومحقق متخصص في الفقه. ولعلَّ من بين تلاميذ ذلك الفقيه الكبير لم يواصل أحدُ منهم نهجه وأسلوبه في القول والكتابة كالفقیه الجليل آية الله العظمى الشیخ المنتظری وآیة الله الشیخ صالحی النجف آبادی. فهذا الجليلان في مناقشتهما للمسائل المرتبطة بالفقه والأصول والحديث وظففاً بنحوٍ حسن المنهج الخالد والنافع الذي بلوره آية الله العظمى البروجردي، وبهذا حافظا على حيوية ذلك «المنهج الرصين» ونقلاه إلى تلاميذهم أيضاً.

وقد كان الأستاذ صالحی؛ إلى جانب مواصلته لدورس الفقه والأصول يحضر في مجالس دروس الفلسفة للمرحوم العلامة السيد محمد حسين الطباطبائی (1904-1981م)، إذ درس

عند ذلك الحكيم المبرز «منظومة السبزواري» و«أسفار الملا صدراً»، وفيما شرع هو - في فترة لاحقة - بتدريس «المنظومة».

وإلى جانب دراسته العلوم الحوزوية في قم كان يدرس «الأدب العربي» و«شرح اللمعة» و«الرسائل» و«المكاسب» و«كيفية الأصول»، وكان لغاية عام 1973م، (أي سنة نفيه إلى خارج قم) يُعدّ من الأساتذة والمدرسين المبرزين في الحوزة. وبعد ذلك أيضًا شرع بتدريس «خارج الفقه» و«علم الرجال» و«التفسير» و«الحديث».

لقد كان بياده الفصيح وعرضه الواضح لمادة الدرس يضفي لمجلس درسه مزيدًا من الجذبة والواجهة والرفة، حتى بات الكثير من الفضلاء المبرزين في الحوزة من تلاميذ مجلس درسه. فإن كلاً من أصحاب السماحة والفضيلة: الشيخ مهدي كني، والسيد طاهري الأصفهاني، والشيخ محمدي الكيلاني، والشيخ أحمد جنتي، والشيخ هاشمي رفسنجاني، والشيخ رباني أملشي، والشيخ حسن صانعي، والشيخ محمد يزدي، والشيخ رضا أستادي، والسيد مصطفى الخميني، والشيخ أسد الله إيماني كازروني، والشيخ بنیادی الكازروني، والشيخ حسين أنصاريان، والسيد محمد روضاتي، والسيد أحمد روضاتي، والسيد علي غيوري النجف آبادي، والشيخ هادي باريك بين القزويني، والشيخ مصطفى زمانیان النجف آبادي، والسيد محمود دعائی، والسيد حسين مدربی الطباطبائی، والشيخ حسين إیرانی، والسيد موسوی اليزدی، والشيخ علي أكبر ناطق نوري، والشيخ لاهوتی الإشکوری والشيخ محفوظی من جملة هؤلاء.

نضاله السياسي

كان للشيخ صالح النجف آبادي دور ملحوظ في ترسیخ مرجعية السيد الخمينی. ففي يوم 6 حزيران/يونيو 1970م كتب أجمل وأقصر وأشمل عبارة في آن للتعریف بمرجعیة السيد الخمينی. هذه العبارة هي: «إنَّ صلاحیة سماحة آیة الله العظمی السيد الخمینی (مُدْ ظلّه العالی) ومرجعیتیه العامّة هي من القضايا التي قیاساتها مَعَها وكالنّار على المِنَار والشمس في رائعة النهار. ومن ثمَّ فإنَّ تأیید وترویج وتعزیز سماحته وظیفه شرعیة على کل مسلم محبٌ للإسلام ومهتم بمصالح المسلمين».

فضلاً عن ذلك كان سماحته منذ بداية نضال السيد الخمينی يُعدّ من الشخصيات العلمیة التي تحظى برعاية السيد الخمينی، إذ نال من لدن سماحته إجازة مكتوبة للتصدی للأمور الحسبيّة والتصرّف في الوجوهات الشرعية وأخذ السهمین، وكذلك كان من العلماء الذين وقعوا على صلاحیة مرجعیة السيد الخمينی. ولذلك بعد أن تحمل فترة قصيرة من الاعتقال

قُبِضَ عليه في عام 1973 م بمعية آية الله المنتظري، وحُكِمَ عليه بالنفي لمدة ثلاثة سنوات. وقد أمضى السنة الأولى في قضاء أبهَر بمحافظة زنجان، والسنة الثانية في تويسركان [في محافظة همدان]، فيما أمضى السنة الثالثة من فترة النفي في مدينة مهاباد.

وقد كان في فترة النفي، على خلاف سائر المنفيين، يعاني كثيراً من مضائقات عناصر السافاك -ممن كانوا يتخفّون في زي رجال الدين أو في زي مَدْنَى- إذ تجرّع مشاق روحية منهكة، وكان يقول:

«كان عناصر السافاك يحرّضون البسطاء من الناس ضدّي بحجّة إني عدو الإمام الحسين عليه السلام! وكان الكثير منهم يتعرّضون لي في الأزقة والأسواق ويتطاولون علي. ومن جهة أخرى عملوا من خلال بث الإشاعة والأكاذيب على تشويه صورتي في أذهان رجال الدين المحليين، إلى درجة أصدر جمّع منهم حكمًا بتكفيري، ولم يقبل أي أحد منهم التباحث والنقاش معّي! السنة التي أمضيتها في تويسركان مرّت علي بصعوبة بالغة. كان بعض الأفراد يأتون في منتصف الليل ويرمون بيتي بالحجارة، ولما كان يُثار الهاجع في أبنائي -وفي تلك الفترة كانوا صغاراً- ويسألونني عن السبب، كنت أقول لهم: لا تخافوا، لا يوجد شيء يدعو للخوف، هنالك جماعة من الجن المتتمردين يرموننا بالحجارة، وأنا سأروّضهم قريباً! لما كنت أذهب لشراء خبز السنك⁽¹⁾ كان البعض يتناولون الحصى الساخن من الخبز ويرمونني به وكانتوا يقولون إننا نفعل ذلك قربة إلى الله! ذات يوم طلبت من أحد التجار المتمديين أن يُخبر جمّعاً من علماء تلك المدينة بالنيابة عنّي: اختاروا أيّ مكان يروق لكم فأنا مستعد للتباحث والمناظرة، ولكنهم كانوا يرفضون ذلك، بل حتى حين كنت أصادفهم في الزقاق والشارع والأسواق كانوا يديرون وجوههم عنّي، بل حتى يغيّرون طريقهم لكيلا يسمعوا أنّي أُلقي عليهم السلام والتحية!»

وليت الأمر انتهى عند هذا الحد! كانوا يوجهون لي عبر المنابر أي تهمة وافتراء يحلو لهم، لعلّ أهونها وأقلّها هي اتهامي بالانتماء للمذهب الوهابي! وفي نهاية المطاف بعد تكفيري وتفسيري حكموا بنجاستي لكي لا يجرأ أحدٌ على التواصل معّي! وبالطبع في تلك الفترة العصيبة وبعد مرور مدة أُقبل عليَّ بعض من الطلبة الفضلاء وبعض من كسبة السوق وذلك بعد اكتشافهم الحقائق واطلاعهم على مؤامرة عناصر السافاك، إذ انتصروا لي وباتوا يدافعون عنّي».

نعم، لقد كان أستاذنا الشيخ صالح النجف آبادي؛ نموذجاً بارزاً للصبر والصمود في

(1) من أشهر أنواع الخبز في إيران، يُخبَز في تنور مليء بالحصى الساخن، وحين يُستخرج الرغيف من التنور يظل بعض الحصى الساخن ملصقاً به، ويقوم الخباز أو الزبون بإزالة الحصى عنه. [المترجم]

سبيل هدفه الحق، ولم يكن منمن يتأثر بمثل هذه الأحداث، بل كان كالجبل الراسخ لا تحرّكه العواصف. فقد كان اصطباره وحلمه ينبع عن إيمانه الراسخ الذي ناله بالتحقيق والاجتهاد، وليس بالتقليل والتلقيين. فعندما كان يبلغ اليقين في أمير ما كان يظل صامداً راسحاً فيه، وكان قراره يستند إلى اعتقاده الراسخ، وما كان ليتوانى لحظة في طريق الحق والبحث عن الحقيقة، وما كان لأي تهديد وتطميم أن يوقفه عن بلوغ هدفه.

لعل آخر حيلة لجأ إليها مخالفوه في حوزة قم هي أنهم عمدوا إلى قطع مرتبة الشهري الخاص بطلبة العلوم الدينية، محرضين خطباء المنبر ضدّه، أو أنهم في محاولات أخرى كانوا بصدد تطميجه! لكن لم تنجح أيٌ واحدةٍ من هذه المحاولات الramia إلى النيل من إرادته القوية. إليكم هذه القصة عن لسانه حول هذا الأمر، وهي قصة تستحق الذكر هنا:

«ذات يوم، حينما كان عناصرُ السافاك -الرسميين والمتخفيين منهم- ومع المخدوعين يثيرون سجالاً وجداً شديداً ضدّ كتاب (الشهيد الخالد) جاء إلى داري في قم الشیخ عبائی الخراسانی والشیخ الغروی (واللذان عملا مع «الشیخ مهدوی گنی» في لجنة الثورة الإسلامية بعد انتصار الثورة). دفع إلى الشیخ الغروی مكتوبًا وقال: «لقد أتينا إليك من قبل مكتب فلان، وقال سماحته: فأليقّع مؤلف (الشهيد الخالد) هذا المكتوب لنقوم بنشره ول يجعل عن دحض الكتاب المذكور ولكيلا يعاد طبعه، ولننهي هذه المعضلة»، وقال سماحته أيضًا: «أنا أتكلّل بكلفة الخسائر التي سيتكبدّها [مؤلف (الشهيد الخالد)] وأعوضه عن ذلك». طالعت ذلك المكتوب الذي حرر عنه لسانی لأوقع عليه، وكانت خلاصته كالتالي: «أقرُّ بأنَّ ما كتبته في كتاب (الشهيد الخالد) باطل، وبموجب هذا البيان أُعلن بأنَّ رأيي الذي ذكرته حول نهضة الإمام الحسين عليه السلام كان خاطئاً».

ما إنْ قرأْتُ المكتوب حتى استشطتُ غضباً وتبادر إلى ذهني لا إرادياً موقف غاليليو حين استتابة كبار الكنيسة بالتهديد ليتراجع عن بحثه حول دوران الأرض! فكرت في سري: يا إلهي! هل نعيش في القرون الوسطى حتى يريدون استتابة كاتِ لمجرد بحث كتبه؟ يا إلهي! أي منطق هذا حين يقولون: نتكلّل بخسائرك المالية؟ فهل يا ترى يمكن مقايضة العلم والاجتهاد وشراؤه بالمال؟ وأنّي يمكن أن يتناولوا الحقيقة التي توصلت إليها وكتبتها بعد اجتهاد ودراسة ويبحث مفنِّ ويدبّوها بيدي ثم يدفعون لي ديتها؟! لقد كنتُ مستاءً جدًا في تلك اللحظة، إذ تناولتُ ورقة الاستتابة وكأنّها قصاصة ورقية مهمّلة ومزقتها بغضب واستياء ورميتها في سلة المهمّلات وقتلت لهؤلاء: اذهبو واحكوا لسماحته ما شاهدتموه الآن متى وقولوا له: أنا لا أستسلم أبداً للظلم والقوة، وإنَّ الحقيقة التي توصلت إليها لا أقول ببطلانها».

وكان؛ من فرط ما عاناه جراء هذا الأمر يروي لنا موقفاً آخر يستحق ذكره أيضاً:

«في حدود العام 1971، ذات يوم جاء إلى داري صديقي القديم الشيخ إبراهيم أميني من دون موعد مسبق، وقال لي من باب المحبة والشفقة: أتيت إليك لأنرجو منك أن تنشر بياناً تذكر فيه: «إن ما كتبته في كتاب (الشهيد الخالد) باطل». نجّ نفسك من هذه الفتنة والمعضلة».

اندهشت جداً من هذا المقترح، لأنّ ما يفترض أن أسمعه من العدوِّ بِتُّ أسمعه من صديق قديم! قلت له: هل تقول أن عليَّ أن أعلن ببطلان الأمر الذي أوقن بحقانيته وبذلت جهداً وعانياً من أجل التوصل إليه؟! لئن فعلت ذلك سأكون كاذباً، وفي الوقت نفسه منتهجاً لحقيقةٍ ومُبدياً لاتّعابي التي عانيتها طوال سنوات عدّة. وقلت له أيضاً: إنك تعرض علىّ مقترحاً للانتحار، ولكنني -بعوْل وبقوَّةٍ أستمدّهما من الله تعالى- لن أقدم على ذلك، وإنّي مندهشٌ ومتأسفٌ حقاً لعرضك مقترحاً للقيام بمثل هذا الفعل السفيف وبهذا العمل الانتحاري!».

وكان؛ يروي لنا حكايات عن فترة نفيه إلى مهاباد، وهي المدينة التي شعر فيها بغربة شديدة، حيث كان أهلها -وهم من أتباع المذهب الشافعي- لا يعبّرون بحضوره في بأدئ الأمر. لقد كان الشعور بالغرابة المذهبية من جهة، والدعائية المغرضة التي كان يبتئها جهاز السافاك وتحرريضه للبيئة الاجتماعية ضدّه من جهة أخرى، وكذلك انتماء عدد كبير من علماء الدين السنة في مهاباد إلى البلاط الملكي وأجهزة الدولة، كل ذلك كان يُضيق عليه المجال وعلى سائر زملائه وأقرانه. وفي مثل هذه الظروف كان هذا العالم المجاهد يجد نفسه في سجن كبير بحجم مدينة مهاباد.

كان يقول عن هذه الفترة:

«ذات يوم، لما كنت في ذروة الغربة والوحدة وإذ كنت أشعر بوحشة شديدة، فجأةً رأيت الشهيد الشيخ مطهري (رضوان الله عليه) قادماً لزيارتي. كان الأمر في تلك اللحظة كما لو أن الدنيا قد أهدت لي، إذ غمرتني سعادة وبهجة لا توصف، فلن أنسى أبداً ألطاف ذلك الشهيد الفذ وحبه الصادق، وأسائل الله تعالى أن يعلي مقامه ويرفع درجته».

في نهاية المطاف تسلّى لهذا الفقيه والمحقق الخبير في المنفي أن يؤدّي دوره التبليغي رغم الغربة والشعور بالوحدة والوحشة، فقد ذهب لزيارة مجموعة من علماء الدين السنة المبرزين، مثل الشيخ عز الدين حسيني، وقد حكى لي عن ذلك الموقف واللقاء: «كان الشيخ عز الدين حسيني عالماً حاذقاً ومن أهل الاستنباط، وحتى أنه كان في

بعض المسائل الفقهية لا يقرّ برأي الشافعی، بل كان يعمل وفقاً لاجتهاده. ولكنَّه كان في خطب صلاة الجمعة يمدح الشاه والبلاط ويثنى عليهم ويُشيد بهم! ذات يوم وفي جلسة خاصة قلت له: أليس من المؤسف أنك رغم كُلِّ هذا الفضل والمنزلة العلمية تمدح الظالم وتُشيد به؟ ردَّ عليَّ قائلاً: ليست بيده حيلة؛ لأنَّه عند الاضطرار يجوز أكل الميتة، حتى لو كان لحم الخنزير! بيد أنَّ هذا الرجل بعد انتصار الثورة الإسلامية أصبح أشد ثوريَّةً من الجميع، وإلى درجةٍ أعلَنَ في حينها: حتى لو نزل جبرائيل ليمنع منح الإدارة الذاتية والاستقلال لكردستان فلن أقبل بذلك!

رغم كُلِّ ذلك كان بإمكانك محاورته وأن تنتهي في التباحث معه إلى نتيجة، ولذلك بذلتُ جهداً كبيراً عسى أن أذكر الإمام الخميني خلال لقائي به بأنَّه يمكن بصورة أو بأخرى إقناع الشيخ عز الدين ومعالجة كثير من المشاكل والأزمات عبر التفاوض، ومن ثم اعتماده وسيطاً لتهيئة سائر القيادات الكردية وأهالي تلك المنطقة. ولكن حصلت جملة من العوائق والتحديات التي حالت دون تفويذ هذه المهمة!»

كان الأستاذ صالحی يحدّثنا عن مباحثاته العلمية مع علماء مهاباد:

«في جلسةٍ حضرها نحو سبعة عشر شخصاً من العلماء السُّنة الْكُرد، ومن فيهم الشيخ عز الدين، التفتَّ إلى أحدُهم، وكان اسمه الشيخ عمر، وقال في مقام الاحتجاج على كتاب (الشهيد الخالد): لماذا تطاولت في هذا الكتاب على حضرة معاوية؟! قلتُ له: كُلِّ ما نقلته حول معاوية اقتبسه من أهم المصادر السُّنية. فهل تنكرُون حتى مصادركم التاريخية؟! فجاءَ ابنِي الشيخ عز الدين في الدفاع عنِّي وقال: يا شيخ عمر! أيُّ كلام هذا! فهل معاوية قابل للدفاع؟ اذهب واقرأ التاريخ.

ثم قال أحدهم: للإمام الشافعی الكتاب الفقهي الكبير (الأُم)، وكان من أصحاب الفتيا، ولكنَّ إمامكم الصادق الذي يتحدثون ويكتبون كثيراً عن مقامه العلمي ليس له أيَّ كتاب سوى بعض المنشولات المنسوبة إليه.

أجبته فوراً: هل قرأت كتاب (الأُم)؟ قال: لا، لم أقرأه. قلت: ولكنَّ طالعت هذا الكتاب، وقد ورد في مقدمته أنَّ كتاب (الأُم) كُتب بقلم أحد تلاميذ الإمام الشافعی الذي كان يُدعى ربيع بن سليمان. فإذاً هذا الكتاب ليس بقلم الشافعی، بل هو تحريرات درسه، وإنَّه في كثير من المسائل، وحتى في المسألة الواحدة، ينقل فتاوىَين مختلفتين.

في لحظتها اندهشوا وفوجئوا من وجود عالم شيعي مدرك ومُلمٌ إلى هذه الدرجة بآثارهم ومؤلفاتهم، ومنذ ذلك الموقف أخذوا يعاملونني بحفاوة واحترام، وهذا ما كان يهُون علىَّ الشعور بالغربة والوحدة».

الذكرى الأخرى التي حكاها لي أستاذنا الشيخ صالح النجف آبادي تعود إلى رحلته لحجّ بيت الله الحرام:

«في بداية مرجعية العلماء الذين تصدوا للمرجعية بعد رحيل المرحوم آية الله العظمى البروجردي، وُفِقْتُ للسفر إلى بيت الله الحرام لأداء مناسك الحج. بعد إتمام المناسك والعودة من تلك الديار المقدّسة جاء إلى زيارتي جمّعٌ من كبار الحوزة، وكان من بينهم سماحة آية الله السيد محمد رضا الكلبائيّياني. بعد السلام والتخييم تحدّث سماحة السيد الكلبائيّياني وحكي لنا موقفاً حصل معه في رحلته إلى الحجّ التي كانت قبل سنوات عدّة على رحلتي. قال: في السنة التي ذهبنا إلى الحج، في أثناء تشرفنا في المدينة إلى مسجد النبي صَلَّى الله عليه وَآله وَسَلَّمَ، تَهَيَّئْنَا في أحد أركان المسجد لإقامة الصلاة، وقام أحد الحجاج في قافتلنا وأخذ يؤذن، وذَكَرَ بعد الشهادتين عبارة «أشهُدُ أَنَّ عَلَيَّاً وَلِيُّ اللَّهُ» بصوتٍ عالٍ. بعد أن فرغنا من الصلاة أقبل أحد عناصر الأمن وقبض عليه وسأله رئيس هيئة الأمّر بالمعروف والنهي عن المنكر لكونه نطق بمثل هذه العبارة في الأذان. وقد روى ذلك المأمور لرئيسه ما جرى وبالتفصيل الممل، ثم قال: هذا الشخص ارتكب هذه الجريمة ويجب محاكمته. ردّ عليه رئيسه: هل جريمته هذه فقط؟ قال ذلك المأمور: نعم. ردّ عليه رئيسه: إذا كنت قد قبضت عليه لمثل هذا الأمر فكذلك أنا أقول: «أشهُدُ أَنَّ عَلَيَّاً وَلِيُّ اللَّهُ»! ثم أطلق سراحه ومن دون أن يلحقوا به أيّ أذى، وحتى أنهم بعد ذلك عاملوْنا باحترام وتقدير».

في السنوات اللاحقة، على الرغم من أن بعض علماء حوزة قم، بمن فيهم سماحة آية الله العظمى الكلبائيّياني قطعوا علاقتهم مع سماحة الشيخ صالح بسبب كتاب (الشهيد الخالد)، ورغم أن بعض رجال الدين المنتسبين لمكاتب بعض المراجع كانوا يعاملون مؤلف (الشهيد الخالد) بسوء وثمة آخرون كانوا يتسبّبون له بكثير من الأذى، رغم كلّ ذلك لم يُسْئِ سماحة الأستاذ إلى أيّ أحد منهم أبداً، بل كان في بعض الأحيان يشيد بهم ويمدحهم ويقول: «كلّ هؤلاء الفضلاء محترمون، ويصرّحون بما يعتقدون به، وإنَّ التعبير عن الرأي الشخصي والتصريح به الذي يُعدُّ أمراً طبيعياً لا ينبغي أن يثير حفيظتنا ويجعلنا نفقد السيطرة على أنفسنا».

نعم، طوال ثلاثة عقود من المجالسة والمعاشرة الطيبة مع هذا الأستاذ الكريم والمتواضع لم أسمعه يوماً يستغيب أحداً، بل كان يعتبر نقاده أفراداً متدينين وصادقين ومخلصين، وأنّهم يشعرون بضرورة نقد نظرياته من باب تدینهم، بل حتى كان يقول: «بعد انتصار الثورة الإسلامية جاء إلى أحدهم وطلب مني المسامحة وأن أبرئ له الذمة، وأنا رحبت به بحفاوة وعاملته بإحسان».

منهج سماحة الأستاذ صالحی في البحث والتحقيق

إنَّ منهج البحث المعتمد لدى أستاذنا الشيخ صالحی في مجْمَلِه لا يُسْتَنِدُ -في واقع الأمر- إلى أسلوب الحوزويين، ولا إلى أسلوب الأكاديميين، فهو في هذا الأمر فريد من نوعه ويعتمد منهجاً خاصاً به. أعرض فيما يلي بعض السمات التي تمتاز به دراساته وأبحاثه:

1. توظيف «العقل» في استنباط المسائل الفقهية وتفسير آيات القرآن وتحليل القضايا التاريجية والاجتماعية.

ولعل نماذج من هذه السمة واضحة وبينة في الموضوعات الآتية التي أَخْضَعَها سماحته للبحث والنقاش:

أ. بحثٌ حول الطهارة والنجلاءة

ب. بحثٌ حول أخبار ماء الكر

ج. بحثٌ حول طهارة الكافر

د. بحثٌ في تفسير آية المحاربة وأحكامها الفقهية

هـ. مباحث حول الجهاد في كتاب (الجهاد في الإسلام)

و. تفسير سورة يوسف

ز. فلسفة النهضة الحسينية في كتاب (الشهيد الخالد)

2. النقد والتمحيص الدقيق في دراسة الحديث

في كُلِّ موضوع كان يناله، سواء أكان في الفقه أو في التفسير أو في التاريخ، كان؛ يعمد بنحوٍ دقيق وحصيف إلى دراسة الأحاديث والأخبار المرتبطة بذلك الموضوع سندًا ومتىًّا، وفضلاً عن ذلك كان يُقيِّمها من منظور القرآن الكريم، ثم يضعها في ميزان العقل، وبعد ذلك يطبقها على الواقع التاريخي ليُتَبَيَّنَ هل الرواية الفلانية من حيث المضمون والمحتوى تتطابق مع الواقع المحسوس والملموسة في خارج الذهن أم غير مطابقة؟

على سبيل المثال في معرض مناقشته للروايات التي تتحدث عن جبلقا وجابلسا أو تموض الأرض على قرن الثور أو نزول النجمة الفلانية في منزل الإمام أمير المؤمنين علي عليه السلام وغيرها من مثل هذه الروايات، يتساءل: هل يمكن لمثل هذه الأمور أن يكون لها وجود خارجي؟ أم لا يمكن؟

إنَّ قضايا من هذا القبيل، حتَّى لو افترضنا أنها مروية بسند صحيح، فمن الطبيعي ألا يكون لها تطابق مع الواقع، بل ليس لها أيٌّ مكان سوى في دائرة الوهم والخيال.

3. مراعاة الضوابط الأدبية وعرض نثر سلس ويسير في كل كتاباته

إنَّ لِأسلوبِ الأستاذ صالحِي وقلْمِه الذي كان يمتاز بالوضوح والسلامة سمات كثيرة بين الحوزويين، إذ يُعدُّ نثره من أجزل النصوص الفارسية الحوزوية وأمتعها قراءةً في نصف القرن الأخير. فكتاباه (*جمال الإنسانية*) و(*الشهيد الخالد*) مصداقان بارزان على تطابق أسلوبه مع معايير (النشر الفارسي المعاصر)، حيث يجمع بين حصافة تركيب الجمل وتوظيف المفردات الرطيبة والسلسة، لينتاج نصاً ممتعاً ومنسجماً مع كل السلائق والأذواق، وينطوي في آن على مضمون عاليٍّ وفي إطار نثر يسير وواضح.

4. التبُّل في الأسلوب وسلامة النقد

على الرغم من أنَّ الأستاذ صالحِي كان يمتلك قوَّةً هائلة في النقد فإنه لم يدَّس هذه الموهبة العظيمة بالاحتقار والازدراء، ولم يتجاوز يوماً حدود الأدب والخشمة في قلمه. فأسلوبه النقدي الطيِّب ونحوه النبيل في كتابه (*نظرة في كتاب الملهمة الحسينية للشهيد مطهري*) ينطوي على دروس ملهمة ونهج ناجع لأهل البحث والنقد والتحقيق، ورغم إحصائه الدقيق لمكامن الضعف في هذا الكتاب لم يتغافل نقاط القوَّة فيه، ولم يخرج عن جادَّة العدل والإنصاف.

5. مقارعة الباطل والنأي عن الخرافات

ذكر المرحوم الأستاذ أحمد آرام (1902-1998) في التقرير الذي كتبه لكتاب (*الشهيد الخالد*):

«ولأنَّ في هذا الزمان أصبح الناس يميلون إلى مطالعة الكتب نجد كثيراً من قراء الروضة التقليديين أخذوا يؤلفون كتب الروضة [على غرار كتاب روضة الشهداء]، وقد صدر في السنوات الأخيرة الكثير منها، وإنَّ أغلبها كتب في منتهى الضعف، وإنَّ نادراً ما أرحب في تصفح أمثلها، ولذلك لم يخطر بيالي تصفح كتاب (*الشهيد الخالد*) رغم صدوره منذ مدة طويلة. ولكن اقتضت ضرورة ما لمطالعة هذا الكتاب، وما إن أمسكت به بيدي حتى لم أترکه إلا بعد أن انتهيت من مطالعته.

ما تلقيته من هذا الكتاب وما شعرت به بعد مطالعته هو أنَّ أسلوب كتابته رصينٌ ولافت، ومطالبه رفيعةً ومحبولةً لدى العقل، واستدلالياته محكمةً وقويةً، ومنطقه راسخٌ وبليغٌ واضحٌ، وتحقيقاته كافية عن الوجه الواقعي للنهضة السماوية التي قادها سيد المجاهدين عليه السلام، وينطوي الكتاب على أجوبة عن كثير من الإشكاليات التي تحوم حول نهضة الإمام الحسين عليه السلام المقدسة في قلوب المثقفين المستنيرين... أسأل الله تعالى أن يرزق الأستاذ صالحِي النجف آبادي فرصةً وقوَّةً

وتصبِّرًا ليؤلُّف كتاباً بقلمه الأَسر ويوضُّح فيه بنهجِه الإسلامي والعلقاني المعهود: ما هي الأمور التي ليست من ضروريات المسلم والتي اصطبغت بصبغة الدين بنحوٍ أكثر من الأمور الجوهرية المرتبطة بالإسلام».

استجاب المرحوم الأستاذ صالح لمطلب المرحوم الأستاذ أحمد آرام بتأليفه كتاب (الغلو: مدخل إلى أفكار وعقائد المغالين في الدين)، حيث كشف عن الخرافات التي اصطبغت بصبغة الدين والمذهب.

6. عدم الرهبة من الشخصيات العلمية والاجتماعية البارزة في مقام البحث والتحقيق

[في معرض مناقشته لآراء العلماء] لم يتأثر هذا العالم الفذ في أبحاثه العلمية بـشهرة ومكانة الشخصيات العلمية والاجتماعية، ولم تتأثر موضعيته ولا حياده العلمي أبداً بالمنزلة العلمية والشهرة الاجتماعية لأيٍ من العلماء المعروفيين. بعبارة أخرى لم ترهبه منزلة أيٍ أحد الشخصيات الحوزوية لأيٍ عالم. فقد أورد في كتاب (عصا موسى) نقداً علمائياً لآراء مجموعة من الشخصيات الحوزوية من أمثال المرحوم آية الله السيد أبو الحسن رفيعي القزويني (1890-1975) والمرحوم العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي.

7. حرية التفكير

بالنسبة لهذه الميزة ينبغي أن نعدّ الأستاذ صالح الأنموذج الأبرز والنادر، بل في بعض الجهات الأنموذج الفريد في أوساط الحوزات العلمية. وقد كان يقول دوماً:

«بعد مدة من الدراسة وتحصيل العلم شكت في كل شيء وقررت أن أتخلى عن كل ما ترسّب في ذهني عبر التقليد، وأن أبني أSSI العقائدية بالاستناد إلى منظور علمي وعلقي وبعيداً عن آراء وأفكار هذا وذاك، وأن أفکر بحرية وأحلل وأناقش القضايا والأمور بحرية تامة. ولذا فإن ما توصلت إليه قد نلتة عبر التحقيق والتفكير والتأمل وبالاستناد إلى الأدلة المتقدمة والمحكمة، وبنحو لا يراودني أدنى شك حولها، وهي جزء من اعتقاداتي القطعية والمثبتة».

نعم، فقد انعكست حرية تفكيره حول القضايا الكلامية والفقهية والتاريخية في مؤلفاته، ولمعرفة ذلك يكفي مطالعة كتاب (مجموعة المقالات)، و(دراسة جديدة حول بعض المباحث الفقهية) و(قضاء المرأة في الفقه الإسلامي).

8. الاستقلال العلمي

إنَّ أبرز سمة تميّز بها هذا الأستاذ المبرّز تتمثل في استقلاله العلمي. ذلك أنَّ حرية التفكير ومقارعة الخرافات وعدم الرهبة في مواجهة آراء العلماء الكبار، كل ذلك ناجم عن

الاستقلال العِلمي. فكُلُّ الذي قرأه كان قد طالعه بِعُمْقٍ وَجِدًّا، وإنَّ كُلُّ مسأله بحث فيها وتحقَّق عنها توصل إلى كُنهها؛ وما كان ليترك بحثًا وتحقيقًا من دون أن يكمله، وفي طريقه لنيل الحقيقة ما كان ليتوقف لحظة. ومن الطبيعي أن مثل هذا المحقق الذي حقق إنجازاته البحثية بكُدُّ يمينه وبعرق جبينه قد اعتمد في كُلِّ منها طريق الاستدلال والاجتهاد، مما باتت جزءًا من معتقداته القطعية ويقينياته، ومن ثُمَّ لا يتنازل عنها بالتهديد والتطميع.

وقد قال الشاعر [سعدي الشيرازي] في هذا الأمر:

«لَئِنْ بَذَلتَ الذَّهَبَ عَنْدَ أَقْدَامِ الْمَوْهَدِ، أَوْ وَضَعَتَ الْمَهْنَدَ عَلَى رُقْبَتِهِ، فَإِنَّهُ لَا يَخْشِي أَحَدًا وَلَا يَرْجُو عَطَاءً أَحَدًا، وَهَذَا هُوَ بُنْيَانُ التَّوْحِيدِ وَلَا غَيْرُ سُواهُ»^(١).

لم يعبأ بالدراسات غير المكتملة وبالابحاث الناقصة والغامضة، وإذا سُئلَ في أثناء بحثِ لم يُكمله بعد، كان يجيب بصرامة: «لَا أَعْلَمُ»! لأنَّه ما لم يتيقَّن من مسأله ما، ما كان ليعرضها على الآخرين. وإذا كان المستفهم يصرُّ على سُؤاله كان يردُّ عليه: «لَمْ أَبْحُثْ فِي هَذِهِ الْمَسَأَةِ بَعْدَ، وَلَكِنَّ الْآخَرِينَ قَالُوا فِيهَا كَذَا وَكَذَا».

ولكن بعد أن كان يحرز الاطمئنان واليقين في موضوع دراسته كان يُبيِّن النتيجة التي توصل إليها بكلِّ جرأة وشجاعة، وكان ينقض الآراء المخالفه بإخضاعها للمناقشة والنقد، وما كانت لأيِّ مصلحةٍ ومنفعة أن تقيده في بيان الحقيقة التي توصل إليها. ففي بيان المسائل العلمية الحوزوية نادرًا ما كان هناك أحدٌ يتخلَّى مثَلَه بالجرأة والشهامة في إبداء الرأي، ذلك أنَّ بيانه الصريح والقطاع كان نابعًا من استقلاله العلمي وإيمانه.

9. قبوله للحق وترحيبه بالمنطق السليم

متى ما كان الأستاذ صالحی؛ يسمع من أحدٍ وفي سياق المباحث العِلميَّةِ رأيًّا صحيحاً ومستدلاًًا كان يقرُّ به بعد المناقشة والتمحیص، ويشجع ويثنى على صاحب ذلك الرأي، حتى وإنْ كان من أصغر تلاميذ درسه. وإذا تخَلَّبَ عليه أحدٌ بأدلةً أقوى وأكثر إحكاماً ما كان ليتردد في إظهار نظرية الطرف المقابل والتصريح به أمام التلاميذ، بل كان يقبل به ويوئَّد دوِّماً: كونوا أتباع الدليل ولا تكونوا تحت رهبة الأستاذ أو تحت رهبة الشخصية العلمية والاجتماعية للأفراد. فكُمْ مِن نظرية لعلماء مشهورين كانت سائدة على الأذهان على مدى سنوات طوال وقرنون عدَّة، ولكن أثبتت بطلانها لاحقاً. مثل نظرية بطليموس التي سادت بين علماء الفلك على مدى ألفي سنة، وكان الجميع خاضعين لهيمنتها، ولكن اتضح لاحقاً أنها لم تكن قائمة على أساس علمي رصين.

(1) سعدي الشيرازي، ديوان روضة الورد، الباب الثامن، في آداب الصحابة، الحكمة رقم 103. [المترجم]

المثال الآخر نجده في المنزلة الفقهية العظيمة التي تبأها الشيخ الطوسي، إذ جعل أذهان الفقهاء من بعده متأثرة به على مدى سنوات طوال، وبنحوٍ كان الجميع يسيرون في إطار استدلالاته. ولكن ظهر لاحقاً علماء من أمثال ابن إدريس الحلي (598-543هـ) وفتحوا باباً جديداً في الاجتهاد ومن ثم تركوا ذلك التقليد تدريجياً.

10- الكتابة الموجزة والناضجة في آن

من السمات البارزة التي تميّز بها الأستاذ صالح في الكتابة هي أنه كان يكتب في الموضوع بنحو مقتضب، ولكن بجودة عالية، فلم يكن من الذين يسهبون في الكتابة ومن دون أن يتضمن نتاجهم محتوى ومضموناً يُذكر. فحجم نتاجه في التأليف، بالمقارنة مع كثير من الكتاب، قليل، ولكن تنطوي هذه الكتابات على محتوى غنيٍ ومعزز بالتحقيق والدقة العلمية.

لا تتضمّن مؤلفاته وكتاباته أي مطلب زائد وغير مرتبط بالموضوع، ولا تنطوي على مفردات متكلفة وزهيدة ومملة. فكل مفردة من كتاباته محسوبة وتم اختيارها بتأنٍ وتأمل. وقد لا يتلمس أحد هذه الحقيقة إلا من طالع مؤلفاته بدقة وقارنها مع آثار الآخرين. فقد كان يحرص دوماً على جودة الكتابة، ولا تعنيه الكمية وحجم مادة البحث. ولذا كان عند تحريره المطالب بطريقاً جدأ، ولكن ما كتبه ممزوج بالتفكير والتعقل، وكان يقول دوماً: «المادة التي يجب نشرها ينبغي أن تملأ فراغاً، وليس أن تضيّف شيئاً على حجم الكتابات غير الناجحة. حاولوا ألا تكونوا في الكتابة مجرد ناقلين لآراء الآخرين، بل اجتهدوا، فإن قدّمتم كتاباً نافعاً ومن مئة صفحة وبنحوٍ يملأ فراغاً ويعالج مشكلة علمية سيكون أفضل من مئات المجلدات من الكتب الكبيرة وعديمة الفائدة التي تشغل رفوف المكتبات».

يرجح الأستاذ صالح في كل مؤلفاته وأبحاثه، الكتابة الناضجة التي تتوكّى الدقة والتحقيق على الكتابة المسهبة الفاقدة للتحقيق، واضعاً بين يدي أهل البحث والتحقيق منهاجاً بديعاً انفرد به.

ولعل كل من يتابع مناهج البحث المختلفة في العلوم الحوزوية والأكاديمية يعلم جيداً أن للمرحوم الشيخ صالح منهجه الخاص، وبتعبير آخر يُعد: (صاحب منهج جديد). فما كتبه من دراسات وبحوث يجمع بين العقلانية والدقة والرصانة الأدبية، وإنه في آن يجمع بين مقارعة الباطل والخرافة، ونصوصه مفعمة بالنبيل والمحصافة في النقد والاستقلال في العلم والحرية في التفكير وجمال الأسلوب ونضج الكتابة.

وبهذا سيظلّ اسم هذا الفقيه المجدد والمفسّر المدقق والأديب الأريب والباحث

المتعمق في التاريخ لاماً للأبد في أوساط الحوزات العلمية وستخلده مؤلفاته القيمة. وإذا كان المرحوم الإمام الخميني في بدايات انتصار الثورة الإسلامية وصفه، مع آية الله المنتظري، بـ«الفقيه المبجل» فإنَّ المرحوم الشهيد مطهري قبل سنوات من انتصار الثورة وصف آية الله صالح النجف آبادي في متن رسالٍ له بـ«المحقق المبجل»، مُشيداً بمقامه العلمي.

كلما دخلتُ عليه وجدته منهمكاً بالبحث والتحقيق، ومن دون أن تكون له أي مأرب لتحقيق الشهرة وكسب المال، بل كان في صدد تبيين الحقائق الأصلية للدين الحنيف، وفي كل مرة كان ينداعي إلى ذهني قول الشاعر:

«ماء بحرٍ كامنٌ في جرّةٍ / أو عوالمٌ متخفيةٌ في مَعْزِلٍ»

والاليوم، وبعد رحيل هذا العالم الجليل الجامع للفضل والفضيلة أجدُ غيابه مصدراً لقول الشاعر:

«إنْ عدَتَ العيون فـ[بغيابه] قد نَقْصَ جَسْدٌ واحدٌ منْ هَذَا الْعَالَمِ،
وإنْ عدَتَ العقول فـ[بغيابه] نَقْصَتْ مِنْ الْعَالَمِ آلَافَ الْعُقُولِ»⁽¹⁾

مجموعة آثار آية الله صالح

إنَّ الآثار القيمة والخالدة التي تركها الأستاذ الفذ والمحقق الكبير سماحة آية الله المرحوم الحاج الشيخ نعمة الله صالح النجف آبادي، وفيما يلي مؤلفاته بحسب تاريخ تأليفها، وهي تنقسم على ثلاثة أقسام كلية:

أولاً: الآثار المطبوعة، والتي تشمل سبعة عشر كتاباً

1. مجموعة المقالات القانونية والتاريخية والاجتماعية⁽²⁾

يتضمن هذا الكتاب أربعة عشر مقالاً لافتاً ومثيراً للاهتمام، وإنَّ ثلاثة عشر منها صدرت قبل الثورة الإسلامية، وخلال السنوات من 1959 إلى 1966 في مجلتي «مكتب تشيع» و«مكتب إسلام». فيما كتب المقال الأخير بعد الثورة الإسلامية وبدعوةٍ من مجلس الشورى المركزي لخطباء منبر الجمعة حول «مفهوم الوحدة الإسلامية»، وذلك في عام 1984.

(1) أصل البيت الفارسي للشاعر أبي عبد الله الرومي (ت 329هـ)، في قصيدة له يرثي بها الشاعر الشهيد البلخي (ت 325هـ). [المترجم]

(2) العنوان الفارسي: **مجموعه مقالات حقوقی، تاریخی واجتماعی**، ط: الثالثة، (منشورات أمید فردا، 1393 ش [2014]), 196 صفحة.

وفيما يلي عناوين هذه المقالات بحسب تاريخ كتابتها:

1. وجه العلاقة بين القانون والأخلاق (سنة 1338هـ) [م 1959]
2. الإمام علي عليه السلام على فراش الشهادة (1339هـ) [م 1960]
3. الإمام علي عليه السلام رجل لم تعرفه الدنيا (1340هـ) [م 1961]
4. فاطمة الزهراء E المرأة النموذجية (1340هـ) [م 1961]
5. عيد الغدير أو تنصيب الإمام علي عليه السلام بولاية العهد (1340هـ) [م 1961]
6. سمةٌ واضحةٌ في القرآن الكريم (1340هـ) [م 1961]
7. المرأة الوديعة إلى جانب الوالد (1340هـ) [م 1961]
8. مقارنة بين تواريخ القرآن وكتب العهددين (1341هـ) [م 1962]
9. قوة غامضة (1341هـ) [م 1962]
10. ملمح من السياسة الخارجية في الإسلام (1342هـ) [م 1963]
11. لماذا رفض الإمام علي عليه السلام تولي الحكم؟ (1343هـ) [م 1964]
12. هل أيقظ الإمام علي عليه السلام قاتله؟ (1343هـ) [م 1964]
13. هل الإسلام هو دين الدم والسيف؟ (1344هـ) [م 1965]
14. مفهوم الوحدة الإسلامية (1363هـ) [م 1985]

على الرغم من أنَّ كُلَّ هذه المقالات تتضمَّن جملةً من الملاحظ البديعة المهمة جدًا فإنَّ كُلَّاً من المقالتين «هل الإمام علي عليه السلام أيقظ قاتله؟» و«مفهوم الوحدة الإسلامية» تتضمَّنان ملاحظ أكثر ابتكارًا وإثارةً لِلنقاش، وقد أعقبها احتجاجٌ مجموعة من الأفراد، ولكن من دون أن نشهد انتقادًا علميًّا وموضوعيًّا لهذين المقالتين وبنحوٍ يدفع الأستاذ؛ إلى التراجع عن آرائه الجديدة في هذين المقالين. فقد كانت الاحتجاجات والسب والشتائم مقتصرة على توجيه السب والشتائم للكاتب والضغط على ناشر الكتاب أكثر من أن تكون قائمة على الدليل والبرهان.

2. جمال الإنسانية أو تفسير سورة يوسف⁽¹⁾

هذا التفسير الذي يُعدَّ نادِرًا في بابه، ومن بعض الجهات فريداً من نوعه هو تفسير ميسَّر يتوكُّى التحليل والنقد وبيان الجوانب الأخلاقية والاجتماعية في سورة يوسف المباركة. بعد طبعته الأولى في عام 1343هـ [م 1964] منعت السلطات الاستبدادية تداوله وتم توقيف

(1) العنوان الفارسي: جمال إنسانيَّت يا تفسير سورة يوسف، (منشورات أميد فردا، 1379هـ [م 2000]), صفحه.

الكاتب، ولذا صدرت الطبعتان الثانية والثالثة سرًّا، وبعد أن حُذفت أجزاء من المقدمة والكلمات التي كانت لا تروق المستبددين صدرت الطبعة الرابعة. فيما صدرتطبعات اللاحقة بعد انتصار الثورة الإسلامية كاملاً وتم توزيعها في أسواق الكتب.

لقد أثبتت سماحة الأستاذ صالحى في هذا التفسير إحاطته الشاملة بعلم التفسير وفي ضوء المنهج الذى انفرد به، مستعرضاً في هواش الكتاب ملاحظ علمية وفنية تتضمن في الغالب نقداً لآراء مجموعة من المفسرين ورافقاً للأحاديث الموضوعة دراسة لنصوص التوراة الموجودة.

وفي موضعين من هذا التفسير عرَض رأيَا على خلاف جميع المفسِّرين الشيعة والسنَة:

المورد الأول في تفسير قوله تعالى: ﴿سَبْعُ سُبْلَاتٍ حُضْرٌ وَآخِرَ يَابْسَاتٍ﴾

والموارد الآخر في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي لَأَجُدُ رِيحَ يُوسُف﴾

وفي موضع آخر من الكتاب خالف جميع المفسّرين وأيّد رأي صاحب تفسير المنار محمد رشيد رضا (1865-1935م) في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَتْ بِهِ وَهُمْ بِهَا﴾؛ وفي ثلاثة مواضع أخرى عرض آراء مخالفة للقول المشهور بين المفسّرين؛ الموضع الأول: في تفسير قوله تعالى ﴿وَشَرَوْهُ بِثَمَنٍ بَخِسٍ﴾، والموضع الثاني: في تفسير قوله تعالى ﴿فَإِنَّهُمْ لِلشَّيْطَانِ ذَكْرٌ رَبِّهِمْ﴾، والموضع الثالث: في تفسير قوله تعالى ﴿وَمَا أَبْرُئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لِمَارَةٍ بِالسَّوْءِ﴾.

إنَّ هذا الكتاب بأسلوبه السلس وبيانه الشيق يُعدُّ من أمنع التفاسير الجزئية في اللغة الفارسية حول سورة يوسف، إذ امترز فيه جمال الأسلوب مع روعة النقد.

ذكر أحد العلماء الأفضل من أهل السنة - بعد مطالعته لهذا التفسير- أنَّ هذا الكتاب في منتهي الروعة، وكتب في نهاية رأيه: «ألا سقِيَا وَرَعِيَا لِأيَامك، فقد أبْهَجْتَ حَالنَا»^(١) وقد أُعيد طباعة ونشر هذا الكتاب مرّات عدّة من قبل بعض الناشرين في قم وطهران.

(1) العبارةُ الفارسيةُ مقتبسةٌ من بيتٍ شعريٍ معروفٍ: «إِي وَقْتٍ تُو خوش که وقت ما کردی خوش!» [المترجم]

(١) الشهید الخالد

يتضمن هذا الكتاب بحثاً حول نهضة الإمام الحسين عليه السلام وفلسفتها، وفي ضوء دراسة تحليلية. والمنهج الذي اعتمدته الأستاذ صالحی في تأليف هذا الكتاب يُعدّ مبتكرًا وعقلانياً من نوعه. وبعبارة أخرى وظف الأستاذ صالحی في هذا الكتاب «المنهج العقلاني» بدلاً عن «النهج العاطفي» في دراسة نهضة الإمام الحسين عليه السلام.

اتخذ المرحوم صالحی رأي الشريف المرتضى (355-436هـ) والشيخ الطوسي (385-460هـ) في كتاب (تلخيص الشافی) موضوعاً لدراسته، متوصلاً إلى نتيجةٍ مؤداها أن الهدف من وراء نهضة الإمام الحسين عليه السلام لم يكن بلوغ الشهادة، بل تأسيس حکومة إسلامية. ورغم أن الشهادة كانت أمنية ذلك الإمام الهمام، فإنَّ هدفه الرئيس والنهاي من هذه الحركة الإصلاحية هو تأسيس الحكومة الإسلامية المستندة إلى حکومة رسول الله والإمام علي ع.

يقول في هذا الكتاب:

«إنَّ النصر العسكري كان مراد الإمام في الدرجة الأولى، والصلح المشرف والسلام الشجاع كان مراده في الدرجة الثانية، فيما كانت الشهادة في سبيل الله مراده في الدرجة الثالثة... ولكنَّه لم يسعَ قط إلى أنْ يُقتل، بل إنَّ جلاوة نظام الحكم المعادي للإسلام هم الذين سعوا إلى قتل سبط النبي صلَّى الله عليه وآلَه وسلم، وأوقعوا في عالم الإسلام تلك المصيبة والرذيلة العظيمة»^(٢).

ينطوي كتاب الشهید الخالد على خمسة أبواب تنتهي بخاتمة: أسباب نهضة الإمام، ماهية النهضة، مراحل النهضة، هدف النهضة، النتائج والآثار.

صدرت لهذا الكتاب حتَّى الآن نحو عشرين طبعة، وأُدرج مع الطبعات الجديدة ملحق بعنوان (نقد لكتاب «الشهید العالم»، ردًا على آية الله الشيخ لطف الله الصافي الكلبایگانی). فيما تصدر الكتاب تقرير عدد من العلماء المعاصرين من أمثال: آية الله الشيخ حسين علي المنتظري، آية الله الشيخ علي المشكيني، آية الله السيد أبو الفضل المجتهد الزنجاني، والعلامة الشيخ محمد تقی جعفری، والأستاذ أحمد آرام.

(١) العنوان الفارسي: شهید جاوید حسین بن علی عليه السلام، ط: الخامس عشرة، 1990م، 471 صفحة. وقد تُرجمَ هذا الكتاب إلى اللغة العربية وصدر بالتفصيل الآتي: نعمة الله صالحی النجف آبادی، الشهید الخالد، ترجمة د. سعد رستم، (بيروت: دار الانترشور العربي)، [المترجم]

(٢) نعمة الله صالحی النجف آبادی، شهید جاوید [الشهید الخالد]، الطبعة السابعة عشرة، (طهران: منشورات أمید فردا، 1382ش [2003م]), ص 103، 104.

أثار هذا الكتاب كثيراً من السجال والنقاش والردود، وكتب في الرد عليه أكثر من ثلاثة عشر كتاباً، إلى درجة يمكن القول بأنَّ الكتاب الأكثر إثارةً للنقاش والجدل في تاريخنا المعاصر هو كتاب (الشهيد الخالد)؛ ولكن لم يتسم لأيٍ من هذه الانتقادات والردود أن تقنع مؤلفه للتراجع عن رأيه. ولذا قرر أن يرد على أهم وأبرز هذه الانتقادات، وإنَّ كتاب (عصا موسى) و(نظرة في كتاب الملهمة الحسينية لـ الشهيد مطهرى) من جملة هذه الردود.

بعد تأليفه ونشره في عام 1369هـ [1970م] احتمم النقاش والجدل والسباق حول هذا الكتاب في حوزة قم إلى درجة طالت الأوساط العلمية والمساجد والمنابر، وراح جهاز السافاك يستغل الأمر كفرصة لإيجاد الفتنة والانقسام وذلك لإضعاف أتباع السيد الخميني وضرب آية الله المنتظرى وسائر أنصار قائد الثورة. وقد شرح الأستاذ صالحى النجف آبادى تفاصيل هذه الأحداث في كتاب (مؤامرة الشاه ضد الإمام الخمينى) وعززها بالوثائق.

4. حول رأى الدكتور شريعتى بشأن «الشهيد الخالد»⁽¹⁾

كتيب يقع في ثمانين صفحة وبالقطع الرقعي، إذ تم تدوينه بعد أحداث الثورة الإسلامية، في كانون الأول / ديسمبر 1980م. يعرض الأستاذ صالحى؛ في هذا الكتاب تفسيراً لخطبة (خطَّ الموت)؛ وفي سياق تفسيره وشرحه للخطبة يوجَّه نقداً علمائياً لرأى الدكتور علي شريعتى وفي تسعه مطالب، وفي نهاية الكتاب وفي مطلب تحت عنوان (ملحوظُ أخلاقيٌ ومقارنةٌ) يعدد مقارنةً بين رأى الدكتور شريعتى ورأى اثنين من علماء الدين في الحوزة.

5. رسالة مفتوحة حول مؤتمر الطائف والقضايا المرتبطة بالحرب⁽²⁾

يتضمن هذا الكتيب نصَّ الرسالة التي وجهها المرحوم آية الله صالحى النجف آبادى في آذار / مارس 1981م إلى رئيس مجلس الشورى الإسلامي، أي سماحة الشيخ هاشمى رفسنجانى، وذلك اعترافاً على عدم مشاركة إيران في مؤتمر الطائف المنعقد في المملكة العربية السعودية. وعلى الرغم من أنَّ موضوع هذا الكتيب يعني بمؤتمر تصرُّم زمانه فإنَّ من شأن مطالبه أن تكون لافتة دوماً، وقد تمثل بالنسبة للأجيال القادمة دروساً حول الدبلوماسية القرآنية المعقولة وتعاليم حول الإدارة الصحيحة وكيفية التفاوض مع العدو أو التعامل مع الأعداء.

(1) العنوان الفارسي: پیرامون نظرِ دانشمند مجاهد دکتر شریعتی درباره کتاب شهید جاوید، (منشورات آنجمن تحقیق مسائل تاریخی واعتقادی، 1981م)، 84 صفحه.

(2) العنوان الفارسي: نامه سرگشاده درباره کنفرانس طائف ومسئله جنگ: نامه صالحی نجف آبادی به هاشمی رفسنجانی (در اسفند ماه سال 1359)، (منشورات امید فردان، 1388ش [2009م]), 80 صفحه.

6. ولادة الفقيه، حكومة الصالحين⁽¹⁾

يتضمن هذا الكتاب تلخيصاً لجزء من درس «خارج الفقه» للأستاذ صالح خلال السنتين 1981-1982م في حوزة قم العلمية، إذ تم تحريره بقلمه الشيق وبعد كثير من البحث والتحقيق، ونشرَ مرئين.

تتمحور الفكرة الأساسية في هذا البحث حول ضرورة تشكيل الحكومة وانتخاب الناسِ الفرد الأكثر كفاءةً في الإدارة وبوصفه قائداً وبحكم العقل. وإنَّ تمسكه بالروايات -في هذه الدراسة- يأتي من باب الإرشاد إلى حكم العقل وتأييده وتبنته، وليس لإثبات ولادة الفقيه القائمة على الأخبار والروايات. فمن بين الكتب التي تُعنى بموضوعة ولادة الفقيه يُعدُّ هذا الكتاب أكثرها عقلانيةً.

7. عصا موسى أو علاج عاهة الغلو⁽²⁾

يردُّ الأستاذ صالح في هذا الكتاب على ثمانية كُتاب من منتقدي (الشهيد الخالد)، وفيما يلي عناوين الردود على هذه الانتقادات:

1. الرد على آية الله السيد أبو الحسن رفيعي القزويني
2. الرد على الأستاذ العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي
3. الرد على آية الله زاهدي القمي
4. الرد على العالمين: آية الله محمد فاضل وشهاب الدين أشرافي
5. الرد على حجة الإسلام السيد أحمد الفهري الزنجاني
6. الرد على حجة الإسلام محمد مهدي مرتضوي
7. الرد على حجة الإسلام رضا أستادي
8. الرد على آية الله الحاج الشيخ لطف الله الصافي الگلپایگانی

طبعَ هذا الكتاب قبل عام 1973م باسم المؤلف المستعار، أي «عبد الله مظلوم». ولكن في أثناء الطبع، وقبل أن يصل العمل مرحلة التصحيح اقتحم عناصر السافاك المطبعة وأخرجوا تحت تهديد السلاح الملائم المطبوعة الجاهزة للتصحيح وأتلفوها جميعاً. وفي

(1) العنوان الفارسي: **ولایت فقیه حکومت صالحان**، ط: الثانية، (منشورات قادر، 1378ش [1999م]).

صفحة.

(2) العنوان الفارسي: **عصای موسی یا دَرْمَانِ بِیْمَارِیِ غُلُو**، ط: الأولى، (منشورات أُمید فَرَدا، 1380ش [2001م]).

صفحة.

نهاية المطاف، [وبعد سنوات عدّة] طُبعت في عام 2001م (5000) نسخة من هذا الكتاب وصدر بطهران عن منشورات (أميد فردا) ولaci إقبالاً واسعاً من قراء الكتب ورواد المكتبات. لقد أثبتَ في هذا الكتاب أنَّ ما يعلمه النبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والإمام عليه السلام عن العَيْب هو بالقدر الذي أخبرهم به الله تعالى، وليس أكثر من ذلك.

8. مؤامرة الشاه ضد الإمام الخميني⁽¹⁾

يعرض هذا الكتاب شرحاً للمؤامرة الفاشلة التي خطط لها الشاه ضد الإمام الخميني، ويتضمن بياناً مفصلاً وموثقاً حول مكانه جهاز السافاك الرامية إلى قتل المرحوم شمس آبادي وسائر الأحداث المرتبطة بالجدل الذي أحدهه حول كتاب (الشهيد الخالد)، كاشفاً عن الوثائق الدالة على دور السافاك في خلق الفتنة في تلك المرحلة. يعرّف هذا الكتاب مرحلةً من الأحداث التاريخية المرتبطة بالثورة الإسلامية ويمثل وثيقةً لافتةً للباحثين المتخصصين حول الجذور التاريخية للثورة الإسلامية في إيران.

9. نظرة في كتاب الملحة الحسينية للأستاذ الشيخ مطهري⁽²⁾

ينطوي هذا الكتاب على نقد علمائي رصين لكتاب (الملحة الحسينية) المكون من ثلاثة مجلدات للشهيد مرتضى مطهري؛ وفضلاً عن عمق مطالبه ومحاتوياته يمتاز بسعةٍ كبيرة في الموضوعات التي يعني بها البحث. وإنَّ مؤلفه اعتمد أفضل منهج نقديًّا متوكلاً على الاحترام والتقدير البالغين لشخصية الشهيد مطهري العلمية. ومن شأن هذا المنهج أن يكون درساً ملهمًا لجميع النقاد في كافة الحقول العلمية.

ينوهُ الأستاذ صالح في مقدمة هذا الكتاب قائلاً:

«إذا نَقَدَ عَالِمٌ رَأَى عَالَمَ آخرَ في مَسَأَلَةٍ مَا فَهَذَا لَا يَعْنِي أَنَّ هَذِينَ الْعَالَمَيْنَ يَقْفَانَ فِي صَفَّيْنِ مُتَقَابِلَيْنِ وَثَمَةُ صِرَاعٍ وَاحْتِدَامٍ بَيْنَهُمَا، بل يَعْنِي أَنَّ اجْتِهَادَهُمَا فِي هَذِهِ الْمَسَأَلَةِ مُتَفَاقِوْتٌ، وَمِنَ الْطَّبِيعِيِّ فِي مُثْلِ هَذِهِ الْأَبْحَاثِ الْعِلْمِيَّةِ أَنَّ يَأْتِي الدَّلِيلُ فِي مُقَابِلَةِ الدَّلِيلِ، وَلَا يَكُونُ عَالَمٌ فِي مُقَابِلَةِ عَالَمٍ آخَرَ».

وفي معرض حديثه عن الحافز لتأليف هذا الكتاب يقول:

«بعد نشر المجلد الثالث من كتاب (الملحة الحسينية) طالعت المجلدات كلها بدقة،

(1) العنوان الفارسي: توطئه شاه بر ضدِ إمام خميني، (طهران: منشورات مؤسسة خدمات فرهنگی رسانش 1363ش [م])، صفحه 207.

(2) العنوان الفارسي: نگاهی به حماسه حسینی استاد مطهري، ط: التاسعة، (طهران: منشورات کوير، 1400ش، [م])، صفحه 460.

وأوضح لي أن ذلك الشهيد السعيد على مدى سنوات عدّة كلما كان يطالع كتاباً حول الإمام الحسين عليه السلام كان يسارع إلى تدوين ملاحظات أولية عنه، وكان يراجع هذه الملاحظات لاحقاً... تتضمن هذه الملاحظات الأولية بعض القراءات والتلقيات السطحية لكتاب (الشهيد الخالد)، والتي لا تطابق الواقع، ونُسبَت إلى أمور تختلف الحقيقة... وهنا إنْ بقيت ساكتاً فأشكُون مذنبًا، إذ يجب على بيان الحقيقة، ولبيان الواقع ولتشييته في التاريخ لا حيلة لي سوى نقد كتابات سماحته، وهذا هو أول حافر لي لكتابه هذا النقد، إذ بِرَأْيِهِ بحكم العقل والشرع لبيان الحقيقة والدفاع عنها، وهذا هو ردّي على الذين قد يقولون: مع وجود كل هذه الأزمات والمشاكل الاجتماعية هل الوقت مناسب لكتابه مثل هذه المطالب؟»

ثم يضيف:

«على الرغم من أن غايتي في الأصل هي مناقشة الآراء الواردة في المجلد الثالث من كتاب (الملحمة الحسينية)، وتحديداً الموضع المرتبطة بكتاب (الشهيد الخالد)، فإني بعد مطالعة المجلد الثالث والتدقيق فيه وجدت من اللازم أن أطالع المجلدين الأول والثاني أيضًا، والتي تُعد مجموعة محاضرات الشهيد مظهري حول نهضة الإمام الحسين. لأنَّ تلك المحاضرات تستند إلى تلك الكتابات نفسها التي تشكَّل المادة الأساسية في المجلد الثالث. وبعد مطالعتي للمجلدات الثلاث من كتاب (الملحمة الحسينية) وجدت من اللازم ألا أقتصر على ذكر الموارد المرتبطة بكتاب (الشهيد الخالد)، بل أتناول سائر القضايا والموضوعات التي تستدعي النقد... وتأتي أهمية نقد هذه الآراء والأفكار من أنَّ معظم القراء الذين طالعوا كتاب (الملحمة الحسينية) يظنون أنها أمور صحيحة تماماً بسبب شهرة مؤلفه وشخصيته الفذّة، ونجدهم في بعض الأحيان يقتبسون من هذا الكتاب في محاضراتهم وكتاباتهم وينقلون تلك الآراء للآخرين ومن دون أن يكونوا قادرين على فرز الصحيح عن غير الصحيح».

والقسم الأخير من هذا الكتاب الذي يأتي تحت عنوان «الخاتمة» يعرض الرسالة أو الرسائل التي توحّها هذا النقد المفصل:

«الرسالة العامة التي توّحّها الكتاب منذ البداية وحتى نهاية هي أننا يجب علينا أن نبني أقوالنا وكتاباتنا وعقائدهنا وتحليلاتنا حول تاريخ الإمام الحسين عليه السلام، بل حول جميع الشخصيات التاريخية والإلهية العظيمة، على مبنى البحث والتحقيق، وليس على أساس التقليد، ولا بناءً على ثقتنا بأيٍّ نقل وقول وكتابة».

وللحُّقْق والإنصاف يمكن القول بأنَّ أستاذنا الشيخ صالح في هذا العمل النفيس، بل

من بعض الجهات الفريدة من نوعه، قد استوفى المطلب بأحسن وجه، ولم يخرج عن جادة العدل والإنصاف. ولأنه اعتمد منهج الاستدلال في بحثه ونقده وتوصل إلى نتائجه بالطريقة الاجتهادية، فإنَّ مَنْ لَه رأيُ غَيْرِ رأيِهِ فِي هَذَا الْكِتَابَ، أَوْ مَنْ لَا يَقْبَلُهُ، عَلَيْهِ أَنْ يَرْدُّ عَبْرَ طَرِيقَةِ إِقَامَةِ الدَّلِيلِ وَأَنْ يَنْقُضَ رَأْيَهُ عَلَى وَفَقِ الْمَنْهَجِ الْاجْتِهادِيِّ، وَلَا يَنْبَغِي أَنْ تَكُونَ مَعَارِضَةً آرَائِهِ وَنَظَرِيَاتِهِ مِنْ بَابِ تَقْليدِ هَذَا وَذَاكَ وَالاتِّبَاعِ الْأَعْمَى لِجَهَةِ وَفَتَةٍ وَتِيَارٍ مُعَيْنٍ.

لقد بذل الأستاذ صالح في تأليف هذا الكتاب جهداً كبيراً وعانياً كثيراً، ولكنَّ المعاناة التي تحملها في عهد الجمهورية الإسلامية حظراً حظر هذا الكتاب وإتلاف طبعته الأولى كانت أكثر إنهاكاً وإرهاماً بالنسبة له. أتذكر ذات يوم وفي أثناء حديثي مع سماحته أثير موضوع حظر هذا الكتاب ومصادرته، قال في لحظتها وبنبرة فيها الحسرة والتألم:

«ذات يوم في طهران كنتُ برفقة الدكتور السيد جعفر شهیدي ضيفاً عند أحد أصدقائنا. وشاءت الصدفة أن يكون الأمر بتوقيف ومصادرة ذلك الكتاب وإتلافه حاضراً في تلك الجلسة. بعد السلام والتحيية على الحاضرين استذكرتُ في أثناء الكلام أيام النفي إلى (توبيركان)، وفي حينها كان ذلك الشخص قد جاء إلى زيارتي في المنفى. ثم قلت له بترؤ وهدوء: يا فلان! إنَّ كتابي طُبع بعد الحصول على إذن وتصريح رسمي من وزارة الإرشاد، ما القانون الذي استندتم إليه عند توقيفه ومصادرته؟ قال ذلك الشخص: نحن فوق القانون! رمقته بنظرة ذات معنى ولم أقل شيئاً آخر».

نعم؛ [فبحسب قول الشاعر]:

دعك الآن عن شرح هذا الهجران وعن هذه اللوعة، واترك الأمر إلى وقت آخر⁽¹⁾.

في نهاية المطاف وبعد مرور عشر سنوات من التوقيف طُبعَ ونُشِرَ هذا الكتاب في فترة تولّي السيد محمد خاتمي لرئاسة الجمهورية ولاقى ترحيباً واسعاً من لدن متابعي الكتب ورؤاد المكتبات. وقد كتب الأستاذ صالح حول هذا الأمر:

«إنَّ كتاب (نظرة في الملجمة الحسينية للأستاذ الشيخ مطهري) هو من مؤلفاتي التي بذلتُ فيه جهداً أكبر من سائر أعمالي، وهو من الكتب التي أشعر بالرضا حيالها، وأتوقع من طلاب الحقيقة أن يطالعوه بدقة. وبعد أن نُشر هذا الكتاب نال إقبالاً واسعاً، إلى درجةٍ طُبع مرتين في عام واحد، وقد أشاد به بعض العلماء، من جملتهم أحد علماء الدين في مدينة أراك، إلى درجة الانبهار. وباعتقادي أنَّ طلاب الحقيقة لا يستغنون عن هذا الكتاب».

(1) من أبيات ديوان المثنوي لجلال الدين الرومي. [المترجم]

10. دراسة جديدة حول بضعة مباحث فقهية⁽¹⁾

يُعد هذا الكتاب من الأعمال المبتكرة والأصيلة التي قدّمها هذا المحقق الفذ، إذ يُعني بجملة من المسائل الفقهية، وإنَّ جميع مباحثه مكتوبة على وفق منهج استدلالي واضح، متضمناً خمسة فصول وبالتالي الآتي:

الفصل الأول: بحثٌ اجتهادي في الطهارة والنجاسة

الفصل الثاني: الاجتهد المغلق والاجتهد المفتوح

الفصل الثالث: بحثٌ حول أخبار الْكُرْ

الفصل الرابع: حول اللجنة السابعة [في مجلس الشورى الإسلامي]⁽²⁾

الفصل الخامس: مدخلٌ إلى موضوعة طهارة الكافر

تمثل مطالب هذا الكتاب ومحاتوياته مثلاً لـ«الفقه الحيوى» و«الأنموذج الاجتهادي» لجميع الباحثين والفقهاء الشباب في الحوزات العلمية. وعلى مستوى التجديد الفقهي يذكرنا هذا السِّفر الثمين بنظريات فقهاء من أمثال ابن أبي عقيل العماني (ت قبل 369هـ)، وابن جنيد الإسکافي (ت 381هـ)، والشريف المرتضى (ت 436هـ)، وابن إدريس الحلّي (ت 598هـ).

11. الأحاديث الوهمية في تفسير مجمع البيان، مع أربعة مباحث تفسيرية أخرى⁽³⁾

يتضمن هذا الكتاب خمسة مباحث قرآنية دقيقة، وبالوصف الآتي:

المبحث الأول: الأحاديث الوهمية في تفسير مجمع البيان

المبحث الثاني: حُكم أسرى الحرب في القرآن ونقد لآراء المفسرين

المبحث الثالث: تفسير آية هَرَقَّ ونقد لآراء المفسرين

المبحث الرابع: تنزيilan للقرآن؟ أم تنزيل واحد؟ ونقد رأي العلامة الطباطبائي في الميزان

المبحث الخامس: تفسير آية المحاربة وأحكامها الفقهية

(1) العنوان الفارسي: پژوهشی جدید در چند مبحث فقهی، ط: الثانية، (منشورات أمید فردا، 1381ش 2002م)، 216 صفحة.

(2) استُضيف الشيخ صالحی النجف آبادی من قبل إحدى اللجان التشريعية في مجلس الشورى الإسلامي الإیرانی واستشاره النواب حول بعض الأمور الشرعية. (المترجم)

(3) العنوان الفارسي: حدیث‌های خیالی در تفسیر مجمع البيان به همراه چهار مقاله تفسیری، ط: السابعة، (طهران: منشورات کویر، 1400ش 2021م)، 432 صفحة.

في جميع هذه المباحث الخمسة التي أنجزها المؤلف المحقق نجد التجديد والإبداع في التفسير الذي يرافقه التحقيق والتتبع بنحو واضح. فالملمّون بعلم التفسير سيجدون بعد مطالعة هذا الكتاب أنّه مصدق بارز لـ«التدبّر في القرآن». وهو تدبّر يُعلّم منهج تفسير القرآن بالقرآن، ومع تسلیط الأضواء على الروایات المعنية ونقد آراء المفسّرين، ويعرض أمام القارئ طريقة التعمق في القرآن الكريم.

12. الجهاد في الإسلام⁽¹⁾

يتضمّن هذا الكتاب دروس «خارج الفقه» لسماحة الأستاذ صالحی في حوزة قم العلیمية، بالاستناد إلى متن كتاب الجهاد في (شائع الإسلام) للمحقق الحلي (602-676هـ)، وقد استمرّت لفترة طويلة. لقد دوّنت في حينها ملخص كلّ هذه الدروس، وبعد الانتهاء من كُلّ محاضرة كنت أراجع وأحرر ما دوّنته بالاستناد إلى أشرطة التسجيل الصوتي، وأضيف عليه بعض الهوامش التوضيحية. بعد الانتهاء من مباحث الجهاد قال سماحة الأستاذ صالحی: «أريد أن أحير مطالب دروس الجهاد بطريقٍ تنفع جميع القراء وأنشره في كتاب باللغة الفارسية». لذا استعار مِنْيَ مجموعة تقريرات درسه، وألّف في ضوئها كتاب (الجهاد في الإسلام) بقلمه الشيق وبأسلوبه الاستدلالي والعقلي، وبعد الانتهاء من تأليفه دفع الكتاب إلى منشورات نِي [في طهران]، وبعد طباعته ونشره نال إقبالاً واسعاً من قبل الباحثين والمحقّقين.

يتضمّن هذا الكتاب الفقهي/الاجتماعي -الذي يُعدّ نادراً ومن بعض الجهاد فريداً من نوعه- أربعة فصول:

الفصل الأول: هل الأصل هو الحرب أو السِّلم؟

الفصل الثاني: جهاد البُغَاة

الفصل الثالث: أسرى الحرب

الفصل الرابع: غنائم الحرب

يقدم هذا الكتاب تفسيراً دقيقاً لآيات الجهاد في القرآن الكريم، حاملاً الآيات المطلقة على المقيّدة، وبعد دراسته لحروب النبي الأكرم صَلَّى الله عليه وآلَه وسَلَّمَ يتوصّل إلى نتيجة مؤدّها أنَّ جميع حروب رسول الله كانت دفاعية، ولم تكن ابتدائية. ثم يبحث في مفهوم

(1) العنوان الفارسي: *جهاد در إسلام*, ط: السادسة, (طهران: منشورات نِي, 1397 ش [2018م]), 328 صفحة؛ وهو الكتاب الراهن.

«الغنائم» و«الأنفال» و«الفيء»، ناقداً -وبنحوٍ دقيق وحسن- آراء المفسرين والفقهاء الشيعة والسنّة في هذا الموضوع، لينتهي الكتاب ببحث دقيق وعميق لمفهوم «ذي القربى».

13. الغلو؛ مدخل إلى أفكار وعوائق الغلاة في الدين⁽¹⁾

في هذا الكتاب يدعو سماحة الأستاذ صالحى أتباع المذاهب الإسلامية إلى الوسطية والاعتدال في الفكر والسلوك، محذراً من أيّ نمط من الإفراط والتفريط في العقائد والسلوك. يُعدّ هذا الكتاب في بابه سِفَرًا جذاباً ونافعاً لجميع الفئات من القراء، وتنقسم مطالبه على فصلين:

الفصل الأول: الغلو، تيارٌ فكريٌ منحرف

الفصل الثاني: الثالثول المشؤوم

يعنى الفصل الأول بتبيّار الغلو بين المذاهب السنّية، فيما يعنى الفصل الثاني بالغلاة في المذهب الشيعي، مستعرضاً في كلّ فصل نماذج من الغلو على مستوى الكلام والكتابة لثلاث فئات من الغلاة وتحت عنوان الثالثول المشؤوم:

الفئة الأولى: أعداء أئمة أهل البيت ع

الفئة الثانية: الفساق والمتهكرون والماجنون.

الفئة الثالثة: بعض من المحبين المغالين والمتطرفين للأئمة.

تشكّل هذه الفئات ثالوثاً أطلق عليه المؤلف تسمية «الثالثول المشؤوم»، لأنّ آثاره الضارة والمناهضة للإسلام كانت مرّة ومدمرة جداً لـالعالم الإسلامي.

يُعدّ هذا الكتاب من الأعمال القيمة جداً التي يحتاج مجتمعنا اليوم -أكثر من أيّ وقت مضى- إلى بيان حقائقها. لا سيما أننا في السنوات الأخيرة بتنا نشهد رواجاً كبيراً للخرافات والغلو باسم الدين والمذهب والمراسيم الدينية ومن قبل مجموعة من الخطباء والمنشدين.

14. قضاء المرأة في الفقه الإسلامي، مع مقالات أخرى⁽²⁾

يتضمن هذا الكتاب أحد عشر مقالاً بحثياً وفي الموضوعات الآتية:

1. تولي المرأة للقضاء في الفقه الإسلامي

(1) العنوان الفارسي: غلو (درآمدی بر افکار وعقاید غالیان در دین)، ط: الخامسة، (منشورات كوير، 1397 ش [م])، صفحه 184.

(2) العنوان الفارسي: قضاوت زن در فقه اسلامی همراه چند مقاله دیگر، ط: الثانية، (منشورات أمید فردا، 1386 ش [م])، صفحه 320.

2. المعارضة [السياسية] في صدر الإسلام
3. تطبيق نهضة الإمام الحسين عليه السلام على الموازين الفقهية
4. سؤالان حول نهضة الإمام الحسين عليه السلام
5. التفسير الرمزي عند كعب الأحبار
6. بحثٌ في تفسير آية المودة
7. نقد نظرية الدكتور علي شريعتي في كتاب (الشهادة)
8. تعدد الزوجات في الإسلام
9. أسطورة في قالب الحديث
10. أقوال العلماء في علم الإمام
11. نقد مقتضب لكتابِ ضخم

في جميع هذه المقالات الإحدى عشرة، تتجلى بوضوح روح البحث واستقصاء الحقيقة التي تميّز بها المؤلف؛ وقد كان هدفه الرئيس من تأليف هذا الكتاب هو تبرئة الدين الإسلامي الحنيف من كل الأفكار المنحرفة والخرافات، وتقديم فهم كامل للقرآن الكريم ولستة النبي صلى الله عليه وأله وسلم وأآل بيته الأطهار عليهم السلام فهماً كاملاً، وتجنب التقليد الأعمى في القضايا العقائدية.

ومن بين المقالات آنفة الذكر يبدو أنَّ المقالين: (أقول العلماء في علم الإمام) و(نقد مقتضب لكتاب ضخم) ذو أهمية أكبر، لا سيما أنَّه في المقال العاشر عرض بحثاً مهماً وجداً بـأُولى علوم الإمام المعصوم، حيث ناقش ونَقَدَ آراء مجموعة من العلماء المعروفين في الحوزة العلمية. أمَّا المقال الحادي عشر فإنه يُعد آخر ما كتبه آية الله صالح، إذ كتبه في فترة مرضه الناجم عن سرطان المعدة، وكان مضطراً لكتابه هذا المقال، لأنَّه كان لا يجد عدم الرد على الكتاب الضخم الذي ألفه حجَّة الإسلام رضا أستاديه في 608 صفحة، حيث جمع انتقادات واعتراضات علماء الحوزة وخطباء المنبر والمنشدين على كتاب (الشهيد الخالد) خلال السنتين 1349 و1350ش [1971-1970م]، وكان لا يريد أن يظل هذا الكتاب من دون جواب. مع ذلك أتذكَّر أنَّه في آخر اتصال هاتفي قال لي:

«أوجه شُكرى مرَتَين بشأن كتاب الشيخ أستادى المعنون (سيرة كتاب الشهيد الخالد)؛ الشُّكر الأول لله تعالى، لأنَّه مَنْ على الشيخ أستادى بهذا التوفيق، والشُّكر الآخر لسماحة الشيخ أستادى الذي بذل جهداً في جمع المطالب المتفرقة المرتبطة بكتاب

(الشهيد الخالد). وسبب شکری للشيخ أستادی هو أنَّ من يطالع كتابه سيفضطَّ للرجوع إلى كتابي (الشهيد الخالد) أيضًا ومطالعته! ففي الواقع الأمر قدَّمَ الشيخ أستادی بنقده هذا -أيًّا كان حافظه- خدمةً كبيرةً لي، وإنَّه -سواءً أكان يعلم أو لا يعلم- ساهم في الترويج لصالح كتاب الشهيد الخالد!

ردُّ الأستاذ صالحی في هذا المقال -المكون من تسع صفحات- على النقاط الجوهرية في نقد الشيخ أستادی، مستعرضاً إجابة علمائية ضمن ما سماها بـ«سبعة نقاط ضعف»، مناقشاً وناقذاً لمطالب الشيخ أستادی بنحو مقتضب؛ وختم المقال بنقل عبارتين عن السيد الخميني مع إجراء الجرح والتعديل على العبارتين.

15. أثر الأحاديث في تفسير القرآن الكريم وفهمه⁽¹⁾

بعد رحيل المرحوم الأستاذ صالحی (في 3 أيار/مايو 2006) أحال إلى ورثته الكرام مجموعة مخطوطاته غير المطبوعة، من مؤلفات وتحقيقات، وذلك من أجل إعدادها وإخراجها للطباعة والنشر. وقد عكفت طوال سنتين كاملتين على تهيئه وتنظيم كافة هذه المخطوطات، وبعد أن عملت على فهرستها ومراجعةها وتصحيح نصوصها، وبعد بذل كثير من الوقت والدقة، وبعد تنضيد النصوص ومقابلتها مع المخطوطات أعددتها للطبع. وقد كان كتاب «أثر الروايات في تفسير القرآن الكريم وفهمه» أول كتاب يُنشر بعد رحيل سماحة الأستاذ صالحی ضمن مجموعة أعماله الكاملة، وتحت عنوان «مجموعة الأعمال الكاملة، المجلد الأول، الدراسات القرآنية» من إعدادي وتحقيقي، وفي 260 صفحة، وقد صدر عن منشورات «صحيفة خَرَد» في عام 2012. وفيما يلي موضوعات هذا الكتاب وعنواناته:

- مقدمة المحقق
- بحثٌ حول مفهوم المتشابه والتأويل في القرآن
- حول رسالة المحكم والمتشابه المنسوبة إلى الشريف الرضي
- دور الروايات في تفسير القرآن
- تأملات في قصة طالوت
- تفسير ﴿أَنْعَمْتُ عَلَيْهِم﴾ من منظور روائي
- تفسير ﴿الْم﴾ من منظور روائي

(1) العنوان الفارسي: تأثير روايات در تفسیر وفهم قرآن، إعداد وتحقيق: محمد علي كوشان، (منشورات صحيفه خرد، 1391ش [2012م]), 260 صفحة.

- تفسير عشر آيات من سورة الإنسان، فضيلة عظيمة لأهل البيت الأطهار عليهم السلام

- أثر الإيمان على العمل

- تفسير آية ﴿فَاقْتُلُوا أَنفُسَكُمْ﴾

- ثلاثون درساً قرآنياً للشباب

16. ترجمة القرآن الكريم [إلى الفارسية]⁽¹⁾

صدرت هذه الترجمة بعد مراجعتي للنص ومن قبل منشورات كوير عام 2015 في طهران، وهي واحدة من أكثر الترجمات الفارسية دقةً للقرآن الكريم، وتُعدّاليوم من الترجمات المقارنة⁽²⁾ لنص القرآن.

تأتي هذه الترجمة في الصفحة المقابلة للنص الأصلي، ولها بعض الهوامش التوضيحية في بعض الصفحات، وتنتهي بكلمة للمحرر ومن 22 صفحة.

وقد سبق أن نُشرت ترجمة للقرآن الكريم في عام 2006 معتمدةً ترجمة المرحوم صالحی، إذ صدرت عن مركز الثقافة والمعارف القرآنية ومن قبل منشورات بوستان كتاب.

17. [تجربة] سموم الأفكار (المذكرات وأفكار آية الله صالحی النجف آبادی)⁽³⁾

هذا الكتاب من إعداد مجتبی لطفی، ويبدأ بمقدمة بقلمی [الشيخ کوشای]، وصدر عن منشورات كوير في عام 2016 ويقع في 431 صفحة، ويتضمن العناوين الآتية:

كلمةً وديباجة

الباب الأول: الولادة، الأسرة والنشاط العلمي

الباب الثاني: المذكرات والنضال السياسي

الباب الثالث: بداية (الشهيد الخالد) ومآلاته

الملحقات

(1) العنوان الفارسي: كتاب قرآن کريم، ترجمه فارسي: نعمت الله صالحی نجف آبادی، (طهران: منشورات کوير، 1398 ش [2019م]), 630 صفحة.

(2) [والمراد من الترجمة المقارنة للقرآن الكريم هو تطابق محتوى الترجمة مع النص القرآني، وفي الوقت نفسه تنسجم الترجمة مع قواعد اللغة الفارسية، وبنحو لا تكون مجرد ترجمة حرفيّة].

(3) العنوان الفارسي: شوکران آندیشه، إعداد: مجتبی لطفی، (طهران: منشورات کوير، 1397 ش [2018م]), 432 صفحة. و«تجربة سموم الأفكار» في عنوان هذا الكتاب لكتابية عن الهجمات والاتهامات التي وجهت للشيخ صالحی النجف آبادی بعد نشره كتاب (الشهيد الخالد).

الكتاب التذكاري عن سماحة آية الله الشيخ نعمة الله صالح النجف آبادي⁽¹⁾

صدر هذا الكتاب التذكاري بالتزامن مع الذكرى السنوية الأولى على رحيل المرحوم الأستاذ صالح، وذلك في أيار/مايو 2007، ويقع في 248 صفحة، ويتضمن أربعة أقسام:

- رسائل النعي والتأبين
- المقالات (ثمانية مقالات)
- الملحقات
- الصور

ثانياً: الآثار المخطوطة وغير المطبوعة، والتي تشمل الآتي أربعة أقسام

أ. الدراسات القرآنية

- 1- بحث حول آية المودة
2. دراسة في تفسير آية التطهير (باللغة العربية وترجمت إلى الفارسية بقلم محمد جوکار)
3. تفسير آية ﴿أولى الأمر﴾
4. تفسير ﴿اهدنا الصراط المستقيم﴾
5. حول رسالة المحكم والمتشابه المنسوبة إلى الشريف المرتضى
6. مسألة العصمة
7. تفسير الآية السابعة من سورة الفاتحة من منظور الروايات
8. ترجمة وتفسير موجز لعشرين آيات من سورة البقرة
9. ترجمة وتفسير موجز لسبعين آيات من سورة الحجرات
10. ملاحظات حول ثقافة القرآن الكريم

ب. الدراسات الفقهية

1. بحث حول الليالي المقدمة (باللغة العربية، وترجم إلى الفارسية بقلم محمد جوکار)
2. مباحث استدلالية حول الخمس والأنفال

(1) العنوان الفارسي: *یادنامه حضرت آیت‌الله حاج شیخ نعمت‌الله صالح نجف‌آبادی*، (منشورات صحفه خرگ، ۱۳۸۶ ش [۲۰۰۷ م]، ۲۴۸ صفحه).

3. ما هو حكم المعصية المقارنة؟
4. الرد على نقد محمد جواد محدثين في جريدة إيران (حول شهادة الرجل والمرأة)
5. فتاوى الشافعى الغربية في كتاب (الأم)
6. الفتاوى الغربية لدى أهل السنة في المصادر الفقهية
- ج. الدراسات القرآنية والحديثية**
1. تأملات في تاريخ الإسلام
 2. مجموعة دراسات حول معرفة الإمام في ضوء روایة الرواية
 3. بحثٌ موجَّزٌ حول مفردة «الخاصة» و«العامة»
 4. تأمُّلٌ في حديث «قرصوه بالمقاريض»
 5. وقفةٌ عند حديث نبوويٍّ في باب وضع الحديث
 6. مبني كتاب (تلخيص الشافي)
 7. هدف النبيٍّ سليمان عليه السلام من تهديد ملكة سبأ
 8. تأملات في حديث «إِنَّ اللَّهَ شَاءَ أَنْ يَرَاكَ قَتِيلًا»
 9. غرائب الروايات المروية عن أبي سمينة الكذاب
 10. تأملات في الخطبة (الغديرية) في كتاب (الاحتجاج) للطبرسي
 11. تأملات حول الكليني والكافي
 12. تحقيق حول حديث الكسأء
 13. السنة الأخيرة من حياة النبيٍّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وقصة غدير خم
 14. أسامي الرجال في تاريخ الطبرى
 15. التصریحات الفاقدة ل الدلیل (وقفةٌ عند كتاب عليٌّ إِلَهُ الْعِلْمِ وَالسَّیفِ، تأليف ذبیح الله منصوري)
 16. مطالب من كتاب (عائشة بعد النبي) من تأليف ذبیح الله منصوري
 17. البرنامج الديني عند النبيٍّ الخاتم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ
 18. تاريخ صناعة الحديث

19. تحمل المخالف
20. دروس من نهج البلاغة
21. الصلح المقدس
22. الفوائد الرجالية
23. معنى الشيعة
24. مصادر النجاشي في الفهرس
25. مناقشة حول حديث همام
26. بداية بعثة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم
27. أقسام تحمل الحديث
28. رجال الحديث الأول
29. حديث وهب من منبه الموضوع
30. قائمة بروايات الجري والتطبيق في تفسير (الميزان)
31. سرايا المسلمين في معركة بدر
32. كلمة حول مصادر كتاب (الشهيد الخالد)
33. أسماء أبناء الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وزوجاته

د. مجموعة الدراسات والنصوص النقدية

1. حول رأي العالم المجاهد الدكتور علي شريعتي في كتاب (الشهيد الخالد)
2. نقد ([الكتاب] ذو السنوات السبع، لماذا أثار ضجة؟)⁽¹⁾
3. نقد كتاب (الذود عن الحسين الشهيد)⁽²⁾

(1) [كتاب لـالشيخ علي بنـاهـ اـشتـهـارـيـ (2006-1917)، وـعنـوانـهـ الفـارـسيـ هوـ: (هـفـتـ سـالـهـ چـراـ صـداـ دـرـ آـورـدـ؟)] صدر في عام 1971. أما وجه تسمية هذا الكتاب فهو أنَّ الشيخ صالح النجف آبادي كان قد ذكر في كتابه (الشهيد الخالد) أنَّ البحث والتحقيق الدقيقين لتأليف هذا الكتاب استغرق سبع سنوات. وبعد صدوره وفي معرض الرد على (الشهيد الخالد) ألف الشيخ اشتهراري كتابه وسماه بـ([الكتاب ذو السنوات السبع لماذا أثار ضجة؟]) وذلك على سبيل التهكم والتعرير. وبالطبع فإنَّ الشيخ صالح النجف آبادي لم يترك هذا الكتاب من دون رد.

(2) كتاب لـالشيخ محمد علي أنصاري (1911-1984)، وـعنـوانـهـ الفـارـسيـ هوـ: (دـافـعـ اـزـ حـسـينـ شـهـيدـ)، صـدرـ فيـ عامـ 1971 لـلـردـ عـلـىـ كـتابـ (الـشـهـيدـ الـخـالـدـ).

4. نقد مقالة الأستاذ مهدي چهل تني حول كتاب (نظرة في كتاب الملهمة الحسينية)
5. قصة إخراج السهم من رجل الإمام علي عليه السلام في أثناء الصلاة
6. ضرورة التحقيق في مجموعة من الموضوعات
7. الرسائل الواردة والمرسلة حول فلسفة نهضة سيد الشهداء
8. حوار مع مؤلف كتاب (الشهيد الخالد)

ثالثاً: أشرطة التسجيل الصوتي لدورس خارج الفقه والرجال والتفسير

من مجموعة أشرطة التسجيل الصوتي المتوفرة استخرج حتى الآن الموضوعات الآتية:

- أ. أبحاث تفسيرية وفقهية حول سورة الأنفال، 130 درساً
- ب. أبحاث فقهية لكتاب الجهاد، 73 درساً
- ج. أبحاث ولاية الفقيه في حوزة قم، 40 درساً
- د. مناقشة ونقد لتاريخ الإسلام، 10 دروس
- هـ. دروس ولاية الفقيه في مدیني (داران) و(فريدين)، نحو 18 درساً
- و. دراسة حول حديث طلحة بن زيد العami، 9 دروس
- ز. محاضرات تبليغية في مدينة نجف آباد، 10 جلسات
- حـ. أشرطة تسجيل لدورس مختلفة، أكثر من ثمانين درساً
- طـ. أشرطة تسجيل أخرى، نحو 200 درساً

إن المتبقي من آثاره المخطوطة، وكذلك كافة دروس المرحوم الأستاذ صالحـي تمـتاز في معظمها بالإبداع والتجـديد. فكتاباته الموجودة تكشف عن دقةـه في التـفكـير والتـأـمـل وعـن مـدى حـرصـه في كـشفـ وـاقـعـيـاتـ الـمـعـارـفـ الـدـيـنـيـةـ، وـلـمـ يـكـنـ قـطـ يـعـمـلـ عـلـىـ صـنـاعـةـ الـكـتـبـ والـنـصـوصـ الـمـهـلـلـةـ! وـمـمـاـ لـاـ شـكـ فـيـهـ لـوـ قـدـرـ لـهـ أـنـ يـطـولـ عمرـهـ وـيـعـيـشـ لـسـنـوـاتـ أـكـثـرـ لـعـرـضـ هذهـ الـآـثـارـ فـيـ صـورـ أـكـثـرـ نـضـجاـ وـدـقـقاـ مـاـ هـيـ عـلـيـ الـآنـ.

تـتـكـوـنـ مـعـظـمـ مـخـطـوـطـاتـ الـمـرـحـومـ الـأـسـتـاذـ صالحـيـ النـجـفـ آـبـادـيـ منـ مـجـمـوعـةـ مـلـاحـظـاتـ وـمـسـوـدـاتـ وـاقـبـاسـاتـ أـوـلـيـةـ مـدـوـنـةـ عـلـىـ الـقـصـاصـاتـ الـخـاصـةـ بـالـبـحـوثـ، وـالـتـيـ كـانـ يـنـويـ إـكـمالـهـ، وـلـكـنـ لـمـ يـسـعـفـهـ الـعـمـرـ كـثـيرـاـ.

عـلـىـ الرـغـمـ مـنـ أـنـ هـذـهـ الـآـثـارـ تـبـدوـ مـخـتـصـرـةـ وـمـجـمـلـةـ إـلـىـ حدـ ماـ، فـمـنـ شـأـنـهـاـ أـنـ تـكـوـنـ نـافـعـةـ

وتثير الطريق للباحثين والمحققين، لا سيما بالنسبة لمن يبحثون بين ثنائي نقل الأحاديث والأقوال عن قراءات جديدة؛ فراء الأستاذ صالحی، فضلاً عن الجانب الفني وتضمنها منهجاً في النقد والتمحيص، تفتح للقارئ باب التأمل والدقة، وبنحوٍ يمكننا القول بأنَّ أدنى فائدة قد يجنيها القارئ من مطالعة هذه الآثار هي إثارة الفضول وإيجاد التساؤل والرغبة في التحقيق، وهي من سمات جيل عصرنا الراهن، أعني الجيل الذي يحتاج إلى أجوبة عقلانية وعلمية ومتعطش للحقائق الخالصة من ينبوع معارف الوحي الزلال ومن خلال المتخصصين الحقيقيين في الدين.

نعمل في الوقت الراهن على إخراج كافة مخطوطات هذا الأستاذ الفذ ومن دون أدنى تغيير وتحريف؛ وأينما كانت ثمة حاجة إلى التوضيح يتم التنوية إلى ذلك في الهامش ومع تقييد ذلك بعبارة «توضيح المصحح».

ولا بدَّ لي هنا، ومع احترامي وتقديرني بالبالغين لذوي هذا العالم الفقيد، أنْ أعرب عن امتناني وتقديرني لنجلَّيه الجليلين، الأستاذ الحاج مهدي صالحی والدكتور محسن صالحی (دامت توفيقاتهما)، وهما يمثلان حَقَّاً الخلف الصالح والمتدلين للمرحوم آية الله صالحی النجف آبادی، إذ حافظا على تراث والدهما الجليل على نحو حسن، وبمساعيهمما الطيبة في طباعة ونشر هذه الأعمال خَلِداً هذه المؤلفات القيمة في الذاكرة العلمية والثقافية في إيران. وفي الختام لا بدَّ لي من أنْ أقدم الشكر والعرفان لجميع الأعزَّةِ الذين ساهموا في تنضيد نصوص هذه الآثار وتصحيحها ومراجعتها والبحث عن مصادرها وتصميم صفحاتها، وخاصة لجهود المخلصة التي يبذلها الأخ المؤمن والمثابر الأستاذ محمد سعيد بورحیدری الذي أعادني كثيراً في تنظيم وترتيب وفهرسة مجموعة آثار المرحوم الأستاذ صالحی النجف آبادی، إذ بذل جهوداً كبيرة في إعداد هذه النصوص وإخراجها ككتاب. والشكر موصول للصديق الفاضل المتخصص في الدراسات القرآنية الأستاذ مهدي ياقوتیان الذي توَّلَ مراجعة وإعداد هذا القسم من الأبحاث والدراسات بنحوٍ حسن، فله مُنْيٌ خالص الشكر والامتنان.

محمد علي کوشما

قم-خریف 2016م

مقدمة المؤلف

في أتون الحرب الإيرانية العراقية ذهبت إلى الجبهة، وعندما واجهت المشاهد الفظيعة والمؤلمة لنقل الشهداء والجرحى إلى الخطوط الخلفية لامست بكل جوارحي وجودي مرارة الحرب وقوتها. وفي ساعتها لاحت في ذهني شرارة فكرية تدعو إلى إخضاع موضوعة jihad في القرآن والحديث والنصوص الفقهية إلى الدراسة والتمحیص لتدرك حقيقتها. وعندما عُدت إلى قم قررت أن أدرس jihad على وفق المنهج الاجتهادي، وقد أعلنت وقتها أن مجلس درس البحث الخارج في موضوعة jihad سينعقد في مسجد الإمام، وبدأ الدرس فعلاً ولaci ترحيباً. لقد أقيمت نحو ثلاثة وسبعين محاضرة في باب jihad وبأسلوب البحث الخارج، وتوصلت طوال هذه البحث إلى نتيجة مؤداها أن jihad بحسب ما ورد في القرآن الكريم وسيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، والجهاد بحسب ما كتبه الفقهاء في النصوص الفقهية، يعكسان رأيين متناقضين، ونسبة التعارض بينهما (أي jihad في القرآن والسنة، والجهاد عند الفقهاء) تبلغ مئة وثمانين درجة! لأن ما قاله الفقهاء يفيد أن «الجهاد الأصلي» في الإسلام هو أن يُفرض الدين بالحرب الابتدائية وبقوّة السلاح على من لا يخضعون للإسلام، وإن كانوا مسالمين؛ وإن هذا الأمر، (بحسب الفقهاء)، تكليفٌ إلهيٌ كالصلة والصوم. بينما نجد ما ورد في القرآن والسيرة النبوية يدعو إلى الإحسان إلى الكفار المسلمين، فالآلية الثامنة من سورة الممتحنة⁽¹⁾ تحدث على ذلك، فضلاً عن أن قوله تعالى ﴿إِنَّمَا اعْتَرَفُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوْا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: 90] يقتضي تحريم الحرب الابتدائية مع الكفار المسلمين.

إذن ثمة تباين كبير بين ما قاله الفقهاء وما ورد في القرآن الكريم وسيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ومن هنا راح الغربيون يطعنون بالإسلام، إذ صفوه طبقاً لما جاء في النصوص الفقهية للمسلمين وبأنه متعطش للدماء وللضرب بالسيوف، وإن أجنته تقضي فرضه عنوةً على الناس من خلال الحرب والقوّة العسكرية. من هنا تتضح المهمة الكبيرة والعبء الثقيل

(1) ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الدِّينِ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِّنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾

الملقى على عاتق الفقهاء، إذ يجب عليهم إعادة التفكير حول مبحث الجهاد، وإعادة النظر في ما جاء في النصوص الفقهية، والعمل على مطابقتها مع آيات القرآن وسيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن ثم فرز ما يجدون فيه من شوائب وإبعاده عن متن الفقه، ليتمكنوا في نهاية المطاف من إبراز الوجه الحقيقى والإنسانى للجهاد الإسلامي والتعریف به للعالمين.

أعرض هنا الموارد التي أفتى فيها الفقهاء من دون الاستناد إلى مبني صحيح:

المورد الأول

يقول الإمام الشافعى إن الآيات التي جعلت ابتداء الكفار بالحرب شرطاً لمحاربتهم قد نُسخَت، والآلية التي نسختها هي **﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونُ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾** (البقرة: 193). ومن ثم تجب الحرب الابتدائية مع الكفار، وإن كانوا مسلمين، وذلك من أجل إحكام الدين. لقد سادت فتوى الإمام الشافعى هذه على الفضاء الفقهى، وقبلها عاممة الفقهاء وخاصةً منهم ومن دون أي استثناء، منهم ابن الهمام الحنفى والشيخ الطوسى وابن إدريس والعلامة الحلى والشهيد الثانى وصاحب الجواهر والسيد الخوئى. بيد أن هذا القول الذى أجمعوا عليه غير صحيح من منظور المؤلف، ولا يمكن الأخذ به، وسيرد في متن هذا الكتاب إياضًا ذلك مفصلاً.

المورد الثاني

يقول الفقهاء الشيعة إنَّ الجهاد يجب أن يكون بأمر المعصوم، وإنَّ بطبيعة الحال معطلٌ في زمن الغيبة. لقد فسرَ هؤلاء الفقهاء «الإمام العادل» المذكور في الروايات بمعنى الإمام المعصوم، ولكنه تفسير غير صحيح، وإنَّ الجهاد الواجب المذكور في القرآن وسيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يُعطَ في عصر الغيبة.

المورد الثالث

نسبوا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه باغَتَ بنى المصطلق وشَنَّ عليهم حملةً عسكرية وأبادهم. ولكن هذا القول غير صحيح، وإنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يهاجم بنى المصطلق ولم يبدأ الحرب معهم.

المورد الرابع

نسبوا لرسول الله هجوماً عسكرياً على أهل الطائف، وقالوا بأنه رماهم بالمنجنيق، وهذاً بيَوْتَهُم عليهم وعلى نسائهم وأطفالهم. ولكن لا يصح نسبة هذه الحادثة إلى النبي، وإنَّه صلى الله عليه وآله وسلم لم يهدِم بيوت أهل الطائف عليهم.

المورد الخامس

قالوا أنَّ رسول الله صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في سيرته كان يدعو الكُفَّارَ إلى الإسلام، وإذا رفضوا الإسلام كان يحاربهم ابتداءً. ولكنَّ هذا القول غير صحيح، وإنَّ سيرة النَّبِيِّ صَلَى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لم تكن كما يقولون.

المورد السادس

قالوا بوجوب الحرب الابتدائية مع الكُفَّارَ مَرَّةً واحدةً في كُلِّ عامٍ. ولكنَّ قول غير صحيح، ولا يجب مطلقاً محاربة الكُفَّارَ ابتداءً مَرَّةً واحدةً في كُلِّ عامٍ؛ بل يجب الدفاع كُلُّما بدأ الكُفَّارُ بالحرب.

المورد السابع

قالوا بأنَّ الحكم الشرعيَّ في بدء الأمر كان يوجب على كُلِّ واحدٍ من المسلمين أن يواجه عشرةً من الأعداء، ولكنَّ هذا القول -بحسب رأيهم- نُسخٌ لاحقاً وأصبح الوجوب على كُلِّ واحدٍ من المسلمين أن يواجه اثنين من الكُفَّارِ، وإذا كان عدد الأعداء ضعف المسلمين، وإنَّ كان ذلك بفرد واحد، فلا يجب الدفاع. بيد أنَّ هذا الرأي غير صحيح، ذلك أنَّ صد العدو ومواجهة هجماته واجبة، سواء أكانت أعدادهم ضعف أعداد المسلمين، أو أقل منهم أو أكثر من الضعف.

المورد الثامن

يقول الفقهاءُ الشيعةُ أنَّ الْبُغَاةَ هُمْ مَنْ يمارسون الطغيان ضدَ الإمام المعصوم، ويشرط في محاربتهم أمر الإمام المعصوم. وبناءً على هذا لا وجود خارجي للْبُغَاةِ في عصر الغيبة. ولكنَّ هذا القول غير صحيح، ولِلْبُغَاةِ مصداق في عصر الغيبة أيضًا، وتجب محاربتهم دفاعاً، ولا يشترط في هذا الدفاع أمر الإمام المعصوم.

المورد التاسع

ذهب فقهاءُ الشيعة إلى أنَّ الأسرى الذين يُقْبَضُ عليهم قبل انتهاء الحرب يجب قتلهم، وأنَّ حُكمَهم يختلف عن حُكم الأسرى الذين يُقْبَضُ عليهم بعد انتهاء الحرب. ولكنَّ رأيُ غير صحيح، وإنَّ حُكم الأسرى الذين يُقْبَضُ عليهم قبل انتهاء الحرب ليس القتل مطلقاً، بل إنَّ حُكمَهم هو الحكم نفسه الذي يجري على الأسرى الذين يُقْبَضُ عليهم بعد انتهاء الحرب.

ما يتُوقَّعُ مِنْ أصحاب الشأن والمتخصصين الذين يطالعون هذا الكتاب، إذا ما وجدوا

فيه ما يخالف رأيَهم واعتقادَهم، أَنْ لا يسارعوا فوراً إلى إنكاره، بل المرجو منَهم أن يعيدوا مطالعته بنحوٍ أعمق، ومن ثُمَّ إذا لم يقبلوا الرأيَ المعروض يُطلعون الكاتبَ برأيِهم ونقدهم، ففي ذلك خطوةٌ نحو تكاملِ العلمِ وتقدمه.

طهران، 2 أيلول / سبتمبر 2003

نعمـة الله صالحـي النـجـف آبـادي

الفصل الأول

هل الأصل هو الحرب أم السِّلم؟

يجب أن نعلم بأنَّ معنى «الجهاد» في اللغة والُّغُرِيف القرآني أوسعٌ من «القتال»، فهو بمعنى مُطَّلِقِ الجهاد والمثابرة في أي طريق ومن أجل أي هدف. ويتبَعُ بالقرينة الهدف من هذا الجهاد، هل هو في سبيل الخير أو الشر.

إنَّ عبارة «في الله» في قوله تعالى ﴿جاهِدوا فِي اللَّهِ حَقَّ جَهَادِه﴾ [الحج: 78] تمثل القرينة الدالة على أنَّ المقصود من هذا الجهاد هو أن يكون في طريق الخير؛ وإنَّ عبارة «على أنْ لا تُشَرِّك» في قوله تعالى ﴿وَإِنْ جَاهَكُمْ عَلَى أَنْ لَا تُشَرِّكُوا بِي مَا لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ﴾ [لقمان: 15] تمثل قرينة توضح أنَّ القصد منه هو جهاد في سبيل الشر. إذن إنَّ الحرب في سبيل الله هو مصدق من مصاديق الجهاد بمعناه اللغوي. والجهاد في واقع الأمر هو بالمعنى الأخْص، ونحن هنا بقصد البحث حول هذا الجهاد بمعناه الأخْص، والذي يجب تسميته بـ«الجهاد الاصطلاحي».

قبل الخوض في أصل البحث حول الجهاد يجب التنويه إلى أمرين بهذا الصدد:

الأمرُ الأول: هل يجوز في المنظور الإسلامي شَنَّ الحرب من أجل فرض العقيدة أو لا يجوز؟

الأمر الآخر: عند مواجهة العَدُو المهاجم، هل السِّلم هو الأصل، وفي أثناء العمل على دفع هجوم العدو هل يجب السعي إلى إنهاء الحرب وبناء السِّلام؟ أم أنَّ الحرب هي الأصل ويجب تأجيجهما قدر المستطاع؟

بالنسبة للأمر الأول يجب القول بأنَّ الإسلام لا يجُوز شَنَّ الحرب من أجل فرض العقيدة، لأنَّ الآية 256 من سورة البقرة تقول: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيْرِ﴾. تتطوّي هذه الجملة الخبرية على معنى إنشائي، وإنَّ قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾ يعني أنَّه يجب عدم ممارسة أي إجبار وفرض وإكراه في الدعوة إلى الدين، ذلك أنَّ الحقَّ وبالباطل وبحكم الفطرة البشرية- بيَّنان وواضحان، وليس ثمة حاجة للإكراه. إذن سواء أكان الإكراه على نحو التهديد أو على نحو الحرب يجب عدم ممارسته لِفرض الدين العقيدة.

وبعبارة أخرى إن العقيدة في الأساس أمر قلبي، ولا يتحقق هذا الأمر عنوًّا ولا بالإكراه، لأنَّ الإنسان يتقبل كُلَّ ما تحكم به فطرته. أمَّا الإكراه فلا يغيِّر شيئاً في عقيدة أحد، ولا يُفرِّز عقيدة جديدة. ولذلك إن ممارسة العنف والإكراه عملٌ لا طائل منه، ومن ثم فإنَّ شنَّ الحرب التي تروم فرض العقيدة والدين، وبُحْكِم هذه الآية ومن المنظور الإسلامي، عملٌ غير مجاز.

وأمَّا بالنسبة للأمر الآخر فيجب القول بأنَّ الأصل عند مواجهة العدو المهاجم هو السِّلم وليس الحرب؛ ومع بيان أنَّ الحرب حالة طارئة، وتحتَّم ضرورتها بعد هجوم العدو؛ وأمَّا بعد دحر العدو وهزيمته فلم تعد ضرورية. ولذلك أوضح النُّص القرآني أنَّ الحرب تنتهي مع انتهاء هجمة العدو وزوال الفتنة التي تسبَّب بها: ﴿وَقَاتَلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ [البقرة: 193]. وإذا قيل أنَّ مفردة «الفتنة» في هذه الآية قد وردت بصيغة النكرة وفي سياق النفي وأنَّها تفيد العموم وتقول: قاتلوهم لكي لا تكون أيَّ فتنة في العالم، وليس مجرد الفتنة التي تسبِّب بها العدو في هجومه؛ إذا قيل ذلك فيمكن القول في الجواب بأنَّ القرينة التي تضمِّنتها الآية السابقة: «إِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ»، (والتي عدَّت هجوم العدو شرطًا لخوض الحرب)، قد توضَّح أنَّ المراد من الفتنة هنا هي فتنة خاصة قد تسبِّب بها العدو. ومن البديهي أنَّ الغاية والنهاية التي ذكرتها الآية لخوض الحرب تعني أنَّه عندما تزول فتنة العدو وشروره فلم يعد خوض الحرب مجازًا. وفي حقيقة الأمر إنَّ الآية تريد أنْ تقول: عليكم محاربة العدو الذي بدأ بالحرب، وأن تستأصلوا جذور الفتنة لكي لا تكون ثمة حرب بعد ذلك، ولكي يعم السلام. وقد أوضح القرآن الكريم في سورة الأنفال، والتي تعنى في جزءٍ منها بمعركة بدر: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسلِّمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: 61]. والآية التي تسبق هذه تقول: ﴿وَأَعْدُوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رَبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوكُمْ﴾. وبعد ثلاث آيات نقرأ آيةً تخاطب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بصيغة الأمر، إذ تقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرَضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ [الأنفال: 65] وفي الآية 61 التي وقعت بين آيات الحرب يقول الله تعالى: إذا جَنَحَ الأعداء المهاجمون إلى السِّلم، فأنت أيضًا اجنب للسلام. بعبارة أخرى إذا أبدى العدو في خضم المعركة ميالًا إلى السِّلم عليك أن تقبل بذلك. من هنا يتضح أنَّ الإسلام يَعُدُّ السِّلم هو الأصل الأساس في العلاقات الاجتماعية، إذ يجب السعي إلى تحقيقه وبذل الجهد من أجل الحفاظ عليه.

كما يجب الانتباه إلى ملحوظ مهم بهذا الصدد، وهو أنَّه في ضوء الاعتناء بهذا الأصل المبنيائي [أي أصل السِّلم] فإنَّ الأجانب [من غير المسلمين] إذا كانوا يُدعون دُوَّاماً إلى السلام والتعايش السِّلمي مع المسلمين فلن تحصل أية حرب بين الطرفين، ذلك أنَّ ما وَرَدَ في الآية

المذكورة يُعدَّ أمرًا مُلزَمًا حول التعايش والسلام، ولا يجوز مخالفته، وإنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ومَن يَتَّبِعُه مُكَلِّفُونَ بِالسَّعْيِ الدَّائِمِ إِلَى السِّلمِ، وَبَأْنَ لَا يَدِئُوا مُطْلَقًا بِأَيِّ نِزَاعٍ عَسْكَرِيًّا مَعَ الْأَجَانِبِ.

السِّلمُ طَبِيعَةُ رَئِيسَةُ فِي الْمَجَامِعِ

مثلاًما تكون الصَّحَّةُ وَالسَّلَامَةُ الْجَسْدِيَّةُ هِيَ الطَّبِيعَةُ الرَّئِيسَةُ لِأَيِّ فَرَدٍ، وَإِنَّ الْمَرْضَ حَالٌ عَرَضِيَّهُ عَلَى الْإِنْسَانِ، فَإِنَّ السِّلَامَ وَالْاسْتِقْرَارَ أَيْضًا يَمْثُلُانِ الطَّبِيعَةَ الرَّئِيسَةَ لِلْمَجَامِعِ الْبَشَرِيَّةِ، وَإِنَّ الْحَرَبَ حَالٌ عَرَضِيَّهُ. وَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسِّلْمِ فَاجْنَحْ لَهُ﴾ [الأنفال: 61] يُؤْشِرُ بِهَذَا الْمَعْنَى، إِذَ أَنَّ السِّلَامَ وَالْتَّعَايِشَ السِّلْمِيَّ يَمْثُلُانِ الطَّبِيعَةَ الرَّئِيسَةَ لِلْمَجَامِعِ، وَيُجَبُ السَّعْيُ لِلْحَفَاظِ عَلَى ذَلِكَ. وَبِهَذَا إِذَا أَفْصَحَ الْعَدُوُّ الْمَهَاجِمُ عَنْ رَغْبَتِهِ فِي السِّلَامِ يُجَبُ التَّرْحِيبُ بِذَلِكَ وَالْقِبْولُ بِهِ، وَلَيَسْتَنِيَّ مِنْ وَرَاءِ ذَلِكَ إِنْقاذُ الْمَجَامِعِ مِنْ هَذَا السُّقْمِ الْاجْتَمَاعِيِّ الْمُتَمَثِّلِ بِالْحَرَبِ، وَمَنْ ثُمَّ إِعادَةُ السَّلَامَةِ إِلَيْهِ.

وَمِنَ الْبَدِيِّيِّ إِنَّ الْطَّرَفَ الَّذِي يَبْدِأُ بِالْحَرَبِ الْعَسْكَرِيَّةِ وَيَهْدِ سَلَامَةَ الْمَجَامِعِ مُدَانٌ؛ فَالْوَجْدَانُ الْبَشَرِيُّ فِي الْأَصْلِ يَرَأُ مِنْ شَنَّ الْحَمْلَةِ الْابْتِدَائِيَّةَ⁽¹⁾ عَلَى الْآخِرِينَ، وَيَعْدُ ذَلِكَ ظَلَّمًا وَلَا يَمْكُنُ تَبْرِيرُهُ. وَلَذَا حِيثُمَا يَحْصُلُ صِرَاعٌ عَسْكَرِيٌّ، إِذَا أَرِيدَ مَعْرِفَةُ الْطَّرَفِ الْمَدَانِ، يُبَحَّثُ عَنِ الْطَّرَفِ الَّذِي ابْتَدَأَ بِالْحَرَبِ لِيُشَجَّبَ فِعْلُهُ وَيُدَانَ فِي الْإِعْلَامِ الْمَحَلِّيِّ وَالْإِقْلِيمِيِّ وَالْوَدَوْلِيِّ. وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ الْابْتِدَاءَ بِالْحَمْلَةِ الْعَسْكَرِيَّةِ عَلَى الْآخِرِينَ، أَيًّا كَانَتِ الْغَايَةُ، يَتَعَارَضُ مَعَ فَطْرَةِ الْبَشَرِ، وَإِنَّ كَانُوا يَسْمُونَ ذَلِكَ حَرَبًا دِينِيًّا.

الإِحْسَانُ إِلَى الْكَافِرِينَ

يَعْتَقِدُ بَعْضُ الْمُتَدِيِّنِينَ بِأَنَّ الإِحْسَانَ لِمَنْ لَا يُؤْمِنُونَ بِدِينِهِمْ عَمْلٌ غَيْرُ صَحِيحٍ، وَإِنَّ إِمْكَانِيَّةَ وَجْودِ مَثَلُ هَذَا الْاعْتِقَادِ بَيْنَ أَفْرَادِ الْمَجَامِعِ الْإِسْلَامِيِّيِّ كَانَ وَلَا يَزَالُ قَائِمًا. فِي حِينِ نِجَادِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ يَنْفِي ذَلِكَ، وَيَؤْكِدُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى لَا يَنْهَا الْمُسْلِمُونَ مِنِ الإِحْسَانِ إِلَى الْكُفَّارِ الَّذِينَ لَا يَتَبَرَّبُونَ بِالْأَذْى لَهُمْ، وَلَا يَمْنَعُهُمْ مِنْ مَعْالِمِهِمْ بِعَدْلٍ وَإِحْسَانٍ. قَالَ تَعَالَى: ﴿هَلَّا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقْاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنَّ تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [المتحنة: 8].

إِنَّ هَذِهِ الْآيَةِ الَّتِي تَدْعُو ضَمِّنِيَّا إِلَى السُّلُوكِ الْحَسَنِ وَالْعَادِلِ فِي التَّعَالِمِ مَعَ الْكُفَّارِ

(1) وَفِي الْأَدْبَارِ الْفَقِيهِيَّةِ «الْجَهَادُ الْابْتِدَائِيُّ».

المسالمين، تشير إلى أنَّ الإسلام ي يريد أنْ يبيِّثُ في المسلمين روح الصفاء والخير والإحسان والاحترام لِلْكائن البشريِّ، وأنْ يلين قلوب جميع النَّاس في التعامل مع بعضهم الآخر، وأنْ يمهد الأرضية لِلسِّلم المجتمعيِّ. وهذا كله شاهدٌ على أنَّ السِّلم مِن المنظور الإسلاميِّ يتمثل أصلًا بنايَاً وجذرًاً، وعلى المسلمين جميعًا السير نحوه والعمل بِموجبه.

وفي حالة واحدة فقط نهي المسلمين عن الإحسان للكفار، وهي في حال شن الكفار هجنة عسكرية على المسلمين وأخراجهم من ديارهم وهجرتهم من مساكنهم. لأن الإحسان إلى الكفار في مثل هذا الظرف والسالم معهم يتيح لهم إمكانية النفوذ في المجتمع الإسلامي وإلحاق ضربات مهلكة فيه. وقد ورد هذا الأمر في سورة الممتحنة مباشرةً بعد الآية المتقدمة ذكرها.

في ضوء ما تقدّم حول عدم جواز فرض العقيدة بقوّة السلاح بحسب المنشور الإسلامي، وكذلك كون السِّلم مِن وجهة نظر الإسلام أصلًا بناءً على يحب السعي إلى تحقيقه، السُّؤال المعروض بهذا الصدد: يستفهم عن ماهية الجهاد في الإسلام؟ وأين ومتى تجوز محاربة الكفّار؟
لإجابة عن هذا السُّؤال يجب الوقوف بتمعّن عند الآيات القرآنية التي نزلت في شأن محاربة الكفّار، ليتضّح مِن وراء ذلك متى يجوز محاربة الكفّار؟

آيات الحرب والجهاد

تنقسم الآيات التي نزلت في شأن محاربة الكفار على فتَّيْنِ: الفتَّة الأولى تلك الآيات التي تضمنَتْ قيدَ الحرب وشرطها، والفتَّة الأخرى هي تلك الآيات التي وَرَدَتْ مطلقاً ومن دون أن تتضمنَ قياداً وشرطًا. ذكر هنا بضعة آياتٍ من الفتَّة الأولى التي توضَّح الظروف والشروط التي تجعل محاربة الكفار جائزةً، ومن ثمَّ نتناول الفتَّة الأخرى من هذه الآيات.

الفئة الأولى: الآيات المقيدة

١. ﴿وَقَاتَلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [القرآن: ١٩٠].

تنطوي هذه الآية على جملة من الملاحظ، إذ ينبع الانتهاء إليها:

الملحوظ الأول: إنَّ القتال وال الحرب يجب أن يكون في سبيل الله، وليس من أجل الغزو وفتح الأقصى والانتقام، أو لإشعاع رغبة السلطة والهيمنة الاستكبارية وغيرها من هذه الأهداف. وإنَّ «سبيل الله» يعني طريق الخير وصلاح البشرية الذي هو من رضا الله سبحانه، مثل

فسح المجال للحرية وبنحوٍ يتمكن الناس من تأمين حياتهم الدينية والأخروية بسعادة تامة، وكذلك الدفاع عن المظلومين وصدّ المهاجمين الظالمين الذين تسببوا بالفتنة والفساد، وغيّبوا الحرية وخلقوها جوًّا من الظلم والعنف والإرهاب.

الملحوظ الثاني: تقول هذه الآية الكريمة: «قاتلوا مَن يقاتلكم»؛ أي إذا لم يشنّ العدو هجمةً عسكرية فتنتفي الحاجة إلى الحرب. فهذا قيدٌ يجعل اعتداء العدو وهجومه شرطًا لجواز خوض الحرب. وبالطبع إذا لم يحصل اعتداء من العدو فلا يجوز الابتداء بالحرب.

الملحوظ الثالث: تنهي هذه الآية عن أيّ نوع من التعدي والتطاول بمعناه العام، مثل قتل النساء والأطفال، وحرق البيوت والمزارع، وقطع الأشجار (من دون ضرورة)، وقتل الأسرى وغيرها من التصرفات. وبالطبع إنَّ مفهوم الاعتداء والتطاول واضحٌ جدًّا، وإنَّ ضمير الإنسان قادرٌ على تشخيصه، ولذلك أورده النصُّ القرآني بنحو مطلق، ولم يردفه بايضاح، وذلك لكي يبحث كُلُّ فردٍ بفطرته عن مصاديقه.

كما يجب أن نعلم أنَّ أجواء الحرب هي أجواء مشحونة بالتوتر، وقد يشعر الأفرادُ في مثل هذه الأجواء بالحماس والهيجان أحيانًا، ومن الممكن أن يغادروا حدود العدل والإنصاف، ويمارسوا أعمالًا غير لائقة أو آثمة. لذلك يحدُّ القرآن الكريم أمراء الحرب ومن يخوض فيها، سواءٌ من القادة أو الجنود، ألا يبدر منهم في خضم المعركة أيَّ اعتداء وتطاول.

فضلاً عن ذلك ثمة تفسير حول هذه الآية يفيد أنَّ قوله تعالى ﴿لَا تَعَدُوا﴾ معناه «لا تتجاوزوا الحدّ من قتال مَن هوِّ من أهل القتال، إلى قتال مَن لم تؤمروا بقتاله». وقيل: معناه لا تعتدوا بقتال مَن لم يبدأكم بقتال»⁽¹⁾. بناءً على هذا القول فإنَّ عبارة ﴿وَلَا تَعَدُوا﴾ تؤكّد مفهوم القيد الذي تضمنه قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُم﴾. لأنَّ مفهوم هذا القيد هو أنه إذا لم تُشنَّ عليكم حملة عسكرية فلا تبدُّوا القتال. إذن إنَّ منطق عبارة ﴿وَلَا تَعَدُوا﴾ يؤيّد مفهوم عبارة ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُم﴾ ويشتبه.

الملحوظ الرابع: إنَّ هذه الآية بعد أن تحدُّر المجاهدين المسلمين من الاعتداء تذكرهم بأنَّ الله لا يحبّ المعتدين. فيا مَنْ تقاتلُونَ في سبيل الله ومن أجل رضاه، اعلموا أنَّكم في أجواء الحرب إذا خرجتم عن حدود العدل والإنصاف وارتكبتم أعمالًا آثمة وغير لائقة فإنَّ الله سبحانه لن يرضي عن ذلك، ومن ثمَّ لا يحبّكم. ذلك أنَّ الله سبحانه يبغض الاعتداء، ومن ثمَّ سيكون المعتدي مبغوض عند الله تعالى.

(1) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين الأخصائيين، ط: الأولى، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1995)، ج 2، ص 29.

ولأنَّ الإسلام قد شرَّعَ الجهادَ لِرفع الظلم والاعتداء، ولإحياء العدل والإنصاف، فمن البديهي ألا يقبل بحصول شيءٍ معارضٍ للعدل والإنصاف في أثناء السعي إلى تحقيقهما؛ وهذا دليل على ذرورة القيادة والسموِّ الذي ينطوي عليه قانون الجهاد في الإسلام.

2. ﴿وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقْفِنُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُفَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 191]

هذه ثانية آية من الآيات التي ورد فيها قيد الحرب وشروطه، وإنَّ ضمير ﴿وَاقْتُلُوهُمْ﴾ يعود إلى ﴿الذين يُقاتِلُونَكُم﴾ في الآية السابقة، وما يُراد قوله هو أنَّ إزالة الشر الذي بدأ به هؤلاء الكُفَّار المهاجمون يتحقق بقتلهم. ثمَّ تدعو الآية إلى عدم مقاتلتهم عند المسجد الحرام إلا إذا شنُوا عليكم فيه حملةً عسكرية، أي إذا هاجموكم هناك اقتلواهم، وهذا جزاء الكافرين المهاجمين.

ثُمَّةَ مَلَاحِظٌ في هذه الآية نعرضها بما يلي:

- **الملاحظ الأول:** تناطِبُ هذه الآية المسلمين بالقول بما أنَّ الكُفَّار قد شرعوا بالحرب ولنواياهم في القضاء عليكم، فلذا أينما وجدهم في ساحة النزال اقتلواهم دفاعاً عن أنفسكم، لأنَّ شرَّهم لا يزول إلا بقتلِهم.
- **الملاحظ الثاني:** تنهي هذه الآية المسلمين من الشروع بالحرب، ولا يجوز خوض الحرب إلا للدفاع وبعد أن يشنَّ الكُفَّار هجنةً عسكرية.
- **الملاحظ الثالث:** ولما كانت الآية تناطِب المسلمين الذين أخرجهم الكُفَّار من مكَّة، فلذا تقول للمسلمين: أَخْرِجُوا الْكُفَّارَ من حيث أَخْرَجُوكُمْ، أي مِنْ مَكَّة، وهذا هو ضرب من الدفاع.
- **الملاحظ الرابع:** تقول الآية إنَّ الفتنة التي تسبِّب بها الكُفَّار، وتعذيبهم المسلمين في مكَّة، ومصادرة أموالهم وفرضهم الحرب على مسلمي المدينة، كُلُّ ذلك أشدُّ من قتلهم على يد المسلمين. أي إنَّ الكُفَّار هم مصدر الفتنة، وإنَّ الْبُؤْسَ والعَنَاءُ والحرب الذي فرضوها على المسلمين أشدُّ وأثارها المخربة أكثر من قتل الكُفَّار على يد المسلمين.
- **الملاحظ الخامس:** إنَّ جواز قتل الكُفَّار المهاجمين هو جزاء عملهم بِدِئْهُم الهجوم وال الحرب وسفكهم دماء المسلمين، وإنَّه جزاء عادل.

تَنْوِيَةُ

ثُمَّةَ مَنْ يَقُولُ أَنَّ «الْفِتْنَةَ» فِي هَذِهِ الْآيَةِ، وَفِي آيَةِ ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ [البَقْرَةُ: 193] بِعَنْنِ الشَّرْكِ». وَثُمَّةَ مَنْ يَرِي -مَثْلُ الشَّيخِ مُحَمَّدِ عَبْدِهِ- أَنَّ تَفْسِيرَ الْفِتْنَةِ بِالشَّرْكِ «يُخْرِجُ الْآيَاتِ عَنْ سِيَاقِهَا»⁽¹⁾.

يَبْدُو أَنَّ رَأْيَ مُحَمَّدِ عَبْدِهِ صَحِيحٌ، لَأَنَّ الْآيَةَ 190 مِنْ سُورَةِ الْبَقْرَةِ تَدْعُ الْمُسْلِمِينَ إِلَى أَنْ يَقْاتِلُوْا مَنْ شَنُّوا عَلَيْهِمُ الْحَرْبَ. إِنَّ سِيَاقَ هَذِهِ الْآيَةِ وَالآيَاتِ الَّتِي تَلِيهَا هُوَ الْحَدِيثُ عَنِ الْكُفَّارِ الَّذِينَ يَمْارِسُونَ الضَّغْوَطَ عَلَى الْمُسْلِمِينَ، فَقَدْ كَانُوا يَعْذِّبُونَ الْمُسْلِمِينَ الْمُكْيَنِينَ وَيَقْتَلُونَهُمْ أَحْيَاً، وَيَفْرُضُونَ الْحَرْبَ عَلَى مَنْ كَانَ فِي الْمَدِينَةِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. وَهَذَا كُلُّهُ كَانَ فِتْنَةً وَمَصَابِبَ صَبَوْهَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ. أَمَّا الْآيَةُ 193 مِنْ سُورَةِ الْبَقْرَةِ فَإِنَّهَا تَدْعُ الْمُسْلِمِينَ إِلَى أَنْ يَقْاتِلُوْا الْكُفَّارَ الْمُعْتَدِلِينَ لِتَزُولُ الْفِتْنَةَ. أَيْ بَعْدَ أَنْ يُعْلَبَ الْكُفَّارُ لَمْ يَعْدْ بِإِمْكَانِهِمْ خَلْقُ الْفَتْنَةِ وَفِرْضُ الْحَرْبِ عَلَى الْمُسْلِمِينَ. يُرْوَى عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرَ أَنَّهُ قَالَ حَوْلَ الْفِتْنَةِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾: «قَدْ فَعَلْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِذْ كَانَ الإِسْلَامُ قَلِيلًا. فَكَانَ الرَّجُلُ يُفْتَنُ فِي دِينِهِ، إِمَّا يَقْتُلُهُ وَإِمَّا يُوْثُقُهُ حَتَّىٰ كَثُرَ الإِسْلَامُ فَلَمْ تَكُنْ فِتْنَةً»⁽²⁾. تَؤَكِّدُ هَذِهِ الرَّوَايَةُ أَنَّ الْمَقْصُودَ مِنَ الْفِتْنَةِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ هُوَ ذَلِكُ الْبَلَاءُ وَالْعِذَابُ الَّذِي تَعْرَضُ لَهُ الْمُسْلِمُونَ مِنْ قَبْلِ الْكُفَّارِ.

فَضْلًا عَنِ ذَلِكَ، إِنَّ الْحَرْبَ مَعَ الْمُشْرِكِينَ لَا يَنْتَجُ عَنِ زَوْالِ الشَّرْكِ، ذَلِكُ أَنَّ الشَّرْكَ عَقِيدةٌ فِي الْقَلْبِ، وَإِنَّ الشَّرْكَ وَإِنْ غُلِبَ لَا يُغَيِّرُ عَقِيَّدَتَهُ. بِالإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ إِنَّ تَغْيِيرَ الْعَقِيَّدَةِ يَحْتَاجُ إِلَى الْبَحْثِ وَالْاسْتِدَالَلُّ وَإِقْنَاعِ الْفَرَدِ الْمُقَابِلِ، فَمَا لَمْ يَقْتَنِعْ لَنْ تَغْيِيرُ عَقِيَّدَتَهُ الْقَلْبِيَّةِ. إِذْنَ لَا يَصْحُّ أَنْ يَقُولَ: «قَاتَلُوا الْمُشْرِكِينَ لِزَوْالِ عَقِيَّدَتِهِمُ الْمُمْتَثَّلةُ بِالْشَّرْكِ».

(1) محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990).

ج 2، ص 169.

(2) محمد رشيد رضا، المصدر السابق، ج 9، ص 553.

الفتنة لغةً

أصل «الفتن»: إدخال الذهب النار لظهور جودته من رداءه⁽¹⁾. وإنّ قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...﴾ [البروج: 10] يشير إلى من أحرقوا المؤمنين بالنار، وقد ورد التعبير نفسه حول أهل الجحيم في قوله تعالى: ﴿هُرَيْوَمْ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ دُوْقُوا فِتْنَتُكُمْ هُدَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْعَجِلُونَ﴾ [الذاريات: 13-14]. وقد وردت مفردة «الفتنة» في قوله تعالى ﴿وَانْقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: 25] بمعنى البلاء والصعب. وقال الزمخشري (ت: 538هـ) في ذلك: «وبينهم فتنة أي حرب. وبنو ثقيف يتفتون أبداً أي يتحاربون»⁽²⁾.

إنّ مجمل استعمالات مفردة «فتنة» تنطوي على معنى الصعب والشدائد، والفتنة التي تعني الامتحان والابتلاء أيضاً تستبطن معنى الشدة والصعب. وليس ثمة استعمال لمفردة «فتنة» لا ينطوي على معنى الصعب والشدائد؛ ومن ثم لا يمكن لمفردة «الشرك» التي لا تستبطن معنى الشدائيد أن تكون بمعنى الفتنة.

أظنّ ظناً قوياً⁽³⁾ أنّ تفسير الفتنة بالشرك قد ذكره من كان يعتقد بأنّ الجهاد في الإسلام هو بمعنى فرض العقيدة بقوّة السلاح، إذ يرفض أصحاب هذا الاعتقاد أن يكون الجهاد بمعنى الدفاع ودفع شرور المهاجمين الذين ابتدأوا الحرب. ولذا ذهبوا إلى أنّ الآية ﴿وَقَاتَلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ تعني وجوب محاربة المشركين ابتداءً مادام الشرك موجوداً. ومن ثم فإنّ أصحاب هذا الرأي قد اجتهدوا في اللغة بناءً على اجتهادهم في معنى الجهاد. في حين أنّ معرفة معنى اللغة يرجع إلى أهل اللغة، ولا يمكن الاجتهاد في ذلك، فإذاً ينبغي ألا تُفسّر الفتنة بمعنى الشرك.

3. ﴿وَقَاتَلُوهُمْ حَتَّىٰ لَا تَكُونَ فِتْنَةً وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُذْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 193]

إنّ فعل الأمر ﴿قاتلواهم﴾ في هذه الآية عطف على ﴿قاتلواهم﴾ في الآية 190 من السورة نفسها،

(1) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، ط: الأولى، (دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، 1412هـ)، ج 1، ص 623.

(2) جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج 2، ص 6.

(3) [الظن القوي في الأدبيات الفقهية يعني الظن الذي يشبه اليقين، أو ما يسمى بالظن الغالب. الفقهاء يعدون الظن الغالب بمنزلة اليقين في بعض الحالات، خاصة فيما يتعلق بالأحكام الشرعية التي لا تستند إلى دليل قطعي]. (المترجم).

والضمير «هُمْ» يعود إلى «الذين» في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُم﴾ في الآية 190. ويجب أن نعلم أنَّ الآية 190 ذكرت بدايةً الحرب، فيما ذكرت هذه الآية نهايتها. فالآية 190 تدعوا إلى قتال الكُفَّار المهاجمين الذين بدأوا الحرب وتسببوا باندلاعها، وإنَّ التصدِّي لهم وقمعهم هو جزائهم العادل. فيما تدعو الآية 193 إلى قتالهم لكي لا تكون فتنة، ول يكن الدين لله. مِن معاني «الدين» هو الاستيلاء والسلطة؛ والمراد هنا، بحسب القرينة المقامية⁽¹⁾، هو هذا المعنى. لأنَّ الظرف الذي تناح فيه للكُفَّار قدرة الهجوم تسود فيه سلطُّتهم وهيمنتُّهم؛ وعندما يُدحرُون بِقُوَّة المسلمين الدُّفاعيَّة ويُهزمُون تماماً تزول هيمنتُّهم وسلطُّتهم، ويتم بِدُلُّا عنهم حُكْمُ الله ودينه.

تتعرَّض الآية الكريمة بعد ذلك إلى ما يجب فعله بعد تراجع الكُفَّار المهاجمين من الاعتداء، إذ تقول: بعد أن يكُفُّ الكُفَّار المهاجمون وبعد أن انتهوا من اعتدائهم وأوقفوا ممارسة الظلم، عليكم أن تنتهيوا عن قتالهم وإيقاف الحرب؛ لأنَّ قتالكم هو بمثابة المقابلة بالمثل والرد على الظلم. فعندما يكُفُّ الكُفَّار عن الاعتداء تنتفي الحاجة إلى المقابلة بالمثل، ولم يعد قتالهم مبرراً. ذلك لأنَّ ضرورة قتل الطالمين المعتدين قائمة مع وجود الظلم والاعتداء، ولكن عندما يتوقف الظلم الموجَّه من الكُفَّار لم يعد ثمة ظالم في الميدان لتتم معاقبته. لقد ذكرت هذه الآية سبَّعين لانتهاء الحرب، السبب الأول هزيمة الكُفَّار المهاجمين تماماً، والسبب الآخر انتهاءهم أو كفُّهم عن القتال.

بالإضافة إلى ما تقدَّم يلزم الانتباه إلى ملاحظة أدبية بهذا الصدد، وهي أنَّ هذه الآية وظفت المشاكلة⁽²⁾، وهي من أدوات علم البديع. فلما كان الموضوع المعروض في متن الآية هو اعتداء الكُفَّار المهاجمين وعدوانهم، فقد سُميَ التصدِّي لهم و مقابلتهم بالمثل ومعاقبتهم اعتداء. هذا ما يُعبَّر عنه في علم البديع بالمشاكلة، أي الاشتراك في اللفظ وليس في المعنى. لأنَّ قتال الكُفَّار المهاجمين لِلدفاع لا يُعد عدواً في الواقع الأمر، وكل ما هنالك هو أنَّ اللفظ

(1) القرينة المقامية: وتسمى أيضًا القرينة الحالية والقرينة المعنوية، وهي: ما يحيط بالكلام من فعل أو حدث يلقي الضوء عليه فيوضِّح مقصود المتكلِّم منه.

(2) المشاكلة في علم البديع هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحبته تحقيقاً وتقديرًا، فالأول قوله تعالى ﴿وَجَرَأَءَ سَيِّئَةً سَيِّئَةً مُتُّهَا﴾ [الشورى: 40]. إذ الجراء على السيئة ليس بسيئة في الحقيقة، لكنه سُمي سيئة للمشاكلة اللغوية. والثاني كقوله تعالى: ﴿صِبْغَةُ اللَّهِ﴾ [البقرة: 138]، وهو مصدر مؤكَّد لامنا بالله، والمعنى تطهير الله، لأنَّ الإيمان يطهر النفوس، وأصل ذلك أن النصارى كانوا يغمسون أولادهم في ماء أصفر يسمونه المعمودية، ويقولون إنه تطهير لهم، فعبر عن الإيمان بالله بصبغة الله للمشاكلة بهذه القرينة الحالية. ظ: أحمد مصطفى المراغي، علوم البلاغة، (بيروت: دار القلم، د.ت)، ص 301-302.

(المترجم)

جاء بصيغة العدوان. مثل قوله تعالى: ﴿تَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكُ﴾ [المائدة: 116] حيث حديث النبي عيسى عليه السلام إلى الله. من الواضح جدًا أنه ليس للذات الإلهية نفس، ولأنَّ مفردة النفس استعملت بالنسبة لعيسى عليه السلام، فقد وردت في معرض الإشارة إلى الله أيضًا ومن باب المشاكلة اللغوية.

