

آية الله الشيخ نعمة الله صالح النجف آبادي

الجهاد في الإسلام

دراسة تاريخية فقهية في
مسألة الجهاد الابتدائي

ترجمة وتحقيق
حسن الصراف

مركز الرافدين للدراسات والبحوث

الجهاد في الإسلام

دراسة تاريخية فقهية في مسألة الجهاد الابتدائي

تقريرات سماحة العلامة الشيخ محمد علي كوشا لدرس سماحة
آية الله الشيخ نعمة الله صالح النجف آبادي في باب الجهاد

الجهاد في الإسلام
دراسة تاريخية فقهية في مسألة الجهاد الابتدائي
تقريرات سماحة العلامة الشيخ محمد علي كوشا لدرس سماحة آية الله الشيخ نعمة الله صالح
النجف آبادي في باب الجهاد

آية الله الشيخ نعمة الله صالح النجف آبادي
ترجمة وتحقيق: حسن الصراف

الطبعة الاولى، بيروت/النجف الاشرف، 2025

First Edition, Beirut/Najaf, 2025

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



مركز الرافدين للحوار
Al-Rafidain Center For Dialogue
R. C. D

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

ISBN: 978 - 9922 - 772 - 11 - 0

كانون الأول/ديسمبر 2025

آية الله الشيخ نعمة الله صالح النجف آبادي

الجهاد في الإسلام

دراسة تاريخية فقهية في مسألة الجهاد الابتدائي

تقارير سماحة العلامة الشيخ محمد علي كوشا لدرس سماحة آية
الله الشيخ نعمة الله صالح النجف آبادي في باب الجهاد

ترجمة وتحقيق

حسن الصراف



مركز الرافدين للحوار
Al-Rafidain Center for Dialogue
R. C. D

الفهرس

11	مقدمة المركز
15	مقدمة المترجم
17	تمهيد: آية الله الشيخ نعمة الله صالح نجف آبادي (1923-2006) سيرته ومؤلفاته
18	من «نجف آباد» إلى «قم»
21	نضاله السياسي
27	منهج سماحة الأستاذ صالح في البحث والتحقيق
32	مجموعة آثار آية الله صالح
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 السلم؟
59	السلم طبيعة رئيسة في المجتمعات
59	الإحسان إلى الكافرين
60	آيات الحرب والجهاد
60	الفئة الأولى: الآيات المقيدة
64	الفتنة لغة
70	حمل المطلقات على المقيّدات
71	الفئة الثانية: الآيات المطلقة
71	حروب النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانت دفاعية
72	رأي الشيخ محمد عبده
72	حفظ السلام ديدن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وسيرته
74	الدعوة إلى السلم نداء الفطرة
74	نقد آراء الفقهاء في ضوء القرآن الكريم وسيرة رسول الله صلى الله عليه وآله 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 الحلّي (648-726هـ).
- 82..... عبارة الشهيد الثاني، [زين الدين العاملي] (911-965هـ).
- 82[..... عبارة صاحب الجواهر، [الشيخ محمد حسن النجفي الأصفهاني (1202-1266هـ)]
- 83..... الدعوة إلى الدين بقوة السلاح!
- 84..... الدعوة المعقولة في ساحة الجهاد.
- 85..... سَفَرُ الإمام عليّ عليه السَّلام إلى اليَمَن كان إرشادياً.
- 86..... استدلال العلامة محمد حسين الطباطبائي (1904-1981م).
- 90..... ردّ الفقهاء.
- 92..... الجهاد المشروط بأمر الإمام المعصوم.
- 93..... منشأ هذه الفكرة.
- 94..... اللبس في المطابقة بين الإمام العادل والإمام المعصوم.
- 95..... الردّ 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 الحلّي.
- 98..... فتوى الشهيد الثاني.
- 98..... فتوى صاحب (الجواهر).
- 100..... ما يثير العَجَب في هذا الصدد.
- 101..... الصورة التي يرسمها العلامة الحلّي عن النَّبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هل تَعَرَّضَ أَهْلُ الطَّائِفِ لِلْإِبَادَةِ الجَماعية؟
- 102..... لم يُقْتَلْ أَحَدٌ مِنَ الكُفَّارِ بِالْمَنجنيق.
- 105..... وجوب الحرب الابتدائية مرّة واحدة في كلِّ عام.
- 106..... فتوى الإمام الشافعي.
- 107..... فتوى الشيخ الطوسي.
- 109..... فتوى المحقق الحلّي (602-676هـ).

110	فتوى العلامة [ابن المطهر] الحلّي (648-726هـ)
112	فتوى الشهيدين
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 النَّبِيُّ سليمان عليه السَّلام
118	فردٌ واحدٌ لمواجهة عشرة أفراد، وفردٌ واحدٌ لمواجهة فردَيْن
120	النهج الذي سلكه المفسِّرون
120	القول بنسخ الآية 65 من سورة الأنفال لا يُعتدُّ به
121	ما المراد من الجملة الخبرية؟
124	اللوازم غير المطلوبة المترتبة على هذا القول
124	استناد الشافعيِّ إلى الرأي المنقول عن ابن عباس
126	تشريعٌ يهدد وجودَ الأمة المسلمة
128	تعيين عدد أفراد العدو غير ممكن
131	الفصل الثاني: جهاد البُغاة
131	مَطالِبٌ حول آية «البُغاة»
137	تعريف الفقهاء لـ «البُغاة»
137	1. تعريف «البُغاة» في الفقه الحنبلي
138	2. تعريف البُغاة في الفقه الحنفي
139	3. تعريف «البُغاة» في الفقه المالكي
139	4. تعريف «البُغاة» في الفقه الشافعي
140	5. تعريف «البُغاة» 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 «البغي»
148	هل يجوز الخروج على الإمام الجائر؟
150	حديث رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في مقابل رأي الفقهاء
151	هل «البُغاة» يضمنون ما أُتلف من نفوس وأموال؟
155	لزوم المناظرة مع «البُغاة» قبل خوض الحرب

159	الفصل الثالث: أسرى الحرب
159	تحرير الأسرى بإحسان أو بفدية
161	قول أصحاب الرأي في الأسرى
162	أخذ الفدية [الفداء] لم يكن محظوراً
163	نقد رأي المفسرين
165	مناقشة المطلب الأول
165	المنشأ الأول لهذا القول
167	رأي ابن جرير الطبري
168	رأي الشيخ الطوسي
168	المعنى الصحيح للآية 67 من سورة الأنفال
169	البُعد الاقتصادي في القبض على الأسير
170	دفعهم عن موقف النبي صلى الله عليه وآله وسلم
171	دفاع أبي علي الجبائي
172	دفاع صاحب المنار
173	إشكال الألوسي
173	الدفاع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ضمن حديث يروي بكائه
174	دفاع آخر بوضع حديث آخر
176	استناد الشيخ الطوسي إلى هذا الحديث
177	دفاع آخر بوضع الحديث
178	وجه العلاقة بين هذا الحديث والآية 165 من سورة آل عمران
179	إفرازات الفكرة السائدة حول إبادة الأسرى!
180	تاريخ مُبتدعٌ للأنبياء عليهم السلام
180	هل إبادة الأسرى تؤدي إلى تعزيز الدين؟
181	الآية 67 من سورة الأنفال لا تتضمن عتاباً
183	مناقشة المطلب الثاني
186	السلطة في حدها الأدنى أو بالحد الأعلى؟
187	مناقشة المطلب الثالث
188	مناقشة المطلب الرابع
195	مناقشة المطلب الخامس
196	مناقشة المطلب السادس

198	إبادة الأسرى الذين يُقبَض عليهم قبل انتهاء الحرب
199	مناقشة في سند هذا الحديث
200	نماذج من أحاديث طلحة بن زيد الموضوعة
201	مراجعة لسند الحديث
204	الفتوى المستندة إلى حديث طلحة بن زيد
205	البحث حول الإجماع
206	البحث حول الأخبار
207	اتباع الفقهاء للشيخ الطوسي
210	ما المراد من تقضي 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 سوابق تاريخية وفقهية لمحتوى حديث طلحة بن زيد
217	مَشْهُدٌ لِسَاحَةِ حَرْبٍ
221	الفصل الرابع: غنائم الحرب
221	ما الغنيمة؟
221	ما الأنفال؟
222	ما الفَيء؟
222	دفع الوهم
223	رَأْيُ الْكُلَيْنِيِّ فِي الْفَيءِ
225	مَنْ يَمْتَلِكُ غَنَائِمَ الْحَرْبِ؟
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	بمن يتعلّق الخمس؟

- 244..... آيَةُ الْأَنْفَالِ تُفَسِّرُ آيَةَ الْفَيْءِ.....
- 245..... ضرورة عدم تداول الْفَيْءِ بين الْأَغْنِيَاءِ.....
- 248..... تقسيم الخمس على سِتَّةِ أَصْهُمٍ أو خمسة.....
- 250..... تقسيم الخمس في الْفَقْهَ السُّنِّيَ.....
- 255..... مصرف الخمس في غير الْمَصَارِفِ الْمَذْكُورَةِ في متن الآية.....
- 257..... ﴿ذِي الْقُرْبَى﴾ بِمَعْنَى الْإِمَامِ!.....
- 263..... مَنْ هُوَ مُخَاطَبُ آيَةِ الْخُمْسِ؟.....
- 266..... ازْدَوَاجِيَّةٌ في [تفسير] آيَةِ الْخُمْسِ.....
- 267..... الْإِشْكَالُ الْفَقْهِيُّ في خُمْسِ الْمَعَادِنِ وَالْغَوْصِ وَالْكَنْزِ.....
- 268..... الْفَرْقُ بَيْنَ الْغَوَاصِّ وَالصَّيَادِ؟.....
- 270..... عَدُّوا الْخُمْسَ مُلْكًا شَخْصِيًّا لِلْإِمَامِ.....
- 279..... خُمْسَةُ أَقْوَالٍ في «ذِي الْقُرْبَى».....
- 286..... التَّعَارُضُ في أَقْوَالِ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ.....
- 287..... الصَّدَقَاتُ أَوْسَاخُ النَّاسِ!.....
- 296..... كَيْفَ تَسَرَّبَتِ هَذِهِ الْفِكْرَةُ إِلَى رَوَايَاتِ الشَّيْعَةِ؟.....
- 299..... الْخُلَفَاءُ الْعَبَّاسِيُّونَ في هَالَةٍ مِنَ الْقَدَاسَةِ.....
- 303..... الْمَصَادِرُ.....
- 313..... مَرْكَزُ الرَّافِدِينَ لِلْحَوَارِ: (R.C.D).....

مقدمة المركز

يواكب مركز الرافدين للحوار RCD الدراسات السياسية والفكرية الإسلامية التي أخذت تزداد أهميتها في العقود الأخيرة، وذلك بفعل المباني المختلفة التي تعتمدها المدارس والتيارات المعاصرة في موضوعات عدة، 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 بحُكمه 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 مدناً في شمال وغرب البلاد، وما شكّله 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 مختص في الدراسات الإيرانية.

حاول المؤلف بجدية استعادة الرؤية الإسلامية الأصيلة، ومواكبة تحديات العصر من خلال التفاعل مع قضايا حيوية كبرى، في مقدمتها موضوع الجهاد الذي يشغل حيزاً واسعاً من النقاشات الفكرية والفقهية في الوقت الراهن، ويتعرّض لمحاولات تشويه منظّمة 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 جهةٍ أخرى، بالشكل الذي يليق بالدراسات المتعمقة في الفكر الإسلامي عموماً، والفكر الشيعي على نحو الخصوص.

إن الجهاد، في مدلولاته الفقهية في الحوزة 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 ورفعة الدين، مع ضرورة الفصل الحاسم بين الجهاد الابتدائي والجهاد الدفاعي، حيث يُرسم الخط الفاصل بين مبادئ السلم 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 وحرآكه السياسي والاجتماعي، وهذا هو الفراغ العلمي والفكري الذي يكشف عنه هذا الكتاب، ويُقدم بدلاً عنه دراسة فقهية تاريخية متقنة غير مسبوقة، تغوص في مضامين الجهاد من خلال منظار النصوص الشرعية ومناقشتها بحنكة ودقة عاليتين في ضوء تفسير الآيات الكريمة والاحاديث الشريفة والروايات التاريخية المتشابهة، 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 تشكّل اليوم مرجعاً لا يمكن تجاهله في فهم أية نصوص دينية تتعلق بالحرب والسلام. فالوقائع المعاصرة والتغيرات الجذرية التي يشهدها العالم تجعل من الضروري إعادة قراءة النصوص الفقهية والتاريخية في ضوء هذه المبادئ، دون المساس بجوهر الدين وأصالة 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 والشيعة خصوصاً، وتسبر 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 الى مناقشة أسئلة جوهرية 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 والحرب بتمييز دقيق بين المقيّدة منها والمطلقة، ويراجع فتاوى كبار

الفقهاء، كالشريف المرتضى والشيخ الكليني والشيخ الطوسي والمحقق الحلي والعلامة الحلي إلى صاحب الجواهر وغيرهم من أساطين المذهب وحتى من المذاهب الأخرى، مع نقد معمق للرؤى السائدة، خاصة حول الجهاد الابتدائي. والفصل الثاني يعالج جهاد البُغاة، 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 أكدها الفقه الإسلامي، من خلال نقد مفهوم «إبادة» الأسرى الذي هو مبتدع تاريخيًا، ويؤكد على القواعد الشرعية التي تفرض تحريرهم بالرحمة أو الفدية، مع إجراء دراسة مستفيضة تبين عمق التسامح والتعامل الأخلاقي في النزاعات. أما الفصل الرابع، فيتعمق في موضوع غنائم الحرب، ويشرح الفروق بين الأنفال والفبيء والخُمس، مع مراجعة نقدية لتطبيقات تاريخية اجتهدت على غير الأصل الشرعي، مما أدى إلى تعقيدات سياسية واقتصادية أثرت على وحدة الأمة وقيام العدالة، ليقدم قراءة فقهية تنطلق من مقاصد الشرع في تحقيق المصلحة العامة.

ختاماً 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 تتبع 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 متكامل، خصوصاً فيما يتعلق بمسائل الجهاد الابتدائي. وهذا ما يجعل هذا الكتاب ضرورة معرفية وعلمية تفتح آفاقاً جديدة للباحثين والمهتمين وطلبة العلوم الشرعية على حدٍ 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 وتمحيص الآراء الفقهية من منظور اجتهادي جديد. ولعلّ النظر إلى الموضوع المذكور من هذه الزاوية يُبرز أهمية هذا الكتاب ولا يجعله مقتصراً على فئة محدودة من القراء والمتخصصين في الفقه الإسلامي.

تطرق مركز الرافدين 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 المقتضبة، فمع وجود مقدمة تلميذ مؤلف الكتاب: «الشيخ محمد علي كوشا» ليس ثمة حاجة للحديث عن مكانة المؤلف ومنزلته في الأوساط الفقهية والدينية في إيران. فضلاً عن ذلك فإن القارئ العربي عرّف المؤلف الشيخ الصالح النجف آبادي من خلال كتابه «الشهيد الخالد» الذي تُرجم للعربية في السنوات الأخيرة، وهذا هو الكتاب الثاني الذي يُترجم له، والذي لا يقل أهمية عن الكتاب السابق بحسب بعض القراء والمتخصصين.

وفيما يرتبط بترجمة مادّة الكتاب فإن عملي لم يقتصر على ترجمة النص الفارسي، بل حرصت على استقصاء كافة النصوص العربية المقتبسة من مصادرها، لأنّ المؤلف في معظم مواضع الاقتباس نقل النصوص المقتبسة مترجمةً للفارسية ومن دون ذكر الأصل العربي. فضلاً عن أن غالب الهوامش في الأصل الفارسي للكتاب لا تذكر سنة النشر أو لا تذكر الناشر. ولذا اعتنيتُ بتخريج الأصول العربية للنصوص المقتبسة ومن الطباعات المحققة والمعتبرة، مع الإشارة إلى تفاصيل المصدر، وإعداد قائمة بالمصادر التي افتقر إليها الأصل الفارسي للكتاب. وفي بضعة مواضع من الكتاب وضعتُ هوامش توضيحية لمن يروم مزيداً من التفاصيل.

ولا بدّ لي في هذه المقدمة أن أزجي الشكر لثلاثة من الأساتذة الأفاضل الذين كان لهم دور طيّب في طباعة ونشر ترجمة هذا الكتاب: فكّل الشكر والامتنان لسماحة الشيخ «محمد علي كوشا» بوصفه الوصي الشرعي والقانوني لمؤلفات الشيخ الصالح النجف آبادي، إذ تفضّل بمنح حقوق الترجمة للناشر وزودني بمادة مفصلة حول سيرة المؤلف ومنزلته العلمية

وسائر أعماله، وقد ترجمت هذه المادة وأدرجتها في مقدّمة هذا الكتاب. والشكر موصول للصديق الفاضل الشيخ مجيد الزماني الذي كان له الدور الأكبر في التواصل مع ورثة المؤلّف والشيخ كوشا. وكلّ الشكر والامتنان لأخي العزيز الأستاذ الدكتور أسعد كاظم شبيب مدير مركز الرافدين للحوار الذي كتب مقدمة المركز ورحّب بترجمة الكتاب ودعم مقترح نشره. وفي الختام أرجو أن تحظى الترجمة العربية لهذا الكتاب باهتمام القراء المتخصصين في الدراسات الإسلامية في العالم العربي وأن تمثّل خطوة ناجعة في مسار تجديد الفكر الديني.

حسن الصرّاف

النجف الأشرف - تشرين الثاني/ نوفمبر 2025

تمهيد

آية الله الشيخ نعمة الله صالح نجف آبادي (1923-2006)

سيرته ومؤلفاته

بقلم الشيخ محمد علي كوشا⁽¹⁾

ترجمة: حسن الصراف

تعود بداية معرفتي بالأستاذ الفذّ والمحقق المتبحّر المرحوم «آية الله الحاج الشيخ نعمة الله صالح النجف آبادي» إلى مطالعة أحد مؤلفاته. بعد إنهاء دراستي في مرحلة الثانوية وبعد أن اطلعتُ بنحو شامل على كافة جوانب الحياة الحوزوية وظروف طالب العلوم الدينية غادرتُ مسقط رأسي، مدينة بيجار غروس بمحافظة كردستان [الإيرانية]، متجهًا إلى مدينة قم الدينية. وبعد نزولي في حُجرةٍ بإحدى المدارس الدينية شرعتُ بدروس الحوزة؛ وفي الفترة الأولى من الدراسة الحوزوية وفي أثناء مطالعتي للكتب غير الدراسية تعرفتُ صدفةً على كتاب (الشهيد الخالد). بعد مطالعتي هذا العمل المثير للنقاش والسجال، أدّى بي الفضول حول معرفة المزيد عن تفاصيل هذا السجال إلى دار مؤلفه.

في لقائنا الأول، وبعد السلام والتحيّة، سألني عن اسمي وعن هدفي من الالتحاق بالحوزة العلميّة، ثمّ قال: ما هي صيغة مفردة «كوشا» في اللغة الفارسية؟ قلت: صفةٌ فاعلية. ثمّ أردف ذلك بأسئلةٍ أخرى، وأنا أيضًا أجبت عن أسئلته. أعجبتُ كثيرًا ببديهيّتي وصراحتي في القول وجدّيّتي، ورحّب بي بحفاوة وأخذ يشجّعني.

(1) الشيخ محمد علي كوشا (ولد 21 آذار/مارس 1952)، أستاذ في حوزة قم العلميّة. نال درجة الاجتهاد من لدن أستاذه: الشيخ نعمة الله الصالح النجف آبادي والشيخ حسين علي المنتظري. لازم أستاذه الشيخ النجف آبادي لأكثر من ثلاثين عامًا، وبحسب وصية الشيخ النجف آبادي يمثل الشيخ كوشا وصيه الشرعي والقانوني لطباعة ونشر آثاره ومؤلفاته. يُعرّف الشيخ كوشا في الأوساط العلميّة والثقافية الإيرانية بترجمته المتقنة للقرآن الكريم إلى اللغة الفارسية، وقد صدر له نحو أربعين عملاً تحقيقيًا، وأكثر من ثلاثمئة مقال بحثي.

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

كان الشعور بالبهجة والسعادة الذي تثيره أجوبته في روحي لا يوصف. لقد بلغ حماسي واندفاعي إلى درجة كنت أقطع المسافة الطويلة نسبياً بين محلّ إقامتي ودار الأستاذ مشياً على الأقدام ومن دون أن أشعر بأيّ إرهاق وتعب، وكنتُ في طول الطريق أتأمل في إجاباته وأحلّلها، وأحمد الله تعالى لتوفّيقني للحضور عند مثل هذا العالم الحاذق والخلوق الذي كان بيانه يفصح عن رصانته وتبحّره في الرؤية العلميّة.

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

لم تقتصر الإفادة العلميّة 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 أنالها من دروس ذلك الراسخ في العلم، والمباهج التي كنت أشعر بها عند الحضور في دروسه المعمّقة، لم أجد نظيراً لها إلا في دروس خارج الفقه لسماحة آية الله العظمى الشيبخ المنتظري (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 ملاحظ ملهمة ونافعة جداً. أرجو في هذه المقدّمة أن أستعرض بعضاً منها.

من «نجف آباد» إلى «قم»

يرى علماء النفس أنّ شخصيّة أيّ إنسان تتأثر بثلاثة عوامل: الوراثة والبيئة والتربية.

وُلِدَ الأستاذ صالح؛ بمدينة «نجف آباد» في محافظة أصفهان عام 1923 من أبوين تقيين وفي أسرة معروفة لدى الجميع بالطهر والنقاء. وقد نشأ ودخل معترك الحياة في عائلة صالحة

وَمُجِدَّةٌ ومَلَمَّةٌ بالأفكار الإسلامية الخالصة والمستلهمَة من تعاليم العلماء الأفاضل والأتقياء وفي بيئة علمية عُرِفَتْ منذ عهد العالم المتبحر المرحوم الشيخ بهاء الدين العاملي (953-1013هـ) الذي صَمَّم مدينة «نجف آباد»، لِتَظَلَّ معروفة حتَّى وقتنا الراهن بـ«دار العلم» و«دار المؤمنين».

وفي مثل هذه البيئة من الطبيعي أن تكون القيم الإسلامية والإنسانية والجوانب الروحية هي السائدة على كل شيء. ومن ثَمَّ ستكون الظروف أكثر تلاؤمًا لنشوء عالم موهوب مثل الشيخ صالح، إذ ستوصله إلى السمو والتكامل الوجودي وتجعل منه شخصًا مبرزًا ومؤثرًا.

أمضى الشيخ نعمة الله فترة طفولته وبدايات شبابه في تلك المدينة، ولما بلغ الخامسة عشرة من عمره وبينما كان متروِّدًا بالقيم الروحية التي استلهمها من بيئته الأسرية والاجتماعية ذهب من نجف آباد إلى أصفهان ليلتحق بالحوزة العلمية في تلك المدينة، حيث تكون العامل الثالث في نشوء شخصيته التي تأثرت بهدي أساتذته واعين ومشفقين.

التحق في الحوزة بحلقة دروس الأعمدة العلمية في حوزة أصفهان آنذاك، وأفاد كثيرًا من «آية الله الحاج آقا رحيم أرباب» (1875-1975)، وقد لا يخفى عن أرباب العلوم الحوزوية تجديده الفقهي وسعة صدره وأفقه الرحب وورعه وتقواه. كان أستاذنا الشيخ صالح؛ يستذكر كثيرًا ذلك الفقيه الفذ بإجلال وإكبار ويُشيد به وبآرائه الفقهية والاجتماعية. وقد كان الشيخ رحيم أرباب؛ يعتقد بوجوب صلاة الجمعة وجوبًا تعينيًا ويؤكد ضرورة إقامتها، وكان في خطب صلاة الجمعة يرشد الناس ويعظهم، ويعرض عليهم بدقّة وإتقان حقائق خالصة من القرآن والسنة.

وقد كان الشيخ أرباب فقيهًا ملهمًا بالحكمة، ويسعى إلى تطبيق الحكمة النظرية، ويبيّن في خطب صلاة الجمعة وبطريقة واضحة تمامًا القضايا العقائدية والنصائح المستلهمَة من سنّة النبي صلى الله عليه وآله وسلّم وأهل بيته الأطهار عليهم السّلام. وبهذا كانت أفكار «الشيخ رحيم أرباب» الخالصة مؤثرة في تكوين الشخصية العلمية لأستاذنا الشيخ صالح، إذ أمدّه بمواهب في الفقه والدراسات القرآنية.

العالم الجليل الآخر الذي كان له دور كبير في تنشئته هو خاله المرحوم «آية الله الشيخ محمد حسن العالم النجف آبادي» (1287-1384هـ) الذي كان من الأساتذة المبرزين في حوزة أصفهان يومذاك، ومَثَلٌ قدوةٌ مثالية في العلم والعقيدة للمرحوم صالح. وقد حدّثني في مرّات عدّة عن مقامه العلمي وعن ورعه وحُبه الوافر لسيّد الشهداء عليه السّلام، وحكى لي قصّة استشفائه بترية الإمام الحسين عليه السّلام لما ألَمَّ به المرض، إذ شُفي بعد أن تناول شيئًا من تلك التربة الطاهرة.

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 صالحى وتزكية روحه.

ومن أساتذته الآخرين في حوزة أصفهان هو المرحوم «آية الله فيّاض الأصفهاني» (1906-1987م) الذي كان يُعَدُّ من الشخصيات العلمية المبرّزة في الحوزة العلمية.

بعد أن فرغ سماحة الأستاذ صالحى 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 السيّد محمّد داماد» (1907-1968م) الذي كان من المدرّسين الحاذقين في الفقه والأصول، وأفاد أيضاً من مجلس درس السيّد الخميني (1900-1989م) في الفقه والأصول. وكان في الفترة نفسها يحضر في مجالس الدروس العميقة والنافعة للمرحوم «آية الله العظمى البروجردى» (1875-1961م)، حتّى أصبح في زمرة تلامذته المحبين والملازمين له.

لقد كان أستاذنا في مواقف ومحطّات عدّة من جلسات البحث يستذكر بإجلال وإكبار أستاذه آية الله البروجردى، ويشيد بفقاهته وبمنهجه في التدريس وطريقة دخوله في البحث والانتهاه منه؛ معتقداً بأنّ نهجه وأسلوبه لا نظير له، وقد أشاد في مرّات عدّة بتبحّره 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 البروجردى هو استمرار لتفقه الشيخ الطوسي (385-460هـ) والعلامة الحليّ (648-726هـ).

إنّ الأثر الذي تركه منهج التدريس المعتمد لدى آية الله العظمى البروجردى في ذهن ولغة تلاميذه يُعَدُّ بصورةٍ أو بأخرى من جملة التطورات العلميّة البديعة والمباركة في حوزة قم العلميّة خلال نصف القرن الأخير، وهو أمر لا ينكره اليوم أيُّ عالم ومحقق متخصص في الفقه. ولعلّ من بين تلاميذ ذلك الفقيه الكبير لم يواصل أحدٌ منهم نهجه وأسلوبه في القول والكتابة كالفقيه الجليل آية الله العظمى الشيخ المنتظري وآية الله الشيخ صالحى النجف آبادي. فهذان الجليلان في مناقشتهم للمسائل المرتبطة بالفقه والأصول والحديث وظّفاً بنحو حسن المنهج الخالد والنافع الذي بلوره آية الله العظمى البروجردى، وبهذا حافظا على حيوية ذلك «المنهج الرصين» ونقلاه إلى تلاميذهم أيضاً.

وقد كان الأستاذ صالحى؛ إلى جانب مواصلته لدروس الفقه والأصول يحضر في مجالس دروس الفلسفة للمرحوم العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي (1904-1981م)، إذ درس

عند ذلك الحكيم المبرّز «منظومة السبزواري» و«أسفار الملّا صدرا»، وفيما شرّع هو -في فترة لاحقة- بتدريس «المنظومة».

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

لقد كان بيانه الفصيح وعرضه الواضح لمادّة الدرس يضيفي لمجلس درسه مزيدًا من الجذبة والوجاهة والرفعة، حتّى بات الكثير من الفضلاء المبرّزين في الحوزة من تلاميذ مجلس درسه. فإنّ كلًّا من أصحاب السماحة والفضيلة: الشيخ مهّدوي كني، والسيد طاهري الأصفهاني، والشيخ محمّدي الكيلاني، والشيخ أحمد جنّتي، والشيخ هاشمي رفسنجاني، والشيخ ربّاني أملشي، والشيخ حسن صانعي، والشيخ محمّد يزدي، والشيخ رضا أستاذي، والسيد مصطفى الخميني، والشيخ أسد الله إيماني كازروني، والشيخ بنيادي الكازروني، والشيخ حسين أنصاريان، والسيد محمّد روضاتي، والسيد أحمد روضاتي، والسيد علي غيوري النجف آبادي، والشيخ هادي باريك بين القزويني، والشيخ مصطفى زمانيان النجف آبادي، والسيد محمود دعائي، والسيد حسين مدرّسي الطباطبائي، والشيخ حسين إيراني، والسيد موسوي اليزدي، والشيخ علي أكبر ناطق نوري، والشيخ لاهوتي الإشكوري والشيخ محفوظي من جملة هؤلاء.

نضاله السياسي

كان للشيخ صالح النجف آبادي دور ملحوظ في ترسيخ مرجعية السيد الخميني. ففي يوم 6 حزيران/يونيو 1970م كتب أجمل وأقصر وأشمل عبارة في آن للتعريف بمرجعية السيد الخميني. هذه العبارة هي: «إنّ صلاحية سماحة آية الله العظمى السيد الخميني (مدّ ظلّه العالي) ومرجعيته العامّة هي من القضايا التي قياساتها معّها وكالنّار على المنار والشمس في رائحة النهار. ومن ثمّ فإنّ تأييد وترويج وتعزيز سماحته وظيفه شرعية على كلّ مسلم محبّ للإسلام ومهتم بمصالح المسلمين».

فضلاً عن ذلك كان سماحته منذ بداية نضال السيد الخميني يُعدّ من الشخصيات العلميّة التي تحظى برعاية السيد الخميني، إذ نال من لدن سماحته إجازة مكتوبة للتصدّي للأمور الحسبية والتصرّف في الوجوهات الشرعية وأخذ السهمين، وكذلك كان من العلماء الذين وقّعوا على صلاحية مرجعية السيد الخميني. ولذلك بعد أن تحمّل فترة قصيرة من الاعتقال

قُبِصَ عليه في عام 1973م بمعية آية الله المنتظري، وحُكِمَ عليه بالنفي لمدة ثلاث سنوات. وقد أمضى السنة الأولى في قضاء أبهر 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 مضايقات عناصر السافاك -ممن كانوا يتخفون في زي رجال الدين أو في زي مدني- إذ تجرّع مشاق روحية منهكة، وكان يقول:

«كان عناصر السافاك يحرضون البسطاء من الناس ضدي بحجة إنني عدو الإمام الحسين عليه السلام! وكان الكثير منهم يتعرضون لي في الأزقة والأسواق ويتناولون علي. ومن جهة أخرى عملوا من خلال بث الإشاعة والأكاذيب على تشويه صورتي في أذهان رجال الدين المحليين، إلى درجة أصدر جمع منهم حكماً بتكفير، ولم يقبل أي أحد منهم التباحث والنقاش معي! السنة التي أمضيتها في تويسركان مرت علي بصعوبة بالغة. كان بعض الأفراد يأتون في منتصف الليل ويرمون بيتي بالحجارة، ولما كان يثار الهلع في أبنائي -وفي تلك الفترة كانوا صغاراً- ويسألونني عن السبب، كنت أقول لهم: لا تخافوا، لا يوجد شيء يدعو للخوف، هنالك جماعة من الجن المتمردين يرموننا بالحجارة، وأنا سأروضهم قريباً! لما كنت أذهب لشراء خبز السنك⁽¹⁾ كان البعض يتناولون الحصى الساخن من الخبز ويرمونني به وكانوا يقولون إننا نفعل ذلك قرباً إلى الله! ذات يوم طلبت من أحد التجار المتدينين أن يخبر جمعا من علماء تلك المدينة بالنيابة عني: اختاروا أي مكان يروق لكم فأنا مستعد للتباحث والمناظرة، ولكنهم كانوا يرفضون ذلك، بل حتى حين كنت أصادفهم في الزقاق والشارع والأسواق كانوا يديرون وجوههم عني، بل حتى يغيرون طريقهم ليكيلا يسمعون أنني ألقى عليهم السلام والتحية!»

وليت الأمر انتهى عند هذا الحد! كانوا يوجهون لي عبر المنابر أي تهمة وافتراء يحلو لهم، لعل أهونها وأقلها هي اتهامي بالانتماء للمذهب الوهابي! وفي نهاية المطاف بعد تكفيري وتفسيقي حكموا بنجاستي لكي لا يجرأ أحد على التواصل معي! وبالطبع في تلك الفترة العصبية وبعد مرور مدة أقبل علي بعض من الطلبة الفضلاء وبعض من كسبة السوق وذلك بعد اكتشافهم الحقائق واطلاعهم على مؤامرة عناصر السافاك، إذ انتصروا لي وابتوا يدافعون عني».

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

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

سبيل هدفه الحق، ولم يكن ممن يتأثر بمثل هذه الأحداث، بل كان كالجبل الراسخ لا تحركه العواصف. فقد كان اضطباره وحلمه ينبعث عن إيمانه الراسخ الذي ناله بالتحقيق والاجتهاد، وليس بالتقليد والتلقين. فعندما كان يبلغ اليقين في أمرٍ ما كان يظل صامداً راسخاً فيه، وكان قراره يستند إلى اعتقاده الراسخ، وما كان ليتوانى لحظةً في طريق الحق والبحث عن الحقيقة، وما كان لأيّ تهديد وتطميع أن يوقفه عن بلوغ هدفه.

لعلّ آخر حيلة لجأ إليها مخالفوه في حوزة قم هي أنّهم عمدوا إلى قطع مرتبة الشهري الخاص بطلبة العلوم الدينية، محرّضين خطباء المنبر ضده، أو أنّهم في محاولات أخرى كانوا بصدد تظميعة! لكن لم تنجح أيّ واحدة من هذه المحاولات الرامية إلى النيل من إرادته القويّة. إليكم هذه القصّة عن لسانه حول هذا الأمر، وهي قصة تستحقّ الذكر هنا:

«ذات يوم، حينما كان عناصرُ السافاك -الرسميين والمتخفين منهم- ومع المخدوعين يثيرون سجالاً وجدلاً شديداً ضدّ كتاب (الشهيد الخالد) جاء إلى داري في قم الشيخ عبائي الخراساني والشيخ الغروي (واللذان عملا مع «الشيخ مهدي كني» في لجنة الثورة الإسلامية بعد انتصار الثورة). دفع إليّ الشيخ الغروي مكتوباً وقال: «لقد أتينا إليك من قِبَلِ مكتب فلان، وقال سماحتة: فليؤقّع مؤلّف (الشهيد الخالد) هذا المكتوب لنقوم بنشره وليعلن عن دحض الكتاب المذكور ولكيلا يُعاد طبعه، ولننهي هذه المعضلة»، وقال سماحتة أيضاً: «أنا نتكفّل بكافة الخسائر التي سيتكبّدها [مؤلّف (الشهيد الخالد)] وأعوّضه عن ذلك». طالعتُ ذلك المكتوب الذي حرّره عن لساني لأوَقّع عليه، وكانت خلاصته كالآتي: «أقرُّ بأنّ ما كتبتُه في كتاب (الشهيد الخالد) باطلٌ، وبموجب هذا البيان أُعلن بأنّ رأيي الذي ذكرته حول نهضة الإمام الحسين عليه السّلام كان خاطئاً».

ما إن قرأتُ المكتوب حتى استشطتُ غضباً وتبادر إلى ذهني لا إرادياً موقف غاليلى حين استنابته كبارُ الكنيسة بالتهديد ليتراجع عن بحثه حول دوران الأرض! فكرتُ في سري: يا إلهي! هل نعيش في القرون الوسطى حتّى يريدون استنابة كاتبٍ لمجرّد بحث كتبه؟! يا إلهي! أيّ منطق هذا حين يقولون: نتكفّل بخسائرِكَ المالية؟ فهل يا ترى يمكن مقايضة العلم والاجتهاد وشراؤه بالمال؟ وأنّى يمكن أن يتناولوا الحقيقة التي توصلتُ إليها وكتبتها بعد اجتهاد ودراسة وبحث مضنٍ ويذبحوها بيدي ثم يدفعون لي ديتها؟! لقد كنتُ مستاءً جدّاً في تلك اللحظة، إذ تناولتُ ورقة الاستنابة وكأنّها قصاصة ورقية مهملة ومزقّتها بغضب واستياء ورميتها في سلّة المهملات وقلت لهؤلاء: اذهبوا واحكوا لسماحتة ما شاهدتموه الآن منّي وقولوا له: أنا لا أستسلم أبداً للظلم والقوّة، وإنّ الحقيقة التي توصلتُ إليها لا أقول ببطلانها».

وكان؛ من فرط ما عاناه جرّاء هذا الأمر يروي لنا موقفًا آخر يستحقّ ذكره أيضًا:

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

اندهشتُ جدًّا من هذا المقترح، لأنّ ما يُفترض أن أسمع من العدو يتّ أسمع من صديق قديم! قلتُ له: هل تقول أن عليّ أن أعلن ببطلان الأمر الذي أوقن بحقانيته وبذلتُ جهدًا وعانيتُ من أجل التوصل إليه؟! لئن فعلتُ ذلك سأكون كاذبًا، وفي الوقت نفسه منتهكًا لحقيقة ومُبددًا لأتعابي التي عانيتُها طوال سنوات عدّة. وقلتُ له أيضًا: إنك تعرض عليّ مقترحًا للانتحار، ولكنّي -بحولٍ وبقوّةٍ أستمدهما من الله تعالى- لن أقدم على ذلك، وإني مندعش ومتأسفٌ حقًّا لعرضك مقترحًا للقيام بمثل هذا الفعل السفهيه وبهذا العمل الانتحاري!»

وكان؛ يروي لنا حكايات عن فترة نفية إلى مهاباد، وهي المدينة التي شَعَرَ فيها بعُربة شديدة، حيث كان أهلها -وهم من أتباع المذهب الشافعي- لا يعبؤون بحضوره في بادئ الأمر. لقد كان الشعور بالغربة المذهبية من جهة، والدعاية المغرضة التي كان يبثّها جهاز السافاك وتحريضه للبيئة الاجتماعية ضدّه من جهة أخرى، وكذلك انتماء عدد كبير من علماء الدين السُنّة في مهاباد إلى البلاط الملكي وأجهزة الدولة، كلّ 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 كنتُ في ذروة الغربة والوحدة وإذ كنتُ أشعر بوحشة شديدة، فجأةً رأيْتُ الشهيد الشيخ مطهري (رضوان الله عليه) قادمًا لزيارتي. كان الأمر في تلك اللحظة كما لو أن الدنيا قد أُهديت لي، إذ غمرتني سعادة وبهجة لا توصف، فلن أنسى أبدًا ألطاف ذلك الشهيد الفدّ وحبه الصادق، وأسأل الله تعالى أن يعلي مقامه ويرفع درجته».

في نهاية المطاف تسنّى لهذا الفقيه والمحقق الخبير في المنفى أن يؤدّي دوره التبليغي رغم الغربة والشعور بالوحدة والوحشة، فقد ذهب لزيارة مجموعة من علماء الدين السُنّة المبرزين، مثل الشيخ عزّ الدين حسيني، وقد حكى لي عن ذلك الموقف واللقاء:

«كان الشيخ عزّ الدين حسيني عالمًا حاذقًا ومن أهل الاستنباط، وحتى أنّه كان في

بعض المسائل الفقهية لا يقرّ برأي الشافعي، بل كان يعمل وفقاً لاجتهاده. ولكنّه كان في خطب صلاة الجمعة يمدح الشاه والبلاط ويثني عليهم ويُسبِّد بهم! ذات يوم وفي جلسة خاصة قلت له: أليس من المؤسف أنك رغم كلّ هذا الفضل والمنزلة العلمية تمدح الظالم وتشيد به؟! ردّ عليّ قائلاً: ليست بيدنا حيلة؛ لأنّه عند الاضطرار يجوز أكل الميتة، حتّى لو كان لحم الخنزير! بيد أنّ هذا الرجل بعد انتصار الثورة الإسلامية أصبح أشدّ ثوريةً من الجميع، وإلى درجةٍ أعلن في حينها: حتّى لو نزل جبرائيل ليمنع منح الإدارة الذاتية والاستقلال لكردستان فلن أقبل بذلك!

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

كان الأستاذ صالح يحدّثنا عن مباحثاته العلمية مع علماء مهاباد:

«في جلسةٍ حضرها نحو سبعة عشر شخصاً من العلماء السُنّة الكُرد، بمن فيهم الشيخ عزّ الدين، التفتُ إليّ أحدهم، وكان اسمه الشيخ عمّر، وقال في مقام الاحتجاج على كتاب (الشهيد الخالد): لماذا تطاولت في هذا الكتاب على حضرة معاوية؟! قلتُ له: كلّ ما نقلته حول معاوية اقتبسته من أهم المصادر السُنية. فهل تنكرون حتّى مصادركم التاريخية؟! فجأة انبرى الشيخ عزّ الدين في الدفاع عنيّ وقال: يا شيخ عمر! أيّ كلام هذا! فهل معاوية قابل للدفاع؟ اذهب واقرأ التاريخ.

ثمّ قال أحدهم: للإمام الشافعي الكتاب الفقهي الكبير (الأمّ)، وكان من أصحاب الفُتيا، ولكنّ إمامكم الصادق الذي يتحدثون ويكتبون كثيراً عن مقامه العلمي ليس له أيّ كتاب سوى بعض المنقولات المنسوبة إليه.

أجبتّه فوراً: هل قرأت كتاب (الأمّ)؟ قال: لا، لم أقرأه. قلت: ولكنّي طالعتُ هذا الكتاب، وقد ورد في مقدّمته أنّ كتاب (الأمّ) كُتِبَ بقلم أحد تلاميذ الإمام الشافعي الذي كان يُدعى ربيع بن سليمان. فإذاً هذا الكتاب ليس بقلم الشافعي، بل هو تقريرات درسه، وإنّه في كثير من المسائل، وحتّى في المسألة الواحدة، ينقل فتويين مختلفتين.

في لحظتها اندهشوا وفوجئوا من وجود عالم شيعي مدرك ومُلمّ إلى هذه الدرجة بأثرهم ومؤلفاتهم، ومنذ ذلك الموقف أخذوا يعاملونني بحفاوة واحترام، وهذا ما كان يهوّن عليّ الشعور بالغرابة والوحدة».

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

«في بداية مرجعية العلماء الذين تصدّوا للمرجعية بعد رحيل المرحوم آية الله العظمى البروجردى، وُفِّقَت للسفر إلى بيت الله الحرام لأداء مناسك الحج. بعد إتمام المناسك والعودة من تلك الديار المقدّسة جاء إلى زيارتي جمعٌ من كبار الحوزة، وكان من بينهم سماحة آية الله السيّد محمّد رضا الغلپايگاني. بعد السلام والتحية تحدّث سماحة السيّد الغلپايگاني وحكى لنا موقفًا حصل معه في رحلته إلى الحجّ التي كانت قبل سنوات عدّة على رحلتي. قال: في السنة التي ذهبنا إلى الحج، في أثناء تشرّفنا في المدينة إلى مسجد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، تهيّئنا في أحد أركان المسجد لإقامة الصلاة، وقام أحد الحجاج في قافلتنا وأخذ يؤذّن، ودكّر بعد الشهادتين عبارة «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله» بصوت عال. بعد أن فرغنا من الصلاة أقبل أحد عناصر الأمن وقبض عليه وسلّمه لرئيس هيئة الأمر 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: «أشهد أنّ عليّاً وليّ الله»! ثم أطلق سراحه ومن دون أن يلحقوا به أيّ أذى، وحتى أنهم بعد ذلك عاملونا باحترام وتقدير».

في السنوات اللاحقة، على الرغم من أن بعض علماء حوزة قم، بمن فيهم سماحة آية الله العظمى الغلپايگاني قطعوا علاقتهم الطيبة 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 يتسببون له بكثير من الأذى، رغم كلّ ذلك لم يُسئ سماحة الأستاذ إلى أيّ أحد منهم أبدًا، بل كان في بعض الأحيان يشيد بهم ويمدحهم ويقول: «كلّ هؤلاء الفضلاء محترمون، ويصرّحون بما يعتقدون به، وإنّ التعبير عن الرأي الشخصي والتصريح به الذي يُعد أمرًا طبيعيًّا لا ينبغي أن يثير حفيظتنا ويجعلنا نفقد السيطرة على أنفسنا».

نعم، طوال ثلاثة عقود من المجالسة والمعاشرة الطيبة مع هذا الأستاذ الكريم والمتواضع لم أسمع له يومًا يستغيب أحدًا، بل كان يعتبر نقّاده أفرادًا متدينين وصادقين ومخلصين، وأنّهم يشعرون بضرورة نقد نظرياته من باب تديّنهم، بل حتّى كان يقول: «بعد انتصار الثورة الإسلامية جاء إلّيّ أحدهم وطلب منّي المسامحة وأن أبرئ له الذمّة، وأنا رجبْتُ به بحفاوة وعاملته بإحسان».

منهج سماحة الأستاذ صالح في البحث والتحقيق

إنَّ منهج البحث المعتمد لدى أستاذنا الشيخ صالح في مجملته لا يستند -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 التاريخية والاجتماعية.

ولعلَّ نماذج من هذه السمة واضحة وبيّنة في الموضوعات الآتية التي أخضعها سماحته للبحث والنقاش:

أ. بحثٌ حول الطهارة والنجاسة

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 كلّ موضوع كان يناقشه، سواء أكان في الفقه أو في التفسير أو في التاريخ، كان يعتمد بنحوٍ دقيق وحصيف إلى دراسة الأحاديث والأخبار المرتبطة بذلك الموضوع سنداً وممتناً، فضلاً عن ذلك كان يُقيّمها من منظور القرآن الكريم، ثمّ يضعها في ميزان العقل، وبعد ذلك يطبقها على الوقائع التاريخية ليتضح هل الرواية الفلانية من حيث المضمون والمحتوى تنطبق مع الوقائع المحسوسة والملموسة في خارج الذهن أم غير مطابقة؟

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

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

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

إنَّ لِأُسْلُوبِ الْأُسْتَاذِ صَالِحِي وَقَلَمِهِ الَّذِي كَانَ يَمْتَازُ بِالْوُضُوحِ وَالسَّلَاسَةِ سِمَاتٍ كَثِيرَةً بَيْنَ الْحُوزَوِيِّينَ، إِذْ يُعَدُّ نَثْرُهُ مِنْ أَجْزَلِ النُّصُوصِ الْفَارْسِيَةِ الْحُوزَوِيَّةِ وَأَمْتَعَهَا قِرَاءَةً فِي نِصْفِ الْقَرْنِ الْآخِرِ. فَكِتَابَاهُ (جَمَالُ الْإِنْسَانِيَّةِ) وَ(الشَّهِيدُ الْخَالِدُ) مُصَدِّقَانِ بَارِزَانِ عَلَى تَطَابُقِ أُسْلُوبِهِ مَعَ مَعَايِيرِ (النَّثْرِ الْفَارْسِيِّ الْمَعَاوِرِ)، حَيْثُ يَجْمَعُ بَيْنَ حِصَافَةِ تَرْكِيبِ الْجُمْلِ وَتَوْضُوحِ الْمَفْرَدَاتِ الرَّطِيبَةِ وَالسَّلْسَةِ، لِيَنْتِجَ نَصًّا مَمْتَعًا وَمَنْسَجَمًا مَعَ كُلِّ السَّلَاقِ وَالْأَذْوَاقِ، وَيَنْطَوِي فِي آنٍ عَلَى مِضَامِينَ عَالِيَةٍ وَفِي إِطَارِ نَثْرِ سَيِّرٍ وَوَاضِحٍ.

4. الثُّبُلُ فِي الْأُسْلُوبِ وَسَلَامَةُ النِّقْدِ

عَلَى الرَّغْمِ مِنْ أَنَّ الْأُسْتَاذَ صَالِحِي كَانَ يَمْتَلِكُ قُوَّةً هَائِلَةً فِي النِّقْدِ فَإِنَّهُ لَمْ يَدْنُسْ هَذِهِ الْمَوْهَبَةَ الْعَظِيمَةَ بِالِاحْتِقَارِ وَالْإِزْدِرَاءِ، وَلَمْ يَتَجَاوِزْ يَوْمًا حُدُودَ الْأَدَبِ وَالْحِشْمَةِ فِي قَلَمِهِ. فَأُسْلُوبُهُ النِّقْدِي الطَّيِّبُ وَنَهْجُهُ النَّبِيلُ فِي كِتَابِهِ (نَظَرَةٌ فِي كِتَابِ الْمَلْحَمَةِ الْحُسَيْنِيَّةِ لِلشَّهِيدِ مَطْهَرِي) يَنْطَوِي عَلَى دُرُوسٍ مُلْهِمَةٍ وَنَهْجٍ نَاجِعٍ لِأَهْلِ الْبَحْثِ وَالنِّقْدِ وَالتَّحْقِيقِ، وَرَغْمَ إِحْصَائِهِ الدَّقِيقِ لِمَكَامِنِ الضَّعْفِ فِي هَذَا الْكِتَابِ لَمْ يَتَجَاهَلَ نِقَاطُ الْقُوَّةِ فِيهِ، وَلَمْ يَخْرُجْ عَنْ جَادَةِ الْعَدْلِ وَالْإِنصَافِ.

5. مِقَارَعَةُ الْبَاطِلِ وَالنَّأْيُ عَنِ الْخَرَافَاتِ

ذَكَرَ الْمَرْحُومُ الْأُسْتَاذُ أَحْمَدُ آرَامُ (1902-1998) فِي التَّقْرِيزِ الَّذِي كَتَبَهُ لِكِتَابِ (الشَّهِيدُ الْخَالِدُ):

«وَلَأَنَّ فِي هَذَا الزَّمَانِ أَصْبَحَ النَّاسُ يَمِيلُونَ إِلَى مِطَالَعَةِ الْكُتُبِ نَجْدَ كَثِيرًا مِنْ قِرَاءَةِ الرُّوْضَةِ التَّقْلِيدِيِّينَ أَخَذُوا يُؤَلِّفُونَ كُتُبَ الرُّوْضَةِ [عَلَى غَرَارِ كِتَابِ رُوضَةِ الشَّهَدَاءِ]، وَقَدْ صَدَرَ فِي السَّنَوَاتِ الْآخِرَةِ الْكَثِيرِ مِنْهَا، وَإِنَّ أَغْلَبَهَا كُتُبٌ فِي مَنْتَهَى الضَّعْفِ، وَإِنِّي نَادِرًا مَا أَرْغَبُ فِي تَصْفَحِ أَمْثَالِهَا، وَلِذَلِكَ لَمْ يَخْطُرْ بِبَالِي تَصْفَحُ كِتَابِ (الشَّهِيدِ الْخَالِدِ) رَغْمَ صُدُورِهِ مِنْذُ مَدَّةٍ طَوِيلَةٍ. وَلَكِنْ اقْتَضَتْ ضَرُورَةُ مَا لِمِطَالَعَةِ هَذَا الْكِتَابِ، وَمَا إِنِ امْسَكَتَهُ بِيَدِي حَتَّى لَمْ أَتْرَكْهُ إِلَّا بَعْدَ أَنْ انْتَهَيْتُ مِنْ مِطَالَعَتِهِ.

مَا تَلْقَيْتُهُ مِنْ هَذَا الْكِتَابِ وَمَا شَعُرْتُ بِهِ بَعْدَ مِطَالَعَتِهِ هُوَ أَنَّ أُسْلُوبَ كِتَابَتِهِ رَصِينٌ وَوَلَافَتْ، وَمِطَالَبُهُ رَفِيعَةٌ وَمَقْبُولَةٌ لَدَى الْعَقْلِ، وَاسْتِدْلَالَاتُهُ مُحْكَمَةٌ وَقَوِيَّةٌ، وَمِنْطَقُهُ رَاسِخٌ وَبَلِيغٌ وَوَاضِحٌ، وَتَحْقِيقَاتُهُ كَاشِفَةٌ عَنِ الْوَجْهِ الْوَاقِعِيِّ لِلنَّهْضَةِ السَّمَاوِيَّةِ الَّتِي قَادَهَا سَيِّدُ الْمَجَاهِدِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَيَنْطَوِي الْكِتَابُ عَلَى أَجُوبَةٍ عَنْ كَثِيرٍ مِنَ الْإِشْكَالِيَّاتِ الَّتِي تَحُومُ حَوْلَ نَهْضَةِ الْإِمَامِ الْحُسَيْنِ عَلَيْهِ السَّلَامُ الْمُقَدَّسَةِ فِي قُلُوبِ الْمُتَقَفِّينَ الْمُسْتَتِيرِينَ... أَسْأَلُ اللَّهَ تَعَالَى أَنْ يَرْزُقَ الْأُسْتَاذَ صَالِحِي النِّجْفَ أَبَادِي فَرَصَةً وَقُوَّةً

وتصبراً ليؤلف كتاباً بقلمه الأسر ويوضح فيه بنهجه الإسلامي والعقلاني المعهود: ما هي الأمور التي ليست من ضروريات المسلم والتي اصطبغت بصبغة الدين بنحو 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 بشهرة ومكانة الشخصيات العلمية والاجتماعية، ولم تتأثر موضوعيته ولا حياده العلمي أبداً بالمنزلة العلمية والشهرة الاجتماعية لأي من العلماء المعروفين. بعبارة أخرى لم ترهبه منزلة أي أحد والشهرة العلمية لأي عالم. فقد أورد في كتاب (عصا موسى) نقداً علمائياً لآراء مجموعة من الشخصيات الحوزوية من أمثال المرحوم آية الله السيد أبو الحسن رفيعي القزويني (1890-1975م) والرحوم العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي.

7. حرية التفكير

بالنسبة لهذه الميزة ينبغي أن نعد 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 شككت في كل شيء وقررت أن أتخل عن كل ما ترسب في ذهني عبر التلقين والتقليد، وأن أبني أسسي العقائدية بالاستناد إلى منظور علمي وعقلي وبعيداً عن آراء وأفكار هذا وذاك، وأن أفكر بحرية وأحل وأناقش القضايا والأمور بحرية تامة. ولذا فإن ما توصلت إليه قد نلت عبر التحقيق والتفكير والتأمل وبالاستناد إلى الأدلة المتقنة 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

إن أبرز سمة تميز بها هذا الأستاذ المبرز تتمثل في استقلاله العلمي. ذلك أن حرية التفكير ومقارعة الخرافات وعدم الرهبة في مواجهة آراء العلماء الكبار، كل ذلك ناجم عن

الاستقلال العلمي. فكلّ الذي قرأه كان قد طالعه بِعُمقٍ وَجِدٍّ، وإنَّ كلّ مسألة بحث فيها وتحقق عنها توصل إلى كُنْهها؛ وما كان لترك بحثًا وتحقيقًا من دون أن يكمله، وفي طريقه لنيل الحقيقة ما كان ليتوقّف لحظة. ومن الطبيعي أن مثل هذا المحقق الذي حقق إنجازاته البحثية بكدٍّ يمينه وبعرق جبينه قد اعتمد في كلّ منها طريق الاستدلال والاجتهاد، مما باتت جزءًا من معتقداته القطعية ويقينيّاته، ومن ثمّ لا يتنازل عنها بالتهديد والتطمين.

وقد قال الشاعر [سعدي الشيرازي] في هذا الأمر:

«لئن بدلت الذهب عند أقدام الموحّد، أو وضعت المهند على رقبتك، فإنه لا يخشى
أحدًا ولا يرجو عطاء أحد، وهذا هو بُنيان التوحيد ولا غير سواه»⁽¹⁾.

لم يعبأ؛ بالدراسات غير المكتملة وبالأبحاث الناقصة والغامضة، وإذا سُئِلَ في أثناء بحثٍ لم يكمله بعد، كان يجيب بصراحة: «لا أعلم»! لأنّه ما لم يتيقّن من مسألةٍ ما، ما كان ليعرضها على الآخرين. وإذا كان المستفهم يصرّ على سؤاله كان يردّ عليه: «لم أبحث في هذه المسألة بعد، ولكنّ الآخرين قالوا فيها كذا وكذا».

ولكن بعد أن كان يحرز الاطمئنان واليقين في موضوع دراسته كان يُبين النتيجة التي توصل إليها بكلّ جرأة وشجاعة، وكان ينقض الآراء المخالفة بإخضاعها للمناقشة والنقد، وما كانت لأيّ مصلحة ومنفعة أن تقيده في بيان الحقيقة التي توصل إليها. ففي بيان المسائل العلمية الحوزوية نادرًا ما كان هناك أحدٌ يتحلّى مثله بالجرأة والشهامة في إبداء الرأي، ذلك أن بيانه الصريح والقاطع كان نابغًا من استقلاله العلمي وإيمانه.

9. قبوله للحقّ وترحيبه بالمنطق السليم

متى ما كان الأستاذ صالح؛ يسمع من أحدٍ وفي سياق المباحث العلمية رأيًا صحيحًا ومستدلًا كان يقرّ به بعد المناقشة والتمحيص، ويشجّع ويشني على صاحب ذلك الرأي، حتّى وإن كان من أصغر تلاميذ درسه. وإذا تغلّب عليه أحدٌ بأدلة أقوى وأكثر إحكامًا ما كان ليتردد في إظهار نظرية الطرف المقابل والتصريح به أمام التلاميذ، بل كان يقبل به ويؤكّد دومًا: كونوا أتباع الدليل ولا تكونوا تحت رهبة الأستاذ أو تحت رهبة الشخصية العلمية والاجتماعية للأفراد. فكَم من نظرية لعلماء مشهورين كانت سائدة على الأذهان على مدى سنوات طوال وقرون عدّة، ولكن أثبت بطلانها لاحقًا. مثل نظرية بطليموس التي سادت بين علماء الفلك على مدى ألفي سنة، وكان الجميع خاضعين لهيمنتها، ولكن اتضح لاحقًا أنّها لم تكن قائمة على أساس علمي رصين.

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

المثال الآخر نجده في المنزلة الفقهية العظيمة التي تبوأها الشيخ الطوسي، إذ جعل أذهان الفقهاء من بعده متأثرة به على مدى سنوات طوال، وبنحو كان الجميع يسرون في إطار استدلالاته. ولكن ظهر لاحقاً علماء من أمثال ابن إدريس الحلبي (543-598هـ) 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 أنّه كان يكتب في الموضوع بنحو مقتضب، ولكن بجودة عالية، فلم يكن من الذين يسهبون في الكتابة ومن دون أن يتضمّن نتائجهم محتوى ومضموناً يُذكر. فحجم نتاجه في التأليف، بالمقارنة مع كثير من الكتاب، قليل، ولكن تنطوي هذه الكتابات على محتوى غنيّ ومعزز بالتحقيق والدقة العلمية.

لا تتضمن مؤلفاته وكتابات أيّ مطلب زائد وغير مرتبط بالموضوع، ولا تنطوي على مفردات متكلفة وزهيدة ومملة. فكلّ مفردة من كتاباته محسوبة وتمّ اختيارها بتأنّ وتأمل. وقد لا يتلمّس أحد هذه الحقيقة إلا من طالع مؤلفاته بدقّة وقارنها مع آثار الآخرين. فقد كان يحرص دوماً على جودة الكتابة، ولا تعنيه الكميّة وحجم مادة البحث. ولذا كان عند تحريره المطالب بطيئاً جداً، ولكن ما كتبه ممزوج بالتفكير والتعقّل، وكان يقول دوماً: «المادة التي يجب نشرها ينبغي أن تملأ فراغاً، وليس أن تضيف شيئاً على حجم الكتابات غير الناجعة. حاولوا ألا تكونوا في الكتابة مجرد ناقلين لآراء الآخرين، بل اجتهدوا، فإنّ قدّمتم كتاباً نافعاً ومن مئة صفحة وبنحو يملأ فراغاً ويعالج مشكلة علميّة سيكون أفضل من مئات المجلّدات من الكتب الكبيرة وعديمة الفائدة التي تشغل رفوف المكتبات».

يرجّح الأستاذ صالح في كلّ مؤلفاته وأبحاثه، الكتابة الناضجة التي تتوخّى الدقّة والتحقيق على الكتابة المسهبة الفاقدة للتحقيق، واضعاً بين يدي أهل البحث والتحقيق منهجاً بديعاً انفرد به.

ولعلّ كلّ من يتابع مناهج البحث المختلفة في العلوم الحوزوية والأكاديمية يعلم جيداً أن للمرحوم الشيخ صالح منهجه الخاص، وبتعبير آخر يُعدّ؛ (صاحب منهج جديد). فما كتبه من دراسات وبحوث يجمع بين العقلانية والدقّة والرصانة الأدبية، وإنه في آن يجمع بين مقارعة الباطل والخرافة، ونصوصه مفعمة بالبُلبُل والحصافة في النقد والاستقلال في العلم والحرية في التفكير وجمال الأسلوب ونضج الكتابة.

وبهذا سيظلّ اسم هذا الفقيه المجدد والمفسّر المدقق والأديب الأريب والباحث

المتعمّق في التاريخ لامعاً للأبد في أوساط الحوزات العلميّة وستخلّده مؤلفاته القيّمة. وإذا كان المرحوم الإمام الخميني في بدايات انتصار الثورة الإسلامية وصفه، مع آية الله المنتظري، بـ«الفقيه المبجل» فإنّ المرحوم الشهيد مطهري قبل سنوات من انتصار الثورة وصف آية الله صالح النجف آبادي في متن رسالة له بـ«المحقق المبجل»، مُشيّداً بمقامه العلمي. كلّمَا دخلتُ عليه وجدته منهمكاً بالبحث والتحقيق، ومن دون أن تكون له أي مآرب لتحقيق الشهرة وكسب المال، بل كان في صدد تبين الحقائق الأصيلّة للدين الحنيف، وفي كلّ مرّة كان يتداعى إلى ذهني قول الشاعر:

«ماء بحرٍ كامنٌ في جَرّةٍ / أو عوالمٌ متخفيّة في مَعزلٍ»

واليوم، وبعد رحيل هذا العالم الجليل الجامع للفضل والفضيلة أجدُ غيابه مصداقاً لقول الشاعر:

«إنَّ عددتَ العيون فـ[بغيباه] قد نُقِصَ جَسَدٌ واحدٌ من هذا العالم،

وإنَّ عددتَ العقول فـ[بغيباه] نُقِصَت من العالم آلاف العقول»⁽¹⁾

مجموعة آثار آية الله صالح

إنَّ الآثار القيّمة 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 كليّة:

أولاً: الآثار المطبوعة، والتي تشمل سبعة عشر كتاباً

1. مجموعة المقالات القانونية والتاريخية والاجتماعية⁽²⁾

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

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

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

وفيما يلي عناوانات هذه المقالات بحسب تاريخ كتابتها:

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

على الرغم من أنّ كلّ هذه المقالات تتضمّن جملةً من الملاحظات البديعة المهمة جدّاً فإنّ كلاً من المقالين «هل الإمام علي عليه السّلام أيقظ قاتله؟» و«مفهوم الوحدة الإسلامية» تضمّن ملاحظ أكثر ابتكاراً وإثارةً للنقاش، وقد أعقبها احتجاجاً مجموعة من الأفراد، ولكن من دون أن نشهد انتقاداً علمياً وموضوعياً لهذين المقالين وبنحو يدفع الأستاذ؛ إلى التراجع عن آرائه الجديدة في هذين المقالين. فقد كانت الاحتجاجات والسجلات مقتصرة على توجيه السب والشتم للكاتب والضغط على ناشر الكتاب أكثر من أن تكون قائمة على الدليل والبرهان.

2. جمال الإنسانية أو تفسير سورة يوسف⁽¹⁾

هذا التفسير الذي يُعدّ نادراً في بابهِ، ومن بعض الجهات فريداً من نوعه هو تفسير ميسّر يتوخّى التحليل والنقد وبيان الجوانب الأخلاقية والاجتماعية في سورة يوسف المباركة. بعد طبعته الأولى في عام 1343 هـ [1964م] منعت السلطات الاستبدادية تداوله وتم توقيف

(1) العنوان الفارسي: جمال إنسانيت يا تفسير سوره يوسف، (منشورات أميد فردا، 1379 ش [2000م])، 300 صفحة.

الكاتب، ولذا صدرت الطبعتان الثانية والثالثة سرّاً، وبعد أن حُذِفَت أجزاء من المقدمة والكلمات التي كانت لا تروق للمستبدين صدرت الطبعة الرابعة. فيما صدرت الطبعات اللاحقة بعد انتصار الثورة الإسلامية كاملةً وتم توزيعها في أسواق الكتب.

لقد أثبت سماحة الأستاذ صالح في هذا التفسير إحاطته الشاملة بعلم التفسير وفي ضوء المنهج الذي انفرد به، مستعرضاً في هوامش الكتاب ملاحظ علمية وفنية تتضمن في الغالب نقداً لآراء مجموعة من المفسرين ورفضاً للأحاديث الموضوعة ودراسة لنصوص التوراة الموجودة.

وفي موضعين من هذا التفسير عَرَضَ رأياً على خلاف جميع المفسرين الشيعة والسنة:

المورد الأول في تفسير قوله تعالى: ﴿سَبْعَ سُنْبُلَاتٍ خُضِرَ وَأَخْرَ يَابِسَاتٍ﴾

والمورد الآخر في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنِّي لَأَجِدُ رِيحَ يُوسُفَ﴾

وفي موضع آخر من الكتاب خالف جميع المفسرين وأيد رأي صاحب تفسير المنار محمد رشيد رضا (1865-1935م) في تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ هَمَّتْ بِهِ وَهَمَّ بِهَا﴾؛ وفي ثلاثة مواضع أخرى عرض آراء مخالفة للقول المشهور بين المفسرين؛ الموضع الأول: في تفسير قوله تعالى ﴿وَشَرُّهُ يَثْمَنٍ بَخْسٍ﴾، والموضع الثاني: في تفسير قوله تعالى ﴿فَأَنسَاهُ الشَّيْطَانُ ذِكْرَ رَبِّهِ﴾، والموضع الثالث: في تفسير قوله تعالى ﴿وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ﴾.

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

ذكر أحد العلماء الأفاضل من أهل السنة -بعد مطالعته هذا التفسير- أنَّ هذا الكتاب في منتهى الروعة، وكتب في نهاية رأيه: «ألا سَقِيًّا وَرَعِيًّا لَأَيَّامِكَ، فقد أبهجتَ حالنا»⁽¹⁾!

وقد أُعيد طباعة ونشر هذا الكتاب مرّات عدّة من قبل بعض الناشرين في قم وطهران.

(1) العبارة الفارسية مقتبسة من بيت شعري معروف: «إِى وَقَتِ تُو خُوش كِه وَقَتِ مَا كَرْدِى خُوش»!
[المترجم]

3. الشهيد الخالد⁽¹⁾

يتضمّن هذا الكتاب بحثاً حول نهضة الإمام الحسين عليه السّلام وفلسفتها، وفي ضوء دراسة تحليلية. والمنهج الذي اعتمده الأستاذ صالح في تأليف هذا الكتاب يُعدّ مبتكراً وعقلانياً من نوعه. وبعبارة أخرى وظّف الأستاذ صالح في هذا الكتاب «المنهج العقلاني» بدلاً عن «المنهج العاطفي» في دراسة نهضة الإمام الحسين عليه السّلام.

اتخذ المرحوم صالح رأيَ الشريف المرتضى (355-436هـ) والشيخ الطوسي (385-460هـ) في كتاب (تلخيص الشافي) موضوعاً لدراسته، متوصلاً إلى نتيجة مؤدّاه أن الهدف من وراء نهضة الإمام الحسين عليه السّلام لم يكن بلوغ الشهادة، بل تأسيس حكومة إسلامية. ورغم أن الشهادة كانت أمنية ذلك الإمام الهام، فإنّ هدفه الرئيس والنهائي من هذه الحركة الإصلاحية هو تأسيس الحكومة الإسلامية المستندة إلى حكومة رسول الله والإمام علي ع. يقول في هذا الكتاب:

«إنّ النصر العسكريّ كان مراد الإمام في الدرجة الأولى، والصّالح المشرف والسّلام الشجاع كان مراده في الدرجة الثانية، فيما كانت الشهادة في سبيل الله مراده في الدرجة الثالثة... ولكنه لم يسعَ قط إلى أن يُقتل، بل إنّ جلاوزة نظام الحكم المعادي للإسلام هم الذين سعوا إلى قتل سبط النبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم، وأوقعوا في عالم الإسلام تلك المصيبة والرزية العظيمة»⁽²⁾.

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

صدرت لهذا الكتاب حتّى الآن نحو عشرين طبعة، وأدرج مع الطبقات الجديدة مُلحق بعنوان (نقد لكتاب «الشهيد العالم»)، ردّاً على آية الله الشيخ لطف الله الصافي الكلبايگاني. فيما تصدّر الكتاب تقريظ عدد من العلماء المعاصرين من أمثال: آية الله الشيخ حسين علي المنتظري، وآية الله الشيخ علي المشكيني، وآية الله السيّد أبو الفضل المجتهد الزنجاني، والعلمّة الشيخ محمّد تقي جعفري، والأستاذ أحمد آرام.

(1) العنوان الفارسي: شهيد جاويد حسين بن علي عليه السّلام، ط: الخامس عشرة، 1990م، 471 صفحة. وقد تُرجمَ هذا الكتاب إلى اللغة العربيّة وصدر بالتفصيل الآتي: نعمة الله صالح نجف آبادي، الشهيد الخالد، ترجمة د. سعد رستم، (بيروت: دار الانتشار العربي)، [المترجم]

(2) نعمة الله صالح نجف آبادي، شهيد جاويد [الشهيد الخالد]، الطبعة السابع عشرة، (طهران: منشورات أميد فردا، 1382ش [2003م])، ص 103، 104.

أثار هذا الكتاب كثيراً من السجال والنقاش والردود، وكُتِبَ في الردِّ عليه أكثر من ثلاثة عشر كتاباً، إلى درجةٍ يمكن القول بأنَّ الكتاب الأكثر إثارةً للنقاش والجدل في تاريخنا المعاصر هو كتاب (الشهيد الخالد)؛ ولكن لم يتسنَّ لأيٍّ من هذه الانتقادات والردود أن تقنع مؤلفه للتراجع عن رأيه. ولذا قرر أن يردَّ على أهم وأبرز هذه الانتقادات، وإنَّ كتاب (عصا موسى) و(نظرةٌ في كتاب الملحمة الحسينية للشهيد مطهري) من جملة هذه الردود.

بعد تأليفه ونشره في عام 1369هـ [1970م] احتدم النقاش والجدل والسجال حول هذا الكتاب في حوزة قم إلى درجةٍ طالت الأوساط العلميَّة والمساجد والمنابر، وراح جهاز السافاك يستغل الأمر كفرصة لإيجاد الفتنة والانقسام وذلك لإضعاف أتباع السيد الخميني وضرب آية الله المنتظري وسائر أنصار قائد الثورة. وقد شرح الأستاذ صالح النجف آبادي تفاصيل هذه الأحداث في كتاب (مؤامرة الشاه ضدَّ الإمام الخميني) وعززها بالوثائق.

4. حول رأي الدكتور شريعتي بشأن «الشهيد الخالد»⁽¹⁾

كُتِبَ يقع في ثمانين صفحة وبالقطع الرقعي، إذ تم تدوينه بعد أحداث الثورة الإسلامية، في كانون الأول/ ديسمبر 1980م. يعرض الأستاذ صالح؛ في هذا الكتاب تفسيراً لخطبة (خُطِّ الموت)؛ وفي سياق تفسيره وشرحه للخطبة يوجِّه نقدًا علمانيًا لرأي الدكتور علي شريعتي وفي تسعة مطالب، وفي نهاية الكتاب وفي مطلب تحت عنوان (ملحظٌ أخلاقيٌّ ومقارنةٌ) يعقد مقارنةً بين رأي الدكتور شريعتي ورأي اثنين من علماء الدين في الحوزة.

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

يتضمَّن هذا الكُتَيْبُ نصَّ الرسالة التي وجهها المرحوم آية الله صالح النجف آبادي في آذار/ مارس 1981م إلى رئيس مجلس الشورى الإسلامي، أي سماحة الشيخ هاشمي رفسنجاني، وذلك اعتراضاً على عدم مشاركة إيران في مؤتمر الطائف المنعقد في المملكة العربية السعودية. وعلى الرغم من أنَّ موضوع هذا الكُتَيْبِ يعني بمؤتمر تصرَّم زمانه فإنَّ من شأن مطالبه أن تكون لافتة دوماً، وقد تمثَّل بالنسبة للأجيال القادمة دروساً حول الدبلوماسية القرآنية المعقولة وتعاليم حول الإدارة الصحيحة وكيفية التفاوض مع العدو أو التعامل مع الأعداء.

(1) العنوان الفارسي: پیرامونِ نظرِ دانشمندِ مجاهدِ دکترِ شریعتی درباره کتابِ شهیدِ جاوید، (منشورات أنجمن تحقیق مسائل تاریخی و اعتقادی، 1981م)، 84 صفحة.

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

6. ولاية الفقيه، حكومة الصالحين⁽¹⁾

يتضمّن 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، ونُشرَ مرتين.

تتمحور الفكرة الأساسية في هذا البحث حول ضرورة تشكيل الحكومة وانتخاب الناس الفرد الأكثر كفاءة في الإدارة وبوصفه قائداً وبحكم العقل. وإنّ تمسّكه بالروايات -في هذه الدراسة- يأتي من باب الإرشاد إلى حكم العقل وتأنيده وتثبيته، وليس لإثبات ولاية الفقيه القائمة على الأخبار والروايات. فمن بين الكتب التي تُعنى بموضوعة ولاية الفقيه يُعدّ هذا الكتاب أكثرها عقلانيةً.

7. عصا موسى أو علاج عاهة الغلو⁽²⁾

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

1. الرد على آية الله السيّد أبو الحسن رفاعي القزويني
 2. الرد على الأستاذ العلامة السيّد محمّد حسين الطباطبائي
 3. الرد على آية الله زاهدي القمي
 4. الرد على العالمين: آية الله محمّد فاضل وشهاب الدين أشراقي
 5. الرد على حجة الإسلام السيّد أحمد الفهري الزنجاني
 6. الردّ على حجة الإسلام محمّد مهدي مرتضوي
 7. الردّ على حجة الإسلام رضا أستاذي
 8. الرد على آية الله الحاج الشيخ لطف الله الصافي الكليبايگاني
- طُبِعَ هذا الكتاب قبل عام 1973م باسم المؤلف المستعار، أي «عبد الله مظلوم». ولكن في أثناء الطبع، وقبل أن يصل العمل مرحلة التصحيف اقتحم عناصر السافاك المطبعة وأخرجوا تحت تهديد السلاح الملازم المطبوعة الجاهزة للتصحيف وأتلفوها جميعاً. وفي

(1) العنوان الفارسي: ولايتِ فقيه حكومتِ صالحان، ط: الثانية، (منشورات قادر، 1378ش [1999م])، 306 صفحة.

(2) العنوان الفارسي: عصاي موسى يا دَرمانِ بيماري غلو، ط: الأولى، (منشورات أميد فردا، 1380ش [2001م])، 238 صفحة.

نهاية المطاف، [وبعد سنوات عدّة] طُبِعَت في عام 2001م (5000) نسخة من هذا الكتاب وصدر بطهران عن منشورات (أُميد فردا) ولاقى إقبالاً واسعاً من قُرّاء الكتب ورؤاد المكتبات. لقد أُثْبِتَ في هذا الكتاب أنّ ما يعلمه النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والإمام عليه السَّلام عن الغَيْب هو بالقدر الذي أخبرهم به الله تعالى، وليس أكثر من ذلك.

8. مؤامرة الشاه ضدّ الإمام الخميني⁽¹⁾

يعرض هذا الكتاب شرحاً للمؤامرة الفاشلة التي خطط لها الشاه ضدّ الإمام الخميني، ويتضمّن بياناً مفصلاً وموثّقاً حول مكائد جهاز السافاك الرامية إلى قتل المرحوم شمس آبادي وسائر الأحداث المرتبطة بالجدل الذي أحدثه حول كتاب (الشهيد الخالد)، كاشفاً عن الوثائق الدالة على دور السافاك في خلق الفتن في تلك المرحلة. يعرف هذا الكتاب مرحلة من الأحداث التاريخية المرتبطة بالثورة الإسلامية ويمثّل وثيقةً لافته للباحثين المتخصصين حول الجذور التاريخية للثورة الإسلاميّة في إيران.

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

ينطوي هذا الكتاب على نقد علمائي رصين لكتاب (الملحمة الحسينية) المكوّن من ثلاثة مجلّدات للشهيد مرتضى مطهري؛ وفضلاً عن عمق مطالبه ومحتوياته يمتاز بسعة كبيرة في الموضوعات التي يعنى بها البحث. وإنّ مؤلّفه اعتمد أفضل منهج نقديّ متوخياً الاحترام والتقدير البالغين لشخصية الشهيد مطهري العلمية. ومن شأن هذا المنهج أن يكون درساً ملهمًا لجميع النقاد في كافة الحقول العلمية.

ينوّه الأستاذ صالح في مقدّمة هذا الكتاب قائلاً:

«إذا نَقَدَ عالِمٌ رأيَ عالمٍ آخر في مسألةٍ ما فهذا لا يعني أن هذين العالمين يقفان في صفّين متقابلين وثمة صراع واحتدام بينهما، بل يعني أن اجتهداهما في هذه المسألة متفاوت، ومن الطبيعي في مثل هذه الأبحاث العلمية أن يأتي الدليل في مقابل الدليل، وليس العالم في مقابل عالمٍ آخر».

وفي معرض حديثه عن الحافز لتأليف هذا الكتاب يقول:

«بعد نشر المجلّد الثالث من كتاب (الملحمة الحسينية) طالعت المجلّدات كلّها بدقّة،

(1) العنوان الفارسي: توطئه شاه بر ضدّ إمام خميني، (طهران: منشورات مؤسسة خدمات فرهنگي رسا، 1363ش [1984م])، 207 صفحة.

(2) العنوان الفارسي: نگاهي به حماسه حسيني أستاذ مطهري، ط: التاسعة، (طهران: منشورات كوير، 1400ش، [2021م])، 460 صفحة.