وقد يجب التنويه إلى أنَّه من الواضح في هذا الصدد أنَّ الأمر بقتال الكفار المهاجمين في هذه الآية، هو كالأمر نفسه في الآيتين السابقتين، أي له ماهية دفاعية.

4. ﴿أَذْنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظُلْمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أَخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِيَعْضٍ لَهُدَمَتْ صَوَامِعٍ وَبَيْعُ وَصَلَوَاتٍ وَمَسَاجِدٍ يُذَكِّرُ فِيهَا اسْمَ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 39 - 40]

يؤكّد القرآن الكريم في هاتين الآيتين أنَّ الجواز بالقتال يُعطى عندما تبدأ هجمة عسكرية من قبل العدو و يتعرّض جمُّ من الناس لِلظلم. فقد لا يقتصر الأمر في مثل هذه الحالة على امتلاكم الحق في القتال، بل يجب عليهم قتال المعتدين دفاعًا عن أنفسهم. ومن البديهي أنَّ مفهوم هذا القول هو أنَّه إذا لم يبدأ العدو بالهجوم فلا يجوز شنَّ حملة عسكرية على الداعين إلى السِّلم والتعايش السِّلمي. وبعبارة أخرى إنَّ الابتداء بالحرب و تعمير صفو السِّلم والتعايش لا يجوز مطلقاً، حتى وإنْ كان تحت عنوان فرض الدين؛ لأنَّه لا يمكن ولا ينبغي فرض الدين على أحد، فالله تعالى يقول: ﴿لَا إِكراهٌ فِي الدِّين﴾ [البقرة: 256].

ثم تشير الآية الثانية إلى أنَّ هذا الحق في خوض الحرب الدفاعية قد مُنح لمن أخْرِجوا من ديارهم ظلماً وبسبب إيمانهم بالله؛ إنَّها إشارة إلى المسلمين المهاجرين الذين اضطروا إلى الهجرة من موطنهم بسبب ما لحقهم من قبل مشركي مكة.

تستعرض هذه الآية ما حدث، وتتوه إلى الظروف الصعبة التي كانت تمرُّ بال المسلمين المهاجرين وكيفية نزوحهم عن موطنهم. فالآية لا تزيد أن تقول أنَّ جواز خوض الحرب الدفاعية مشروط بالتهجير ونزوح من تعرضوا للهجوم. أي لا يمكن القول بأنَّ من تعرضوا للاعتداء والهجمة العسكرية إذا لم يُخرجوا من ديارهم لا يحق لهم اللجوء إلى الحرب الدفاعية، فمثل هذا المفهوم لا يُتلقّى من هذه الآية.

ثم تعرّض الآية الكريمة جملةً من الفوائد المترتبة على جواز الحرب الدفاعية، وتقول لو لم يُسمح للمضطهدرين أن يدافعوا عن أنفسهم ويواجهوا الهجمة العسكرية للأعداء لحدثت كثيُّر من المأساة، ولهُدمت الأماكن المقدّسة مثل معابد اليهود والنصارى ومساجد المسلمين أيضًا.

إنَّ جواز الحرب الدفاعية هنا يُعبَّر عنه في الشرع بالدفع الإلهي، أي أنَّ اللهَ تعالى بإعطائه المظلومين الإذنَ بالجهاد يضع المجاهدين في مواجهة المهاجمين والمعدٍّين، وبهزيمة المهاجمين يدفع شَرَّهم عن المظلومين. لذا إنَّ الدفع هنا ليس «دفعاً تكوينياً»، بل هو دفع بشرعِ الجهاد، وإنَّ هذا المعنى منسجمٌ ومتناقض مع العبارة المذكورة في نهاية الآية: ﴿وَلَيَنْصُرُنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾، لأنَّ المقصود من نصر الله هو تنفيذ ما أمرَ اللهُ به، ومنْ يُنْفَذْ أَمْرَ الله فَقَدْ نَصَرَهُ. والآية قد وعدت أنَّ مَنْ يُنْفَذْ أَوْامِرَ اللَّهِ فَاللَّهُ يَنْصُرُهُ. أي إنَّ مَنْ يُنْفَذْ أَمْرَ المرتبطة بالجهاد فإنَّ الله ينصرهم على الأعداء، فقد قال تعالى: ﴿إِنَّ تَنَصُّرُوا اللَّهَ يَنْصُرُكُم﴾ [محمد: 7]. إذن ما نقرأ في كتب التفسير حول جَعْل الدفع في الآية دفعاً تكوينياً - حيث قيل أنَّ معنى الآية هو أنَّ الله يدفع البلاء عن السَّيِّدين ببركة المحسنين» - لا ييدو صحيحاً ولا ينسجم مع سياق الآية. لأنَّ سياقها حول مسألة الجهاد وحول إعطاء الله الإذن للمظلومين ليدفعوا شَرَّ المعدٍّين بالدفاع عن أنفسهم. إذن لا ينبغي تفسير هذه الآية بنحوٍ يُقال أنَّ الله تعالى ببركة المصليين والمزكين وال الحاجين يدفع البلاء عن تاركي الصلاة ومانع الزكاة وتاركي الحج، وبحسب ما جاء في (مجمع البيان) في تفسير الآية 251 من سورة البقرة⁽¹⁾. فضلاً عن ذلك إنَّ هذه الطريقة في تفسير الآية تستبطن دعوةً إلى أمرٍ سيء، فمثل هذا الرأي ينطوي على دعوةٍ إلى ترك الصلاة ومنع الزكاة وترك الحج.

إذا كانت الآية ت يريد أن تقول إنَّ اللهَ تعالى يصون السَّيِّدين ببركة المحسنين كان يجب أن تقول «ولولا دفع الله ببعض الناس عن بعض» لأنَّ مفردة «دفع» إذا تعددت بـ«عن» تعني الصَّون والدفع، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الظَّالِمِينَ﴾ [الحج: 38] ولكن إذا تعددت هذه المفردة بنفسها ستعني الإبعاد والإقصاء، مثل قوله تعالى: ﴿إِذْ دَفَعَ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةَ﴾ [المؤمنون: 96]. وردت «السيئة» هنا مفعولاً لِفعل «ادْفَعْ»، أي أبعد السوء بالطريقة التي تكون أحسن من غيرها. أما فعل «دفع» في الآية المعنية هنا فقد تعددت بنفسه، وإنَّ مفعوله «الناس»، ولا يعني هذا الفعل الصون، بل جاء بمعنى الإبعاد والإقصاء. إذن إنَّ الرأي القائل: «يدفع اللهُ بالبر عن الفاجر الهلاك» لا ينسجم مع سياق الآية وتركيبها اللغوي، وينبغي رفضه.

الملحوظ الآخر بهذا الصدد هو أنَّه على وفق هذا الرأي لا تكون ثمة علاقة بين الشرط والجزاء في الآية، لأنَّه إذا قيل: «لو لا دفع الله البلاء عن السَّيِّدين ببركة المحسنين لهُدمَت الأماكن المقدسة» ما المعنى المعقول الذي قد يستفاد من ذلك؟ ما وجه العلاقة بين عدم

(1) الفضل بن الحسن الطبرسي، المصدر السابق، ج 2، ص 152.

دفع البلاء عن السيئين وتهديم الأماكن المقدّسة؟ لا توجد أية علاقة، بل العكس من ذلك، إذا أزال اللهُ السيئين بالبلاء ستحفظ الأماكن المقدّسة من شرورهم.

5. ﴿الشَّهْرُ الْحَرَامُ بِالشَّهْرِ الْحَرَامِ وَالْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [البقرة: 194]

قيل أنَّ هذه الآية تعود إلى قضية الحدبية، إذ «أنَّ المشركين صدُوا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم عن البيت عام الحدبية وصالحوه على أن يرجع عامه القابل ويخلوا له مكة ثلاثة أيام فيطوف بالبيت ويفعل ما شاء. فلما كان العام المقبل تجهَّز رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه لعمرة القضاء وخافوا أن لا تفي لهم قريش بذلك وأن يصدُوهم عن المسجد الحرام ويقاتلوهم وكره أصحابه قتالهم في الشهر الحرام في الحرم، فأنزل الله تعالى الآية»⁽¹⁾. وقيل أنَّ «المشركين في مكة أرادوا أن يغروا المسلمين في الشهر الحرام فيقاتلونهم»⁽²⁾، فأنزل الله هذه الآية التي تتوه إلى أنَّ الشهر الحرام في مقابل الشهر الحرام، أي إن القتال في الشهر الحرام يكون في مقابلة قتال في الشهر الحرام⁽³⁾. وبعبارة أخرى إذا بدأ الكفارُ القتالَ في الشهر الحرام فأنتم أيضًا تستطعون اللجوء إلى الحرب الدفاعية في الشهر الحرام نفسه، ذلك أنَّ ﴿الْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾، أي إذا تجاوز الكفارُ على حرمة الشهر الحرام وشرعوا بالحرب، يحقُّ لكم خوض الحرب الدفاعية ومن دون مراعاة الشهر الحرام.

ثم تعرّض الآية الكريمة حكمًا كليًّا وتقول: ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾، وبالطبع من مصاديق ذلك هي الحرب الدفاعية.

ترد هذه الآية في سياق آيات الجهاد، وبهذا فإنَّها تعنى بالدرجة الأساس بالجهاد وبالحرب الدفاعية. وما ينبغي الانتباه إليه بهذا الصدد هو أنَّ خوض الحرب -في ضوء هذه الآية- يُشترط فيه شروع العدو بالقتال والاعتداء. أي إذا لم يشنَّ العدو هجمةً عسكرية لا يجوز للمسلمين أن يبادروها بشنِّ حملة عسكرية على الآخرين؛ فالقرآن الكريم لا يسمح لأتباعه وللمؤمنين به أن يكونوا بادئين بالحرب. يمكن فهم هذا المعنى من مفهوم الشرط، لأنَّ الحرف «من» في الآية وَرَدَ في مقام الشرط بسبب حرف «الفاء» الذي جاء في جوابه.

وينبغي الانتباه أيضًا إلى أنَّ مفهوم الشرط هذا يُدرك بوضوح من متن الآية، ولذا من

(1) شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثلثي، تحقيق: علي عبد الباري عطيه، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، ج، 1، ص 470.

(2) الفضل بن الحسن الطبرسي، المصدر السابق، ج 2، ص 33.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، ص 33.

يعدون الجهاد في الإسلام حرباً ابتدائية ويقولون: «لقد نسخت هذه الآية بالآية هـ [قاتلوا المشركين كافة]» [التوبة: 26]، وباتت الحرب الابتدائية مع الكفار واجباً⁽¹⁾، فإنَّ مرادَهم هو نسخ مفهوم الآية وليس منطوقها. ويتبَّعُ من وراء ذلك أنَّ أصحاب هذا الرأي قد سلَّموا بكون مفهوم الشرط هنا يدلُّ على عدم جواز الحرب الابتدائية.

أمَّا قولهم بأنَّ الآية هـ [قاتلوا المشركين كافة] قد نسخت الآية المعنية هنا فلا يمكن القبول به، إذ تقتضي القاعدة حمل المطلق على المقيَّد، وإنَّ هذه القاعدة سارية في كلِّ موضع وزمان، وإنَّ الدليل المنطوي على القيد والشرط يحُكُم دواماً الدليل المطلق؛ إذن إنَّ الآية هـ [فمن اعتدى عليه بِمِثْلِ ما اعْتَدَى عَلَيْكُمْ] [البقرة: 194] التي تتضمَّن الشرط حاكمةٌ على الآية هـ [قاتلوا المشركين كافة] التي وردت مطلقةً؛ وإنَّ مفهوم الشرط فيها دليل على أنَّ القتال مع المشركين، ما لم يشرعوا بالقتال، لا يجوز ابتداءً.

من المناسب هنا أن نعرض خلاصة ما قاله الشيخ محمد عبده (1849-1905) حول هذا المورد. يقول:

«مَحَصُّل تَقْسِيرِ الْآيَاتِ يَنْطِقُ عَلَى مَا وَرَدَ مِنْ سَبَبِ نُزُولِهَا، وَهُوَ إِبَاحَةُ الْقِتَالِ لِلْمُسْلِمِينَ فِي الْإِحْرَامِ بِالْبَلَدِ الْحَرَامِ وَالشَّهْرِ الْحَرَامِ إِذَا بَدَأُهُمُ الْمُشْرِكُونَ بِذَلِكَ، وَلَا يُنْقُوا عَلَيْهِمْ إِذَا نَكَّوْا عَهْدَهُمْ وَاعْتَدُوا فِي هَذِهِ الْمَرَّةِ، وَحُكُمُهَا بِاقٍ مُسْتَمِرٍ لَا نَاسِخَ وَلَا مَنْسُوخَ؛ فَالْكَلَامُ فِيهَا مُتَّصِّلٌ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ فِي وَاقِعَةٍ وَاحِدَةٍ فَلَا حَاجَةٌ إِلَى تَمْزِيقِهِ، وَلَا إِلَى إِذْخَالِ آيَةِ بَرَاءَةٍ فِيهِ، وَقَدْ نُقلَ عَنْ أَبْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ لَا نَسْخَ فِيهَا، وَمَنْ حَمَلَ الْأَمْرَ بِالْقِتَالِ فِيهَا عَلَى عُمُومِهِ وَلَوْ مَعَ اتِّنْفَاءِ الشَّرْطِ -فَقَدْ أَخْرَجَهَا عَنْ أُسْلُوبِهَا وَحَمَلَهَا مَا لَا تَحْمِلُ.

وَآيَاتُ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ نَزَّلتُ فِي غَزْوَةِ أُحُدٍ وَكَانَ الْمُشْرِكُونَ هُمُ الْمُعْتَدِينَ. وَآيَاتُ الْأَنْفَالِ نَزَّلتُ فِي غَزْوَةِ بَدْرِ الْكَبْرَى وَكَانَ الْمُشْرِكُونَ هُمُ الْمُعْتَدِينَ أَيْضًا. وَكَذَلِكَ آيَاتُ سُورَةِ بَرَاءَةٍ نَزَّلتُ فِي تَأْكِيْثِ الْعَهْدِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَلَدَلِكَ قَالَ: هـ [فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَأَسْتَقِيمُوا لَهُمْ] (9:7) وَقَالَ بَعْدَ ذِكْرِهِمْ: هـ [لَا تُقْاتِلُونَ قَوْمًا نَكَّوْا أَيْمَانَهُمْ وَهُمْ مَوْا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدْءُ وَكُمْ أَوَّلَ مَةٍ] (9:13) الْآيَاتِ.

كَانَ الْمُشْرِكُونَ يَبْدُؤُونَ الْمُسْلِمِينَ بِالْقِتَالِ لِأَجْلِ إِرْجَاعِهِمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَلَوْ لَمْ يَبْدُؤُوا فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ لَكَانَ اعْتِدَاؤُهُمْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ مِنْ بَدِيهِ وَفِتْنَةُ الْمُؤْمِنِينَ وَإِيَادُوهُمْ وَمَنْعُ الدَّعْوَةِ -كُلُّ ذَلِكَ كَافِيَا فِي اعْتِبَارِهِمْ مُعْتَدِينَ، فَقِتَالُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

(1) يُنظر: أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، (مكَّةُ المكرَّمة: دار التربية والترااث، د.ت)، ج 3، ص 578

كُلُّهُ كَانَ مُدَافِعًا عَنِ الْحَقِّ وَأَهْلِهِ وَحِمَايَةً لِدِعْوَةِ الْحَقِّ؛ وَلِذَلِكَ كَانَ تَقْدِيمُ الدِّعْوَةِ شَرْطًا لِجَوَازِ الْفِتَنَاءِ؛ وَإِنَّمَا تَكُونُ الدِّعْوَةُ بِالْحُجَّةِ وَالْبُرْهَانِ لَا بِالسَّيْفِ وَالسَّنَانِ، فَإِذَا مِنْعَنَا مِنَ الدِّعْوَةِ بِالْقُوَّةِ يَأْنِ هُدُّدُ الدَّاعِي أَوْ قُتِلَ فَعَلَيْنَا أَنْ نُقَاتِلَ لِحِمَايَةِ الدِّعْوَةِ وَنَشَرَ الدِّعْوَةِ لَا لِإِكْرَاهِ عَلَى الدِّينِ، فَاللَّهُ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (2: 99) وَإِذَا لَمْ يُوجَدْ وَيَقُولُ: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (10: 99).

مَنْ يَمْنَعُ الدِّعْوَةَ وَيُبُدِّي الدِّعْوَةَ أَوْ يَقْتَلُهُمْ أَوْ يُهَدِّدُ الْأَمْنَ وَيَعْتَدِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، فَاللَّهُ تَعَالَى لَا يَفِرُّ عَلَيْنَا الْفِتَنَاءِ لِأَجْلِ سَفْكِ الدَّمَاءِ وَإِزْهَاقِ الْأَرْوَاحِ، وَلَا لِأَجْلِ الطَّمَعِ فِي الْأَكْسَبِ.

وَلِقَدْ كَانَتْ حُرُوبُ الصَّحَابَةِ فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ لِأَجْلِ حِمَايَةِ الدِّعْوَةِ وَمَنْعِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ تَعْلِبِ الظَّالِمِينَ لَا لِأَجْلِ الْعُدُوَّانِ، فَالرُّومُ كَانُوا يَعْتَدُونَ عَلَى خُدُودِ الْإِلَدِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي دَخَلَتْ حُوَزَةَ الْإِسْلَامِ وَبَيْوَدُوهُمْ، وَأَوْلَيَاوْهُمْ مِنَ الْعَرَبِ الْمُتَنَصِّرِيَّةِ يُؤْذُونَ مَنْ يُظْنِيَّهُ مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

وَمَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفُتوَحَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ [يقصد الحروب التي خاضها خلفاء بنى أمية وبني العباس]⁽¹⁾ اقْتَضَتْهُ طِبِيعَةُ الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ كُلُّهُ مُوَافِقًا لِأَحْكَامِ الدِّينِ، فَإِنَّ مِنْ طِبِيعَةِ الْكَوْنِ أَنْ يَبْسُطَ الْقَوْيُّ يَدَهُ عَلَى جَارِهِ الْضَّعِيفِ⁽²⁾.

حمل المطلقات على المقيدات

أوردنا إلى هنا خمس آيات من القرآن الكريم التي ذُكرَ فيها شرط جواز الحرب في الإسلام، وذلك الشرط هو اعتداء العدو، فعند ذلك فقط تغدو الحرب ضروريةً لدفع شر العدو وللدفاع عن المظلومين. وتقتضي الآيات المذكورة أنَّ الجهاد الذي أوجبه الإسلام هي الحرب الدفاعية التي تحكم فطرة أي إنسان بلزمته. يُعبَّر عن هذه الآيات بـ«الآيات المقيدة»، أي الآيات التي تتطوي على القيد والشرط. وفي مقابل ذلك ثمة آيات أخرى تدعى المسلمين إلى محاربة الكفار بنحو مطلق ومن دون أي قيد وشرط.

من البديهي أنَّ الآيات المطلقة -وفي ضوء قاعدة المطلق والمقييد- يجب حملها على الآيات المقيدة؛ ففي حقيقة الأمر الآيات التي تتضمن القيد والشرط تفسِّر الآيات التي تخلو من القيد والشرط، ومن ثُمَّ تغدو الآيات المتضمنة للقيد والشرط حاكمة على الآيات الحالية من القيد والشرط، وهذا قانون عام يُعمل به في كل الأعراف واللغات.

(1) العبارة بين القوسين المعقوفين للمؤلف (صالحي النجف آبادي).

(2) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، المصدر السابق، ج 2، ص 172-173.

الفئة الثانية: الآيات المطلقة

نعرض هنا بعض الآيات المطلقة التي تدعو المسلمين إلى محاربة الكُفَّار من دون أن تتضمن أي قيد وشرط:

1. هُوَ كَتَبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرُهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شُرٌّ لَّكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ [البقرة: 216]
2. هُوَ فَلِيقَاتِلٍ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيُقْتَلُ أَوْ يَغْلِبُ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا [النساء: 44]
3. هُوَ الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتَلُوا أُولَئِكَ الشَّيْطَانُ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانَ كَانَ ضَعِيفًا [النساء: 76]
4. هُوَ قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحِرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدِهِمْ صَاغِرُونَ [التوبه: 29]
5. هُوَ أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِّنَ الْكُفَّارِ وَلَيَجِدُوا فِيْكُمْ غِلْظَةً وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ [التوبه: 123]
6. هُوَ قَاتِلًا لَّقِيْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَصَرَبَ الرِّقَابَ حَتَّى إِذَا أَتَحْنَتُمُوهُمْ فَشَدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنْ بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً... [محمد: 4]

هذه الآيات السِّت من الآيات المطلقة التي تدعو المسلمين إلى محاربة الكُفَّار من دون أي شرط. وقد ذكرنا آنفًا خمس آيات اشترطت محاربة الكُفَّار بشرع الحرب من جانبهم. وبحسب ما تقدم ذكره تقتضي القاعدة حمل المطلقات على المقيدات، وإن هذا الأمر يُعد من البديهيات في عرف القوانين. والنتيجة المترتبة على حمل المطلقات على المقيدات هي أنَّ محاربة الكُفَّار لا تجوز إلا عندما يكون الكُفَّار هم الbadئين بالحرب، وعند ذلك على المسلمين الدفاع عن أنفسهم.

حروب النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَانَتْ دَفَاعَةً

بعد أن اتضح أنَّ آيات الجهاد في القرآن الكريم أجازت الحرب الدافعية وليس الحرب الابتدائية، ولما كنَّا نعلم أنَّ أولَ مَنْ عمل بآيات الجهاد هو النَّبِيُّ الْأَكْرَم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بنفْسِه، فلذا نستنتج أنَّ الحروب التي خاضها صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كانت دافعية ومن أجل التصدِّي لاعتداء العدو. فلذا نجد قول العَالَمَةِ المجاهِدِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ جَوَادِ البَلَاغِي

(1865-1933) حول كون حروب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كلها دفاعية قولًا صحيحًا. يقول الشيخ البلاغي في هذا الصدد:

«... فكانت حروبه بجمعها دفاعًا لعدوان المشركين الظالمين عن التوحيد وشريعة الإصلاح وال المسلمين. ومع ذلك فهو يسلك في دفاعه أحسن طريقة يسلكها المدافعون وأقربها إلى السلام والصلاح. يقدم الموعظة ويدعو إلى الصلاح والسلام، ويتجنح إلى السلم ويحث على الهدنة ويقبل عهد الصلح، مع عرفانه بأنه المظفر المنصور»⁽¹⁾.

رأي الشيخ محمد عبده

يتافق رأي الشيخ محمد عبده (1849-1905) مع رأي الشيخ محمد جواد البلاغي حول اعتبار حروب النبي صلى الله عليه وآله وسلم دفاعية، فقد أورد رأيه حول حروب النبي صلى الله عليه وآله وسلم بقوله:

«قتال النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان مدافعةً عن الحق وأهله، وحمايةً لدعوة الحق، ولذلك كان تقديم الدعوة شرطًا لجواز القتال، وإنما تكون الدعوة بالحجّة والبرهان لا بالسيف والسنن...»⁽²⁾.

حفظ السلام ديدن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسيرته

بعد أن اتضح أنَّ الإسلام لا يجزي فرض العقيدة، ويعدُّ السِّلْمَ مبدأً أساسياً، وأنَّ الله تعالى قد أمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن يجد ويجتهد في الحفاظ عليه، وبعد أن اتضح أيضًا أن آيات الجهاد لا تجزي الحرب الابتدائية، من المناسب هنا أن نستعرض أنموذجًا عمليًّا من سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في معركة بدر، ليتضمن أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم قد نَفَّدَ حُكْمَ القرآن حول المحافظة على السِّلْمِ وتجنب الحرب بحذافيره.

بعد أن وصلت قافلة قريش التجارية إلى مكة بسلام جهز دُعاة الحرب المكيون جيشًا من نحو ألف مقاتل للقضاء على المسلمين، وقد عسكروا في بدر. لقد كان من بينهم رجلٌ يُدعى عتبة بن ربيعة، إذ كان من كبار مكة وخارج عليهم وهو على جمل أحمر يسير بين قومه منادياً: «يَا قُوَّمَ أَطْبِعُونِي وَلَا تُقْاتِلُوا هَذَا الرَّجُلَ وَأَصْحَابَهُ، وَاعْصِبُوا هَذَا الْأَمْرَ بِرَأْسِي وَاجْعَلُوا جُبْنَهَا بِي، فَإِنَّ مِنْهُمْ رِجَالًا قَرَابَتُهُمْ قَرِيبَهُ، وَلَا يَزَالُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ يَنْتَرُ إِلَى قَاتِلِ أَبِيهِ وَأَخِيهِ».

(1) محمد جواد البلاغي، الرحلة المدرسية والمدرسة السيارة في نهج الهدى، (كرلاء: مؤسسة الأعلمى)، ص 212.

(2) محمد رشيد رضا، المصدر السابق، ج 2، ص 215.

فَيُورِثُ ذَلِكَ بَيْتَهُمْ شَحْنَاءً وَأَضْغَانًا، وَلَنْ تَخْلُصُوا إِلَى قَتْلِهِمْ حَتَّى يُصِيبُوا مِنْكُمْ عَدَدَهُمْ، مَعَ أَنِّي لَا آمِنُ أَنْ تَكُونَ الدَّائِرَةُ عَلَيْكُمْ... يَا قَوْمٍ، إِنْ يَكُونُ مُحَمَّدٌ كَاذِبًا يَكْفِيْكُمُوهُ ذُؤْبَانُ الْعَرَبِ - ذُؤْبَانُ الْعَرَبِ صَعَالِيْكُ الْعَرَبِ - وَإِنْ يَكُونُ مُلْكًا أَكْلَتُمْ فِي مُلْكِ أَبْنِ أَخِيكُمْ، وَإِنْ يَكُونَ نَبِيًّا كُتْنَمْ أَسْعَدَ النَّاسِ بِهِ! يَا قَوْمٍ، لَا تَرْدُوا نَصِيْحَتِي، وَلَا تُسْعَهُوا رَأْيِي!»⁽¹⁾.

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي عُتْبَةِ: «إِنْ يَكُونَ فِي أَحَدٍ مِنَ الْقَوْمِ خَيْرٌ فَفِي صَاحِبِ الْجَمَلِ الْأَحْمَرِ، إِنْ يُطِيعُوهُ يَرْشُدُوهُ»⁽²⁾.

الخطوة الرائعة التي قام بها النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في ذلك الموقف هي أنه أرسل بعمير رسولاً إلى القوم ليقول لهم: «ارجعوا، فإنه يلي هذا الأمر مني غيركم أحبت إلى من أن تلوه مني، وأليه من غيركم أحبت إلى من أن أليه منكم»⁽³⁾.

إن السبب الذي يجعل النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أن يدعو الناس -في رسالته إلى أهل مكة- إلى أن يعودوا ويتجنبوا الحرب، وإن سبب محاولاته الحثيثة لتجنب الاشتباك المسلح والحوادل دون سفك الدماء، هو أن القرآن الكريم قد جاء منسجماً مع فطرة الإنسان وَعَدَ السَّلَمَ مبدأ أساسياً، وأمَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِأَنْ يَجِدَ وَيَجْتَهَدَ فِي الْحَفَاظِ عَلَيْهِ: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا إِلَيْ السَّلَمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: 61]. ولا شك ولا ريب أن رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مطیع لنداء الفطرة ولأوامر الله سبحانه وتعالى.

إذن إن سيرة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تسجم مع آيات القرآن حول مسألة الحفاظ على السلم وتجنب الحرب البدائية، وإنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قد عمل تماماً بموجب هذه الآيات.

إذا كانت الحرب البدائية الساعية لفرض الدين مجازةً لكان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أولى من أي شخص آخر في أن يتقدّم في معركة بدر ويشرع بالهجوم. بيد أن السبب الذي جعله لا يفعل ذلك هي استجابته لنداء الفطرة ولأمر الله سبحانه وتعالى، فقد كان صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يتتجنّب الحرب ويسعى إلى السلم. يقول الغربيون: «إن الإسلام قد أجاز الحرب وسفك الدماء لفرض الدين». على من يقول بذلك أن ينتبه إلى سلوك النبي الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في معركة بدر ليخرج من قوله هذا.

(1) محمد بن عمر بن واقد السهمي الواقدي، المغازي، تحقيق: د. مارسدن جونس، (لندن: جامعة أكسفورد، 1966م)، ج. 1، ص. 63

(2) المصدر نفسه، ص. 60.

(3) المصدر نفسه، ص. 61.

الدّعوّة إِلَى السُّلْمِ نداءُ الفطرة

إِنَّ حُسْنَ السِّلْمِ وَالْمِيلَ إِلَيْهِ أَمْرٌ فَطْرِيٌّ وَقَارُونَ فِي الْوَجْدَانِ، وَإِنَّ الرَّسُولَ الْأَكْرَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الَّذِي يَسْعَى إِلَى السِّلْمِ وَيَنْهَا عَنِ الْحَرْبِ الْابْتَدَائِيَّةِ وَيَتَجَبَّبُهَا فَإِنَّهُ يَسْتَجِيبُ لِنَدَاءِ الْفَطْرَةِ وَالْوَجْدَانِ. لَقَدْ مُرِّجَ الْمِيلُ إِلَى السِّلْمِ مَعَ فَطْرَةِ الْإِنْسَانِ بِنَحْوٍ لَا يَحْتَاجُ إِلَى الإِلْيَاضِحَةِ، فَإِلَيْنَا إِنْسَانٌ أَيَا كَانَتْ عَقِيدَتَهُ عِنْدَمَا يَرَى أَحَدًا يَدْعُوا إِلَى السِّلْمِ وَيَتَجَبَّبُ الْحَرْبِ الْابْتَدَائِيَّةِ لَا يَتَرَدَّدُ فِي الإِشَادَةِ بِهِ. وَلَذِكْ عِنْدَمَا حَذَرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مُشْرِكِي مَكَّةَ مِنْ الْحَرْبِ وَدَعَاهُمْ إِلَى الصلحِ ابْنِي حَكِيمَ بْنَ حِزَامَ -وَهُوَ ابْنُ أَخِي خَدِيجَةَ بِنْتِ خَوَلِيدٍ وَكَانَ فِي مَعْسُكَرِ الْمُشْرِكِينَ وَأَسْلَمَ لاحقًا⁽¹⁾- وَقَالَ بَعْدَ أَنْ سَمِعَ مَقَالَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «قَدْ عَرَضَ نَصَفًا فَاقْبِلُوهُ، وَاللَّهُ لَا تُنْتَصِرُنَّ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا عَرَضَ مِنَ النَّصْفِ»⁽²⁾.

إِنَّ النَّدَاءَ الَّذِي يَصْدُرُ مِنْ وَجْدَانِ وَفَطْرَةِ هَذَا الرَّجُلِ الْمُشْرِكِ، وَالَّذِي يَخَاطِبُ قَوْمَهُ وَهُوَ يَقْسِمُ بِلِفَظِهِ الْجَلَالَةَ قَائِلًا: «لَا تُنْتَصِرُنَّ عَلَيْهِ بَعْدَ مَا عَرَضَ مِنَ النَّصْفِ»، يَفِيدُ هَذَا النَّدَاءُ أَنَّ دُعَوةَ نَبِيِّ الْإِسْلَامِ إِلَى السِّلْمِ أَمْرٌ مَطْلُوبٌ وَمَحْبُوبٌ، وَمَعَارِضَةُ هَذِهِ الدُّعَوَةِ ظُلْمٌ وَاعْتِدَاءٌ، وَتَرْتَبُ عَلَيْهِ نَتَائِجُ سَيِّئَةٍ وَيُؤْوِلُ إِلَى الْهَزِيمَةِ. وَقَدْ آلَ الْأَمْرُ كَمَا قَالَ، إِذْ مُنِيَ دُعَاءُ الْحَرْبِ الْمَكَيْوَنَ بِهَزِيمَةٍ نَكَرَاءً.

نقد آراء الفقهاء في ضوء القرآن الكريم وسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم

على الرغم من أنَّ الآيات القرآنية والسيرة النبوية -بحسب ما تقدَّمَ آنفًا- تؤكِّد وبوضوح أنَّ الْحَرْبَ الْابْتَدَائِيَّةِ الْمَارِمَيَّةَ إِلَى فِرْضِ الدِّينِ غَيْرِ جَائِزَةٍ، فقد نرى وَمَعَ حِيرَةِ الْغَلَةِ، أَنَّ الْفَقَهَاءَ عِنْدَمَا يَتَنَاهُونَ مَوْضِعَةَ الْجَهَادِ الْإِسْلَامِيِّ يَعْرِفُونَ الْجَهَادَ الْأَصْلِيَّ عَلَى أَنَّهُ الْحَرْبَ الْابْتَدَائِيَّةَ الْمَارِمَيَّةَ إِلَى الدُّعَوَةِ لِلْإِسْلَامِ. وَبِتَعْبِيرِ أَدْقِ يَعْدُونَ الْجَهَادَ عَمَّا لِفِرْضِ الْإِسْلَامِ عَلَى الْكُفَّارِ، وَهَذَا قَوْلُ مَعَارِضٍ تَمَامًا لِلآيَاتِ الْقَرَآنِيَّةِ وَلِسِيرَةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ!

وَنَعْرُضُ فِيمَا يَلِي نَمَاذِجَ مِنْ عَبَاراتِ الْفَقَهَاءِ حَوْلَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ لِيَتَأْمُلَ فِيهَا أَهْلُ الْبَحْثِ وَالْتَّحْقِيقِ.

(1) ابن هشام الحميري، *السيرة النبوية*، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح وأولاده)، ج 2، ص 453؛ عز الدين ابن الأثير، أبو الحسن، علي بن محمد الجزمي (ت 630هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م) ج 2، ص 58.

(2) الواقدي، *المغازى*، المُصْدَرُ السَّابِقُ، ج 1، ص 61.

عبارة الإمام الشافعي (150-204هـ)

يقول الإمام الشافعي في كتاب الأم:

«ولمّا مضت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مدة من هجرته أنعم الله تعالى فيها على جماعة باتباعه، وحدثت لهم بها مع عون الله قوة بالعدد لم تكن قبلها، ففرض الله عليهم الجهاد بعد إذ كان إباحة لا فرض، فقال تبارك وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقَتْلُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُم﴾ ... وقال تبارك وتعالى: ﴿وَقَاتَلُوكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾ ... وقال عز وجل: ﴿وَجَاهُوكُمْ فِي اللَّهِ جَهَادٍ﴾، وقال: ﴿فَإِذَا لَقِيْتُمُ الظَّالِمِينَ كُفُرُوكُمْ فَضْرِبُ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَنْخَنْتُمُوهُمْ فَشَدُّوكُمْ الْوَثَاقَ﴾، وقال عز وجل: ﴿مَا لَكُمْ إِذَا قَيْلَ لَكُمْ إِنْفِرَادُوكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَثَقْلُتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾»⁽¹⁾.

كان الإمام الشافعي يريد أن يقول: مثلما وجب على المسلمين الصلاة والصيام فإنه قد وجب عليهم محاربة الكفار ابتداءً، والدليل على ذلك هي الآيات التي ذكرها. لقد أورد الشافعي هنا الآيات المطلقة المرتبطة بموضوعة الجهاد، ولم يتطرق للآيات المقيدة التي جعلت خوض الحرب مرهوناً باعتداء العدو. وإن عدم ذكره للآيات المقيدة ليس بسبب جهله بها، بل لأنه يعدها آيات منسوخة. فهو قبل إشارته إلى الآيات المطلقة يقول حول الآيات المقيدة:

«قال الله تعالى: ﴿أَذْنَنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَى نَصْرِهِمْ لَقِدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ...﴾ الآية، وأباح لهم القتال بمعنى أبناءه في كتابه، فقال عز وجل: ﴿وَقَاتَلُوكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَلَا تَقْاتِلُوهُمْ عَنْ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ...﴾ ثم يُقال: نُسِخَ هذا كله والنَّهْيُ عن القتال حتى يقاتلوا... بقول الله عز وجل: ﴿وَقَاتَلُوكُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ الآية، ونَزَولُ هذه الآية بعد فرض الجهاد...»⁽²⁾.

إن القول بنسخ الآيات المقيدة حول الجهاد كان متداولاً بين أصحاب الفتاوى ومفسري القرآن حتى قبل الشافعي، وهو ما ذهب إليه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وربيع بن أنس⁽³⁾، وإن الشافعي نقل هذا القول عن الآخرين من دون الإشارة إلى صاحب الرأي. بيد أن السؤال المهم والمثير للجيرة الذي يُعرض بهذا الصدد يستفهم عن السبب الذي أدى إلى إهمال القاعدة القائلة بوجوب حمل المطلقات على المقيدات؟ فهو أمر يقر به الجميع في العرف السائد في تشريع

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، ط: الثانية، (بيروت: دار الفكر، 1983)، ج 4، ص 170.

(2) المصدر نفسه، ص 161.

(3) يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، تفسير الآية 190 من سورة البقرة.

القوانين وتفسيرها، ويسلم به جميع المتخصصين في هذا المجال، ويُعمل به في جميع الأزمنة ولدى جميع الاتجاهات والمدارس الفكرية والقانونية. إذن ما الذي أدى إلى عدم الاعتناء به حول آيات الجهاد حتى أصبحت صورة الإسلام تُعرض في العالم بنحو غير لائق، كل ذلك بسبب تحرير القانون الفطري الذي ينطوي عليه الجهاد الداعي، وهو مدلول الآيات المقيدة، ومن ثم عُرِّفت بدلاً عن ذلك الحرب الابتدائية الرامية إلى فرض الدين بوصفها الجهاد الإسلامي؟ هل كان للسياسة دور وتأثير في هذه المسألة؟ وهل كان ثمة أفراد من أمثال ربيع بن أنس وعبد الرحمن بن زيد بن أسلم متأثرين بالجُوّ السائد، وقتئذٍ كان الخلفاء المستبدون يقدمون على الحرب الابتدائية لفتح البلدان، ويسفكون دماء المسلمين باسمِ الجهاد الإسلاميِّ من أجل توسيع رقعة مملكتهم؟ من البديهي أنَّ الرقابة والتضييق كان هو السائد في مثل تلك البيئة، وما كان لأحدٍ أن يجرأ على إصدار فتوى أو عرض تفسير لآيةٍ ما بنحوٍ يمسُّ شرعيةَ هذه الهجمات العسكرية الت Tessive التي كانت تُقاد من قبل خلفاء جائرين. ومثلما قال الشيخ محمد عبد العظيم الطغاهي تجري بمقتضى طبيعة الملك والقوَّة الت Tessive، إذ كانوا يعتدون على البلاد المجاورة لهم، ولم يكن عملهم منسجماً مع الموازين الإسلامية⁽¹⁾.

نستعرض هنا نماذجٍ من هذه الحروب العدوانية ليتضح جانبٌ من الجرائم التي كانت تُمارس باسمِ الجهاد الإسلامي، وكذلك صورةِ الجُوّ السياسي الحاكم وقتذاك.

لما نَصَبَ الوالي الأمويُّ الحجاج بن يوسف الثقفي قُتبةً بن مسلم الباهلي حاكماً لخراسان شنَّ قُتبة حملةً عسكرية على بخارى وفتح تلك المدينة، «ثمَّ صارَ إلى الطالقان، وبها باذام قد عصى وتَغلَّبَ على البلد، وكان ابن باذام مع قتبة... فأخذ ابنه، فقتله، وصلبه وجماعة معه، ثمَّ لقي باذام فقاتلته أيامًا، ثمَّ ظَفَرَ به فقتله، وقتل ولدهُ وأمرأته، واستعمل على البلد أخاه عمرو بن مُسلِّم. ولما فتح قتبة بخارى والطالقان استأنفه نيزك طرخان في الرجوع إلى بلاده، وكان نيزك قد أسلم وسمى بعبد الله، فأذن له، فرجع إلى طخارستان، فعصى، وكاتب الأعاجم، وجمع الجموع، فزحف إليه قتبة، ووجه إليه سليمًا الناصح، وكان صديقاً له، فلم يزل يخدعه ويعطيه عن قتبة ما يسأل، حتَّى خرج إلى قتبة على الأمان، فأقام عنده أيامًا، ثمَّ ضرب عنقه وعنق ابن أخت له، وبعث برؤوسهما إلى الحجاج، وأخذ امرأة نيزك، فلما خلا بها قالت له: ما أجهلك! أ ظننتَ أنَّ نفسي تطيب لك، وقد قتلت زوجي وسلبتني ملكي؟ فخلالها، وقال: اذهبِي حيث شئتِ»⁽²⁾.

(1) يُنظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، المصدر السابق، ص 173.

(2) أحمد بن إسحاق اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، (النجف: د.ن. د.ت)، ج 3، ص 31 و 32.

لقد كانت كلّ هذه الجرائم تجري برعایة حکومة الخليفة الأموي المتمرکز في الشام، وبعنوان الجهاد الإسلامي.

في مثل هذا الجو الذي تسود فيه الدكتاتورية والمضايقات نجد المفتين والمفسرين الذين يتحلّون بالتقوى متورطين بالحقيقة، إذ يضطرون إلى بيان آرائهم بطريقه لا تُعد مخالفه لنظام الحاكم. ومن يكون على درجة أدنى من التقوى قد يصرّح أحياناً بأراءٍ تؤيد سياسة الحاكم. على أي حال من يقول إنَ الآيات المقيدة حول الجهاد التي لا تجُوز الحرب الابتدائية قد نسخت وإنَ الحرب الابتدائية واجبةٌ فإنه يوائِم سيرةَ الخلفاء الجائرين وليس سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. أيًا كان الأمر فإنَ هذا الرأي قد تبلور بين فتنة من المفسرين وأصحاب الفتيا واستمرَ حتى عصر الشافعى، وإنَ الأخير أقرَ به وأفتقى بموجبه. ولكننا لا نعلم هل هذا الرأى يمثل الفتوى الحقيقية لشافعى، أم صرّح به مضطراً وتحت تأثير المضايقات والجو السياسي الحاكم؟ ولكن نعلم أنَ هذا الرأى قد كان في الفقه المعاصر لزمن الشافعى قائماً وسائداً وغير قابل للإنكار، وإنَ الشافعى كان تحت تأثيره، ومن الطبيعي أن يكون الفقه التالي لعصر الشافعى متأثراً بهذا الرأى وأن ينعكس في فتاوى عامة الفقهاء وخاصةً لهم، هنا نجد أنَ هذا الرأى قد ورَدَ في فتاوى عامة الفقهاء الذين جاءوا بعد الشافعى وخاصةً لهم، فكلُّهم أجمعوا على أنَ الجهاد يعني الحرب الابتدائية من أجل الدعوة إلى الإسلام، وبتعبيرٍ واضح «فرض الإسلام على الآخرين بقوة السلاح».

بحسب ما أوعدنا سالفاً حول عرض نماذج من عبارات الفقهاء في هذه المسألة، أوردنا فيما تقدّم عبارةً للإمام الشافعى كأول نموذج حول هذا الأمر، ونتنقل هنا إلى عرض نماذج أخرى عن فقهاء آخرين.

عبارة ابن الهمام الحنفى (790-861هـ)

يقول ابن الهمام الحنفى في كتابه (فتح القدير):

«قتال الكفار واجب وإن لم يبيّدونا، لأنَ الأدلة الموجبة له لم تقييد الوجوب ببداءتهم... وصريح قوله صلى الله عليه وآله وسلم في الصحيحين وغيرهما: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»، يوجب أن نبدأهم بأدنى تأمل⁽¹⁾».

يشير ابن الهمام إلى إنَ الأدلة التي تتضمّن دلالةً على وجوب الجهاد لم تذكر ابتداء

(1) كمال الدين محمد بن عبد الواحد السيوسي المعروف بابن الهمام، فتح القدير على الهدایة، ط: الأولى، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1970)، ج 5، ص 441.

الكفار بالحرب شرطاً للجهاد. ونقول في الرد عليه: إن عمدة الأدلة حول الجهاد هي الآيات القرآنية، وإن آيات الجهاد -بحسب ما تقدم- بعضها مطلقة وبعضها مقيدة، وإن المقيدة منها جعلت شروع الكفار بالحرب شرطاً لوجوب الجهاد. والآيات المطلقة -بحسب القاعدة المعمول بها- تقييد بالآيات المقيدة. فإذا قيل لك: «ضييف العلماء»، ثم قيل: «لا تضييف العلماء غير الهاشميين» وأنت لم تضييف العلماء الهاشميين، وضيفت العلماء غير الهاشميين عند ذلك لا يمكنك أن تقول أني عملت بإطلاق «ضييف العلماء». لأنه مع وجود عبارة «لا تضييف العلماء غير الهاشميين» لن يبق ثمة إطلاق ليتمكن التمسك به؛ فإذاً لا يقبل منك عذر، لأنَّه يتحتم عليك أن تحمل المطلق على المقيد، وأن تضييف العلماء الهاشميين. وعلى هذا المنوال إذاً كنا نجد ابن الهمام يقول: بأن «الأدلة الموجبة له [أي الجهاد] لم تقييد الوجوب ببدائتهم» فهذا دليل على أنه لم يعمل بآيات الجهاد المقيدة، بل اقتصر على المطلقة فقط. رغم أنَّ الآيات المقيدة -بحسب ما تقدم شرحه مفصلاً- قيدت وحجب الجهاد بأن يكون الكفار هم من شرعوا بالحرب. أما بالنسبة للسبب الذي جعل ابن الهمام يذهب إلى هذا الرأي فيمكن عرض احتمالين: أولاً، كان ابن الهمام غير مدرك لقاعدة حمل المطلق على المقيد، وهو أمر مستبعد جدًا عن فقيه متخصص مثله. أما الاحتمال الآخر فهو أنَّ الجو السائد على الفقه في عصره كان لا يتيح له مجالاً ليفكر بكل حريته، ومن ثم لم يقدر على أن يخلص نفسه من قيود الفتوى السائدة، ولذلك ذهب إلى ما ذهب إليه الشافعي وقال أنَّ الآيات المقيدة للجهاد قد نُسخَت، ولا يمكن الاستناد إليها. ولكن هذا الرأي -بحسب ما تقدم- مجرد زعم لا أساس له ولا يمكن الأخذ به. فالقول بأنَّ الآيات المقيدة للجهاد قد نُسخَت قولٌ بعيد كل البعد عن المنطق، وبنحوٍ يعبر عنه الطبرى، وهو المفسِّر الخبير، بـ«التحكُّم»، والتحكُّم على حد تعبيره «لا يعجز عنه أحد». يقول الطبرى في معرض تفسيره لقوله تعالى ﴿قاتلوا في سبيل اللهَ الَّذِينَ يُقاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوهُ﴾ [البقرة: 90]:

«إنَّ دَعْوَى الْمَدْعُى نَسْخَ آيَةٍ يَحْتَمِلُ أَنْ تَكُونَ غَيْرَ مَنْسُوخَة، بِغَيْرِ دَلَالَةٍ عَلَى صَحَّةِ دُعَاهُ، تَحْكُّمُ. وَالْتَّحَكُّمُ لَا يَعْجِزُ عَنْهُ أَحَدٌ»⁽¹⁾.

قول الطبرى هذا صحيح، وإن الرأى القائل بـ«أنَّ الآيات المقيدة للجهاد قد نُسخَت» تحكُّم وكأنه يُرادُ فرضه عُنُوهًا. لذا على كلٍّ فقيهٍ خُرُّ أن يكون مبرًّا منه حقًّا.

ما يتبقى من كلام هنا هو ما يرتبط بالحديث الذي استدلَّ به ابن الهمام، إذ نقل عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قوله: «أُمِرْتُ أَنْ أَقْاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لِإِلَهٖ إِلَّا اللَّهُ». يجب

(1) ابن جرير الطبرى، جامع البيان، المصدر السابق، ج. 3، ص. 563، في معرض تفسيره للآية 190 من سورة البقرة.

أن نعلم أنَّ هذا الحديث يمثل دليلاً مطلقاً، وعلى فرض حججته فإنَّ له حكم الآيات المطلقة، ويُقْيَد طبعاً بالآيات المقيدة، ومن ثمَّ يكون تفسيره كالتالي: أمرتُ أن أحاربَ المعادين الذين يبتدون الحرب، وإنَّ هذه الحرب مستمرة باستمرار كفراهم واعتدائهم، وإذا لجأوا إلى «لَا إله إلا الله» فهم عند ذلك يكفُون عن الاعتداء، وبهذا يتوقف الحرب معهم.

بناءً على ما تقدَّم يمكننا القول أنَّه مثلما يُنظر لكتابٍ في القانون على أنَّه مجموعة منسجمة ومترابطة من التشريعات وتُحمل مطلقاته على المقيدات، فإنَّ آيات القرآن وما تلحقها من الأحاديث المعتبرة أيضاً يجب معاملتها بوصفها مجموعة منسجمة وواحدة. ومن الطبيعي أن تُقيَّد المطلقات في ضوء هذا المنظور بالمقيدات، ومن ثمَّ لا يمكن التمسك بإطلاقها. إذن يجب تفسير الحديث المتقدَّم بعد تقييده بالآيات المقيدة، وإنَّ تفسيره هو ما تقدَّم ذكره.

لقد تمسَّك ابن الهمام بإطلاق هذا الحديث، ومن دون أن يعبأ بالآيات المقيدة. وقد فعل ذلك أيضاً عند حديثه عن آيات الجهاد، حيث لم يعبأ بالآيات المقيدة، وهو منهج غير علمي ولا يمكن الأخذ به.

عبارة الشيخ الطوسي (385-460هـ)

نعلم جميعاً أنَّ ثمة تعاملاً ثقافياً كان يجري بين العلماء العامة والخاصة، وإنَّ مبادلة الأفكار بين الطرفين كان نهجاً رائجاً. وفي بيئه بغداد التي كان يشتغل فيها الشيخ الطوسي ويخوض جهاداً علمياً، كان نهجه السائد في المباحث الفقهية وتفسير القرآن وغيرها من المعارف الإسلامية هو الرجوع إلى مصادر العامة والاقتباس منهم. فمن يراجع تفسير التبيان للشيخ الطوسي سيجد أنَّه يعتمد تفسير الطبرى وتفسير الرمانى وغيرها من تفاسير العامة، ويتبع منهجهم. وفي حقل الفقه أيضاً اعتمد الشيخ الطوسي الكتب الفقهية لدى العامة، فكتابه المبسوط الذي يُعدُّ أكبر كتبه الفقهية وأكثرها تفصيلاً قد دُون على وفق منهجهم الاجتهادي. لذا من الطبيعي أن يكون في بعض المواقع متأثراً باجتهادات تلك البيئة وبالأفكار الرائجة وقتذاك، أو أن يقبل بفتوى يلتزم بها العموم ويدركها في كتبه الفقهية. ففي البيئة التي كان فقه العامة هو السائد في الحوزات العلمية والدرس الفقهي لا يمكن أن يتوقَّع من الشيخ الطوسي أو من أيٍّ فقيه آخر شيئاً غير ذلك. ومن هنا نجده في مسألة الجهاد، وتحديداً في الموضوع الذي نتحدث عنه هنا، قد صرَّح بالرأي نفسه الذي ذهب إليه الإمام الشافعى في كتاب الأم، إذ أورده في كتبه الفقهية وتبنَّاه ومن دون أن يخضعه للبحث والنقد. يقول الشيخ الطوسي في كتاب النهاية الذي أورد فيه فتاواه:

«كُلَّ مَنْ خَالَفَ الْإِسْلَامَ مِنْ سَائِرِ أَصْنَافِ الْكُفَّارِ يَجُبُ مُجَاهِدَتِهِمْ وَقَتْلَهُمْ، غَيْرَ أَنَّهُمْ

ينقسمون قسمين: قسم لا يقبل منهم إلا الإسلام والدخول فيه، أو يقتلون وتنسب ذراريهم وتؤخذ أموالهم وهم جميع أصناف الكفار، إلا اليهود والنصارى والمجوس. والقسم الآخر هم الذين تؤخذ منهم الجزية، وهم الأجناس الثلاثة الذين ذكرناهم، فإنهم متى انقادوا للجزية وقبلوها وقاموا بشرطها لم يجز قتالهم ولم يُسْخِ سبي ذراريهم، وممتى أبوا الجزية أو أخلوا بشرطها كان حكمهم حكم غيرهم من الكفار في أنه يجب عليهم القتل ونبي الذراري وأخذ الأموال...»⁽¹⁾.

نجد في ضوء العبارة المقتبسة كيف أنَّ الفقه المهيمن على الحوزات العلمية في ذلك العصر قد ترك أثراً على الشيخ الطوسي، وبنحوٍ لم يتمكَّن من أن يخلص نفسه من سطوه؛ ومن ثمَّ أورد الفتوى نفسها التي ذكرها الشافعِي في الأم، وبوصفها حكماً مقبولاً في كتابه الخاص بفتاوِه.

نحن مطمئنون أنَّ الشيخ لو كان قد درس آيات الجهاد في بيئته بعيدة عن ذلك الجو الذي يسود فيه فقه العامة لاستنتاج أنَّ الآيات المقيدة الخاصة بالجهاد حاكمةٌ على الآيات المطلقة، إذ تُقيِّدُها، وإنَّ ما يتربَّ على هذا التقييد هو عدم جواز الحرب الابتدائية مع الآخرين، وإنَّ الحرب، هذه الظاهرة المبغوضة والمقيمة في طبيعتها، لا تصبح ضروريَّةً إلا عند الدفاع وبعد ابتداء العدو بالاعتداء والقتال. فعند ذلك فقط تكون واجبةً عقلاً وشرعًا، وإنَّ هذا هو الجهاد الإسلامي. بيد أنَّ الشيخ الطوسي لم تسنح له مثل هذه الفرصة، إذ تناول الموضوع في بيئته يسود فيها فقه العامة على فضاء الاجتهاد، وأورد فتوى الشافعِي نفسها التي كانت الفتوى الرائجة، وأدرجها في كتابه (النهاية) بوصفها فتواه.

وبالطبع لا يسعنا أن نقللُّ الشيخ الطوسي، ولهذا السبب لا يقتصر موقفنا على رفض اجتهاده في هذه المسألة، بل ننقده أيضًا، وإنَّ نقدنا له هو الكلام نفسه الذي أوردناه في معرض نقدنا لرأي الإمام الشافعِي.

عبارة ابن إدريس (543-598هـ)

يقول ابن إدريس الحلبي في كتاب (السرائر):

«لا يجوز قتال أحد من الكفار إلا بعد دعائهم إلى الإسلام، وإظهار الشهادتين، والإقرار بالتوحيد،

والعدل، والتزام جميع شرائع الإسلام، فممتى دعوا إلى ذلك ولم يجيبوا حل قتالهم»⁽²⁾.

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، النهاية في مجَّد الفقه والفتاوي، ط: الثانية، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1400هـ)، ص 291 وما بعدها.

(2) أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلبي، كتاب السرائر، ط: الثانية، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1410هـ)،

يرى ابن إدريس أنَّ دعوة الكُفَّار إلى الإسلام تجري بقوَّة السلاح، وإذا رفضوا الدعوة ف Gund ذلك تجب محاربتهم ابتداءً ليقبلوا الدعوة أو ليقتلوا. يتضح من هذا الرأي أن ابن إدريس أيضًا لم ينتبه إلى الآيات المقيدة أو عَدَّها منسوبةً، ولذلك أوجب الحرب الابتدائية مع الكُفَّار في حال رفضهم الإسلام. وهذا يعني أنه قيل فتوى الشيخ الطوسي، والشيخ من قبله قد قيل فتوى الشافعي وأوردها في كتاب (النهاية). وقد تقدَّم نقدنا لفتوى الإمام الشافعي، ولا حاجة لإعادتها. ونضيف هنا أنَّ الآية 90 من سورة النساء قد حرَّمت بصرح القول الحرب الابتدائية مع الكُفَّار المسلمين، حيث قال تعالى: ﴿فَإِنْ اعْتَرَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَأَلْقَوَا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا﴾ [النساء: 90].

تدرج هذه الآية ضمن آيات الجهاد المقيدة، ولكن لم يتقدَّم ذكرها. في ضوء الحكم الذي تتضمَّنه هذه الآية وسائر الآيات المقيدة حول الجهاد آنفة الذكر، فإنَّ الحرب الابتدائية مع الكُفَّار المسلمين لا يجوز مطلقاً.

تُحرِّمُ هذه الآية الحرب الابتدائية مع الكُفَّار المسلمين، وفي مقابل ذلك نجد الآية التالية لها توجُّب الحرب الدفاعية مع الكُفَّار المحاربين الذين ابتدؤوا الحرب وتقول: ﴿فَإِنْ لَمْ يَعْتَزِلُوكُمْ وَيَلْقُوا إِلَيْكُمُ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيهِمْ فَخُذُوهُمْ وَاقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكُمْ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُبِينًا﴾ [النساء: 91].

عبارة العَلَّامة الحلي (648-726هـ)

يقول العَلَّامة الحلي في كتابه (تذكرة الفقهاء):

«كُلَّ مَنْ يُجَبُ جَهَادُهُ فَالواجبُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ النُّفُورُ إِلَيْهِمْ إِمَّا لِكَفْهُمْ أَوْ لِنَقْلِهِمْ إِلَى الإِسْلَامِ، فَإِنْ بَدَأُوا بِالْقِتَالِ وَجَبَ جَهَادُهُمْ، وَإِنَّمَا يُجَبُ قِتَالُ مَنْ يَطْلُبُ إِسْلَامَهُ بَعْدَ دُعَائِهِمْ إِلَى مَحَاسِنِ الإِسْلَامِ وَالتَّزَامِهِمْ بِشَرائِعِهِ، فَإِنْ فَعَلُوْهُ ذَلِكَ وَإِلا قُوْتُلُوْهُ...»⁽¹⁾.

ما ذكره العَلَّامة الحلي حول الحرب الابتدائية مع الكُفَّار هو الرأي نفسه الذي ذهب إليه الشيخ الطوسي وابن إدريس في هذا الموضوع. ويجب القول هنا أنَّ العَلَّامة الحلي أيضًا لم يلتفت إلى آيات الجهاد المقيدة التي عدَّت اعتماد الكُفَّار شرطًا لمحاربتهم. في حين كان يفترض به أن ينتبه إلى هذه الآيات، فلو لم يغفلها لما أفتى بمثل هذه الفتوى التي توجب محاربة الكُفَّار ابتداءً في حال رفضهم الإسلام. على أي حال إن نقد كلام العَلَّامة

(1) الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن المطهر الحلي، تذكرة الفقهاء، ط: الأولى، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1414هـ)، ج. 9، ص 43 و44.

أيضاً هو النقد نفسه الذي تقدم ذكره في معرض نقدنا لكتاب الشافعي والشيخ الطوسي وابن إدريس.

عبارة الشهيد الثاني، [زين الدين العاملی] (911-965ھ)

يقول الشهيد الثاني في (شرح اللمعة):

«كتاب الجهاد، وهو على أقسام: جهاد المشركين ابتداءً لدعائهم إلى الإسلام، وجهاد من يدهم على المسلمين من الكفار...»⁽¹⁾.

نقول حول عبارة الشهيد الثاني القول نفسه الذي أوردناه حول عبارة الشيخ الطوسي وابن إدريس والعلامة الحلي، فقد كان يفترض به هو الآخر أن يلتفت إلى الآيات المقيدة حول جهاد الكفار التي عدّت اعتداء الكفار شرطاً لجواز الجهاد. فلو كان ملتفتاً إليها لما أفتى بوجوب الحرب الابتدائية مع الكفار لدعوتهم إلى الإسلام. وعلى أي حال لا يوجد أي دليل للاستناد إلى هذه الفتوى، وإنها معارضة لمفهوم الآيات المقيدة للجهاد.

عبارة صاحب الجواهر، [الشيخ محمد حسن النجفي الأصفهاني (1202-1266ھ)]

يقول صاحب كتاب (جواهر الكلام):

«لا ريب أنَّ الأصلِي منه قتال الكُفَّار ابتداءً على الإسلام، وهو الذي نزل فيه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تَكْرُهُوا شَيْئاً وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَعَسَى أَن تُحِبُّوا شَيْئاً وَهُوَ شَرٌّ لَّكُم...﴾»⁽²⁾.

لصاحب الجواهر في هذه العبارة زعمان، زعمه الأول هو أنَّ «الجهاد الأصلي» هو الحرب الابتدائية نفسها الرامية إلى فرض الإسلام؛ والزعم الآخر هو أن الآية ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُم...﴾ [البقرة: 216] قد نزلت في الحرب الابتدائية الرامية إلى دعوة الكفار للإسلام. فيما يرتبط بزعمه الأول نقول أنَّ المباحث المتقدمة أوضحت أنَّ الآيات المقيدة في الجهاد حاكمةٌ على الآيات المطلقة، ومفهومها هو أنَّ محاربة الكفار يُشترط فيها ابتداءهم بالاعتداء، وهذا هو «الجهاد الأصلي» في الإسلام، وليس محاربة الكفار ابتداءً ومن أجل إدخالهم في الإسلام.

(1) زين الدين بن نور الدين العاملی، الروضۃ البهیۃ في شرح اللمعة الدمشقیۃ، تحقيق السید محمد کلانتر، (م.د 1967م)، ج 2، ص 379.

(2) محمد حسن النجفي الأصفهاني، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ط: السابعة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1432ھ)، ج 21، ص 4.

وبالنسبة لزعمه الآخر فنقول إن الآية التي تلي الآية المذكورة تقول: ﴿وَلَا يَرَأُونَ يُقَاتِلُونَكُمْ حَتَّىٰ يَرُدُوكُمْ عَنِ دِينِكُمْ إِنْ أَسْتَطَاعُوهُ﴾ [آل عمران: 139]، ويوضح منها أن الآية السابقة لها ﴿كِتَابٌ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ﴾ قد نزلت في هذا الشأن، إذ كان الكفار يشنون على المسلمين هجمات عسكرية وبنحو دائم. وإن إن الآية ﴿كِتَابٌ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ...﴾ على خلاف ما ذهب إليه صاحب (*الجواهر*) - لم تنزل في وجوب محاربة الكفار ابتداءً، بل نزلت في الهجمات العسكرية التي كان يشنها الكفار على المسلمين محاولة منهم لردهم عن دينهم. ومن ثم فإن تفسير الآية المذكورة وفي ضوء الآية اللاحقة يكون كالتالي: «لقد وجبت عليكم الحرب الدفاعية لصد الهجوم العسكري الذي يشنّه الأعداء، وإن كان ذلك يتسبب بعنائكم وبكثيرٍ من الضحايا، وهو كرها لكم. وقد تكرهون شيئاً مثل الحرب الدفاعية في حين هو في صالحكم، لأن هذه الحرب تدفع شر العدو المعتمدي. وقد تفضلون شيئاً مثل الراحة والدعة وعدم الخوض في الحرب الدفاعية، في حين يكون ذلك شر لكم، لأنّه يؤدي إلى تقهقركم وهزيمتكم على يد العدو المعتمدي، وبهذا تمسي الدعة والراحة سبيلاً في جلب المزيد من الboss لكم».

الدعوة إلى الدين بقوّة السلاح!

لقد ورد في كلام ابن إدريس والعلامة الحلي والشهيد الثاني وصاحب *الجواهر* أن شنّ الحرب الابتدائية ضد الكفار ومن أجل دعوتهم إلى الإسلام أمر واجب. أي أن الجهاد (المتمثل بالحرب الابتدائية ضد الكفار والرامية إلى إدخالهم في الإسلام) قد شرع بوصفه عملية لفرض الإسلام بقوّة السلاح. هنا يجب أن نعلم بأنّ ما جاء في كلام هؤلاء الفقهاء يعارض تماماً ما جاء في آيات القرآن، لأن القرآن الكريم قد أمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والآخرين بأن يدعوا الناس إلى الله بالحكمة والموعظة الحسنة: ﴿إِذْ أَدْعُ إِلَيَّ سَيِّلَ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلُهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [آل عمران: 134]، وقد ورد في القرآن أيضاً أن العقيدة لا يمكن فرضها عنوةً: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [آل عمران: 105]، وقال تعالى في آية أخرى حول هداية الإنسان: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ أَسْبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [آل عمران: 179]، وقال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكُفِرْ﴾ [آل عمران: 18].

إن الدعوة إلى الحق تنتطوي في ماهيتها على المنطق والاستدلال والنصح والخير والصلاح، ولا تسجم مطلقاً مع التهديد والإكراه. وحيثما يكون الإكراه بقوّة السلاح تغيب الدعوة بمعناها الصحيح، بل يسود بريق السلاح والحراب. ومن ثم فإن تسمية هذا الفعل بـ«الدعوة» تكون مجرد مزحة أو ضرباً من المجاز الذي لا يعتمد به.

على أي حال إنَّ ما قاله هؤلاء الفقهاء حول كون الجهاد قد شُرِّع لِفِرْض الدين على الناس بقوَّة السلاح وتحت عنوان الدعوة إلى الإسلام، لا يطابق النصوص القرآنية ولا ينسجم مع العقل والفطرة، وليست فيه أيٌّ مقبولية عالمية، ويجب الحكم عليه بوصفه نظرية غير معقوله وغير مقبولة، ويجب كذلك تنزيه مقام القرآن الكريم من مثل هذا الرأي، ولا ينبغي أبداً أن يُقال أنَّ الآية ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُم﴾ [البقرة: 216] قد نزلت في محاربة الكُفَّار ابتداءً.

الدعوة المعقولة في ساحة الجهاد

تشير بعض الأحاديث إلى دعوة الكُفَّار إلى الإسلام قبل الحرب، مثل الحديث المنقول عن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام، حيث قال:

«بَعَثَنِي رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِلَى الْيَمَنَ فَقَالَ: يَا عَلَيَّ لَا تُقَاتِلْنَ أَحَدًا حَتَّى تَدْعُوهُ إِلَى الإِسْلَامِ: وَأَيْمَ اللَّهُ لَئِنْ يَهْدِي اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى يَدِيَكَ رَجُلًا خَيْرٌ لَكَ مَا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَغَرَبَتْ»⁽¹⁾.

وقد ورد في حديث بُرِيَّة أيضًا أنَّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَمَّا كَانَ يَأْمُرُ رَجُلًا على سَرِيَّةٍ كَانَ يَوْصِيهِ بِجُمِلَةٍ مِنَ الْأَمْورِ، مِنْهَا:

«إِذَا أَنْتَ لَقِيتَ عَدُوكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثٍ خَلَالٍ أَوْ خَصَالٍ فَإِنْتَهُنَّ أَجَابُوكَ إِلَيْهَا فَاقْبِلْ مِنْهُمْ وَكَفَّ عَنْهُمْ، ادْعُهُمْ إِلَى الإِسْلَامِ فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبِلْ مِنْهُمْ وَكَفَ عَنْهُمْ...»⁽²⁾.

بالنظر إلى أنَّ الحرب الابتدائية ضدَّ الكُفَّار - وبحسب ما تقدَّم شرحه - قد حُرِّمت في القرآن الكريم، فإنَّ البحث في هذين الحديثين يجري حول الكُفَّار المعتدين، حيث اتضح أنَّ دفع شرِّهم لا يقتصر على الحرب، بل ثمة طريق أو طريق آخر لِتتصَّدِّي لهم، ولها الأولوية بالمقارنة مع الحرب. من هذه الطرق التي تكون في المقدَّمة: هي الدعوة إلى الإسلام، وهو عمل إرشادي وتبلغي، ويعُدُّ من أولى مهام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وسائل الأنبياء عليهم السَّلَام. إذا قبل الكُفَّار المعتدون الدعوة إلى الإسلام فبطبيعة الحال ينتهي الهجوم ويعم السلام، ويصبحون مسلمين وإخوة في الدين.

(1) محمد بن الحسن الحر العاملی، *وسائل الشیعه إلى تحصیل مسائل الشیعه*، تحقيق محمد الرازی، أبو الحسن الشعراوی، (بیروت: دار إحياء التراث العربي)، ج.11، ص.30.

(2) مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ط: الأولى، (مكتبة الحلواني، مطبعة الملاحم، مكتبة دار البيان، 1969)، ج.2، ص.589. ورد الحديث في صحيح ابن ماجه، ص2325، وأخرجه مسلم (1731)، والترمذی (1617)، والنسائي في السنن الكبرى (8765)، وابن ماجه (2858)، واللَّفظ له، وأحمد (23030).

إنَّ مثل هذه الدعوة إلى الإسلام قبل خوض الحرب التي تُعرَض على الكُفَّار المعتدين تمثِّل عملاً معقولاً ومطلوباً، وطريقة لصنع السلام والصلح، وإزالة الظروف التي تنشئ الحرب. مثل تلك الدعوة التي وجهها الإمام علي بن أبي طالب عليه السَّلام لِلْكُفَّار المعتدي عمرو بن عبد ود في معركة الخندق، حيث قال له: «أدعوك إلى ثلات، أولها الإسلام»^(١). لو كان عمرو بن عبد ود في ذلك الموقف يدخل في الإسلام، فإنه بالنظر إلى شخصيته الاجتماعية آنذاك لأحدَث تحوّلاً فكريًا وثقافياً في معسكر الأعداء، ومن شأن ذلك أن يكون عاملاً في إيقاف الهجوم وعقد الصلح بين المعسكرين.

إنَّ الدعوة بهذه الطريقة، وبالمقارنة مع ما يُقال عن كون «الجهاد الأصلي» هو الحرب الابتدائية ضدَّ الكُفَّار من أجل الدعوة إلى الإسلام، تختلف في أصل ماهيتها. لأنَّ هكذا دعوة تطلق من الخير والصلاح وتهدِّف إلى إرشاد الكُفَّار المعتدين. في بينما يكون قائد معسكر المسلمين مستعداً للدفاع والتصدِّي لِلهجوم يقول لِلمعتدين: «إذا اقتעתتم ودخلتم في الإسلام بكامل حريتكم ستهدَدون، وفي الوقت نفسه لن تُسفِّك الدماء». في حين إنَّ ما ي قوله هؤلاء الفقهاء هو حربُ ابتدائية ضدَّ الكُفَّار المسلمين والداعين إلى السِّلم من أجل دعوتهم إلى الإسلام؛ وبعبارة أخرى إنَّ قولهم هذا يدعو إلى فرض الإسلام بقوَّة السلاح، وهو عمل لا ينطوي على ماهية إرشادية، بل يستبطن ماهية الإكراه والفرض، ولا ينسجم مطلقاً مع روح الإسلام.

سَفَرُ الْإِمَامِ عَلَيِّ عَلَيْهِ السَّلَامِ إِلَى الْيَمَنِ كَانْ إِرْشَادِيًّا

ينبغي أن نعلم أنَّ سَفَرَ الْإِمَامِ عَلَيِّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامِ إِلَى الْيَمَنِ، الذي أُشير إليه في الحديث الأول آنف الذكر، كان سَفَرًا إِرْشَادِيًّا، وليس لخوض الحرب. ذلك أنَّ قبل ذهابه لِلْيَمَنِ كان خالد بن الوليد قد ذهب إليها لإرشاد النَّاسِ هناك، ولكن على مدى ستة أشهر مِن مكوثه لم يدخل أحدٌ في الإسلام. لذا بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِعْلَيْ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامِ ليقوم بالمهمة بدلاً عن خالد بن الوليد. وبعد أن وصل الإمام علي عاد خالد مع القوات المرافقة له ما عدا البراء بن عازب. يقول البراء حول هذه الرحلة:

(١) **أَقْبَلَ عَمْرُو يَوْمَنِ [إِيَّوْمِ الْخَنْدِقِ] وَهُوَ فَارِسٌ وَعَلَيْهِ رَاجِلٌ**، فَقَالَ لَهُ عَلَيِّ عَلَيْهِ السَّلَامِ: إِنَّكَ كُنْتَ تَتَوَلُّ فِي الْجَاهِلِيَّةِ: لَا يَدْعُونِي أَحَدٌ إِلَى وَاحِدَةٍ مِنْ ثَلَاثٍ إِلَّا قَلِيلُهَا! قَالَ: أَجَلُ! قَالَ عَلَيِّ: فَإِنِّي أَدْعُوكَ أَنْ تَشَهِّدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنَّ مُحَمَّداً رَسُولَ اللَّهِ وَتُسْلِمَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. قَالَ: يَا ابْنَ أَخِي، أَخْرُ هَذَا عَنِّي. قَالَ: فَأُخْرِي، تَرْجِعُ إِلَى يَلَدِكَ، فَإِنْ يَكُنْ مُحَمَّدٌ صَادِقًا كُنْتَ أَسْعَدَ [النَّاسِ] بِهِ، وَإِنْ غَيْرُ ذَلِكَ كَانَ الَّذِي تُرِيدُ. قَالَ: هَذَا مَا لَا تَتَحَدَّثُ بِهِ نِسَاءُ قُرْيَشٍ أَبْدًا، وَقَدْ نَذَرْتِ مَا نَذَرْتِ وَحَرَّمْتِ الدَّهْنَ. قَالَ: فَالثَّالِثَةُ؟ قَالَ: الْبِرَّازُ». أبو عبد الله الواقدي، المغازي، المصدر السابق، ج 2، ص 471.

«بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ يَدْعُوهُمْ إِلَى إِسْلَامٍ فَكَتُتْ فِيمَنْ سَارَ مَعَهُ، فَأَقَامَ عَلَيْهِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ لَا يُجِبُوْهُ إِلَى شَيْءٍ، فَبَعْثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَيْهِ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، وَأَمْرَهُ أَنْ يَقْفُلْ خَالِدًا وَمَنْ مَعَهُ، فَإِنْ أَرَادَ أَحَدٌ مِّمَّنْ كَانَ مَعَ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ أَنْ يَعْقُبَ مَعَهُ تَرَكَهُ، قَالَ الْبَرَاءُ: فَكَتُتْ فِيمَنْ عَقْبَ مَعَهُ، فَلَمَّا انتَهَيْنَا إِلَى أَوَّلِ الْيَمَنِ، بَلَغَ الْقَوْمُ الْجَبَرُ، فَجَمَعُوا لَهُ، فَصَلَّى عَلَيْهِ الْفَجْرَ، فَلَمَّا فَرَغَ صَفَّنَا صَفَّا وَاحِدًا، ثُمَّ نَقَدَمَ بَيْنَ أَيْدِيهِنَا، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَتَسَّى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَرَا عَلَيْهِمْ كِتَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَأَسْلَمَتْ هَمْدَانُ كُلُّهَا فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ، وَكَتَبَ بِذَلِكِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا قَرَأَ كِتَابَهُ حَرَّ سَاجِدًا، ثُمَّ جَلَسَ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَى هَمْدَانَ، السَّلَامُ عَلَى هَمْدَانَ! ثُمَّ تَبَعَ أَهْلُ الْيَمَنِ عَلَى إِسْلَامٍ»⁽¹⁾.

يتضح من هذه الحادثة أنَّ إرسال الإمام عليٍّ عليه السلام إلى اليمان كان لإرشاد الناس، وكانت ترافقه قوَّة للحالات الطارئة. إذن إنَّ قول النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ له عند إرساله «لا تقاتلنَّ أحدًا حتى تدعوه إلى الإسلام» يعني أنَّك إذا تعرضت للهجوم في رحلتك الإرشادية ادعهم إلى الإسلام قبل الاشتباك المسلح. ومن الواضح أنه لو كان قد حصل اشتباك هناك لما كان الإمام عليٍّ عليه السلام هو البادي بالحرب؛ مثلما لم يكن هو البادي بالحرب في معركة الجمل وصفين والنهروان، إذ أنَّ القوى المعادية هي التي فرضت عليه الحرب.

استدلال العَلَّامة محمد حسين الطباطبائي (1904-1981)

اتَّضح فيما تقدَّم أنَّ الفقهاء المتقدَّمين يرون أنَّ «الجهاد الأصلي» في الإسلام هو الحرب الابتدائية الramiaة إلى فرض الدين بِقُوَّةِ السلاح. وإنَّ هذا الرأي - على حد علمنا - قد أُدرِجَ في الفقه المدُونَ منذ عصر الإمام الشافعي المتوفى سنة 204 للهجرة. وقد سُلِّمَ به الفقهاء اللاحقون في العصور التالية ومن دون أي تردید ونقاش، حتَّى بَرَزَ عَلَى مُدِيَّ القرون المُتَتَالَّةِ كَتِيَّار مهيمِنَ في الإفتاء. وقد تقدَّمت الإشارةُ إلى سبعة نماذج من عبارات عامة الفقهاء وخاصَّتهم، ووجهنا النقد إليها. وفي السياق نفسه نجد صاحب الميزان [السيد محمد حسين الطباطبائي] أيضًا قَيَّلَ الحرب الابتدائية ضدَّ الكفار، وعدَّها أمرًا طبيعياً وفطريًا، واستدلَّ حول ذلك قائلًا:

«إِنَّ الْقُرْآنَ يَذَكُرُ أَنَّ إِسْلَامَ وَدِينَ التَّوْحِيدِ مُبْنَىٰ عَلَى أَسَاسِ الْفَطَرَةِ وَهُوَ الْقِيمَ عَلَى إِصْلَاحِ الْإِنْسَانِيَّةِ فِي حَيَّوْتَهَا، كَمَا قَالَ تَعَالَى: مَنْ فَأَقَمَ وَجْهَكَ لِلَّدِينِ حَنِيقًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي

(1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى، تاريخ الطبرى تاريخ الرسل والمملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: الثانية، (مصر: دار المعارف، 1967)، ج 3، ص 132.

فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴿﴾ [الروم: 30]. فإقامةه والتحفظ عليه أهم حقوق الإنسانية المشروعة كما قال تعالى: ﴿﴾ شَرَعَ لِكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكُمْ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمَوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾﴾ [الشوري: 13]. ثم يذكر أنَّ الدفاع عن هذا الحق الفطري المشروع حق آخر فطري، قال تعالى: ﴿﴾ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بِعِصْمَهُمْ بَعْضُهُمْ لَهُدِمَتْ صَوَامِعَ وَبَيْعَ وَصَلَوَاتَ وَمَسَاجِدَ يُذَكَّرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيُنَصَّرَنَّ اللَّهُ مِنْ يَنْصُرْهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌ عَزِيزٌ﴾﴾ [الحج: 40]، فَبَيْنَ أَنَّ قِيَامَ دِينِ التَّوْحِيدِ عَلَى سَاقِهِ وَحْيَاةً ذَكْرَهُ مَنْوَطٌ بِالدِّفاعِ، وَنَظِيرُهُ قَوْلُهُ تَعَالَى: ﴿﴾ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بِعِصْمَهُمْ بَعْضُهُمْ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾﴾ [البقرة: 251]. وقال تعالى في ضمن آيات القتال من سورة الأنفال: ﴿﴾ لِيَحْقِّقَ الْحَقُّ وَيُبَطِّلَ الْبَاطِلَ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾﴾ [الأنفال: 8]، ثُمَّ قال تعالى بعد عدة آيات: ﴿﴾ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا سَأَلْتُمُ الْمُجْرِمَوْنَ إِذَا دَعَاكُمْ لَمَا يَحِسِّبُكُمْ﴾﴾ [الأنفال: 24]، فسمى الجهاد والقتال الذي يدعى له المؤمنون محييًا لهم، ومعنىه أن القتال سواء أكان بعنوان الدفاع عن المسلمين أو عن بيعة الإسلام أو كان قتالاً ابتدائياً كل ذلك بالحقيقة دفاع عن حق الإنسانية في حياتها ففي الشرك بالله سبحانه هلاك الإنسانية وموت الفطرة، وفي القتال وهو دفاع عن حقها إعادة حياتها وإحيائها بعد الموت. ومن هناك يستشعر الفطن الليب أنه ينبغي أن يكون للإسلام حكم دفاعي في تطهير الأرض من لوث مطلق الشرك وإخلاص الإيمان لله سبحانه وتعالى فإنَّ هذا القتال الذي تذكره الآيات المذكورة إنما هو لإماتة الشرك الظاهر من الوثنية، أو لإعلاء كلمة الحق على كلمة أهل الكتاب بحملهم على إعطاء الجزية، مع أن آية القتال معهم تتضمن أنهم لا يؤمنون بالله ورسوله ولا يدينون دين الحق فهم وإن كانوا على التوحيد لكنهم مشركون بالحقيقة مستبطلون بذلك، والدفاع عن حق الإنسانية الفطري يوجب حملهم على الدين الحق... وأما ما ذكروه من استلزمـه الإكراه عند الغلبة فلا ضير فيه بعد توقف إحياء الإنسانية على تحمـيل الحق المشروع على عدة من الأفراد بعد البيان وإقامة الحجة البالغة عليهم، وهذه طريقة دائرة بين الملل والدول فإنـ المتـمرـدـ المتـخـلـفـ عنـ القـوـانـينـ المـدـنيـةـ يـدـعـيـ إلىـ تـبـعـيـتهاـ ثـمـ يـحـمـلـ عـلـيـهـ بـأـيـ وـسـيـلـةـ أـمـكـنـتـ ولوـ انـجـرـ إـلـىـ القـتـالـ حتـىـ يـطـيـعـ وـيـنـقـادـ طـوـعاـ أوـ كـرـهـاـ. عـلـىـ أـنـ الـكـرـهـ إـنـماـ يـعـيـشـ وـيـدـوـمـ فـيـ طـبـقـةـ وـاحـدـةـ مـنـ النـسـلـ، ثـمـ التـعـلـيمـ وـالـتـرـيـةـ الـدـيـنـيـانـ يـصـلـحـانـ الطـبـقـاتـ الـآـتـيـةـ بـإـنـشـائـهـاـ عـلـىـ الـدـيـنـ الـفـطـرـيـ وـكـلـمـةـ التـوـحـيدـ طـوـعاـ﴾﴾⁽¹⁾.

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، (قم: منشورات إسماعيليان، د.ت)، ج 2، ص 66-69.

لمناقشة كلام صاحب (*الميزان*) نستعرض جملةً من المطالب، وكالآتي:

المطلب الأول: بحسب ما أوضحنا سلفًا لا يوجد في الإسلام جهاد ابتدائي بمعنى فرض الدين بقوّة السلاح، ومن ثم لسنا مضطرين لتبريه، فلا داعي لأن نقبل الإكراه المعارض للعقل ولآيات القرآن ونُبرره بعد ذلك.

المطلب الثاني: مثلما يكون القبول بالتوحيد هو حق إنساني وللإنسانية جميعاً، فإن حرية الإنسان أيضًا في قبول التوحيد أو رفضه حق إنساني وللإنسانية جميعاً، وإن الإسلام لم يسلب الإنسان أبدًا هذه الحرية في قبول الدين. وإن الآيات ﴿لَا إِكْرَاهٌ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] و﴿فَمَنْ شَاءَ فَلِيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلِيَكُفِرْ﴾ [الكهف: 29] و﴿إِنَّا هُدِينَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 3] لم تُنسخ، بل تصبح حتى قيام الساعة بأنَّ الإنسان حُرٌّ في قبول الدين. فليس من العقل والعدل أن يُسلب حق إنساني والمتمثل بحرية العقيدة والدين بحجّة الحفاظ على حق إنساني آخر والمتمثل بالتوحيد الفطري.

المطلب الثالث: إن قوله حول أنَّ قسمًا من الحرب والجهاد يكون لإماتة الشرك لا يطابق الواقع. ذلك أنَّ الجهاد الإسلامي يمثل ردًّا فعل طبيعية في مواجهة الظلم واعتداء العدو. ﴿أَذِنْ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾ [الحج: 39] فإذا كانت الحرب الابتدائية الرامية إلى إماتة الشرك واجبة لما أَبْرَمَ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الحديبية معاهدة صلح مع المشركين، بل كان ليحاربهم ليفرض عليهم الإسلام. وكذلك بعد فتح مكة، لما كان يترك المشركين أحراً ليقيوا على شركهم وليحضروا في العام التالي في موسم الحج على طريقتهم، ولما أَبْرَمَ مع مشركي خزاعة معاهدة ثانية لِلدفاع ليتولى الدفاع عنهم في مواجهة هجوم أعدائهم. بل كان يفترض به بدلاً عن إبراهيم المعاهدات معهم أن يبدأ معهم الحرب ليقمعهم من أجل فرض الإسلام. فضلاً عن كل ذلك إنَّ الشرك بوصفه عقيدة قلبية لا يزول بالحرب وبقوّة السلاح، لأنَّ السلاح يؤثّر على جسد الإنسان فقط وليس على قلبه، وإنَّ الشرك قابع في قلبه.

المطلب الرابع: وبالنسبة لقوله حول أنَّ القسم الآخر من الجهاد هو محاربة أهل الكتاب بإعلاء كلمة الحق على أهل الكتاب ولجعلهم مضطرين لدفع الجزية، فإنه يُشير بذلك إلى الآية 29 من سورة التوبة: ﴿قَاتَلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أَوْتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدِ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾. تدرج هذه الآية ضمن آيات الجهاد المطلقة، وعلى وفق القاعدة المعتمدة يجب حملها على آيات الجهاد المقيدة المتقدّم ذكرها، والتي تشترط جواز الحرب باعتدائهم، ومن

ثم تفسّر هذه الآية بالنحو الآتي: «قاتلوا تلك الفئة من أهل الكتاب الذين يتقدّمون في القتال؛ وينتهي القتال مع إخضاعهم ودفعهم الجزية». إذن هذه الآية لا تقول «عليكم محاربة أهل الكتاب ابتداءً لإعلاء كلام الحق على كلمتهم ليضطروا إلى دفع الجزية»، ولا تنطوي على الرأي الذي ذهب إليه صاحب (الميزان).

المطلب الخامس: إن مقارنته بين فرض الدين بقوّة السلاح وفرض القوانين المدنية على المتمردين تمثّل قياساً مع الفارق، لأنّ القوانين المدنية لا تُفرض إلا على من أقرّوا بالنظام الذي يتضمّن تلك القوانين، إذ يُعاقبون في حال تمرّدهم؛ وبعبارة أخرى هم من قبلوا بهذا الفرض والإجبار. في حين أن الأمر في محاربة الكفار ابتداءً ليس بهذا النحو، لأنّ الكفار لم يقبلوا بالدين بعد، ومن ثم لا يمكن القول أن الحرب الابتدائية تُفرض عليهم طبقاً للتزامهم. فضلاً عن ذلك إن إجراء القوانين بالقوّة القهريّة لا يعني بالعقيدة، بل هو مجرّد عمليّة تنفيذية، وعلى وفق التزام الأفراد الذين قبلوا بالنظام المشتمل على تلك القوانين ورغم ذلك ارتكبوا مخالفات.

المطلب السادس: بالنسبة لقوله بأنّ «في الشرك بالله سبحانه هلاك الإنسانية وموت الفطرة»، هل يقصد هلاك الجانب الإنساني وموت الفطرة في ذات المشركين فقط؟ أم يقصد هلاك الإنسانية وموت الفطرة بنحو عام؟ من الواضح أن شرك بعض الأفراد لا يؤدّي إلى هلاك مطلق الإنسانية ولا إلى موت فطرة الإنسان عموماً، ولذا لا يمكن القول بأنّ شرك بعض الأفراد يمثّل اعتداءً وتطاولاً على حقّ الإنسانية مطلقاً. بل إنّ شرك كلّ فرد فيه جانب فردي وشخصي، ولا يؤدّي إلا إلى تعasse المشرك نفسه فقط، ولن يتسبّب مطلقاً بهلاك الإنسانية؛ ومن ثم لا يمكن أن نقول إن شرك بضعة أشخاص في مكّة قد أدّمات الإنسانية عموماً في أرجاء العالم ويجب إحياؤها بوساطة محاربة المشركين ابتداءً.

إذن ما قاله صاحب (الميزان) حول كون مطلق الشرك يوجب هلاك الإنسانية وموت الفطرة لا يطابق الواقع. فالشرك لا يؤدّي إلى هلاك الإنسانية إلا في شخص المشرك فقط، لأنه كان حُراً في الاختيار بين الحق والباطل، وهو من اختار الباطل بِنفسِه.

المطلب السابع: إذا كانت الحرب الابتدائية الرامية إلى فرض الإسلام وباسم «الجهاد الأصلي» واجبةً (أي بحسب ما ذكر صاحب الميزان والآخرون) فإنّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نفسه -و قبل أي أحد- كان ليفعل ذلك؛ وإنّ أفضل فرصة أتيحت له لفعل ذلك كانت عند فتح مكّة، إذ دخلها منتصراً وأضحى السلطة المهيمنة فيها. ولكنّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في يوم فتح مكّة لم يخِير أحداً بين الإسلام والسيف، بل أعلن أن

«مَنْ دَخَلَ دَارَ أَيِّ سُفْيَانَ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ أَخْلَقَ عَلَيْهِ بَابَهُ فَهُوَ آمِنٌ، وَمَنْ دَخَلَ الْمَسْجِدَ فَهُوَ آمِنٌ»⁽¹⁾.

ومن الواضح أنَّ هذا الأمان كان لحفظ الكُفَّار، لأنَّ المسلمين أو من أصبحوا مسلمين ما كانوا بحاجةٍ للأمان. وقد قال النَّبِيُّ الْأَكْرَم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِهُؤُلَاءِ الْكُفَّارِ: «إذْهَبُوا فَأَنْتُمُ الطُّلَقَاءِ». لأنَّ المسلمين كانوا أحراراً وما كانت ثَمَّة حاجةٌ ليقال لهم: «إذْهَبُوا فَأَنْتُمُ الْطُّلَقَاءِ». وبحسب ما هو معلوم تَرَكَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْكُفَّارَ على كفرهم، ولم يفرض عليهم الإسلام بقوَّةِ السلاح وباسم الجهاد.

رد الفقهاء

اتضح فيما تقدَّم أنَّ الفقهاءَ منذ عصر الإمام الشافعي تجاهلوا آياتِ الجهاد المقيدة التي اشترطت محاربة الكُفَّار عند شروعهم بالحرب، وراحوا يعدُّون «الجهاد الأصلي» هو الحرب الابتدائية ضدَّ الكُفَّار ومن أجل فرض الإسلام على جبهة الكفر. والآن لكي تتضح ماهية هذا التفكير وأعراضه السلبية نرسم مشهدًا وبالنحو الآتي:

نفترض أنَّ القوات العسكرية التابعة لجبهة الإسلام تروم اتباع فتوى الفقهاء، وقد تجهزت لشن حملةً عسكرية على بلدٍ يسكنه كُفَّار مسالمون وداعون للسلام وينشدون التعايش السِّلْمِي مع المسلمين. ولكنَّهم (أي الكُفَّار) قد جهزوا قوَّةً عسكرية للدفاع وللحالات الطارئة، والآن باتت القوتان (المسالمون والكُفَّار) في حالة تأهب ومواجهة. وقبل أن يحدث أي شيء يقوم قائدُ قوَّاتِ الإسلام بمخاطبة الكافرين ويقول لهم: «نحن ندعوكم لقبول الإسلام، وإن رفضتم نبدأ بمحاربتكم». ثم يردُّ عليه المتحدث باسم الكُفَّار: «لقد ورد في قرآنكم، وفي الآية 125 من سورة النحل: هُدِّيْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحِكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادَهُمْ بِإِلَيْتِي هِيَ أَحْسَنُهُمْ، ولكنكم بدلاً عن الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والمناقشة والاستدلال بالتي هي أحسنٌ لكم، ولكنكم بدلاً عن الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والمناقشة والاستدلال العسكري لا يلين الطريق المقابل ولا يهينه لقبول الدعوة، بل يترك أثراً سلبياً ويدفع به إلى العناد. لا تزعموا أنَّ فعلكم هذا دعوة، لأنَّ هذا العمل بمثابة بلاغ وإنذار عسكري، وموجَّه لأناس مسالمين لا يريدون لكم سوءاً، ويرومون التعايش معكم بمحبة وسلام. نحن ندعو إلى الصلح والتعايش السِّلْمِي معكم ونمقت الحرب وسفك الدماء». ثم يرد عليه المتحدث باسم

(1) إسماعيل بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998)، ج 4، ص 332.

ال المسلمين: «نحن رجال الحرب والنزال، وعلى وفق فتاوى فقهائنا يجب علينا البدء بشن حملة عسكرية على الكفار، وهذا هو الجهاد الأصلي في الإسلام». ثم يأتيه الجواب: «ورَدَ في قرآنكم، وفي الآية 61 من سورة الأنفال: ﴿إِنْ جَحَّوْا لِلّٰسِلْمِ فَاجْتَنِّهُمْ، إِنَّ قُرْآنَكُمْ يَدْعُ إِلَى السِّلْمِ، وَأَنْتُمْ تَدْعُونَ إِلَى الْحَرْبِ! نَحْنُ نَرِيدُ الْعِيشَ مَعَكُمْ بِسِلَامٍ، فَلِمَاذَا تَعْمَلُونَ عَلَى خَلَافَتِكُمُ الدِّينِيِّ وَتَرِيدُونَ أَنْ تَبْدُأُوا الْحَرْبَ مَعَ أَنَّاسٍ مَسَالِمِينَ؟» ثُمَّ يَرِدُ [المسلم]: «إِنَّ قُلُوبَنَا مُلَأَى بِبغْضِكُمْ، وَالْمُؤْمِنُ هُوَ مَنْ يَعْمَلُ الْكُفَّارَ بِشَدَّةٍ وَعُنْفٍ، فَالْقُرْآنُ يَقُولُ: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشْدَاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾». ثُمَّ يأتي الجواب عن ذلك: «إِنَّ هَذِهِ الشَّدَّةُ وَالْغَلْظَةُ تَكُونُ فِي حَقِّ الْكُفَّارِ الْمُعْتَدِلِينَ، وَلَيْسُ فِي حَقِّ الْكُفَّارِ الْمَسَالِمِينَ. فَقَدْ وَرَدَ فِي قُرْآنِكُمْ، وَفِي الآيَةِ الثَّامِنَةِ مِنْ سُورَةِ الْمُمْتَحَنَةِ: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبْرُوْهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾، فَهَذَا حَثٌ وَتَشْجِيعٌ ضَمِّنَهُ لَكُمْ لِتُحْسِنُوا إِلَيْنَا وَلِتَعْمَلُونَا بِالْقَسْطِ وَالْعَدْلِ، فَنَحْنُ مَسَالِمُونَ. وَنُسَائِلُكُمْ هَلْ فِي هَجْوَمِكُمُ الْعَسْكَرِيِّ عَلَيْنَا ابْتِدَاءً -نَحْنُ الَّذِينَ لَا نَرِيدُ لَكُمْ سُوءًا- وَهُلْ فِي سُفْكِكُمْ دَمَاءَنَا وَتِيْتِمْ أَطْفَالَنَا إِحْسَانٌ وَعِدْلٌ؟» ثُمَّ يَجِيبُ الْمُسْلِمُ قَائِلًا: «لَقَدْ أَفْتَى الْفَقَهَاءُ أَنَّ الْجَهَادَ الْأَصْلِيَّ فِي الْإِسْلَامِ هُوَ مُحَارَبَةُ الْكُفَّارِ ابْتِدَاءً وَذَلِكَ مِنْ أَجْلِ فَرْضِ الدِّينِ عَلَيْهِمْ، وَفِي ذَلِكَ أَجْرٌ عَظِيمٌ عَنْ اللَّهِ؛ وَعَلَيْنَا أَنْ نُفَرِّضَ عَلَيْكُمُ الْإِسْلَامَ بِالْحَرْبِ الْابْتِدَائِيَّةِ». ثُمَّ يأتيه الجواب: «وَرَدَ فِي قُرْآنِكُمْ، وَفِي الآيَةِ 256 مِنْ سُورَةِ الْبَقْرَةِ أَنَّهُ ﴿لَا إِكْرَاهُ فِي الدِّينِ﴾، إِذْنَ كَيْفَ تَرِيدُونَ الْعَمَلَ عَلَى خَلَافَةِ مَا أَمْرَرَ بِهِ قُرْآنُكُمْ وَتَنْوُونَ فِرْضَ الْإِسْلَامَ عَلَيْنَا كُرْهًا وَبِقَوْةِ السَّلَاحِ؟» يَجِيبُ الْمُسْلِمُ عَنِ ذَلِكَ: «لَا تَحْدِثُنَا بِلِغَةِ الْقُرْآنِ، لَأَنَّا لَا نَفْهَمُهَا، وَنَحْنُ مَكْلُوفُونَ بِالْعَمَلِ بِفَتْوَى الْفَقَهَاءِ الَّذِينَ يَفْهَمُونَ الْقُرْآنَ، وَأَنَّ نَحْارِبَ الْكُفَّارَ ابْتِدَاءً وَبِعِنْوَانِ الْجَهَادِ الْأَصْلِيِّ لِيَخْضُعُوا لِلْإِسْلَامِ عَنْوَةً، فَهَذَا مَا أَمْرَنَا بِهِ فَقَهَاءُونَا». ثُمَّ يَرِدُ الْكَافِرُ الْمَسَالِمُ قَائِلًا: «إِنَّكُمْ تَسْتَنِدُونَ إِلَى فَتْوَى فَقَهَاءِنَّكُمْ فَقْطًا، هَلْ مَا أَفْتَى بِهِ الْفَقَهَاءُ يَعْكِسُ تَمَامًا الْمَقْصِدَ الْحَقِيقِيَّ الَّذِي أَرَادَهُ الْقُرْآنُ؟ الْآيَاتُ الَّتِي ذَكَرْتُهَا لَكُمْ تَدْعُونَ إِلَى سُبْلِ اللَّهِ بِالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَمِنْ بَابِ السِّلْمِ وَالْتَّعَايِشِ وَالْإِحْسَانِ وَالْتَّعَالِمِ الْعَادِلِ مَعَ الْكُفَّارِ الْمَسَالِمِينَ، وَتَؤَكِّدُ عَدَمَ الإِكْرَاهِ فِي الدِّينِ. فِي حِينَ أَنَّ الْفَتْوَى الَّتِي أَصْدَرَهَا الْفَقَهَاءُ تَأْتِي عَلَى عَكْسِ هَذِهِ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ تَمَامًا! أَلَمْ يَخْطُئُ الْفَقَهَاءُ فِي اسْتِنباطِ هَذِهِ الْفَتْوَى مِنَ الْقُرْآنِ؟» عَنِ ذَلِكَ يَجِيبُ الْآخِرُ: «نَحْنُ نَتَعَبَّدُ بِفَتْوَى الْفَقَهَاءِ، وَلَا نَحْتَمِلُ تَخْطِئَةَ آرَائِهِمْ وَفَتَاوِهِمْ، وَمَا مِنْ سُبْلِ أَمَانَنَا سُوَى أَنْ نَبْدَأْكُمْ بِالْحَرْبِ». وَبَعْدَ أَنْ يَصْرُّ الْقَادِيُّ الْإِسْلَامِيُّ بِذَلِكَ يَأْمُرُ بِشَنْ الْهَجْوَمِ لِيُفَرِّضَ الْإِسْلَامَ بِقَوْةِ السَّلَاحِ عَلَى الْكُفَّارِ وَلِيَنْالَ أَجْرُ الْجَهَادِ!

إِنَّ الْفَقَهَاءَ الَّذِينَ يَعْدُونَ مُحَارَبَةَ الْكُفَّارَ ابْتِدَاءً هُوَ الْجَهَادُ الْأَصْلِيُّ كَيْفَ يَوْجِهُونَ هَذَا الْمَنْطَقَ الْمُحَكَمِ وَالْمُسْتَدِلُّ الَّذِي يَسْتَنِدُ إِلَى صَرِيحِ الْآيَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ وَنُقْلَ عَنْ لِسَانِ الْمُتَحَدِّثِ

الافتراضي باسم الكفار المسلمين؟ ويا ترى ما جوابهم عن هذه الأسئلة وما موقفهم سوى العدول عن هذه الفتوى وعدم تكرار الرأي القائل بأنَّ الجهاد الأصلي في الإسلام هو محاربة الكفار ابتداءً من أجل فرض الدين؟ ألا يفترض بهم ذلك لكي لا يশوهوا صورة الإسلام في العالم، ولكنَّي لا يلحقوا ضربةً موجعةً لمكانة الإسلام العالمية؟ وإنْ كان هذا ما فعلوه حتى الآن وللأسف الشديد.

لقد استند الغربيون إلى هذه الفتوى المذكورة في النصوص الفقهية وإلى الحروب التعسفية التي شنُّها خلفاء الجور باسم الإسلام ليصنعوا بذلك أدلةً إعلاميةً مؤثرةً ضدَّ الإسلام، وراحوا يوظفون هذه الأدلة متى ما وجدوا الفرصةً مواتيةً ويقولون: لقد أجاز الإسلام الحرب الابتدائية ضدَّ المسلمين أيضًا، وقد نفذ ذلك عمليًا! وبين هؤلاء وهؤلاء نجد الإسلام معروضًا للظلم والإجحاف، إذ بات يئن مظلومًا بين حجرتِي الرحى لفتوى الفقهاء والحروب المتوجهة التي قادها الخلفاء الظالمون. فالإسلام الذي فتح القلوب بقوَّة منطقه واستدلله أُتُّهم بأنه متعطشٌ لدماء البشر، وأنَّه قُرِضَ على النّاس بقوَّة السلاح! فيا سبحان الله!

الجهاد المشروط بأمر الإمام المعصوم

ما تقدَّمَ من كلام حول الجهاد معروضٌ في كلا الفقهين السنَّي والشيعي. أمَّا الآن سنتناول مبحثًا في الجهاد قد انفرد به الفقهُ الشيعي، وهو أنَّ الفقهاء الشيعة قد جعلوا الجهاد مشرووطًا بأمر الإمام المعصوم مبسوط اليدي، وإذا كان الإمام المعصوم غائبًا فلا شرعية لـالجهاد. وقد زعمَ صاحبُ (*الجوهير*) أنَّ فتاوى الفقهاء في هذا الموضوع واضحة، وإنَّ شرعيةَ الجهاد مشروطة بأمر الإمام مبسوط اليدين⁽¹⁾. وما يقصدونه من «مبسوط اليدين» هو أنَّ يكون الإمام المعصوم حاكماً على أرض الواقع ومساًًا بزمام الأمور، وأنَّ يدير شؤون المجتمع، مثل عصر الإمام علي ع.

وعلى حد علمنا لا يختلف الفقهاء الشيعة حول كون شرعية الجهاد مشروطة بأمر الإمام المعصوم مبسوط اليدين، وبحسب ما تقدَّم فإنَّ الفقهاء الشيعة يعدُّون «الجهاد الأصلي» هو محاربة الكفار ابتداءً، وقد اشترطوا لشرعية هذا الجهاد صدور الأمر من الإمام المعصوم مبسوط اليدين. ولكنَّهم في الحرب الدفاعية وفي التصدي لهجوم العدو لا يشترطون صدور الأمر من لدن الإمام المعصوم، لأنَّ الدفاع ضرورة لا بدَّ منها، ويجب القيام به حتماً لدفع شرِّ العدو. ومعنى أنَّ يكون الجهاد الأصلي مشرووطًا بأمر الإمام المعصوم مبسوط اليدين هو أنَّ يتولَّ قيادة الحرب، وينحيَ تكون القيادة في يده، أو يحيل أمرها إلى الآخرين.

(1) يُنظر: محمد حسن النجفي الأصفهاني، *جوهير الكلام*، المصدر السابق، ج 21، ص 13 و 14.

منشأ هذه الفكرة

ورَدَ في بعض الروايات المنقوله عن الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام أنَّ الجهاد يجب أن يكون بأمر إمام عادل، حيث قيل: «الجهادُ واجبٌ مع إمامٍ عادل»⁽¹⁾، ونَّتَّة روايات أخرى أيضًا وردت بهذا المضمون. ولكن يجب أن نعلم أنَّ هذه الروايات المنقوله عن أئمَّة أهل البيت عليهم السلام قد صدرت في بيتهِ كان الجهاد يُعَدُّ واجبًا بقيادة أي حاكم ظالم، وهذا المعنى كان مَحْطًّ تأييد الجهاز الحكومي آنذاك، وكان يُروج بهذه الطريقة. ومن الواضح أنَّ الحاكم الظالم يعمل بحسب هواه، وإنَّ مسألة الحرب، التي من لوازمه سفك دم الإنسان، إذا كانت بقيادة الظالم ستُهدر فيها دماءً وتُتَهَّقَّ أرواح بغير وجه حق، ولم يراع فيها التقوى، ولم تجرِ الأمور على وفق مبدأ العدالة. بيد أنَّ الأجهزة الحكومية آنذاك كانت تنسب حدِيثًا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتوَكَّدَ أنَّ الجهادَ واجبٌ وبأمرِ أي حاكم ظالم وجائز. لقد رُوِيَ هذا الحديثُ عن أبي هريرة الذي تُضَرِّب به الأمثال في قول الكذب! جاء في نصَّ هذا الحديث أنَّ «الجهادُ واجبٌ عليكم مع كُلِّ أمير، بِرًا كان أو فاجرًا...»⁽²⁾

في مثل هذا الظرف الذي كان خلفاء الجور يشنُّون فيه حروباً ابتدائية ضدَّ المسالمين ويدعون النَّاسَ إلى المشاركة في هذه الحروب وباسمِ الجهاد الإسلامي ويسفكون دماءَ النَّاسِ بغير وجه حقٍّ، كان أئمَّة أهل البيت عليهم السلام يسعون إلى إيقاظ النَّاسِ، فلذا بينوا لهم «أنَّ الجهادَ يجب أن يكون بقيادة إمام عادل، أيْ يجب أن يكون الحاكم عادلاً ليعرف الناسُ الحكم الشرعي، ولِكَي لا يتَطَوَّعوا في حربٍ تعسُّفية وجائرة». إذن الإمام العادل في هذه الروايات يقف في مقابل الإمام الفاسق والظالم، ومصداقه في ذلك الزمان هم خلفاء الجور. إنَّ مفردة «الإمام العادل» في عُرْفِ الروايات تأتي في مقابل الإمام الجائر والظالم، وليس في مقابل الإمام غير المعصوم. يقول الإمام علي عليه السلام في معرض نصيحةٍ أبداها للخليفة الثالث عثمان بن عُفَّانَ:

«فَاعْلَمْ أَنَّ أَفْضَلَ عِبَادِ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ عَادِلٌ هُدِيَ وَهَدَى فَأَقَامَ سُنَّةً مَعْلُومَةً وَأَمَاتَ بِدُعَةً مَجْهُولَةً. وَإِنَّ السُّنَّنَ لَنَيْرَةً لَهَا أَعْلَامٌ، وَإِنَّ الْبِدْعَةَ لَظَاهِرَةً لَهَا أَعْلَامٌ، وَإِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ جَائِرٌ ضَلَّ وَضَلَّ بِهِ فَأَمَاتَ سُنَّةً مَأْخُوذَةً وَأَحْيَا بِدُعَةً مَتْرُوكَةً»⁽³⁾.

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، المصدر السابق، ج 11، ص 35، الحديث 9 و 10.

(2) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني، سنن أبي داود مع شرحه عن المعبود، (الهند: المطبعة الأنcharية بدلهي، 1323هـ)، ج 2، ص 25، الحديث 2533.

(3) أبو الحسن محمد الرضي بن الحسن الموسوي (السيد الرضي)، نهج البلاغة، تحقيق: صبحي صالح، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت)، ص 234، الخطبة 164.

نشاهد في هذه الخطبة للإمام علي عليه السلام أنَّ الحديث جرى عن الإمام العادل في مقابل الإمام الجائر، وليس الإمام المعصوم في مقابل الإمام غير المعصوم. إذن حين ندرك حيثيات صدور مثل هذه الروايات يجب ألا نتصور أن المقصود من الإمام العادل فيها هو الإمام المعصوم.

بيد أنَّ الفقهاء الشيعة طبّقوا مفردة «الإمام العادل» في هذه الرواية على «الإمام المعصوم». يعود منشأ هذا التطبيق إلى عقيدة الشيعة في الإمامة، إذ يعتقدون أنَّ الإمام يجب أن يكون معصوماً، أي يجب ألا يخطأ. وهذا ما تناولته الكتب الكلامية، حيث استعرض «العلماءُ الشيعة» ضمن مفردات علم الكلام مباحث معروفة حول لزوم عصمة الإمام؛ وإنَّ «الفقهاء الشيعة» خاضوا في موضوعة الجهاد بهذه الذهنية التي بلورتها المباحثُ الكلامية حول عصمة الإمام وطابقوها بين الإمام العادل المذكور في روايات الجهاد والإمام المعصوم المذكور في علم الكلام. ولذلك أفتوا بأنَّ الجهاد يجب أن يكون بأمر من الإمام المعصوم، وبات هذا الأمر في منظور العلماء الشيعة من المسلمين، بحيث نجد المرحوم الفيض الكاشاني (1007-1091هـ) يقول في كتابه (الشافي): «ولمَا كان الجهادُ الحقُّ ساقطاً في زمان الغيبة طوينا ذكر آدابه وشرائطه»⁽¹⁾. ويقصد بذلك أنَّه لما كان عصر الغيبة يخلو من إمام معصوم ماسك بزمام الأمور، ولأنَّ الجهاد يجب أن يكون بأمرٍ من الإمام المعصوم فسيكون الجهاد طبعاً في زمن الغيبة معطلًا، ومن ثمَّ من العيب ذكر آدابه وشرائطه، ولذلك لا نقف عنده. فضلاً عن ذلك أنَّ مقصوده من الجهاد هو الحرب الابتدائية التي تُشنَّ -بحسب رأي الفقهاء- لفرض الإسلام على الكفار. أما الجهاد الدفاعي الذي يُراد به التصدي لهجوم العدوِّ فإنه ضرورة حياتية ولا يُعطَّل مطلقاً.

اللَّبسُ فِي الْمَطَابِقَةِ بَيْنَ الْإِمَامِ الْعَادِلِ وَالْإِمَامِ الْمَعْصُومِ

لا تصحُّ هذه المطابقة، لأنَّ ما يلزم في الجهاد هي العدالة في قيادة الحرب التي يجب عليها إدارة الجهاد وفي كل مراحله بناءً على العدل والإنصاف، سواء أكان العدل والإنصاف بالنسبة للقوى الصديقة أو بالنسبة لقوى العدوِّ؛ ويجب ألا تكون قيادة الجهاد وإدارته كالحكام الظالمين الذين لا يراعون العدل والإنصاف. والروايات التي تشرط توفر العدالة في قيادة الحرب تقصد هذا المعنى، ولا تقصد توفر العصمة في قيادة الحرب. لأنَّ هذه الروايات صدرت في مواجهة السلوكيات غير العادلة التي كانت تمارسها الحكومات في الحروب آنذاك.

(1) محمد محسن الفيض الكاشاني، الشافي في العقائد والأخلاق والأحكام، تحقيق: مهدي الأنصاري القمي، (طهران: دار اللوح المحفوظ، 1425هـ)، ج 2، ص 1229.

أَمَا إِذَا كَانَ ثَمَةً زُعْمَ بِالإِجْمَاعِ أَوْ عَدْمِ الْخَلَافِ فِي هَذِهِ الْمُسَأَّلَةِ⁽¹⁾ فَإِنَّ هَذَا الإِجْمَاعَ الْمُزَعُومَ لَا يَمْثُلُ دَلِيلًا مُسْتَقْلًا، لَأَنَّهُ يَسْتَنِدُ إِلَى الرِّوَايَاتِ نَفْسَهَا الَّتِي تَجْعَلُ شَرْعِيَّةَ الْجَهَادِ مُشَرَّوْطًا بِأَمْرِ الْإِمَامِ الْعَادِلِ، إِذْ ذَهَبَ الْفَقَهَاءُ إِلَى أَنَّ الْإِمَامَ الْعَادِلَ هُوَ الْإِمَامُ الْمُعْصُومُ. وَلَكِنْ اتَّضَحَ آنَّهُ أَنَّ هَذَا الْقَوْلُ غَيْرُ صَحِيحٍ، وَلَا يَجُبُ تَطْبِيقُ الْإِمَامِ الْعَادِلِ عَلَى الْإِمَامِ الْمُعْصُومِ.

ثَمَةُ سُؤَالٍ يُعرَضُ فِي هَذَا الصَّدْدِ مُؤَدِّاهُ: بِالنِّسْبَةِ لِهَذِهِ النَّاقَاشَاتِ وَالْبَحْثُوْتِ الَّتِي يَذْكُرُهَا الْفَقَهَاءُ فِي عَصُورِ بَعْدِ الْأَئْمَةِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ حَوْلَ الْجَهَادِ الْأَصْلِيِّ، وَالَّذِي يَشْتَرِطُهُنَّ بِأَمْرِ الْإِمَامِ الْمُعْصُومِ الْمُبَسُّطِ الْيَدِ، هَلْ تَسْتَنِدُ إِلَى افْتَرَاضِ مُحَالٍ؟ إِذْ يُفْتَرَضُ أَنَّ الْإِمَامَ الْمُعْصُومَ الْمُبَسُّطَ إِذَا كَانَ حَاضِرًا فِي عَصْرِ الْغَيْبَةِ، فَعَنْدَ ذَلِكَ يَتَوَجَّبُ الْجَهَادُ الْأَصْلِيُّ وَيَجُبُ عَلَى النَّاسِ الْمُشَارِكَةُ فِيهِ؟ هَلْ الْبَحْثُ الْقَائِمُ عَلَى افْتَرَاضِ مُحَالٍ الَّذِي لَا جَدُوْيَّ عَمَلِيَّ مِنْهُ سُوْيَ تَضَيِّعِ الْعُمَرِ يَتَنَاسَبُ وَشَأنَ الْفَقَهِ الْإِسْتَدَلَالِيِّ؟! وَمِنَ الْغَرِيبِ أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ أَيْ أَحَدٌ مِنَ الْفَقَهَاءِ الشِّيَعَةِ قَدْ شَكَ فِي كَوْنِ الْجَهَادِ الْأَصْلِيِّ مُشَرَّطًا بِأَمْرِ الْإِمَامِ الْمُعْصُومِ مُبَسُّطًا الْيَدِ، سُوْيَ السَّيِّدِ الْخُمَيْنِيِّ، إِذْ قَالَ: «فِي هَذِهِ الْمُسَأَّلَةِ بَحْثٌ وَتَأْمُلٌ»، وَقَدْ عَرَضَ هَذَا الْمَوْضِعُ فِي كِتَابِ (الْبَيْعِ)، وَفِي مَعْرِضِ حَدِيثِهِ عَنْ وَلَايَةِ الْفَقِيْهِ⁽²⁾. وَمِرَادُهُ مِنْ «الْبَحْثِ وَالتَّأْمُلِ» هُوَ أَنَّهُ مِنَ الْمُحْتَمَلِ أَنْ لَا يَكُونَ الْأَمْرُ بِمُحَارَبَةِ الْكُفَّارِ ابْتِدَاءً -وَالَّذِي يَمْثُلُ الْجَهَادَ الْأَصْلِيِّ- مُخْتَصًّا بِإِلَمَ الْمُعْصُومِ الْمُبَسُّطِ الْيَدِ، بَلْ يَحْقُّ لِلْوَلِيِّ الْفَقِيْهِ الْمُبَسُّطِ الْيَدِ أَيْضًا أَنْ يَأْمُرَ بِمُحَارَبَةِ الْكُفَّارِ ابْتِدَاءً.

الرَّدُّ عَلَى مَا قِيلَ فِي إِذَاعَةِ صَوتِ أَمْرِيْكَا

أَرَى مِنِ الْمَنَاسِبِ هُنَا أَنْ أُورِدَ مَطْلَبًا تَمَّ بِهِ عَبْرِ إِذَاعَةِ صَوتِ أَمْرِيْكَا فِي صَبَاحِ يَوْمِ الْخَمِيسِ الْمَصادِفِ 9 أَيُّولُو / سَبْتَمْبَرِ 1982 ضَمِنْ بِرْنَامِجَ «شَمَا وَمَا» الَّذِي يُعْنِي بِالْإِجَابَةِ عَنِ اسْتَلَةِ الْمُسْتَمِعِينَ. بَتَّتْ هَذِهِ الْإِذَاعَةُ عَبْرَ هَذَا الْبَرْنَامِجِ نَصَّ رِسَالَةً تَضَمَّنَتْ ثَمَانِيَّةَ عَشَرَ سُؤَالًا، وَكَانَ السُّؤَالُ الثَّامِنُ عَشَرُ بِهِذَا الْمُضَمِّنَوْنَ:

«إِنَّ الْجَهَادَ، وَبِحَسْبِ مَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْعُلَمَاءُ الشِّيَعَةِ، يَجُبُ أَنْ يَكُونَ بِمَعِيَّةِ الْإِمَامِ الْمُعْصُومِ وَفِي رَكِيْهِ. إِذْنَ لِمَاذَا أَفْتَنَ الْإِمَامَ الْخُمَيْنِيَّ بِالْجَهَادِ وَعَلَى خَلَافَ مَا أَجْمَعَ عَلَيْهِ الْعُلَمَاءُ الشِّيَعَةِ، وَقَالَ: «عَلَيْنَا مُحَارَبَةُ إِسْرَائِيل؟» فَهَلْ مُحَارَبَةُ إِسْرَائِيلُ جَهَادٌ أَمْ دَفَعًا؟ إِذَا كَانَ جَهَادًا فَلَا يَجُوزُ مِنْ دُونِ وُجُودِ الْإِمَامِ الْمُعْصُومِ».

الجوابُ عَنِ هَذَا السُّؤَالِ: فِي ضَوْءِ رَأْيِ السَّيِّدِ الْخُمَيْنِيِّ -فِي كِتَابِ (الْبَيْعِ)- إِنَّهُ لِهِ فِي هَذَا

(1) يُنْظَرُ: مُحَمَّدْ حَسَنْ النَّجَفِيُّ الْأَصْفَهَانِيُّ، جَواهِرُ الْكَلَامِ فِي شَرْحِ شَرَائِعِ الْإِسْلَامِ، الْمُصْدَرُ السَّابِقُ، ج. 21، ص.

.13

(2) رُوحُ اللَّهِ الْخُمَيْنِيِّ، كِتَابُ الْبَيْعِ، (قَمْ: مَؤْسِسَةُ مَطْبُوعَاتِ إِسْمَاعِيلِيَّانَ، ٥.ت.)، ج. 2، ص. 496

الموضوع بحثاً وتأملاً، فهو لا ينفي احتمال صحة المعنى الذي يفيد أنَّ الوليِّ الفقيه المبسوط اليد أيضًا يمتلك مثل هذا الحقُّ، أو له هذه المهمة. وفي واقع الأمر يرفض الإجماع المزعوم على أنَّ هذا الحقُّ أو هذه المهمة مختصَّة بالإمام المقصوم، أو أنه لا يعده رأيًا معتبراً.

أمَّا الجواب من وجهة نظري فهو أنَّ محاربة الكُفَّار ابتداءً لم تُشرع في الإسلام تحت عنوان الجهاد، بل إنَّ ما شُرِّع وأُوجِب هو الدفاع والتصدي لاعتداء العدوِّ، وإنَّه حقٌّ طبيعٌ والعالم يقرُّ به، ولا يُشترطُ فيه أمر الإمام المقصوم المبسوط اليد. ولكن من اللازم أن تكون قيادة الحرب الدفاعية بيد قائد عادل وَمُتَّقِ لِتشجُّز الأمورِ كُلُّها بحسب العدل والإنصاف.

بالاستناد إلى هذا المبدأ ينتفي موضوع هذه المسألة ولم تعد ثمة حاجة للبحث عن كون محاربة الكُفَّار ابتداءً مختصَّة بالإمام المقصوم، أمَّا الوليِّ الفقيه أيضًا مثل هذا الحق؟

الغارات المباغطة على الكُفَّار ابتداءً

إنَّ فقهاء المذاهب الإسلامية (شيعةً وسنةً) في سياق عرض رأيهم القائل بـ«أنَّ الجهاد الأصلي هو محاربة الكُفَّار ابتداءً» يعرضون مسألتين بالاستناد إلى سيرة النَّبِيِّ الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهِ وسَلَّمَ. المسألة الأولى هي جواز شنِّ الغارة المباغطة على الكُفَّار ابتداءً، لأنَّ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهِ وسَلَّمَ فَعَلَ ذلك في معركة بنى المصطلق. أمَّا المسألة الأخرى فهي أنَّ الكُفَّار إذا كانوا قد بُلُّغوا بالدعوة إلى الإسلام فلا حاجة لدعوتهم إلى الإسلام قبل شنِّ الهجوم، وذلك لأنَّ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهِ وسَلَّمَ في معركة بنى المصطلق -وبحسب زعمهم- لم يدعُ الكُفَّار إلى الإسلام.

وقد أفتى الفقهاء بـ«هاتين المسألتين بالاستناد إلى حديث مَرْوِيٍّ عن عبد الله بن عمر، والحديث كالآتي:

«عبد الله بن عونٍ-رحمه الله- قال: كَتَبْتُ إِلَى نَافِعٍ مولى ابن عمر أَسْأَلَهُ عَنِ الدُّعَاءِ قَبْلَ الْقَتْلِ؟ فَكَتَبَ إِلَيَّ: إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ فِي أُولَى الْإِسْلَامِ، وَقَدْ أَغَارَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهِ وسَلَّمَ عَلَى بَنِي الْمُصْطَلِقِ وَهُمْ غَارُونَ، وَأَنْعَامُهُمْ تُسْقَى عَلَى الْمَاءِ، فَقَتَلَ مُقَاتِلَتَهُمْ، وَسَبَى ذَرَارِيَّهُمْ، وَأَصَابَ يَوْمَئِذٍ جُوَيْرِيَّةَ بَنْتَ الْحَارِثَ [سَيِّدَ بَنِي الْمُصْطَلِقِ]. حَدَّثَنِي بِهِ عَبْدُ اللهِ بْنُ عَمْرٍ، وَكَانَ فِي ذَلِكَ الْجَيْشِ. أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ، وَمُسْلِمٌ، وَأَبُو دَاوِدٍ»⁽¹⁾.

نعرض فيما يلي فتوى بعض الفقهاء السنة والشيعة التي استندت إلى هذا الحديث.

(1) ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، المصدر السابق، ج. 2، ص. 593

فتوى ابن الهمام الحنفي

يقول ابن الهمام الحنفي (ت 881هـ) في كتابه (فتح القدير) حول الكُفَّار المدعوين للإسلام: «إِذَا كَانَتْ بَلَغَتْهُمْ [الدعوة إلى الإسلام] فَلَا تَجِبُ [دعوتهم مَرَّةً ثانية قبل الحرب الابتدائية]، وَكِنْ يُسْتَحْبِبُ أَمَّا عَدْمُ الْوُجُوبِ فَلِمَا فِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ أَبْنِ عَوْفٍ⁽¹⁾. ثم يورد الحديث الذي تقدم ذكره.

ما يريد قوله ابن الهمام هو أنَّ حملة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ العسكرية على بنى المصطلق ومن دون أن يدعوهם إلى الإسلام تمثل دليلاً يمكن الاستناد إليه في الاستغناء عن الدعوة إلى الإسلام عند شُنْ حملة عسكرية ابتدائية على كُفَّار يعلمون مسبقاً بالدعوة الإسلامية.

فتوى الشيخ الطوسي

يقول الشيخ الطوسي في معرض إثباته الرأي القال بأنَّ قائد المسلمين في حربه الابتدائية ضد الكُفَّار يحق له مباغة المسلمين وشنَّ غارة عليهم: «وله أَنْ يَغْيِرْ عَلَيْهِمْ وَهُمْ غَارُونَ فِي ضَعْفِ السَّيفِ فِيهِمْ، فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَغَارَ عَلَى بَنِي المصطلق⁽²⁾.

ولكي يثبت أنَّ الدعوة إلى الإسلام إذا كانت قد بلَغَتْ الكُفَّار فلن تكون عند ذلك حاجة لدعوتهم إلى الإسلام قبل البدء بشُنِّ الحملة، يقول: «لِإِلَمَامِ أَنْ يَبْعَثَ الْجَنْدَ إِلَى هُؤُلَاءِ [الكُفَّار العَالَمِينَ مُسْبِقًا بِدُعْوَةِ الإِسْلَامِ] مِنْ غَيْرِ أَنْ يَرَاسِلُهُمْ وَيَدْعُوْهُمْ، لَأَنَّ مَا بَلَغَهُمْ قَدْ أَجَزَّ، وَلَهُ أَنْ يَسْبِيْهِمْ وَيَقْتَلُهُمْ غَارِينَ كَمَا أَغَارَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عَلَى بَنِي المصطلق وَقَتَلُهُمْ غَارِينَ⁽³⁾.

فتوى العَلَّامة الحلي

يقول العَلَّامة الحلي في معرض حديثه عن جواز مباغة الكُفَّار العَالَمِينَ مُسْبِقًا بِدُعْوَةِ الإِسْلَامِ وشنَّ غارة عسكرية عليهم من دون دعوتهم: «أَمَّا مَنْ بَلَغَهُ الدُّعْوَةُ وَعَرَفَ الْبِعْثَةَ وَلَمْ يَقْرَأْ بِالإِسْلَامِ فَيُجُوزُ قَتْلُهُمْ ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ دُعَاءٍ، لَأَنَّهُ مَعْلُومٌ عِنْهُمْ، حِيثُ بَلَغُتْهُمْ دُعْوَةُ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وَعَلِمُوا أَنَّهُ يَدْعُوْهُمْ إِلَى الإِيمَانِ. وَأَنَّ مَنْ لَمْ يَقْبِلْ مِنْهُ قَاتَلَهُ وَمَنْ قَبِلَ مِنْهُ آمَنَهُ، فَهُؤُلَاءِ

(1) ابن الهمام الحنفي، *فتح القدير على الهدایة*، المتصدر السابق، ج 5، ص 445.

(2) أبو جعفر محمد الطوسي، *المبسوط في فقه الإمامية*، تحقيق: محمد تقى كشفي ومحمد باقر بهبودي، ط: الثالثة، (طهران: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، 1387هـ)، ج 2، ص 11.

(3) المتصدر نفسه، ج 2، ص 13.

حرب المسلمين يجوز قتالهم ابتداءً، فإنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) أَغَارَ عَلَى بَنِي المصطلق وَهُمْ غَارُونَ آمِنُونَ، إِبْلَهُمْ تَسْقَى عَلَى الْمَاءِ»^(١).

فتوى الشهيد الثاني

يقول الشهيد الثاني في هذه المسألة:

«ويسقط اعتباره في حقَّ مَنْ عرَفَهُ بسبَق دعائِهِ في قتال آخر، أو بغيره، ومن ثَمَّ غَزَا النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَبَنِي المصطلق، من غير إعلام واستأصلهم. نعم، يُستحبُ الدُّعَاءُ حينئذ كما فعل عَلَيْهِ السَّلَامُ بِعُمَرَ بْنِ عَبْدِ وَدَ وَغَيْرِهِ، مع علمِهِ بالحَالِ، (وامتناعهِ) من قُولِهِ»^(٢).

فتوى صاحب (الجواهر)

ويقول صاحب (الجواهر) في هذه المسألة:

«صَرَّاحُ الشَّيخِ [الطَّوْسِي] وَالْفَاضْلَانُ [الْمُحْكَمُ الْحَلِيُّ وَالْعَلَمَةُ الْحَلِيُّ] وَالشَّهِيدَانُ [الْأَوَّلُ وَالثَّانِي] وَغَيْرُهُمْ بِأَنَّهُ يَسْقُطُ اعْتِبَارُ وُجُوبِ الدُّعَوةِ عَلَى تَقْدِيرِهِ فِي حَقِّ مَنْ عَرَفَهَا بِقَتَالِ سَابِقٍ عَلَيْهَا أَوْ بِغَيْرِ ذَلِكَ، لِلأَصْلِ وَمَا سَمِعَتِهِ فِي خَبَرِ السُّلْمَيِّ وَمَا حَكَاهُ غَيْرُ وَاحِدٍ مِّنْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ غَزَا بَنِي المصطلق وَهُمْ آمِنُونَ، إِبْلَهُمْ تَسْقَى عَلَى الْمَاءِ وَاستَأْصَلُهُمْ، بَلْ لَعْنَهُ لَا خَلَافٌ فِيهِ»^(٣).

يتضح من كلام هؤلاء الفقهاء، الذي يستند إلى حديث عبد الله بن عمر، أنَّ هناك أمرين نُسِبَاً لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَى أَنْهَمَا مِنْ سِيرَتِهِ؛ الأمر الأول هي غارتة على بني المصطلق وهم آمنون، والأمر الآخر هو أنَّه لم يدعهم للإسلام قبل محاربتهم. ما يلزم مناقشته هنا هو مدى صحة ما جاء في حديث عبد الله بن عمر، ونتساءل: هل لهذه القصة حقيقة أم أنها غير حقيقة؟ الطريق إلى معرفة ذلك هو الرجوع إلى المصادر والنصوص التاريخية. وعند مراجعتنا لهذه المصادر نجد أنَّ أكثر نصٍّ تاريخيٍّ تفصيلاً في بيان هذه الواقعة قد وردَ في كتاب (المغازي) لِلوادقي (ت 207هـ) الذي كان مؤرخاً متخصصاً في حروب النبيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. يقول الوادقيُّ:

«إِنَّ بَنِي الْمُصْطَلِقِ مِنْ حُرَّاعَةَ كَانُوا يَنْزِلُونَ نَاحِيَةَ الْفُرْعَعِ، وَهُمْ حَفَاءُ فِي بَنِي مَدْلَجِ،

(١) الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن مظہر الحلی، تذكرة الفقهاء، المجلد التاسع، تحقيق: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، ط: الأولى، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1419)، ج. 9، ص. 44.

(٢) زین الدين بن نور الدين العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، المصدر السابق، ج. 2، ص. 387.

(٣) محمد حسن النجفي الأصفهاني، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، المصدر السابق، ج. 21، ص. 53.

وكان رأسهم وسيدهم الحارث بن أبي ضرار، وكان قد سار في قومه ومن قدر عليه من العرب، فدعاهم إلى حرب رسول الله صلى الله عليه [والله] وسلم، فابتاعوا خيالاً وسلاماً وتهيئوا للمسير إلى رسول الله صلى الله عليه [والله] وسلم. وجعلت الركبان تقدم من ناحيتهم فيخربون بمسيرهم، فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه [والله] وسلم فبعث بريدة بن الحصيب الأسليمي يعلم علم ذلك، واستدآن النبي صلى الله عليه [والله] وسلم أن يقول فأذن له، فخرج حتى ورد عليهم ماء هم، فوجده قوماً معرورين قد تألبوا وجتمعوا الجمعة، فقالوا: من الرجل؟ قال: رجل منكم، قدمن لما بالعني عن جمعكم لهذا الرجل، فأ sisir في قومي ومن أطاعني فتكتون يدنا واحدة حتى نستأصله. قال الحارث بن أبي ضرار: فتحن على ذلك، فعجل علينا. قال بريدة: أركب الآن فائكم بجمع كثيف من قومي ومن أطاعني. فسرروا بذلك منه، ورجعوا إلى رسول الله صلى الله عليه [والله] وسلم فأخبره خبر القوم، فندب رسول الله صلى الله عليه [والله] وسلم الناس، وأخبرهم خبر عدوهم فاسر الناس للخروج، وقادوا الخيول⁽¹⁾.

«ثم انتهى رسول الله صلى الله عليه [والله] وسلم إلى المريسيع وهو الماء فنزله... قد اجتمعوا على الماء وأعدوا وتهيئوا لقتال، فصف رسول الله صلى الله عليه [والله] وسلم أصحابه... ثم أمر رسول الله صلى الله عليه [والله] وسلم عمر بن الخطاب فقاد في الناس: قولوا لا إله إلا الله، تمنعوا بها أنفسكم وأموالكم. ففعل عمر فأباوا. فكان أول من رمى رجل منهم بسهم، فرمى المسلمين ساعة باليمن، ثم إن رسول الله صلى الله عليه [والله] وسلم أمر أصحابه أن يحملوا، فحملوا حملة رجل واحد فما أفلت منهم إنسان، وقتل عشرة منهم وأسر سائرهم... وما قتل أحد من المسلمين إلا رجل واحد»⁽²⁾.

بعد أن ينتهي الواقدي من نقل هذه الواقعة يروي حديث عبد الله بن عمر الذي يقول

فيه:

«أغار النبي صلى الله عليه [والله] وسلم علىبني المصطلق وهم غارون».

ثم يقول:

«الحادي الأول أبىت عندنا»⁽³⁾.

إن ما ذكره الواقدي حول جهوزية بنى المصطلق لمقاتلة رسول الله صلى الله عليه [والله]

(1) محمد بن عمر بن واقد السهمي الواقدي، المغازي، المصدر السابق، ج 1، ص 404-405.

(2) المصدر نفسه، ص 407.

(3) المصدر نفسه، ص 407.

وَسَلَّمَ قد وَرَدَ أَيْضًا في الجزء الثاني من طبقات مُحَمَّدٍ بْنِ سَعْدٍ، الصفحة 63 وما بعدها، وفي الجزء الثاني من سيرة ابن هشام، في الصفحة 290 وما بعدها، وفي الجزء الثاني من تاريخ الطبرى، الصفحة 260 وما بعدها، وفي الجزء الرابع من كتاب الأَمْ لِلشافعى، الصفحة 168، وفي الجزء الثاني من السيرة الحلبية، الصفحة 293، وفي السيرة النبوية لأحمد زيني دحلان، وفي الجزء الثاني من حاشية السيرة الحلبية، الصفحة 107.

إذن نجد النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في هذه المعركة وبهذه المبادرة العسكرية في مقام التصدى لهجمة بنى المصطلق، وليس في مقام مَنْ أَغَارَ عَلَيْهِمْ وَبَاغَتْهُمْ بحملة عسكرية. وبعبارة أخرى كان النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هُنَا مَدَافِعًا وَلَيْسَ مَهَاجِمًا؛ وَمِنْ ثُمَّ فَإِنَّ مَا نَقَلَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَمْرٍ - وَبِحَسْبِ مَا ذَكَرَ الْوَاقِدِيُّ - غَيْرُ مَقْبُولٍ. وَلَذِكَ لَا يَصْحُّ كَلَامُ الْفَقَاهَةِ الْمُسْتَنْدُ إِلَى حَدِيثِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ حَوْلَ كَوْنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَمْ يَدْعُ بْنِ الْمَصْطَلِقِ لِلْإِسْلَامِ قَبْلَ الْحَرْبِ. لَأَنَّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - بِحَسْبِ مَا نَقَلَ الْوَاقِدِيُّ - أَمْرَ عَمْرَ بْنَ الْخَطَّابَ لِيَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَلَكِنْهُمْ أَبْوَا ذَلِكَ.

ما يثير العَجَبَ في هذا الصدد

ما يثير العَجَبَ ويدعو للحيرة والاستغراب هو أَنَّ هُؤُلَاءِ الْفَقَاهَةِ اعْتَمَدُوا روَايَةً عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ دِلِيلًا في الفتوى الفقهية، في حين كَانَ كِتَابُ (المغازي) لِلْوَاقِدِيِّ بِوصْفِهِ تَارِيْخًا مَدْوَنًا مَعْتَمِدًا في متناولهم، وَحَتَّمًا أَنَّهُمْ كَانُوا عَلَى اطْلَاعٍ بِهِ، مَثَلَّمَا كَانُوا مَطْلُعِينَ عَلَى كِتَابٍ مِنْ قَبْلِ (الأَمْ) لِلشافعى وسيرة ابن هشام وطبقات مُحَمَّدٍ بْنِ سَعْدٍ وتأريخ الطبرى، التي تَوَيِّدُ مَا نَقَلَ الْوَاقِدِيُّ. إذن يا ترى ما الذي دعاهم إلى أَلَا يَعْتَنُونَ بِمَا نُقَلَ فِي هَذِهِ الْمَصَادِرِ؟ فَلَوْ كَانُوا يَرْجِعُونَ إِلَيْهَا وَيَعْتَمِدُونَهَا لَمَا نَسَبُوا لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هَذِهِ الْأُمُورَ الْمَجْحُوفَةَ وَلَمَا قَالُوا أَنَّهُ أَغَارَ عَلَى بْنِي الْمَصْطَلِقِ وَشَنَّ عَلَيْهِمْ حَمْلَةً عَسْكَرِيَّةً ابْتِدَاءً وَسَفَكَ دَمَاءَهُمْ!

ما يُسْتَفَادُ مِنْ عَبَارَةِ ابْنِ الْهَمَامِ الْحَنْفِيِّ الْمُتَقَدِّمِ ذَكْرُهَا هُوَ أَنَّ الْفَقَاهَةَ السُّنَّةَ وَثَقَوا بِرَوَايَةِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ فِي قَضِيَّةِ بْنِي الْمَصْطَلِقِ وَمِنْ دُونِ أَيِّ تَرْدُدٍ، وَاعْتَمَدُوهَا مَسْتَنِدًا فِي فَتْوَاهُمْ. وَلَعَلَّ رَوَايَةَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ بِسَبِّبِ تَأْيِيْدِهَا الْحِرْبَ الْابْتِدَائِيَّةَ وَالْتَّعْسُفِيَّةَ الَّتِي شَنَّهَا الْخَلْفَاءُ الظَّالِمُونَ، وَلَأَنَّ الْجَهَازَ الْحُكُومِيَّ كَانَ يَعْمَلُ عَلَى تَروِيجِ ذَلِكَ، فَقَدْ عُدَّتْ مَسْتَنِدًا فَتْوَائِيًّا مَسْلَمًا بِهِ! وَرَبِّما كَوْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ نَجْلَ الْخَلِيفَةِ قَدْ أَثْرَ فِي قَبْولِ رَوَايَتِهِ!