واتضح لي أن ذلك الشهيد السعيد على مدى سنوات عدّة كلّمَا كان يطالع كتابًا حول الإمام الحسين عليه السّلام كان يسارع إلى تدوين ملاحظات أوليّة عنه، وكان يراجع هذه الملاحظات لاحقًا... تتضمّن هذه الملاحظات الأوليّة بعض القراءات والتلقّيات السطحيّة لكتاب (الشهيد الخالد)، والتي لا تطابق الواقع، ونُسبت إليّ أمور تخالف الحقيقة... وهنا إن بقيت ساكنًا فأكون مذنّبًا، إذ يجب عليّ بيان الحقيقة، وبيان الواقع ولتثبيته في التاريخ لا حيلة لي سوى نقد كتابات سماحته، وهذا هو أول حافز لي لكتابة هذا النقد، إذ بُتّ ملزمًا بحكم العقل والشرع لبيان الحقيقة والدفاع عنها، وهذا هو ردّي على الذين قد يقولون: مع وجود كلّ هذه الأزمات والمشاكل الاجتماعية هل الوقت مناسب لكتابة مثل هذه المطالب؟»

ثمّ يضيف:

«على الرغم من أن غايتي في الأصل هي مناقشة الآراء الواردة في المجلّد الثالث من كتاب (الملحمة الحسينية)، وتحديدًا المواضع المرتبطة بكتاب (الشهيد الخالد)، فإنّي بعد مطالعة المجلّد الثالث والتدقيق فيه وجدتُ من اللازم أن أطالع المجلّدين الأول والثاني أيضًا، والتي تُعد مجموعة محاضرات الشهيد مطهري حول نهضة الإمام الحسين. لأنّ تلك المحاضرات تستند إلى تلك الكتابات نفسها التي تشكّل المادة الأساسية في المجلّد الثالث. وبعد مطالعتي للمجلّدات الثلاث من كتاب (الملحمة الحسينية) وجدتُ من اللازم ألا أقصر على ذكر الموارد المرتبطة بكتاب (الشهيد الخالد)، بل أتناول سائر القضايا والموضوعات التي تستدعي النقد... وتأتي أهميّة نقد هذه الآراء والأفكار من أنّ معظم القراء الذين طالعوا كتاب (الملحمة الحسينية) يظنون أنّها أمور صحيحة تمامًا بسبب شهرة مؤلّفه وشخصيته الفدّة، 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 توخّاها هذا النقد المفصّل:

«الرسالة العامة التي توخّاها الكتاب منذ البداية وحتّى نهايته هي أننا يجب علينا أن نبني أقوالنا وكتاباتنا وعقائدنا وتحليلاتنا حول تاريخ الإمام الحسين عليه السّلام، بل حول جميع الشخصيات التاريخية والإلهية العظيمة، على مبنى البحث والتحقيق، وليس على أساس التقليد، ولا بناءً على ثقتنا بأيّ نقل وقول وكتابة».

وللحقّ والإنصاف يمكن القول بأنّ أستاذنا الشيخ صالح في هذا العمل النفيس، بل

من بعض الجهات الفريد من نوعه، قد استوفى المطلب بأحسن وجه، ولم يخرج عن جادة العدل والإنصاف. ولأنه اعتمدَ منهجَ الاستدلال في بحثه ونقده وتوصل إلى نتائج بالطريقة الاجتهادية، فإنَّ مَنْ له رأي غير رأيه في هذا الكتاب، أو مَنْ لا يقبله، عليه أن يردَّ عبر طريقة إقامة الدليل وأن ينقد رأيه على وفق المنهج الاجتهادي، ولا ينبغي أن تكون معارضة آرائه ونظرياته من باب تقليد هذا وذاك والاتِّباع الأعمى لجهةٍ وفئةٍ وتيّارٍ معيّن.

لقد بذل الأستاذ صالح في تأليف هذا الكتاب جهداً كبيراً وعانى كثيراً، ولكنَّ المعاناة التي تحمّلها في عهد الجمهورية الإسلامية جرّاء حظر هذا الكتاب وإتلاف طبعته الأولى كانت أكثر إنهاكاً وإرهاقاً 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 السيّد جعفر شهیدی ضيفاً عند أحد أصدقائنا. وشاءت الصدفة أن يكون الأمر بتوقيف ومصادرة ذلك الكتاب وإتلافه حاضراً في تلك الجلسة. بعد السلام والتحية على الحاضرين استذكرتُ في أثناء الكلام أيام النفي إلى (تويسركان)، وفي حينها كان ذلك الشخص قد جاء إلى زيارتي في المنفى. ثم قلت له بتروء وهذوء: يا فلان! إنَّ كتابي طُبِعَ بعد الحصول على إذن وتصريح رسمي من وزارة الإرشاد، ما القانون الذي استندتم إليه عند توقيفه ومصادرته؟ قال ذلك الشخص: نحن فوق القانون! رmqته 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 طُبِعَ ونُشِرَ هذا الكتاب في فترة تولّي السيّد محمد خاتمي لرئاسة الجمهورية ولاقى ترحيباً واسعاً من لدن متابعي الكتب ورؤاد المكتبات. وقد كتب الأستاذ صالح حول هذا الأمر:

«إنَّ كتاب (نظرة في الملحمة 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 بدقّة. وبعد أن نُشر هذا الكتاب نال إقبالاً واسعاً، إلى درجة طُبِعَ 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. دراسةٌ جديدةٌ حول بضعة مباحث فقهية⁽¹⁾

يُعد هذا الكتاب من الأعمال المبتكرة والأصيلة التي قدّمها هذا المحقق الفذ، إذ يُعنى بجملة من المسائل الفقهية، وإنّ جميع مباحثه مكتوبة على وفق منهج استدلالى واضح، متضمناً خمسة فصول وبالتفصيل الآتى:

الفصل الأول: بحثٌ اجتهادي في الطهارة والنجاسة

الفصل الثاني: الاجتهاد المغلّق والاجتهاد المفتوح

الفصل الثالث: بحثٌ حول أخبار الكُرّ

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

الفصل الخامس: مدخلٌ إلى موضوعة طهارة الكافر

تمثّل مطالب هذا الكتاب ومحتوياته مثلاً لـ «الفقه الحيوى» و«الأنموذج الاجتهادى» لجميع الباحثين والفقهاء الشباب في الحوزات العلمية. وعلى مستوى التجديد الفقهي يذكّرنا هذا السفر الثمين بنظريات فقهاء من أمثال ابن أبي عقيل العماني (ت قبل 369هـ)، وابن جُنيد الإسكافي (ت 381هـ)، والشريف المرتضى (ت 436هـ)، وابن إدريس الحلّي (ت 598هـ).

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

يتضمّن هذا الكتاب خمسة مباحث قرآنية دقيقة، وبالوصف الآتى:

المبحث الأول: الأحاديث الوهمية في تفسير مجمع البيان

المبحث الثاني: حُكم أسرى الحرب في القرآن ونقد لآراء المفسرين

المبحث الثالث: تفسير آية ﴿رَفَقَتْ﴾ ونقد لآراء المفسرين

المبحث الرابع: تنزيل 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 اُمید فردا، 1381ش [2002م])، 216 صفحة.

(2) استُضيف الشيخ صالحى النجف آبادي من قبل إحدى اللجان التشريعية في مجلس الشورى الإسلامى الإيراني واستشاره النواب حول بعض الأمور الشرعية. (المترجم)

(3) العنوان الفارسي: حديث هاي خيالى در تفسير مجمع البيان به همراه چهار مقاله تفسيرى، ط: السابعة، (طهران: منشورات كوير، 1400ش [2021م])، 432 صفحة.

في جميع هذه المباحث الخمسة التي أنجزها المؤلف المحقق نجد التجديد والإبداع في التفسير الذي يرافقه التحقيق والتتبع بنحو واضح. فالملمون بعلم التفسير سيجدون بعد مطالعة هذا الكتاب أنه مصداق بارز لـ «التدبر في القرآن». وهو تدبر يُعلم منهج تفسير القرآن بالقرآن، ومع تسليط الأضواء على الروايات المعنية ونقد آراء المفسرين، ويعرض أمام القارئ طريقة التعمق في القرآن الكريم.

12. الجهاد في الإسلام⁽¹⁾

يتضمن هذا الكتاب دروس «خارج الفقه» لسماحة الأستاذ صالح في حوزة قم العلمية، بالاستناد إلى متن كتاب الجهاد في (شرائع الإسلام) للمحقق الحلي (602-676هـ)، وقد استمرت لفترة طويلة. لقد دوّنت في حينها ملخص كل هذه الدروس، وبعد الانتهاء من كل محاضرة كنت أراجع وأحرر ما دوّنته بالاستناد إلى أشرطة التسجيل الصوتي، وأضيف عليه بعض الهوامش التوضيحية. بعد الانتهاء من مباحث الجهاد قال سماحة الأستاذ صالح: «أريد أن أحرر مطالب دروس الجهاد بطريقة تنفع جميع القراء وأنشره في كتاب باللغة الفارسية». لذا استعار مني مجموعة تقارير درسه، وألف في ضوئها كتاب (الجهاد في الإسلام) بقلمه الشيق وبأسلوبه الاستدلالي والعقلاني، وبعد الانتهاء من تأليفه دفع الكتاب إلى منشورات ني [في طهران]، وبعد طباعته ونشره نال إقبالاً واسعاً من قبل الباحثين والمحققين.

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

الفصل الأول: هل الأصل هو الحرب أو السلم؟

الفصل الثاني: جهاد البُغاة

الفصل الثالث: أسرى الحرب

الفصل الرابع: غنائم الحرب

يقدم هذا الكتاب تفسيراً دقيقاً لآيات الجهاد في القرآن الكريم، حاملاً الآيات المطابقة على المقيدة، وبعد دراسته لحروب النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم يتوصل إلى نتيجة مؤداها أنّ جميع حروب رسول الله كانت دفاعية، ولم تكن ابتدائية. ثم يبحث في مفهوم

(1) العنوان الفارسي: جهاد در اسلام، ط: السادسة، (طهران: منشورات ني، 1397ش [2018م])، 328 صفحة؛ وهو الكتاب الراهن.

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

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

في هذا الكتاب يدعو سماحة الأستاذ صالح أتباع المذاهب الإسلامية إلى الوسطية والاعتدال في الفكر والسلوك، محذّرًا من أي نمط من الإفراط والتفريط في العقائد والسلوك. يُعدّ هذا الكتاب في بابهِ سفرًا جذابًا ونافعًا لجميع الفئات من القراء، وتنقسم مطالبه على فصلين:

الفصل الأول: الغلو، تيارٌ فكريّ منحرف

الفصل الثاني: الثالوث المشووم

يعنى الفصل الأول بتيار الغلو بين المذاهب السنية، فيما يعنى الفصل الثاني بالغلاة في المذهب الشيعي، مستعرضًا في كلّ فصل نماذج من الغلو على مستوى الكلام والكتابة لثلاث فئات من الغلاة وتحت عنوان الثالوث المشووم:

الفئة الأولى: أعداء أئمة أهل البيت ع

الفئة الثانية: الفساق والمتهتكون والمجانون.

الفئة الثالثة: بعض من المحبين المغالين والمتطرفين للأئمة.

تشكّل هذه الفئات ثالوثًا أطلق عليه المؤلف تسمية «الثالوث المشووم»، لأن آثاره الضارة والمناهضة للإسلام كانت مرّة ومدمرة جدًا للعالم الإسلامي.

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

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

يتضمّن هذا الكتاب أحد عشر مقالًا بحثيًا وفي الموضوعات الآتية:

1. تولّي المرأة للقضاء في الفقه الإسلامي

(1) العنوان الفارسي: غلو (درآمدی بر افکار و عقاید غالیان در دین)، ط: الخامسة، (منشورات كوير، 1397ش [2018م])، 184 صفحة.

(2) العنوان الفارسي: قضاوت زن در فقه اسلامی همراه چند مقاله دیگر، ط: الثانية، (منشورات أمید فردا، 1386ش [2007م])، 320 صفحة.

2. المعارضة [السياسية] في صدر الإسلام
 3. تطبيق نهضة الإمام الحسين عليه السَّلام على الموازين الفقهية
 4. سؤالان حول نهضة الإمام الحسين عليه السَّلام
 5. التفسير الرمزي عند كعب الأخبار
 6. بحثٌ في تفسير آية المودَّة
 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 لكتاب ضخم
- في جميع هذه المقالات الإحدى عشرة، تتجلَّى بوضوح روح البحث واستقصاء الحقيقة التي تميَّز 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 ولسنة النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم وآل بيته الأطهارعليهم السَّلام فهمًا كاملاً، وتجنُّب التقليد الأعمى في القضايا العقائدية.
- ومن بين المقالات آفة الذكر يبدو أنَّ المقالين: (أقول العلماء في علم الإمام) و(نقد مقتضب لكتاب ضخم) ذو أهمية أكبر، لا سيما أنَّه في المقال العاشر عرض بحثًا مهمًا وجذابًا حول علم الإمام المعصوم، حيث ناقش ونقَّد 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 مضطرًا لكتابة هذا المقال، لأنَّه كان لا يحبُّ عدم الردِّ على الكتاب الضخم الذي ألَّفه حجة الإسلام رضا أستاذي في 608 صفحة، حيث جمع انتقادات واعتراضات علماء الحوزة وخطباء المنبر والمنشدين على كتاب (الشهيد الخالد) خلال السنتين 1349 و1350ش [1970-1971م]، وكان لا يريد أن يظلَّ هذا الكتاب من دون جواب. مع ذلك أتذكَّر أنَّه في آخر اتصال هاتفي قال لي:
- «أوجَّه شكري مرتين بشأن كتاب الشيخ أستاذي المعنُون (سيرة كتاب الشهيد الخالد)؛ الشكر الأوَّل لله تعالى، لأنَّه مَنَّ على الشيخ أستاذي بهذا التوفيق، والشكر الآخر لِسماحة الشيخ أستاذي الذي بذل جهدًا في جمع المطالب المتفرقة المرتبطة بكتاب

(الشهيد الخالد). وسبب سُكري للشيخ أستاذي هو أنَّ مَنْ يطالع كتابه سيضطرّ للرجوع إلى كتابي (الشهيد الخالد) أيضًا ومطالعته! ففي واقع الأمر قدَّم الشيخ أستاذي بنقده هذا -أيًا كان حافزه- خدمةً كبيرةً لي، وإنَّه -سواء أكان يعلم أو لا يعلم- ساهم في الترويج لِصالح كتاب الشهيد الخالد!

ردَّ الأستاذ صالح في هذا المقال -المكوّن من تسع صفحات- على النقاط الجوهرية في نقد الشيخ أستاذي، مستعرضًا إجابة علمائية ضمن ما سماها بـ «سبعة نقاط ضعف»، مناقشًا وناقذًا لمطالب الشيخ أستاذي 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 صالح (في 3 أيار/مايو 2006) أحال إليَّ ورثته الكرام مجموعة مخطوطاته غير المطبوعة، من مؤلفات وتحقيقات، وذلك من أجل إعدادها وإخراجها للطباعة والنشر. وقد عكفتُ طوال سنتين كاملتين على تهيئة وتنظيم كافة هذه المخطوطات، وبعد أن عملت على فهرستها ومراجعتها وتحقيقها وتصحيح نصوصها، وبعد بذل كثير من الوقت والدقة، وبعد تنضيد النصوص ومقابلتها مع المخطوطات أعددتُها للطبع. وقد كان كتاب «أثر الروايات في تفسير القرآن الكريم وفهمه» أوّل كتاب يُنشر بعد رحيل سماحة الأستاذ صالح ضمن مجموعة أعماله الكاملة، وتحت عنوان «مجموعة الأعمال الكاملة، المجلد الأول، الدراسات القرآنية» من إعدادي وتحقيقي، وفي 260 صفحة، وقد صدر عن منشورات «صحيفة خرد» في عام 2012. وفيما يلي موضوعات هذا الكتاب وعنواناته:

- مقدّمة 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 ﴿أَنعَمْتُ عَلَيْهِمْ﴾ من منظور روائي
- تفسير ﴿الْم﴾ من منظور روائي

(1) العنوان الفارسي: تأثير روايات در تفسير وفهم قرآن، إعداد وتحقيق: محمّد علي كوشا، (منشورات صحيفه خرد، 1391ش [2012م])، 260 صفحة.

- تفسير عشر آيات من سورة الإنسان، فضيلة عظيمة لأهل البيت الأطهار عليهم السّلام
- أثر الإيمان على العمل
- تفسير آية ﴿فَاقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾
- ثلاثون درسًا قرآنًا 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 دقّةً للقرآن الكريم، وتُعدّ اليوم من الترجمات المقارنة⁽²⁾ لنصّ القرآن.

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

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

17. [تجرّع] سموم الأفكار (مذكرات وأفكار آية الله صالح النجف آبادي)⁽³⁾

هذا الكتاب من إعداد مجتبي لطفي، ويبدأ بمقدمة بقلم [الشيخ كوشا]، وصدر عن منشورات كوير في عام 2016 ويقع في 431 صفحة، ويتضمن العناوانات الآتية:

كلمةٌ وديباجة

الباب الأول: الولادة، الأسرة والنشاط العلمي

الباب الثاني: المذكرات والنضال السياسي

الباب الثالث: بداية (الشهيد الخالد) ومآلاته

الملحقات

(1) العنوان الفارسي: كتاب قرآن كريم، ترجمه فارسی: نعمت الله صالحی نجف آبادی، (طهران: منشورات كوير، 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 حرفية].

(3) العنوان الفارسي: شوکرانِ آندیشه، إعداد: مجتبی لطفي، (طهران: منشورات كوير، 1397 ش [2018م])، 432 صفحة. و«تجرّع سموم الأفكار» في عنوان هذا الكتاب للكنایة عن الهجمات والانتهاكات التي وجهت للشيخ صالح النجف آبادي بعد نشره كتاب (الشهيد الخالد).

الكتاب التذكاري عن سماحة آية الله الشيخ نعمة الله صالح نجف 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- بحثٌ حول آية المودة

2. دراسةٌ في تفسير آية التطهير (باللغة العربية وتُرجمت إلى الفارسية بقلم محمد

جوكار)

3. تفسير آية ﴿أولي 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 لعشر آيات من سورة البقرة

9. ترجمة وتفسير موجز لسبع آيات من سورة الحجرات

10. ملاحظات حول ثقافة القرآن الكريم

ب. الدراسات الفقهية

1. بحثٌ حول الليالي المقمرة (باللغة العربية، وتُرجم إلى الفارسية بقلم محمد جوكار)

2. مباحث استدلالية حول الخمس والأنفال

(1) العنوان الفارسي: یادنامه حضرت آیت الله حاج شیخ نعمت الله صالحی نجف آبادی، (منشورات صحیفه خرد، 1386 ش [2007م]، 248 صفحة).

3. ما هو حكم المعصية المقارنة؟
4. الرد على نقد محمّد جواد محدّثين في جريدة إيران (حول شهادة الرجل والمرأة)
5. فتاوى الشافعي الغريبة في كتاب (الأم)
6. الفتاوى الغريبة لدى أهل السنة في المصادر الفقهية

ج. الدراسات القرآنية والحديثية

1. تأملات في تاريخ الإسلام
2. مجموعة دراسات حول معرفة الإمام في ضوء رواية الرواة
3. بحثٌ موجزٌ حول مفردة «الخاصّة» و«العامة»
4. تأملٌ في حديث «قَرَضُوهُ بالمقاريض»
5. وقفةٌ عند حديث نبويٍّ في باب وضع الحديث
6. مبنى كتاب (تلخيص الشافي)
7. هدف النبيّ سليمان عليه السّلام 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 الكساء
13. السنة الأخيرة من حياة النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وقصّة غدير خم
14. أسامي الرجال في تاريخ الطبري
15. التصريحات الفارقة للدليل (وقفةٌ عند كتاب عليٍّ إله العِلم والسيف، تأليف ذبيح الله منصور)
16. مطالب من كتاب (عائشة بعد النبيّ) من تأليف ذبيح الله منصور
17. البرنامج الديني عند النبيّ الخاتم صلّى الله عليه وآله وسلّم
18. تاريخ صناعة الحديث

19. تحمّل المخالف
20. دروس من نهج البلاغة
21. الصلح المقدّس
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 وسلّم
27. أقسام تحمّل الحديث
28. رجال الحديث الأول
29. حديث وهب من منبّه 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 السّلام 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] للشيخ علي بناه اشتهاودي (1917-2006)، وعنوانه الفارسي هو: (هَفْتُ سَالِه چَرَا صِدَا دَر آوَرْد؟) صدر في عام 1971. أمّا وجه تسمية هذا الكتاب فهو أنّ الشيخ صالح النجف آبادي كان قد ذكر في كتابه (الشهيد الخالد) أنّ البحث والتحقيق الدقيقين لتأليف هذا الكتاب استغرق سبع سنوات. وبعد صدوره وفي معرض الرد على (الشهيد الخالد) ألّف الشيخ اشتهاودي كتابه وسمّاه بـ(الكتاب ذو السنوات السبع لماذا أثار ضجة؟) وذلك على سبيل التهكّم والتعريض. وبالطبع فإن الشيخ صالح النجف آبادي لم يترك هذا الكتاب من دون ردّ.

(2) كتابٌ للشيخ محمد علي أنصاري (1911-1984)، وعنوانه الفارسي هو: (دفاع از حسين شهيد)، صدر في عام 1971 لرد على كتاب (الشهيد الخالد).

4. نقد مقالة الأستاذ مهدي چهل تني حول كتاب (نظرة في كتاب الملحمة 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 لدروس 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 مدينتي (داران) و(فريدن)، نحو 18 درساً
- و. دراسة حول حديث طلحة بن زيد العامي، 9 دروس
- ز. محاضرات تبليغية في مدينة نجف آباد، 10 جلسات
- ح. أشرطة تسجيل لدروس مختلفة، أكثر من ثمانين درساً
- ط. أشرطة تسجيل أخرى، نحو 200 درساً

إنَّ المتبقي من آثاره المخطوطة، وكذلك كافة دروس المرحوم الأستاذ صالح تمتاز في معظمها بالإبداع والتجديد. فكتابه الموجودة تكشف عن دقته في التفكير والتأمل وعن مدى حرصه في كشف واقعيات المعارف الدينية، ولم يكن قط يعمل على صناعة الكتب والنصوص المهلهلة! ومما لا شك فيه لو قُدِّر له أن يطول عمره ويعيش لسنوات أكثر لَعَرَضَ هذه الآثار في صورة أكثر نضجاً ودقّة مما هي عليه الآن.

تتكوّن معظم مخطوطات المرحوم الأستاذ صالح النجف آبادي من مجموعة ملاحظات ومسودّات واقتباسات أولية مدوّنة على القصاصات الخاصة بالبحوث، والتي كان ينوي إكمالها، ولكن لم يسعفه العمر كثيراً.

على الرغم من أن هذه الآثار تبدو مختصرة ومجمّلة إلى حدّ ما، فمن شأنها أن تكون نافعة

وتنير الطريق للباحثين والمحققين، لا سيما بالنسبة لمن يبحثون بين ثنايا نقل الأحاديث والأقوال عن قراءات جديدة؛ فأراء الأستاذ صالح، فضلاً عن الجانب الفني وتضمّنها منهجاً في النقد والتمحيص، تفتح للقارئ باب التأمل والدقّة، وبنحوٍ يمكننا القول بأنّ 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 وعلميّة ومتعطّشٍ 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 التنويه إلى ذلك في الهامش ومع تقييد ذلك بعبارة «توضيح المصحح».

ولا بدّ لي هنا، ومع احترامي وتقديري البالغين لذوي هذا العالم الفريد، أن أعرب عن امتناني وتقديري لنجليه الجليلين، الأستاذ الحاج مهدي صالح والدكتور محسن صالح (دامت توفيقاهما)، وهما يمثلان حقاً الخلف الصالح والمتدينّين للمرحوم آية الله صالح النجف آبادي، إذ حافظا على تراث والدهما الجليل على نحو حسن، وبمساعدتهما الطيبة في طباعة ونشر هذه الأعمال خلّدا هذه المؤلفات القيّمة في الذاكرة العلمية والثقافية في إيران. وفي الختام لا بدّ لي من أن أقدم الشكر والعرفان لجميع الأعزّة الذين ساهموا في تنضيد نصوص هذه الآثار وتصحيحها ومراجعتها والبحث عن مصادرها وتصميم صفحاتها، وخاصةً للجهود المخلصة التي يبذلها الأخ المؤمن والمثابر الأستاذ محمّد سعيد بورحيدري الذي أعانني كثيراً في تنظيم وترتيب وفهرسة مجموعة آثار المرحوم الأستاذ صالح النجف آبادي، إذ بذل جهوداً كبيرة في إعداد هذه النصوص وإخراجها ككتاب. والشكر موصول للصديق الفاضل المتخصص في الدراسات القرآنية الأستاذ مهدي ياقوتيان الذي تولّى مراجعة وإعداد هذا القسم من الأبحاث والدراسات بنحوٍ حسن، فله منّي خالص الشكر والامتنان.

محمّد علي كوشا

قم-خريف 2016م

مقدّمة المؤلّف

في أتون الحرب الإيرانية العراقية ذهبْتُ إلى الجبهة، وعندما واجهْتُ المشاهدَ الفظيعة والمؤلّمة لنقل الشهداء والجرحى إلى الخطوط الخلفيّة لامسْتُ بكلّ جوارحي ووجودي مرارة الحرب وقسوتها. وفي ساعتها لاحت في ذهني شرارةُ فكرةٍ تدعو إلى إخضاع موضوعة الجهاد في القرآن والحديث والنصوص الفقهيّة إلى الدراسة والتمحيص لِندرك حقيقتها. وعندما عُدتُ إلى قم قررتُ أن أدرس الجهادَ على وفق المنهج الاجتهاديّ، وقد أُعلِنَ وقتها أن مجلس درس البحث الخارج في موضوعة الجهاد سينعقدُ في مسجد الإمام، وبدأ الدرسُ فعلاً ولاقى ترحيباً. لقد أُلقيتُ نحو ثلاث وسبعين محاضرةً في باب الجهاد وبأسلوب البحث الخارج، وتوصّلتُ طوال هذه البحث إلى نتيجةٍ مؤدّاها أن الجهادَ بحسب ما وَرَدَ في القرآن الكريم وسيرة النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلّم، والجهادَ بحسب ما كتبهُ الفقهاء في النصوص الفقهيّة، يعكسان رأيين متنافرين، ونسبة التعارض بينهما (أي الجهاد في القرآن والسنة، والجهاد عند الفقهاء) تبلغ مئة وثمانين درجة! لأنّ ما قاله الفقهاء يفيد أن «الجهاد الأصلي» في الإسلام هو أن يُفرضَ الدينُ بالحرب الابتدائية وبقوّة السلاح على مَنْ لا يخضعون للإسلام، وإن كانوا مسالمين؛ وإنّ هذا الأمر، (بحسب الفقهاء)، تكليفٌ إلهيٌّ كالصلاة والصوم. بينما نجدُ ما وَرَدَ في القرآن والسيرة النبويّة يدعو إلى الإحسان إلى الكفّار المسالمين، فالآية الثامنة من سورة الممتحنة⁽¹⁾ تحثُ على ذلك، فضلاً عن أنّ قوله تعالى ﴿فَإِنْ عَتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلاً﴾ [النساء: 90] يقتضي تحريم الحرب الابتدائية مع الكفّار المسالمين.

إذن ثمة تباين كبير بين ما قاله الفقهاء وما وَرَدَ في القرآن الكريم وسيرة النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلّم. ومن هنا راح الغربيّون يطعنون بالإسلام، إذ وصفوه طبّقاً لما جاء في النصوص الفقهيّة للمسلمين وبأنّه متعطّشٌ للدماء وللضرب بالسيوف، وإنّ أجندته تقتضي فرضه عنوةً على النَّاسِ من خلال الحرب والقوّة العسكرية. من هنا تتضح المهمةُ الكبيرةُ والعِباءُ الثقيلُ

(1) ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ 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 ثمَّ فرز ما يجدون فيه من شوائب وإبعاده عن متن الفقه، ليتمكّنوا في نهاية المطاف من إبراز الوجه الحقيقي والإنساني للجهاد الإسلامي والتعريف به للعالمين. أعرضُ هنا الموارد التي أفتى فيها الفقهاء من دون الاستناد إلى مبنى صحيح:

المورد الأول

يقول الإمام الشافعي إنَّ الآيات التي جعلت ابتداء الكفّار بالحرب شرطاً لمحاربتهم قد نُسِخت، والآية التي نسختها هي ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ كُلُّهُ لِلَّهِ﴾ (البقرة: 193). ومن ثمَّ تجب الحرب الابتدائية مع الكفّار، وإن كانوا مسالمين، وذلك من أجل إحكام الدين. لقد سادت فتوى الإمام الشافعي هذه على الفضاء الفقهي، وقبِلها عامّة الفقهاء وخاصّتهم ومن دون أي استثناء، منهم ابن الهمام الحنفي والشيخ الطوسي وابن إدريس والعلامة الحلّي والشَّهيد الثاني وصاحب الجواهر والسيد الخوئي. بيد أن هذا القول الذي أجمعوا عليه غير صحيح من منظور المؤلّف، ولا يمكن الأخذ به، وسيرد في متن هذا الكتاب إيضاح ذلك مفصلاً.

المورد الثاني

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

المورد الثالث

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

المورد الرابع

نسبوا لرسول الله هجوماً عسكرياً على أهل الطائف، وقالوا بأنّه رماهم بالمنجنيق، وهَدَمَ بيوتهم عليهم وعلى نساءهم وأطفالهم. ولكن لا يصح نسبة هذه الحادثة إلى النبي، وإنّه صلى الله عليه وآله وسلم لم يهدم بيوت أهل الطائف عليهم.

المورد الخامس

قالوا أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم في سيرته كان يدعو الكفّار إلى الإسلام، وإذا رفضوا الإسلام كان يحاربهم ابتداءً. ولكنّ هذا القول غير صحيح، وإنّ سيرة النّبي صلّى الله عليه وآله وسلّم لم تكن كما يقولون.

المورد السادس

قالوا بوجود الحرب الابتدائية مع الكفّار مرّةً واحدةً في كلّ عام. ولكنّه قول غير صحيح، ولا يجب مطلقاً محاربة الكفّار ابتداءً مرّةً واحدةً في كلّ عام؛ بل يجب الدفاع كلّما بدأ الكفّار بالحرب.

المورد السابع

قالوا بأنّ الحكم الشرعيّ في بادئ الأمر كان يوجب على كلّ واحدٍ من المسلمين أن يواجه عشرةً من الأعداء، ولكن هذا القول -بحسب رأيهم- نُسخَ لاحقاً وأصبح الوجوب على كلّ واحدٍ من المسلمين أن يواجه اثنين من الكفّار، وإذا كان عدد الأعداء ضعف المسلمين، وإن كان ذلك بفرد واحد، فلا يجب الدفاع. بيد أنّ هذا الرأي غير صحيح، ذلك أنّ صدّ العدو ومواجهة هجماته واجبة، سواء أكانت أعدادهم ضعف أعداد المسلمين، أو أقلّ منهم أو أكثر من الضعف.

المورد الثامن

يقول الفقهاء الشيعة أنّ البُغاة همّ من يمارسون الطغيان ضدّ الإمام المعصوم، ويشترط في محاربتهم أمر الإمام المعصوم. وبناءً على هذا لا وجود خارجي للبُغاة في عصر الغيبة. ولكنّ هذا القول غير صحيح، وللبُغاة مصداق في عصر الغيبة أيضاً، وتجب محاربتهم دفاعاً، ولا يشترط في هذا الدفاع أمر الإمام المعصوم.

المورد التاسع

ذهب فقهاء الشيعة إلى أنّ الأسرى الذين يُقبَض عليهم قبل انتهاء الحرب يجب قتلهم، وأنّ حكمهم يختلف عن حكم الأسرى الذين يُقبَض عليهم بعد انتهاء الحرب. ولكنّه رأي غير صحيح، وإنّ حكم الأسرى الذين يُقبَض عليهم قبل انتهاء الحرب ليس القتل مطلقاً، بل إنّ حكمهم هو الحكم نفسه الذي يجري على الأسرى الذين يُقبَض عليهم بعد انتهاء الحرب.

ما يُتوقَّع من أصحاب الشّأن والمتخصصين الذين يطالعون هذا الكتاب، إذا ما وجدوا

فيه ما يخالف رأيهم واعتقادهم، أن لا يسارعوا فوراً إلى إنكاره، بل المرجو منهم أن يعيدوا مطالعته بنحوٍ أعمق، ومن ثمَّ إذا لم يقبلوا الرأيَّ المعروض يُطلعون الكاتبَ برأيهم ونقدِهم، ففي ذلك خُطوةٌ نحو تكامل العِلْمِ وتقدُّمه.

طهران، 2 أيلول/ سبتمبر 2003

نعمة الله صالح النجف آبادي

الفصل الأول

هل الأصل هو الحرب أم السلم؟

يجب أن نعلم بأن معنى «الجهاد» في اللغة والعرف القرآني أوسع من «القتال»، فهو بمعنى مطلق الجهد والمثابرة في أي طريق ومن أجل أي هدف. ويتضح بالقرينة الهدف من هذا الجهد، هل هو في سبيل الخير أو الشر.

إن عبارة «في الله» في قوله تعالى ﴿جَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾ [الحج: 78] تمثل القرينة الدالة على أن المقصود من هذا الجهاد هو أن يكون في طريق الخير؛ وإن عبارة «على أن لا تُشرك» في قوله تعالى ﴿وإنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ لَا تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [لقمان: 15] تمثل قرينة توضح أن القصد منه هو جهاد في سبيل الشر. إذن إن الحرب في سبيل الله هو مصداق من مصاديق الجهاد بمعناه اللغوي. والجهاد في واقع الأمر هو بالمعنى الأخص، ونحن هنا بصدد البحث حول هذا الجهاد بمعناه الأخص، والذي يجب تسميته بـ«الجهاد الاصطلاحي».

قبل الخوض في أصل البحث حول الجهاد يجب التنويه إلى أمرين بهذا الصدد: الأمر الأول: هل يجوز في المنظور الإسلامي شنّ الحرب من أجل فرض العقيدة أو لا يجوز؟ الأمر الآخر: عند مواجهة العدو المهاجم، هل السلم هو الأصل، وفي أثناء العمل على دفع هجوم العدو هل يجب السعي إلى إنهاء الحرب وبناء السلام؟ أم أن الحرب هي الأصل ويجب تأجيلها قدر المستطاع؟

بالنسبة للأمر الأول يجب القول بأن الإسلام لا يجوز شنّ الحرب من أجل فرض العقيدة، لأن الآية 256 من سورة البقرة تقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾. تنطوي هذه الجملة الخبرية على معنى إنشائي، وإنّ قوله تعالى ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ يعني أنه يجب عدم ممارسة أي إجبار وفرض وإكراه في الدعوة إلى الدين، ذلك أن الحقّ والباطل -وبحكم الفطرة البشرية- يَبَيَّنَانِ وواضحان، وليس ثمة حاجة للإكراه. إذن سواء أكان الإكراه على نحو التهديد أو على نحو الحرب يجب عدم ممارسته لفرض الدين العقيدة.

وبعبارة أخرى إِنَّ العقيدة في الأساس أمرٌ قلبيّ، ولا يتحقق هذا الأمرُ عنوةً ولا بالإكراه، لأنَّ الإنسانَ يَقْبَلُ كُلَّ ما تحكَّم به فطرته. أمَّا الإكراهُ فلا يُغيِّرُ شيئاً في عقيدة أحد، ولا يُفَرِّقُ عقيدةً جديدةً. ولذلك إِنَّ ممارسةَ العُنْفِ والإكراهِ عَمَلٌ لا طائلَ منه، ومن ثَمَّ فَإِنَّ شَنَّ الحربِ التي تروم فرضَ العقيدةِ والدينِ، وَبُحْكَمِ هذه الآيةِ ومن المنظور الإسلامي، عَمَلٌ غيرُ مُجازٍ.

وَأَمَّا بالنسبةِ لِلأَمْرِ الْآخَرِ فيجب القولُ بأنَّ الأصلَ عند مواجهة العدوِّ المهاجم هو السِّلْمُ وليس الحرب؛ ومع بيان أنَّ الحربَ حالَّةٌ طارئةٌ، وتتحقَّقُ ضرورتُها بعد هجوم العدوِّ؛ وأما بعد دحر العدوِّ وهزيمته فلم تعد ضرورية. ولذلك أوضح النصُّ القرآنيُّ أنَّ الحربَ تنتهي مع انتهاء هجمة العدوِّ وزوال الفتنة التي تَسَبَّبَ بها: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: 193]. وإذا قيل أنَّ مفردةَ «الفتنة» في هذه الآيةِ قد وردتْ بصيغةِ النكرة وفي سياق النفي وأنها تفيد العموم وتقول: قاتلوهم لكي لا تكون أي فتنة في العالم، وليس مجرد الفتنة التي تسبب بها العدو في هجومه؛ إذا قيل ذلك فيمكن القول في الجواب بأنَّ القرينةَ التي تضمَّنَتْها الآيةُ السابقة: «فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ»، (والتي عدَّتْ هجومَ العدوِّ شرطاً لخوض الحرب)، قد توضَّح أنَّ المرادَ مِنَ الفتنةِ هنا هي فتنةٌ خاصةٌ قد تسبب بها العدو. وَمِنَ البديهي أنَّ الغايةَ والنهائيةَ التي ذكرتها الآيةُ لخوضِ الحرب تعني أَنَّهُ عندما تزول فتنة العدوِّ وشروره فلم يعد خوض الحرب مُجازاً. وفي حقيقة الأمرِ إِنَّ الآيةَ تريد أن تقول: عليكم محاربة العدوِّ الذي بدأ بالحرب، وأن تستأصلوا جذورَ الفتنة لكي لا تكون ثمة حرب بعد ذلك، ولكي يعمَّ السلام. وقد أوضح القرآن الكريم في سورة الأنفال، والتي تعني في جزء مهم منها بمعركة بدر: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: 61]. والآيةُ التي تسبق هذه تقول: ﴿وَأَعِدُّوا لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ تُرْهِبُونَ بِهِ عَدُوَّ اللَّهِ وَعَدُوَّكُمْ﴾. وبعد ثلاث آيات نقرأ آيةً تخاطب رسولَ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بصيغة الأمر، إذ تقول: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ خَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ﴾ [الأنفال: 65] وفي الآية 61 التي وقعت بين آيات الحرب يقول الله تعالى: إِذَا جَنَحَ الْأَعْدَاءُ الْمُهَاجِمُونَ إِلَى السِّلْمِ، فَأَنْتَ أَيْضًا اجْنَحِ لِلْسِّلْمِ. بعبارة أخرى إذا أبدى العدوُّ في خضمِّ المعركة ميلاً إلى السِّلْمِ عليك أن تقبل بذلك. مِن هنا يتضح أَنَّ الإسلامَ يَعِدُّ السِّلْمَ هو الأصلَ الأساس في العلاقات الاجتماعية، إذ يجب السعي إلى تحقيقه وبذل الجهد مِن أجل الحفاظ عليه.