وَلَكِنَّ مَا الَّذِي دَعَا الشِّيخَ الطَّوْسِيَّ إِلَى أَنْ يَقْبِلَ رَوَايَةَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ عَمْرٍ الْفَاقِدَةَ لِلاعتِبَارِ، وَأَنْ يَعْدِهَا مَسْتَنِدًا فِي فَتْوَاهُ؟ خَاصَّةً فِي مَثَلِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ الْحَسَاسَةِ الَّتِي تَرْتَبِطُ مَبَاشِرَةً بِسَفْكِ دَمَاءِ الْأَفْرَادِ؟ رَغْمَ أَنَّ كَتَبًا مُثَلَّ (مَغَازِي) الْوَاقِدِيِّ وَالْتَّوَارِيْخِ الْمُعْتَبَرَةِ الْأُخْرَى كَانَتْ

في متناوله؟! هل السبب يعود إلى سلطة فقهه السنة (الذين كانوا يمثلون الأغلبية) وهيمنة فتاواهم على الحوزات العلمية والدرس الفقهي وبنحو لم يسع الشيخ الطوسي أيضًا (وهو فقيه الأقلية الشيعية) أن يتخلص من هذه الهيمنة ويفكر بحرية ويجهد؟ لا يقتصر هذا الأمر على كونه غير مستبعد فحسب، بل يبدو طبيعياً إلى حد ما، إذ تمسى أقلية معرضة للضغط تابعةً لرأي الأكثريّة، شاءت ذلك أم أبت؛ فلا يمكن استثناء فقيه هذه الأقلية من هذه القاعدة، ومن ثم يكون فقيه بمستوى الشيخ الطوسي تحت تأثير الفتوى السائدة وقتذاك، إذ يذكر في كتابه الفقهي ما كان يعده السنة مسلماً به ويتبنته. ثم يأتي الفقهاء من بعد الطوسي ويتبعونه لحسن ظنهم به، وفي الواقع الأمر يقلدونه. إلى أن يأتي دور صاحب (الجواهر) الذي قال في هذه المسألة: «بل لعله لا خلاف فيه»⁽¹⁾.

الصورة التي يرسمها العلامة الحلي عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم

نقلنا آنفًا كلام العلامة الحلي، حيث بينَ أنَّ الكفار إذا علِمُوا أنَّ سيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم تقتضي دعوتهم إلى الإسلام أوّلاً ولا يحاربهم إلا إذا رفضوا الدعوة، عند ذلك لا داعي لدعوتهم قبل الحرب⁽²⁾.

هنا ينبغي الوقوف هنيئةً عند قول العلامة الحلي لنتائج قليلًا ونتساءل: هل كانت سيرة النبي الإسلام هكذا؟ وهل كان يقول للناس أسلموا وإذا رفضوا ذلك يحاربهم ابتداءً؟ هل العلامة الحلي يعرف النبي بهذه الصورة؟ أي نصٌ تاريخيٌ عرف النبي صلى الله عليه وآله وسلم هكذا؟ وأي مصدر تاريخي استند إليه العلامة الحلي في هذا الكلام؟ لم يذكر هذا الأمر في أي مصدر من المصادر التاريخية. فيا ترى هل النبي الذي كان قرآنَه يحث الناس على معاملة الكفار بالحسن والقسط والعدل ويقول لهم: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، ويقول: ﴿فَمَنْ شَاءَ مِلِئُهُ مِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلَا إِكْرَاهَ﴾ هل هو نفسه لا يعمل بالقرآن؟! والنبي الذي لم يخير أحداً عند فتح مكة -ورغم قوته القاهرة- بين الإسلام والسيف، بل أطلق الكفار وتركهم أحرازاً في أن يظلو على عقيدتهم، هل مثل هذا النبي كان يقول للناس آمنوا، وإذا أبوا كان يحاربهم ابتداءً؟ ويسفك دمائهم؟! سبحان الله!

(1) محمد حسن النجفي الأصفهاني، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، المصدر السابق، ج 21، ص 53.

(2) عبارة العلامة ابن مطهر الحلي التي تقدم ذكرها في المتن: «مَنْ بَلَغَتْهُ الدُّعَوةُ وَعَرَفَ الْبِعْثَةَ وَمَمْ يَقْرَرُ بِالإِسْلَامِ فَيُجُوزُ قَتَالُهُمْ ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ دُعَاءٍ، لَأَنَّهُ مَعْلُومٌ عِنْهُمْ، حِبْثَ بَلَغُتْهُمْ دُعَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَعَلِمُوا أَنَّهُ يَدْعُوهُمْ إِلَى الإِيمَانِ». ابن مطهر الحلي، تذكرة الفقهاء، المصدر السابق، ج 9، ص 44. (المترجم)

الأمر المسلم به في هذا الصدد هو أن العلامة الحلي لم يستند إلى التاريخ في هذا الكلام، لأنَّه لم يرد ذلك في التاريخ. إذن كيف يمكن أن يتحدث على خلاف الحقيقة، وأن يُقدِّم النبَيَ المعروف بالمحبة والرأفة والإنسانية بهذه الصورة الفظة والغليظة، وبوصفه فرض الإسلام على النَّاس بقوَّة السلاح؟!

يبدو أن العلامة الحلي ما كان ينوي تقرير قضية تاريخية بالاستناد إلى التاريخ، بل عمد إلى استخراج قضية تاريخية من بطن مسألةٍ فقهية! فقد اعتمد هذه المسألة الفقهية التي أوردها الفقهاء بالاستناد إلى رواية عبد الله بن عمر، إذ قالوا أنَّ الكفار إذا علموا بدعة الإسلام يمكن مbagتتهم وشنَّ غارة عسكرية عليهم، وقد وظَّف الحلي هذه المسألة الفقهية في ثبيت حدث تاريخي. ولأنَّ رواية عبد الله بن عمر تقضي جواز الحملة العسكرية المباغطة على الكفار العالمين مسبقاً بدعة الإسلام فهذا يعني -من منظور أمثال العلامة الحلي- أنَّ سيرة نبِيِّ الإسلام كانت بهذا النحو، إذ كان يدعو لِإسلامَ من لا يعلم بدعة الإسلام، وإذا كانوا يرفضون الدعوة يشنُّ عليهم حملة عسكرية ابتداءً! هذا استنباطٌ حَدَثٌ تاريخيٌّ من بطن مسألةٍ فقهية، ولأنَّ دليلاً لهذه المسألة الفقهية هي رواية عبد الله بن عمر الفاقدة للاعتبار فلذا يبطل هذا الحكم الفقهي أساساً، وبطبيعة الحال يبطل أيضاً الحدث التاريخي المستخرج من بطن حُكْم فقهٍ باطل.

هل تَعرَّضَ أهل الطائف لِلإبادةِ الجماعية؟

أورد الشِّيخ الطوسي نظيرَ ما ذَكَرَهُ حول حملة النبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ العسكرية على بني المصطلق في كلامه حول محاصرة النبِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حصنَ الطائف، حيث قال:

«وَإِذَا نَزَلَ الْإِمَامُ عَلَى بَلْدِهِ مَحَاصِرَتِهِ وَمَنَعَ أَنْ يَدْخُلَ إِلَيْهِ أَحَدٌ أَوْ يَخْرُجَ مِنْهُ، وَحَاصَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَهْلَ الطَّائِفَ؛ وَلَهُ أَنْ يَنْصُبَ عَلَيْهِمْ مِنْجِنِيقاً وَعَرَادَةً وَيَهْدِمَ عَلَيْهِمُ السُّورَ وَالْمَنَازِلَ، وَيَقْتُلَ قَتَالاً عَامًا كَمَا فَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِأَهْلِ الطَّائِفِ إِذَا ثَبَتَ ذَلِكَ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ فِي الْقَوْمِ مُسْلِمِينَ رَمَاهُمْ بِكُلِّ حَالٍ، وَإِنْ كَانَ فِيهِمْ نِسَاءً وَصَبِّيَانَ كَمَا فَعَلَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِأَهْلِ الطَّائِفِ وَكَانَ فِيهِمْ نِسَاءً وَصَبِّيَانَ... وَلَهُ أَنْ يَفْتَحَ عَلَيْهِمُ الْمَاءَ فَيُغَرِّقُهُمْ وَيُرْمِهِمْ بِالنَّارِ وَالْحَطَبِ وَالْحِيَاتِ وَالْعَقَارِبِ وَكُلَّ مَا فِيهِ ضَرَرٌ عَلَيْهِم»⁽¹⁾.

كُلُّ مَنْ يقرأ هذه العبارة للشِّيخ الطوسي يفهم منها أنَّ نَبِيَّ الإسلام صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ رمى بالمنجنيق بيوتَ أهل الطائف وهدمها عليهم، وأبادهم ونسائهم وأطفالهم.

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المصدر السابق، ج 2، ص 11.

تُعدّ عبارة الشيخ الطوسي هذه اقتباساً عن ما أورده الإمام الشافعى في كتاب (الأم)، حيث قال:

«وَإِذَا تَحَصَّنَ الْعَدُوُّ فِي جَبَلٍ أَوْ حَصْنٍ أَوْ حَدْنَقٍ أَوْ بِحَسَكٍ أَوْ بِمَا يُتَحَصَّنُ بِهِ فَلَا يَأْسَ أَنْ يَرْمُوا بِالْمَحَاجِنِيَقِ وَالْعَرَادَاتِ وَالثَّيْرَانِ وَالْعَقَارِبِ وَالْحَيَّاتِ وَكُلُّ مَا يَكْرَهُونَهُ، وَأَنْ يَتَنَثُوا عَلَيْهِمُ الْمَاءَ لِيُغَرِّفُوهُمْ أَوْ يُوْحِلُوهُمْ فِيهِ وَسَوَاءٌ كَانَ مَعَهُمُ الْأَطْفَالُ وَالنِّسَاءُ وَالرُّهْبَانُ أَوْ لَمْ يَكُونُوا، لِأَنَّ الدَّارَ غَيْرُ مَمْنُوعَةٍ بِإِسْلَامٍ وَلَا عَهْدٍ وَكَذَلِكَ لَا يَأْسَ أَنْ يُحَرِّقُوا سَجَرَهُمُ الْمُتَمَرِّ وَغَيْرُ الْمُتَمَرِ وَيُخَرِّبُوا عَامِرَهُمْ وَكُلُّ مَا لَا رُوحَ فِيهِ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَإِنْ قَاتَلُ مَا الْحُجَّةُ فِيمَا وَصَفْتَ وَفِيهِمُ الْوَلْدَانُ وَالنِّسَاءُ الْمُنْهَى عَنْ قَتْلِهِمْ؟ قَيَّلَ الْحُجَّةُ فِيهِ «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ- نَصَبَ عَلَى أَهْلِ الطَّائِفِ مَنْجِنِيقًا أَوْ عَرَادَةً وَتَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمُ النِّسَاءُ وَالْوَلْدَانَ»⁽¹⁾.

لقد علمنا من جملة ما تقدم أنّ الشيخ الطوسي كان تحت تأثير فقه السنة، إذ عرض القضايا الفقهية وأفتى في كثير من الموارد منسجماً مع آرائهم. وإنّ ما تقدم يمثل أنموذجاً من الموارد التي اقتبسها عن الإمام الشافعى. وقد علمنا أيضاً أن الفقهاء السنة استندوا إلى الرواية غير المعترضة المنسوبة لعبد الله بن عمر، وقالوا على خلاف الحقيقة بأنّ «نبي الإسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أغار على بني المصطلق وقتلهم وبسي نساءهم وأطفالهم»، وقد

تبعهم الشيخ الطوسي في هذا القول.

من اللازم هنا أن نعلم: هل ما قاله الإمام الشافعى والذي تبعه فيه الشيخ الطوسي صحيح أم غير صحيح؟

عند مراجعتنا المصادر التاريخية وما يرتبط بمعركة حنين ومحاصرة حصن الطائف نتوصل إلى النتائج الآتية:

1. بعد أحداث فتح مكّة أعدّت قبيلتا هوازن وثقيف جيشاً كبيراً بقيادة مالك بن عوف النصري لمحاجمة المسلمين في مكّة. ولصدّ هذه الحملة وردّ الأعداء خرج رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إلى حنين، وقد أسرف هذا الخروج عن معركة حنين التي انتهت بهزيمة العدو. هذا يعني أن حركة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وخروجه إلى معركة حنين كان دفاعياً، ولم يكن مصداقاً للجهاد الابتدائي.

2. فرض النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ على حصن الطائف، حيث تجمّع دعاة الحرب وتحصّنوا فيه. وقد قام في أيام الحصار ببعض المبادرات التكتيكية عسى أن يسيطر على بؤرة الفتنة بأقل قدر ممكن من الخسائر، وهذه المبادرات كانت كالتالي:

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعى، الأم، المتصدر السابق، ج 4، ص 257

أ. وجَهَ دبابةً مصنوعةً من جلود البقر إلى سور الحصن ليحدث المختبئون فيها فجوةً في السور وذلك لإيجاد طريق لداخل الحصن. ولكنَّ المתחصَّنين رموا الدبابة بسُكُّنِ الحَدِيدِ مُحْمَّاً بِالتَّارِ، مما أدى إلى حرق الدروع الجلدية، وجرح بعض المختبئين في الدبابة، إذ رماهم أهلُ الحصن بالسهام، واستشهد بعضهم، ولم تُتحقق هذه الخطوة نتيجةً تُذَكَّرَ⁽¹⁾.

ب. ولكي يدفع المعتدلين إلى الاستسلام أمرَ بقطع أشجار عنهم التي سبق لهم أن أكلوا ثمرها، ولكنَّهم صاحوا: «لَمْ تَقْطُعْ أَمْوَالَنَا! إِمَّا أَنْ تَأْخُذُهَا إِنْ ظَاهَرْتُ عَلَيْنَا، وَإِمَّا أَنْ تَدْعَهَا لِلَّهِ وَلِلرَّحْمَمِ». ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «فَإِنَّمَا أَدَعُهَا لِلَّهِ وَلِلرَّحْمَمِ»⁽²⁾.

ج. أحرقوا قصر مالك بن عوف النصري، قائد القوات المعتمدية، وذلك بعد أن علموا أنه لا يوجد فيه أحد⁽³⁾. ولعلَّهم أحرقوا القصر ليستهدفوا بهذه الضربة الاقتصادية تفرعنَ القائد وقواته المعتمدية، ولি�ضعفوا من معنويات جنوده، وليمنعوه من اتخاذ القصر حصناً للحرب. ذلك أنَّ القائد العسكري المغرور الذي حشدَ كُلَّ تلك الجيوش لِلقضاء على الإسلام ومن دون أي ضرورةٍ وسبب كان يستحقُ هذا العقاب.

د. كان خارج الحصن حائطٌ [أي بستان]، وكان النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قد نَزَّلَ تَحْتَ سِدْرَةِ الصَّادِرَةِ عِنْدَ مَالِ رَجُلٍ مِنْ ثَقِيفٍ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إِمَّا أَنْ تَخْرُجَ وَإِمَّا أَنْ نُحْرِقَ عَلَيْكَ حَائِطَكَ! فَأَبَى أَنْ يَخْرُجَ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِإِحْرَاقِ حَائِطِهِ⁽⁴⁾، [وَبِيَدِهِ أَنَّهُمْ أَحرقوا باب البستان]، ولو كان قد خرج إليهم لألقيَ القبض عليه بوصفه أحد عناصر القوات المعتمدية، وكان بإمكان المسلمين أن يحصلوا من خلاله على معلومات نافعة. ولكنه لم يخرج، ولذلك أحرقوا باب الحائط أو البستان ليُشرفووا على ما فيه، ولِكِيلًا يتحول إلى ملجاً لقوات العدو.

هـ. «وَنَادَى مُنَادِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ وَسَلَّمَ]: أَيْمَا عَبْدِ نَزَّلَ مِنَ الْحِصْنِ وَخَرَجَ إِلَيْنَا فَهُوَ حُرٌّ! فَخَرَجَ مِنَ الْحِصْنِ رِجَالٌ، بِضَعَةَ عَشَرَ؛ كُلُّ هُؤُلَاءِ أَعْتَقُهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ وَسَلَّمَ]، وَدَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ وَسَلَّمَ] كُلُّ رَجُلٍ مِنْهُمْ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَمُونُهُ وَيَحْمِلُهُ... وَأَمَرَهُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُقْرِئُهُمُ الْقُرْآنَ وَيُعَلِّمُهُمُ السَّنَنَ». فَلَمَّا

(1) الواقدي، المغازي، المصدر السابق، ج 3، ص 927 و928.

(2) المصدر نفسه، ج 3، ص 928.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، ص 925.

(4) المصدر نفسه، ص 925.

أَسْلَمْتُ شَفِيفًّا تَكَلَّمْتُ أَشْرَافِهِمْ فِي هَوْلَاءِ الْمُعْتَقِينَ، فِيهِمْ الْحَارِثُ بْنُ كَلَدَةَ، يَرْدُوهُمْ فِي الرَّقِّ،
 فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ وَسَلَّمَ]: أُولَئِكَ عُتْقَاءُ اللَّهِ، لَا سَبِيلَ إِلَيْهِمْ!»⁽¹⁾

كانت هذه من جملة الخطط التكتيكية التي نفذها المسلمون في أيام حصار الطائف ضد العدو المعتمدي وبأمر من النبي الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. وبعد مرور أيام على محاصرة الحصن تداول المسلمون رأيين حول فَك الحصار أو استمراره، إلى أن اتفقوا على فَك الحصار، وأمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بالانسحاب.

لم يُقتل أحدٌ من الكفار بالمنجنيق

على الرغم من أن المؤرخين ذكروا أنَّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في حادثة حصن الطائف «أمر بنصب المنجنيق»، وذكروا «أنَّ المسلمين رموا حصن الطائف بأمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»⁽²⁾، فلا يوجد أيٌ مؤرخ قد ذكر أنَّ أحدًا من أهل الطائف قُتل إثر الرمي بالمنجنيق. وعلى الرغم من أنَّهم ذكروا تفاصيل معركة حنين ومحاصرة حصن الطائف، إذ ذكروا مثلاً أنَّ شهداء معركة حنين بلغوا أربعة أشخاص، وأعداد القتلى في صفوف العدو تراوحت بين 70 إلى 100 شخصاً، وعلى الرغم من أنَّهم ذكروا عدد الشهداء في حادثة حصن الطائف، إذ بلغوا 12 شهيداً، وإنَّ كثيراً من الأحداث التي جرت في فترة المعاشرة قد نقلها أهل الطائف لاحقاً من الذين أسلموا، على الرغم من كل ذلك فإنه لا يوجد أيٌ مؤرخ قد ذكر أنَّ أحداً من أهل الطائف -لو شخصاً واحداً- قُتل إثر الرمي بالمنجنيق الذي أمر به النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. فلم يُقتل من الأعداء سوى شخص واحد وذلك لقتله أحد المسلمين برمي سهم، إذ أسرَ لاحقاً على يد أخي المقتول وأجري عليه القصاص بأمر النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

ولعلَ الإمام الشافعي عندما وجد المصادر التاريخية تذكر أنَّ «نبيَ الإسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أمر في حادثة محاصرة الطائف بنصب المنجنيق» استنبط أنَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قد رمى بيوتَ أهل الطائف وهدمها عليهم، وأباد بهذه الطريقة نسائهم وأطفالهم. ثمَّ قاس على هذه الحادثة إمكانية تنفيذ الغرق والحرق في حقِ العدو وأوردها في عبارته، وهذا بالطبع من جملة آراء الشافعي التي تثير العجب والحياء، إذ أنَّه جوَّزَ حرقَ الإنسان، وحتى النساء والأطفال! والأعجب من ذلك هو أنَّ الشيخ الطوسي تبعه في هذا القول!

(1) المصدر نفسه، ص 931 و 932.

(2) يُنظر: سيرة ابن هشام، ج 4، ص 920.

إنَّ نصب المنجنيق وحْتَى رمي الحجارة به -ومن دون إلحاق الخسائر- من شأنه أن يكون تهديداً عسكرياً لإرعب المعتدين وإرغام الهاربين على الاستسلام، ويمكن القيام بكل ذلك من دون أن يُقتل أحد من الأفراد، ولا سيما النساء والأطفال.

إنَّ ما نعلمه من سيرة النَّبِيِّ الْأَكْرَم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هو أنه كان لا يرضي بقتل الأفراد، ولا سيما الأبرياء منهم، إلا عند الضرورة وفي حالات نادرة. وقد سار على النهج نفسه في حادثة محاصرة الطائف، حيث لم يُقتل أيٌّ أحَدٌ مِن المعتدين.

إذن ما يُستفاد من عبارة الإمام الشافعي والشيخ الطوسي حول محاصرة الطائف وحول قيام المسلمين برمي بيوت أهل الطائف بالمنجنيق وهدمها عليهم وإبادة نسائهم وأطفالهم لا يُعد حَدَّثاً تارِيخياً مطلقاً، ويجب نقده بنحوٍ جاد. ولعلَّ الذهنية السائدة بين الفقهاء التي لا ترى لِكُفَّارٍ ولا لِنساءٍ وأطفالهم حق الحياة قد دفعت بهم إلى إصدار مثل هذه الفتوى التي تشرع الإبادة الجماعية وقتل النساء والأطفال. فمثل هذه الذهنية يجب إصلاحها من خلال العمل بالآية الثامنة من سورة الممتحنة التي تُعرِّف الكُفَّارَ المُسَالِمِينَ أَنَاًسًا جديرين بالاحترام والإحسان.

ومن جملة ما يمكن الإشارة إليه ضمنياً في هذا الصدد هو ما ذكره صاحب كتاب (سيَدُ المرسلين)، حيث قال: «قام أمراء الجيش الإسلامي بنصب المنجنيق بإرشاد وتوجيه من سلمان، وأخذوا يرمون الحصن المذكور وأبراجه الشاهقة بالحجارة طوال عشرين يوماً متواالية»⁽¹⁾.

إذا كان المقصود من ذلك هو أنَّ المسلمين بهذا الرمي المستمر قتلوا أهل الطائف وقضوا حتى على النساء والأطفال فهذا غير صحيح، لأنَّه لم يُذَكَّر مقتل أي أحد من أهل الطائف بالمنجنيق، ولو شخص واحد. أمَّا إذا كان المقصود هو رمي الحصن لغرض إرعب العدوَّ فهذا قول يمكن الأخذ به.

وجوب الحرب الابتدائية مرّة واحدة في كلّ عام

ذكرنا آنفًا أنَّ الفقهاء أوجبوا محاربة الكُفَّارَ المُسَالِمِينَ ابتداءً، حتَّى باتت الحربُ في ذاتها -وفي منظورهم- من الأمور التي يدعو إليها الله تعالى مثل الصَّلاة والصَّوم والحجَّ وهي الفرائض الواجبة ذاتياً. ثمَّ فَكَرُوا واستدلُوا بالوجوب اليوميِّ والسنويِّ لفرضية الصَّلاة والصَّوم

(1) جعفر السبحاني، سيد المرسلين دراسة تحليلية شاملة لِلشخصية والحياة المحمدية، تعرِيف: جعفر الهادي، ط: الرابعة، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1429هـ)، ج 2، ص 522. [أصل هذا الكتاب بالفارسية، وعنوانه: فروغ آبدَيت]

والحجّ، فإذا كانت الصَّلَاةُ واجبةٌ في كُلِّ يومٍ، وإذا كان الصَّوْمُ واجبًا في شهرٍ واحدٍ مِنْ كُلِّ سنةٍ، وإذا كان الحجّ واجبًا مَرَّةً واحدةً في العُمر، فما زاد عن الجهاد؟ هل هو واجبٌ في كُلِّ شهرٍ؟ أم في كُلِّ عامٍ؟ أم يُجب مَرَّةً واحدةً في العُمر؟ لو كانوا يعالجون المسألةَ بنحو صحيحٍ لقالوا أنَّ الجهاد يُجب عند هجوم العدوِّ. فعند ذلك لَكَانَ الْأَمْرُ يَتَضَّعُ، فالجهادُ لا يُجب مَرَّةً واحدةً في الشهرين، ولا مَرَّةً واحدةً في السنة، ولا مَرَّةً واحدةً في العُمر، بل يُجب متى ما شَنَّ العدُوُّ هجْمَةً. ولكنَّ الفقهاء لم يقولوا ذلك، بل قالوا إنَّ محاربةَ الكُفَّارِ المُسالِمِينَ واجبٌ شرعاً، ومن ثُمَّ اضطروا إلى تعين وقت لهذا الفرض الواجب، فهل هو واجبٌ في كُلِّ يومٍ كالصَّلَاةِ؟ أم يُجب مَرَّةً واحدةً في السنة كالصَّوْمِ؟ أم يُجب مَرَّةً واحدةً في العُمر كالحجّ؟ لِإِجَابَةِ عن هذا السُّؤال لا يوجد أَيُّ دليلٍ في الكتاب والسنة لِتوضيحِ الْأَمْرِ، ذلك أنَّ محاربةَ الكُفَّارِ المُسالِمِينَ ابتداءً لم توجَّبْ في الكتاب والسنة، وليس هذا فحسب، بل حُرِّمت مثل هذه الحرب. ولأنَّ الفقهاء قالوا على خلاف نصِّ القرآن وسيرة النَّبِيِّ أنَّ «الحرب الابتدائية ضدَّ الكُفَّارِ المُسالِمِينَ واجبٌ كالصَّلَاةِ والصَّوْمِ» فلذا اضطروا هنا إلى تحديد زمان هذه الفريضة وعدد دفعاته. وأول من سعى في إيضاح هذه المسألة ضمن الفقه المدون هو الإمام الشافعي.

فتوى الإمام الشافعي

حاول الإمام الشافعي في كتاب (الأم)، وبكثيرٍ من التكليف أن يستخرج حكم هذه المسألة من سيرة النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. يقول:

«إنْ كانت بالمسلمين قوَّةٌ لم أرْ أنْ يأتِي عليه عام [أي على الإمام] إِلا وله جيش أو غارة في بلاد المشركين الذين يلون المسلمين من كُلِّ ناحيةٍ عامةً وإنْ كان يمكنه في السنة بلا تغريب بال المسلمين أحببَت له أن لا يدع ذلك كُلَّمَا أمكنه. وأقلَّ ما يجب عليه أن لا يأتِي عليه عام إِلا وله فيه غزوٌ حتى لا يكون الجهاد معطَّلاً في عام إِلا من عذر، وإذا غزا عَامًا قابلاً غزا بِلَدًا غيره ولا يتبع الغزو على بلد ويُعطَّل مِنْ بلاد المشركين غيره إِلا أن يختلف حال أهل البلدان في تتبع الغزو على من يخاف نكايته أو من يرجو غلبة المسلمين على بلاده فيكون تتبعه على ذلك وعطل غيره بمعنى ليس في غيره مثله. قال: وإنما قلت بما وصفت أنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لم يدخل من حين فرض عليه الجهاد من أن غزا بنفسه أو غيره في عام من غزوة أو غزوتين أو سرايا وقد كان يأتِي عليه الوقت لا يغزو فيه ولا يسري سُرْيَةً»⁽¹⁾.

ولكي يثبت الشافعي أنَّ محاربةَ الكُفَّارِ المُسالِمِينَ فرضٌ واجبٌ أداءه مَرَّةً واحدةً في كُلِّ

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، المُصدِّرُ السَّابِقُ، ج 4، ص 168

عام (على أقل تقدير) يستند إلى جزء من سيرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الذي نقله في كلامه. أما نحن فنتساءل: كيف يُفهم من سيرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أنه يجب خوض ما لا يقل عن حرب ابتدائية واحدة في كل عام؟ الشافعى نفسه يقول أن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «غزا بنفسه أو غيره في عام من غزوة أو غزوتين أو سرايا وقد كان يأتي عليه الوقت لا يغزو فيه ولا يسري سرية». من البديهي أن سبب ذلك هو أن النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ما كان يخوض الحروب إلا عند حصول اعتداء من قبل الأعداء، فعند ذلك كان يحضر بنفسه أو يرسل قوات لِتصدي والدفاع؛ وإن اعتداء العدو كان يحصل مرتّة واحدة طوال العام الواحد، وفي بعض السنوات مرتّتين أو أكثر، وفي أعوام أخرى لم يحصل أي هجوم وتعدّ من العدو. ومن ثم فإن مبادرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في خوض الحروب متوقفة على اعتداء العدو فقط، ولم يقدم أبداً على محاربة الكفار المسلمين ابتداءً.

إذا سُئل أحدُهم: «كم مرّة تراجع الطبيب في السنة؟» سيقول: «أراجع الطبيب متى ما شعرت بالمرض». لأن مراجعة الطبيب في ذاتها غير مطلوبة. وهكذا الأمر بالنسبة لحروب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فالحرب الابتدائية بذاتها ليست هي المطلوبة، وإن النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -بحسب ما ذكر كل من العلامة محمد جواد البلاغي والشيخ محمد عبد، وبحسب ما تشهد به الواقع التاريخية- لم يقدم مطلقاً على الحرب الابتدائية، بل كان يبادر بالدفاع متى ما كان ضرورياً بسبب هجمة عسكرية من العدو أو لكونه [أي العدو] في طور الاستعداد والتأهب لشن الهجوم.

ومن الواضح أن هذه السيرة النبوية التي أوردها الشافعى لا يستفاد منها وجوب شن لا يقل عن حرب ابتدائية واحدة ضد الكفار المسلمين في كل عام. لقد تقدّم ذكر ما دفع الشافعى إلى كل هذا التكليف؛ فهو يرى أن آيات الجهاد المقيدة (التي جعلت بدء الاعتداء من قبل الكفار شرطاً لمحاربتهم) آيات منسوبة؛ ويعتقد بمقتضى آيات الجهاد المطلقة أن محاربة الكفار ابتداءً واجب. ولذا اضطر إلى تحديد وقت هذه الفريضة الواجبة ودفعاتها. وأن الكتاب والسنة يخلوان من دليل يوضح ذلك اضطر ويتكلّف بالغ إلى التمسّك بسيرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الخالية من أي دلالة على ذلك! ولكن لو كان قد سلّك الطريق الصحيح منذ البداية ومن دون أن يذهب إلى نسخ آيات الجهاد المقيدة لأفتى بمقتضى هذه الآيات وقال بعدم جواز الحرب الابتدائية ضد الكفار المسلمين، ولوأوجب الدفاع متى ما حصل اعتداء من العدو، أو متى ما كان يعُد العدة لشن الهجوم. عند ذلك لما كان يضطر إلى أن يستند إلى غير المعتبر وغير المقبول من سيرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

وآلِهِ وسلَّمَ ليحدد بذلك وقت الحرب الابتدائية ودفعتها، ولما كان يضع طريقاً خاطئاً أمام الفقهاء من بعده.

فضلاً على ذلك يتحدد الشافعي في هذا البحث عن الخليفة ويبيّن مهمته في مسألة الحرب؛ وهنا لنا أن نتساءل هل معاصرته للخلفاء العباسيين الذين كانوا يشنون حروباً ابتدائية جعلته مضطراً إلى الإفتاء بنحو منسجم مع نهجهم وأن يذكر كل ذلك اضطراراً؟ لا يمكن نفي هذا الاحتمال، وإذا صح ذلك فيجب القول أنَّ السياسة قد أثُرت على هذه المسألة.

الملحوظ الآخر حول هذا الموضوع هو أنَّ سيرة الخليفة الثاني ذُكر فيها أنه كان يرسل قواته للحرب في كل عام، إذ قيل: «كان عمر يعقب الجيوش في كل عام»⁽¹⁾، ومن المحتمل أن تكون السيرة المنقولة عن عمر أيضاً قد أثَرَت على فتوى الشافعي.

على أي حال، إنَّ ما أفتى به الشافعي حول وجوب محاربة الكفار المسلمين مرَّة واحدة في كل عام لا يمكن قوله بأي وجه. بيد أنَّ هذه الفتوى المرفوضة قد ثبتت في الفقه المدون في ذلك العصر، وعُدَّت لدى الحوزات العلمية وعلى مر العصور من المسلمات، إذ سادت في الأوساط الفقهية والحوظات العلمية، وبنحو بات الشيخ الطوسي في بحثه حول هذه المسألة غير قادر على التحرر من هيمنتها والتفكير بحرية. ولذلك نجد الشيخ قد اتبَعَ الفقه السائد في ذلك العصر وأورد في كتبه الفقهية فتوى الشافعي نفسها ومن دون أن يخضعها للنقاش والتحليل!

فتوى الشيخ الطوسي

يقول الشيخ الطوسي:

«على الإمام أن يغزو بنفسه أو بسرياته في كل سنة دفعه حتى لا يتتعطل الجهاد»⁽²⁾.

ولكنَّ تعطيل الفرض يصدق على ما يكون مطلوبًا في ذاته مثل الصلاة والصيام، وليس كالحرب الدفاعية التي تتوقف على اعتداء العدو أو استعداده لشن الهجوم. ما يقوله الفقهاء من أمثال الشيخ الطوسي في هذه المسألة دليل على أنَّهم يعذّبون الحرب الابتدائية ضد الكفار المسلمين عبادةً مطلوبة في ذاتها مثل الصلاة والصيام. يقول الشيخ في موضع آخر: «أقل ما عليه أن يغزو في كل عام غزوة، وكلما أكثروا الجهاد كان أكثر فضلاً لأنَّه من فرائض الكفایات، فكلما كان أكثر كان أفضل»⁽³⁾.

(1) ابن الأثير، *جامع الأصول في أحاديث الرسول*، المصدر السابق، ج 2، ص 610.

(2) أبو جعفر محمد الطوسي، *المبسوط في فقه الإمامية*، المصدر السابق، ج 2، ص 2.

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 10.

نجد هنا أنَّ فتوى الشافعِي أُدرجَت في الكتاب الفقهي الخاص بشيخ الطائفة ومن دون أيٍّ نقد ومناقشة. الفرق الوحيد هو أنَّ الشيخ استخدم مفردة «الإمام» بدلاً عن «الخليفة»، وكان مراده الإمام المعصوم، لأنَّ الفقهاء الشيعة يشترطون في خوض الحرب الابتدائية صدور أمرٍ من الإمام المعصوم ببساطة اليد.

اتَّبعَ الشَّيْخَ الطَّوْسِيَّ الْفَقَهَاءِ الْآخِرُونَ الَّذِينَ كَانُوا تَحْتَ تَأْثِيرٍ شَخْصِيَّتِهِ وَآثَارِهِ، إِذَا أُورِدُوا فِي نَفْسِهَا فِي كِتَابِهِمُ الْفَقِيهَةِ.

فتوى المحقق الحلي (602-676هـ)

يقول المحقق الحلي في كتابه (الشرائع):

«كُلُّ مَنْ يَجُبُ جَهَادَهُ فَالْوَاجِبُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ النُّفُورُ إِلَيْهِمْ إِمَّا لِكُفْهُمْ وَإِمَّا لِنَقْلِهِمْ إِلَى إِلَيْهِمْ، فَإِنْ بَدُؤُوا فَالْوَاجِبُ مُحَارَبَتِهِمْ، وَإِنْ كَفُوا وَجَبَ بِحَسْبِ الْمَكْنَةِ وَأَقْلَهُ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً؛ وَإِذَا اقْتَضَتِ الْمَصْلَحةُ مُهَادَنَتِهِمْ جَازَ»⁽¹⁾.

إذن نجد المحقق الحلي أيضاً قد اتَّبعَ الشَّيْخَ الطَّوْسِيَّ، إذ أَوْرَدَ ما ذكره الشَّيْخُ الذِّي كان بدوره متَّبعاً الشافعِيَّ في هذه المسألة، وذلك من دون أيٍّ مناقشة ونقد وتمحيص.

وتتجدر الإشارة هنا إلى وجود ملاحظين في كلام المحقق الحلي؛ الملاحظ الأول هو أنه عَدَ الْحَرَبَ وسِيلَةً لِنَقْلِ الْكُفَّارِ إِلَى إِلَيْهِمْ، وهذا يعني فرض الإسلام بقوَّةِ السلاح. والملاحظ الآخر في قوله «إِنْ كَفُوا [عَنِ الْقِتَالِ] وَجَبَ بِحَسْبِ الْمَكْنَةِ»، وهذا تصريحٌ بأنَّ مراده هو وجوب الحرب الابتدائية لِنَقْلِ الْكُفَّارِ إِلَى إِلَيْهِمْ.

وقد سار على هذا المنوال الفقهاء الآخرون الذين جاءوا بعد المحقق الحلي، إذ أوردوا في كتبهم الفقهية فتوى الشافعِي نفْسِهَا التي قبلها الشَّيْخُ الطَّوْسِيُّ؛ ومن بين هؤلاء نجد العلامة [ابن المطهر] الحلي إلى جانب قبوله الفتوى قد عمد إلى تعزيزها بالاستدلال.

فتوى العلامة [ابن المطهر] الحلي (648-726هـ)

يقول العلامة الحلي:

«الْكُفَّارُ إِنْ كَانُوا قَاطِنِينَ فِي بِلَادِهِمْ غَيْرَ قَاصِدِينَ لِقَتَالِ الْمُسْلِمِينَ، فَالْجَهَادُ لَهُمْ فَرْضٌ كَفَایَةٌ لَا فَرْضٌ عَيْنٌ... وَأَقْلَهُ فِي كُلِّ سَنَةٍ مَرَّةً، وَمَا زَادَ فَهُوَ أَفْضَلُ... لَأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَعَلَ ذَلِكَ، إِنَّ غَزَّةَ بَدْرَ كَانَتْ فِي السَّنَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ الْهِجْرَةِ، وَغَزَّةُ

(1) نجم الدين جعفر بن حسن المحقق الحلي، شرائع الإسلام في معرفة الحلال والحرام، ط: الرابعة، (قم: مؤسسة إسماعيليان، 1408هـ)، ج1، ص281.

أحد في الثالثة، وغزوة ذات الرقاع في الرابعة، وغزوة الخندق في الخامسة، وغزوة بنى المصطلق في السادسة، وفتح خيبر في السابعة، وفتح مكة في الثامنة، وغزوة تبوك في التاسعة»⁽¹⁾.

الإشكال الذي نروم إيراده هنا على العلامة الحلي هو أنَّ كلامه وكلام الفقهاء الآخرين يدور حول محاربة الكفار ابتداءً، والذي يعبرون عنه بـ«الجهاد الأصلي»، في حين إنَّ حروب رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كانت دفاعية، إذن كيف يمكن الاستناد إلى سيرته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في حروبها الدفاعية من أجل أحكام الحرب الابتدائية؟ لقد بذل النبيُّ الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في معركة بدر جهداً كبيراً لحؤول دون اندلاع الحرب، ولكنَّ العدو رفض ذلك وبدأ بالهجوم، مما اضطرَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إلى الدفاع. وفي معركة أحد أيضًا بدأ الهجوم الأول من العدو وكان النبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في موقف المدافع. وهكذا الأمر بالنسبة لسائر الحروب، إذ كانت مبادرات النبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الدفاعية تتبع مبادرات العدو العدوانية. فلا يمكن القول بأنَّ النبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كان قد رسم خطًّا أو وضع برنامجًا يقتضي خوض ما لا يقل عن حرب ابتدائية واحدة في كلِّ عام، بل كان يخوض الحروب للدفاع فقط. ولذلك لم يخض حربًا في السنة الأولى من الهجرة، والسبب هو أنَّ العدو في تلك السنة لم يشن هجومًا. إذن لا يمكن الاستناد إلى سيرة النبيُّ الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في مبادراته الدفاعية لوضع أحكام الحرب الابتدائية. الإشكال الآخر هو أنَّ العلامة [الحلي] ذكر أنَّ «معركة الخندق كانت في السنة الخامسة للهجرة، ومعركة بنى المصطلق في السنة السادسة». في حين إنَّ كلتا معركتي الخندق وبني المصطلق -وبحسب ما ذكر الواقدي- حدثتا في السنة الخامسة، وإنَّ معركة بنى المصطلق وقعت قبل معركة الخندق⁽²⁾. إذن وقعت حربان دفاعيتان في سنة واحدة، لأنَّ العدو مارس أفعاله العدوانية مرئين في تلك السنة.

إذن نجد العلامة الحلي أيضًا متأثرًا بشخصية الشيخ الطوسي الذي قيل هو الأخير بفتوى الشافعي؛ ولذا أورد الفتوى نفسها على أنها فتواء، ثمَّ حاول تبريرها وإسنادها إلى سيرة النبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ التي تشير -بحسب رأيه- إلى أنَّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كان يغزو مرَّةً واحدة في كلِّ سنة. وقد اتضح فيما تقدَّم أنَّ هذا الاستناد غير صحيح.

(1) الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن المطهر الحلي، *تذكرة الفقهاء*، المصدر السابق، ج 9، ص 16.

(2) الواقدي، *المغازى*، المصدر السابق، ج 1، ص 404 و 440.

فتوى الشهيدَين

قال الشهيد الأول (734-965هـ) في (اللمعة) والشهيد الثاني (911-965هـ) في (شرح اللمعة):

«يجب [الجهاد] على الكفاية، وأقله مرّة في كُلّ عام، لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبه: 5]، أوجب بعد انسلاخها [أي بعد انقضاء الأشهر الحرم] الجهاد وجعله شرطاً فيجب كلما وجد الشرط، ولا يتكرر بعد ذلك بقية العام، لعدم إفادة مطلق الأمر التكرار؛ وفي نظر يظهر من التعليل، لأنّ قوع الأمر عقيب الحظر لا يدلّ إلا على رفع المنع، أما الوجوب فيجب استفادته من دليل آخر»⁽¹⁾.

يظهر من عبارة (شرح اللمعة) أنّ أصل وجوب jihad مرّة في كُلّ عام لا نقاش فيه، بل النقاش في الاستدلال الذي جرى حول هذه المسألة.

يجب أن نعلم أنّ الاستدلال بالآية ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ حيث وجدتُمُوهُمْ قد ورد لأول مرّة في كلام العلامة الحلي في كتابه (تذكرة الفقهاء)، وإنّ شارح (اللمعة) أورد استدلال العلامة نفسه، ثمّ أشار إلى أنّ فيه بحث ونقاش، ولكنه لم يذكر بحثاً ولا نقاشاً حول ذلك.

أما البحث النظري الذي يمكننا بيانه في هذا الصدد فهو أنّ موضوع الآية المذكورة يدور حول المشركين الناكثين لالمعاهدة، إذ مُنحوا مهلةً لمدة أربعة أشهر ليسيحوا في الأرض: ﴿فَسِيَحُونَ فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةً أَشْهُرٍ﴾ [التوبه: 2] يظهر من هذه الآية أنّ المراد هو أربعة أشهر متتالية، فإذاً لا يمكن أن يكون المقصود هي الأشهر الحرام المعهودة، أي ذو القعدة وذو الحجّة ومحرم ورجب، لأنّ شهر رجب لا يلي شهر محرم مباشرةً. وحين تقول الآية: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ﴾ فالمراد هو بعد انتهاء المهلة الممنوحة للمشركين الناكثين الذين يُحرّم قتلهم خلالها، أي بعد أن انتهت هذه المدة وظلّوا مستمرين بنقضهم للعهد واعتدائهم عند ذلك ينبغي التصدي لهم بقوة السلاح. لذا فإنّ المقصود من الأشهر الحرام في هذه الآية ليست أشهر أربعة محددة موجودة في كُلّ عام، ومن ثمّ لا يصحّ أن يُقال: يجب شنّ ما لا يقلّ عن حرب ابتدائية واحدة ضدّ الكفار في كُلّ عام بعد تصرّم الأشهر الحرام الأربع بحجّة أنّ فعل الأمر «فاقتلوها» لا يفهم منه أكثر من مرّة واحدة.

ولأنّ العلامة الحلي قيل الرأي القائل بوجوب الحرب الابتدائية مرّة واحدة في كُلّ عام

(1) زين الدين بن نور الدين العاملي [الشهيد الثاني]، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، المصدر السابق، ج 2، ص 381.

فلذا راح يبحث عن الدليل، واستشهد في بعض المواقع بسيرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَزَعَمَ أَنَّهُ كَانَ يَخْوُضُ حَرْبًا ابْتِدَائِيَّةً وَاحِدَةً فِي كُلِّ عَامٍ، وَقَدْ اتَّضَحَ أَنَّ الْأَمْرَ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ. وَتَوَسَّلَ فِي مَوْضِعٍ آخَرَ بِالآيَةِ ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، وَلَكِنْ اتَّضَحَ أَنَّهُ وَاحِدَةً فِي كُلِّ عَامٍ لَكِي لَا يَضُطِّرُ إِلَى البحْثِ عَنِ الدَّلِيلِ عَلَى ذَلِكَ وَالتَّشْبِيْثُ بِأَمْرٍ لَا تَثْبِتُ مَرَادِهِ.

وَمِنَ الْبَدِيْهِيِّ أَنَّ قَبْولَ الشَّهِيدَيْنَ بِأَصْلِ وَجُوبِ الْحَرْبِ الْابْتِدَائِيَّةِ فِي كُلِّ عَامٍ يَعُودُ إِلَى اتِّبَاعِهِمَا رَأْيَ الشَّيخِ الطَّوْسِيِّ الَّذِي كَانَ قَدْ سَلَّمَ مِنْ قَبْلِ بِفَتْوَىِ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ. وَقَدْ تَقدَّمَ الْحَدِيْثُ عَنْ كَوْنِ فَتْوَىِ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ لَا تَسْتَنِدُ إِلَى أَيِّ دَلِيلٍ فَقِيَّيِّ وَاجْتِهادِيِّ.

فتوى المحقق الثاني [الكركي] (870-940هـ)

يقول المحقق الثاني في كتابه (جامع المقاصد في شرح قواعد الأحكام) للعلامة [ابن المظفر الحلي]:

«[الجهاد] واجبٌ في كُلِّ سَنَةٍ مَرَّةً، إِلَّا لِضَرُورَةٍ، فَمَعَ الضرُورَةِ قَدْ لَا يَجُبُ فِي السَّنَةِ أَصْلًا، وَقَدْ يَجُبُ أَزِيدًا مِنْ مَرَّةً، وَالْمُسْتَنْدُ النَّصُّ وَالْإِجْمَاعُ»^(١).

لَمْ يَجُدْ الْمُحَقِّقُ الثَّانِي أَيْضًا اخْتِلَافًا بَيْنَ الْفَقَهَاءِ [فِي هَذِهِ الْمَسَأَةِ]، فَلَذَا قَبْلَ الْفَتْوَى الرَّائِجَةِ، وَإِنْ كَانَ الْأَجْدَرُ بِهِ أَلَا يَقْبِلُهَا، ثُمَّ قَالَ: «وَالْمُسْتَنْدُ النَّصُّ وَالْإِجْمَاعُ». وَمَرَادُهُ مِنَ النَّصِّ هِيَ الْآيَةِ ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ الَّتِي اسْتَشَهَدَ بِهَا الْعَلَمَةُ الْحَلِيُّ، وَاتَّضَحَ سُلْفًا أَنَّ هَذِهِ الْآيَةِ لَا تَدْلِي عَلَى هَذَا الْحَكْمِ. أَمَّا مَرَادُهُ مِنَ الْإِجْمَاعِ فَهُوَ أَنَّ جَمِيعَ الْفَقَهَاءِ، بَدْءًا مِنَ الشَّيخِ الطَّوْسِيِّ وَمَنْ تَلَاهُ، قَدْ أَفْتَوْا بِذَلِكَ. وَاتَّضَحَ سُلْفًا أَنَّ فَتاوَى الْفَقَهَاءِ [فِي هَذِهِ الْمَسَأَةِ] - بَدْءًا مِنَ الشَّيخِ الطَّوْسِيِّ وَمَنْ تَلَاهُ - تَعُودُ إِلَى فَتْوَىِ الْإِمَامِ الشَّافِعِيِّ فِي كِتَابِ (الْأَمْ). وَمِنْ ثُمَّ لَا يَوجَدُ ثَمَّةً إِجْمَاعًا لِيَكُونَ حَجَّةً وَنَافِعًا فِي إِثْبَاتِ هَذَا الْحَكْمِ.

فتوى صاحب (جواهر الكلام)

يقول صاحب كتاب (الجواهر) [الشيخ محمد حسن النجفي] في هذه المسألة:

«وعن الشيخ [الطوسي] والفضل والشهيدَيْنَ والكركي أَنَّ أَقْلَى مَا يَفْعَلُ الْجَهَادُ فِي

(١) علي بن الحسين الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد، ط: الثانية، (قم: مؤسسة آل البيت، 1414هـ)، ج 3، ص 365.

السنة مرّة، بل عن الأخيর دعوى الإجماع عليه، وهو الحجّة إن تم، لا ما قيل من قوله

تعالى (فَإِذَا انْسَلَحَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُونَ) الآية... إذ هو كما ترى فيه نظر من وجوه⁽¹⁾.

لا ينافق صاحب (الجوواهر) في أصل «وجوب الحرب الابتدائية مرّة في كلّ سنة»، ولكنّه ينافق في دلالة الآية التي أوردها العلامة الحلي كدليل وحجّة لهذه المسألة، ويقف عند ذلك ويدعو للتأمل؛ ثمّ يقول: «عن الأخيর [أي الكركي] دعوى الإجماع عليه، وهو الحجّة إن تم». ولكن الإجماع في هذه المسألة - وبحسب ما أسلفنا - لم يتم، لأنّ فتاوى الفقهاء منذ الشيخ الطوسي ومن تلاه تنتهي إلى فتوى الإمام الشافعي، وفتوى الأخيير لا تستند إلى أيّ دليل يعتمدّ به.

قد يمرّ في ذهن أحدهنا أنّ مراد صاحب الجواهر من قوله بأنّ الإجماع في هذه المسألة «هو الحجّة إن تم» هو التشكيك في الإجماع. أي إذا كان الإجماع في رأيه غير محرز فإنه لا يوجد لديه دليل على هذه المسألة، لأنّه - بحسب هذا الافتراض - يرفض دلالة الآية المذكورة على هذا الأمر. فلذا يظلّ أصل الحكم - أي وجوب الجهاد الابتدائي مرّة في السنة - فاقدًا للدليل من منظوره، ومن ثمّ يكون منفيًا. لا أدرى هل يمكن أن ننسب هذا الرأي لصاحب (الجوواهر) أم لا يمكن؟

لزوم عدول الفقهاء عن هذه الفتوى

علمنا سلفًا أنّ الفقهاء يقولون: «يجب محاربة الكفار المسلمين مرّة في كلّ سنة». وزعمَ أنّ في هذه المسألة إجماع. ما نروم قوله الآن وفي هذه المسألة هو أنّ هذا الحكم لو كان حكم الله حقًا لكان يجب على الإمام علي عليه السلام طوال سنوات حكمه أن يشنّ حربًا ابتدائية ضدّ الكفار المسلمين مرّة في كلّ سنة، وأن يضع ذلك ضمن أولوياته. إذن لماذا لم يفعل ذلك؟ ألم يكن مجرد عدم إقدام الإمام علي عليه السلام على خوض الحرب الابتدائية مرّة في كلّ سنة دليلاً واضحًا على أنّه ليس حكماً من أحكام الله؟ فلو كان كذلك لما كان يتعدد في إقامته.

إذا كان الفقهاء لا يمتلكون إجابةً عن هذا السؤال فالحقّ يقتضي العدول عن هذه الفتوى، وألا ينسبوا بعدها مثل هذا الحكم إلى الإسلام، ولكي لا يُتّهم الإسلام بأنه قد أمر أتباعه بأن يبدؤوا الحرب مع المسلمين ويسفكوا دمائهم بوصفه تكليفاً شرعياً. فمثل هذا القول يلحق ضرراً فادحاً بمكانة الإسلام وسمعته في أرجاء العالم، وإنه ظلمٌ يمارسه ولاة الإسلام بحقّ هذا الدين الإلهي مِن حيث لا يشعرون!

(1) محمد حسن النجفي الأصفهاني، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، المتصدر السابق، ج 21، ص 10 و 11.

سبب التهديد العسكري الذي وجّهه النبي سليمان عليه السلام

بعد أن اتّضح أنَّ فرض الدين بقوَّة السلاح مرفوضٌ من المنظور الإسلامي وإنَّ هدايةَ النّاس يجب أنْ تتم بالحكمة والموعظة الحسنة وبالبحث والاستدلال وبالتالي هي أحسن، قد يُعرض سؤالٌ مؤدّاه: ألم يكن التهديد العسكري الذي بادر به النبي سليمان عليه السلام في التعامل مع مملكة سبأ من أجل فرض الدين؟ بعد أن رَفَضَت مملكة سبأ دعوةَ النبي سليمان لحضور عنده وأرسلت إليه الهدايا، رَفَضَ سليمان عليه السلام الهدايا وقال: ﴿فَلَنَا تَيِّنُهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذْلَلَهُ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [النّمل: 37] يستفهمون السؤال المعروض عن الهدف من هذا التهديد العسكري الذي وجّهه النبي سليمان عليه السلام، ألم يكن لفرض الدين وبقوَّة السلاح؟

لمعرفة الإجابة عن هذا السؤال ينبغي معرفة الظروف التي حصل فيها هذا التهديد لتعلم الهدف منه.

القصة إجمالاً هي أنَّ النبي سليمان اطْلَعَ من خلال الهدّد على وجود مملكة سبأ والملكة والهيئة الحاكمة والوضع الداخلي فيها من كُلِّ الجوانب؛ وقد ذَكَرَ الهدّد في تقريره للنبي سليمان عليه السلام حول أوضاع مملكة سبأ: ﴿... أَحَاطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْنَاكَ مِنْ سَبَأٍ بِنَبَأِ يَقِينٍ إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأَوْتَيْتُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَرَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ [النّمل: 23 و 24]

وفي ضوء تقرير الهدّد حول الواقع السياسي والاجتماعي والعقائدي في سبأ كتب النبي سليمان عليه السلام رسالةً طيبةً ومحترمةً بدأت بـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النّمل: 30]، وأرسلت من خلال الهدّد إلى حكومة سبأ، وقد دُعِيت الهيئات الحاكمة فيها إلى عدم التعالي على سليمان وأن يأتوا إليه بسلام. وعندما وصلت رسالة النبي سليمان إلى مملكة سبأ شاورَتْ الملأ والقادة الحكوميين واستشارتهم فيما ينبغي فعله للرّد على هذه الدعوة؟ فقالوا لها: ﴿لَهُنْ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكَ فَانظُرْ إِلَيْهِمْ مَاذَا تَأْمِرُنَّ﴾ [النّمل: 33] قالت الملكة: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْزَةَ أَهْلِهَا أَذْلَلَهُ وَكَذَّلَكَ يَقْعُلُونَ وَإِنِّي مُرْسَلٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَتَنَظِّرْهُ بِمَيْرِجٍ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النّمل: 34 و 35] وقد فعلت ذلك فعلاً، وحين وصلت الهدية إلى سليمان قال لحامل الهدية: ﴿أَتَهُمْ دُونَنِي بِمَا أَتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مَمَّا آتَكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفَرَّحُونَ ارْجِعُ إِلَيْهِمْ فَلَنَا تَيِّنُهُمْ بِجُنُودٍ لَا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذْلَلَهُ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [النّمل: 36 و 37]

لمعرفة حقيقة التهديد العسكري الذي وجّهه النبي سليمان عليه السلام وهدف هذا التهديد وأثاره لا بد من الالتفات إلى جملة من الملاحظ، ونعرضها كالتالي:

الملاحظ الأول: عَلِمَ النَّبِيُّ سليمان عليه السلام من خلال تقرير الهدى أنَّ نظام الحكم في سبأ فرديٌّ واستبداديٌّ، وهنالك امرأة لها سلطة مطلقة في تلك المملكة وبiederها أدوات السلطة كافة، وليس للناس أي دور في إدارة المجتمع وتحديد المصير، بل كلُّهم خاضعون لإرادة الهيئة الحاكمة، والجميع مضطرون إلى تحمل الظلم والتمييز والإكراه الذي تمارسه السلطة، ولا يحق لهم الاحتجاج، وعليهم الاندماج مع هذه الحياة المذلة والعبودية. من الواضح أنَّ في مثل هذه الهيئة لا توجد أي حرية لِلتفكير والعمل والحركة الاختياريين نحو الكمال. وليس هذا فحسب، بل حتى عقائد الناس وطقوسهم الدينية تُحدَّد من قبل الحكومة.

الملاحظ الثاني: دعا النبي سليمان الهيئة الحاكمة في سبأ للحضور عنده، ولم يدعُ أهل سبأ لأنَّ مصدر البؤس والحرمان الذي يرزح تحته الناس هي الهيئة الحاكمة وحكمهم المستبد. وإذا كان يفترض إجراء الإصلاحات فيجب البدء من النخبة الحاكمة، فما لم يصلح الحاكمون والممسكون بزمام الأمور لن يتحقق أي إصلاح في الطبقات الدنيا من المجتمع. لذا دعا النبي سليمان عليه السلام الهيئة الحاكمة من أجل إصلاحهم، وهذا ما يؤكّد بدوره إلى إصلاح واقع المجتمع.

الملاحظ الثالث: ذكر النبي سليمان عليه السلام في سياق كلامه أنَّ الهيئة الحاكمة في سبأ، وعلى رأسهم الملكة، إذا رفضوا المجيء إلى بسلم وصفاء ومن دون استعلاءٍ سأخرجهم من تلك المملكة بالقوة العسكرية وهم أذلاء وصاغرون. يؤكّد سليمان أنَّه يُخرج النخبة الحاكمة وليس الناس؛ أي إنَّه أزيل مصدر كلَّ هذا البؤس الذي يمرُّ به أهل سبأ ليتحرر المضطهدون والأسرى في هذه المملكة، وليجدوا الطريق نحو حياة هانئة وسعيدة وفي فضاء خال من أي استبداد وتعسُّف.

الملاحظ الرابع: لم يذكر النبي سليمان عليه السلام شيئاً حول فرض عقيدة التوحيد بقوَّة السلاح، ولم يناقشهم حول العقائد الدينية، إذ ما كانت ثمة حاجة إلى هذا النقاش والبحث، لأنَّه مع إزالة أعضاء الحكومة الاستبدادية على يده ستُناحر للناس بيئة حرَّة للبحث والاستدلال حول العقائد الدينية، وسيقبلون بما يجدونه حقاً. ومن ثم لم تعد ثمة حاجة إلى أن يقول سليمان أريد أن أفرض على الناس عقيدة التوحيد بقوَّة السلاح وتحت عنوان الجهاد، وبحسب ما ذكره الفقهاء في مسألة الجهاد!

الملاحظ الخامس: إنَّ ما كان يسعى إليه سليمان عليه السلام تحكم به فطرة جميع البشر

وتقرب به، وهو أَنَّه إِذَا كَانَ ثُمَّةً أَنَّاسٍ يَرْزُحُونَ تَحْتَ وَطَأَةِ الْاسْبِدَادِ وَالتَّضْيِيقِ وَلَيْسَ فِي وَسَعْهُمُ النَّضَالُ وَالنَّهُوضُ لِلْخَلَاصِ مِنْ حُكْمَةِ الظُّلْمِ، إِذَا كَانَ هُنَاكَ مَنْ يَمْتَلِكُ قُوَّةً تَجْعَلُه قَادِرًا عَلَى تَحْرِيرِ هُؤُلَاءِ الْمُضْطَهَدِينَ مِنْ بَرَاثَنَ الظُّلْمِ وَالْاسْبِدَادِ فَإِنَّ فَطْرَةَ جَمِيعِ النَّاسِ تَحْكُمُ بِأَنَّ الْوَاجِبَ الْعُقْلِيَّ وَالْوَجْدَانِيَّ يَحْتَمُ عَلَى صَاحِبِ الْقُوَّةِ ذَاكَ أَنْ يَسْارِعَ إِلَى إِنْقَاذِ هُؤُلَاءِ الْمُضْطَهَدِينَ لِيَحْرُرُهُمْ مِنْ أَسْرِ الْحُكْمَةِ الْمُسْتَبِدَةِ، لِيَتَمْكِنَ هُؤُلَاءِ أَيْضًا بِنَاءَ حَيَاةً سَعِيدَةً بِإِرَادَتِهِمُ الْحَرَّةَ، وَوَضْعَ الْخُطْبِيِّ نَحْوَ الْكَمَالِ. لَذِكَّرْ عِنْدَمَا اطْلَعَ سَلِيمَانَ عَلَى أَحْوَالِ أَهْلِ سَبَأٍ الْمُضْطَهَدِينَ شَمَرَّ عَنْ سَاعِدَهِ لِيَزِيَّحَ الْحُكْمَةِ الْاسْبِدَادِيَّةَ عَنْ حَيَاةِ النَّاسِ بِأَفْضَلِ طَرِيقَةٍ مُمْكِنَةٍ، وَلِيَنْقَذُهُمْ مِنَ الظُّلْمِ وَالْجُورِ.

الملحوظ السادس: لم يقصد سليمان أن ينْفَذْ تهديده على أرض الواقع ويحتل أرض سبأ بالقوَّةِ الْعُسْكُرِيَّةِ، بل كان يريده أن يتحقق تدبيره من خلال نفس التهديد. بعبارةٍ أخرى إنَّ المصلحةَ كانت تقتضي إِنشَاءَ التهديد وليس تنفيذه. لأنَّه كان يعلمُ أَنَّ الطبقةَ الْحَاكِمَةَ فِي سبأ ستأتي إليه من دون الحاجة إلى تنفيذ تهديده العسكري، ولم تعد ثُمَّةَ حاجةً لشن الهجوم. وقد حصل ذلك فعلاً، فما إن علمت الهيئة الْحَاكِمَةَ فِي سبأ بِقُوَّةِ سَلِيمَانِ الْعَظِيمَةِ حتَّى جاءَتُ إليه بِشَكْلِ سَلْمِيٍّ. وقد كانت هذه بداية تحرير أَهْلِ سَبَأٍ وَالشروعُ بِالْإِصْلَاحَاتِ السِّيَاسِيةِ وَالاجْتِمَاعِيَّةِ وَحتَّى العِقَائِدِيَّةِ الشَّامِلَةِ فِي هَذِهِ الْمُمْلَكَةِ.

الملحوظ السابع: اتَّخَذَ النَّبِيُّ سَلِيمَانَ تدبيرًا لَتَطْلُعَ مَلَكَةَ سَبَأٍ وَأَعْضَاءَ حُكُومَتِهَا عَلَى قُوَّتِهِ الإِلَهِيَّةِ وَالْإِعْجَازِيَّةِ، وَلِيَحْصُلُ فِيهِمْ انْقلَابٌ رُوحِيٌّ وَمَعْنَوِيٌّ، وَلِيَكُونُوا مُسْتَعْدِينَ نَفْسِيًّا لِتَقْبِيلِ الْحَقِيقَةِ بِشَكْلِ سَلْمِيٍّ، وَهَنْتَ أَنْ يَتَرَكُوا عَقِيَّدَةَ عِبَادَةِ الشَّمْسِ وَيَتَقْبِلُوا عَقِيَّدَةَ التَّوْحِيدِ. لَذِكَّرْ عِنْدَمَا كَانَتْ مَلَكَةُ سَبَأٍ وَأَحَدُ وَزَرَائِهَا فِي طَرِيقَهُمَا إِلَى سَلِيمَانَ، قَامَ أَحَدُ أَفْرَادِهِ وَبِأَمْرٍ مِنْهُ بِنَقْلِ عَرْشِ الْمُلَكَةِ وَبِقُوَّةِ إِلَهِيَّةِ مِنْ سَبَأٍ إِلَى سَلِيمَانَ. وَعِنْدَمَا حَضَرَتِ الْمُلَكَةُ عِنْدَ سَلِيمَانَ وَعَرَفَتُ عَرْشَ الْمُلَكَةِ وَبِقُوَّةِ إِلَهِيَّةِ مِنْ سَبَأٍ إِلَى سَلِيمَانَ. وَعِنْدَمَا حَضَرَتِ الْمُلَكَةُ عِنْدَ سَلِيمَانَ وَعَرَفَتُ عَرْشَهَا الَّذِي غَيَّرُوا شَيْئًا مِنْ ظَاهِرِهِ أَدْرَكَتِ الْقُوَّةَ الإِلَهِيَّةَ الَّتِي يَمْتَلِكُها سَلِيمَانُ أَكْثَرَ مِنْ قَبْلِهِ وَقَالَتْ: ﴿هُوَ أَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾ [النَّمَل: 42]، ثُمَّ تَابَتْ عِنْدَ سَلِيمَانَ وَقَالَتْ: ﴿هُرَبَ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النَّمَل: 44].

لقد حصل كل هذا التغيير الفكري والعقائدي في روح الملكة ومساعديها ببركة التدبير الذي اتَّخَذَ النَّبِيُّ سَلِيمَانَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، إذ دخلوا عالَمًا جديداً مترَعاً بالأنوار، وسلكوا طريق السعادة الحقيقية. تقول ملكة سبأ في مناجاتها لله تعالى: ﴿هُرَبَ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾. من الواضح أن أكبر ظلم مارسته يتمثل بحُكُومَتِهِ الْاسْبِدَادِيَّةِ الَّتِي سَلَبَتْ حَرَيَاتَ النَّاسِ جَمِيعًا، إذ حكمت النَّاسَ بِعَنْجَهِيتِهَا وَتَعْسِفَهَا وَبِإِرَادَتِهَا الشَّخْصِيَّةِ. ولَكِنَّهَا الْآنَ جَاءَتْ بِنَفْسِهَا وَبِرْفَقَةِ

أعضاء حكومتها من أرض سباً إلى محضر إنسان إلهي واعترفت بذنبها وغيرت من سلوكها ونهجها. ومن ثم لم تعد سباً ممحونة بنظام استبدادي، فبفضل الانقلاب الروحي والفكري الذي حصل في الهيئة الحاكمة ستحول كل الإمكانيات المتاحة على يد هؤلاء الحكام، وباتت بفضل هداية سليمان الحكيمية متحررة وفي خدمة الناس بعد أن كانت في خدمة الاستبداد الملكي؛ وهذا ما كان يسعى إليه النبي سليمان عليه السلام.

الملاحظ الثامن: إنَّ منهجَ سليمان ومنهجَ الأنبياء عليهم السلام ونبي الإسلام واحدٌ، فمثلاً يكون نبي الإسلام وقرآنَه منسجمين مع العقل والفطرة ولا يجيزان فرض العقيدة بقوة السلاح فإنَّ سليمان النبي عليه السلام أيضًا، وبِحُكْمِ وحدة النهج هذه لا يجيز فرض الدين بقوَّة السلاح. إذن لا يمكن لذلك التهديد العسكري أن يكون بهدف فرض عقيدة التوحيد بقوَّة السلاح. بل إنَّ هذا التهديد -وبحسب ما تقدَّم- كان لإزالة العائق عن طريق نموِّ المضطهدِين وسموِّهم. وقد تمَ ذلك بتدبير حكيم اتخذه سليمان، إذ أزيل هذا العائق المتمثل بالحكم الاستبدادي المهيمن على رقاب أهل سباً وبأفضل طريقةٍ ممكنة. ليس هذا فحسب، بل أعلنَ أعضاء تلك الحكومة الاستبدادية توبتهم، وحصلَ فيهم تحولٌ فكري وعقائدي، وأصبحوا نخبة حاكمة نقية ومنزهة وجاهزة لتقديم الخدمة لأهالي سباً المتحررين.

فردٌ واحدٌ لمواجهة عشرة أفراد، وفردٌ واحدٌ لمواجهة فردَين

ذكر المفسرون «في بادئ الأمر كان يجب على قوى المسلمين أن يتصدوا في أعمال الجهاد لعشرة أضعاف أعدادهم. ولكنَّ هذا الحكم تغير، وتوجَّب على قوى المسلمين أن يتصدوا لضعفِ أعدادهم». ولإثبات هذا الرأي توسلوا بالآيتَين 65 و66 من سورة الأنفال:

﴿هُنَّا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرُضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَا تَنَاهُنَّ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مَا تَهُنَّ يَعْلَمُوا أَلْفًا مِنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِإِنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ الْأَنَّ حَفَّ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيهِمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مَا تَهُنَّ صَابِرٌ يَعْلَمُوا مَا تَنَاهُنَّ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفُ يَعْلَمُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: 65 و66]

تنطوي هاتَيْن الآيتَين على لحن يوحِي بالتشجيع والhort على الصبر والصمود في مواجهة هجمة العدو، وليتَمكَّن المخاطبون من دفع شر القوى المهاجمة. وإنَّ الأمرَ الموجَّه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لحث المؤمنين وتحريضهم على قتال الأعداء يمثل خير دليل على أنَّ الهدف الرئيس من هاتَيْن الآيتَين هو ترغيب المسلمين ودعوتهم إلى الصبر والصمود، والذي يُعد من العوامل الرئيسية في الانتصار. ولكنَّ هذا

الحثُّ والتحريض قد جرى في مراحلتين، ففي المرحلة الأولى افترض حصول المواجهة بين عشرين فرداً من الصابرين والصادمين والمتفقهين في الدين ومئتي فرد من عناصر العدوِّ الذين لا يفهون شيئاً من الدين ولا يأملون ثواب الآخرة. في مثل هذه الحالة إذا كان صبر المؤمنين وصمودهم عالي المستوى فسيغلبون هؤلاء المئتين، أي يتغلب فردٌ واحد على عشرة من عناصر العدوِّ. وفي المرحلة الثانية افترض أنَّه لو كان هناك مئة من الصابرين والصادمين فسيغلبون مئتي شخص من عناصر العدوِّ، أي أنَّ كُلَّ واحد [من المؤمنين] يغلب اثنين، وهذا يُعدُّ نوعاً من التنوع والتنتَّزِل في الخطاب. ففي الولهة الأولى افترض شخص واحد في مواجهة عشرة أشخاص، ولما كان انتصار شخص واحد على عشرة أشخاص حالة نادرة جدًا فلذا تنزل العدد المفترض ووضع شخص واحد من الصابرين في مواجهة اثنين [من عناصر العدوِّ]، ذلك لأنَّ غلبة شخص واحد من الصابرين والمتفقهين في الدين الذين يؤمِّنون بثواب الآخرة على اثنين من عناصر العدوِّ أمرٌ ممكِّن. فلذلك ورَدَ في الآية الأخرى أنَّ الله تعالى خفَّ ذلك لِعلمه بالضعف الموجود في قوَّات المؤمنين، ومن ثمَّ جعل صابراً واحداً في مواجهة اثنين [من عناصر العدوِّ]. عند ذلك تكون الغلبة على العدوِّ أمرًا طبيعياً وممكناً. خلاصة القول إنَّ هدف هاتين الآيتين هو تعزيز روحية الصبر والاستقامة والصمود بين المسلمين ومن خلال إحياء فكرة الأمل بالانتصار. ولأنَّهم متفقهون في الدين ويؤمنون بثواب الآخرة سيصدرون أمام العدوِّ ولا يبدون ضعفاً، فعند ذلك يحققون انتصاراً نوعياً على العدوِّ. وإذا نال بعضهم الشهادة ستكون هذه سعادة أيضاً، وهذا ما يقتضيه الفقه الديني.

أمّا السبب الذي دعا إلى إيراد الحثُّ على الصبر والصمود في مراحلتين فهو لكي يُقال أنَّ غلبة صابر متفقٌ في الدين على اثنين ممَّن يفقدان التفقة في الدين أمرٌ طبيعي وممكِّن الحصول. ولا يُستَبعَد غلبة شخص واحد على عشرة، شرط أن يكون على مستوى عالٍ من الصبر والاستقامة والصمود. ولأنَّ المسلمين يُصابون في بعض الأحيان بنحوٍ من الوهن والضعف الروحي فلذا لم يُحدَّ ذلك معياراً في قول الله تعالى، ولن يكون ذلك ضرباً من التخفيف في طريقة الحثُّ والتحريض على الصبر والاستقامة والصمود، حيث تنزل من الفرض الأول حول صمود شخص واحد في مواجهة عشرة، ليتداول فكرة صمود صابر واحد في مواجهة اثنين [من عناصر العدوِّ].

النهاج الذي سلكه المفسرون

حمل المفسرون هاتين الآيتين على أنها تتضمن حكمًا تكليفيًا⁽¹⁾ وقالوا بأنَّ «الجملة الخبرية هنا تقيد الأمر والإنشاء، ففي الوهلة الأولى كان تكليف المسلمين وفي ضوء الآية 65 من سورة الأنفال هو أن يواجهه (في الجهاد) نفرًا واحدًا عشرةً من الأعداء. ولكن رفع هذا الحكم في الآية التالية وكيف المسلمين بأن يتصدى كلَّ واحد منهم لاثنين من الأعداء. ودليلهم على ذلك قد وردَ في الآية 66، حيث ذكرَ أنَّ الله تعالى قد خفَّ عنهم، وإنَّ التخفيف أو الترخيص يُتصور في موضع سبقة أمرٍ وتکلیف»⁽²⁾.

ولكننا علمنا سلفاً أنَّه يصح أيضًا إعطاء التخفيف حول كيفية الحث والتحرير على الصبر والصمود، إذ يمكن أن يُقال أولاً: «إذا كانت قوَّاتكم على مستوى عاليٍ من الصبر والصمود فإنَّكم كلَّ واحد منكم أن يتغلب على عشرة»، ثمَّ يُردُّف بالقول: «ولأنَّ في معنوياتكم شيءٍ من الضعف سنخفف في كيفية الحث والتحرير على الصبر والصمود، ولذا نقول الآن إذا كنتم من الصابرين فإنَّكم كلَّ واحد منكم التغلب على اثنين». إذن إنَّ مجرد الإشارة إلى مسألة التخفيف في الآية 66 لا يُعد دليلاً على أنَّ تكون الجملة الخبرية في هاتين الآيتين بمعنى الأمر والإنشاء ليُفهم منها حكم تكليفي.

القول بنسخ الآية 65 من سورة الأنفال لا يعتمد به

إنَّ المفسِّرين الذين ذهبوا إلى «أنَّ الجملة الخبرية في هاتين الآيتين تقيد معنى الأمر والإنشاء» يقولون: «لقد كان حكم الله في الآية 65 من سورة الأنفال هو أنَّه يجب على كلَّ واحد [من المسلمين] في العمل الجهادي أن يواجه عشرةً من الأعداء، ولكنَّ الآية 66 نسخت

(1) ينقسم الحكم الشرعي عند علماء أصول الفقه الإسلامي إلى قسمين هما: وضعي، وتكليفي. والحكم التكليفي هو: الحكم الشرعي المتعلق بأفعال الإنسان والموجه لسلوكه مباشرةً في مختلف جوانب حياته الشخصية والعبادية والاجتماعية، التي عالجتها الشريعة ونظمتها جميعاً، كحرمة شرب الخمر والسرقة، ووجوب الصلاة والصيام. والحكم الوضعي هو الخطاب يجعل الشيء عالمةً بشيء آخر، أو هو الوصف الثابت للمحكوم له. ظ: محمود عبد الرحمن عبد المنعم، *معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية*، (القاهرة: دار الفضيلة، 1999م)، ج 1، ص 582.]

(2) يُنظر في هذا الصدد:

أبو جعفر محمد الطوسي، *التبیان في تفسیر القرآن*، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج 5، ص 153.
أبو جعفر محمد بن جریر الطبری، *تفسیر الطبری جامع البیان عن تأویل آی القرآن*، تحقيق: محمود محمد شاکر، ط: الثانية، (مکة المکرمة: دار التربية والتراجم، د.ت)، ج 14، ص 57.
محمد رشید رضا، *تفسیر القرآن الحکیم (تفسير المنار)*، مصدر سبق ذکرہ، ج 10، ص 70.

هذا الحكم، حيث ورد حُكْمٌ جديدٌ أوجب على كُلّ واحدٍ [من المسلمين] أن يواجه اثنين من الأعداء⁽¹⁾.

أمّا نحن فنقول: «هل من المعقول أن يقول أحدهم بأنَّ الله تعالى أنزل حُكْمًا في آية ما، وأوجب على النّاس أن يعملوا به؛ ولكنَّه -جَلَّ شأنه- نَسَخَ الحُكْمَ نفسه مباشرةً في الآية التالية وأنزل حُكْمًا آخر بدلاً عنه؟» هل شُرَعَ الحُكْمُ الأوّل بنحو غير مدروس وقد عَلِمَ الله بالأمر فورًا وأنَّه حُكْمٌ غير صالح ويجب نسخه؟ نعوذ بالله تعالى مِمَّن يريد أن ينسب ذلك إلى الله الحكيم ويقول: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ الَّتِيْنِ نَزَلْتَا مَعًا وَضَعَ حُكْمًا، ثُمَّ نَسَخَهُ فَوْرًا فِي الْآيَةِ الْأُخْرَى!» لا يمكن أن يُنْسَب ذلك إلى مشروع اعتيادي، فما بالك إذا نُسِّب لله الحكيم المتعالي؟!

يقول الشيخ الطوسي في (التبيان):

«هذه الآية [أي الأنفال: 66] نسخت حُكْمَ ما تقدّمها، لأنَّ في الأولى كان وجوب ثبات الواحد لـالعشرة والعشرة لـالمائة، فلما عَلِمَ اللَّهُ تَعَالَى أَنَّ ذَلِكَ يشُقُّ عليهم وتغيّرت المصلحة في ذلك نقلهم إلى ثبات الواحد لـالاثنين والمائة لـالمئتين، فخفف ذلك عنهم، وهو قول ابن عباس والحسن وعكرمة وقتادة ومجاهد والسدي وعطا والبلخي والجباري والرمانى، وجميع المفسّرين»⁽²⁾.

نقرأ في هذا الكلام ما نُسِّبَ من أمرٍ غريبٍ لله الحكيم، وذلك من لدن جميع المفسّرين، إذ ذهبوا إلى أنَّ الله تعالى وَضَعَ تكليقاً، وعَلِمَ فورًا أَنَّه صَعُّ وَعَسِيرٌ على النّاس، ولذا نَسَخَه! حاشا لله! وسبحان الله!

ما المراد من الجملة الخبرية؟

ذكر القائلون بالنسخ أنَّ «الجملة الخبرية» في هاتين الآيتين تفيد معنى الأمر والإنساء». نتساءل هنا: «ما مرادهم من الجملة الخبرية؟ هل المراد الجمع بين جملتي الشرط والجزاء، أي: ﴿إِنْ يَكُنْ مِّنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَائَتَيْنِ﴾ والجملتين المشابهتين في

(1) يُنْظر:

أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 5، ص 153.

محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان، المصدر السابق، ج 14، ص 57.

شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسى، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، المصدر السابق، ج 5، ص 227.

(2) أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 5، ص 154.

الآلية التالية؟» إذا كان هذا مرادهم فيجب القول بأنّها لا تفيد معنى الأمر؛ بل ثمة شرط وجاء في كل واحدة من الآيتين، فالجزاء مترب على الشرط ومعناه إذا كان فيكم عشرون صابراً فإنّهم يغلبون مئتين، وإذا كان فيكم مئة من الصابرين فيغلبون مئين. فإذا ذُكر لا يفهم الأمر من أيّ موضع من مواضع العبارة. فضلاً عن ذلك ثمة استفهام آخر يُعرَض في هذا الصدد، إذ يفيد «بالنسبة لخطاب الأمر الذي يزعمون أنه يفهم من الجملة الخبرية، يا ترى بأيّ شيء يأمر؟ هل هو أمر بالصبر؟ أم بالغلبة؟» إذا كان أمراً بالصبر فيجب القول أنه لا داعي له؛ لأنّه بحسب ما تقدّم لا يفهم من أيّ موضع من مواضع العبارة خطاب يأمر بالصبر والصمود، إذ لا يفهم سوى ترتيب الجزاء على الشرط، أي ترتيب الغلبة والنصر على الصبر والصمود. أما إذا مرادهم أنه خطاب يأمر بالغلبة فهذا غير عقلائي، لأنّ الغلبة ليست فعلاً اختيارياً حتّى يمكن أن يُؤمِّر بها، فالمقاتلون قد يغلبون تاره ويُغلبون تاره أخرى، لأنّ الغلبة ليست من اختيارهم حتّى يمكن جعلها متعلقة بالأمر. ومن ثمّ ليس ثمة معنى في أن يُقال لالمقاتلين: «إذا كان فيكم عشرون صابراً فعليهم التغلب على مئتين من الأعداء».

نعم، ما تتضمّنه هاتان الآيتان هو الوعد والبشرى بالنصر شريطة الصبر والصمود في مواجهة الأعداء، فالآلية 65 تقول: «إذا كان فيكم عشرون صابراً فإنّهم سيفلّبون مئين». وتقول الآية 66: «إذا كان فيكم مئة صابراً فسيغلّبون مئين».

إنَّ مدلول هاتين الآيتين -في حقيقة الأمر- هو أنَّ الصبر والظفر مترافقين منذ الأزل، فعلى إثر الصبر يحلُّ الظفر⁽¹⁾. وفي ضوء هذا المعنى حُرِّض المسلمين لمواجهة العدو بالصبر والصمود. وبناءً على هذا تتضمّن الآيتان دلالة التزامية على أنَّ الصبر والصمود في مواجهة العدو المعتدي أمر مطلوب. ولعلَّ المفسّرين لفهمهم حول الدلالة الالتزامية في هاتين الآيتين التي أفادت مطلوبية الصبر والصمود في مواجهة العدو، اعتمدوا بمعنى الأمر بالصبر وقالوا: «تضمنَت الآيتان الأمر بالصبر والصمود، وإنَّ الجملة الخبرية فيها تفيد معنى الأمر والإنشاء». ولكنَّه واضح أنَّ مدلول الآيتين، أي البشرى بالنصر بشرط التحلي بالصبر في مواجهة العدو، خبرٌ وليس إنشاء، إذ لا يفيد معنى الأمر ولا يدلُّ على حكم تكليفي. يقول الزمخشري (538-467هـ) حول هذا المعنى:

(1) اقتبس المؤلف في هذا السياق بيّناً شعرياً معروفاً لحافظ الشيرازي، إذ وردَ في بعض النسخ من ديوانه، وضمن الغزلية التي مطلعها: «بر سِر آنم که گر ز دست برآید// دست به کاری زنم که غصه سر آید» [المترجم]

«هذه عِدةٌ مِّنَ الْمُؤْمِنِينَ إِنْ صَبَرُوا غَلَبُوا عَشْرَةً أَمْثَالَهُمْ مِّنَ الْكُفَّارِ بِعَوْنَى اللَّهِ تَعَالَى وَتَأْيِيدهِ»^(١).

من البديهي أن «البشرى بالنصر المشروع بالصبر والصمود» لا يفهم منها أمراً بالصبر، ولا يمكن القول بما قال به المفسرون وأن يُستخرج منه وجوباً وحُكماً تكليفيًا. من هنا نفي وجود النسخ في الآية المعنية، لأن النسخ في الخبر والوعد غير معقول. بل النسخ المعقول والممكن هو أن يكون في حُكْمِ تكليفي قد عُمِّلَ به لمدّة معينة.

تبير غير مقبول

ولأنَّ بعض المفسرين رأوا أنه لا يصح وجود النسخ في آيتين نزلتا معاً، وبنحو تثبت الأولى حكماً وتأتي الأخرى فوراً وتنسخ ذلك الحكم، صاغوا تبيراً للتخلص من هذا الإشكال وقالوا: «إِنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَّلَتْ بَعْدِ الْآيَةِ الْأُولَى بِمَدَدٍ»^(٢).

ولأنَّ زعم لا دليل عليه وغير مقبول فقد رفضه صاحب (الميزان) وقال:

«الظاهر أنَّ الآيتين نزلتا دفعة واحدة، فإنهما وإن كانتا تخبران عن حال المؤمنين في زمانين مختلفين كما يشير إليه قوله في الآية الثانية: ﴿إِلَآنَ حَقَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾ لكنَّ الآيتين تقيسان - كما مر - طبع قوى المؤمنين الروحية في زمانين مختلفين، وسياق الثانية بالنظر إلى هذا القياس بحيث لا يستقل عن الأولى، ووجود حكمين مختلفين في زمانين لا يوجب أن ينزل الآية المتضمنة لأحدهما في زمان غير زمان نزول الأخرى المتضمنة للآخر»^(٣).

هنا يجب القول بأنَّ هذا الرأي الذي يرى أن هاتين الآيتين نزلتا في زمانين مختلفين، ولكنَّهما أُدرجتا في القرآن معاً، إنما هو رأي غير مقبول، إذ قيل به لعدم وجود حيلة أخرى. لأنَّ ظاهر الآيات - بحسب ما ذكر صاحب (الميزان) نفسه - يشير إلى أنَّ الآيتين نزلتا دفعة واحدة وفي زمان واحد.

ومن جانب آخر إنَّ السبب الذي دعا صاحب (الميزان) إلى أن يقول بأنَّ هذه الفاصلة هي في «زمن الحكم» الموجود في الآيتين وليس في «زمن نزولهما»، فإنه يعود إلى قبوله السابق بكون الآيتين تضمنتا حكماً تكليفيًا. فلذا اضطر إلى أن يقول بوجود الفاصلة في الحكمين المذكورين. فلو كان يرفض هذا المطلب غير المؤثّق منذ البداية لما اضطرب الأمر

(١) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط: الثالثة، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، ج 2، ص 235.

(٢) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 4، ص 491.

(٣) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 125.

إلى عرض هذا التبرير غير المستدلّ. فبحسب ما تقدّم اتضحَ سلفاً إنَّ هاتين الآيتين لا تبيّنان حكمَيْن تكليفيِّين، بل تبيّنان -على سبيل التنوُّع والتنزُّل في الخطاب- مرحليَّيْن من حثِّ المسلمين وتحريضهم على الصبر والصمود في مقاولة الأعداء، وإنَّ هاتين المرحلتين ذكرتا واحدةً تلو الأخرى. فإذاً ليس ثمة حاجة إلى التبرير غير المقبول الذي وردَ في (مجمع البيان)، ولا إلى التبرير غير المستدلّ الذي ابتكره صاحب (الميزان) اضطراراً ولعدم وجود مخرج آخر.

اللوازم غير المطلوبة المترتبة على هذا القول

إنَّ المفسرين الذين ذهبوا إلى أنَّ هاتين الآيتين يُفهَّمُ منها حُكْمٌ تكليفي يقولون بأنَّ الآية 66 من سورة الأنفال تَسْخَط الآية 65، وإنَّ الحُكْم البديل الذي جاءَت به هو أنَّه يجب على كُلِّ فردٍ مِن المسلمين أن يتصدِّي لاثنتين [من الأعداء]، وإذا كان عدد الأعداء أكثرَ مِن ضعف عدد المسلمين ولو بشخص واحد، فعند ذلك لا يجب الدفاع. ما يلزمُه هذا القول هو أنَّ الدفاع في معركة أَحُد لم يكن واجباً على المسلمين، لأنَّ عدد المسلمين كان سبعينَة فرد، فيما بلغ عدد الأعداء ثلاثة آلاف شخص؛ وهكذا الأمر بالنسبة لمعركة الخندق، إذ لم يجب الدفاع في حينها، لأنَّ عدد المسلمين آنذاك كان ثلاثة آلاف شخص، فيما بلغ عدد الأعداء عشرة آلاف. وكذلك بالنسبة لمعركة مؤتة، حيث استُشهدَ جعفر الطيار، إذ لم يكن الدفاع واجباً في ضوء الرأي المذكور، لأنَّ عدد المسلمين كان ثلاثة آلاف شخص، وببلغ عدد الأعداء ثلاثة ألفاً. وبالنسبة لِرِزْمِنَا الراهن لم يكن الدفاع عن مدينة المحمّرة والتصدِّي لاحتلال القوات البَعْشِيَّة تكليفاً واجباً، لأنَّ عدد الأعداء كان عشرات أضعاف القوات الوطنيَّة المتواجدة في المحمّرة.

ما تقدّم يعكس اللوازم غير المطلوبة المترتبة على مثل هذا الرأي، إذ لا يسع لأيٍ أحد أن يلتزم بها. فإذا افترضنا رأياً صحيحاً سنجده رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ والمسلمين قد خالفوه، لأنَّهم دافعوا في معركة أَحُد لِكونه واجباً شرعاً. وكذلك في معركة الخندق ومؤتة، وكذلك في معركة تحرير المحمّرة. كُلُّ هؤلاء الذين خاضوا هذه المعارك خالفوها قولَ المفسِّرين، وهذا دليلٌ على أنَّ المفسِّرين لم يفسِّروا الآيتين المذكورتين بنحوٍ صحيح.

استناد الشافعيٍ إلى الرأي المنقول عن ابن عباس

يقول الشافعيٌ في كتاب (الأم):

«أَخْبَرَنَا أَبْنَ عُيُّونَةَ عَنْ عَمَرِ بْنِ دِينَارِ عَنْ أَبْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: لَمَّا نَزَّلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ [إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوْنَ مِائَتِيْنَ] فَكَتَبَ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَفِرُّ العَشْرُونُ مِنْ الْمِائَتِيْنَ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى [إِنَّ اللَّهَ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنْ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مَا تَهْبِطُوا]

صَابِرَةٍ يَغْلِبُوا مَا تَيَّنَ لَهُ فَخَفَّفَ عَنْهُمْ وَكَتَبَ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَفْرَغَ مائِةً مِنَ الْمَائِتَيْنِ... فَإِذَا غَزَا الْمُسْلِمُونَ أَوْ غَزَوْ فَنَهَيْتُهُمْ لِلقتال فَلَقَوْ ضِعْفَهُمْ مِنَ الْعَدُوِّ حَرْمَ عَلَيْهِمْ أَنْ يُؤْلِمُوا عَنْهُمْ... فَإِنْ كَانَ الْمُشْرِكُونَ أَكْثَرَ مِنْ ضِعْفِهِمْ لَمْ أُحِبَّ لَهُمْ أَنْ يُؤْلِمُوا عَنْهُمْ وَلَا يَسْتُوْجِبَ السُّخْطَةُ عَنِي مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَعَلَا لَوْ وَلَوْا عَنْهُمْ... لِأَنَّا بَيَّنَاهُ أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَ إِنَّمَا يُوْجِبُ سُخْطَةً عَلَى مَنْ تَرَكَ فَرْضَهُ وَأَنْ فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَ فِي الْجَهَادِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى أَنْ يَجَاهِدَ الْمُسْلِمُونَ ضِعْفَهُمْ مِنَ الْعَدُوِّ وَيَأْثِمُ الْمُسْلِمُونَ لَوْ أَطْلَلَ عَدُوُّهُمْ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَهُمْ يَقْدِرُونَ عَلَى الْخُروْجِ إِلَيْهِ بِلَا تَضِيْعٍ لِمَا خَلَفُوهُمْ إِذَا كَانَ الْعَدُوُّ ضِعْفَهُمْ وَأَقْلَهُمْ⁽¹⁾.

من الواضح جدًا أن الإمام الشافعي قد بنى رأيه على الحديث الذي نقله عن ابن عباس، وفهم من الآيتين المذكورتين حكمًا تكليفيًا ومن ثم أفتى بأن حكم الله النهائي هو أن عدد الأعداء إذا بلغ ضعف عدد المسلمين عند ذلك يجب التصدي لهم، ولكن إذا كانوا أكثر من ضعف عدد المسلمين ولو بشخص واحد فعند ذلك يجوز للمسلمين الفرار.

ما يثير الدهشة في هذا الأمر هو أن الشافعي لم يجتهد أبدًا في هذه المسألة واستسلم لرأي نَقْلَهُ بِنَفْسِهِ عن ابن عباس. في حين إن الاستناد إلى الدليل المنقول يجب أن يتم بعد «الفحص عن المعارض» وبعد التأكيد من عدم وجوده. وإن في هذا الحديث دليل معارض، وهو نَقْلٌ آخر عن ابن عباس، إذ ينطوي على دلالات تختلف ما نَقْلَهُ الشافعي عن ابن عباس. فقد روى الطبرى بسنده عن ابن عباس أنه قال في الآيتين 65 و66 من سورة الأنفال:

«إنه كان جعل على كلّ رجلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَشْرَةً مِنَ الْعَدُوِّ يُؤْشِبُهُمْ (أي: يغريهم بذلك)، ليوطّنوا أنفسهم على الغزو، وأنَّ اللَّهَ ناصِرُهُمْ عَلَى الْعَدُوِّ، وَلَمْ يَكُنْ أَمْرًا عَزِيزًا اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَا أَوْجَبًا، وَلَكِنْ كَانَ تَحْرِيْضًا وَوَصِيَّةً أَمَرَ اللَّهُ بِهَا نَبِيَّهُ، ثُمَّ خَفَّ عَنْهُمْ فَقَالَ: «الآن حَفَّتَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا»، فَجَعَلَ عَلَى كُلِّ رَجُلٍ رَجُلَيْنَ بَعْدَ ذَلِكَ، تَخْفِيْفًا، لِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنُونَ أَنَّ اللَّهَ بِهِمْ رَحِيمٌ، فَنَوَّكُلُوا عَلَى اللَّهِ وَصَبَرُوا وَضَدَّوْهُ، وَلَوْ كَانَ عَلَيْهِمْ وَاجِبًا كَفَرُوا إِذْنُ كُلِّ رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَمَّنْ لَقِيَ مِنَ الْكُفَّارِ إِذَا كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ فَلَمْ يَقْاتِلُوهُمْ. فَلَا يَغْرِيَنَّكَ قَوْلُ رَجُلٍ! فَإِنَّمَا قَدْ سَمِعْتُ رَجًا يَقُولُونَ: إِنَّهُ لَا يَصْلَحُ لِرَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَقْاتِلَ حَتَّى يَكُونَ عَلَى كُلِّ رَجُلٍ رَجُلَانِ، وَهَنَى يَكُونَ عَلَى كُلِّ رَجُلَيْنِ أَرْبَعَةَ، ثُمَّ بِحَسَابِ ذَلِكَ، وَزَعْمُوا أَنَّهُمْ يَعْصُمُونَ اللَّهَ إِنْ قَاتَلُوا حَتَّى يَبْلُغُوْ عَدَّةَ ذَلِكَ، وَإِنَّهُ لَا حَرجٌ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَقْاتِلُوا حَتَّى يَبْلُغُوْ عَدَّةَ أَنْ يَكُونَ عَلَى كُلِّ رَجُلٍ رَجُلَانِ، وَعَلَى كُلِّ رَجُلَيْنِ أَرْبَعَةَ⁽²⁾.

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأُمُّ، المصدر السابق، ج 4، ص 178 و 179.

(2) محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان، المصدر السابق، ج 14، ص 53.

نلاحظ هنا أنَّ هذا الرأي المنقول عن ابن عباس يعارض ما نقله الإمام الشافعي و استند إليه، لأنَّ هذا النقل أشار بتصريح العبارة إلى أنَّ هاتين الآيتين لا يُفهم منها حُكْمٌ تكليفيٌّ. وقد ورد كذلك أنه لو فُهم من هاتين الآيتين أنَّ «الإقدام على الدفاع لا يجب إلا حين يكون عدد المسلمين نصف عدد الأعداء وإذا كان عددهم أقل من نصف الأعداء فلا يجب الدفاع»، عند ذلك كان يفترض بال المسلمين ألا يدافعوا حين كان عددهم أقل من نصف الكفار. في حين إنَّ المسلمين دافعوا في كل الأحوال، حتى حين كان عددهم أقل من نصف عدد الكفار، مثلما حصل في معركة أحد والخندق ومؤتة.

ما يشير التساؤل هنا هو عدم انتباх الشافعي ومنْ تبعه إلى هذا الرأي المنقول عن ابن عباس، والذي ينسجم مع لحن الآيتين ويفيد: «لا يُفهم من هاتين الآيتين حُكْمٌ تكليفيٌّ». يا ترى لماذا أهملوا هذا الرأي واستندوا إلى رأي آخر منسوب إلى ابن عباس الذي يفيد: «يُفهم من الآيتين حُكْمٌ تكليفيٌّ؟ ما الذي دعاهم إلى اعتماد رأي ترتب عليه توالٍ فاسدة عدَّة، والتي تقدم ذكرها؟ الإجابة عن هذا السؤال تقع على عاتق القائلين بذلك الرأي المفروض وغير المعقول.

تشريع يهدد وجود الأمة المسلمة

إذا كان المفسرون يقولون بأنه «توجَّب على المسلمين أولاً أن يتصدُّوا لعشرة أضعاف أعدادهم من قوى الأعداء، ولكنَّ هذا الحكم نُسخَ وتوجَّب عليهم أن يتصدُّوا لضعف أعدادهم من الأعداء»، فإنَّ هذا القول يعني أنَّ الحكم الثاني أصبح قانوناً ثابتاً ودائماً في الإسلام إلى قيام الساعة، وهذا يستلزم عدم وجوب الدفاع حين تكون قوى الأعداء أكثر من ضعف عدد المسلمين. ومن ثم فإنَّ مثل هذا القانون يؤدي بهلاك الأمة المسلمة! لأنَّ المسلمين يعذونه حكماً إلهياً، فمتى ما كانت قوات العدو أكثر من ضعف عدد المسلمين - ولو بشخص واحد - فلن يعود الدفاع عندئذ تكليفهم الديني، ولا تقوم الحكومة ولا حتى الناس بالدفاع اللازم. وبالنسبة للأعداء الذين يتعلمون جيداً بأنَّ المسلمين في مثل هذا الظرف لا يعودون الدفاع من وظائفهم فمن الطبيعي أن يعود العدَّة للقضاء على الأمة المسلمة ويشنوا هجوماً عسكرياً من كل جانب لإزالة المسلمين عن الوجود! في حين أننا نعلم بأنَّ الدفاع عن كيان المجتمع الإسلامي يُعدَّ وظيفة الأمة المسلمة وحقها الطبيعي في آن، إذ ينبغي على الحكومة وعلى الناس معًا القيام به. والتاريخ أيضاً يخبرنا بأنَّ المسلمين على الصعيد العملي فعلوا ذلك وحافظوا بدفعِهم على كيان الأمة المسلمة.

هنا يجب أن نسأل المفسرين: «لماذا نسبتم إلى القرآن قانوناً لو عملَ به لازيلَ المجتمع

الإسلامي عن الوجود، ولماذا اعتقدتم بأنَّ الآيتين 65 و66 من سورة الأنفال تتضمنان هذا القانون من دون التفكير بلوازمه المخربة؟» يقول الإمام الشافعي بصريح القول:

«إِذَا غَزَا الْمُسْلِمُونَ أَوْ غُزُوا... إِنْ كَانَ الْمُشْرِكُونَ أَكْثَرُ مِنْ ضَعْفِهِمْ لَمْ أُحِبَّ لَهُمْ أَنْ يُؤْلِمُوا عَنْهُمْ، وَلَا يَسْتَوِجُبُ السُّخْطُ عِنْدِي مِنْ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا يُوجِبُ سُخْطَهُ عَلَى مَنْ تَرَكَ فَرْضَهُ وَأَنَّ فَرْضَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْجِهَادِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى أَنْ يُجَاهِدَ الْمُسْلِمُونَ ضِعْفَهُمْ مِنْ الْعَدُوِّ»⁽¹⁾.

في حين إنَّ إطلاق الآية «إِنَّمَا يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيَتُمْ فِتَّاهَ فَاتَّبُواهُ» [الأنفال: 45] وكذلك إطلاق الآية «إِنَّمَا يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيَتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا رَحْفًا فَلَا تُؤْلُمُهُمُ الْأَدْبَارُ» [الأنفال: 15] يدلُّ على وجوب الصمود في مواجهة العدوّ والدفاع وعدم الفرار، مهما كان تعداد العدوّ، إنَّ المفسرين -في حقيقة الأمر- لم يجرروا بحثاً كافياً ومتكاملاً حول مدلول هاتين الآيتين، فما إنْ قال أحدهم إنَّ «عبارة «الآن خفَّ الله عنكم» في الآية الثانية تدلُّ على أنَّ محتوى هاتين الآيتين يتضمن حُكْمَ تكليفيَا» حتى سارع الآخرون بقبول هذا الرأي، إذ ثبتوه في كتبهم وكرروه وأعادوه على مرِّ القرون حتَّى استقرَّ في أذهان الجميع. ولذلك نجد صاحب (الميزان)، على الرغم من قوله في هذا الصدد بأنَّ «اختصاص التخفيف بباب التكاليف يمكن المناقشة فيه»⁽²⁾، (أي لا يمكن الإلزام بأنَّ التخفيف في الآية «الآن خفَّ الله عنكم» لن يكون إلا في الحكم التكليفي)، فإنه رغم هذا الرأي يقول: «لكنَّ ظهور الآيتين في وجود حكمين مختلفين متربعين بحسب الزمان أحدهما أخفٌ من الآخر لا ينبغي الارتياب فيه»⁽³⁾.

نحن نرى أنَّ رأيَ صاحب (الميزان) هذا ناشئٍ من تلك الذهنية السائدة التي تكونت لديه أيضاً إثر تكرار هذا المطلب في المصادر السابقة. وإلا فإنَّ التشكيك في «ظهور هاتين الآيتين في حكمين تكليفيين» ليس مطلوباً فحسب، بل يلزم رفض ذلك أيضاً. لأنَّ المفسرين لكي يثبتوا أنَّ محتوى هاتين الآيتين ينطوي على حكم تكليفي اقتصرت على الاستناد إلى ظهور الآية «الآن خفَّ الله عنكم» وقالوا: «التخفيف لا يكون إلا بعد التكليف». ولأنَّ صاحب (الميزان) كان يرى أنَّ هذا المعنى قابل للنقاش فلذا لم يعد ثمة طريق أمامه ليثبت من خلاله «ظهور الآيتين في وجود حكمين تكليفيين». فضلاً عن ذلك -وبحسب ما تقدَّم ذكره- إنَّ الالتزام بالحكمين التكليفيين المفهومين من هاتين الآيتين -في ضوء زعمهم- يؤدِّي إلى زوال

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأُمُّ، المصدر السابق، ج 4، ص 179.

(2) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 125.
(3) المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

الأُلْمَةُ الْمُسْلِمَةُ. وَمَا يَلْزَمُ هَذَا الرَّأْيَ أَيْضًا هُوَ أَنَّ مَعَارِكَ مُثْلُ أَحُدٍ وَالْخَنْدَقِ وَمَوْتَةً لَمْ تَكُنْ جَهَادًا وَاجِبًا. هَذِهُ هِيَ التَّوَالِيُّ الْفَاسِدَةُ الَّتِي لَا يُمْكِنُ الالتِّزَامُ بِهَا.

إِذْنَ إِنَّ الْقَوْلَ بـ«ظَهُورِ هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ فِي وُجُودِ حُكْمَيْنِ تَكْلِيفَيْنِ مُخْتَلَفَيْنِ»، وَبِنَحْوِ
يُكَوِّنُ أَحَدُهُمَا أَخْفَى مِنَ الْآخَرِ، وَبِحَسْبِ مَا جَاءَ فِي (الْمِيزَانِ)، لَا يُمْكِنُ الْقَبُولُ بِهِ. فَضَلَّا
عَنْ ذَلِكَ ثَمَّةٌ تَبَيْنُ آخَرَ فِي قَوْلِ صَاحِبِ الْمِيزَانِ الْمُتَقْدِمِ ذَكْرَهُ، فَهُوَ مِنْ جَانِبٍ يَقُولُ بِأَنَّهُ
يُفَهَّمُ مِنَ الْآيَتَيْنِ «حُكْمَانِ مُخْتَلَفَانِ أَحَدُهُمَا أَخْفَى مِنَ الْآخَرِ»، وَمَرَادُهُ مِنْ «الْأَخْفَ» هُوَ
الْحُكْمُ الثَّانِي، حِيثُ يُزَعَّمُ أَنَّ عَدْدَ الْأَعْدَاءِ إِذَا كَانَ ضَعْفُ عَدْدِ الْمُسْلِمِيْنِ فَيُجُبُ الصَّبَرُ فِي
الْجَهَادِ، وَإِذَا كَانَ أَكْثَرُ مِنَ الْضَّعْفِ فَلَا يُجُبُ. وَمِنْ جَانِبٍ آخَرَ يَقُولُ ضَمِّنَ الْفَقْرَةِ خَامِسًا
وَفِي ذِيلِ تَفْسِيرِهِ لِهَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ: «الْآيَةُ تَدْلِيْلٌ خَامِسًا عَلَى أَنَّ الصَّبَرَ وَاجِبٌ فِي الْقَتَالِ عَلَى
أَيِّ حَالٍ»⁽¹⁾.

مِنَ الْوَاضِحِ أَنَّ وَجُوبَ الصَّبَرِ فِي الْقَتَالِ لَا يَنْسَجمُ فِي كُلِّ الْأَحْوَالِ مَعَ «الْحُكْمِ الثَّانِي»
الَّذِي عَدَهُ كُسَائِرُ الْمُفَسِّرِيْنَ مَحْتَوِيًّا لِلْآيَةِ الثَّانِيَةِ. لِأَنَّهُ إِذَا كَانَ عَدْدُ الْأَعْدَاءِ أَكْثَرُ مِنْ ضَعْفِ
عَدْدِ الْمُسْلِمِيْنِ فَإِنَّ الصَّبَرَ وَالصَّمْدَةَ فِي الْقَتَالِ -وَبِمَقْتَضِيِ الْحُكْمِ الثَّانِيِ الْمُزَعُومِ- غَيْرُ وَاجِبٍ.

تَعْيِينُ عَدْدِ أَفْرَادِ الْعَدُوِّ غَيْرُ مُمْكِنٍ

لَقَدْ رَأَعَمَ الْمُفَسِّرُوْنَ أَنَّ عَدْدَ الْأَعْدَاءِ إِذَا كَانَ ضَعْفُ عَدْدِ الْمُسْلِمِيْنِ فَإِنَّ الْجَهَادَ وَاجِبٌ
وَإِذَا كَانَ أَكْثَرُ مِنْ ذَلِكَ فَلَا يُجُبُ. إِذْنَ إِنَّ تَحْدِيدَ تَعْدَادِ قَوْاتِ الْعَدُوِّ هُوَ الشَّرْطُ الْأَوَّلُ لِمَعْرِفَةِ
الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ، وَمَا لَمْ يَتَوَفَّرْ هَذَا الشَّرْطُ فَلَمْ يَعْلَمُ الْمُسْلِمُوْنَ هَلْ يُجُبُ عَلَيْهِمُ الْجَهَادُ أَمْ
لَا يُجُبُ؟ فَلَذَا عَلَيْهِمْ مِنْ بَابِ الْمَقْدَمَةِ أَنْ يَبْحَثُوا سَلْفًا حَوْلَ قَوْاتِ الْعَدُوِّ وَيَحْصُلُوا عَلَى
إِحْصَائِهِمْ لِيَعْلَمُوْنَ بِتَكْلِيفِهِمُ الشَّرْعِيِّ. وَمِنْ جَانِبٍ آخَرَ نَعْلَمُ أَنَّ تَعْدَادَ الْقَوْاتِ الْقَاتِلِيَّةِ، الْبَرِّيَّةِ
مِنْهَا وَالْجَوِيَّةِ وَالْبَحْرِيَّةِ، يُعَدُّ مِنَ الْمَعْلُومَاتِ السَّرِيَّةِ وَتَظَلُّ دَوْمًا فِي طَيِّ الْكَتْمَانِ. فَبِنَاءً عَلَى
هَذَا الْمَبْدَأِ الْعَسْكَرِيِّ لَا يَتِيسِرُ لِلْمُسْلِمِيْنَ عَادَةً أَنْ يَطْلُعُوْنَ عَلَى التَّعْدَادِ الْحَقِيقِيِّ لِقَوْاتِ الْعَدُوِّ.
وَحَتَّى إِذَا أَرْسَلُوْا عَيْوَنًا وَعَنَاصِرَ مَتَّخِيَّةً بَيْنَ صَفَوْفِ الْعَدُوِّ فَلَنْ يَتَمَكَّنُوْنَ مِنْ مَعْرِفَةِ الْعَدْدِ
الْحَقِيقِيِّ لِقَوْاتِ الْعَدُوِّ وَبِنَحْوِ دَقِيقٍ. مِنْ هَنَا يَتَضَرَّعُ أَنَّ الْاستِنَادَ إِلَى رَأْيِ الْقَاتِلِيْنِ بـ«أَنَّ مَحْتَوِيِ
هَاتَيْنِ الْآيَتَيْنِ يَنْطَوِيُ عَلَى حُكْمَيْنِ تَكْلِيفَيْنِ» يُقْيِدُ عَمَلِيَّةَ تَشْخِيْصِ الْحُكْمِ الشَّرْعِيِّ لِلْجَهَادِ
بِشَرْطٍ يَتَعَذَّرُ عَلَى الْمُسْلِمِيْنَ تَحْقِيقِهِ. وَهَذَا تَالٍ فَاسِدٌ آخَرُ يُدْرَجُ إِلَى جَانِبِ التَّوَالِيِ الْفَاسِدَةِ
الْمُتَقْدِمِ ذَكْرُهَا.

(1) المَصْدَرُ نَفْسُهُ، وَالصَّفْحَةُ نَفْسُهَا.

بالإضافة إلى كل ذلك إن المسلمين بينما هم منهمكون بالبحث حول عدد قوات العدو لا يسعهم بطبيعة الحال التصدي للدفاع [لأنَّ عدد قوات العدو لم تتضح لديهم بعد، وإنَّ التكليف لا يتضح إلا انتهاء التفحص وبعد معرفة عدد الأعداء]، ولذا يغتنم العدو الفرصة ويشن هجومه العسكري المبرح بارتياح تام. وقبل أن يتوصل المسلمون إلى نتائج تحقيقهم حول أعداد العدو يتلقّون ضربة قاضية، وبنحو لم تعد نتائج التحقيق مجديّة. هذا أيضًا من اللوازم المترتبة على رأي من يقول: «إنَّ شرط وجود الجهاد هو أن يكون عدد قوات العدو ضعف عدد المسلمين وليس أزيد من ذلك».

ولكن بالاستناد إلى الرأي الصحيح الذي يقول بأن محتوى هاتين الآيتين ليس حكمًا تكليفيًّا، فإنَّ مدلول الآيتين مبنيٌ على الفرض، إذ تقول الآية الأولى: «إذا كان فيكم عشرون صابراً فسيغلبون عشرين [من عناصر العدو]». فيما تقول الآية الأخرى: «إذا كان فيكم مئة صابر فسيغلبون مئتين [من عناصر العدو]». ولأنَّ الكلام مبنيٌ على الفرض فلم تعد ثمة حاجة لتعيين عدد قوات العدو.

من البديهي أنَّ المسلمين الذين ينشئون في ظل ثقافةٍ مبنية على القول الصحيح سيعدون الدفاع والتصدي لهجوم العدو واجبًا في كل الأحوال، ولا يشروطه بضعف عدد عناصر العدو. ولذا لا يسعون إلى تحديد عدد قوات العدو، بل يظلون يقطّين دومًا وعلى أهبة الاستعداد ليردّوا بجسم على الأعداء المعتدين، ولا يتخيّلون لهم فرصةٍ ليشنُوا هجومًا عسكريًّا بكل ارتياح ويقضوا عليهم.

يعتقد المترعرعون في ظل هذه الثقافة بأنَّ الجهاد في الإسلام ليس هجمةً عسكريّة ابتدائية على أناس مسالمين، بل الجهاد في هذا الدين له ماهية دفاعيّة، فمتى ما هاجم العدو (مهما كانت أعداده)، أو متى ما كان يتهيأ ويستعد للهجوم، يتصدّون له بجسم وصلابة، ويلحقون الهزيمة بالمعتدي ويرجعونه من حيث أتى و يجعلونه نادماً على فعلته.

الفصل الثاني

جهاد البُغَاة

من الموضوعات التي يعني بها باب الجهاد هي موضوعة الحرب على «البُغَاة». يعود أصل هذه المسألة إلى الآية التاسعة من سورة الحجرات: ﴿وَإِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَلُوا فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا فَإِن بَعْثُ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْآخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِن فَاءَتْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَفْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾

مَطَالِبُ حَوْلِ آيَةِ «البُغَاةِ»

المطلب الأول: ذَكْر الزمخشري في كتابه (الكشاف) حول سبب نزول هذه الآية: «وقفَ رسولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ عَلَى مَجْلِسِ بَعْضِ الْأَنْصَارِ وَهُوَ عَلَى حِمَارٍ قَبْلَ الْحَمَارِ، فَامْسَكَ عَبْدُ اللهِ ابْنَ أَبِي بَانْفَهِ وَقَالَ: خَلَ سَبِيلَ حَمَارَكَ فَقَدْ آذَانَا نَتْنَهُ. فَقَالَ عَبْدُ اللهِ بْنُ رَوَاحَةَ: وَاللهِ إِنَّ بَوْلَ حَمَارِهِ لَأَطِيبٌ مِنْ مِسْكَكَ، وَرَوَى: حِمَارُهُ أَخْصَلُ مِنْكَ، وَبَوْلُ حَمَارِهِ أَطِيبٌ مِنْ مِسْكَكَ. وَمَضِيَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ وَطَالَ الْخُوضُ بَيْنَهُمَا حَتَّىٰ اسْتَبَّا وَتَجَالَدُوا، وَجَاءَ قَوْمَاهُمَا وَهُمَا الْأَوْسُ وَالْخَرَجُ، فَتَجَالَدُوا بِالْعِصَمِيِّ، وَقَيْلَ بِالْأَيْدِيِّ وَالنَّعَالِ وَالسَّعْفِ، فَرَجَعَ إِلَيْهِمْ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ وَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ وَنَزَّلَتْ⁽¹⁾.

المطلب الثاني: إذا قبلنا سبب النزول هذا فيجب القول بأنَّ مفردةً «اقتتال» في هذه الآية وُظِفَت بمعنى أوسع من قتل أحدهم الآخر، إذ يشمل الضرب والاشتباك بالأيدي أيضًا، ولعلَّ هذه المفردة وُظِفَت في الآية ﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَلَانِ﴾ [القصص: 15] بهذا المعنى. لأنَّ ما يbedo في الظاهر هو أنَّ الرجلَينِ القبطيَّ والسبطانيَّ المذكورَينِ في الآية لم يقدمَا على قتيلٍ

(1) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، المصدر السابق، ج 4، ص 364.

بعضهما الآخر، بل حَصَلَ شِجَارٌ بَيْنَهُمَا وَتَضَارَبَا، وَقَدْ اسْتَنْجَدَ السِّبْطُيُّ بِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَلَكَمْ مُوسَى الْقَبْطِيُّ مَا أَدَى إِلَى مُوْتَهُ.

المطلب الثالث: إذا لم تكن ثمة حرب قد نشبت بين الفريقين، ولكن تهيأت مقدّماتها وأوشك الفريقان على خوض القتال، فإنَّ هذه الحالة أيضًا تُعدُّ من مصاديق «اقتتال» بمعناه الواسع. أو على أقلِّ تقدير تنتظري على مبدأ وجوب الإصلاح، ولهذا يشتمل قوله **﴿فَاصْلُحُوا بَيْنَهُمَا﴾** هذا المورد أيضًا، ومن ثم يجب على المؤمنين أن يصلحوا بين الفريقين لكي لا تندلع حرب. وذلك مثل الواقع الذي سبقت معركة الجمل وصفين والنهروان، وقتئذ حصلت مقدّمات الحرب، ولم تندلع الحرب بعد.

المطلب الرابع: تتضمّن هذه الآية ثلاثة أوامر: الأول هو الأمر بالتصالح بين الطرفين، إذ يتم ذلك عبر التفاوض وأي نشاط آخر يؤدي إلى الصلح والسلام. الثاني هو الأمر بمقاتلة الفئة الظالمة، وبالطبع يُعرف الظالم في أثناء مفاوضات السلام. والثالث: هو الأمر بالتصالح بين الفريقين بعد أن يكُفُّ الطرف المعتمدي عن العداوة ويفيء إلى أمر الله. هنا ينبغي أن نعلم بأنَّ «الإصلاح» في الأمر الأول والثالث مختلفان، لأنَّ «الإصلاح» في الأمر الأول يعني السعي إلى إيقاف الحرب، ولكنَّ «الإصلاح» المذكور في الأمر الثالث يعني أن الفئة الظالمة بعد أن فاءت إلى أمر الله يجب تعويض الأضرار التي أُحْقِقت بالطرف المظلوم بنحو عادل، وذلك لعقدِ الصلح والسلام. ولذلك وردَ بعد فعل «أصلحوا» في الأمر الثالث تعبيير **﴿بِالْعَدْلِ﴾**. ولكنَّ فعل الأمر **﴿أَصْلِحُوا﴾** في الأمر الأول لم يرد بعده «بالعدل»، لأنَّه لم تكن ثمة حاجة إلى هذا الوصف.

المطلب الخامس: تشير هذه الآية إلى الصراعات الداخلية التي قد تحصل في بعض الأحيان بين أفراد الأُمَّةِ المُسْلِمَةِ وفي البَلَادِ الإِسْلَامِيَّةِ، وإنَّ خطابَها موجَّهٌ لِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ الَّذِينَ يَلْغُمُهُمُ الْحَدَثُ وَبِمَقْدُورِهِمُ الْمُبَادِرَةُ لِإِيقَافِ الْحَرْبِ أَوْ مُحَارَبَةِ الظَّالِمِ، وَفِي نَهَايَةِ الْمَطَافِ إِرْغَامَهُ عَلَى تَعْوِيْضِ الْحَقُوقِ الضَّائِعَةِ. وَهَذَا يَشْمَلُ جَمِيعَ الدُّولِ وَالْأَفْرَادِ الْاعْتِيَادِيِّينَ فِي عُمُومِ الْعَالَمِ الإِسْلَامِيِّ، فَعَلَى الْجَمِيعِ أَنْ يَبَدِّرُوا بِقَدْرِ اسْتِطَاعَتِهِمْ. وَفِي هَذَا الصَّدِّدِ يَشِيرُ الْكِتَابُ السَّابِعُ وَالْخَمْسُونُ مِنْ كُتُبِ (نَهْجِ الْبَلَاغَةِ) إِلَى أَنَّ الْأَفْرَادَ الْاعْتِيَادِيِّينَ فِي مَثَلِ هَذِهِ الْمَوَاطِنِ مَكْلُوفُونَ بِالْعَمَلِ عَلَى وَفْقِ مَا أَمْرَتْ بِهِ هَذِهِ الْآيَةِ. يَعُودُ هَذَا الْكِتَابُ إِلَى أَحَدَاثِ حَرْبِ الْجَمَلِ، فَلَمَّا كَانَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ السَّلَامُ مَتَوَجِّهًا مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى الْبَصَرَةِ لِلتَّصْدِيِّ إِلَى فَتْنَةِ الْجَمَلِ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ الْكَوْفَةِ:

«أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي حَرَجْتُ مِنْ حَيَّيْ هَذَا إِمَّا ظَالِمًا وَإِمَّا مَظْلُومًا وَإِمَّا بَاغِيًّا وَإِمَّا مَبْغِيًّا عَلَيْهِ

وَإِنِّي أَذْكُرُ اللَّهَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي هَذَا لَمَّا نَفَرَ إِلَيَّ فَإِنْ كُنْتُ مُحْسِنًا أَعَانَنِي وَإِنْ كُنْتُ مُسِيئًا اسْتَعْتَبَنِي^(١).

يتضح من كلام الإمام علي عليه السلام أنه عندما تهيأت مقدّمات معركة الجمل كان الناس الاعتياديون أيضًا مكّلّفون بالعمل بالأوامر المذكورة في الآية، ولذلك دعاهم الإمام إلى أن يساهمو في الأمر وأن يؤدوا دوراً ويشخصوا الظالم والمظلوم وأن يعمّلوا بمهامهم.

فضلاً عن ذلك يتضمن نص هذا الكتاب أن الناس قبل الحرب أيضاً مكلّفون بدراسة موقف الطرفين، وأن يشخصوا أهل الحق وأهل الباطل، وأن يسارعوا إلى نصرة أهل الحق.

المطلب السادس: بالنسبة للفريقين المذكورين في هذه الآية يمكن - عقلاً - تصوّر أوجه عدّة: 1. أن يكون كلا الفريقين في حربهما متعمّدين وظالماً؛ 2. أن يعتقد الفريقان كلاهما بأنّ هذه الحرب تكليفهما الشرعي، وذلك سبب شبهةٍ وقعوا فيها، أو بسبب اجتهاد خاطئ، مثل فتنة الخوارج. 3. أن يكون أحد الفريقين ظالماً والفريق الآخر يخوض الحرب لاجتهاد خاطئ؛ 4. أن يكون أحد الفريقين من أهل الحق، والفريق الآخر يحارب ظلماً وعدواناً، مثل معركة الجمل وصفين؛ 5. أين يكون أحد الفريقين من أهل الحق، والفريق الآخر يحارب لاجتهاد خاطئ مثل معركة النهروان.

في جميع هذه الأوجه الخمسة يقع على عاتق المسلمين قاطبةً وفي أرجاء العالم، وبما في ذلك الحكومات، أن يحولوا دون اندلاع الحرب – إذا كانت لم تندلع بعد، وأن يعتمدوا سبل التفاوض والتتوسيط بين المتخاصمين للتصالح بينهما. أما إذا كانت الحرب قد اندلعت فعلاً عليهم التفاوض بطرقٍ مدرورة وحيثية ودعوة الطرفين إلى إيقاف الحرب وعقد السلام. وبالطبع في أثناء مفاوضاتهم سيسألن لهم معرفة أهل الحق والباطل.

مِن الْبَدِيْهِيِّ أَنَّ مَن يَقُولُ مَعَ الْحَقِّ، مُثُلِّ الْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَعرِكَةِ الْجَمَلِ وَصَفَّيْنِ وَالنَّهْرَوَانِ، لَا يَسْعُى إِلَى الْحَرْبِ وَالْاقْتَالِ بَيْنَ الْمُسْلِمِيْنَ، وَسِقْبَلَ بِمَقْتَرَحِ دُمَّ خُوضُ الْحَرْبِ أَوْ إِيقَافِهَا. وَهُنَّا إِذَا رَحِبَ الْطَّرْفُ الْمُقَابِلُ بِمَقْتَرَحِ دُمَّ الْبَدْءِ بِالْحَرْبِ أَوْ إِيقَافِهَا فِي طَبِيعَةِ الْحَالِ لَنْ تَبْدُأْ، وَإِذَا كَانَتْ قَدْ بَدَأَتْ فَعَلَّا سُتُّوقْفُ. أَمَّا إِذَا رَفَضَ الدُّعَوَاتُ إِلَى السِّلْمِ فَسِيَّضُحُّ عِنْدَهَا أَنَّهُ بَاغٍ وَظَالِمٌ، وَعَلَى الْمُسْلِمِيْنَ مُحَارَبَتِهِ لِيَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ وَيَتَوَبَ، أَوْ لِيُضْمَحِّلَ تَمَاماً.

(1) أبو الحسن محمد الرضي بن الحسن الموسوي (السيد الرضي)، *نهج البلاغة*، المصدر السابق، ص 447. [كتاب 57].

وفي الأوجه الثلاث الأولى، حيث يكون الطرفان من أهل الباطل، إذا لم يقبل أيٌ من الطرفين بترك الحرب والاقتتال فسيكون كلاً الطرفين بغاً وظلمة. وفي مثل هذه الحالة يجب محاربة الطرفين ليتوبوا أو ليضمحلأ. أما إذا تاب الفريقان معًا فالحرب تتوقف بطبيعة الحال، وعند ذلك يجب تعويض الأضرار التي أحقّت بكل طرف وبناء على مبدأ العدل والإنصاف. وإذا لم يتوبوا واضمحلأً فعند ذلك أيضًا توقف الحرب. أما إذا قبل طرفٌ واحدٌ بإيقاف الحرب ورفض الطرف الآخر فإنَّ الطرف الرافض يُعدُّ باغيًا وظالماً، إذ تجب محاربته ليتوب أو ليضمحلأ.

المطلب السابع: يتضح من هذه الآية أنَّ الباغيَ مِن بين الفريقين المسلمين المتحاربين هو الفريق الذي ظلمَ الفريق الآخر ورَضَ حلَ النزاع بنحوٍ عادل. سواءً أكان الفريقان كلاهما أفراداً اعيتاديين، أو كان فريقٌ يضمُّ أفراداً اعيتاديين والفريق الآخر مِن أعضاء النظام الحاكم. وكذلك سواءً أكان كلا الفريقين المتخاصمين من أعضاء النظام الحاكم وذلك عند حصول حرب بين بلدين مسلمين. والمثال على ذلك الحرب التي شنها العراق ضد إيران، والتي اندلعت في عام 1981. إذا كانت ثمة شكوك في إيمان الحكومتين في العراق فليس ثمة شكوك في أنَّ كلتا القوتَيْن المتناقتَيْن كانتا مسلمين، وتشملهما الآية هُوَ إِن طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِيْنَ اقْتَلُوْهُمْ. على وفق مدلول هذه الآية فإنَّ الفريق الظالم يُعدُّ باغيًا بحسب كلٍّ من الأوجه الثلاثة المذكورة، وإنَّ ظلمه يتضح ويتبين طوال عملية التفاوض بين الطرفين التي تكشف عن دوافع كلٍّ من الفريقين، وإنَّ فاءً التفريع في هُوَ إِنْ بَعْثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى هُوَ التي وردت بعد هُوَ فَأَصْلِحُوا بَيْنُهُمَا هُوَ تدلُّ على هذا المعنى.

تشمل هذه الآية بنحوٍ عام الفئات الثلاث المذكورة، ولكنَّ فقهاء السنة والشيعة عرَفوا البغاء «بأنَّها فئة من الأفراد من الذين يتمرسون على الحكومة»، وحصروا بحثهم الفقهي بواحد من المصادر الثلاث حول الباغي. ولعلَّ سبب ذلك يعود إلى أنَّ أغلب ما كان يحدث على أرض الواقع كانت صراعات واشتباكات تجري على إثر انتقادات وأحداث تمَرُّد ضدَّ الحكومات. وإنَّ أغلب الحكومات كانت تواجه مثل هذه الحركات المتمردة، مثلما حصل مع حكومة الإمام علي عليه السلام، إذ حدثت في فترة حكمه ثلاثة اضطرابات وحركات تمَرُّد، واندلعت على إثرها حرب الجمل وصفين والنهرavan. وهكذا الأمر بالنسبة للحكومات الأخرى، إذ كانت تواجه حركات متمردة، وكانت تتولد حاجة تدفع بالفقهاء إلى دراسة أحكامها. ولذلك خصصت الكتبُ الفقهيةُ في بابِ الجهاد قسماً خاصاً بـ«جهاد البغاء».

جملةٌ معتبرَةٌ

بالنظر إلى أنَّ سياق البحث تطرق إلى قضيَّة الحرب بين إيران والعراق يرى المؤلُّف أنَّه من المناسب إيراد مطلب حول الحرب المفترضة من قبل النظام البعشي في العراق ضدَّ إيران في عام 1981، إذ يرتبط بمدلول الآية الخاضعة للبحث.

في بدايات أحداث الحرب المفترضة، يومئذ كانت العلاقات الثنائيَّة بين الجزائر وإيران حسنة جدًا، اقترح المسؤولون الجزائريون على رئيس مجلس الشورى الإسلامي [الإيراني]⁽¹⁾ في أثناء زيارته للجزائر، أن يؤدِّوا دور الوسيط بين الطرفَيْن [بين إيران والعراق]، وأن يشرعوا بمقاصدات لإيقاف الحرب وعقد التصالح. وقد قالوا لرئيس مجلس الشورى: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ فِي الْقُرْآنِ بِأَنَّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ إِذَا شَاهَدُوا فَتَّانِيْنَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَتَقَاتَّلُانِ أَنْ يَبَارِدُوا إِلَى الْإِصْلَاحِ بَيْنَهُمَا: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلِحُوهُمَا بَيْنَهُمَا﴾». ونحن نريد أن نتوسَّط بينكم والعراق ونبادر إلى عقد الصلح، ولنكون قد عملنا بهذا التكليف القرآني». يقول رئيس المجلس [الإيراني]: «قلْتُ في ردِّي عليهم: إذا كانت ثَمَّة حرب لم يكن فيها أحد الطرفَيْن معتمدًا عند ذلك يجب الالتزام بهذه المسألة والتدخل من أجل الإصلاح. ولكن إذا كان أحد الطرفَيْن معتمدًا فإنَّ القرآن قد أوضح تكليفه»، وقد جاء في ذيل الآية: «فَإِنْ بَعْثَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾⁽²⁾.

بمثل هذا الاستدلال رَفَضَ رئيس مجلس الشورى مقترن المسؤولين الجزائريين حول الوساطة لعقد الصلح، وبهذا يئس هؤلاء واستمرَّت الحرب.

هنا تجدر الإشارة إلى بضعة ملاحظ في نقد تصريحات رئيس مجلس الشورى الإسلامي:

الملاحظ الأول

بالنسبة لتصريحه الذي قال فيه «إِنَّ الْآيَةَ الْكَرِيمَةَ الَّتِي أَمْرَتْ بِالْتَّوْسُطِ مِنْ أَجْلِ الْمُصَالحةِ تَعْنِي بِحَرْبٍ لَا يَكُونُ فِيهَا أَيُّ مِنَ الْطَّرَفَيْنِ مَعْتَدِيًّا، وَإِذَا كَانَ أَحَدُ الْأَطْرَافِ مَعْتَدِيًّا فَإِنَّ الْقُرْآنَ أَوْضَحَ تَكْلِيفَهُ، إِذْ تَجْبُ مُحَارَبَةُ الْمَعْتَدِيِّ وَلَا مَدْخِلَةٌ لِلتَّوْسُطِ مِنْ أَجْلِ الْمُصَالحةِ»، نقول في الجواب عن ذلك: فلَفَتَرَضَ أَنَّ الْجَزَائِرِيِّينَ أَرَادُوا الْمَسَاهِمَةُ فِي التَّفَاوُضِ بَيْنَ الْطَّرَفَيْنِ بِوَصْفِهِمْ طَرْفًا ثَالِثًا مَحَايِدًا وَذَلِكَ لِيَعْرِفُوا الْمَعْتَدِيَ وَلِيَتَمَكَّنُوا

(1) كان رئيس مجلس الشورى آنذاك القيادي في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية الشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني (1934-2017). ويدُركُ أنه كان في فترة دراسته في حوزة قم من تلامذة مؤلف هذا الكتاب. [المترجم]

(2) يُنظر: تفاصيل جلسات مجلس الشورى الإسلامي، 6 بهمن 1359هـ.ش، [26/ كانون الثاني / يناير 1981].

من إنجاح مفاوضاتهم الإصلاحية بطريقة أسلس وأفضل؛ وأنّ موقفهم قبل المفاوضات الإصلاحية كان موقف الطرف المحايد. ولنفترض أنّهم لا يعلمون مَن هو الطرف المعتمدي، لأنّ كلاً الطرفيْن يتهمان الآخر بالاعتداء. إذن ما كان يصحّ أن يُقال لمن أرادوا التعرّف على المعتمدي طوال مفاوضات السلام «إنَّ الوساطة للتصالح لا داعي لها لكون الطرف المقابل هو المعتمدي وتجب محاربته». لأنّهم سيردُون: قبل إجراء مفاوضات السلام لا يسعنا أن نعرف من هو المعتمدي حتّى يمكننا محاربته. فعبر مفاوضات السلام فقط يمكن معرفة الطرف المعتمدي، ومن ثُمَّ نحاربه عند اللزوم.

الملحوظ الثاني

وأمّا تصريحه حول أنَّ «الآية المذكورة ترتبط بحربٍ لا يكون فيها أحد الطرفيْن معتمدياً» غير صحيح، لأنَّ الفتَيَن المذكورتين في هذه الآية -كما تقدِّم سلفاً- يمكن تصوّرها ضمن خمسة أوجه. وفي ثلاثة أوجه منها يتقاول الطرفان على غير حق، وفي الوجهين الباقيَن يمكن أن يكون طرفٌ على حقٍّ وطرفٌ آخر على غير حقٍّ، وإنَّ هذه الآية تشمل الأوجه الخمسة كلهَا. ومن جانبٍ آخر اتضح أنَّه لا يُفهم من أيٍّ موضع من هذه الآية أنَّها تحدّث عن حرب تخلو من طرف معتمدٍ، وإذا كانت كذلك لكان معناها بالنحو الآتي: «إذا تقاتلت فئتانٍ من المؤمنين ولم تكن أيٍّ منها معتمدية فبادرُوا للتصالح بينهما». والمفهوم المترتب على ذلك هو أنَّه إذا كان أحد الطرفيْن معتمدياً أو إذا كان كلاًهما معتمديَن فلا داعي للمبادرة إلى التصالح. من البديهي أنَّه لا أحد بمقدوره أن يزعم بهكذا معنى لهذه الآية، فهذا تحويل وفرض لا تبغيه الآية.

الملحوظ الثالث

أيُّمكِن أساساً أن تندلع حربٍ لا يكون فيها معتمدٌ، وبنحو يخوض كلاً الطرفيْن الحربَ وهُما على حقٍّ؟ لا يمكن ذلك مطلقاً. فنحن نعلم بأنَّ المعتمدي هو ذلك الطرف الذي يبدأ بالحرب، وإذا لم يبدأ أحدُ من الطرفيْن الحربَ فلن يكون ثمة معتمدٌ، وبطبيعة الحال لا تندلع حربٌ. إذن حينما توجَّد حربٌ فشَّمة اعتداء أيُّضاً، ولا يمكن تصوّر حرب تخلو من المعتمدي. فلذلك تصريح رئيس المجلس الذي ذكرَ فيه بأنَّه «إذا كانت ثمة حرب تخلو من المعتمدي فهذه هي المسألة، ويجب التدخل للتصالح» لا يطابق الواقع.

من الممكِن أن يكون كلاً الطرفيْن معتمديَن، ولكن لا يمكن كلاًهما غير معتمديَن. بل حتّى عندما يدخل طرفٌ ما الحرب لاحتها خاطئٌ، مثل الخوارج الذين عدوَّوا محاربة الإمام عليٍّ عليه السلام تكليفهم الشرعي، في مثل هذه الحالة أيُّضاً يوجد معتمدٌ، وإن كان الخوارج يعتقدون بأنَّهم يحاربون على حقٍّ وليسوا معتمديَن. بيد أنَّ عقيدتهم الخاطئة هذه لا تغَيِّر

الحقيقة، لأنَّ ثمة اعتداء قد حصل فعلًا، وإنَّ الإمام عليًّا عليه السلام بذل جهدًا كبيرًا لكي لا تندلع الحرب، ولكنَّ الخوارج هم من بدأوها، ولم يتبقَّ للإمام حلٌّ سوى الدفاع. مجرد هذا الشروع بالحرب من قبلهم يُعد دليلاً على اعتدائهم.

على أيِّ حال، إنَّ مقترح الساسة الجزائريين الذي أرادوا به المصالحة بين إيران وال العراق، كان مبادرةً طيبةً جداً ومناسبة وعن حسن نية، ومطابقة لآية القرآنية. وبالنظر إلى العلاقات الحسنة بين الجزائر وطرفِي النزاع كان ثمة احتمال كبير أن تؤدي هذه الوساطة إلى التصالح، فقد كانت هذه فرصة كبيرة ولكنها ضاعت. وإنَّ ردَّ رئيس مجلس الشورى [الإيراني] على المسؤولين الجزائريين كان غير منطقي وغير مقبول وبات عائقاً أمام مسار بناء السلام العادل. فحتى لو افترضنا أنَّ المسؤولين الجزائريين ما كانوا ليوقفُوا في إيقاف الحرب وعقد التصالح فإنَّ مفاوضات السلام بحدِّ ذاتها كانت ستُنذر في أرجاء العالم، ولكن من شأنها أن تكون عاملًا رئيسيًا في تشخيص الطرف المعادي، ولكان ذلك انتصاراً لإيران. مثلما كانت المفاوضات بين فيتنام وأمريكا في باريس عاملًا رئيسيًا في عدِّ أمريكا هي الطرف المعادي، مما أدى إلى هزيمتها وانسحاب قواتها من أراضي فيتنام.

ولنعد إلى سياق البحث. لقد أسلفنا أنَّ الفقهاء حصرُوا البحث حول «البغاء» بفتنة من الأفراد الاعتياديَّين الذين ينتفضون ضدَّ الحكومة ويتمردون عليها، وإنَّ كان ذلك مجرد واحدٍ من مصاديق الباغي، وهو أخصُّ من المعنى الذي يفهم من الآية.

تعريف الفقهاء لـ«البغاء»

1. تعريف «البغاء» في الفقه الحنبلي

كتب عبد الله بن قدامة (541-620هـ) في كتاب (المغني شرح مختصر الخرقى) في تعريف «البغاء»:

«قَوْمٌ مِّنْ أَهْلِ الْحَقِّ، يَخْرُجُونَ عَنْ قَبْصَةِ إِلَمَامٍ، وَيَرْوُمُونَ خَلْعَهُ لِتَأْوِيلِ سَائِغٍ، وَفِيهِمْ مَنْتَعَةٌ يَحْتَاجُ فِي كُفُّهُمْ إِلَى جَمْعِ الْجِيشِ، فَهُؤُلَاءِ الْبُغَاةُ، الَّذِينَ نَذَرُ فِي هَذَا الْبَابِ حُكْمَهُمْ»⁽¹⁾.

يظهر أنَّ السبب الذي دفع بقدامة إلى أن يعرِّف البغاء «من أهل الحق ولهم اجتهاد

(1) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني على مختصر: أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقى، تحقيق: طه الزيني-ومحمود عبد الوهاب فايد-عبد القادر عطا [ت 1404هـ]- ومحمد غانم غيث، ط: الأولى، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1969)، ج 8، ص 526.

وتأويل سائغ» هو سعيه لتبصير الحراك المخرب الذي قاده دعوة الحرب في معركتي الجمل وصفين. ذلك لأنَّ قدامة وأقرانه في الرأي والتفكير يقولون: «الصحابة كُلُّهم عدول»، ولذا تحتاج حركة التمرد التي تسبب بها دعوة الحرب في معركتي الجمل وصفين (والذين هم من الصحابة) إلى مبرر شرعي، وبهذا قيل أنَّ اجتهدتهم اقتضى ذلك.

2. تعريف البغاء في الفقه الحنفي

ذكر علاء الدين الحنفي (ت: 587هـ) في تعريف البغاء:

«الْبُغَاءُ هُمُ الْخَوَارِجُ، وَهُمْ قَوْمٌ مِنْ رَأِيهِمْ أَنَّ كُلَّ ذَنْبٍ كُفُرٌ، كَبِيرَةً كَانَتْ أَوْ صَغِيرَةً، يَخْرُجُونَ عَلَى إِمَامٍ أَهْلَ الْعُدْلِ، وَيَسْتَحْلُونَ الْقِتَالَ وَالدَّمَاءَ وَالْأَمْوَالَ بِهَذَا التَّأْوِيلِ، وَلَهُمْ مَنَعَةٌ وَقُوَّةٌ»⁽¹⁾.

يظهر أنَّ مراد علاء الدين الحنفي من تفسير البغاء بالخارج هو خوارج النهروان، وذكر ذلك ليبرئ المتسببين بمعركتي الجمل وصفين مِنْ صفة البغي.

لا ندري ما الذي يجعل هؤلاء الفقهاء ناظرين إلى الماضي ويفسرون آية البغاء الحاوية على أمر دائمٍ بطريقةٍ توحى بأنها قد نزلت في فئةٍ خاصةٍ ذُكرت أحوالهم وسيرتهم في التاريخ؟ ولمَ لا يفسرونها بطريقةٍ تمكّنهم من معرفة البغاء المعاصرين لهم وبغاء العصور الآتية ليعلم الناس في كلِّ عصر وإلى قيام الساعة بتکليفهم حيال هؤلاء؟

ويعرف عبد القادر عودة البغاء في الفقه الحنفي بقوله:

«الباغي هو الخارج عن طاعة إمام الحق بغير حق»⁽²⁾.

يختلف هذا التعريف عن التعريف الذي ذكره علاء الدين الحنفي للبغاء في الفقه الحنفي، ولعلَّ علاء الدين الحنفي أورد رأيه الشخصي في تعريف البغاء، وأن عبد القادر عودة ذكر رأي عموم الفقهاء الأحناف.

(1) علاء الدين، أبو بكر بن مسعود الكاساني الحنفي، *بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع*، ط: الثانية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986)، ج 7، ص 140.

(2) عبد القادر عودة، *التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي*، (بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت.)، ج 2، ص 673. وللمزيد يُنظر: محمد أمين بن عابدين، *حاشية رد المحتار على الدر المختار: شرح تنوير الأبعار*، ط: الثانية، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى الباجي الحلبي وأولاده بمصر، 1966)، ج 4، ص 261.

3. تعريف «البُغَاة» في الفقه المالكي

يعرف عبد القادر عودة البُغَاة في الفقه المالكي بقوله:

«البُغَاة فرقةٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ خَالَفَتِ الْإِمَامَ الْأَعْظَمَ أَوْ نَائِبَهُ لِمَنْعِ حَقٍّ وَجَبَ عَلَيْهَا أَوْ لِخَلْعِهِ»⁽¹⁾.

يظهر أنَّ الفقة المالكي قد ذكر منع الحق في تعريف البُغَاة لينطبق على من امتنع عن إعطاء الزكاة للخليفة الأول، وذكروا خلع الإمام الأعظم لتنطبق العبارة على المنتفضين الذين أرادوا خلع الخليفة الثالث.

4. تعريف «البُغَاة» في الفقه الشافعي

يعرف عبد القادر عودة البُغَاة في الفقه الشافعي بقوله:

«البُغَاة الْمُسْلِمُونَ مُخَالِفُ الْإِمَامِ بِخَرْوِجٍ عَلَيْهِ وَتَرْكِ الْأَنْقِيَادِ لَهُ، أَوْ مَنْعِ حَقٍّ تَوَجَّهُ عَلَيْهِمْ بِشَرْطِ شُوكَةٍ لَهُمْ وَتَأْوِيلٍ وَمَطَاعٍ فِيهِمْ»⁽³⁾.

هنا نجدُ الفقة الشافعيًّا أيضًا عدًّا «منع الحق» مصداقاً للبُغَاي، ليُرَاد بذلك تلك الفئة التي امتنعت عن دفع الزكاة للخليفة الأول، ولذا حاربهم. والشاهد الآخر على هذا الرأي نجده عند الشافعي، إذ أورد في كتاب (الأم) موضوع محاربة «البُغَاة» ضمن حديثه عن حرب الخليفة الأول مع مانعي الزكاة، ليدرج كليهما ضمن حُكم واحد، ومن ثمَّ عدًّا مانعي الزكاة من مصاديق «البُغَاة»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 673.

(2) عبد القادر عودة بدوره اقتبس التعريف عن كتاب (شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك). وعند مراجعتي النص المقتبس لدى عودة وجدت المفردة الأخيرة في التعريف قد وردت (خلعه) وليس (خلعه)، في حين إنَّ مؤلف هذا الكتاب، (أبي الشيخ صالح النجف آبادي)، ترجمَ عبارة عبد القادر عودة لفارسية ضمن سياق بحثه: (خلعه). لذا راجعْتُ شرح الزرقاني ووجدتها (خلعه) كما ذكرها المؤلف في الفارسية. عبارة الزرقاني: «الجماعية (الباغية فرقة) من المسلمين (خالفت الإمام) الأعظم أو نائبه لأحد شئين إماً (منع حق) وجب عليها من زكاة أو حكم عليها من أحكام الشريعة المتعلقة بالله أو بأدmi أو الدخول تحت طاعته بالقول وال المباشرة باليد لحاضر والإشهاد على الدخول من غاب عنه إن كان كل منهما من أهل الحل والعقد واعتقاد ذلك ممن لا يعبأ به ولا يعرف فإنه حق لخبر من مات وليس في عنقه بيعة مات مييتة جاهلية (أو) خالفته (خلعه) أي إرادتها خلعه أي عزله لحرمة ذلك عليهم وإن جار». محمد بن عبد الباقي بن يوسف الزرقاني المصري الأزهري، شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: الأولى، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003م)، ج 8، ص 103. (المترجم)

(3) عبد القادر عودة، المصدر السابق، ج 2، ص 673؛ وللمزيد يُنظر: شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين الرملي، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، 1984م)، ج 7، ص 402.

(4) يُنظر: الشافعي، الأم، المصدر السابق، ج 4، ص 214 إلى 216.

5. تعريف «البغاء» في الفقه الشيعي

يقول الشيخ الطوسي في تعريف «البغاء»:

«الباغي: مَنْ خَرَجَ عَلَى إِمَامٍ عَادِلٍ، وَقَاتَلَهُ، وَمَنَعَ تَسْلِيمَ الْحَقِّ إِلَيْهِ، وَهُوَ اسْمَ دَمٌ. وَفِي أَصْحَابِنَا مَنْ يَقُولُ: إِنَّهُ كَافِرٌ. وَوَافَقْنَا عَلَى أَنَّهُ اسْمَ دَمٌ جَمَاعَةً مِنَ الْعُلَمَاءِ الْمُعْتَزَلَةِ بِأَسْرِهِمْ، وَيُسَمُّونَهُمْ فَسَاقًا، وَكَذَلِكَ جَمَاعَةً مِنَ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيِّ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: هُمْ فَسَاقٌ عَلَى وَجْهِ التَّدْبِينِ. وَقَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ لَيْسَ بِاسْمِ دَمٌ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ، بَلْ هُوَ اسْمَ مَنْ اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ، بِمَنْزِلَةِ مَنْ خَالَفَ مِنَ الْفُقَهَاءِ فِي بَعْضِ مَسَائلِ الْاجْتِهَادِ»⁽¹⁾.

يجب أن نعلم هنا بأنَّ مراد الشيخ الطوسي من الإمام العادل هو الإمام المعصوم، فهو قد صرَّحَ في مواضع كثيرة بهذا المعنى، من جملة ذلك في كتاب الخلاف، الجزء الثالث، الصفحة 310، المسألة 2. وفي الجزء الأول، الصفحة 281، المسألة 31. وفي الجزء الثاني، الصفحة 331، المسألة 14، وفي الصفحة 223 من الجزء نفسه، المسألة 6، وفي الجزء الثالث، الصفحة 97، المسألة 28. وكذلك في الجزء الثاني من كتاب (المبسوط)، الصفحة 56.

وهكذا الأمر بالنسبة لسائر الفقهاء الشيعة، أينما بحثوا في الفقه عن الإمام مبسوط اليد أو الإمام مطلقاً فإنَّهم يعنون الإمام المعصوم. من جملة هؤلاء العلامة الحلي في كتابه (التذكرة)، حيث قال في باب جهاد البغاء:

«لَا خَلَافٌ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ كَافَّةً فِي وجوبِ جَهَادِ الْبَغَاءِ»⁽²⁾.

ثمَّ يضيف قائلاً:

«قد جرت العادة بين الفقهاء أن يذكروا الإمامة في هذا الموضوع ليعرف الإمام الذي يجب اتباعه ويصير الإنسان باغياً بالخروج عليه وليس من علم الفقه، بل هي من علم الكلام. فلنذكر كلاماً مختصراً فنقول يشترط في الإمام أمور: الأول: أن يكون مكلفاً... الثاني: أن يكون مسلماً... الثالث: أن يكون عدلاً... الرابع: أن يكون حُرّاً... الخامس: أن يكون ذَكَراً... السادس: أن يكون عالماً ليعرف الأحكام... السابع: أن يكون شجاعاً... الثامن: أن يكون ذا رأي وكفاية... التاسع: وأن صحيح السمع والبصر والنطق... وهذه الشرائط [التسعة] غير مختلف فيها. العاشر: أن يكون

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، تحقيق: السيد علي الشهرياني والسيد جواد الشهرياني والشيخ مهدى نجف، ط: الثانية، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1420هـ)، ج 5، ص 335.

(2) ابن المظفر الحلي، تذكرة الفقهاء، المصدر السابق، ص 392.

صحيح الأعضاء كاليد والرجل والأذن وبالجملة اشتراط سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، وهو أولى قولي الشافعية. الحادي عشر: أن يكون من قريش لقوله صلى الله عليه وآله وسلم الأئمة من قريش وهو أظهر قولي الشافعية، وخالف فيه الجويني... قالت الشافعية فإن لم يوجد في قريش من يستجمع الصفات المعتبرة نصب كناني، فإن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل عليه السلام. وهو باطل عندنا لأن الإمامة عندنا مخصوصة في الاثنين عشر... الثاني عشر: ويجب أن يكون الإمام مخصوصاً عند الشيعة لأن المقتضى لوجوب الإمامة ونصب الإمام جواز الخطأ على الأئمة المستلزم لاختلال النظام فإن الضرورة قضية بأن الاجتماع مظنة التنازع والتحالب... فلا بد حينئذ من سلطان قاهر مطاع نافذ الأمر متميز عن غيره من بني النوع، وليس نصيه مفوضاً إليه وإلا وقع المحذور ولا إلى العامة لذلك أيضاً، بل يكون من عند الله تعالى، ولا يجوز وقوع الخطأ منه وإلا لوجب أن يكون له إمام آخر، ويتسارع فلهذا أوجب أن يكون مخصوصاً... الثالث عشر: أن يكون منصوصاً عليه من الله تعالى ومن النبي صلى الله عليه وآله، أو من ثبتت إمامته بالنص فيهما لأن العصمة من الأمور الخفية التي لا يمكن الاطلاع عليها، فلو لم يكن منصوصاً عليه لزم تكليف ما لا يطاق... الرابع عشر: أن يكون أفضل أهل زمانه... الخامس عشر: أن يكون منها عن القبائح لدلالة العصمة عليه... وأن يكون منها من الدناءة والرذائل كاللعب والأكل في الأسواق وكشف الرأس بين الناس... وقد خالفت العامة في ذلك كله [أي الشروط التي تلت الشرط التاسع]»^(١).

سؤالان علميان معروضان على الفقهاء

نروم هنا أن نوجه سؤالين علميين للعلامة الحلي وللفقهاء المتفقين معه في الرأي.

السؤال الأول

هل يرى العلامة الحلي ومن اتفق معه أن وجوب جهاد «البغاء» حكم دائمي، وإنه مستمر وباق مع بقاء الإسلام؟ أم يعدونه حكماً فصلياً موسمياً وبنحو لا يرتبط إلا بزمن الإمام المعصوم مبسوط اليدي، ويقتصر بطبيعة الحال على خمس سنوات وبضعة أشهر من حكم الإمام علي والإمام الحسن (عليهما السلام)؟

إذا كان العلامة الحلي يقول بأننا «نعرض موضوع الإمامة في هذا الموضوع ليعرف الإمام

(1) المصدر نفسه، ج 9، ص 393-398

الذي يجب اتباعه ويصير الإنسان باغيًا بالخروج عليه»، وإذا كان يعُد العصمة من شروط الإمامة، فإنَّ ما يلزمها هذا القول هو أن يكون وجوب جهاد «البغاة» حكمًا فصلًياً وموسمياً، وأن يكون محدودًا بخمس سنوات وبضعة أشهر من حكومة إمامين مبسوطَي اليد، إذ كان الخروج عليهم بغياً. ولأنَّ سائر الأئمَّة لم يكونوا ماسكين بزمام الحكم فلذا لم يحصل تمرُّد ضدَّهم ليتحقق التغيء. هل يرضى العلَّامة الحلي ومن تبعه من الفقهاء أن يكون حكم الآية المذكورة محدودًا بفترة قصيرةٍ من حكم إمامين معصومين، ويمسي حُكم الآية بعدهما ميتاً ومتنهى الصلاحية، وأن لا يكون له مصداق خارجي في عصر الغيبة؟ هل يليق بالمنزلة العلمية التي يتبوأها هؤلاء الفقهاء أن يتزموا بذلك؟!

إذا كان العلَّامة الحلي والفقهاء المتفقون معه يرفضون أن يكون حكم الآية المذكورة لاغيًّا بعد خمس سنوات وبضعة أشهر من حكم الإمامين المعصومين، وإذا كانوا يقولون: «إنَّ لحن الآية يحكي عن حكم دائمٍ تحتاجه البشرية إلى قيام الساعة»، فعند ذلك عليهم أن يقبلوا بأنَّ في عصر الغيبة أيضًا إذا ظهرت حكومة مثل الجمهورية الإسلامية في إيران في مكان آخر من المعمورة، حيث يختار الناس قائد الحكومة بحريةٍ ويفوضون إليه إمامية الأمة، في مثل هذه الحكومة إذا قادت فئةٌ تمرُّدًا مسلحًا ضدَّها واندلعت حربٌ، عند ذلك يجب على المسلمين أن يصلحوا بين الفتَّين، وإذا شُخصوا أن إدھاماً ظالمة عليهم محاربتها لتفيء إلى أمر الله. ومن ثُمَّ فإنَّ حكم الآية لا يتحدد بزمن حضور الإمام المعصوم مبسوط اليد، بل هو حكم باق إلى قيام الساعة.

السؤال الآخر

إذا كان العلَّامة الحلي يقول كما قال نظاروه من الفقهاء: «يجب أن يكون الإمام معصومًا لأنَّ المقتضى لوجوب الإمامة ونصب الإمام جواز الخطأ على الأئمَّة المستلزم لاختلال النظام فإنَّ الضرورة قاضية بأن الاجتماع مظنة التنازع والتغالب... فلابدَّ حينئذ من سلطان قاهر مطاع نافذ الأمر»، فهل هذا يعني أنَّ مراده أنَّ الإمام المعصوم يحول دون وقوع الخطأ في المجتمع؟ أم المراد هو أنَّ الإمام يتلافى الخطأ عند حدوثه؟ إذا كان المراد هو أنَّ الإمام المعصوم يحول دون وقوع الخطأ فهذا غير صحيح، لأنَّه لا الإمام ولا النَّبِي بقادرين على منع وقوع الخطأ أو الجريمة في المجتمع، وبحسب النصوص التاريخية كان الولاة والحكام المكلَّفون في زمن النَّبِي صَلَّى اللهُ عليه وآلِه وسَلَّمَ وحكومة الإمام علي عليه السَّلام يرتكبون الأخطاء والجرائم والخيانة، ولم يكونوا قادرين على منع ذلك. فمن الأحداث المعروفة في التاريخ هي قضية خالد بن الوليد بعد فتح مكَّة، إذ أناط إليه رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآلِه وسَلَّمَ مهمَّةً تبليغيةً. ولكنه في طريقه لإنجاز

هذه المهمة قُتِلَ بأمرٍ منه نحو ثلاثة مسلماً بريئاً. وقد تأله رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كثيراً جراء هذه الجريمة المفجعة واضطر إلى دفع الدية لذوي القتل^(١).

وفي موضع من نصوص (نهج البلاغة) إشارات إلى الخيانات التي ارتكبها ولادة الإمام علي عليه السلام وعماله، فقد أنبههم وبخهم عليه السلام في كتبه التي أرسلها إليهم. من جملة ذلك الكتابين 41 و71 في (نهج البلاغة)، إذ يتضمنان أشد المفردات التوبikhية التي ذكرها الإمام حول الولاة الذين خانوا الأمانة. وبهذا نرى أن النبي والإمام أيضاً لم يقدرا على منع وقوع الجريمة والأخطاء.

أما إذا كان المراد هو أن الإمام يتلافى الأخطاء أو الجريمة بعد وقوعها فإن الإمام غير المعصوم أيضاً قادر على فعل ذلك. فإذاً استدلال العلامة الحلي ونظرائه من الفقهاء المتفقين معه في الرأي حول وجوب عصمة إمام الناس وقادتهم إنما هو استدلال عليل وعقيم ولا يعالج مشكلة ولا علة. السؤال الآخر الذي قد يُعرض في هذا الصدد يستفهم عمّا يقوله الفقهاء في زمن الغيبة، فما رأيهم عندما لا يكون الإمام المعصوم مبسوط اليديه؟ هل يقولون ليس من اللازم في عصر الغيبة - وعلى وجه الاستثناء - أن يكون الإمام معصوماً ومبسوط اليديه، وإن الإنسان غير المعصوم أيضاً بوسعيه أن يكون قائداً وإماماً؟ حتى لو قالوا ذلك فإن هذا الأمر لا ينسجم مع استدلالهم المطلق والذي يشمل جميع الأزمنة.

على أي حال إنه انسداد خلقة هؤلاء الفقهاء لأنفسهم وبطريقة استدلالهم، وعليهم أن يجدوا مخرجاً منه. وما من طريق أمامهم سوى أن يتراجعوا عن هذا الاستدلال، وأن يختاروا طريقاً لا ينتهي إلى الانسداد.

أقوال الفقهاء بناءً على الفرض المحال

يرى العلامة الحلي والفقهاء المتفقون معه أن حكومة النبي والإمام المعصوم فقط. ومن جانب آخر، وعلى الرغم من كونهم يعيشون في عصر الغيبة، حيث لا يوجد إمام معصوم مبسوط اليديه، فقد عرضا بحوثاً في الفقه يرون أنها من شؤون الإمام المعصوم مبسوط اليديه، ومن وظائفه الخاصة به: مثل الجهاد الابتدائي ضد الكفار أو جهاد «البغاء» أو معاهدة الكفار وأخذ الجزية من أهل الكتاب، وأخذ الزكاة من المسلمين وصرفها في الأمور التي حددها القرآن، وكذلك إقامة الحدود والتعزيرات بالنسبة لمرتكبي جرائم القتل

(١) يُنظر: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن موسى بن بابويه القمي (الصدق)، الأimalي، ط: الأولى، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 2009)، ص32، المجلس الثاني والثلاثون، الحديث السابع وبسنده معتبر. وكذلك: الواقدي، المغازى، المصدر السابق، ج.2، ص 875.

والسرقة والزنا وغيرهم من المجرمين، وهكذا توزيع العطاء (أجور موظفي الدولة) وغيرها من القضايا المرتبطة بإدارة شؤون المجتمع. يعتقد هؤلاء الفقهاء بأنَّ كلَّ هذه الأمور من الوظائف الخاصة بالإمام المعصوم مبسوط اليد، ولا يحق لغير المعصوم التدخل فيها. وأمَّا السُّؤال الذي نوجهه لهؤلاء الفقهاء يدور حول كُلَّ هذه القضايا والباحث التي تشَكِّل جزءاً كبيراً من الفقه الاستدلالي وتنطوي على عدمة القضايا السياسية والعسكرية والتنفيذية والجزائية والاقتصادية وغيرها من الأمور، هل كان تدوين هذه القضايا في الكتب الفقهية وتدریسها بناءً على افتراض ما، حتَّى باتت تأخذ حيزاً كبيراً من حقول الفقه الاستدلالي وتتطلَّب تكاليف باهظة؟

هل يريد الفقهاء أن يقولوا: «إذا افترضنا -فربما محاولاً- أنَّ الإمام المعصوم المبسوط اليد موجود في عصر الغَيْبة، فإنَّ هذه هي الأحكام الخاصة بتلك القضايا المختلفة والمتنوعة التي ذكرها في كتب الفقه الاستدلالي، إذ يجب إقامتها على يد الإمام المعصوم المبسوط اليد. وفي حقيقة الأمر نحن نعمل على بيان تكاليف ومهام الإمام المعصوم المبسوط اليد -الذي ليس له وجود خارجيٍّ في عصر الغَيْبة- ونبينها ضمن المباحث الموسعة في الفقه الاستدلالي ونستهلك من أجلها كثيراً من الوقت والأموال؟»

وهل يريد الفقهاء أن يقولوا: «كل الآيات القرآنية التي تحتوي على هذه الأحكام قد نزلت لزمن الإمام المعصوم المبسوط اليد فقط، ويقتصر هذا الزمن على خمس سنوات وبضعة أشهر من حكمه الإمام علي والإمام الحسن (عليهما السلام)، وإنَّ هذه الأحكام عُدَّت ميتة من بعدهم وانتهت صلاحيتها وأفل زمانها؟» وهل يريدون القول: «إنَّ آيات الجهاد ضدَّ الكفار وأيات جهاد «البغَاة» وأيات الزكاة والآيات المرتبطة بعقوبة السرقة والزنا والقاذفين والمحاربين والمرابين وغيرهم، ليست نافذة في عصر غَيْبة الإمام المعصوم المبسوط اليد، ولا جدوى منها سوى للتبرك والتلاوة لنيل الشَّوَّاب؟» بناءً على اعتقاد هؤلاء الفقهاء الذي يقول: «الحكومة الحَقَّة لا تكون سوى حُكْمَة الشَّبِّي والإمام المعصوم» فإنَّ الإجابة عن كُلَّ هذه الأسئلة تكون بالإيجاب.

لعلَّ واحدةً من أسباب جمود الفقه، ولا سيما في قضايا الحكم التي ترتبط بإدارة المجتمع، هي طريقة التفكير هذه التي اعتمدتها الشيعة حول الحكومة الحَقَّة. لأنَّ الفقيه حينما يعتقد بأنَّ الحكومة الحَقَّة مخصوصة بحكومة المعصوم، والتي لا يمكن إقامتها في عصر الغَيْبة، فلذا لا يتولَّ لديه الحافز ليُفكِّر ويتأمل في القضايا المرتبطة بالحكم وإدارة المجتمع، ولا يكون قادرًا على عرض الاجتهاد الجديد بنحو منسجم مع مقتضيات الزمان. لأنَّه يرى أنَّ من يتولَّ مثل هذه القضايا والأمور يجب أن يكون إماماً معصوماً، وهو الآن غير موجود. أمَّا إذا اعتقد

الفقيه بأنّ في عصر الغيبة أيضًا يمكن انتخاب شخص مؤهّل ولائق لِقيادة والإمامنة وعبر صوت الناس الحر فإنّ حكومته ستكون حَقّة؛ ومن ثُمَّ سيعتقد بأنّ قضايا الحكم كلّها يجب إقامتها بيد هذا القائد اللائق والمؤهّل. وفي ضوء هذه النّظرة إلى قضايا الحكم والمجتمع يتوفّر لديه الحافز ليتأمّل في جميع ما يحتاجه المجتمع، وأن يجib عن الأسئلة المستحدثة بنحو منسجم مع مقتضيات الزمان. وبمثل هذا التفكير الجديد بإمكانه أن يُخضع جميع القضايا السياسية والعسكرية والاقتصادية وسائر قضايا المجتمع إلى دراسة وتمحيص وتحليل دقيق، وأن يجد الحلّ لِكُلّ منها، ويضع خطوات نحو الأمام ويسير منسجمًا مع تقدّم الحياة بإصداره فتاوى مترقبة وقدرة على معالجة المشاكل والأزمات. وبهذا يخرج الفقهُ عن جموده وركوده، ويتقدّم نحو الأمام ويتكمّل، مواكِبًا حركةَ المجتمع. فلو كانت هذه الحركة التكمالية المرجوّة قد بدأت في زمن الشّيخ الطوسي لكنّا الآن، وبعد مضي عشرة قرون، بإزاء تطوير فقهي كبير سائر لِلأمام. ولكن لم يحدث ذلك ومع شديد الأسف، إذ ظلّ الفقهُ يراوحُ في مكانه، مما بات بحاجةٍ إلى إعادة نظر جادةً. لأنّه في حالته الراهنة لا يقدر على معالجة احتياجات المجتمع.

تبرير عمل الناكثين والقاسطين

إنّ تعريف «البغاء» في الفقه الحنفي والشافعي تضمّن مفردة «التأويل»، والمراد من ذلك أن الفتنة الباغية قد اجتهدت، وتمرّدّها وطغيانها يستند إلى الاجتهد. والاجتهد بدوره يمثل حجّةً شرعية، وبالتالي فإنّ عملهم لا يُعد فسقاً ولا ذنبًا، وإن كان اجتهدتهم خاطئًا وتمرّدّهم بغيًا. ولكنّ هذا «التأويل» يصدق على الخارج، لأنّهم كفروا الإمام علي عليه السلام وعدوا محاربته تكليفهم الشرعي. أمّا بالنسبة لأصحاب الجمل وصفين فلا يصدق عليهم ذلك، لأنّهم كانوا يعلمون بأنّهم يحاربون عليًا عليه السلام عن غير وجه حق.

إنّ العلماء السُّنة الذين يستندون إلى المبدأ الفاقد للدليل والقائل بأنّ «الصحابة كُلُّهم عُدول»، رأوا أنّه إذا كان تمّرد أصحاب الجمل وصفين فسقاً وذنبًا فإنّه لا ينسجم مع ذلك المبدأ. ولذلك أوردوا قيد «التأويل» في تعريف «البغاء» ليقولوا بأنّ أصحاب الجمل وصفين [الناكثين والقاسطين] أولوا واجتهدو، وعدوا محاربة علي بن أبي طالب عليه السلام تكليفهم الشرعي. فإذاً لا تُخداش عدالتهم.

إنّ السبب الذي دفع علماء السُّنة إلى قول ذلك هو الحفاظ على مبدأهم الفاقد للدليل. ولكنّ الأمر بعيد عن التوقعات في هذا الصدد هو أنّ الشّيخ الطوسي أيضًا أورد الشرط نفسه في تعريف «البغاء»، حيث قال:

«والشرط الثالث أن يكونوا على المباینة بتأویل سائغ عندهم، وأما من باين وانفرد

بغير تأویل فهؤلاء قطاع الطريق حکمهم حکم المحاربين»^(۱).

وكما نعلم، فإنَّ الشیخ الطوسي لا يعدُ جميع الصحابة عدوًّا، ولا يحتاج إلى أن ينزعه أصحاب الجمل وصفين من الفسق والذنب. ولكنه رغم ذلك سار على ما سار عليه الفقهاء السنة وعَدَ التأویل من شروط البُغَاة. ترى ما الذي يبرر له ذلك؟ لا نعرف مبرراً سوى أنَّ في عصره كان هناك تعامل ثنائي قائم بين الفقهاء السنة والشیعه، وإنَّ الفقه الشیعي في كثير من الموارد كُتِبَ منسجماً مع فقه السنة. ولأنَّ فقه السنة كان مهيمناً على الدرس الفقهي بنحو عام فلذا تأثر به الفقه الشیعي. وهذه المسألة تُعدُّ من الموارد التي دونها الشیخ الطوسي في فقهه منسجماً مع الفقهاء السنة، ومن ثمَّ سار على ما سار عليه هؤلاء. وتتجدر الإشارة هنا إلى عبارةٍ معروفة لآية الله البروجردي (رضوان الله عليه) (1875-1961م)، إذ قال:

«إنَّ الفقه الشیعي يُعدُّ حاشيَّةً على الفقه السنَّي».

لقد عرَّفَ الفقهاء السنة «البُغَاة» في الاصطلاح الفقهي وقالوا بلزوم توفر ثلاثة شروط في البُغَاة: 1. يجب أن يكونوا فئة لا يمكن ردعها إلا بالقوة العسكرية؛ 2. أن يكونوا خارجين عن سلطة الحكومة؛ 3. أن يكون لهم تأویل واجتهاد. بيد أنَّ هذه الشروط لم ترد أَيّ منها في آية البُغَاة، حيث لم يُذكر سوى «بغى» أو تطاول فئةٍ على فئة أخرى. وبعد التعرُّف على المعتدي أو الباغي تجب محاربته حتى يفيء إلى أمر الله. ولكنَّ الفقهاء صنعوا لأنفسهم مصطلحاً، وراحوا يناقشون المسألة في ضوء هذا الاصطلاح، وذكروا هذه الشروط الثلاثة لمصطلح البُغَاة. ولعلَّ السبب الذي دعاهم إلى نحت هذا المصطلح هو أنَّ آية البُغَاة التي تنوء إلى الحرب بين فئتين مسلمتين توحى إلى الأذهان حروب الجمل وصفين والنهروان. فلذا بادر الفقهاء الذين يعُدُّون الصحابة كلهُم عدوًّا إلى إيجاد حلٍّ لهذه المسألة، وعرضها بطريقةٍ تنطبق على هذه الواقع الثالث، وفي الوقت نفسه لا تخدش عدالة أصحاب الجمل وصفين الذين كانوا من الصحابة. في حين إنَّ حكم الآية كليٌّ ولا يعني بواقعة محددة.

الاختلاف في شرط «البُغى»

إنَّ الفئة الباغية في منظور الفقهاء (سنةٌ وشیعه) هي الفئة المتمردة على الحاكم، وهذا المعنى أَخص وأُضيق من المعنى المذكور في القرآن الكريم. أمَّا الفقهاء الشیعه فإنَّهم يعتقدون بأنَّ الفئة الباغية هي الفئة التي تخرج ضدَ الإمام المعصوم، وهذا المعنى الآخر

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المصدر السابق، ج 7، ص 265.

بدوره أخص من المعنى الذي يقول به الفقهاء السنة. لأنَّ هؤلاء لا يوردون قيد العصمة للإمام الذي يتم الخروج عليه، بل حتَّى بعضهم لا يرى العدالة شرطًا للإمام. يقول ابن قدامة الحنفي في (المغني):

«وَلَوْ خَرَجَ رَجُلٌ عَلَى الْإِمَامِ، فَقَهَرَهُ، وَغَلَبَ النَّاسَ بِسَيْفِهِ حَتَّى أَقْرَوْا لَهُ، وَأَذْعَنُوا بِطَاعَتِهِ، وَبَايَعُوهُ، صَارَ إِمَامًا يَحْرُمُ قِتَالَهُ، وَالْخُرُوجُ عَلَيْهِ؛ فَإِنْ عَنْدَ الْمُلْكِ بْنَ مَرْوَانَ، خَرَجَ عَلَى ابْنِ الزَّيْنِ، فَقَتَلَهُ، وَاسْتَوْلَى عَلَى الْبِلَادِ وَأَهْلَهَا، حَتَّى بَايَعُوهُ طَوْعًا وَكُرْهًا، فَصَارَ إِمَامًا يَحْرُمُ الْخُرُوجَ عَلَيْهِ؛ وَذَلِكَ لِمَا فِي الْخُرُوجِ عَلَيْهِ مِنْ شَقٍّ عَصَا الْمُسْلِمِينَ، وَإِرَاقَةِ دِمَائِهِمْ، وَذَهَابِ أَمْوَالِهِمْ، وَيَدْخُلُ الْخَارِجُ عَلَيْهِ فِي عُمُومِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ - : «مَنْ خَرَجَ عَلَى أُمَّتِي، وَهُمْ جَمِيعٌ، فَاضْرِبُوهُ عَنْقَهُ بِالسَّيْفِ، كَائِنًا مِنْ كَانَ»⁽¹⁾.

وللقاضي أبي بكر بن العربي (ت 543هـ). رأي مناظر لرأي ابن قدامة، حيث يقول ما معناه بأنَّ خروج الحسين بن علي على يزيد كان بغيًّا، وأنَّ الباغي يجب قمعه كما أمرَ الإسلام بذلك؛ فلذا قُتل الحسين بحسب ما جاء في دين جده أو بشرع جده⁽²⁾. وقد أنكر عليه ابن خلدون (732-808هـ) ذلك وقال في هذا الشأن:

«قتال البغاءِ عندُهُمْ مِنْ شَرطِهِ أَنْ يَكُونَ مَعَ الْإِمَامِ الْعَادِلِ وَهُوَ مَفْقُودٌ فِي مَسَأْلَتِنَا، فَلَا يَجُوزُ قِتالُ الْحُسَيْنِ مَعَ يَزِيدَ وَلَا لِيَزِيدِ بَلْ هِيَ مِنْ فِعْلَاتِهِ الْمُؤَكَّدةِ لِفُسُقِهِ، وَالْحُسَيْنُ فِيهَا شَهِيدٌ مُثَابٌ وَهُوَ عَلَى حَقٍّ وَاجْتِهَادٍ»⁽³⁾.

يا للبون الشاسع بين قول الفقهاء الشيعة الذين يعدهون توفر العصمة في الإمام الذي يُخرج ضده شرطًا لتحقق البغي، وقول ابن قدامة والقاضي ابن العربي اللذين عدا الخروج ضد عبد الملك بن مروان ويزيد بن معاوية بغيًّا! إنه مصدق بارز للإفراط والتفرير، إذ لا يمكن القبول بكل الرأيين. لأنَّه إذا قيل بأنَّ توفر العصمة في الإمام الذي يُخرج عليه هو الشرط لتحقق البغي فإنه رأي ينطوي على إفراط، وليس بحوزتنا دليل على ذلك. وقد أوضحنا سلَّفًا أنَّ

(1) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، المصدر السابق، ج 8، ص 526 و 527.

(2) للاطلاع على نص ما قاله أبو بكر بن العربي حول ذلك ينظر: القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي، العواسم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلهِ وَسَلَّمَ، تحقيق: محب الدين الخطيب ومحمود مهدي الإستانبولي، ط: الثانية، (بيروت: دار الجيل، 1987)، ص 244.

(3) عبد الرحمن بن بن خلدون، [العبر] و[ديوان المبتدأ والخبر] في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي شأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشى والفالرس: أ. خليل شحادة، مراجعة: د. سهيل زكار، ط: الأولى، (بيروت: دار الفكر، 1981)، ج 1، ص 271.

الفقهاء الشيعة طابقوا بين مفردة «العادل» المذكورة في الروايات والتي ذُكرت كشرط للإمام، ومفردة «المعصوم»؛ وهذا التطبيق غير صحيح. أمّا إذا قيل بأنَّ الخروج على إمام فاسق مثل عبد الملك بن مروان ويزيد بن معاوية يُعد بغيًّا فإنه رأيٌ ينطوي على التفريط. فبحسب ما ذكر ابن خلدون إنَّ الخروج ضدَ الإمام العادل يُعد بغيًا، وليس ضدَ الإمام الفاسق. إذن إنَّ النهج المعتدل الذي يمكن اعتماده في هذه المسألة هو أنَّ نقول بأنَّ الخروج المسلح ضدَ الإمام العادل بغيٌّ. وبناءً على هذا المبدأ إذا حصل تمرُّدٌ مسلح ضدَ نظام سياسي يكون قائده عادلًا حقًّا فإنَّ ذلك يُعد مصداقاً للبغي، ويجب إرجاع الباغي [أو إفائه] إلى أمر الله بقوَّة السلاح.

هل يجوز الخروج على الإمام الجائر؟

ذَكَرَ عبد القادر عودة:

«ومع أنَّ العدالة شرطٌ من شروطِ الإمامة إلا أنَّ الرأي الراجح في المذاهب الأربعِ ومذهب الشيعة الزيدية هو تحريم الخروج على الإمام الفاسق الفاجر ولو كان الخروج للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنَّ الخروج على الإمام يؤدي عادة إلى ما هو أنكر مما فيه وبهذا يمتنع النهي عن المنكر، لأنَّ من شرطه أن لا يؤدي الإنكار إلى ما هو أنكر من ذلك، إلى الفتنة وسفك الدماء وبثِ الفساد واضطراب البلاد وإضلال العباد وتوهين الأمان وهدم النظام. وإذا كانت القاعدة أنَّ للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجبه كالفسق إلا أنَّهم يرون أنَّ لا يُعزَل إذا استلزم العزل الفتنة»^(١).

نروم هنا أنْ تُلفت عنایةَ فقهاء المذاهب الأربعَ السُّنية إلى قاعدة «الأهم والمهم» العقلائية. فعلى وفق هذه القاعدة «الأهم» مُقدَّمٌ على «المهم» دومًا، و«الأهم» شيءٌ له قيمةٌ أسمى بالمقارنة مع «المهم». الآن يجب أن نعلم إذا كان ثمة أمل بالانتصار في مكان ما، هل سيكون الخروج ضدَ الحاكم الجائر أسمى قيمةً أم عدم الخروج؟ حينما يكون أمل في الانتصار على الحاكم الجائر ينبغي عقد مقارنة بين «ما سيزول» في الخروج ضدَّه و«ما سينال»، ويجب العمل بطريقَةٍ يمكن الحصول على أفضل النتائج بأقلِّ الخسائر. إذا تحقق النصرُ فإنَّ ما يُنال أسمى قيمةً بكثيرٍ بالمقارنة مع ما يُفقد ويُزول. بيد أنَّ ما يمكن أن يتسبب بالتردد والحيرة هو أنَّ ما يُفقد ويُزول حتميًّا ولا بدَّ منه؛ ولكنَّ ما يُنال، أي النصر، محتمل الوقوع. في هذه الحالة هل سيكون تحمُّل الضرر الحتميٌّ من أجل نتيجة محتملةً عمَّا عقلائياً؟ لمعرفة الجواب يجب الاعتناء إلى بضعة ملاحظات:

(١) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، المصدر السابق، ج٢، ص 677.

الملحوظ الأول: إذا لم ينتقض ضدّ الحاكم الجائر فإنّ بقاءه في الحكم يكبد الناس -وبنحو دائم- الأضرار والخسائر التي تتطلّبها الانتفاضة، وربما أكثر من ذلك. لأنّه مستمرٌ في قتل الأبرياء وسرقة أموال الناس والمال العام، ويعتدي على القيم الروحية. لذا فإنّ الناس بعدم انتفاضهم ضده يحرّمون من النصر المحتمل، وفي الوقت نفسه يلاقون منه بنحو مستمر إذالاً وأصراً بالأموال والأنفس وضياعاً لقيم الروحية، ويظلّ المجتمعُ أسيراً للظلم والجور. هل من المعقول أن يتحمّل المجتمع دوماً الأضرار المادية والمعنوية المحتومة خوفاً من الأضرار التي قد يتكبّدها جراء انتفاضته ضدّ الظالم؟ هل هذا عمل عقلائي؟ بالطبع لا. إنّ الفقهاء السنة يمنعون الخروج على الحاكم الجائر خشية حدوث المنكرات، ولذلك يدعون الناس إلى تحمل منكرات الظالم! هل هذا نهج صحيح ويقرّه الإسلام؟

الملحوظ الثاني: إنّ الفتنة المنتفضة ضدّ الحاكم الجائر في موقف الدفاع وليس الهجوم، لأنّ الحاكم الجائر هو من شنّ هجوماً شاملًا على قيم المجتمع المادية والمعنوية، مما جعل الناس تحت قبضته وأسره، فهو من يسفك دماء الأبرياء، وبخلّقه جواً من التضييق وسلب الحرّيات يهيمن على أقدار الناس عن غير وجه حق، ويحرّمهم من جميع حقوقهم الإنسانية. لذا فإنّ الفتنة المنتفضة ضدّ الحاكم الجائر تروم الدفاع عن حقوقها وحقوق المجتمع، وأنّ تعال ما سلبه الجائر عن غير وجه حق. وهذا عمل مشروعٌ ومحبّذٌ وحقٌ طبيعيٌ لأي إنسان.

الملحوظ الثالث: يعتقد الإنسان المؤمن بأنّ ما يخسره في أثناء انتفاضته المخلصة ضدّ الحاكم الجائر سيجزيه الله عوضاً عنه. ولذا لا تتبّع الفتنة المنتفضة أية خسائر لا يمكن جبرها، والمؤمن المجاهد ينتظر **﴿إِلَّا أَحَدَى الْحُسْنَيَّنِ﴾**، فإما النصر في الدنيا، أو سعادة الشهادة في الآخرة.

الملحوظ الرابع: تبدأ الفتنة المنتفضة حراكها الدّوّوب ضدّ الحاكم الجائر في ظرفٍ يُرجى فيه تحقيق النصر، وتستمرّ بحركتها. هذه الحركة بنفسها ذات قداسة، لأنّها انطلقت لاستئصال جذور الظلم والفساد، وبانتصارها ستكون الفتنة المنتفضة قد عملت بتکليفها، وفي الوقت نفسه حققت هدفها المتمثل بإزالة الظلم والفساد. وإذا لم تنتصر سيكون المنتفضون فخورين بأنفسهم أمام ضميرهم وأمام المجتمع، وذلك لقيامهم بتکليفهم الأخلاقي والاجتماعي المتمثل بالدفاع عن المظلوم، إذن لا خسران لـ المنتفضين في كلتا الحالتين، لأنّ ما أضعاهو سيجزيهم الله عوضاً عنه مع أجر الجهاد، وسيخلدون في الدنيا ذكراً طيباً، وستظلّ ذكرهم في القلوب. وهذا بحد ذاته يُعدّ ثروة معنوية قيمة أشار إليها القرآن الكريم تحت عنوان **«لِسانٌ صِدقٌ»**، وهي القيمة العليا التي طلبتها إبراهيم النبّي عليه السلام من الله تعالى: **﴿وَاجْعَلْ لِي لِساناً صِدقٌ فِي الْأَخْرِينَ﴾** [الشعراء: 84]

هذه أربعة جوانب إيجابية تكمن في حراك الفئة المنتفضة ضدّ الحاكم الجائر، وهي غير موجودة في مبدأ عدم الانتفاض وعدم الخروج. وأما بالنسبة للفئة التي لا تنتفض وتظن أنَّ انتفاضتها ستؤدي إلى منكرات تفوق ما يفعله الحاكم الجائر، نقول في مناقشة هذه الفئة: فلنفترض أنَّ هذا التصور صحيح، وهدفها مقدس ومهم؛ ولكن لا شكّ ولا ريب في أنَّ قداة هذا الهدف وقيمه لا ترتفق إلى قداة قيمة الانتفاضة المتصفة بالسمات الأربع المذكورة. إذن إنَّ قيمة الانتفاض وهدفه أسمى من قيمة عدم الانتفاض وهدفه، ويجب القول: إنَّ هدف الانتفاض أهمٌ من هدف عدم الانتفاض! لا سيما أنَّ المقصود الرئيس الذي تسعى إليه الانتفاضة هو تحرير الإسلام من قبضة الأشرار. هنا تحكم قاعدة الأهم والمهم، حيث يكون الأهم مقدماً على المهم دوماً، وعلى فقهاء المذاهب الفقهية العامة أن يتلتفتوا إلى هذه القاعدة، وأن لا يقدموا المهم على الأهم.

وقد يُعرض سؤال في هذا الصدد مؤدّاه: ألم يكن فقهاء المذاهب الأربعة والشيعة الزيدية محكومين بالتقية ومتأثرين بالمضائقات السياسية وبرغبات الحكام الجائرين مما جعلهم أن يقولوا بأنَّ الرأي الراجح هو عدم جواز الخروج على الحاكم الجائر، وإنْ كان للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ لا يمكن نفي مثل هذا الاحتمال.

حديث رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في مقابل رأي الفقهاء

ثمة حديث لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مرويٌّ عن سبطه الإمام الحسين عليه السلام، إذ يتعارض كلياً مع الرأي الراجح لدى هؤلاء الفقهاء! فالخروج على الحاكم الجائر - بموجب هذا الحديث - واجبٌ.

عندما خاطب الإمام الحسين عليه السلام الحُرُّ بن يزيد وجيشه قال لهم:

«إِيَّاهَا النَّاسُ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحْلِلًا لِحَرَمِ اللَّهِ، تَأْكِثَ لِعَهْدِ اللَّهِ، مُخَالِفًا لِسُنْنَةِ رَسُولِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدُوَانِ، فَلَمْ يُعِيِّرْ عَلَيْهِ بِفِعْلٍ وَلَا قَوْلٍ، كَانَ حَقًا عَلَى اللَّهِ أَنْ يُدْخِلَهُ مُدْخَلَهُ». أَلَا وَإِنَّ هَؤُلَاءِ قَدْ تَرِمُوا طَاعَةَ الشَّيْطَانِ، وَتَرْكُوا طَاعَةَ الرَّحْمَنِ، وَأَظْهَرُوا الْفَسَادَ، وَعَطَلُوا الْحُدُودَ، وَأَسْتَأْتُرُوا بِالْفَيْءِ، وَأَحَلُوا حَرَامَ اللَّهِ، وَحَرَمُوا حَلَالَهُ، وَأَنَا أَحَقُّ مِنْ غَيْرِهِ»⁽¹⁾.

بينَ الإمام الحسين عليه السلام في خطبته هذه سبب خروجه، موضحاً أنَّ لزوم العمل بقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد دفعه إلى التحرّك نحو تغيير النهج الظالم الذي تتبعه الحكومة.

(1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبرى، تاريخ الطبرى، المصدر السابق، ج. 5، ص. 403.

هنا يجب أن نتساءل ونقول: هل يُعد مثل هذا الحراك الإصلاحي بغيًا وظلماً، والداعي إلى هذا الحراك باغياً ويجب قمعه بحُكم الإسلام؟ وإن القاضي أبا بكر بن العربي الذي يقول بأنَّ الحسين قُتل بشرع جده، كيف يُفکر؟ وعندما يتَعذر إصلاح الحاكم الجائر بالصُّلح والوعظ والإرشاد ما الطريقة التي يقتربها فقهاء المذاهب الأربعة والشيعة الزيدية الذين يكون رأيهم الراجح في عدم جواز الخروج على الحاكم الفاسق والجائِر؟ ما الطريق الذي يدعون إليه لِتتسنى الإطاحة بِنظام الظلم؟ إذا خَرَجَ النَّاسُ ضدَّ هذا الحاكم وطلَبُوا مِنْ شخص مؤهَلٍ مثل الإمام الحسين عليه السلام -الذِي كان هو الآخر مُعرَضاً للظلم والجور- ليقودَ هذه الانتفاضة، وهو قد لَبِّي دعوَتَه؛ عند ذلك هل ستكون ماهية هذا الحراك ماهية البغي والاعتداء ويجب قمعه بقوَّة السلاح؟ نحن نعلم أنَّ الله تعالى أَمَرَ بِمحاربةِ الْبَغْيِ وَالْعِتَدَاءِ وَتَطَاوِلَهُ، وَذَلِكَ لِيُفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللهِ وَلِيَتُوبَ. أمَّا بالنسبة لهذا الحراك -حراك الحسين- كيف وبأيِّ معيار يمكن أن نعده بغيًا واعتداءً ونسمي قائدَه باغياً، ونعتَّ قمعَه واجِباً ومطابقاً لِشرع الإسلام؟

لو كان الإمام الحسين عليه السلام قد انتصر في المعركة وأنقذ الإسلام والمسلمين من جَوْرِ يَزِيدِ وفسقه، وبتأسيسه حكومة إسلامية جَلَبَ للناس الحرية والعدالة والسيادة للأمة بدلاً عن التضييق والظلم والاستبداد، عند ذلك هل كان سيعود أفراد من أمثال القاضي ابن العربي ليقولوا بأنَّه باعِ ومعتَدِ ويستحقُّ القمع؟ أمَّا أنه لم ينتصر عسكرياً في الميدان وسفِكَ دُمه بِسَيِّفِ الجور يروم مثل هؤلاء الأفراد أن يخلقوه مُبرراً لهذا العمل الجائِر الذي قام به النظام الحاكم ويقولوا: إنَّه قُتِلَ بِشرع جده؟!

هل «البغاء» يضمونون ما أُتلف من نفوس وأموال؟

من الموضوعات الحقوقية المعروضة في هذا الصدد تبحث حول ضمان النفوس والأموال التي يخسرها الطرفُ المقابل على يد «البغاء» خلال الحرب؟ هل هذه الخسائر تتحمّلها الفئة الباغية؟ يقول الإمام الشافعي:

«قَالَ لِي قَائِلٌ فَلِمْ قُلْتَ فِي الطَّائِفَةِ الْمُمْتَنَعَةِ الْغَاصِبَةِ الْمُتَّأْوِلَةِ تَقْتُلُ وَتُصِيبُ الْمَالَ أُزِيلُ عَنْهَا الْقِصَاصُ وَعُرِمَ الْمَالُ إِذَا تَلَفَّ وَكُوْنَ أَنَّ رَجُلًا تَأَوَّلَ فَمُتَّلٌ أَوْ أُتَّلَفَ مَا لَا افْتَصَّتْ مِنْهُ وَأَغْرَمْتَهُ الْمَالَ؟ فَقُلْتُ لَهُ: وَجَدْتُ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ هُوَ مَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّ سُلْطَانًا قَلَا يُسْرِفُ فِي الْقُتْلِ» «وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِيمَا يُحِلُّ دَمَ مُسْلِمٍ أَوْ قُتْلَ نَفْسٍ بِعِيرٍ نَفْسٍ؛ وَرُوِيَ عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -«مِنْ اعْتَبَطَ مُسْلِمًا بِقُتْلِهِ فَهُوَ قَوْدٌ يَدِهِ»، وَوَجَدْتُ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ

﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ افْتَلُوا فَأَصْلَحُوهَا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَأَصْلَحُوهَا بَيْنَهُمَا بِالْعُدْلِ وَأَفْسُطُوكُمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ هـ ذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قَاتَلَهُمْ وَلَمْ يَذْكُرْ الْقِصَاصَ بَيْنَهُمَا، فَأَثْبَتَنَا الْقِصَاصَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَىٰ مَا حَكَمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْقِصَاصِ وَأَرْتَنَا فِي الْمُتَأْوِلِينَ الْمُمْتَنَعِينَ. وَرَأَيْنَا أَنَّ الْمَعْنَى بِالْقِصَاصِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ هُوَ مَنْ يَكُنْ مُمْتَنَعًا مُتَأْوِلًا فَأَمْضَيْنَا الْحُكْمَيْنِ عَلَىٰ مَا أَمْضَيَا عَلَيْهِ وَقُلْتُ لَهُ: عَلَيْيِ بْنُ أَبِي طَالِبٍ كَرَمُ اللَّهُ تَعَالَى وَجْهَهُ وَلِيَ قِتَالَ الْمُتَأْوِلِينَ فَلَمْ يَقْصُصْ مِنْ دَمٍ وَلَا مَالٍ أُصِيبَ فِي التَّأْوِيلِ. وَقَتَلَهُ أَبْنُ مُلْجِمٍ مُتَأْوِلًا فَأَمَرَ بِحَبْسِهِ وَقَالَ لِوَلِيِّهِ: إِنْ قَتَلْتُمْ فَلَا تَمْثُلُوا، وَرَأَيَ لَهُ الْقَتْلُ وَقَتْلُهُ الْخَسْنُ بْنُ عَلِيٍّ-رَضِيَ اللَّهُ تَعَالَى عَنْهُمَا﴾⁽¹⁾.

لا يمكن الاستناد إلى الاستدلال الذي أورده الشافعي، لأنَّ قوله حول كون «آية البغاة» لم تذكر شيئاً عن الضمان والقصاص، ولذا لا ضمان بعهدة البغاة» يمكن الرد عليه بالقول بأنَّ عدم ذكر القصاص والضمان في الآية لا يُعد دليلاً على عدم الضمان، لأنَّ الآية في مقام بيان أمر واحد، وهو «وجوب محاربة البغاة حتى يفيءوا إلى أمر الله». وبعبارة أخرى تروم الآية أن تتصدى لِبَغَيِّ «البغاة» فقط وليس لشيء آخر. ولذا لم يرد فيها شيء حول ضمان «البغاة» أو عدم ضمانهم، إذ لم تنفِ ذلك ولم تثبتته. إذن للتأكد من نفيه أو إثباته يجب الرجوع إلى أدلة أخرى، لِنَجْدَ أَنَّ إطلاق الآية هـ وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِ سُلْطَانًا هـ [الإسراء: 33] يقتضي أنَّ ضمان الدماء التي سُفِّكت من الفتنة المبغى عليها والمظلومة يقع على عهدة الفتنة الباغية. أي أن كل فرد من الفتنة الباغية يقتل فرداً من الفتنة المظلومة والمبغى عليها فإنه ضامن دمه، ويحقق لورثة المقتول وذويه أن يقتصوا منه وأن يحقّوا الحق. وليس ثمة دليل لدينا يؤكّد أنَّ الإمام علي عليه السلام قد حرَّم ذوي الشهداء في معركتي الجمل وصفين من إحقاق حقّهم. لأنَّ في إزهاق أرواح الفتنة المظلومة وإتلاف أموالهم، ثم منعهم من استرداد حقّهم ظلمٌ كبير. فضلاً عن ذلك إنَّ نفوس الفتنة المبغى عليها وأموالها التي تتلفها الفتنة الباغية قبل الحرب وبعدها، لا شَكَّ في أنَّ فيها ضمان. فهل من المعقول أن تكون حرب الفتنة الباغية ضدَّ المظلوم، التي تُعدُّ اعتداءً بِحَدِّ ذاتِه، موجباً لعدم الضمان، وبهذا ينال المعتمدي امتيازاً؟

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأُم، المُصْدِرُ السَّابِقُ، ج 4، ص 228، 229.

يقول الشيخ الطوسي في هذه المسألة:

«إذا أتلف الباغي على العادل نفساً أو مالاً وال Herb قائمة، كان عليه الضمان في المال، والقوَد⁽¹⁾ في النفس... وإن كان المتلاف عادلاً فلا ضمان عليه بلا خلاف»⁽²⁾.

ويقول العلامة [ابن المطهر] الحلي:

«إنَّ ما يتلفه أهل العدل من أموال أهل البغي حال الحرب غير مضمون، لأنَّه مأمور بالقتال، فلا يضمن ما يتولَّ منه. ولا نعلم فيه خلافاً، لأنَّ أبا بكر قال للذين قاتلهم بعد ما تابوا: تدون قتلانا، ولا ندي قتلاكم. ولأنَّهما فرقتان من المسلمين: محققة ومبطلة، فلا تستويان في سقوط الغرم. وأمَّا ما يتلفه أهل العدل من أموال أهل البغي قبل الشروع في القتال أو بعد تقضي الحرب: فإنه يكون مضموناً، لأنَّه ليس لأهل العدل ذلك، فكان إتلافاً بغير حق، فوجوب عليهم الضمان... ولو أتلف أهل البغي مالَ أهل العدل أو نفسه قبل الشروع في القتال أو بعد تقضيَّه، فإنه يضمنه إجماعاً. وأمَّا ما يتلفه الباغي على العادل من مالٍ ونفس حالة الحرب: فإنه مضمون عليه عندنا بالغرامة والدية لقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءُ سَيِّئَاتِهِ مِثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]، ولأنَّها أموال معصومة وأنفس معصومة أتلفت بغير حق ولا ضرورة، فوجب ضمانها، كالتاليف في غير الحرب. وقال أبو حنيفة وأحمد والشافعي في الثاني: لا يكون مضموناً لا في المال ولا في النفس. لأنَّه لم ينقل عن عليٍّ أنَّه ضمَّنَ أحداً من أهل البصرة ولا أهل الشام ما أتلفوه»⁽³⁾.

ما ذكره الشيخ الطوسي والعالمة الحلي صحيح، ويجب القول بأنَّ ضمان النفوس والأموال التي يتلفها «البغاء» في أثناء الحرب تقع عليهم. وإنَّ الآية نفسها أيضاً انطوت على إشارةٍ إلى ذلك، حيث قال تعالى: ﴿فَإِنْ فَاعَثْ فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ﴾. فالإصلاح بالعدل يعني أنَّه بعد إيقاف الحرب تطالب الفتنة المبغى عليها باسترداد حقوقها وتقول: «إنَّ النفوس والأموال التي أتلفتها الفتنة الباغية في أثناء الحرب يجب تعويضها، لأنَّ الفتنة الباغية حاربتنا ظلماً وعدواناً، وقتلت منا أفراداً وأتلفت أموالاً، ولذا يجب تنفيذ العدالة في ذلك». ومن البديهي أنَّ ما تقتضيه العدالة هو تعويض ما أتلف من أرواح وممتلكات الفتنة المظلومة عن غير وجه حق؛ أي إذا قُتلَ أحد هم يجب الاقتصاص من قاتله أو دفع الديمة، وإذا ضاع وأتلف مالٌ يجب دفع

(1) القَوَد: بفتح القاف والواو مصدر قود، القصاص. يقال: استقدت الأمير من القاتل فأقادني منه، أي: طلبت منه أن يقتلته ففعل. يُنظر: معجم المعاني الجامع. (المترجم)

(2) أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، المصدر السابق، ج 5، ص 336.

(3) ابن المطهر الحلي، تذكرة الفقهاء، المصدر السابق، ج 9، ص 417، 418.

غرامته للمظلوم. وقد كان الإمام الشافعى منتبهاً إلى هذا الأمر، ورغم أنه أفتى بعدم ضمان الفتنة الباغية قال في موضع آخر:

«وَقَدْ يَحْتَمِلُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ [فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلِحُوهَا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ] أَنْ يُصْلِحَ بَيْنَهُمْ بِالْحُكْمِ إِذَا كَانُوا قَدْ فَعَلُوا مَا فِيهِ حُكْمٌ فَيُعْطِي بَعْضَهُمْ مِنْ بَعْضٍ مَا وَجَبَ لَهُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ {بِالْعَدْلِ} أَخْدَ الْحَقَّ لِبَعْضِ النَّاسِ مِنْ بَعْضٍ»⁽¹⁾.

ما ذكره الإمام الشافعى بوصفه احتمالاً هو مدلول ظاهر الآية، ونحن لا نعلم لماذا أفتى الشافعى على خلافه رغم عدم رفضه له؟ فيا ترى هل ثمة مرجح في عدم الضمان حتى اختاره الشافعى؟ يبدو أن الفكرة السائدة التي تفيد «أن الحروب التي جرت بين صحابة النبي لم يضمّن فيها أحدٌ من البغاء» قد استقررت في ذهنه، وأفتى بالاستناد إليها. والشاهد على ذلك هو أن الشافعى في الصفحة نفسها يقول نقلاً عن الزهرى:

«أَدْرَكْتُ الْفِتْنَةَ الْأُولَى أَصْحَابَ رَسُولِ اللَّهِ-صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلهِ] وَسَلَّمَ-فَكَانَتْ فِيهَا دِمَاءً وَأَمْوَالٌ فَأَمْ فَيُقْتَصَّ فِيهَا مِنْ دِمٍ وَلَا مَالٍ وَلَا فُرْجٍ أُصِيبَ بِوَجْهِ التَّأْوِيلِ إِلَّا أَنْ يُوجَدَ مَالٌ رَجُلٌ بِعِينِهِ فَيُدْفَعَ إِلَى صَاحِبِهِ»⁽²⁾.

ثم يقول هو:

«وَهَذَا كَمَا قَالَ الزُّهْرِيُّ عِنْدَنَا قَدْ كَانَتْ فِي تِلْكَ الْفِتْنَةِ دِمَاءً يُعْرَفُ فِي بَعْضِهَا الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ وَأَتَى فِيهَا أَمْوَالٌ ثُمَّ صَارَ النَّاسُ إِلَى أَنْ سَكَنَتِ الْحَرْبُ بَيْنَهُمْ وَجَرَى الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ فَمَا عَلِمْتُهُ أَقْتَصَّ أَحَدٌ مِنْ أَحَدٍ وَلَا غَرِمَ لَهُ مَالًا أَتَلَقَّفُ»⁽³⁾.

لو كان الإمام الشافعى قد أشار إلى مورد معين وقال على سبيل المثال: «إنَّ فلاناً أراد الاقتصاص من قاتل أبيه الذي قُتلَ على يد الفتنة الباغية الفلانية في الحرب كذا، أو أرادأخذ دية المقتول، ولكنَ الإمام علي عليه السلام أو غيره من الصحابة منعوه من ذلك و قالوا: إنَّ ضمان النفوس والأموال التالفة على يد البغاء ساقطٌ»، لكان ذلك دليلاً فقهياً على سقوط الضمان. ولكنَ مجرد قوله «بأننا لم نجد في التاريخ موقفاً قد ضمَّنتَ فيه الفتنة الباغية لاتفاقها النفوس والأموال» غير كاف لإثبات زعمه. لأنَّ عدم العثور على الشاهد لا يُعد دليلاً على عدم وجوده. لأنَّه قد يُحتمل أنَّهم ضمَّنوا الفتنة الباغية ولكنَ لم يُنقل لنا ذلك في التاريخ. بالإضافة إلى ذلك إنَّ عدم الضمان حُكمٌ فقهيٌّ، والحكمُ الفقهيٌ يحتاج إلى دليلٍ فقهيٍّ. وما

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعى، الأُم، المصدر السابق، ج 4، ص 227.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 227.

(3) المصدر نفسه.

بينه الشافعٌ ليس دليلاً فقهياً، بل هو عدم اطلاع حول تضمين الباغي، ومن ثم لا يثبت عدم الاطلاع حول عدم الضمان.

هنا نسأل الإمام الشافعى ونقول: لو جاء أحدٌ من ذوي الشهداء في معركة الجمل أو صفين وقال للإمام علي عليه السلام: «لقد قُتل أبي في الحرب على يد فلان المنتسب للفئة الباغية، وأنا أريد إحقاق الحق» هل كان الإمام سيمتعن به من ذلك؟ لا شك في أن القاتل كان باغياً وظالماً، ولا شك في أن المقتول قُتل مظلوماً، ولا شك في أن الآية **﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِرَوْلِيهِ سُلْطَانًا﴾** تشمله. بحسب هذا الوصف هل يتصور الإمام الشافعى أن الإمام علي عليه السلام كان سيمعن ولـي المقتول المظلوم من إحقاق الحق؟ لا يمكن مطلقاً الالتزام بهذا الرأي.

لزوم المنازرة مع «البُغَاة» قبل خوض الحرب

يقول الشّيخ الطوسي:

«كُلّ موضعٍ حُكِمَ بِأَنَّهُمْ بُغَاةٌ لَمْ يَحِلْ قَتالَهُمْ حتَّى يَبْعَثَ الْإِمَامُ مَنْ يُنَاظِرَهُمْ، وَيَذْكُرُ لَهُمْ مَا يَنْقُمُونَ مِنْهُ، فَإِنْ كَانَ حَقّاً بَذَلَهُ لَهُمْ، وَإِنْ كَانَ لَهُمْ شُبْهَةٌ حَلَّهَا، فَإِذَا عَرَفَهُمْ ذَلِكَ فَإِنْ رَجَعوا فَذَاكَ، وَإِنْ لَمْ يَرْجِعوا إِلَيْهِ قَاتَلَهُمْ، لَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَمَرَ بِالصُّلُحِ قَبْلَ الْأَمْرِ بِالْقِتَالِ، فَقَالَ: فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمْ، فَإِنْ بَعْثَتُ فَقَاتِلُوا، ثَبَّتَ أَنَّهُمْ لَا يَقْاتِلُونَ قَبْلَ ذَلِكَ»⁽¹⁾.

ننوه هنا إلى بضعة مطالب مرتبطة بكلام الشّيخ الطوسي حول هذا الموضوع.

المطلب الأول: إن لزوم المنازرة والتفاوض مع الفئة الباغية قبل الإقدام على الحرب، هي واحدة من مفردات السياسة الكلية للإسلام في إدارة الصلح وال الحرب. فالإسلام يعدّ الصلح والسلام مبدأ أساسياً، وال الحرب من منظور هذا الدين ما هي إلا حالة طارئة. وبناءً على هذا الأساس يرى من اللازم أن يعمل الطرفان -قبل أي خطوة عسكرية- على البحث عن الحلول السياسية حتى يمكن الحصول دون وقع الحرب قدر الإمكان. أما إذا لم تحل الأزمة من خلال التفاوض والمناظرة لم يتبق حل سوء الحرب. وعند ذلك أيضاً يتحتم على أهل الحق ألا يقدموا على الحرب ليبدأ أهل الباطل بذلك. لأن البادي يعرف بالمعتدى وبالداعي إلى الحرب، والجميع يدينونه. فعلى أهل الحق ألا يصدر عنهم فعل يؤدي إلى إدانتهم لدى الرأي العام. كان الإمام علي عليه السلام يقول لأصحابه في صفين وقبل بدء الحرب:

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المتصدر السابق، ج 7، ص 265.

«لَا تُقَاتِلُهُمْ حَتَّىٰ يَنْدُوُكُمْ، فَإِنَّكُم بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَىٰ حُجَّةٍ، وَتَرْكُكُمْ إِيَّاهُمْ حَتَّىٰ يَنْدُوُكُمْ حُجَّةً أُخْرَىٰ لَكُمْ عَلَيْهِمْ»⁽¹⁾.

المطلب الثاني: قول الشيخ [الطوسي] بأنَّ «الله تعالى أَمَرَ بالصلح قبل الأمر بالقتال فلذا على الإمام أن يبيَّنَ مَنْ يُنَاطِرُهُمْ قبل البدء بالحرب» هل يعني أنَّ مراده هو أنَّ صيغة الأمر [فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا] و[فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغِي] تشمل الطرفين المتخاصمين أيضًا؟ أم ي يريد أنَّ الله تعالى أَمَرَ المؤمنين غير المعنيين بالخصام أن يصلحوا بين المتخاصمين، ولذا يتضح أنَّ التفاوض لإيجاد الصلح قبل الحرب أمر مطلوب، وأنَّ الطرفين المتخاصمين أيضًا قادران على ذلك، ولذا عليهم القيام به. وإنَّ معيار «الأمر بالإصلاح» في مورد الفريقين المتخاصمين موجودٌ. وإنَّ وجود هذا المعيار بحد ذاته بات مصدرًا لحكم العقل الذي قضى بلزم التفاوض لإيجاد الصلح. وهنا تحكم قاعدة «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ»؟

يبعد أنَّ مراد الشيخ [الطوسي] هو الوجه الثاني، لأنَّ الخطاب في آية «البغاء» موجَّه للمؤمنين الشاهدين على سجال فتَّيَّنِينِ من المسلمين. إذ يجب عليهم أوَّلًا أن يبادروا للإصلاح بينهما، وإذا رَفَضَتْ فتَّةُ الصلح العادل وأرادت البغي والاعتداء على الفتَّة الأخرى، عليهم محاربة الفتَّة الباغية. إذن إنَّ خطاب [فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا] و[فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغِي] موجَّهٌ لِمَن يقفون خارج المعركة والخصام، إذ تقع عليهم مهمَّاتان بالنسبة للفتَّيَّنِينِ المتخاصمتين: الأولى للإصلاح، والأخرى محاربة الفتَّة الباغية. وعلى هذا الأساس فإنَّ خطابات آية «البغاء» لا تشمل الفتَّيَّنِينِ المتخاصمتين.

المطلب الثالث: ما المبدأ العقلي أو القانوني الذي تستند إليه شرعية الحرب ضد «البغاء» والسعى إلى قمعهم وإزالتهم؟ إنَّ لـ«البغاء» في بعض الأحيان تأويلاً واجتهاد، مثل الخوارج الذين اعتقدوا بأنَّ محاربة الإمام علي عليه السلام تكليفهم الشرعي. فلنفترض أنَّهم أخطئوا في اجتهادهم، ولكنَّهم يخوضون الحرب طبقاً لـتكليفهم الشرعي وفي ضوء ما يعتقدون به. إذن ما الدليل الذي يجعلهم يستحقون القمع والزوال؟

هنا يلزم أن نلتفت إلى أنَّ آية «البغاء» نفسها تضمِّنت مبدأً عقليًّا وحقوقياً يقوم عليه لزوم قمع «البغاء»، إذ ورد ذلك في الآية الكريمة: [فَإِنْ بَعَثْتُ إِحْدَاهُمَا عَلَىٰ الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبَغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ]. إنَّ لزوم محاربة «البغاء» هنا معلقٌ بوصف البغي، وإنَّ تعليق الحكم بالوصف مُشَعِّرٌ بعلية الوصف للحكم، ومعناه أنَّ علة وجوب محاربة

(1) أبو الحسن محمد الرضا بن الحسن الموسوي (السيد الرضا)، نهج البلاغة، المصدر السابق، ص 373 [الرسالة 14]

«البغاء» هو بغيهم واعتدائهم. وأن يكون هؤلاء يحاربون التزاماً بعقيدهم لا يُغيّر من الواقع شيئاً، لأنَّ ما يصدر عنهم ظلم وعدوان. لا سيما إنَّه عدوان ضدَّ أُمَّةٍ برمتها، أيِّ الأُمَّةِ التي صوتت لحاكمها، وتريد العيش بسلام تحت قيادة هذا الحاكم. إذن إنَّ الفتنة الباغية تواجه أُمَّةً منسجمةً اختارت طريقَها بالتصويت لقائدها، وتريد القضاء على الأُمَّةِ بالظلم والعدوان. فلذا إنَّ الظلم والعدوان الصادران عن جماعات مثل الخوارج لا يعدو كونه ظلم للإمام فقط، بل هو ظلم لِلأُمَّةِ الإسلامية قاطبة.

الافتراض القائم في هذا الصدد هو أنَّ «البغاء» إذا كفُوا عن بغيهم ستنتهي الأزمة، ويعود المجتمع إلى سلمه. إذن المصدر الرئيس للفتنة هو بغي «البغاء». الآن نتساءل هل من العدل ترك هذه الفتنة التي تمثل بؤرة الشر والفتنة وجعلها تتصرّف بكامل حريتها لنفسد نظام المجتمع وتعتدي على حقوق الأُمَّة؟ إنَّ العقل الفطري لدى أيِّ إنسان يحكم بأنَّ أيَّ فرد أو أيَّ مجتمع يتعرض للاعتداء يحقُّ له ومن مهامه أن يقوم بالتصدي لهذا الظلم والعدوان، وأن يدافع عن نفسه لرفع شرِّ الظالم عن نفسه. إذن إنَّ الأمر بمحاربة «البغاء» قائمٌ على مبدأ عقليٍّ وقانونيٍّ. أمَّا إذا تعرَّض جَهَلَةٌ في هذه الحرب الدفاعيَّة -من الذين يعتقدون بأنَّ محاربة الإمام والأُمَّةِ من واجبهم- إذا تعرَّضوا للقمع والزوال، فإنَّهم ضحية جَهَلِهم المركَّب وعملاً بهم العدوانِيُّ، وهم مسؤولون عن عملهم.

الفصل الثالث

أسرى الحرب

تُعدّ مسألة أسرى الحرب من القضايا التي يعني بها بابُ الجهاد، إذ أفرد لها الفقهاء بحثاً مستقلاً، ويلزم بنا أن نعرف رأيَ الإسلام في هذا الباب.

قبل أيِّ شيء يجبُ أن نعلم بأنَّ المنظور الإسلامي بنحوٍ عام يعُدُّ أسرى الحرب بشراً محاصرين ويواجهون مأزقاً، وينظرُ إليهم بعينِ اللطفِ والعطفِ والشفقةِ. وقد خاطب القرآنُ الْكَرِيمُ النَّبِيَّ الْأَكْرَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ لِيُخْفِفَ عَنْ هُمُومِ الْأَسْرَى وَيُجْبِرَ خُواطِرَهُمْ: **هُنَّا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مَنْ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أَخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ** [الأنفال: 70].

تنطوي الآية على نبرة تدعو إلى الخير والترحم، والإرشاد والهداية في آن، فالخطاب الإلهي هنا يقول: يا نبيَ الرحمة! أخِير الأسرى بأنَّ الله يعاملكم بحسب ما في قلوبكم، فإذا كان في قلوبكم نقاءً وَخَيْرٌ فسيجزيكم في الدنيا بأمْرٍ أَفْضَلَ بَدْلًا عَمَّا فقدتموه، وسيعمّر دنياكم، ويغفر ذنوبكم في الآخرة، ولا يعاقبكم، لأنَّ الله غفورٌ ورحيمٌ.

يتضح من هذه الآية أنَّ القرآن الكريم ينظر للأسرى بوصفهم بشراً يستحقون الترحم، ومؤهلين للهداية والإرشاد في آن. ومن البديهي أنَّ هذه النبرة وهذا الخطاب الودي والباعث لِالشفقة والرحمة يؤدّي دوَّراً ملحوظاً في تليين قلوبهم وَجذبِهم إلى الإسلام. ومن هنا ينبغي القول بأنَّ الإسلام تخلَّد وأصبح عالمياً بفتحِه لِلقلوب، وليس بفتحِ البلدان؛ ولم ينفك طريق تقدِّمه يَسِيرٌ من خلال فتح القلوب فقط، وليس بأيِّ طريقة أخرى.

تحرير الأسرى بإحسان أو بفدية

المبحث المهم المعروض حول هذا الموضوع يدور حول مصير الأسرى، فعلى وفق الضوابط الإسلامية ما هو مصير الأسير وماذا ينبغي أن يُصنع به؟

تصرّح الآية الرابعة من سورة محمد بمصير أسرى الحرب، فبحسب هذه الآية يجب إطلاق سراحهم، إنما بإحسان ومن دون فداء، أو بفدية. وقد يكون الفداء مادياً، أو عبر استبدالهم بأسرى المسلمين. تقول هذه الآية:

﴿فَإِنَّا لَقِيْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرَبَ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَتَحْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاء...﴾ [محمد: 4]

يتضح في هذه الآية أنَّ المصير النهائي الذي يلاقيه الأسير هو تحريره، سواءً أكان هذا التحرير مقابل فدية أو من دون ذلك.

ويتبغي الالتفات إلى ملحوظٍ مهمٍ حول هذه الآية، وهو أنَّ الآية لم تتحدث عن قتل الأسرى ولا عن استرقاقهم. فعلى الرغم من أنَّها في مقام بيان حكمهم من منظور الضوابط الإسلامية، وحسم مصيرهم، فإنَّها لم تتطرق إلى قتل الأسرى أو استرقاقهم. من هنا تُشار ريبة وشكوك جادة حول قتل الأسرى أو استرقاقهم، ومن ثم تمسي الفتوى التي قال فيها بعض الفقهاء بأنَّ «الرجال من أهل الكتاب والمجوس الذين يُقرُّون بالجزية، فيتحبّر الإمامُ فيهم بين أربعةِ أشياء؛ القتل، والمنْ بغِيرِ عَوْضٍ، والمُفَادَاهُ بِهِم، واستِرقاقُهُم». الثالث، الرجال من عبدةِ الأوَّثانِ وغيرِهم ممَّن لا يُقرُّ بالجزية، فيتحبّر الإمامُ فيهم بين ثلاثةِ أشياء؛ القتل، أو المَنْ، والمُفَادَاهُ، ولا يجوزُ استِرقاقُهُم»⁽¹⁾، تمسي مثل هذه الفتوى المعنية بقتل الأسرى واسترقاقهم -وفي ضوء مدلول الآية المتقدمة- موضع شكٍ وتعدد جاذِّين، لا سيما بالنسبة لقتلهم. ولذلك لم يجوزُ الحسنُ البصريُّ وعطاء وسعيد بن جُبَير قتل الأسرى، وقالوا بأنَّ قوله تعالى في الآية الرابعة من سورة محمد قد «خَيَّرَ بَعْدَ الْأَسْرِ بَيْنَ هَذَيْنِ لَا غَيْرِ»⁽²⁾، فإنما المنْ أو الفداء.

ما يعنيه هذا القول هو أنَّ الآية في مقام بيان أحكام الأسرى، وأنَّ الآية في هذا المقام فلذا إنَّ عدم ذكر قتل الأسرى دليلٌ على عدم جواز ذلك. يدور كلام هؤلاء الفقهاء الثلاثة حول قتل الأسرى، ولكن ما قالوه عن قتل الأسرى يصدق أيضاً على استرقاق الأسرى، ذلك لأنَّ استرقاق الأسير أيضاً لم يرد ذكر له في نص الآية. خلاصة القول: ليس ثمة دليل صحيح لجواز قتل الأسرى واسترقاقهم، وإنْ كانت هناك بضعة أمور تُذكَر بوصفها دليلاً على ذلك. على سبيل المثال يقول ابن قدامة لإثبات جواز قتل الأسرى:

(1) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني، المصدر السابق، ج 9، ص 221.
 (2) المصدر نفسه.

«فَلِأَنَّ النَّبِيًّا -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ... قُتِلَ يَوْمَ بَدْرٍ النَّضَرَ بْنَ الْحَارِثِ، وَعُقْبَةَ بْنَ أَبِي مُعَيْطٍ... فَهُوَ دَلِيلٌ عَلَى جَوَازِهَا»⁽¹⁾.

ولكن ينبغي أن نعلم بأن هذين الشخصين لم يقتلا بوصفهما أسيري حرب، بل قُتلا لجرائمها السابقة التي ارتكبواها في مكة، إذ كانوا من أركان الفساد، وقد قُتلا بوصفهما مفسدين في الأرض. فحينما سأله النضر بن الحارث مصعب بن عمير لماذا أُقتل؟ أجابه مصعب: «إِنَّكَ كُنْتَ تَقُولُ فِي كِتَابِ اللَّهِ كَذَّا وَكَذَّا، [وَتَقُولُ فِي نَبِيِّهِ كَذَّا وَكَذَّا]، كُنْتَ تُعَذِّبُ أَصْحَابَهُ»⁽²⁾. ولمّا سأله عقبة بن أبي معيط لماذا أُقتل؟ قال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لِعِدَّا وَتِكَ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ»⁽³⁾. ولمّا قُتل قال صلى الله عليه وآله وسلم: «بِئْسَ الرَّجُلُ كُنْتَ وَاللَّهِ مَا عَلِمْتَ، كَافِرًا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَبِكَتَابِهِ، مُؤْذِنًا لِنَبِيِّهِ، فَأَحْمَدُ اللَّهَ الَّذِي هُوَ قَاتِلُكَ وَأَقْرَعَ عَيْنِي مِنْكَ!»⁽⁴⁾

نرى في العبارات المتقدمة للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم ولمصعب بن عمير أن الفساد والإفساد المستمرّين لدى هذين الرجلين اللذين كانا من المتسبيبين الرئيسيين في معركة بدر، هو السبب الرئيس في قتلهم، أي لم يُقتلوا لأنّهما أسيران. فالنبيُّ الكريم صلى الله عليه وآله وسلم لا يفرح لقتل أسير، بل يفرح لقتل العناصر المفسدة والتي لا تقبل الإصلاح والهدایة.

قول أصحاب الرأي في الأسرى

يقول أصحاب الرأي:

«إِنْ شَاءَ ضَرَبَ أَعْنَاقَهُمْ [أي الأسرى]، وَإِنْ شَاءَ اسْتَرْقَهُمْ، لَا غَيْرُ، وَلَا يَجُوزُ مَنْ وَلَا فَدَاءً؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدُّتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: 5]، بَعْدَ قَوْلِهِ: ﴿فَإِنَّمَا مَنَا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءً﴾ [محمد: 4]، وَكَانَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزَ، وَعِيَاضُ بْنُ عُقْبَةَ، يَقْتَلَانِ الْأُسْرَارِ»⁽⁵⁾.

ولكنه استدلال عقيم، لأن آية ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدُّتُمُوهُمْ﴾ نزلت في المشركين الناقضين للعهود الذين تتحدث عنهم الآيات الأولى من سورة التوبة، إذ أمهلوا أربعة

(1) المصدر نفسه.

(2) أبو عبد الله الواقدي، المخازي، المصدر السابق، ج 1، ص 106.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 114.

(4) المصدر نفسه.

(5) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، المغني، المصدر السابق، ج 9، ص 221.

أشهر ليصلحوا أنفسهم، وقد نزلت الآية ﴿فَإِذَا انسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدُّتُمُوهُمْ﴾ [التوبه: 5]. إذن الآية المذكورة تعنى بفئة خاصة من المشركين، ولا علاقه لها بالأسرى. وبعبارة أخرى موضوع هاتين الآيتين مختلفان، لأن آية سورة التوبه تتحدث عن فئة خاصة من المشركين الذين نقضوا عهدهم واعتدوا، في حين إن آية سورة محمد تتحدث عن أسرى الحرب، سواء أكانوا مشركين أو من أهل الكتاب أو من المجوس وغيرهم. فلذا توضح في كل من هاتين الآيتين حكم الموضوع، فلا تعارض ولا تصادم بينهما، ومن ثم فإن آية سورة التوبه لا تنفي ولا تنسخ آية سورة محمد. وأمام الاستدلال بعمل عمر بن عبد العزيز وعياض بن عقبة وبقتلهمما الأسرى فنقول: حتى لو افترضنا صحة ما نسب إليهما فإن عملهما لا يعده حجة علينا، وقد يكون عملهما هذا مستندًا إلى اجتهاد خاطئ.

أخذ الفدية [الفداء] لم يكن محظوراً

اتضح مما تقدّم أنه في ضوء مدلول الآية الرابعة من سورة محمد يجوز أخذ الفدية من الأسرى لقاء إطلاق سراحهم. وقد ورد في سيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وسلم أنه أطلق سراح بعض من أسر في معركة بدر لقاء أخذ الفدية منهم. وكانت فدية بعضهم هي أن يعلم كل واحد منهم عشرة من أطفال المسلمين القراءة والكتابة، وكانت فدية بعض آخر المال، ومنهم أبو عزيز، أخو مصعب بن عمير، الذي «بعثت أمّه فيه بأربعة آلاف، وذلِك بعْدَ أَن سَأَلْتُ أَغْلَى مَا تُفَادِي بِهِ قُرْيَشٌ، فَقِيلَ لَهَا أَرْبَعَةُ آلَافٍ»⁽¹⁾.

على الرغم من أن الآية الرابعة من سورة محمد: ﴿فَإِمَّا مَنًا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾، وكذلك السيرة القطعية للنبي الأكرم صلى الله عليه وسلم تؤكّدان جواز أخذ الفدية لإطلاق سراح الأسرى، وأن ذلك مسموح به من المنظور الإسلامي منذ بدء الأمر، مع ذلك نجد الأعم الأغلب من المفسّرين قالوا في تفسير الآية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَن يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُتْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: 67] بأنّ أخذ الفدية من الأسرى لم يكن جائزًا في بدء الأمر، وإنّ أخذ الفدية من أسرى معركة بدر كان عملاً مخالفًا لحكم الله، وإنّ الآية المذكورة ذمت هذا الفعل! وقد فسّروا آية سورة الأنفال بقولهم أنه ما مننبي يحق له التحكم بالأسرى وأخذ الفدية منهم، إذ عليه إبادة الأسرى لكي تتسع قوته وهيمنته في الأرض. وبالطبع هذا التفسير يتعارض مع الآية ﴿فَإِمَّا مَنًا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾؛ لأنّ هذه الآية تجيز أخذ الفدية. ولذلك قال بعضهم بأنّ هذه الآية نسخت الآية 67 من سورة الأنفال.

(1) أبو عبد الله الواقدي، المغازى، المصدر السابق، ج 1، ص 140.

يرى المؤلف أنَّ هذا التفسير لهذه الآية غير صحيح، ولكن مع شديد الأسف أَخَذَ به وأقرَّه معظم المفسِّرين وأوردوه في كتبهم! ولذا من الضروري دراسة هذه المسألة بنحو دقيق ومن كلِّ الجوانب.

نقد رأي المفسِّرين

في أدناه الكتب التي راجعها المؤلف ووُجِد فيها هذا التفسير الخاطئ لهذه الآية:

1. تفسير الطبرى لمحمد بن جرير الطبرى، المتوفى سنة 310هـ.
2. تفسير التبيان لشيخ الطائفة محمد بن الحسن الطوسي، المتوفى سنة 460هـ.
3. تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرى، المتوفى سنة 548هـ.
4. تفسير الكشاف للزمخشري، المتوفى سنة 528هـ.
5. تفسير القرطبي، لمحمد بن أحمد الخزرجي القرطبي، المتوفى سنة 671هـ.
6. التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازى، المتوفى سنة 606هـ.
7. تفسير البيضاوى، المتوفى سنة 685هـ.
8. تفسير ابن كثير الدمشقى، المتوفى سنة 774هـ.
9. تفسير السراج المنير، لمحمد الشريينى الخطيب، ج 1، ص 581، طبعة دار المعرفة، بيروت.
10. تفسير روح المعانى للألوسى، المتوفى سنة 1270هـ.
11. تفسير المنار للسيد محمد رشيد رضا.
12. تفسير في ظلال القرآن لسيد قطب.
13. تفسير الحسين بن مسعود البغوى، المتوفى سنة 516هـ.
14. تفسير أبي السعود قاضى القضاة، المتوفى سنة 951هـ، ج 4، ص 35.
15. تفسير البحر المحيط لأبي حيان الأندلسى، المتوفى سنة 745هـ، ج 4، ص 519.
16. تفسير الجواهر للطنطاوى، ج 5، ص 83، الطبعة الثالثة، المكتبة الإسلامية.
17. تفسير أبي المحاسن الجرجانى، المعروف بكاراز، ج 4، ص 18، الطبعة الأولى.
18. تفسير علاء الدين البغدادى، المعروف بالخازن، ج 3، ص 42، طبعة مصر.
19. تفسير أبي الفتوح الرازى، ج 5، ص 438، المطبعة الإسلامية، طهران.

20. تفسير فتح البيان، لصديق حسن خان، المتوفى سنة 1307هـ ج 4، ص 66.
21. تفسير منهج الصادقين للملاء فتح الله الكاشاني، ج 4، ص 211، المطبعة الإسلامية، طهران.
22. تفسير فتح القدير للشوكاني، المتوفى سنة 1250هـ ج 2، ص 310.
23. تفسير روح البيان، للشيخ إسماعيل حقي، المتوفى سنة 1137هـ ج 3، ص 372.
24. تفسير محاسن التأويل لمحمد جمال الدين القاسمي، المتوفى سنة 1332هـ ج 8، ص 3036.
25. تفسير كشف الأسرار لرشيد الدين الميدبي، المتوفى سنة 520هـ ج 4، ص 79.
26. تفسير أحمد مصطفى المراغي، ج 10، ص 33، طبعة مصر، 1373هـ.
27. التفسير القرآني للقرآن لعبد الكريم الخطيب، ج 5، ص 676، طبعة 1386هـ.
28. تفسير أحكام القرآن لأبي بكر بن العربي، المتوفى سنة 543هـ ص 879.
29. تفسير التسهيل لعلوم التنزيل، للحافظ محمد بن الكلبي، ج 2، ص 68، طبعة مصر، 1355هـ.
30. التفسير الواضح لمحمد محمود حجازي، من علماء الأزهر الشريف، ج 10، ص 17، طبعة القاهرة، 1385هـ.
31. تفسير الميزان للعلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ج 9، ص 136 وما بعدها، طبعة آخوندي.

ولتسليط الأضواء على معنى هذه الآية من سورة الأنفال يلزم الانتباه إلى متنها وإلى متن الآيتين التاليتين لها معًا:

**﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّىٰ يُتْخَذَ فِي الْأَرْضِ تُرْبِدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ
الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَوْلَا كَتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسْكُمْ فِيمَا أَخْذَتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَأَنْقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنفال: 67-69]**

هنا ينبغي دراسة الموضوع ضمن جملة من المطالب:

المطلب الأول: هل المراد من **﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾** هو عدم جواز أخذ الفداء من الأسرى وعدم إطلاق سراحهم، ووجوب قتلهم جميعاً؟ أم المراد أنه في خضم المعركة وخوض الحرب يجب عدم هدر الوقت والقوة لـ القبض على الأسرى والمحافظة عليهم؟

المطلب الثاني: هل المراد من **﴿حَتَّىٰ يُتْخَذَ فِي الْأَرْضِ﴾** هو بسط سلطة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الكرة الأرضية؟ أم المراد شل حركة العدو في أرض المعركة؟

المطلب الثالث: هل الآية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ تتعارض مع الآية ﴿فَإِمَّا مَنْ بَعْدُ وَإِمَّا فَدَاءً﴾؟

المطلب الرابع: ما المراد من ﴿كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾ الذي منع العذاب العظيم؟

المطلب الخامس: هل المراد من العذاب العظيم في الآية 68 هو عذاب الاستئصال، مثل عذاب عاد وثمود؟ أم المراد الهزيمة الكبرى في ساحة المعركة؟

المطلب السادس: هل المراد من ﴿فَكُلُوا مِمَّا عَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيَّبًا﴾ في الآية 69 هو أنَّ أخذ الفدية من الأسرى لم يكن مجازاً وقد سُمِحَ به لاحقاً؟

مناقشة المطلب الأول

بحسب ما تقدَّم سلَّفاً فإنَّ عموم المفسِّرين يقولون بأنَّ آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ هي للعتاب ولِذِمَّةِ أخذ الفدية مِنْ أسرى معركة بدر، وإنَّ هذه الآية تدعو إلى قتل الأسرى قاطبةً، وإنَّ أخذ الفدية وإطلاق سراحهم عملٌ مخالف لرضا الله سبحانه.

المنشاً الأول لهذا القول

يعود المصدر الأوَّل لهذا الرأي إلى أقوال بعض من الصحابة والتابعين التي استند إليها المفسِّرون من دون أيٍّ نقد وتمحيص؛ وتلك الأقوال كالآتي:

1. نقلوا عن أبي هريرة أنَّه قرأ ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمْسَكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ وقال: «يعني: لو لا أنه سبق في علمي أنِّي سأحلُّ الغنائم، لم يمسكم فيما أخذتم من الأسرى عذاب عظيم»⁽¹⁾.

2. نقلوا عن الحسن البصري أنَّه قال في تفسير الآية ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمْسَكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ أنَّ «ذلك يوم بدر، وأخذ أصحاب النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ المغانم والأسرى قبل أن يؤمروا به، وكان الله تبارك وتعالى قد كتب في أُمّ الكتاب: «المغانم والأسرى حلال لمحمد وأمته»، ولم يكن أحدهُ لأمة قبلهم، وأخذوا المغانم وأسرموا الأسرى قبل أن ينزل إليهم في ذلك، قال الله: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾، يعني في الكتاب الأوَّل، أنَّ المغانم والأسرى حلال لكم، (لم يمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم)»⁽²⁾.

3. نقلوا عن قتادة أنَّه قال في تفسير الآية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّىٰ يُثْخِنَ

(1) محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، المصدر السابق، ج 14، ص 66.

(2) المصدر نفسه، ج 14، ص 65.

في الأرض تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا هـ: «أراد أصحاب النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم يوم بدر الفداء، ففادوهم بأربعة آلاف أربعة آلاف. ولعمرى ما كان أثخن رسول الله يومئذ»⁽¹⁾.

ما أراده قتادة هو أن المسلمين أخذوا الفدية من الأسرى خلافاً لأوامر الآية المذكورة، وقبل أن يتخن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الأرض ويمنع في قتل الأعداء، وقد كان عملهم هذا معصية.

4. نقلوا عن سعيد بن جبير أنه قال في تفسير الآية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُنْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾: «إذا أسرتموهن فلا تُفَادُوهُمْ حَتَّى تُشْخِنُوهُمْ فِيهِمُ الْقَتْلَ»⁽²⁾.

هذه آراء بعض الصحابة والتابعين في تفسير الآيتين 67 و68 من سورة الأنفال، حيث أرادوا أن يقولوا بأن مبادرة المسلمين فيأخذ الفدية من أسرى معركة بدر مقابل إطلاق سراحهم كان على خلاف رضا الله سبحانه، إذ اقتضى العذاب العظيم، وإن الله تعالى منع وقوف ذلك.

منشأ هذا الرأي

يبدو أن أصحاب الرأي هؤلاء رأوا في جانب أن المسلمين أخذوا فدية من بعض أسرى معركة بدر وأطلقوا سراحهم، ورأوا في جانب آخر أن الآيات المذكورة قد وردت فيها عبارة ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾، إذ ذمت رغبة المسلمين في الفدية وما في الدنيا؛ وثمة عبارة أخرى تقول ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. إن مجموع هذه العبارات في هذه الآيات أثار في أذهانهم فكرة مؤداها أنأخذ الفدية من الأسرى كان مقتضى العذاب العظيم. وقد تداعى في أذهانهم أن عبارة ﴿فِيمَا أَخَذْتُمْ﴾ في الآية تُنوه إلىأخذ الفدية، وكأنها تقول: «إنأخذ الفدية كان مقتضى العذاب العظيم». وفي ضوء هذه المقدّمات تصوّروا أن مفهوم آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُنْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ هو أنه لا ينبغي لأبي أن يأخذ الفدية من الأسرى ويطلق سراحهم قبل أن يمنع في قتل الأعداء، بل عليه أن يقتلهم جميعاً.

يبدو أن مثل هذه الأقوال المنقوله عن الصحابة والتابعين كانت لها قداسة خاصة في القرئين الأول والثاني الهجريين، حتى بات المفسرون يستندون إليها في تفسير مفاهيم القرآن من دون أيّ نقد وتمحیص. وقد أصبحت مثل هذه الآراء رويداً مقبولة لدى عامة الكتاب

(1) المصدر نفسه، ج 14، ص 60.

(2) المصدر نفسه، ج 14، ص 60.

والمؤلفين وسادت في الأوساط العلمية، وبنحوٍ باقٍ في القرون المتأخرة من المسلمين، والتي لا ينفذ الشكُ في صحتها.

ومن هنا نجد أبي علي الجبائي، وهو عالم ومفكّر من القرن الثالث، عند تفسيره الآيات المذكورة يعدّ هذا الرأي من المسلمين، معتقداً بأنَّ أخذ الفدية من أسرى معركة بدر وإطلاق سراحهم كان ذنباً. ولأنَّ أخذ الفدية جرى بأمرِ مِن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فلذا قال هذا العالم المعتزلي في الدفاع عن النبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بأنَّ أخذ الفدية من أسرى معركة بدر كان من صغائر الذنوب، والصغرى لا تضرُّ في عدالة النبِيِّ والصحابة⁽¹⁾.

إنَّ كلام أبي علي الجبائي دليلٌ على أنَّ فكرة «تخطيطه أخذ الفدية من أسرى معركة بدر وعدده معصية» كانت سائدة في الأوساط العلمية ومن الأمور المسلم بها، ولشدة رواجها في الوسط العلمي والبحثي آنذاك لم يستطع حتى هذا المفكّر المنتهي لطبقةِ أهل الاجتهاد أن يخلص نفسه من هيمنتها وأنَّ يفكّر ويُبدي رأيه بنحوٍ مستقلٍ.

رأيُ ابن جرير الطبرِي

إنَّ محمد بن جرير الطبرِي، المفسّر الكبير في القرن الثالث الهجري، والذي كان من أهل الرأي والاجتهاد أيضًا، قد أقرَّ هو الآخر الرأي السائد في تفسير الآية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُشْخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾، معتقداً بأنَّ أخذ الفدية من أسرى معركة بدر وإطلاق سراحهم كان عملاً غير صحيح، والعمل الصحيح كان قتلهم جميعاً. يقول في ذلك:

«يقول تعالى ذكره: ما كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَحْتَسِسَ كافراً قدر عليه وصار في يده من عبده الأوثان للفداء أو للمن... وإنما قال الله جل شوأه [ذلك] لِنَبِيِّه مُحَمَّدَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، يعرّفه أنَّ قتل المشركين الذين أسرهم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يوم بدر ثمَّ فادي بهم، كان أولى بالصواب مِنْ أخذ الفدية منهم وإطلاقهم»⁽²⁾.

من الواضح أنَّ الطبرِيَّ كان تحت تأثير المناخ الفكريِّ نفسه الذي تبلور قبله في حقل تفسير القرآن، حيث كان الجميع يقولون بأنَّ «أخذ الفدية لقاء تحرير أسرى بدر كان عملاً

(1) نصّ عبارة الجبائي نقلاً عن تفسير (التبیان) للطوسي: «والمعنى ﴿لولا كِتابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ﴾ وهو القرآن الذي آمنتم به واستحقّيتم لذلك غفران الصغار ملسمكم فيما أخذتم به من الفداء عذاباً عظيم. ولا يجوز أن يكون المراد به إلا الصغار، لأنّهم قبل الغفران لم يكونوا فساقاً إجمالاً. قال الجبائي: وقد كان من النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في هذا معصية إجمالاً من غير تعين ما هي، وأظن أنها في ترك قتل الأسرى». أبو

جعفر محمد الطوسي، التبیان في تفسیر القرآن، المصدّر السابق، ج 5، ص 157.

(2) محمد بن جرير الطبرِي، جامع البیان، المصدّر السابق، ج 14، ص 58.

مخالفًا؛ وأنَّ الطبرِيَّ رغم ما له مِن قدرات علمية لم يستطع إخراج نفسه من ذلك المناخ ليبيِّ رأيًّا على خلافه.

رأيُ الشَّيخ الطوسي

وأمَّا الشَّيخ الطوسي فعند تفسيره آية [مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرى...]⁽¹⁾ نجده قد لخَّصَ عبارةَ الطبرِيَّ مِن دون أيِّ اجتهاد وتمحیص، وفي الواقع اقتبس ما قاله الطبرِيُّ قائلًا: «والمعنى [لهذه الآية]: ما كانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَحْبَسَ كافِرًا لِلْفَدَاءِ وَالْمُنْتَهَى يَثْخَنُ فِي الْأَرْضِ».⁽²⁾ ما يقصدُهُ الشَّيخ هو أَنَّهُ كانَ مِنَ اللازم قتل كُلَّ مَنْ أُسْرِرَ فِي معركة بدر. ثُمَّ يضيف بعد بضعة أَسْطُرٍ:

«فَإِنْ قِيلَ: كَيْفَ يَكُونُ القَتْلُ فِيهِمْ كَانَ أَصْلَحُ وَقَدْ أَسْلَمُ مِنْهُمْ جَمَاعَةً، وَمَنْ عَلِمَ اللَّهُ مِنْ حَالِهِ أَنَّهُ يُؤْمِنُ يَجْبُ تَبْقِيَتِهِ؟! قَلْنَا: فِي ذَلِكَ خَلَافٌ، فَمَنْ قَالَ: لَا يَجْبُ ذَلِكَ لَا يَلْزَمُهُ السُّؤَالُ. وَمَنْ قَالَ: ذَلِكَ أَوْجَبَ قَالَ: إِنَّ اللَّهَ أَرَادَ أَنْ يَأْمُرَهُمْ بِأخذِ الْفَدَاءِ، وَإِنَّمَا عَاتَبَهُمْ عَلَى ذَلِكَ لَا يَلْزَمُهُ بَادِرُوا إِلَيْهِ قَبْلَ أَنْ يَؤْمِنُوا بِهِ»⁽²⁾.

يتضحُ مِنْ هَذَا الْكَلَامُ أَنَّ الشَّيخ الطوسيَّ أَيْضًا - كالطبرِيَّ - متأثرٌ بالمناخ الفكريِّ الذي ساد قبله، ولذلك كرر ما قاله الطبرِيُّ قبله.

المعنى الصحيح للآية 67 من سورة الأنفال

ما يفهمُهُ الكاتبُ مِنْ هَذِهِ الآية يختلفُ عَمَّا قاله عُمُومُ المفسِّرين، فَالآية تُعْنِي أَنَّهُ لَا يُنْبَغِي لِأَيِّ نَبِيٍّ يَقُودُ حَرْبًا، وَلَا أَيِّ قَائِدٍ عَسْكُريٍّ، أَنْ يَسْتَهِلَّ فِي أَثْنَاءِ الْحَرْبِ قَدْرًا مِنْ وَقْتِهِ وَقُوَّتِهِ الْقَاتِلَيَّةِ لِلْقِبْضِ عَلَى الْأَسْرِيِّ وَالْمَحَافَظَةِ عَلَيْهِمْ. لَا يَلْزَمُهُ أَنْ يَعْدُمَ الْقَاتِلَيَّةِ وَالْأَصْطِدامَ بِالْعَدُوِّ يَجْبُ بَذْلُ الْوَقْتِ كُلَّهُ وَالْقُوَّةِ الْقَاتِلَيَّةِ كُلَّهَا مِنْ أَجْلِ دَحْرِ الْعَدُوِّ وَشُلْحَ حَرْكَتِهِ. ذَلِكَ أَنَّهُ فِي أَثْنَاءِ الْمُوَاجَهَةِ وَاصْطِكَاكِ الْأَسْنَةِ يُعُوَّلُ حَتَّى عَلَى الثَّوَانِيِّ، فِي الْقَدْرِ الَّذِي تَبْذِلُ قَوْاتُ مَعْسُكِ الرَّحْقِ قَوْةً فِي سَبِيلٍ غَيْرِ دَحْرِ الْعَدُوِّ، فَإِنَّهُ بِالْقَدْرِ نَفْسِهِ تَتَرَاجَعُ نَسْبَةُ الْاحْتِمَالِ فِي تَحْقِيقِ النَّصْرِ وَتَتَزَايِدُ نَسْبَةُ الْاحْتِمَالِ فِي الْهَزِيمَةِ.

إِنَّ الْآية تُريدُ أَنْ تقولَ: «لَا يُنْبَغِي لِأَيِّ نَبِيٍّ أَنْ يَقْبِضَ عَلَى بَعْضِ الْأَسْرِيِّ فِي أَثْنَاءِ انشُغالِ قَوَاتِهِ بِالْقَاتِلِ، أَيْ لَا يُنْبَغِي لِقَوَاتِهِ أَنْ تَبْذِلَ قَدْرًا مِنْ وَقْتِهِ وَقُدرَاتِهِ لِلْقِبْضِ عَلَى أَسْرِيِّ مِنْ قَوَاتِ الْعَدُوِّ، مَا يُضْطَرِّهَا أَنْ تَخْصُصَ وَقْتًا آخَرَ وَقَوْةً إِضافِيَّةً لِلْحَفَاظِ عَلَى هُؤُلَاءِ الْأَسْرِيِّ».

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 5، ص 156.

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 156 و 167.

إنَّ الجنديُّ الواحدُ في صفوف العدوِّ لا يُعدُّ أسيِّراً في أثناءِ قتاله، إذ يتحققُ أسره عندِ إلقاءِ القبض عليه ومراقبته. وأنْ تقول الآية **﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾** فالمرادُ من ذلك هو أنه لا ينبغي في أتون الحرب أن تقبض قوَاتُ الحقَّ على عناصر من العدوِّ، لأنَّ ذلك يقللُ من قدراتها القتالية، ويقللُ من احتمال النصر ويزيدُ من احتمال الهزيمة. إذن طالما أنَّ قوى الشر قادرَةٌ على مزاولةِ القتال، وطالما أنها لم تُدْخَرْ ولم تُقْمَعْ بعدَ فينبغي أن تكون قوَاتُ الحقَّ بجميع طاقاتها ووقتها مكرَّسةً لدحر قوى الباطل، وألا يُذْلَلْ شيءٌ من تلك القوى من أجلِ القبض على الأسرى والمحافظة عليهم.

جملةٌ معتبرَة: يمكن القول بأنَّ المحظوظ في أتون الحرب لا يقتصرُ على مسألةِ القبض على الأسير والمحافظة عليه، بل يُحظرُ أيُّ عملٍ يبعثُ على التراجع في القوَةِ القتالية في صفوفِ الحقِّ، وإنْ كانت في إطارِ الأفعالِ المستحبة مثل الصلوات النافلة وتلاوة القرآن والذكر والدعاء. وهذا هو مقتضى ملاكِ الحكم وروحِ القانون، فبالنظر إلى ملاكِ الحكم تُلْغى الخصوصية في المورد المذكور في متن الآية ويتسرَّ حكمها إلى الموارد المشابهة. على أنَّ هذا القياس ليس محظوراً، بل هو تنقية المناط وكشفُ الملاك⁽¹⁾، إذ يحكم العقلُ بصحته. ويندرجُ هذا المعنى تحت الضابطة العقلية المعنية بمسألة الأهم والمهم، إذ الأهم مقدَّم على المهم دوماً، ومادام الأهمُ حاضراً لا ينبغي الانتقال إلى المهم.

البعد الاقتصادي في القبض على الأسير

ينبغي أن نعلم بأنَّ الساعين إلى القبض على الأسرى من صفوف العدوِّ كانوا يرومون أخذ الفدية منهم لاحقاً وإطلاق سراحهم بعد ذلك. وفي واقع الأمر كان لعميلهم هذا جانب اقتصاديٌّ، كما وردَ في الآية المذكورة: **﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا وَاللهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾**، أي إنَّ رغبتكم في أخذ الفدية ما هي إلا متعة دنيوية زائلةٌ ويدفعكم إلا أن تبذلوا قدراً من وقتكم وطاقاتكم للقبض على الأسير والمحافظة عليه، عسى أن تأخذوا منه الفدية لاحقاً. ولكنَ الله سبحانه ي يريد منكم أن تتعلموا للآخرة، وأن تكرسوا طاقاتكم كلها لدحر قوَاتِ العدوِّ فقط. يتضح البُعدُ الاقتصاديُّ في القبض على الأسير من الحادثة التي حصلت في معركة بدر،

(1) «تنقية المناط»: عملية تحديد المناط وتصفيته من الأوصاف الأخرى التي قد تكون مرتبطة بالحدث أو الواقعه. هذا يعني تحديد السبب الحقيقي الذي يعتمد عليه في الحكم الشرعي». و«كشف المراد»: هو إظهار السبب الحقيقي للحكم، أي تحديد الملاك الذي جعل الحكم الشرعي يتربَّ على الواقعه أو الحدث. قد يتطلب هذا استنباطاً أو تفصيلاً من النص الشرعي». للمزيد يُنظر: عبدُ الكريم النملة، المهدب في علم الأصول المقارن، (الرياض: مكتبة الرشد، 1999م)، ج 5، ص 2077. (المترجم)

حيث قال أبو عزيز، وهو أخ مصعب بن عمير وقد كان في معسكر مشركي مكة: «مَرِّي
أَخِي مُصْعَب بْنُ عُمَيْر وَرَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ يَأْسِرُنِي، فَقَالَ: شُدَّ يَدِيْكَ بِهِ، فَإِنَّ أَمْهُ دَاتُ مَتَاعٍ
لَعَلَّهَا تَقْدِيهِ مِنْكَ، قَالَ وَكُنْتُ فِي رَهْطٍ مِنَ الْأَنْصَارِ حِينَ أَقْبَلُوا بِي مِنْ بَدْرٍ... فَلَمَّا قَالَ أَخُوهُ
مُصْعَب بْنُ عُمَيْر لِأَبِي الْيَسَرِ، وَهُوَ الَّذِي أَسْرَهُ، مَا قَالَ، قَالَ لَهُ أَبُو عَزِيزٍ: يَا أَخِي، هَذِهِ وَصَاتُكَ
بِي؟ فَقَالَ لَهُ مُصْعَبٌ: إِنَّهُ أَخِي دُونَكَ. فَسَأَلَتْ أُمُّهُ عَنْ أَغْلَى مَا فُدِيَ بِهِ فُرْشِيٌّ، فَقَيْلَ لَهَا: أَرْبَعَةُ
آلَافٍ درهم، فَبَعْثَتْهُ بِأَرْبَعَةِ آلَافِ دِرْهَمٍ، فَقَدَّتْهُ بِهَا»^(١).

يتضح من هذه القصة أنَّ هذه الفكرة كانت متداولة حتَّى بين المسلمين المخلصين من أمثال مصعب بن عمير، إذ كانوا يرون أنَّ في القبض على الأسير منفعة اقتصادية، وكانوا يحثُّون الآخرين على ذلك. وإنَّ عبارة **﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾** في نص الآية تذمُّ هذه الفكرة، وتقول لِلمسلمين إنَّ نواياكم من القبض على الأسير هي الحصول على متع الدنيا الزائل، في حين أنَّ رغبتكم في المال يجب ألا تلهيكم عن هذا المبدأ العسكري الذي يؤكِّد أنَّ بذل الوقت والطاقة للقبض على الأسير والمحافظة عليه يقلل من قدراتكم القتالية، ويقلل من احتمال تحقيق النصر.

دفوعهم عن موقف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

ولأنَّ القول بأنَّ «أخذ الفدية من أسرى معركة بدر معصية لله» يقتضي أنَّ يكون النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أيضًا مخالفًا وعاصيًا - لأنَّ هذا العمل جرى بأمرٍ منه - فلذا حاول بعضهم أن يدافعوا عنه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وأن يبرئه من ذلك؛ إذ تقدَّر عليهم أن يقولوا: «إنَّ أخذ الفدية من أسرى معركة بدر لم يكن مخالفًا أو معصية»، لأنَّ المناخُ الفكريُّ الذي تبلورَ منذ عهد أبي هريرة كان يلزمهم بأن يقرُّوا بأنَّ أخذ الفدية من أسرى معركة بدر لقاء إطلاق سراحهم كان معصية لله.

في مثل هذه البيئة الفكرية ثمة من كان من أهل الاجتهاد، وقد نزلوا إلى ميدان البحث والنقاش بقوَّة الاجتهاد، وراحو يدافعون عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بناءً على اجتهادهم. وثمة آخرون عَنَوا بنحو أكثر بما نقلته الروايات، وصنعوا قصصًا ليستطيعوا من خلالها الدفاع عن مقام الرسالة النبوية.

(١) عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، **السيرة النبوية**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (د.م: شركة الطباعة الفنية المتحدة، د.ت)، ج 2، ص 209.

دَفَعَ أَبِي عَلَيِّ الْجُبَانِيِّ

أبو علي الجبائي، وهو متكلّم معتزليٌّ عاش في القرن الثالث الهجري⁽¹⁾، يدافع بهذه العبارات عن موقف النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ:

«وَقَدْ كَانَ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي هَذَا مُعْصِيَةً إِجْمَاعًا مِّنْ غَيْرِ تَعْيِينٍ مَا هِيَ، وَأَطْنَأَنَّهَا فِي تَرْكِ قَتْلِ الْأَسْرَى»⁽²⁾.

نرى أنَّ أبا علي الجبائي يعد المعصية لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والصحابة أمراً مُسَلَّماً به، ولكنَّه يوضح ويقول «لأنَّ هناك إجماع على أنَّ هذا الفعل لم يخدش في عدالتهم، فلذا ينبغي أن نقول بأنَّها كانت معصية صغيرة، ومن ثم لا تفسد عدالة مرتكيبيها». هذا هو الجهد الذي بذله الجبائي لِلحفاظ على شأو الرسالة النبوية.

ولكنَّ الحقيقة هي أنَّ ما قام به النبي الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والصحابة لم يكن معصية صغيرة ولا كبيرة، فلا أخذ الفدية من الأسرى كان ذنبًا، ولا إطلاق سراحهم. بل إنَّ أخذ الفدية كان عملاً مشروعاً وعقلائياً، وإنَّ إطلاق سراحهم كان عملاً إنسانياً ونابعاً عن العواطف الإنسانية.

فضلاً على ذلك يقول القرآن الكريم حول أسرى الحرب بأنه يجب تحريرهم، سواء بفذية أو من دون فدية: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: 4]، وإنَّ النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والصحابةنفذوا أوامر القرآن، وإنَّ ما يأمر به القرآن الكريم لا يُعد ذنباً. بيد أنَّ أبا علي الجبائي لم يقدر على أن يخلص نفسه من البيئة الفكرية السائدة في عهده، ذلك أنَّ التعبد بأقوال الصحابة والتابعين كان رائجاً وبنحوٍ كبير، وبالقدر الذي لم يكن بمقدور هذا العالم المفكّر أن يتخلص من العقيدة السائدة في ذلك العصر. ولذلك اضطرَّ إلى أن يقول في الدفاع عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بأنَّ هذه المعصية الصغيرة لا تخدش في عدالته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. على أنه أبدى هذا الرأي المدافع عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من موقف المتعاطف والمخلص، ويا ليته لم يفعل ذلك. هنا يجب القول بأنَّ في بعض الأحيان يصبح الرأي الشخصي لأحد الصحابة أو التابعين منشأً لمبدأ عقائديٍّ، ثم يسود في البيئات العلمية

(1) أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، عالمٌ ومتكلّمٌ معتزليٌّ، توفي في عام 303هـ. كان من أهل مدينة جُبُّ بخوزستان قرب البصرة. كان أبو علي الجبائي ونجله أبو هاشم مِن مشايخ المعتزلة، والكتب الكلامية مشحونةً بمناديهما واعتقادهما، ويُقال لهمما الجبائيان. ظ: عباس القمي، الكتب والألقاب، ط:

الخامسة، (طهران: مكتبة الصدر، 1368ش [1989م]), ج 1، ص 141. [الهامش للمؤلف]

(2) أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 5، ص 157.

ويُقرّ به، وينتقل من هناك إلى الوسط الاجتماعي، ويظل متداولاً على مدى قرون متتابعة، ويصبح جزءاً من العقائد القطعية لفئة كبيرة جداً من أمّة عظيمة، في حين نجد أنَّ المبدأ الرئيس الذي استندت إليه الفكرة كان استنبطاً خاطئاً.

دفاع صاحب المنار

يروم السيد محمد رشيد رضا في (*تفسير المنار*) أن يثبت أنَّ أخذ الفدية من أسرى معركة بدر لقاء إطلاق سراحهم قد جرى بناءً على اجتهاد النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فهو من رأى أنَّ هذا العمل أقرب للمصلحة. في حين كان قتل الأسرى هو الأقرب للمصلحة، وإنَّه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قد أخطأ في اجتهاده. بيد أنَّ الخطأ في الاجتهاد لا يُعد معصية ولا يمكن معاقبة المجتهد. ثمَّ يستأنف صاحب (*المنار*) كلامه بالقول:

«(فَإِنْ قِيلَ): وَمَا حِكْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى فِي تَرْجِيحِ رَسُولِهِ لِرَأْيِ الْجُمُهُورِ الْمَرْجُوحِ بِحَسْبِ الْقَاعِدَةِ أَوِ السُّنْنَةِ الْإِلَيَّهِيَّةِ الَّتِي كَانَ عَلَيْهَا الْأَنْبِيَاءُ قَبْلَهُ، وَهُوَ أَرْجَحُهُمْ مِيزَانًا وَأَقْوَاهُمْ بُرْهَانًا، ثُمَّ إِنْكَارُهُ تَعَالَى ذَلِكَ عَلَيْهِمْ؟ (فَقُلْ): إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي ذَلِكَ حِكْمَمًا».

ثمَّ يذكر تسعًا من الحِكَم في ذلك، ويقول في الحكمة الثالثة:

«(الْحِكْمَةُ الْثَالِثَةُ) أَنَّ النَّبِيَّ نَفْسَهُ قَدْ يُخْطِئُ فِي اجْتِهَادِهِ، وَلَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُبَيِّنُ لَهُ ذَلِكَ، وَلَا يُقْرِئُهُ عَلَيْهِ كَمَا صَرَّحَ بِهِ الْعُلَمَاءُ فَهُوَ مَعْصُومٌ مِنَ الْخَطَايَا فِي التَّبْلِيغِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى لَا فِي الرَّأْيِ وَالْاجْتِهَادِ»⁽¹⁾.

ما ذكره صاحب (*المنار*) اجتهاده هو، ويدهب المؤلف إلى أنَّه أخطأ في اجتهاده هذا، لأنَّ أخذ الفدية من الأسرى كان عملاً معقولاً وأقرب للمصلحة، وكذلك إطلاق سراحهم. ومن ثمَّ لم يصدر اجتهاد خاطئ عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، لأنَّ ما قام به كان بحسب مدلول الآية *فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً*^{كما}، أي أنَّه عمل بأمر الله سبحانه. بيد أنَّ اجتهاد صاحب (*المنار*) كان عن حُسن نية، فقد ذكر ذلك دفاعاً عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وأراد أن يوضح أنَّ ما قام به النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في هذه القضية لم يكن معصية، ولا يتحمل صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مسؤولية في ذلك. وقد سبق صاحب (*المنار*) علماء آخرون أيضًا في القول بأنَّ الأنبياء قد يخطئون في اجتهادهم.

(1) محمد رشيد رضا، *تفسير المنار*، المصدر السابق، ج 10، ص 82.

إشكال الألوسي

أورد السيد محمود الحسيني الألوسي البغدادي (1802-1854م) في تفسير (روح المعاني) كلاماً مؤداه أنَّ العلماء استدلوا بالآية [ما كانَ لِتَبْيَأْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى] به ليقولوا بأنَّ الأنبياء قد يخطئون أحياناً في اجتهادهم، ولكنَّ الوحي الإلهي ينزل على خلاف اجتهادهم، ويوضح خطأهم. ثمَّ يقول:

«بقي ها هنا شيءٌ وهو أنَّه قد جاءَ مَنْ اجتهدَ وأخطأَ فلهُ أجرٌ، وَمَنْ اجتهدَ وأصابَ فَلَهُ أجرانٌ إِلَى عَشَرَةِ أَجْوَرٍ؛ فهل بين ما يقتضيهُ الْخَبَرُ مِنْ ثبوتِ الْأَجْرِ الْوَاحِدِ لِلمُجْتَهِدِ المخطئِ وبين عتابِهِ عَلَى مَا يَقُولُ مِنْ مَنَافَةِ أَمْ لَا؟ لَمْ أَرَ مَنْ تعرَّضَ لِتَحْقِيقِ ذَلِكَ. وَإِذَا قيلَ: بِالْأَوَّلِ [أَيْ] بِوُجُودِ الْمَنَافَةِ بَيْنِ الْأَجْرِ عَلَى الْعَمَلِ وَالْعَتَابِ عَلَى الْقِيَامِ بِهِ، فَعِنْدَ ذَلِكَ لَا يَتَمَكَّنُ الْإِسْتِدَالَ بِالْآيَةِ، [أَيْ] إِنْ اسْتِدَالَ الْعُلَمَاءُ بِالْآيَةِ الْمُذَكُورَةِ لِإِثْبَاتِ خَطَأِ الْأَنْبِيَاءِ فِي اجْتِهَادِهِمْ غَيْرَ صَحِيحٍ»⁽¹⁾.

يظهرُ مِنْ كلامِ الألوسي أنَّه ي يريدُ القولَ أنَّ المَنَافَةَ بَيْنَ «الْإِثْبَاتِ وَالْأَجْرِ» عَلَى فَعْلِ [اجْتِهَادِيِّ] ما و«الْعَتَابِ» عَلَى الْقِيَامِ بِهِ تَمَنِّعُ وجودِ معنى العَتَابِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ.

الدفاع عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ضَمِنَ حَدِيثَ يَرُوِيُّ بِكَائِهِ

ثُمَّةَ فَتَّةُ أَخْرِيٍّ مِنَ الَّذِينَ يَضْفُونَ قَدَاسَةً أَكْبَرَ عَلَى الْحَدِيثِ، وَهُوَ الْمُدَافِعُ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِنْ خَلَالِ وَضْعِ الْحَدِيثِ؛ فَقَدْ رَاحَ كُلُّ يَضْعِ حَدِيثًا بِحَسْبِ سَلِيقَتِهِ وَرَغْبَتِهِ لِيُبَرِّأَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي قَضِيَّةِ تحريرِ أَسْرِي بَدْرٍ. مِنْ تِلْكَ الْأَحَادِيثِ الَّتِي يَرِيَ المُؤَلِّفُ أَنَّ جَزءًا مِنْهُ مَوْضُوعٌ وَرَدَ بِهَا الْمَضْمُونُ:

«لَمَّا أَسَرُوا الْأَسْرَى - يَعْنِي يَوْمَ بَدْرٍ - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - لِأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرَ: «مَا تَرَوْنَ فِي هَؤُلَاءِ الْأَسْرَى؟» فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هُمْ بَنُو الْعَمَّ وَالْعَشِيرَةِ، أَرَى أَنَّ تَأْخُذَ مِنْهُمْ فِدْيَةً فَتَكُونُ قُوَّةً لَنَا عَلَى الْكُفَّارِ، وَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَبْدِيَهُمْ لِلْإِسْلَامِ». فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -: «مَا تَرَى يَا ابْنَ الْخَطَابِ؟» فَقَالَ: لَا وَاللَّهِ، لَا أَرَى الَّذِي رَأَى أَبُو بَكْرٍ، وَلَكِنِّي أَرَى أَنَّ تُمْكِنَنَا فَنَصْرَبَ أَعْنَاقَهُمْ، فَتُمْكِنَنَ عَلَيْهَا مِنْ عَقِيلٍ (أَيْ أَخِيهِ) فَيَصْرِبُ عُنْقَهُ، وَتُمْكِنَنِي مِنْ فُلَانٍ - نَسِيَّا لِعُمَرَ - فَأَصْرِبَ عُنْقَهُ، وَمَكِنَ فُلَانٍ مِنْ فُلَانٍ قَرَابَتِهِ، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ أَئِمَّةُ الْكُفَّارِ وَصَنَادِيدُهَا. فَهَوَيَ رَسُولُ اللَّهِ

(1) محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثانى، المصدر السابق، ج 5، ص 230

- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ - مَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَلَمْ يَهُوْ مَا قُلْتُ. فَلَمَّا كَانَ الْغُدُّ جِئْتُ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ - وَأَبُو بَكْرٍ قَاعِدَيْنِ يَيْكِيَانِ. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرِنِي مِنْ أَيِّ شَيْءٍ تَبَكِي أَنْتَ وَصَاحِبُكَ فَإِنْ وَجَدْتُ بُكَاءً بَكَيْتُ، وَإِنْ لَمْ أَجِدْ بُكَاءً تَبَكَيْتُ لِبَكَائِكُمَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ - «أَبْكِي لِلَّذِي عَرَضَ عَلَيَّ أَصْحَابُكَ مِنْ أَخْدِهِمُ الْفِدَاءَ، لَقَدْ عَرِضَ عَلَيَّ عَذَابُهُمْ أَدْنَى مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ» - شَجَرَةٌ قَرِيبَةٌ مِنْهُ - وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ⁽¹⁾.

يببدأ الجزء الم موضوع من هذا الحديث من قول عمر: «فَلَمَّا كَانَ الْغُدُّ جِئْتُ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ» إلى آخر الحديث. هنا ينبغي القول بأنَّ أصل مشورة النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حول قضية الأسرى كان عملاً صحيحاً وبأمر القرآن الكريم، وإنَّ الاختلاف في وجهات النظر بين الصحابة أمر طبيعي، وكذلك تحرير الأسرى لقاء الفدية عمل معقول وينم عن روح الفتوى والنبيل والإنسانية. فضلاً على ذلك إنَّه تنفيذ لما أمر الله به: ﴿فَإِمَّا مَنْ بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءُهُ﴾. بهذا التوضيح يتبيَّن أنَّ إطلاق سراح الأسرى لقاء الفدية لم يكن عملاً مخالفًا لرضا الله تعالى حتى يستوجب عذاب الاستئصال وبنحوٍ يُبكي النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

ما يستنبطه المؤلف هو أنَّ بعض الأفراد من الذين لم يتعمَّقوا كثيراً قد تأثروا بالبيئة الفكرية السائدة، حيث كان الجميع يقول «بأنَّ تحرير الأسرى كان مخالفًا لرضا الله»، ولذا حاولوا تبرئة النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من هذا العمل الذي أمرَ به، ولذلك اختلقوا قصة بكاء مع أبي بكر، ليقولوا بأنَّه ببكائه وصاحبه القريب منه قد تلافي هذا الخطأ وهذه المعصية، ولبيررُوه من أيِّ مسؤولية متوجهة نحوه في هذه القضية. ولا تُستبعد مثل هذه المبادرة عن الأصدقاء الجهلة.

دفَاعٌ آخر بوضعِ حديث آخر

وقد وضعوا حديثاً آخر للدفاع عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، بنحوٍ يُظهره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ معارضًا لأخذ الفدية من الأسرى وإطلاق سراحهم، وهو بهذا المضمون: «روي أنَّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كره أخذ الفداء حتى رأى سعد بن معاذ كراهيَة ذلك في وجهِهِ، فَقَالَ يَا رَسُولَ اللَّهِ هَذَا أَوْلَ حَرَبٍ لَقِينَا فِيهِ الْمُشْرِكِينَ، أَرَدْتُ أَنْ

(1) محمد بن جرير الطبراني، تفسير جامع البيان، المصدر السابق، ج 14، ص 62؛ ومحمد رشيد رضا، تفسير المتنار، المصدر السابق، ج 10، ص 76.

يُثْخَنُ فِيهِمُ الْقَتْلَ حَتَّى لَا يَعُودَ أَحَدٌ بَعْدَ هَذَا إِلَى خِلَافَكَ وَقِتَالَكَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ: قَدْ كَرِهْتَ مَا كَرِهْتَ، وَلَكَ رأْيُكَ مَا صَنَعَ الْقَوْمُ...»⁽¹⁾.

لقد وضعوا هذا الحديث ليقولوا أنَّ تحرير أسرى الحرب لقاء الفداء كان من فعل الصحابة، وإنَّ شخص النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان معارضاً لِذَلِكَ وَلَمْ يَرَضْ بِهِ؛ وبهذا بَرُؤُوا مقام الرسالة من المعصية. بيد أنَّ هذا الحديث فاقد للاعتبار لجملةٍ من الأدلة: الدليل الأول هو أنَّه فاقد للسند، والحديث الذي يفتقر للسند إذا لم يثبت دليلاً آخر صحته فلا اعتبار له.

الدليل الثاني هو أنَّ لهذا الحديث ما يعارضه، وهو حديثٌ آخر وَرَدَ فيه:

«استشار النَّبِيِّ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» النَّاسَ فِي الْأَسْرَى يَوْمَ بَدْرٍ، فَقَالَ «إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَمْكَنْتُكُمْ مِنْهُمْ»، فَقَامَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اضْرِبْ أَعْنَاقَهُمْ. فَأَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَسَلَّمَ]، ثُمَّ عَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَسَلَّمَ] فَقَالَ: يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَمْكَنْتُكُمْ مِنْهُمْ وَإِنَّمَا هُمْ إِخْوَانُكُمْ بِالْأَمْسِ» فَقَامَ عُمَرُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اضْرِبْ أَعْنَاقَهُمْ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِيِّ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَسَلَّمَ]»، ثُمَّ عَادَ النَّبِيِّ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَسَلَّمَ]» فَقَالَ: لِلنَّاسِ مِثْلُ ذَلِكَ، فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ الصَّدِيقُ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ نَرَى أَنَّ تَعْفُوَ عَنْهُمْ، وَأَنْ تَقْبِلَ مِنْهُمْ الْفِدَاءَ، قَالَ فَذَهَبَ عَنْ وَجْهِ رَسُولِ اللَّهِ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَسَلَّمَ]» مَا كَانَ فِيهِ مِنَ الْغَمِّ، فَعَفَّا عَنْهُمْ وَقَبِيلَ مِنْهُمُ الْفِدَاءَ»⁽²⁾.

يُحسِّبُ ما وَرَدَ في هذا الحديث فإنَّ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان معارضاً لِقتل الأسرى، وإنَّ مقترح تحريرهم قد أذهَبَ عن وجهه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ما كان فيه مِنَ الْغَمِّ؛ بينما نَجَدُ الحديث السابق ذَكَرَ أَنَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاللهِ وَسَلَّمَ كان معارضاً لِتحrir الأسرى. وهذا تعارضٌ صريحٌ بين الحديثين. والحديث الذي يكون له معارض، إنَّ لم يُؤيَّده دليلاً آخر، يسقط عن الاعتبار.

الدليل الثالث: يتضح من الحديث المذكور أنَّ صحابة النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاللهِ وَسَلَّمَ كانوا على خلاف معه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَاللهِ وَسَلَّمَ في قضية الأسرى، إلى أنَّ تغلَّبُوا عليه في فَرَضِ رأيهِمْ وَجَعَلُوهُمْ يَسْتَسْلِمُونَ لِهِمْ. بيد أنَّهُمْ لا يُمْكِنُ القبولُ به، لأنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج. 5، ص 158.

(2) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، 1419هـ)، ج 4، ص 78.

عليهِ وآلِهِ وسَلَّمَ الذي كان المنتصر في معركة بدر، وكان في ذروة القوّة وإنَّ معظم الصحابة تحت أمره، ما كان ليتمكن أن يرمي ضعيفاً ومسلوب الإرادة أمام مطلب بعضٍ من الصحابة، وبنحوٍ يعجز عن الحُؤول دون المعصية التي يرثموها ارتکابها، حتّى يضطرُّ إلى أن يستسلم لهم لترتكب المعصية أمام أنظاره.

الدليل الرابع: إنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -بحسب الحديث المذكور- كان معارضًا لما أمر القرآنُ به في الآية ﴿فَإِمَّا مَنًا وَإِمَّا فَدَاء﴾، إذ لم يرغب في إطلاق سراح الأسرى. ولكن هذا ما لا يمكن القبول به إطلاقًا، أيٌ لا يمكن أن يكون النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ معارضًا لما يأمر به القرآن الكريم، وأن يرفض ما يريده القرآن.

الدليل الخامس: يعارض الحديث المذكور نصَّ القرآن الكريم، لأنَّ هذا الحديث ينصُّ على أنَّ حكم الله كان قتل الأسرى كُلُّهم؛ في حين تقول الآية: ﴿فَإِمَّا مَنًا وَإِمَّا فَدَاء﴾، أي إن حكم الله هو تحرير الأسرى من دون فداء، أو بفاء، وإنَّ القاعدة العامة تنصُّ على أنَّ الحديث المعارض للقرآن مردود.

استناد الشِّيخ الطوسي إلى هذا الحديث

ينقل الشِّيخ الطوسيُّ هذا الحديث، ثم يقول:

«المعصية في ذلك كانت من قومٍ من الصحابة الذين مالوا إلى الدنيا وأخذ الفداء،
[وليس من النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ]»^(١).

يروم الشِّيخ الطوسيُّ في هذا الصدد أن يردُّ على أبي علي الجبائي الذي سبق أن ذكرَ أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بأخذذه الفدية مِن أسرى بدر ارتكب الصغيرة وليس الكبيرة. فلذا يتوصّل الطوسيُّ بهذا الحديث ليقول لأبي علي الجبائي أنَّ الصغيرة التي ارتكبت بأخذ الفدية من الأسرى وإطلاق سراحهم كانت من فعل نفرٍ من الصحابة، وليس من فعل النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

ولكن علِمنا سَلَفًا أنَّ هذا الحديث فاقدٌ للاعتبار لخمسةٍ من الأدلة، ومن ثُمَّ لا يمكن الاستناد إليه. وقد اتضح سَلَفًا أيضًا أنَّ أخذ الفدية مِن الأسرى وإطلاق سراحهم لم يكن عملاً مخالفًا لرضا الله سبحانه، بل كان مطابقًا للآية ﴿فَإِمَّا مَنًا بَعْدُ وَإِمَّا فَدَاء﴾. فالنَّبِيُّ إذن لم يرتكب معصيةً بهذا الفعل حتّى يضطرُّ أبو علي الجبائي إلى القول: «لا يجوز أن يكون المراد

(١) أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج ٥، ص 158.

به إلا الصغار»⁽¹⁾، وبناءً على هذا لم تعد ثمة حاجة إلى أن يستند الشيخ الطوسي إلى هذا الحديث الفاقد للاعتبار لينفي المعصية الصغيرة عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وينسبها إلى أصحابه.

وهنا نرى كيف أنَّ هذه الفكرة الواهية التي ترسخت في الوسط العلمي والبحثي، وأقنعت الجميع بأنَّ أخذ الفدية من الأسرى كان معصية، تمكنت من إخراج العلماء مما جعلتهم مضطرين كالغريق الذي يتمسّك بأيّ قشة ليخلص نفسه.

دفَاع آخر بِوَضْعِ الْحَدِيثِ

وفي موضع آخر وفي سياق محاولاتهم للدفاع عن النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَضعوا حديثاً آخر، حيث قدموه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ محايِداً في قضية أسرى بدر، وقالوا بأنه لم يتدخل شخصياً في قضية الأسرى، بل أحالها إلى الصحابة ليختاروا أحد الخيارين، فإماماً أن يقتلوهم وإماماً أن يطلقوا سراحهم. وفي أدناه نصُّ هذا الحديث:

«قَالَ سَفِيَانُ الثُّورِيُّ عَنْ هِشَامِ بْنِ حَسَانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ عَبْيَدَةَ، عَنْ عَلَيِّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: جَاءَ جِبْرِيلٌ إِلَيَّ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَوْمَ بَدْرٍ، فَقَالَ: خَيْرُ أَصْحَابِكَ فِي الْأَسْرَى، إِنْ شَاؤُوا الْفَدَاءَ، وَإِنْ شَاؤُوا الْقَتْلَ، عَلَى أَنْ يُقْتَلَ عَامًا مُقْبَلاً مِنْهُمْ مِثْهُمْ، قَالُوا: الْفِدَاءُ وَيُفْتَلُ مِنَّا»⁽²⁾.

يقول ابن كثير بعد نقله هذا الحديث: «وَهَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ جِدًا»⁽³⁾. حيث نجد سفيان الثوري في منتصف القرن الثاني الهجري ينسب قصةً وعبر سندٍ إلى الإمام علي عليه السلام، حيث يقول جبرئيل: «إذا لم يقتل المسلمون الأسرى يجب أن يُقتل منهم في العام المقبل بعدهم، وقد ذُكر أن عددهم كان سبعين». .

ثمة سؤال يُعرض هنا ويقول: أيُّ اتفاق هذا الذي يبرمه الله مع المسلمين؟ إذ يقول لهم إذا لم تقتلوا الأسرى يجب أن يُقتل منكم في العام المقبل بعدهم؟! هل كان الله يريد سفك دماء سبعين إنساناً، سواء أكانوا من الأسرى، أو من المسلمين المدافعين عن الإسلام في العام المقبل في معركة أحد؟ وهل كان تحرير الأسرى الذي وردَ الأمرُ به في آية ﴿فَإِمَّا مَنًا بَعْدُ وَإِمَّا

(1) المصدر نفسه، ج 5، ص 157.

(2) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي، *تفسير القرآن العظيم*، ت: سامي بن محمد السلامة، ط: الثانية، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م)، ج 4، ص 89.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 89-90.