كما يجب الانتباه إلى مَلَحَظٍ مهم بهذا الصدد، وهو أَنَّهُ في ضوء الاعتناء بهذا الأصلِ المبنايَّ [أي أصلِ السِّلْمِ] فَإِنَّ الْأَجَانِبَ [مِنَ غير المسلمين] إذا كانوا يُدْعَوْنَ دَوِّماً إلى السلام والتعايش السِّلْمِيِّ مع المسلمين فلن تحصل أيةُ حرب بين الطرفين، ذلك أَنَّ ما وَرَدَ في الآية

المذكورة يُعَدُّ أمرًا مُلْزَمًا حول التعايش والسَّلام، ولا يجوز مخالفته، وإنَّ رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم ومَن يتبعه مكلَّفون بالسَّعي الدائم إلى السلم، وبأنَّ لا يبدؤوا مُطلقًا بأيِّ نزاع عسكريٍّ مع الأُجانب.

السلم طبيعة رئيسة في المجتمعات

مثلما تكون الصَّحَّة والسَّلامة الجسديَّة هي الطبيعة الرئيسيَّة لأيِّ فرد، وإنَّ المرض حالة عَرَضِيَّة على الإنسان، فإنَّ السلم والاستقرار أيضًا يمثلان الطبيعة الرئيسيَّة للمجتمعات البشرية، وإنَّ الحرب حالة عَرَضِيَّة. وإنَّ قوله تعالى ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾ [الأنفال: 61] يُشعر بهذا المعنى، إذ أنَّ السلم والتعايش السلميَّ يمثلان الطبيعة الرئيسيَّة للمجتمعات، ويجب السعي للحفاظ على ذلك. وبهذا إذا أَفْصَحَ العَدُوُّ المهاجمُ عن رغبته في السلم يجب الترحيب بذلك والقبول به، وليتسنى من وراء ذلك إنقاذ المجتمع من هذا السُّقم الاجتماعيِّ المتمثل بالحرب، ومن ثَمَّ إعادة السلامة إليه.

ومن البديهيِّ إنَّ الطرف الذي يبدأ بالحرب العسكريَّة ويهدد سلامة المجتمع مُدانٌ؛ فالوجدانُ البشريُّ في الأصل يبرأ من شَنِّ الحملة الابتدائية⁽¹⁾ على الآخرين، ويعدُّ ذلك ظلمًا ولا يمكن تبريره. ولذا حيثما يحصل صراعٌ عسكريٌّ، إذا أُريدَ معرفة الطرف المدان، يُبَحَث عن الطرف الذي ابتدأ بالحرب لِشَجَبِ فعله ويُدان في الإعلام المحليِّ والإقليميِّ والدوليِّ. وهذا يعني أنَّ الابتداء بالحملة العسكريَّة على الآخرين، أيَّا كانت الغاية، يتعارض مع فطرة البشر، وإنَّ كانوا يسمُّون ذلك حربًا دينية.

الإحسان إلى الكافرين

يعتقد بعض المتدينين بأنَّ الإحسانَ لمن لا يؤمنون بدينهم عملٌ غير صحيح، وإنَّ إمكانية وجود مثل هذا الاعتقاد بين أفراد المجتمع الإسلاميِّ كان ولا يزال قائمًا. في حين نجد القرآن الكريم ينفي ذلك، ويؤكد أنَّ الله تعالى لا يَنْهَى المسلمين من الإحسان إلى الكفار الذين لا يتسببون بالأذى لهم، ولا يمنعهم من معاملتهم بِعَدَلٍ وإحسان. قال تعالى: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8].

إنَّ هذه الآية التي تدعو ضمنيًا إلى السلوك الحسن والعدل في التعامل مع الكفار

(1) وفي الأدبيات الفقهية «الجهاد الابتدائي».

المسلمين، تشير إلى أَنَّ الإسلام يريد أَنْ يَبْتَ في المسلمين روحَ الصفاء والخير والإحسان والاحترام للكائن البشري، وأن يلين قلوب جميع النَّاس في التعامل مع بعضهم الآخر، وأن يمهّد الأرضيةَ لِلِسَلَمِ المجتمعي. وهذا كلّهُ شاهدٌ على أَنَّ السِّلَمَ مِنَ المنظور الإسلاميّ يمثّل أصلًا بنائيًا وجذريًا، وعلى المسلمين جميعًا السير نحوه والعمل بموجبه.

وفي حالةٍ واحدةٍ فقط نُهي المسلمون عن الإحسان للكفار، وهي في حال شَنَّ الكفارُ هجمةً عسكريةً على المسلمين وأخرجوهم من ديارهم وهجروهم من مساكنهم. لأنَّ الإحسان إلى الكفار في مثل هذا الطرف والسِّلَم معهم يتيح لهم إمكانية النفوذ في المجتمع الإسلامي وإلحاق ضربات مهلكة فيه. وقد وَرَدَ هذا الأمرُ في سورة الممتحنة مباشرةً بعد الآية المتقدّم ذكرها.

سؤال
في ضوء ما تقدّم حول عدم جواز فرض العقيدة بقوة السلاح بحسب المنظور الإسلامي، وكذلك كون السلم من وجهة نظر الإسلام أصلًا بنائيًا يجب السعي إلى تحقيقه، السؤال المعروض بهذا الصدد: يستفهم عن ماهية الجهاد في الإسلام؟ وأين ومتى تجوز محاربة الكفار؟ للإجابة عن هذا السؤال يجب الوقوف بتمعّن عند الآيات القرآنية التي نزلت في شأن محاربة الكفار، ليتضح من وراء ذلك متى يجوز محاربة الكفار؟

آيات الحرب والجهاد

تنقسم الآيات التي نزلت في شأن محاربة الكفار على فئتين: الفئة الأولى تلك الآيات التي تضمّنت قيد الحرب وشرطها، والفئة الأخرى هي تلك الآيات التي وَرَدَتْ مطلقةً ومن دون أن تتضمن قيدًا وشرطًا. نذكر هنا بضعة آيات من الفئة الأولى التي توضّح الظروف والشروط التي تجعل محاربة الكفار جائزةً، ومن ثمّ نتناول الفئة الأخرى من هذه الآيات.

الفئة الأولى: الآيات المقيّدة

- ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ﴾ [البقرة: 190].

تنطوي هذه الآية على جملة من الملاحظ، إذ ينبغي الانتباه إليها:

الملحظ الأول: إنَّ القتال والحرب يجب أن يكون في سبيل الله، وليس من أجل الغزو وفتح الأمصار والانتقام، أو لإشباع 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 وبنحو يتمكّن الناس من تأمين حياتهم الدنيوية والأخروية بسعادة تامة، وكذلك الدفاع عن المظلومين وصدّ المهاجمين الظالمين الذين تسببوا بالفتنة والفساد، وغَيَّبوا الحرية وخلقوا جوًّا من الظلم والعنف والإرهاب.

الملحظ الثاني: تقول هذه الآية الكريمة: «قاتلوا مَنْ يقاتلكم»؛ أي إذا لم يشنّ العدوّ هجمةً عسكرية فتنتفي الحاجةُ إلى الحرب. فهذا قيدٌ يجعل اعتداء العدوّ وهجومه شرطاً لجواز خوض الحرب. وبالطبع إذا لم يحصل اعتداء من العدوّ فلا يجوز الابتداء بالحرب.

الملحظ الثالث: تنهى 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 إنّ مفهوم الاعتداء والتطاول واضحٌ جداً، وإنّ ضمير الإنسان قادرٌ على تشخيصه، ولذلك أورد النصّ القرآني بنحو مطلق، ولم يردفه بإيضاح، وذلك لكي يبحث كلّ فردٍ بفطرته عن مصاديقه.

كما يجب أن نعلم أنّ أجواء الحرب هي أجواء مشحونة بالتوتر، وقد يشعر الأفراد في مثل هذه الأجواء بالحماس والهيجان أحياناً، ومن الممكن أن يغادروا حدود العدل والإنصاف، ويمارسوا أعمالاً غير لائقة أو أئمة. لذلك يحذّر القرآن الكريم أمراء الحرب ومن يخوض فيها، سواء من القادة أو الجنود، ألا يبدّر منهم في خضمّ المعركة أيّ اعتداء وتطاول.

فضلاً عن ذلك ثمة تفسير حول هذه الآية يفيد أنّ قوله تعالى ﴿لَا تَعْتَدُوا﴾ معناه «لا تتجاوزوا الحدّ من قتال مَنْ هو من أهل القتال، إلى قتال مَنْ لم تؤمروا بقتاله. وقيل: معناه لا تعتدوا بقتال مَنْ لم يبدأكم بقتال»⁽¹⁾. بناءً على هذا القول فإنّ عبارة ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾ تؤكّد مفهوم القيد الذي تضمّنه قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾. لأنّ مفهوم هذا القيد هو أنّه إذا لم تُشنّ عليكم حملة عسكرية فلا تبدؤوا القتال. إذن إنّ منطوق عبارة ﴿وَلَا تَعْتَدُوا﴾ يؤيد مفهوم عبارة ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ ويثبتّه.

الملحظ الرابع: إنّ هذه الآية بعد أن تحذّر المجاهدين المسلمين من الاعتداء تذكّرهم بأنّ الله لا يحبّ المعتدين. فإما من تقاتلون في سبيل الله ومن أجل رضاه، اعلموا أنّكم في أجواء الحرب إذا خرجتم عن حدود العدل والإنصاف وارتكبتم أعمالاً أئمة وغير لائقة فإنّ الله سبحانه لن يرضى عن ذلك، ومن ثمّ لا يحبّكم. ذلك أنّ الله سبحانه ييغض الاعتداء، ومن ثمّ 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)، ج2، ص 29.

ولأنَّ الإسلامَ قد شرَّعَ الجهادَ لرفع الظلم والاعتداء، ولإحياء العدل والإنصاف، فمن البديهي ألا يقبل بحصول شيء معارض للعدل والإنصاف في أثناء السعي إلى تحقيقهما؛ وهذا دليل على ذروة القداسة والسمو الذي ينطوي عليه قانون الجهاد في الإسلام.

2. ﴿وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِّنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمُ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 191]

هذه ثاني آية من الآيات التي ورد فيها قيد الحرب وشرطه، وإنَّ ضمير ﴿واقْتُلُوهُمْ﴾ يعود إلى ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ في الآية السابقة، وما يُراد قوله هو أنَّ إزالة الشر الذي بدأ به هؤلاء الكفار المهاجمون يتحقق بقتلهم. ثمَّ تدعو الآية إلى عدم مقاتلتهم عند المسجد الحرام إلا إذا شنوا عليكم فيه حملةً عسكرية، أي إذا هاجموكم هناك اقتلوهم، وهذا جزاء الكافرين المهاجمين.

ثُمَّ مَلاحَظَ في هذه الآية نعرضا بما يلي:

- **الملحظ الأول:** تخاطب هذه الآية المسلمين بالقول بما أنَّ الكفار قد شرعوا بالحرب ولنواياهم في القضاء عليكم، فلذا أينما وجدتموهم في ساحة النزال اقتلوهم دفاعاً عن أنفسكم، لأنَّ شرهم لا يزول إلا بقتلهم.
- **الملحظ الثاني:** تنهى هذه الآية المسلمين من الشروع بالحرب، ولا يجوز خوض الحرب إلا للدفاع وبعد أن يشنَّ الكفار هجمةً عسكرية.
- **الملحظ الثالث:** ولما كانت الآية تخاطب المسلمين الذين أخرجهم الكفار من مكة، فلذا تقول للمسلمين: أَخْرِجُوا الْكُفَّارَ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجُوكُمْ، أي من مكة، وهذا هو ضرب من الدفاع.
- **الملحظ الرابع:** تقول الآية إِنَّ الْفِتْنَةَ الَّتِي تَسَبَّبَ بِهَا الْكُفَّارُ، وتعذيبهم المسلمين في مكة، ومصادرة أموالهم وفرضهم الحرب على مسلمي المدينة، كُلُّ ذَلِكَ أَشَدُّ مِنْ قَتْلِهِمْ عَلَى يَدِ الْمُسْلِمِينَ. أي إِنَّ الْكُفَّارَ هُمْ مَصْدَرُ الْفِتْنَةِ، وَإِنَّ الْبُؤْسَ وَالْعَنَاءَ وَالْحَرْبَ الَّتِي فَرَضُوهَا عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَشَدُّ وَأَثَارُهَا الْمَخْرَبَةُ أَكْثَرُ مِنْ قَتْلِ الْكُفَّارِ عَلَى يَدِ الْمُسْلِمِينَ.
- **الملحظ الخامس:** إِنَّ جَوَازَ قَتْلِ الْكُفَّارِ الْمُهَاجِمِينَ هُوَ جَزَاءُ عَمَلِهِمْ لِبِدْئِهِمُ الْهَجُومَ وَالْحَرْبَ وَلِسَفْكَهِمْ دِمَاءَ الْمُسْلِمِينَ، وَإِنَّهُ جَزَاءُ عَادِلٍ.

تنويه

ثمة مَنْ يقول أنَّ «الفتنة في هذه الآية، وفي آية ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ [البقرة: 193] بمعنى الشرك». وثمة مَنْ يرى -مثل الشيخ محمد عبده- أنَّ تفسير الفتنة بالشرك «يخرج الآيات عن سياقها»⁽¹⁾.

يبدو أنَّ رأيَ محمد عبده صحيح، لأنَّ الآيةَ 190 من سورة البقرة تدعو المسلمين إلى أن يقاتلوا مَنْ شَتَّوا عليهم الحرب. إنَّ سياق هذه الآية والآيات التي تليها هو الحديث عن الكفار الذين يمارسون الضغوط على المسلمين، فقد كانوا يعدُّون المسلمين المكيين ويقتلونهم أحياناً، ويفرضون الحرب على مَنْ كان في المدينة من المسلمين. وهذا كله كان فتنة ومصائب صبَّوها على المسلمين. أمَّا الآية 193 من سورة البقرة فإنَّها تدعو المسلمين إلى أن يقاتلوا الكفار المعتدين لتزول الفتنة. أي بعد أن يُغلب الكفار لم يعد بإمكانهم خلق الفتن وفرض الحرب على المسلمين. يُروى عن عبد الله بن عمر أنَّه قال حول الفتنة في قوله تعالى ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾: «قَدْ فَعَلْنَا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِذْ كَانَ الْإِسْلَامَ قَلِيلًا. فَكَانَ الرَّجُلُ يُفْتَنُ فِي دِينِهِ، إِمَّا يَفْتُلُوهُ وَإِمَّا يُوثِقُوهُ حَتَّى كَثُرَ الْإِسْلَامُ فَلَمْ تَكُنْ فِتْنَةٌ»⁽²⁾. تؤكد هذه الرواية أن المقصود من الفتنة في هذه الآية هو ذلك البلاء والعذاب الذي تعرَّض له المسلمون من قبل الكفار.

فضلاً عن ذلك، إنَّ الحرب مع المشركين لا ينتج عنه زوال الشرك، ذلك أنَّ الشرك عقيدة في القلب، وإنَّ المشرك وإنْ غلب لا يُغيَّر عقيدته. بالإضافة إلى ذلك إنَّ تغيير العقيدة يحتاج إلى البحث والاستدلال وإقناع الفرد المقابل، فما لم يقتنع لن تتغيَّر عقيدته القلبية. إذن لا يصح أن يقال: «قاتلوا المشركين لزوال عقيدتهم المتمثلة بالشرك».

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

ج2، ص 169.

(2) محمد رشيد رضا، المصدر السابق، ج9، ص 553.

الفتنة لغةً

أصل «الْفِتْن» إدخال الذَّهَبِ النَّارِ لِتَظْهَرِ جودته مِن رِداءته⁽¹⁾. وَإِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ...﴾ [البروج: 10] يشير إلى مَنْ أحرَقوا المؤمنين بالنَّارِ، وقد وَرَدَ التعبيرُ نفسه حول أهل الجحيم في قوله تعالى: ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفْتَنُونَ ذُقُوا فِتْنَتَكُمْ هَذَا الَّذِي كُنْتُمْ بِهِ تَسْتَعْجِلُونَ﴾ [الذاريات: 13-14]. وقد وَرَدَتْ مفردة «الفتنة» في قوله تعالى ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾ [الأنفال: 25] بمعنى البلاء والصعاب. وقال الزمخشري (ت: 538هـ) في ذلك: «وبينهم فتنة أي حرب. وبنو ثقيف يتفانون أبداً أي يتحاربون»⁽²⁾.

إِنَّ مَجْمَلَ استعمالات مفردة «فتن» تنطوي على معنى الصعاب والشدائد، والفتنة التي تعني الامتحان والابتلاء أيضاً تستبطن معنى الشدة والصعاب. وليس ثمة استعمال لمفردة «فتن» لا ينطوي على معنى الصعاب والشدائد؛ وَمِنْ ثَمَّ لا يمكن لمفردة «الشرك» التي لا تستبطن معنى الشدائد أن تكون بمعنى الفتنة.

أُظُنُّ ظَنًّا قَوِيًّا⁽³⁾ أَنَّ تَفْسِيرَ الفتنة بالشرك قد ذكره مَنْ كان يعتقد بأنَّ الجهاد في الإسلام هو بمعنى فرض العقيدة بقوة السلاح، إذ يفرض أصحاب هذا الاعتقاد أن يكون الجهاد بمعنى الدفاع ودفع شرور المهاجمين الذين ابتدؤوا الحرب. ولذا ذهبوا إلى أَنَّ الآية ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾ تعني وجوب محاربة المشركين ابتداءً مادام الشرك موجوداً. وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّ أصحاب هذا الرأي قد اجتهدوا في اللغة بناءً على اجتهداهم في معنى الجهاد. في حين أَنَّ لمعرفة معنى اللغة يُرْجَع إلى أهل اللغة، ولا يمكن الاجتهاد في ذلك. فإذن ينبغي ألا تُفسَّر الفتنة بمعنى الشرك.

3. ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ وَيَكُونَ الدِّينُ لِلَّهِ فَإِنْ انْتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ﴾ [البقرة: 193]

إِنَّ فِعْلَ الأَمْرِ ﴿قَاتِلُوا﴾ في هذه الآية عطف على ﴿قَاتِلُوا﴾ 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)، ج1، ص 623.

(2) جار الله الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق محمد باسل عيون السود، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1998)، ج2، ص6.

(3) [الظنُّ القوي في الأدبيات الفقهية يعني الظن الذي يشبه اليقين، أو ما يسمَّى بالظن الغالب. الفقهاء يعدُّون الظن الغالب بمنزلة اليقين في بعض الحالات، خاصَّةً فيما يتعلَّق بالأحكام الشرعية التي لا تستند إلى دليل قطعي]. (المترجم)

والضمير «هُمْ» يعود إلى «الذين» في قوله تعالى ﴿الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ﴾ في الآية 190. ويجب أن نعلم أن الآية 190 ذكرت بداية الحرب، فيما ذكرت هذه الآية نهايتها. فالآية 190 تدعو إلى قتال الكفار المهاجمين الذين بدأوا الحرب وتسببوا باندلاعها، وإن التصدي لهم وقمعهم هو جزائهم العادل. فيما تدعو الآية 193 إلى قتالهم لكي لا تكون فتنة، وليكون الدين لله. من معاني «الدين» هو الاستيلاء والسلطة؛ والمراد هنا، بحسب القرينة المقامية⁽¹⁾، هو هذا المعنى. لأن الطرف الذي تُتاح فيه للكفار قدرة الهجوم تسود فيه سلطتهم وهيمنتهم؛ وعندما يدحرون بقوة المسلمين الدفاعية ويهزمون تمامًا تزول هيمنتهم وسلطتهم، ويتم بدلًا عنهم حكم الله ودينه.

تتعرض الآية الكريمة بعد ذلك إلى ما يجب فعله بعد تراجع الكفار المهاجمين من الاعتداء، إذ تقول: بعد أن يكف الكفار المهاجمون وبعد أن انتهوا من اعتدائهم وأوقفوا ممارسة الظلم، عليكم أن تنتهوا عن قتالهم وإيقاف الحرب؛ لأن قتالكم هو بمثابة المقابلة بالمثل والرد على الظلم. فعندما يكف الكفار عن الاعتداء تنتفي الحاجة إلى المقابلة بالمثل، ولم يعد قتلهم مبررًا. ذلك أن ضرورة قتل الظالمين المعتدين قائمة مع وجود الظلم والاعتداء، ولكن عندما يتوقف الظلم الموجه من الكفار لم يعد ثمة ظالم في الميدان لتتم معاقبته. لقد ذكرت هذه الآية سببين لانتهاء الحرب، السبب الأول هزيمة الكفار المهاجمين تمامًا، والسبب الآخر انتهائهم أو كفهم عن القتال.

بالإضافة إلى ما تقدم يلزم الانتباه إلى ملاحظة أدبية بهذا الصدد، وهي أن هذه الآية وظفت المشاكلة⁽²⁾، وهي من أدوات علم البديع. فلما كان الموضوع المعروض في متن الآية هو اعتداء الكفار المهاجمين وعدوانهم، فقد سمي التصدي لهم ومقابلتهم بالمثل ومعاقبتهم اعتداء. هذا ما يُعبر عنه في علم البديع بالمشاكلة، أي الاشتراك في اللفظ وليس في المعنى. لأن قتل الكفار المهاجمين للدفاع لا يُعدّ عدوانًا في واقع الأمر، وكل ما هنالك هو أن اللفظ

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

(2) المشاكلة في علم البديع هي ذكر الشيء بلفظ غيره لوقوعه في صحته تحقيقًا وتقديرًا، فالأول كقوله تعالى ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: 40]. إذ الجزاء على السيئة ليس بسيئة في الحقيقة، لكنه سمي سيئة للمشاكلة اللفظية. والثاني كقوله تعالى: ﴿صِبْغَةَ اللَّهِ﴾ [البقرة: 138]، وهو مصدر مؤكد لآمننا بالله، والمعنى تطهير الله، لأن 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. ط: 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 نَفْسِكَ﴾ [المائدة: 116] حيث حديث النبي عيسى عليه السلام إلى الله. من الواضح جدًا أنه ليس للذات الإلهية نفس، ولأن مفردة النفس استعملت بالنسبة لعيسى عليه السلام، فقد وردت في معرض الإشارة إلى الله أيضًا ومن باب المشاكلة اللفظية.

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

4. ﴿أَذِّنْ لِلَّذِينَ يُقَاتَلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا وَإِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ نَصْرِهِمْ لَقَدِيرٌ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ بِغَيْرِ حَقٍّ إِلَّا أَنْ يَقُولُوا رَبُّنَا اللَّهُ وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْذَمَتْ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَن يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 39-40]

يؤكد القرآن الكريم في هاتين الآيتين أن الجواز بالقتال يُعطى عندما تبدأ هجمة عسكرية من قبل العدو ويتعرض جمع من الناس للظلم. فقد لا يقتصر الأمر في مثل هذه الحالة على امتلاكهم الحق في القتال، بل يجب عليهم قتال المعتدين دفاعًا عن أنفسهم. ومن البديهي أن مفهوم هذا القول هو أنه إذا لم يبدأ العدو بالهجوم فلا يجوز شن حملة عسكرية على الداعين إلى السلم والتعايش السلمي. وبعبارة أخرى إن الابتداء بالحرب وتعمير صفو السلم والتعايش لا يجوز مطلقًا، حتى وإن كان تحت عنوان فرض الدين؛ لأنه لا يمكن ولا ينبغي فرض الدين على أحد، فالله تعالى يقول: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256].

ثم تشير الآية الثانية إلى أن هذا الحق في خوض الحرب الدفاعية قد مُنح لمن أُخرجوا من ديارهم ظلمًا وبسبب إيمانهم بالله؛ إنها إشارة إلى المسلمين المهاجرين الذين اضطروا إلى الهجرة من موطنهم بسبب ما لحقهم من إيذاء من قبل مشركي مكة.

تستعرض هذه الآية ما حدث، وتنوّه إلى الظروف الصعبة التي كانت تمرّ بالمسلمين المهاجرين وكيفية نزوحهم عن موطنهم. فالآية لا تريد أن تقول أن جواز خوض الحرب الدفاعية مشروط بالتهجير ونزوح من تعرضوا للهجوم. أي لا يمكن القول بأن من تعرضوا للاعتداء والهجمة العسكرية إذا لم يُخرجوا من ديارهم لا يحقّ لهم اللجوء إلى الحرب الدفاعية، فمثل هذا المفهوم لا يتلقّى من هذه الآية.

ثم تعرض الآية الكريمة جملة من الفوائد المترتبة على جواز الحرب الدفاعية، وتقول لو لم يُسمح للمضطهدين أن يدافعوا عن أنفسهم ويواجهوا الهجمة العسكرية للأعداء لحدث كثير من المآسي، ولهدّمت الأماكن المقدسة مثل معابد اليهود والنصارى ومساجد المسلمين أيضًا.

إنَّ جواز الحرب الدفاعية هنا يُعبَّر عنه في الشرع بالدفع الإلهي، أي أنَّ الله تعالى بإعطائه المظلومين الإذنَ بالجهاد يضع المجاهدين في مواجهة المهاجمين والمعتدين، وبهزيمة المهاجمين يدفع شرَّهم عن المظلومين. لذا إنَّ الدفعَ هنا ليس «دفعًا تكوينيًا»، بل هو دفع بتشريع الجهاد، وإنَّ هذا المعنى منسجم ومتناسق مع العبارة المذكورة في نهاية الآية: ﴿وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ﴾، لأنَّ المقصود من نصر الله هو تنفيذ ما أمر الله به، وَمَنْ يَنْفِذْ أَمْرَ اللَّهِ فَقَدْ نَصَرَهُ. والآيةُ قد وعدت أنَّ مَنْ يَنْفِذْ أَوَامِرَ اللَّهِ فَاللَّهُ يَنْصُرُهُ. أي إنَّ مَنْ يَنْفِذُونَ الأوامر المرتبطة بالجهاد فإنَّ الله ينصرهم على الأعداء، فقد قال تعالى: ﴿إِنْ تَنْصُرُوا اللَّهَ يَنْصُرْكُمْ﴾ [محمَّد: 7]. إذن ما نقرأه في كتب التفسير حول جعل الدفع في الآية دفعًا تكوينيًا -حيث قيل أن «معنى الآية هو أنَّ الله يدفع البلاء عن السيئين ببركة المحسنين»- لا يبدو صحيحًا ولا ينسجم مع سياق الآية. لأنَّ سياقها حول مسألة الجهاد وحول إعطاء الله الإذنَ للمظلومين ليدفعوا شرَّ المعتدين بالدفاع عن أنفسهم. إذن لا ينبغي تفسير هذه الآية بنحو يُقال أنَّ الله تعالى ببركة المصلِّين والمزكِّين والحاجِّين يدفع البلاء عن تاركي الصلَاة ومانعي الزكاة وتاركي الحج، وبحسب ما جاء في (مجمع البيان) في تفسير الآية 251 من سورة البقرة⁽¹⁾. فضلًا عن ذلك إنَّ هذه الطريقة في تفسير الآية تستبطن دعوةً إلى أمرٍ سيء، فمثل هذا الرأي ينطوي على دعوةٍ إلى ترك الصلَاة ومنع الزكاة وترك الحج.

إذا كانت الآية تريد أن تقول إنَّ الله تعالى يصون السيئين ببركة المحسنين كان يجب أن تقول «ولولا دفع الله ببعض الناس عن بعض»، لأنَّ مفردة «دفع» إذا تعدَّت بـ«عن» تعني الصون والدفاع، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُدَافِعُ عَنِ الَّذِينَ آمَنُوا﴾ [الحج: 38] ولكن إذا تعدَّت هذه المفردة بنفسها ستعني الإبعاد والإقصاء، مثل قوله تعالى: ﴿إِذْ دَفَعَ بِأَلَّتِي هِيَ أَحْسَنُ السَّيِّئَةِ﴾ [المؤمنون: 96]. وردت «السيئة» هنا مفعولًا لفعل «ادفع»، أي أبعد السوء بالطريقة التي تكون أحسن من غيرها. أما فعل «دفع» في الآية المعنية هنا فقد تعدَّى بنفسه، وإنَّ مفعوله «الناس»، ولا يعني هذا الفعل الصون، بل جاء بمعنى الإبعاد والإقصاء. إذن إنَّ الرأي القائل: «يدفع الله بالبر عن الفاجر الهالك» لا ينسجم مع سياق الآية وتركيبها اللغوي، وينبغي رفضه.

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

(1) الفضل بن الحسن الطبرسي، المصدر السابق، ج2، ص 152.

دفع البلاء عن السيئين وتهديم الأماكن المقدسة؟ لا توجد آية علاقة، بل العكس من ذلك، إذا أزال الله السيئين بالبلاء سَحَفَظَ الأماكن المقدسة من شرورهم.

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

قيل أَنَّ هذه الآية تعود إلى قضية الحديبية، إذ «أَنَّ المشركين صَدَّوْا رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم عن البيت عام الحديبية وصالحوه على أن يرجع عامه القابل ويخلوا له مكة ثلاثة أيام فيطوف بالبيت ويفعل ما شاء. فلما كان العام المقبل تجهَّز رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم وأصحابه لعمرة القضاء وخافوا أن لا تفي لهم قريش بذلك وأن يصدَّوهم عن المسجد الحرام ويقاتلوهم وكره أصحابه قتالهم في الشهر الحرام في الحرم، فأُنزل الله تعالى الآية»⁽¹⁾. وقيل أَنَّ «المشركين في مكة أرادوا أن يغروا المسلمين في الشهر الحرام فيقاتلونهم»⁽²⁾، فأُنزل الله هذه الآية التي تنوّه إلى أَنَّ الشهر الحرام في مقابل الشهر الحرام، أي إن القتال في الشهر الحرام يكون في مقابله قتال في الشهر الحرام⁽³⁾. وبعبارة أخرى إذا بدأ الكفار القتال في الشهر الحرام فأنتم أيضًا تستطيعون اللجوء إلى الحرب الدفاعية في الشهر الحرام نفسه، ذلك أَنَّ ﴿الْحُرُمَاتُ قِصَاصٌ﴾، أي إذا تجاوز الكفار على حرمة الشهر الحرام وشرَّعوا بالحرب، يحقَّ لكم خوض الحرب الدفاعية ومن دون مراعاة الشَّهر الحرام.

ثمَّ تَعْرِضُ الآيةُ الكريمة حُكْمًا كليًّا وتقول: ﴿فَمَنِ 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 وبالجهاد الدفاعية. وما ينبغي الانتباه إليه بهذا الصدد هو أَنَّ خوض الحرب -في ضوء هذه الآية- يُشترط فيه شروع العدو بالقتال والاعتداء. أي إذا لم يشنَّ العدو هجمةً عسكرية لا يجوز للمسلمين أن يبادروا 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 «مَنْ» في الآية وَرَدَ في مقام الشرط بسبب حرف «الفاء» الذي جاء في جوابه.

وينبغي الانتباه أيضًا إلى أَنَّ مفهوم الشرط هذا يُدرَك بوضوح من متن الآية، ولذا مَنْ

(1) شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، تحقيق: علي عبد الباري عطية، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، ج1، ص 470.

(2) الفضل بن الحسن الطبرسي، المصدر السابق، ج2، ص 33.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، ص 33.

يعدّون الجهادَ في الإسلام حرباً ابتدائية ويقولون: «لقد نُسِخت هذه الآية بالآية ﴿وَقَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ [التوبة: 26]، وباتت الحرب الابتدائية مع الكفار واجبة»⁽¹⁾، فإنَّ مرادهم هو نسخ مفهوم الآية وليس منطوقها. ويتضح من وراء ذلك أنَّ أصحاب هذا الرأي قد سلّموا بكون مفهوم الشرط هنا يدلّ على عدم جواز الحرب الابتدائية.

أمّا قولهم بأنَّ الآية ﴿قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ قد نسخت الآية المعنيّة هنا فلا يمكن القبول به، إذ تقتضي القاعدة حمل المطلق على المقيّد، وإنَّ هذه القاعدة سارية في كلّ موضع وزمان، وإنَّ الدليل المنطوي على القيد والشرط يحكم دوماً الدليل المطلق؛ إذن إنَّ الآية ﴿فَمَنْ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ﴾ [البقرة: 194] التي تتضمن الشرط حاكمة على الآية ﴿قَاتِلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً﴾ التي وردت مطلقة؛ 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 محمّد عبده (1849-1905) حول هذا المورد. يقول:

«مَحْصَلُ تَفْسِيرِ الْآيَاتِ يَنْطَبِقُ عَلَى مَا وَرَدَ مِنْ سَبَبِ نُزُولِهَا، وَهُوَ إِبَاحَةُ الْقِتَالِ لِلْمُسْلِمِينَ فِي الْإِحْرَامِ بِالْبَلَدِ الْحَرَامِ وَالشَّهْرِ الْحَرَامِ إِذَا بَدَأَهُمُ الْمُشْرِكُونَ بِذَلِكَ، وَأَلَّا يُنْفِقُوا عَلَيْهِمْ إِذَا نَكَّبُوا عَهْدَهُمْ وَاعْتَدُوا فِي هَذِهِ الْمَرَّةِ، وَحُكْمُهَا بَاقٍ مُسْتَمِرٌّ لَا نَاسِخٌ وَلَا مَنْسُوخٌ؛ فَالْكَلَامُ فِيهَا مُتَّصِلٌ بَعْضُهُ بِبَعْضٍ فِي وَاقِعَةٍ وَاحِدَةٍ فَلَا حَاجَةَ إِلَى تَمْزِيْقِهِ، وَلَا إِلَى إِدْخَالِ آيَةٍ بَرَاءَةٍ فِيهِ، وَقَدْ نُقِلَ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ أَنَّهُ لَا نَسْخَ فِيهَا، وَمَنْ حَمَلَ الْأَمْرَ بِالْقِتَالِ فِيهَا عَلَى عُمُومِهِ وَلَوْ مَعَ انْتِفَاءِ الشَّرْطِ-فَقَدْ أَخْرَجَهَا عَنْ أُسْلُوبِهَا وَحَمَلَهَا مَا لَا تَحْمِلُ.

وآيَاتُ سُورَةِ آلِ عِمْرَانَ نَزَلَتْ فِي غَزْوَةٍ أُحِدَ وَكَانَ الْمُشْرِكُونَ هُمْ الْمُعْتَدِينَ. وَآيَاتُ الْأَنْفَالِ نَزَلَتْ فِي غَزْوَةِ بَدْرٍ الْكُبْرَى وَكَانَ الْمُشْرِكُونَ هُمْ الْمُعْتَدِينَ أَيْضًا. وَكَذَلِكَ آيَاتُ سُورَةِ بَرَاءَةٍ نَزَلَتْ فِي نَاكِثِي الْعَهْدِ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَلِذَلِكَ قَالَ: ﴿فَمَا اسْتَقَامُوا لَكُمْ فَاسْتَقِيمُوا لَهُمْ﴾ (9: 7) وَقَالَ بَعْدَ ذِكْرِ نَكْبَتِهِمْ: ﴿أَلَا تُقَاتِلُونَ قَوْمًا نَكَثُوا أَيْمَانَهُمْ وَهَمُّوا بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ وَهُمْ بَدَءُواكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾ (9: 13) الْآيَاتِ.

كَانَ الْمُشْرِكُونَ يَبْدَوْنَ الْمُسْلِمِينَ بِالْقِتَالِ لِأَجْلِ إِزْجَاعِهِمْ عَنْ دِينِهِمْ، وَلَوْ لَمْ يَبْدُوا فِي كُلِّ وَاقِعَةٍ لَكَانَ اعْتِدَاؤُهُمْ بِإِخْرَاجِ الرَّسُولِ مِنْ بَلَدِهِ وَفِتْنَتُهُ الْمُؤْمِنِينَ وَإِيدَاؤُهُمْ وَمَنْعُ الدَّعْوَةِ كُلِّ ذَلِكَ كَافِيًا فِي اعْتِبَارِهِمْ مُعْتَدِينَ، فَقِتَالُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

(1) يُنظر: أبو جعفر محمّد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمّد شاكر، (مكّة المكرمة: دار التريّة والتراث، د.ت)، ج 3، ص 578.

كُلُّهُ كَانَ مُدَافَعَةً عَنِ الْحَقِّ وَأَهْلِهِ وَحِمَايَةً لِدَعْوَةِ الْحَقِّ؛ وَلِذَلِكَ كَانَ تَقْدِيمُ الدَّعْوَةِ شَرْطًا لِحُجُوزِ الْقِتَالِ؛ وَإِنَّمَا تَكُونُ الدَّعْوَةُ بِالْحُجَّةِ وَالْبُرْهَانِ لَا بِالسَّيْفِ وَالسَّيِّفِ، فَإِذَا مُنَعْنَا مِنَ الدَّعْوَةِ بِالْقُوَّةِ بِأَنْ هُدِدَ الدَّاعِي أَوْ قُتِلَ فَعَلَيْنَا أَنْ نُقَاتِلَ لِحِمَايَةِ الدَّعَاةِ وَنَشْرِ الدَّعْوَةَ لَا لِلْإِكْرَاهِ عَلَى الدِّينِ؛ قَالَهُ تَعَالَى يَقُولُ: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ (2: 256) وَيَقُولُ: ﴿أَفَأَنْتَ تُكْرِهُ النَّاسَ حَتَّى يَكُونُوا مُؤْمِنِينَ﴾ (10: 99) وَإِذَا لَمْ يَوْجَدْ مَنْ يَمْنَعُ الدَّعْوَةَ وَيُؤْذِي الدَّعَاةَ أَوْ يَقْتُلُهُمْ أَوْ يَهْدُدُ الْأَمْنَ وَيَعْتَدِي عَلَى الْمُؤْمِنِينَ، قَالَهُ تَعَالَى لَا يَفْرِضُ عَلَيْنَا الْقِتَالَ لِأَجْلِ سَفْكِ الدِّمَاءِ وَإِزْهَاقِ الْأَرْوَاحِ، وَلَا لِأَجْلِ الطَّمَعِ فِي الْكَسْبِ.

وَلَقَدْ كَانَتْ حُرُوبُ الصَّحَابَةِ فِي الصَّدْرِ الْأَوَّلِ لِأَجْلِ حِمَايَةِ الدَّعْوَةِ وَمَنْعِ الْمُسْلِمِينَ مِنْ تَغْلِبِ الظَّالِمِينَ لَا لِأَجْلِ الْعُدْوَانِ، فَالرُّومُ كَانُوا يَعْتَدُونَ عَلَى حُدُودِ الْبِلَادِ الْعَرَبِيَّةِ الَّتِي دَخَلَتْ حَوْرَةَ الْإِسْلَامِ وَيُؤْذُونَهُمْ، وَأُولِيَاؤُهُمْ مِنَ الْعَرَبِ الْمُتَنَصِّرَةِ يُؤْذُونَ مَنْ يُظُنُّ بِهِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ.

وَمَا كَانَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْفُتُوحَاتِ الْإِسْلَامِيَّةِ [يقصد الحروب التي خاضها خلفاء بني أمية وبني العباس] ⁽¹⁾ اقْتَضَتْهُ طَبِيعَةُ الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ كُلُّهُ مُوَافِقًا لِأَحْكَامِ الدِّينِ، فَإِنَّ مِنْ طَبِيعَةِ الْكُفُونِ أَنْ يَبْسُطَ الْقَوِيُّ يَدَهُ عَلَى جَارِهِ الضَّعِيفِ ⁽²⁾.

حمل المطلقات على المقيّدات

أوردنا إلى هنا خمس آيات من القرآن الكريم التي ذُكِرَ فيها شرط جواز الحرب في الإسلام، وذلك الشرط هو اعتداء العدو، فعند ذلك فقط تغدو الحربُ ضروريةً لدفع شرِّ العدو وللدفاع عن المظلومين. وتتقضي الآيات المذكورة أَنَّ الجهادَ الذي أوجبه الإسلام هي الحرب الدفاعية التي تحكم فطرة أيِّ إنسان بلزومه. يُعَبَّرُ عن هذه الآيات بـ«الآيات المقيّدة»، أي الآيات التي تنطوي على القيد والشرط. وفي مقابل ذلك ثمة آيات أخرى تدعو المسلمين إلى محاربة الكفار بنحو مطلق ومن دون أي قيد وشرط.

من البديهي أَنَّ الآيات المطلقة -وفي ضوء قاعدة المطلق والمقيّد- يجب حملها على الآيات المقيّدة؛ ففي حقيقة الأمر الآيات التي تتضمن القيد والشرط تفسّر الآيات التي تخلو من القيد والشرط، ومن ثَمَّ تغدو الآيات المتضمنة للقيد والشرط حاكمة على الآيات الخالية من القيد والشرط، وهذا قانون عام يُعْمَلُ به في كلّ الأعراف واللغات.

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

(2) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، المصدر السابق، ج2، ص 172-173.

الفئة الثانية: الآيات المطلقة

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

1. ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كَرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: 216]
2. ﴿فَلْيُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَشْرُونَ الدُّنْيَا بِالْآخِرَةِ وَمَنْ يُقَاتِلْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَيَقْتُلْ أَوْ يُغْلَبْ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ [النساء: 44]
3. ﴿الَّذِينَ آمَنُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَالَّذِينَ كَفَرُوا يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ الطَّاغُوتِ فَقَاتِلُوا أَوْلِيَاءَ الشَّيْطَانِ إِنَّ كَيْدَ الشَّيْطَانِ كَانَ ضَعِيفًا﴾ [النساء: 76]
4. ﴿قَاتِلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَلَا يُحَرِّمُونَ مَا حَرَّمَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَلَا يَدِينُونَ دِينَ الْحَقِّ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ عَنْ يَدٍ وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [التوبة: 29]
5. ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا فِيكُمْ غِلْظَةً وَعَلِمُوا أَنَّ اللَّهَ مَعَ الْمُتَّقِينَ﴾ [التوبة: 123]
6. ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ...﴾ [محمد: 4]

هذه الآيات الست من الآيات المطلقة التي تدعو المسلمين إلى محاربة الكفار من دون أي شرط. وقد ذكرنا آنفاً خمس آيات اشترطت محاربة الكفار بشروع 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 أن محاربة الكفار لا تجوز إلا عندما يكون الكفار هم البادئين بالحرب، وعند ذلك على المسلمين الدفاع عن أنفسهم.

حروب النبي صلى الله عليه وآله وسلم كانت دفاعية

بعد أن اتضح أن آيات الجهاد في القرآن الكريم أجازت الحرب الدفاعية وليس الحرب الابتدائية، ولما كنا نعلم أن أول من عمل بآيات الجهاد هو النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم بنفسه، فلذا نستنتج أن الحروب التي خاضها صلى الله عليه وآله وسلم كانت دفاعية ومن أجل التصدي لاعتداء العدو. فلذا نجد قول العلامة المجاهد الشيخ محمد جواد البلاغي

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

«... فكانت حروبه بأجمعها دفاعاً لعدوان المشركين الظالمين عن التوحيد وشرعية الإصلاح والمسلمين. ومع ذلك فهو يسلك في دفاعه أحسن طريقة يسلكها المدافعون وأقربها إلى السَّلام والصَّلاح. يقدِّم الموعظة ويدعو إلى الصَّلاح والسَّلام، ويجنح إلى السَّلم ويجيب إلى الهدنة ويقبل عهد الصلح، مع عرفانه بأنَّه المظفر المنصور»⁽¹⁾.

رأي الشيخ محمد عبده

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

«فقتال النَّبيِّ صلى الله عليه وآله وسلم كله كان مدافعةً عن الحقِّ وأهله، وحمايةً لدعوة الحقِّ، ولذلك كان تقديم الدَّعوة شرطاً لجواز القتال، وإنَّما تكون الدَّعوة بالحجَّة والبرهان لا بالسيف والسنان...»⁽²⁾.

حِفْظُ السَّلامِ دَيْنُ رَسولِ اللهِ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلم وَسِيرَتِهِ

بعد أن اتضح أنَّ الإسلام لا يجيز فرض العقيدة، ويعدُّ السَّلم مبدأً أساسياً، وأنَّ الله تعالى قد أمر النَّبيَّ صلى الله عليه وآله وسلم بأنَّ يجتهد في الحفاظ عليه، وبعد أن اتضح أيضاً أنَّ آيات الجهاد لا تجيز الحرب الابتدائية، من المناسب هنا أن نستعرض أنموذجاً عملياً من سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في معركة بدر، ليتضح أنَّه صلى الله عليه وآله وسلم قد نفَّذَ حُكْمَ القرآن حول المحافظة على السَّلم وتجنُّب الحرب بحذافيره.

بعد أن وصلت قافلة قريش التجارية إلى مكة بِسَلامٍ جَهَّزَ دُعاءُ الحرب المكيون جيشاً من نحو ألف مقاتل للقضاء على المسلمين، وقد عسكروا في بدر. لقد كان من بينهم رجلٌ يدعى عتبة بن ربيعة، إذ كان من كبار مكة وخرَجَ عليهم وهو على جَمَلٍ أحمر يسيرُ بين قومه منادياً: «يَا قَوْمِ، أَطِيعُونِي وَلَا تُقَاتِلُوا هَذَا الرَّجُلَ وَأَصْحَابَهُ، وَاعْصِبُوا هَذَا الْأَمْرَ بِرَأْسِي وَاجْعَلُوا جُبْنَهَا بِي، فَإِنَّ مِنْهُمْ رَجُلًا قَرَابَتُهُمْ قَرِيبَةٌ، وَلَا يَزَالُ الرَّجُلُ مِنْكُمْ يَنْظُرُ إِلَى قَاتِلِ أَبِيهِ وَأَخِيهِ،

(1) محمد جواد البلاغي، الرحلة المدرسية والمدرسة السيَّارة في نهج الهدى، (كربلاء: مؤسسة الأعلمي)، ص 212.

(2) محمد رشيد رضا، المصدر السابق، ج2، ص 215.

فَيُورِثُ ذَلِكَ بَيْنَهُمْ شَحْنَاءَ وَأَصْعَانًا، وَلَنْ تَخْلُصُوا إِلَى قَتْلِهِمْ حَتَّى يُصِيبُوا مِنْكُمْ عَدَدَهُمْ، مَعَ أَنِّي لَا أَمَنُ أَنْ تَكُونَ الدَّائِرَةُ عَلَيْكُمْ،... يَا قَوْمُ، إِنَّ يَكُ مُحَمَّدٌ كَاذِبًا يَكْفِيكُمْوهُ دُؤْبَانُ الْعَرَبِ- دُؤْبَانُ الْعَرَبِ صَعَالِيكَ الْعَرَبِ- وَإِنْ يَكُ مَلِكًا أَكَلْتُمْ فِي مَلِكِ ابْنِ أَخِيكُمْ، وَإِنْ يَكُ نَبِيًا كُنْتُمْ أَسْعَدَ النَّاسِ بِهِ! يَا قَوْمُ، لَا تَرُدُّوْا نَصِيحَتِي، وَلَا تُسَفِّهُوْا رَأْيِي!«⁽¹⁾.

وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي عُتْبَةَ: «إِنَّ يَكُ فِي أَحَدٍ مِنَ الْقَوْمِ خَيْرٌ فَفِي صَاحِبِ الْجَمَلِ الْأَحْمَرِ، إِنْ يُطِيعُوهُ يَرْشُدُوا»⁽²⁾.

الخطوة الرائعة التي قام بها النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في ذلك الموقف هي أَنَّهُ أَرْسَلَ بِعُمَرَ رَسُولًا إِلَى الْقَوْمِ لِيَقُولَ لَهُمْ: «ارْجِعُوا، فَإِنَّهُ يَلِي هَذَا الْأَمْرَ مِنِّي غَيْرُكُمْ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ تَلُوهُ مِنِّي، وَإِلَيْهِ مِنْ غَيْرِكُمْ أَحَبُّ إِلَيَّ مِنْ أَنْ أَلِيَهُ مِنْكُمْ»⁽³⁾.

إِنَّ السَّبَبَ الَّذِي يَجْعَلُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنْ يَدْعُو النَّاسَ -في رسالته إلى أهل مكة- إلى أَنْ يَعُودُوا وَيَتَجَنَّبُوا الْحَرْبَ، وَإِنَّ سَبَبَ مُحَاوَلَاتِهِ الْحَثِيثَةَ لِتَجَنُّبِ الْاِشْتِبَاكِ الْمُسْلَحِ وَالْحَوُولِ دُونَ سَفْكِ الدَّمَاءِ، هُوَ أَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ قَدْ جَاءَ مَنْسُجَمًا مَعَ فِطْرَةِ الْإِنْسَانِ وَعَدَّ السُّلْمَ مَبْدَأَ أُسَاسِيًّا، وَأَمَرَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِأَنْ يَجِدَّ وَيَجْتَهِدَ فِي الْحِفَافِ عَلَيْهِ: ﴿وَإِنْ جَنَحُوا لِلسُّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾ [الأنفال: 61]، وَلَا شَكَّ وَلَا رَيْبَ أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مُطِيعٌ لِنِدَاءِ الْفِطْرَةِ وَلِأَوَامِرِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى.

إِذْنِ إِنَّ سِيرَةَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ تَنْسَجُمُ مَعَ آيَاتِ الْقُرْآنِ حَوْلَ مَسْأَلَةِ الْحِفَافِ عَلَى السُّلْمِ وَتَجَنُّبِ الْحَرْبِ الْاِبْتِدَائِيَّةِ، وَإِنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَدْ عَمِلَ تَمَامًا بِمُوجِبِ هَذِهِ الْآيَاتِ.

إِذَا كَانَتِ الْحَرْبُ الْاِبْتِدَائِيَّةُ السَّاعِيَةِ لِفِرْضِ الدِّينِ مُجَازَةً لَكَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَوَّلَى مِنْ أَيِّ شَخْصٍ آخَرَ فِي أَنْ يَتَقَدَّمَ فِي مَعْرَكَةٍ بَدْرٍ وَيُشْرَعَ بِالْهَجُومِ. بَيَدِ أَنْ السَّبَبَ الَّذِي جَعَلَهُ لَا يَفْعَلُ ذَلِكَ هِيَ اسْتِجَابَتُهُ لِنِدَاءِ الْفِطْرَةِ وَلِأَمْرِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى، فَقَدْ كَانَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَتَجَنَّبُ الْحَرْبَ وَيَسْعَى إِلَى السُّلْمِ. يَقُولُ الْغُرَبَاؤُنَ: «إِنَّ الْإِسْلَامَ قَدْ أَجَازَ الْحَرْبَ وَسَفَكَ الدَّمَاءَ لِفِرْضِ الدِّينِ». عَلَى مَنْ يَقُولُ بِذَلِكَ أَنْ يَنْتَبِهَ إِلَى سُلُوكِ النَّبِيِّ الْأَكْرَمِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي مَعْرَكَةِ بَدْرٍ لِيُخْجَلَ مِنْ قَوْلِهِ هَذَا.

(1) مُحَمَّدٌ بْنُ عَمْرِ بْنِ وَاقِدٍ السَّهْمِيُّ الْوَاقِدِيُّ، الْمَغَازِي، تَحْقِيقُ: د. مَارْسَدَن جُونَس، (لندن: جَامِعَةُ أَكْسْفُورْد،

1966م)، ج 1، ص 63.

(2) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ص 60.

(3) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ص 61.

الدَّعْوَةُ إِلَى السَّلَامِ نِدَاءُ الْفِطْرَةِ

إِنَّ حُسْنَ السَّلَامِ والميل إليه أمرٌ فطريٌّ وقَارٌّ في الوجدان، وإنَّ الرسولَ الأكرمَ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم الذي يسعى إلى السَّلَامِ وينهى عن الحرب الابتدائية ويتجنبها فإنه يستجيب لنداء الفطرة والوجدان. لقد مُرِّجَ الميلُ إلى السَّلَامِ مع فطرة الإنسان بنحوٍ لا يحتاج إلى الإيضاح، فالإنسانُ أياً كانت عقيدته عندما يرى أحداً يدعو إلى السَّلَامِ ويتجنب الحربَ الابتدائية لا يتردد في الإشادة به. ولذلك عندما حذَّرَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم مشركي مَكَّةَ مِنَ الحربِ ودعاهم إلى الصُّلحِ انبرى حكيم بن حزام -وهو ابن أخي خديجة بنت خويلد وكان في معسكر المشركين وأسلم لاحقاً-⁽¹⁾ وقال بعد أن سمع مقالة النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم: «قد عَرَضَ نصفًا فاقبلوه، والله لا تُنصِرَنَّ عليه بعد ما عَرَضَ من النِّصْفِ»⁽²⁾.

إِنَّ النداء الذي يصدر من وجدان وفطرة هذا الرجل المشرك، والذي يخاطب قومه وهو يقسم بلفظة الجلالة قائلاً: «لا تُنصِرَنَّ عليه بعد ما عَرَضَ من النِّصْفِ»، يفيد هذا النداء أن دعوة نبيِّ الإسلام إلى السَّلَامِ أمرٌ مطلوب ومحبوب، ومعارضة هذه الدعوة ظلمٌ واعتداء، وتترتب عليه نتائج سيئة ويؤول إلى الهزيمة. وقد آل الأمرُ كما قال، إذ مُنِيَ دعاةُ الحرب المكيُّون بهزيمةٍ نكراء.

نقد آراء الفقهاء في ضوء القرآن الكريم وسيرة رسول الله صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم

على الرغم من أنَّ الآيات القرآنية والسيرة النبوية -بحسب ما تقدَّم آنفاً- تؤكِّد وبوضوح أنَّ الحربَ الابتدائية الرامية إلى فرض الدين غير جائزة، فقد نرى ومع حيرة بالغة، أنَّ الفقهاء عندما يتناولون موضوعة الجهاد الإسلامي يعرفون الجهادَ الأصليَّ على أنَّه الحرب الابتدائية الرامية إلى الدعوة للإسلام. وبتعبير أدقَّ يعدُّون الجهادَ عملاً لفرض الإسلام على الكفار، وهذا قولٌ معارضٌ تماماً للآيات القرآنية ولسيرة النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم!

ونعرض فيما يلي نماذج من عبارات الفقهاء حول هذه المسألة ليتأمَّل فيها أهل البحث والتحقيق.

(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 الجزري (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، المغازي، المصدر السابق، ج 1، ص 61.

عبارة الإمام الشافعي (150-204هـ)

يقول الإمام الشافعي في كتاب الأم:

«ولما مضت لرسول 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 فرضاً، فقال تبارك وتعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾... وقال تبارك وتعالى: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾... وقال عز وجل: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ جِهَادَهُ﴾، وقال: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ﴾، وقال عز وجل: ﴿مَا لَكُمْ إِذَا قِيلَ لَكُمْ انْفِرُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ أَنْتَقَلْتُمْ إِلَى الْأَرْضِ﴾»⁽¹⁾.

كأن 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 بموضوع الجهاد، ولم يتطرق للآيات المقيدة التي جعلت خوض الحرب مرهوناً باعتداء العدو. وإنَّ عدم ذكره للآيات المقيدة ليس بسبب جهله بها، بل لأنَّه يعدّها آيات منسوخة. فهو قبل إشارته إلى الآيات المطلقة يقول حول الآيات المقيدة:

«قال الله تعالى: ﴿أَذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا﴾ وإنَّ الله على نصرهم لقدير الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق... الآية، وأباح لهم القتال بمعنى أبانه في كتابه، فقال عز وجل: ﴿وَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِينَ وَلَا تَقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّى يُقَاتِلَوْكُمْ فِيهِ فَإِنْ قَاتَلَوْكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ...﴾ ثمَّ يُقال: نُسِخَ هذا كله والنهي عن القتال حتَّى يُقاتلوا... بقول الله عز وجل: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةً﴾ الآية، ونزول هذه الآية بعد فرض الجهاد...»⁽²⁾.

إنَّ القول بنسخ الآيات المقيدة حول الجهاد كان متداولاً بين أصحاب الفتيا ومفسري القرآن حتَّى قبل الشافعي، وهو ما ذهب إليه عبد الرحمن بن زيد بن أسلم وربيعة بن أنس⁽³⁾، وإنَّ الشافعي نقل هذا القول عن الآخرين من دون الإشارة إلى صاحب الرأي. بيد أنَّ السؤال المهم والمثير للحيرة الذي يُعرض بهذا الصدد يستفهم عن السبب الذي أدَّى إلى إهمال القاعدة القائلة بوجود حمل المطلقات على المقيدات؟ فهو أمرٌ يقرُّ به الجميع في العرف السائد في تشريع

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، ط: الثانية، (بيروت: دار الفكر، 1983)، ج4، 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 أدّى إلى عدم الاعتناء به حول آيات الجهاد حتى أضحت صورة الإسلام تُعرض في العالم بنحو غير لائق، كل ذلك بسبب تحريف القانون الفطري الذي ينطوي عليه الجهاد الدفاعي، وهو مدلول الآيات المقيدة، ومن ثمَّ عُرِفَت بدلاً عن ذلك الحربُ 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 بالجوّ السائد، وقتئذٍ كان الخلفاء المستبدون يقدّمون على الحرب الابتدائية لفتح البلدان، ويسفكون دماء المسالمين باسم الجهاد الإسلامي من أجل توسيع رقعة مملكتهم؟ من البديهي أن الرقابة والتضييق كان هو السائد في مثل تلك البيئة، وما كان لأحد أن يجرأ على إصدار فتوى أو عرض تفسير لآية ما بنحو يمسّ شرعية هذه الهجمات العسكرية التعسفية التي كانت تُقاد من قبل خلفاء جائرين. ومثلما قال الشيخ محمد عبده كانت حروب الخلفاء الطغاة تجري بمقتضى طبيعة الملوك والقوة التعسفية، إذ كانوا يعتدون على البلاد المجاورة لهم، ولم يكن عملهم منسجماً مع الموازين الإسلامية⁽¹⁾.

نستعرض هنا نماذج من هذه الحروب العدوانية ليتضح جانب من الجرائم التي كانت تُمارَس باسم الجهاد الإسلامي، وكذلك صورة من الجوّ السياسي الحاكم وقتذاك.

لَمَّا نَصَّبَ الْوَالِي الْأُمَوِيُّ الْحَجَّاجُ بْنُ يَوْسُفٍ الثَّقَفِيُّ قُتَيْبَةَ بْنَ مُسْلِمٍ الْبَاهِلِيَّ حَاكِمًا لَخِرَاسَانَ شَنَّ قُتَيْبَةُ حَمْلَةً عَسْكَرِيَّةً عَلَى بَخَارَى وَفَتَحَ تِلْكَ الْمَدِينَةَ، «ثُمَّ صَارَ إِلَى الطَّالِقَانِ، وَبِهَا بَاذَامٌ قَدْ عَصَى وَتَغَلَّبَ عَلَى الْبَلَدِ، وَكَانَ ابْنُ بَاذَامٍ مَعَ قُتَيْبَةَ... فَأَخَذَ ابْنَهُ، فَقَتَلَهُ، وَصَلَبَهُ وَجَمَاعَةً مَعَهُ، ثُمَّ لَقِيَ بَاذَامَ فَقَاتَلَهُ أَيَّامًا، ثُمَّ ظَفَرَ بِهِ فَقَتَلَهُ، وَقَتَلَ وَكَدَهُ وَأَمْرَاتِهِ، وَاسْتَعْمَلَ عَلَى الْبَلَدِ أَخَاهُ عَمْرُو بْنُ مُسْلِمٍ. وَلَمَّا فَتَحَ قُتَيْبَةُ بَخَارَى وَالتَّالِقَانِ اسْتَأْذَنَهُ نِيزَكَ طَرْخَانَ فِي الرَّجُوعِ إِلَى بِلَادِهِ، وَكَانَ نِيزَكَ قَدْ أَسْلَمَ وَسُمِّيَ بِعَبْدِ اللَّهِ، فَأَذِنَ لَهُ، فَرَجَعَ إِلَى طَخَارِسْتَانَ، فَعَصَى، وَكَاتَبَ الْأَعَاجِمَ، وَجَمَعَ الْجُمُوعَ، فَرَحَفَ إِلَيْهِ قُتَيْبَةَ، وَوَجَّهَ إِلَيْهِ سَلِيمًا النَّاصِحَ، وَكَانَ صَدِيقًا لَهُ، فَلَمْ يَزَلْ يَخْتَدِعُهُ وَيُعْطِيهِ عَنْ قُتَيْبَةَ مَا يَسْأَلُ، حَتَّى خَرَجَ إِلَى قُتَيْبَةَ عَلَى الْأَمَانِ، فَأَقَامَ عِنْدَهُ أَيَّامًا، ثُمَّ ضَرَبَ عُنُقَهُ وَعَنْقَ ابْنِ أُخْتٍ لَهُ، وَبَعَثَ بِرُؤُوسِهِمَا إِلَى الْحَجَّاجِ، وَأَخَذَ امْرَأَةً نِيزَكَ، فَلَمَّا خَلَا بِهَا قَالَتْ لَهُ: مَا أَجْهَلُكَ! أَظَنَنْتَ أَنَّ نَفْسِي تَطِيبُ لَكَ، وَقَدْ قَتَلْتَ زَوْجِي وَسَلَبْتَنِي مُلْكِي؟ فَخَلَاهَا، وَقَالَ: اذْهَبِي حَيْثُ شِئْتَ»⁽²⁾.

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

(2) أحمد بن إسحاق اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، (النجف: د.ن، د.ت)، ج3، ص 31 و32.

لقد كانت كل هذه الجرائم تجري برعاية حكومة الخليفة الأموي المتمركز في الشام، وبعنوان الجهاد الإسلامي.

في مثل هذا الجو الذي تسود فيه الدكتاتورية والمضايقات نجد المفتين والمفسرين الذين يتحلون بالتقوى متورطين بالتقية، إذ يضطرون إلى بيان آرائهم بطريقة لا تُعد مخالفة للنظام الحاكم. ومن يكون على درجة أدنى من التقوى قد يصرح أحياناً بآراء تؤيد سياسة الحكام. على أي حال من يقول إن الآيات المقيدة حول الجهاد التي لا تجوز الحرب الابتدائية قد نسخت وإن الحرب الابتدائية واجبة فإنه يوائم سيرة الخلفاء الجائرين وليس سيرة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم. أيًا كان الأمر فإن هذا الرأي قد تبلور بين فئة من المفسرين وأصحاب الفتيا واستمر حتى عصر الشافعي، وإن الأخير أقر به وأفتى بموجبه. ولكننا لا نعلم هل هذا الرأي يمثل الفتوى الحقيقية للشافعي، أم صرح به مضطراً وتحت تأثير المضايقات والجو السياسي الحاكم؟ ولكن نعلم أن هذا الرأي قد كان في الفقه المعاصر لزمان الشافعي قائماً وسائداً وغير قابل للإنكار، وإن الشافعي كان تحت تأثيره، ومن الطبيعي أن يكون الفقه التالي لعصر الشافعي متأثراً بهذا الرأي وأن ينعكس في فتاوى عامة الفقهاء وخاصتهم. فمن هنا نجد أن هذا الرأي قد ورد في فتاوى عامة الفقهاء الذين جاءوا بعد الشافعي وخاصتهم، فكلهم أجمعوا على أن الجهاد يعني الحرب الابتدائية من أجل الدعوة إلى الإسلام، وبتعبير أوضح «فرض الإسلام على الآخرين بقوة السلاح».

بحسب ما أوعدنا سالفًا حول عرض نماذج من عبارات الفقهاء في هذه المسألة، أوردنا فيما تقدم عبارة للإمام الشافعي كأول نموذج حول هذا الأمر، وننتقل هنا إلى عرض نماذج أخرى عن فقهاء آخرين.

عبارة ابن الهمام الحنفي (790-861هـ)

يقول ابن الهمام الحنفي في كتابه (فتح القدير):

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

يشير ابن الهمام إلى أن الأدلة التي تتضمن دلالة على وجوب الجهاد لم تذكر ابتداء

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

الكفار بالحرب شرطاً للجهاد. ونقول في الرد عليه: إنَّ عمدة الأدلة حول الجهاد هي الآيات القرآنية، وإنَّ آيات الجهاد -بحسب ما تقدّم- بعضها مطلقة وبعضها مقيّدة، وإنَّ المقيّدة منها جعلت شروع الكفار بالحرب شرطاً لوجوب الجهاد. والآيات المطلقة -بحسب القاعدة المعمول بها- تُقيّد بالآيات المقيّدة. فإذا قيل لك: «ضَيَّف العلماء»، ثمَّ قيل: «لا تُضَيِّف العلماء غير الهاشميين» وأنت لم تضَيِّف العلماء الهاشميين، وضَيِّفَت العلماء غير الهاشميين عند ذلك لا يمكنك أن تقول أتي عملتُ بإطلاق «ضَيَّف العلماء». لأنَّه مع وجود عبارة «لا تضَيِّف العلماء غير الهاشميين» لن يبقَ ثمة إطلاق ليتمكن التمسك به؛ فإذا لا يُقبل منك عذر، لأنَّه يتحتّم عليك أن تحمل المطلق على المقيّد، وأن تضَيِّف العلماء الهاشميين. وعلى هذا المنوال إذا كنّا نجد ابن الهمام يقول: بأنَّ «الأدلة الموجبة له [أي الجهاد] لم تقيّد الوجوب ببدايتهم» فهذا دليل على أنَّه لم يعمل بآيات الجهاد المقيّدة، بل اقتصر على المطلقة فقط. رغم أنَّ الآيات المقيّدة -بحسب ما تقدّم شرحه مفصلاً- قيّدت وجوب الجهاد بأنَّ يكون الكفار هم من شرعوا بالحرب. أمّا بالنسبة للسبب الذي جعل ابن الهمام يذهب إلى هذا الرأي فيمكن عرض احتمالين: أولاً، كان ابن الهمام غير مدرك لقاعدة حمل المطلق على المقيّد، وهو أمر مستبعد جدّاً عن فقيه متخصص مثله. أمّا الاحتمال الآخر فهو أنَّ الجوّ السائد على الفقه في عصره كان لا يتيح له مجالاً ليفكر بكامل حريته، ومن ثمَّ لم يقدر على أن يخلص نفسه من قيود الفتوى السائدة، ولذلك ذهب إلى ما ذهب إليه الشافعي وقال أنَّ الآيات المقيّدة للجهاد قد نُسخَت، ولا يمكن الاستناد إليها. ولكن هذا الرأي -بحسب ما تقدّم- مجرد زعم لا أساس له ولا يمكن الأخذ به. فالقول بأنَّ الآيات المقيّدة للجهاد قد نُسخَت قولٌ بعيد كلَّ البعد عن المنطق، وبنحو يعبر عنه الطبري، وهو المفسر الخبير، بـ«التحكّم»، والتحكّم على حدّ تعبيره «لا يعجز عنه أحد». يقول الطبري في معرض تفسيره لقوله تعالى ﴿يَقَاتِلُوا فِي سَبِيلِ اللَّهِ الَّذِينَ يَقَاتِلُونَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوا﴾ [البقرة: 90]:

«إنَّ دَعْوَى المدَّعي نُسْخُ آيةٍ يحتمل أن تكون غير منسوخة، بغير دلالة على صحّة دعواه، تحكّم. والتحكّم لا يعجز عنه أحد»⁽¹⁾.

قول الطبري هذا صحيح، وإنَّ الرأي القائل بـ«أنَّ الآيات المقيّدة للجهاد قد نُسخَت»، تحكّم وكأنَّه يُراد فرضه عُنوّةً. لذا على كلِّ فقيه حُرٍّ أن يكون مبرئاً منه حقّاً.

ما يتبقى من كلام هنا هو ما يرتبط بالحديث الذي استدلل به ابن الهمام، إذ نقل عن رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قوله: «أُمِرْتُ أَنْ أَقَاتِلَ النَّاسَ حَتَّى يَقُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ». يجب

(1) ابن جرير الطبري، 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 حجّيته فإنَّ له حكم الآيات المطلقة، ويُقَيَّد طبعاً بالآيات المقيّدة، ومن ثمَّ يكون تفسيره كالاتي: أمرتُ أن أحرِبَ المعتدين الذين يبتدئون الحرب، وإنَّ هذه الحرب مستمرة باستمرار كفرهم واعتدائهم، وإذا لجأوا إلى «لا إله إلا الله» فهم عند ذلك يكفون عن الاعتداء، وبهذا يتوقّف الحرب معهم.

بناءً على ما تقدّم يمكننا القول أنَّه مثلما يُنظر لكتاب في القانون على أنَّه مجموعة منسجمة ومتربطة من التشريعات وتحمّل مطلقاته على المقيّدات، فإنَّ آيات القرآن وما تلحقها من الأحاديث المعتبرة أيضاً يجب معاملتها بوصفها مجموعة منسجمة وواحدة. ومن الطبيعي أن تُقَيَّد المطلقات في ضوء هذا المنظور بالمقيّدات، ومن ثمَّ لا يمكن التمسك بإطلاقها. إذن يجب تفسير الحديث المتقدّم بعد تقييده بالآيات المقيّدة، وإنَّ تفسيره هو ما تقدّم ذكره.

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

عبارة الشيخ الطوسي (385-460هـ)

نعلم جميعاً أنَّ ثمة تعاملاً ثقافياً كان يجري بين العلماء العامّة والخاصّة، وإنَّ مبادلة الأفكار بين الطرفين كان نهجاً رائجاً. وفي بيئة 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 العامّة والاقتباس منهم. فمن يراجع تفسير التبيان للشيخ الطوسي سيجد أنَّه يعتمد تفسير الطبري وتفسير الرّماني وغيرها من تفاسير العامّة ويتّبع منهجهم. وفي حقل الفقه أيضاً اعتمد الشيخ الطوسي الكتب الفقهية لدى العامّة، فكتابه **المبسوط** الذي يُعدّ أكبر كتبه الفقهية وأكثرها تفصيلاً قد دُوّن على وفق منهجهم الاجتهاديّ. لذا من الطبيعي أن يكون في بعض المواضع متأثراً باجتهادات تلك البيئة وبالأفكار الرائجة وقتذاك، أو أن يقبل بفتوى يلتزم بها العموم ويذكرها في كتبه الفقهية. ففي البيئة التي كان فقه العامّة هو السائد في الحوزات العلميّة والدرس الفقهي لا يمكن أن يُتوقّع من الشيخ الطوسي أو من أيّ فقيه آخر شيئاً غير ذلك. ومن هنا نجده في مسألة الجهاد، وتحديدًا في الموضوع الذي نتحدّث عنه هنا، قد صرّح بالرأي نفسه الذي ذهب إليه الإمام الشافعي في كتاب الأم، إذ أورده في كتبه الفقهية وتبنّاه ومن دون أن يخضعه للبحث والنقد. يقول الشيخ الطوسي في كتاب النهاية الذي أورد فيه فتاواه:

«كُلٌّ مَنْ خَالَفَ الْإِسْلَامَ مِنْ سَائِرِ أَصْنَافِ الْكُفَّارِ يَجِبُ مَجَاهَدَتُهُمْ وَقَتْلُهُمْ، غَيْرَ أَنَّهُمْ

ينقسمون قسمين: قسمٌ لا يُقبلُ منهم إلا الإسلام والدخول فيه، أو يُقتلون وتُسبى ذراريهم وتؤخذ أموالهم وهم جميع أصناف الكفار، إلا اليهود والنصارى والمجوس. والقسم الآخر هم الذين تؤخذ منهم الجزية، وهم الأجناس الثلاثة الذين ذكرناهم، فإنهم متى انقادوا للجزية وقبلوها وقاموا بشرائطها لم يجز قتالهم ولم يسُخ سبي ذراريهم، ومتى أبوا الجزية أو أخلوا بشرائطها كان حكمهم حكم غيرهم من الكفار في أنه يجب عليهم القتل وسبي الذراري وأخذ الأموال...»⁽¹⁾.

نجد في ضوء العبارة المقتبسة كيف أنَّ الفقه المهيمن على الحوزات العلمية في ذلك العصر قد ترك أثره على الشيخ الطوسي، وبنحوٍ لم يتمكّن من أن يخلص نفسه من سطوته؛ ومن ثمَّ أورد الفتوى نفسها التي ذكرها الشافعي في الأم، وبوصفها حكمًا مقبولًا في كتابه الخاص بفتاواه.

نحن مطمئنون أنَّ الشيخ لو كان قد درس آيات الجهاد في بيئة بعيدة عن ذلك الجو الذي يسود فيه فقه العامة لاستنتج أنَّ الآيات المقيّدة الخاصة بالجهاد حاكمة على الآيات المطلقة، إذ تُقيّدُها، وإنَّ ما يترتب على هذا التقيد هو عدم جواز الحرب الابتدائية مع الآخرين، وإنَّ الحرب، هذه الظاهرة المبغوضة والمقيتة في طبيعتها، لا تصبح ضروريةً إلا عند الدفاع وبعد ابتداء العدو بالاعتداء والقتال. فعند ذلك فقط تكون واجبةً عقلاً وشرعاً، وإنَّ هذا هو الجهاد الإسلامي. بيد أنَّ الشيخ الطوسي لم تسنح له مثل هذه الفرصة، إذ تناول الموضوع في بيئة يسود فيها فقه العامة على فضاء الاجتهاد، وأورد فتوى الشافعي نفسها التي كانت الفتوى الرائجة، وأدرجها في كتابه (النهاية) بوصفها فتواه.

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

عبارة ابن إدريس (543-598هـ)

يقول ابن إدريس الحلّي في كتاب (السرائر):

«لا يجوز قتال أحد من الكفار إلا بعد دعائهم إلى الإسلام، وإظهار الشهادتين، والإقرار بالتوحيد، والعدل، والتزام جميع شرائع الإسلام، فمتى دعا إلى ذلك ولم يجيبوا حلّ قتالهم»⁽²⁾.

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

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

يرى ابن إدريس أنَّ دعوة الكفار إلى الإسلام تجري بقوة السلاح، وإذا رفضوا الدعوة فعند ذلك تجب محاربتهم ابتداءً ليقبلوا الدعوة أو ليقتلوا. يتضح من هذا الرأي أن ابن إدريس أيضًا لم ينتبه إلى الآيات المقيّدة أو عدّها منسوخةً، ولذلك أوجب الحرب الابتدائية مع الكفار في حال رفضهم الإسلام. وهذا يعني أنَّه قَبِلَ فتوى الشيخ الطوسي، والشيخ من قبله قد قَبِلَ فتوى الشافعي وأوردها في كتاب (النهاية). وقد تقدّم نقدنا لفتوى الإمام الشافعي، ولا حاجة لإعادة. ونضيف هنا أنَّ الآية 90 من سورة النساء قد حرّمت بصريح القول الحرب الابتدائية مع الكفار المسالمين، حيث قال تعالى: ﴿فَإِنْ اغْتَرَزْتُمُوهُمْ فَلَمَّ يَفْتُلُوْكُمْ وَاللّٰهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيْلًا﴾ [النساء: 90].

تدرج هذه الآية ضمن آيات الجهاد المقيّدة، ولكن لم يتقدّم ذكرها. في ضوء الحكم الذي تتضمنه هذه الآية وسائر الآيات المقيّدة حول الجهاد آنفة الذكر، فإنَّ الحرب الابتدائية مع الكفار المسالمين لا يجوز مطلقًا.

تُحرّم هذه الآية الحرب الابتدائية مع الكفار المسالمين، وفي مقابل ذلك نجد الآية التالية لها توجب الحرب الدفاعية مع الكفار المحاربين الذين ابتدؤوا الحرب وتقول: ﴿فَإِنْ لَّمْ يَغْتَرِزْ لَكُمْ وَيُلْقُوا إِلَيْكُمْ السَّلَامَ وَيَكْفُوا أَيْدِيَهُمْ فَخُذُوهُمْ وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ تَقِفْتُمُوهُمْ وَأُولَئِكَ جَعَلْنَا لَكُمْ عَلَيْهِمْ سُلْطَانًا مُّبِينًا﴾ [النساء: 91]

عبارة العلامة الحلي (648-726هـ)

يقول العلامة الحلي في كتابه (تذكرة الفقهاء):

«كُلٌّ مِّنْ يَجِبُ جِهَادُهُ فَالْوَجِبُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ النُّفُورُ إِلَيْهِمْ إِمَّا لِكْفِهِمْ أَوْ لِنَقْلِهِمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ بَدَّوْا بِالْقِتَالِ وَجَبَ جِهَادُهُمْ، وَإِنَّمَا يَجِبُ قِتَالُ مَنْ يَطْلُبُ إِسْلَامَهُ بَعْدَ دَعَائِهِمْ إِلَى مُحَاسَنِ الْإِسْلَامِ وَالتَّزَامِهِمْ بِشُرَائِعِهِ، فَإِنْ فَعَلُوا ذَلِكَ وَإِلَّا قُوتِلُوا...»⁽¹⁾.

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

(1) الحسن بن يوسف بن علي بن محمّد بن المطهر الحلي، تذكرة الفقهاء، ط: الأولى، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1414هـ)، ج 9، ص 43 و 44.

أيضاً هو النقد نفسه الذي تقدّم ذكره في معرض نقدنا للكلام الشافعي والشيخ الطوسي وابن إدريس.

عبارة الشهيد الثاني، [زين الدين العاملي] (911-965هـ)

يقول الشهيد الثاني في (شرح اللمعة):

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

نقول حول عبارة الشهيد الثاني القول نفسه الذي أوردناه حول عبارة الشيخ الطوسي وابن إدريس والعلامة الحلّي، فقد كان يُفترض به هو الآخر أن يلتفت إلى الآيات المقيّدة 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 أيّ حال لا يوجد أي دليل للاستناد إلى هذه الفتاوى، وإنّها معارضة لمفهوم الآيات المقيّدة للجهاد.

عبارة صاحب الجواهر، [الشيخ محمّد حسن النجفي الأصفهاني] (1202-1266هـ)

يقول صاحب كتاب (جواهر الكلام):

«لا ريب أنّ الأصليّ منه قتال الكفار ابتداءً على الإسلام، وهو الذي نزل فيه ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ...﴾»⁽²⁾.

لصاحب الجواهر في هذه العبارة زعمان، زعمه الأول هو أنّ «الجهاد الأصليّ» هو الحرب الابتدائية نفسها الرامية إلى فرض الإسلام؛ والزعم الآخر هو أنّ الآية ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ...﴾ [البقرة: 216] قد نزلت في الحرب الابتدائية الرامية إلى دعوة الكفار للإسلام.

فيما يرتبط بزعمه الأول نقول أنّ المباحث المتقدّمة أوضحت أنّ الآيات المقيّدة في الجهاد حاكمة على الآيات المطلقة، ومفهومها هو أنّ محاربة الكفار يشترط فيها ابتداءهم بالاعتداء، وهذا هو «الجهاد الأصليّ» في الإسلام، وليس محاربة الكفار ابتداءً ومن أجل إدخالهم في الإسلام.

(1) زين الدين بن نور الدين العاملي، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق السيّد محمّد كلانتر، (دم، 1967م)، ج2، ص 379.

(2) محمّد حسن النجفي الأصفهاني، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، ط: السابعة، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1432هـ)، ج21، ص 4.