فِدَاءُكُمْ مُعْصِيَةٌ حَتَّى تَحْتَمُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَن يَكْفُرُوا عَنْهَا فِي الْعَامِ الْمُقْبِلِ بِتَقْدِيمِ سَبْعِينَ قَتِيلًا، وَقَدْ كَانَ الْحَمْزَةُ سَيِّدُ الشَّهِداءِ مِنْ بَيْنِهِمْ؟

أَيُّ عَقْلٍ سَلِيمٍ يَقْرَرُ بِهَذَا الْأَمْرِ غَيْرَ الْمَعْقُولِ؟ الْحَقُّ مَعَ ابْنِ كَثِيرٍ، حِيثُ قَالَ: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ جَدًّا»، أَيْ إِنَّهُ غَيْرٌ مَعْقُولٌ وَمُشَيْرٌ لِلْدَّهْشَةِ! لَقَدْ أَوْصَلَ صَنَاعُ هَذَا الْحَدِيثِ سَنَدَهُ إِلَى إِلَامِ عَلَيِّ السَّلَامِ لِتُضَفَّى عَلَيْهِ الْقَدَاسَةُ وَلِيُتَقْبَلَهُ النَّاسُ؛ فِي حِينٍ إِنْ عَلَيْهِ السَّلَامِ مَبْرَءٌ مِنْ مَثْلِ هَذِهِ الْقَصَّةِ غَيْرِ الْمَعْقُولَةِ؛ وَيُجَبُ الْقَوْلُ بِأَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ أَيْضًا قدْ صَنَعَهُ الْأَصْدِقَاءُ الْجَهْلَةُ، لِيُدْفَعُوا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -بِظَاهْرِهِمْ- مُعْصِيَةً تَحْرِيرِ الْأَسْرَى!

وجه العلاقة بين هذا الحديث والآية 165 من سورة آل عمران

رَبَطَ بَعْضُ بَيْنِ هَذَا الْحَدِيثِ الْمَوْضِعَ وَآيَةً هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ هُوَ الَّتِي تَعْنِي بِقَضِيَّةِ هَزِيمَةِ الْمُسْلِمِينَ فِي مَعرِكَةِ أَحَدٍ، حِيثُ قُتِلَ سَبْعُونَ مِنْهُمْ. تَقُولُ هَذِهِ الْآيَةُ: هُوَ أَوَّلَمَا أَصَابْتُكُمْ مُصِيبَةً قَدْ أَصَبْتُمُ مُثْلِيَّهَا قُلْتُمْ أَنِّي هُدَى قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ هُوَ [آل عمران: 165]

تَخَاطِبُ هَذِهِ الْآيَةُ الْمُسْلِمِينَ فِي مَعرِكَةِ أَحَدٍ وَتَقُولُ لَهُمْ: بِسَبِيلِ تَمَرِّدِكُمْ عَلَى مَا أَمْرَكُمْ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي يَوْمِ أُحُدٍ وَلِتَرْكِكُمْ مَوَاضِعَكُمْ فِي جَبَهَةِ الْقَتَالِ، فَقَدْ هَاجَمْتُمُ الْعَدُوَّ مِنْ تِلْكَ الْمَوَاضِعِ، مَا أَدَى إِلَى هَزِيمَتِكُمْ، وَقُتِلَ مِنْكُمْ سَبْعُونَ؛ فَإِذْنُ هَذِهِ الْمَصِيبَةِ نَزَلتُ بِكُمْ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ.

ثُمَّةٌ مَنْ رَبَطَوا بَيْنَ الْحَدِيثِ الْمَذَكُورِ وَعَبَارَةً هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ هُوَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَقَالُوا بِأَنَّ الْآيَةَ تَقُولُ: بِسَبِيلِ قَبُولِكُمْ فِي يَوْمِ بَدرٍ أَنْ يُقْتَلَ مِنْكُمْ فِي الْعَامِ الْمُقْبِلِ بِعُدُودِ الْأَسْرَى لِقاءً تَحْرِيرِهِمْ فَلَذَا هُزِمْتُمْ فِي مَعرِكَةِ أُحُدٍ وَقُتِلَ مِنْكُمْ سَبْعُونَ، وَلَذَا إِنَّ هَذِهِ الْمَصِيبَةَ نَزَلتُ بِكُمْ بِسَبِيلِ مَا تَعْهَدْتُمْ بِهِ⁽¹⁾.

وَلَكِنَّ هَذِهِ الْقَوْلَ لَا يُعْتَدُ بِهِ، لَأَنَّهُ أَوَّلًا: الْحَدِيثُ الْمَذَكُورُ مَوْضِعٌ، وَثَانِيًّا: مَعْنَى الْآيَةِ لَيْسُ كَمَا ذَكَرُوهُ، بلْ مَعْنَاهَا هُوَ إِنْ تَخَلَّفَ الرَّمَاءُ الْمُتَوَاجِدُينَ عَلَى جَبَلِ عَيْنَيْنِ عَنْ أَوْامِرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَتَرَكَ مَوَاضِعَهُمْ قَدْ أَدَى إِلَى هَزِيمَتِكُمْ وَمَقْتَلِ سَبْعِينِ مِنْكُمْ. إِذْنُ الْهَزِيمَةِ الَّتِي أَلْحَقَتْ بِكُمْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ. فَإِذْنُ لَا يَنْبغي رِبَطُ الْحَدِيثِ الْمَذَكُورِ بِهَذِهِ الْآيَةِ.

(1) يُنْظَرُ: مُحَمَّدُ بْنُ جَرِيرِ الطَّبَرِيِّ، جَامِعُ الْبَيَانِ، الْمُصْدَرُ السَّابِقُ، جَ 7، ص 373 – 375

إفرازات الفكرة السائدة حول إبادة الأسرى!

ما تفرزه الفكرة السائدة حول تفسير آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّىٰ يُشْخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾ هو أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كَانَ عَلَيْهِ إِبَادَةُ جَمِيعِ الْأَسْرَى بَعْدِ الْإِنْتِصَارِ فِي مَعرِكَةِ بَدْرٍ، وَلَكِنَّهُ لَمْ يَفْعُلْ ذَلِكَ. يَسْتَنِدُ بَعْضُ مِنْ أَصْحَابِ هَذِهِ الْفِكْرَةِ إِلَى الآيَةِ الْمُذَكُورَةِ وَيَقُولُونَ: إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ كُلُّهُمْ -وَبِحَسْبِ مَا وَرَدَ فِي سِيرِهِمْ- كَانُوا فِي بَدْيَةِ دُعُوتِهِمْ وَبَعْدِ الْإِنْتِصَارِ فِي المَعرِكَةِ يَقْتَلُونَ جَمِيعَ مَنْ يَتَبَقَّى مِنْ عَنَّاصِرِ الْعَدُوِّ، وَلَكِنَّ نَبِيَّ الْإِسْلَامِ تَخَلَّفَ عَنِ ذَلِكَ.

يَقُولُ صَاحِبُ (الْمِيزَانِ) فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الآيَةِ:

«فَالَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ: إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّىٰ يُشْخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾، إِنَّ السُّنْنَةَ الْجَارِيَةَ فِي الْأَنْبِيَاءِ الْمَاضِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا حَارَبُوا أَعْدَاءَهُمْ وَظَفَرُوا بِهِمْ يَنْكُلُونَهُمْ بِالْقَتْلِ لِيُعْتَبِرُ بَهُمْ مَنْ وَرَاهُمْ فَيَكْفُوا عَنْ مُحَادَةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَكَانُوا لَا يَأْخُذُونَ أَسْرَى حَتَّىٰ يُتَخَنَّنُوا فِي الْأَرْضِ، وَيَسْتَقْرُرُ دِيَّهُمْ بَيْنَ النَّاسِ فَلَا مَانِعَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْرِ ثُمَّ الْمَنْ أَوِ الْفِداءِ»^(۱).

ما يقتضيه هذا التفسير لهذه الآية هو أنَّ الْأَنْبِيَاءَ الْمَاضِينَ قد فاقوا الحجَّاجَ بنَ يَوسُفَ فِي الْقُسْوَةِ وَالْغِلْظَةِ وَالْفَظَاظَةِ! إِذْ يُرَوِيُ أَنَّ الْحَجَّاجَ انتَصَرَ فِي مَعرِكَةِ لَهُ ضَدَّ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَشْعَثِ، وَأَسْرَ مِنْ جَيْشِهِ أَرْبَعَةً آلَافَ وَتَمَانِيَّةً، وَحِينَ أُتِيَّ بِالْأَسْرَى أَمْرَ بِقُتْلِهِمْ جَمِيعًا، «فَقُتِلَ مِنْهُمْ تَحْوُّ مِنْ ثَلَاثَةِ آلَافٍ حَتَّىٰ قُدْمَ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ فَقَالَ: يَا حَجَّاجُ، لَا جَازَكَ اللَّهُ عَنِ الْسُّنْنَةِ وَالْكَرِيمَ خَيْرًا! قَالَ: وَلَمْ ذَلِكَ؟ قَالَ: لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ ﴿فَإِذَا لَقِيْتُمُ الدِّيْنَ كَفَرُوا فَضَرِبُوهُ الرِّقَابَ حَتَّىٰ إِذَا أَتَخْتَمُوهُمْ فَشُدُّوا لِوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ فِي حَقِّ الَّذِينَ كَفَرُوا، فَوَاللَّهِ! مَا مَنَّتَ وَلَا فَدَيْتَ؟ وَقَدْ قَالَ شَاعِرُكُمْ فِيمَا وَصَفَ بِهِ قَوْمَهُ مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ:

وَلَا نَقْتُلُ الْأَسْرَى وَلَكِنْ نَفْكُهُمْ... إِذَا أَنْقَلَ الْأَعْنَاقَ حِمْلَ الْمَغَارِمِ

فَقَالَ الْحَجَّاجُ: أَفْ لِهَذِهِ الْحِيْفِ! أَمَا كَانَ فِيهِمْ مَنْ يُحْسِنُ مِثْلَ هَذَا الْكَلَامِ؟ خَلُوْا سَيِّلَ مَنْ بَقِيَ. فَخَلَّيْ يَوْمَئِيرَ عَنْ بَقِيَّةِ الْأَسْرَى، وَهُمْ زُهَاءُ الْقَيْنِ، يُقْوِلُ ذَلِكَ الرَّجُلُ»^(۲).

إِنَّ النَّتْيُوجَةَ الْمُتَرَتِّبَةَ عَلَى التَّفْسِيرِ الَّذِي يَعْرِضُهُ أَصْحَابُ الْفِكْرَةِ السَّائِدَةِ حَوْلَ هَذِهِ الآيَةِ هِيَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ الْمَاضِينَ كَانُوا فِي بَدَائِيَاتِ دُعُوتِهِمْ وَعِنْدِ الْإِنْتِصَارِ عَلَى الْعَدُوِّ يَسْفِكُونَ الدَّمَاءَ بِنَحْوِ عَبْشِيِّ وَبِطَرِيقَةٍ أَسْوَأَ مِنْ الْحَجَّاجَ، وَمَا كَانُوا لِيُطْلَقُوا سَرَاحَ جَزءَ مِنْ عَنَّاصِرِ الْعَدُوِّ الْمُنْهَزِمَةِ، بَلْ

(۱) محمد حسین الطباطبائی، المیزان فی تفسیر القرآن، المصدَرُ السَّابِقُ، ج ۹، ص ۱۳۵.

(۲) محمد بن أحمد شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفیش، ط: الثانية، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964)، ج ۱۶، ص 226.

كانوا يبيدون الجميع. وبمثل هذا الرأي يعرضون صورة الأنبياء الماضين بوصفهم أشد عنفًا وقسوة من الحجاج بن يوسف، ومن دون أن ينتبهوا إلى ذلك!

هذه هي نتيجة التعمّد بأقوال الصحابة والتابعين، إذ تقبل أقوالهم وأرائهم بنحو مطلق ومن دون تحفّص وتمحيص، لتصبح على مر الأزمنة عقيدة سائدةً ومتدولة!

تارِيخُ مُبْتَدَعٌ لِلأنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ

ينبغي أن نعلم بأنّ ما استنبطه صاحب (*الميزان*) من آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ ونسبة إلى الأنبياء الماضين يعكس تاريخاً مُبْتَدَعًا للأنبياء. أي إنّه بمثابة كتابة تاريخ الأنبياء، ولكن ليس بالاستناد إلى النصوص التاريخية المدونة، بل بناءً على ما يُسْتَبَطُ من آيةٍ قرآنية، وهو استنباط غير مقبول مبنيٌّ على أقوال أشخاص من أمثال أبي هريرة.

بالاستناد إلى هذا التاريخ المبتدع فإنّ إبادة ما يتبقّى من عناصر العدو المنهزم تعكس سيرة جميع الأنبياء وسنتهم الدائمة في بديات دعوتهم. وإنّ هذا الإسراف في سفك الدماء يفوق حتى ممارسات الحجاج بن يوسف، ويُقدّم بوصفه جزءاً من تاريخ الأنبياء الماضين. في حين لم نجد شيئاً من هذا القبيل في التاريخ المدون للأنبياء. فهوّلاء الأعظم الذين مثلوا أسوةً للإنسانية وحّب البشرية واحترام حقوق الإنسان لم يرتكبوا عمليات إبادة ولم يسفكوا دماءً بنحوٍ عبّيٍّ. ولا حتى تفسير آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ كما ذكره صاحب (*الميزان*)، والذي سبقه صاحب (*المنار*) بمثل هذا الاستنباط عن هذه الآية، حتى بدا كلام صاحب (*الميزان*) كأنّه اقتباس عن كلام صاحب (*المنار*).

هل إبادة الأسرى تؤدي إلى تعزيز الدين؟

من يفسّرون آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ بهذا المعنى ويقولون بأنّ مهمّة جميع الأنبياء، بما فيهم نبّي الإسلام، هي أن يعمدوا - قبل تثبيت أركان دينهم - إلى إبادة جميع القوّات المتبقّية من العدو المنهزم، يبررون رأيهم بالقول بأنّ هذا العمل يعزّز دين الله، ومن ثمّ لم يتمّر العدوّ بعد ليهاجم جبهة الحق⁽¹⁾.

ولكن هل واقع الأمر كذلك فعلاً؟ وهل يتعرّز دين الله بمثل هذا العمل؟ ورد في الافتراض المذكور أنّ قوّات العدوّ قد هُزمَت تماماً، وشُلّت حركتها، ولم يعد ثمة خطر من جانب

(1) يُنظر: محمد حسين الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، المصدر السابق، ج 9، ص 135؛ ومحمد رشيد رضا، *تفسير القرآن الحكيم*، (*تفسير المنار*)، المصدر السابق، ج 10، ص 72.

العدو يهدد جبهة الحق. في مثل هذه الحالة ما الضرورة في سفك دماء هؤلاء المهزومين والصاغرين؟ عندما لا تكون ثمة ضرورة في العنف والغضب وسفك الدماء ما الأثر الذي قد تركه مثل هذه السلوكيات لتعزيز الدين؟

في حقيقة الأمر إنَّ إبادة العناصر المغلوبة التي كانت مجرد بيادق خاضعة لإرادة رؤسائها المغوروين ليست فيها أية ضرورة؛ وليس هذا فحسب، بل يترك هذا العمل أثراً سلبياً على روحيات الأفذاذ وأصحاب الضمائر الحية. لأنَّ عقل جميع الناس ووتجданهم يحكمان بأنَّ إراقة دم الإنسان لا تجوز إلا عند الضرورة، ومن دون أن يكون إسراف في ذلك. إذن إذا أبيدت جميع العناصر المتبقية من العدو المغلوب ومن دون أي دليل فإنَّ ذلك يغضب أبناء البلد المغلوب، ويثير حفيظتهم ويؤلِّفهم للانتقام ولشنِّ عدوان جديد، وفي الوقت نفسه يثير ضمائر الناس ضدَّ المتورطين بهذا العمل. وإذا مورست هذه الإبادة العبئية باسم الدين سيتألَّب أهل العالم جمِيعاً ضدَّ الدين، ويتشاءمون منه. والدينُ الذي يؤذي الضمائر الإنسانية ويثير ضغائن الآخرين ضدَّه يضعف يوماً بعد يوم وي sisir إلى الأقوال والزوال.

إذن إنَّ إبادة القوات المقهورة والمغلوبة لا يعزز شيئاً من دين الله، بل يضعفه. فالامر المطلوب على عكس ذلك تماماً: أي إذا عُولِّم المغلوبون بتسامح وبطريقة إنسانية وعُفِي عنهم، مثلما فَعَلَ النَّبِيُّ المسَّاحِ الْكَرِيمُ فِي فَتْحِ مَكَّةَ، عند ذلك لن يقتصر الأمر على كونه ذا أثر إيجابيٍّ عليهم، بل يشيد به جميع العالمين، وعلى الصعيد العالمي يستقطب القلوب المستعدَّة إلى مثل هذا الدين الذي ينطوي على مثل هذه التعاليم، وهذا ما يؤدِّي إلى نفوذ ذلك الدين واتساع رقعته.

الآية 67 من سورة الأنفال لا تتضمن عتاباً

تصوَّر المفسرون عموماً أنَّ آية ﴿مَا كَانَ لِبَيْبَيْ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ تنتهي على توبیخ وعتاب. يقول محمد رشید رضا والألوسي في ذلك بأنَّ التوبیخ والعتاب في هذه الآية يشمل النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أیضاً وبنحوِ غير مباشر. ويقول صاحب (*الميزان*) بأنَّ العتاب الشديد في الآية موجَّه لأهل بدر وليس للنبي⁽¹⁾.

ولكن ينبغي أن نعلم بأنَّ التعبير المشابه لهذه الآية قد وردَ في القرآن الكريم في أكثر مِنْ مَوْضِعٍ، ولا يُفْهَمُ مِنْ أَيِّ منها التوبیخ والعتاب. نعرض فيما يلي نماذج مِنْ هذه الآيات:

(1) يُنظر: محمد حسين الطباطبائي، *الميزان في تفسير القرآن*، المصدر السابق، ج 9، ص 134.

1. هُوَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ هُوَ [آل عمران: 145]
2. هُوَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمُ اللَّهَ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ هُوَ [الشورى: 51]
3. هُوَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةً إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ هُوَ [الرعد: 38]
4. هُوَمَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَخَذَّ مِنْ وَلَدٍ هُوَ [مريم: 35]

بحسب ما نرى أن التركيب اللغوي في هذه الآيات هو التركيب المستعمل عينه في آية «ما كان لبني أن يكون له أسرى»، ففي كل منها وردت عبارة «ما كان»، وتلاها اسم مجرور بلام الجر، وبعدها فعل مضارع مسبوق بـ«أن» الناصبة، أي كالآية المذكورة تماماً. ولكن لا تنطوي أي واحدة من هذه الآيات على لحن التوبيخ والعتاب، بل يُفهم منها عبارة «لا ينبغي»، أو «لا يمكن»، أو «لا يتوقع» وغيرها من هذه التعبيرات. تنطوي هذه الآية على توجيه وإرشاد لـالعناصر المقاتلة وتقول لهم: «لا ينبغي للمقاتلين المنهمكين بأحداث القتال أن يخصصوا لحظةً واحدةً من وقتهم للقبض على الأسير». وقد نزلت ضمن مجريات معركة بدر، حيث بُذل جُزءٌ من وقت المقاتلين وقواهم للقبض على الأسرى والمحافظة عليهم؛ وهذا ما كان يُعد نقطة ضعف وغفلة في أساليب القتال، ولكن الله تعالى عَوْضَ هذا الضعف بقوّة غَيّبية، ومن ثم انتصر المسلمين.

أما ذكر لفظة «النبي» في هذه الآية فسبب ذلك هو أنَّ النَّبِيَّ الأَكْرَم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ كان قائد المعركة، وإنَّ البيانات والمعلومات تُعطى للقائد أولاً، وهو من ينقلها لـالمقاتلين، وللتصبح ذلك درساً لجميع المقاتلين إلى قيام الساعة.

وينبغي أن نعلم بأنَّ المسلمين قبل أن يقبضوا على أسير في أثناء القتال ما كانوا منهين عن ذلك، وهذا يعني أنَّهم لم يخالفوا نهياً بأخذهم الأسرى، ولم يرتكبوا معصيةً. إذن إنَّ القبض على الأسرى [في بدر] - وعلى خلاف رأي صاحب (الميزان) - لم يكن معصية كبيرة حتى يستحقُ المسلمين - وبحسب تعبير صاحب (الميزان)⁽¹⁾ - عتاباً شديداً.

انتهي هنا البحث حول المطلب الأول، واتضح أنَّ آية «ما كان لبني أن يكون له أسرى» لا تعني أنَّه لا يجوز أخذ الفدية من الأسرى ولا يجوز إطلاق سراحهم. بل تعني أنَّه في أتون الحرب وفي خضم المعركة لا ينبغي بذل شيء من الوقت والقوى للقبض على الأسرى والمحافظة على الأسرى، لأنَّ هذا العمل يقلل من احتمال تحقيق النصر، ويزيد من احتمال الهزيمة.

(1) يُنظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 134 – 136.

مناقشة المطلب الثاني

يستفهم المطلب الثاني حول عبارة «حتى يُتختنَ في الأرض» في آية **﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُتختنَ في الْأَرْضِ﴾**، فهل هذه العبارة بمعنى بسط سلطة النبي ونشر دينه في الأرض؟ أم بمعنى قمع العدُو وَشَلْ حركته في ساحة المعركة؟

يقول أبو مسلم الأصفهاني (المتوفى سنة 322هـ) في تفسير هذه العبارة: «الإثخان: الغلبة على البلدان، والتذليل لأهلها»⁽¹⁾، وإن الآية المذكورة تقول بأنه لا يجوز لأيّنبي أن يأخذ أسيراً قبل أن يبسط سيطرته وحكمه في أرجاء الأرض.

بحسب ما نعلم، فإن أبو مسلم الأصفهاني هو أقدم مفسّر أبدى مثل هذا الرأي في تفسير **﴿حَتَّى يُتختنَ في الْأَرْضِ﴾**، إذ فهم منها بسط حكم النبي في أرجاء الأرض. وقد كان هذا الرأي منسجماً مع انشغاله، إذ كان من القادة السياسيين في الدولة العباسية، وبالطبع كان يفكّر في قوّة الدولة وسلطتها⁽²⁾. ومن بين العلماء المتأخرين نجد صاحبى (المنار) و(الميزان) قبلًا بهذا الرأي. يقول صاحب (المنار):

«وَمَعْنَى ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُتختنَ في الْأَرْضِ﴾ مَا كَانَ مِنْ شَأنَ نَبِيٍّ مِنَ الْأَئِمَّةِ وَلَا مِنْ سُتُّنَهِ فِي الْحَرْبِ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى يَتَرَدَّدُ أَمْرُهُ فِيهِمْ بَيْنَ الْمَنْ وَالْأَفْدَاءِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يُتختنَ في الْأَرْضِ، أَيْ حَتَّى يُعَظَّمَ شَانُهُ فِيهَا وَيُغَلَّطُ وَيُكَثَّفَ بِأَنْ تَتَمَّ لَهُ الْقُوَّةُ وَالْعَلْبُ، فَلَا يَكُونُ اتَّخادُهُ أَسْرَى سَبَبًا لِصَفْفَهُ أَوْ قُوَّةً أَعْدَائِهِ... وَالْتَّخَانَةُ: الْعِلْظَةُ. فَكُلُّ شَيْءٍ غَلِيظٍ فَهُوَ تَخِينٌ. فَقَوْلُهُ: حَتَّى يُتختنَ في الْأَرْضِ مَعْنَاهُ: حَتَّى يَقُوَّى وَيَشَتَّدَ وَيَغْلِبَ وَيُبَالِغَ وَيَقْهَرَ... وَأَقُولُ: إِنَّ مِنَ الْمُجَرَّبَاتِ الَّتِي لَا شَكَ فِيهَا أَنَّ الْإِثْخَانَ فِي قَتْلِ الْأَعْدَاءِ فِي الْحَرْبِ سَبَبٌ مِنْ أَسْبَابِ الْإِثْخَانِ فِي الْأَرْضِ، أَيِّ التَّمَكُّنِ وَالْقُوَّةِ وَعَظَمَةِ السُّلْطَانِ فِيهَا... [والإثخان نوعان: إثخان في الأرض، وإثخان في القتل)، إثخان القتلى يُطلُبُ فِي معركةِ القتال بَعْدَ الإثخانِ فِي الْأَرْضِ، فَإِذَا اتَّخَذَ الْجِيَشُانِ فَالْوَاحِدُ عَلَيْنَا بَذْلُ الجُهْدِ فِي قَتْلِ الْأَعْدَاءِ دُونَ أَخْذِهِمْ أَسْرَى لِنَلْلَاهُ يُفْضِي ذَلِكَ إِلَى ضَعْفِنَا وَرُجُحَانِهِمْ عَلَيْنَا، إِذَا كَانَ هَذَا القتْلُ قَبْلَ أَنْ نُتْخِنَ فِي الْأَرْضِ بِالْعِرَادَةِ وَالْقُوَّةِ الَّتِي تُرْهِبُ أَعْدَاءَنَا، حَتَّى إِذَا اتَّخَذَاهُمْ فِي المعركةِ جُرِحًا وَقُتِلَ، وَتَمَّ لَنَا الرُّجُحَانُ عَلَيْهِمْ فِعْلًا، رَجَحْتَا أَلْسُرَ الْمُعَبَّرِ عَنْهُ بِشَدَّ الْوَثَاقِ؛»⁽³⁾.

(1) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، المتصدر السابق، ج 4، ص 493.

(2) وَرَدَ في معجم دهخدا: «محمد بن يحيى الأصفهاني، المكتنّ بأبي مسلم (254-322هـ)، من أهالي أصفهان، وَعَالمٌ مُعْتَزِّيٌّ ومفسّرٌ وشاعرٌ. ولد المقترن العتبائي أصفهان وفارس، وُعِرِلَ مِنْ منصبه في عام 321هـ. من مؤلفاته: تفسير جامع التأويل لمحكم التنزيل، في أربعة عشر مجلداً، ومجموعة الرسائل». [الهامش التوضيحي للمؤلف]

(3) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، المتصدر السابق، ج 10، ص 73.

وأماماً صاحب (الميزان) فإنه قبل برأي صاحب (المنار) من دون أن يذكره، وسنذكر كلامه لاحقاً.

كان هذا رأي أبي مسلم الأصفهاني وصاحب (المنار) وصاحب (الميزان) في معنى «حتى يُتَخَنَّ في الأرض»، ولكي نعلم بأنَّ رأي هؤلاء العلماء الثلاث صحيح أو غير صحيح ينبغي أن نقف عند مفردة «إِثْخَان» وموارد استعمالها عند أهل اللغة. وفي أدناه آرائهم:

1. ذكر ابن الأثير في (النهاية):

«الإِثْخَانُ فِي الشَّيْءِ: المبالغة فِيهِ وَالْكَثْرُ مِنْهُ. يُقَالُ: أَتَخَنُّ الْمَرْضُ إِذَا أُنْقَلَهُ وَوَهْنَهُ... وَمِنْهُ حَدِيثُ أَبِي جَهْلٍ «وَكَانَ قَدْ أَتَخَنَّ أَبِي أُنْقَلَ بِالْجِرَاجِ»⁽¹⁾.

2. وذكر الزمخشري في (أساس البلاغة):

«تَخُنُ الشَّيْءَ كَثْفٌ وَغَلْظٌ... وَمِنَ الْمَجَازِ: أَتَخَنَّتِهِ الْجَرَاجَاتِ»⁽²⁾.

3. وذكر الراغب في (المفردات):

«يقال تَخُنُ الشَّيْءَ فَهُوَ ثَخِينٌ، إِذَا غَلَظَ فَلَمْ يَسْلُ، وَلَمْ يَسْتَمِرْ فِي ذَاهِبِهِ، وَمِنْهُ استعْيَرُهُمْ: أَتَخَنَّتُهُ ضَرِبًا وَاسْتَخْفَافًا. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: «هَتَّى إِذَا أَتَخَنَّتُمُوهُمْ فَسُدُّوا الْوَثَاقَ» [محمد: 4]⁽³⁾.

يتضح مما تقدَّم أن مادة «ثخن» تعني الغلظة، وإذا دخلت في باب الإفعال تُوظَّف لمعنى آخر على سبيل الاستعارة؛ ويحسب ما ذكر الراغب إنَّ في عبارة «أَتَخَنَّتُهُ ضَرِبًا» استعارة. وللتوضيح كلام الراغب يمكن القول مثلاً بأنَّ الدبس حين يغلظ يُقال «ثخن الدبس». وفي عبارتي «أَتَخَنَّتُهُ ضَرِبًا» و«هَتَّى إِذَا أَتَخَنَّتُمُوهُمْ» استعملت مفردة «إِثْخَان» لمعنى آخر وعلى سبيل الاستعارة. يقتصر الراغب بالقول «منه استعير قولهم: أَتَخَنَّتُهُ ضَرِبًا»، ولكنه لا يقول لأيِّ معنى استعير ذلك؟ إذن هنا ينبغي أن نعلم، ما المعنى الذي توخته الاستعارة في عبارتي «أَتَخَنَّتُهُ ضَرِبًا» و«هَتَّى إِذَا أَتَخَنَّتُمُوهُمْ»؟ لو تأملنا في مثال «الدبس» نرى أنَّ هذه المادة عندما تغلظ تكون ذات حاليَّتين: أولاً تظل ثابتة وفي مكانها ومن دون حركة، وثانياً تصبح صلبة وشبه جامدة. الآن لنا أن نتساءل ونقول: حين يُقال على سبيل الاستعارة: «أَتَخَنَّتُهُ ضَرِبًا» هل

(1) مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمد محمود محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، 1979)، ج 1، ص 208.

(2) محمود بن عمرو الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، المصدر السابق، ج 1، ص 105.

(3) أبو القاسم الحسين بن محمد المعروف بالراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المصدر السابق،

المراد هو أنّي ضربته حتى تهافت وبات من دون حركة؟ أم ضربته حتى أصبح صلباً وقوياً؟ وهكذا الأمر بالنسبة لآية هـ حتّى إذا أثخنتموهُم فشدو الْوَثَاقَ هـ، هل المراد هو أنكم حين تهزمون الأعداء وتسلبون حرکتهم وتجعلونهم واهينين، عليكم أن تشدوهم بالحبال والوثاق؟ أم المراد هو أنكم حين تجعلون العدو صلباً وقوياً شدو بالحبال والوثاق؟ لقد تقدّم في كلام الزمخشري أنّه قال «من المجاز أثخنتهُ الجراحات»؛ هل المراد هو أن الجراحات سببت منه الحركة وجعلته ثابتة في مكانه؟ أم أن الجراحات جعلته صلباً ومحكماً؟ من البديهي أن المراد من «أثخنتهُ ضرباً» هو أنّي أبرحته ضرباً حتى بات من دون حركة، و«أثخنتهُ الجراحات» تعني أنّ الجراحات جعلته ثابتة ومن دون حركة.

يتضح من هذه الأمثلة أنّ مفردة «ثخن» متى ما أدخلت في باب الإفعال إذا وظفت على سبيل الاستعارة فستعني «سلب الحركة عن شيء ما»، وليس «إحكامه وتقويته». ولكنّ صاحب (الميزان)، على الرغم من هذا الوصف، فقد عدّها بمعنى الغلطة والإحكام، وقال في تفسير هـ حتّى يُثخنَ في الأرض هـ وبعد نقله كلام الراغب الأصفهاني:

فَالْمَرَادُ بِإِثْخَانِ النَّبِيِّ فِي الْأَرْضِ اسْتَقْرَارُ دِينِهِ بَيْنَ النَّاسِ كَأَنَّهُ شَيْءٌ غَلِيلٌ انجَمَدَ فَقَبَّتْ، بَعْدَ مَا كَانَ رَقِيقًا سَائِلًا مَخْشِيَ الزَّوَالِ بِالسَّيْلَانِ⁽¹⁾.

ينطوي هذا الكلام على نقطتين ضعف:

نقطة الضعف الأولى: تصور صاحب (الميزان) أنّ مراد الراغب الأصفهاني من قوله «ومنه استعير قوله: أثخنتهُ ضرباً» هو أنّهم استعاروا «إثخان» لبيان مفهوم الغليظ والمنجمد. في حين أنّ مراد الراغب من «أثخنتهُ ضرباً» هو «أنّي ضربته حتى شلت حركته وبات ساكناً»، وليس «أنّي ضربته حتى بات غليظاً ومحكماً». وهكذا الأمر بالنسبة لمعنى آية هـ حتّى إذا أثخنتموهُم فشدو الْوَثَاقَ هـ، الذي ورد في كلام الراغب، فالمراد هو أنكم حين تهزمون الأعداء وتسلبون حرکتهم أقيضوا عليهم وشدوهم بالوثاق، وليس المراد أنكم حين تجعلون الأعداء غلاطاً فشدوهم بالوثاق.

نقطة الضعف الأخرى: ظنّ صاحب (الميزان) أنّ «إثخان» من باب الإفعال فعل لازم، وفَسَرَهُ بمعنى الاستقرار والإحكام. في حين أنّ «إثخان» من باب الإفعال متعدد في جميع توظيفاته، إذ يستعار لبيان ذلك الشيء وضربه وشل حركته. وبحسب ما تقدّم في كلام أهل اللغة فإنّ عبارتي «أثخنهُ المرض» و«أثخنتهُ الجراحات» تعنيان أنّ المرض والجراحات أفقدته

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 134.

الحركة وجعلته ساكتاً في مكانه. وقد ذكرنا في حديثٍ عن أبي جهل، نقلاً عن ابن الأثير، بأنه «كان قد أثخنَ»، حيث ورد الفعل مبنياً للمجهول، أي إنَّ أبي جهل في معركة بدر لم يتحرك وبات ساكتاً بسبب الضربات والجراحات في جسمه. إذن إنَّ الإيضاح الذي أوردهُ صاحب (الميزان) في معنى هـ حتـى يـثـخـنـ فـي الـأـرـضـ هو وتفسيره للعبارة بأنـها تعني استقرار دين النـبـيـ بين النـاسـ، وكذلك عـدـهـ الفـعـلـ لـازـمـاـ، كـلـ ذـلـكـ لاـ يـطـابـقـ الواقعـ. لأنـ «الـإـتـخـانـ» مـنـ بـابـ الإـفـعـالـ وـيـحـسـبـ ماـ تـقـدـمـ مـتـعـدـ. وـنـرـىـ أنـ ضـمـيرـ «ـهـمـ»ـ فـيـ «ـأـثـخـنـهـمـ»ـ مـفـعـولـ، وـإـنـ مـضـارـعـهـ «ـيـثـخـنـ»ـ بـطـبـيـعـةـ الـحـالـ مـتـعـدـ أـيـضاـ. وـلـكـنـ مـفـعـولـهـ مـقـدـرـ، إـذـا ظـهـرـ يـكـونـ: «ـحـتـىـ يـثـخـنـ العـدـوـ فـيـ الـأـرـضـ». وـمـنـ ثـمـ يـكـونـ مـدـلـولـ الـآـيـةـ كـالـآـتـيـ: لـاـ يـبـغـيـ لـأـيـ نـبـيـ أـنـ تـشـغـلـ قـوـاتـهـ فـيـ أـتـوـنـ الـحـربـ وـفـيـ أـثـنـاءـ الـمـعـرـكـةـ بـالـقـبـضـ عـلـىـ الـأـسـرـىـ، إـلـىـ أـنـ يـشـلـوـ حـرـكـةـ الـعـدـوـ فـيـ سـاحـةـ الـحـربـ، وـيـوقـفـونـهـ.

السلطةُ في حدّها الأدنى أو بالحدّ الأعلى؟

يقول صاحبا (المنار) و(الميزان) بأنَّ سبب العتاب والتوبیخ في آية هـ ما كان لـنـبـيـ أـنـ يـكـونـ لـهـ أـسـرـىـ حـتـىـ يـثـخـنـ فـيـ الـأـرـضـ هو أنَّ المسلمين أطلقوا سراح الأسرى في معركة بدر قبل أن تستقر سلطة النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ وـقـبـلـ أـنـ يـعـظـمـ شـأنـهـ. السـؤـالـ المـعـرـوضـ هنا يـفـيدـ: هل مـرـادـهـماـ الحـدـ الأـدـنـىـ مـنـ السـلـطـةـ أـمـ الحـدـ الـأـعـلـىـ؟ـ إـذـاـ كـانـ يـقـصـدـانـ الحـدـ الأـدـنـىـ فإنـهاـ كـانـتـ مـتـحـقـقـةـ بـعـدـ مـعـرـكـةـ بـدـرـ، لأنـ النـبـيـ الـأـكـرـمـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ آنـذاـكـ كـانـ الـمـنـتـصـرـ فـيـ الـحـربـ، وـلـهـ حـكـومـةـ قـائـمـةـ.ـ أـمـ إـذـاـ كـانـ مـرـادـهـماـ الحـدـ الـأـعـلـىـ مـنـ السـلـطـةـ فإنـهاـ لـمـ تـتـحـقـقـ حتـىـ آخـرـ يـوـمـ مـنـ حـيـاتـهـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ، ذـلـكـ أـنـ حـدـهاـ الـأـعـلـىـ يـتـمـثـلـ بـالـحـكـومـةـ الـعـالـمـيـةـ التـيـ لـمـ يـنـلـهـ أـبـداـ.ـ وـهـكـذـاـ إـذـاـ كـانـ الـمـرـادـ الحـدـ الـأـعـلـىـ مـنـ السـلـطـةـ،ـ أـيـ الـحـكـومـةـ الـعـالـمـيـةـ،ـ فـسـيـكـونـ إـطـلاقـ سـرـاجـ الـأـسـرـىـ فـيـ مـعـرـكـةـ بـنـيـ المـصـطـلـقـ الـذـيـ جـرـىـ بـأـمـرـ مـنـ النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ عـمـلـاـ مـخـالـفاـ لـرـضـاـ اللـهـ تـعـالـىـ.ـ ذـلـكـ أـنـ الحـدـ الـأـعـلـىـ مـنـ السـلـطـةـ يـوـمـذاـكـ لـمـ يـتـحـقـقـ.ـ وـإـذـاـ قـيـلـ بـأـنـ «ـقـوـةـ إـلـسـلـامـ وـسـلـطـتـهـ فـيـ مـعـرـكـةـ بـنـيـ المـصـطـلـقـ كـانـتـ بـالـقـدـرـ الـذـيـ لـاـ تـتـيـحـ مـجـالـاـ لـاحـتمـالـ الـهـزـيمـةـ،ـ وـلـذـاـ مـاـ كـانـ ثـمـةـ بـأـسـ فـيـ تـحـرـيرـ الـأـسـرـىـ»ـ،ـ سـيـقـالـ فـيـ الرـدـ عـلـىـ ذـلـكـ بـأـنـ التـارـيـخـ يـثـبـتـ خـلـافـ ذـلـكـ،ـ لأنـ الـمـسـلـمـيـنـ هـزـمـوـاـ فـيـ مـعـرـكـةـ مـؤـتـةـ الـتـيـ جـرـتـ بـعـدـ مـعـرـكـةـ بـنـيـ المـصـطـلـقـ⁽¹⁾.

إنَّ احتمال إلحاق الهزيمة بقوَاتِيْ دولة، مهما كانت في ذروة قوتها، يظل قائمًا كاحتمال

(1) يُنظر: أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط: الأولى، بيروت: دار الكتب العلمية، 1990)، ج 2، ص 98.

انتصارها. بالإضافة إلى ذلك إن القوّة والضعف أمران نسيان، وليس ثمة أدلة لتقديرهما لِنقول مثلاً بأنَّ الله قال إذا كانت قوّة المسلمين في كذا مرتبة فلا يجوز تحرير الأسرى، وإذا بلغت كذا مرتبة سيجوز تحريرهم؛ فليس ثمة حكم أبلغه الله بهذا المضمون، ولا قوّة الحكومة في هذا الصدد يمكن تقديرها.

مناقشة المطلب الثالث

تساءلنا في المطلب الثالث هل ثمة تعارض بين الآية 67 من سورة الأنفال ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُتْخَذَ فِي الْأَرْضِ﴾، والآية 4 من سورة محمد ﴿فَإِمَّا مَنًا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾؟

إنَّ المفسِّرين الذين يقولون بأنَّ مدلول آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...﴾ هو عدم جواز تحرير الأسرى قبل استقرار سلطة النَّبِيِّ، يرون تعارضًا بين هاتين الآيتين؛ لأنَّ الآية ﴿فَإِمَّا مَنًا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ تجيز تحرير الأسرى مطلقاً، سواء أكان ذلك بفداء أو من دون فداء، وثمة تعارض بين الجواز وعدم الجواز. ولذلك وردَ في بعض التفاسير، مثل تفسير الجلالين، أنَّ الآية الرابعة من سورة محمد نسخت الآية السابعة والستين من سورة الأنفال. وقد نقل الشِّيخ الطوسيُّ عن ابن عباس بأنَّ آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...﴾ التي منعت إطلاق سراح الأسرى تعود لزمنٍ كان عدد المسلمين فيه قليلاً. ولكن بعد أن كثُر عددهم نزلت آية ﴿فَإِمَّا مَنًا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ وجَبَّرت إطلاق سراح الأسرى⁽¹⁾. وقد أقرَّ كُلُّ من صاحب (المتنار)⁽²⁾ وصاحب (الميزان)⁽³⁾ برأي ابن عباس وقتادة، تصوّراً منهما أنَّ ثمة تعارض بين هاتين الآيتين، ولذا تبنّوا ما ذَكَرَهُ الطوسيُّ نقلاً عن ابن عباس.

ولكنَّ ما يبدو صحيحاً هو عدم وجود أيٌّ تعارض بين هاتين الآيتين؛ لأنَّ آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُتْخَذَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: 67] تقول: «لا ينبغي للمقاتلين ولقائهم أن يضيّعوا وقتهم في القبض على الأسرى، حتَّى يكبُّوا العدوَّ في ساحة المعركة ويُشلُّوا حركته». وبحسب ما اتضح عيَّنت الآية غايَةً لمنع القبض على الأسير، وهي قمع العدوَّ بنحوٍ تامٍ؛ وإنَّ مفهوم هذه الغاية هو أنَّه لا بأس في القبض على الأسرى بعد الانتهاء من قمع

(1) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 5، ص 156. نصُّ عبارة الطوسي: «وَهَذِهِ الْآيَةُ نَزَّلَتْ فِي أَسَارِي بَدْرٍ قَبْلَ أَنْ يَكُثُرَ الْإِسْلَامُ، فَلِمَا كَثُرَ الْمُسْلِمُونَ قَالَ اللَّهُ تَعَالَى «فَإِمَّا مَنًا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً»، وَهُوَ قَوْلُ ابْنِ عَبَّاسٍ وَقَاتِدَةً».

(2) يُنظر: محمد رشيد رضا، تفسير المتنار، المصدر السابق، ج 10، ص 72.

(3) يُنظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 135.

العدو. أَمَّا آيَةٌ هُنَّ حَتَّى إِذَا أَخْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنًا بَعْدُ وَإِمَّا فِداءً كُمْ [محمد: 4] فَإِنَّهَا تقول: «بعد أن قمعتم عناصر العدو وأوقفتموهם اقضموا عليهم وشدّوهם بالوثاق، ولكن تطلقوا سراحهم لاحقاً، سواءً أكان تحريرهم مناً وبإحسان، أو بفداء».

نجد هنا أنَّ ما يُفهم من الغاية المذكورة في آية سورة الأنفال قد وردَ في منطوق آية سورة محمد. إذن إنَّ مفهوم الغاية في آية سورة الأنفال ينطبق على منطق الآية في سورة محمد، وليس ثمة تعارض وتناقض بين الآيتين. ومن ثمَّ ليس ثمة حاجة للقول بأنَّ «آية سورة محمد قد نسخت آية سورة الأنفال»، بحسب ما جاء في تفسير الجلائين. ولم تعد ثمة حاجة إلى القول بأنَّ «آية سورة الأنفال تعود إلى زمن كان عدد المسلمين فيه قليلاً، ولم يعد الإسلام قوياً، وإنَّ آية سورة محمد تعود إلى زمن كثر فيه عدد المسلمين، وقوى الإسلام» بحسب ما ذكر ابن عباس وقتادة، وما تبناه كُلُّ من صاحب (المنار) وصاحب (الميزان).

مناقشة المطلب الرابع

يعنى المطلب الرابع بالمراد من كتاب الله السابق في آية هَلْوَا كِتابٌ مِنَ اللهِ سَبَقَ لِمَسْكُمْ فِي مَا أَخْذُتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ كُمْ. أيُّ كتاب هذا الذي يَحول دون نزول عذاب عظيم؟ يرى صاحب الميزان أنَّ الله تعالى «أَبْهُم» [مفردة الكتاب]، لأنَّ الإبهام أنساب في مقام المعاتبة ليذهب ذهنُ السامع كلَّ مذهب ممكن⁽¹⁾. على وفق هذا الرأي إنَّ السعي لمعرفة طبيعة هذا الكتاب لا جدوى منه! مع ذلك أنجز المفسرون بحوشاً كثيرة لفهم معناه، وعرضوا آراء عدَّة ومختلفة، نذكر في أدناه بعضًا منها.

الرأي الأول [حول المراد من كتاب الله السابق]

المراد من «الكتاب» في هذه الآية هو أُمُّ الكتاب، أي اللوح المحفوظ. وإنَّ هذه الآية تريد أن تقول: «لو لم يكتب الله في اللوح المحفوظ بأنَّه من المقرر أن يحلُّ لكم في المستقبل أخذ غنائم الحرب والفاء من الأسرى -لأنَّكم أخذتم الغنائم والفاء قبل إباحتها- لمسكم عذاب عظيم». هذا رأيُ نَقَلَهُ أبو هريرة، إذ قال: «لم تكن الغنائم تحلُّ لأحدٍ كَانَ قبلَنا فطبيها الله لنا لما علم الله من ضعفنا، فَأَنْزَلَ اللهِ فِيمَا سبقَ مِنْ كِتابِهِ إِحْلَالَ الْغَنَائمِ هَلْوَا كِتابٌ مِنَ اللهِ سبقَ لِمَسْكُمْ فِيمَا أَخْذُتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ كُمْ»⁽²⁾.

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 136.

(2) عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الدر المنشور، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ج 4، ص 110.

ولكنَّ هذا الرأي لا يُعتدُّ به، لأنَّه لو كان أخذ الغنائم والفداء مِن الأسرى حلالاً في زمن نزول هذه الآية، ولكنَّ هذه الحِلْيَة لم تُبلغَ بعد، لما اقتضى أخذُ الغنيمة والفداء نزول عذاب عظيم. وإذا كان حراماً فعلاً ولم يُحلَّ بعد لاقتضت عملية أخذ الغنائم والفداء نزول العذاب، وإنَّ الحُوْلَ دون نزول العذاب بحجة أنَّ هذا الحرام سيكون حلالاً فيما بعد لا ينطوي على تبرير صحيح. فالامر أشبه بِمَن ي الواقع امرأة قبل عقد الزواج ويقول: «لأنَّه عازم على أنْ أتزوجها ولأنَّها ستحلُّ لي مستقبلاً فلذا فعلت ذلك!» وإذا قالوا في تبرير رأيهم: «لأنَّه كان مِن المقرر تحليل أخذ الفداء مِن الأسرى مستقبلاً فلذا منع نزول العذاب العظيم» فإنَّ هذا غير صحيح. لأنَّ ما يُعدُّ «حراماً بالفعل» (والذي سيكون حلالاً في المستقبل)، إذا افترضنا - فرضاً محالاً - بأنَّه يُعدُّ «حلاً بالفعل» مِن منظور القانون الإلهي، فعند ذلك سيجوز أخذ الفداء مِن الأسرى، ومن ثَمَّ لا يقتضي بطبيعة الحال نزول العذاب العظيم. في حين إنَّ الآية تقول: «لقد كان عمل المسلمين يقتضي عذاباً عظيماً، وإنَّ كتاب الله السابق حال دول وقوع ذلك».

الرأي الثاني [حول المراد من كتاب الله السابق]

المراد مِن «الكتاب السابق» هو حُكم الله السابق الذي يقتضي عدم تعذيب أيٍّ قوم قبل أن يتمّ عليهم حجّته. ولأنَّ الله تعالى لم يُبيّن بعد حرمة أخذ الفداء من الأسرى ولم يتمّ الحجّة على المسلمين فإنَّ هذا استوجب الحُوْلَ دون نزول العذاب العظيم. وهذا هو «قبح العقاب بلا بيان» الذي يتداوله علماء الأصول في باب البراءة، وقد نقله صاحبُ (مجمع البيان)⁽¹⁾ عن ابن جُريج⁽²⁾.

ولكنَّ هذا الرأي أيضاً لا يُعتدُّ به، لأنَّه إذا لم يثبت أيٌّ دليل عقليٌّ ونقلٍ حرمة أخذ الفداء، وإذا لم تتمّ الحجّة على المسلمين فعند ذلك لا وجود لمقتضى العذاب. وإنَّ أخذ الفداء - بطبيعة الحال - وكذلك إطلاق سراحهم لا يقتضي العذاب. في حين الآية تقول: «لقد اقتضى العذاب، ولكنَّ كتاب الله السابق حال دون ذلك».

(1) يُنظر: الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 1، ص 169.

(2) عبد الملك بن عبد العزيز بن جريج الأموي، المكيُّ. أصله روميٌّ. روى عن طاوس اليماني والزهراني والإمام الصادق عليه السلام. وروى عنه الأوزاعي وحفص بن غياث. وهو أول من صنَّف الكتب في الإسلام. وكان من أقطاب المحدثين والفقهاء والعلماء. وقد وثقه جماعة، وقال آخرون: كان يدلُّس في نقل الحديث. مات بن جريج في أول عشر ذي الحجة سنة خمسين ومائة وهو ابن «70» سنة. وقال الشافعي استمتع ابن جريج بسبعين امرأة. للمزيد يُنظر: أحمد بن علي بن محمد بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، ط: الأولى، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326هـ)، ج 6، ص 402-406. [الهامش التوضيحي للمؤلف].

الرأي الثالث [حول المراد من كتاب الله السابق]

المراد من كتاب الله السابق -بحسب الرأي الثالث- هو حكم الله حول أصحاب بدر، إذ وَعَدَ سبحانه: مَن اشترك مع النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلهِ وَسَلَّمَ فِي معركة بدر فإنه لن يعذبهم. ينسب الطبرى⁽¹⁾ هذا الرأي إلى الحسن البصري⁽²⁾.

ولكنَّ هذا الرأي أيضًا غير صحيح، لأنَّه يستلزم تجويز أي فسق وفجور لأصحاب بدر. ذلك أنه يفيد أنَّ الله أوجب على نفسه ألا يعذب أصحاب بدر، حتى لو ارتكبوا الكبائر، وأنْ يمنحك الله ضمانات لفترةٍ خاصةً مخالف لروح الإسلام وللحالية منبعثة الأنبياء عليهم السلام، فلا يمكن أن يقول سبحانه إنَّ ذنوبهم كلُّها غُفرت لهم بنحوٍ مسبق.

الرأي الرابع [حول المراد من كتاب الله السابق]

المراد من كتاب الله السابق -بحسب هذا الرأي- هو حكمه الأزلِي الذي أوجبه على نفسه، إذ وَعَدَ بأن يغفر للمشاركين في معركة بدر هذا الذنب فقط، وهوأخذ الفداء من أسرى بدر، وليس الذنب الأخرى. ولو لم يكن حكم الله الأزلِي الذي قضى بالتكفير عن هذا الذنب الخاص لَنَزَّلَ بأصحاب بدر عذاباً عظيم. هذا رأي الإمام فخر الدين الرازي، إذ أورده في كتابه (التفسير الكبير)⁽³⁾.

بيد أنَّ هذا الرأي مردود أيضاً، لأنَّه لا يُعلَم فيه ما السمة الخاصة التي ميَّزت هذا الذنب حتى اقتضت حكمًا أَزْلِيًّا من الله تعالى ليغفره؟ إنه زعم لا دليل عليه، ومجرد سهم أطلق في

(1) يُنظر: محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان، ج 14، ص 65.

(2) الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، ولد لستين بقيتاً من خلافة عمر، رأى علياً وطلحة وعائشة. وكتب للريبع بن زياد والي خراسان في عهد معاوية. وتولى القضاء لفترة ما في البصرة. يروى عن أبي بن كعب وعن سعد بن عبادة، ويروى عنه قتادة وربيع بن صبيح. تروى كثيراً آراءه الاجتهادية في تفسير القرآن. يُعد من كتاب الفقهاء والعلماء والعباد، وقد قيل فيه أيضًا: كان يدلُّس في نقل الحديث. أي كان ينسب الحديث لأحد هم دون أن يكون قد سمعه عنه، وكان قد سمعه عن شخص آخر. قال يونس بن عبيد سألتُ الحسن البصري قلت: يا أبا سعيد إنك تقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وإنك لم تدركه. قال يا ابن أخي لقد سألتني عن شيء ما سأله عن أحد قبلك ولو لا منزلتك مني ما أخبرتك أني في زمان كما ترى (وكان في عمل الحجاج) كل شيء سمعتني أقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إنما زمان عن علي بن أبي طالب. غير أبي في زمان لا استطيع أن أذكر عليه. مات في عام 110 للهجرة، وقد ناهز عمره التسعين. يُنظر: أحمد بن علي بن محمد بن حَبْر العَسْقَلَانِي، تهذيب التهذيب، المصدر السابق، ج 2، ص 263 وما بعدها. [الهامش التوضيحي للمؤلف]

(3) يُنظر: محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي الرازي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، ط: الثالثة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، ج 15، ص 468.

الظلم. ذلك أنَّ الفكرة المقابلة بأنَّ ذنباً خاصاً لِفِئَةٍ خاصةً من الأفراد قد عُفِرَ قبل ارتكابه، إنما هي فكرة معارضة لروح العدالة وللغاية مِن بعثة النَّبِيِّ ومخالفه للحكمة الإلهية. وفي الحقيقة إنَّ أخذ الفداء مِن الأسرى وإطلاق سراحهم لا يُعد ذنباً أصلًا ليحتاج إلى مثل هذه التبريرات المجانية لِلنَّهج العلميِّ.

الرأي الخامس [حول المراد من كتاب الله السابق]

المراد مِن الكتاب في هذه الآية هو حُكْمُ سَبَقَ أن كتبه الله تعالى في اللوح، ولكي لا يعاقب أحداً الخطأ يقع فيه. ومعنى الآية هو أنَّ الله تعالى إذا كان لم يكتب قبلًا في اللوح أنه لا يعاقب أحداً الخطأ يقع فيه، فإنَّ عذاباً عظيمًا كان سينزل بكم يا أهل بدر. لأنَّهم أخطؤوا في اجتهادهم واعتقدوا بأنَّ أخذ الفداء من أسرى بدر وإطلاق سراحهم أفضل من قتلهم، ظنناً منهم أنَّه قد يسلم بعضهم؛ وأنَّ الفداء مِن شأنه أنْ يكون عوناً للجهاد. ولكنَّهم أغفلوا جانبًا آخر في القضية، وهو أنَّ قتل الأسرى يرفع مِن شأن الإسلام وعزته، ويؤدي إلى إضعاف الكفار⁽¹⁾.

هذا الرأي أيضًا غير صحيح، لأنَّ الخطأ في الاجتهاد في أصله لا يقتضي العذاب حتى يكون ثمة كتاب مِن الله يحول دونه. في حين الآية تفيد بأنَّ مقتضى العذاب كان موجودًا، ولكنَّ كتاب الله السابق حال دون وقوعه. فضلًا على ذلك ثمة تساوٍ حول قتل عقيل بن أبي طالب والعباس بن عبد المطلب وأبي العاص بن ربيع، صَهْرُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، الذين كانوا مِن أسرى معركة بدر، إذ كيف يمكن أن يكون مقتل هؤلاء سببًا في رفع الإسلام وتعزيزه، رغم أنَّهم أسلموا ورفعت كلمَةُ الإسلام بذلك وزادت عِزَّته؟

الرأي السادس [حول المراد من كتاب الله السابق]

يقول أبو علي الجبائي:

«والمعنى [لولا كتابٌ مِن الله سبق] وهو القرآن الذي آمنتُم به واستحقتم لذلك غفران الصغار لمسكم فيما أخذتم به من الفداء عذاب عظيم. ولا يجوز أن يكون المراد به إلا الصغار، لأنَّهم [أي الصحابة] قبل الغفران لم يكونوا فساقاً إجماعاً»⁽²⁾.

يُستفاد مِن كلام أبي علي الجبائي جملةً من الأمور:

1. المراد مِن الكتاب في هذه الآية هو القرآن.

(1) يُنظر: محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، المصدر السابق، ج 2، ص 237.

(2) أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 5، ص 157.

2. إنَّ إيمان أصحاب بدر بالكتاب هو الذي حال دون نزول العذاب العظيم، وليس الكتاب نفسه.

3. إنَّ الذنب المغفور المتمثل بأخذ الفداء كان مِن صغائر الذنوب وليس من الكبائر. ولكن لا يمكن الأخذ بأيٍّ من هذه المطالب الثلاث، ولأسباب الآتية:

أ. إنَّ قوله بأنَّ الكتاب [في هذه الآية] هو القرآن غير صحيح، لأنَّ الكتاب في هذه الآية ورَدَ بصيغة النكرة، في حين أنَّ مفردة «الكتاب» أينما ورَدَت بمعنى القرآن جاءت بصيغة المعرفة، مثل ﴿ذلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 2] و﴿كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارِكٌ﴾ [سورة ص: 29]. أي إنَّ مفردة «كتاب»، وكذلك فعل «سبَقَ» في الآية وصف لكتابٍ ما. مع أنه لا يصح وصف القرآن بلفظة «سبَقَ»، لأنَّ القرآن الكريم عند نزول هذه الآية كان حاضرًا موجودًا، ولم يكن يمثل كتاباً سابقاً.

ب. وإنَّ قوله بأنَّ «إيمان المسلمين بالقرآن حال دون العذاب» مخالف لظاهر الآية. لأنَّ الآية تقول بأنَّ «كتاب الله الذي سَبَقَ هو الذي حال دون نزول العذاب العظيم، وليس الإيمان بالكتاب».

ج. وإنَّ قوله بأنَّ معصية أصحاب بدر المتمثلة بأخذ الفداء، كانت مِن صغائر الذنوب وليس من الكبائر فيردد عليه بأمرَيْن: أولاً إنَّ أخذ الفداء لم يكن معصية، وثانياً ليس ثمة تناسب بين الذنب الصغير والعداب العظيم المذكور في الآية.

ما تقدَّم يعكس ستَّة آراء مِن بين مجموع الآراء المعروضة حول معنى «كتاب» المذكور في هذه الآية، وكلَّ هذه الآراء - وبالوصف المتقدَّم - لا يمكن الأخذ بها.

الرأي المقبول [حول المراد من كتاب الله السابق]

الرأي المقبول حول هذا الموضوع هو أنَّ كتاب الله الذي سَبَقَ إنما هو وعده السابق للMuslimين، إذ وَعَدُهُم بالنصر على إحدى الفتَّتين مِن مشركي مكَّة. فإنما أن ينتصروا على القافلة التجارية أو على القوات المسلحة. ولأنَّهم لم ينتصروا على القافلة التجارية أنجز الله تعالى الشَّقَّ الآخر مِن وعده، إذ مَنْ عَلَيْهِمْ بِإِمْدادِ غَيْبِيٍّ وَنَصَرَهُمْ على جيش الأعداء. ولو لا هذا الوعد السابق مِن الله تعالى لَهُمُوا هزيمةً نكراء ولَنَزَلَ بهم عذاب عظيم مِن العَدُوِّ، لأنَّهم في أثناء القتال بذلوا جزءاً مِن وقتهم للقبض على الأسرى والحفظ عليهم، وبهذا العمل تراجعت قوتهم القاتالية وأوشكوا على الهزيمة. ولكنَّ الله تعالى، وبحسب وعده السابق، مَنْ على أصحاب بدر بإمداد غَيْبِيٍّ وَنَصَرَهُمْ على جيش الأعداء.

ولإثبات صحة هذا الرأي نعرض جملة من المطالب، ثم نثبت صحة كل منها.

1. لقد سَبَقَ أن وَعَدَ اللَّهُ تَعَالَى الْمُسْلِمِينَ بِأَنَّهُ سَيَنْصُرُهُمْ عَلَى إِحْدَى الْفَتَنَيْنِ مِنْ مُشْرِكِي مَكَّةَ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونُ النَّصْرُ عَلَى الْقَافِلَةِ التِّجَارِيَّةِ، وَإِمَّا أَنْ يَكُونُ عَلَى الْجَيْشِ الْمُسْلِحِ الْقَادِمِ مِنْ مَكَّةَ.
2. لَقَدْ بَذَلَ الْمُسْلِمُونَ فِي أَثْنَاءِ الْقَتَالِ جُزْءًا مِنْ وَقْتِهِمْ لِلْقِبْضِ عَلَى الْأَسْرِيِّ وَالْحَفَاظِ عَلَيْهِمْ، وَذَلِكَ مِنْ أَجْلِ أَنْ يَأْخُذُوا الْفَدَاءَ فِيمَا بَعْدِهِ؛ وَبِهَذَا تَسَبِّبُوا فِي تَرَاجُعِ قَوْتِهِمُ الْقَاتِلِيَّةِ.
3. لَقَدْ عَوَّضَ اللَّهُ تَعَالَى الْمُسْلِمِ الْحَاكِلَ فِي قَوْاتِ الْمُسْلِمِينَ بِإِمْدادِ غَيْبِيٍّ، وَنَصَرَهُمْ عَلَى قَوْاتِ الْعَدُوِّ الْمُسْلِحَةِ.

إِثْبَاتُ الْمُطْلَبِ الْأَوَّلِ: وَرَدَ وَعْدُ اللَّهِ لِقَوْاتِ الْمُسْلِمِينَ بِالنَّصْرِ عَلَى إِحْدَى الْفَتَنَيْنِ مِنْ مُشْرِكِي مَكَّةَ فِي الْآيَةِ السَّابِعَةِ مِنْ سُورَةِ الْأَنْفَالِ: ﴿وَإِذْ يَعِدُكُمُ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِيْنَ﴾ يَتَضَرَّعُ مِنْ هَذِهِ الْآيَةِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَعَدَ أَصْحَابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَبْلَ مَعرِكَةِ بَدْرٍ، إِذْ تَعْهَدُ لَهُمْ بِأَنَّهُ سَيَسْلِطُهُمْ حَتَّمًا عَلَى إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ، الْأُولَى غَيْرُ مُسْلِحَةٍ [غَيْرُ ذَاتِ شَوْكَةٍ]، وَالْأُخْرَى مُسْلِحَةٍ. بِالظَّبْعِ إِنَّ الْآيَةَ نَفْسُهَا لَا تَذَكِّرُ هَذَا الْوَعْدَ، بَلْ تَشَيرُ إِلَيْهِ وَعِدَّ أَعْطَاهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِنْ قَبْلَ اللَّهِ تَعَالَى.

لَقَدْ وَرَدَ هَذَا الْوَعْدُ الْإِلَهِيُّ السَّابِقُ فِي آيَةٍ ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمْسَكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ وَعَبَرَ عَنْهُ بِكِتَابِ اللَّهِ السَّابِقِ. ذَلِكَ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يَعْبُرُ عَنِ الْأَمْوَالِ الْمُحْتَوِمَةِ فِي التَّشْرِيعِ أَوِ التَّكَوِينِ بِمُفْرَدَةِ «كِتَابٌ» وَ«كِتَبٌ» وَأَمْثَالِهَا، مَثَلُ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الصَّلَادَةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النَّسَاءُ: 103]، وَكَذَلِكَ ﴿كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ﴾ [الْأَنْعَامُ: 54].

مَلَحوظَةٌ

لَقَدْ أَدْرَكَ صَاحْبَهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْبَيِّنَةَ الَّتِي نَزَّلَتْ فِيهَا آيَاتُ سُورَةِ الْأَنْفَالِ، إِذْ عَايشُوا تَلْكَ الْأَحَادِيثَ، وَسَمَعُوا أَفْوَالَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حَوْلَ اتِّخَادِ الْمُوْلَفِ لِمَوْاجِهَةِ قَافِلَةِ قَرْيَشِ وَالْقُوَّةِ الْعَسْكَرِيَّةِ لِدِي الْمُشْرِكِينَ. وَكَانُوا يَتَذَكَّرُونَ وَعَدَ اللَّهُ حَوْلَ نَصْرِهِمْ عَلَى إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ مِنَ الْأَعْدَاءِ، وَلَذَا عِنْدَمَا سَمَعُوا قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمْسَكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ كَانُوا يَفْهَمُونَ مِنْ عَبْرَةِ ﴿كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾ أَنَّهُ ذَلِكَ الْوَعْدُ الْإِلَهِيُّ حَوْلَ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ، وَمِنْ ثُمَّ لَمْ تَكُنْ ثُمَّةَ حَاجَةً مُلْزِيَّةً مِنَ الْإِيَاضَاحِ حَوْلَ مَعْنَى «الْكِتَابِ» الْمُذَكُورِ فِي الْآيَةِ. وَلَأَنَّ الْمُفَسِّرِينَ فِي الْأَرْمَةِ الْلَّاْحَقَةِ، الَّذِينَ أَرَادُوا مَعْرِفَةَ مَعْنَى «الْكِتَابِ»، لَمْ يَكُونُوا فِي بَيْتَةِ نَزْوَلِ الْآيَةِ وَلَمْ يُدْرِكُوا الْقَرَائِنَ الْكَلَامِيَّةَ وَالْمَقَامِيَّةَ الْمُرْتَبَطَةِ بِهَا، فَلَذَا ذَهَبُتْ أَذْهَانُهُمْ كُلَّ مَذْهَبٍ مُمْكِنٍ وَأَبْدَلُوا آرَاءً مُخْتَلِفةً، وَقَدْ تَقَدَّمَ ذَكْرُ سَتَةِ مِنْهَا. إِنَّ تَشْتِيتَ الْأَفْكَارِ حَوْلَ مَعْنَى «الْكِتَابِ» زَادَ مِنْ نَسْبَةِ الإِبْهَامِ وَالْغَمْوضِ، مَا اضْطَرَّ صَاحِبَ الْمِيزَانِ إِلَى أَنْ يَقُولَ: «أَبْهَمُ [مَفْرَدَةِ الْكِتَابِ]، لَأَنَّ الْإِبْهَامَ أَنْسَبُ فِي مَقَامِ الْمُحَايَةِ لِيُذَهِّبَ ذَهْنُ السَّامِعِ كُلَّ مَذْهَبٍ مُمْكِنٍ»⁽¹⁾. وَبِنَاءً عَلَى مَثْلِ هَذَا الرَّأْيِ إِنَّ السَّعْيَ لِكَشْفِ مَعْنَى «الْكِتَابِ» عَمَلٌ عَيْشِيٌّ، بَلْ غَيْرُ لائقٍ وَغَيْرُ جائزٍ، لَأَنَّهُ سَيَكُونُ عَلَى خَلَافَ مَا أَرَادَهُ اللَّهُ تَعَالَى!

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 136.

إثبات المطلب الثاني: لقد بذلَ المسلمين في معركة بدر جزءاً من وقتهم للقبض على الأسرى، وذلك لأخذ الفداء لاحقاً. وثمة أدلة تثبت ذلك وهي كالتالي:

1. إنَّ عبارة **﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدِّينِ﴾** في الآية 67 من سورة الأنفال تخاطب الصحابة بالقول «لقد كنتم في قيامكم بالقبض على الأسرى في معركة بدر ترومون من ورائه أخذ الفداء، وإنَّ عَرَضَ الدِّينَا القابل للزوال».

2. قال مصعب بن عمير لأبي اليسر الذي أراد القبض على أبي عزيز، وهو أخو مصعب: **«شُدَّ يَدِيْكِ بِهِ، فَإِنَّ أُمَّهُ ذَاتٌ مَتَاعٌ، لَعَلَّهَا تَقْدِيرِهِ مِنْكَ»**⁽¹⁾.

3. قبض عبد الرحمن بن عوف على كل من أمية بن خلف وابنه عليٍّ، وأقدم بلال بمعونة مجموعة من الصحابة على قتلهم. عند ذلك قال عبد الرحمن: «**يَرْحَمُ اللَّهُ بِالْأَلَّا، ذَهَبَ أَدْرَاعِي وَفَجَعَنِي بِأَسِيرِي**»⁽²⁾.

يتضح من هذه الأدلة الثلاثة أنَّ الصحابة في معركة بدر قد بذلوا قسطاً من وقتهم للقبض على الأسرى والحفظ عليهم أملاً في أخذ الفداء فيما بعد.

إثبات المطلب الثالث: لقد عَوَّضَ الله تعالى النكوص الحاصل في القوة القتالية بين صفوف المسلمين، إذ أمدَّهم بقوَّةٍ غَيْبِيَّةٍ وَنَصَرَهُمْ على الأعداء. وثمة أدلة لإثبات هذا الأمر، وهي كالتالي:

1. وَرَدَ في الآية التاسعة من سورة الأنفال خطابٌ للصحابه، حيث قال تعالى: **﴿إِذْ تَسْتَغْشِيُونَ رَبَّكُمْ فَأَسْتَجَابَ لَكُمْ أَنَّى مُمْدُكُمْ بِالْفِيْ مِنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدِفِينَ﴾**

2. وقد خاطبَت الآية الثانية عشرة من سورة الأنفال النبيَّ بالقول: **﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَيْكَ أَنِّي مَعَكُمْ فَبَئِنُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّغْبَ...﴾** ففي هذه الآية أيضاً أشير إلى إمدادات القوى الغَيْبِيَّةِ للمسلمين.

3. والآية السابعة عشر من سورة الأنفال خاطبَت قوات المسلمين بالقول: **﴿فَلَمْ تَمْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾**، أي إنَّكم انتصرتم في معركة بدر بقوَّةٍ غَيْبِيَّةٍ إلهية، وليس بقوَّةٍ اعتيادية ومادية.

تُوضَّحُ هذه الأدلة الثلاثة أنَّ الله تعالى نَصَرَ قوات المسلمين على الأعداء بإمدادات غَيْبِيَّةٍ. وقد اتضح حتى هنا أنَّ الرأي المقبول حول معنى «الكتاب» في آية **﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ**

(1) عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، **السيرة النبوية**، المصدر السابق، ج 2، ص 209.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 199.

سَبَقَ لِمَسْكُمْ فِي مَا أَخْذَتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ^{هـ} هو أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ السَّابِقَ هو ذَلِكَ الْوَعْدُ الْإِلَهِيُّ الَّذِي أُعْطِيَ لِلْمُسْلِمِينَ حَولَ حَتْمِيَةِ اِنْتِصَارِهِمْ عَلَى إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ مِنْ قَرِيشٍ، فَإِمَّا أَنْ يَكُونَ النَّصْرُ عَلَى الْقَافِلَةِ التِّجَارِيَّةِ أَوْ عَلَى الْقُوَّةِ الْمُسْلَحَةِ.

مناقشة المطلب الخامس

تساءلنا في المطلب الخامس حول «العذاب» في آية ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لِمَسْكُمْ فِي مَا أَخْذَتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، هل هو عذاب الاستئصال، مثل العذاب الذي نزل بِعَادٍ وَثَمُودٍ؟ أم المراد الهزيمة في ساحة القتال؟

يقول عموم المفسّرين بأنَّ العذاب في هذه الآية هو عذاب الاستئصال، فلو كان قد نَزَّلَ بِهِمْ لِهَلَّكَ الْجَمِيعِ. وقد نَسَبُوا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جَمِيلًا مِنَ الرَّوَايَاتِ حَوْلَ هَذَا الْأَمْرِ، مِنْهَا أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اسْتِشَارَ الصَّاحَابَةَ حَوْلَ التَّعَامِلِ مَعَ أَسْرَى بَدْرِ، وَقَدْ قَالَ أَبُو بَكْرٍ: «نَرَى أَنْ تَعْفُوا عَنْهُمْ، وَأَنْ تَقْبِلَ مِنْهُمُ الْفِداءَ»، وَقَالَ عُمَرُ: «أَرَى أَنَّ تُمْكِنَنَا فَنَصْرِبَ أَعْنَاقَهُمْ». وَلَأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -بِحَسْبِ هَذِهِ الرَّوَايَةِ- لَمْ يَعْمَلْ بِرَأْيِهِ عَمَرٍ وَأَطْلَقْ سَرَاجَ الْأَسْرَى لِقَاءَ الْفِداءِ فَإِنَّ عَمَلَهُ هَذَا اسْتِوْجَبَ غَضَبَ اللَّهِ، وَأَوْشَكَ أَنْ يَنْزِلَ بِهِمْ عَذَابَ الْاسْتِئصالِ. وَهَذَا مَا جَعَلَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَقُولَ: «لَقَدْ عَرَضَ عَلَيَّ عَذَابُهُمْ أَدْنَى مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ»، فَبِحَسْبِ تَعْبِيرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَوْشَكَ الْعَذَابُ الْعَظِيمُ أَنْ يَنْزِلَ بِهِمْ بِسَبِبِ مُخَالَفَتِهِمْ لِرَأْيِهِ عَمَرٍ وَلِعَدَمِ قُتْلِهِمُ الْأَسْرَى، وَلَوْ كَانَ الْعَذَابُ نَازِلًا بِهِمْ لَمَا نَجَّا أَحَدٌ غَيْرُ عَمَرٍ⁽¹⁾.

مَنْ أَوْرَدَ مِثْلَ هَذِهِ الرَّوَايَاتِ أَرَادَ أَنْ يُبَيِّنَ أَنَّ الْعَذَابَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ هُوَ مِثْلُ عَذَابِ الْاسْتِئصالِ الَّذِي اقْتَرَبَ مِنْ قَوْمٍ يُونُسَ، وَلَأَنَّهُمْ آمَنُوا زَالَ عَنْهُمْ، وَقَدْ وَرَدَ ذِكْرُهُ فِي سُورَةِ يُونُسَ: ﴿... إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [يُونُسٌ: 98]

وَصَاحِبُ (الْمِيزَانِ) أَيْضًا عَدَّ الْعَذَابَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ عَذَابَ الْاسْتِئصالِ، وَذَكَرَ فِي تَفْسِيرِهِ: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾ يَقْتَضِي أَنَّ لَا يُعَذَّبُكُمْ وَلَا يُهَلِّكُمْ⁽²⁾.

وَلَكِنْ يَنْبَغِي أَنْ نَعْلَمَ بِأَنَّ الْعَذَابَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ يَعْنِي الْهَزِيمَةَ فِي سَاحَةِ الْقَتَالِ الَّتِي تُلْحِقُ بِقُوَّاتِ الْحَقِّ عَلَى يَدِ الْأَعْدَاءِ. وَقَدْ وَرَدَ مُفَرِّدًا «الْعَذَابُ» فِي مَوَاضِعٍ مِنَ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ بِمَعْنَى الْهَزِيمَةِ فِي سَاحَةِ الْقَتَالِ. وَفِي أَدُنَاهُ نَمَاذِجٌ مِنْ هَذِهِ الْآيَاتِ:

(1) يُنْظَرُ: مُحَمَّد رَشِيدُ رَضا، تَفْسِيرُ الْمِنَارِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 10، ص 76.

(2) مُحَمَّدُ حَسِينُ الْطَّبَاطِبَائِيُّ، الْمِيزَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، ج 9، ص 136.

النموذج الأول: في سورة التوبة: ﴿قاتلُوهُمْ يُعذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيهِمْ...﴾ [التوبة: 14] النموذج الثاني: في آية أخرى من سورة التوبة، حيث الحديث حول هزيمة الكفار في معركة حنين: ﴿إِنَّمَا أَنْزَلَ اللَّهُ سَكِينَتَهُ عَلَى رَسُولِهِ وَعَلَى الْمُؤْمِنِينَ وَأَنْزَلَ جُنُودًا لَمْ تَرَوْهَا وَعَذَّبَ الَّذِينَ كَفَرُوا...﴾ [التوبة: 26] المراد من هذا العذاب الذي ينزله الله على الكافرين هو الهزيمة التي أحقّت بهم في معركة حنين وشتت صفوفهم.

ما ينبغي أن نعلمه هنا هو أنَّ مفردة «العذاب» في القرآن الكريم وردَتْ تارةً بمعنى عذاب الاستئصال في الدنيا، وتارةً آخر بمعنى عذاب الآخرة؛ ووردَتْ في مواضع أخرى بمعنى الهزيمة في القتال. ولما اتضَّحَ سُلْفًا أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلهِ وَسَلَّمَ والصَّاحِبةُ لَمْ يرتكبوا معصيَّةً في تعاملهم مع أسرى الحرب، لأنَّ أخذ الفداء وتحرير الأسرى كان على وفق الحُكْم المذكور في آية ﴿فَإِنَّمَا مَنَّا بَعْدَ إِمَّا فِدَاءً...﴾، فلذا لم يقتضِ عملهم حول الأسرى عذاب الاستئصال في الدنيا ولا العذاب في الآخرة. ومن ثُمَّ لا يمكن لـ«عذاب العظيم» في هذه الآية أنْ يعني سوى الهزيمة في الحرب، وإنَّ قُوَّاتَ المُسْلِمِينَ هُنَّ مَنْ حَقَّقُوا مقتضى هذه الهزيمة لصرفهم جزءًا من وقتهم للقبض على الأسرى. وإنَّ عبارة ﴿فِيمَا أَخْذَتُمُوهُ﴾ في الآية تعني أنَّ مقتضى الهزيمة قد تحقق بسبب قبضكم على الأسرى؛ ذلك لأنَّ «في» تفيد السُّبُبية، و«ما» مصدرية، ومن ثُمَّ تفيد الآية: «إنَّكم بسبب بذل الوقت والجهد للقبض على الأسرى تسبِّبُونَ بضررٍ في قوتكم القتالية، وإنَّ هذا العمل مَهَّدَ الظروف لهزيمتكم». ولكنَّ الإمداد الغيبي حال دون الهزيمة، فلولا وَعْدُ الله السابق حول نصره لكم على إحدى الطائفتين مِنْ مشركي مكة، ولو لم يصل الإمداد الغيبي، لاحقَتْ بِكُمْ هزيمةٌ ولنُزِّلَ بِكُمْ عذابٌ عظيمٌ من قبل الأعداء».

مناقشة المطلب السادس

هل المراد مِنْ ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ في الآية 69 من سورة الأنفال هو أنَّ أخذ الفداء مِنْ أسرى الحرب كان مَحظورًا، وأحلَّ بِنُزولِ هذه الآية؟

يرى عموم المفسِّرين أنَّ في أخذ الفداء مِنْ أسرى الحرب معصية، ولذلك ذهبوا إلى أنَّ هذه الآية حلَّلت ذلك وقلَّلوا بأَنَّ الآية تريد أن تقول بأنَّكم أخذتم فداءً لم يكن مسموحًا لكم بأخذِه من الأسرى، ولذا ارتكبتم المعصية. ولكنَّ الله تعالى أحلَّ لكم ذلك بِنُزول هذه الآية، فلذا تصرَّفوا فيه حلالًا طيِّبًا. وقالوا أيضًا بأَنَّ المراد مِنْ ﴿مَا غَنِمْتُمُوهُ﴾ هو الفداء، وإنَّ كان لفظه يشمل الفداء وغنائم الحرب في آن. واستشهدوا في ذلك برواية تاريخية لا سند لها، إذ يقول بأنَّه لما نزلت آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ [الأنفال: 67] كَفَّ أصحابُ رسول

الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَيْدِيهِمْ عَمَا أَخْذُوا مِنَ الْفَدَاءِ فَنَزَلتْ هَذِهِ الْآيَةُ... إِذْ نَزَلتْ آيَةً
 ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيْبًا﴾ وَأَحْلَّتِ التَّصْرِيفَ فِي الْفَدَاءِ^(١).
 وَذَكَرَ صَاحِبُ (الميزان) فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ:

«﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ﴾ وَتَصْرِيفُهُ فِيمَا أَحْرَزْتُمْ مِنَ الْفَائِدَةِ، سَوَاءً أَكَانَ مَا تَسْلِطْتُمْ عَلَيْهِ
 مِنْ أَمْوَالِ الْمُشْرِكِينَ أَوْ مَا أَخْذَتُمْ مِنْهُمْ مِنَ الْفَدَاءِ «حَلَالًا طَيْبًا» أَيْ حَالَ كُونَهُ حَلَالًا
 طَيْبًا بِإِبَاحَةِ اللَّهِ سَبَحَانَهُ ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ عَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ وَهُوَ تَعْلِيلُ لِقَوْلِهِ: ﴿فَكُلُّوا
 مِمَّا غَنِمْتُمْ﴾ إِلَخُ، أَيْ غَفَرْنَا لَكُمْ وَرَحْمَنَا كُمْ فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ، أَوْ تَعْلِيلُ لِجَمِيعِ مَا تَقدَّمَ،
 أَيْ لَمْ يَعْذِبْكُمُ اللَّهُ، بَلْ أَبَاحَهُ لَكُمْ لِأَنَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ»^(٢).

عَدَّ هُؤُلَاءِ الْمُفَسِّرُونَ فَاءَ التَّفْرِيقِ فِي ﴿فَكُلُّوا﴾ عَطْفًا عَلَى الْمَقْدَرِ، إِذْ تَكُونُ عِبَارَةُ مُثُلِّ
 ﴿غَفَرَنَا لَكُمْ﴾ أَوْ ﴿أَحْلَلْنَا لَكُمْ﴾ يَسِّنَتْ قَوْلَ هُؤُلَاءِ الْمُفَسِّرِينَ إِلَى الْفَكْرَةِ الْقَائِلَةِ بِأَنَّ أَخْذَ
 الْفَدَاءَ مِنْ أَسْرِي بَدْرِ كَانَ مُعْصِيَةً، وَلِذَلِكَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ عِبَارَةَ ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ﴾ يَجِبُ أَنْ
 نَقْدِرَ قَبْلَهَا عِبَارَةً مُثُلِّ ﴿غَفَرَنَا لَكُمْ﴾، إِذْ تَكُونُ ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ﴾ مُتَفَرِّعَةً مِنْهَا، وَتُخْبَرُ عَنْ
 تَحْلِيلِ الْفَدَاءِ بَعْدَ أَنْ كَانَ مُحرَّمًا.

وَلَكِنَّ أَخْذَ الْفَدَاءَ مِنَ الْأَسْرِي - وَبِحَسْبِ مَا تَقدَّمَ سَلْفًا - لَمْ يَكُنْ مُحَظَّوْرًا مِنْ قَبْلِهِ، وَإِنَّ
 عَمَلِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحَابَةِ فِي أَخْذِ الْفَدَاءِ وَتَحْرِيرِ الْأَسْرِي كَانَ عَمَّا
 صَحِيحًا وَيُمْثِلُ الْخِيَارَ الْأَحْسَنَ، إِذْ جَرِيَ بَعْدَ الْمُشَوَّرَةِ وَالتَّدَاوِلِ، وَإِنَّهُمْ فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ عَمِلُوا
 بِمَا أُمِرْتُ بِهِ آيَةً ﴿إِنَّمَا مَنِّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءً﴾.

بِنَاءً عَلَى هَذَا فَإِنَّ عِبَارَةَ ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيْبًا﴾ غَيْرُ مُتَفَرِّعَةٍ مِنْ جَمِيلَةِ مَقْدَرَةٍ
 مُثُلِّ ﴿غَفَرَنَا لَكُمْ﴾ أَوْ ﴿أَحْلَلْنَا لَكُمْ﴾، بَلْ يَجِبُ تَبَيِّنُ عَلَاقَتِهَا بِالْآيَةِ السَّابِقَةِ، أَيْ ﴿لَوْلَا كِتَابٌ
 مِنَ اللَّهِ سَبَقَ...﴾ بِالنَّحْوِ الْأَتَيِّ:

تَقُولُ الْآيَةُ السَّابِقَةُ: «لَوْلَا وَعَدَ اللَّهُ السَّابِقُ بِشَأْنٍ نَصَرَكُمْ لِهِزِمَتُمْ وَلَنَزَّلَ بِكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
 مِنْ قِبْلِ الْعَدُوِّ، لَأَنَّكُمْ بِذَلِكُمْ وَقْتَكُمْ فِي الْقِبْضَةِ عَلَى الْأَسْرِي وَالْمَحَافَظَةِ عَلَيْهِمْ، وَمَهْدُتُمْ ظَرَوفَ
 هَزِيمَتِكُمْ». وَتَقُولُ هَذِهِ الْآيَةُ: «أَمَّا الْآنَ، وَبَعْدَ أَنْ أَنْجَزَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَأَنْقَذَكُمْ مِنْ الْهَزِيمَةِ بِإِمْدادِهِ
 الْغَيْبِيِّ وَنَصَرَكُمْ عَلَى الْعَدُوِّ وَبَعْدَ أَنْ نُلْتَمُ الْغَنَائمَ وَالْفَدَاءِ فَتَمْتَعُوا بِمَا أَنْجَرَ فِي هَذِهِ الْمَعرَكةِ
 الْمُنْتَصَرَةِ، فَإِنَّهُ حَلَالٌ طَيِّبٌ عَلَيْكُمْ».

(1) يُبَطِّلُ: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الحَسِينِي الْأَلوَسيُّ، رُوحُ الْمَعْنَى فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمَثَانِيِّ، الْمَصْدَرُ
 السَّابِقُ، ج ٥، ص ٢٣١.

(2) مُحَمَّدُ حَسِينُ الطَّبَاطِبَائِيُّ، الْمِيزَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج ٩، ص ١٣٧.

إذن إنَّ آية ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ﴾ كالآلية السابقة، وردت في مقام الامتنان، وإنها في الحقيقة تُعد مكملة للامتنان، إذ تقول: «تمتّعوا الآن في أجواء النصر والخلاص من مخاطر الهزيمة، وأفيدوا مما حصلتم عليه».

اتضح مما تقدّم إنَّ آية ﴿فَكُلُوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ لا تعني أنَّ أخذ الفداء من أسرى الحرب كان محظوراً، وأنه حُلَّ بنزول هذه الآية.

إبادة الأسرى الذين يُقبض عليهم قبل انتهاء الحرب

ذكرنا سلّفاً أنَّ الغالبية العظمى من المفسّرين قالوا في تفسير آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُتْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ بأنَّ حُكْمَ الله في بادئ الأمر كان يقتضي وجوب قتل جميع الأسرى، وأنَّ أخذ الفداء من أسرى معركة بدر وإطلاق سراحهم قد جرى خلافاً لحكم الله، وبات هذا العمل موضع عتاب وتوبیخ. وقد انتصر سلّفاً أنَّ هذا الرأي يعارض الحقيقة.

واثمّة رأي آخر حول موضوعة الأسرى، إذ جاء معارضًا للحقيقة، إذ استند الغالبية العظمى من الفقهاء -الشيعة منهم بالطبع- إلى حديث فاقد للاعتبار وقالوا بأنَّ الأسرى الذين يُقبض عليهم قبل انتهاء الحرب يجب قتلهم.

إنَّ الحديث المعنوي مرويٌّ عن طلحة بن زيد، إذ رواه -بحسب ما وردَ في (الكافي)- بهذا المضمون:

«سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ [الصادق] عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: كَانَ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامِ يَقُولُ إِنَّ لِلْحَرْبِ [أَيْ لِأَسْرِيِّ الْحَرْبِ] حُكْمَيْنِ؛ إِذَا كَانَتِ الْحَرْبُ قَاتِمَةً لَمْ تَضَعْ أَوْزَارَهَا وَلَمْ يُتْخِنْ أَهْلُهَا فَكُلُّ أَسِيرٍ أُخْدَى فِي تِلْكَ الْحَالِ فَإِنَّ الْإِمَامَ فِيهِ بِالْخِيَارِ، إِنْ شَاءَ ضَرَبَ عُنْقَهُ وَإِنْ شَاءَ قَطَعَ يَدَهُ وَرَجْلَهُ مِنْ خَلَافِ بِعِيرٍ حَسْنٍ وَتَرَكَهُ يَسْخَطُ فِي دَمِهِ حَتَّى يَمُوتَ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقْتَلُوا أَوْ يُصْلَبُوا أَوْ تُقْطَعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خَلِافِ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ حَزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ أَلَا تَرَى أَنَّ الْمُحْسِنَ الَّذِي خَيَرَ اللَّهُ الْإِمَامَ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ وَهُوَ الْقَتْلُ وَلَيْسَ هُوَ عَلَى أَشْيَاءٍ مُخْتَلِفَةٍ. فَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ: قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [أَلِيسْ مِنْ مَصَادِيقِ الْقَتْلِ؟] قَالَ: ذَلِكَ الْطَّلْبُ أَنْ تَطْلُبُهُ الْخَيْلُ حَتَّى يَهُرُبَ، فَإِنْ أَخْدَثَهُ الْخَيْلُ حُكْمَ عَلَيْهِ بِعَصْبِ الْأَحْكَامِ الَّتِي وَصَفَتْ لَكَ، وَالْحُكْمُ الْآخِرُ إِذَا وَضَعَتِ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا وَأُتْخِنَ أَهْلُهَا فَكُلُّ أَسِيرٍ أُخْدَى فِي تِلْكَ الْحَالِ فَكَانَ فِي أَيْدِيهِمْ قَالِإِمَامٌ فِيهِ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ مَنْ عَلَيْهِمْ فَأَرْسَلْهُمْ وَإِنْ شَاءَ فَادَهُمْ أَنْفُسَهُمْ وَإِنْ شَاءَ اسْتَعْبَدَهُمْ فَصَارُوا عَبِيدًا»⁽¹⁾.

(1) محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني الرازي، الكافي، تحقيق: علي أكبر غفاري ومحمد آخوندي، ط: الرابعة، (طهران: دار الكتب الإسلامية، 1307)، ج 5، ص 32.

جملة معتبرة: جاء في (جواهر الكلام)⁽¹⁾ أنّ في نسخةٍ من (الكافي) وردَت مفردةً «القتل» بدلاً من «الكفر» في هذا الحديث، أي بعد ذكر آية المحاربة: «ألا ترى أنَّ المخier الذي خير الله الإمام على شيءٍ واحدٍ وهو القتل»، حيث وردت «وهو القتل» بدلاً من «وهو الكفر» [في النسخة المتداولة]; وقد رجحتْ «وهو القتل»، وترجمتُ الرواية [للفارسيّة] بناءً عليها، لأنَّ السياق في صدد بيان السبب الداعي إلى عدم حسْم⁽²⁾ موضع قطع اليد والرجل، إذ يقول بأنَّ هناك عقوبات أخرى في الآية، وهي من مصاديق القتل، فإذاً قطع اليد والرجل من خلاف أيضًا ينبغي أن يكون من مصاديق القتل؛ وعليه يجب عدم حسم موضع قطع اليد والرجل لئلا يتوقف نزف الدم، وليموت. وإنَّ قول الراوي بأنَّ هُوَ أو يُنفَوْ مِنَ الْأَرْضِ^{هـ} في نَصِّ الآية ليس مِن مصاديق القتل يؤكِّد صحة النسخة التي وردَ فيها «وهو القتل» بدلاً عن «وهو الكفر».

مناقشة في سند هذا الحديث

إنَّ الحديث الذي يُستدلُّ به لإثبات حكم فقهٍ يجب أن يكون له الحد الأدنى من الاعتبار ليتمكن الاستناد إليه. فإذاً ينبغي أن نعلم هل ثمة اعتبار في سند حديث طلحة بن زيد أم لا؟ للتأكد من ذلك يكفي أن نبين مكانة طلحة بن زيد (من بين سلسلة الرواية الآخرين) والذي يمثل الراوي- المباشر لهذا الحديث، وليتضح لنا من وراء ذلك مدى اعتبار هذا الحديث.

إنَّ طلحة بن زيد الذي ينتمي إلى أهل السنة يعدُّه العلماءُ السنة كذاباً وفاقداً للاعتبار وجاعلاً للحديث، وذلك بالاستناد إلى الموارد الآتية:

1. ذَكَرَ ابْنُ أَبِي حاتِمَ فِي (الْجَرْحِ وَالتَّعْدِيلِ): «طلحة بن زيد منكر الحديث، ضعيف الحديث»⁽³⁾.

2. ذَكَرَ مُحَمَّدَ بْنَ حَبَانَ فِي (الْمَجْرُوحَيْنِ): «طَلْحَةُ بْنُ زَيْدَ الرَّقِيِّ، وَهُوَ الَّذِي يُقالُ لَهُ طَلْحَةُ بْنُ يَزِيدَ الشَّامِي... مُنْكِرُ الْحَدِيثِ جَدًا... لَا يَحْلُّ الْإِحْتِجاجُ بِحَبْرِهِ»⁽⁴⁾.

(1) يُنظر: محمد حسين النجفي الجواهري، جواهر الكلام، المصدر السابق، ج 21، ص 122.

(2) حَسَمَ الْعِرْقَ: قَطَّاعُهُ تُمَّ كَوَاهْ لِتَلَّا يَسِيلَ دَمَهُ، وَهُوَ الْحَسْمُ. يُنظر: جمال الدين ابن منظور الأنصارى، لسان العرب، الحواتي: لليازجي وجماعة من اللغويين، ط: الثالثة، (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، ج 12، ص 134. (المترجم)

(3) عبد الرحمن بن محمد الرازي ابن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ط: الأولى، (حيدر آباد الدكن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952)، ج 4، ص 480.

(4) محمد بن حبان بن أحمد، المجرحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط: الأولى، (حلب: دار الوعي، 1396هـ)، ج 1، ص 383.

3. ذكر محمد بن إسماعيل البخاري في (التاريخ الكبير): «طلحة بن زيد، منكر الحديث»⁽¹⁾.
4. ذكر علي بن المديني، نقلًا عن ميزان الاعتلال: «كان طلحة بن زيد [سيئًا] يضع الحديث»⁽²⁾.
5. ذكر الدارقطني، نقلًا عن (تهذيب التهذيب) لابن حجر العسقلاني: «طلحة بن زيد ضعيف»⁽³⁾.
6. وذكر أبو نعيم، نقلًا عن الكتاب نفسه أن طلحة بن زيد «حدث بالمناكير»⁽⁴⁾.
7. وقال النسائي، صاحب (السنن)، نقلًا عن الكتاب نفسه بأن طلحة بن زيد «ليس بثقة»⁽⁵⁾.
8. وقال أحمد بن حنبل، نقلًا عن الكتاب نفسه، بأن طلحة بن زيد «ليس بذلك قد حدث بأحاديث مناكير»⁽⁶⁾.
- لقد تقدم رأي ثمانية من العلماء السنة في طلحة بن زيد، إذ أجمع كلهم على أنه كان يضع الحديث، ولا يمكن الوثوق بحديثه.
- فضلاً عن ذلك لم يتهمه أحد بالتسيع ليُظْنَ أنه مذموم لمارب خاصة ولتشيعه.
- ### نماذج من أحاديث طلحة بن زيد الموضعية
- ذكر العلماء الذين عدوا طلحة بن زيد واضعاً للحديث جملةً من أحاديثه الموضعية، إذ نورد في أدناه نماذج منها:
1. ورد في (ميزان الاعتلال) أن طلحة بن زيد روى عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لعمر: «أنت ولِي في الدنيا وولِي في الآخرة»⁽⁷⁾.
-
- (1) محمد بن إسماعيل بن المغيرة البخاري، التاريخ الكبير، تحقيق: محمد بن صالح بن محمد الدباسي ومركز شذا للبحوث بإشراف محمود بن عبد الفتاح النحال، ط: الأولى، (الرياض: الناشر المتميّز للطباعة والنشر والتوزيع، 2019)، ج 5، ص 620.
- (2) محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، ميزان الاعتلال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط: الأولى، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963)، ج 2، ص 339.
- (3) أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، المصدر السابق، ج 5، ص 16.
- (4) المصدر نفسه.
- (5) المصدر نفسه.
- (6) المصدر نفسه.
- (7) محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، ميزان الاعتلال في نقد الرجال، المصدر السابق، ج 2، ص 338.

2. وقد وردَ في (المجروحين) لابن حبان أنَّ طلحَةً بن زيد روى أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «نَهَضَ إِلَى عُثْمَانَ فَأَعْتَنَقَهُ ثُمَّ قَالَ أَنْتَ وَلِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَالآخِرَةِ»⁽¹⁾.

3. وقد وردَ في (ميزان الاعتدال) «عن طلحَةَ بنَ زيدَ، عن الأوزاعيِّ، عن يحيىِّ بنِ أبيِّ كثيرٍ، عن أنسٍ- مرفوعاً: مَنْ تَكَلَّمَ بِالْفَارَسِيَّةِ زَادَتْ فِي خَبَهُ، وَنَقَصَتْ مِنْ مَرْوِعَتِهِ»⁽²⁾. عَدَ الْعُلَمَاءُ هَذِهِ الْأَحَادِيثُ وَغَيْرُهَا مِنْ مَجْعُولَاتِ طلحَةَ بنَ زيدَ؛ وَالنَّتِيْجَةُ الْمُتَرْتِبَةُ عَلَى ذَلِكَ هِيَ أَنَّ طلحَةَ بنَ زيدَ لَيْسَ لَهُ أَدْنَى اعْتِبَارٍ عِنْدِ الْعُلَمَاءِ الرِّجَالِ، وَمِنْ ثُمَّ لَا يَمْكُنُ الْوَثُوقُ بِحَدِيثِهِ.

مراجعة لسند الحديث

ينطوي متن الحديث المروي عن طلحَةَ بنَ زيدَ على جملةٍ مِنْ نَقَاطِ الضعفِ وَعَلَى مَطَالِبِ غَيْرِ صَحِيقَةٍ. وَلَوْ لَاحَظَهَا أَيُّ بَاحِثٌ مِنْ نِصْفِ سِيِّنَةِ أَنَّ هَذِهِ الْحَدِيثَ لَمْ يَصُدِّرْ عَنِ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ.

نعرضُ فِي أَدْنَاهُ نَقَاطِ الضعفِ الَّتِي يَنْطُوِي عَلَيْهَا هَذِهِ الْحَدِيثُ:

نقطة الضعف الأولى: إِنَّ تَقْسِيمَ هَذِهِ الْحَدِيثِ لِأَسْرِيِّ الْحَرْبِ عَلَى فَتَيَّنِينَ، وَكُونُهِ يَوْجِبُ قَتْلَ الْأَسْرَى الَّذِينَ قُبِضُوا عَلَيْهِمْ قَبْلَ اِنْتِهَاءِ الْحَرْبِ، مُعَارِضُ لِسِيرَةِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: لَأَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي كُلِّ الْحَرُوبِ الَّتِي جَرَتْ تَحْتَ إِشْرَافِهِ وَقَبْضُ الْمُسْلِمِينَ فِيهَا عَلَى الْأَسْرَى لَمْ يَأْمُرْ بِتَقْسِيمِ الْأَسْرَى عَلَى فَتَيَّنِينَ، وَلَمْ يَأْمُرْ بِقَتْلِ الْأَسْرَى الْمُقْبَوْسِ عَلَيْهِمْ قَبْلَ اِنْتِهَاءِ الْحَرْبِ، بَلْ عَامِلًا جَمِيعَ الْأَسْرَى بِطَرِيقَةٍ وَاحِدَةٍ. وَقَدْ قَبَضَ الْمُسْلِمُونَ فِي مَعرِكَةِ بَدرٍ عَلَى سَبْعِينَ أَسِيرًا، وَأَطْلَقُوا سَرَاحَ ثَمَانِيَّةَ وَسَتِينَ شَخْصًا مِنْهُمْ، سَوَاءَ مَنْ قُبِضَ عَلَيْهِمْ قَبْلَ اِنْتِهَاءِ الْحَرْبِ أَوْ بَعْدِهِ، وَلَمْ يُقْتَلْ إِلَّا اثْنَانِ مِنْهُمْ⁽³⁾، وَلَمْ يُقْتَلَا بِوَصْفِهِمَا أَسِيرَيْ حَرْبٍ، بَلْ لِجَرَائِمِهِمَا الَّتِي ارْتَكَبُوهَا فِي مَكَّةَ. وَفِي مَعرِكَةِ بَنِيِّ الْمَصْطَلِقِ وَهَوَازِنِ قَبْضُ الْمُسْلِمُونَ عَلَى الْعَدِيدِ مِنِ الْأَسْرَى، وَلَكِنَّ أَطْلَقُوا سَرَاحَهُمْ جَمِيعًا مِنْ دُونِ أَنْ يُقْسِمُوا عَلَى فَتَيَّنِينَ.

(1) محمد بن حبان بن أحمد، المجريون من المحدثين والضعفاء والمتركون، المصدر السابق، ج 1، ص 383.

(2) محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، المصدر السابق، ج 2، ص 339.

(3) «... فَقُتِلَ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَرْبَعَةُ عَشَرَ رَجُلًا وَقُتِلَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنْ سَادَاتِ قَرِيشٍ سَبْعُونَ رَجُلًا وَأُسْرُ مِنْهُمْ سَبْعُونَ رَجُلًا. فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِرِجْلَيْنِ مِنَ الْأَسْرَى فَضَرَبَتْ أَعْنَاقَهُمَا وَهُمَا عَقْبَةُ بْنُ أَبِي مُعِيطٍ بْنُ أَبِي عُمَرٍ وَالنَّضَرُ بْنُ الْحَارِثِ بْنُ كَلْدَةَ بْنُ عَبْدِ مَنَافِ بْنِ عَبْدِ الدَّارِ، وَأَخْذَ الْفَدَاءَ مِنْ ثَمَانِيَّةَ وَسَتِينَ رَجُلًا...». أحمد بن إسحاق اليعقوبي (ت: بعد 292)، تاريخ اليعقوبي، (بيروت: دار صادر)، ص 46.

خلاصة الأمر أنَّ ما يلقيه حديث طلحة بن زيد حول تقسيم الأسرى على فتَّين وقتل مَنْ يُقْبَضُ عَلَيْهِ قَبْلَ اِنْتِهَاءِ الْحَرْبِ مُعَارِضٌ لِّسِيرَةِ الْقَطْعِيَّةِ لِلنَّبِيِّ الْكَرِيمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَمَرْدُودٌ.

نقطة الضعف الثانية: وَظَفَّ الْحَدِيثُ مُفَرِّدةً «يُحَارِبُونَ» المذكورة في نص الآية خلافاً للحقيقة، إذ جاءت بمعنى «يقاتلُونَ». في حين إنَّ الفعل «يُحَارِبُونَ» بحسب قرينة هـ وَيَسْعَونَ في الأرض فساداً¹ يعني بالمحفسدين المحترفين الذين يتسبّبون بالفساد في المجتمع، وليس للأمر أيٍّ علاقة بمسألة الحرب والقتال. وإنَّ آية المحاربة في متن الروايات طبّقت على مَنْ يهاجمون النَّاسَ بِالسَّلاحِ وَيُسلِّبُونَ أَمْنَهُمْ، وهو من مصاديق الإفساد في الأرض.

نقطة الضعف الثالثة: يربط هذا الحديث آية المحاربة بالحرب بين الكُفَّار والمُسْلِمِين، مشيراً إلى أسرى الحرب، ومقسماً إياهم على فتَّين، وقد وُضِعَ لِكُلِّ فتَّةِ حُكْمٍ خاصٍ. في حين إنَّ آية المحاربة لا تمتُّ بِأَيِّ صلةٍ بالحرب بين الكُفَّار والمُسْلِمِين. وإنَّ هذا المطلب واضحٌ لدرجَّةٍ لا يحتاج إلى الشرح والتوضيح. ولعلَّ طلحة بن زيد كانت تدور في ذهنه الفكرة المتداولة بين السنة، إذ قالوا بأنَّ آية المحاربة نزلت في المشركين⁽¹⁾. وإنَّ هذه الفكرة أثارت في ذهنه مسألة الحرب بين المشركين والمُسْلِمِين، وعند ذلك أصدر حكمًا لأسرى الحرب وبحسب رأيه.

نقطة الضعف الرابعة: وَرَدَ في هذا الحديث أنَّه يجب أنْ تُقطعَ أيدي الأسرى وأرجلهم مِنْ خلاف، [أي قطع اليَدِ اليمَنِيِّ والرِّجْلِ اليسِرِيِّ، أو العَكْسِ] وألا يُحَسَّمَ موضع القطع [أي لا يُكُوِّى] لئلا ينقطع نزف الدَّمِ وليموت الأسير. لقد ورد كُلُّ ذلك في حديث طلحة بن زيد فقط، ولم يؤيِّد ذلك أَيُّ حديث مرويٌّ عن السنة والشيعة ولا أَيُّ فتوى فقهية. ذلك أنَّ قتل الأسير بهذا الأسلوب المتواتش وغير الإنساني لا ينسجم مع أَيِّ ديانة سماوية ولا مع أَيِّ قانون وضعِيٍّ ولا أَيِّ مبدأً أخلاقيٍّ.

جملة معتبرة: إنَّ الفقهاء السنة والشيعة الذين طبّقوا آية المحاربة على قطاع الطريق المسلحين، قالوا باجماع حَوْلَ مسألة «قطع يد ورجل المحارب المفسد من خلاف» والمذكورة في الآية بأنه يجب حسم موضع القطع فوراً بالنار لئلا ينزف دمه، ولكي لا يموت⁽²⁾.

نقطة الضعف الخامسة: من جملة ما وَرَدَ في هذا الحديث أنَّه لما كانت الحدود

(1) يُنظر: محمد بن جرير الطبرى، جامع البيان، المُصْدَرُ السَّابِقُ، ج 10، ص 249.

(2) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المُصْدَرُ السَّابِقُ، ج 8، ص 48، وكذلك: عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني، المُصْدَرُ السَّابِقُ، ج 8، ص 308.

المذكورة في آية المحاربة -والتي خُيّر الإمامُ في إقامتها- من مصاديق القتل، فلذا يجب أن يكون حدّ قطع الأيدي والأرجل أيضًا من مصاديق القتل. ولذلك يجب عدم حسم موضع القطع لثلا ينقطع نزف الدم، وليموت مُنْ أجري عليه الحد. بيد أنَّ هذا القول لا يعدو كونه توهّمًا، لأنَّه أولاً: للجرائم مراتب متفاوتة، وكل جريمة تتطلب عقوبة مختلفة. وثانيًا: العقوبة الرابعة المذكورة في الآية هي النفي، والنفي لا يُعدُّ من مصاديق القتل مطلقاً.

نقطة الضعف السادسة: وردَ في هذا الحديث أن معنى عبارة **﴿أُوْ يُنْفَوْ مِنَ الْأَرْضِ﴾** في نصِّ الآية هو أن يطارد الخيل المقاتل حتى يهرب، وإذا أُقِيَضَ عليه يُقتل بإحدى الطريقتين. وهذا الرأي مخالفٌ لمدلول الآية، ومخالفٌ للغة؛ لأنَّ النفي من البلد يعني إخراج المرء من بلده ومسكنه، وإنَّ أيٍ متعلمٌ مبتدئٌ للغة العرب يفهم ذلك. لقد بَلَغَ سوء الفهم بِطلحة بن زيد إلى درجةٍ نجده يُعتقدُ المعنى الواضح الذي تنطوي عليه عبارة **﴿أُوْ يُنْفَوْ مِنَ الْأَرْضِ﴾**، إذ عرضها بطريقةٍ غير مفهومة وبنحوٍ لا يتقبله أيٌ أحد.

نقطة الضعف السابعة: فرقَ الحديثُ بين فتَّين من أسرى الحرب، فبموجبه يجب قتل فتَّةٍ وترك فتَّةً أخرى. السؤال المعروض في هذا الصدد يستفهم عن الفرق بين الأسير الذي يُقبَض عليه في أثناء القتال، والأسير الذي يُقبَض عليه بعد انتهاء القتال؟ الافتراض القائم هو أنَّ كلَّ الأسيرين قاتلا ضدَّ الإسلام، ولذا ليس ثمة فرق بين هاتَّين الفتَّين من الأسرى، ولذا ليس هناك أيٌ مبررٌ لكلام طلحة بن زيد. أمَّا ما جاء في كتاب **(ولاية الفقيه)** لآية الله الشیخ المنتظری في تبرير التمييز بين هاتَّين الفتَّين من الأسرى، حيث قيل بأنَّ الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء القتال إذا أطلق سراحهم قد يعودون إلى صفوف العدو، فإنه رأي غير مقبول. لأنَّ احتمال الالتحاق بصفوف العدو يظل قائماً حتى بالنسبة للأسرى المقبوض عليهم بعد انتهاء القتال، ومن ثمَّ لا يمكن الأخذ بهذا التبرير. وإنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أيضًا كان لا يفرق بين فتَّين من الأسرى، لأنَّه في حقيقة الأمر ما كان ثمة فرق بينهما.

نقطة الضعف الثامنة: أهمل متنُ الحديث عبارة **﴿إِنْ يُصَلِّبُوا﴾** المذكورة في الآية، أي إن طلحة بن زيد لم يذكر شيئاً حول عقوبة الصَّلب، المذكورة في الآية ضمن العقوبة الثانية. وهذا خطأ بحد ذاته، لأنَّه لما رَبَطَ آية المحاربة بحد الأسرى الحربيين كان عليه أن يوضح أي فتَّة من الأسرى يجب صلبيهم، ولكنه لم يفعل ذلك.

بالنظر إلى نقاط الضعف الموجودة في متن الحديث المروي عن طلحة بن زيد، والتي لا يمكن غضُّ النظر عنها، ولما كان هذا الرواية كذاباً وواضعاً للحديث، وكان مكثراً في ذلك، فلذا لا يظل أدنى شك في أنَّ هذا الحديث ذا المتن المضطرب وغير المنسجم والذي يخلو من أيٍ

فصاحة وبلاهة، يُعدّ من ضمن الأحاديث التي وضعها، ومن ثم لا يمكن مطلقاً الاستناد إليه، ولا سيما في مثل هذه المسألة المهمة التي ترتبط بسفك دماء الأفراد. فهذا الحديث موضوع يثبت حكماً وينسبه للإسلام، ويُراد له أن يظل قائماً حتى قيام الساعة.

الفتوى المستندة إلى حديث طلحة بن زيد

على الرغم من أنَّ حديث طلحة بن زيد يفتقر لأدنى درجةٍ من الاعتبار فإننا نجد الفقهاء الشيعة -ومع شديد الأسف- قد أفتوا بمضمونه ومن دون أيٍّ نقدٍ وتمحيص لمتن الحديث. وهذا مما يتطلّب مراجعة الموضوع بنحو كامل ومن كُلّ أبعاده وجوانبه. لأنَّ هذه المسألة المعنية بقتل الأفراد في منتهى الأهمية والخطورة، وترتبط مباشرةً بسمعة الإسلام. تبدأ سلسلة هؤلاء الفقهاء بالشيخ الطوسي، إذ أوردَ مضمون حديث طلحة بن زيد بنحوٍ واضح، وأفتي بالاستناد إليه. يقول الطوسيُّ في كتاب (الخلاف):

«الأسير على ضربين: ضربُ يُؤسَر قبلَ أنْ تَصَحَّ الحَرْبُ أَوْزَارَهَا، فالإمامُ مخِيرٌ فيه بينَ شيئَين: إِمَّا أَنْ يَقْتَلَهُ، أَوْ يَقْطَعَ يَدَيهُ وَرِجْلَيهُ وَيُتَرَكَهُ حَتَّى يَنْزَفَ . وأَسِيرٌ يُؤَخَذُ بَعْدَ أَنْ تَصَحَّ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا، فَهُوَ مخِيرٌ بَيْنَ ثَلَاثَةِ أَشْيَاءِ: الْمَنْ، وَالْأَسْرَاقَ، وَالْمَفَادَةَ . وَقَالَ الشافعِيُّ: هُوَ مخِيرٌ بَيْنَ أَرْبَعَةِ أَشْيَاءِ: الْقَتْلُ، وَالْمَنُّ، وَالْمَفَادَةُ، وَالْأَسْرَاقُ؛ لَمْ يَفْصُلْ . وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: هُوَ مخِيرٌ بَيْنَ الْقَتْلِ وَالْأَسْرَاقَ، دُونَ الْمَنِّ وَالْمَفَادَةِ... دَلِيلُنَا: إِجْمَاعُ الْفَرَقَةِ وَأَخْبَارُهُمْ . وَقَدْ ذَكَرْنَا هُنَّا فِي الْكِتَابِ الْكَبِيرِ»⁽¹⁾.

أَورَدَ الشِّيخُ الطُّوسيُّ هَذِهِ الْفِتْوَى فِي كِتَابِ (النَّهَايَةِ)⁽²⁾، وَفِي (الْجَمَلِ وَالْعَقُودِ)⁽³⁾، وَفِي (الْمُبْسوِطِ)⁽⁴⁾، وَفِي (الْاِقْتَصَادِ)⁽⁵⁾ أَيْضًا، مَا يَلْزَمُنَا أَنْ نَبْحُثَ حَوْلِ الإِجْمَاعِ وَالْأَخْبَارِ الَّتِي أَشَارَ إِلَيْهَا الطُّوسيُّ، لِنَعْلَمَ هَلْ الْأَمْرُ كَمَا زَعَمَ، أَمْ لَيْسَ كَذَلِكَ؟

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، المصدر السابق، ج 4، ص 190 و191. (كتاب الفيء وقسمة الغنائم، المسألة 17: في حكم الأسير).

(2) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوی، المصدر السابق، ص 296، (باب قسمة الفيء وأحكام الأسرى).

(3) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، الجمل والعقود في العبادات، تصحيح وتحشية: محمد واعظ زاده خراساني، (مشهد: مطبعة جامعة مشهد، 1347ش، [1969م]), ص 158. (فصل في ذكر الغنيمة والفيء وكيفية قسمتها).

(4) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المصدر السابق، ج 2، ص 20.

(5) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، الاقتصاد الهدى إلى طريق الرشاد، (طهران: منشورات مكتبة جامع جهلسون، 1400هـ)، ص 315. (فصل في ذكر قسمة الغنيمة والفيء وكيفيتها، وحكم الأسرى).

البحث حول الإجماع

ينبغي أن نعلم بأنَّ الفقهاء الذين سبقوا الشيخ الطوسي قد بحثوا في موضوعة أسرى الحرب، ولكنَّهم لم يذكروا شيئاً حول قتل الأسرى الذين يُؤسرون قبل انتهاء القتال. وقد قال ابن أبي عقيل العماني - وهو من طبقة الكليني - حول أسرى الحرب:

«إِذَا ظَهَرَ الْمُؤْمِنُونَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ فَاسْتَأْسِرُوهُمْ فَالِإِلَامُ فِي رِجَالِهِمُ الْبَالِغِينَ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ اسْتَرْقُهُمْ، وَإِنْ شَاءَ فَادَاهُمْ، وَإِنْ شَاءَ مَنْ عَلَيْهِمْ. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: هُنَّ فَإِذَا لَقِيْتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَصَرْبُ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَنْهَنْتُمُوهُمْ فَشَدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّ بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَضَعَ الْحُرْبُ أَوْ زَارَهَا»⁽¹⁾.

بحسب ما نرى أن ابن أبي عقيل لم يقسم الأسرى على فئتين، ولم يذكر شيئاً حول قتل الأسرى الذين قُبِضُ عليهم قبل انتهاء القتال. ولأنَّه كان في مقام بيان أحكام الأسرى فلذا إنَّ مجرد عدم تطرقه لقتل الأسرى يوضح أنه لا يرى جوازاً في قتالهم، سواء أكانوا مِنْ قُبِضَ عليهم قبل انتهاء الحرب أو بعد انتهائِها. وقد نسبَ صاحبُ (*الجواهر*)⁽²⁾ قولَ ابن أبي عقيل نقلاً عن آخرين إلى ابن جنيد الإسكافي الذي كان مِنْ طبقة الصَّدوق. بناءً على هذا يمكن القول بأنَّ اثنين من الفقهاء الشيعة سبقوا الشيخ الطوسي في البحث حول أسرى الحرب مِن دون أن يتطرقوا بالحديث إلى قتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء القتال. إذن مع وجود فتوى ابن أبي عقيل العماني وفتوى ابن جنيد الإسكافي المعارضتين لفتوى الشيخ الطوسي، مما سيكون تبرير الأخير في زعمه بالإجماع حول وجوب قتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء القتال؟ إنَّ الشيخ الطوسي - على حد علمنا - كان أولَ فقيه أفتى بوجوب قتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء القتال، ومن دون أن يكون ثمة إجماع في هذه المسألة آنذاك حتى يمكن الزعم بذلك. هل مجرد عدم العثور على مخالف صريح في هذه المسألة دفع بالشيخ إلى أن يدعي الإجماع، وأنَّ مرادَه مِن الإجماع هو عدم وجود مخالف صريح في هذه المسألة؟ وإنْ كان ثمة مخالف غير صريح؟ ربما الأمر كذلك.

فلنفترض الآن أنَّ جميع الفقهاء المعاصرين للشيخ الطوسي أفتوا مثله وبحسب ما جاء في حديث طلحة بن زيد؛ من الواضح أن دليлем هو حديث طلحة بن زيد، وأنَّ مدرك الإجماع معلوم فإنَّ الإجماع بحد ذاته لا يُعد دليلاً مستقلاً.

(1) الحسن بن يوسف بن علي بن محمد بن المطهر الحلي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط: الأولى، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين، 1413هـ)، ج 4، ص 422.

(2) يُنظر: محمد حسن الجوادي النجفي، *جواهر الكلام*، المصدر السابق، ج 21، ص 122.

على أي حال إنَّ الإجماعَ الذي رُعِمَ في حديثِ الشِّيخ الطوسيِّ، وقُدِّمَ بوصفه دليلاً مستقلًا، غير موجود، وعلى افتراض وجوده لا يُعد دليلاً مستقلًا ولا يثبت شيئاً.

البحث حول الأخبار

عَدَ الشِّيخ الطوسيُّ الأخبار أياً دليلاً آخر لهذه المسألة وقال:

«دليلنا: إجماع الفرقَة وأخبارهم. وقد ذكرناها في الكتاب الكبير، [أي التهذيب]»^(١).

ما ينبغي أن نعلمُه هنا هو أنَّ الشِّيخ الطوسيَّ لم يذكر في كتاب (التهذيب) سوى خبراً واحداً في هذه المسألة، وهو خبر طلحة بن زيد، وليس ثمة خبر آخر حول ذلك. وإنَّ العَلَّامة الحلي في (التذكرة)^(٢) وصاحب (الجواهر)^(٣) لم يذكرا مدركاً لهذه الفتوى سوى خبر طلحة بن زيد. فلو كان خبراً آخر حول ذلك لورَدَ في هذين الكتَابَيْن اللذين يُعْدَان من الكتب الاستدلالية المفصَّلة. وقد علِمنَا سَلَفاً بأنَّ خبر طلحة بن زيد هذا من أخباره الموضوَعية، وليس فيه أدنى درجة من الاعتبار. فلما يكون طلحة بن زيد -بسبب بغضه لبنياء اللغة الفارسية- قادرًا على وضع حديث يقول: «من تكلَّم بالفارسية زادَتْ في خُبُرِه، ونقصَتْ مِن مروءَتِه» فإنه يقدر أياً -وبسبب بغضه للكُفَّار- أن يضع حديثاً حول فئة من أسراه ليرقر عقوبة قتلهم، عسى أن يتشفَّى بذلك.

وأمَّا قول آية الله المنتظرِي في كتاب (ولاية الفقيه) حول كون «الأصحاب يأخذون بروايات طلحة بن زيد، وإنَّ الشِّيخ الطوسيَّ يقول بأنَّ كتابَه معتمد»^(٤)، فإنه لا يجعل حديث طلحة بن زيد مقبولاً. لأنَّ مثل هذا القول يُقابل بسؤالٍ يُفيد: ما المَواضِع التي عمل فيها الأصحاب بروايات طلحة بن زيد؟ وبالنسبة للمَواضِع التي استندوا فيها إلى رواياته هل كان عملهم صحيحاً أو خطأً؟ إنَّ كلَّ واحدة من روايات طلحة بن زيد -في حقيقة الأمر- يجب أن تخضع للبحث والتمحیص، وأن تُرْفَضَ كُلُّ روایة لا يؤيِّدها دليلاً مِن الكتاب أو السنة أو الأصول العقلية، لأنَّه متهم بالكذب وبوضع الحديث. وإنَّ أحاديثه كُلُّها لا تُعَدُ حجَّةً بنحوٍ مستقلٍ، وإنَّ حديثه حول قتل الأسرى لم يؤيِّده أيُّ دليل، ومن ثم يُعدَ مردوداً. وبالنسبة لمسألة اعتماد كتابه فقد تقدَّم الإيضاح حول ذلك، ولا توجد حاجة للتكرار.

(١) أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، المُصدِّرُ السَّابِقُ، ج ٤، ص ١٩١. (كتاب الفيء وقسمة الغنائم، المسألة ١٧: في حكم الأسير).

(٢) يُنظر: الحلي، تذكرة الفقهاء، المُصدِّرُ السَّابِقُ، ج ١، ص ٤٢٣.

(٣) يُنظر: محمد حسن الجواهري النجفي، جواهر الكلام، المُصدِّرُ السَّابِقُ، ج ٢١، ص ١٢٢.

(٤) حسين علي المنتظرِي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ط: الثانية، (قم: منشورات تفكُّر، ١٤١٥هـ)، ج ٢، ص ٤٠٩.

إذ اتضح أنَّ الفتوى التي أصدرها الشيخ الطوسي في ضوء مضمون حديث طلحة بن زيد، إذ أسندها للإجماع والأخبار ومرَّ عليها من دون تأملٍ، غير مقبولة. هنا قد يستذكر المرءُ كلام آية الله البروجردي (رضوان الله عليه) في مسجد (بالأسر) بقم، حيث وجَّهَ نقداً لفتوى الشيخ الطوسي في أثناء مجلس درس الصلاة وقال: «إنَّ شيخَ الطائفة [الطوسي] كان كثيراً المشاغل، ولا سيماً أنه كان متهدجاً أيضاً، إذ لم تسنح له الفرصة الكافية ليخصص وقتاً كثيراً لكلِّ مسألة، ولعله لم يستغرق بحثه في كلِّ مسألة أكثر من ثلاثة إلى أربع دقائق». ما ذكره آية الله البروجردي حول الموضع التي يُشَهَّد فيها ضَعْفٌ في الإفتاء لدى الشيخ الطوسي من شأنه أن يكون عذرًا مبرراً.

اتّباع الفقهاء للشيخ الطوسي

اتَّبعَ الفقهاء الآخرون الشيخَ الطوسيَّ في هذه الفتوى منذ ذلك الزمان و حتَّى اليوم، إذ قبلوا رأيه في قتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء القتال ومن دون أيِّ نقد و تمحيص، و ثبتوه هذه الفتوى في كتبهم. وقد أشار بعضهم إلى حديث طلحة بن زيد الذي يُعدُّ السنداً الوحيدة لهذه الفتوى. و ثمة آخرون أوردوا مضمونه بوصفه فتوى لهم. وبالنظر إلى أهمية هذه المسألة نستعرض هنا أقوالهم:

1. قال القاضي ابن البراج في (المهذب):

«الأساري على ضريبين: أحدهما ما يجوز استبقاءه، والآخر لا يستبقى، فالذي يجوز استبقاءه: كلُّ أسير أخذ بعد تقضي الحرب والفراغ منها، والذي لا يستبقى: هو كلُّ أسير أخذ قبل تقضي الحرب والفراغ منها»⁽¹⁾.

2. وقال ابنُ حمزة [الطوسي] (ت: 560) في (الوسيلة)، نقلاً عن (الجواجم الفقهية): «الأسير ثلاثة أضرب: رجال، ونساء، وذراري. فالرجل ضربان: إما أسر قبل انتهاء القتال، أو بعده. فال الأول: إنْ لم يسلم كان الإمام مخيِّراً بين شيئين، قتله، وقطع يديه ورجليه وتركه حتى ينزف...»⁽²⁾.

3. وقال ابن زهرة في (العنيفة):

«من أَخَذَ أَسِيرًا قَبْلَ أَنْ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْ زَارَهَا هُوَ وَجَبَ قَتْلَهُ، وَلَمْ يَجِزْ لِإِلَامِ اسْتِبْقَاؤُه»⁽³⁾.

(1) عبد العزيز بن البراج الطرابلسي، المهدَّب، (د.م، مؤسسة النشر الإسلامي، 1406هـ)، ج 1، ص 316.

(2) ابن حمزة الطوسي، الوسيلة، تحقيق: محمد الحسون، ط: الأولى، (قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي، 1408هـ)، ص 203.

(3) حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: إبراهيم البهادري، (قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، د.ت)، ص 205.

4. وقال ابن إدريس في (السراي):

«والأسارى، فعندنا على ضربين، أحدهما أخذ قبل أن [تَضَعُ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا]، وينقضي الحرب والقتال، فإنه لا يجوز للإمام استبقاءه، بل يقتله، بأن يضرب رقبته، أو يقطع يديه ورجليه، ويتركه حتى ينづف ويموت...»⁽¹⁾.

5. وقال المحقق الأول [الحلي] في (الشراح):

«الذكور بالغون [من الأسرى] يتعمّن عليهم القتل إنْ كانت الحرب قائمةً ما لم يسلموها، والإمام مخيرٌ إنْ شاء ضربَ أعناقهم، وإنْ شاء قطعَ أيديهم وأرجلهم من خلافٍ وتركهم ينذرون حتى يموتو، وإنْ أسروا بعد تقضي الحرب لم يقتلوا، وكان الإمام مخيراً بين المنن والفداء والاسترقاق»⁽²⁾.

6. وقال العلامة الحلي في (التدكرة):

«...والبالغون الأحرار [من الأسرى] فإنْ أسروا قبل تقضي الحرب وانقضاء القتال، لم يجز إبقاءهم بفداء ولا بغيره، ولا استرقاقهم، بل يتخير الإمام بين قتلهم وبين قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف في تركهم حتى ينذروا بالدم ويموتوا»⁽³⁾.

7. وقال الشهيد الأول في (اللمعة):

«... والذُّكُورُ الْبَالِغُونُ [من الأسرى] يُقْتَلُونَ حَتَّىٰ إِنْ أُخْدُوا وَالْحَرْبُ قَائِمَةٌ إِلَّا أَنْ يُسْلِمُوا...»⁽⁴⁾.

8. وقال الشهيد الثاني في (شرح اللمعة):

«يتخير الإمام تخيير شهوة [أي إرادته الشخصية] بين ضرب رقبتهم، وقطع أيديهم، وأرجلهم، وتركهم حتى يموتو إن اتفق وإلا أحجز عليهم»⁽⁵⁾.

9. وقال المحقق الثاني [الگرکي] في (جامع المقاصد) في معرض شرحه قول العلامة الحلي «ويتركهم حتى ينذروا ويموتوا»:

(1) محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي، السراي الحاوي لتحرير الفتاوى، المصدر السابق، ج 2، ص 12، (من باب قسمة الفيء وأحكام الأساري).

(2) جعفر بن الحسن الحلي، شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام، المصدر السابق، ج 1، ص 288.

(3) الحسن بن يوسف بن علي بن المطهر الحلي، تذكرة الفقهاء، المصدر السابق، ج 9، ص 154 و155.

(4) محمد بن جمال الدين مكي العاملي [الشهيد الأول]، اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، (د.م، دار التراث، الدار الإسلامية، د.ت)، ص 83.

(5) زين العابدين بن نور الدين العاملي [الشهيد الثاني]، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، المصدر السابق، ج 2، ص 401.

«وفيه قوله: (ويموتوا) تنبية على أنه لا بد من موتهم، وإن لم يتحقق الامتثال، فلو لم يموتوا بذلك فلابد من الإجهاز عليهم»⁽¹⁾.

10. وقال الشيخ جعفر الكبير في (كشف الغطاء):

«واما بالغون العاقلون، فإن استولى عليهم وال Herb قائم، قتلوا»⁽²⁾.

11. وقال صاحب (الجواهر):

«الذكور بالبالغون [من الأسرى] يتعمّن عليهم القتل إن أسرّوا وقد كانت الحرب قائمة ولم تضع أوزارها»⁽³⁾.

12. وقال آية الله المنتظري في كتابه (ولاية الفقيه):

«لا خلاف بيننا في القسم الأول [أي الأسرى الذين أسرّوا قبل انتهاء الحرب] في تعيين القتل وحرمة الإبقاء»⁽⁴⁾.

إنَّ كُلَّا مِنْ الْفَقَهَاءِ الْاثْنَيْ عَشْرَ الْمُتَقَدِّمِ ذِكْرُهُمْ قَبِيلًا فَتَوَى الشِّيخُ الطُّوسِيُّ نَفْسَهَا وَمَنْ دَوْنَ أَيِّ دراسةً وَتَمْحِيقًا، وَلَمْ يَأْخُذُوا بِالْحَسْبَانَ أَنْ يَكُونَ الْأَمْرُ غَيْرُ هَذَا. فَلَوْ فَعَلُوا ذَلِكَ لَأَخْضَعُوا الْمَوْضَوْعَ لِمَزِيدٍ مِنَ الْبَحْثِ وَالْتَّحْقِيقِ. وَقَدْ تُسْتَحْصَرُ هُنَا تَلْكَ الْعَبَارَةُ الْمُعْرُوفَةُ الَّتِي قَيَّلَ فِيهَا بِـ«أَنَّ الْفَقَهَاءَ بَعْدَ الشِّيخِ الطُّوسِيِّ كَانُوا مَقْلُودِينَ لَهُ لِمَدَّةٍ». لَقَدْ جَرَتْ عَادَةُ الْفَقَهَاءِ عَنْ دَرَاسَتِهِمْ مَسَأَلَةً فَقِهِيَّةً مَا أَنْ يَرْجِعُوا إِلَى كِتَابِ الْفَقَهَاءِ الْآخَرِينَ، وَإِذَا لَمْ يَعْثِرُوا عَلَى خَلَافٍ فِي الْمَسَأَلَةِ، حَتَّى يَقْبِلُونَ الرَّأْيَ نَفْسَهُ الَّذِي وَرَدَ فِي الْكِتَابِ، وَلَمْ يَرَوَا ثَمَةً حَاجَةً فِي اسْتِقْصَاءِ جَذُورِ الْمَسَأَلَةِ. وَهَذَا مَا حَصَلَ فِي هَذِهِ الْمَسَأَلَةِ، إِذْ قَبْلَ جَمِيعِ الْفَقَهَاءِ الْمُذَكُورِينَ هَذِهِ الْمَسَأَلَةَ عَنْ ثَقَةٍ وَاطْمَئْنَانٍ، مُؤْكِدِينَ أَنَّ الْأَسْرَى الَّذِينَ يُقْبَضُونَ عَلَيْهِمْ قَبْلَ انتِهَاءِ الْحَرْبِ لَا بُدَّ مِنْ قَتْلِهِمْ، وَهَذَا تَكْلِيفٌ إِلَهِيٌّ. وَإِذَا لَمْ يَمْتُ الْأَسْيَرُ بِقَطْعِ يَدِهِ وَرَجْلِهِ لَا بُدَّ مِنِ الإِجْهَازِ عَلَيْهِ امْتِنَالًا لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى.

(1) علي بن الحسين الكركي العاملي، جامع المقاصل في شرح القواعد، المصدر السابق، ج 3، ص 392.

(2) جعفر كاشف الغطاء، كشف الغطاء عن مهام الشريعة الغراء، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان، د.م، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، د.ت، ج 4، ص 377.

(3) محمد حسن النجفي الجواهري، جواهر الكلام، المصدر السابق، ج 21، ص 122.

(4) حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، المصدر السابق، ج 3، ص 263.

ما المراد من تقضي الحرب؟⁽¹⁾

ولأنَّ الفقهاء كانوا لا يرثون إقامة مثل هذا الحكم فلذا لم يبحثوا حول المراد مِن تقضي الحرب أو القتال؟ ولم يوضحوا هل المراد انتهاء إحدى العمليات القتالية في ساحة الحرب؟ أم المراد انتهاء الحرب كُلها؟ على سبيل المثال إذا استغرقت حربٌ مثل الحرب الإيرانية العراقية ثمانية سنوات ونُفِّذَتْ فيها مئة عملية قتالية، وقُبِضَ في كلِّ من هذه العمليات على ألفِ أسيرٍ على أنْ يُقبَضَ على خمسينَةٍ منهم في أثناء العمليَّة القتالية، وعلى خمسينَةٍ آخرين بعد انتهاء العملية. عند ذلك إذا كان المراد مِن «تقضي الحرب» هو انتهاء كُلَّ واحدةٍ من هذه العمليات بنحو مستقلٍ سيتوجَّب قتل خمسينَ ألفَ مِن هؤلاء الأسرى البالغة أعدادهم مئة ألفِ أسير، والإبقاء على خمسينَ ألفَ الباقيِن. أمّا إذا كان المراد من «تقضي الحرب» هو انتهاء الحرب كُلها سيتوجَّب قتل تسع وتسعينَ ألفًا وخمسينَةً أسير، والإبقاء على خمسينَةً أسير فقط، وهم الذين قُبِضُوا عليهم بعد الانتهاء من العملية القتالية الأخيرة! لو أراد مقلُّدو هؤلاء الفقهاء في يومٍ ما أن ينفُّذوا هذا الحكم سيلتبس عليهم الأمر وسيكونون في حيرةٍ من أمرهم.

إذا كانت المسائل الفقهية تُكتَبُ للعملِ والتنفيذ فيجب إيضاح هذا الفرع الفقهي ليدرك منفذو الحكم مُهمَّتهم وتتكليقَهم. وإذا أراد هؤلاء الفقهاء أن يختاروا أحدَ الاحتمالَيْن المذكورَيْن فيُظَنَّ ظنًا قويًا أنَّهم سيَسْتَظْهِرونَ مِن دليل هذا الحكم أنَّ المراد مِن «تقضي الحرب» هو انتهاء الحرب كُلها، وليس الانتهاء من إحدى العمليات القتالية. لأنَّه إذا كانت الحرب قائمةً ولم تضع أوزارها بعد فلا يُعَبَّرُ في العُرُوف عن انتهاء عملية قتالية ما بـ«تقضي الحرب» أو انتهاء القتال. وبناءً على هذا سيفتون -[بحسب الفرض آنف الذكر]- بوجوب قتل تسع وتسعينَ ألفًا وخمسينَةً أسير من أصل مئة ألفِ أسير، وذلك امثلاً لأمر الله تعالى.

هذه الفتوى مبنيةٌ على التسامح

إنَّ فتوى الشيخ الطوسيٍّ حول قتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء الحرب مبنيةٌ على المسامحة منذ البداية، ففي مثل هذه المسألة الخطيرة لم تُرَأَ الأصول العلمية والموازن المعتمدة والمقبولة لدى الفقهاء، وذلك لدليلين:

الدليل الأول: يقول الشيخ الطوسيٌّ في كتاب (عدة الأصول):

«إِنْ كَانَ هُنَاكَ مَا يَعْضُدُ رَوَايَتَهُمْ [أَيْ رَوَايَةِ الْمَتَهِمِينَ وَالْمُضَعَّفِينَ] وَيَدْلِيُّ عَلَى

(1) وَرَدَ هذا المعنى في النصوص الفقهية في جملة من التعبيرات مثل «تقضي الحرب» و«انقضاء الحرب» و«قبل أن تضع الحرب أوزارها»، وكلها وردت في سياق واحد، والمراد «انتهاء الحرب أو القتال». و«قبل أن تضع الحرب أوزارها»، وكلها وردت في سياق واحد، والمراد «انتهاء الحرب أو القتال».

صحتها وجَب العمل به، وإنْ لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وجَب التوقف في أخبارهم⁽¹⁾.

بناءً على هذا الرأي العلمي للشيخ فقد كان عليه أن يتَجَنَّب العمل بحديث طلحة بن زيد، وألا يصدر فتوى في ضوء مضمون ذلك الحديث، لأنَّ هذا الراوي متهم بالكذب ووضع الحديث، إذ ضعفه الخبراء في علم الرجال، ومن المستبعد جدًا أن يكون الشيخ الطوسي -والذي يُعد من المتخصصين في علم الرجال- غير مُطلِّعٍ على رأي علماء الرجال السنة حول طلحة بن زيد. فالرجاليون الذين سبقوا الشيخ، من أمثال البخاري صاحب (الصحيح)، وأحمد بن حنبل، وابن أبي حاتم، وابن حبَّان، كُلُّ هؤلاء ضعفوا طلحة بن زيد وعرفوه واضعًا للحديث. ومن جانبٍ آخر ليس ثمة دليل من الكتاب والسنة ومن الأصول العقلية يؤيد هذا الحديث الذي أفتى الشيخ بناءً على ما جاء فيه. فلذا، وفي ضوء القاعدة العلمائية التي ذكرها الشيخ بنفسه في (عدة الأصول)، وهي مقبولة لدى الفقهاء الآخرين أيضًا، كان عليه أن يتوقف في حديث طلحة بن زيد، وألا يفتني بناءً عليه. وبعبارة أخرى كان عليه أن يلتزم بما قاله هو. ولكنَّ الشيخ الطوسي مع كُلِّ عظمته العلمية عملَ على خلاف ما قاله، وأفتى بحسب ما وردَ في حديث طلحة بن زيد. ولا يمكن لهذا الأمر أن يكون له سبب سوى «المسامحة»، إذ لا يمكن أن يُقال بأنَّ الشيخ كان يعتقد بأنَّ تضييف طلحة بن زيد من لدن السنة رأيٌ مُغرض وغير منصف، وأنَّه تجاهل مسألة تضييفه لهذا السبب.

الدليل الآخر: ذكر الشيخ الطوسي حول قطع يد الأسير ورجله: «يقطع يَدَيه ورِجْلَيه»، بينما وَرَدَتْ في نصٍّ حديث طلحة بن زيد، الذي يُعدُّ مستمسك فتواه، عبارة «قطع يَدَه ورجله من خلاف»، وبحسب ما جاء في آية المحاربة. أي ينبغي قطع يَدٍ واحدة ورجل واحدة من خلاف، إذ أنَّ عبارة «من خلاف» تفيد قطع يَدٍ واحدة ورجل واحدة. فإذا كان المطلوب قطع اليدين والرجلين معًا لفقدت عبارة «من خلاف» معناها. ولأنَّ طلحة بن زيد كان يريد تطبيق آية المحاربة على مسألة قتل أسرى الحرب أورد العبارة المذكورة في نص آية نفسها وأضاف إليها قائلاً: «وَبِغَيْرِ حَسْمٍ وَتَرَكَهُ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ حَتَّى يَمُوتَ». فقد أضاف هذه العبارة تحقيقًا لغايتها المتمثلة بموت الأسير.

كان يفترض بالشيخ عند إيراد هذه الفتوى في كتاب (الخلاف) أن يراجع متن الحديث

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، *العدة في أصول الفقه*، تحقيق: محمد رضا الأنباري القمي، ط: الأولى، (قم: مطبعة ستارة، 1417هـ)، ج 1، ص 151. [الفصل 5]، في ذكر القرائن التي تدل على صحة أخبار الآحاد أو على بطلانها، وما تُرجح به الأخبار بعضها على بعض، وحكم المراسيل).

المروي عن طلحة بن زيد الذي استند إليه في فتواه لكي لا يذكر شيئاً مخالفًا لعبارات الحديث. فإذا كان وجوب قتل الأسرى المذكورين أمراً تعبدياً لكان ينبغي إيراد العبارات نفسها في متن الفتوى ليتحقق الامتثال للأمر، ومن ثم يجب قطع يد واحدة ورجل واحدة من جسم الأسير لتطول فترة احتضاره وللينا مزيداً من العذاب الجسدي! أما إذا قطعت يداه ورجلاه معًا سينزف قدرًا أكبر من الدم وسرعان ما تُذهب روحه وبهذا لا يلاقي قدرًا كبيرًا من التعذيب، وهذا ما يعارض متن الحديث، ومن ثم لا يتحقق الامتثال للأمر! يبدو أنَّ الشيخ الطوسي قد كتب فتواه معتمداً على ذاكرته ومن دون الاعتناء بمتن الحديث، وقال بوجوب «قطع يَدِيَ الأَسِيرِ وَرِجْلِيهِ»؛ وما من سبب لهذا الأمر سوى المسامحة وعدم الاعتناء بهذه المسألة المهمة.

تسامح ابن حمزة وابن إدريس

ومن الغريب جداً وجود المسامحة المذكورة لدى بعض الفقهاء الآخرين أيضًا، فعلى سبيل المثال ذكر كل من ابن حمزة في (الوسيلة) وابن إدريس في (السرائر):

«... قطع يديه ورجليه [أفي الأسير] وتركه حتى ينزف»^(١).

وكان هذين الفقيهين نقلَا عبارةَ الشيخ الطوسي عينها التي ذكرها في كتاب (الخلاف)، ومن دون أي محاولة لاستقصاء جذور المسألة. ويعود سبب ذلك إلى حُسْنِ ظنِّهما وثقتهما التامة بالشيخ الطوسي، إذ أوردا عبارته كما هي ومن دون زيادة ونقصان. في حين كان يفترض بهما في أثناء كتابة هذه الفتوى أن يراجعوا روايةً طلحة بن زيد التي تمثل مدرك هذه الفتوى، وأن يدونا ما ورد في متن الرواية. ولكنَّهما لم يفعلَا ذلك، وما من سبب لهذا الأمر سوى التسامح.

جملةً معتبرة: إنَّ الفقهاء الذين عَدُوا حَدَّ الأَسِيرِ قَطْعَ يَدٍ وَاحِدَةً وَرِجْلٍ وَاحِدَةً [من خلاف]، وبِنَحْوِيْمُوت من نزف الدم، لم يحددوا موضع القطع؟ فهل يجب قطعه من المعصم؟ أم من المرفق؟ أم من الكتف؟ وبالنسبة للرِّجْلِ، هل يجب قطعها من الكاحل؟ أم من الركبة؟ أم من موضع أعلى من الركبة؟ ولم يحددوا أيضًا هل يجب قطع اليد اليميني والرِّجْلِ اليسرى؟ أم العكس؟ أم أنَّ المكلَّفَ مُخِيَّرَ في ذلك؟

(١) محمد بن علي بن حمزة الطوسي، الوسيلة، تحقيق: محمد الحسون، ط: الأولى، (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشى النجفى، 1408هـ)، ج 1، ص 203. وكذلك: ابن إدريس الحلى، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، المصدر السابق، ج 2، ص 12.

تسامح العلامة الحلي

قسم العلامة الحلي كتابه (خلاصة الرجال) على قسمين، وقال بأنه أورد في القسم الثاني منه «من تركت روایته أو توّقفت فيه»⁽¹⁾، ثم ذكر طلحة بن زيد في القسم الثاني منه⁽²⁾. وكان يُتوقع من العلامة أن يلتزم بما قاله سلفاً، وأن لا يعمل بحديث طلحة بن زيد الذي عَدَه من الرواية غير المؤثوق بهم، وأن لا يفتري بحسب حديثه. ولكن الحلي، وعلى خلاف المتوقع، عمل بحديثه وأفتى مستنداً إلى مضمون روایته. فقد ذكر في كتابه (الذكرة) أنَّ الأسرى البالغين الأحرار على ضربين، منهم من يُؤسِرُ قبل تضييِّنِ الحرب، ومنهم بعد أن تضع الحربُ أوزارها، وقال:

«إِنْ أُسْرُوا قَبْلَ تَضَيِّنِ الْحَرْبِ وَانْقَضَاءِ الْقَتْالِ، لَمْ يَجُزْ إِبْقاؤُهُمْ بِفَدَاءٍ وَلَا بِغَيْرِهِ، وَلَا استرقاءِهِمْ، بَلْ يَتَخَيَّرُ الْإِمَامُ بَيْنَ قَتْلِهِمْ وَبَيْنَ قَطْعِ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ مِنْ خَلَافَ فِي تَرْكِهِمْ حَتَّى يَنْزَفُوا بِالدَّمِ وَيَمْوِتُوا. وَإِنْ أُسْرُوا بَعْدَ أَنْ وَضَعَتْ (الْحَرْبُ أُوزَارَهَا) وَانْقَضَى الْقَتْالِ، لَمْ يَجُزْ قَتْلَهُمْ»⁽³⁾.

وقال بعد ذلك:

«وَأَمَّا الَّذِي يَدْلِلُ عَلَى التَّفَصِيلِ قَوْلُ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ»⁽⁴⁾.

ثم يستشهد بحديث طلحة بن زيد بوصفه حدِيثاً مروياً عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام ويقدمه دليلاً لفتواه. وفي كتابه (مختلف الشيعة) يذكر قول ابن أبي عقيل العماني (المتقدّم ذكره)، الذي رَضَّقَ تقسيم الأسرى على فئتين، حيث عَدَ حكم الجميع حكماً واحداً، ولم يُفْتِ بقتل فتة واحدة من الأسرى. ثم ينوه إلى أنَّ قول ابن أبي عقيل لا ينسجم مع المشهور، فالمشهور على حد تعبيره: «ما ذكره الشيخ، لما رواه طلحة بن زيد»⁽⁵⁾. بيد أنَّ هذا القول المشهور قد جرى تداوله بعد الشیخ الطوسي، وهو يستند إلى حديث طلحة بن زيد الذي لا يُعد حجة. فقد بات قولاً مشهوراً بناءً على التسامح، إذ لم يكن كذلك في عصر ابن أبي عقيل الذي يُعد من طبقة الكليني. ومن ثم تكون مثل هذه الشهرة فاقدة للاعتبار، إذ لا يمكن ردّ قول ابن أبي عقيل بحجّة مخالفته لمثل هذه الشهرة.

(1) ابن المظہر الحلی، ترتیب خلاصۃ الأقوال فی معرفۃ الرجال، تحقیق بنیاد پژوهش های اسلامی، ط: الأولى، مشهد: الـاستانة الرضویة المقدّسة، 1381هـ-ش، [م2002م]، ص 52.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص 249.

(3) الحسن بن يوسف بن المظہر الحلی، تذکرة الفقهاء، المصدر السابق، ج 9، ص 154 و 155.

(4) المصدر نفسه، ج 9، ص 157.

(5) الحسن بن يوسف بن المظہر الحلی، مختلف الشیعة فی أحكام الشیعۃ، المصدر السابق، ج 4، ص 423.

على أي حال إنَّ قول العلامة الحلي بأنَّ ما رواه طلحة بن زيد يمثل حديثاً للإمام الصادق ينطوي على تسامح واضح، ذلك أنَّ هذه العبارة تُشعر بأنَّ العلامة قد عَدَ هذا الحديث حتماً من أقوال الإمام الصادق، في حين هو مَن صرَّح بأنَّه خصص القسم الثاني من كتابه (خلاصة الأقوال) لمن «تركت روایته أو توقيفت فيه»، حيث ذَكَر طلحة بن زيد ضمن هؤلاء. ولذا لا يمكن عَدَ حديث طلحة بن زيد من أقوال الإمام الصادق عليه السَّلام.

وثمة تسامح واضح آخر في رأي العلامة الحلي، وهي أنَّه اعتمد حديث طلحة بن زيد بوصفه حجَّةً شرعيةً وأفتي بحسب مضمونه. إنَّها مسامحة أخرى، لأنَّ طلحة بن زيد في رأيه غير ثقة، ومن جانبٍ آخر ليس ثمة دليل من الكتاب والسنة والموازين العقلية لتأييد حديثه. فلذا لا يمكن الاستناد إليه والإفتاء في ضوء مضمونه.

اتضح مما تقدَّم أنَّ قول العلامة الحلي (ضوان الله عليه) ينطوي على تسامحين واضحين، وهذا ما يشير إلى الحيرة والأسف، إذ بدأت هذه المسامحة المضرة من الشيخ الطوسي، وتسرَّبت إلى آراء ابن حمزة وابن إدريس، ثم إلى العلامة [ابن المطهر] الحلي، واستمرَّت إلى يومنا هذا!

ما سبب هذا التسامح؟

يبدو أنَّ سبب تسامح هؤلاء الفقهاء الكبار في هذه المسألة المهمة هو عزلتهم وابتعادهم عن الصراعات الاجتماعية، إذ لم يتصرُّروا يوماً أنَّهم سيحتاجون في يومٍ ما إلى تنفيذ هذه الفتوى. ففي مثل هذه البيئة والعزلة تناولوا هذه المسألة ككثيرٍ من المسائل الأخرى ب نحو ذهني ونظري، وليس من أجل التنفيذ والعمل. ولأنَّهم كانوا لا يرثمون العمل بهذه الفتوى لم يتكون لديهم حافزٌ للتعمق فيها. ولأنَّهم أيضاً كانوا يعملون على وضع مدونة فقهية متكاملة، فقد دونوا مسألة أسرى الحرب ب نحوٍ عابر. وفي مثل هذه الظروف يكون عدم التعمق في مثل هذه المسائل أمراً طبيعياً، ولا يستدعي اللوم، لأنَّ مثل هذا التسامح قد جاء بسبب عوامل قاهرة كانت تحكم البيئة آنذاك، وكانت خارجة عن إرادة الفقيه.

ولكن لو كان هؤلاء الفقهاء حُكاماً، واندلعْت حربٌ ما، وفُرضَ على آلاف الأسرى، هل كانوا سيرضون بأنَّ يكونوا هم مَن يُنفَذ هذه الفتوى؟ إنَّ هؤلاء الفقهاء الذين يعلمون بأنَّ الآية الرابعة من سورة محمد تحدَّث عن إطلاق سراح الأسرى، والآية 70 من سورة الأنفال أَمرَت النبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِأَنْ يعامل الأسرى بِلطفٍ وَلَيْنِ، وأنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَامَّاً أَسْرَى معركة بدر وبنى المصطلق وهو ازن برأفة أبوية، وأطلق سراح الجميع؛

هل يرضي هؤلاء الفقهاء وفي ضوء ما تقدّم أن يقطعوا أيدي وأرجل آلاف الأسرى، ويتركوهم يتشرّحون بدمائهم حتى الموت؟ ومن دون أن تكون أية ضرورة في مثل هذه المجازرة المتوجهة؟ لا شك في أنّهم كانوا سيعيدون النظر في هذه الفتوى، ولما كانوا يفتون بالاستناد إلى حديث طلحة بن زيد الفاقد للاعتبار، ولكانوا يعودون إلى القرآن وسيرة النبّي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

الفقهاء السنة يرفضون هذه الفتوى

الحاديُّ العجيب الذي نشهده حول هذه المسألة هو أنَّ الفقهاء السنة لم يفتوا بالاستناد إلى حديث طلحة بن زيد السنّي الذي يمثل المدرك الرئيس لفتوى الفقهاء الإمامية. أي إنَّ القول بوجوب قتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء الحرب يُعد من منفردات فقه الإمامية. ولا يمكن أن نقول بأنَّ العلماء السنة كانوا غير مطلين على حديث طلحة بن زيد، لأنَّهم ذكروا سيرة طلحة بن زيد، وأشاروا أيضًا إلى أنَّه روى الحديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام⁽¹⁾.

إذن يمكن القول بأنَّ الفقهاء السنة كانوا مطلين على هذا الحديث لطلحة بن زيد، وأنَّهم يعذّونه كذابًا واضحًا للحديث فلم يثقوا بحديثه، ولم يفتوا بالاستناد إلى مضمون ما رووه. ومن العجب العجاب هو أن يعمل الشيعة بحديثٍ من هو فاقد للاعتبار ومطرودٌ لدى أقرانه في المذهب، بل لم يوثّقه أي أحدٍ من العلماء الشيعة!

الشهرة لا تجبر ضعف السند

من جملة ما هو شائع بين الفقهاء هو أنَّ الشهرة تجبر ضعف السند. أي إنَّ الحديث الضعيف في سنته إذا عمل به مشهورُ الفقهاء وأفتوا بمضمونه فإنَّ عملَ الفقهاء هذا يجبر سنته، ومن ثم يغدو الحديث الضعيف معتبرًا كالحديث الصحيح، ويمكن إفتاء بمضمونه. يقول صاحب (*الجواهر*) حول حديث طلحة بن زيد ومسألة الأسرى:

«الذكور البالغون يتعين عليهم القتل إنْ أسرروا، وقد كانت الحرب قائمةً ولم تضع أوزارها، بلا خلاف محقّق مُعتدّ به أجده فيه، وإنْ حكى عن الإسكافي أنه أطلق التخيير بين الاسترقاق والفداء بهم والمن عليهم، ومقتضاه عدم القتل، لكنه معلوم البطلان نصًّا

(1) يُنظر: أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر العسقلاني، *تهذيب التهذيب*، المصدر السابق، ج 5، ص 15.

وفتوى، ففي خبر طلحة بن زيد المنجبر بما عرفت «سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول... [إلى آخر الحديث]»^(١).

معنى هذا الكلام هو أنَّ حديث طلحة بن زيد ينفسه لا يُعدُّ حجَّةً، ولكنَّه غداً حجَّةً بإفتاء مشهور الفقهاء بمضمونه. بيد أنَّ هذا الرأي غير صحيح، لأنَّ الفقهاء الذين أفتوا بمضمون هذا الحديث قد عملوا باجتهادهم، ونحن نعلم أنَّ اجتهاد الفقيه -أيًّا كان- لا يُعدُّ حجَّةً للفقهاء الآخرين، سواءً أكان هذا الاجتهاد لفقيhe واحد، أو لمجموعةٍ من الفقهاء. فلذا إنَّ اجتماعَ جملة من الاجتهادات غير الحجَّةِ -التي يُعبَّر عنها بالشهرةِ- لا يحقق الحجَّةَ. وما يمكن أن نستنتجه من ذلك هو أنَّ الشهرةَ ليست حجَّةً. ومن جانبٍ آخر نعلم أنَّ الحديث ضعيف السند ليس بحجَّةً، إذن كيف يمكن تحقق الحجَّةِ مِنْ اجتماعِ أمرَيْن لا يُعدُّان حجَّةً؟ فهل يمكن تتحقق عدد صحيح من اجتماعِ صفرَيْن؟ أبداً.

لنفترض الآن، فرضاً غير صحيح، أنَّ الشهرةَ تجبر ضعف السند. سيكون معنى هذا القول أنَّ الحديث الضعيف لا يُعدُّ حجَّةً قبل حصول الشهرة. ثمَّ نتساءل: ما الدليل الذي كان بحوزة أول فقيه عملَ بحديث طلحة بن زيد، وقبل حصول الشهرة؟ وكذا الحال بالنسبة للفقيه الثاني والثالث وَمَنْ تلاهما، مِنَ الذين أفتوا بمضمون هذا الحديث قبل حصول الشهرة، ما الحجَّةُ التي كانت بحوزتهم؟ على سبيل المثال ما الدليل الذي استند إليه الشيخ الطوسي في عصرِ لم تحصل الشهرةُ بعد حول هذه المسألة، حتى أفتى بمضمون هذا الحديث؟ وهكذا الأمر بالنسبة لابن البراج وابن حمزة وابن إدريس؟ أليس السبب هو أنَّ الشيخ الطوسي أفتى بمضمون هذا الحديث مسامحةً ومن دون تعمق كافٍ؟ وإنَّ الفقهاء الآخرين اتبَّعوا في ذلك لحسن ظنِّهم به؟

خلاصة القول في هذا الصدد هي أنَّ الشهرة لا تجبر ضعف السند، ولا تبرير علميٍّ لإفتاء الفقهاء الشيعة بمضمون حديث طلحة بن زيد.

ليس ثمة سوابق تاريخية وفقهية لمحتوى حديث طلحة بن زيد

لو كان ما جاء في حديث طلحة بن زيد حقيقةً لأنعكس في تاريخ حروب الإسلام حتماً، لأنَّه مِن المسائل المهمة. ولدُرِّ مثلاً ضمن أحداث معركة بدر وبني المصطلق وهوazon أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قد أَمَرَ بِتَقْسِيمِ الْأَسْرَى عَلَى فَتَيَّنِ، وَقَتَّلَ فَتَّةَ الْمَقْبُوسِ عَلَيْهِمْ قَبْلَ اِنْتِهَاِ الْحَرْبِ. ولا يمكن لمثل هذا الأمر المهم أن يُهمَل ضمن شرح الأحداث التي جرت

(١) محمد حسن النجفي الجواهري، جواهر الكلام، المصدر السابق، ج 21، ص 122.

في حروب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم. ولكن على الرغم من تدوين الواقع الجزئي والعابرية فإن مثل هذا الأمر المهم لم يدون!

وإذا كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قد أمر بمعاملة الأسرى بهذه الطريقة لفعل ذلك الخلفاء في معارك الفتوحات، ولو كان الخلفاء قد فعلوا ذلك سجّل في تاريخ الفتوحات، في حين لم يُسجّل حدثٌ مثل هذا.

إذن، إذا كان ما جاء في حديث طلحة بن زيد حقيقياً لكان النبي قد بلغ به بوصفه حكماً شرعياً. فنحن نعلم أنَّ للنبي صلى الله عليه وآله وسلم جملة من الأوامر التي كان يبلغها لقادة الحرب، وكان عليهم تنفيذها. وبالنسبة لهذه المسألة أيضاً كان يفترض تبليغ القادة بفرز الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء الحرب عن الأسرى المقبوض عليهم بعد انتهاء الحرب، لأنَّ الفئة الأولى من الأسرى يجب قتلهم! ولو كان الأمر كذلك لبلغ مثل هذا الأمر من قبل الخلفاء أيضاً، ولو كانوا قد أبلغوا ذلك لدُونَ في تاريخ حروب الخلفاء. ولكن لا نجد بلاغاً صادراً بهذا المضمون، لا من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا من قبل الخلفاء.

خلاصة القول أنَّه لو كان محتوى حديث طلحة بن زيد حقيقياً لتوجَّب أن تكون له سوابق تاريخية، وأن يرد مضمونه في فقه الجهاد مُبلغاً من لدن النبي صلى الله عليه وآله وسلم. في حين ليس في ذلك سابقة تاريخية ولم يرد في فقه الجهاد. وليس ثمة سوابق لهذا الأمر سوى أنَّ شخصاً متهمًا بالكذب ووضع الحديث في أواسط القرن الثاني الهجري قدّم تفسيراً محرفًا لآلية المحاربة، ورَبَطَ ذلك بأسرى الحرب، وَسَبَّه إلى الإمام جعفر الصادق عليه السلام ضمن حديثٍ موضوع، ودَوَّنه في كتابه «مجهول الاسم»! وللبيح بعد ذلك مدرگاً لفتوى الشيخ الطوسي ومن تبعه، وهي فتوى لم تُنْفَدِ أبداً، ولا يؤيدها الكتاب ولا السنة، ولا تنسجم حتى مع روح الإسلام، دين الرأفة والرحمة، ولا حتى مع القوانين الدولية المعنية بحقوق الأسرى.

مشهدٌ لساحة حرب

افتربوا تقريرًا وثائقياً يصف حرباً عسكرياً قَبَضَ فيها قوى الإسلام على عشرين ألفاً أسير، وأنَّ عشرة آلاف منهم قُبِضَ عليهم قبل انتهاء الحرب، فيما قُبِضَ على عشرة آلاف آخرين بعد انتهاء الحرب. وقد اصطفَتْ فئةٌ من الأسرى في ساحةٍ كبيرةٍ ضمن طوابير عدَّة، فيما تقف فئةٌ أخرى في جانبٍ آخر. وثمة لوحة كبيرةٍ إلى جانب كلِّ فئةٍ تصف وضعهم، فيما يقف الحاكم الإسلامي في المكان المخصص له. ثمَّ يأتي المتحدثُ باسم الحاكم وعلى مرأى آلاف المتفرجين والعشرات من الصحفيين والمصوريين، ليُلقي بياناً بهذا المضمون: «هذه الفئة من

الأسرى قد قُبض عليهم بعد انتهاء الحرب، وسيعاملون باللطف والرحمة بحسب ما حكَم به الإسلام. ثم يقول لهم نقلًا عن القرآن الكريم: ﴿إِنْ يَعْلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أَخْدَى مِنْكُمْ وَيَغْفِرُ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنفال: 70] ويردف قائلًا: «لقد ساقتكم الأقدار إلى أن تكونوا هنا، فلا تبتسوا ولا تحزنوا، فأنتم تحت مظلة الإسلام مكرمون ومحترمون، وأنتم أحراز من الآن، كأي إنسان آخر، فإنَّ الله تعالى خلقَ الإنسانَ حُرًّا. وإنَّ أحضانَ الإسلام مفتوحةٌ للترحيب بكم، وبإمكانكم المكوث في بلاد الإسلام والسكن فيها، ومن دون أن تكونوا مضطرين لقبول الإسلام، إذ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، وبإمكانكم أيضًا العودة إلى بلادكم. وسُهْدِي لِكُلِّ واحِدٍ مِنْكُمْ لوحةٌ مؤَطَّرَةٌ نُقْشَتْ عَلَيْهَا الآية القرآنية التي استمعتم إليها قبل قليل، عسى أن تكون دليلاً واضحاً على الرؤية الإسلامية حول استرضاء الأسرى. والآن خذوا هداياكم وعودوا إلى أماكن الضيافة». ثم يأخذ الأسرى الهدايا ويغادرون الساحةً ويدهبون نحو مكان الضيافة.

هنا ينبري صحفيٌّ ويسأل الحاكم: «هل حكم الإسلام حول هذه الفتنة من الأسرى هو ما جرى الآن حصرًا؟» فيردُّ عليه الحاكم: «إنَّ حكمَ الإسلام على وفق الآية الرابعة من سورة محمد واحدٍ مِنْ اثْنَيْنِ: إِنَّمَا التحريرِ مِنْ دونِ فداءٍ، أو التحريرِ بفداءٍ، ونحن اختبرنا تحريرهم من دون فداء تعزيزًا لمكانة الإسلام وسمعته».

وبينما يعود الأملُ إلى بقية الأسرى ويتوقعون أنَّهم سيُعاملون بنحو طيبٍ وحسنٍ، يأمرُ الحاكمُ بدخول عشرةٍ مِنَ الجلادين الأشداء وبيدهم سيف مسلولة، ليقفوا متاهبين ومتربقين الأوامر. ثم يبدأ المتحدث باسم الحاكم بقراءة بيان آخر وبالمضمون الآتي: «إنَّ هذه الفتنة من الأسرى الذين قُبضُوا عليهم قبل انتهاء الحرب يُقتلون وبالنحو الآتي: تقطعُ أرجلَهم وأيديَهم من خلاف، ويُتركون لينزفوا حتى الموت». وبإشارةٍ من الحاكم يهجم الجلادون بسيوفهم المسولة على الأسرى الواقفين في عشرة طوابير، وفي كل طابور ألفٌ أسير. ويبدأ كل جلاد بقطع يد واحدةٍ ورجل واحدةٍ من كلِّ أسير! ثم يرمون عشرة آلافٍ أسير مقطوعَ اليد والرِّجل مِن خلاف، -وهم متشرّطون بدمائهم- في حفرةٍ كبيرةٍ قد أعدَّتْ سَلَفاً. ولويضَ المكانُ بائنين عشرة آلاف إنسانٍ مستكين، إذ توجَّبَ عليهم الموت تحت تعذيبٍ دَهْويٍّ. وثمة آلافٍ المتفرجين وعشرات المراسلين والصحفيين مِنَ الوكالات الخبرية الإذاعية والتلفزيونية يتبعون هذا المشهد المفجع بِهَلَعٍ ودهشة، وتُبَثُّ الواقع والأحداث كلها مباشرةً عبر الإذاعة والتلفزيون، ليشاهد الملايين مِنَ البشر هذا المشهد المؤلم وهم يتساءلون: هل هذا حكمُ الإسلام حقًا؟ أم أنَّ مَوْلَى الإسلام قد استنبطوا ذلك؟

الحاكمُ الإسلاميُّ وولاته حاضرون في المشهد، ويتابعون الحدث بهدوء وبدمٍ بارد، لأنَّهم يشعرون بأنَّهم أنجزوا ما على عاتقهم من تكليفٍ شرعيٍّ، وسيجزيهم اللهُ خيراً.

بعد ذلك يُعلن المتحدث باسمِ الحكم عن استراحة لتقديم الضيافة للحاضرين، ولتهنئ أرواح الأسرى المقطوعة أيديهم وأرجلهم، ولتحمد أنّاتهم. ومع انتهاء فترة الاستراحة ينعقد مؤتمرٌ صحفيٌّ إذاعيٌّ وتلفزيونيٌّ للحاكم.

يبدأ المؤتمرونُ الصحافيُّ بسؤالٍ لأحدِ الصحافيين يقول فيه: «لماذا أطلقتم سراح تلك الفتنة من الأسرى باحترام وتكريم، ولكن قتلتם الفتنة الأخرى بهذه الطريقة؟ هل كانت الفتنة الأخرى تشكل خطراً ضدّكم؟» فيردُ عليه الحكمُ قائلاً: «لم يشكّلوا خطراً ضدّنا، أمّا الذي جعلنا أن نقتلهم بهذه الطريقة فإنَّه تكليفٌ وتعبدٌ، إذ توجّب علينا العمل بذلك بحسب الحكم المذكور في حديث طلحة بن زيد». ثمَّ ينبري صحفيٌ آخر ويسأل: «هل كان الحكمُ الوحيدُ والحرسيُّ لهذه الفتنة من الأسرى هو قطع يد واحدة ورجل واحدة منهم ليموتوها من نزف الدم؟» فيردُ عليه الحكمُ قائلاً: «كلاً، بل يمكن قتلهم بقطع أعناقهم». ويُسألهُ صحفيٌ آخر: «في التعامل مع الفتنة الأولى من الأسرى اخترتم خيار التحرير من دون فداء، وهو عملُ أكثر إنسانيةً بالمقارنة مع التحرير بفاء، وذلك تعزيزاً لمكانة الإسلام وسمعته. ألم يكن من الأفضل والأقرب للمصلحة أن تقتلوا هذه الفتنة بضرب أعناقهم ليتكتّدوا عناءً وعداً أقل؟» فيردُ عليه الحكمُ: «قال الفقهاء، وبحسب ما جاء في (شرح اللمعة)⁽¹⁾، بأنَّه لا يلزم مراعاة المصلحة في اختيار إحدى الطرق في قتل الأسرى، إذ يحقُّ للحاكمُ أنْ يتخيّر «تخيير شهوة»، وكما يشاء. ونحن قد علمنا بحسب رغبتنا، وإنْ كان ذلك يتسبّب بعذاب أكبر للأسرى». ثمَّ ينبري صحفيٌ آخر ويُسألهُ: «ما القانون أو الحقُّ أو ما الضرورة الاجتماعية التي تستوجب قتل عشرة آلاف أسير بهذه الطريقة المفجعة؟ رغم أنَّكم كرمتم عشرة آلاف أسير مناظرين لهم وأطلقتم سراحهم؟» فيردُ الحكمُ قائلاً: «نحن لا نكتُرُّ بالقوانين والحقوق ولا بالضرورات الاجتماعية، بل نحن مكَلَّفون بالعمل بالروايات، وإنَّ روایة طلحة بن زيد أوجبت قتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء الحرب، ولم تجُوز قتل الأسرى المقبوض عليهم بعد انتهاء الحرب. ولا ينبغي بنا التعدي على ما أمرت به الرواية». ثمَّ ينبري صحفيٌ مسلمٌ ويُسألهُ: «إنَّ الآية القرآنية المنقوشة على الألواح المهدأة لأسرى الفتنة الأولى تشمل جميع الأسرى: هُوَ لِمَنْ فِي أَيْدِيهِمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنْ يَعْلَمَ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتَكُمْ خَيْرًا مِمَّا أَخْدَى مِنْكُمْ وَيَغْفِرُ لَكُمْهُ، ذلك لأنَّ مفردةَ (الأسرى)

(1) يُنظر: زين العابدين بن نور الدين العالمي [الشهيد الثاني]، الروضۃ البهیۃ في شرح اللمعة الدمشقیة، المصدر السابق، ج 2، ص 401.

جمع محلّ بـ«ال»، وتفيد معنى العموم الاستغرائي⁽¹⁾، وبحكم عموم هذه الآية يجب معاملة جميع الأسرى باحترام واسترضائهم؛ إذن لماذا خالفتم دلالة هذه الآية وقتلتم هذه الفتاة من الأسرى بهذه الطريقة المفجعة؟ ويرد عليه الحاكم قائلاً: «صحيح أنَّ في الآية عموم، وتشمل كلا الفتئتين من الأسرى. ولكنَّ حديث طلحة بن زيد يخص عموم الآية، ومن ثمَّ يُخرج الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء الحرب من حكم الآية ويأمر بقتلهم». فيسأل الصحفي نفسه: «هل يبلغ اعتبار حديث طلحة بن زيد قدراً حتَّى يخص عموم القرآن؟ فيرد عليه الحاكم: إنَّ حديث طلحة بن زيد ضعيف ولا اعتبار له، ولكن بما أنَّ مشهور الفقهاء أفتوا بمضمونه فإنَّ ضعفه ينجبر، ويغدو كالحديث الصحيح ويخص عموم القرآن». ثمَّ يسأل صحفي آخر: هل من الصحيح مخالفة ما أمرَ به القرآن والاستناد إلى حديث فاقد للاعتبار وقتل بضعة آلاف من الأسرى وبهذه الطريقة المفجعة، وباسم الإسلام، وتوهين الدين بهذه الطريقة والحط من قدره في العالم وفي الأوساط الدولية؟ فيردُّ الحاكم قائلاً: «هذا ما كانت عليه فتوى مشهور الفقهاء إلى الآن، بل حتَّى العلامة الحلي قد صرَّح بأنَّها «فتوى جميع علمائنا». ولكن لا يفوتي أنْ أقول بأنَّ الفقة في طريقه نحو التكامل، فإذا ما حَصَلَ اجتهادٌ جديدٌ في هذه المسألة وَعَدَ حديث طلحة بن زيد مردوداً ورَفِضَ أن يكون عمل مشهور الفقهاء بهذا الحديث جبراً لضعف سنته، فعند ذلك سيكون حكم جميع الأسرى واحداً، ويُعامل الجميع باحترام ويُكرَّمون. نأمل حصول مثل هذا الاجتهداد المبارك في هذه المسألة ليتمكن المجتمع الإسلامي من بركاته، إنْ شاء الله تعالى».

(1) «ينقسم العموم إلى استغرافي ومجموعي وبديلي، فالحكم في الأول وإنْ كان واحداً في مقام الإنشاء والإبراز إلا أنه في مقام الشبوت والواقع متعدد بعدد أفراد العام، ففي مثل قولنا: أكرم كلَّ عام، وإنْ كان الحكم في مقام الإنشاء واحداً إلا أنه بحسب الواقع ينحل بانحلال أفراد موضوعه، فيكون في قوته قولنا: أكرم زيداً العام وأكرم بكرَا العام وهكذا، فيثبت لـكلَّ فرد حكم مستقل غير مربوط بالحكم الثابت لآخر». السيد أبو القاسم الخوئي، محاضرات في الأصول، ج 5، ص 151.

الفصل الرابع

غنائم الحرب

من الموضوعات المتداولة في باب الجهاد هي موضوعة غنائم الحرب، إذ يجب أن يتضح حكم ما يُغتنم من العدو، سواء أكان منقولاً أو غير منقول؟ وقبل الخوض في صلب الموضوع يلزمنا النقاش حول ثلات مفردات، وهي كُلُّ من: «الغَنِيمَة» و«الأنفال» و«الْفَيْء».

ما الغَنِيمَة؟

الغَنِيمَةُ في اللغة كُلُّ شيءٍ يحصل عليه الإنسان، وقد ذكر القرطبي في تفسيره: «المَعْنُمُ وَالْغَنِيمَةُ بِمَعْنَى، يُقَالُ: غَنِيمَ الْقَوْمُ غُنْمًا. وَاعْلَمُ أَنَّ الْإِتْفَاقَ حَاصِلٌ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ» مَا لِلْكُفَّارِ إِذَا ظَفَرُ بِهِ الْمُسْلِمُونَ عَلَى وَجْهِ الْغَلَبَةِ وَالْقَهْرِ. وَلَا تَقْتَضِي اللُّغَةُ هَذَا التَّحْصِيصُ عَلَى مَا يَبْيَأُ، وَلَكِنَّ عُرْفَ الشَّرْعِ قَيَدَ الْلَّفْظَ بِهَذَا النَّوْعِ. وَسَمَّى الشَّرْعُ الْوَاصِلَ مِنَ الْكُفَّارِ إِلَيْنَا مِنَ الْأَمْوَالِ بِاسْمَيْنِ: غَنِيمَةً وَفَيْئًا. فَالشَّيْءُ الَّذِي يَبْيَأُهُ الْمُسْلِمُونَ مِنْ عَدُوِّهِمْ بِالسَّعْيِ وَإِيجَافِ⁽¹⁾ الْأَخْيَلِ وَالرَّكَابِ يُسَمَّى غَنِيمَةً. وَلَرَمَ هَذَا الاسمُ هَذَا المعنى»⁽²⁾.

ما الأنفال؟

النَّفَلُ، يفتح النون والفاء، هو ما يُعطى ويوهب لأحدِهم، وجمعهُ أنفال. ويقول اللغويون بأنَّ هذه المفردة تنطوي على معنى «الزيادة»، فالنَّفَلُ «ما شرع زِيادةً على الفريضة

(1) «الإيجاف»: «سُرُعة السير»، وقد «أوجف دابته» «يوجفها» «إيجافاً»، إذا «حَنَّها». ومنه الحديث: «لَيَسَ الْبَرُّ بِالإِيجَافِ». ظ: بدر الدين بن فرحون المدني، العدة في إعراب العمدة، تحقيق: مكتب الهدى لتحقيق التراث، ط: الأولى، (الدوحة: دار الإمام البخاري، د.ت)، ج 3، ص 534.

(2) شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج 8، ص 1.

والواحِب»⁽¹⁾، إذ سُميت الصلاة المستحبة نافلةً، لأنها زيادة على الصلاة الواجبة. وقد وردَ في الآية 72 من سورة الأنبياء: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾، أي إنَّ إِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ وُهِبُوا لِإِبْرَاهِيمَ زِيادةً عَلَى طَلِبِهِ، لَأَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ طَلَبَ وَلَدًا صَالِحًا، وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَهَبَ لَهُ إِسْمَاعِيلَ، ثُمَّ وَهَبَهُ إِسْحاقَ وَيَعْقُوبَ زِيادةً عَلَى مَا طَلَبَهُ، وَلِذَلِكَ عَبَرَتْ عَنْهُمَا الآيَةُ بِالنَّافِلَةِ. وَغَنَائِمُ الْحَرْبِ أَيْضًا تُسَمَّى أَنْفَالًا، لَأَنَّهَا زَائِدَةٌ عَلَى الْهَدْفِ الَّذِي يَتَوَخَّاهُ الْحَرْبُ وَالْمُتَمَثِّلُ بِالنَّصْرِ.

وقد تُسَمَّى الغابات والمراعي والمُوَاتُ⁽²⁾ أيضًا بالأَنْفَالِ، لَأَنَّهَا تُعَدُّ مِنَ الثَّرَوَاتِ الْعَامَةِ، وَزَائِدَةٌ عَلَى الثَّرَوَاتِ وَالْأَمْوَالِ الشَّخْصِيَّةِ. إِذن لِلأنْفَالِ مفهومٌ عامٌ، إذ تشمل مصاديق عديدةً أحدها غنائم الحرب.

ما الفَيْءُ؟

الفَيْءُ: مصدر فَاءَ يَفِيءُ، ويعني الرجوع، [إذ يقال: فَاءَ عَنْ عَصَبِهِ، أي رَجَعَ]⁽³⁾. وكل ما يكون مرجعه -بأي طريقةٍ- كانت- إلى خزينة الدولة الإسلامية ويغدو من ممتلكاتها يُسمَّى فَيْئًا. وقد قال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في الخطبة 232 من كتاب (نهج البلاغة) حول بيت المال: «إِنَّمَا هُوَ فَيْءٌ لِلْمُسْلِمِينَ»⁽⁴⁾. وقال الإمام الحسين عليه السلام في معرض ذمته ولاته يزيد: «اسْتَأْثَرُوا بِالْفَيْءِ»⁽⁵⁾. إذن، وبحسب ما نقرأ في كلام هذين الإمامين، أطلق الفَيْءُ على مطلق بيت المال.

دفع الوهم

تصوَّر بعض أنَّ الفَيْءَ هو ما أُخِذَ مِنْ أموال العدوِّ بغير حرب، إذ لوحظَ هذا القيدُ في مفهومه. فقد قال الشيخ الطوسي في (التبيان): «الفَيْءُ ما أُخِذَ بغير قتال، في قول عطاء بن السائب، وسفيان الثوري، وهو قول الشافعي، وهو المروي في أخبارنا»⁽⁶⁾.

(1) إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (القاهرة، مجمع اللغة العربية، د.ت)، ج 2، ص 942. [المترجم]

(2) المُوَاتُ: الأرض التي لا تُقدمُ أَيَّ مِنْفَعَةٍ تُذَكَّرُ لِعَامَةِ النَّاسِ، فهي أَرْضٌ مُهْمَلَةٌ وَمُتَرَكَّةٌ، وَلَا جَرِيَ عَلَيْهَا مُلْكٌ أَحَدٌ. ظ: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، المصدر السابق، ج 2، ص 891. [المترجم]

(3) المصدر نفسه، ج 2، ص 707. [المترجم]

(4) أبو الحسن محمد الرضي بن الحسن الموسوي (السيد الرضي)، نهج البلاغة، المصدر السابق، ص 353.

(5) ابن جرير الطبرى، تاريخ الرسل والملوك، المصدر السابق، ج 5، ص 403.

(6) أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 5، ص 122.

يبدو أنَّ هذا التصور ناجمٌ عن فهم لِلآية السادسة مِن سورة الحشر التي تقول: ﴿وَمَا أَفَأَةَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَقْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ...﴾، أي إنَّ ما وَهَبَهُ اللَّهُ لِنَبِيِّهِ مِنْ أموال يهود بني النضير لم تنالوه بِحربٍ وبِركوبِ خيلٍ ونياق. ولأنَّ عبارَةً «ما أَفَاءَ اللَّهُ» في هذه الآية قد وَرَدَتْ مِنْ مادَّةً «فَيَء» وهي تتَطَرَّقُ إِلَى قَصَّةِ بني النضير الذين خرجوا من مساكنهم وَغَدَتْ أَرْاضِيهِمْ تحت تصرفِ المسلمين ومن دون أَنْ يخوضوا حرباً، فلذا تصوَّروا أنَّ قيد «المأْخوذ مِنْ دون حرب» هو جزءٌ مِنْ مفهومِ الفَيَءِ، في حين أَنَّ الْأَمْرَ لِيُسَكَّنَ كَذَلِكَ، لأنَّ مرادَ الآية هو المعنى اللغوي في «ما أَفَاءَ اللَّهُ»، أي المِنْحَ وَجَعْلِ الشَّيْءِ تحت تصرفِ المرءِ. وبعبارةٍ أخرى إنَّ الآية ليست في صدِّ تعريفِ مفردة «الفَيَءِ»، ولا تقول بأنَّ الفَيَءَ هو ما أَخِذَ بِغَيْرِ حربٍ وقتلٍ. إذن، إنَّ التصور حول كون «الأخذ مِنْ دون قتال» مِنْ قيود مفهوم الفَيَءِ لا يستند إلى مبنِي صحيحٍ.

رأيُ الكُلَّينيِّ في الفَيَءِ

لِلْكُلَّينيِّ رأيٌ حَوْلَ الفَيَءِ يعاكس الرأيَ الذي نقلناه عن (التبيان)، إذ يقول في (الكافِي):

«كَانَتِ الدُّنْيَا بِإِسْرِهَا لِأَدَمَ وَصَارَتْ بَعْدَهُ لِأَبْرَارٍ وَلُدِّهِ وَخُلُقَائِهِ فَمَا غَلَبَ عَلَيْهِ أَعْدَاؤُهُمْ ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِمْ بِحَرْبٍ أَوْ غَلَبَةٍ سُمِّيَّ فَيْنَا، وَهُوَ أَنْ يَفِيءَ إِلَيْهِمْ بِغَلَبَةٍ وَحَرْبٍ وَكَانَ حُكْمُهُ فِيهِ مَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ خُمُسُهُ وَلِرَسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّيِّلِ﴾ فَهُوَ لِلَّهِ وَلِرَسُولِ وَلِقَرَابَةِ الرَّسُولِ، فَهَذَا هُوَ الفَيَءُ الرَّاجِعُ وَإِنَّمَا يَكُونُ الرَّاجِعُ مَا كَانَ فِي يَدِ غَيْرِهِمْ فَأَخِذْ مِنْهُمْ بِالسَّيِّفِ»⁽¹⁾.

رأيُ الكلينيِّ هذا مَبْنِيٌ على روایةٍ موضوعة ومطولة جدًا قد نُسبَت للإمام عليٍّ بن أبي طالب عليهِ السَّلام، إذ تَجَدُّدُ في سندِها راوَيْنِ كَذَابَيْنِ، هما عليٌّ بن أبي حمزة البطائنيُّ والحسن بن عليٍّ بن أبي حمزة. ومن نقاط ضعف هذه الرواية هي إثبات تحريف القرآن في مواضع منها، إذ استدلَّ بها بنحوٍ هزيلٍ ومضحكٍ وأصرَّ على ذلك⁽²⁾.

إنَّ منشأ مثل هذه الروايات يعود إلى الحبِّ المغالِي لأئمَّةِ أهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ والخارج عن حدود الاعتدال، والذي قد نشهدهُ أحياناً بين بعض المُنتَقِيْنَ أيضًا. فثمة قصَّةٌ في

(1) الكليني، الكافي، المصدر السابق، ج 5، ص 538.

(2) ذُكِرتْ هذه الرواية المطولة بنحوٍ مستقلٍ في كُتُبٍ بعنوان «رسالة المحكم والمتشابه»، وقد نسبوه خطأً إلى السيد المرتضى، وإنَّ صاحبَ الوسائل صَدَّقَ نسبته لِلسيد المرتضى. هذا الكُتُبُ مطبوعٌ وقد وردَ معظمُه في مقدمة التفسير المنسوب لِعليٍّ بن إبراهيم (المؤلف).

(الكافي) تحكي عن وجود مثل هذا الحب المفرط والمغالٍ لدى بعض الصالحين. ورَدَتْ هذه القصة في كتاب (الكافي) بالتفصيل الآتي:

«لَمْ يَكُنْ أَبْنُ أَبِي عُمَيْرٍ يَعْدُلُ بِهِشَامَ بْنِ الْحَكَمِ شَيْئًا، وَكَانَ لَا يَعْبُدُ إِلَيْتَاهُ، ثُمَّ انْقَطَعَ عَنْهُ وَخَالَفَهُ، وَكَانَ سَبَبُ ذَلِكَ أَنَّ أَبَا مَالِكَ الْحَاضِرَمِيَّ كَانَ أَحَدَ رِجَالِ هِشَام، وَوَقَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ أَبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ مُلَاحَةً⁽¹⁾ فِي شَيْءٍ مِنَ الْإِمَامَةِ. قَالَ أَبْنُ أَبِي عُمَيْرٍ: الدُّنْيَا كُلُّهَا لِلْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامِ عَلَى جِهَةِ الْمُلْكِ، وَإِنَّهُ أَوْلَى بِهَا مِنَ الدِّينِ هِيَ فِي أَيْدِيهِمْ. وَقَالَ أَبُو مَالِكٍ: لَيْسَ كَذِلِكَ، أَمْلَاكُ النَّاسِ لَهُمْ إِلَّا مَا حَكَمَ اللَّهُ بِهِ لِلْإِمَامِ مِنَ الْفَيْءِ وَالْخُمُسِ وَالْمَغْمُمِ، فَذَلِكَ لَهُ وَذَلِكَ أَيْضًا قَدْ بَيَّنَ اللَّهُ لِلْإِمَامِ أَيْنَ يَضُعُهُ وَكَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ، فَتَرَاضَيَا بِهِشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَصَارَا إِلَيْهِ. فَحَكَمَ هِشَامٌ لِأَبِي مَالِكٍ عَلَى أَبْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، فَعَصَبَ أَبْنُ أَبِي عُمَيْرٍ وَهَجَرَ هِشَامًا بَعْدَ ذَلِكَ»⁽²⁾.

يتضح من هذه القصة أنَّ هذه الفكرة المتطرفة القائلة بأنَّ الدنيا كُلُّها ملك شخصي للإمام كانت متداولة منذ النصف الثاني من القرن الثاني بين أفراد صادقين من أمثال ابن أبي عمير، وقد أفرزت هذه الفكرة بطبيعة الحال الرأي القائل بأنَّ ما يُؤْخَذُ مِن العدو بالقتال ويغدو تحت تصرف الإمام فإنه راجع إلى مالكه الأصلي [أي الإمام]، ولذلك يُسمَّى قَيْتاً، بمعنى الإرجاع.

إنَّ المرحوم الكليني قَبِيلَ روایةً فاقدةً للاعتبار - وهي منشأً هذه الفكرة - ومن دون أن ينقدوها ويتحفظها، بل تقبلها على أنها تعكس رأيه أيضاً. وقد ورَدَتْ الرواية الموضوقة المشار إليها كاملاً - والتي كانت منشأ رأي الكليني - في المجلد 93 من كتاب (بحار الأنوار)⁽³⁾، والموضع الذي يُعَدُّ مدركاً لقول الكليني وردَ في الصفحة 47 من هذا المجلد، حيث قيل ما معناه أنَّ «الدُّنْيَا بِأَسْرِهَا لِلْإِمَامِ [على جهة الملك]». وثمة حديث آخر في (أصول الكافي)، قيل فيه:

«إِنَّ الدُّنْيَا وَالآخِرَةَ لِلْإِمَامِ يَضُعُهَا حَيْثُ يَشَاءُ وَيَدْفَعُهَا إِلَى مَنْ يَشَاءُ...»⁽⁴⁾.

(1) «لَأَخَاهُ مُلَاحَةً وَلِحَاهُ نَازِعَهُ. وَفِي الْمُتَلِّ: مَنْ لَأَخَاهُ فَقَدْ عَادَهُ». زين الدين الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط: الخامسة، (بيروت، صيدا: المكتبة العصرية-الدار النمذجية، 1420هـ)، ص 280.

(2) الكليني، الكافي، المصدر السابق، ج 1، ص 409 و 410.

(3) يُنظر: محمد باقر بن محمد تقى المجلسي، بحار الأنوار، ط: الثانية، (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1403هـ)، ج 93، ص 47.

(4) الكليني، الكافي، المصدر السابق، ج 1، ص 409.

وعند مراجعتنا سند هذا الحديث نجد الروايين المذكورين آنفًا، أئمّة بن أبي حمزة البطائني والحسن بن عليّ بن أبي حمزة، كلاهما واقفيان كذايان. فمثل هؤلاء الرواية هم من أشاعوا مثل هذه الأفكار المغالبة ونسبوها للإمام المعصوم، إذ أنها آفة متفشية بين الروايات يجب مكافحتها.

لا هذا ولا ذاك

علمنا مما تقدّم أنَّ الإمامين عليّ بن أبي طالب والحسين بن علي عليهما السلام أطلقوا مفردة «الفَيْءُ» على مطلق بيت المال، إذ يشمل بالطبع جميع مصاديقه. وإنَّ معناه اللغوي أيضًا -الذي يعني الرجوع- يصدق على كلِّ ما يتعلّق ببيت المال وما يرجع إلى خزينة الدولة الإسلامية، سواءً أكان ذلك من عائدات الصدقات والزكاة، أو من الأراضي التي أخذت بالقتال، أو من تلك التي خَضَعَ أهلُها وسَلَمُوهَا لِلحاكم، أو من الضرائب التي تُدفع لِلحكومة بشتى الطرق، أو من عوائد الموارد الطبيعية كالمعادن والغابات والمراعي وغيرها ومن أي نوع يمكن تصوّره، كُلُّ ذلك يندرج ضمن مصاديق الفَيْءُ. ومن هنا نعلم أنَّه ليس من شروط الفَيْءُ أن يكون (مأخوذاً بالقتال)، بحسب ما ذكرَ المرحوم الكُلَيْنِي، ولا حتّى أنْ يكون مما (لم يؤخذ بالقتال) بحسب ما وردَ في (التبیان) لِلشيخ الطوسي. بل إنَّ كلا الأمرين يمثلان مصداقاً لِلفَيْءُ ويندرجان ضمن المصادر الأخرى التي ترجع كُلُّها إلى صندوق بيت المال.

من يمتلك غنائم الحرب؟

بعد أن اتضح إجمالاً معنى كُلِّ مِن مفردة «الغَنِيمَةُ» و«الأنْفَالُ» و«الفَيْءُ» ننتقل الآن إلى المبحث الرئيس، وإلى السُّؤال الذي يستفهم عن ماهية غنائم الحرب؟ وبتعبير آخر: لمن تكون غنائم الحرب؟ إنَّ أول آية تحدّثت عن غنائم الحرب وبينت حكمها هي الآية الأولى من سورة الأنفال التي تقول: ﴿يُسَأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾.

سبب نزول الآية

قالوا في سبب نزول هذه الآية أنَّه عندما هُزمَ العدوُّ في معركة بدر بادر جمُعٌ من المسلمين بتعقب الأعداء وقتلهم، وعُني جمُعُ آخر بالحافظ على سلامة النبيٍّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وأحدقوا به، فيما انشغل جمُعُ ثالث بأخذ الغنائم. ولما عاد المسلمون الذين تبعوا الأعداء قالوا: «لَنَا النَّفْلُ، نَحْنُ الَّذِينَ طَلَبْنَا الْعُدُوَّ وَبِنَا نَفَاهُمُ اللَّهُ وَهَزَمَهُمْ». وقال الذين أحذقوا بالنبيٍّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «مَا أَنْتُمْ أَحْقُّ بِهِ مِنَّا، بَلْ هُوَ لَنَا، نَحْنُ أَحْدَقْنَا بِرَسُولِ اللهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ لِلَّا يَنَالُ الْعَدُوُّ مِنْهُ غَرَّهُ». وقال الذين انشغلوا بجمع الغنائم: «مَا أَنْتُمْ بِأَحَقٍ مِّنَّا، هُوَ لَنَا، نَحْنُ حَوَّبِنَا وَاسْتَوْيِنَا عَلَيْهِ». فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَسْتَأْنِفُونَكُمْ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَاقْتُلُوْا اللَّهَ وَأَصْلِحُوْا ذَاتَ بَيْنَكُمْ وَأَطْبِعُوْا اللَّهُ وَرَسُولُهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِيْنَ﴾ [الأنفال: 1].⁽¹⁾

تضمنت الآية إشارةً إلى الخلاف الذي حَصل بين المسلمين، حيث قالت: ﴿فَاقْتُلُوْا اللَّهَ وَأَصْلِحُوْا ذَاتَ بَيْنَكُمْ﴾، وبِنَزُولِ هذه الآية اتَّضح حُكْمُ غنائم الحرب، وَحُلَّ النزاع. ومن الطبيعي جدًا أن تكون هذه الآية قد نزلت في أرض بدر لِتحلُّ الخلاف والنزع الذي دار بين المسلمين، وتوضُّح حُكْمُ الأنفال للأبد. وثُمَّ رواية عن عُبادة بن صامت تؤيد ذلك، إذ يقول عن هذه الآية:

«فِينَا مَعَشَّرَ أَصْحَابَ بَدْرِ نَزَّلَتْ، حِينَ اخْتَلَفْنَا فِي النَّفَلِ، وَسَاءَتْ فِيهِ أَخْلَاقُنَا».⁽²⁾.
وَمِنِ الْبَدِيِّيِّ أَنْ يُحَلِّ الْخَلَافُ فِي الْمَكَانِ نَفْسِهِ الَّذِي حَصَّلَ فِيهِ، فَلَذَا مِنِ الْبَطِّيْعِيِّ أَنْ تَكُونَ الْآيَةُ قَدْ نَزَّلَتْ فِي أَرْضِ بَدْرٍ نَفْسَهَا حَلَّاً لِذَلِكِ الْخَلَافِ.

مدلول آية الأنفال

يجب أن نعلم بأنَّ «ال» في مفردة «أنفال» الأولى [في متن الآية] وردت لِلعَهِدِ وتشير إلى أنفال معركة بدر التي اختلف فيها الصحابة وسائلوا عن حكمها. أمَّا «ال» في «(الأنفال)» الثانية [في متن الآية] فهي للاستغراب، وتوضُّح حُكْمُ الأنفال بكلِّ أصنافها، ومن أي نوع وفتئِ كانت، وإنَّ أنفال معركة بدر واحدة من مصاديقها. وإنَّ سبب تكرار مفردة «(الأنفال)» في متن الآية، حيث قالت ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، ولم تقل ﴿قُلْ هِيَ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، هو لِكي توضُّح وتفتَّهم أنَّ الأنفال بكلِّ أصنافها ترجع إلى الله وإلى الرسول، ولم يقتصر الأمرُ على أنفال معركة بدر. فهذه الآية في مقام تشريع قانون عام لمطلق الأنفال إلى قيام الساعة، مما يجب العمل به. والأنفال بـنحو عام تُطلَّق على أي شيء لا يملكه أحدٌ بـنحو خاص، مثل المعادن والغابات والبحار والقفار وميراث من ليس له وارث، والجبال والأنهار وغير ذلك. ولأنَّ غنائم الحرب لا يملكونها أحدٌ بـنحو خاص فـتُعدُّ من مصاديق الأنفال. يُعبَّر عن مثل هذه الأموال والممتلكات بالأموال العامة، وهو تعبير مناسب، إذ يعني أنها ملك المجتمع. ومن جانب آخر إنَّ الله ولِيُّ المجتمع، وما يرجع لِلمجتمع كله يجب أن يكون في الدرجة الأولى لله تعالى، وفي الدرجة

(1) شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج 7، ص 360.

(2) ابن جرير الطبرى، جامع البيان، المصدر السابق، ج 13، ص 370.

الثاني لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نِيَابَةً عَنِ اللَّهِ تَعَالَى. مَا تَقُولُهُ هَذِهِ الْآيَةُ هُوَ: «يَسْأَلُونَكُمْ عَنْ حُكْمِ الْأَنْفَالِ فِي مَعرِكَةٍ بَدَرَ، قُلْ لَهُمْ إِنَّ الْقَانُونَ الْعَامَ لِمُطْلَقِ الْأَنْفَالِ هُوَ أَنْ تَكُونَ لِلَّهِ تَعَالَى وَلِرَسُولِهِ». مِنْ الْبَدِيهِيِّ أَنَّ مَا يَكُونُ تَحْتَ تَصْرِيفِ الرَّسُولِ فَهُوَ عَلَى طُولِ مَا هُوَ لِلَّهِ تَعَالَى، وَبِالنِّيَابَةِ عَنْهُ. وَلِهَذَا السَّبَبِ لَمْ تَرُدْ لَامِ الْاِخْتِصَاصِ لِمُفْرَدَةِ «الرَّسُول»، لِتُعْلَمُ أَنَّ مَا يَكُونُ تَحْتَ تَصْرِيفِ الرَّسُولِ هُوَ نَفْسُهُ الَّذِي يَكُونُ لِلَّهِ تَعَالَى، وَقَدْ فُوَضَ لِرَسُولِهِ.

ما المراد من كون الأنفال للله؟

كما يجب أن نعلم بِأَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يُوَظِّفُ لِغَةً خَاصَّةً عِنْ حَضُورِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْمَجَالِ الاجْتِمَاعِيِّ. فَالنُّصُّ الْقَرَآنِيُّ يُؤَكِّدُ حَضُورَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْمَجَمِعِ التَّوْحِيدِيِّ، وَيَنْوِهُ دَوْمًا وَفِي كُلِّ مَوْضِعٍ إِلَى حَضُورِهِ جَلَّ شَانِهِ، وَعِنْ حَدِيثٍ عَنِ الصَّرَاعِ بَيْنَ الْحَقِّ وَالْبَاطِلِ يَذَكُّرُ اللَّهُ وَالْأَنْبِيَاءَ فِي صَفَّ، وَقَوْيِ الشَّرِّ فِي الصَّفَّ الْآخَرِ، إِذَا يَقُولُ: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لِأَعْلَمِنَ أَنَا وَرَسُولِي﴾ [المجادلة: 21]، وَيَقُولُ أَيْضًا: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرُكُم﴾ [محمد: 7]. إِذَا تَأْمَلُنَا فِي التَّعْبِيرِ الْقَرَآنِيِّ الْخَاصِّ الَّذِي يَرِيدُ أَنْ يَرِسِّمَ صُورَةً لِلْحَضُورِ الإِلَهِيِّ فِي الْمَجَالِ الاجْتِمَاعِيِّ فَعِنْدَ ذَلِكَ يَسْهُلُ عَلَيْنَا فَهُمُ الْفَكِرَةُ الْفَائِلَةُ بِأَنَّ الْأَنْفَالَ لِلَّهِ تَعَالَى. عَلَى أَنَّ الْآيَةَ الْأُولَى مِنْ سُورَةِ الْأَنْفَالِ لَا تَرِيدُ أَنْ تَقُولَ «بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَمْلِكُ الْأَنْفَالَ تَكْوِينًا»، بَلْ تَقُولُ: «إِنَّ الْأَنْفَالَ لِلَّهِ تَعَالَى تَشْرِيعًا». وَمِنْ هَنَا نَفْهُمُ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ يَرِوِمُ أَنْ يَرِسِّخَ فِي أَذْهَانِنَا حَضُورَ اللَّهِ تَعَالَى فِي الْحَيَاةِ الاجْتِمَاعِيَّةِ، إِنَّ هَذَا الْمَعْنَى مَعْقُولٌ وَمَقْبُولٌ فِي عُرْفِ الْمَجَمِعِ. وَمِنْ هَذَا الْمَنْظُورِ يَقُولُ الْمَفَكِّرُ الْفَرَنْسِيُّ مِيشَلُ فُوكُوُ: «إِنَّ الثُّورَةَ الْإِيْرَانِيَّةَ أَعَادَتِ اللَّهَ مِنَ السَّمَاءِ وَجَعَلَتِهِ بَيْنَ النَّاسِ، فَالسِّيَاسَةُ أَضْحَتْ مَعْنَوِيَّةً وَتَشَهَّدُ الْرِّبُوبِيَّةُ تَجْرِيَةً عَوْدَةً ظَافِرَةً»⁽¹⁾.

يَتَضَعُّ مَا تَقْدِمُ أَنَّ لِحَضُورِ اللَّهِ فِي الْمَجَالِ الاجْتِمَاعِيِّ مَفْهُومًا عُرْفِيًّا وَمَعْقُولًا، وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي هَذَا الْمَشْهُدِ قَدْ اسْتَوَى عَلَى مَسْنَدِ الْحُكْمِ بَيْنَ النَّاسِ، وَلِهِ جَيْشٌ وَحَزْبٌ وَبَيْتٌ لِلْمَالِ. وَإِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي مِثْلِ هَذَا الْمَشْهُدِ وَلِيَ الْمَجَمِعَ وَالْمَاسِكَ بِزَمامِ النَّاسِ، وَيَجِبُ تَوْفِيرُ مَيزَانِيَّةٍ لِلْإِدَارَةِ شَوْؤُنَ الْمَجَمِعِ، فَالْأَنْفَالُ لِلَّهِ بِحَسْبِ الْآيَةِ ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ﴾. وَلِهَذَا الْاعْتِبَارِ عَبَرَ الْإِمَامُ عَلَيْهِ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْخُطْبَةِ الشَّقْشِيقِيَّةِ عَنِ بَيْتِ الْمَالِ بِمَالِ اللَّهِ، حِيثُ قَالَ:

«يَخْضِمُونَ مَا لِلَّهِ خَضْمٌ إِلَّا نَبْتَهُ الرَّبِيع»⁽²⁾.

(1) يُنْظَرُ: جَرِيدَةُ كِيهَانِ [الْإِيْرَانِيَّةِ]، الثَّلَاثَاءُ، 7 إِسْفَنْد 1358 هـ-ش، 26 شَبَاتٍ / فِبرَارِي 1980، [العدد: 10939].

(2) مُحَمَّدُ الرَّضِيُّ بْنُ الْحَسَنِ الْمُوسُوِيِّ (الشَّرِيفُ الرَّضِيُّ)، نَهْجُ الْبَلَاغَةِ، الْمَصْدِرُ السَّابِقُ، ص 49. [الْخُطْبَةُ 3]

إنَّ مالَ اللهُ هذَا هُوَ مالُ الرَّسُولِ أَيْضًا، لِأَنَّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ نِيَابَةً عَنِ اللَّهِ تَعَالَى. كَمَا أَنَّهُ مالَ النَّاسِ أَيْضًا، لِأَنَّهُ يَجُبُ إِنْفَاقُهُ لِلصَّالِحِ الْعَامِ. وَلِهَذَا الاعتبار قَالَ الْإِمَامُ عَلَيْ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا هُوَ فِي ءِلَّمُسْلِمِينَ»⁽¹⁾.

هل آية الغنيمة نسخت آية الأنفال؟

يرى جمهور المفسّرين أنَّ آيةَ الأنفال تعنى بغنائم الحرب، إذ تدلُّ على أنَّ الأنفال وغنائم الحرب فقط لله وللرسول. ومن جانب آخر ذهبا إلى أنَّ آيةَ ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...﴾ [الأنفال: 41] أيضًا تعنى بغنائم الحرب، معتقدين بأنَّها تدلُّ على أنَّ أربعة أخماس غنائم الحرب للمقاتلين. ومن هنا وجدوا تعارضًا بين الآيتين، ولذا قالوا لمعالجة هذا التعارض بأنَّ «آية الغنيمة نسخت آية الأنفال». يقول القرطبي في ذلك:

«هَذِهِ الْآيَةُ نَاسِخَةٌ لِأَوَّلِ السُّورَةِ، عِنْدُ الْجُمُهُورِ، وَقَدِ ادْعَى ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ الْإِجْمَاعَ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَّلَتْ بَعْدَ قَوْلِهِ: ﴿يَسْتَلُونَكُمْ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ [الأنفال: 1]، وَأَنَّ أَرْبَعَةَ أَحْمَاسِ الْغَنِيمَةِ مَفْسُومَةٌ عَلَى الْغَانِمِينَ»⁽²⁾.

وفي مقابل ذلك ذَكَرَ جمُعٌ آخرُ أنَّ غنائمَ الحرب كلُّها تحت تصرفِ الرسول، ولا يرجع شيءٌ منها للمقاتلين حتى تكون ثِمَّة حاجةً لتقسيمها بينهم. وإنَّ هذا الحكم يجري على القادة والحكام من بعد النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أيضًا. وقد ذَكَرَ القرطبيُّ في الموضع نفسه:

«حَكَاهُ الْمَازِرِيُّ [الفقيه الماليكي المتوفى سنة 536] عَنْ كَثِيرٍ مِّنْ أَصْحَابِنَا، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَأَنَّ لِلْإِمَامِ أَنْ يُخْرِجَهَا عَنْهُمْ. وَاحْتَجُوا بِفَتْحِ مَكَّةَ وَقَصْدَةَ حُتَّينَ. وَكَانَ أَبُو عُبَيْدٍ يَقُولُ: افْتَحْ رَسُولُ اللَّهِ «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» مَكَّةَ عَنْهُ وَمَنْ عَلَى أَهْلِهَا فَرَدَهَا عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَفْسِمْهَا وَلَمْ يَجْعَلْهَا عَلَيْهِمْ فَيْئًا»⁽³⁾.

من جملة ما يجب أنْ نَعْلَمَهُ حول وجه العلاقة بين آية الأنفال وآية الغنيمة هو أنَّ هذه المسألة قد أصبحت مشكلةً شَعَلَتْ أذهانَ المفسّرين، مما دفعتهم إلى الاجتهاد، وحتى أنَّ بعضهم قالوا ببريبةٍ وتردد: «إِنَّ آيَةَ الْغَنِيمَةِ نَاسِخَةٌ لِآيَةِ الْأَنْفَالِ»، وقالوا في موضعٍ آخر: «لا دليل على أنَّ آية الغنيمة ناسخة لآية الأنفال». فعلى سبيل المثال ذَكَرَ الشَّيخُ الطَّوْسِيُّ في (المبسوط):

(1) المصدر نفسه، ص 353. [الخطبة 232]

(2) شمس الدين القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، المصدر السابق، ج 8، ص 2.

(3) المصدر نفسه، ج 8، ص 2.

«الغَنِيمَةُ كَانَتْ مَحْرَمَةً فِي الشَّرِيعَةِ الْمُتَقْدَمَةِ، وَكَانَ يَجْمِعُونَ الْغَنِيمَةَ فَتَنَزَّلُ النَّارُ مِنَ السَّمَاءِ فَتَأْكِلُهَا. ثُمَّ أَنْعَمَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) فَجَعَلَهَا لَهُ خَاصَّةً بِقَوْلِهِ ﴿يَسْتَلُوكُ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلْ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾... وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يُقْسِمُ الْغَنِيمَةَ أَوْلًا لِمَنْ يَشَهِدُ الْوَقْعَةَ لِأَنَّهَا كَانَتْ لَهُ خَاصَّةً، وَنُسِخَ بِقَوْلِهِ ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ إِلَيْهِ، فَأَضَافَ الْمَالَ إِلَى الْغَانِمِينَ. ثُمَّ انْتَزَعَ الْخَمْسَ لِأَهْلِ السَّهْمَانِ فَبَقِيَ الْبَاقِي عَلَى مُلْكِهِمْ، وَعَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ»⁽¹⁾.

ولكنه قال في تفسير (التبيان):

«وَخَتَلُفُوا هَلْ هِيَ مَنْسُوخَةٌ أَمْ لَا؟ فَقَالَ قَوْمٌ: هِيَ مَنْسُوخَةٌ بِقَوْلِهِ ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ﴾ الْآيَةُ. وَرُوِيَ ذَلِكُ عنْ مَجَاهِدٍ وَعُكْرَمَةٍ وَالسَّدِيِّ وَعَامِرِ الشَّعْبِيِّ، وَاخْتَارَهُ الْجَبَائِيُّ. وَقَالَ آخَرُونَ: لِيَسْتَ مَنْسُوخَةً، ذَهَبَ إِلَيْهِ ابْنُ زِيدٍ وَاخْتَارَهُ الطَّبَرِيُّ، وَهُوَ الصَّحِيحُ، لِأَنَّ النَّسْخَةَ مَحْتَاجٌ إِلَى دَلِيلٍ، [وَهُنَا لِيَسْ ثَمَةَ دَلِيلٍ عَلَى ذَلِكَ]. وَلَا تَنَافِي بَيْنَ هَذِهِ الْآيَةِ وَبَيْنَ آيَةِ الْخَمْسِ، فَيُقَالُ أَنَّهَا نَسَخَتْهَا»⁽²⁾.

إِنَّ التَّرْدَدَ وَالرِّيَةَ الْمَشْهُودَيْنَ فِي رَأْيِ الشَّيخِ الطَّوْسِيِّ حَوْلَ هَذِهِ الْمَسَأَلَةِ، وَقَوْلَهُ بِرَأْيِ فِي كِتَابٍ، وَإِبْطَالِ الرَّأْيِ نَفْسِهِ فِي كِتَابٍ آخَرَ، نَاجِمٌ عَنْ تَعْقِيدِ الْمَسَأَلَةِ وَصَعْوَدَتِهَا. لَمْ يَوْضُّحْ الشَّيْخُ هَنَا كَيْفَ لَا يَوْجَدْ تَنَافِي بَيْنَ الْآيَتَيْنِ، إِذَا كَانَ يَجُدُّ بِهِ تَوْضِيْحَ ذَلِكَ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَوْضِعُ الْآيَتَيْنِ أَمْرًا وَاحِدًا لَوْ كَانَتِ الْآيَاتَانِ نَاظِرَتِيْنَ إِلَى غَنَائِمِ الْحَرْبِ -بِحَسْبِ مَا يَقُولُ جَمِهُورُ الْمَفْسِرَيْنِ- فَعِنْدَ ذَلِكَ سَيَكُونُ التَّنَافِيُّ فِي ظَاهِرِ الْآيَتَيْنِ، لِأَنَّ آيَةَ الْأَنْفَالِ خَصَّتِ الْأَنْفَالَ كُلُّهَا لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ. فِي حِينِ إِنَّ آيَةَ الْخَمْسِ خَصَّتْ سَهْمًا وَاحِدًا -مِنَ الْأَسْهَمِ الستَّةِ الْخَاصَّةِ بِخَمْسِ الْغَنَائِمِ- لِرَسُولِهِ، وَأَعْطَتْ أَرْبَعَةَ أَسْهَمَ أُخْرَى لِذُوِّ الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنَاءِ السَّبِيلِ، وَبِطَبِيعَةِ الْحَالِ تَكُونُ الْأَرْبَعَةُ أَخْمَاسُ الْبَاقِيَّةِ لِلْغَنَائِمِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْغَانِمِيْنِ. وَمِنْ الْوَاضِحِ جَدًّا أَنَّ ثَمَةَ تَنَافِيَ بَيْنَ هَذِيْنِ الْمَفْهُومَيْنِ، وَأَنَّ هَذَا التَّنَافِيُّ قدْ جَعَلَ كُلَّا مِنْ مَجَاهِدِ وَعُكْرَمَةِ وَالسَّدِيِّ وَالشَّعْبِيِّ وَالْجَبَائِيِّ، وَهُنَّ الشَّيْخُ الطَّوْسِيُّ فِي (الْمُبَسوِّطِ) مُضْطَرِّيْنَ إِلَى القَوْلِ بِأَنَّ «آيَةَ الْغَنِيمَةِ نَسَخَتْ آيَةَ الْأَنْفَالِ».

نعم، لَوْ كَانَ مَوْضِعُ الْآيَتَيْنِ مُتَفَوِّتَانِ، لَوْ كَانَتْ كُلُّ آيَةٍ نَاظِرَةً إِلَى مَوْضِعِ مَغَايرِ لَمَوْضِعِ الْآيَةِ الْأُخْرَى، فَعِنْدَ ذَلِكَ لَا يَكُونُ ثَمَةَ تَنَافِيَ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ. عَلَى سَيِّلِ الْمَثَلِ لَوْ

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المصدر السابق، ج 2، ص 64 و 65.

(2) أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 5، ص 73 و 74.

كانت آية الغنيمة ناظرة إلى الأرباح التي يجنيها الفرد من عمله أو من أي طريق مشروع آخر فعند ذلك لا تنافي آية الأنفال. لأنَّ آية الغنيمة في ضوء هذا الافتراض لا تُعني بغنائم الحرب، بل تنوُّه إلى قانون ضريبي يشمل عشرين بالمئة من صافي الأرباح، ويجب دفعه مرّة واحدة في كلّ عام. وقد وردَ هذا المعنى في روايات أئمَّة أهل البيت عليهم السَّلام بنحوٍ واضح ومن دون غموض، حيث اتضح أنَّ الخمسَ يشمل صافي الأرباح التي تزيد عن قوت سنة الفرد، ويجب دفعه مرّة واحدة في كلّ سنة. فقد وردَ في روايَةٍ عن أبي الحسن عليه السَّلام أنَّه سُئلَ عن الخمسَ وموارد وجوبه؟ فقال: «في كُلِّ ما أَفَادَ النَّاسُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ»⁽¹⁾. وفي سؤال مكتوبٍ وجْهٍ للإمام محمد بن علي التقي عليهما السَّلام قيل فيه: «أَخْبَرْنِي عَنِ الْخَمْسِ، أَعْلَى جَمِيعِ مَا يَسْتَفِيدُ الرَّجُلُ مِنْ قَلِيلٍ وَكَثِيرٍ مِنْ جَمِيعِ الضرورِبِ وَعَلَى الصَّنَاعِ؟ وَكَيْفَ ذَلِكُ؟» أجاب الإمام عن ذلك وَبِخَطْ يَدِهِ: «الْخَمْسُ بَعْدَ الْمَؤْنَةِ»⁽²⁾. وفي روايَةٍ أخرى عن الإمام محمد بن علي التقي عليهما السَّلام، أنَّه كَتَبَ إلى بعض أصحابه:

«[خُمس] الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم [أي أصحابي] في كلّ عام. قال الله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفَرْقَانِ يَوْمَ التَّقْيَى الْجَمْعَانَ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، فالغنائم والفوائد يرحمك الله فَهِيَ الغنيمة يَغْنِمُها المرءُ، والفائدةُ يَفْيِدُهَا، والجائزةُ مِنَ الإِنْسَانِ لِلإِنْسَانِ التِّي لَهَا خَطْرٌ، والميراثُ الذي لا يحتسِبُ مِنْ غَيْرِ أَبٍ وَلَا ابْنَ»⁽³⁾.

يقول الإمام في هذا الحديث أنَّ الخمسَ يتعلَّق بمختلف الأرباح التي يحصل عليها المرءُ، واستشهد بقولِه تعالى ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...﴾ دليلاً على ذلك. يتضح من ذلك أنَّ آية الغنيمة ناظرة إلى الأرباح التي يحصل عليها المرءُ، وقد أوَجَبَتْ دفع خمسها. وإنَّ هذه الرواية تُعِينُ على أنَّ نقول: «إنَّ آية الغنيمة لا تُعنِي بغنائم الحرب، بل تُعنِي بما يَتَبَقَّى مِنَ الأرباح والمكاسب التي طُرِحَ عنها قوت المرءُ»، إذ يجب في كلّ سنة دفع عشرين بالمئة من صافي الأرباح هذا بوصفه خمساً». ويضاف إلى ذلك أنَّ الغنائم في هذه الرواية وردت بمعنى مطلق الأرباح، وليس بمعنى غنائم الحرب، لأنَّه قال: «واجبة عليهم

(1) محمد بن الحسن الحر العاملي، *وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة*، المصدر السابق، ج 6، ص .350

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 348

(3) المصدر نفسه، ج 6، ص 350

في كلّ عام»، ومن المعلوم أنَّ الحرب لا تحدث في كلّ عام. فإذاً إنَّ عطف «الفوائد» على «الغنائم» في متن الرواية عطفٌ تفسيريٌّ⁽¹⁾.

يبدو أنَّ الطريق الصحيح لِرَفع التنافي بين آية الأنفال وأية الغنيمة هو أن نستعين بالروايات ونقول: «إنَّ آية الغنيمة لا تعنى بغنائم الحرب، بل هي في مقام وضع قانون ضريبيٍّ عشرین بالمئة من الأرباح». وإنَّ هذا الرأي - القائل بأنَّ آية الغنيمة لا تعنى بغنائم الحرب - يمكن تأييده بالاعتبار العقليّ أيضًا، وذلك بقولنا أنَّ الآية الأولى من سورة الأنفال أوضحت حكم غنائم الحرب، إذ تكون لله ولرسوله، وليس لأحدٍ أي حقٍ فيها، لا للغانمين المقاتلين ولا لغيرهم، فالنبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يتخذ القرارَ بشأنها نيابةً عن الله تعالى. وإنَّ النبيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في هذه المسألة قائد المعركة والماسك بزمام الأمَّة، وإنَّ قرارَه حول الغنائم يتَوَحَّى مصلحة الأمَّة الإسلامية. فإذا اقتضت المصلحة مِن منظوره فَيُعطِي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الغنائم كُلُّها أو جزءًا منها لِلمقاتلين، كما فَعَلَ بغنائم معركة بدر، أو يمنحها صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - توخيًا لِتأليف القلوب - للمهزومين مِن الذين كانوا يقاتلونه بالأمس، كما فَعَلَ بغنائم معركة حُنين وهوazon، أو يخصصها لأيٍّ مورد آخر تحقيقًا لمصلحة الأمَّة. إذن، إنَّ الآية الأولى مِن سورة الأنفال أوضحت حكم غنائم الحرب إلى الأبد، ولم يبق أمرٌ مسكونٌ عنه حول حكم الغنائم لِتقوله آية الغنيمة. وأنَّه لم يتبقَّ مجالٌ لِعرضِ كلام آخر حول حكم الغنائم فلا داعٍ بعدَئذٍ أن يُعاد الحديثُ بعد أربعين آية، وأنَّ تذكر آية الخامس شيئاً حول حكم الغنائم خاصَّة إذا كان الأمر المذكور منافيًّا لمدلول آية الأنفال. بناءً على هذا يجب القول بأنَّ في آية الغنيمة - التي هي آية الخامس نفسها - انصرافًا عن غنائم الحرب؛ ومعنى الانصراف هنا هو أنَّ بيئَة الآية وحيثياتها ومجموعة القرائن الخاصة بذلك جعلت آية الخامس - بِحُكْمِ الْعُرْفِ - غير مَعْنِية بغنائم الحرب. فعلى سبيل المثال لو قال صاحبُ الدار لخادمه بعد تناول العَدَاء: «ضَيْفُ الْوَافِدِينَ»، فإنَّ في هذه الضيافة انصراف عن الطعام، ولا تشمل سوى الشاي والفاكهَة وما شاكل ذلك، لأنَّه لم يبقَ ثمة مجال لِ الطعام والغَداء. وبالنسبة لهذه المسألة أيضًا، بما أنَّ آية الأنفال أوضحت حكم غنائم الحرب إلى الأبد وملئ محلها، فلم يعد ثمة مجال لِبيان حكم غنائم الحرب حتى يتطلَّب بيانه في آية الخامس.

(1) العطف التفسيري هو العطف لمجرد القرن بين اللفظين، فهو عَطْفٌ لا مُغَايِرَةً فيه بين معنى المعطوف والمعطوف عليه. مثل قولنا: «أخذُ العَسْجَدَ والذَّهَبَ، فَصُنْتَهُ وَانْتَفَعْتُ بِهِ»، حيث إنَّ العَسْجَدَ هو الذهب عينه. يُنظر: محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج 10، ص 177؛ وكذلك: عباس حسن، النحو الوافي، ط: الخامسة عشر، (بيروت: دار المعارف، د.ت)، ج 1، ص 699. [المترجم]

طبيعة المسألة أيضًا تقتضي ذلك

لو تأملنا في طبيعة الحرب والقتال وطبيعة الغنائم سنجد العمل المعقول هو أن يكون التصرف بالغنائم تحت إشراف القادة، وليس بحسب رغبة المقاتلين، ذلك لأنَّ غنائم الحرب من الأموال العامة وليس لها مالك محدَّد، ومن الطبيعي أن تكون الأموال العامة تحت تصرف النظام الحاكم الذي يدير شؤون المجتمع ليوظفها تحقيقًا لمصالح المجتمع. على أنَّ هذا لا يعني أن النخبة الحاكمة أو قادة الحرب هم من يتملّكون الغنائم، بل تكون الغنائم تحت تصرفهم بوصفهم أمناء المجتمع ليستعملوها في احتياجات المجتمع. أما أن يكون التصرف بالغنائم أو بجزء منها بيد المقاتلين فإنَّ ذلك عمل غير مبرر، لأنَّ المقاتلين غير مسؤولين عن إدارة المجتمع حتَّى تكون الغنائم -التي تُعدُّ من الأموال العامة- تحت تصرفهم. فضلاً عن ذلك، إنَّ المقاتلين إما يشتراكون في الحرب تطوعًا، وإما يتتقاضون أجراً على ذلك، وإنما هم جنودٌ مكلَّفون. فالقاتلُ أيًّا كان وصفهل من بين هذه الفئات الثلاث (متطوع، أجير، جنديٌّ مُكلَّف) لا يطلبُ شيئاً بعد انتهاء الحرب، ومن ثمَّ لا يتوجَّب دفع طلبهِ من الغنائم، لأنَّه لو كان متطوعًا فإنه لا يطلب أجراً، وإذا كان يقاتل مقابل أجرٍ فسيُدفع له الأجر المقرر، وليس له حقٌّ في الغنائم، وإذا كان جنديًّا مكلَّفًا فإنه قد قام بمهمَّته وواجهه، ولا يطلب شيئاً سوى راتب الجنديِّ الذي يتقادره. ومن ثمَّ ليس هناك أيَّ دليل مقبول لِنقول بأنَّ غنائم الحرب ترجع للمقاتلين، ويجب دفع خمسها لأصحابِ الخمس، ولهم المتبقى البالغ أربعة أخماس.

بالإضافة إلى ذلك، إنَّ أصحاب الرأي القائل بـ«أربعة أخماس الغنائم من حقِّ المقاتلين»، هل يعتقدون بأنَّ جميعهم متساوون في سهم الغنائم؟ فعلى سبيل المثال هل يستوي حقُّ ذلك المقاتل الذي ضُحِّى بكلِّ ما يملك مع حقِّ الجنديِّ الذي قام بمهمَّته بنحوٍ واهنٍ ومتکاسل؟ هل يستويان في سهم الغنائم؟ أم يجب تقييم العمليات القتالية لينال كُلُّ فرد سهماً بقدر قيمة عمله؟ وإذا كان الأمر كذلك فمن المسؤول عن هذا التقييم وتوزيع الأسهم المختلفة من الغنيمة على المقاتلين؟ ومن المسؤول الذي يتوجَّب عليه وضع مراقبين في جبهات القتال ليشرفوا على سلوك المقاتلين وعملياتهم القتالية وليديونوا ويتوثّقوا كيفية العمليات وحيثياتها ليتمكنُ الخبراء من تقييم تلك العمليات، وليُعطى كُلُّ مقاتلٍ ما يستحقُه من الغنائم؟

إنَّها قضايا وإشكاليات لم يعالجها المفسِّرون والفقهاء القائلون بإعطاء «أربعة أخماس الغنائم للمقاتلين»، بل قالوا وبنحوٍ مبتسر «إنَّ أربعة أخماس الغنائم للمقاتلين». وسبب عدم معالجتهم هذه القضايا والإشكاليات هو أنَّهم لم يكونوا في صدد العمل بما يقولون، بل كانوا يرثمون معالجة المسألة بنحوٍ عابر، وأنَّ يكتبوا شيئاً عن ذلك وينتقلوا لِالمسائل الأخرى. وقد

كتبوا في الرسائل العملية أيضًا وبطريقة مبتسرة: «من الأمور التي يتعلّق بها الخامس هي غنائم الحرب»، وإنَّ هذه المسألة الفقهية كُتِبَت بناءً على تلك الفكرة الرائجة حول منح أربعة أخماس الغنائم لِالمقاتلين، وليس من أجل العمل بها، بل لمجرد تدوينها.

وكمثال توضيحي على ذلك افترضوا أنَّ جمِعًا من قُوَّات البَسِيج اشتباكوا مع الكُفَّار وانتصروا، وغَنِمُوا مئة دبابة ومئة مدفع ومئة طائرة حربيَّة متطرفة، والعشرات من مخازن الذخيرة. للتعامل مع هذه الغنائم هل يجب عليهم استقادام خبراء لتقييم هذه الأسلحة والمعدَّات القتالية المتطرفة وتحديد سهم كلٍّ واحدٍ من المقاتلين، ثمَّ تسويقها والبحث عنْ يشتريها ليبيعوا هذه المعدَّات ليدفعوا بعد ذلك خمس قيمتها لأصحاب الخامس، وتقسيم أربعة أخماسها فيما بينهم؟ هل يمكن القيام بكلِّ ذلك؟ إذا تعذر ذلك وكان حلاً خارجًا عن المسار الطبيعي للحياة فاعلَمُوا أنَّ البحث قد انحرف عن سياقه الصحيح، ويجب إعادة النظر في أصل المسألة. وإنَّ طريقة إعادة النظر هي أنْ يعدل الفقهاء والمفسرون عن الرأي القائل بأنَّ آية الخامس تعني بـ«غنائم الحرب»، وأنْ يعدها مَعْنَيَّةً بأرباح المكافآت وضربيَّة صافي الأرباح البالغة عشرين بالمائة؛ وهو ما ينسجم مع روايات أئمَّة أهل البيت عليهم السَّلام. فإذا فعلوا ذلك وتخلصوا من هذا الانسداد فعندهم ذلك لم يضطرّ أحدٌ من الفقهاء، مثل الشَّيخ الطوسي، إلى أن يكتب متعددًا في أحد كتبه «إنَّ آية الغنيمة نسخت آية الأنفال»، ثمَّ ينفي رأيه هذا في كتابٍ آخر ويبطله.

آية الخامس وإيهام التنااسب

ولأنَّ آية «واعلَمُوا أنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...» قد وردَت بين آيات الحرب والجهاد فقد يحصل إيهام أنَّ المراد من «غانِمْتُم» في هذه الآية هي غنائم الحرب. في حين إنَّ المراد -وبحسب ما تقدَّم ذكره- هي الأرباح التي يحصل عليها المرء، وهذا ما يُعبَّر عنه بـ«إيهام التنااسب»⁽¹⁾. أيْ إنَّ التنااسب الموجود بين القتال وأخذ الغنيمة يلقي في واهمة المرء أنَّ المراد من «غانِمْتُم» في هذه الآية هي غنائم الحرب. يُعَدُّ إيهام التنااسب من المحسَنات البديعية التي تُعدُّ في علم البديع من محاسن الكلام. على سبيل المثال وردَ في الآيتَيْنِ الخامسة والسادسة من سورة الرَّحْمَن: «الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ

(1) «إيهام التنااسب: يقصد به الجمع بين معنيَّين غير متناسَيَّين بلفظٍ يكون لهما معنيان متناسِبان وإن لم يكونا مقصودَين، ومن أجل ذلك يُلحق بمراعاة النَّظير». ظ: عبد العزيز عتيق، علم البديع، ط: الأولى، بيروت: دار النَّهضة العربيَّة، د.ت)، ص 181. [المترجم]

والشَّجَرُ يَسْجُدُ لَهُمُ الْنَّجْمُ مِنَ الْمَفَرِّدَاتِ الْمُشَرِّكَةِ الَّتِي تَرْدُ بِمَعْنَى نَجْمَةِ السَّمَاوَاتِ، وَبِمَعْنَى النَّبَاتِ الَّذِي يَنْجُمُ مِنَ الْأَرْضِ وَلَا سَاقٌ لَهُ [كَالْبَقْوْلُ]، وَفِي مُقَابِلِ الشَّجَرِ الَّذِي لَهُ سَاقٌ. إِنَّ التَّنَاسُبَ بَيْنَ «الشَّمْسِ وَالْقَمَرِ» -اللَّذَانِ يُعْدَانِ مِنَ الْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ الْمُضِيَّةِ- وَ«النَّجْمِ» الَّذِي يُعَدُّ هُوَ الْآخِرُ مِنَ الْأَجْرَامِ السَّمَاوِيَّةِ الْمُضِيَّةِ يَوْهُمُ الْذَّهَنَ بِأَنَّ الْمَرَادَ مِنْ «النَّجْمِ» فِي هَذِهِ الْآيَةِ هُوَ النَّجْمُ السَّمَاوِيُّ. فِي حِينٍ أَنَّهُ بِحَسْبِ قَرِينَةِ «الشَّجَرِ» الَّتِي وَرَدَتْ بَعْدَ «النَّجْمِ» فَإِنَّ الْمَرَادَ مِنْ «النَّجْمِ» هُوَ النَّبَاتُ الْمُضِيَّ الَّذِي لَا سَاقٌ لَهُ، وَفِي مُقَابِلِ الشَّجَرِ الَّذِي لَهُ سَاقٌ. وَهَذَا يَعْنِي أَنَّ الْآيَةَ تَقُولُ: «إِنَّ النَّبَاتَ الْمُضِيَّ الَّذِي لَا سَاقٌ لَهُ، وَالنَّبَاتَ الْقَوِيِّ الَّذِي لَهُ سَاقٌ، كَلَاهُمَا يَسْجُدُانَ لِلَّهِ تَعَالَى»، وَهَذَا يُرْفَعُ إِلَيْهِمْ حَوْلَ كُونِ «النَّجْمِ» بِمَعْنَى نَجْمَةِ السَّمَاوَاتِ. وَلَا يَخْفَى أَنَّ هَذَا إِلَيْهِمْ قَدْ وَرَدَ هُنَّا بِوَصْفِهِ مِنْ مَحَاسِنِ الْكَلَامِ، لَأَنَّهُ لَوْ قَالَتِ الْآيَةُ «وَالنَّبَتُ...» بَدَلًا عَنْ «وَالنَّجْمِ» لَكَانَ الْمَعْنَى صَحِيحًا، وَلَكِنْ لَمَّا تَحَقَّقَ هَذَا إِلَيْهِمْ. وَقَدْ رُفِعَ إِلَيْهِمْ بِذَكْرِ «الشَّجَرِ» بَعْدِ «النَّجْمِ» وَاتَّضَحَ أَنَّ الْمَرَادَ مِنْ «النَّجْمِ» هُوَ النَّبَاتُ وَلَيْسَ نَجْمَةُ السَّمَاوَاتِ. إِذْنَ الْمَرَادَ هُنَّا فِي هَذِهِ الْآيَةِ كَانَ إِلَيْهِمْ وَرْفَعُ إِلَيْهِمْ مَعًا، فَحَصَّلَ إِلَيْهِمْ بِإِيْرَادِ «النَّجْمِ» -الَّذِي يُعَدُّ مِنَ الْأَلْفَاظِ الْمُشَرِّكَةِ- بَدَلًا عَنْ «النَّبَتِ»، ثُمَّ رُفِعَ إِلَيْهِمْ بِذَكْرِ «الشَّجَرِ» بَعْدِ «النَّجْمِ». وَبِالطَّبعِ مُثْلِهِ هُنَّا التَّعْبِيرَاتُ الدَّقِيقَةُ وَالْبَدِيعَةُ لَا يُحْسِنُهَا فَرْدٌ غَيْرُ مَتَّعِلِّمٍ، بَلْ تَتَطَلَّبُ قُوَّةً غَيْبِيَّةً.

وَآيَةُ الْخَمْسِ أَيْضًا فَإِنَّهَا تَنْطَوِيُّ عَلَى إِلَيْهِمِ التَّنَاسُبِ، لَأَنَّهُ قَدْ وَرَدَ فِي قَبْلِهَا -فِي الْآيَةِ 39- أَمْرٌ بِمُقَاتَلَةِ الْمُعَدِّنِ الْمُتَسَبِّبِينَ بِالْفَتْنَةِ، إِذْ تَقُولُ: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾. وَالْآيَةُ الَّتِي تَلِي آيَةَ الْخَمْسِ -أَيُّ الْآيَةِ 42- تَشِيرُ إِلَى مَوَاضِعِ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُشَرِّكِينَ فِي مَعرِكَةِ بَدْرٍ⁽¹⁾، وَالْآيَةُ 45 تَأْمِرُ بِالصَّمْدُودِ فِي مَوَاجِهَةِ الْعَدُوِّ فِي سَاحَةِ الْمَعرِكَةِ وَتَقُولُ: ﴿إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاتَّبِعُوهُ﴾. إِنَّ إِيْرَادَ آيَةِ الْخَمْسِ بَيْنَ آيَاتِ الْحَرْبِ وَالْجَهَادِ يَنْطَوِيُّ عَلَى إِلَيْهِمْ يَوْحِيُّ بِأَنَّ الْمَرَادَ مِنْ «غَنِمَتُمْ» فِي آيَةِ الْخَمْسِ هِيَ غَنَائِمُ الْحَرْبِ. لَا سِيمَا أَنَّ أَصْلَ فَعْلِ «غَنِمَتُمْ» فِي هَذِهِ الْآيَةِ مِنْ مَفْرَدةِ الْغَنِيمَةِ. وَأَمَّا رُفَعُ إِلَيْهِمْ هُنَّا فَإِنَّهُ بِعَهْدَةِ عُقُولِ ذُوِّي الْأَلْبَابِ وَفَكِرِهِمْ. فَبِقَلِيلٍ مِنَ التَّأْمِلِ يَتَضَرَّعُ لَهُمْ أَنَّ حُكْمَ غَنَائِمِ الْحَرْبِ فِي آيَةِ الْأَنْفَالِ قَدْ اتَّضَحَ إِلَى الْأَبْدِ، وَلَيْسَ ثَمَّةِ مَجَالٍ لِتَذَكُّرِ آيَةِ الْخَمْسِ شَيْئًا آخرَ حَوْلَ غَنَائِمِ الْحَرْبِ. وَإِذَا كَانَتْ مَفْرَدةً «غَنِمَتُمْ» فِي آيَةِ الْخَمْسِ نَاطِرَةً إِلَى غَنَائِمِ الْحَرْبِ فَيَحْصُلُ تَنَافِيًّا بَيْنَ آيَةِ الْخَمْسِ وَآيَةِ الْأَنْفَالِ. إِذْنَ يَجُبُ أَنْ تَكُونَ نَاطِرَةً إِلَى مَطْلُقِ أَرْبَاحِ الْمَرءِ، وَهُوَ الْمَعْنَى الْلَّغُوِيُّ وَالرَّئِيسُ مِنْ مَفَرِّدَةِ «الْغَنِيمَةِ». وَقَدْ عَلِمْنَا سَلَفًا أَنَّ الْغَنِيمَةَ هِيَ كُلُّ مَا يَحْصُلُ عَلَيْهِ الْإِنْسَانُ، وَلَمْ يَقِيدْ مَفْهُومَهَا بِالْحَصُولِ عَلَيْهَا مِنْ خَلَالِ الْقَتَالِ.

(1) ﴿إِذَا لَقِيتُمْ بِالْعُدُوِّ الَّذِيَا وَهُمْ بِالْعُدُوِّ الْقُصُوَيِّ وَالرَّكْبُ أَسْقَلَ مِنْكُمْ...﴾ [الْأَنْفَال: 42]

والمفسرون الذين يقولون بأنَّ آية «الخمس ناظرة إلى غنائم الحرب» لم يعتنوا بآياتهم المناسبة الموجودة هنا، والذي يُعدُّ من محسن الكلام. بل اعتمدوا ذلك المعنى الذي يوحى لواهمة الإنسان من خلال موضع آية الخامس بين آيات القتال. ومن هنا تبلورت لديهم مشكلة التنافي بين آية الخامس وآية الأنفال؛ ولمعالجة هذا التنافي قال جمهورهم -بحسب تعبير القرطبي- «بأنَّ آية الخامس نسخت آية الأنفال». في حين لو كانوا قد عنوا بآياتهم المناسبة الموجودة هنا لما وقعوا في هذا الإشكال ولما اضطروا إلى إيراد كلام غير مبرر لمعالجة ذلك، ولما ذهبوا إلى القول بنسخ آية الأنفال التي لا تقبل النسخ أساساً. ذلك أنَّ العمل بمضمون آية الأنفال يمثل ضرورة اجتماعية دائمة، إذ يجب أن تكون الأنفال -التي تُعدُّ من الأموال العامة- لله وللرسول، أي بيد قيادة المجتمع والنظام الحاكم لشُفَق في المصلحة العامة. إنَّ القول بنسخ آية الأنفال يعني عدم وضع الأموال العامة تحت إشراف الرسول وقيادة المجتمع. وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ من هي الشخصية أو الجهة التي تودع عندها الأموال العامة للحفاظ عليها من الضياع والتلف؟ هل يمكن القول بأنَّ الأنفال يجب تركها مِن دون أن يتصدَّى إليها أحد؟ بالطبع لا. وما عدا قيادة المجتمع -التي تُعدُّ ولِيًّا لشُؤون الناس العامة-، من هي الشخصية أو الفئة التي تمتلك صلاحية الإشراف على المال العام لتنفقها لصالح العام؟ الإجابة عن هذا السؤال تقع على عاتق القائلين بنسخ آية الأنفال والذين يعتقدون بأنَّ الأنفال يجب أن لا تكون تحت تصرف الرسول وقيادة المجتمع. أمَّا إذا أرادوا التخلص من هذه الإشكالية عليهم أن يعدلوا عن هذه العقيدة غير المبررة، وأن يقولوا بـ«أنَّ آية الأنفال لم تنسخ»، ويجب العمل بحكمها إلى الأبد، وأنَّ بعد النبي يُجب على قيادة المجتمع المشروعة أنْ تتصدَّى للأطفال، لكي لا تُهدر ولا تُضيع».

لم يذكر الفقهاء غنائم الحرب ضمن الأنفال

على الرغم من أنَّ آية الأنفال قد نزلت في غنائم الحرب، وسَمِّيَت الغنائم أنفالاً، وأوضحت أنَّ الأنفال يجب أن تكون لله وللرسول، مع ذلك لم يدرج الفقهاء الغنائم ضمن الأنفال، فعند ذكرهم الأنفال لم يعدُوا غنائم الحرب، فكأنَّ لهم مصطلح حاصل حول الأنفال، ولم يروموا مطابقة مصطلحهم مع آية الأنفال. نورُد فيما يلي أقوال الفقهاء حول هذا الأمر:

أ. عَدَّ الشِّيخُ الطُّوسِيُّ الأنفالَ فِي كِتَابِهِ (النَّهَايَةِ) وَ(الْمَبْسوِطِ) كَالآتِي:

1. كُلُّ أَرْضٍ خَرَبَةٌ بَادَّ أَهْلُهَا، 2. وَكُلُّ أَرْضٍ لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهَا بِخَيْلٍ وَلَا رَكَابٍ، 3. أَوْ سَلَمَهَا أَهْلُهَا طَوْعًا بِغَيْرِ قَتَالٍ، 4. وَرَؤُوسُ الْجِبَالِ، 5. وَبِطْوَنُ الْأَوْدِيَةِ، 6. وَالْأَجَامِ، 7. وَالْأَرْضُونِ الْمَوَاتِ الَّتِي لَا أَرْبَابٌ لَهَا، 8. وَصَوَافِي الْمُلُوكِ وَقَطَائِعُهُمُ الَّتِي كَانَتْ فِي أَيْدِيهِمْ مِنْ غَيْرِ

جهة الغصب، 9. وميراث من لا وراث له، 10. وله مِن الغنائم قبل أن يقسم: الجارية الحسناء، والفرس الفاره والثوب المرتفع، وما أشبه ذلك مما لا نظير له من رقيق أو متعاع، 11. وإذا قُوْلَ قومٌ من أهل الحرب بغير إذن الإمام⁽¹⁾.

ب. وعدّد أبو الصلاح الحلبي (447-374هـ) الأنفال بالوصف الآتي:

«1. كُلُّ أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، 2. وقطائع الملوك، 3. والأرضون الموات، 4. وكُلُّ أرض عطّلها مالكُها ثلاث سنين، [لم يذكر أحد هذا الوصف سوى أبو الصلاح الحلبي]، 5. ورؤوس الجبال، 6. وبطون الأودية من كُلُّ أرض، 7. والبحار، 8. والآجام، 9. وتركات مَنْ لَا وارث لَه مِنَ الأموال وغیرهَا»⁽²⁾.

ج. وقال ابن حمزة (ت: 580) في (الوسيلة) في معرض حديثه عن أرض الأنفال بأنّها:

«لِإِلَامٍ خاصَّة، وهي عشرة أجناس: 1. كُلُّ أرض جلا (عنها) أهلها، 2. وكُلُّ أرض خراب بادَّ أهلُها، 3. وكُلُّ أرض أسلمها الكفار بغير قتال، 4. وكُلُّ أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، 5. وبالبائرة التي لا أرباب لها، 6. والآجام، 7. ورؤوس الجبال، 8. وبطون الأودية، 9. وكُلُّ ما يصطفيه الملوك لأنفسهم، 10. وقطائعهم التي كانت في أيديهم مِنْ غير جهة غصب. فجميع ذاك حكمه إلى الإمام»⁽³⁾.

د. وقال حمزة بن عبد العزيز [المعروف بسلاط] (ت 448هـ) في (المراسم):

«إِنَّ الأنفال لِه [أي لِلإِلَام] خاصَّة، وهي 1. كُلُّ أرض فتحت من غير أن يوجف عليها بخيل ولا ركاب، 2. والأرض الموات، 3. وميراث الحربي، 4. والآجام 5. والمفاوز، 6. والمعادن 7. والقطائع: فليس لِأحدٍ أَنْ يتصرَّف في شيءٍ مِنْ ذلك، إِلَّا بِإِذْنِه»⁽⁴⁾.

هـ. وقال ابن زُهرة (511-585هـ) في (الغنية):

«أرض الأنفال هي 1. كُلُّ أرض أسلمها أهلُها مِنْ غير حرب، 2. أو جلوها عنها، 3. وكُلُّ أرض مات مالكُها، ولم يخلف وارثًا بالقرابة ولا بولاء العتق، 4. وبطون الأودية، 5.

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المصدر السابق، ج 1، ص 263.

ويُنظر كذلك: أبو جعفر محمد الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوي، المصدر السابق، ص 199 و200.

(2) تقي الدين بن نجم الدين بن عبد الله بن محمد، المعروف بأبي الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، تحقيق: رضا أستادي، ط: الأولى، (أصفهان، مكتبة أمير المؤمنين 1403هـ)، ص 170 و171.

(3) محمد بن علي بن حمزة الطوسي، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق: محمد الحسون، ط: الأولى، (قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1408هـ)، ص 123.

(4) أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلي المعروف بـ«سلاط»، المراسم العلوية في الفقه والأحكام النبوية، (قم: المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، 1414هـ)، ص 142.

ورؤوس الجبال، 6. والآجام، 7. وقطائع الملوك من غير جهة غصب، 8. والأرضون الموات، فللإمام خاصة دون غيره⁽¹⁾.

وقد ذكر الشَّيخُ المفید (336-413هـ) الأنفال بالوصف الآتي:

«الأنفال هي 1. كُل أرض فُتحت مِنْ غير أن يوجف عليها بَخِيلٌ ولا رِكَابٌ، 2. والأرضون الموات، 3. وترکات مَنْ لا وارث لَهُ مِنَ الْأَهْلِ والقرابات، 4. والآجام، 5. والبحار، 6. والمفاوز، 7. والمعادن، 8. وقطائع الملوك»⁽²⁾.

بحسب ما نرى لم يذكر أيٌّ من هؤلاء الفقهاء الستة غنائم الحرب ضمن الأنفال؛ رغم أنَّ آية الأنفال قد نزلت في غنائم الحرب، ونعلم أنَّه لا يمكن الفصل بين مورد نزول الآية ومدلولها. وإنَّ آية الأنفال حكمت بإرجاع ما يُؤخذ بالقتال لله ولرسوله، وإنَّ الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ بطبيعة الحال يتصرف فيها بالنيابة عن الله تعالى وكيفما يجد المصلحة. ولكن ما الذي جعل هؤلاء الفقهاء لا يعدُون غنائم الحرب مِنَ الأنفال؟ إنَّ كُلَّاً مِنْ الشَّيخ الطوسي وابن حمزة وسلام بن عبد العزيز وابن زهرة اتبَّعوا الروايات في ذلك وقالوا بأنَّ الأنفال للإمام، وهو من يتصرف فيها. وإنَّ مرادهم بطبيعة الحال هو الإمام المبسوط اليه والحاكم الفعليّ، أي قائد المجتمع الإسلامي. إنَّه قولٌ سليم، فمثلاً يتولَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ شُؤون الأنفال، فإنَّ الإمام وحاكم المجتمع مِنْ بعده أيضًا يتولَّ شُؤون الأنفال حتى قيام الساعة، ويتصرَّف فيها كييفما يرى مصلحة المجتمع. وبحسب ما قال الشَّيخ الطوسي في (النهاية) يحقُّ للإمام أن «يقبلها [أي الأنفال] مَنْ شاء بما أراد، ويهبها وبيعها حسب ما أراد»⁽³⁾، وأن يتصرف فيها بحسب ما يراه صلحاً، مثلما كان النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَاٰلِهِ وَسَلَّمَ محققاً في فعل ذلك بوصفه حاكماً. كُلَّ ذلك صحيح، ولكن ما يثير التساؤل هنا هو عدم ذكر الفقهاء غنائم الحرب ضمن الأنفال. ما الذي جعلهم لا يذكرون غنائم الحرب - سواء المنقوله منها أو غير المنقوله - ضمن الأنفال ليكون التصرُّف بها تحت إشراف النَّبِيِّ والإمام؟ وما الذي يبرر لهم ذلك؟ ما يمكن قوله في هذا الصدد هو أنَّ هؤلاء الفقهاء قد استنبطوا حُكْمَ غنائم الحرب مِنْ آية ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَنِّمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ...﴾، وليس من آية الأنفال، ولذلك قالوا بوجوب دفع خمس غنائم الحرب لأهل الخمس، ودفع أربعة أخماسها

(1) حمزة بن علي بن زهرة الحلبي، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: إبراهيم البهادري، (د.م، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، د.ت)، ص 204.

(2) محمد بن محمد بن النعمان العكبي البغدادي المفید، المقنعة، ط: الأولى، (قم: المؤمن الدولي لألفية الشيخ المفید، 1413هـ)، ص 278.

(3) أبو جعفر محمد الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوی، المصدر السابق، ص 420.

للمقاتلين. والنتيجة المترتبة على هذا الاستنباط هي أنَّ آية الأنفال قد أهملت في موضوعة غنائم الحرب، رغم أنَّ مورد نزولها كان في غنائم الحرب! ولم يقتصر هؤلاء الفقهاء على ذلك، بل قالوا أيضًا بأنَّ الأرض التي تُؤخذ بالقتال فيجب دفع خمسها، فقد قال الشيخ الطوسي في (الخلاف) في معرض حديثه عن الغنائم:

«ما لا يُنقل ولا يحول من الدور والعقارات والأرضين عندنا أنَّ فيه الخمس، فيكون لأهله، والباقي لجميع المسلمين، من حضر القتال ومن لم يحضر، فيصرف انتفاعه إلى مصالحهم. وعند الشافعي: أنَّ حكمه حكم ما ينقل ويحول خمسه لأهل الخمس، والباقي للمقاتلة الغانمين»⁽¹⁾.

إنَّ قول الشيخ بوجوب تخميس الأرض المفتوحة يمثل دليلاً على أنَّه قد استنبط هذه الفتوى من آية الخمس. في حين إنَّ الحكم القطعي حول غنائم الحرب قد اتضح في آية الأنفال وقبل نزول آية الخمس، حيث قيل أنَّ الأنفال لله ولرسوله، فلا يشملها الخمس، وليس للمقاتلين ولغيرهم أي حقٍ فيها، إلا إذا شخص النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو الإمام مصلحةً في ذلك. وإذا كان منهج الشيخ حول استنباط حكم غنائم الحرب من آية الخمس صائبًا لكان الشافعي محقًّا في قوله بوجوب دفع الأرض المفتوحة لأهل الخمس، وتقسيم الباقي بين المقاتلين. لأنَّ آية الخمس تقول: «على الغانمين أن يعطوا الخمس، وإنَّ لهم أربعة الأخماس المتبقية». ولكنَّ الشيخ يقول: إنَّ أربعة الأخماس الباقية للمسلمين كافية، وليس المقصود بالباقي بين المقاتلين. ويقول في موضع آخر: «كُلُّ أرْضٍ فُتَحَتْ عُنُوَّةً بِالسِيفِ فَهِيَ لِلْمُسْلِمِينَ كَافَةً لِيُجُوزُ قِسْمَتُهَا بَيْنَ الْغَانِمِينَ»⁽²⁾.

لو كان ينبغي استنباط حكم غنائم الحرب من آية الخمس فإنه -في ضوء مدلول هذه الآية- يتوجَّب تقسيم أربعة أخماس الأرض المفتوحة بين المقاتلين وعلى وفق ما ذكر الشافعي، وليس بحسب ما قال الشيخ الطوسي حول عدم جواز تقسيمها بين المقاتلين. وعلى أيِّ حال، إنَّ استنباط حكم غنائم الحرب من آية الخمس وإهمال آية الأنفال -بحسب ما سار عليه الشيخ الطوسي- ليس فيه أيٌّ تبرير علمي. ولَعَلَّ الشيخ في كتاب (الخلاف) أيضًا -كرياه في المبسوط- قد ذَهَبَ إلى نَسْخِ آية الأنفال، وإنَّ كان ينفي ذلك في تفسير (التبيان) الذي كتبه لاحقًا. فإذا كان قد ذَهَبَ إلى نسخ آية الأنفال فَمِنَ الطَّبِيعِيِّ أَلَا يقدر على استنباط حكم الغنائم من آية الأنفال، بل عليه استنباطها من آية الخمس. وفي هذا الافتراض لا يُعتدُ برأي

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، *الخلاف*، المصدر السابق، ج 4، ص 194 و 195. (المسألة 18)

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 534. (المسألة 23)

الشيخ حول عائدية الأرض المفتوحة لجميع المسلمين وعدم جواز تقسمها بين المقاتلين. بل يمكن قبول رأيه هذا بالنحو الآتي: «بما أنَّ آية الأنفال قد أوضحت حُكْم غنائم الحرب وأوجبت عائديتها لله وللرسول، فيجب أن تكون الأرض المفتوحة تحت إشراف الرسول بوصفه ولِيَ المجتمع وقائده، وليوظِّفها ويستخدمها لمصالح المجتمع». إذن، إنَّ الأرض المفتوحة عائدة لجميع المسلمين، ولكن ليس بالنحو الذي يكون المسلمين جميعاً ملِّاكها وعلى نحو مشاع، بل بوصفها من الأموال العامة، ولأنَّها كذلك فيجب توظيفها لصالح جميع المسلمين.

فلنعد إلى أصل الموضوع، حيث قلنا أنَّ السبب الذي دعا الفقهاء إلى عدم إدراج غنائم الحرب ضمن الأنفال هو أنَّهم استنبطوا حُكْم الغنائم من آية الخمس، وليس من آية الأنفال. وقد ذكرنا أئمدةً مِن أقوال الشِّيخ الطوسيِّ التي تضمنت دلالَةً على هذا الأمر. وإنَّ الفقهاء الآخرين بطيئة الحال قد حذروا حذْوَ الشِّيخ الطوسيِّ في هذه المسألة.

ومن جملة ما ينبغي التنويه إليه هنا هو أنَّ الروايات المتضمنة ذكر الأنفال التي استند إليها الفقهاء، لم يرد فيها ذِكْرُ لغنائم الحرب. ليس لأنَّ أئمَّة أهل البيت علِيهِم السَّلَام كانوا لا يعُدُّون غنائمَ الحرب من الأنفال، أو كانوا يعتقدون بنسخ آية الأنفال، بل ليذكروا مصاديق أخرى مِن الأنفال -غير غنائم الحرب- التي وَرَدَ ذِكْرُها في الآية، ولكي لا يُظَانُ أنَّ الأنفال محصورة بغنائم الحرب. ولأنَّ غنائم الحرب قد ذُكِرت في آية الأنفال فلَم تُعد ثمة حاجة لِتكرارها في متن الروايات، ولذلك لم نجد ذِكْرًا لعنوان غنائم الحرب في الروايات المتضمنة ذِكْرًا للأنفال.

نعم، ذكرت الروايات بضعة مصاديق من غنائم الحرب، وسبب ذلك هو لمزيد من التأكيد على اختصاص الغنائم بالإمام. منها صوافي الملوك، أي الأشياء الثمينة التي كان يتخيرها الملوك لأنفسهم وحاز عليها المسلمون في أثناء القتال. ومنها كذلك قطائع الملوك، أي الأرضي الخاصة بالملوك، وكذلك أي شيء مرغوب وثمين آخر يرغب الإمام في أن يصطفاه لنفسه من بين الغنائم، مثل «الجارية الحسنة والفرس الفاره والثوب الحسن». ^(١)

ثُمَّة سُؤالان معرضان في هذه الصدد، يجب الإجابة عنهما:

السؤال الأول: بالنظر إلى أنَّ غنائم الحرب كلُّها -وفي ضوء مدلول آية الأنفال- يجب أن تكون تحت تصرف الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ومن بعده تحت تصرف الإمام، لماذا لم تذكر الروايات شيئاً من غنائم الحرب سوى هذه الأمور ضمن ما يكون تحت تصرف الإمام؟

(1) الحرس العاملي، وسائل الشيعة، المصدر السابق، ج 9، ص 532، الحديث 21.

السؤال الآخر: يقول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى فَرَضَ عَلَى أَئِمَّةِ الْعَدْلِ أَنْ يُقَدِّرُوا أَنفُسَهُمْ بِضَعَفَةِ النَّاسِ كَيْلًا يَتَبَيَّغُ بِالْفَقِيرِ فَقْرُهُ»⁽¹⁾. بالنظر إلى حديث أمير المؤمنين عليه السلام، كيف يمكن تبرير ما ورد في الروايات حول اصطفاء الإمام الجارية للحسنة والفرس الفاره والثوب الحسن وأي شيء ثمين آخر من بين الغنائم، وكيف يبرر تخصيص «صوافي الملوك وقطائعهم» للإمام؟ ألا يفترض بالإمام أن يكون بعيداً عن البذخ والترف؟ ما الداعي إلى أن تكون هذه الأمور التي تعدد من مظاهر البذخ والترف تحت تصرفه حصرًا؟

للجواب عن السؤال الأول يجب القول بأننا لا يسعنا أن نقبل بأنَّ ما يكون تحت تصرف الإمام من غنائم الحرب يقتصر على هذه الأمور المذكورة في الروايات، بل الأنفال كلها وغنائم الحرب من دون استثناء يجب أن تكون تحت تصرف النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومن بعده تحت تصرف الإمام. وهذا لا يعني أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والإمام يتملكان الأنفال، بل يتوليان إدارة شؤونها لشقيق وتوظيف لصالح المجتمع. فكلمة «الأنفال» في متن الآية محلة بـ«ال» وتُفهم الاستغراب. أي إنَّ الأنفال كلها ومن دون أي استثناء يجب أن تكون لله ولرسوله، وليس ببعضها. فعلى سبيل المثال إنَّ الأرض التي تُفتح بالقتال، والتي قال الشيخ الطوسي بوجوب تخميسيها، لا تختلف عن الأراضي والعقارات الخاصة بالملوك، فكلاهما من الأنفال، إذ يجب أن تكون تحت تصرف النبي والإمام. فلا يتعلق بها الخمس، وليس للمقاتلين حقَّ فيها. وهكذا الأمر بالنسبة لصوافي الملوك والأشياء الثمينة التي تُعد من غنائم الحرب، فلأنَّها تُعد من الأموال العامة يجب تسليمها إلى قائد المجتمع. وهذا حكمٌ قرآنٌ قطعيٌ ورد في آية الأنفال. إذن، إذا كان هذا هو حكم القرآن فهل يمكن الاستناد إلى الروايات - التي تحتمل الصدق والكذب - وإبطال العمل بآية الأنفال التي تُعد حجَّةً قطعية؟ إنَّ مثل هذا الأمر يحتاج إلى جرأة كبيرة ليضرب المرء آية القرآن عرض الجدار ويتخذ من الروايات - التي لا تُعد قطعية - حجَّةً بينه وبين الله تعالى. لقد أمرنا بأنْ نهمل الروايات التي لا تنسجم مع القرآن الكريم، وأن نعمل بالقرآن. وإنَّ هذه الروايات التي وضعَت بعض غنائم الحرب تحت تصرف قيادة المجتمع، وليس كل الغنائم، تعارض نصَّ آية الأنفال التي وضعَت جميع الغنائم تحت تصرف قيادة المجتمع، ومن ثم يجب عدم الاعتداد بها على وفق ما أمرنا به. والطريق الصحيح هو أن نعمل بآية الأنفال - التي تُعد حجَّةً قطعيةً - وأن نضع غنائم الحرب كلها تحت تصرف قيادة المجتمع، وليس ببعضها، وأن لا نتقيد بهذه الروايات التي لا تُعد حجَّةً قطعية.

(1) أبو الحسن محمد الرضا بن الحسن الموسوي (السيد الرضا)، *نهج البلاغة*، المصدر السابق، ص 325.

وأماماً بالنسبة لِلسؤال الآخر فما من جواب لدينا سوى أن نقول بأنَّ تخصيص هذه الأشياء والأمور الكمالية والثمينة للإمام يُعدُّ مظهراً من مظاهر الترف والبذخ، ولا ينسجم هذا الأمر مع روح الإسلام وسيرة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وسيرة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وأقواله، ومن ثم لا يمكن القبول بذلك. وإذا قيل «إنَّ هذه الأشياء الثمينة تُعطى للإمام لأنَّه أمين المجتمع، ولكي ينفقها على أحسن وجه ولصالح المجتمع»، نقول في الجواب بأنَّ هذا الكلام صحيح، ولكن لا ينبغي انتقاء بعض الأشياء من غنائم الحرب وتسليمها لأمين المجتمع، بل يجب تسليم جميع غنائم الحرب للإمام بوصفه أمين المجتمع وقائده، ليعمل بها على وفق ما تقتضيه مصلحة المجتمع.

بمن يتعلّق الْخُمُس؟

بعد أن قلنا أنَّ رفع التنافي بين آية الأنفال وآية الخمس يتم بقولنا أنَّ موضوع آية الأنفال يختلف عن موضوع آية الخمس، وإنَّ آية الأنفال ناظرةٌ إلى مطلق الأموال العامة منها غنائم الحرب التي تكون لله ولرسوله، وإنَّ آية الخمس بمدلول الروايات ناظرة إلى الأرباح التي ينالها المرء بطرقٍ شتَّى، ويجب عليه تخفيض صافي الأرباح مرَّةً واحدة في كل عام؛ بعد أن أوضحنا كل ذلك يجب الآن أن نوضِّح مَن الذي يتعلّق به الخمس؟ وإلى مَن، أو إلى أي جهة يجب دفع الخمس؟ [بالطبع إنَّ هذا الموضوع مستقلٌ عن مسائل الجهاد، ولكن نتناوله هنا لأهمية المطلب]. والآن البحث حول الخمس:

عطَّافاً على الأمر بقتال الكفار المعتدين تخاطب آية الخمس المسلمين بالقول: «إذا كتم مؤمنين بالله وبما أنزلناه على عبدنا [من إمدادات غَيْبَيَّة] في يوم الفرقان [يوم تفريق الحق عن الباطل] وفي يوم القتال بين الجماعتين [الجمع المؤمن والجمع الكافر في معركة بدر]، فاعلموا أنَّ ما كلَّ ما تحصلون عليه من غنائم فإنَّ خمسه لله ولرسول ولذوي القربي واليتامي والمتساكين وأبناء السبيل...»: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَنْمَنْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِرَسُولِ اللَّهِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمِنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. [الأنفال: 41]

من اللازم هنا إيراد الآية السابعة من سورة الحشر التي تشبه كثيراً آية الخمس، وكذلك الآية التالية لها، لنسعى فيها في فهم معنى آية الخمس. تنصُّ هذه الآية التي تُعرف بآية الفيء، والآية التالية لها، على الآتي: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَى فَلَلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ كُيْ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمْ

الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَتَّغَوَّنَ فَضْلًا مِنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ» [الحشر: 7 و 8]

أي إن ما منحه الله تعالى للرسول من أموال بني النمير فإنه لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين ولأبناء السبيل لكي لا يغدو متداولاً بين الأغنياء منكم. فما تتحكمكم الرسول فخذوه، وما منعكم عنه فاقبلا به، واتقوا الله، فعقاب الله تعالى شديد. وإن هذه الأموال للمهاجرين الفقراء الذين أخرجوا من ديارهم، وهم يتغرون فضل ربهم ورضاه، وينصرون الله ورسوله، فهولاء هم الصادقون.

ثمة آراء مختلفة حول آية الخمس وآية الفيء، وقد يلزم ذكر جميع هذه الآراء ليتضمن الموضوع من كل جوانبه.

1. قال سفيان الثوري:

«الغَنِيمَةُ، مَا أَصَابَ الْمُسْلِمُونَ عَنْهُ بِقَتَالٍ، فِيهِ الْخَمْسُ، وَأَرْبَعَةُ أَخْمَاسِهِ لِمَنْ شَهَدَهَا. وَ«الْفَيْءُ»، مَا صُولِحُوا عَلَيْهِ بِغَيْرِ قَتَالٍ، وَلِيُسَ فِيهِ خَمْسٌ، هُوَ لِمَنْ سَمِّيَ اللَّهُ»⁽¹⁾.

2. قال قتادة:

«كَانَ الْفَيْءُ فِي هُؤُلَاءِ، ثُمَّ نَسْخَ ذَلِكَ فِي «سُورَةِ الْأَنْفَالِ»، فَقَالَ: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَيْتُمُّ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خَمْسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْمُسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ»، فَنَسَخَتْ هَذِهِ مَا كَانَ قَبْلَهَا فِي (سُورَةِ الْأَنْفَالِ)⁽²⁾، وَجَعَلَ الْخَمْسَ لِمَنْ كَانَ لِهِ الْفَيْءُ فِي (سُورَةِ الْحَشْرِ)، وَسَائِرُ ذَلِكَ لِمَنْ قَاتَلَ عَلَيْهِ»⁽³⁾.

يتضح من هذا الرأي أن الفيء والغنية في رأي قتادة كان شيئاً واحداً، ولذلك عد آية الخمس ناسخة لآية الفيء. ولكن ابن كثير احتاج في تفسيره على رأي قتادة قائلاً بأن «هذا الآية [أي آية الخمس] نَزَّلْتُ بَعْدَ وَقْعَةِ بَدْرٍ، وَتَلَكَّ [أي آية الفيء] نَزَّلْتُ فِي [أموال] بَنِي التَّنِيَّرِ» التي غنمها المسلمون، و«لَا خِلَافَ بَيْنَ عُلَمَاءِ السَّيِّرِ وَالْمَعَازِي قَاطِبَةً أَنَّ بَنِي التَّنِيَّرِ

(1) ابن جرير الطبرى، جامع البيان عن تأويل آى القرآن، المصدر السابق، ج 13، ص 546.

(2) يقول محقق تفسير الطبرى في الهاشم وحول هذه العبارة: «في المطبوعة والمخطوطية: «ما كان قبلها في سورة الحشر»، وسيأتي على الصواب كما أثبتته في تفسير سورة الحشر، 28: 25 (بولاق)، ويعنى بذلك أنها نسخت قوله في أول سورة الأنفال: «يسألونك عن الأنفال»». ينظر: المصدر نفسه، ج 13، ص 546.

(3) المصدر نفسه، ج 13، ص 546.

بعد بدر⁽¹⁾: ما يقصده ابنُ كثیر هو أَنَّ آیةَ الْخَمْسَ مِتَّقَدِّمةٌ، وَلَا يَمْكُن أَنْ تَكُون نَاسِخَةً لِآیةَ الْفَیِءِ الَّتِي نَزَّلَتْ فِي وَقْتٍ مُتَّاخِرٍ.

3. ذَهَبَ الْإِمَامُ الشَّافِعِيُّ إِلَى أَنَّ الْخَمْسَ يَتَعَلَّقُ بِالْغَنِيمَةِ وَبِالْفَیِءِ مَعًا، وَقَالَ فِي كِتَابِ (الْأَمْ) بَعْدَ ذِكْرِهِ آيَتِيَ الْخَمْسَ وَالْفَیِءَ:

«الْغَنِيمَةُ وَالْفَیِءُ يَجْتَمِعُانِ فِي أَنَّ فِيهِمَا مَعًا الْحُمْسَ مِنْ جَمِيعِهِمَا لِمَنْ سَمَّاهُ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ، وَمَنْ سَمَّاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ فِي الْأَيْتَمَيْنِ مَعًا سَوَاءً مُجْتَمِعَيْنِ غَيْرُ مُفْتَرِقَيْنَ. قَالَ: ثُمَّ يُتَعَرَّفُ الْحُكْمُ فِي الْأَرْبَعَةِ الْأَخْمَاسِ بِمَا بَيْنَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ - وَفِي فِعْلِهِ، فَإِنَّهُ قَسَمَ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسِ الْغَنِيمَةِ، وَالْغَنِيمَةُ هِيَ الْمُوجَفُ عَلَيْهَا بِالْخَيْلِ وَالرِّكَابِ لِمَنْ حَضَرَ مِنْ غَنِيٍّ وَفَقِيرٍ، وَالْفَیِءُ، وَهُوَ مَا لَمْ يُوجَفْ عَلَيْهِ بِخَيْلٍ، وَلَا رِكَابٌ فَكَانَتْ سَنَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ - فِي قُرْبَى عُرِيَّتَهُ الَّتِي أَفَاءَهَا اللَّهُ عَلَيْهِ أَنَّ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسِهَا لِرَسُولِ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ - خَاصَّةً دُونَ الْمُسْلِمِينَ يَصْعُبُهُ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ - حَيْثُ أَرَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ»⁽²⁾.

وقد نَقَلَ ابنُ قدامةَ فِي (المَعْنَى) عَنْ ابْنِ الْمَنْذُرِ أَنَّهُ قَالَ: «وَلَا تُحْفَظْ عَنْ أَحَدٍ قَبْلَ الشَّافِعِيِّ فِي الْفَیِءِ حُمْسُ، كَحُمْسِ الْغَنِيمَةِ. وَأَخْبَارُ عُمَرَ تَدْلُّ عَلَى مَا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ»⁽³⁾.

وَفِي الْكِتَابِ نَفْسَهُ نَقَلَ رَأْيَ الْفَقِيْهِ الْحَنْبَلِيِّ أَبِي الْقَاسِمِ الْخَرْقَنِيِّ (ت: 334هـ) الَّذِي قَالَ هُوَ الْآخَرُ بِأَنَّ «الْفَیِءَ مَحْمُوسٌ نَصَّا»⁽⁴⁾ كَالْغَنِيمَةِ، وَبِهَذَا اتَّقَقَ رَأْيُهُ مَعَ رَأْيِ الشَّافِعِيِّ.

وَمِنَ الْجَدِيرِ بِالذِّكْرِ أَنَّ الشَّافِعِيَّ لَمْ يَذْكُرْ دِلِيلًا عَلَى رَأْيِهِ هَذَا، وَأَنَّ آيَةَ الْفَیِءِ لَا تَتَضَمَّنْ إِشَارَةً إِلَى الْخَمْسَ. وَلِعَلَّ الشَّافِعِيَّ قَاسَ الْفَیِءَ بِالْغَنِيمَةِ، لَأَنَّ كُلَّهُمَا يُؤْخَذُانِ مِنَ الْكُفَّارِ. يَزْعُمُ الشَّافِعِيُّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَعْطَى خَمْسَ الْفَیِءَ لِأَصْحَابِ الْخَمْسَ، وَجَعَلَ الْمُتَبَّقِيَّ مِنْهُ لِنَفْسِهِ. وَلَكِنَّنَا لَمْ نَجِدْ فِي أَيِّ مَصْدَرٍ تَارِيْخِيٍّ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَعْطَى خَمْسَ أَمْوَالَ بْنِي النَّضِيرِ - الَّذِينَ اسْتَسْلَمُوا مِنْ دُونِ قِتَالٍ - إِلَى أَصْحَابِ الْخَمْسَ. وَلِعَلَّ الشَّافِعِيَّ ذَكَرَ ذَلِكَ اجْتِهادًا، وَإِذَا كَانَ كَذَلِكَ فَقَدْ يَغْدُو هَذَا الرَّأْيُ تَارِيْخًا اجْتِهادِيًّا! عَلَى أَيِّ حَالٍ

(1) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، *تفسير القرآن العظيم*، ت: سامي بن محمد السلام، ط: الثانية، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م)، ج 4، ص 59.

(2) الشافعي، الأم، الم المصدر السابق، ج 4، ص 146.

(3) عبد الله بن أحمد بن قدامة، المغني، الم مصدر السابق، ج 6، ص 455.

(4) الم مصدر نفسه، ج 6، ص 445.

إنَّ رأي الشافعِي هذا حول تخميص الفيء قابل للبحث والنقاش. وفضلاً عن ذلك، إن اختلف أصحاب الرأي حول آيَتِيْنِ الْخَمْسِ وَالْفَيْءِ يُفْصِحُ عَنْ مَدْى تَعْقِيدِ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَمَنْ ثُمَّ تَحْتَاجُ إِلَى مُزِيدٍ مِّنَ التَّعْمِيقِ وَالْتَّسْأُلِ وَالتَّمْهِيْصِ.

آيَةُ الْأَنْفَالِ تُفَسِّرُ آيَةَ الْفَيْءِ

عَلِمْنَا سَلَفًا أَنَّ آيَةَ الْأَنْفَالِ، -أَيْ هُوَ قُلُّ الْأَنْفَالِ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ...- جَعَلَتْ غَنائمَ الْحَرْبِ المَنْقُولَةَ وَغَيْرَ الْمَنْقُولَةَ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ، وَفِي وَاقِعِ الْأَمْرِ جَعَلَتْهَا تَحْتَ تَصْرِيفِ قَائِدِ الْمَجَامِعِ وَوَلِيِّ أَمْرِهِ. وَمِنْ هَنَا نَعْلَمُ أَنَّ عِبَارَةَ هُوَ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ... فِي مَتْنِ آيَةِ الْفَيْءِ تُحَكِّي الْأَمْرَ نَفْسَهُ الْمَذْكُورُ فِي آيَةِ هُوَ قُلُّ الْأَنْفَالِ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ... لَأَنَّ مَوْضِعَ آيَةِ الْأَنْفَالِ وَآيَةِ الْفَيْءِ أَمْرٌ وَاحِدٌ، وَهُوَ الْمَالُ الْعَامُ الَّذِي لَيْسَ لَهُ مَالِكٌ شَخْصِيٌّ مُحَدَّدٌ. لَأَنَّ غَنائمَ الْحَرْبِ تُؤَخَّذُ بِقَوْةِ السَّلَاحِ، وَالْأَمْوَالِ الَّتِي يُسْلِمُهَا الْكُفَّارُ خَوْفًا أَوْ بَعْدِ الصُّلْحِ، كَلَاهُمَا مِنَ الْأَمْوَالِ الْعَامَةِ. وَإِنَّ آيَةَ الْأَنْفَالِ أَوْضَحَتْ حُكْمَ الْأَمْوَالِ الْعَامَةِ، أَيًّا كَانَ صَنْفَهَا، فَهِيَ لِلرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي ظَلْ حُكْمِهِ، وَبِوصْفِهِ وَلِيًّا وَمَاسِكًا بِزِمَامِ شَؤُونِ الْمُسْلِمِينَ. وَإِنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِطَبِيعَةِ الْحَالِ يَنْفَعُهَا لِسَدِ احْتِيَاجَاتِ الْمَجَامِعِ. إِذْ إِنَّ مَكَانَةَ اللَّهِ وَالرَّسُولِ فِي آيَةِ الْأَنْفَالِ، وَهَنْتَ فِي آيَةِ الْفَيْءِ، هِيَ مَكَانَةُ الْقَائِدِ وَالْحَاكِمِ، فَحُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى يَتَجَلَّ فِي حُكْمِ الرَّسُولِ. وَمَثُلَّمَا أَنَّ عِبَارَةَ هُوَ قُلُّ الْأَنْفَالِ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ... لَيْسَ فِي صَدِ تقْسِيمِ الْأَنْفَالِ بَيْنَ اللَّهِ وَالرَّسُولِ، وَلَا تَرُومَ أَنْ تَخْصُصَ سَهْمًا لِلَّهِ وَسَهْمًا لِلرَّسُولِ، فَإِنَّ آيَةَ الْفَيْءِ أَيْضًا لَيْسَ فِي صَدِ جَعْلِ سَهْمٍ لِلَّهِ وَسَهْمٍ لِلرَّسُولِ وَفِي مَرْتَبَةِ ذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ، لَأَنَّ مَوْضِعَ اللَّهِ وَالرَّسُولِ فِي آيَةِ الْفَيْءِ هُوَ الْمَوْضِعُ نَفْسَهُ فِي آيَةِ الْأَنْفَالِ، أَيْ: مَوْضِعُ الْقَائِدِ وَالْمَانِحِ، وَلَيْسَ مَوْضِعُ الْقَابِضِ وَالْمُسْتَلِمِ. وَهُنَّا يَنْبَغِي أَنْ نَتْسَاءَلَ مَا مَعْنَى أَنْ يُحَدَّدَ سَهْمٌ لِلنَّبِيِّ مِنْ فَيْءٍ جُعِلَ كُلُّهُ تَحْتَ تَصْرِيفِهِ بِوصْفِهِ مَالًا عَامَّاً؟ نَعَمْ، إِنَّ ذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَأَبْنَاءَ السَّبِيلِ هُمْ فَئَاتُ مِنَ الْمُحْتَاجِينَ الَّذِينَ ذُكِرُوا بِوصْفِهِمْ نَمَادِجُ لِمَوَارِدِ إِنْفَاقِ الْفَيْءِ، وَإِنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -بِوصْفِهِ وَلِيِّ الْمَجَامِعِ- يَعْطِيهِمْ مِنَ الْفَيْءِ بِقَدْرِ احْتِيَاجِهِمْ. إِذْ يَنْبَغِي أَلَا نَتَصَوَّرَ أَنَّ الْفَيْءَ يَجُبُ تَقْسِيمُهُ عَلَى سَتَّةِ أَسْهَمٍ مُتَسَاوِيَّةٍ، وَيُخْصَصُ لِكُلِّ مِنَ اللَّهِ وَالرَّسُولِ سَهْمًا وَاحِدًا. وَيَنْبَغِي أَلَا نَتَصَوَّرَ أَيْضًا أَنَّ لِفَئَاتِ الْأَرْبَعَةِ الْمَذَكُورَةِ فِي آيَةِ الْفَيْءِ أَسْهَمٌ مُتَسَاوِيٌّ. فَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ إِذَا كَانَ هُنَّاكَ مِئَةٌ مِنَ الْمَسَاكِينِ وَوَاحِدٌ مِنَ أَبْنَاءِ السَّبِيلِ، عِنْدَ ذَلِكَ لَا يَمْكُنُنَا أَنْ نَقُولَ بِأَنَّ ابْنَ السَّبِيلِ الْوَاحِدُ هَذَا يُمْنَحُ بِمَقْدَارِ مِئَةِ مَسْكِينٍ. فَإِذَا مَنَحَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِئَةَ دِينَارٍ لِهُؤُلَاءِ الْمَسَاكِينِ الْمِئَةَ، وَدِينَارًا وَاحِدًا لِابْنِ السَّبِيلِ الْوَاحِدِ، فَلَا شَكَّ فِي أَنَّهُ قَدْ عَمِلَ بِآيَةِ

الفيء. وبهذا يتضح أن الأصناف الأربعية القابضة والمذكورة في آية الفيء ليس لها أسمهم متساوية. ذلك لأنَّ المعيار الرئيس هو وجود العوز في القابض، وإنَّ الاحتياجات بطبيعة الحال متباعدة، ويجب منح كل محتاج قدر احتياجاته.