وبالنسبة لِزعمه الآخر فنقول إِنَّ الآية التي تلي الآية المذكورة تقول: ﴿وَلَا يَزَالُونَ يَقَاتِلُونَكُمْ حَتَّى يَرُدُّوكُمْ عَنْ دِينِكُمْ إِنِ اسْتَطَاعُوا﴾ [البقرة: 217]، ويتضح منها أَنَّ الآية السابقة لها ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ قد نزلت في هذا الشأن، إذ كان الكفار يشنون على المسلمين هجمات عسكرية وينحو دائم. وإذن إِنَّ الآية ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ...﴾ -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 محاولةً منهم لردهم عن دينهم. ومن ثمَّ فَإِنَّ تفسير الآية المذكورة وفي ضوء الآية اللاحقة يكون كالآتي: «لقد وجبت عليكم الحرب الدفاعية لِصَدِّ الهجوم العسكري الذي يشنه الأعداء، وإن كان ذلك يتسبب بعنائكم وبكثيرٍ من الضحايا، وهو كُرْهُ لكم. وقد تكرهون شيئاً مثل الحرب الدفاعية في حين هو في صالحكم، لأنَّ هذه الحرب تدفع شرَّ العدو المعتدي. وقد تفضّلون شيئاً مثل الراحة والدعة وعدم الخوض في الحرب الدفاعية، في حين يكون ذلك شرّاً لكم، لأنّه يؤدي إلى تهقركم وهزيمتكم على يد العدو المعتدي، وبهذا تمسي الدعة والراحة سبباً في جلب المزيد من البؤس لكم».

الدعوة إلى الدين بقوة السلاح!

لقد ورد في كلام ابن إدريس والعلامة الحلي والشهيد الثاني وصاحب الجواهر أَنَّ شَرَّ الحرب الابتدائية ضدَّ الكفار ومن أجل دعوتهم إلى الإسلام أمرٌ واجب. أي أن الجهاد (المتمثل بالحرب الابتدائية ضدَّ الكفار والرامية إلى إدخالهم في الإسلام) قد شُرِعَ بوصفه عمليةً لِإِغْزِاقِ الإسلام بِقُوَّةِ السلاح. هنا يجب أن نعلم بأنَّ ما جاء في كلام هؤلاء الفقهاء يعارض تماماً ما جاء في آيات القرآن، لأنَّ القرآن الكريم قد أمر رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والآخرين بأن يدعو النَّاسَ إلى الله بالحكمة وبالموعظة الحسنة: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: 125]، وقد ورد في القرآن أيضاً أَنَّ العقيدة لا يمكن فرضها عنوةً: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، وقال تعالى في آية أخرى حول هداية الإنسان: ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 3]، وقال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِن رَّبِّكُمْ فَمَن شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَن شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29].

إِنَّ الدعوة إلى الحق تنطوي في ماهيتها على المنطق والاستدلال والنصح والخير والصلاح، ولا تنسجم مطلقاً مع التهديد والإكراه. وحيثما يكون الإكراه بقوة السلاح تغيب الدعوة بمعناها الصحيح، بل يسود بريق السلاح والحرب. ومن ثمَّ فَإِنَّ تسمية هذا الفعل بـ«الدعوة» تكون مجرد مزحة أو ضرباً من المجاز الذي لا يُعْتَدُّ به.

على أي حال إنَّ ما قاله هؤلاء الفقهاء حول كون الجهاد قد شُرِعَ لِإِغْضَاءِ الدِّينِ عَلَى النَّاسِ بِقُوَّةِ السِّلَاحِ وتحت عنوان الدعوة إلى الإسلام، لا يطابق النصوص القرآنية ولا ينسجم مع العقل والفطرة، وليست فيه أي مقبولية عالمية، ويجب الحكم عليه بوصفه نظرية غير معقولة وغير مقبولة، ويجب كذلك تنزيه مقام القرآن الكريم من مثل هذا الرأي، ولا ينبغي أبداً أن يُقال أنَّ الآية ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ﴾ [البقرة: 216] قد نزلت في محاربة الكفار ابتداءً.

الدعوة المعقولة في ساحة الجهاد

تشير بعض الأحاديث إلى دعوة الكفار 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 الْيَمَنِ فَقَالَ: يَا عَلِيُّ لَا تُقَاتِلُنَّ أَحَدًا حَتَّى تَدْعُوهُ إِلَى الْإِسْلَامِ: وَأَيُّمَ اللَّهِ لَئِنْ يَهْدَى اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى يَدَيْكَ رَجُلًا خَيْرَ لَكَ مِمَّا طَلَعَتْ عَلَيْهِ الشَّمْسُ وَغَرَبَتْ»⁽¹⁾.

وقد ورد في حديث بُرَيْدَةَ أَيْضًا أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَمَّا كَانَ يَأْمُرُ رَجُلًا عَلَى سَرِيَّةٍ كَانَ يوصيه بِجَمَلَةٍ مِنَ الْأُمُورِ، مِنْهَا:

«إِذَا أَنْتَ لَقِيتَ عَدُوَّكَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ فَادْعُهُمْ إِلَى إِحْدَى ثَلَاثٍ خِلَالٍ أَوْ خِصَالٍ فَأَيَّتَهُنَّ أَجَابُوكَ إِلَيْهَا فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكَفَّ عَنْهُمْ، ادْعُهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَإِنْ أَجَابُوكَ فَاقْبَلْ مِنْهُمْ وَكَفَّ عَنْهُمْ...»⁽²⁾.

بالنظر إلى أَنَّ الحرب الابتدائية ضِدَّ الْكُفَّارِ -وبحسب ما تقدّم شرحه- قد حُرِّمَتْ فِي الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ، فَإِنَّ الْبَحْثَ فِي هَذَيْنِ الْحَدِيثَيْنِ يَجْرِي حَوْلَ الْكُفَّارِ الْمُعْتَدِينَ، حَيْثُ اتَّضَحَ أَنَّ دَفْعَ شَرِّهِمْ لَا يَقْتَصِرُ عَلَى الْحَرْبِ، بَلْ ثَمَّةُ طَرِيقٍ أَوْ طَرُقٍ أُخْرَى لِلتَّصَدِّي لَهُمْ، وَلَهَا الْأَوَّلِيَّةُ بِالْمُقَارَنَةِ مَعَ الْحَرْبِ. مِنْ هَذِهِ الطَّرُقِ الَّتِي تَكُونُ فِي الْمَقْدَمَةِ: هِيَ الدَّعْوَةُ إِلَى الْإِسْلَامِ، وَهُوَ عَمَلٌ إِرْشَادِي وَتَبْلِيغِي، وَيُعَدُّ مِنْ أَوْلَى مَهَامِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَسَائِرِ الْأَنْبِيَاءِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. إِذَا قَبِلَ الْكُفَّارُ الْمُعْتَدُونَ الدَّعْوَةَ إِلَى الْإِسْلَامِ فَبطبيعة الحال ينتهي الهجوم ويعم السلام، ويصبحون مسلمين وإخوة في الدين.

(1) مُحَمَّدُ بْنُ الْحَسَنِ الْحَرَامِيِّ، وَسَائِلُ الشَّيْعَةِ إِلَى تَحْصِيلِ مَسَائِلِ الشَّرِيعَةِ، تَحْقِيقُ مُحَمَّدُ الرَّازِي، أَبُو الْحَسَنِ الشَّعْرَانِي، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج 11، ص 30.

(2) مَجْدُ الدِّينِ أَبُو السَّعَادَاتِ الْمُبَارَكُ بْنُ مُحَمَّدٍ الْجَزْرِي ابْنُ الْأَثَرِ، جَامِعُ الْأَصُولِ فِي أَحَادِيثِ الرَّسُولِ، تَحْقِيقُ: عَبْدِ الْقَادِرِ الْأَرْنَؤُوطِ، ط: الْأَوَّلَى، (مكتبة الحلواني، مطبعة الملاح، مكتبة دار البيان، 1969)، ج 2، ص 589. وَرَدَ الْحَدِيثُ فِي صَحِيحِ ابْنِ مَاجَه، ص 2325، وَأَخْرَجَهُ مُسْلِمٌ (1731)، وَالتِّرْمِذِيُّ (1617)، وَالنَّسَائِيُّ فِي السَّنَنِ الْكُبْرَى (8765)، وَابْنُ مَاجَه (2858)، وَاللَّفْظُ لَهُ، وَأَحْمَدُ (23030).

إنَّ مثل هذه الدعوة إلى الإسلام قبل خوض الحرب التي تُعرض على الكفار المعتدين تمثِّل عملاً معقولاً ومطلوباً، وطريقة لصنع السلام والصلح، وإزالة الظروف التي تنشئ الحرب. مثل تلك الدعوة التي وجهها الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السَّلام للكافر المعتدي عمرو بن عبد ود في معركة الخندق، حيث قال له: «أدعوك إلى ثلاث، أولها الإسلام»⁽¹⁾. لو كان عمرو بن عبد ود في ذلك الموقف يدخل في الإسلام، فإنَّه بالنظر إلى شخصيته الاجتماعية آنذاك لأحدث تحوُّلاً فكرياً 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 الكفار من أجل الدعوة إلى الإسلام، تختلف في أصل ماهيتها. لأنَّ هكذا دعوة تنطلق من الخير والصلاح وتهدف إلى إرشاد الكفار المعتدين. فبينما يكون قائد معسكر المسلمين مستعداً للدفاع والتصدي للهجوم يقول للمعتدين: «إذا اقتنعتم ودخلتم في الإسلام بكامل حريتكم ستهذون، وفي الوقت نفسه لن تُسَفِّك الدماء». في حين إنَّ ما يقوله هؤلاء الفقهاء هو حربٌ ابتدائية ضدَّ الكفار المسالمين والداعين إلى السلم من أجل دعوتهم إلى الإسلام؛ وبعبارة أخرى إنَّ قولهم هذا يدعو إلى فرض الإسلام بقوة السلاح، وهو عمل لا ينطوي على ماهية إرشادية، بل يستبطن ماهية الإكراه والفرص، ولا ينسجم مطلقاً مع روح الإسلام.

سَفَرُ الإمام عليّ عليه السَّلام إلى اليَمَن كان إرشادياً

ينبغي أن نعلم أنَّ سَفَرَ الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السَّلام إلى اليَمَن، الذي أُشير إليه في الحديث الأول آنف الذكر، كان سَفَرًا إرشادياً، وليس لخوض الحرب. ذلك أنَّ قبل ذهابه لليَمَن كان خالد بن الوليد قد ذهب إليها لإرشاد النَّاس هناك، ولكن على مدى ستة أشهر من مكوثه لم يدخل أحدٌ في الإسلام. لذا بَعَثَ رسولُ الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِعليّ بن أبي طالب عليه السَّلام ليقوم بالمهمَّة بدلاً عن خالد بن الوليد. فبعد أن وصل الإمام علي عاد خالد مع القوَّات المرافقة له ما عدا البراء بن عازب. يقول البراء حول هذه الرحلة:

(1) «أَقْبَلَ عَمْرُو يَوْمَئِذٍ [يوم الخندق] وَهُوَ فَارِسٌ وَعَلِيٌّ رَاجِلٌ، فَقَالَ لَهُ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ: إِنَّكَ كُنْتَ تَقُولُ فِي الْجَاهِلِيَّةِ: لَا يَدْعُونِي أَحَدٌ إِلَى وَاحِدَةٍ مِنْ ثَلَاثٍ إِلَّا قَبِلْتُهَا! قَالَ: أَجَلْ! قَالَ عَلِيٌّ: فَإِنِّي أَدْعُوكَ أَنْ تَشْهَدَ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَأَنْ مُحَمَّداً رَسُولُ اللَّهِ، وَتُسَلِّمَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ. قَالَ: يَا ابْنَ أَخِي، أَخَّرْ هَذَا عَنِّي. قَالَ: فَأُخْرَى، تَرْجِعُ إِلَى بِلَادِكَ، فَإِنْ يَكُنْ مُحَمَّداً صَادِقًا كُنْتُ أَسْعَدَ [النَّاسِ] بِهِ، وَإِنْ غَيْرَ ذَلِكَ كَانَ الَّذِي تُرِيدُ. قَالَ: هَذَا مَا لَا تَتَحَدَّثُ بِهِ نِسَاءَ قُرَيْشٍ أَبَدًا، وَقَدْ نَذَرْتُ مَا نَذَرْتُ وَحَرَمْتُ الدَّهْنَ. قَالَ: فَالثَّالِثَةُ؟ قَالَ: الْبِرَارُ». أبو عبد الله الواقدي، المغازي، المصدر السابق، ج2، ص 471.

«بَعَثَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ خَالِدَ بْنَ الْوَلِيدِ إِلَى أَهْلِ الْيَمَنِ يَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ فَكَثُرَتْ فِيْمَنْ سَارَ مَعَهُ، فَأَقَامَ عَلَيْهِ سِتَّةَ أَشْهُرٍ لَا يُجِيبُونَهُ إِلَى شَيْءٍ، فَبَعَثَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ، وَأَمَرَهُ أَنْ يَقْفَلَ خَالِدًا وَمَنْ مَعَهُ، فَإِنْ أَرَادَ أَحَدٌ مِمَّنْ كَانَ مَعَ خَالِدِ بْنِ الْوَلِيدِ أَنْ يَعْقُبَ مَعَهُ تَرَكُهُ. قَالَ الْبَرَاءُ: فَكَثُرَتْ فِيْمَنْ عَقِبَ مَعَهُ، فَلَمَّا انْتَهَيْتَا إِلَى أَوَائِلِ الْيَمَنِ، بَلَغَ الْقَوْمُ الْخَبْرَ، فَجَمَعُوا لَهُ، فَصَلَّى بِنَا عَلِيُّ الْقَجَرِ، فَلَمَّا فَرَغَ صَفَّنَا صَفًّا وَاحِدًا، ثُمَّ تَقَدَّمَ بَيْنَ أَيْدِينَا، فَحَمِدَ اللَّهَ وَأَثْنَى عَلَيْهِ، ثُمَّ قَرَأَ عَلَيْهِمْ كِتَابَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَأَسْلَمَتْ هَمْدَانُ كُلُّهَا فِي يَوْمٍ وَاحِدٍ، وَكَتَبَ بِذَلِكَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فَلَمَّا قَرَأَ كِتَابَهُ خَرَّ سَاجِدًا، ثُمَّ جَلَسَ، فَقَالَ: السَّلَامُ عَلَى هَمْدَانَ، السَّلَامُ عَلَى هَمْدَانَ! ثُمَّ تَتَابَعَ أَهْلُ الْيَمَنِ عَلَى الْإِسْلَامِ»⁽¹⁾.

يتضح من هذه الحادثة أن إرسال الإمام علي عليه السلام إلى اليمن كان لإرشاد الناس، وكانت ترافقه قوة للحالات الطارئة. إذن إن قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم له عند إرساله «لا تقاتلنَّ أحدًا حتَّى تدعوه إلى الإسلام» يعني أنك إذا تعرضت للهجوم في رحلتك الإرشادية ادعهم إلى الإسلام قبل الاشتباك المسلح. ومن الواضح أنه لو كان قد حصل اشتباك هناك لما كان الإمام علي عليه السلام هو البادئ بالحرب؛ مثلما لم يكن هو البادئ بالحرب في معركة الجمل وصفين والنهروان، إذ أن القوى المعادية هي التي فرضت عليه الحرب.

استدلال العلّامة محمد حسين الطباطبائي (1904-1981م)

اتضح فيما تقدّم أن الفقهاء المتقدمين يرون أن «الجهاد الأصلي» في الإسلام هو الحرب الابتدائية الرامية إلى فرض الدين بقوة السلاح. وإنّ هذا الرأي -على حدّ علمنا- قد أُدرج في الفقه المدوّن منذ عصر الإمام الشافعي المتوفى سنة 204 للهجرة. وقد سلّم به الفقهاء اللاحقون في العصور التالية ومن دون أي ترديد ونقاش، حتّى برز على مدى القرون المتتالية كتيّار مهيم في الإفتاء. وقد تقدّمت الإشارة إلى سبعة نماذج من عبارات عامة الفقهاء وخاصّتهم، ووجهنا النقد إليها. وفي السياق نفسه نجد صاحب الميزان [السيد محمد حسين الطباطبائي] أيضًا قبل الحرب الابتدائية ضدّ الكفار، وعدّها أمرًا طبيعيًا وفطريًا، واستدلّ حول ذلك قائلاً:

«إنّ القرآن يذكر أنّ الإسلام ودين التوحيد مبنيّ على أساس الفطرة وهو القيم على إصلاح الإنسانية في حيوتها، كما قال تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي

(1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط: الثانية، (مصر: دار المعارف، 1967)، ج3، ص 132.

فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون ﴿[الروم: 30]. فيقامته والتحفظ عليه أهم حقوق الإنسانية المشروعة كما قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ﴾ [الشورى: 13]. ثم يذكر أنَّ الدفاع عن هذا الحق الفطري المشروع حق آخر فطري، قال تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَهْذَمَتِ صَوَامِعُ وَبِيَعٌ وَصَلَوَاتٌ وَمَسَاجِدُ يُذْكَرُ فِيهَا اسْمُ اللَّهِ كَثِيرًا وَلَيَنْصُرَنَّ اللَّهُ مَنْ يَنْصُرُهُ إِنَّ اللَّهَ لَقَوِيٌّ عَزِيزٌ﴾ [الحج: 40]، فبيِّن أنَّ قيام دين التوحيد على ساقه وحياته ذكره منوط بالدفاع، ونظيره قوله تعالى: ﴿وَلَوْلَا دَفْعُ اللَّهِ النَّاسَ بَعْضَهُمْ بِبَعْضٍ لَفَسَدَتِ الْأَرْضُ﴾ [البقرة: 251]. وقال تعالى في ضمن آيات القتال من سورة الأنفال: ﴿لِيَحَقِّقَ الْحَقَّ وَيَبْطُلَ الْبَاطِلُ وَلَوْ كَرِهَ الْمُجْرِمُونَ﴾ [الأنفال: 8]، ثم قال تعالى بعد عدة آيات: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ﴾ [الأنفال: 24]، فسمَّى الجهاد والقتال الذي يدعى له المؤمنون محيياً لهم، ومعناه أن القتال سواء أكان بعنوان الدفاع عن المسلمين أو عن بيضة 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 لحياتها وإحيائها بعد الموت. ومن هناك يستشعر الفطن اللبيب 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 مستبطنون ذلك، والدفاع عن حق الإنسانية الفطري يوجب حملهم على الدين الحق... وأما ما ذكره من استلزامه الإكراه عند الغلبة فلا ضير فيه بعد توقف إحياء الإنسانية على تحميل الحق المشروع على عدة من الأفراد بعد البيان وإقامة الحجة البالغة عليهم، وهذه طريقة دائرة بين الملل والدول فإن المتمردين المتخلف عن القوانين المدنية يدعى إلى تبعيتها ثم يحمل عليه بأي وسيلة أمكنت ولو انجرَّ إلى القتال حتى يطيع وينقاد طوعاً أو كرهاً. على أنَّ الكره إنما يعيش ويدوم في طبقة واحدة من النسل، ثم التعليم والتربية الدينيان يصلحان الطبقات الآتية بإنشائها على الدين الفطري وكلمة التوحيد طوعاً⁽¹⁾.

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، (قم: منشورات إسماعيليان، د.ت)، ج2، ص 66-69.

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

المطلب الأول: بحسب ما أوضحنا سلفاً لا يوجد في الإسلام جهاد ابتدائي بمعنى فرض الدين بقوة السلاح، ومن ثمّ لَسْنَا مضطّرين لتبريره، فلا داعي لأنّ نقبل الإكراه المعارض للعقل ولآيات القرآن ونُبرره بعد ذلك.

المطلب الثاني: مثلما يكون القبول بالتوحيد هو حقّ إنساني وللإنسانية جميعاً، فإنّ حرية الإنسان أيضاً في قبول التوحيد أو رفضه حقّ إنساني وللإنسانية جميعاً، وإنّ الإسلام لم يسلب الإنسان أبداً هذه الحرية في قبول الدين. وإنّ الآيات ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256] و﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف: 29] و﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 3] لم تُسَخِّحْ، بل تصدح حتّى قيام الساعة بأنّ الإنسان حرٌّ في قبول الدين. فليس من العقل والعدل أن يُسَلَبَ حقّ إنسانيّ والمتمثل بحريّة العقيدة والدين بحجّة الحفاظ على حقّ إنساني آخر والمتمثل بالتوحيد الفطري.

المطلب الثالث: إنّ قوله حول أنّ قسماً من الحرب والجهاد يكون لإماتة الشرك لا يطابق الواقع. ذلك أنّ الجهاد الإسلامي يمثل ردّة فعل طبيعية في مواجهة الظلم واعتداء العدو. ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلِمُوا﴾ [الحج: 39] فإذا كانت الحرب الابتدائية الرامية إلى إماتة الشرك واجبة لما أبرم رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في الحديبية معاهدة صلح مع المشركين، بل كان ليحاربهم ليفرض عليهم الإسلام. وكذلك بعد فتح مكّة، لما كان يترك المشركين أحراراً ليقبوا على شركهم وليحضروا في العام التالي في موسم الحج على طريقتهم، ولما أبرم مع مشركي خزاعة معاهدة ثنائية للدفاع ليتولّى الدفاع عنهم في مواجهة هجوم أعدائهم. بل كان يُفترض به بدلاً عن إبراهم المعاهدات معهم أن يبدأ معهم الحرب ليقمعهم من أجل فرض الإسلام. فضلاً عن كلّ ذلك إنّ الشرك بوصفه عقيدة قلبية لا يزول بالحرب وبقوة السلاح، لأنّ السلاح يؤثّر على جسد الإنسان فقط وليس على قلبه، وإنّ الشرك قابح في قلبه.

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

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

المطلب الخامس: إنّ مقارنته بين فرض الدين بقوة السلاح وفرض القوانين المدنية على المتمردين تمثّل قياساً مع الفارق، لأنّ القوانين المدنية لا تُفرض إلا على من أقرّوا بالنظام الذي يتضمن تلك القوانين، إذ يُعاقبون في حال تمردهم؛ 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 ثمّ لا يمكن القول أن الحرب الابتدائية تُفرض عليهم طبقاً لالتزامهم. فضلاً عن ذلك إن إجراء القوانين بالقوة القهرية لا يعنى بالعقيدة، بل هو مجرد عمليّة تنفيذية، وعلى وفق التزام الأفراد الذين قبلوا بالنظام المشتمل على تلك القوانين ورغم ذلك ارتكبوا مخالفة.

المطلب السادس: بالنسبة لقوله بأنّ «في الشرك بالله سبحانه هلاك الإنسانية وموت الفطرة»، هل يقصد هلاك الجانب الإنساني وموت الفطرة في ذوات المشركين فقط؟ أم يقصد هلاك الإنسانية وموت الفطرة بنحو عام؟ من الواضح أن شرك بعض الأفراد لا يؤدي 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 يؤدي إلا إلى تعاسة المشرك نفسه فقط، ولن يتسبب مطلقاً بهلاك الإنسانية؛ ومن ثمّ لا يمكن أن نقول إن شرك بضعة أشخاص في مكّة قد أَمات الإنسانية عموماً في أرجاء العالم ويجب إحيائها بوساطة محاربة المشركين ابتداءً.

إذن ما قاله صاحب (الميزان) حول كون مطلق الشرك يوجب هلاك الإنسانية وموت الفطرة لا يطابق الواقع. فالشرك لا يؤدي إلى هلاك الإنسانية إلا في شخص المشرك فقط، لأنّه كان حُرّاً في الاختيار بين الحقّ والباطل، وهو من اختار الباطل بنفسه.

المطلب السابع: إذا كانت الحرب الابتدائية الرامية إلى فرض الإسلام وباسم «الجهاد الأصلي» واجبةً (أي بحسب ما ذكر صاحب الميزان والآخرين) فإنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم نفسه -وقبل أيّ أحد- كان ليفعل ذلك؛ وإنّ أفضل فرصة أتاحت له ليفعل ذلك كانت عند فتح مكّة، إذ دخلها منتصراً وأضحى السلطة المهيمنة فيها. ولكنّه صلّى الله عليه وآله وسلّم في يوم فتح مكّة لم يخير أحداً بين الإسلام والسيف، بل أعلن أن

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

ومن الواضح أنَّ هذا الأمان كان لحفظ الكفار، لأنَّ المسلمين أو مَنْ أصبحوا مسلمين ما كانوا بحاجةٍ للأمان. وقد قال النَّبِيُّ الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لهؤلاء الكفار: «اذْهَبُوا فَأَنْتُمْ الطُّلُقَاءُ». لأنَّ المسلمين كانوا أحرارًا وما كانت ثَمَّة حاجة يُقال لهم: «اذْهَبُوا فَأَنْتُمْ الطُّلُقَاءُ». وبحسب ما هو معلوم تركَّ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الكفار على كفرهم، ولم يفرض عليهم الإسلام بقوة السلاح وباسم الجهاد.

ردَّ الفقهاء

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

نفترض أنَّ القوَّات العسكرية التابعة لجبهة الإسلام تروم اتِّباع فتوى الفقهاء، وقد تجهزت لتشنَّ حملةً عسكرية على بلدٍ يسكنه كفَّارٌ مسالمون وداعونٍ للإسلام وينشدون التعايش السلمي مع المسلمين. ولكنهم (أي الكفار) قد جهزوا قوَّةً عسكرية للدفاع وللحالات الطارئة، والآن باتت القوَّتان (المسلمون والكفار) في حالة تأهب ومواجهة. وقبل أن يحدث أيُّ شيء يقوم قائدُ قوَّات الإسلام بمخاطبة الكافرين ويقول لهم: «نحن ندعوكم لقبول الإسلام، وإن رفضتم نبدأ بمحاربتكم». ثمَّ يردُّ عليه المتحدث باسم الكفار: «لقد ورد في قرآنكم، وفي الآية 125 من سورة النحل: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾، ولكنكم بدلًا عن الدعوة بالحكمة والموعظة الحسنة والمناقشة والاستدلال بالتي هي أحسن تهددوننا بقوة عسكرية! أيُّ دعوة هذه حتَّى تُنَجِّزَ بقوة السلاح؟ فالتهديد العسكري لا يليِّن الطرف المقابل ولا يهيئه لقبول الدعوة، بل يترك أثرًا سلبيًا ويدفع به إلى العناد. لا تزعموا أنَّ فعلكم هذا دعوة، لأنَّ هذا العمل بمثابة بلاغ وإنذار عسكري، وموجَّه لأناس مسالمين لا يريدون لكم سوءًا، ويرومون التعايش معكم بِمَحَبَّة وسلام. نحن ندعو إلى الصلح والتعايش السلمي معكم ونمقت الحرب وسفك الدماء». ثمَّ يرد عليه المتحدث باسم

(1) إسماعيل بن كثير الدمشقي، البداية والنهاية، تحقيق: علي شيري، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1998)، ج4، ص 332.

المسلمين: «نحن رجال الحرب والنزال، وعلى وفق فتاوى فقهاءنا يجب علينا البدء بشن حملة عسكرية على الكفار، وهذا هو الجهاد الأصلي في الإسلام». ثم يأتيه الجواب: «ورد في قرآنكم، وفي الآية 61 من سورة الأنفال: ﴿إِنْ جَنَحُوا لِلسَّلْمِ فَاجْنَحْ لَهَا﴾، إن قرآنكم يدعو إلى السلم، وأنتم تدعون إلى الحرب! نحن نريد العيش معكم بسلام، فلماذا تعملون على خلاف كتابكم الديني وتريدون أن تبدأوا الحرب مع أناس مسالمين؟» ثم يرد [المسلم]: «إن قلوبنا ملأى بيبغضكم، والمؤمن هو من يعامل الكفار بشدة وعنف، فالقرآن يقول: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾». ثم يأتي الجواب عن ذلك: «إن هذه الشدة والغلظة تكون في حق الكفار المعتدين، وليس في حق الكفار المسالمين. فقد ورد في قرآنكم، وفي الآية الثامنة من سورة الممتحنة: ﴿لَا يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ﴾، فهذا حث وتشجيع ضمني لكم لتحسنوا إلينا ولتعاملونا بالقسط والعدل، فنحن مسالمون. ونسائلكم هل في هجومكم العسكري علينا ابتداءً -نحن الذين لا نريد لكم سوءاً- وهل في سفككم دماءنا وتيتيم أطفالنا إحسان وعدل؟» ثم يجيب المسلم قائلاً: «لقد أفتى الفقهاء أن الجهاد الأصلي في الإسلام هو محاربة الكفار ابتداءً وذلك من أجل فرض الدين عليهم، وفي ذلك أجر عظيم عند الله؛ وعلينا أن نفرض عليكم الإسلام بالحرب الابتدائية». ثم يأتيه الجواب: «ورد في قرآنكم، وفي الآية 256 من سورة البقرة أنه ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، إذن كيف تريدون العمل على خلاف ما أمر به قرآنكم وتنوون فرض الإسلام علينا كرهاً وبقوة السلاح؟» يجيب المسلم عن ذلك: «لا تحدثنا بلغة القرآن، لأننا لا نفهمها، ونحن مكلفون بالعمل بفتوى الفقهاء الذين يفهمون القرآن، وأن نحارب الكفار ابتداءً وبعنوان الجهاد الأصلي ليخضعوا للإسلام عنوةً، فهذا ما أمرنا به فقهاؤنا». ثم يرد الكافر المسالم قائلاً: «إنكم تستندون إلى فتوى فقهاءكم فقط، هل ما أفتى به الفقهاء يعكس تمامًا المقصد الحقيقي الذي أراده القرآن؟ الآيات التي ذكرتها لكم تدعو إلى سبيل الله بالموعظة الحسنة ومن باب السلم والتعايش والإحسان والتعامل العادل مع الكفار المسالمين، وتؤكد عدم الإكراه في الدين. في حين أن الفتوى التي أصدرها الفقهاء تأتي على عكس هذه الآيات القرآنية تمامًا! ألم يخطئ الفقهاء في استنباط هذه الفتوى من القرآن؟» عند ذلك يجيب الآخر: «نحن نتعبد بفتوى الفقهاء، ولا نحتمل تخطئة آرائهم وفتاواهم، وما من سبيل أمامنا سوى أن نبدأكم بالحرب». وبعد أن يصرح القائد الإسلامي بذلك يأمر بشن الهجوم ليفرض الإسلام بقوة السلاح على الكفار ولينال أجر الجهاد!

إن الفقهاء الذين يعدون محاربة الكفار ابتداءً هو الجهاد الأصلي كيف يواجهون هذا المنطق المحكم والمستدل الذي يستند إلى صريح الآيات القرآنية ونقل عن لسان المتحدث

الافتراضي باسم الكفار المسالمين؟ ويا ترى ما جوابهم عن هذه الأسئلة وما موقفهم سوى العدول عن هذه الفتوى وعدم تكرار الرأي القائل بأن الجهاد الأصلي في الإسلام هو محاربة الكفار ابتداءً من أجل فرض الدين؟ ألا يفترض بهم ذلك لكي لا يشوهوا صورة الإسلام في العالم، ولكي لا يلحقوا ضربه موجعة لمكانة الإسلام العالمية؟ وإن كان هذا ما فعلوه حتى الآن وللأسف الشديد.

لقد استند الغربيون إلى هذه الفتوى المذكورة في النصوص الفقهية وإلى الحروب التعسفية التي شنتها خلفاء الجور باسم الإسلام ليصنعوا بذلك أداة إعلامية مؤثرة ضد الإسلام، وراحوا يوظفون هذه الأداة متى ما وجدوا الفرصة مواتية ويقولون: لقد أجاز الإسلام الحرب الابتدائية ضد المسالمين أيضاً، وقد نُفذ ذلك عملياً! وبين هؤلاء وهؤلاء نجد الإسلام معرضاً للظلم والإجحاف، إذ بات يثنّ مظلوماً بين حجرتي الرحي لفتوى الفقهاء والحروب المتوحشة التي قادها الخلفاء الظالمون. فالإسلام الذي فتح القلوب بقوة منطقته واستدلّاه أنهم بأنّه متعطش لدماء البشر، وأنه فُرض على الناس بقوة السلاح! فيا سبحان الله!

الجهاد المشروط بأمر الإمام المعصوم

ما تقدّم من كلام حول الجهاد معروض في كلا الفقهيّين السنيّ والشيعيّ. أمّا الآن سنتناول مبحثاً في الجهاد قد انفرد به الفقه الشيوعيّ، وهو أنّ الفقهاء الشيعة قد جعلوا الجهاد مشروطاً بأمر الإمام المعصوم مبسوط اليد، وإذا كان الإمام المعصوم غائباً فلا شرعية للجهاد. وقد زعم صاحب (الجواهر) أنّ فتاوى الفقهاء في هذا الموضوع واضحة، وإنّ شرعية الجهاد مشروطة بأمر الإمام مبسوط اليد⁽¹⁾. وما يقصدونه من «مبسوط اليد» هو أن يكون الإمام المعصوم حاكماً على أرض الواقع وماسكاً بزمام الأمور، وأن يدير شؤون المجتمع، مثل عصر الإمام علي ع.

وعلى حدّ علمنا لا يختلف الفقهاء الشيعة حول كون شرعية الجهاد مشروطة بأمر الإمام المعصوم مبسوط اليد، وبحسب ما تقدّم فإنّ الفقهاء الشيعة يعدّون «الجهاد الأصلي» هو محاربة الكفار ابتداءً، وقد اشترطوا لشرعية هذا الجهاد صدور الأمر من الإمام المعصوم مبسوط اليد. ولكنهم في الحرب الدفاعية وفي التصدي لهجوم العدو لا يشترطون صدور الأمر من لدن الإمام المعصوم، لأنّ الدفاع ضرورة لا بدّ منها، ويجب القيام به حتّى لدفع شرّ العدو. ومعنى أن يكون الجهاد الأصلي مشروطاً بأمر الإمام المعصوم مبسوط اليد هو أن يتولّى قيادة الحرب، وبنحو تكون القيادة في يده، أو يحيل أمرها إلى الآخرين.

(1) يُنظر: محمّد حسن النجفي الأصفهاني، جواهر الكلام، المصدر السابق، ج 21، ص 13 و14.

منشأ هذه الفكرة

وَرَدَ في بعض الروايات المنقولة عن الإمامين الصادق والرضا عليهما السلام أَنَّ الجهادَ يجب أن يكون بأمر إمامٍ عادل، حيث قيل: «الجهادُ واجبٌ مع إمامٍ عادل»⁽¹⁾، وثمة روايات أخرى أيضًا وردت بهذا المضمون. ولكن يجب أن نعلم أَنَّ هذه الروايات المنقولة عن أئمة أهل البيت عليهم السلام قد صدرت في بيئةٍ كان الجهادُ يُعدَّ واجبًا بقيادة أي حاكم ظالم، وهذا المعنى كان محطَّ تأييد الجهاز الحكومي آنذاك، وكان يُروَّج بهذه الطريقة. ومن الواضح أَنَّ الحاكم الظالم يعمل بحسب هواه، وإنَّ مسألة الحرب، التي من لوازمها سفك دم الإنسان، إذا كانت بقيادة الظالم ستهدر فيها دماءً وتُزهق أرواحٌ بغير وجه حق، ولم يراع فيها التقوى، ولم تجرِ الأمور على وفق مبدأ العدالة. بيد أنَّ الأجهزة الحكومية آنذاك كانت تنسب حديثًا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وتؤكد أَنَّ الجهادَ واجبٌ وبأمرٍ أي حاكم ظالم وجائر. لقد روي هذا الحديث عن أبي هريرة الذي تُضرب به الأمثال في قول الكذب! جاء في نصِّ هذا الحديث أَنَّ «الجهادَ واجبٌ عليكم مع كلِّ أمير، برًّا كان أو فاجرًا...»⁽²⁾

في مثل هذا الطرف الذي كان خلفاء الجور يشنون فيه حروبًا ابتدائية ضدَّ المسالمين ويدعون النَّاسَ إلى المشاركة في هذه الحروب وبأسْمِ الجهاد الإسلامي ويسفكون دماءَ النَّاسِ بغير وجه حق، كان أئمةُ أهل البيت عليهم السلام يسعون إلى إيقاظ النَّاسِ، فلذا بينوا لهم «أَنَّ الجهادَ يجب أن يكون بقيادة إمامٍ عادل، أي يجب أن يكون الحاكم عادلًا ليعرف النَّاسُ الحكمَ الشرعي، ولكي لا يتطوَّعوا في حربٍ تعسفية 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 عُرفِ الروايات تأتي في مقابل الإمام الجائر والظالم، وليس في مقابل الإمام غير المعصوم. يقول الإمام علي عليه السلام في معرض نصيحة أباها للخليفة الثالث عثمان بن عفَّان:

«فَاعْلَمْ أَنَّ أَفْضَلَ عِبَادِ اللَّهِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ عَادِلٌ هُدًى وَهَدًى فَأَقَامَ سُنَّةَ مَعْلُومَةٍ وَأَمَاتَ بِدْعَةَ مَجْهُولَةٍ. وَإِنَّ السُّنَنَ لَتَنِيرُهُ لَهَا أَعْلَامٌ، وَإِنَّ الْبِدَعَ لظَاهِرَةٌ لَهَا أَعْلَامٌ، وَإِنَّ شَرَّ النَّاسِ عِنْدَ اللَّهِ إِمَامٌ جَائِرٌ ضَلَّ وَضَلَّ بِهِ فَأَمَاتَ سُنَّةَ مَأْخُودَةٍ وَأَحْيَا بِدْعَةَ مَتْرُوكَةٍ»⁽³⁾.

(1) محمَّد بن الحسن الحر العاملي، وسائل الشيعة، المصدر السابق، ج11، ص 35، الحديث 9 و10.
(2) أبو داود، سليمان بن الأشعث بن إسحاق بن بشير الأزدي السجستاني، سنن أبي داود مع شرحه عون المعبود، (الهند: المطبعة الأنصارية بدلهي، 1323هـ)، ج2، ص 25، الحديث 2533.
(3) أبو الحسن محمَّد 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 السّلام 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 نتصوّر أن المقصود من الإمام العادل فيها هو الإمام المعصوم.

بيد أنَّ الفقهاء الشيعة طَبَّقُوا 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 «العلماء الشيعة» ضمن مفردات علم الكلام مباحث معروفة حول لزوم عصمة الإمام؛ وإنَّ «الفقهاء الشيعة» خاضوا في موضوعة الجهاد بهذه الذهنية التي بلورتها المباحث الكلامية حول عصمة الإمام وطابقوا 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 المسلّمات، بحيث نجد المرحوم الفيض الكاشاني (1007-1091هـ) يقول في كتابه (الشافى): «ولمّا كان الجهادُ الحقُّ ساقطاً في زمن 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 بأمر من الإمام المعصوم فسيكون الجهاد طبعاً في زمن الغيبة معطلاً، ومن ثمَّ من العبث ذكر آدابه وشرائطه، ولذلك لا نقف عنده. فضلاً عن ذلك أنَّ مقصوده من الجهاد هو الحرب الابتدائية التي تُشَنُّ -بحسب رأي الفقهاء- لفرض الإسلام على الكفّار. أمّا الجهاد الدفاعي الذي يُراد به التصدي لهجوم العدو فإنّه ضرورة حياتية ولا يُعطَل مطلقاً.