إذن من هنا يتضح أنَّنا في آية الخمس لا يمكننا أن نقول بأنَّ الله والرسول والفتات الأربعية القابضة والمذكورة في آية الخمس -التي هي الفتات نفسها في آية الفيء- يحصلون على أسمهم متساوية. لأنَّ موضع الله والرسول هو موضع الحاكم والمأمور أو المقبض، وليس موضع القابض. بينما يكون موضع الفتات الأربعية المذكورة هو موضع القابض والمحتاج، وذِكروا بوصفهم نماذج لموارد إنفاق الخمس، وليس بوصفهم ملائكة للأسماء المذكورة في الآية. وفضلاً عن ذلك، إن الفتات الأربعية المذكورة في آية الخمس أيضاً ليست لها أسمهم متساوية، وبحسب ما جرى إيضاحه سلفاً حول آية الفيء. فأيتها الفيء والخمس في الواقع الأمر تشيران إلى أربعة نماذج من المع verschillات الاجتماعية والاحتياجات العامة، إذ يجب تلبية هذه الاحتياجات، وإنَّ النظام الحاكم على المجتمع هو المسؤول عن ذلك.

ضرورة عدم تداول الفيء بين الأغنياء

إنَّ عبارة «كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ» في آية الفيء تدلُّ على أنَّ ذكر أربعة موارد من احتياجات المجتمع في هذه الآية قد كان من أجل التوكيد على كون الفيء هو جُزءٌ من بيت المال، ويجب إنفاقه لسد احتياجات المجتمع، لا أنَّ يكون تحت تصرف الأغنياء ومتداولاً بينهم. ومن هنا نفهم أنَّ «ذا القربي» و«اليتامي» إذا كانوا أغنياء فلا سَهَمَ لهم من الفيء، وأنَّ «ابن السبيل» إذا كان غَنِيًّا في وطنه فلا يُعطى مِن الفيء إلا بقدر سد حاجته ليصل إلى وطنه. ونفهم من هنا أيضاً أن الخمس كالفيء، يجب إنفاقه لرفع حاجة المحتاجين، وهذا يعني وجوب أن يكون «ذو القربي» و«اليتامي» من المساكين ليتستَّرُّ من هم شيشاً من الفيء والخمس. وبناءً على هذا لا يمكن القبول بما ذكره الشيخ الطوسي في كتابه (البيان) و(الخلاف) حول كون «ذي القربي»، «سواء أكانوا أغنياء أو فقراء»⁽¹⁾، فلهُم سَهَمٌ مِن الفيء والخمس.

ويجب الانتباه في هذا الصدد إلى ملحوظٍ حول ذكر «ذي القربي» و«اليتامي» في آيتها الفيء والخمس. فعلى الرغم من أنَّهم مشمولون بـ«المساكين» المذكورين في كلتا الآيتين فإنَّ هاتين الفتاتين من المساكين ورَدَّ ذكرُها توكيداً على الاهتمام بالأقرباء الفقراء واليتامى

(1) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، البيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 564.

القراء، ولحضور المجتمع وإثارة عواطفه حيالهم. وذلك مثل قوله تعالى ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِللهِ وَرَسُولِهِ وَجَبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَذُوًّا لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 98]. من الواضح أن ذكر الملائكة جبرائيل وميكائيل، رغم أنّهما من الملائكة المذكورة في متن الآية، قد جاء لإثارة الانتباه ولتبجيل هذين الملائكة المقربين. وهكذا الأمر بالنسبة لـ«ذى القربى» و«اليتامى» في آياتي الفيء والخمس، فعلى الرغم من ضمن المساكين المذكورين في الآيتين، فقد أشير إليهما بنحو خاص لإثارة الانتباه إلى الأقرباء والأيتام المحتاجين، وليس ليكونوا في مقابل المساكين وليخصص لهم سهمان مستقلان. ومن لوازم هذا المطلب: ألا يُقسم الفيء والخمس على ستة أسمهم، لأن «ذى القربى» و«اليتامى» هم من المساكين أصلًا المذكورين في آياتي الفيء والخمس، ومن ثم لا معنى في تخصيص سهم مستقل لهم. بل إن الفيء والخمس تحت تصرف النظام الحاكم، ويُعطى لكلٍّ فرد أو لكل فئة بقدر احتياجهم.

ما يجب الاعتناء به في هذا الصدد وبنحو خاص هو ما جاء في الآية التالية لآية الفيء، أي قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أَخْرَجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾. ما تدلّ عليه هذه الآية هو أن الفيء يجب أن يُعطى للمحتاجين، وتدلّ أيضًا على أن هؤلاء المحتاجين، سواءً أكانوا من أقرباء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أو لم يكونوا من أقرباءه فإنّهم يُعطون من الفيء. وإن النبي الكريم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ قد فعل ذلك، إذ قسم أموال بنى النضير -التي كانت فيها- بين المهاجرين الذين تركوا أموالهم في مكان وجاءوا فقراء إلى المدينة، وإن معظم المهاجرين لم يكونوا من أقرباء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ. ذكر البلاذری (ت: 279هـ) في فتوح البلدان:

«أقطع رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ» من أرض بنى النضير أبا بكر وعبد

الرحمن بن عوف وأبا دجانة سماك بن خروفة الساعدي وغيرهم⁽¹⁾.

ومن الواضح أن هؤلاء لم يكونوا ممن يُعدون من ذوي القربى.

وذكر الطبرسي في (مجمع البيان):

«جَعَلَ اللَّهُ أَمْوَالَ بَنِي النَّضِيرِ لِرَسُولِهِ خَالِصًّا، يَفْعَلُ بِهَا مَا يَشَاءُ، فَقَسَمَهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بَيْنَ الْمُهَاجِرِينَ، وَلَمْ يَعْطِ الْأَنْصَارَ مِنْهَا شَيْئًا، إِلَّا ثَلَاثَةُ نَفَرٍ، كَانَتْ بَهُمْ حَاجَةٌ، وَهُمْ أَبُو دَجَانَةَ، وَسَهْلُ بْنَ حَنْيَفَ، وَالْحَارِثُ بْنَ الصَّمَّةِ»⁽²⁾.

(1) أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البلاذری، فتوح البلدان، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1956)، ج 1، ص 18.

(2) الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 431.

يتضح مما تقدّم أنَّ المحتاجين فقط لهم حقٌ في الفَيْء، سواء أكانوا من أقرباء النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، أو لم يكونوا من أقربائه. لأنَّ هؤلاء الثلاثة المذكورين من فقراء الأنصار الذين أُعطوا من أموال بني النَّصِير لم يكونوا من أقرباء النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. وكان بين المهاجرين مِمَّن لم يكن من أقرباء النَّبِيِّ، مثل أبي بكر وعبد الرحمن بن عوف، ولَكِنَّهم كانوا فقراء ومحاجين، وأُعطوا من الفَيْء. وهذا ما يوضح أنَّ مفردة «ذِي الْقُرْبَى» في آية الفَيْء ليست بمعنى أقرباء النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، بل بمعنى مطلق الأقرباء، أي أقرباء مخاطبِي الآية. فلذا بالنظر إلى أنَّ «ذُوي القربي» يجب أن يكونوا من المحتاجين، (وَهُمْ بِالطبعِ يُعَدُّونَ مِنَ الْمَسَاكِينِ الْمُذَكُورِينَ فِي مِنْ أَنْ يَجِدُوا مِنَ الْمُحْتَاجِينَ)، يجب القول بأنَّ ذِكر «ذُوي القربي» في هذا السياق، وخاصةً في آية الفَيْء وهكذا في آية الخامس، كان لإثارة عواطف المخاطبين بالنسبة لأقربائهم. فأيَّ الفَيْء تريده أن تقول لنا أنَّ هذا الفَيْء يجب استعماله في توفير ما يحتاجه أقربائكم [الفقراء]، وإنَّ آية الخامس تريده أن تقول لنا أنَّ الخامس الذي تعطونه للحاكم يُنْقِذُ لتأمين احتياجات أقربائكم الفقراء. وهذا مثل قوله تعالى في الآيات 14 و 15 و 16 من سورة البَلْد: ﴿أَوْ إِطْعَامُ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْعَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مُسْكِنًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾. تدعو هذه الآيات إلى إطعام الأقرباء اليتامي والمسكين المشرد الذي لا مأوى له عند المجاعة أو المسغبة. ومن الواضح أن التوصية هنا تشمل إطعام اليتيم المحتاج الجائع، وليس اليتيم الغني. ومن جانب آخر يتضح أنَّ اليتيم الفقير هو مصداقاً لِلمسكيـن ذـي المترـبة، ولا يـمـثل صـنـفاً مـسـتقـلاً فـي مـقـابـلـةـ المـسـكـينـ. ولـذـا يـجـبـ القـولـ بـأـنـ اليـتـيمـ الجـائـعـ ذـكـرـ فـيـ الـآـيـةـ لـخـصـوـصـيـتـهـ وـقـرـابـتـهـ، وـذـكـرـ لـإـثـارـةـ عـواـطـفـ الـمـخـاطـبـيـنـ لـيـلـوـلـاـ اـهـتـمـاماـ خـاصـاـ بـالـأـيـتـامـ الـجـائـعـينـ وـلـاـ سـيـماـ أـقـرـبـائـهـ الـيـتـامـيـ. وبالـنـسـبـةـ لـأـيـتـيـ الفـيـءـ وـالـخـمـسـ أـيـضاـ فـقـدـ وـرـدـتـ مـفـرـدـةـ «ـذـيـ الـقـرـبـىـ»ـ وـ«ـالـيـتـامـىـ»ـ، وـلـكـنـ المـفـرـدـيـنـ فـيـ سـوـرـةـ الـبـلـدـ، (ـأـيـ الـيـتـامـىـ وـذـيـ الـقـرـبـىـ)ـ وـرـدـتـ عـلـىـ شـاكـلـةـ الصـفـةـ وـالـمـوـصـوـفـ: ﴿يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾ـ، أـيـ الـيـتـيمـ الذـيـ يـكـونـ مـنـ أـقـرـبـائـهـ وـأـرـحـامـكـمـ، وـهـوـ تـعـبـيرـ يـمـثـلـ مـصـدـاقـاـ لـ«ـيـتـامـىـ»ـ وـمـصـدـاقـاـ لـ«ـذـيـ الـقـرـبـىـ»ـ فـيـ آـنـ. وـقـدـ ذـكـرـ الـمـسـكـينـ بـوـصـفـهـ ﴿ـذـاـ مـتـرـبـةـ﴾ـ أـيـ منـ يـجـلـسـ عـلـىـ التـرـابـ مـنـ شـدـةـ الـفـقـرـ وـالـعـوزـ، وـذـكـرـ لـإـثـارـةـ مـزـيدـ مـنـ الـتـعـاطـفـ وـالـتـرـحـمـ فـيـ الـمـخـاطـبـيـنـ، وـهـذـاـ لـاـ يـعـنـيـ أـنـ الـمـسـكـينـ إـذـاـ كـانـ يـجـلـسـ عـلـىـ السـجـادـ فـقـدـ لـاـ يـوـصـيـ بـإـطـاعـامـهـ. وـمـنـ الـبـدـيـهـيـ أـنـهـ لـاـ يـتوـهـمـ أـحـدـ أـنـ الـمـرـادـ مـنـ ﴿ـيـتـيمـاـ ذـاـ مـقـرـبـةـ﴾ـ هـوـ الـيـتـيمـ الذـيـ يـكـونـ مـنـ أـقـرـبـائـهـ الـنـبـيـ صـلـلـ اللـهـ عـلـيـهـ وـآلـهـ وـسـلـمـ. بلـ الـجـمـيعـ يـدـرـكـونـ أـنـ الـمـرـادـ هـوـ الـيـتـيمـ الذـيـ يـكـونـ مـنـ أـقـرـبـائـهـ الـمـخـاطـبـ. وبالـنـسـبـةـ لـأـيـتـيـ الفـيـءـ وـالـخـمـسـ أـيـضاـ الـمـرـادـ مـنـ «ـذـيـ الـقـرـبـىـ»ـ هـمـ أـقـرـبـائـهـ الـمـخـاطـبـيـنـ. وإنَّ تقدُّم مفردة «الرسول» في هاتين الآيتين على مفردة «ذِي

القريبي» لا يُعَد دليلاً على أن المراد هم أقرباء الرسول، وبحسب ما تصور الشيخ الطوسي في (التبیان)^(١).

ملحوظ

أينما ورد ذكر لـ«ذى القربى» في آيات القرآن الكريم فإن المراد هم أقرباء المخاطب، مثل الآية 177 من سورة البقرة: ﴿... وَأَنِّي أَمَّا عَلَىٰ حُبِّهِ دَوِيَ الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ...﴾ حيث ورد ذكر الفئات الأربع ذاتها المذكورة في آياتي الفيء والخمس. تقول هذه الآية أن البر هو أن يولي الإنسان مالاً - رغم حبه له - للأقرباء والأيتام والمساكين وأبناء السبيل. من الواضح أن المراد من «ذوي القربى» في هذه الآية هم أقرباء المخاطب، وليس أقرباء النبي صلى الله عليه وآله وسلم. وهكذا الأمر بالنسبة للآية 36 من سورة النساء: ﴿... وَبِالْوَالِدِينَ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينَ...﴾ ومن الواضح هنا أن المراد من «ذى القربى» هم أقرباء المخاطب. وكذلك في الآية 26 من سورة الإسراء: ﴿وَوَاتَّ ذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمُسْكِنَ وَابْنَ السَّبِيلِ...﴾، ومن الواضح أيضاً بالنسبة لهذه الآية أن المراد من «ذا القربى» هم أقرباء المخاطب؛ وكذلك في الآية 90 من سورة النحل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعُدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ...﴾.

ما ورد في هذه الآيات حول الإحسان لـ«ذوي القربى» يعكس لغة القرآن والأسلوب القرائي في توظيف مفردة «ذى القربى»، إذ يفهم أن المراد من «ذى القربى» في القرآن هم أقرباء المخاطب. وإن هذه الآيات تمثل قرينةً بالنسبة للآيات الأخرى، فأينما وردت توصية أو جاء حکم حول «ذى القربى» فإن المراد من هذه المفردة هم أقرباء المخاطب، وليس أقرباء النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لأن القرآن الكريم يفسّر بعضه ببعضه. وإذاً مفردة «ذى القربى» في آياتي الفيء والخمس أيضًا يراد بها أقرباء المخاطب. تقول آية الفيء ما معناه: «إذاً كنتم تتوافقون أن يعطى لكم من أموال بنى النضير، التي تُعَدُّ فِيَّا، فاعلموا أنهاً أموال عامة ولذلك توضّح تحت تصرف النبي صلى الله عليه وآله وسلم بوصفه ولباً للمجتمع، وهو من ينفقها في احتياجات أقربائكم الفقراء، واحتياجات اليتامي والمساكين وأبناء السبيل». وتقول آية الخامس ما معناه: «اعلموا أنَّ هذا الخمس الذي تعطونه للنبي صلى الله عليه وآله وسلم بوصفه ولباً للمجتمع يُنفَق لرفع احتياجات الفقراء واحتياجات اليتامي والمساكين وأبناء السبيل».

ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد أنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم لكونه أحد مخاطبي الآيات الداعية إلى الإحسان لـ«ذوي القربى» فمن الطبيعي أن مفردة «ذى القربى» في هذه الآيات تشمل أقرباء النبي صلى الله عليه وآله وسلم أيضًا، ولكن ليس لكونه نبياً، بل لكونه أحد مخاطبي هذه الآيات، ومن ثم يجب عليه أن يعني بأقربائه بنحو خاص.

تقسيم الخامس على ستة أسماء أو خمسة

ذكر الشيخ الطوسي في كتابه (الخلاف):

«عندنا أنَّ الْخَمْسَ يُقْسَمُ سِتَّةَ أَسْمَاءً: سَهْمٌ لِلَّهِ، وَسَهْمٌ لِرَسُولِهِ، وَسَهْمٌ لِذِي الْقُرْبَىٰ - فهذه الثلاثة أسماء كانت لِنَبِيٍّ (صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وَبَعْدَهُ لَمْ يَقُومْ مَقَامَهُ مِنَ الْأَئْمَةِ، وَسَهْمٌ لِلْيَتَامَىٰ، وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ، وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ (صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، لَا يُشَرِّكُهُمْ فِيهِ غَيْرُهُمْ، وَأَخْتَلَفَ الْفَقَهَاءُ فِي ذَلِكَ. فَذَهَبَ الشَّافِعِيُّ إِلَى أَنَّ خَمْسَ الْغَنِيمَةَ يُقْسَمُ عَلَى خَمْسَةِ أَسْمَاءٍ: سَهْمٌ لِرَسُولِ اللَّهِ (صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وَسَهْمٌ لِذِي الْقُرْبَىٰ، وَسَهْمٌ لِلْيَتَامَىٰ، وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ، وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ. فَأَمَّا سَهْمٌ رَسُولِ اللَّهِ - (صلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) - فَيُنْصَرَفُ فِي مَصَالِحِ الْمُسْلِمِينَ. وَأَمَّا سَهْمٌ ذِي الْقُرْبَىٰ فَإِنَّهُ

(١) أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج ٩، ص 564.

يُصرفُ إلى ذوي القربى على ما كان يصرف إليهم على عهـد رسول الله (صَلَّى اللـهُ عـلـيـهِ وَآلـهِ وَسـلـمـ) على ما نبيـته فيما بعد. وَذَهـبـ أبو العـالـيـةـ الـرـياـحـيـ إلى أـنـ الـخـمـسـ منـ الـغـنـيمـةـ وـالـفـيـءـ مـقـسـوـمـ عـلـىـ سـتـةـ أـسـهـمـ لـهـ تـعـالـىـ، وـسـهـمـ لـرـسـوـلـهـ، وـسـهـمـ لـذـيـ الـقـرـبـىـ، وـسـهـمـ لـلـيـتـامـىـ، وـسـهـمـ لـلـمـساـكـينـ، وـسـهـمـ لـأـبـنـاءـ السـبـيلـ. وَذَهـبـ مـالـكـ إـلـىـ أـنـ خـمـسـ الـغـنـيمـةـ وـأـرـبـعـةـ أـخـمـاسـ الـفـيـءـ مـفـوضـ إـلـىـ اـجـتـهـادـ الـإـمـامـ لـيـصـرـفـهـ إـلـىـ مـنـ رـأـىـ أـنـ يـصـرـفـهـ إـلـيـهـ. وَذَهـبـ أبوـ حـنـيفـةـ إـلـىـ أـنـ خـمـسـ الـغـنـيمـةـ وـأـرـبـعـةـ أـخـمـاسـ الـفـيـءـ يـقـسـمـ عـلـىـ ثـلـاثـةـ أـسـهـمـ: سـهـمـ لـلـيـتـامـىـ، وـسـهـمـ لـلـمـساـكـينـ وـسـهـمـ لـأـبـنـاءـ السـبـيلـ. هـذـاـ الـذـيـ روـاهـ عـنـ الـحـسـنـ بـنـ زـيـادـ الـلـؤـلـؤـيـ. وـرـوـىـ اـبـنـ سـمـاعـةـ عـنـ مـفـسـرـاـ، فـقـالـ: كـانـ أـبـوـ حـنـيفـةـ يـقـولـ: أـنـ ذـكـرـ كـانـ مـقـسـوـمـاـ عـلـىـ عـهـدـ رـسـوـلـهـ (صَلَّىـ اللـهـ عـلـيـهـ وَآلـهـ وَسـلـمـ) عـلـىـ مـاـ ذـكـرـ الشـافـعـيـ عـلـىـ خـمـسـةـ، إـلـىـ أـنـهـ لـمـاـ مـاتـ سـقـطـ سـهـمـهـ وـسـهـمـ ذـيـ الـقـرـبـىـ الـذـيـ كـانـوـاـ عـلـىـ عـهـدـهـ، وـبـقـيـ الأـصـنـافـ الـثـلـاثـةـ فـيـصـرـفـ إـلـيـهـ.

ثـمـ اـخـنـافـ أـصـحـابـهـ فـيـ سـهـمـ ذـيـ الـقـرـبـىـ، فـمـنـهـمـ مـنـ قـالـ: كـانـوـاـ يـسـتـحـقـقـونـ بـالـقـرـابـةـ ثـمـ سـقـطـ بـمـوـتـهـمـ. وـمـنـهـمـ مـنـ قـالـ: مـاـ كـانـوـاـ يـسـتـحـقـقـونـ شـيـئـاـ، إـنـمـاـ كـانـ رـسـوـلـهـ (صَلَّىـ اللـهـ عـلـيـهـ وَآلـهـ وَسـلـمـ) يـتـصـدـقـ عـلـىـهـمـ لـقـرـابـتـهـمـ. فـأـمـاـ أـبـوـ الـعـالـيـةـ الـرـياـحـيـ فـهـوـ رـجـلـ مـنـ ثـقـاتـ التـابـعـيـنـ. دـلـيـلـنـاـ: إـجـمـاعـ الـفـرـقـةـ الـمـحـقـةـ وـأـخـبـارـهـمـ. وـأـيـضـاـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ 『فـأـنـ لـلـهـ خـمـسـهـ وـلـلـرـسـوـلـ وـلـذـيـ الـقـرـبـىـ وـالـيـتـامـىـ وـالـمـساـكـينـ وـأـبـنـ السـبـيلـ』، فـهـوـلـاءـ سـتـةـ أـجـنـاسـ، فـيـجـبـ أـنـ يـقـسـمـ سـتـةـ أـقـسـامـ، فـمـنـ قـسـمـ عـلـىـ خـمـسـةـ فـقـدـ تـرـكـ الـظـاهـرـ [فـيـ الـآـيـةـ]، وـكـذـلـكـ مـنـ قـسـمـ عـلـىـ ثـلـاثـةـ⁽¹⁾.

مـنـ الـلـازـمـ هـنـاـ إـيـرـادـ جـمـلـةـ مـنـ الـمـلـاحـظـ:

الـمـلـاحـظـ الـأـوـلـ: بـالـنـسـبـةـ لـقـوـلـ الشـيـخـ حـولـ كـونـ «الـخـمـسـ يـقـسـمـ سـتـةـ أـقـسـامـ»، اـنـتـصـرـ سـلـفـاـ أـنـ تـقـسـيمـ الـخـمـسـ وـالـفـيـءـ عـلـىـ سـتـةـ أـقـسـامـ، بلـ إـنـ أـصـلـ تـقـسـيمـ الـخـمـسـ وـالـفـيـءـ عـلـىـ أـقـسـامـ لـيـسـ صـحـيـحاـ، وـلـاـ حـاجـةـ لـتـكـرـارـ مـاـ قـيـلـ.

الـمـلـاحـظـ الـثـانـيـ: بـالـنـسـبـةـ لـقـوـلـ الشـيـخـ حـولـ كـونـ الـيـتـامـىـ وـالـمـساـكـينـ وـأـبـنـاءـ السـبـيلـ مـنـ يـكـونـ لـهـمـ سـهـمـ مـنـ الـخـمـسـ يـجـبـ أـنـ يـكـونـوـاـ مـنـ «آلـ مـحـمـدـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وَآلـهـ وَسـلـمـ لـاـ يـشـرـكـهـمـ فـيـهـمـ غـيرـهـمـ»؛ مـنـ لـوـازـمـ هـذـاـ القـوـلـ هـوـ أـنـ يـكـونـ سـهـمـ أـقـرـبـاءـ النـبـيـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وَآلـهـ وَسـلـمـ قـدـ عـيـنـ مـرـتـيـنـ فـيـ آـيـةـ الـخـمـسـ، مـرـرـاـ بـوـصـفـهـمـ مـنـ «ذـوـيـ الـقـرـبـىـ»، وـمـرـرـاـ بـوـصـفـهـمـ مـنـ آلـ مـحـمـدـ صـلـىـ اللـهـ عـلـيـهـ وَآلـهـ وَسـلـمـ، إـذـ يـشـمـلـ ذـلـكـ الـفـئـاتـ الـثـلـاثـ المـذـكـورـةـ فـيـ آـيـةـ الـخـمـسـ،

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، المصدر السابق، ج 4، ص 209 – 211، (المسألة 37)، في تقسيم الخامس).

وهذا غير منطقي وخارج عن النهج الصحيح في التشريع، وإنّه عمل غير معقول، ولا يمكن أن ننسب العمل غير المعقول لله تعالى.

الملحوظ الثالث: بالنسبة لقول الشيخ حول كون «سهم الله، وسهم الرسول، وسهم ذي القربي» كان للنبي (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) في عهده، وبعده لمن يقوم مقامه مِنَ الائمة، من لوازם هذا القول هو أن لا يُعطى سهم ذي القربي أبداً إلى ذي القربي أنفسهم، لأنّه في عهد الرسول يعود إليه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ويعود من بعده للإمام. فإذاً ما الداعي مِن إعطاء ذوي القربي سهماً لا يأخذونه أبداً؟ إنّه عمل عَبَثٍ ولا طائل منه، ولا ينبغي نسبة مثل هذا العمل العبثي لله وللقرآن.

الملحوظ الرابع: يتضح من جملة ما نقله الشيخ من أقوال الفقهاء السنة أنَّ أبي العالية [رَفِيع بن يزيد بن مهران الرياحي (ت 90 أو 93هـ)] والإمام مالك وأبا حنيفة ذهبوا إلى أنَّ الفيء أيضاً يُخْمَس كالغنية. إذن ما نَقَلَهُ ابن قَدَامَةُ عن ابن المنذر، حول كون الشافعي لم يسبقه أحدٌ بالقول بأنَّ في الفيء خَمْسٌ كالغنية، غير صحيح؛ لأنَّه اتصحَّ أنْ كُلُّاً من أبي العالية وأبا حنيفة ومالك قالوا بأنَّ في الفيء خمساً كالغنية. ولكنَّ ابن المنذر لم يكن مطلعاً على رأي هؤلاء الفقهاء الثلاثة. أما التساؤل عن مَدْرَك الشافعي والفقهاء الثلاثة من قَبْلِه في هذه الفتوى فإنه يتطلب مجالاً وبحثاً آخر، فلعلَّ هؤلاء الفقهاء الأربع أفتوا بمثل هذه الفتوى من خلال قياس الفيء بالغنية. مهما يكن من الأمر فإنَّ هذه الفتوى كانت متداولة بين الفقهاء المبرزين في القرنين الأول والثاني الهجريين، وإنَّ الإمام الشافعي قبلها من دون تردد. ولكن على الرغم من كُلِّ ذلك لا يَسْعَنا أن نقبلها، لأنَّ الفيء -الذي يُعَدُّ من الأموال العامة- كله تحت تصرف النبي، وإذا قلنا بوجوب تخميس الفيء فهذا يعني أنَّ النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كان يجب عليه أن يدفع خمس الفيء لنفسه ولـ«ذي القربي» وـ«اليتامي» وـ«المساكين» وـ«أبناء السبيل». في حين إنَّ الفيء وبيت المال كله تحت تصرف النبي الذي يعطي لهذه الفئات الأربع بقدر احتياجهم من بيت المال، فما الداعي إذن إلى أن يعطي خمس الفيء لنفسه ولهذه الفئات الأربع وبنحو مستقل عن سائر بيت المال؟ هل هذا عمل معقول؟

تقسيم الخمس في الفقه السنّي

ذَكَرَ ابنُ قَدَامَةَ فِي (المُعْنَى):

«الْخَمْسَ يُقَسَّمُ عَلَى خَمْسَةِ أَسْهِمٍ. وَبِهِدَا قَالَ عَطَاءُ، وَمُجَاهِدُ، وَالشَّعْبِيُّ، وَالنَّخْعَنِيُّ، وَقَتَادَةُ، وَابْنُ حَرَبِيجُ، وَالشَّافِعِيُّ. وَقَيْلٌ: يُقَسَّمُ عَلَى سِتَّةٍ؛ سَهْمٌ لِلَّهِ تَعَالَى وَسَهْمٌ لِرَسُولِهِ

إِظَاهِرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَنِّيْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِرَسُولِ اللَّهِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: 41]. فَعَدَ سِتَّةً، وَجَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى لِنَفْسِهِ سَهْمًا سَادِسًا، وَهُوَ مَرْدُودٌ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ أَهْلَ الْحَاجَةِ»⁽¹⁾.

يتضح من هذه العبارة أنَّ الفقهاء السنة في القرنين الأول والثاني الهجريين كانوا يقولون بتقسيم الخمس على أسهم متساوية، وأنَّ أكثرَهم قالوا خمسة أسهم، وقليلًا منهم قال ستة أسهم، ما عدا الإمام مالك، الذي كان يقول -بحسب ما نَفَّلَ ابنُ قدامة في (المعني)- بأنَّ «الْفَيْءَ وَالْخُمُسَ وَاحِدٌ، يُجْعَلُانِ فِي بَيْتِ الْمَالِ»⁽²⁾، وهذا يعني عدم الجدوى من تقسيمه على بضعة أسهم.

يتضح من هنا أنَّ باكورة تقسيم الخمس على أسهم متساوية -سواء أكانت خمسة أو ستة- تعود إلى فتوى الفقهاء السنة واجتهادهم، وهو بطبيعة الحال استنبطوا ذلك من ظاهر آية الخمس. وقد ورد أيضًا في بعض الروايات الشيعية تقسيم الخمس على خمسة أو ستة أسهم متساوية، مثل حديث أورده الشيخ الطوسي في (تهذيب الأحكام)، وهو منسجمٌ مع رأي معظم فقهاء السنة، حيث رُويَ عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام أنه قال:

«كان رسول الله -صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلهِ- إِذَا أَتَاهُ الْمَغْنِمُ أَخَذَ صَفَوَهُ وَكَانَ ذَلِكَ لَهُ، ثُمَّ يُقْسِمُ مَا بَقِيَ خَمْسَةَ أَخْمَاسٍ وَيَأْخُذُ خُمُسَهُ، ثُمَّ يُقْسِمُ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسٍ بَيْنَ النَّاسِ الَّذِينَ قَاتَلُوكُمْ عَلَيْهِ، ثُمَّ يَقْسِمُ الْخَمْسَ الَّذِي أَخَذَهُ خَمْسَةَ أَخْمَاسٍ، يَأْخُذُ خَمْسَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَ لِنَفْسِهِ، ثُمَّ يَقْسِمُ الْأَرْبَعَةَ الْأَخْمَاسَ بَيْنَ ذُوِيِّ الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِِ السَّبِيلِ يَعْطِي كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ جَمِيعًا، وَكَذَلِكَ الْإِيمَامُ يَأْخُذُ كَمَا أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلهِ»⁽³⁾.

وفي حديثٍ آخرٍ يُعرَفُ بمرسلة حمَّاد بن عيسى، رُويَ عن الإمام موسى الكاظم عليه السلام أنه قال:

«الْخَمْسُ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءِ، مِنَ الْغَنَائِمِ وَمِنَ الْغَوْصِ وَالْكُنُوزِ وَمِنَ الْمَعَادِنِ وَالْمِلَاحَةِ... يُؤْخَذُ مِنْ كُلِّ هَذِهِ الصُّنُوفِ الْخَمْسُ فَيُجْعَلُ لِمَنْ جَعَلَهُ اللَّهُ لَهُ، وَيُقْسِمُ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسٍ بَيْنَ مَنْ قَاتَلَ عَلَيْهِ وَوَلَيَّ ذَلِكَ، وَيُقْسِمُ بَيْنَهُمُ الْخَمْسَ عَلَى سِتَّةِ أَسْهُمٍ، سَهْمٌ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَ، وَسَهْمٌ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلهِ، وَسَهْمٌ لِذِيِّ الْقُرْبَى، وَسَهْمٌ لِيَتَامَى وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ، وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ، فَسَهْمٌ اللَّهُ وَسَهْمٌ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ

(1) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المعني، الم المصدر السابق، ج 6، ص 456 و 457.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 457.

(3) أبو جعفر محمد الطوسي، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد، تحقيق وتصحيح: حسن الخرسان، علي آخوندي، محمد آخوندي، ط: الرابعة، (طهران: دار الكتب العلمية، 1365ش)، ج 4، ص 128.

وآلِه، وَسَهْمُ اللَّهِ وَسَهْمُ رَسُولِهِ لِوَلِيِ الْأَمْرِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَرَاثَةً، فَلَهُ ثَلَاثَةُ أَسْهَمٍ، سَهْمَانِ وَرَاثَةً وَسَهْمٌ مَقْسُومٌ لَهُ مِنَ اللَّهِ، فَلَهُ نَصْفُ الْخَمْسِ كَامِلًا، وَنَصْفُ الْخَمْسِ الْبَاقِي بَيْنَ أَهْلِ بَيْتِهِ، سَهْمٌ لِأَيْتَامِهِ وَسَهْمٌ لِمَسَاكِينِهِ⁽¹⁾.

ينسجم مضمون هذا الحديث مع رأي الأقلية من فقهاء السنة. وما هو سائد اليوم تسمية نصف الخمس بأنه سهم الإمام، ونصفه الآخر بسهم السادة، ومستند هذا الرأي يعود إلى مرسلة حماد هذه.

اتضح سلَفاً أنَّ تقسيم الخمس على أسهم متساوية غير صحيح، وثمة حديث صحيح ينفي تقسيم الخمس على بضعة أسهم متساوية، بل ينفي أيضاً أصل تقسيم الخمس؛ وهو حديث رواهُ أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي (ت 221هـ) عن الإمام عليٍّ الرضا عليه السلام، إذ قال:

«سُئِلَ عن قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ اللَّهَ خُمُسُهُ وَلِرَسُولِ اللَّهِ الَّذِي الْقُرْبَى﴾؟ فقيل له: فما كان لله فَلِمَنْ هو؟ فقال عليه السلام: لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَمَا كَانَ لِرَسُولِ اللَّهِ فَهُوَ لِإِيمَامٍ. فقيل له: أَفَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ صَنْفُ مِنَ الْأَصْنَافِ أَكْثَرُ، وَصَنْفُ أَقْلَى، مَا يُصْنَعُ بِهِ؟ [على سبيل المثال يكون مئة مِنَ الْأَيْتَامِ وَعَشْرَةُ مِنْ أَبْنَاءِ السَّبِيلِ]. قال عليه السلام: ذاك إِلَى إِيمَامٍ، أَرَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يُصْنَعُ، أَلِيسْ إِنَّمَا كَانَ يُعْطِيُ عَلَى مَا يَرَى؟ كَذَلِكَ إِيمَامٌ»⁽²⁾.

يُستنبطُ من هذا الحديث جملة من المطالب:

المطلب الأول: إِنَّ السَّهْمَ الذِي خَصَّتْهُ آيَةُ الْخَمْسِ ظَاهِرًا لِلَّهِ تَعَالَى لَا يَعْنِي وَاقْعًا أَنَّهُ يُجْبِي إِخْرَاجَ سَهْمِ اللَّهِ تَعَالَى، لِأَنَّ الْخَمْسَ كُلُّهُ يُجْبِي أَنْ يَكُونَ تَحْتَ تَصْرِيفِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِوَصْفِهِ خَلِيفَةِ اللَّهِ وَوَلِيِّ الْمُجَمَعِ. فَإِذْنَ لَا مَعْنَى مِنْ إِخْرَاجِ سَهْمِ اللَّهِ تَعَالَى.

المطلب الثاني: لَا يُقْسِمُ الْخَمْسُ عَلَى أَسْهَمٍ مُتَسَاوِيَّةٍ، فَلَوْ كَانَ هُنَاكَ مِائَةٌ يَتِيمٌ وَعَشْرَةُ مِنْ أَبْنَاءِ السَّبِيلِ لَا يَمْكُنُ إِعْطَاءُ أَبْنَاءِ السَّبِيلِ الْعَشْرَةَ سَهْمًا بِمَقْدَارِ مِائَةِ يَتِيمٍ. بَلْ الْخَمْسُ كُلُّهُ تَحْتَ تَصْرِيفِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَلِهُ أَنْ يُعْطِيَ كَمَا يَرَى.

المطلب الثالث: لَمْ يُقْسِمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْخَمْسَ عَلَى أَسْهَمٍ مُتَسَاوِيَّةٍ، بَلْ كَانَ يُعْطِي كُلَّ صَنْفٍ مِنَ الْأَصْنَافِ المُذَكَّرَةِ فِي آيَةِ الْخَمْسِ بِحَسْبِ الْمُصْلَحةِ وَبِمَقْدَارِ حَاجَتِهِمْ.

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 128.

(2) محمد بن الحسن الحر العامي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشرعية، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث)، ج 30، ص 519. (الحديث الأول من باب مستحقى الخمس)

المطلب الرابع: يسري هذا الحكم بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أيضاً، وإن اختيار التصرف بالخمس يُحال إلى الإمام وحاكم المجتمع، وعليه أن يعمل كالنبي صلى الله عليه وآله وسلم، وأن يعطي لكل صنف من الأصناف المذكورة في آية الخمس بحسب المصلحة وبمقدار احتياجهم.

المطلب الخامس: لا يملك كل صنف من الأصناف المذكورة في آية الخمس سهماً من الخمس، بل إن هذه الأصناف قد ذكرت بوصفها نماذج مختارة من موارد صرف الخمس. وعلى النبي أو الإمام، بوصفه ولِي المجتمع، أن يعطيهم بقدر احتياجهم وبحسب ما تقتضيه المصلحة. وذلك على خلاف ما ذكره الشيخ الطوسي في كتاب (الخلاف)⁽¹⁾ حول كون الأصناف المذكورة يمتلكون سهماً واحداً من الخمس من أصل ستة أسهم.

يتضح إذن أن حديث البرزنطي المروي عن الإمام علي الرضا عليه السلام يتعارض مع الحديثين السابقين، لأن مضمون ذينك الحديثين يقتضي تقسيم الخمس على خمسة أسهم أو ستة أسهم، وإن حديث البرزنطي ينفي أساساً تقسيم الخمس. فالحديثان المتقدمان ينسجمان مع رأي الأكثري والأقلية من فقهاء السنة⁽²⁾، وحديث البرزنطي هذا يعارض ذلك. ونحن مأموروون في حال حدوث تعارض بين حديثين - بأن نعمل بالحديث المعارض لرأي السنة. إذن علينا في هذه المسألة أن نعمل بحديث البرزنطي المروي عن الإمام علي الرضا عليه السلام الذي نفي تقسيم الخمس على أسهم. لأنه أينما تعارضت فتوى أئمة أهل البيت عليهم السلام مع فتوى فقهاء السنة فقد تتقدم فتوى الأئمة عليهم السلام. وهذا أشبه ما يكون باختلاف الفتاوى بين مرجعين للتقليل، فعلى سبيل المثال إذا كانت فتوى مرجع التقليل الذي يقلّده زيدٌ تتعارض مع فتوى مرجع التقليل الذي يقلّده خالدٌ فإنَّ على زيد أن يعمل بفتوى مرجعه. وهنا أيضاً علينا العمل بفتوى الإمام علي الرضا عليه السلام التي وردت في حديث البرزنطي، وليس بفتوى الفقهاء السنة، وليس بالحديث المنسجم مع رأيهما، وهذا بالطبع لا يتعارض مع الوحدة الإسلامية. لأن الانسجام الديني والإسلامي محفوظ في محله، ويجب أن يكون محفوظاً. ولكنه في الوقت نفسه على كل العمل بفتوى فقيهه.

بالإضافة إلى كل ذلك ثمة حديثان آخران يؤيدان حديث البرزنطي في نفي تقسيم الخمس. الأول حديث مروي عن الإمام علي النقّي عليه السلام وبالعبارات الآتية:

(1) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، *الخلاف*، المصدر السابق، ج 4، ص 209 – 211، (المسألة 37، في تقسيم الخمس).

(2) تقدم الحديث حول تقسيم الخمس عند الفقهاء السنة، فأكثرهم قالوا بتقسيمه على خمسة أسهم، وقليل منهم قالوا بتقسيمه على ستة أسهم.

«عن علي بن مهزيار قال: حَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ عَلَىٰ بْنُ شَبَّاعِ النَّيْسَابُورِيِّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسْنِ الْثَالِثَ عَنْ رَجُلٍ أَصَابَ مِنْ ضَيْعَتِهِ مِنَ الْحَنْطَةِ مائةً كَرَّ⁽¹⁾ مَا يَزْكُرُ، فَأَخَذَ مِنْهُ العَشْرَ عَشْرَةً أَكْرَارًا وَذَهَبَ مِنْهُ بِسَبِيلِ عِمَارَةِ الضَّيْعَةِ ثَلَاثُونَ كَرَّاً، وَبَقِيَ فِي يَدِهِ سُوتُونَ كَرَّاً، مَا الَّذِي يَجُبُ لَكَ مِنْ ذَلِكَ؟ وَهُلْ يَجُبُ لِأَصْحَابِهِ مِنْ ذَلِكَ عَلَيْهِ شَيْءٌ؟ فَوَقَعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِي مِنْهُ الْخَمْسُ مَا يَفْضُلُ مِنْ مَؤْنَتِهِ»⁽²⁾.

والحديث الآخر عن أبي علي الحسن بن راشد، وهو وكيل الإمام علي النقي عليه السلام، إذ قال:

«قلت له أمرتني بالقيام بأمرك وأخذ حقك فأعلمت مواليك ذلك. فقال لي بعضهم: وأي شيء حقه؟ فلم أدر ما أجبيه؟ فقال: يجب عليهم الخمس. فقلت ففي أي شيء؟ فقال: في أمتعتهم وضياعهم. قال والتاجر عليه والصانع بيده. فقال: ذلك إذا أمكنهم بعد مؤنتهم»⁽³⁾.

يتضح من هذين الحديثين أنَّ الخمسَ كُلُّهُ يجب وضعه تحت تصرف الإمام، ومن لوازمه ذلك هو عدم تقسيم الخمس على أسمهم. وبهذا يؤيد هذان الحديثان حديث البزنطي حول نفي تقسيم الخمس، مما يتعزز حديث البزنطي بنحو أكثر، ومن ثم يكون بمقدور الفقيه أن يفتى من دون تردد وشك، وأن يقول: «الخمسُ لا يُقسَّمُ أساساً، لا على خمسة أسمهم، ولا على ستة أسمهم. بل يُعطى كُلُّهُ دفعَةً واحدةً لِلثَّبَّيِّ أو للإمام، بوصفه ولِيِّ المجتمع وحاكمه، ولِيُصرَفَ لِرِفْعِ احْتِياجَاتِ النَّاسِ».

ومن المناسب أن نذكر ملحوظاً في هذا الصدد، وهو أنَّ ما نقلناه سَلَفاً عن كتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي، حيث قال بـ«تقسيم الخمس على ستة أسمهم»، يعكس ما أفتى به في ضوء مرسلة حماد بن عيسى، وهو ما ينسجم مع رأي الأقلية من فقهاء السنة، ويتعارض مع حديث البزنطي المروي عن الإمام علي الرضا عليه السلام الذي نفى تقسيم الخمس. في حين كان

(1) والكرَّ يعادل 1200 رطلًّا عراقيًّا أو 10900 مثقالًا. [المؤلف]. «الكر، بالضم، جمع أكرار، مكيال لأهل العراق قدره ستون قفيزا، القَفِيزُ: مَنَّا مَكَاكِيكُ، والمَكُوكُ: صاعٌ ونصف، وهو ثالثَ كِيلو جاتٍ. قال الأزهريُّ: والكُرُّ من هذا الحساب اثنا عشر وَسْقًا، كلَّ وَسْقٍ سُوتُون صاعًا، أَوْ أَرْبَعُون إِربَدًا، بحسبِ أَهْلِ مصرِ، كما قاله ابن سِيدَه». محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، *تاج العروس من جواهر القاموس*، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت-المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب بدولة الكويت، 2001)، ج 14، ص 30. [المترجم]

(2) أبو جعفر محمد الطوسي، *تهذيب الأحكام*، المصدر السابق، ج 4، ص 16.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 123.

يجدر به أن يفتني في ضوء حديث البزنطي، وألا يعتمد مرسلة حماد في فتواه. لأنَّ هذه المرسلة تنسجم مع فتوى الفقهاء السنة وتعارض مع فتوى الإمام عليٍّ الرضا عليه السلام التي وردَت في حديث البزنطي. فضلاً على ذلك إنَّ سند المرسلة فاقد للاعتبار، لسقوط أحد رواثها، ولذلك سميت بالمرسلة، إذ لا يعلم شيء عن الراوي المجهول، هل يُعد من الثقات أم ليس كذلك؟ ولكن على الرغم من كُل ذلك نجد الشيخ الطوسي بدلًا من أن يفتني في ضوء الحديث الصحيح الذي رواه البزنطي معارضًا لفتوى الفقهاء السنة، وبدلًا من أن يقول بأنَّ الخمس لا يُقسم، أفتني طبقًا لمرسلة حماد المنسجمة مع فتوى الفقهاء السنة وقال بتقسيم الخمس على ستة أسهم. وبهذا فإنَّه قد رَجَحَ الرواية المرسلة ذات السند غير المعتبر، والتي انتطوت على فتوى الفقهاء السنة، وقدَّمها على روایة البزنطي ذات السند الصحيح، والتي انتطوت على فتوى الإمام عليٍّ الرضا عليه السلام، وفي الوقت ذاته عمل على خلاف ما أمرَ به الأئمة في ترجيح الرواية المخالفَة لرأي العامة، وذلك بترجيحه الرواية المنسجمة مع رأي العامة!

وبعد الشيخ الطوسي جرى تداول وقبول الفتوى القائلة بِتقسيم الخمس على ستة أسهم متساوية، ومَنْح الإمام ثلاثة أسهم، وثلاثة أخرى لليتامى والمساكين ولأبناء السبيل من أقرباء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، لأنَّ الشيخ الطوسي أفتى بها. وبالنظر إلى شخصيته الفذة والفريدة في الدرس الفقهي لم يعارضه فقيه آخر، وظلت هذه الفتوى تتناقل في الكتب الفقهية الشيعية على مدى القرون، وعُدَّت من المسلمات. حتى بات هذا الرأي في الأوساط الشيعية -أي الرأي القائل بأنَّ نصف الخمس من سهم الإمام، ونصفه الآخر للسادة- من الأمور غير القابلة للإنكار. في حين إنَّ المصدر الرئيس لهذه الفتوى هي مرسلة حماد بن عيسى، وهي روایة لا اعتبار لسندتها، وتعارض مع روایة البزنطي الصحيحة التي تنطوي على فتوى الإمام عليٍّ الرضا عليه السلام وتُعد حجةً فقهية معتبرة. وهذا ما يجعل إعادة النظر في هذه المسألة ضرورة مُلحَّة جدًا.

صرف الخمس في غير المصارف المذكورة في متن الآية

هل حُدِّدَ صرف الخمس بالأصناف الأربعـة التي ذكرتهم آية الخمس بعد الله ورسوله؟ أم ثمة موارد أخرى في المجتمع يمكن صرف الخمس فيها؟ نعلم أنَّ الأصناف الأربعـة المذكورة في آية الخمس قد ذُكِرت بعينها في آية الفَيْء، ولا ينبغي الشك في أنَّ هذه الأصناف الأربعـة تُعد من مصارف الخمس والفَيْء. ولكنَّ البحث والاجتهاد في هذه المسألة يثير تساؤلاً مؤداه: هل ثمة احتياجات أخرى في المجتمع يمكن معالجتها بأموال الخمس والفَيْء، مثل نفقات الدفاع وتوفير الاحتياجات الازمة لحفظها على الأمان والصحة والن هو بالواقع العلمي في

المجتمع وغيرها من الموارد؟ وردَّ في روايَةٍ تقدُّم ذكرها، نقلاً عن كتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي، أنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ اشتري من أموال الفَيءِ معدات عسكرية للدفاع؛ وبالنظر إلى أنَّ تلك الأصناف الأربع المذكورة في آية الخمس بوصفها من موارد مصرف الخمس قد وردت عيَّنا في آية الفَيءِ، [فالمتوجَّعُ من ظاهر الآية هو أن يُحدد موارد صرف الفَيءِ بهذه الأصناف فقط]، بيد أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لم يحصر مصرف الفَيءِ بهذه الأصناف الأربع المذكورة في الآية، بل أوضح عملياً إمكانية صرف الفَيءِ في موارد أخرى من احتياجات المجتمع. إنَّ عمل النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هذا يُفهمنا أنهُ أينما كان هناك أمر يحتاجه المجتمع فقد يمكن -مع الاعتناء بالأولويات- توفير ذلك الاحتياج من محلِّ الخمس والفَيءِ، وإنْ كان ذلك الاحتياج لا يندرج ضمن الأصناف الأربع المذكورة في متن آيَتِيَ الخمس والفَيءِ. ويفهمنا عمَلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أيضًا أنَّ المعيار في ذِكْرِ الأصناف الأربع في هاتَيْن الآيتَيْنِ هو احتياجهم. وإذا ما اكتشفنا معيار الحكم في آية الخمس وآية الفَيءِ سنهُم أنَّ هذا المعيار متى ما وُجد، أي متى ما وُجد الاحتياج، فقد يمكن صرف الخمس والفَيءِ تلبيةً لذلك الاحتياج.

بالإضافة إلى ذلك إنَّ آية الصدقات أيضًا من شأنها أن تكون قرينةً دالة على هذا المطلب. فقد وردَت في آية الصدقات ثمانية موارد لمصرف الصدقات: «1. الفقراء، 2. المساكين، 3. العاملين عليها، 4. المؤلَّفة قلوبهم، 5. تحرير الرقاب، 6. الغارمين، أي تسديد ديون المديونين، 7. في سبيل الله، 8. أبناء السبيل»، ونَصَ الآية: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسَاكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤْلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيقَةٌ مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبَة: 60].

بحسب ما نرى لم يرد ذِكْرُ لِلآيتَام في متن هذه الآية، فهل يا ترى يمكن لأحدِهم أن يقول -بالاستناد إلى هذه الآية- بِعَدَمِ جواز صرف الصدقات والزكاة لِتأمين احتياجات الآيتَام الفقراء؟ لا يمكن مطلقاً توقُّع ذلك. إذن نفهم من هنا أنَّ الأصناف الثمانية المعنية بمصرف الصدقات المذكورة في هذه الآية هي مجرد نماذج، وإنَّ مصرف الصدقات لا ينحصر بهذه الموارد الثمانية. وبالطبع إنَّ أدَاء «إنَّما» في بداية آية الصدقات قد وردَت لِلحصر النسبي وليس لِلحصر الحقيقجي. لأنَّه بحسب ما جاء قبل آية الصدقات كان بعض الطماعين يلمزون النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في إعطاء الصدقات، ويعاتبونه لَمْ لا يعطِيهِم أكثر من ذلك، على الرغم من كونهم لم يكونوا بمحاجين؛ فلذا وردت أدَاء «إنَّما» في بداية آية الصدقات لِتفهم أنَّ مصرف الصدقات يشمل جملة من موارد الاحتياج، وهي ما ذُكِرت في الآية، وإنَّها

ليست لمن يطمع في أن ينال أكبر قدر من الصدقات، وحضرت الآيةُ مصرف الصدقات في موارد الاحتياج في مقابل غير المحتاجين الطماعين. ومن المعلوم هنا أنَّ اليتامي الفقراء هم من موارد الاحتياج، ومن ثمَّ يمكن تأمين احتياجهم من محل الصدقات، على الرغم من عدم ذكرهم في متن الآية. ومثلماً يمكن صرف الصدقات تلبيةً لاحتياجات الأيتام ومن دون أي تردد وشك، ورغم عدم تطرق آية الصدقات للأيتام، فقد يمكن كذلك صرف الخمس والفيء مع مراعاة الأولويات. لسدِّ أي احتياج اجتماعي، لأنَّ المعيار الرئيس هو وجود الحاجة، وقد تضمنَت آيةُ الخمس وآيةُ الفيء أربعة نماذج من هذه الاحتياجات، فيما تضمنَت آية الصدقات ثمانية موارد، ومن دون أن تكون «الحاجة» محصورة بهذه الموارد.

﴿ذِي الْقُرْبَى﴾ بمعنى الإمام!

من القضايا المثيرة للنقاش التي تناولها الفقهاء الشيعة هي قولهم بأنَّ «ذِي الْقُرْبَى» في آية الخمس بمعنى الإمام، وحتى أنَّهم أدعوا الإجماع على ذلك. فقد كتبَ صاحبُ (الجواهر): «والمراد بـذِي الْقُرْبَى في الكتاب والسنة هو الإمام عليه السلام بلا خلاف معتمد به أجده فيه ببيننا، بل الظاهر الإجماع عليه، بل هو من معقد إجماع الانتصار [للسيد المرتضى] والغنية [لابن زهرة]، كما أنه في التذكرة [للعلامة الحلي] نسبته إلى علمائنا، وفي المنتهي عن الشيخ [الطوسي] الإجماع عليه لمرسلين السابقين، ومرسل [حماد] ابن عيسى»⁽¹⁾. يشير صاحبُ (الجواهر) إلى ثلث روايات مرسلة كدليل على هذه المسألة، وهي كالتالي:

1. رواية حماد بن عيسى:

«الخمس على ستة أسمهم: سَهْمٌ لِللهِ وَسَهْمٌ لِرسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَسَهْمٌ لِذِي الْقُرْبَى، وَسَهْمٌ لِلْيَتَامَى، وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينَ وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ، وَسَهْمٌ لِللهِ وَسَهْمٌ رَسُولِهِ لِأَوْلَى الْأَمْرِ مِنْ بَعْدِ رَسُولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَرَاثَةً، فَلَهُ ثَلَاثَةُ أَسْهَمٍ، سَهْمَانَ وَرَاثَةً، وَسَهْمٌ مُقْسُومٌ لَهِ مِنَ اللَّهِ، [المراد سهم ذِي الْقُرْبَى]، وَلَهُ نَصْفُ الْخَمْسِ كُمَلاً، وَنَصْفُ الْخَمْسِ الْبَاقِي بَيْنَ أَهْلِ بَيْتِهِ»⁽²⁾.

بما أنَّ هذه الرواية جعلت سَهْمَ «ذِي الْقُرْبَى» لوليِّ الأمر فلذا استنبطوا أنَّ مفردة «ذِي الْقُرْبَى» في آية الخمس تعني ولِيِّ الأمر والإمام.

(1) محمد حسن الجواهري النجفي، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، المصدر السابق، ج 16، ص 86.

(2) محمد بن الحسن الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المصدر السابق، ج 30، ص 513.

2. رواية أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ التِّي وَرَدَ فِيهَا:

«فَأَمَّا الْخَمْسُ فِي قِسْمٍ عَلَى سَتَةِ أَسْهَمٍ: سَهْمٌ لِللهِ، وَسَهْمٌ لِلنَّبِيِّ، وَسَهْمٌ لِذُوِّيِّ الْقُرْبَىِ، وَسَهْمٌ لِلْيَتَامَىِ وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ، وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ، فَالَّذِي لَلَّهُ فَلِرَسُولِ اللَّهِ، فَرَسُولُ اللَّهِ أَحَقُّ بِهِ فَهُوَ لَهُ خَاصَّةً، وَالَّذِي لِرَسُولِهِ هُوَ [مِنْ بَعْدِهِ] لِذِيِّ الْقُرْبَىِ وَالْحَجَّةِ فِي زَمَانِهِ...»⁽¹⁾.

لقد اعتمدوا عبارة «والذِي لِرَسُولِهِ هُوَ لِذِيِّ الْقُرْبَىِ وَالْحَجَّةِ فِي زَمَانِهِ» في هذه الرواية واستنبطوا من ذلك أنَّ المراد من «ذِيِّ الْقُرْبَىِ» في آية الْخَمْسِ هو الإمام.

3. رواية عبد الله بن بُكير:

«خُمُسُ اللَّهِ لِإِلَمَامِ، وَخُمُسُ الرَّسُولِ لِإِلَمَامِ، وَخُمُسُ «ذَوِيِّ الْقُرْبَىِ» لِقِرَابَةِ الرَّسُولِ إِلَمَامِ»⁽²⁾.

وبالنسبة لهذه الرواية أيضًا اعتمدوا فيها عبارة «خُمُسُ «ذَوِيِّ الْقُرْبَىِ» لِقِرَابَةِ الرَّسُولِ إِلَمَامِ»، مستنبطين أنَّ «ذِيِّ الْقُرْبَىِ» في آية الْخَمْسِ بمعنى الإمام. من اللازم هنا التنويه إلى ملحوظين.

الملاحظ الأول: هذه الروايات الثلاث فاقدة للاعتبار من جانبين:

الجانب الأول: لا اعتبار لسندتها، لأنَّ ثمة راوٍ مجهول في سند كل منها، ولم يُذكر اسمُه؛ ولهذا السبب سمِّيَت بالمرسلة. ولا يُعلم ما إذا كان الرواة الذين لم تُذكر أسماؤهم صادقين أم كاذبين. وإنَّ التعويل على رواية ذات راوٍ مجهول لا ينسجم مع العقل، ولا يجيزه الشرع، فقد وردَ في القرآن الكريم: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36]. ونحن لا نعلم هل ما نقله هؤلاء الرواة المجهولون الثلاثة حقٌ أو باطل؟ إذن بالاستناد إلى حكم العقل وبحكم هذه الآية الموافقة لحكم العقل لا يسعنا التسليم بقول هؤلاء الرواة المجهولين. وقد وردَ في الحديث «انظروا عَمَّنْ تأخذونَ الْعِلْمَ»، ونحن في هذا الصدد لا نعلم عَمَّنْ نأخذ علمنا، لأننا لا نعرف هؤلاء الرواة المجهولين.

الجانب الثاني: ينطوي متن كل واحدة من هذه الروايات على ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: تقتضي هذه الروايات الثلاث أن يكون سهم «ذِيِّ الْقُرْبَىِ» في حياة النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من دون مالك، لأنَّ في حياته صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لا وجود

(1) المصدر نفسه، ج 30، ص 515

(2) المصدر نفسه، ج 30، ص 510

لِإِمَامٍ بِالْفَعْلِ لِيُدْفَعَ لَهُ سَهْمٌ «ذِي الْقُرْبَى»، وَمِنْ ثُمَّ إِذَا أُرِيدَ تَقْسِيمُ الْخَمْسِ فِي حَيَاةِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَلَنْ يَكُونَ ثَمَّةَ مَالِكٍ لِسَهْمٍ «ذِي الْقُرْبَى»، وَلَا يُعْلَمُ إِلَى مَنْ يَجْبُ دَفْعَهُ.

الإشكال الثاني: يتعارض مضمون هذه الروايات الثلاث مع مضمون حديث البزنطي الصحيح المتضمن فتوى الإمام علي الرضا عليه السلام. لأنَّ الخمس في هذه الروايات الثلاث قُسِّمَ على ستة أسمهم، بينما نفى حديث البزنطي -المتقدم ذكره- أصل تقسيم الخمس، حيث قيل أنَّ الخمس كله للإمام⁽¹⁾. ومن المعلوم أن الحديث صحيح السند يتقدّم على الحديث الذي لا اعتبار لسنده، ومن ثُمَّ لا يُعوَّلُ على هذه الروايات الثلاث.

الإشكال الثالث: ينسجم مضمون هذه الروايات الثلاث مع فتوى السنة ويتعارض مع فتوى الإمام علي الرضا عليه السلام في حديث البزنطي. وأينما كان ثمة تعارض بين روایتين فتحن مأمورون باعتماد الرواية المخالفة لرأي السنة. فإذاً علينا في هذا الصدد أن نعتمد روایة البزنطي المتضمنة فتوى الإمام علي الرضا عليه السلام، ونهمل الروايات الثلاث الفاقدة لاعتبار والمنسجمة مع رأي السنة. ومن اللازم هنا الاعتناء بمحظ آخر، وهو أنَّ مفردة «ذِي القُرْبَى» إذا كانت بمعنى الإمام ستكون «تخصيص الأكثر»⁽²⁾، ذلك أنَّ «ذِي القُرْبَى» مطلقة، ولها مئات أو آلاف المصاديق، وأنَّ يُراد منها فرد واحد مستهجن وبعيد عن البلاغة القرآنية، ويجب حتماً تجنب ذلك.

ومن المحتمل جدًا أن يكون الرواية غير الحذرین لهذه الروايات الثلاث متأثرين بفتوى السنة وقبلوا فكرة تقسيم الخمس على ستة أسمهم ونسبوها إلى الإمام المعصوم؛ ذلك أنَّ الرواية غير الحذرین كانوا كثيراً ما يفعلون ذلك.

الملحوظ الثاني: إنَّ مدرک الإجماع الذي ذَرَّه صاحب (الجواهر) يقتصر -بحسب قوله هو- على هذه الروايات الثلاث. ولأنَّ هذا المدرک معلوم فلم يعد الإجماع المزعوم دليلاً مستقلاً؛ وبما أنَّه قد اتَّضح سَلَفاً أنَّ هذه الروايات الثلاث فاقدة لاعتبار فمن ثُمَّ يفقد الإجماع المزعوم اعتباره تلقائياً.

(1) يُنظر: محمد بن الحسن الحر العاملي، *تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة*، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث)، ج 30، ص 519. (الحديث الأول من باب مستحقي الخمس)

(2) [«تخصيص الأكثر» مبدأ أصولي وفقهي يشير إلى قيود أو استثناءات تضعف حكمًا عامًا أو قاعدة، وتكون هذه القيود أو الاستثناءات أكثر عدداً أو شمولًا من القواعد التي لا تزال سارية. يعني آخر، إذا كان هناك حكم عام ثم ظهرت استثناءات أو قيود تزيد عدد أو شمولية هذه الاستثناءات، فإنَّ هذا يسمى «تخصيص الأكثر»].

بالإضافة إلى ذلك ليس ثمة إجماع محققٌ في هذه المسألة لوجود الاختلاف فيها. فقد ذكر الشري夫 المرتضى في كتابه (الانتصار):

«وفيهم [أي بعض العلماء الإمامية] من لا يخص الإمام بـسُهْمِ ذي القُربَى وَيَجْعَلُهُ لِجَمِيعِ قِرَابَةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، [وَمِنْ ثُمَّ لَا تَكُونُ «ذِي القُربَى» بِمَعْنَى الْإِمَامِ]»⁽¹⁾.

وقال المحقق [الحلي] في (المعتبر):

«قال آخرون منا [من علماء الإمامية]: المراد به [أي ذوي القربى]: ذوو قرابة النبي مِنْ ولد هاشم»⁽²⁾.

وقال صاحب (المدارك)، [السيد محمد العاملی الجبعی (ت 1009ھ)]:

«إِنَّ لفظ ذي القربى صالح للجنس وغيره، بل المتبادر منه في هذا المقام الجنس، كما في قوله تعالى ﴿وَاتَّ ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾، [وكذلك]: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُربَى﴾، وغير ذلك من الآيات الكثيرة. فيجب العمل عليه إلى أن يثبت المقتضي للعدول عنه، ومع ذلك فإن إرادة الواحد من هذا اللفظ هنا تتوقف على قيام الحجة بذلك، أما بدونه فيكون ممتنعاً كما في ابن السبيل [في آية الخمس]»⁽³⁾.

يرى صاحب (المدارك) أنَّ المراد من «ذى القربى» في آية الخمس هم أقرباء المخاطب، وليس أقرباء النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

وقال العلامة الحلي في (المختلف):

«إِنَّ سُهْمِ ذِي القُربَى لَا يَخْتَصُ بِالْإِمَامِ-عَلَيْهِ السَّلَامُ -، بل هو لجميع قرابة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ-مِنْ بَنِي هَاشِمٍ. وَرَوَاهُ ابْنُ بَابُوِيْهِ فِي كِتَابِ الْمَقْنَعِ، وَكِتَابَ مِنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيْهُ، وَهُوَ اخْتِيَارُ ابْنِ الْجَنِيدِ»⁽⁴⁾.

(1) علي بن الحسين الموسوي علم الهدى الشري夫 المرتضى، الانتصار لما انفردت به الإمامية، تحقيق: السيد حسين الموسوي البروجردي، ط: الأولى، (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية والاستانة الرضوية المقدسة، 1441ھ)، ج 1، ص 424. مسألة [114] [ما يجب فيه الخمس وكيفية قسمته].

(2) جعفر بن الحسن بن يحيى الهدى الحلي، المعتبر في شرح المختصر، ط: الأولى، (قم: مؤسسة سيد الشهداء، 1407ھ)، ج 2، ص 629.

(3) محمد بن علي الموسوي العاملی الجبعی، مدارك الأحكام، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، د.ت)، ج 5، ص 398.

(4) الحسن بن يوسف بن المطهر الحلي، مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، ط: الأولى، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، 1413ھ)، ج 3، ص 327.

وقد استند الشيخ الصدوق (ت 381هـ) في (من لا يحضره الفقيه)⁽¹⁾ و(المقنع)⁽²⁾ بحديث زكريا بن مالك الجعفي الذي قال فيه: «خمس الرسول فلأقاربه، وخمس ذوي القربى فهم أقرباؤه...»⁽³⁾، [وبالطبع إنَّ «ذى القربى» في مثل هذا السياق لا تكون بمعنى الإمام]، وهذا يعني أنَّ الصدوق أيضًا يرى أنَّ «ذى القربى» بمعنى أقرباء الرسول وليس بمعنى الإمام. وبهذا ينبغي أن نتساءل إذا كانت المسألة التي يعتقد بها جمُعُ من العلماء الشيعة - وبحسب ما ذكر الشريف المرتضى والمحقق الحلي- بأنَّ «ذى القربى» في آية الخمس بمعنى أقرباء الرسول، وليس بمعنى الإمام، وإذا كان الشيخ الصدوق وابن الجنيد أيضًا يعتقدان بذلك، فكيف يمكن القول بأنَّه يظهر إجماعً لدى العلماء الشيعة على أنَّ «ذى القربى» في آية الخمس بمعنى الإمام، وبحسب ما ادعى صاحب (الجوواهير)؟ خلاصة القول في هذا المطلب هو أنَ الإجماع غير متحقق في هذه المسألة، بل المحقق هو الاختلاف. ولذا لا يعتمد بما قاله صاحب (الجوواهير) حول وجود الإجماع، كما لا يعتمد أيضًا بما ورد في تقريرات دروس السيد البروجردي (ت 1961م) في (زبدة المقال)⁽⁴⁾، حيث قيل أن أصحابنا أجمعوا في هذه المسألة.

بعد كلِّ ما تقدم يُعرض سؤال مؤدٍّا: بالنسبة للذين يقولون بأنَّ «ذى القربى» في آية الخمس بمعنى الإمام، هل يعتقدون بأنَّ «ذى القربى» في آية الخمس أيضًا بمعنى الإمام؟ وإذا كانوا يقولون بذلك فما هو دليلهم؟ وإذا كانوا لا يقولون بذلك فلماذا يفرقون بين «ذى القربى» في آية الخمس و«ذى القربى» في آية الفَيْ؟ نحن نعلم بأنَ هناك تشابهًا بين آية الخمس وآية الفَيْ، لأنَ في كلتا الآيتين ذُكر اللهُ والرسول و«ذو القربى» و«اليتامى» و«المساكين» و«ابن السبيل» بوصفهم من يرجع إليهم الخمس والفَيْ، وإذا كان يُراد من «ذى القربى» في آية الخمس أن تكون بمعنى الإمام فما الذي يمنع من ألا تكون بمعنى الإمام في آية الفَيْ؟ وما السبب في التفريق بين معنى «ذى القربى» في هاتين الآيتين؟

(1) يُنظر: محمد بن علي بن بابويه القمي الصدوق، *من لا يحضره الفقيه*، تحقيق: علي أكبر غفارى، ط: الثانية، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، 1413هـ)، ج 2، ص 42.

(2) يُنظر: محمد بن علي بن بابويه القمي الصدوق، *المقنع*، (د.م، مؤسسة الإمام الهادى عليه السلام، 1415هـ)، ص 171.

(3) محمد بن الحسن الحر العاملى، *تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشرعية*، المصدر السابق، ج 30، ص 509.

(4) نص العبارة المذكورة في زبدة المقال: «إنَ سهمي الله والرسول راجعون إلى الإمام عليه السلام، كلَ في زمانه فيضافان إلى سهمه، وهذا هو المجمع عليه بين أصحابنا الإماميين إجماعًا محققاً مستنداً إلى روایاتهم». يُنظر: عباس الحسيني القزويني، *زبدة المقال في خمس الرسول والآل*، تقريرات دروس السيد حسين الطباطبائى البروجردي، (قم: العلمية، د.ت)، ص 6.

الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال هي أن مفردة «ذى القربى» ليست بمعنى الإمام، لا في آية الخمس ولا في آية الفيء، ولو كان الله تعالى يريد إعطاء سهيم للإمام في آية الخمس أو في آية الفيء لصرّح بمفردة الإمام في متن الآية، مثلما ذكر حول النبي إبراهيم عليه السلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: 124]، وما كانت ثمة حاجة إلى إيراد لفظة «ذى القربى» ليختلف الفقهاء والمفسرون وليريّعوا في لبس.

الإشكال الآخر في هذا الصدد هو أنَّ جعل سهيم للإمام في حياة الرسول -في آية الخمس- وتحت عنوان «ذى القربى» عمل غير مبرر، بل هو لغو، لأنَّه لا وجود لإمام بالفعل في حياة الرسول ليأخذ هذا السهم. فلذا لا معنى في جعل سهيم من الخمس لمن ليس له عنوان أو وجود خارجي.

لقد تنبأ صاحبُ (الجواهر) إلى هذا الإشكال، ولذا تصور أنَّه يعالجُ بهذا النحو، إذ قال:

«المراد بذى القربى الإمام عليه السلام... وهو الإمام في حياته، فإذا أخذ الثلاثة حينئذ سهم له بالأصل وسهم الله، لأنَّ ما كان له فهو لوليِّه، وسهمُ ذى القربى باعتبار أنَّه الإمام عليه السلام حال حياته، ولا إمام غيره، وحينئذ فإطلاق المصنف كون الثلاثة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم على هذا الوجه، ولو لأنَّه لم يُعرف في ذلك خلاف، وإنَّ كان ظاهر الآية وغيرها من النصوص خلافه»⁽¹⁾.

هل ثمة من تصور حتى الآن أنَّ صاحب القرابة مع الرسول هو الرسول نفسه؟ سبحان الله! انظروا أنَّ الفقيه الذي عدَّ «ذى القربى» في آية الخمس بمعنى الإمام كيف واجه إشكالاً حرجاً وبات في مأزق، وكيف أخذ يبرر ويسعى للتخلص من هذا المأزق، وإنَّه في الوقت نفسه يقرّ بأنَّ تبريره هذا يعارض ظاهر الآية والروايات!

(1) محمد حسن النجفي الجواهري، جواهر الكلام، المصدر السابق، ج 16، ص 84.

تَبْوِيهُ

لقد وردَ في حديث البزنطى المروي عن الإمام عليٍّ الرضا عليه السلام أنَّ الخمس كله يوضع دفعَةً واحدةً تحت تصرف الإمام لينفقه فيما يشاء وبحسب ما يراه صالحًا لرفع الاحتياجات. والطريق المعقول أيضًا هو أن يكون الخمس تحت تصرف النظام الحاكم الذي يمتلك السلطة التنفيذية ومقدوره تلبية احتياجات المجتمع مع مراعاة الأولويات. هنا لنا أن نتساءل ما الداعي إلى ما قالته تلك الروايات الثلاث؟ أي ما معنى من إعطاء ثلاثة أسمهم من أسمهم الخمس الستة للإمام الذي يتحمّل الخمس كله وببيت الإمام كله؟! الأمر أشبه ما يكون بمحنة، وساحة الشرع مُرِّأةً من ذلك.

ومن البديهي أنَّ قول الإمام عليٍّ الرضا عليه السلام في حديث البزنطى حول كون «الخمس كله للإمام»، يراد منه الإمام ميسوط اليد وال manusك بزمام الأمور، وبتعبير آخر المراد هو النظام الحاكم؛ ورغم أنَّ الإمام عليٍّ الرضا عليه السلام لم يكن ميسوط اليد ولا ممسوك بزمام الأمور فإنه بين حكم الإسلام إلى قيام الساعة، سواءً أكان الحاكم هو أو لم يكن.

فضلاً عن ذلك يجب أن نعلم بأنَّ الخمس ليس ملگًا شخصيًّا للإمام وللحَاكم، بل هو جزء من بيت المال، وأمانة مودعة بيده، إذ يجب إنفاقه في احتياجات المجتمع ومحظ القانون. وما يؤيد هذا القول هي رواية يقول فيها أبو علي بن راشد - وهو من وكلاء الإمام عليٍّ النقفي عليه السلام - «قلت لأبي الحسن الثالث: إنا نؤقى بالشيء»، فيقال: هذا كان لأبي جعفر عندنا، فكيف نصنع؟ فقال: ما كان لأبي بسبب الإمامة فهو لي، وما كان غير ذلك فهو ميراث على كتاب الله وسنة نبيه^(١).

يتضح مما تقدم أنَّ الإمام في هذه الرواية قد فرقَ بين الخمس الذي يُدفع للإمام بوصفه من يتولى منصب الإمامة، وبين الأموال الشخصية للإمام؛ إذ أخرج ما أعطيَ له بوصفه خمسًا وملگًا للإمام عن عنوان الملك الشخصي. فمن تَمَّ الخمس عائدٌ للنظام الحاكم، وهو جزء من بيت المال، ويجب صرفه في احتياجات المجتمع، ومع الاعتناء بالأولويات والمصالح العامة.

وبالطبع لم يكن الإمام عليٍّ النقفي عليه السلام آنذاك ميسوط اليد ولم يكن ممن يمسك بزمام الأمور، ولكنه رغم ذلك بين حكم الإسلام الدائمي، سواءً أكان هو الحاكم أو لم يكن.

لقد كان الإمام، وفي ظروف الإقامة الجبرية يتسلّم الخمس - الذي يُعد من بيت المال - قدر استطاعته، ويسصرفه في احتياجات المجتمع، وما كان يعده من ملكه الشخصي. وإذا كان ميسوط اليد وما مسَّ بزمام الأمور لكان يفعل مثل ذلك.

مَنْ هُوَ مُخَاطِبُ آيَةِ الْخَمْسِ؟

يجب أن نعلم بأنَّ الخمس - وبحسب ما تقدم ذكره - بوصفه ضريبة تبلغ عشرين بالمئة، يجب أن يكون تحت تصرف النظام الحاكم الذي يتولى إدارة شؤون المجتمع، وله قدرة تنفيذية، وقدر على صرف الخمس تلبيةً لاحتياجات المجتمع، وذلك كالرकَّاه وأرباح الأراضي الخراجية والجزية وغيرها من المكاسب العامة التي تُدفع لقيادة النظام الحاكم، أي تُدفع بـبِيتِ الْمَالِ لِتُصرف في احتياجات المجتمع.

أمَّا الآن، إذا كانت آية الخمس - بحسب ما ذهبنا إليه - منصرفة عن غنائم الحرب، وهي كذلك فعلًا، فعند ذلك تكون هذه الآية موجَّهةً لجميع المكلفين الذين تزيد

(١) الحر العالمي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مصدر سابق، ج 30، ص 537.

مؤذنهم أكثر من قوت سنتهم، فعلى هؤلاء أن يدفعوا خمساً ما يزيد عندهم لأولئك بيت المال.

أما إذا كانت الآية بحسب ما يقول الآخرون، أي أن تكون معنوية بغنائم الحرب، فعند ذلك سيحدث إشكال في تعين مخاطب هذه الآية، ومن ثم على أصحاب هذا القول أن يجيبوا عن هذا الإشكال الذي يمكن عرضه كالتالي:

إذا كانت آية الخمس -بحسب ما يُقال- معنوية بغنائم الحرب فسيكون هناك ثلاثة احتمالات حول من يخاطبه قوله تعالى: **﴿وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِّنْ شَيْءٍ﴾**:
الاحتمال الأول: مخاطبو الآية هم من منحوا شيئاً من الغنائم، سواء أكانوا من المقاتلين أو من غيرهم.

الاحتمال الثاني: مخاطبو الآية المقاتلون الذين ينتصرون في الحرب ويعنمون.

الاحتمال الثالث: مخاطبو الآية هم قادة الحرب الذين تكون الغنائم تحت تصرفهم.

مناقشة الاحتمال الأول: إذا كانت الآية تخاطب من منحوا شيئاً من غنائم الحرب فعند ذلك يكون مضمون الآية كالتالي: «يجب عليكم دفع خمس ما تأخذونه من الغنائم»؛ وإذا كان هذا الأمر مطلقاً سيجب على من منح الغنيمة أن يدفع خمسها، سواء أكان ما حصل عليه أكثر من مؤنة سنته أو أقل منه. وإذا كان ما حصل عليه أقل من مؤنة سنته فسيكون أخذ الخمس منه ظلماً له، لأنَّ مثل هذا الفرد يُعدُّ فقيراً، وإنَّ أخذ الخمس والضرائب من الفقير ظلم فاحش في حقه. أما إذا كان ما حصل عليه أكثر من مؤنة سنته وتوجَّب عليه الخمس فهذا داخل في حكم المكافأة الأخرى، حيث يجب تخفيض ما يكون أكثر من مؤنة السنة، وإنَّ لم يكن كذلك فلا. عند ذلك سيكون ذكر هذا الأمر في آية معينة وبنحوٍ مستقلٍ وتحت عنوان غنائم الحرب فاقداً للمعنى، بل يُعدُّ لغواً. فلذا لا يمكن لآية الخمس أن تكون موجهاً لمن يعطون شيئاً من غنائم الحرب.

مناقشة الاحتمال الثاني: إذا كانت الآية تخاطب المقاتلين فسيكون مضمونها كالتالي: «عليكم يا أيها المقاتلون أن تدفعوا خمس الغنائم التي تحصلون عليها من العدو». من الواضح هنا أن المقاتلين لا يمتلكون سلطة تنفيذية -سواء على المستوى الفردي أو الجمعي-، ومن ثمَّ ليس بمقادورهم تكليف خبير متخصص ليقيِّموا ثمن الغنائم وليدفعوا خمسها. وإنَّ إناطة عمل لمن لا يقدر عليه، أو يجعله في عسرٍ وحرج ليس أمراً عقلائياً، وإنَّ الله تعالى لا يأمر بعمل غير عقلائي. فضلاً على ذلك إنَّ غنائم الحرب ليست في متناول المقاتلين ليُقال لهم ادفعوا خمسها، بل هي تحت تصرف قائد الميدان، وإنَّها في حقيقة الأمر تحت تصرف ولـي

المجتمع والنظام الحاكم. فلذا ليس من المعقول أن يُقال للمقاتلين: «ادفعوا خمس الغنائم التي ليست تحت تصرفكم». ومن ثم لا يمكن لهذه الآية أن تكون موجهة للمقاتلين.

مناقشة الاحتمال الثالث: إذا كانت الآية تخاطب القادة الذين يتولون إدارة الحرب فسيكون مضمونها كالتالي: «يا قادة الحرب، ادفعوا خمس الغنائم»، وعند ذلك يجب عليهم بالطبع أن يدفعوا ذلك لأولياء بيت المال. إذا كان المضمون كذلك ودفع القادة خمس الغنائم فماذا سيصنعون بما يتبقى منها؟ من الطبيعي أن عليهم دفع المتبقى أيضاً لأولياء بيت المال، أي إنهم يدفعون خمس الغنائم للنظام الحاكم، ثم يعودون مرة أخرى ويدفعون المتبقى منها. إذا كان من المقرر وضع الغنائم كلها تحت تصرف النظام الحاكم فما الداعي إذن لإتلاف وقت ونفقات إضافية لاستقدام خبير يُقدّر ثمن الغنائم ويقسمها على خمسة أصحابه، ليدفع الخمس مرّةً، ويدفع المتبقى في مرّة أخرى؟ العمل المعقول هو أن توضع الغنائم كلها دفعة واحدة تحت تصرف قيادة النظام الحاكم، وبحسب ما دلّت عليه الآية **﴿فَلِلأنفالِ لِللهِ وَرَسُولِهِ، إذ تدعوا إلى دفع غنائم الحرب كلها للله ولرسوله، وفي حقيقة الأمر - لولي المجتمع المتمثل بذلك بالرسول، وفي الأزمنة الأخرى بولي المجتمع الحائز على ولاية مشروعة.** ومن ثم لا يمكن لآية الخمس أن تكون موجهة لقادة الحرب.

بعد أن أتضح أن آية الخمس إذا كانت ناظرة إلى غنائم الحرب فلا يمكن لخطابها أن يكون موجّهاً لمن يُمتحنون شيئاً من الغنائم، ولا للمقاتلين، ولا لقادة الحرب، لنا أن نتساءل: إنَّ من يعتقد بأنَّ آية الخمس ناظرة إلى غنائم الحرب، من سيكون المخاطب المعنى بهذه الآية من وجهة نظره؟ هل ثمة احتمال آخر غير الاحتمالات الثلاث المذكورة؟ وهل يمكن أن نتصوّر فئة أخرى غير الفئات الثلاثة المتقدّم ذكرها حول مخاطب آية الخمس؟ بالطبع لا يمكن ذلك. جل ما قاله الفقهاء حول هذا الموضوع هو أنَّهم ذكروا بنحو عابر ومبترس: «إنَّ آية الخمس ناظرة إلى غنائم الحرب»، ومن دون أن يذكروا شيئاً عمن تخاطبه هذه الآية؛ بل حتى أنَّهم لم يفكّروا في هذه المسألة ليكتبوا عنها شيئاً، لأنَّهم كانوا يعيشون في عزلة، وما كانوا منهمكين بقضايا الحرب وشؤونها حتى يُراد منهم تنفيذ هذه المسألة، ومن ثم لم يكونوا مضطرين للتأمّل فيها. فلذلك دونها نظريًّا ومرّوا بها مرور الكرام، ولم يفعلوا ذلك ليتعلّموا بها، بل لمجرد تدوينها. في حين كان من الضروري تحديد مخاطب آية الخمس، ولكنَّهم لم يفعلوا ذلك.

إنَّ هذا الإشكال وهذا الانسداد يواجهه مَن يقولون بأنَّ «آية الخمس ناظرة لغنائم الحرب». فعلى مثل هؤلاء أن يجدوا حلًا ومخرجاً لهذا الإشكال. وما من حلول أمامهم سوى أن يقولوا

بأنَّ غنائم الحرب قد اتضح حكُمها سلفاً في آية الأنفال، ولذا لم يتبقَّ محلٌ لذكر حكم الغنائم، وإنَّ في آية الخمس بالطبع انصراف عن غنائم الحرب؛ وبحسب ما ورد في الروايات أيضًا فإنَّها ناظرة للأرباح والعوائد التي يحصل عليها الأفراد من مكاسبهم، وإذا ما كانت أكثر من مؤنة سنتهم يجب عليهم دفع خمسها لِتُصرف في احتياجات المجتمع.

ازدواجيةُ في [تفسير] آية الخمس

ذَكَرَ بعض الفقهاء «أَنَّ آية الخمس تشمل غنائم الحرب وأرباح المكاسب في آن»، فقد أشار إلى ذلك الشيخ الطوسي في (الخلاف)⁽¹⁾، وكذلك السيد البروجردي في (تقريرات دروس الخمس)⁽²⁾. ولكن إذا كان الأمر كذلك فيجب أن نعلم بِأَنَّهُ سيحصل ضربٌ من الازدواجية في آية الخمس، ذلك لأنَّ تخميس أرباح المكاسب لا يجب إلا عندما تكون هذه الأرباح أكثر من مؤنة الفرد السنوية. بيد أنَّ مثل هذا الشرط غير موجود بالنسبة لِغنم الحرب، لأنَّ مجرد الحصول على الغنائم -بحسب ما ذَكَرَ الفقهاء- يُوجِّب إخراج خمسه ومن دون أي شرط. وبتعبير آخر تقول آية الخمس في ضوء هذا الافتراض: «إِنَّ مَا تحصلون عليه إذا كان من أرباح المكاسب فيجب تخميسه عندما يكون أكثر من مؤنة السنة، أمَّا إذا كان ما حصلتم عليه يُعدُّ من غنائم الحرب فلا يخضع لهذا الشرط، إذ يجب إخراج خمسه مطلقاً». هل يمكن أن نفرض هذا المفهوم المزدوج على آية الخمس، وبينما تكون فئة من مصاديقها خاضعة لوجوب الخمس إذا ما كانت أكثر مِن مؤنة السنة، وفئة أخرى من مصاديقها لا تخضع لهذا الشرط؟ إذا قيل بِأَنَّ «جعل الزيادة على مؤنة السنة شرطاً لِتخميس أرباح المكاسب» هو مقتضى الروايات، سنقول: «هذا المطلب بحد ذاته يزيد من وضوح هذا الازدواج، ذلك لأنَّ الروايات أخصعت وجوب تخميس أرباح المكاسب لمثل هذا الشرط، ولم تشرط ذلك بالنسبة لِغنم الحرب». خلاصة القول أنَّ تحميل هذا المفهوم المزدوج على آية الخمس لا يعود كونه أمراً غير يسير، بل غير صحيح أيضًا وبعيد عن تفاصيم العرف.

(1) نص العبارة المعنية: «كُلَّ مَا يُؤْخَذُ بِالسَّيفِ فَهُرَبَّ مِنَ الْمُشَرِّكِينَ يُسَمَّى غَنِيمَةً بِلَا خَلَافٍ، وَعَنْدَنَا أَنَّ مَا يُسْتَفِيدُهُ الْإِنْسَانُ مِنْ أَرْبَاحِ التَّجَارَاتِ وَالْمَكَاسِبِ وَالصَّنَاعَاتِ يَدْخُلُ أَيْضًا فِيهِ. وَخَالِفُ جَمِيعِ الْفَقَهَاءِ فِي ذَلِكَ، دَلِيلُنَا: إِجْمَاعُ الْفَرَقَةِ؛ وَأَيْضًا قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿وَاعْلَمُوا أَمَّا عَيْمَمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ﴾ عَامٌ فِي جَمِيعِ ذَلِكَ، فَمِنْ خَصْصَهُ فَعْلَيْهِ الدَّلَالَةُ». أبو جعفر محمد الطوسي، *الخلاف*، المصدر السابق، ج 4، ص 181.

(2) نص العبارة المعنية: «لَا بدَّ مِنَ التَّعْدِي مِنْ مُورِدِ الْآيَةِ لَا مَحَالَةٌ، فَنَحْنُ نَتَعَدِّي مِنْهُ إِلَى مَطْلُقِ مَا يَصْدِقُ عَلَيْهِ الْغَنِيمَةَ، سَوَاءً أَكَانَ مَكْتَسِبًا مِنَ الْحَرْبِ أَوْ مِنَ التَّجَارَةِ أَوِ الصَّنَاعَةِ أَوْ غَيْرِ ذَلِكَ». يُنْظَرُ: عَبَاسُ الحسيني القزويني، *زيدة المقال في خمس الرسول والآل*، تقريرات دروس السيد حسين الطباطبائي البروجردي، المصدر السابق، ص 5.

ازدواجية أخرى

إذا كانت آية الخمس تشمل أرباح المكاسب وغنائم الحرب معًا، سنكون بإزاء ازدواجية أخرى في [تفسير] هذه الآية، وهي أنَّ من يُخْمِسُ أرباح المكاسب ويدفعها هو صاحب الأرباح نفسه، إذ يحسب مؤنة سنته ويُخرج خمس ما زاد عن مؤنة سنته ويدفعه. ولكن بالنسبة لخمس الغنائم -إذا قلنا بأنَّ غنائم الحرب تُخْمَس-، فإنَّ قادة الحرب ليسوا أصحاب الغنائم، ولذا يخْمِسون الغنائم بعد استقدام المتخصص وتشميئها، ويدفعون خمسها للجهات المعنية. آية الخمس -في ضوء هذا الرأي- مخاطبان، إذ أنها تخاطب أصحاب أرباح المكاسب وتقول لهم: «خَمَسُوكُمَا يَزِيدُ عَنْ مَوْنَةِ سَنَتِكُمْ، وَالبَاقِي لَكُمْ»، وتخاطب أيضًا قادة الحرب وتقول لهم: «مَا يَصْبِحُ تَحْتَ تَصْرِفَكُمْ مِنْ غَنَائِمِ الْحَرْبِ وَالَّتِي لَا تُعْدُ مَلِكًا لَكُمْ، بَلْ هِيَ أَمَانَةٌ عِنْدَكُمْ، عَلَيْكُمْ إِخْرَاجُ خَمْسَهَا وَدَفْعَهَا لِلنَّظَامِ الْحَاكِمِ، ثُمَّ ادْفَعُوكُمُ الْمُتَبَقِّي لِلْجَهَةِ نَفْسَهَا!» هل يمكن تحويل هذه الازدواجية -إلى جانب الازدواجية السابقة- على آية الخمس؟ لا يقبل الذوق السليم بهذه الازدواجية في آية الخمس، ولا بالازدواجية السابقة.

السبيل إلى التخلص من هذا الإشكال هو أن نقول بأنَّ في آية الخمس انصرافاً عن غنائم الحرب، ولا تشمل سوى أرباح المكاسب المذكورة في متون الروايات.

الإشكال الفقهي في خمس المعادن والغوص والكنز

ثُمَّة تساؤل مهم حول خمس المعادن والغوص والكنز، ومن الضوري الإجابة عنه. يعني هذا التساؤل بما قاله الفقهاء استناداً للروايات حول ما يُخْرُجُ من المعادن أو الغوص أو الكنز، فإذا بلَغَ حدَ النصاب⁽¹⁾ يجب تخميسيه. يفيد السؤال المعروض في هذا الصدد: إذا كان ما يستخرجه المعَدُون أو الغُواصُون أو العاثر على الكنز أقلَّ مِنْ مؤنة سنته فماذا سيكون تكليفه؟ يظهر من كلام الفقهاء أنَّ الخمس يُجْبَى عليهم في مثل هذه الحالة أيضًا. لأنَّه لو كان الخمس مشروطاً بأنَّ يكون الشيء المستخرج أكثر مِنْ مؤنة سنته لما كان ثُمَّة داعٍ لِذِكْرِ المعادن والغوص والكنز بنحوٍ مستقلٍ. لأنَّه في ضوء هذا الافتراض سيكون العمل في المعادن أو الغوص أو العثور على الكنز من ضمن سائر المكاسب، حيث يجب على المكلَّف تخميسي أرباحه عندما تكون أكثر من مؤنة سنته، وإن لم تكون أكثر من ذلك فلا يجب عليه تخيسي شيء. وبهذا ما كانت ثُمَّة حاجة للتطرق إلى المعادن والغوص والكنز بنحوٍ مستقلٍ؛ أمَّا مجرد التعرض لهذه الأمور الثلاثة وبنحوٍ مستقلٍ عن أرباح المكاسب فيؤكِّد أنَّ عائدات المعادن

(1) إنَّ حدَ النصاب -بحسب القول المشهور- يبلغ في المعادن والكنوز عشرين ديناراً، وفي الغوص ديناراً واحداً.

والغوص والكنز إذا بلغت حد النصب يجب تخفيضها، حتى وإن كانت أقل من مؤنة سنة الفرد. بيد أنَّ مثل هذا الفرد يُعد فقيراً، وإنَّ فرض الخمس على المعden والغواص والعاثر على الكنز الذي يُعد ما يحصل عليه أقل من مؤنة سنته غير عادل، وإنَّ مثل هذا التكليف معارض لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90]. إنَّ رفع الضرائب عن الطبقات الفقيرة والمدعمة في المجتمع يُعد من الأمور التعارف عليها في العالم. إذن كيف يمكن للإسلام الذي يُعد منادياً بالعدل والإحسان أن يُشرع قانوناً ينطوي على ظلم المحروميين بنحوٍ مباشر؟ تتضح أهمية هذا السؤال من حيث كون مثل هذا القانون، بالإضافة إلى تعارضه مع العقل، فإنه معارض تماماً لنصل القرآن. فمن ثم إذا قيل: «نأخذ الخمس من المعden والغواص والعاثر على الكنز، ولكن نعوض حاجته وقلة أرباحه من بيت المال»، سنقول في الجواب: «هذا عملٌ غير معقول، فمن جانبٍ نضاعف في فقر الفقير، ومن جانب آخر نعالج فقره المضاعف من بيت المال». ينطوي هذا الفرض على عمل معقول وعمل غير معقول؛ العمل المعقول هو أن نلبي حاجة الفقير من بيت المال، والعمل غير المعقول هو أن نجعل الفقير أشد فقراً. ولكن ما الداعي أصلاً إلى تشريع قانون غير معقول ومعارض للعدالة؟

خلاصة القول إنَّ أخذ الخمس من المعden والغواص والعاثر على الكنز، الذين تكون أرباحهم أقل من مؤنتهم، عمل غير معقول ومعارض للعدل والإحسان. وإذا تعذر بلورة إجابة صحيحة عن هذه المسألة سيحصل ترددٌ وشكٌ في أصل القانون المعنى بخمس المعادن والغوص والكنز الذي أقره الفقهاء، إذ يبدو ظالماً وغير عقلانيًّا، ومن ثم لا يمكن أن يُنسب مثل هذا القانون إلى الله تعالى.

الفرق بين الغواص والصياد؟

ثمة فرق بين الغواص الذي يستخرج اللؤلؤ والمرجان من قاع البحر، ومن يصيد الأسماك من البحر. يقول الفقهاء في ذلك: «إذا كانت أرباح الصياد أقل من مؤنته فلا خمس عليه، لأنَّه مصدق للفقير، ويجب سد حاجته من بيت المال. ولكنَّ مثل هذا الغواص -الذي تكون أرباحه أقل من مؤنته- إذا بلَغَ ما يستخرجه من البحر حد النصب، أي إذا بلغ ديناراً واحداً، سيجب عليه الخمس»! ما الذي جعل الفقهاء يفترقون بين هذين الأمرين، رغم أنَّه في كلتا الحالتين يُعد مصداقاً للفقير؟ إنَّه تمييز مجحف ومعارض للعدل والإنصاف ولا يمكن القبول به أبداً، ولا يمكن القول أبداً بأنَّه ضربٌ من التعبد. لأنَّه لا سبيل إلى التعبد في المسائل الاقتصادية، والقانون الاقتصادي لا يكون معقولاً ولا مقبولاً إلا عندما يعطي نتائج إيجابية، وليس سلبية. وإنَّ قانون وجوب الخمس على المعden والغواص والعاثر على الكنز الذين تكون

أرباحهم أقل من مؤنتهم يفضي إلى نتائج سلبية ويجعل الفقير أشد فقرًا، ويستلزم الظلم والتمييز. ويجب ألا نتصور بأننا لا نستطيع النقاش بإزاء الحكم الشرعي، لأنَّ الحكم الشرعي لا يسعه ولا ينبغي أن يكون مرافقاً للظلم والتمييز؛ وإذا كان كذلك فلا يكون شرعياً.

خلاصة القول: أنَّ هناك سؤالاً جاداً وإشكالاً فقهياً في هذا الصدد، فما الإجابة عن هذا السؤال وما السبيل إلى معالجة هذا الإشكال؟

إذا احتجتم إلى حديث «الخمسُ بعَدَ المؤْتَه»⁽¹⁾ في موارد تعلق الخمس كلها، بما في ذلك المعدن والغوص والكنز، سيحالج الإشكال. ومعنى هذا الكلام هو أنَّ نقول بأنَّ أي نوع من الأرباح، وأيَا كانت طريقة اكتسابها، لا يتعلّق بها الخمس إلا إذا زادت عن مؤنة سنة الفرد، فسواء أكانت هذه الأرباح من إخراج المعادن أو عن طريق الغوص أو من خلال العثور على كنز ما، أو عن أي طريق [مشروع] آخر.

إذا قيلَ هذا الحلّ سيجب القول بأنَّ ما ورَدَ في الرواية حول كون «الخمس [يجب] مِن خمسة أشياء: مِن الغنائم والغوص والكنوز والمعادن والملاحة»⁽²⁾ يعني أنَّ ما ذُكرَ في هذا الحديث يُعدُّ مِن فروع أرباح المكاسب، والأرباح لا تُحصر بهذه الأمور الخمسة، بل إنَّها ذُكرت من باب ذكر المصداق، فثمة المئات من الأعمال والحرف الأخرى كالتجارة والطبابة والهندسة والملاحة الجوية والملاحة البحرية وغيرها، فالخمسُ يتعلقُ بجميع هذه المكاسب والحرف عندما تكون أرباحها أكثر مِن مؤنة الفرد للسنة الواحدة.

ولكن ثمة إشكال آخر في هذا الحلّ، وهو أنَّ الأمر إذا كان كذلك فلم تعد ثمة داع لتعيين حد النصاب للمعدن والغوص والكنز. إنَّ ما ذكره الفقهاء في هذا الصدد هو أنَّ كلاً من المعدن والغوص والكنز يتعلّق به الخمس عندما يبلغ المستخرج حد النصاب، وإنَّ تعين حد النصاب لهذه الموارد الثلاث يعني أنَّ الأرباح الخالصة الناتجة عنها، إذا بلغت هذا الحد فسيتعلق بها الخمس، وإنَّ كانت هذه الأرباح أقل من مؤنة الفرد للسنة الواحدة. بيد أنَّ هذا القول -بحسب ما أسلفنا- يُعدُّ قانوناً ظالماً ومعارضاً للقرآن، لأنَّه يجعل الفقير أشد فقرًا، فلذلك لا يُعَدُّ به.

نعم، إذا قلنا بأنَّ المراد من تعيين حد النصاب في هذا الصدد هو أنَّه إذا بلغت أرباح التعدين والغوص والكنز هذا الحد فـيُستحب إخراج خمسه بصرف النظر عن مؤنة السنة، فعند ذلك أيضًا تُحلَّ المشكلة. لأنَّه في ضوء هذا الافتراض لم يعد إخراج الخمس ملزماً، ومن

(1) يُنظر: الحَرْ العَالَمِي، تفصيل وسائل الشِّيعَةِ إِلَى تحصيل مسائل الشَّرِيعَةِ، المُصْدَرُ السَّابِقُ، ج 30، ص 508.

(2) المُصْدَرُ نَفْسُهُ، ج 30، ص 513.

ثمَّ لا يمكن القول بأنَّ أخذ الضريبة من الشخص الفقير غير عادل. بيد أنَّ الانسداد الموجود هنا هو أنَّ الفقهاء كُلُّهم قالوا: «إذا بلغت الأرباح في هذه الأمور الثلاث حَدَ النصاب فيجب إخراج خمسها».

في المحصلة النهائية ثُمَّ طرائقان لمعالجة الإشكال في هذه المسألة: الطريق الأول هو أن نقول بأنَّه لا يمكن القبول بما جاء في الروايات وبما قاله الفقهاء بنحوٍ مطلق حول «وجوب إخراج الخمس عند بلوغ الأرباح في هذه الأمور الثلاث حَدَ النصاب ومن دون الاعتناء بمؤنة السنة»، لأنَّ مثل هذا القانون بالنسبة لمن تكون أرباحهم في هذه الموارد الثلاث أقلَّ من مؤنة سنتهم جائزٌ ومعارضٌ للقرآن الكريم، ونحن مأمورون بأن لا نقبل الرواية المعارضة للقرآن. أمَّا الطريق الثاني فهو أن نقول بأنَّ أرباح هذه الموارد الثلاث إذا بلغت حَدَ النصاب فيُستحب إخراج خمسها بصرف النظر عن مؤنة السنة. بيد أنَّ الفقهاء لا يقبلون الطريقة الأولى ولا الطريقة الثانية. إذن ماذا يجب علينا فعله؟ هل نقلِّد الفقهاء معصوب العينين ونعمل بفتوى معارضة للعقل والقرآن؟ أم يجب علينا التفكير بنحوٍ مستقلٍّ ونقبل ما نجده صحيحاً؟ العقل والقرآن يقولان لنا أن نعمل بالطريق الثاني.

عدوا الخمس مُلِّكاً شخصياً للإمام

يَعْدُ الفقهاء الشيعةُ الخمس مُلِّكاً شخصياً للإمام، وأجروا عليه أحکام الملك الشخصي، ومن هنا قال بعضهم أنَّ «تكليف الخمس في زمان العَيْبة مرفوع، إذ أَحَلَ الإمام حَقَّهُ على الشيعة»؛ وقال آخرون «بوجوب دفن الخمس ليصل إلى الإمام عند ظهوره»، وقال بعض آخر بوجوب الاحتفاظ بالخمس وعزله ليصل إلى صاحبه [الإمام الغائب]. وكان الشيخ المفید يرجح القول الأخير، إذ قال في كتابه (*المقنعة*) وبحسب ما نُقلَّ في كتاب (*الحدائق الناضرة*):

«هذا القول عندي أوضح من جميع ما تقدمه، لأنَّ الخمس حَقٌّ وَجَبٌ لصاحبِه لم يرسم فيه قبل غيبته حتَّى يجب الانتهاء إليه، فوجب حفظه عليه إلى وقت إيابه والتتمكن من إيصاله إليه أو وجود من انتقل بالحقِّ إليه... وإنما اختلف أصحابنا في هذا الباب لعدم ما يلغا إليه من صريح الألفاظ، وإنما عدم ذلك لموضع تغليظ المحننة مع إقامة الدليل بمقتضى العقل في الأمر من لزوم الأصول في حظر التصرف في غير المملوك إلا بإذن المالك، وحفظ الودائع لأهلها وَرَدَ الحقوق»⁽¹⁾.

(1) يوسف البحرياني، *الحدائق الناضرة في أحکام العترة الطاهرة*. تحقيق: محمد تقى الإبرواني، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، د.ت)، ج 12، ص 437-438.

وقال الشيخ الطوسي في (النهاية):

«اختلف قول أصحابنا فيه [أي في الخمس]، وليس فيه نصٌ معين إلا أنَّ كُلَّ واحد منهم قال قولًا يقتضيه الاحتياط؛ فقال بعضهم: إنَّه جارٍ في حال الاستئثار بجزي ما أبى لنا من المناكح والمتأجر، وقال قومٌ: إنَّه يجب حفظه مادام الإنسان حيًّا، فإذا حضرته الوفاة، وصي به إلى مَن يثق به من إخوانه المؤمنين، ليسلِّمه إلى صاحب الأمر إذا ظهر، أو يوصي به حسب ما وصي به إليه إلى أن يصل إلى صاحب الأمر؛ وقال قومٌ: يجب دفنه لأنَّ الأرضين تخرج كنوزها عند قيام القائم. وقال قومٌ: يجب أنْ يُقسَّم الخمس ستة أقسام: فثلاثة أقسام للإمام يدفن أو يودع عند من يوثق بأمانته، والثلاثة أقسام الآخر يفرق على مستحقيه من أيتام آل محمد ومساكينهم وأبناء سبيلهم. وهذا مما ينبغي أن يكون العمل عليه، لأنَّ هذه الثلاثة أقسام مستحقها ظاهر، وإن كان المتولى لتفريق ذلك فيهم، ليس بظاهر، كما أنَّ مستحق الزكاة ظاهر، وإن كان المتولى لقبضها وتفرি�قيها ليس بظاهر. ولا أحد يقول في الزكاة: إنه لا يجوز تسليمها إلى مستحقها. ولو أنَّ إنساناً استعمل الاحتياط، وعمل على أحد الأقوال المقدم ذكرها من الدفن أو الوصاة لم يكن مأثوماً. فأمَّا التصرف فيه على ما تضمنه القول الأول، فهو ضد الاحتياط، والأولى اجتنابه حسب ما قدمناه»⁽¹⁾.

وقال العَلَّام الحَلَّي في (المختلف)، وبحسب ما نقله صاحب (الحدائق الناضرة): «والأقرب في ذلك قسمة الخمس نصفين، فالمحظى باليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمد (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ) يفرَّق عليهم على حسب حاجتهم، و[النصف الآخر] المحظى بالإمام عليه السلام يحفظ إلى أن يظهر عليه السلام فيسلم إليه إما بإدراكه أو بالإيماء من ثقة إلى ثقة إلى أن يصل إليه عليه السلام».

ثم يقول:

«الأقرب ذلك لما ثبت بما تقدَّم من الأحاديث إباحة البعض للشيعة حال حضورهم فإنَّه يقتضي أولوية إباحة أنسابهم (عليهم السلام) مع الحاجة حال غيبة الإمام، واستغناه عليه السلام واحتياجهم»⁽²⁾.

إنَّ العبارات المتقدمة لثلاثةٍ من كبار الفقهاء تدلُّ على أنَّهم كانوا يعذُّون الخمس مُلْكًا شخصيًّا للإمام الغائب، وقد أشاروا إلى دفن أموال الخمس أو إيداعها لدى من يوثق به اعتقاداً منهم بأنَّ هذه الأموال عبر هذه الطريقة ستصل إلى مالكها. ولا يوجد أحدٌ من بين الفقهاء مِنْ رفض القول بدفن الخمس أو إيداعه إلا ابن حمزة الطوسيّ [ت 560هـ]، إذ قال في كتابه (الوسيلة):

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوي، الم المصدر السابق، ص 200-201.

(2) يوسف البحرياني، الحدائق الناضرة، الم مصدر السابق، ج 12، ص 441.

«إِذَا لَمْ يَكُنِ الْإِمَامُ حَاضِرًا، فَقَدْ ذُكِرَ فِيهِ أَشْيَا، وَالصَّحِيفَعْنَدِي أَنَّهُ [أَيُّ الْخَمْسِ] يَقْسِمُ نَصِيبَهُ عَلَى مَوَالِيهِ الْعَارِفِينَ بِحَقِّهِ مِنْ أَهْلِ الْفَقْرِ، وَالصَّالِحِ، وَالسَّدَادِ»^(١).

يبدو أنَّ ابن حمزة يذهب إلى أنَّ النصف الثاني من الخمس الذي يكون لبني هاشم يجب دفعه إليهم. وبهذا فهو يُفهِّم أن دفن سهم الإمام أو إيداعه لدى أحد ليصل إلى صاحبه عمل غير صحيح؛ ولكن رغم ذلك لا ينفي القول بأنَّ سهم الإمام هو ملك شخصي للإمام.

السؤال الذي قد يُعرَض في هذا الصدد يفيد: ما المبرر الذي يُسوغ لنا التصرف في ملك الإمام الشخصي ومن دون إذنه وإعطاءه إلى مواليه؟ إِلَّا لِلَّهِمَّ إِذَا تَمَسَّكَ أَهْدَهُمْ بِشَاهِدِ الْحَالِ [أَوِ الْقَرِينَةِ الْحَالِيَّةِ] وَقَالَ: «إِنَّ شَخْصًا كَرِيمًا كَالْإِمَامِ يَشَهِّدُ حَالَهُ بِأَنَّهُ لَا يَمْانِعُ إِذَا أُعْطِيَ مَالَهِ -الْمُسْتَغْنِيُّ عَنْهُ بِحَسْبِ قَوْلِ الْعَالَمَةِ الْحَلَّيِّ- إِلَى أَصْحَابِهِ وَمَوَالِيهِ». على أي حال إنَّ الرأي الغالب بين الفقهاء هو أنَّ الخمس -ولا سيما سهم الإمام- ملك شخصي لصاحب الخمس.

ولكن في مقابل هذا الرأي ثمة رأي آخر يفيد أنَّ الخمس - كالزكاة والأنفال وسائر العائدات التي تُحال إلى بيت المال - ليس له مالك شخصي، بل هو متعلق بالمجتمع الإسلامي كله بوصفه كياناً حقوقياً. فال المجتمع الذي يحكمه نظامٌ مشروع له حقوق في مقابل حقوق الفرد، وعند حصول التعارض بين حق المجتمع وحق الفرد يتقدَّم حق المجتمع. فعلى سبيل المثال التصدِّي لاحتكار ما يحتاجه المجتمع، وكذلك فرض عقوبة الإعدام بحق السرّاق وقطع الطرق المسلمين الذين يسلبون الأمان من المجتمع يُعدُّ من موارد تقدُّم حق المجتمع على حق الأفراد. للمجتمع -من هذا المنظور- شخصية حقوقية، أي أن المجتمع بوصفه وحدة اجتماعية دائمة له جملة من الحقوق يجب مراعاتها. فقد وردَ في حديث صحيح عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام، أنه سُئل عن أراضي العراق التي فُتحت في عهد عمر بن الخطاب، وقيل لمن تكون عائديتها؟ قال الإمام في الجواب عن ذلك: «لِجَمِيعِ الْمُسْلِمِينَ لِمَنْ هُوَ الْيَوْمِ، وَلِمَنْ يَدْخُلُ فِي إِسْلَامٍ بَعْدِ الْيَوْمِ، وَلِمَنْ لَمْ يَخْلُقْ بَعْدَهُ»^(٢).

بحسب ما وردَ في هذا الحديث فإنَّ مجموع الأمة الإسلامية -سواء من كان موجوداً، أو من سيأتون في قادم الزمان، كلَّ هؤلاء يمتلكون وحدة اجتماعية مستمرة لها شخصية حقوقية، وإنَّ أراضي العراق [في ذلك العهد] تعود لهذه الأمة المستمرة كلهَا، أي إنَّها ليست لأفراد موجودين فعلًا، وإذا ماتوا تنتقل لورثتهم. فلهذا المجتمع المنسجم والمستمر

(1) ابن حمزة الطوسي، الوسيلة، تحقيق: محمد الحسون، ط: الأولى، (قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1408هـ)، ص 137.

(2) الحز العاملی، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشیعة، المصدر السابق، ج 18، ص 435.

حقوق، ويظل المجتمع متماسكاً وقائماً بمراعاة هذه الحقوق، ومن جملتها هو حق امتلاك الحكومة. وإنَّ قول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في الخطبة 40 من (نهج البلاغة)، حيث قال: «إِنَّه لَا بُدُّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرًّا أَوْ فَاجِرٍ»⁽¹⁾ يشير إلى هذا الحق القطعي. ومن الطبيعي أن تكون الحكومة بحاجة إلى بيت المال، إذ يجب تأمينه من قبل الناس؛ ومن الطبيعي ألا يكون بيت المال هذا ملكاً لأحد، لا للإمام، ولا لغير الإمام، بل هو عائد للمجتمع كله. وإنَّ قول الإمام علي في الخطبة 232 من (نهج البلاغة) -حيث قال لعبد الله بن زمعة الذي طالب بشيء من بيت المال: «إِنَّ هَذَا الْمَالَ لَيْسَ لِي وَلَا لَكَ وَإِنَّمَا هُوَ فِي ظُلْمٍ لِلْمُسْلِمِينَ»⁽²⁾- يشير إلى هذا المطلب، أي إنَّ بيت المال لا يُعد ملكاً شخصياً لأحد، لا للإمام، ولا لغير الإمام. ومن الطبيعي أن يكون النظام الحاكم هو المعنى بتسلُّم الأموال المدفوعة لبيت المال، وليس شخص الإمام. ومن الطبيعي أيضاً إنفاق أموال المجتمع في احتياجات المجتمع. فقول الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام في العبارة السابقة حول كون هذا المال عائدًا للمجتمع الإسلامي (هُوَ فِي ظُلْمٍ لِلْمُسْلِمِينَ) يشير إلى هذا الأمر، أي إنَّ بيت المال يجب صرفه للمجتمع. ينطوي قول الإمام هذا على أمرين، فالأمر الأول هو أنَّ بيت المال لا يُعد ملكاً شخصياً لأي أحد، لا للإمام ولا لغير الإمام؛ والأمر الآخر هو أنَّ هذا المال يجب صرفه حتماً في احتياجات المجتمع. فإذاً في الوقت الذي يكون المجتمع بحاجة ماسة لهذا المال والبلاد تحتاجه للدفاع وليسط الأمن في المدن وتتأمين سائر الاحتياجات المجتمع لا يصح عندي دفن بيت المال أو إيداعه وعزله، بل إنَّ في هذا العمل تضييع لحق الناس، وهو إخلال في شؤون المجتمع، ومن ثم فإنَّه ذنب كبير. والفقهاء الذين قالوا بفكرة «دفن الخمس أو عزله في زمن الغيبة» قد ذهبوا إلى ذلك اعتقاداً منهم بأنَّ الخمس ملك شخصي للإمام الغائب؛ ولو كانوا متبعين إلى أنَّ الإمام حتى وإن كان حاضراً، لا يمتلك بيت المال، (مثل الإمام علي عليه السلام حين كان إماماً ظاهراً قال لعبد الله بن زمعة بأنَّ «هَذَا الْمَالَ لَيْسَ لِي وَلَا لَكَ»)، لو كانوا متبعين إلى ذلك لعلموا أنَّ الإمام الغائب من هذا الجانب كالإمام الظاهر، فبيت المال ليس ملكاً شخصياً له. وفي حديث أوردهناه سلفاً نقاً عن (وسائل الشيعة)، اتضح أنَّ الإمام علي الهاudi عليه السلام قد ميَّزَ بين الأموال الممنوحة لوالده الإمام محمد الجواد عليه السلام بوصفه إماماً، وأمواله الشخصية، حيث قال بأنَّ ما كان ملكاً له يُقسَّم على الورثة، وما أعطى بوصفه

(1) الشريف الرضي، نهج البلاغة، المصدر السابق، ص 82.

(2) المصدر نفسه، ص 353.

متصدياً لمنصب الإمامة يجب دفعه للإمام الذي يليه⁽¹⁾، ويجب صرفه حتماً في احتياجات المجتمع، لأنَّه عائدٌ للمجتمع، وليس ملِكًا شخصياً للإمام السابق، ولا للإمام اللاحق. إنَّ رأيَ الفقهاء المذكورين في جعل الخمس ملِكًا شخصياً للإمام قد دفع بالألوسي إلى أن يقول في تفسير آية الخمس وعلى سبيل التهكم:

«والظاهر أنَّ الأسمِمَةَ الْثَلَاثَةَ الْأُولَى الَّتِي ذَكَرُوهَا تَخْبِأُ فِي السَّرْدَابِ، إِذَا قَاتَمَ مَقَامَ الرَّسُولِ قَدْ غَابَ عَنْهُمْ، فَتَخْبِأُ لَهُ حَتَّى يَرْجِعَ مِنْ غَيْبِتِهِ»⁽²⁾.

لِلرَّدِّ عَلَى الألوسي يَجُبُ القُولُ بِأَنَّ الْخَمْسَ جُزْءٌ مِّنْ بَيْتِ الْمَالِ وَعَائِدٌ لِلْمَجَمُوعِ كُلُّهُ، وَيَجُبُ صِرْفُهُ فِي الاحْتِياجَاتِ الْعَامَةِ، وَإِنَّهُ لَيْسَ ملِكًا شخصياً للإمام لِتُجْبَ تَخْبِيَتُهُ.

وَيَنْبَغِي أَنْ نَعْلَمَ أَيْضًا بِأَنَّ مَفْرِدةَ «الإِمَام» فِي مَنْتَنِ الْرَوَايَاتِ لَا تَعْنِي بِالضرُورَةِ الْإِمَامِيَّةِ، بَلْ هِيَ بِمَعْنَى الْوَالِيِّ وَالْمَاسِكِ بِزَمَانِ الْأَمْوَارِ، سَوَاءً أَكَانَ مَعْصُومًا أَوْ غَيْرَ مَعْصُومٍ. عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ الْحَدِيثِ الَّتِي قِيلَ فِيهِ بِأَنَّ الْأَنْفَالَ بَعْدَ الرَّسُولِ تُعْطَى لِلإِمَامِ يَعْنِي أَنَّ الْأَنْفَالَ بَعْدَ الرَّسُولِ تُعْطَى لِلحاكمِ وَلِلْمَاسِكِ بِزَمَانِ الْأَمْوَارِ. فَالإِمَامُ فِي مَثَلِ هَذِهِ الْرَوَايَاتِ يَمْثُلُ مَظَهِّرًا لِلْدُولَةِ وَالنَّظَامِ الْحَاكِمِ الَّتِي لَا بُدُّ مِنْ وَجُودِهِ حَتَّى فِي عَصْرِ الْغَيْبَةِ. وَإِنَّ كُلَّ حَاكِمٍ يَكُونُ حَكْمَهُ مَشْرُوِّعًا فَإِنَّهُ يُعَدُّ إِمَاماً مَفْتُرَضَ الطَّاغِيَةِ، إِذَا يَجِدُ أَنْ تَكُونُ إِدَارَةُ الْمَجَمُوعِ وَإِصْدَارُ الْأَوْامِرِ بِعَقْدِ الصلحِ وَخَوْضِ الْحَرْبِ وَصَرْفِ بَيْتِ الْمَالِ وَكَافَةِ الشَّؤُونِ الْحَكُومِيَّةِ بِأَمْرِهِ وَتَحْتِ إِشْرَافِهِ. وَمِنْ هَنَا يَتَحَمَّلُ عَلَى الْكِتَابِ الْكَلَامِيَّةِ أَنْ تَفَرِّدَ فَصَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ بِمَسْبُوطِ الْيَدِ فِي عَصْرِ الْغَيْبَةِ فَإِنَّهُ غَيْرَ الْمَعْصُومِ، لَأَنَّهُ عَلَى الرَّغْمِ مِنْ عَدَمِ وَجُودِ إِمَامٍ مَعْصُومٍ مَبْسُوطُ الْيَدِ فِي عَصْرِ الْغَيْبَةِ فَإِنَّهُ وَجْدَ الْحَكُومَةِ وَالْإِمَامِ أَوِ الْحَاكِمِ فِي رَأْسِهَا ضَرُورَةٌ مُلْحَّةٌ، وَإِنَّ الْجُزْءَ الْأَكْبَرَ مِنْ عَمَرِ الْإِسْلَامِ مَشْمُولٌ بِعَصْرِ الْغَيْبَةِ، وَلَذَا لَا يَصْحُّ أَنْ تَخْلُوَ هَذِهِ الْمَدْدَةِ الْطَوِيلَةِ -الَّتِي تَشْمَلُ الْقَسْطَ الْأَكْبَرَ- مِنْ نَقَاشَاتِ وَدِرَاسَاتِ حَوْلِ الْحَكْمِ وَشَرُوطِ الْإِمَامِ وَالْحَاكِمِ غَيْرِ الْمَعْصُومِ، وَأَلَا تَتَضَخَّ مَسَائِلُهُ وَوَظَائِفُ النَّاسِ حَوْلَ ذَلِكَ؟ بِالإِضَافَةِ إِلَى ذَلِكَ لَا يَنْبَغِي مَنْاقِشَةُ الْمَسَائِلِ الْفَقِيهِيَّةِ الْمُعْنَيَّةِ بِشَؤُونِ الْحَاكِمِ وَالْحَكْمِ بِطَرِيقَةٍ يُطَّلَّعُ أَنَّهَا مَسَائِلٌ لَا تَعْنِي إِلَّا بِزَمْنِ حَضُورِ الْإِمَامِ الْمَعْصُومِ مَبْسُوطِ الْيَدِ، كَرَأْيُ الشَّيْخِ الطَّوْسِيِّ، حِيثُ قَالَ «إِذَا قَالَ الْإِمَامُ قَبْلَ لِقاءِ الْعَدُوِّ: مَنْ أَخْذَ شَيْئاً مِنْ الْغَيْمَةِ فَهُوَ لَهُ بَعْدَ الْخَمْسِ، كَانَ جَائزًا لَأَنَّهُ مَعْصُومٌ فَعَلَهُ حَجَةٌ»⁽³⁾.

(1) «عَنْ أَبِي عَلِيِّ بْنِ رَاشِدٍ قَالَ: قَلْتُ لِأَبِي الْحَسْنِ الثَّالِثِ: إِنَّا نَوْقِي بِالشَّيءِ فِيْقَالُ: هَذَا كَانَ لِأَبِي جَعْفَرِ عَنْدَنَا، فَكَيْفَ نَصْنَعُ؟ فَقَالَ: مَا كَانَ لِأَبِي بِسْبُبِ الْإِمَامَةِ فَهُوَ لِي، وَمَا كَانَ غَيْرَ ذَلِكَ فَهُوَ مِيرَاثُ عَلَى كِتَابِ اللَّهِ وَسَنَةِ نَبِيِّهِ». الْحَرَّ الْعَالَمِيُّ، تَفْصِيلُ وَسَائِلِ الشِّیعَةِ إِلَى تَحْصِيلِ مَسَائِلِ الشَّرِيعَةِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 30، ص 537.

(2) شَهَابُ الدِّينِ الْأَلوَسِيُّ، تَفْسِيرُ رُوحِ الْمَعْنَىِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 5، ص 203.

(3) أَبُو جَعْفَرِ مُحَمَّدِ الطَّوْسِيِّ، الْمَبْسُوطُ فِي فَقْهِ الْإِمَامَيْةِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ص 68-69.

جملةٌ مُعَرَّضةٌ

إنَّ الفقهاء الشيعة، في ذلك الجزءِ من المسائل الفقهية التي تعنى بالحكم وإدارة المجتمع، لم يتتوخوا إلَّا الرَّزْمُ الذي يكون فيه الإمام المعصوم ظاهراً وعلى رأس المجتمع، وبنحوِ إذا كان إماماً غير المعصوم - وإنْ كان عادلاً - ماسِكاً بزمام الأمور لـتَعَذُّرِ اعتماد تلك المسائل، ومن ثَمَّ لم تكن مسائل ذات جدوى للمجتمع. نعرض في أدناه نماذج من هذه المسائل.

الأنموذج الأول: ذكر الشَّيخ الطوسي في كتابه (الخلاف)، كالذِّي ذكره في (المبسوط): «يجوز للإمام أن يقول - قبل لقاء العدو: مَنْ أَخَذَ شَيْئاً مِنَ الغَيْمَةِ بَعْدَ الْخَمْسِ فَهُوَ لَهُ... وَ[الرأي] الآخر: أَنَّهُ لَا يَجُوز؛ دليلنا [على الجواز]: أَنَّ الْإِمَامَ مَعْصُومًّا، فَلَا يَفْعُلُ ذَلِكَ إِلَّا وَهُوَ جَائزٌ، وَأَفْعَالُهُ حَجَّةٌ كَأَفْعَالِ النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)»⁽¹⁾.

في ضوء هذا الرأي هل المقصود أنَّ العمل الذي نشَّكَ في صحته جائز أم غير جائز؟ يقول الشَّيخ بأنَّه جائز، لأنَّ الإمام المعصوم - في ضوء الفرض المذكور - هو من قام به. بيد أنَّ هذه المسألة وبهذه الصيغة التي عرضها الشَّيخ لا تصلح إلا لزمان يكون فيه المعصوم في رأس الأمور. ولكن في عصر العَيْنةِ لا حضور للإمام المعصوم المبسوط اليدي، ونحن نشَّكَ هل العمل المذكور جائز أم غير جائز؛ فلذا لا يمكن الاستناد إلى هذا القول. بالإضافة إلى ذلك إذا دعا قائداً المعركة إلى شيءٍ من هذا القبيل فإنه دليل على سوء تدبيره، لأنَّه في مثل هذه الحالة سيهجم المقاتلون على الغنائم بعد انتهاء المعركة، وكلُّ يأخذ شيئاً منها، مما يؤدِّي إلى الهرج والمرج والنزع والصراع بين المقاتلين؛ وإنَّ الإمام المعصوم بالطبع الذي يكون أعلم من الآخرين لا يقول شيئاً من هذا القبيل.

الأنموذج الثاني: ذكر الشَّيخ الطوسي في (الخلاف): «إذا كان هناك جماعة يعلمون القضايا على حدٍ واحدٍ، فعين الإمام واحداً منهم، فولاه، مَنْ يَكُنْ لَهُ الامتناع من قوله. وللشافعية فيه قولان: أحدهما مثل ما قلناه، والآخر يجوز له الامتناع، لأنَّه من فروض الكفايات. دليلنا: أَنَّ الْإِمَامَ مَعْصُومًّا عندنا، فإذا أَمْرَ بِأَمْرٍ لَا يَجُوزُ خَلَافُهُ، لِأَنَّ ذَلِكَ مَعْصِيَةٌ وَإِثْمٌ، يَسْتَحِقُّ فَاعْلَمُهَا الإِثْمُ وَالْعِقَاب»⁽²⁾.

ما ذكره الشَّيخ لا يصلح لعصر العَيْنةِ، لأنَّ الحاكم في عصر العَيْنةِ إمامٌ غير معصوم، ولا يحقُّ له أن يفرض شيئاً على عَالَمٍ لا يريده التصدِّي للقضاء ويسلِّب حرِيَّته واختياره ويرغمه على ذلك، لأنَّ القضاء واجبٌ كفائيٌّ؛ وممَّا كان الأشخاص من ذوي الصلاحية والخبرة موجودين بالقدر الكافي فعند ذلك لا يجوز إرغام عَالَمٍ على التصدِّي مهمَّة القضاء. ولأنَّ الإمام عَالَمٌ بهذا الحكم الفقهي فلا يرغم أبداً عَالَماً على قبول التصدِّي للقضاء، ولا يسلِّب حرية الأفراد واختيارهم، وإذا قام بهكذا فعل غير جائز فعند ذلك لن يكون معصوماً. بالإضافة إلى ذلك إنَّ التحدث بهذه الطريقة وعرض هكذا آراء يُعدُّ ضرباً من ترويج الدكتاتورية تحت راية عصمة الإمام، حيث يحوز الفقيه للإمام أن يسلِّب عالِماً حرِيَّته واختياره وأن يرغمه على التصدِّي للقضاء الذي لا يُعدُّ واجباً عَيْنَياً عليه. على الفقيه أن يكون حذرًا في أقواله وأرائه، وألا تترتب على ما يقوله نتائج سلبية.

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، المصدر السابق، ج 4، ص 189. [المسألة 14، من كتاب الفيء وقسمة الغنائم].

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 210. [المسألة 2، من كتاب آداب القضاء].

الأمودج الثالث: ذكر الشيخ الطوسي في (الخلاف):
 «المتغلب إذا أخذ الصدقة، لم تبرأ بذلك ذمته من وجوب الزكاة عليه... وقال الشافعي: إذا أخذ الزكاة إمام غير عادل أجزأت عنه، لأن إمامته لم تزل بفسقه. ذهب أكثر الفقهاء من المحققين وأكثر أصحاب الشافعي إلى أنه إذا فسق زالت إمامته... فاما فسق الإمام فعندنا لا يجوز، لأنه لا يكون إلا معصوما...»⁽¹⁾.
 يدور الحديث هنا عن إمامية الولي الظالم وحكمه، فهل هي شرعية لكونه فاسقاً، وإنَّ من يعطيه الزكاة قد عمل بتتكليفه فعلاً؟ أم أن إمامته غير شرعية لكونه فاسقاً، وإنَّ من يعطيه الزكاة لا ثُرأ ذمته؟ يجب إيضاح هذه المسألة في عصر الغيبة لعلم الناس تكليفهم. أما قول الشيخ حول كون «فسق الإمام لا يجوز، لأنه لا يكون إلا معصوما» لا يصلح لزمن الغيبة، أي لا يصلح لزمن الشيخ الطوسي، ولا يحل إشكالاً. فلذا يجب الاجتهاد في هذه المسألة واختيار جانب واحد من القضية⁽²⁾.

الأمودج الرابع: ذكر الشيخ الطوسي في (الخلاف):

«للإمام المعصوم الذي نذهب إلى إمامته أن يحمي الكلاء لنفسه ولعامة المسلمين. وقال الشافعي: إن أراد لنفسه لم يكن له ذلك، وإن حماه لعامة المسلمين فيه قوله: أحدهما ليس له ذلك. والثاني أن له ذلك، وهو الصحيح عند أصحابه، وبه قال أبو حنيفة. دليلنا: أنه قامت الدالة على عصمه، فإذا ثبت ذلك، فكل ما يفعله المعصوم يكون صواباً وحججاً. ولأنَّ قد بيننا أنَّ الموات ملك للإمام، وإذا ثبت أنها ملك له فله أن يحميها، لأنَّ كلَّ من له ملك له أن يحمي ما فيه بلا خلاف»⁽³⁾.

يدور الحديث هنا عمّا إذا كان الحاكم الإسلامي محقاً في الاحتفاظ بالكلا ل نفسه أو للمسلمين وحرمان الآخرين من ذلك، أو أنه لا يحق له؟ عصر الغيبة بحاجة للإجابة عن مثل هذا السؤال؛ بيد أنَّ قول الشيخ حول أنَّ الإمام «يحق له فعل ذلك، لأنَّه معصوم، وفعل المعصوم حجة وصواب» لا يصلح لعصر الغيبة. والمطلوب هنا هو الاجتهاد والإفتاء في ضوء أحد طرق المسألة في عصر الغيبة، وهو ما لم يفعله الشيخ في هذا الصدد.

يبدو أنَّ ما يمكن قوله في هذه المسألة هو أنَّ الكلا⁽⁴⁾، لكونه من الأنفال التي تعود للمجتمع الإسلامي كله، ولكون الإمام وهي المجتمع، فلذا يجب معاملة الكلا بنحو يكون في صالح المجتمع. ولذا لا يحق له أن يتصرف فيه لمنفعته الشخصية وأن يحرم الآخرين منه. وإذا فعل ذلك فإنه خالف الشرع، ولم يعد معصوماً. وإنَّ قول الشيخ حول كون «الموات ملك للإمام، وكلَّ من له ملك له أن يحمي ما فيه» مبنيٌ على رأي يعد الأنفال ملكاً شخصياً للإمام، وهو رأي مردود ولا يُعتمد به، وقد فصلنا القول في ذلك سلفاً.

(1) المصدر نفسه، ج 2، ص 32-33. [المسألة 32 من كتاب الزكاة].

(2) الإمام أو الحاكم في هذا السياق إنما أن يكون فاسقاً أو معصوماً. ما يقصد المؤلف هو أن الشيخ الطوسي لا ينبغي أن يتجاهل فسق الحاكم، إذ يجب أن يأخذ بالحسبان هذا الجانب من القضية أيضاً ويقر بإمكانية فسق الحاكم ثم مناقشة ذلك. [المترجم]

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 528. [المسألة 6، من كتاب إحياء الموات].

(4) [الكلا، ما ترعاه الماشية أو تعلفه من عشب أخضر أو يابس].

الأمودج الخامس: ذكر الشيخ الطوسي في (الخلاف): «الإمامُ عندنا لا يأمر بقتلَ مَنْ لا يجب قتله، لأنَّه معصوم. لكنَّ يجوز ذلك في الأمير، فمتى أمرَ غيره بقتلَ مَنْ لا يجب قتله، فعلمَ المأمور ذلك فقتله، فإنَّ القُوَّة على القاتل بلا خلاف. وإنْ لم يعلم أنَّ قتله واجب إلا أنه اعتقادُ أنَّ الأمير لا يأمر بقتلَ مَنْ لا يجب قتله فقتله؛ قال الشافعِي: لا قُوَّة على القاتل، والقوَّة على الإمام»⁽¹⁾.

في هنا أيضًا نجد الشيخ قد عرض المسألة في ضوء افتراضه بأنَّ الإمام المعصوم هو الملاس克 بزمام الأمور وهو الحاكم، وهو رأي لا يصلح لزمة الغيبة. ففي الزمن الذي لا يوجد فيه الإمام المعصوم المبسوط اليد يرجى من الفقيه أن يجتهد وأن يبيّن الحكم في هذه المسألة ويوضح هل القاتل (في مثل هذا المورد) هو مَنْ يستحق القصاص أم الأمر بالقتل؟

الأمودج السادس: ذكر العلامة الحلي في (مبحث جهاد البغاء): «قد جرت العادةُ بين الفقهاء أن يذكروا الإمامة في هذا الموضوع ليعرف الإمام الذي يجب اتباعه ويصير الإنسانُ باغياً بالخروج عليه».

ثم يذكر سبعة شروط للإمام، ويقول بأنَّ «هذه الشرائط غير مختلف فيها»، ثم يورد الشروط المختلف فيها، ويقول في الشرط الحادي عشر:

«أن يكون مِنْ قريش، لقوله عليه السلام الأئمة مِنْ قريش، وهو أظهر قول الشافعية. وخالف فيه الجوني مع إنه لا خلاف في أنَّ أبا بكر احتاجَ على الانصار يوم السقيفة به، وبذلك أخذت الصحابةُ بعده. قالت الشافعية فإنَّ مَنْ يوجد في قريش من يستجمع الصفات المعتبرة نصب كناني، فإنَّ مَنْ يوجد فرجلٌ مِنْ ولد إسماعيل عليه السلام؛ وهو باطلٌ عندنا لأنَّ الإمامة عندنا مخصوصة في الاثني عشر»⁽²⁾.

نجد العلامة الحلي قد حصر مصداق الإمام الذي يكون الخروج عليه باغياً في الأئمة الاثني عشر المعصومين. بيد أنَّ سؤالاً يُعرض في هذا الصدد، إذ يقول: بالنسبة لعصر الغيبة، إذ لا يوجد ثمة إمام معصوم، إذا انتخب الناسُ إماماً عادلاً لإدارة المجتمع، ثم خرجت عليه عناصر مثيرة للفتن، عند ذلك هل سيكون الخروج عليه باغياً؟ أم لا يُعد باغياً بحجة أنَّ هذا الإمام المنتخب ليس من الأئمة الاثني عشر، ومن ثم لا يجب التصدّي لشرور هؤلاء البغاء؟ هل يتلزم العلامة بهذه الفكرة ويقول في مثل هذه الحالة بأنَّ الجهاد ضدَّ هؤلاء البغاء غير واجب، ويجب تركهم وإهمالهم ليستمروا في بغيهم وليدمروا الحرج والنسل؟ لا يمكن مطلقاً الالتزام بمثل هذا الأمر.

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، ج 5، ص 166. [المسألة 28 من كتاب الجنایات].

(2) ابن مطهر الحلي، تذكرة الفقهاء، المصدر السابق، ج 9، 394. [ط: مؤسسة آل البيت]

الأقوال المقتبسة عن الشيخ الطوسي والعلامة الحلي أوضحتْ جلّيَ أنَّ الفقهاء الشيعة عندما يتناولون المسائل الفقهية المرتبطة بشؤون الحكم وإدارة المجتمع يعرضونها مفترضين وجود الإمام المخصوص باليد؛ وعلى الرغم من أنَّهم كانوا يعيشون في عصر الغيبة فلأنَّهم لم يبيتوا مثل هذه المسائل لعصر الغيبة ليعرف الناس في هكذا عصر القضايا والمسائل المرتبطة بشؤون الحكم، وليعلموا هل يجب عليهم اختيار إمام عادل ولائق ليتستَّ لهم إدارة المجتمع بقيادته؟ أم يجب ترك المجتمع لحاله لعدم وجود إمام مخصوص بمسقط اليدين من الأئمة الاثني عشر، وأنَّ يظلُّوا يعيشون من الهرج والمرج والفتنة والفساد إلى الأبد؟

ولأنَّ الفقهاء الشيعة قد ناقشوا المسائل الفقهية المرتبطة بالشؤون السياسية والاجتماعية والعسكرية والاقتصادية وعرضوا مجمل القضايا المرتبطة بحياة الناس الجمعية في ضوء افتراض وجود الإمام المخصوص، فلذا كانوا يعنون بما مضى، وليس بالواقع الراهن ولا بالمستقبل؛ ولم يفكروا في أن يدونوا الفقه لإدارة المجتمع في «عصر الغيبة» الذي استغرق الجزء الأكبر من عمر الإسلام، وبنحوٍ يكون قابلاً للتطور بتطور المجتمع، وأن يكون قادرًا على الإجابة عن الأسئلة والقضايا الحديثة.

إنَّ من أسباب جمود الفقه الشيعي وعجزه قد مواكبة الحركة التكاملية للمجتمعات البشرية ومن العلل التي تجعله غير قادر على الإجابة عن الأسئلة والقضايا المستحدثة في المجتمع هي أنَّ قوامه الرئيس قد شيد من أجل الماضي، ولعصر حضور الإمام المخصوص، وليس من أجل كلِّ الأزمنة. ومن الواضح أنَّ مثل هذا الفقه يظل متوفقاً في حدود زمن حضور الإمام المخصوص، ولن يظل قادرًا على النظر لكُلِّ الأزمنة، ولا يسعه أن يفكَّر حول إدارة جميع المجتمعات البشرية وفي كلِّ العصور.

ولأنَّ هؤلاء الفقهاء كانوا يعيشون في عُزلة ولم يشتراكوا في إدارة المجتمع، فلذا لم تتوَّد عندهم الحاجة لتدوين الفقه بطريقٍ يجعل المدونة الفقهية أداةً لإدارة المجتمعات البشرية لكُلِّ العصور.

وإذا شعرَ الفقهاء اليوم بمثل هذه الحاجة وَسَرَعوا بحرارَك لإعادة بناء قوام الفقه، وإذا وظفوا كلَّ طاقاتهم الفكرية والعلمية ووحدوا إمكانياتهم جمِيعاً واستعانوا بتخصصات جميع العلماء من سائر الحقول العِلمية لوضع مدونة فقهية ناجحة لإدارة المجتمعات البشرية في كُلِّ العصور، عند ذلك سيمكنا أن نأمل بأن يتحققوا النتيجة المرجوة، وأن يتقدوا الفقه من هذا الجمود الذي فيه، وليكون باستطاعته مواكبة الحركة التكاملية التي تشهد لها المجتمعات الإنسانية وليجيب عن متطلبات الحياة العصرية.