اللبس في المطابقة بين الإمام العادل والإمام المعصوم

لا تصحّ هذه المطابقة، لأنَّ ما يلزم في الجهاد هي العدالة في قيادة الحرب التي يجب عليها إدارة الجهاد وفي كلّ مراحل بناءً على العدل والإنصاف، سواء أكان العدل والإنصاف بالنسبة للقوّات الصديقة أو بالنسبة لقوّات العدو؛ ويجب ألا تكون قيادة الجهاد وإدارته كالحكّام الظالمين الذين لا يراعون العدل والإنصاف. والروايات التي تشترط توفر العدالة في قيادة الحرب تقصد هذا المعنى، ولا تقصد توفّر العصمة في قيادة الحرب. لأنَّ هذه الروايات صدرت في مواجهة السلوكيات غير العادلة التي كانت تمارسها الحكومات في الحروب آنذاك.

(1) محمّد محسن الفيض الكاشاني، الشافي في العقائد والأخلاق والأحكام، تحقيق: مهدي الأنصاري القمي، طهران: دار اللوح المحفوظ، 1425هـ، ج2، ص 1229.

أما إذا كان ثمة زعم بالإجماع أو عدم الخلاف في هذه المسألة⁽¹⁾ فإنّ هذا الإجماع المزعوم لا يمثل دليلاً مستقلاً، لأنّه يستند إلى الروايات نفسها التي تجعل شرعية الجهاد مشروطاً بأمر الإمام العادل، إذ ذهب الفقهاء إلى أنّ الإمام العادل هو الإمام المعصوم. ولكن اتضح آنفاً أنّ هذا القول غير صحيح، ولا يجب تطبيق الإمام العادل على الإمام المعصوم.

ثمة سؤال يُعرّض في هذا الصدد مؤداه: بالنسبة لهذه النقاشات والبحوث التي يذكرها الفقهاء في عصور بعد الأئمة عليهم السلام حول الجهاد الأصلي، والذي يشترطونه بأمر الإمام المعصوم المبسوط اليد، هل تستند إلى افتراض محال؟ إذ يُفترض أنّ الإمام المعصوم المبسوط اليد إذا كان حاضراً في عصر الغيبة، فعند ذلك يتوجّب الجهاد الأصلي ويجب على الناس المشاركة فيه؟ هل البحث القائم على افتراض محال الذي لا جدوى عمليّة منه سوى تضييع العمر يتناسب وشأن الفقه الاستدلالي؟! ومن الغريب أنّه لا يوجد أي أحد من الفقهاء الشيعة قد شكك في كون الجهاد الأصلي مشروط بأمر الإمام المعصوم مبسوط اليد، سوى السيّد الخميني، إذ قال: «في هذه المسألة بحثٌ وتأمّل»، وقد عرض هذا الموضوع في كتاب (البيع)، وفي معرض حديثه عن ولاية الفقيه⁽²⁾. ومراده من «البحث والتأمّل» هو أنّه من المحتمل أن لا يكون الأمر بمحاربة الكفار ابتداءً -والذي يمثل الجهاد الأصلي- مختصاً بالإمام المعصوم المبسوط اليد، بل يحقّ للوليّ الفقيه المبسوط اليد أيضاً أن يأمر بمحاربة الكفار ابتداءً.

الردّ على ما قيل في إذاعة صوت أمريكا

أرى من المناسب هنا أن أورد مطلباً تمّ بثّه عبر إذاعة صوت أمريكا في صباح يوم الخميس المصادف 9 أيلول/ سبتمبر 1982 ضمن برنامج «شما وما» الذي يُعنى بالإجابة عن أسئلة المستمعين. بثّت هذه الإذاعة عبر هذا البرنامج نصّ رسالة تضمّن ثمانية عشر سؤالاً، وكان السؤال الثامن عشر بهذا المضمون:

«إنّ الجهاد، وبحسب ما أجمع عليه العلماء الشيعة، يجب أن يكون بمعية الإمام المعصوم وفي ركبه. إذن لماذا أفتى الإمام الخميني بالجهاد وعلى خلاف ما أجمّع عليه العلماء الشيعة، وقال: «علينا محاربة إسرائيل؟» فهل محاربة إسرائيل جهاد أم دفاع؟ إذا كان جهاداً فلا يجوز من دون وجود الإمام المعصوم».

الجواب عن هذا السؤال: في ضوء رأي السيّد الخميني -في كتاب (البيع)- فإنّ له في هذا

(1) يُنظر: محمّد حسن النجفي الأصفهاني، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، المصدر السابق، ج 21، ص 13.

(2) روح الله الخميني، كتاب البيع، (قم: مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، د.ت)، ج 2، ص 496.

الموضوع بحثاً وتأملًا، فهو لا ينفي احتمال صحة المعنى الذي يفيد أنَّ الوليَّ الفقيه المبسوط اليد أيضًا يمتلك مثل هذا الحق، أو له هذه المهمة. وفي واقع الأمر يرفض الإجماع المزعوم على أنَّ هذا الحق أو هذه المهمة مختصة بالإمام المعصوم، أو أنه لا يعده رأيًا معتبرًا.

أما الجواب من وجهة نظري فهو أن محاربة الكفار ابتداءً لم تُشرع في الإسلام تحت عنوان الجهاد، بل إنَّ ما شُرِعَ وأوجب هو الدفاع والتصدي لاعتداء العدو، وإنَّه حقٌّ طبيعيٌّ وَالْعَالَم يَقْرَبه، ولا يُشترطُ فيه أمر الإمام المعصوم المبسوط اليد. ولكن من اللازم أن تكون قيادة الحرب الدفاعية بيد قائد عادل وَمُتَّقٍ لِتُنْجِزَ الأمور كُلُّهَا بحسب العدل والإنصاف.

بالاستناد إلى هذا المبدأ ينتفي موضوع هذه المسألة ولم تعد ثمة حاجة للبحث عن كون محاربة الكفار ابتداءً مختصَّ بالإمام المعصوم، أم للوليَّ الفقيه أيضًا مثل هذا الحق؟

الغارات المباحة على الكفار ابتداءً

إنَّ فقهاء المذاهب الإسلامية (شيعةً وسنة) في سياق عرض رأيهم القائل بـ«أنَّ الجهاد الأصلي هو محاربة الكفار ابتداءً» يعرضون مسألتين بالاستناد إلى سيرة النَّبيِّ الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ. المسألة الأولى هي جواز شنِّ الغارة المباحة على الكفار ابتداءً، لأنَّ النَّبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ فَعَلَ ذلك في معركة بني المصطلق. أمَّا المسألة الأخرى فهي أنَّ الكفار إذا كانوا قد بُلِّغوا بالدعوة إلى الإسلام فلا حاجة لدعوتهم إلى الإسلام قبل شنِّ الهجوم، وذلك لأنَّ النَّبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ في معركة بني المصطلق -وبحسب زعمهم- لم يدعُ الكفارَ إلى الإسلام.

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

«عبد الله بن عون-رحمه الله- قال: كَتَبْتُ إلى نَافِعٍ مولى ابن عمر أسأله عن الدُّعَاءِ قَبْلَ الْقِتَالِ؟ فَكَتَبَ إِلَيَّ: إِنَّمَا كَانَ ذَلِكَ فِي أَوَّلِ الْإِسْلَامِ، وَقَدْ أَغَارَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عَلَى بَنِي الْمِصْطَلِقِ وَهُمْ غَارُونَ، وَأَنَاعِمُهُمْ تُسْقَى عَلَى الْمَاءِ، فَقَتَلَ مُقَاتِلَتَهُمْ، وَسَبَى ذَرَارِيَّهُمْ، وَأَصَابَ يَوْمِيذٍ جُوزِيرَةٍ بِنْتِ الْحَارِثِ [سَيِّدِ بَنِي الْمِصْطَلِقِ]. حَدَّثَنِي بِهِ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عُمَرَ، وَكَانَ فِي ذَلِكَ الْجَيْشِ. أَخْرَجَهُ الْبُخَارِيُّ، وَمُسْلِمٌ، وَأَبُو دَاوُدَ»⁽¹⁾.

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

(1) ابن الأثير، جامع الأصول في أحاديث الرسول، المصدر السابق، ج2، ص593.

فتوى ابن الهمام الحنفي

يقول ابن الهمام الحنفي (ت 881هـ) في كتابه (فتح القدير) حول الكفار المدعويين للإسلام: «إِذَا كَانَتْ بَلَّغَتْهُمْ [الدعوة إلى الإسلام] فَلَا تَجِبُ [دعوتهم مرةً ثانية قبل الحرب الابتدائية]، وَلَكِنْ يُسْتَحَبُّ. أَمَّا عَدَمُ الْوُجُوبِ فَلَمَّا فِي الصَّحِيحَيْنِ عَنْ ابْنِ عَوْفٍ»⁽¹⁾. ثم يورد الحديث الذي تقدّم ذكره.

ما يريد قوله ابن الهمام هو أَنَّ حملة رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ العسكرية على بني المصطلق وَمِنْ دُونِ أَنْ يَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِسْلَامِ تَمَثَّلُ دَلِيلًا يُمْكِنُ الْإِسْتِنَادُ إِلَيْهِ فِي الْإِسْتِغْنَاءِ عَنِ الدَّعْوَةِ إِلَى الْإِسْلَامِ عِنْدَ شَرْعِ حَمَلَةٍ عَسْكَرِيَّةٍ ابْتِدَائِيَّةٍ عَلَى كَفَّارٍ يَعْلَمُونَ مَسْبَقًا بِالدَّعْوَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ.

فتوى الشيخ الطوسي

يقول الشيخ الطوسي في معرض إثباته الرأيَ القائل بأنَّ قائد المسلمين في حربه الابتدائية ضد الكفار يحقُّ له مباغته المسلمين وشنُّ غارة عليهم: «وَلَهُ أَنْ يَغِيرَ عَلَيْهِمْ وَهُمْ غَارُونَ فَيُضِعَ السِّيفَ فِيهِمْ، فَإِنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَغَارَ عَلَى بَنِي الْمِصْطَلِقِ»⁽²⁾.

ولكي يُثَبِّتَ أَنَّ الدَّعْوَةَ إِلَى الْإِسْلَامِ إِذَا كَانَتْ قَدْ بَلَّغَتْ الْكُفَّارَ فَلَنْ تَكُونَ عِنْدَ ذَلِكَ حَاجَةً لِدَعْوَتِهِمْ إِلَى الْإِسْلَامِ قَبْلَ الْبَدْءِ بِشَرْعِ الْحَمَلَةِ، يَقُولُ:

«لِلْإِمَامِ أَنْ يَبْعَثَ الْجَنْدَ إِلَى هَؤُلَاءِ [الْكُفَّارِ الْعَالِمِينَ مَسْبَقًا بِدَعْوَةِ الْإِسْلَامِ] مِنْ غَيْرِ أَنْ يَرَأْسَهُمْ وَيَدْعُوهُمْ، لِأَنَّ مَا بَلَغَهُمْ قَدْ أَجْزَأَ، وَلَهُ أَنْ يَسْبِيَهُمْ وَيَقْتُلَهُمْ غَارِينَ كَمَا أَغَارَ النَّبِيُّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عَلَى بَنِي الْمِصْطَلِقِ وَقَتْلَهُمْ غَارِينَ»⁽³⁾.

فتوى العلامة الحلي

يقول العلامة الحلي في معرض حديثه عن جواز مباغته الكفار العالمين مسبقًا بدعوة الإسلام وشنُّ غارة عسكرية عليهم من دون دعوتهم:

«أَمَّا مَنْ بَلَغَتْهُ الدَّعْوَةُ وَعَرَفَ الْبِعْثَةَ وَلَمْ يَقَرَّ بِالْإِسْلَامِ فَيَجُوزُ قَتْلُهُمْ ابْتِدَاءً مِنْ غَيْرِ دَعَاءٍ، لِأَنَّهُ مَعْلُومٌ عَنْهُمْ، حَيْثُ بَلَغَتْهُمْ دَعْوَةُ النَّبِيِّ (صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وَعِلْمُوْا أَنَّهُ يَدْعُوهُمْ إِلَى الْإِيمَانِ. وَأَنَّ مَنْ لَمْ يَقْبَلْ مِنْهُ قَاتِلُهُ وَمَنْ قَبِلَ مِنْهُ آمَنَهُ، فَهَؤُلَاءِ

(1) ابن الهمام الحنفي، فتح القدير على الهداية، المصدر السابق، ج5، ص 445.

(2) أبو جعفر محمد الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، تحقيق: محمد تقي كاشفي ومحمد باقر بهبودي، ط: الثالثة، (طهران: المكتبة المرتضوية لإحياء آثار الجعفرية، 1387هـ)، ج2، ص 11.

(3) المصدر نفسه، ج2، ص 13.

حَرْبٌ لِلْمُسْلِمِينَ يَجُوزُ قِتَالُهُمْ ابْتِدَاءً، فَإِنَّ النَّبِيَّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) أَغَارَ عَلَى بَنِي المصطلق وهم غارون آمنون، وإبلهم تسقى على الماء»⁽¹⁾.

فتوى الشهيد الثاني

يقول الشهيد الثاني في هذه المسألة:

«ويسقط اعتباره في حق مَنْ عرفه بسبق دعائه في قتال آخر، أو بغيره، ومن ثمَّ غزا النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بَنِي المصطلق، من غير إعلام واستأصلهم. نعم، يُسْتَحَبُّ الدِّعَاءُ حِينَئِذٍ كَمَا فَعَلَ عَلِيُّ عَلَيْهِ السَّلَامُ بِعَمْرِو بْنِ عَبْدِ وَدٍّ وَغَيْرِهِ، مَعَ عِلْمِهِمْ بِالحَالِ، (وامتناعه) من قبوله»⁽²⁾.

فتوى صاحب (الجواهر)

ويقول صاحب (الجواهر) في هذه المسألة:

«صَرَّحَ الشَّيْخُ [الطوسي] والفاضلان [المحقق الحلي] والعلامة الحلي [والشهيدان] [الأول والثاني] وغيرهم بأنه يسقط اعتبار وجوب الدعوة على تقديره في حق من عرفها بقتال سابق عليها أو بغير ذلك، للأصل وما سمعته في خبر السلمي وما حكاه غير واحد مِنْ أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ غَزَا بَنِي المصطلق وهم آمنون وإبلهم تسقى على الماء واستأصلهم، بل لعله لا خلاف فيه»⁽³⁾.

يتضح من كلام هؤلاء الفقهاء، الذي يستند إلى حديث عبد الله بن عمر، أَنَّ هناك أمرين نُسِبَا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ على أَنَّهُمَا مِنْ سيرته؛ الأمر الأول هي غارته على بني المصطلق وهم آمنون، والأمر الآخر هو أَنَّهُ 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 حقيقية؟ الطريق إلى معرفة ذلك هو الرجوع إلى المصادر والنصوص التاريخية. وعند مراجعتنا هذه المصادر نجد أَنَّ أكثر نص تاريخي تفصيلاً في بيان هذه الواقعة قد وَرَدَ في كتاب (المغازي) للواقدي (ت 207هـ) الذي كان مؤرخاً متخصصاً في حروب النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. يقول الواقدي:

«إِنَّ بَنِي الْمُصْطَلِقِ مِنْ حُرَاةٍ كَانُوا يَنْزِلُونَ نَاحِيَةَ الْفُرْعِ، وَهُمْ حُلَفَاءُ فِي بَنِي مَدْلَجِ،

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

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

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

وَكَانَ رَأْسُهُمْ وَسَيْدُهُمُ الْحَارِثُ بْنُ أَبِي ضَرَّارٍ، وَكَانَ قَدْ سَارَ فِي قَوْمِهِ وَمَنْ قَدَّرَ عَلَيْهِ مِنَ الْعَرَبِ، فَدَعَاهُمْ إِلَى حَرْبِ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم، فَابْتَاغُوا خَيْلًا وَسَلَاحًا وَتَهَيَّئُوا لِلْمَسِيرِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم. وَجُعِلَتْ الرُّكْبَانُ تَقْدَمُ مِنَ نَاجِيَتِهِمْ فَيُخْبِرُونَ بِمَسِيرِهِمْ، فَبَلَغَ ذَلِكَ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم فَبَعَثَ بُرَيْدَةَ بْنَ الْحَصِيبِ الْأَسْلَمِيَّ يَعْلَمُ عِلْمَ ذَلِكَ، وَاسْتَأْذَنَ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم أَنْ يَقُولَ فَأَذِنَ لَهُ، فَخَرَجَ حَتَّى وَرَدَ عَلَيْهِمْ مَاءُهُمْ، فَوَجَدَ قَوْمًا مَغْرُورِينَ قَدْ تَأَلَّبُوا وَجَمَعُوا الْجُمُوعَ، فَقَالُوا: مَنْ الرَّجُلُ؟ قَالَ: رَجُلٌ مِنْكُمْ، قَدِمْتُ لِمَا بَلَغَنِي عَنْ جَمْعِكُمْ لِهَذَا الرَّجُلِ، فَأَسِيرُ فِي قَوْمِي وَمَنْ أَطَاعَنِي فَتَكُونُ يَدُنَا وَاحِدَةً حَتَّى نَسْتَأْصِلَهُ. قَالَ الْحَارِثُ بْنُ أَبِي ضَرَّارٍ: فَتَحْنُ عَلَى ذَلِكَ، فَعَجَّلَ عَلَيْنَا. قَالَ بُرَيْدَةُ: أَرَكِبُ الْآنَ فَاتِيكُمْ بِجَمْعٍ كَثِيفٍ مِنْ قَوْمِي وَمَنْ أَطَاعَنِي. فَسَرَوْا بِذَلِكَ مِنْهُ، وَرَجَعَ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم فَأَخْبَرَهُ خَبَرُ الْقَوْمِ، فَندَبَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم النَّاسَ، وَأَخْبَرَهُمْ خَبَرَ عَدُوِّهِمْ فَأَسْرَعَ النَّاسُ لِلْخُرُوجِ، وَقَادُوا الْخَيُْولَ»⁽¹⁾.

«ثُمَّ انْتَهَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم إِلَى الْمَرْيَسِيعِ وَهُوَ الْمَاءُ فَتَزَلَّهُ... قَدْ اجْتَمَعُوا عَلَى الْمَاءِ وَأَعَدُّوا وَتَهَيَّئُوا لِلْقِتَالِ، فَصَفَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم أَصْحَابَهُ... ثُمَّ أَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ فَتَادَى فِي النَّاسِ: قُولُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، تَمْنَعُوا بِهَا أَنْفُسَكُمْ وَأَمْوَالَكُمْ. فَفَعَلَ عُمَرُ فَأَبَوْا. فَكَانَ أَوَّلُ مَنْ رَمَى رَجُلٌ مِنْهُمْ بِسَهْمٍ، فَرَمَى الْمُسْلِمُونَ سَاعَةً بِالنَّبْلِ، ثُمَّ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم أَمَرَ أَصْحَابَهُ أَنْ يَحْمِلُوا، فَحَمَلُوا حِمْلَةً رَجُلٍ وَاحِدٍ فَمَا أَفْلَتَ مِنْهُمْ إِنْسَانٌ، وَقُتِلَ عَشْرَةٌ مِنْهُمْ وَأُسِرَ سَائِرُهُمْ... وَمَا قُتِلَ أَحَدٌ مِنَ الْمُسْلِمِينَ إِلَّا رَجُلٌ وَاحِدٌ»⁽²⁾.

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

فيه:

«أَغَارَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّم عَلَى بَنِي الْمُصْطَلِقِ وَهُمْ غَارُونَ».

ثم يقول:

«الْحَدِيثُ الْأَوَّلُ أَثْبَتُ عِنْدَنَا»⁽³⁾.

إنَّ ما ذكره الواقدي حول جهوزية بني المصطلق لمقاتلة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ

(1) محمد بن عمر بن واقد السهمي الواقدي، المغازي، المصدر السابق، ج1، ص 404-405.

(2) المصدر نفسه، ص 407.

(3) المصدر نفسه، ص 407.

وسَلَّمَ قد وَرَدَ أَيْضًا في الجزء الثاني من طبقات مُحَمَّد بن سعد، الصفحة 63 وما بعدها، وفي الجزء الثاني من سيرة ابن هشام، في الصفحة 290 وما بعدها، وفي الجزء الثاني من تاريخ الطبري، الصفحة 260 وما بعدها، وفي الجزء الرابع من كتاب الأَمِّ لِلشافعي، 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 النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في هذه المعركة وبهذه المبادرة العسكرية في مقام التصدي لهجمة بني المصطلق، وليس في مقام مَن أغار عليهم وباغتهم بحملة عسكرية. وبعبارة أخرى كان النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هنا مدافعًا وليس مهاجمًا؛ ومن ثَمَّ فَإِنَّ ما نقله عبد الله بن عمر -وبحسب ما ذكر الواقدي- غير مقبول. ولذلك لا يصحُّ كلام الفقهاء المستند إلى حديث عبد الله بن عمر حول كون النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لم يدعُ بني المصطلق للإسلام قبل الحرب. لَأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -بحسب ما نقل الواقدي- أَمَرَ عمر بن الخطاب ليدعوهم إلى الإسلام، ولكنهم أَبَوْا ذلك.

ما يثير العَجَب في هذا الصدد

ما يثير العَجَب ويدعو للحيرة والاستغراب هو أَنَّ هؤلاء الفقهاء اعتمدوا رواية عبد الله بن عمر دليلًا في الفتوى الفقهية، في حين كان كتاب (المغازي) للواقدي بوصفه تاريخًا مدوَّنًا معتمدًا في متناولهم، وحتماً أَنَّهُم كانوا على اطلاع به، مثلما كانوا مُطَّلِعِينَ على كتب من قبيل (الأَمِّ) لِلشافعي وسيرة ابن هشام وطبقات مُحَمَّد بن سعد وتاريخ الطبري، التي تؤيِّد ما نقله الواقدي. إذن يا ترى ما الذي دعاهم إلى أَلَّا يعتنوا بما نُقِلَ في هذه المصادر؟ فلو كانوا يرجعون إليها ويعتمدونها لما نسبوا لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ هذه الأمور المجحفة ولما قالوا أَنَّهُ أغار على بني المصطلق وشنَّ عليهم حملةً عسكريةً ابتداءً وسَفَكَ دماءهم!

ما يُستفاد من عبارة ابن الهمام الحنفي المتقدم ذكرها هو أَنَّ الفقهاء السُنَّة وثقوا برواية عبد الله بن عمر في قضية بني المصطلق ومن دون أي تردد، واعتمدوها مستندًا في فتوَاهم. ولعلَّ رواية عبد الله بن عمر بسبب تأييدها الحروب الابتدائية والتعسفية التي شنها الخلفاء الظالمون، ولأَنَّ الجَهَّازَ الحكومي كان يعمل على ترويح ذلك، فقد عُدَّت مستندًا فتوائيًا مسلَّمًا به! وربما كون عبد الله بن عمر نجل الخليفة قد أَثَّرَ في قبول روايته!

ولكن ما الذي دعا الشيخ الطوسي إلى أن يقبل رواية عبد الله بن عمر الفاقدة للاعتبار، وأن يعدها مستندًا في فتواه؟ خاصة في مثل هذه المسألة الحساسة التي ترتبط مباشرةً بسفك دماء الأفراد؟ رغم أَنَّ كِتَابًا مثل (مغازي) الواقدي والتواريخ المعتمدة الأخرى كانت

في تناوله؟! هل السبب يعود إلى سلطة فقه السُّنة (الذين كانوا يمثلون الأغلبية) وهيمنة فتاواهم على الحوزات العلميّة والدرس الفقهي وبنحوٍ لم يسع الشيخ الطوسي أيضًا (وهو فقيه الأقلية الشيعية) أن يتخلّص من هذه الهيمنة ويفكر بحرية ويجتهد؟ لا يقتصر هذا الأمر على كونه غير مستبعد فحسب، بل يبدو طبيعيًا إلى حدٍّ ما، إذ تسمي أقليةٌ مُعرّضةً للضغط تابعةً لرأي الأكثرية، شاءت ذلك أم أبت؛ فلا يمكن استثناء فقيه هذه الأقلية من هذه القاعدة، ومن ثمّ يكون فقيه بمستوى الشيخ الطوسي تحت تأثير الفتوى السائدة وقتذاك، إذ يذكر في كتابه الفقهي ما كان يعدّه السُّنة مُسلّمًا به ويثبته. ثمّ يأتي الفقهاء من بعد الطوسي ويتبعونه لحسن ظنّهم به، وفي واقع الأمر يقلّدونه. إلى أن يأتي دور صاحب (الجواهر) الذي قال في هذه المسألة: «بل لعَلَّه لا خلاف فيه»⁽¹⁾.

الصورة التي يرسمها العلّامة الحلّي عن النّبي الأكرم صلّى الله عليه وآله وسلّم

نقلنا آنفًا كلام العلّامة الحلّي، حيث بيّن أنّ الكفّار إذا علّموا أنّ سيرة النّبي صلّى الله عليه وآله وسلّم تقتضي دعوتهم إلى الإسلام أولًا ولا يحاربهم إلا إذا رفضوا الدعوة، عند ذلك لا داعي لدعوتهم قبل الحرب⁽²⁾.

هنا ينبغي الوقوف هنيئًا عند قول العلّامة الحلّي لتأمل قليلًا ونتساءل: هل كانت سيرة نبي الإسلام هكذا؟ وهل كان يقول للنّاس أسلموا وإذا رفضوا ذلك يحاربهم ابتداءً؟ هل العلّامة الحلّي يعرف النّبي بهذه الصورة؟ أيّ نصّ تاريخي عرّف النّبي صلّى الله عليه وآله وسلّم هكذا؟ وأي مصدر تاريخي استند إليه العلّامة الحلّي في هذا الكلام؟ لم يُذكر هذا الأمر في أي مصدر من المصادر التاريخية. فيا ترى هل النّبي الذي كان قرآنه يحثّ النّاس على معاملة الكفّار المسالمين بالحسن والقسط والعدل ويقول لهم: ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾، ويقول: ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ هل هو نفسه لا يعمل بالقرآن؟! والنّبي الذي لم يخير أحدًا عند فتح مكّة -ورغم قوّته القاهرة- بين الإسلام والسيف، بل أطلق الكفّار وتركهم أحرارًا في أن يظلّوا على عقيدتهم، هل مثل هذا النّبي كان يقول للنّاس آمنوا، وإذا أبوا كان يحاربهم ابتداءً ويسفك دمائهم؟! سبحان الله!

(1) محمّد حسن النجفي الأصفهاني، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، المصدر السابق، ج21، ص53.
(2) عبارة العلّامة ابن مطهر الحلّي التي تقدّم ذكرها في المتن: «مَنْ بلغته الدّعوة وعَرَفَ البعْثَةَ وَلَمْ يَقْرَ بالإسلام فيجوز قتالهم ابتداءً من غير دعاء، لأنّه معلوم عندهم، حيث بلغتهم دعوة النّبي صلّى الله عليه وآله وسلّم، وعلموا أنّه يدعُوهم إلى الإيمان». ابن مطهر الحلّي، تذكرة الفقهاء، المصدر السابق، ج9، ص44.
(المترجم)

الأمر المسلّم به في هذا الصدد هو أنّ العَلَّامة الحليّ لم يستند إلى التاريخ في هذا الكلام، لأنّه لم يرد ذلك في التاريخ. إذن كيف يمكن أن يتحدّث على خلاف الحقيقة، وأن يُقدّم النّبّيّ المعروف بالمحبّة والرأفة والإنسانية بهذه الصورة الفظّة والغليظة، وبوصفه فرض الإسلام على الناس بقوة السلاح؟!

يبدو أن العَلَّامة الحليّ ما كان ينوي تقرير قضية تاريخية بالاستناد إلى التاريخ، بل عمد إلى استخراج قضية تاريخية من بطن مسألة فقهية! فقد اعتمد هذه المسألة الفقهية التي أوردها الفقهاء بالاستناد إلى رواية عبد الله بن عمر، إذ قالوا أنّ الكفّار إذا علموا بدعوة الإسلام يمكن مباغتتهم وشنّ غارة عسكرية عليهم، وقد وظّف الحليّ هذه المسألة الفقهية في تثبيت حدث تاريخي. ولأنّ رواية عبد الله بن عمر تقتضي جواز الحملة العسكرية المباغتة على الكفّار العالمين مسبقاً بدعوة الإسلام فهذا يعني -من منظور أمثال العَلَّامة الحليّ- أنّ سيرة نبيّ الإسلام كانت بهذا النحو، إذ كان يدعو للإسلام من لا يعلم بدعوة الإسلام، وإذا كانوا يرفضون الدعوة يشنّ عليهم حملة عسكرية ابتداءً! هذا استنباطٌ حدّث تاريخي من بطن مسألة فقهية، ولأنّ دليل هذه 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 حكم فقهي باطل.

هل تعرّض أهل الطائف للإبادة الجماعية؟

أورد الشيخ الطوسي نظيراً ما ذكره حول حملة النّبّي صليّ الله عليه وآله وسلّم العسكرية على بني المصطلق في كلامه حول محاصرة النّبّي صليّ الله عليه وآله وسلّم حصن الطائف، حيث قال: «وإذا نزل الإمام على بلدٍ فله محاصرته ومنع أن يدخل إليه أحد أو يخرج منه، وحاصر رسول الله صليّ الله عليه وآله وسلّم أهل الطائف؛ وله أن ينصب عليهم منجنيقاً وعرادة ويهدم عليهم السور والمنازل، ويقتل قتلاً عاماً كما فعل النّبّي صليّ الله عليه وآله وسلّم بأهل الطائف فإذا ثبت ذلك فإن لم يكن في القوم مسلمين رماهم بكلّ حال، وإن كان فيهم نساء وصبيان كما فعل النّبّي صليّ الله عليه وآله وسلّم بأهل الطائف وكان فيهم نساء وصبيان... وله أن يفتح عليهم الماء فيغرقهم ويرميهم بالنار والحطب والحيات والعقارب وكلّ ما فيه ضرر عليهم»⁽¹⁾.

كلّ من يقرأ هذه العبارة للشيخ الطوسي يفهم منها أنّ نبيّ الإسلام صليّ الله عليه وآله وسلّم رمى بالمنجنيق بيوت أهل الطائف وهدمها عليهم، وأبادهم ونسأهم وأطفالهم.

(1) أبو جعفر محمّد الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المصدر السابق، ج2، ص 11.

تُعَدُّ عبارة الشيخ الطوسي هذه اقتباسًا عن ما أورده الإمام الشافعي في كتاب (الأم)، حيث قال:

«وَإِذَا تَحَصَّنَ الْعَدُوُّ فِي جَبَلٍ أَوْ حِصْنٍ أَوْ حَنْدَقٍ أَوْ بِحَسَكٍ أَوْ بِمَا يُتَحَصَّنُ بِهِ فَلَا بَأْسَ أَنْ يَرْمُوا بِالْمَجَانِيقِ وَالْعَرَادَاتِ وَالنَّبِيرَانِ وَالْعَقَارِبِ وَالْحِيَاتِ وَكُلِّ مَا يَكْرَهُونَهُ، وَأَنْ يَنْتَقُوا عَلَيْهِمُ الْمَاءَ لِيُغْرِقُوهُمْ أَوْ يُوجِلُوهُمْ فِيهِ وَسَوَاءٌ كَانَ مَعَهُمُ الْأَطْفَالُ وَالنِّسَاءُ وَالرُّهْبَانُ أَوْ لَمْ يَكُونُوا، لِأَنَّ الدَّارَ غَيْرَ مَمْنُوعَةٍ بِإِسْلَامٍ وَلَا عَهْدٍ وَكَذَلِكَ لَا بَأْسَ أَنْ يُحَرِّقُوا شَجَرَهُمُ الْمُثْمَرَ وَغَيْرَ الْمُثْمِرِ وَيُخْرِبُوا عَامِرَهُمْ وَكُلِّ مَا لَا رُوحَ فِيهِ مِنْ أَمْوَالِهِمْ فَإِنْ قَالَ قَائِلٌ مَا الْحُجَّةُ فِيمَا وَصَفْتُ وَفِيهِمُ الْوِلْدَانُ وَالنِّسَاءُ الْمُتَنَهَى عَنْ قَتْلِهِمْ؟ قِيلَ الْحُجَّةُ فِيهِ «أَنَّ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ [وَسَلَّمَ] نَصَبَ عَلَى أَهْلِ الطَّائِفِ مَنْجِنِيًّا أَوْ عَرَادَةً وَنَحْنُ نَعْلَمُ أَنَّ فِيهِمُ النِّسَاءَ وَالْوِلْدَانَ»⁽¹⁾.

لقد علمنا من جملة ما تقدّم أنّ الشيخ الطوسي كان تحت تأثير فقه السنّة، إذ عرّض القضايا الفقهية وأفتى في كثير من الموارد منسجماً مع آرائهم. وإنّ ما تقدّم يمثل أنموذجاً من الموارد التي اقتبسها عن الإمام الشافعي. وقد علمنا أيضاً أنّ الفقهاء السنّة استندوا إلى الرواية غير المعتمدة المنسوبة لعبد الله بن عمر، وقالوا على خلاف الحقيقة بأنّ «نبيّ الإسلام صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أغار على بني المصطلق وقتلهم وسبى نساءهم وأطفالهم»، وقد تبعهم الشيخ الطوسي في هذا القول.

من اللازم هنا أن نعلم: هل ما قاله الإمام الشافعي 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 مكة أعدت قبيلتا هوازن وثقيف جيشاً كبيراً بقيادة مالك بن عوف النصري لمهاجمة المسلمين في مكة. ولصدّ هذه الحملة وردع الأعداء خرج رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إلى حُنين، وقد أسفر هذا الخروج عن معركة حُنين التي انتهت بهزيمة العدو. هذا يعني أن حركة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وخروجه إلى معركة حُنين كان دفاعياً، ولم يكن مصداقاً للجهاد الابتدائي.

2. فرض النبيّ [حصاراً 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 كالاتي:

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، المصدر السابق، ج4، ص 257.

أ. وَجَّهَ دَبَابَةً مَصْنُوعَةً مِنْ جُلُودِ الْبَقَرِ إِلَى سُرِّ الْحَصَنِ لِيَحْدُثَ الْمُخْتَبِئُونَ فِيهَا فَجْوَءً فِي السُّورِ وَذَلِكَ لِإِيْجَادِ طَرِيقٍ لِدَاخِلِ الْحَصَنِ. وَلَكِنَّ الْمُتَحَصِّنِينَ رَمَوْا الدَّبَابَةَ بِسِكَكِ الْحَدِيدِ مُحَمَّاتٍ بِالنَّارِ، مِمَّا أَدَّى إِلَى حَرَقِ الدَّرُوعِ الْجَدِيَّةِ، وَجَرَحِ بَعْضِ الْمُخْتَبِئِينَ فِي الدَّبَابَةِ، إِذْ رَمَاهُمْ أَهْلُ الْحَصَنِ بِالسَّهَامِ، وَاسْتَشْهَدَ بَعْضَهُمْ، وَلَمْ تُحَقِّقْ هَذِهِ الْخُطْوَةُ نَتِيجَةً تُذَكِّرُ⁽¹⁾.

ب. وَلَكِي يَدْفَعُ الْمُعْتَدِينَ إِلَى الْاسْتِسْلَامِ أَمَرَ بِقَطْعِ أَشْجَارِ عُنْبِهِمُ الَّتِي سَبَقَ لَهُمْ أَنْ أَكْلَوْا ثَمَرَهَا، وَلَكِنَّهُمْ صَاحَبُوا: «لِمَ تَقْطَعُ أَمْوَالَنَا؟ إِمَّا أَنْ تَأْخُذَهَا إِنْ ظَهَرْتَ عَلَيْنَا، وَإِمَّا أَنْ تَدْعَاهَا لِلَّهِ وَلِلرَّحِمِ». ثُمَّ قَالَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «فَإِنِّي أَدْعَاهَا لِلَّهِ وَلِلرَّحِمِ»⁽²⁾.

ج. أَحْرَقُوا قَصْرَ مَالِكِ بْنِ عَوْفٍ النَّصْرِيِّ، قَائِدِ الْقَوَّاتِ الْمُعْتَدِيَةِ، وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ عَلِمُوا أَنَّهُ لَا يَوْجَدُ فِيهِ أَحَدٌ⁽³⁾. وَلَعَلَّهُمْ أَحْرَقُوا الْقَصْرَ لِيَسْتَهْدِفُوا بِهِذِهِ الضَّرْبَةُ الْاِقْتِصَادِيَّةُ تَفَرُّعَ الْقَائِدِ وَقَوَّاتِهِ الْمُعْتَدِيَةِ، وَلِيَضْعِفُوا مِنْ مَعْنَوِيَّاتِ جُنُودِهِ، وَلِيَمْنَعُوهُمْ مِنْ اتِّخَاذِ الْقَصْرِ حَصَنًا لِلْحَرْبِ. ذَلِكَ أَنَّ الْقَائِدَ الْعَسْكَرِيَّ الْمَغْرُورَ الَّذِي حَشَّدَ كُلَّ تِلْكَ الْجِيُوشِ لِلْقَضَاءِ عَلَى الْإِسْلَامِ وَمِنْ دُونِ أَيِّ ضَرُورَةٍ وَسَبَبٍ كَانَ يَسْتَحِقُّ هَذَا الْعِقَابَ.

د. كَانَ خَارِجُ الْحَصَنِ حَائِطٌ [أَيَّ بَسْتَانٍ]، وَكَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَدْ «نَزَلَ تَحْتَ سِدْرَةِ الصَّادِرَةِ عِنْدَ مَالِ رَجُلٍ مِنْ ثَقِيفٍ، فَأَرْسَلَ إِلَيْهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إِمَّا أَنْ تَخْرُجَ وَإِمَّا أَنْ نُحَرِّقَ عَلَيْكَ حَائِطَكَ! فَأَبَى أَنْ يَخْرُجَ، فَأَمَرَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِإِحْرَاقِ حَائِطِهِ»⁽⁴⁾، [وَيَبْدُو أَنَّهُمْ أَحْرَقُوا بَابَ الْبَسْتَانِ]، وَلَوْ كَانَ قَدْ خَرَجَ إِلَيْهِمُ لَأُلْقِيَ الْقَبْضُ عَلَيْهِ بِوصفه أحد عناصر القوّات المعتدية، وكان بإمكان المسلمين أن يحصلوا من خلاله على معلومات نافعة. ولكنه لم يخرج، ولذلك أحرقوا باب الحائط أو البستان ليُشرفوا على ما فيه، ولكيلا يتحوّل إلى ملجأ لقوّات العدو.

هـ. «وَنَادَى مُنَادِي رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: أَيُّمَا عَبْدٍ نَزَلَ مِنَ الْحَصَنِ وَخَرَجَ إِلَيْنَا فَهُوَ حُرٌّ! فَخَرَجَ مِنَ الْحَصَنِ رَجُلٌ، بِضَعَةِ عَشْرِ: كُلِّ هَؤُلَاءِ أَعْتَقَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَدَفَعَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كُلَّ رَجُلٍ مِنْهُمْ إِلَى رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ يَمُونُهُ وَيَحْمِلُهُ... وَأَمَرَهُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنْ يُقْرِئُوهُمْ الْقُرْآنَ وَيُعَلِّمُوهُمْ السَّنَنَ. فَلَمَّا

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

(2) المصدر نفسه، ج3، ص 928.

(3) يُنظر: المصدر نفسه، ص 925.

(4) المصدر نفسه، ص 925.