يقول السيد الخميني حول عدم نجاعة الاجتهاد المتصطَّح ولزوم التحرُّك نحو إعادة بناء الفقه:

«ما لم يكن لعلماء الدين حضور فاعل في كافة القضايا والمعضلات، ليس بوسعهم أن يدركوا بأنَّ الاجتهاد الشائع غير كافٍ لإدارة المجتمع. وأنَّ الحوزات العِلمية وعلماء الدين مطالبون دائماً باستيعاب حركة المجتمع والتبنُّ بمتطلباته واحتياجاته المستقبلية، وأنَّ يكونوا مهتمين لاتخاذ ردود الفعل المناسبة إزاء الأحداث قبل حدوثها. فمن الممكن أن تتغير الأساليب الرائجة لإدارة أمور المجتمع في السنوات القادمة، وتتجدد المجتمعات البشرية نفسها بحاجة إلى أفكار إسلامية جديدة لايجاد حلول لمشكلاتها. ولهذا ينبغي لعلماء الإسلام الكبار أن يفكروا بذلك من الآن»(13).

هذا كلام فقيه يبرُّزُ بتلك تجربة إدارة بلده لعشرين عاماً، فقد ملس طوال هذه المدة وبكلِّ فكره وجوارحه عدم كفاية الاجتهاد الشائع الذي يُعدُّ الفقه الراهن من نتاجاته المباشرة. ولذلك دعا علماء الدين في الحوزات العِلمية من منطلق هذا الهاجس والله أن يسيراوا إلى الأمام وأن يقوموا بشيء من أجل تفعيل الاجتهاد الشائع وجعل الفقه ناجعاً.

خمسة أقوال في «ذى القربى»

يجب أن نعلم بأنَّ ثمة خلافاً بين المفسِّرين والفقهاء حول معنى «ذى القربى» في آية الخامس، ففي ذلك جملةٌ من الآراء نعرضها كالتالي.

القول الأول

المراد من «ذى القربى» هو الإمام، وهو قول جمعِ الفقهاء الشيعة من الذين يعذّون نصف الخامس مُلْكًا شخصياً للإمام. وقد تقدّم الحديث في نقد هذا الرأي ورَدَّه، ونضيف هنا أنَّ هذا القول يستلزم أنْ تصبح سنويًا مليارات الدنانير من أموال الخامس مُلْكًا شخصياً للإمام؛ لا سيّما إذا كان الأمرُ بحسب ما يريده الإسلام، أي إذا كان جميع أهل العالم مسلمين ويدفعون الخامس، وهذا ما يتعارض مع قوله تعالى: ﴿كُنْ لَا يَكُونُ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 7]، ذلك لأنَّ هذه الآية تقول: «لقد جعلنا الفيء لِأَقْرَبَائِكُمُ الْمُحْتَاجِينَ ولِيَتَامَى والمُسَاكِينَ وَلِبَنَاءِ السَّبِيلِ» [وبالطبع لغيرهم من المحتاجين، مثل الأطفال الذين فقدوا آباءِهم]، وذلك لكي لا يغدو الفيء متداولاً بين أغنيائهم، ولكي لا تتركز الثروات والأموال في موضع واحد. ومن الواضح أنَّه إذا كان نصف أموال الخامس التي يدفعها أهل العالم جمِيعاً مُلْكًا شخصياً للإمام ستتراكم ثروةً عظيمةً، وهو ما لا يقبله الإسلام. فضلاً على ذلك فإنَّ أصحاب هذا الرأي يخصّصون النصف الآخر من أموال الخامس لبني هاشم، وبهذا بات نصف الخامس مُلْكًا شخصياً، ونصفه الآخر ميزانيةً للأسرة والأقرباء!

القول الثاني

المراد من «ذى القربى» بنو هاشم، وهو رأيُ نَفَلَه القرطبيُّ في تفسيره⁽¹⁾ عن مجاهد ومالك وسفيان الثوري والأوزاعي. بيد أنَّ هذا القول أيضًا لا يستند إلى دليل معتبر، ويبعد أنَّ أصحابه قد تصوّروا أنَّ ذكر كلمة الرسول قبل «ذى القربى» في متن الآية هو الدليل على أنَّ المراد من «ذى القربى» هو أقرباء الرسول؛ ثمَّ حصروا أقرباء الرسول في «بني هاشم». في حين أنَّ ذكر الرسول قبل «ذى القربى» لا يمثل دليلاً على أنَّ المراد من ذي القربى هو أقرباء الرسول، ومن جانبٍ آخر لا يُحصَر أقرباء الرسول ببني هاشم، لأنَّ أقرباءه صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مجموعةً واسعةً وكثيرةً من المسلمين، وقد يكون بنو هاشم أقلَّ مِن خمسٍ هؤلاء. وحتى لو افترضنا - وإنْ كان افتراضًا غير صحيح - أنَّ أقرباء الرسول هم المراد من «ذى القربى» فإنَّ حصر هؤلاء في «بني هاشم» يُعَدُّ تخصيص الأكثـر، وهو

(1) يُنظر: شمس الدين القرطبي، المصدر السابق، ج 8، ص 12.

مستهجن. ذلك لأنَّ إيراد لفظ له آلاف المصاديق ثمَّ إرادة فئة قليلة من مدلوله يُعدُّ أمراً مذموماً ومردوداً في عرف الفصحاء.

القول الثالث

المرادُ من «ذِي القرْبَى» بنو هاشم وبنو المطلب [المطلب أخو هاشم وهو من أجداد الشافعِيّ]؛ وبحسب ما نقل القرطبيٌ فإنَّ هذا الرأي للشافعِي ولأحمد بن حنبل ولأبي ثور وقتادة وابن جُريج⁽¹⁾. والدليل الذي يستند إليه هذا الرأي هو حديث جُبَيرٍ بن مُطَعْمٍ الذي يقول:

«لَمَّا قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلهَ] وَسَلَّمَ- سَهْمَ دَوِيِ الْقُرْبَى مِنْ خَيْرٍ، بَيْنَ بَنِي هَارِثَةِ وَبَنِي الْمُطَلِّبِ، أَتَيْتُ أَنَا وَعُثْمَانُ بْنُ عَفَانَ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلهَ] وَسَلَّمَ- فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمَّا بَنُو هَارِثَةِ فَلَا تُنْكِرْ فَصَاهُمْ، لِمَكَانِكَ الَّذِي وَضَعَكَ اللَّهُ بِهِ مِنْهُمْ، فَمَا بَالِ إِخْوَانِنَا مِنْ بَنِي الْمُطَلِّبِ أَعْطَيْتُهُمْ وَتَرَكْنَا، وَإِنَّمَا نَحْنُ وَهُمْ مِنْكُمْ يَمْنَرِلَةٌ وَاحِدَةٌ؟ فَقَالَ: إِنَّهُمْ لَمْ يُقَارِفُونِي فِي جَاهِلِيَّةٍ وَلَا إِسْلَامٍ، وَإِنَّمَا بَنُو هَارِثَةِ وَبَنُو الْمُطَلِّبِ شَيْءٌ وَاحِدٌ. وَشَبَّكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ. رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَالْبُخَارِيُّ⁽²⁾.

أمَّا نحن فنقول أولاً: ثمة شكوك في اعتبار هذا الحديث، لأنَّ جُبَيرَ بن مُطَعْمٍ -وبحسب ما ذَكَرَ أَحمد زيني دحلان (ت 1886م) في حاشيته على السيرة الحلبية⁽³⁾ - قد أسلمَ في فتح مكَّةَ، وكان مِنَ المؤلَّفة قلوبهم كأبي سفيان وحكيم بن حزام؛ أي مِنَ الذين أُعطوا مئةَ من الإبل⁽⁴⁾، وكان جُبَيرَ بن مطعْم سادس هؤلاء. هذا يعني أنَّ جُبَيرًا لم يكن مسلماً عند فتح خير لitisnī له الذهاب إلى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ومطالبته بالغنائم. لأنَّ خير فُتِحتَ قبل أن يسلم جُبَيرَ بن مطعْم بعام واحد. ثانياً: أن يكون النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

(1) يُنظر: المصدر نفسه، ج 8، ص 12.

(2) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني على مختصر: عمر بن حسين الخرقى، المصدر السابق، ج 6، ص 460-461.

(3) يُنظر: علي بن برهان الدين الحلبى الشافعى، إنسان العيون فى سيرة الأمين المأمون المعروفة بالسيرة الحلبية، وفي الحواشى: أحمد زيني المشهور بـ دحلان، السيرة النبوية والآثار المحمدية، (مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر، 1935)، ج 2، ص 358.

(4) قال عبد الله بن أبي بكر بن حزم وغيره: كان من إعطاء رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلِهِ] وَسَلَّمَ من المؤلَّفة قلوبهم من أصحاب المئين من بنى نوفل بن عبد مناف: جبَيرَ بن مطعْم مئةَ من الإبل». جمال الدين ابن منظور الأنصارى، مختصر تاريخ لابن عساكر، تحقيق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطعْم، ط: الأولى، (دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1984)، ج 6، ص 7.

[المترجم]

قد أعطى غنائم خير لبني هاشم ولبني المطلب لا يُعد دليلاً على أنَّ «ذِي الْقُرْبَى» في آية الخامس منحصرة بهاتين الفتَّيَنِ، لأنَّ غنائمَ خير كانت من الأنفال، وكانت تحت تصرف النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، إذ كان له أن يعطيها لمن شاء، وقد أعطاها لهاتين الفتَّيَنِ من المسلمين بحسب تشخيصه للمصلحة آنذاك.

القول الرابع

إنَّ «ذِي الْقُرْبَى» في آية الخامس هم قريش، وهو ما ذهب إليه بعض علماء السلف؛ ولديهم على ذلك أَنَّه عند نزول قوله تعالى ﴿وَأَنِدْرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214] أَنَّدَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بني عبد مناف وبني كعب وبني مَرَّة وبني عبد شمس وبني المطلب، وكل هؤلاء من قريش. وهذا يعني أنَّ «العشيرة الأقربين» و«ذوي القربى» هم قريش، من ثُمَّ تكون مفردة «ذِي الْقُرْبَى» في آية الخامس بمعنى قريش⁽¹⁾.

ولأنَّ الآية المشار إليها [في سورة الشعراء] تناطِب النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وأضيفت فيها مفردة العشيرة إلى كاف الخطاب وألْحَقَ بها وصف «الأقربين» فلذا يكون المراد من «العشيرة الأقربين» بطبيعة الحال أقرباء الرسول نفسه، وهم قريش. ولكنَّ آية الخامس لا تناطِب النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، بل تناطِب الأُمَّةَ الْإِسْلَامِيَّةَ بِرَمْتَهَا، وليس ثمة دلالة على أنَّ المراد مِن «ذِي الْقُرْبَى» في متنها منحصر بأقرباء الرسول. وأن تكون مفردة «الرسول» مذكورة قبل «ذِي الْقُرْبَى» لا يُعد دليلاً على أنَّ المراد محصور بأقرباء الرسول. خلاصة القول إنَّ دعوةَ الرسول لِيُطْوِنُ قريش وإنذارهم بعد نزول قوله تعالى ﴿وَأَنِدْرُ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ لا يمثل دليلاً على أنَّ «ذِي الْقُرْبَى» في آية الخامس بمعنى أقرباء الرسول بالمعنى الأوسع، أي قريش، ولا غيرهم.

تشترك الآراءُ الثلاث المتقدمة في كونها قد عدَّت «ذِي الْقُرْبَى» في آية الخامس بمعنى أقرباء الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. وإن كانت بعضها قد حددت دائرة الأقرباء هؤلاء، وبعضها وسعته وشملت قريش كلها، وهو ما استنبطه الفقهاء والمفسرون السَّنة، أي مجاهد ومالك وسفيان الثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد بن حنبل وأبو ثور وقتادة وابن جُرَيْج من آية الخامس. ومن المعلوم أنَّ الأصلَ في هذه المسألة يعود إلى الفقهاء والمفسرين السَّنة الذين تقدَّمت أسماؤهم. ويبدو أنَّ ذِكر «الرسول» قبل «ذِي الْقُرْبَى» في آية الخامس كان منشأ استنباطهم وقراءتهم لِلنَّصِّ، وهو استنباطٌ ضعيف؛ لأنَّ مجرد ذكر «ذِي الْقُرْبَى»

(1) يُنظر: شمس الدين القرطبي، المصدر السابق، ج 8، ص 12.

بعد لفظة الرسول لا يُعد دليلاً على أنَّ «ذِي القرْبَى» تعني أقرباء الرسول. فإذا كان المرادُ أقرباء الرسول فعلاً لورَدَ نصُّ الآية بهذا النحو: «وَاعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ هُمُ الْحُمُسُهُ وَلِرَسُولِنَا (قُرْبَاهُ) وَالْيَتَامَى...»، وعند ذلك لكان المرادُ من الأقرباء المشارِ إِلَيْهم هم أقرباء الرسول، إِلَّا فَإِضافة «ذِي القرْبَى» إلى ضمير الرسول، ولظلَّ نظم الآية قائماً ومن دون أن يطرأ على فصاحتها أيُّ خلل. بيد أنَّ مفردة «ذِي القرْبَى» في آية الخمس، وبالنحو الذي وردت فيه، مطَّلَقةٌ وغير مختَصَّة بأقرباء أحدٍ، وَمِنْ ثُمَّ تشملُ أقرباء جميع المخاطبين، فكأنَّ الآية ت يريد تقول: «اعْلَمُوا أَنَّ الْخَمْسَ الَّذِي تَعْطُونَهُ لِلَّهِ وَلِرَسُولِنَا وَلِلنَّظَامِ الْحَاكِمِ يُصْرَفُ فِي احْتِياجَاتِ الْمُجَمَّعِ، مِنْ قَبْلِ مَا يَحْتَاجُهُ أَقْرَبَاكُمُ الْفَقَرَاءُ وَالْمُحْتَاجِينُ وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينُ وَأَبْنَاءِ السَّبِيلِ، وَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ الْأَطْفَالُ الَّذِينَ فُقِدَّ آبَائُهُمْ. فَلَذَا لَا تَمَانُعوا دَفْعَ الْخَمْسِ».

على أيِّ حال، كان الفقهاء والمفسرون السنة هم رواد هذه القراءة وهذا التفسير لمفردة «ذِي القرْبَى» في آية الخمس وعدُّ معناها مقووًنا بأقرباء الرسول. ثُمَّ تلقَّفَ الفقهاء والمفسرون الشيعة هذه القراءة وحدوا حذو الفقهاء والمفسرين السنة؛ أيُّ أَنَّ هناك ضرباً من التأثير والتأثر الثقافي المتبادل بين السنة والشيعة في هذا الصدد. فإذا كنا نجد بعض الروايات قد فَسَرَتْ «ذِي القرْبَى» في آية الخمس بمعنى أقرباء الرسول صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فالسبب يعود إلى تأثر رواتها بالسنة الذين ذهبوا إلى ذلك. وهنا لنا أن نستذكر [مرةً أخرى] قول السيد البروجردي (ت 1961) رضوان الله عليه، إذ قال: «الفقه الشيعي حاشية على الفقه السنّي».

إنَّ الآراء الثلاثة المتقدمة [حول معنى ذِي القرْبَى] تشتَرك في نقطَةِ ضعْفٍ واحدةٍ لا يمكن تبريرها والدفاع عنها، وهي أَنَّ الخمس الذي يُعَدُّ جزءاً من بيت المال وعائداً لجميع المجتمع، قد خُصصَ [في ضوء هذه الآراء الثلاثة] لأسرةٍ أو لفِئَةٍ معينةٍ، وفي الواقع منحت [هذه الآراء] ميزةً عَرِيقَةً لِفِئَةٍ معينةٍ مِنْ أَبْنَاءِ آدَمَ، وكأنَّها أقرت التمييز العنصري المقيت والمنفور، وهذا ما لا يصحُّ لجملةٍ من الأدلة:

أولاً، الإسلام ليس دينَ قَبْلِيَاً وأُسْرَيَاً، بل هو دينُ عَالَمِي وخالد، وحربيٌّ بِجمِيعِ أَهْلِ الْعَالَمِ أَنْ يَتَّبعُوهُ. مِنْ هُنَا يَنْبَغِي أَنْ نَتْسَاءِلُ ونَقُولُ: إِذَا أَصْبَحَ أَهْلُ الْعَالَمِ وَفِي جَمِيعِ الْقَارَاتِ مُسْلِمِينَ وَكُلُّهُمْ دَفَعُوا الْخَمْسَ، هَلْ مِنَ الصَّحِيحِ أَنْ يَقُولَ لَهُمُ الْإِسْلَامُ أَنَّ هَذِهِ الْثَّرَوَةِ الْعَظِيمَةِ الَّتِي تَبَلُّغُ سَنْوِيًّا مِلِيَارَاتِ الدَّنَانِيرِ مِنَ الذَّهَبِ يَجُبُ إِعْطَائِهَا لِأَسْرَةٍ مَعِينَةٍ، أَيُّ لِبْنَى هَاشِمٍ، أَوْ لِبْنَى هَاشِمٍ وَلِبْنَى الْمَطَّلِبِ، أَوْ لِقَرِيشٍ كُلُّهَا؟ بِالطبعِ لَا يَصْحُّ ذَلِكُ.

ثانياً، إِذَا خُصصَتْ هَذِهِ الْأَمْوَالُ الطَّائِلَةُ لِأَسْرَةٍ مَعِينَةٍ سَيُؤَدِّيُ الْأَمْرُ إِلَى تِراَكِمِ الْثَّرَوَةِ لَدِي فَئَةٍ مَعِينَةٍ؛ لَا سِيمَى أَنَّ بَعْضَ الْفَقَهَاءَ لَا يَشْتَرطُونَ الْفَقْرَ وَالْحَاجَةَ فِي مَنْ يَأْخُذُ الْخَمْسَ، كَالشَّافِعِيُّ

وكذلك الشيخ الطوسي، إذ أفتى بذلك في كتابه (**الخلاف**)⁽¹⁾: ولكن كما نعلم الإسلام لا يرضي بتراكم الثروات، وإن الآية السابعة من سورة الحشر -بحسب ما تقدّم- تدين ذلك. فلذا كيف يمكن للإسلام الذي يرفض تراكم الثروة بيد فئة معينة أن يصدر حكمًا حول الخمس يقتضي تراكم الثروة، ولا سيما أنها ثروة طائلة جدًا؟ لا يمكن لهذا الأمر مطلقاً أن يكون صحيحاً.

ثالثاً، بالنسبة للمسلمين في المجتمعات الإسلامية في آسيا وأوروبا وأمريكا وإفريقيا وأستراليا -من الذين يرثون دفع عشرين بالمئة من أرباحهم السنوية- أو الحكومات التي تروم جمع أموال الخمس، من غير المعقول أن يبحث هؤلاء في أرجاء العالم عن المنتجين لهذه الأسرة التي كانت تقطن الحجاز أصلاً، عسى أن يجدوا من ينتهي لنسل العباس بن عبد المطلب أو أبي لهب، أو لسائربني هاشم، أو لبني المطلب، أو لقريش، وذلك ليدفعوا لهم في كل عام هذه الأموال الطائلة ولزيادة دوماً في بحبوحة من الأموال والثروات التي جاءتهم مجاناً ومن دون عناء! يتضح خطأ هذا الفعل بنحو أكثر عندما ندرك أن الإسلام يريد لجميع أهل العالم أن يكونوا مسلمين وأن يكونوا ملتزمين بأحكام الإسلام، بما في ذلك دفع الخمس، إذ عليهم [في ضوء الرأي الخاطئ] أن يدفعوا كل هذه الأموال والثروات الطائلة لأولاد أبي لهب وهارون الرشيد والمتوكل العباسي، حتى وإن كانوا غير فقراء وغير محتاجين؛ ذلك أنهم يمتلكون هذا الحق بحسب فقهاء من أمثال الشافعي والشيخ الطوسي، وذلك لمجرد قرابتهم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وليس بسبب حاجتهم.

وينبغي في هذا الصدد أن نعلم بأنَّ ما ترسَّخ في أذهان الناس حول أنَّ نصف الخمس هو حق للسادة من نسل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم لا يستند إلى مبني فقهٍ، فالفقهاء لم يقولوا بذلك، لأنَّ الشيخ الطوسي يقول في تفسير (التبیان): «الذين يستحقون الخمس عندنا من كان من ولد عبد المطلب، لأنَّ هاشماً لم يعقب إلا منه: من الطالبيين والعبايين والحارثيين واللهبيين»⁽²⁾. إذن يجب ألا نتصور -كما يتصور العوام- أنَّ نصف الخمس يعطى لنسل النبي احتراماً لمقامه و شأنه صلى الله عليه وآله وسلم.

(1) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، **الخلاف**، المصدر السابق، ج 4، ص 211: «مسألة 38: سهم ذي القربي ثابت؛ لم يسقط بموت النبي -صلى الله عليه وآله-، وهو من قام مقامه. وقال الشافعي: سهم ذي القربي ثابت، وهو خمس الخمس، يصرف إلى أقاربه الغني والفقير منهم، ويستحقونه بالقرابة... فمن قال: الأغنياء منهم لا يعطون فقد ترك القولين، وخرج عن الإجماع».

(2) أبو جعفر محمد الطوسي، **تفسير التبیان**، المصدر السابق، ج 5، ص 123.

القول الخامس

أما القول الذي نتبناه في هذا الصدد هو أن «ذى القربى» في آية الخمس وفي آية الفيء بمعنى أقرباء مخاطبى هاتين الآيتين، أي الأمة الإسلامية قاطبةً. فـ«ذى القربى» هنا تقرأ كما وردت في الآية التاسعة من سورة النحل ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَإِلَحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾؛ وثمة آيات أخرى وردت فيها مفردة «ذى القربى»، والمراد منها أقرباء المخاطبين جميعاً، وقد فصلنا القول سلفاً حول هذا الموضوع. وفي ضوء هذا الرأي لا يمكن إيراد أي واحدة من الإشكالات الموجّهة للآراء الأربع الم提قدمة، وذلك لأربعة أسباب:

أولاً: «ذى القربى» -بحسب هذا الرأي- ليست بمعنى الإمام ليكون الخمس ملگاً شخصياً له ومن ثم يؤدي إلى تراكم الثروة.

ثانياً: إن «ذى القربى» -في ضوء هذا الرأي- ليست بمعنى أقرباء الرسول من بنى هاشم حتى يقال بأن ذكر الرسول قبل «ذى القربى» لا يعده دليلاً على أن هذه المفردة بمعنى أقرباء الرسول من بنى هاشم.

ثالثاً: «ذى القربى» -في هذا الرأي- ليست بمعنى بنى هاشم وبني المطلب حتى يقال أن إعطاء جزء من غنائم خبير لبني هاشم ولبني المطلب من لدن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآلـه وسلم لا يعده دليلاً على أن «ذى القربى» بمعنى بنى هاشم وبني المطلب.

رابعاً: إن «ذى القربى» -في ضوء هذا الرأي- ليست بمعنى قريش حتى يقال بأن دعوة الرسول لبطون قريش بعد نزول ﴿وَإِنذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ وإنذارهم لا يعده دليلاً على أن ذى القربى هنا بمعنى قريش.

تورد هذه الإشكالات على من كانوا يعتقدون بأن «ذى القربى» في آية الخمس هي بمعنى الإمام أو بمعنى أقرباء الرسول، سواء أكان ذلك ضمن دائرة بنى هاشم، أو ببني هاشم وبني المطلب معًا، أو ضمن دائرة أوسع، أي قريش. وقد أشرنا سلفاً أنه لو كان المراد من «ذى القربى» في آية الخمس أقرباء الرسول لجاء نص الآية كالتالي: «وَأَغْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسُهُ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ...».

ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد مناقشة ما قاله الشيخ الطوسي حول «ذى القربى» في آية الفيء. يقول الشيخ في تفسير (التبیان) حول قوله تعالى: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَى فَلَلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...﴾ [الحضر: 7]: «﴿فَلَلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾ يعني أهل بيته رسول الله ﴿وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ من أهل بيته رسول الله، لأن تقديره ولذى قرباه ويتامى أهل بيته، وابن

سبيلهم، [لم يذكر المساكين هنا] لأنَّ الألف واللام تتعاقب الضمير، وظاهره يقتضي أنه لهؤلاء سواء أكانوا أغنياء أو فقراء^(١).

ما يقصده الشيخ الطوسي هنا هو أنَّ الألف واللام في «ذِي القُرْبَى» وردت بدلاً عن الضمير، وأنَّها تعود للرسول؛ وأنَّها في الأصل كانت «ذِي قُرْبَاه»، فقد حُذِفَ الضمير، ووردت الألف واللام بدلاً عنه، وأنَّ الألف واللام في «الإِيتَامِي» أيضًا وردت بدلاً عن الضمير، فإنَّها في الأصل كانت «إِيتَامِي أَهْلَ بَيْتِهِ»، فقد حُذِفت «أَهْلَ بَيْتِهِ»، وجاءت الألف واللام بدلاً عنها؛ وهكذا بالنسبة لابن السبيط، فقد كانت في الأصل «ابن سبِيلِهِم»، ولكنَّ الضمير «هُمْ» تم حذفه وجاءت الألف واللام بدلاً عنه.

إذا كان ما ذَكَرَهُ الشيخُ الطوسيُّ حول كون الألف واللام في «القُرْبَى» بديليتَين عن ضمير الرسول رأيًّا صحيحاً لَوَجَبَ أنْ نقول بـأَنَّ آيَةَ الْفَيْءِ في الأصل كانت بال نحو الآتي: «فَلِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي قُرْبَاهُ وَإِيتَامَاهُ وَمَسَاكِينَهُ وَابْنِ سَبِيلِهِ»، ثُمَّ حُذِفتُ الضمائر في «ذِي قُرْبَاه» و«إِيتَامَاه» و«مسَاكِينَه» و«ابن سبِيلِهِ» وجاءت الألف واللام بدلاً عنها. ومن المعلوم أيضًا أنَّه لا يصحُّ أن يقول أحدُ بـأَنَّ الْفَيْءَ لِللهِ وَلِرَسُولِهِ وَلِأَقْرَبَاءِ الرَّسُولِ وَلِإِيتَامِ الرَّسُولِ وَلِمَسَاكِينِ الرَّسُولِ وَلِأَبْنَاءِ سَبِيلِ الرَّسُولِ. وأَمَّا قولُ الشِّيخِ حولَ كونِ «تقديرُ العبارةِ في آيَةِ الْفَيْءِ» هو «إِيتَامِ أَهْلِ بَيْتِهِ» و«ابن سبِيلِهِم» و«أَهْلَ بَيْتِهِ»، وأنَّ «أَهْلَ بَيْتِهِ» حُذِفتُ ووردتُ الألفُ واللامُ بدلاً عنها» غير صحيح؛ لأنَّ الألفُ واللامُ يجبُ أن تردَّ بدلاً عن ضمير مفرد يعودُ إلى الرَّسُولِ، وليس بدلاً عن «أَهْلَ الْبَيْتِ» المضافة إلى الضمير. وبالنسبة لقوله حول «ابن السبيط» وكون تقديره هو «ابن سبِيلِهِم» وقد حُذِفَ ضمير «هُمْ» ووردتُ الألفُ واللامُ بدلاً عنه» فإنَّه غير صحيح أيضًا؛ لأنَّ الألفُ واللامُ يجبُ أن تردَّ بدلاً عن ضمير مفرد يعودُ إلى الرَّسُولِ، وليس بدلاً عن ضمير «هُمْ».

نعم، كانُ الشِّيخُ الطوسيُّ متأثِّرًا بالبيئة وبالآراء السائدة وقتذاك، وَظَلَّ ملتزِّمًا بما هو متداول في الأوساط العلمية التي كانت تعدَّ «ذِي القُرْبَى» في آيَةِ الْفَيْءِ وآيَةِ الْخَمْسِ بمعنى أقرباء الرَّسُولِ؛ ولذلك اضطرَّ إلى أن يبذل جهداً كبيراً ويتكلَّف بالغ ليثبت ما التزم به. فلو كان بمستطاعه تخلص نفسه من الجوُّ الفكريِّ السائد في المدرسة الفقهية والتفسيرية المعاصرة له، والتي تعود لِالمتخصصين السنة في هذا الحقل، لَكان قد سَلَكَ تَهْجَّا آخر، ولأبدى حول «ذِي القُرْبَى» في كلتا الآيتَيْنِ رأيًّا آخر. ولكنَّه لم يفعل ذلك، ونحن علمنا بالتَّبع والتَّجربة أنَّ الشِّيخَ الطوسيَّ في الفقه وفي تفسير القرآن كان متأثِّرًا إلى حدٍ بعيد بكتاباتِ السنة وآرائهم؛ بيد أنَّ

(١) أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج ٩، ص ٥٦٤.

هذا لا يُعد نقطة ضعف فيه، فلو كان أي عالم آخر مكانه لعمل بهذه الطريقة. لأنَّ هذا النمط من التعاطي مع الآراء والنظريات والتأثر بالمناخ العلمي والفكري في مسار التبادل الثقافي يُعد أمراً طبيعياً واعتيادياً، وفي الوقت نفسه يُعد أمراً لا مندوحة عنه.

التعارض في أقوال الشيخ الطوسي

يقول الشيخ الطوسي في كتاب (الخلاف):

«إذا أوصى [أحد] بِشَّلْتَه لِقَرَابَتِه، فَمِنْ أَصْحَابِنَا مَنْ قَالَ: أَنَّهُ يَدْخُلُ فِيهِ كُلُّ مَنْ يَتَقَرَّبُ إِلَيْهِ إِلَى آخِرِ أَبٍ وَأُمٍّ فِي الْإِسْلَامِ. وَاخْتَلَفَ النَّاسُ فِي الْقِرَابَةِ، فَقَالَ الشَّافِعِيُّ: إِذَا أَوْصَى بِشَّلْتَه لِقَرَابَتِه، وَلَا قَرَبَائِهِ، وَلِذِي رَحْمَهُ، فَالْحُكْمُ وَاحِدٌ، فَإِنَّهَا تَنْصُرُ إِلَى الْمُعْرُوفِينَ مِنْ أَفْارِبِهِ فِي الْعُرْفِ، فَيَدْخُلُ فِيهِ كُلُّ مَنْ يَعْرِفُ فِي الْعَادَةِ أَنَّهُ مِنْ قَرَابَتِهِ، سَوْءَ أَكَانَ وَارَّاً أَوْ غَيْرَ وَارَّاً. وَهَذَا قَرِيبٌ يَقْوِي فِي نَفْسِيِّهِ، وَلَا يَقْوِي فِي نَصِّ الْأَئِمَّةِ (عَلَيْهِمُ السَّلَامُ). دَلِيلُنَا: قَوْلُهُ تَعَالَى: {وَاعْلَمُوا أَنَّمَا عَنِّيْتُمْ مِنْ شَيْءٍ} فَأَنَّ اللَّهَ خَمْسَةُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ} فَجَعَلَ لِذِي قَرْبَى رَسُولَ اللَّهِ شَهَمًا مِنْ خَمْسِ الْغَنِيمَةِ، فَأَعْطَى النَّبِيَّ - (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) - ذَلِكَ بْنَيْ هَاشِمٍ وَبْنَيِ الْمَطَلَّبِ أَخُو هَاشِمٍ... وَقَالَ النَّبِيُّ - (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) -: أَمَا بْنُو هَاشِمٍ وَبْنُو الْمَطَلَّبِ فَشَيْءٌ وَاحِدٌ، وَشَبَكَ بَيْنَ أَصْبَعَيْهِ... وَوَجَهَ الدَّلَالَةُ أَنَّ النَّبِيَّ - (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) - أَعْطَى ذَلِكَ لِبَنِي أَعْمَامِهِ، وَبَنِي جَدِّهِ... وَأَيْضًا: فَإِنَّ النَّبِيَّ - (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) - كَانَ يَعْطِي لِعِمْتِهِ صَفِيَّةً، سَهْمَ ذِي الْقَرْبَى»⁽¹⁾.

نجد الشيخ الطوسي في هذه العبارات أنه عَدَ «ذِي الْقَرْبَى» في آية الخمس بمعنى أقرباء النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من ذِي رحمه وضمن دائرة واسعة. ولكنَّه في موضع آخر، وبحسب ما ذكرنا سَلَّفَا نَقْلًا عن صاحب (الجواهر)، أنه قال نَقْلًا عن كتاب (المنتهى) للعلامة الحلي بأنَّ الشيخ الطوسي ادعى «الإجماع» على أنَّ «ذِي الْقَرْبَى» في آية الخمس بمعنى الإمام⁽²⁾.

لا أدري ما الذي ينبغي قوله حول هذا التعارض في أقوال الشيخ الطوسي حول معنى «ذِي

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، المصدر السابق، ج 4، ص 150-151.

(2) نص العبارة في كتاب جواهر الكلام: «ولم يراد بذِي الْقَرْبَى في الكتاب والستة هو الإمام عليه السلام بلا خلاف معتمد به أجده فيه بيننا، بل الظاهر الإجماع عليه، بل هو من معقد إجماع الانتصار والغنيمة، كما أنه في التذكرة نسبته إلى علمائنا، وفي المنتهى عن الشيخ الإجماع عليه لِلمُرْسَلِينِ السَّابِقِينَ». محمد حسن النجفي الجواهري، جواهر الكلام، المصدر السابق، ج 16، ص 86.

القُرْبَى» في آية الخامس، فهو من تارةً يرى أنَّ «ذِي الْقُرْبَى» في آية الخامس بمعنى أقرباء النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ مِنْ ذِي رَحْمَةِ اللَّهِ، وَجَعَلَ ذِي الْقُرْبَى فِي دَائِرَةِ وَاسِعَةٍ مِنْ أَقْرَبَاءِ النَّبِيِّ، وَتَارَةً أُخْرَى وَفِي مَوْضِعٍ أُخْرَى يَعْدُ «ذِي الْقُرْبَى» بِمَعْنَى الْإِمَامِ. وَمِنْ جَانِبِ آخَرَ لَا يَمْكُنُنَا أَنْ نَقُولَ بِأَنَّ مَا نَسَبَهُ إِلَيْهِ الْعَالَمَةُ الْحَلَّيُّ فِي كِتَابِ (الْمُنْتَهَى) لِشِيخِ الطُّوسِيِّ غَيْرَ صَحِيحٍ، وَفِي الْوَقْتِ نَفْسَهُ لَا يَسْعُنَا أَنْ نُعَالِجَ هَذَا التَّعَارُضَ فِي أَقْوَالِ الشِّيخِ الطُّوسِيِّ.

الصدقات أو ساخ الناس!

مِنِ الْفَضَائِلِ الَّتِي يَجُبُ مَنَاقِشَتِهَا ضَمِنَ مَوْضِعَةِ الْخَمْسِ تَتَمَثَّلُ بِالْتَّسَاؤُلِ عَنْ حِرْمَةِ الزَّكَاةِ عَلَى بْنِي هَاشِمٍ، وَجَعْلِ الْخَمْسِ لِهَذِهِ الْأُسْرَةِ بَدْلًا عَنْ ذَلِكَ؟

كَثِيرًا مَا تُشِيرُ الرِّوَايَاتُ إِلَى هَذَا الْأَمْرِ وَتَقُولُ بِأَنَّ الزَّكَاةَ حَرَامٌ عَلَى بْنِي هَاشِمٍ، وَقَدْ قُرِرَ لَهُمُ الْخَمْسُ بَدْلًا عَنْ ذَلِكَ. وَلِكُثْرَةِ تَدَالُّهُمْ هُنَّا وَهُنَّاكَ بَاتُّ مِنَ الْمُسْلِمَاتِ. يَعُودُ الْمَنْشَا الرَّئِيسُ لِهَذَا الْقَوْلِ إِلَى رَوَايَةِ وَرَدَتْ فِي (صَحِيحِ مُسْلِمٍ) وَ(سَنَنِ أَبِي دَاوُدَ) بِالنَّحْوِ الْأَتَى:

«عَنِ الرُّهْبَرِيِّ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنَ تَوْفِيقٍ بْنِ الْحَارِثِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَلِّبِ حَدَّثَهُ أَنَّ عَبْدَ الْمُطَلِّبِ بْنَ رَبِيعَةَ بْنِ الْحَارِثِ حَدَّثَهُ قَالَ: اجْتَمَعَ رَبِيعَةُ بْنِ الْحَارِثِ، وَالْعَبَاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَلِّبِ فَقَالَا: وَاللَّهِ لَوْ بَعَثْنَا هَذِينَ الْعُلَمَاءَ، (قَالَا لَيْ وَلِلْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسِ) إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلهِ] وَسَلَّمَ فَكَلَّمَاهُ، فَأَمَرَهُمَا عَلَى هَذِهِ الصَّدَقَاتِ، فَادَّيَا مَا يُؤْدِي إِلَيْنَا، وَأَصَابَا مِمَّا يُصِيبُ النَّاسَ، قَالَ: فَبَيْنَمَا هُمَا فِي ذَلِكَ، جَاءَ عَلَيْهِ بْنُ أَبِي طَالِبٍ فَوَقَفَ عَلَيْهِمَا، فَذَكَرَ لَهُ ذَلِكَ فَقَالَ عَلَيْهِ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: لَا تَفْعَلَا، فَوَاللَّهِ مَا هُوَ بِفَاعِلٍ فَانْتَخَاهُ رَبِيعَةُ بْنِ الْحَارِثِ فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا تَصْنَعُ هَذَا إِلَّا نَفَاسَةً مِنْكَ عَلَيْنَا، فَوَاللَّهِ لَقَدْ نَلَتْ صِهْرَ رَسُولِ اللَّهِ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلهِ] وَسَلَّمَ» فَمَا نَفِسْنَا هُوَ عَلَيْنَا، قَالَ عَلَيْهِ أَرْسَلُوهُمَا فَانْطَلَقا، وَاضْطَجَعَ عَلَيْهِ قَالَ: فَلَمَّا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وَآلهِ] وَسَلَّمَ» الظُّهُرَ سَبَقَنَاهُ إِلَى الْحِجْرَةِ فَقَمْنَا عِنْدَهَا حَتَّى جَاءَ، فَأَخَذَ بِأَذْنِنَا، ثُمَّ قَالَ: أَخْرِجَا مَا تُصَرِّرَانِ، ثُمَّ دَخَلَ وَدَخَلْنَا عَلَيْهِ، وَهُوَ يَوْمِئِنْدِ عِنْدَ زَيْنَبِ بِنْتِ جَحْشٍ قَالَ: فَتَوَكَّلْنَا إِلَيْكَمَا، ثُمَّ تَكَلَّمَ أَخْدُنَا قَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْتَ أَبْرُ النَّاسِ، وَأَوْصَلْنَا إِلَيْكَمَا، فَجِئْنَا لِتُؤْمِنَنَا عَلَى بَعْضِ هَذِهِ الصَّدَقَاتِ، فَنَوْدَدِي إِلَيْكَ كَمَا يُؤْدِي إِلَيْنَا، وَصَبِيبَ النَّكَاحِ، فَجِئْنَا لِتُؤْمِنَنَا عَلَى بَعْضِ هَذِهِ الصَّدَقَاتِ، فَنَوْدَدِي إِلَيْكَ كَمَا يُؤْدِي إِلَيْنَا، وَصَبِيبَ كَمَا يُصِيبُونَ، قَالَ: فَسَكَتَ طَوِيلًا، حَتَّى أَرْدَنَا أَنْ نُكَمِّمُهُ، قَالَ: وَجَعَلَتْ زَيْنَبُ تُلْمِعُ عَلَيْنَا مِنْ وَرَاءِ الْحِجَابِ أَنْ لَا تُكَمِّمَهُ، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَبْغِي لِأَلِّ مُحَمَّدٍ إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ ادْعُوا لِي مَحْمِيَّةً - وَكَانَ عَلَى الْخُمُسِ - وَنَوْفَلَ بْنَ الْحَارِثِ بْنَ عَبْدِ الْمُطَلِّبِ

قال: فَجَاءَهُ، فَقَالَ لِمَحْمِيَّةَ: أَنْكِحْ هَذَا الْغُلَامَ ابْنَتَكَ (الْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ) فَأَنْكَحَهُ، وَقَالَ: لِتُوْفِلِ بْنَ الْحَارِثِ أَنْكِحْ هَذَا الْغُلَامَ ابْنَتَكَ (لِي) فَأَنْكَحَنِي، وَقَالَ لِمَحْمِيَّةَ أَصْدِقْ عَنْهُمَا مِنَ الْخُمُسِ كَذَا وَكَذَا»⁽¹⁾.

تمثّل هذه الرواية المنشأ الرئيس لفكرة تحريم الزكاة على آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم واستبداله بالخمس؛ وإن الشيخ الطوسي في كتابه (الخلاف)⁽²⁾ قد تمسّك بهذه الرواية في عرض رأيه، وليس بشيء آخر. بيد أن هذه الرواية لا يمكن اعتمادها والوثوق بها لجملة من الأدلة وبالوصف الآتي، إذ لا يمكن الاستناد إليها لإثبات حكم شرعي.

الدليل الأول: سند هذه الرواية فاقد للاعتبار، لأن عبد الله بن عبد الله، وكذلك عبد المطلب بن ربيعة راوياً مجهولان، فنحن لا نعلم هل كانا صادقين أم من الرواة الكاذبين. وثمة راوٍ آخر في رواية ابن شهاب الزهرى هذه، وهو يونس بن يزيد، متهم بالكذب.

الدليل الثاني: شرع وجوب الزكاة طبقاً لحديث صحيح رواه عبد الله بن سنان، وذكر في (وسائل الشيعة)⁽³⁾. وكان التشريع هذا بعد نزول الآية [خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطْهِرُهُمْ وَتُرْكِيْهُمْ] [التوبة: 103]، وإن هذه الآية قد نزلت في السنة التاسعة للهجرة، وقد كان العباس بن عبد المطلب آنذاك - الذي يكبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم ستين أو ثلاث سنوات⁽⁴⁾ - في الخامسة والستين من عمره تقريباً. وإذا افترضنا أنه تروجه في العشرين من عمره وأن الفضل بن العباس كان أول أبناءه وكثيراً بأبي الفضل لذلك⁽⁵⁾، فإنه [أبي الفضل] في السنة التاسعة للهجرة

(1) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري، الجامع الصحيح «صحيح مسلم»، تحقيق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصارى، محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليفي، أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروى، (تركيا: دار الطباعة العامرة، 1334هـ)، ج 3، ص 118-119، الحديث 1072. وينظر كذلك: أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محيى الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت)، ج 3، ص 147، الحديث 2985.

(2) أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، المصدر السابق، ج 4، ص 232.

(3) «محمد بن علي بن الحسين، بإسناده عن الحسن بن محبوب، عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبدالله عليه السلام: أُنْزِلَتْ آيَةُ الزَّكَاةِ فِي شَهْرِ رَمَضَانَ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مَنَادِيهِ فَنَادَى فِي النَّاسِ: إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَرَضَ عَلَيْكُمُ الزَّكَاةَ - إِلَى أَنْ قَالَ: - ثُمَّ لَمْ يَعْرُضْ لَشَيْءٍ مِنْ أَمْوَالِهِمْ حَتَّى حَالَ عَلَيْهِمُ الْحُولُ... الْحَدِيثُ». ورواه الكليني كما سبق». الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المصدر السابق، ج 30، ص 122.

(4) عز الدين ابن الأثير، أبو الحسن، علي بن محمد الجزري (ت 630هـ)، أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد مغوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م)، ج 3، ص 163.

(5) المصدر نفسه، ج 4، ص 349.

سيكون في الأربعين من عمره. هذا يعني أنه لم يكن غلاماً أو شاباً في حينها ليكون غير متزوج بعد. إذن كيف ذُكر الفضل في هذه الرواية بوصفه غلاماً قد بلغ سن الزواج توا؟

الدليل الثالث: ذكرت الرواية أن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام بعد أن تدخل في شؤون الآخرين استلقى في أثناء موعد صلاة الظهر، ورغم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم والناس كانوا يستعدون لإقامة الصلاة جماعة في المسجد، اضطجع في حضور عمّه العباس وابن عمّه ربيعة بن الحارث، ليس لأنّه كان مرهقاً أو ناعساً، بل اضطجع وظل هكذا ليذهب هؤلاء إلى لقاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم متظراً نتيجة لقاءهما بالنبي. ولكن يجب أن نتساءل هل كان علي بن أبي طالب عليه السلام متهاوناً في صلاته إلى هذا القدر، وبعيداً عن الآداب الإسلامية في التعامل مع الآخرين؟ كلا وأبداً.

الدليل الرابع: إن الآية التي تلي الآية 103 من سورة التوبة تقول: **﴿فَأَلَمْ يَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبِلُ التَّوْبَةَ عَنِ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾** [التوبة: 104]

ذكر الله تعالى في هذه الآية الكريمة بوصفه آخِداً للصدقات، ليعد الناس إعطاء الصدقة عملاً مقدساً وإلهياً وليرغبوا في ذلك. وقد ورد في حديث في كتاب (الكافي) أن الصدقة تقع في يد الرّب تعالى قبل أن تقع في يد العبد⁽¹⁾; ومثل هذا الحديث قد استلهم هذا المعنى من هذه الآية الكريمة. ولكن على الرغم من أن آيات القرآن الكريم والروايات قد أضفت مثل هذه القداسة على الصدقات، وذكر الله فيها بوصفه من يأخذها، فإن الرواية المتقدم ذكرها [في صحيح مسلم] تقول: «إن الصدقات أوساخ الناس»! وفي رواية وردت في (الكافي) وصفت الصدقات بأنها «أوساخ أيدي الناس»⁽²⁾، وفي رواية أخرى أيضاً ذكرها الشيخ الطوسي في (التهذيب)، وصفت الصدقات بأنها «أوساخ أيدي الناس»⁽³⁾، وفي رواية مشابهة أخرى في

(1) «عَنْ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ سَيَّانَ قَالَ أَلَوْ عَبْدُ اللَّهِ [الصادق] عَلَيْهِ السَّلَامُ دَأْوُوا مَرْضَاكُمْ بِالصَّدَقَةِ وَأَدْفَعُوا الْبَلَاءَ بِالدُّعَاءِ وَاسْتَرْلُوا الرِّزْقَ بِالصَّدَقَةِ فَإِنَّهَا تُنْكِحُ مِنْ بَيْنِ لُحْنِ سَبِيعَمَائَةِ شَيْطَانٍ وَلَيْسَ شَيْءٌ ثَقَلَ عَلَى الشَّيْطَانِ مِنَ الصَّدَقَةِ عَلَى الْمُؤْمِنِ، وَهِيَ تَنْقَعُ فِي يَدِ الرَّبِّ تَبَارِكُ وَتَعَالَى قَبْلَ أَنْ تَنْقَعُ فِي يَدِ الْعَبْدِ». محمد بن يعقوب

بن إسحاق الكليني، الفروع من الكافي، المصدر السابق، ج 4، ص 3. [طبعة دار الكتب الإسلامية]

(2) «عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَأَبِي بَصِيرٍ وَزُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامِ قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِنَّ الصَّدَقَةَ أَوْسَاخُ أَيْدِي النَّاسِ...». يُنظر: الكليني، المصدر السابق، ج 4، ص 58، باب الصدقة لبني هاشم ومموالיהם وصلاتهم.

(3) «عن محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام قالا: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إن الصدقة أوساخ أيدي الناس...». أبو جعفر محمد الطوسي، تهذيب الأحكام، تحقيق: حسن الخرسان وعلي آخوندي ومحمد آخوندي، ط: الرابعة، (طهران: دار الكتب العلمية، 1365هـ-ش [1986م]), ج 4، ص 58، باب ما يحل لبني هاشم، ويحرم من الزكاة.

(الكافي) وصفت الصدقات بأنها «أوساخ أموال الناس»⁽¹⁾. ولكن هل الله تعالى يأخذ أوساخ الناس؟ يا لها من فكرة دنيئة ومخلجة!

إن الرواية المذكورة [في صحيح مسلم] والروايات المشابهة لها تعارض الآية القرآنية المذكورة التي أضفت على الصدقات طابعا قدسيا رفيعا ذكرت الله تعالى بوصفه آخذا للصدقات، ومن ثم فإن الرواية المعارضة للقرآن الكريم مردودة.

الدليل الخامس: ذكر في القرآن الكريم: «لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنْ وَالْأَذْيٍ» [البقرة: 264]. في ضوء هذه الآية لنا أن نتساءل: كيف يمكن أن يعد الله تعالى الصدقات أوساخ الناس ومن دون أن يتحقق أذى يمن يأخذها؟ تقول هذه الآية الكريمة أنكم إذا أخذتم أذى من الصدقات فإن صدقاتكم ستبطل؛ في ضوء هذا المعنى كيف يمكن أن تتصف الصدقة عند الله بصفة (أوساخ الناس) تؤدي آخذها وتؤدي إلى بطلانها؟ لذا نستنتج أن الرواية المذكورة معارضة لهذه الآية أيضا، وإنها مردودة لهذا الدليل.

الدليل السادس: ورد في الحديث أن الله تعالى يقول: «مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَرْصَدَ لِمُحَارَبَتِي»⁽²⁾. هل يمكن أن نقول بأن الله تعالى -الذي أولى كل هذه الأهمية بكرامة الإنسان المؤمن، وعد إهانته وازدراءه بمثابة محاربته- قد شرع قانونا يؤدي إلى تحcir وإهانة آخذى الصدقات بنحو دائم، وأن يكونوا أذلاء بين الناس؟! لقد ورد في رواية حماد بن عيسى -التي رواها الشيخ الطوسي في (التهذيب)، أن الله تعالى خصص الخمس لبني هاشم لكي لا يأخذوا الصدقة، ولكي لا يكونوا في «موقع الذل والمسكنة»⁽³⁾. إن آخذ الصدقات -بحسب هذه الرواية- في موقع الذل والمسكنة، وهذا ما يدعوه للتساؤل: هل يمكن أن يشرع الله تعالى

(1) «إِنَّمَا جَعَلَ اللَّهُ هَذَا الْخُمُسَ خَاصَّةً لَهُمْ دُونَ مَسَاكِنِ النَّاسِ وَأَبْنَاءِ سَبِيلِهِمْ عَوْضًا لَهُمْ مِنْ صَدَقَاتِ النَّاسِ تَنْزِيهًا مِنَ اللَّهِ لَهُمْ لِقَرَابَتِهِمْ بِرَسُولِ اللَّهِ صَ وَكَرَامَةً مِنَ اللَّهِ لَهُمْ عَنْ أَوْسَاخِ النَّاسِ فَجَعَلَ لَهُمْ خَاصَّةً...». محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الفروع من الكافي، المصدر السابق، ج 1، ص 540، باب الفيء والأفال وتفسیر الخمس وحدوده وما يجب فيه.

(2) «عَنْ حَمَادِ بْنِ بَشِيرٍ عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: قَالَ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى: مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَرْصَدَ لِمُحَارَبَتِي». محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الفروع من الكافي، المصدر السابق، ج 2، ص 351، باب مَنْ آذَ الْمُسْلِمِينَ واحْتَقَرُهُمْ.

(3) ... عن حماد بن عيسى قال: رواه لي بعض أصحابنا ذكره عن العبد الصالح أبي الحسن الأول عليه السلام قال... وإنما جعل الله هذا الخمس خاصة لهم دون مساكن الناس وأبناء سبيلهم عوضا لهم من صدقات الناس تنزيتها لهم من الله لقربتهم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وكراهة لهم من أوساخ الناس ف يجعل لهم خاصة من عنده ما يغبنهم به عن أن يصيرون في موقع الذل والمسكنة...». أبو جعفر محمد الطوسي، تهذيب الأحكام، المصدر السابق، ج 4، ص 129، باب قسمة الغنائم.

(وهو الذي يعده تحقيير المؤمن ذنبًا عظيمًا) قانونًا يصف الصدقات بمثل هذا الوصف ويؤدي إلى تحقيير المؤمنين وأخذى الصدقات؟ بالطبع لا يمكن ذلك، ولهذا الدليل لا يمكن القبول بالرواية التي تقول بإأن «الصدقات أوساخ أيدي الناس». فضلاً عن ذلك إن رواية حماد بن عيسى ترسم تفوقاً عرقياً وعنصرياً لبني هاشم، وهو ما يعارض روح الإسلام؛ ذلك أن الإسلام لا يريد أبداً عدم ازدراء وتحقيير بني هاشم على حساب تحقيير من لا يكون من بني هاشم. فلذا إن هذا الجزء من رواية حماد مردود.

الدليل السابع: القائلون بأن «الصدقات أوساخ الناس» اعتمدوا قوله تعالى: ﴿لَا خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطْهِرُهُمْ وَلَا زَكِيَّةً بِهَا﴾ [التوبه: 103]، وتصوروا أنه مثلما يكون الماء الذي يزيل أوساخ البدن حاملاً لتلك الأوساخ فإن الصدقة أيضاً التي تطهر الإنسان وتزكيه تحمل الأوساخ. بيد أن هذا التصور غير صحيح، لأن تطهير الإنسان بواسطة إيتاء الزكاة إنما هو تطهير معنوي، والأمر مثل الآية السادسة من سورة المائدة: ﴿وَلَكِنَّ يُرِيدُ لِتُطْهِرُكُمْ﴾ التي تقول أن الله تعالى يريد بواسطة الوضوء والغسل والتيمم أن يطهركم، وهو تطهير معنوي. وإذا الصدقة ليست أوساخاً، ولا هي حاملة للأوساخ.

الدليل الثامن: يقول الإمام جعفر الصادق عليه السلام في حديث رواه عبد الله بن بكير: «إِنِّي لَأَخُذُ مِنْ أَحَدِكُمُ الدَّرْهَمَ وَإِنِّي لَمِنْ أَكْثَرِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَا لِي أَرِيدُ بِذَلِكَ إِلَّا أَنْ تُطَهَّرُوا»⁽¹⁾. وقد ذكر الشيخ الصدوقي هذا الحديث في (علل الشرائع)⁽²⁾ ضمن باب علة أخذ الخمس. هذا يعني أن معنى الحديث هو أنني أخذ الخمس منكم ليس لحاجتي إليه، بل لتطهيركم، لأن في دفع الخمس رياضة روحية وتهذيب وتزكية للنفس، وإنها ضرب من الطهارة المعنوية، ولا يمكن مطلقاً أن نقرن أموال الخمس بأوساخ أيدي الناس. أمّا إذا قلنا بأن «الزكاة أوساخ الناس، لأن أموال الزكاة تطهيرهم وتزكيتهم» فيجب عند ذلك أن نقول بأن الخمس أيضاً أوساخ الناس. في حين إن الأمر ليس كذلك، بل إنه يؤدي إلى طهارة معنوية ولا غير.

الدليل التاسع: إذا كانت الصدقات أوساخ الناس لوجب أن نقول بأن المتصدقين لأخذ أموال الزكاة وجمعها مهمتهم نقل أوساخ الناس من هنا إلى هناك، مثل عمال دوائر البلدية المعنيين بنقل النفايات؛ ومع فارق واحد، وهو أن عمال البلدية يدفنون النفايات في

(1) الحر العامل، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المصدر السابق، ج 30، ص 484.

(2) محمد بن علي بن بابويه القمي (المعروف بالشيخ الصدوقي)، علل الشرائع، (النجف: منشورات المكتبة الحيدرية، د.ت)، ج 2، ص 377.

الطمرين الصحيّ، في حين إنَّ المتصدِّين لأخذ الزكاة يأكلون أوساخ الناس أو يُؤكِّلونها لآخرين، ويا لها من صورة قبيحة!

الدليل العاشر: قيل أنَّ المتصدِّين لجمع الصدقات والعاملين عليها يجب أن يكونوا من غير بني هاشم، لأنَّ الصدقة حرامٌ على بني هاشم. من لوازم هذا القول هو أن يتقاضى العاملون على الصدقات أجورَهم من باب الصدقة، أي إنَّ أجورَهم كالصدقة، وليس أجورًا لقاء جهودٍ يبذلونه. بعبارةٍ أخرى إنَّهم يبذلون الجهد، ولكن لا يتقاضون الأجر، إذ يجب أن ينالوا حقوقهم من باب الصدقة ومع شيءٍ من الذل والممسكة، وأن يأكلوا من أوساخ الناس! لقد أفتى الشيخ الطوسيُّ بذلك (في كتاب الخلاف)⁽¹⁾ مستندًا إلى الرواية متقدمة الذكر. بيد أنَّ في هذا الأمر ظلم كبير، إذ يبذل العامل على الصدقات جهداً ولكن لا يتقاضى أجراً لقاء جهده، بل يُعطى صدقةً وهو في ذلٍّ ومسكنة. في حين إنَّ آية الصدقات جعلت «تقاضي العاملين على الصدقات أجورَهم» معلقاً على الوصف، حيث قالت: ﴿وَالعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾، أي، العاملون على الصدقات، لأنَّهم يعملون على تجميع الصدقات وتوزيعها، ولذا يجب أن ينالوا حقَّهم بوصفه أجورَهم، وليس من باب الصدقة. فما تقوله آية الصدقات هو أنَّ الفقراء والمساكين يأخذون الصدقات ل حاجتهم، ولكن العاملين على الصدقات يتقاضون الأجر لقاء عملهم وجهدهم. ولذا إنَّ فتوى الشيخ الطوسي والآخرين التي استندت إلى الرواية آنفة الذكر، (حيث قيل أنَّ العاملين على الصدقات يجب أن يأخذوا أجورَهم من باب الصدقة وليس من باب الأجر)، غير صحيحة. فكيف يمكن للحكومة الإسلامية أن تفرض كلَّ هذا الذل والممسكة الدائرين على موظفي الصدقات، وأن يجعلهم يتقاضون أجورَهم من باب الصدقة ومع التحقيق والذل والممسكة؟! ومن هنا تتضح لنا النتائج المؤسفة والمخلة بالمرتبة على اعتماد هذه الرواية الفاقدة للاعتبار، فالإسلام المبني على الحكمة بريء من مثل هذه المآلات والنتائج، وإنَّ نبيَّه الحكيم أيضًا مبرأً من ذلك، والأهم من ذلك أنَّ الله الذي أوحى الإسلام مبرأً من مثل هذه النتائج.

ومن اللازم في هذا الصدد أن ننوه إلى ملحظٍ مهمٍّ، وهو أنَّ الفضل بن العباس وعبد المطلب بن ربيعة اللذين ذهبا إلى النبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ليجعلهم ضمن العالمين على الصدقات، كانوا يريدان أن يحصلان على أجراً لقاء عملهم وجهدهم، وليس أن يأخذوا شيئاً من الصدقات. إذن حتى لو افترضنا أنَّ الصدقة حرامٌ على بني هاشم فإنَّ تقاضي الأجر غير حرام عليهم. افترضوا أنَّ أحداً من الذين لا تحرم عليه الصدقة قد أخذ الصدقة، وإنَّ عاملاً

(1) «لا يجوز لأحدٍ من ذوي القربي أن يكون عاملاً في الصدقات، لأنَّ الزكاة محرمة عليهم، وبه قال الشافعي وأكثر أصحابه». أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، المصدر السابق، ج 4، ص 231.

هاشميًّا يُعمل له، وربَّ العمل هذا يعطيه أجراه من تلك الصدقة. هنا لا يمكن أن نقول بأنَّ هذا العامل الهاشمي لا يحقُّ له أن يتقاضى أجراه من ربِّ العمل بحجة أن الصدقة حرامٌ على بنى هاشم، لأنَّ هذا العامل لا يأخذ شيئاً من باب الصدقة، بل ما يأخذه ويتقاضاه هو أجراه لقاء عمله وجهده.⁵

الدليل الحادي عشر: بعثَ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بالإمام عليٍّ بن أبي طالب عليهِ السَّلَام إلى نجران ليجمع صدقاتهم وجزيئتهم ويعود⁽¹⁾. ما يُشير التساؤل هنا هو مهمّة الإمام عليٍّ، فهل كان مأموراً بجمع أوساخ أهل نجران؟ يا له من عمل قبيح ومقرف! وفي حداثةٍ أخرى يرويها ابن الأثير في الكامل، ولِي الإمام علي بن أبي طالب عليهِ السَّلَام عبد الله بن عباس عاملاً على البصرة ليجمع الصدقات وينظم شؤون الجندي⁽²⁾. ولنا أن نتساءل هنا أيضاً ونقول: هل كان ابن عباس مأموراً بجمع أوساخ النّاس في البصرة؟ يا له من عمل مقين!

الدليل الثاني عشر: يقول الفقهاء بأنَّه «يجوز أن يُصرف من سَهِم سبييل الله في الزكاة مالٌ لِسدِّ نفقات المجاهدين المتطوعين في الحرب، وكذلك يمكن إعطاء ذلك للفقير لاداء مناسك الحجّ، ويجوز أيضاً أن يشتري من الزكاة من سَهِم سبييل الله كتاباً أو قرآنًا أو دعاء ويوقفه»⁽³⁾. في ضوء هذا الحكم لنا أن نتساءل ونقول: هل المجاهد في جبهة الجهاد، والذاهب إلى أداء مناسك الحجّ في بيت الله الحرام، وعالم الدين الذي يشتري ما يحتاجه من الكتب، بما في ذلك القرآن الكريم، هل كلّ هؤلاء يقومون بهذه الأمور من أوساخ النّاس؟ وهل القرآن تتم مبادرته بأوساخ النّاس؟ يا لها من فكرة بايضة ومخجلة!

الدليل الثالث عشر: يقول الفقهاء أنَّ «صدقات بنى هاشم بعضهم على بعض تحلُّ لهم»⁽⁴⁾. ما يُشير التساؤل هنا هو أليس صدقات بنى هاشم أوساخاً؟ إذا لم تكن أوساخاً فما الدليل على ذلك؟ وإذا كانت أوساخاً فما الدليل الذي يجعلها كذلك؟ هل جواز إعطائهما للنبيٍّ وآلِهِ

(1) يُنظر: عَزَّ الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ج 2، ص 165.

(2) «وَكَانَ عَالِمَهُ عَلَى الْبَصَرَهُ هَذِهِ السَّنَهُ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ، وَقَدْ ذَكَرْنَا الْإِخْتِلَافَ فِي أَمْرِهِ، وَكَانَ إِلَيْهِ الصَّدَقَاتُ وَالْجُنُدُ». المصدر نفسه، ج 2، ص 748.

(3) ورد ذلك في مجلل الكتب والرسائل الفقهية، يُنظر على سبيل المثال: مرتضى البروجردي، المستند في شرح العروة الوثقى، تقرير أبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، (قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، د.ت)، ج 24، ص 331-332.

(4) وَرَدَ هَذَا الْحُكْمُ فِي مجلل الكتب الفقهية؛ يُنظر على سبيل المثال: محمد الجواهري، الواضح في شرح العروة الوثقى، (العارف للمطبوعات، د.ت)، ج 8، ص 185.

يعود إلى كون هذه الأوساخ منبني هاشم؟ كم هي فكرة بأئسة ومحملة بالازدراء تلك التي تقول: «يحل للنبي وأله أن يصرفوا أوساخبني هاشم»!

الدليل الرابع عشر: وَرَدَ في الرواية المذكورة -بحسب ما جاء في سنن أبي داود⁽¹⁾ - أنَّ الفضل بن العباس وعبدالمطلب بن ربيعة اللذين جاءا إلى رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ليعينهما في جمع الصدقات، قالا له صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «أَخْبَيْنَا أَنَّ نَتَزَوَّجُ وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَبْرُرُ النَّاسَ، وَأَوْصَلُهُمْ، وَلَيْسَ عِنْدَ أَبْوَيْنَا مَا يُصْدِقُانِ عَنَّا». في حين إنَّ العباس وربيعة، (أي) والدا الفضل وعبدالمطلب)، ويحَسَّبُ ما وَرَدَ في (سيرة ابن هشام)، كانا تاجرين⁽²⁾، وإنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أغنى في حجَّةِ الوداعِ الديون الربوية التي كان يطلبها العباس من الناس، إذ قال في خطبته في حجَّةِ الوداع: «فَضَى اللَّهُ أَنَّهُ لَا رِبٌّ، وَإِنَّ رِبَّ عَبَّاسَ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ مَوْضِعُ كُلِّهِ»⁽³⁾. إذن كيف يمكن للعباس بن عبدالمطلب الذي كان تاجراً مرابياً ويطلب الناس أموالاً حتى يوم حجَّةِ الوداع، وأغنى النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أرباحه من الربا، كيف يمكن له أن يكون فقيراً وغير قادر على ترويج ابنه ودفع صداق زوجه؟ ألم يفكّر صانعُ هذه الرواية بأنَّ يضعها بطريقة لا يكون كذبها واضحاً بهذا القدر؟

الدليل الخامس عشر: الجواب المنسوب للنبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في الرواية المذكورة لا يتاسبُ من أي جهة مع المطلب الذي عرضه كُلُّ من الفضل بن العباس وعبدالمطلب بن ربيعة. لأنَّ هؤلاء طلبا من النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أن يوظفهما لجمع الصدقات ليحصلوا على مرتبٍ لقاء العمل الذي يقومان به؛ وإنَّ الجواب المنسوب للنبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ على مطلبهما هو أنَّ الصدقة حرام على آل محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ! أي إنَّ الفضل بن العباس وعبدالمطلب بن ربيعة المنتيميان لآل النبي لا يحق لهم أخذ الصدقة؛ بيد أنَّ هذا الجواب لا يتاسب مطلقاً مع مطلبهما، لأنَّهما لم يطالبوا بالصدقة ليحصلوا على مثل هذا الرد، بل كانوا يطالبان بفرصة عمل، وإنَّ المطالبة بفرصة عمل لا يرد عليها بالقول: «إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَنْبَغِي لِآلِ مُحَمَّدٍ»، بل الجواب عن مثل هذا المطلب غير ذلك، فقد يمكن الرد عليهم بالقول: العمل الذي تطالبان به غير مُتاح في الوقت الراهن.

(1) يُنظر: أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، المصدر السابق، ج 3، ص 147.

(2) «وكان العباس وربيعة رجلين تاجرين، وكان إذا شاع في بعض العرب، فسئلما من هما؟ قالا: نحن بنو آكل المرار، بتعزان بذلك، وذلك أن كندة كانوا ملوكاً». ابن هشام الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، د.ت)، ج 4، ص 1006.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 1022.

لقد كان صناع هذه الرواية منهمكين جدًا في وضع الفضائل والمناقب لبني هاشم، وعلى رأسهم خلفاء بنى العباس، ولِشدَّةِ انهماكهم في ذلك نسوا أنَّ عَمَّلَهُمْ هذا قد يجعل رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في مقام غير المدرك وغير المطلع على ضوابط الكلام وأحكامه، ففي ضوء روایتهم الموضوعة هذه بدا رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كأنه لا يعلم شيئاً عن مقتضى الحال، وإنَّه يردُّ بأجوبَةٍ غير مترابطةٍ وغير متناسبةٍ مع مطلب مخاطبَه، والعياذ بالله!

لقد كان وضع الفضائل والمناقب لخلفاء بنى العباس من أجل التقرُّب إليهم عملاً رائجاً واعتيادياً؛ فمِن جملة الفضائل التي وضعوها وقتذاك هي أنَّ بنى العباس تُغفرُ ذنوبهم لِكونهم من أهل بيت النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. هذا ما نجده في كثيرٍ من مثل هذه الروايات، حتى رُويَ أنَّ هارون الرشيد قال ذات يوم لِشيبان «عِظِّي»؛ قال: لئن تَصَحُّ مَن يخوِّفُكَ حتَّى يدرُّكَ الْأَمْنَ حَيْرَ لَكَ مِنْ أَنْ تَصَحُّ مَن يؤمِّنُكَ حتَّى يدرُّكَ الخوف؛ فقال الرشيد: فَسَرَّ لِي هذا، قال: مَن يقوِّلُ لَكَ: أَنْتَ مسؤول عن الرعية فاتق الله أَنْصَحُ لَكَ مَمَن يقوِّلُ: أَنْتَ أَهْل بيت مغفورٌ لكم، وأَنْتَ قرابة نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؛ فبكى الرشيد حتَّى رحمه مَن حوله^(١).

إذن في مثل هذه البيئة، حيث يسهل وضع المناقب والفضائل لبني العباس، من الطبيعي جدًا أن تُصنَّع مثل هذه الرواية التي تَعُدُ الصدقةَ أو ساخ الناس وتحرّمها على بنى هاشم وتضع الخمسَ بدلاً عن الصدقات. وقد بات خلفاء بنى العباس أكثرَ مَن استغلَّ هذه الرواية الموضوعة ليقدموا أنفسهم على أنَّهم العرق الأسمى، كلَّ ذلك من أجل تعزيز وإحكام سلطتهم على الناس.

إنَّ النهج العِلمي يحثُّ علينا أن نقول بأنَّ رواة الحديث في عصر الخلفاء العُبَاسِيين - وقئدَ كانت الأحاديث النبوية تدوَّن بنحو واسع - كانوا متأثرين إلى حدٍ بعيد بالمناخ السياسي السائد آنذاك، إذ كان التنافس بين بنى العباس وبين عبيدة عليٍّ في ذروته. وفي مثل هذه البيئة دوَّنت مثل هذه الرواية [المذكورة في صحيح مسلم]، حتَّى إن التنافس بين الإمام علي عليه السلام والعباس والفضل بن عباس قد تسربَ إلى متناولها، وبنحوٍ نجد واضعيها قد حاولوا الإشارة إلى حسد عليٍّ بن أبي طالب تجاه الفضل بن عباس وعبد المطلب بن ربيعة، مشيرين إلى زواجه من السيدة فاطمة الزهراء P، ليكشفوا بذلك عن العقدة النفسية التي يحملونها في قلوبهم. لقد كان رواهُ الأخبار المتأثرين بالجوِّ السياسي السائد يرومون وضع فضائل لـبنى العباس وأبناءه، أيُّ أجداد الخلفاء العُبَاسِيين، وأن ينقلوا مناقبَ لهم عن لسان النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وأن ينزعوهُم عن أكْلِ أو ساخ الناس - بوصفهم مِن بنى هاشم - وأن يخصصوا

(١) عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، ط: الأولى، (د.م، مكتبة نزار مصطفى الباز، 2004)، ص 216.

صدق نسائهم من أموال الخمس. إنَّ أمثال هؤلاء الرواة الذين كانوا يصوغون الثقافة العامة بين الناس قد افتعلوا في هذه الرواية تمييزاً عرقياً وعنصرياً وذلك من أجل التقرب إلى الخلفاء العباسيين، إذ عدُّوا بنبي هاشم، وفي مقدمتهم خلفاء بنى العباس، عرقاً ساماً أو متسيداً. وهذا ما يتعارض تماماً مع روح الإسلام الذي يدعو إلى المساواة بين بنى البشر، أيًّا كانت أعرقهم وانتماءاتهم وقومياتهم.

وقد روجَ الجهازُ الإعلاميُّ للدولة العباسية هذه الرواية الفاقدة للاعتبار وجعلها سائدةً ومتداولةً بين جميع الفئات الاجتماعية، وبين حِلْقَةٍ تأثر بها حتَّى الشِّيخ الطوسيُّ الذي كان يعيش في عصر العباسيين، فعلى الرغم من مكانته العلمية الرفيعة نجده قد اعتمد هذه الرواية واستدلَّ بها في كتابه (الخلاف)⁽¹⁾.

هنا يجب أن نعلم بأنَّ الروايات التي وردت في كتب الشيعة وَعَدَتْ الزكاةَ أو ساخ الناس كان رواثتها متاثرين بالجُوُز السياسي المفتعل آنذاك، إذ أعادوا الأفكار نفسها التي أشاعتتها المنابر الإعلامية للدولة العباسية، حتَّى أن عالِماً بمستوى الشِّيخ الطوسيِّ ورغم مقامه العلمي الرفيع لم يقدر على التخلص من تلك الثقافة السائدة والمفتعلة، ولم يسعه إلا أن يعتمد هذه الرواية الفاقدة للاعتبار. إذن، إذا كان الشِّيخ الطوسيُّ كذلك فلا يمكن أن تتوقع شيئاً آخر من رواة الأخبار الأدنى منزلةً في العلم والتحقيق، إذ لا يرجى منهم إلا أن يعيدوا الأفكار نفسها التي كان يضعها ويذيعها ويرسخها إعلام البلاط العباسى. ومن ثَمَّ تمسَّك الفقهاء بما نقله أمثال هؤلاء الرواة، وأفتوا بالاستناد إلى ما نقلوه. ومن هنا ينبغي أن نقول بأنَّ السياسة أثرت على الفقه، وجعلت الفقهاء تابعين لها.

كيف تسربَت هذه الفكرةُ إلى روايات الشيعة؟

نعلم جميعاً أنَّ ترابطاً ثقافياً كان قائماً بين السنة والشيعة، وإنَّ كُل طرفٍ كان يأخذ الحديث عن الآخر. وفي أثناء هذا التبادل الثقافي كان يحدث أحياناً أن يقوم بعض الأفراد غير المتّقين بنقل الروايات الموضوعة والمصطنعة للآخرين، منها هذه الرواية المتضمّنة للفكرة القائلة بأنَّ الزكاةَ أو ساخ الناس، وأنَّه لا يحلُّ على النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والله؛ فقد نقلها راوٍ كذاب، أي أبان بن أبي عياش، وثبتت في الكتب والمدونات الحديثية، بما في ذلك كتاب (الكافي). إنَّ أبان بن أبي عياش الذي كان من السنة يُعدَّ كذاباً وفاقداً للاعتبار لدى

(1) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، *الخلاف*، المصدر السابق، ج 4، ص 232، [كتاب قسمة الصدقات، مسألة 13].

علماء الرجال السنة. فقد ترجم له الذهبي في (ميزان الاعتدال)⁽¹⁾، ونقل واحداً من رواياته الموضوعة التي قيل فيها أنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ في معرض إشادته بأبي بكر قال له: «كأنّى أنظر إليك على باب الجنة تشفع لِمُتّي».

من روى الحديث القائل بأنَّ «الزكاة أوساخ الناس» هو إبراهيم بن عمر اليماني الذي كان راوياً سنياً، إذ نقل هذا الحديث عن أبي عياش المعروف بالكذب؛ وإنَّ حماد بن عيسى الذي كان راوياً شيعياً أخذ هذا الحديث عن إبراهيم بن عمر اليماني، وإنَّ إبراهيم بن هاشم الذي كان هو الآخر راوياً شيعياً نقل هذا الحديث عن حماد بن عيسى، ثم نقله ابنه علي بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم بن هاشم، إلى أن رواه الكليني في كتابه (الكافي) نقاًلاً عن علي بن إبراهيم⁽²⁾.

من هنا يمكن أن نشهد كيف أتيح لحديث موضوعٍ أن يتسرّب بواسطة راوٍ كذاب مثل أبان بن أبي عياش، ويتناقل من راوٍ إلى آخر، ومن كتاب إلى كتاب آخر، حتى يصل إلى كتاب (الكافي)، واستند إليه واستنبط منه حكمٌ شرعيٌّ. وقد تحول على مر الزمان وبواسطة تكراره إلى فكرةٍ وثقافةٍ راسخة، إذ بات الجميع يعتقدون بأنَّ بنى هاشم، وعلى رأسهم الخلفاء العباسيين، يمثلون عرقاً سامياً، وأنَّ الزكاة أوساخ الناس وحرام عليهم، وخصص لهم الخمس بدلاً عن ذلك. في حين إنَّ جذور هذه الفكرة تعود إلى حديث مطلب بن ربيعة التي تقدّم ذكرها نقاًلاً عن صحيح مسلم وسنن أبي داود، وقد فصلنا القول في سندتها الفاقد للاعتبار ومتنها الذي ينطوي على العديد من نقاط الضعف، منها معارضتها للقرآن الكريم. ولذا لا ينبغي مطلقاً الاستناد إلى هكذا رواية لإثبات الحكم الشرعي.

ومن نافلة القول الإشارة إلى أنَّ مضمون هذا الحديث قد ورد في موضع آخر من كتاب

(1) من جملة ما ذكره الذهبي حول هذا الرواية: «قال أحمد: هو متوك الحديث، كان وكيع إذا مر على حدشه يقول رجل، ولا يسميه، استضعفاً له. وقال يحيى بن معين: متوك. وقال مرة: ضعيف. وقال أبو إسحاق السعدي الجوزجاني: ساقط. وقال النسائي: متوك، ثم ساق ابن عدي لأبان جملة أحاديث منكرة». ينظر: محمد بن أحمد بن عثمان بن قايم الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط: الأولى، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963)، ج 1، ص 10-13.

(2) سلسلة رواة الحديث المنقول في الكافي ومتنه: «علٰيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ حَمَادَ بْنِ عِيسَى عَنْ إِبْرَاهِيمَ بْنِ عَمَرَ الْيَمَانِيِّ عَنْ أَبَانِ بْنِ أَبِي عَيَّاشٍ عَنْ سُلَيْمَ بْنِ قَيْسٍ قَالَ: سَمِعْتُ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِيْنَ عَلَيْهِ السَّلَامَ يَقُولُ: لَحْنُ وَاللهِ الَّذِيْنَ عَنِ اللهِ بِذِي الْقُرْبَى الَّذِيْنَ قَرَبُوهُ اللهُ بِنَفْسِهِ وَنَبِيُّهُ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ مَا أَفَأَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرْبَى فَلَلَّهُ وَلِرَسُولِهِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ مِنَّا خَاصَّةً، وَلَمْ يَجْعَلْ لَنَا سَهْمًا فِي الصَّدَقَةِ أَكْرَمَ اللَّهُ نَبِيَّهُ وَأَكْرَمَنَا أَنْ يُطْعَمَنَا أَوْسَاخَ مَا فِي أَيْدِي النَّاسِ». محمد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي، المتصدر السابق، ج 1، ص 539.

(الكافي)⁽¹⁾، وكذلك في (تفسير العياشي)⁽²⁾، وفي (عيون أخبار الرضا)⁽³⁾، وذلك ضمن حديث فاقد للاعتبار؛ مما يتضح أنَّ رواة الأخبار كانوا تحت تأثير تلك الثقافة المصطنعة والسائلة التي روَّجتها المنابر الإعلامية للدولة العباسية، حتى قبلوا ما كان سائداً بين الناس. وما يجب قوله حول هذا التبادل الثقافي هو أنَّ الرواية الشيعية الذين نقلوا عن السنة هذا الحديث الفاقد للاعتبار قد تضرروا وأضرُّوا في آن، إذ أَهْمَّ قَبْلُوا هذه الفكرة المعاشرة لِالمنظور الإسلامي، القائلة بالتفوق العرقي لبني هاشم، وقد روَّجوها أيضًا.

بالنظر إلى مجمل ما قيل في هذا الصدد فإنَّ الحديث المعنى وكذلك الأحاديث والروايات المنسجمة مع مضمونه معارضة للقرآن ومخالفة لروح الإسلام، ومن ثم لا يعتد بها مطلقاً. ولذا إنَّ أموال الزكاة ليست أوساخ الناس، بل لها قداسة خاصة، لأنَّ آخذها هو الله سبحانه وتعالى. وبناءً على هذا ليس ثمة فرق يميِّز الزكاة عن الخمس والأنفال وغيرها من المصادر المالية الإسلامية، فكلُّ هذه الموارد المالية تشَكُّل بيت المال الإسلامي، ويمكن صرفها لسدِّ احتياجات الفقراء، سواء أكانوا من بني هاشم أو من غير بني هاشم، وكذلك لتلبية احتياجات أخرى في المجتمع مثل تأمين نفقات القوات العسكرية، وكذلك بناء الجسور وتعبيد الطرق، وتأسيس دار الأيتام والمراكز العلمية وما شاكل ذلك.

ومن البديهي أنَّ الفقهاء الذين اتَّبعوا الشيخ الطوسي وتمسَّكوا بهذا الحديث الفاقد للاعتبار وأفتوا بالاستناد إلى مضمونه يجب عليهم أن يعيدوا النظر في فتواهم بنحوٍ جاد، وألا

(1) يُنظر: محمد بن يعقوب الكليني، الفروع من الكافي، المصدر السابق، ج 4، ص 58، الحديث الثاني من باب الصدقة لبني هاشم وموالיהם وصلتهم: «عَلَيْ بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَادَ عَنْ حَرِيزَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَأَبِي بَصِيرٍ وَزُرَارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الصَّدَقَةَ أَوْسَاخُ أَيْدِي النَّاسِ وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَمَ عَنِّي مِنْهَا وَمَنْ عَرَفَهَا مَا قَدْ حَرَمَهُ وَإِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحْلُ لِتَبَّاعِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ». ثمَّ قال: أَمَا وَاللَّهِ لَوْ قَدْ فَمْتُ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ ثُمَّ أَخْذَتُ بِحَلْقِيَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي لَا أُوْثِرُ عَلَيْكُمْ فَاقْرَأُوهُ لِأَنْتُمْ كُمْ بِمَا رَضِيَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ لَكُمْ قَالُوا قَدْ رَضِيَنا».

(2) عن العيسى بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّ أَدَّاَسَاً مِنْ بَنِي هاشم أَتَوْ رَسُولُ الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَسَأَلُوهُ أَنْ يَسْتَعْمِلُهُمْ عَلَى صَدَقَةِ الْمَوَالِيَّةِ وَالنَّعْمَ، فَقَالُوا: يَكُونُ لَنَا هَذَا السَّهْمُ -الذِّي جَعَلَهُ اللَّهُ لِلْعَالَمِينَ عَلَيْهَا- وَالْمُؤَلَّفَةُ قُلُوبُهُمْ فَنَحْنُ أَوْلَى بِهِ؛ فَقَالَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ، إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحْلُ لِي وَلَا لَكُمْ، وَلَكِنْ وُعِدْتُ الشَّفَاعَةَ، ثُمَّ قَالَ: أَنَا أَشَهِدُ أَنَّهُ قَدْ وَعَدَهَا فِيمَا ظَنَّكُمْ -يَا بَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ- إِذْ أَخْذَتُ بِحَلْقِيَّهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ الْعِيَاشِيَّ، تَفَسِّيرُ الْعِيَاشِيَّ، تَحْقِيقُ: سَيِّدِ هاشِمِ رَسُولِيِّ مَحْلَاتِي، ط: الْأَوَّلِي، (طهراَن: المطبعةُ الْعِلْمِيَّةُ، 1380هـ)، ج 2، ص 93.

(3) «... الصَّدَقَةُ مُحرَمَةٌ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَأَلِهِ، وَهِيَ أَوْسَاخُ أَيْدِي النَّاسِ لَا يَجِدُ لَهُمْ لِأَنَّهُمْ طَهَرُوا مِنْ كُلِّ ذَنْبٍ وَوَسْخٍ». محمد بن علي بن بابويه القمي الصدوق، عيون أخبار الرضا، (قم: منشورات جهان، د.ت)، ج 1، ص 239.

يروجوا هذه الثقافة المتخلّفة والمعارضة للإسلام التي رسّخها المبلغون ووعاظ السلاطين في البلاط العباسي، بل يجب عليهم إدانة ذلك ورفضه.

الخلفاء العباسيون في حالة من القداسة

يجب أن نعلم أنَّ خلفاء بنى العباس كانوا يقدّمون أنفسهم بوصفهم هاشميين ومن أهل بيت النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وأنَّ لهم قداسة خاصة. وقد رسّخوا بِقُوَّةٍ جهازهم الإعلامي فكرّةً فحواها أنَّهم على رأس أهل بيته الرسالة، ويستحقّون كلَّ الاحترام والطاعة، ليتمكنوا بذلك مِن بسط حُكْمِهِم وترسيخ سلطتهم على النَّاس، حتَّى استطاعوا المحافظة على حكمهم ودولتهم لأكثر مِن خمسة قرون.

يُروى أنَّ الخليفة العباسي المنصور الدوانيقي لقي أعرابياً في الشام فقال له: «احمد الله يا أعرابياً الذي رَفَعَ عنكم الطاعون بولايتنا أهل البيت»⁽¹⁾.

إنَّ مثل هذه الرواية تبيّن أيَّ حالة مِن القداسة قد اصطنعها هؤلاء الخلفاء لأنفسِهم، حتَّى أنَّ الله قد رَفَعَ الطاعون عن النَّاس ببركة وجودهم وولائهم!

وقد رُوي عن المنصور أيضًا -وبحسب ما يذكر السيوطي في (تارikh الخلفاء)- أنَّه روى عن آبائه أنَّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قال: «كُلُّ سَبَبٍ وَنَسَبٍ يَنْقُطُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا سَبَبٌ وَنَسَبٌ»⁽²⁾. ما يريد المنصور من مثل هذا الحديث هو أنَّ بنى العباس هم أهل السعادة والنجاة لكونهم نَسَب النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وإنَّ نسبهم لا ينقطع في يوم القيمة. وفي حديثٍ آخر نَقَلَهُ هارون الرشيد عن المهدى قال: «سَمِعْتُ الْمَنْصُورَ يَقُولُ... قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: مثُلَّ أَهْلِ بَيْتِي مثُلَّ سُفِينَةِ نُوحَ، مَنْ رَكِبَ فِيهَا نَجَّا، وَمَنْ تَأْخَرَ عَنْهَا هَلَكَ»⁽³⁾. وفي مثل هذا الحديث أيضًا يريد المنصور أن يقول بأنَّ بنى العباس على رأس أهل بيته النَّبِيِّ، وأنَّهم كسفينة نوح، فكلُّ من يتبعهم سيكون من أهل النجاة، وكلُّ من يتخلّف عنهم يهلك. وقد ذكرنا سلَفاً أنَّ المقربين من البلاط العباسى كانوا يروجون دوماً بين النَّاس أنَّ الخلفاء العباسيين تُغَفَّر ذنوبهم لكونهم من أهل بيته النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

وفي موضع آخر نجد الخليفة العباسى الأوَّل السفّاح صعد المنبر [في الكوفة] حين بُويغ له بالخلافة، وقال بأنَّ الله تعالى قد «اصطفى الإسلام لنفسِه تكراة، وَشَرَفَهُ وَعَظَمَهُ، واختاره

(1) جلال الدين السيوطي، *تارikh الخلفاء*، المصدر السابق، ج 1، ص 197.

(2) المصدر نفسه، ص 201.

(3) المصدر نفسه، ص 201.

لنا وأيده بنا، وجعلنا أهله وكهفه وحصنه والقوم به، والذابين عنه والناصرين له، وألزمنا كلمة التقوى، وجعلنا أحق بها وأهلها، وخصنا برحم رسول الله وقرباته، وأنشأنا من آبائه، وأنبتنا من شجرته، واستقنا من نبعته، جعله من أنفسنا عزيزاً عليه ما عنتنا، حريضاً علينا بالمؤمنين رؤوفاً رحيمًا، ووضعنا من الإسلام وأهله بالموضع الرفيع، وأنزل بذلك على أهل الإسلام كتاباً يُتلى عليهم». ثم قرأ آيات التطهير والمودة والفتح والخمس وقال: «فأعلمهم جل ثاؤه [في هذه الآيات] فضلنا، وأوجب عليهم حقنا ومودتنا، وأجزل من الفيء والعغيمة تصيبنا تكرمةً لنا، وفضل علينا، والله ذو الفضل العظيم»⁽¹⁾. وفي عهد الخليفة العباسي الآخر المعتصم بالله أمر بإنشاء كتاب ليقرأ على الناس، وقد جاء فيه:

«الحمد لله الذي جعل أمير المؤمنين وسلفه الراشدين المهددين ورثة خاتم النبيين وسيد المرسلين والقائمين بالدين، والمقومين لعباده المؤمنين، والمستحقين وداع الحكمة، ومواريث النبوة، والمستخلفين في الأمة، والمنصورين بالعز والمنعة، والتأييد والغلبة... وأسبغ عليهم به النعمة، من أهل بيت البركة والرحمة... فجعلهم الله أهل بيت الرحمة، وأهل بيت الدين. «أذهب عنهم الرجس وطهّرهم طهراً» - ومعدن الحكمة، وورثة النبوة وموضع الخلافة، وأوجب لهم الفضيلة، وألزم العباد لهم الطاعة. وكان من عانده [أي عاند الخليفة العباسي] ونابذه، وكذبه وحاربه من عشيرته، العدد الأكثر، والسود الأعظم... وأولهم في كل حرب ومناصبه، لا يرفع على الإسلام راية إلا كان صاحبها... في كل مواطن الحرب، من بدر وأحد والخندق والفتح، أبو سفيان بن حرب وأشياعه من بنى أمية، الملعون في كتاب الله... حتى إذا حفظ عليهم كلمة العذاب، واستحقوا من الله الانتقام، وملتو الأرض بالجور والعدوان، وعموا عباد الله بالظلم والاقتسار، وحلف عليهم السخطة، ونزلت بهم من الله السطوة، أتاك الله لهم من عترة نبيه، وأهل وراثته من استخلصهم منهم بخلافته، مثل ما أتاك الله من أسلامهم المؤمنين وآبائهم المجاهدين لأوثلهم الكافرين، فسفك الله بهم دماءهم مرتد़ين، كما سفك بآبائهم دماء آباء الكفارة المشركين، وقطع الله دابرَ القوم الظالمين»⁽²⁾.

في مثل هذا الجو الذي عرف فيه خلفاء بنى العباس بوصفهم على رأس بنى هاشم، وأنهم من الوجوه والشخصيات المبرزَة من رجال أهل بيت الرسالة، وفي مثل هذه البيئة التي يُروج فيها أن آيات التطهير والمودة والخمس والفتح قد نزلت في هؤلاء، وأنهم الأسرة أو العرق الأفضل والأسمى، من الطبيعي أن يوضع ويُصنَع حديثٌ يُقال فيه أن الزكاة أو ساخ الناس، وأن شأن بنى

(1) ابن جرير الطبرى، تاريخ الطبرى تاريخ الرسل والملوك، المصدر السابق، ج 7، ص 425.

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 57-61.

هاشم الذين هم من آل الرسول، وعلى رأسهم بنى العباس، أعلى وأسمى من أن يأخذوا شيئاً من أوساخ الناس؛ فلكي لا يقلل من شأنهم المزعوم خصص الله لهم الخمس بدلاً عن الصدقات.

ملخص

إن أعمام النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأبناء أعمامه يُعدون -في اللغة والعرف- من أهل بيته. والدليل على ذلك أن الإمام علي بن أبي طالب عليهما السلام يقول في الكتاب التاسع من نهج البلاغة: «كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إذا أحمر الأنف وأحجم الناس فقام أهل بيته يُوقّي بهم أصحابه حر السيف والأسنة، قُتِلَ عبيدة بن الحارث يوم بدر وقتل حمزة يوم أحد وقتل جعفر يوم موتة»⁽¹⁾. لقد عد الإمام علي عليهما السلام بحسب هذه العبارة -عَمَ النَّبِيُّ وَابْنَهُ وَقُتِلَ حَمْزَةُ يَوْمَ أَحْدٍ وَقُتِلَ جَعْفَرُ يَوْمَ مَوْتَةٍ». إذن إذا كان الخلفاء العباسيون يعدون أنفسهم من أهل بيت النبي فلا إشكال عليهم من هذه أعمامه من أهل البيت. إذن إذا كان الخلفاء العباسيون يعدون أنفسهم من أهل بيت النبي فلا إشكال عليهم من هذه الناحية. بل الإشكال يرد من حيث استغلالهم هذه المسألة؛ ما الذي سوّغ لهم أن يقدّموا أنفسهم الأسمة المميزة والعرق المستبد؟ ولماذا أشعوا بين الناس أن بنى العباس تُغَفَّر ذنوبهم لكونهم من أهل بيت النبي؟ ثم ارتكبوا كل تلك الجرائم الفظيعة تحت راية قرابتهم من النبي!

ومما لا يخفى أن الإعلام الحكومي في عهد بنى العباس كان يُحظى كثيراً من شأن أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وكانت تُبرَز بنحو وافر فضائلهم ومكانتهم الرفيعة، وقد كان الرأي السائد يُقرّ «ذى القربي» في آياتي الخامس والفيء بمعنى أقرباء النبي، وهذا ما شهدناه في تصريحات الخليفة العثماني الأول السفاح. فكل ما كان يقوله الخليفة في تفسير الآيات القرآنية كان يُعد صحيحاً ويتبناه المفسرون والفقهاء السنة، ويتابعهم في ذلك المفسرون والفقهاء الشيعة متأثرين بالإعلام الواسع التابع للدولة العباسية. ومن جملة هذه التفسيرات هو ما قيل في آية المودة، إذ قالوا في تفسيرها بأن الله تعالى جعل حب أهل البيت أجرًا يُعطى للنبي لقاء جهده في تبليغ الرسالة. وقد تبنى هذا الرأي كثير من المفسرين؛ بيد أن الهدف الحقيقي من كل هذا التعظيم والتفضيل لأهل البيت آنذاك هو أن يُعرف الخلفاء العباسيون بوصفهم الوجوه والشخصيات المبارزة بين أهل البيت، وليؤمن الناس بأن محبتهم وطاعتهم تكليف شرعي وواجب عليهم، ولذلك كانوا مساندين وداعمين لدولتهم. أما الشاهد على هذا الأمر فهو أن العباسين في الوقت الذي كانوا يسوقون الآراء والأفكار لصالح أهل البيت ولبيان فضائلهم، كانوا في الوقت نفسه يمارسون كل أنواع الظلم والاضطهاد والتنكيل بحق آل علي الذين كانوا من أهل البيت، إذ قلوا وسجعوا وظلموا كثيراً من الطالبيين من آل علي عليهما السلام. وقد يُتصوّر أن المراد من الروايات المعنية بفضائل آل محمد صلى الله عليه وآله وسلم التي أذيعت ورويَت في عصر بنى العباس هم آل علي عليهما السلام، ولكن الأمر ليس كذلك، لأن الزمخشري الذي كان معاصرًا للعباسيين يقول في تفسير آية المودة أن الانصار لما ذكروا مآثرهم عند حَدَّ الخلفاء العباسيين، قال لهم العباس: «لنا الفضل عليكم». فبلغ ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، فأتاهم في مجالسهم فقال كلاماً مؤيداً لقول العباس. وقد تَقلَّ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال لهم: «من مات على حُبِّ آل محمد مات شهيداً، مغفوراً له، وبشره ملك الموت بالجنة، وفُتح له في قبره باباً إلى الجنة، وجعل الله قبره مزار ملائكة الرحمة، ومات على السنة والجماعة... ألا وَمَنْ ماتَ عَلَى بُغْضِ آلِ

محمدِ مِنْ يَشَرِّعُ رَأْيَهُ الْجَنَّةَ»⁽²⁾.

المراد من آل محمد في الدرجة الأولى -وفي مثل هذا الحديث- هم بنو العباس. ولذلك أشير في تفسير آية المودة إلى مسألة أفضلية العباس وآلهم، ثم جرى الحديث عن الإشادة بمن يموت على حُبِّ آل محمد، ودَمَّ من يموت على بغضهم، ليُساق الناس أو الرأي العام آنذاك إلى حب الخلفاء العباسيين وطاعتهم وليجتباو بغضهم. وقد قرأت سلفاً في أقوال المنصور والسفاح والمُعتمر بالله العباسين أنَّهم عدواً آية التطهير وآية الملودة وآية الخمس معنية ومرتبطة بهم، وقدّموا أنفسهم أنَّهم على رأس أهل بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم. ومن البديهي ألا يكون في هذا المضموم أي حضور ومكانة لعلي بن أبي طالب وآلهم.

(1) محمد الرضي بن الحسن الموسوي [الشريف الرضي]، نهج البلاغة، المصدر السابق، ص 369.

(2) جار الله الزمخشري، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، المصدر السابق، ج 4، ص 220-221.

المصادر

القرآن الكريم

- الألوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ).
- إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط، (القاهرة، مجمع اللغة العربية، د.ت.).
- ابن الأثير، مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري (ت 606):
- النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمد محمد الطناحي، (بيروت: المكتبة العلمية، 1979).
- جامع الأصول في أحاديث الرسول، تحقيق: عبد القادر الأرناؤوط، ط: الأولى، (مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، 1969).
- ابن الأثير، عز الدين، أبو الحسن، علي بن محمد الجزري (ت 630هـ):
- أسد الغابة في معرفة الصحابة، تحقيق: علي محمد معوض وعادل أحمد عبد الموجود، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1994م).
- الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997).
- ابن إدريس الحلّي، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، ط: الثانية، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1410هـ).
- ابن خلدون، عبد الرحمن، [العيَّر و] ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشى والفالهارس: أ. خليل شحادة، مراجعة: د. سهيل زكار، ط: الأولى، (بيروت: دار الفكر، 1981).
- ابن الهمام السيواسي، كمال الدين محمد بن عبد الواحد، فتح القدير على الهدایة، ط:

- الأولى، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصفي البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1970).
- ابن كثير، أبو الفداء إسماعيل بن عمر القرشي:
- البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، ط: الأولى، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998).
- تفسير القرآن العظيم، تحقيق: محمد حسين شمس الدين، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، منشورات محمد علي بيضون، 1419هـ).
- تفسير القرآن العظيم، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، ط: الثانية، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م).
- ابن هشام الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة محمد علي صبيح وأولاده، د.ت).
- أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني، سنن أبي داود مع شرحه عون المعبود، (الهند: المطبعة الأنصارية بدھلی، 1323ھـ).
- أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محبي الدين عبد الحميد، (بيروت: المكتبة العصرية، د.ت).
- أبو عبد الله محمد بن سعد بن منيع، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1990).
- أبو الصلاح الحلبي، تقي الدين بن نجم الدين بن عبيد الله بن عبد الله بن محمد، الكافي في الفقه، تحقيق: رضا أستادي، ط: الأولى، (أصفهان، مكتبة أمير المؤمنين، 1403هـ).
- ابن قدامة، عبد الله بن أحمد بن محمد، المغني على مختصر: أبي القاسم عمر بن الحسين بن عبد الله بن أحمد الخرقى، تحقيق: طه الریني-ومحمد عبد الوهاب فايد-عبد القادر عطا [ت 1404هـ]- ومحمد غانم غيث، ط: الأولى، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1969).
- ابن حجر العسقلاني، أحمد بن علي بن محمد بن أحمد، تهذيب التهذيب، ط: الأولى، (الهند: مطبعة دائرة المعارف النظامية، 1326هـ).
- ابن منظور الأنباري، جمال الدين:

- لسان العرب، الحواشى: لليلاجي وجماعة من اللغويين، ط: الثالثة، (بيروت: دار صادر، 1414هـ).
- مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطیع، ط: الأولى، (دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1984).
- ابن البراج الطرابليسي، عبد العزيز، المهدب، (د.م، مؤسسة النشر الإسلامي، 1406هـ).
- البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة، التاريخ الكبير، تحقيق: محمد بن صالح بن محمد الدباسي ومركز شذا لبحوث بإشراف محمود بن عبد الفتاح النحال، ط: الأولى، (الرياض: الناشر المتميز للطباعة والنشر والتوزيع، 2019).
- البحرياني، يوسف، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين، د.ت).
- البروجردي، مرتضى، المستند في شرح العروة الوثقى، تقرير أبحاث السيد أبو القاسم الموسوي الخوئي، (قم: مؤسسة إحياء آثار الإمام الخوئي، د.ت).
- البلاذري، أحمد بن يحيى بن داود، فتوح البلدان، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1956).
- البلاغي، محمد جواد، الرحلة المدرسية والمدرسة السيارة في نهج الهدى، (كرباء: مؤسسة الأعلمى).
- الجوahري، محمد، الواضح في شرح العروة الوثقى، (العارف للمطبوعات، د.ت).
- الحر العاملی، محمد بن الحسن، وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعه، تحقيق محمد الرازی، أبو الحسن الشعراوی، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- الحر العاملی، محمد بن الحسن، تفصیل وسائل الشیعة إلى تحصیل مسائل الشریعه، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث).
- الحسيني القزوینی، عباس، زبدة المقال في خمس الرسول والآل، تقریرات دروس السید حسین الطباطبائی البروجردي، (قم: العلیمة، د.ت).
- الحلبي، حمزة بن علي بن زهرة، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: إبراهيم البهادری، (قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، د.ت).

- الحلي، ابن المطهر الحسن بن يوسف بن علي بن محمد:
- تذكرة الفقهاء، ط: الأولى، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1414هـ).
- ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق بنياد پژوهش های اسلامی، ط: الأولى، (مشهد: الآستانة الرضوية المقدّسة، 1381هـ.ش، [2002م]).
- مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط: الأولى، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي لجامعة المدرسين، 1413هـ).
- الحلي، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق، شرائع الإسلام في معرفة الحلال والحرام، ط: الرابعة، (قم: مؤسسة إسماعيليان، 1408هـ).
- الحلي، جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلي، المعتبر في شرح المختصر، ط: الأولى، (قم: مؤسسة سيد الشهداء، 1407هـ).
- الخميني، روح الله:
- كتاب البيع، (قم: مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، د.ت).
- صحيفه الإمام، ط: الأولى، (طهران: مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، 1429هـ).
- الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، ميزان الاعتلال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمد البجاوي، ط: الأولى، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963).
- الرازي، محمد بن عمر بن الحسن بن الحسين التيمي، مفاتيح الغيب أو التفسير الكبير، ط: الثالثة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ).
- الرازي، عبد الرحمن بن محمد بن أبي حاتم، الجرح والتعديل، ط: الأولى، (حیدر آباد الدکن: مجلس دائرة المعارف العثمانية، 1952).
- الرازي، زين الدين، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط: الخامسة، (بيروت، صيدا: المكتبة العصرية-الدار النموذجية، 1420هـ).
- الراغب الأصفهاني، أبو القاسم الحسين بن محمد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، ط: الأولى، (دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، 1412هـ).
- الرملي، شمس الدين محمد بن أبي العباس أحمد بن حمزة شهاب الدين، نهاية المحتاج إلى شرح المنهاج، (بيروت: دار الفكر، 1984م).

- الزبيدي، محمد مرتضى الحسيني، *تاج العروس من جواهر القاموس*، (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء في الكويت-المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب بدولة الكويت، 2001).
- الزرقاني الأزهري، محمد بن عبد الباقي بن يوسف، *شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك*، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: الأولى، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003).
- الزمخشري، جار الله أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد: *أساس البلاغة*، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998).
- الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط: الثالثة، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ).
- السبحاني، جعفر، *سيد المرسلين دراسة تحليلية شاملة للشخصية والسيرة المحمدية*، تعریب: جعفر الهاדי، ط: الرابعة، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1429هـ).
- سلار، أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي، *المراسيم العلوية في الفقه والأحكام النبوية*، (قم: المعاونة الثقافية للمجمع العالمي لأهل البيت عليهم السلام، 1414هـ).
- السيوطي، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر: *تاريخ الخلفاء*، تحقيق: حمدي الدمرداش، ط: الأولى، (د.م، مكتبة نزار مصطفى البار، 2004).
- الدُّرُّ المنتور، (بيروت: دار الفكر، د.ت).
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، *الأم*، (بيروت: دار المعرفة، د.ت).
- الشافعي، أبو عبد الله محمد بن إدريس، *الأم*، ط: الثانية، (بيروت: دار الفكر، 1983).
- الشافعي الحلبي، علي بن برهان الدين الحلبي، *إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون المعروفة بالسيرة الحلبية*، وفي الحواشی: أحمد زینی المشهور بدخلان، *السيرة النبوية والآثار المحمدية*، (مصر: مطبعة محمد علي صبيح وأولاده بميدان الأزهر، 1935).
- الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين الموسوي علم الهدى، *نهج البلاغة*، تحقيق: صبحي صالح، (بيروت: دار الكتاب اللبناني، د.ت).
- الشريف المرتضى، علي بن الحسين الموسوي علم الهدى، *الانتصار لما انفرد به*

الإمامية، تحقيق: السيد حسين الموسوي البروجردي، ط: الأولى، (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية والآستانة الرضوية المقدسة، 1441هـ).

- الصدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن موسى بن بابويه القمي:
- عيون أخبار الرضا، (قم: منشورات جهان، د.ت).
- علل الشرائع، (النجف: منشورات المكتبة الحيدرية، د.ت).
- المقنع، (د.م، مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام، 1415هـ).
- من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر غفاري، ط: الثانية، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، 1413هـ).
- الأimalي، ط: الأولى، (بيروت: مؤسسة الأعلماني، 2009).
- الطباطبائي، محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، (قم: منشورات إسماعيليان، د.ت).
- الطبرسي، الفضل بن الحسن، مجمع البيان في تفسير القرآن، تحقيق وتعليق: لجنة من العلماء والمحققين الأخوين، ط: الأولى، (بيروت: مؤسسة الأعلماني للمطبوعات، 1995).
- الطبرى، أبو جعفر محمد بن جرير:
- تفسير الطبرى جامع البيان عن تأويل آى القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، ط: الثانية، (مكة المكرمة: دار التربية والترااث، د.ت).
- تاريخ الطبرى تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: الثانية، (مصر: دار المعارف، 1967).
- الطوسي، أبو جعفر محمد:
- النهاية في مجرد الفقه والفتاوی، ط: الثانية، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1400هـ).
- الخلاف، تحقيق: السيد علي الشهرياني والسيد جواد الشهرياني والشيخ مهدي نجف، ط: الثانية، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1420هـ).
- المبسط في فقه الإمامية، تحقيق: محمد تقى كشفي ومحمد باقر بهبودي، ط: الثالثة، (طهران: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، 1387هـ).
- التبيان في تفسير القرآن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).

- تهذيب الأحكام في شرح المقنعة لـالشيخ المفید، تحقيق وتصحيح: حسن الخرسان، علي آخوندي، محمد آخوندي، ط: الرابعة، (طهران: دار الكتب العلمية، 1365ش).
- الجمل والعقود في العبادات، تصحيح وتحشية: محمد واعظ زاده خراساني، (مشهد: مطبعة جامعة مشهد، 1347ش، [1969م]).
- الاقتصاد الہادی إلى طریق الرشاد، (طهران: منشورات مکتبة جامع چهلستون، 1400ھـ).
- العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الانصاری القمي، ط: الأولى، (قم: مطبعة ستارة، 1417ھـ).
- الطوسي، محمد بن علي بن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق: محمد الحسون، ط: الأولى، (قم: منشورات مکتبة آية الله المرعشی النجفی، 1408ھـ).
- العاملی، زین الدین بن نور الدین [الشهید الثاني]، الروضة البهیة فی شرح اللمعة الدمشقیة، تحقيق السید محمد کلانتر، (د.م، 1967م).
- العاملی، محمد بن جمال الدین مکی [الشهید الأول]، اللمعة الدمشقیة فی فقه الإمامیة، (د.م، دار التراث، الدار الإسلامية، د.ت).
- العاملی الجبیعی، محمد بن علي الموسوی، مدارك الأحكام، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، د.ت).
- عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، (بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت).
- عباس حسن، النحو الوافي، ط: الخامسة عشر، (بيروت: دار المعارف، د.ت).
- عبد العزيز عتيق، علم البديع، ط: الأولى، (بيروت: دار النهضة العربية، د.ت).
- عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، السیرة النبویة، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (د.م: شركة الطباعة الفنية المتحدة، د.ت).
- عباس القمي، الکنی والألقاب، تقديم: محمد هادي الأميني، ط: الخامسة، (طهران: مکتبة الصدر، 1368ش [1989م]).
- العياشي، محمد بن مسعود، تفسیر العیاشی، تحقيق: سید هاشم رسولی محلاتی، ط: الأولى، (طهران: المطبعة العلمية، 1380ھـ).

- الفيض الكاشاني، محمد محسن، **الشافي في العقائد والأخلاق والأحكام**، تحقيق: مهدي الأنصاري القمي، (طهران: دار اللوح المحفوظ، 1425هـ).
- القاضي محمد بن عبد الله أبو بكر بن العربي المعافري الإشبيلي المالكي، **العواصم من القواصم في تحقيق مواقف الصحابة بعد وفاة النبي صلى الله عليه [وآله] وسلم**، تحقيق: محب الدين الخطيب ومحمد مهدي الإستانبولي، ط: الثانية، (بيروت: دار الجيل، 1987).
- القرطبي، محمد بن أحمد شمس الدين، **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: أحمد البردوني وإبراهيم أطفيش، ط: الثانية، (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1964).
- كاشف الغطاء، جعفر، **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغراء**، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي فرع خراسان، (د.م، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي، د.ت).
- الكاشاني الحنفي، علاء الدين أبو بكر بن مسعود، **بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع**، ط: الثانية، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1986).
- الكركي، علي بن الحسين، **جامع المقاصد في شرح القواعد**، ط: الثانية، (قم: مؤسسة آل البيت، 1414هـ).
- الكليني، محمد بن يعقوب بن إسحاق الرازي، **الكافي**، تحقيق: علي أكبر غفارى ومحمد آخوندي، ط: الرابعة، (طهران: دار الكتب الإسلامية، 1307).
- محمود عبد الرحمن عبد المنعم، **معجم المصطلحات والألفاظ الفقهية**، (القاهرة: دار الفضيلة، 1999م).
- محمد أمين بن عابدين، **حاشية رد المحتار على الدر المختار: شرح تنوير الأبصار**، ط: الثانية، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده بمصر، 1966).
- محمد بن حبان بن أحمد، **المجرورين من المحدثين والضعفاء والمتروكين**، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط: الأولى، (حلب: دار الوعي، 1396هـ).
- محمد رشيد رضا، **تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)**، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990).
- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقى، **بحار الأنوار**، ط: الثانية، (بيروت: مؤسسة الوفاء، 1403هـ).

- المراغي، أحمد مصطفى، علوم البلاغة، (بيروت: دار القلم، د.ت.).
- محمد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984).
- المدني، بدر الدين بن فردون، العدة في إعراب العمدة، تحقيق: مكتب الهدي لتحقيق التراث، ط: الأولى، (الدوحة: دار الإمام البخاري، د.ت.).
- المفید، محمد بن محمد بن النعمان العکبیری البغدادی، المقنعة، ط: الأولى، (قم: المؤتمر الدولي لألفية الشيخ المفید، 1413هـ).
- المنتظري، حسين علي، دراسات في ولایة الفقیہ وفقہ الدوّلۃ الإسلامية، ط: الثانية، (قم: منشورات تفگر، 1415هـ).
- النجفي الأصفهاني، محمد حسن، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ط: السابعة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1432هـ).
- النيسابوري، مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، الجامع الصحيح «صحيح مسلم»، تحقيق: أحمد بن رفعت بن عثمان حلمي القره حصاری، محمد عزت بن عثمان الزعفران بولیوی، أبو نعمة الله محمد شکری بن حسن الأنقوروی، (تركیا: دار الطباعة العامرة، 1334هـ).
- النملة، عبد الكريم، المهدب في علم الأصول المقارن، (الرياض: مكتبة الرشد، 1999م).
- الواقدي، محمد بن عمر بن واقد السهمي، المغازی، تحقيق: د. مارسدن جونس، (لندن: جامعة أكسفورد، 1966م).
- اليعقوبی، احمد بن إسحاق، تاريخ اليعقوبی، (النجف: د.ن، د.ت.).

مركز الرافدين للحوار (R.C.D)

مركز فكريٌّ مستقل (THINK TANK)، يعمل على تشجيع الحوارات في الشؤون التعليمية والثقافية والسياسية والاقتصادية بين النخب كافة؛ لتعزيز التجربة الديمقراطية، وتحقيق السلم المجتمعي، ورفد مؤسسات الدولة والمجتمع بالخبرات والرؤى الاستراتيجية؛ ابتعاداً تفعيل دورها والارتقاء بأدائها، ويمثل المركز فضاءً حُرّاً للحوار يتسم بالموضوعية والحياد، ويوظف مخرجاته لمساعدة صناع القرار وتوجيه الرأي العام نحو بناء دولة المؤسسات.

يُعدُّ مركز الرافدين للحوار من المراكز التفكير النوعية في العراق التي تجمع على منبرها النخب السياسية والاقتصادية والأكاديمية الناشطة في توجيه الرؤى والمؤثرة في صناعة القرار والرأي العام. تم تأسيس المركز في 2/2/2014 في مدينة النجف الأشرف على شكل مجموعة افتراضية في العالم الالكتروني تضم عدداً من الأكاديميين والمثقفين والسياسيين، وقد تطورت الفكرة لاحقاً ليتم إكسابها الصفة القانونية عن طريق تسجيل المركز في دائرة المنظمات غير الحكومية NGO التابعة للأمانة العامة لمجلس الوزراء العراقي.

الرؤية:

إن المركز هو محطة ثقافية تلتقي عندها آراء النخب وصناع القرار بجميع أطيافها السياسية والدينية والقومية، وبما يوفره من بيئة حوارية إيجابية تُحسن إيجاد الفضاءات المشتركة بين تلك الآراء وتسهم في بناء بلدٍ مزدهر.

الرسالة:

تتمثل رسالة المركز بتشجيع وتنمية الحوارات الموضوعية والجادحة بين النخب العراقية وصناع القرار بما يعزز التجربة الديمقراطية ويحقق السلم المجتمعي والتنمية المستدامة في العراق من خلال تحقيق الأهداف الآتية:

1. تعزيز السلم المجتمعي عبر الحوار البناء بين النخب العراقية.
2. تعزيز المسؤولية الوطنية ودعم التجربة الديمقراطية للدولة وبناء مؤسساتها.
3. مساعدة مؤسسات الدولة في حل المشكلات عبر تقديم الاقتراحات والاستشارات في مجالات مختلفة وعبر إصداره المتنوعة وخبراءه المتنورين.
4. توسيع المشتركات بين الكيانات السياسية والاجتماعية عبر حوار محايد يعزز العلاقة بين المواطن والدولة.

الوسائل:

1. تنظيم الندوات والجلسات النقاشية في المجالات التي يعني بها المركز ومتابعة مخرجاتها في ظل تغطية إعلامية تعرف بها داخل العراق وخارجه.
2. إصدار الكتب والتقارير الاستراتيجية وإجراء الأبحاث والدراسات ونشرها ورقياً وإلكترونياً.
3. عقد شراكات مع مؤسسات محلية ودولية بحثية وأكاديمية ذات أهداف مشتركة.
4. التعاون مع جامعات عالية المستوى لإقامة الفعاليات العلمية والملتقيات الفكرية.
5. إنشاء دوائر بحوث ولجان متخصصة لتعزيز البحث العلمي.
6. عقد حوارات بين المختلفين لتعزيز الاندماج الاجتماعي.

هيكلية المركز

يتكون مركز الرافدين للحوار RCD من هيكلية إدارية متشكلة وفقاً لنظامه الداخلي تتضمن: مجلس الإدارة الذي يتكون من السيد المؤسس زيد الطالقاني بوصفه رئيساً للمجلس وثمانية أعضاء، ومدير تنفيذي ونائبه، وهيئة مستشارين، وعدد من الأقسام العلمية والإدارية هي: قسم البحث والتطوير، وقسم الشؤون الإدارية والقانونية والمالية، وقسم المراسيم والعلاقات العامة، إلى جانب مستشار الشؤون الثقافية والتعاون الدولي.

مثل أي مؤسسة معطاة ومشرمة، تعرّض مركز الرافدين للحوار إلى عدد غير قليل من التحديات والمضايقات والاستهدافات التي حاولت النيل منه، إلا أنه أبى إلا أن تستمر مسيرته المؤزرة باستدامة العطاء وقوة الإرادة.

يُعني المركز بعدة قضايا محلياً وإقليمياً وعالمياً يعالجها عبر إصداراته المتنوعة من خلال المجالات الآتية:

1. العلوم السياسية وال العلاقات الدولية.
2. الاقتصاد والتنمية.
3. الاجتماع.
4. الشؤون الفكرية ومعالجة الظواهر الاجتماعية.
5. الشؤون الاستراتيجية والعسكرية.
6. التكنولوجيا والأمن السيبراني.
7. القضايا الدستورية والاجتماعية والقانونية.
8. الجغرافيا.
9. الدولة والمجتمع.
10. البيئة والتغيير المناخي.
11. الذكاء الاصطناعي والتحولات الرقمية.

صلات المركز البحثية والعلمية محلياً وإقليمياً ودولياً

بوصفه مركزاً بحثياً يعمل على تعزيز الحوار مع الآخر، يحرص مركز الرافدين للحوار على مد جسور التعاون المعرفي والبحثي عبر عقد صلات مع مراكز ومؤسسات بحثية عربية وأجنبية حول العالم وذلك من خلال اتفاقيات تعاون مبرمة مع مؤسسات ومراكز على درجة من الأهمية على الصعيد العراقي والعربي والإقليمي وال العالمي، منها «مَعْهَدُ الخَدْمَةِ الْخَارِجِيَّةِ» التابع لوزارة الخارجية العراقية، و«مَرْكَزُ الدراسات المصرفية» التابع للبنك المركزي العراقي، و«جامعة صلاح الدين في أوبيل»، و«مَجْمُوعَةُ الأَزمَاتِ الدُولِيَّةِ (ICG)»(بلجيكا)، و«المَعْهَدُ الْعَالَمِيُّ لِلْمَيَاهِ وَالبَيَّنَاتِ وَالصَّحةِ»(GIWEH) (سويسرا)، و«الْمَعْهَدُ الْفَرَنْسِيُّ لِلْأَبْحَاثِ وَتَحلِيلِ السِّيَاسَةِ الدُولِيَّةِ»(CFRP)، «مَعْهَدُ الصِّينِ لِلْعَلَاقَاتِ الدُولِيَّةِ الْمُعَاصِرَةِ»(CICIR)، و«مَرْكَزُ الْإِمَارَاتِ لِلْبَحْثِ وَالدِّرَاسَاتِ الْاسْتَرَاطِيجِيَّةِ»، و«مَرْكَزُ الشَّؤُونِ الدُولِيَّةِ الْرُوسِيَّةِ»(RIAC)، «مَعْهَدُ السِّيَاسَةِ وَالحُكْمِ»(GPTT) (إيران)، و«الْمَعْهَدُ الْعَرَبِيُّ لِلدِّيمُقْرَاطِيَّةِ»(تونس)، و«مَرْكَزُ أَفْغَانِسْتَانِ وَالشَّرْقِ الْأَوْسَطِ وَإِفْرِيقِيَا»(CAMEA) في معهد الدراسات الاستراتيجية(ISSI)، إسلام آباد (باكستان)، وغيرها من المؤسسات المهمة.

استطاع مركز الراذدين للحوار RCD أن يكون رائداً في عقد الملتقيات وذلك عبر ملتقاه السنوي الأكبر (ملتقى الراذدين) وهو ملتقى دولي يعقده المركز سنوياً في العاصمة بغداد، يناقش أبرز المواضيع والمستجدات على الصعيد المحلي والإقليمي والعالمي، ويوفر فضاءً حراً لمناقشة الآراء في المجالات التي يُعَد على أساسها بين النخب على الصعيد المحلي والدولي وعلى درجة عالية من الأهمية، ويسخر مخرجاته لصالح بناء الدولة ومؤسساتها وتعزيز ثقافة الحوار والتعايش على المستويات كافة.

يتمتع المركز بدعم وتمويل من المؤسسات الراعية له عبر اتفاقات علنية ووفقاً للضوابط والقوانين العراقية النافذة، ويحرص على الإعلان عن مصادر هذا الدعم والتمويل بشفافية ووضوح. ويتمثل هذا الدعم لنشاطات المركز بإسهامات الهيئة الإدارية (مجلس الإدارة) والتبرعات والمنح والهبات والهدايا غير المشروطة الداخلية والخارجية، فضلاً عن المنح المالية من المنظمات الدولية، ووكالات الأمم المتحدة، والجهات المانحة العراقية والدولية، والهيئات الإنسانية والتنموية والشركات الخاصة مثل (البنك المركزي العراقي CBI)، وزارة النفط العراقية، هيئة الاعلام والاتصالات، بعثة الاتحاد الأوروبي، شركة بريتش بتروليوم (BP)، المصرف العراقي للتجارة (TBI)، المجلس الاقتصادي العراقي (IEC)، شركة وادي الخير للاستثمارات الزراعية، مصرف الثقة الدولي، شركة النافذة لخدمات الانترنت وتقنيات المعلومات، مجلس الأعمال العراقي، شركة وجه القمر للاستثمارات والمقاولات، شركة مدينة المعالي للاستثمارات والمقاولات، منصة تعليم).

كما يتمتع المركز بدعم من مؤسسات عراقية رصينة مجازة قانوناً، أبرزها «الوطني من إيرثلينك» التي تعد الشركة الأولى والرائدة في العراق المتخصصة في مجال تقنية الألياف الضوئية (FTTH) وأكبر مجهز لخدمات الإنترن特 في العراق، وشركة «آسياسيل» (AsiaCell) أول شركة اتصالات في العراق والمزود الرئيسي لخدمات الاتصالات النقالة وإنترنت عالية الجودة، وتملك قاعدة مشتركين وصلت إلى 19.7 مليون مشترك. و«مصرف العالم الإسلامي» أحد أهم المصارف العراقية في مجال التنمية الاقتصادية وهو شركة مساهمة خاصة أسسها نخبة من رجال الأعمال المعروفين محلياً وإقليمياً.



أولاً: الكتب المؤلفة

العنوان الكتاب	المؤلف	سنة النشر	ت
الاقتصاد العراقي بعد عام 2003	زين العابدين محمد عبدالحسين صادق علي حسن	2018	1
أهوار العراق ثالث دراسات في البيئة والحيوان والسياحة	عبد علي الخفاف حسين عليوي الزيداوي خالد كاطع الفرطوسى	2019	2
محاضرات في الشأن العراقي	مجموعة خبراء	2019	3
بناء العراق الواقع والعلاقات الخارجية وحل الديمocratية	لقمان عبد الرحيم الفيلي	2020	4
الاقتصاد السياسي للتعليم في العراق	أ.د. كامل علاوي الفتلاوي أ.د. حسن لطيف الزبيدي	2020	5
بين جيلين.. مجموعة حوارات متسلسلة بين شاب عربي وأخيه الأكبر	لقمان عبد الرحيم الفيلي	2021	6
البنك المركزي العراقي: الأدوار.. المهام.. وخيارات المستقبل	مجموعة مؤلفين	2021	7
العراق 2020: التقرير الاستراتيجي لمركز الرافدين للحوار	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض	2021	8
الوجيز في خلافة الدول: دراسة قانونية في ضوء أحكام الاتفاقيات الدولية	د. أبوطالب هاشم أحمد الطالقاني	2021	9
فلسفة أطر العلاقة البيئية للايتيقى والقانون: دراسة قانونية نقدية في الواقع وعالم ما بعد العلمانية	أ.د. إياد مطشر صيهود	2021	10
العقد الاجتماعي عند الشيخ النائيني في العراق	أ. المترمس د. عبد الأمير زاهد	2022	11
رؤى جديدة لإدارة صناعة إستخراج النفط في العراق	أ. جواد كاظم لفته الكعبي	2022	12
مشكلات عراقية معاصرة	أ.د. وليد عبد جبر	2022	13

سنة النشر	المؤلف	عنوان الكتاب	ت
2022	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض	العراق 2021 التقرير الاستراتيجي لمركز الراشدية للحوار	14
2022	أ.د. حسن لطيف الزبيدي د. كرار أنور البديري د. أحمد أمين	الصين وشركات التكنولوجيا أذرع التجسس ومصادر التفوق والهيمنة الرقمية	15
2023	أ. د. حسين عليوي ناصر الزيادي	الفساد المالي والإداري في العراق رؤىٌ جغرافيةً- سياسيةً	16
2023	د. فاضل عبد الزهرة الغراوي	انتهاكات داعش للقانون الدولي الإنساني	17
2023	د. حسين الشهري	مصادر الطاقة ومستقبل البشرية	18
2023	مجموعة مؤلفين	دراسات في الحركات الإسلامية المعاصرة في العراق	19
2023	هبة حسين الرماحي	الوجود الإسلامي في أوروبا ومستقبله: دراسة في ضوء المصادر الاستشرافية المعاصرة	20
2023	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض	النجف الاشرف 2050 رؤية مستقبلية	21
2023	مجموعة مؤلفين	تقدير عمل الحكومة العراقية خلال عام كامل 2022-2023	22
2024	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض م.م. عمار كريم حميد	العراق عقدان ملتهبان: تناول الازمات وامتناع الحلول (5 مجلدات)	23
2024	د. دهم محمد العزاوي	كركوك العراقية وصراع الهويات الفرعية	24
2024	أ.د. حميدة شاكر الإيدامي أ.م. د. أمجد راضي الزاهدي	الأهمية الاقتصادية لبناء الفاو الكبير وانعكاسه على واقع التنمية المستدامة في العراق	25
2024	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض أ.د. أسعد كاظم شبيب	العراق 2022: التقرير الاستراتيجي لمركز الراشدية للحوار	26
2024	د. عماد هادي علو الريبيعي	المؤسسة العسكرية العراقية 2003-2020	27

سنة النشر	المؤلف	عنوان الكتاب	ت
2025	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض	العراق 2023: التقرير الاستراتيجي لمركز الرافدين للحوار	28
2025	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض أ.د. أحمد سامي المعموري	الانتفاضة الشعبية في العراق 1999 بعد استشهاد السيد الصدر (قدس): المقدمات، المسارات، النتائج	29
2025	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض عمّار كريم حميد	جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق: حقائق جديدة على أرض قديمة	30
2025	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د. مقدام عبد الحسن الفياض عمّار كريم حميد	السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط في عهدي ترامب وبابiden 2017 – 2024	31
2025	عبد الأمير المؤمن	النجف قبل الإسلام: حفريات في ذاكرة المنطقة	32
2025	كتب مؤلفة	السياسات الخضراء: إعادة تعريف التقدم في عصر الذكاء الاصطناعي	33
2025	كتب مؤلفة	دور إيران في محددات التوازن الاستراتيجي في الشرق الأوسط (البرنامج النووي الموزج)	34
2025	كتب مؤلفة	الجهاد في الإسلام دراسة تاريخية فقهية في مسألة الجهاد الابتدائي	35



ثانياً: الترجمات

نº	عنوان الترجمة	المؤلف	سنة التشر
1	حرب بلا نهاية: سياق حرب العراق	مايكل شوارتز	2019
2	مقدمة في الفلسفة السياسية	جيسيون بريين	2019
3	ريع الموارد والنمو الاقتصادي	بيتر كازناتشيف	2019
4	العراق تاريخ سياسي من الاستقلال إلى الاحتلال	عصيده داويسة	2019
5	المرجعية الدينية الموقوفة الوطنية في العراق بعد 2003	كارولين مرجي الصايغ	2020
6	القاعدة والدولة الإسلامية وحركة الجهاد العالمية ما يحتاج الجميع إلى معرفته	دانيل بامن	2021
7	أوهام النصر صحوة الأبار وصعود الدولة الإسلامية	كارتر مليكزيان	2021
8	شن حروب التمرد الدُّرُوسُ الْمُسْتَقَاهُ مِنْ حُرُوبِ التَّمَرُدِ بَدْءاً مِنْ الفيت كونغ وُصُولَ إِلَى الدُّوَلَةِ الإِسْلَامِيَّةِ	سيث ج. جونز	2021
9	النظام الفيدرالي في العراق النشأة والأداء والأهمية	فرح شاكر	2021
10	الاتجاهات العالمية 2040	مجلس الاستخبارات الوطني الأمريكي	2021
11	الشيعة العرب.. المسلمين المنسيون	كراهام فولر رند الرحيم فرانك	2021
12	حكام وعقائد وثروات لماذا أثرى الغرب دون الشرق؟	جاريد رو宾	2021
13	جنود ومواطونون التاريخ الشفوي لعملية «حرية العراق» من ساحة المعركة إلى البنتاغون	كارل ميرا	2021
14	الأمن في منطقة الخليج	فاطمة شابان	2021
15	بين الدولة واللادولة.. السياسة والمجتمع في كردستان العراق وفلسطين	مجموعة مؤلفين تحرير: گلستان گری زایینه هوفمان فرهاد ابراهیم سیدر	2022
16	الإسلام الشيعي والسياسة إيران والعراق ولبنان	جون أرمجاني	2023

ن	عنوان الترجمة	المؤلف	سنة النشر
17	فهم العنف الديني: اكتشاف الراديكالية والارهاب في الدين من خلال دراسة حالات نموذجية	مجموعة مؤلفين تحرير: جيمس دينغلي مارسيلو موليكا	2023
18	الاقتصاد السياسي لعلاقة الاتحاد الأوروبي مع العراق وإيران- تقويم لعلاقة السلام عبر التجارة	أمير كامل	2023
19	نظرة جديدة في العلاقات التركية العراقية - معضلة التعاون الجزئي	محمد عاكف قومرا	2023
20	الحرب الخفية: كيف تمكنت الصين من السيطرة على غفلة من النخب الأمريكية	روبرت سوليدينغ ست كوفمان	2023
21	الحرب والسلام السيريريانيان: الصراع الرقمي في الشرق الأوسط	مجموعة مؤلفين تحرير: مايكل سيكتون إليزا كامبيل	2023
22	الركائز السبع: الأسباب الحقيقة لإضطراب الشرق الأوسط	مجموعة مؤلفين تحرير: مايكل سيكتون إليزا كامبيل	2023
23	صعود روسيا: السياسة الخارجية لبوتين في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا	مجموعة مؤلفين تحرير: مايكل سيكتون إليزا كامبيل	2023
24	السفراء: الدبلوماسيون الأمريكيون على الخطوط الأمامية	بول ريكتر	2023
25	كيف أصبح العالم غنياً؟	مارك كوياما جاريد روبين	2024
26	بناء المؤسسات في البلدان الضعيفة: أولوية السياسات المحلية	أندرو رادين	2024
27	المعلومات والسلطة والديمقراطية: الحرية من بنات المعرفة	نيكو شتير	2024
28	منظمة أوبك في القرن العشرين: من الصعود إلى الانحدار	تحرير: جولييانو غارافاني	2024
29	الأرض للجميع دليل النجاة للبشرية	سعود معن	2024
30	العراق في مواجهة العالم: صدام، الولايات المتحدة الأمريكية، ونظام ما بعد الحرب الباردة	ساميول هلفونت	2025
31	العراق: السلطة والأنظمة والهويات	أندرو جيه فليبرت	2025



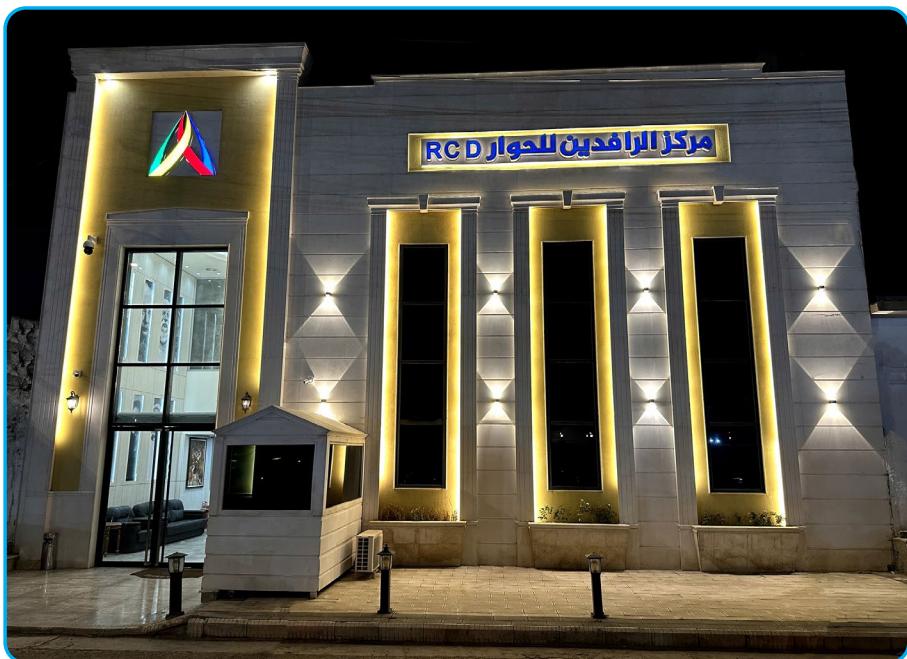
ثالثاً: سلسلة الرسائل والأطروحات الجامعية

ت	عنوان الرسالة / الأطروحة	الباحث/ة	سنة النشر
1	موقف إيران من الاجتياح العراقي للكويت 1990 - 1991 دراسة تأريخية	رماح سعد مرهون المعموري	2021
2	الأثر المترتب على مخالففة ضوابط تسيب الحكم الجزائري في التشريع العراقي (دراسة مقارنة)	م. يوسف فاضل طه حرز الدين	2021
3	صناديق الثروة السيادية دراسة قانونية مقارنة	د. لنجة صالح حمه طاهر حمه أمين	2021
4	التنمية السياسية وأزماتها السياسية في العراق بعد عام 2003	د. فرزدق علي التميمي	2021
5	динاميکيات القوى الصاعدة والملهمة في جنوب شرق آسيا دراسة تحليلية وفق نظرية توازن المصالح	عمّار كريم حميد	2021
6	الارهاب والنظام السياسي الدولي بعد أحداث 11 أيلول سبتمبر 2001 رؤية مستقبلية.	د. خالد محمد طاهر شبر	2022
7	الاستثمار الدولي باعتماد أنموذج ICAPM واستثمارات الشركات الدولية	د. علي عبد الأمير فليفل أ.د. حاكم محسن محمد الريبي	2022
8	تمويل التنمية الاقتصادية في البلدان النامية «العراق أنموذجًا»	أ.م. د. إبراهيم جاسم جبار الياسري	2022
9	المكان وأثره التنظيمي في القوى الاجتماعية والاقتصادية لمحافظة النجف الأشرف	د. عصام صباح إبراهيم	2022
10	عجز الموازنة العامة والتغير النقدي في العراق للمنطقة 1980 - 2015	أ.م. د. حسين شناوة مجید	2023
11	الحركة الاحتجاجية في العراق حلم الديمقراطي: من النكوص إلى الانبعاث	د. سيف حيدر الحسيني	2023
12	المحيط الإقليمي ومحاربة الإرهاب في العراق	د. باسم محمد يونس	2025



رابعاً: الإصدارات القادمة

نوع الإصدار	عنوان الإصدار	سنة النشر	فترة الإصدار	رقم
كتب مؤلفة	العراق 2024: التقرير الاستراتيجي لمركز الراشدin للحوار	2025	كتب مؤلفة	1
كتب مؤلفة	صلاحيات رئيس الجمهورية في الأنظمة السياسية البرمانية المعاصرة: النظام السياسي العراقي وفق دستور 2005 ألمؤذجاً	2025	كتب مؤلفة	2
كتب مؤلفة	مجلس الاتحاد العراقي: اشتراطات قانونية وتحديات عملية	2025	كتب مؤلفة	3
كتب مؤلفة	برامج الحكومات العراقية (2003 - 2025)	2025	كتب مؤلفة	4
كتب مؤلفة	حدود العراق الدولية: من خرائط النزاع الى بوابة التعاون	2025	كتب مؤلفة	5
ترجمات	الحرب الباردة في العالم الإسلامي	2025	ترجمات	6
كتب مؤلفة	الشيعة في باكستان مسار التشكُّل والبحث عن مشروع جامع	2025	كتب مؤلفة	7





www.alrafidaincenter.com



009647826222246



alrafidaincent



[alrafidaincenter.com](https://www.facebook.com/alrafidaincenter)



alrafidaincent



alrafidaincent



info@alrafidaincenter.com



مركز الرافدين للحوار RCD



النجف الاشرف - حي البواء - امتداد شارع الاسكان
العاصمة بغداد - الجادرية - قرب تقاطع ساحة الحرية

يُعد الكتاب دراسة تاريخية دينية ذات أهمية خاصة حاول مؤلفها استعادة الرؤية الإسلامية الأصيلة للتعامل مع قضايا حيوية كبرى، في مقدمتها موضوع الجهاد الذي يشغل حيزاً واسعاً من النقاشات الفكرية والفقهية الحالية، وي تعرض لمحاولات تشويه منظمة كما تفعل ذلك التنظيمات الساسية والجماعات الإرهابية، في حين عالجه الكاتب بأسلوب علمي محكم، يوازن بين الاستنارة بالتراث من جهة، ومتطلبات العصر الحديث من جهة أخرى، بالشكل الذي يليق بالدراسات المتمعة في الفكر الإسلامي عموماً، والفكر الشيعي على نحو الخصوص.

إن الجهاد، في مدلولاته الفقهية، لا يخترق في مجرد فعل عسكري أو قتال عابر بل يمثل في جوهره فرضاً مقدساً هدفه الحفاظ على كرامة الإنسان وأمن المجتمع ورفعه الدين، مع ضرورة الفصل الحاسم بين الجهاد الابتدائي والجهاد الدفاعي، حيث يرسم الخط الفاصل بين مبادئ السلم التي تنهل من روح القرآن الكريم وسيرة النبي الأعظم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، والواقع السياسي الذي يفرضه الموقف الفعلي للأمة بين الطغيان والعدوان.



ISBN 978-9-9227721-1-0

 www.alrafidaincenter.com

 info@alrafidaincenter.com

 ٠٠٩٦٤٧٨٢٦٢٢٢٤٦

 ٢٥٢ ص.ب.

العراق - النجف الاشرف - حي الحوراء - امتداد شارع الاسكان
العراق - بغداد - الجادرية - تقاطع ساحة الحرية