أَسْلَمْتُ ثَقِيفٌ تَكَلَّمَتْ أَشْرَافُهُمْ فِي هَؤُلَاءِ الْمُعْتَقِينَ، فِيهِمُ الْحَارِثُ بْنُ كَلْدَةَ، يَرُدُّوهُمْ فِي الرِّقِّ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّمَ: أُولَئِكَ عَتَقَاءُ اللَّهِ، لَا سَبِيلَ إِلَيْهِمْ!»⁽¹⁾

كانت هذه من جملة الخطط التكتيكية التي نَقَّذَهَا المسلمون في أَيَّام حصار الطائف ضدَّ العدوِّ المعتدي وبأمر من النَّبِيِّ الأَكْرَم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. وبعد مرور أَيَّام على محاصرة الحصن تداول المسلمون رأيين حول فكِّ الحصار أو استمراره، إلى أن اتفقوا على فكِّ الحصار، وأمر النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بالانسحاب.

لم يُقْتَلْ أَحَدٌ مِنَ الْكُفَّارِ بِالْمَنْجَنِيْقِ

على الرغم من أنَّ المؤرخين ذكروا أنَّ رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في حادثة حصن الطائف «أمر بنصب المنجنيق»، وذكروا «أنَّ المسلمين رموا حصن الطائف بأمر النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»⁽²⁾، فلا يوجد أيُّ مؤرخ قد ذكر أنَّ أحدًا من أهل الطائف قُتِلَ إثر الرمي بالمنجنيق. وعلى الرغم من أنَّهم ذكروا تفاصيل معركة حنين ومحاصرة حصن الطائف، إذ ذكروا مثلًا أنَّ شهداء معركة حنين بلغوا أربعة أشخاص، وأعداد القتلى في صفوف العدو تراوحت بين 70 إلى 100 شخصًا، وعلى الرغم من أنَّهم ذكروا عدد الشهداء في حادثة حصن الطائف، إذ بلغوا 12 شهيدًا، وإنَّ كثيرًا من الأحداث التي جرت في فترة المحاصرة قد نقلها أهل الطائف لاحقًا من الذين أسلموا، على الرغم من كلِّ ذلك فإنه لا يوجد أيُّ مؤرخ قد ذكر أنَّ أحدًا من أهل الطائف -ولو شخصًا واحدًا- قُتِلَ إثر الرمي بالمنجنيق الذي أمر به النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. فلم يُقْتَلْ من الأعداء سوى شخص واحد وذلك لِقتله أحد المسلمين برمية سهم، إذ أَسِرَ لاحقًا على يد أخ المقتول وأجري عليه القصاص بأمر النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

ولعلَّ الإمام الشافعي عندما وجد المصادر التاريخية تَذَكَّر أنَّ «نبيَّ 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 نساءهم وأطفالهم. ثمَّ قاس على هذه الحادثة إمكانية تنفيذ الغرق والحرق في حقِّ العدو وأوردها في عبارته، وهذا بالطبع من جملة آراء الشافعي التي تثير العجب والحيرة، إذ أنَّه جَوَّزَ حرق الإنسان، وحتىَّ النساء والأطفال! والأعجب من ذلك هو أنَّ الشيخ الطوسي تبعه في هذا القول!

(1) المصدر نفسه، ص 931 و932.

(2) يُنظر: سيرة ابن هشام، ج 4، ص 920.

إنَّ نصب المنجنيق وحَتَّى رمي الحجارة به -ومن دون إلحاق الخسائر- من شأنه أن يكون تهديدًا عسكريًا لإرعاب 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 أَنَّهُ كان لا يرضى بقتل الأفراد، ولا سيما الأبرياء منهم، إلا عند الضرورة وفي حالات نادرة. وقد سار على النهج نفسه في حادثة محاصرة الطائف، حيث لم يُقتل أيُّ أحدٍ من 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 يُعدَّ حَدًّا تاريخيًا مطلقًا، ويجب نقده بنحوٍ جاد. ولعلَّ الذهنية السائدة بين الفقهاء التي لا ترى للكفار ولا لِنسائهم وأطفالهم حقَّ الحياة قد دفعت بهم إلى إصدار مثل هذه الفتاوى التي تشرّع الإبادة الجماعية وقتل النساء والأطفال. فمثل هذه الذهنية يجب إصلاحها من خلال العمل بالآية الثامنة من سورة الممتحنة التي تُعرِّف الكفار المسالمين أناسًا جديرين بالاحترام والإحسان.

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

إذا كان المقصود من ذلك هو أَنَّ المسلمين بهذا الرمي المستمر قتلوا أهل الطائف وقضوا حتّى على النساء والأطفال فهذا غير صحيح، لأنّه لم يُذكر مقتل أي أحد من أهل الطائف بالمنجنيق، ولو شخص واحد. أمّا إذا كان المقصود هو رمي الحصن لِعرض إرعاب العدو فهذا قول يمكن الأخذ به.

وجوب الحرب الابتدائية مرّة واحدة في كل عام

ذكرنا آنفًا أَنَّ الفقهاء أوجبوا محاربة الكفار المسالمين ابتداءً، حتّى باتت الحرب في ذاتها -وفي منظورهم- من الأمور التي يدعو إليها الله تعالى مثل الصلّة والصوم والحجّ وهي الفرائض الواجبة ذاتيًا. ثمّ فكروا واستدلّوا بالوجوب اليوميّ والسنوي لفريضة الصلّة والصوم

(1) جعفر السبحاني، سيّد المرسلين دراسة تحليلية شاملة للشخصية والسيرة المحمدية، تعريب: جعفر الهادي، ط: الرابعة، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1429هـ)، ج2، ص 522. [أصل هذا الكتاب بالفارسية، وعنوانه: فروغ آبديت]

والْحَجَّ، فإذا كانت الصَّلَاةُ واجبة في كلِّ يوم، وإذا كان الصَّوم واجباً في شهر واحد من كل سنة، وإذا كان الحجَّ واجباً مرة واحدة في العمر، فماذا عن الجهاد؟ هل هو واجب في كلِّ شهر؟ أم في كلِّ عام؟ أم يجب مرة واحدة في العمر؟ لو كانوا يعالجون المسألة بنحو صحيح لقالوا أنَّ الجهاد يجب عند هجوم العدو. فعند ذلك لكان الأمر يتضح، فالجهاد لا يجب مرة واحدة في الشهر، ولا مرة واحدة في السنة، ولا مرة واحدة في العمر، بل يجب متى ما شَنَّ العدو هجمته. ولكنَّ الفقهاء لم يقولوا ذلك، بل قالوا إنَّ محاربة الكفار المسالمين واجبٌ شرعيٌّ، ومن ثمَّ اضطرُّوا إلى تعيين وقت لهذا الفرض الواجب، فهل هو واجب في كلِّ يوم كالصَّلَاة؟ أم يجب مرة واحدة في السنة كالصَّوم؟ أم يجب مرة واحدة في العمر كالْحَجَّ؟ للإجابة عن هذا السؤال لا يوجد أيُّ دليل في الكتاب والسنة لتوضيح الأمر، ذلك أنَّ محاربة الكفار المسالمين ابتداءً لم توجب في الكتاب والسنة، وليس هذا فحسب، بل حُرِّمت مثل هذه الحرب. ولأنَّ الفقهاء قالوا على خلاف نصِّ القرآن وسيرة النَّبيِّ أنَّ «الحرب الابتدائية ضدَّ الكفار المسالمين واجب كالصلاة والصوم» فلذا اضطرُّوا هنا إلى تحديد زمن هذه الفريضة وعدد دفعاته. وأوَّل من سعى في إيضاح هذه المسألة ضمن الفقه المدوَّن هو الإمام الشافعي.

فتوى الإمام الشافعي

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

«إنَّ كانت بالمسلمين قوَّة لم أرَ أن يأتي عليه عام [أي على الإمام] إلا وله جيش أو غارة في بلاد المشركين الذين يلون المسلمين من كلِّ ناحية عامة وإنَّ كان يمكنه في السنة بلا تغرير بالمسلمين أحببت له أن لا يدع ذلك كلِّما أمكنه. وأقلُّ ما يجب عليه أن لا يأتي عليه عام إلا وله فيه غزو حتَّى لا يكون الجهاد معطلاً في عام إلا من عذر، وإذا غزا عامّاً قابلاً غزا بلداً غيره ولا يتابع الغزو على بلد ويعطَّل من بلاد المشركين غيره إلا أن يختلف حال أهل البلدان فيتابع الغزو على من يخاف نكايته أو من يرجو غلبة المسلمين على بلاده فيكون تتابعه على ذلك وعطل غيره بمعنى ليس في غيره مثله. قال: وإنَّما قلت بما وصفت أنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لم يخل من حين فرض عليه الجهاد من أن غزا بنفسه أو غيره في عام من غزوة أو غزوتين أو سرايا وقد كان يأتي عليه الوقت لا يغزو فيه ولا يسري سرياً»⁽¹⁾.

ولكي يثبت الشافعي أنَّ محاربة الكفار المسالمين فرضٌ واجبٌ أدَّاه مرة واحدة في كلِّ

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، المصدر السابق، ج4، ص 168.

عام (على أقل تقدير) يستند إلى جزء من سيرة النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الذي نقله في كلامه. أمّا نحن فنتساءل: كيف يُفهم من سيرة النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أنّه يجب خوض ما لا يقلّ عن حرب ابتدائية واحدة في كلّ عام؟ الشافعي نفسه يقول أن النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ 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 سريّة». من البديهي أن سبب ذلك هو أن النَّبِيَّ الْأَكْرَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ما كان يخوض الحروب إلا عند حصول اعتداء من قِبَل الأعداء، فعند ذلك كان يحضر بنفسه أو يرسل قوَّاتٍ لِلتَّصَدِّي والدفاع؛ وإنَّ اعتداء العدو كان يحصل مرّة واحدة طوال العام الواحد، وفي بعض السنوات مرّتين أو أكثر، وفي أعوام أخرى لم يحصل أيّ هجوم وتعدّد من العدو. ومن ثَمَّ فإنّ مبادرة النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في خوض الحروب متوقفة على اعتداء العدو فقط، ولم يقدم أبداً على محاربة الكفّار المسالمين ابتداءً.

إذا سُئِلَ أحدهم: «كم مرّة تراجع الطبيب في السنة؟» سيقول: «أراجع الطبيب متى ما شعرتُ بالمرض». لأنّ مراجعة الطبيب في ذاتها غير مطلوبة. وهكذا الأمر بالنسبة لحروب النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فالحربُ الابتدائية بذاتها ليست هي المطلوبة، وإنَّ النَّبِيَّ الْأَكْرَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -بحسب ما ذكر كلٌّ من العَلَّامة مُحَمَّد جواد البلاغي والشيخ مُحَمَّد عبده، وبحسب ما تشهد به الوقائع التاريخية- لم يقدّم 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 لِشَنّ الهجوم.

ومن الواضح أنّ هذه السيرة النبويّة التي أوردّها الشافعي لا يُستفاد منها وجوب شَنّ ما لا يقلّ عن حرب ابتدائية واحدة ضدّ الكفّار المسالمين في كلّ عام. لقد تقدّم ذكر ما دَفَعَ الشافعيّ إلى كلّ هذا التكلّف؛ فهو يرى أنّ آيات الجهاد المقيّدة (التي جعلت بدء الاعتداء من قبل الكفّار شرطاً لمحاربتهم) آيات منسوخة؛ ويعتقد بمقتضى آيات الجهاد المطلقة أنّ محاربة الكفّار ابتداءً واجبٌ. ولذا اضطرّ إلى تحديد وقت هذه الفريضة الواجبة ودفعاتها. ولأنّ الكتاب والسنة يخلوان من دليل يوضح ذلك اضطرّ وبتكلّف بالغ إلى التمسك بسيرة النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الخالية من أيّ دلالة على ذلك! ولكنّه لو كان قد سلّك الطريق الصحيح منذ البداية ومن دون أن يذهب إلى نسخ آيات الجهاد المقيّدة لأفتى بمقتضى هذه الآيات وقال بعدم جواز الحرب الابتدائية ضدّ الكفّار المسالمين، ولأوجّب الدفاع متى ما حصل اعتداء من العدو، أو متى ما كان يعدّ العُدّة لِشَنّ الهجوم. عند ذلك لما كان يضطرّ إلى أن يستند إلى غير المعتمد وغير المقبول من سيرة النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

وآله وسلم ليحدد بذلك وقت الحرب الابتدائية ودفعاتها، ولما كان يضع طريقًا خاطئًا أمام الفقهاء من بعده.

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

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

على أي حال، إن ما أفتى به الشافعي حول وجوب محاربة الكفار المسلمين مرّة واحدة في كل عام لا يمكن قبوله بأي وجه. بيد أن هذه الفتوى المرفوضة قد ثبتت في الفقه المدوّن في ذلك العصر، وعُدّت لدى الحوزات العلمية وعلى مرّ العصور من المسلّمات، إذ سادت في الأوساط الفقهية والحوزات العلمية، وبنحو بات الشيخ الطوسي في بحثه حول هذه المسألة غير قادر على التحرر من هيمنتها والتفكير بحريّة. ولذلك نجد الشيخ قد اتّبع 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 بسراياه في كل سنة دفعةً حتى لا يتعطّل الجهاد»⁽²⁾.

ولكنّ تعطيل الفروض يصدق على ما يكون مطلوباً في ذاته مثل الصّلاة والصّيام، وليس كالحرب الدفاعيّة التي تتوقف على اعتداء العدو أو استعداده لشنّ الهجوم. ما يقوله الفقهاء من أمثال الشيخ الطوسي في هذه المسألة دليل على أنهم يعدّون الحرب الابتدائية ضدّ الكفار المسلمين عبادةً مطلوبة في ذاتها مثل الصّلاة والصّيام. يقول الشيخ في موضع آخر: «أقل ما عليه أن يغزو في كل عام غزوة، وكلّما أكثروا الجهاد كان أكثر فضلاً لأنه من فرائض الكفايات، فكّلما 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 الشافعي أُدرجت في الكتاب الفقهي الخاص بشيخ الطائفة ومن دون أي نقد ومناقشة. الفرق الوحيد هو أن الشيخ استخدم مفردة «الإمام» بدلاً عن «ال خليفة»، وكان مراده الإمام المعصوم، لأنَّ الفقهاء الشيعة يشترطون في خوض الحرب الابتدائية صدور أمر من الإمام المعصوم مبسوط اليد.

اتَّبَعَ الشيخ الطوسيَّ الفقهاء الآخرين الذين كانوا تحت تأثير شخصيته وآثاره، إذ أوردوا الفتوى نفسها في كتبهم الفقهية.

فتوى المحقق الحلي (602-676هـ)

يقول المحقق الحلي في كتابه (الشرائع):

«كُلَّ مَنْ يَجِبُ جِهَادُهُ فَالْوَاجِبُ عَلَى الْمُسْلِمِينَ الْغُفُورُ إِلَيْهِمْ إِمَّا لِكُفِّهِمْ وَإِمَّا لِنَقْلِهِمْ إِلَى الْإِسْلَامِ، فَإِنْ بَدَؤُوا فَالْوَاجِبُ مُحَارَبَتُهُمْ، وَإِنْ كَفُّوا وَجَبَ بِحَسَبِ الْمَكْنَةِ وَأَقْلَهُ فِي كُلِّ عَامٍ مَرَّةً؛ وَإِذَا اقْتَضَتْ الْمَصْلَحَةُ مَهَادَنَتَهُمْ جَازٌ»⁽¹⁾.

إذن نجد المحقق الحلي أيضاً قد اتَّبَعَ الشيخ الطوسيَّ، إذ أوردَ ما ذكره الشيخ الذي كان بدوره متبعا للشافعي في هذه المسألة، وذلك من دون أي مناقشة ونقد وتمحيص.

وتجدر الإشارة هنا إلى وجود ملحظين في كلام المحقق الحلي؛ الملحظ الأول هو أنه عدَّ الحرب وسيلة لنقل الكفار إلى الإسلام، وهذا يعني فرض الإسلام بقوة السلاح. والملحظ الآخر في قوله «إِنْ كَفُّوا [عن القتال] وَجَبَ بِحَسَبِ الْمَكْنَةِ»، وهذا تصريح بأنَّ مراده هو وجوب الحرب الابتدائية لنقل الكفار إلى الإسلام.

وقد سار على هذا المنوال الفقهاء الآخرون الذين جاءوا بعد المحقق الحلي، إذ أوردوا في كتبهم الفقهية فتوى الشافعي نفسها التي قبلها الشيخ الطوسي؛ 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:

«الْكَفَّارُ إِنْ كَانُوا قَاطِنِينَ فِي بِلَادِهِمْ غَيْرَ قَاصِدِينَ لِقِتَالِ الْمُسْلِمِينَ، فَالْجِهَادُ لَهُمْ فَرْضٌ كَفَايَةٌ لَا فَرْضٌ عَيْنٌ... وَأَقْلَهُ فِي كُلِّ سَنَةٍ مَرَّةً، وَمَا زَادَ فَهُوَ أَفْضَلُ... لِأَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَعَلَ ذَلِكَ، فَإِنْ غَزَاةٌ بَدَرَ كَانَتْ فِي السَّنَةِ الثَّانِيَةِ مِنَ الْهَجْرَةِ، وَغَزَاةٌ

(1) نجم الدين جعفر بن حسن المحقق الحلي، شرائع الإسلام في معرفة الحلال والحرام، ط: الرابعة، (قم): مؤسسة إسماعيليان، 1408هـ)، ج1، ص 281.

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

الإشكال الذي نروم إيراده هنا على العلامة الحلّي هو أن كلامه وكلام الفقهاء الآخرين يدور حول محاربة الكفار ابتداءً، والذي يعبرون عنه بـ«الجهاد الأصلي»، في حين إنَّ حروب رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلم كانت دفاعية، إذن كيف يمكن الاستناد إلى سيرته صَلَّى الله عليه وآله وسلم في حروبه الدفاعية من أجل أحكام الحرب الابتدائية؟ لقد بذل النبيُّ الأكرم صَلَّى الله عليه وآله وسلم في معركة بدر جهدًا كبيرًا لحؤول دون اندلاع الحرب، ولكنَّ العدوَّ رفض ذلك وبدأ بالهجوم، مما اضطرَّ صَلَّى الله عليه وآله وسلم إلى الدفاع. وفي معركة أحد أيضًا بدأ الهجوم الأول من العدوَّ وكان النبيُّ صَلَّى الله عليه وآله وسلم في موقف المدافع. وهكذا الأمر بالنسبة لسائر الحروب، إذ كانت مبادرات النبيِّ صَلَّى الله عليه وآله وسلم الدفاعية تتبع مبادرات العدوَّ العدوانية. فلا يمكن القول بأنَّ النبيَّ صَلَّى الله عليه وآله وسلم كان قد رسم خطة 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 أن العدوَّ في تلك السنة لم يشن هجومًا. إذن لا يمكن الاستناد إلى سيرة النبيِّ الأكرم صَلَّى الله عليه وآله وسلم في مبادراته الدفاعية لوضع أحكام الحرب الابتدائية. الإشكال الآخر هو أنَّ العلامة [الحلّي] ذكر أن «معركة الخندق كانت في السنة الخامسة للهجرة، ومعركة بني المصطلق في السنة السادسة». في حين إنَّ كلتا معركتي الخندق وبني المصطلق -وبحسب ما ذكر الواقدي- حدثتا في السنة الخامسة، وإنَّ معركة بني المصطلق وقعت قبل معركة الخندق⁽²⁾. إذن وقعت حربان دفاعيتان في سنة واحدة، لأنَّ العدوَّ مارس أفعاله العدوانية مرتين في تلك السنة.

إذن نجد العلامة الحلّي أيضًا متأثرًا بشخصية الشيخ الطوسي الذي قَبِلَ هو الأخير بفتوى الشافعي؛ ولذا أورد الفتوى نفسها على أنَّها فتواه، ثمَّ حاول تبريرها وإسنادها إلى سيرة النبيِّ صَلَّى الله عليه وآله وسلم التي تشير -بحسب رأيه- إلى أنَّه صَلَّى الله عليه وآله وسلم كان يغزو مرةً واحدة في كلِّ سنة. وقد اتضح فيما تقدّم أن هذا الاستناد غير صحيح.

(1) الحسن بن يوسف بن علي بن محمّد بن المطهر الحلّي، تذكرة الفقهاء، المصدر السابق، ج 9، ص 16.

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

فتوى الشهيدين

قال الشهيد الأول (734-786هـ) في (اللمعة) والشهيد الثاني (911-965هـ) في (شرح اللمعة):

«يجب [الجهاد] على الكفاية، وأقله مرة في كل عام، لقوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ [التوبة: 5]، أوجب بعد انسلاخها [أي بعد انقضاء الأشهر الحُرْم] الجهاد وجعله شرطاً فيجب كلما وجد الشرط، ولا يتكرر بعد ذلك بقية العام، لعدم إفادة مطلق الأمر التكرار؛ وفي نظر يظهر من التعليل، [لأن وقوع الأمر عقيب الحظر لا يدل إلا على رفع المنع، أما الوجوب فيجب استفادته من دليل آخر]⁽¹⁾.

يظهر من عبارة (شرح اللمعة) أن أصل وجوب الجهاد مرة في كل عام لا نقاش فيه، بل النقاش في الاستدلال الذي جرى حول هذه المسألة.

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

أما البحث النظري الذي يمكننا بيانه في هذا الصدد فهو أن موضوع الآية المذكورة يدور حول المشركين الناكثين للمعاهدة، إذ منحوا مهلة لمدة أربعة أشهر ليسيحوا في الأرض: ﴿فَسِيحُوا فِي الْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ﴾ [التوبة: 2] يظهر من هذه الآية أن المراد هو أربعة أشهر متتالية، فإذن لا يمكن أن يكون المقصود هي الأشهر الحرام المعهودة، أي ذو القعدة وذو الحجة ومحرم ورجب، لأن شهر رجب لا يلي شهر محرم مباشرة. وحين تقول الآية: ﴿إِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ﴾ فالمراد هو بعد انتهاء المهلة الممنوحة للمشركين الناكثين الذين يحرم قتلهم خلالها، أي بعد أن انتهت هذه المدة وظلوا مستمرين بنقضهم للعهد واعتدائهم عند ذلك ينبغي التصدي لهم بقوة السلاح. لذا فإن المقصود من الأشهر الحرم في هذه الآية ليست أشهر أربعة محددة وموجودة في كل عام، ومن ثم لا يصح أن يقال: يجب شن ما لا يقل عن حرب ابتدائية واحدة ضد الكفار في كل عام بعد تصرم الأشهر الحرام الأربعة بحجة أن فعل الأمر «فاقتلوا» لا يفهم منه أكثر من مرة واحدة.

ولأن العلامة الحلي قبل الرأي القائل بوجوب الحرب الابتدائية مرة واحدة في كل عام

(1) زين الدين بن نور الدين العاملي [الشهيد الثاني]، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، المصدر السابق، ج2، ص 381.

فلذا راح يبحث عن الدليل، واستشهد في بعض المواضع بسيرة النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وزعم أنه كان يخوض حرباً ابتدائية واحدة في كل عام، وقد اتضح أن الأمر لم يكن كذلك. وتوسَّل في موضع آخر بالآية ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، ولكن اتضح آنفاً أن الاستناد إلى هذه الآية في هذا الموضع غير وارد. الطريق الصحيح الذي كان يُفترض بالعلامة الحلِّي اتخاذهُ هو أن يرفض منذ بداية البحث وجوب الحرب الابتدائية مرةً واحدةً في كل عام لكي لا يضطرَّ إلى البحث عن الدليل على ذلك والتشبُّثُ بأمورٍ لا تثبت مراده.

ومن البديهي أن قبول الشهيدَيْن بأصل وجوب الحرب الابتدائية في كل عام يعود إلى اتِّباعهما رأيَ الشيخ الطوسي الذي كان قد سلَّم من قبل بفتوى الإمام الشافعي. وقد تقدَّم الحديث عن كون فتوى الإمام الشافعي لا تستند إلى أي دليل فقهي واجتهادي.

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

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

«[الجهاد] واجبٌ في كل سنة مرةً، إلا لضرورة، فمع الضرورة قد لا يجب في السنة أصلاً، وقد يجب أزيد من مرةً، والمستند النص والإجماع»⁽¹⁾.

لم يجد المحقق الثاني أيضاً اختلافاً بين الفقهاء [في هذه المسألة]، فلذا قبل الفتوى الرائجة، وإن كان الأجدر به ألا يقبلها، ثم قال: «والمستند النص والإجماع». ومراده من النص هي الآية ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ التي استشهد بها العلامة الحلِّي، واتضح سلفاً أن هذه الآية لا تدلُّ على هذا الحكم. أمّا مراده من الإجماع فهو أن جميع الفقهاء، بدءاً من الشيخ الطوسي ومن تلاه، قد أفتوا بذلك. واتضح سلفاً أن فتاوى الفقهاء [في هذه المسألة] -بدءاً من الشيخ الطوسي ومن تلاه- تعود إلى فتوى الإمام الشافعي في كتاب (الأم). ومن ثمَّ لا يوجد ثمة إجماع ليكون حجةً ونافعاً في إثبات هذا الحكم.

فتوى صاحب (جواهر الكلام)

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

«وعن الشيخ [الطوسي] والفاضل والشهيدَيْن والكركي أن أقلَّ ما يفعل الجهاد في

(1) علي بن الحسين الكركي، جامع المقاصد في شرح القواعد، ط: الثانية، (قم: مؤسسة آل البيت، 1414هـ)، ج3، ص 365.

السنة مرة، بل عن الأخير دعوى الإجماع عليه، وهو الحجّة إن تم، لا ما قيل من قوله تعالى (فَإِذَا انْشَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ) الآية،... إذ هو كما ترى فيه نظر من وجوه»⁽¹⁾.

لا يناقش صاحب (الجواهر) في أصل «وجوب الحرب الابتدائية مرة في كل سنة»، ولكنّه يناقش في دلالة الآية التي أوردتها العلامة الحليّ كدليل وحجّة لهذه المسألة، ويقف عند ذلك ويدعو للتأمل؛ ثمّ يقول: «عن الأخير [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 الأخير لا تستند إلى أيّ دليل يُعتدّ به.

قد يمرّ في ذهن أحدنا 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 محرّز فإنّه 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 مرة في السنة- فاقداً للدليل من منظوره، ومن ثمّ يكون منتفياً. لا أدري هل يمكن أن ننسب هذا الرأي لصاحب (الجواهر) أم لا يمكن؟

لزوم عدول الفقهاء عن هذه الفتوى

علمنا سلفاً أنّ الفقهاء يقولون: «يجب محاربة الكفار المسالمين مرة في كل سنة». وزعم أنّ في هذه المسألة إجماع. ما نزوم قوله الآن وفي هذه المسألة هو أنّ هذا الحكم لو كان حكم الله حقاً لكان يجب على الإمام علي عليه السّلام طوال سنوات حكمه أن يشنّ حرباً ابتدائية ضدّ الكفار المسالمين مرة في كل سنة، وأن يضع ذلك ضمن أولوياته. إذن لماذا لم يفعل ذلك؟ ألم يكن مجرد عدم إقدام الإمام علي عليه السّلام على خوض الحرب الابتدائية مرة في كل سنة دليلاً واضحاً على أنّه ليس حكماً من أحكام الله؟ فلو كان كذلك لما كان يتردد في إقامته.

إذا كان الفقهاء لا يمتلكون إجابة عن هذا السؤال فالحقّ يقتضي العدول عن هذه الفتوى، وألا ينسبوا بعدئذ مثل هذا الحكم إلى الإسلام، ولكي لا يتّهم الإسلام بأنّه قد أمر أتباعه بأن يبدؤوا الحرب مع المسالمين ويسفكوا دماؤهم بوصفه تكليفاً شرعياً. فمثل هذا القول يلحق ضرراً فادحاً بمكانة الإسلام وسمعته في أرجاء العالم، وإنّه ظلّم يمارسه ولاة الإسلام بحقّ هذا الدين الإلهي من حيث لا يشعرون!

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

سبب التهديد العسكري الذي وجهه النبي سليمان عليه السلام

بعد أن اتضح أن فرض الدين بقوة السلاح مرفوض من المنظور الإسلامي وإن هداية الناس يجب أن تتم بالحكمة والموعظة الحسنة والبحث والاستدلال وبالتالي هي أحسن، قد يُعرض سؤال مؤداه: ألم يكن التهديد العسكري الذي بادر به النبي سليمان عليه السلام في التعامل مع مملكة سبأ من أجل فرض الدين؟ بعد أن رَفَضَتْ مملكة سبأ دعوة النبي سليمان للحضور عنده وأرسلت إليه الهدايا، رَفَضَ سليمان عليه السلام الهدايا وقال: ﴿فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [النمل: 37] يستفهم السؤال المعروض عن الهدف من هذا التهديد العسكري الذي وجهه النبي سليمان عليه السلام، ألم يكن لِفَرْضِ الدين وبِقُوَّةِ السلاح؟

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

القصة إجمالاً هي أن النبي سليمان اطلَّعَ من خلال الهدد على وجود مملكة سبأ والملكة والهيئة الحاكمة والوضع الداخلي فيها من كل الجوانب؛ وقد ذَكَرَ الهدد في تقريره للنبي سليمان عليه السلام حول أوضاع مملكة سبأ: ﴿... أَحَطْتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِ وَجِئْتُكَ مِنْ سَبَإٍ بِنَبَإٍ يَقِينٍ إِنِّي وَجَدْتُ امْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ وَجَدْتُهَا وَقَوْمَهَا يَسْجُدُونَ لِلشَّمْسِ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَزَيَّنَ لَهُمُ الشَّيْطَانُ أَعْمَالَهُمْ فَصَدَّهُمْ عَنِ السَّبِيلِ فَهُمْ لَا يَهْتَدُونَ﴾ [النمل: 23 و 24]

وفي ضوء تقرير الهدد حول الواقع السياسي والاجتماعي والعقائدي في سبأ كَتَبَ النبي سليمان عليه السلام رسالة طيبة ومحترمة بدأت بـ ﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ [النمل: 30]، وأرسلت من خلال الهدد إلى حكومة سبأ، وقد دُعيت الهيئة الحاكمة فيها إلى عدم التعالي على سليمان وأن يأتوا إليه بسلام. وعندما وصلت رسالة النبي سليمان إلى ملكة سبأ شاورت الملاء والقادة الحكوميين واستشارتهم فيما ينبغي فعله للرد على هذه الدعوة؟ فقالوا لها: ﴿نَحْنُ أَوْلُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانْظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾ [النمل: 33] قالت الملكة: ﴿قَالَتْ إِنَّ الْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوا أَعْرَءَ أَهْلِهَا أَذِلَّةً وَكَذَلِكَ يَفْعَلُونَ وَإِنِّي مُرْسِلَةٌ إِلَيْهِمْ بِهَدِيَّةٍ فَنَاظِرَةٌ بِمَ يَرْجِعُ الْمُرْسَلُونَ﴾ [النمل: 34 و 35] وقد فعلت ذلك فعلاً، وحين وصلت الهدية إلى سليمان قال لحامل الهدية: ﴿أَتُمِدُّونَ بِمَالٍ فَمَا آتَانِي اللَّهُ خَيْرٌ مِّمَّا آتَاكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بِهَدِيَّتِكُمْ تَفْرَحُونَ ارْجِعْ إِلَيْهِمْ فَلَنَأْتِيَنَّهُمْ بِجُنُودٍ لَّا قِبَلَ لَهُمْ بِهَا وَلَنُخْرِجَنَّهُمْ مِنْهَا أَذِلَّةً وَهُمْ صَاغِرُونَ﴾ [النمل: 36 و 37]

لمعرفة حقيقة التهديد العسكري الذي وجهه النبي سليمان عليه السلام وهدف هذا التهديد وآثاره لا بدّ من الالتفات إلى جملة من الملاحظ، ونعرضها كالآتي:

الملحظ الأول: عَلِمَ النَّبِيُّ سليمان عليه السلام من خلال تقرير الهدهد أنّ نظام الحكم في سبأ فرديّ واستبداديّ، وهنالك امرأة لها سلطة مطلقة في تلك المملكة وبيدها أدوات السلطة كافة، وليس للنّاس أيّ دور في إدارة المجتمع وتحديد المصير، بل كلّهم خاضعون لإرادة الهيئة الحاكمة، والجميع مضطرونّ إلى تحمّل الظلم والتمييز والإكراه الذي تمارسه السلطة، ولا يحقّ لهم الاحتجاج، وعليهم الاندماج مع هذه الحياة المذلّة والعبودية. من الواضح أنّ في مثل هذه البيئة لا توجد أيّ حرية للتفكير والعمل والحركة الاختياريين نحو الكمال. وليس هذا فحسب، بل حتّى عقائد النّاس وطقوسهم الدينية تُحدّد من قبل الحكومة.

الملحظ الثاني: دعا النبي سليمان الهيئة الحاكمة في سبأ للحضور عنده، ولم يدعُ أهل سبأ؛ لأنّ مصدر البؤس والحرمان الذي يزرع تحته النّاس هي الهيئة الحاكمة وحكمهم المستبد. وإذا كان يُفترض إجراء الإصلاحات فيجب البدء من النخبة الحاكمة، فما لم يصلح الحاكمون والممسكون بزمام الأمور لن يتحقق أيّ إصلاح في الطبقات الدنيا من المجتمع. لذا دعا النبي سليمان عليه السلام الهيئة الحاكمة من أجل إصلاحهم، وهذا ما يؤدّي بدوره إلى إصلاح واقع المجتمع.

الملحظ الثالث: ذَكَرَ النبي سليمان عليه السلام في سياق كلامه أنّ الهيئة الحاكمة في سبأ، وعلى رأسهم الملكة، إذا رفضوا المجيء إليّ بسلم وصفاء ومن دون استعلاء سأخرجهم من تلك المملكة بالقوّة العسكرية وهم أذلاء وصاغرون. يؤكّد سليمان أنّه يُخرج النخبة الحاكمة وليس النّاس؛ أيّ إنّي أزيل مصدر كلّ هذا البؤس الذي يمرّ به أهل سبأ ليتحرر المضطهدون والأسرى في هذه المملكة، وليجدوا الطريق نحو حياة هانئة وسعيدة وفي فضاء خال من أيّ استبداد وتعسف.

الملحظ الرابع: لم يذكر النبي سليمان عليه السلام شيئاً حول فرض عقيدة التوحيد بقوّة السلاح، ولم يناقشهم حول العقائد الدينية، إذ ما كانت ثمة حاجة إلى هذا النقاش والبحث، لأنّه مع إزالة أعضاء الحكومة الاستبدادية على يده ستتاح للنّاس بيئة حرة للبحث والاستدلال حول العقائد الدينية، وسيقبلون بما يجدونه حقّاً. ومن ثمّ لم تعد ثمة حاجة إلى أن يقول سليمان أريد أن أفرّض على النّاس عقيدة التوحيد بقوّة السّلاح وتحت عنوان الجهاد، وبحسب ما ذكره الفقهاء في مسألة الجهاد!

الملحظ الخامس: إنّ ما كان يسعى إليه سليمان عليه السلام تحكم به فطرة جميع البشر

وتقرّر به، وهو أنّه إذا كان ثمة أناس يرزحون تحت وطأة الاستبداد والتضييق وليس في وسعهم النضال والنهوض للخلاص من حكومة الظلم، وإذا كان هناك من يمتلك قوّة تجعله قادراً على تحرير هؤلاء المضطهدين من براثن الظلم والاستبداد فإنّ فطرة جميع الناس تحكم بأن الواجب العقلي والوجداني يحتم على صاحب القوّة ذاك أن يسارع إلى إنقاذ هؤلاء المضطهدين ليحررهم من أسر الحكومة المستبدة، ليتمكن هؤلاء أيضاً بناء حياة سعيدة بإرادتهم الحرّة، ووضع الخطى نحو الكمال. لذلك عندما اطّلع سليمان على أحوال أهل سبأ المضطهدين شمّر عن ساعده ليزيح الحكومة الاستبدادية عن حياة الناس بأفضل طريقة ممكنة، ولينقذهم من الظلم والجور.

الملحظ السادس: لم يقصد سليمان أن ينفذ تهديده على أرض الواقع ويحتل أرض سبأ بالقوّة العسكرية، بل كان يريد أن يحقق تدبيره من خلال نفس التهديد. بعبارة أخرى إنّ المصلحة كانت تقتضي إنشاء التهديد وليس تنفيذه. لأنّه كان يعلم أنّ الطبقة الحاكمة في سبأ ستأتي إليه من دون الحاجة إلى تنفيذ تهديده العسكري، ولم تعد ثمة حاجة لشن الهجوم. وقد حصل ذلك فعلاً، فما إن علمت الهيئة الحاكمة في سبأ بقوّة سليمان العظيمة حتى جاءت إليه بشكل سلمي. وقد كانت هذه بداية تحرير أهل سبأ والشروع بالإصلاحات السياسية والاجتماعية وحتى العقائدية الشاملة في هذه المملكة.

الملحظ السابع: اتخذ النبيّ سليمان تدبيراً لتطّلع ملكة سبأ وأعضاء حكومتها على قوّته الإلهية والإعجازية، وليحصل فيهم انقلابٌ روحيّ ومعنوي، وليكونوا مستعدين نفسياً لتقبّل الحقيقة بشكل سلمي، وحتى أن يتركوا عقيدة عبادة الشمس ويتقبلوا عقيدة التوحيد. لذلك عندما كانت ملكة سبأ وأحد وزرائها في طريقهما إلى سليمان، قام أحد أفرادها وبأمر منه بنقل عرش الملكة وبقوّة إلهية من سبأ إلى سليمان. وعندما حضرت الملكة عند سليمان وعرفت عرشها الذي غيروا شيئاً من ظاهره أدركت القوّة الإلهية التي يمتلكها سليمان أكثر من قبل وقالت: ﴿وَأَوْتَيْنَا الْعِلْمَ مِنْ قَبْلِهَا وَكُنَّا مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: 42]، ثمّ تابّت عند سليمان وقالت: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي وَأَسْلَمْتُ مَعَ سُلَيْمَانَ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [النمل: 44].

لقد حصل كل هذا التغيير الفكري والعقائدي في روح الملكة ومساعدتها ببركة التدبير الذي اتخذه النبيّ سليمان عليه السّلام، إذ دخلوا عالمًا جديدًا مترعًا بالأنوار، وسلکوا طريق السعادة الحقيقية. تقول ملكة سبأ في مناجاتها لله تعالى: ﴿رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي﴾. من الواضح أن أكبر ظلم مارسه يتمثّل بحكومتها الاستبدادية التي سلبت حريّات الناس جميعاً، إذ حكمت الناس بعنجهيتها وتعسّفها وإبرادتها الشخصية. ولكنّها الآن جاءت بنفسها وبرفقة

أعضاء حكومتها من أرض سبأ إلى محضر إنسان إلهي واعترفت بذنبها وغيّرت من سلوكها ونهجها. ومن ثمّ لم تعد سبأ محكومة بنظام استبدادي، بفضل الانقلاب الروحي والفكري الذي حصل في الهيئة الحاكمة ستتحول كلّ الإمكانيات المتاحة على يد هؤلاء الحكّام، وباتت بفضل هداية سليمان الحكيمة متحررة وفي خدمة النّاس بعد أن كانت في خدمة الاستبداد الملكي؛ وهذا ما كان يسعى إليه النّبيّ سليمان عليه السّلام.

الملحظ الثامن: إنّ منهج سليمان ومنهج الأنبياء عليهم السّلام ونبيّ الإسلام واحد، فمثلاً يكون نبيّ الإسلام وقرآنه منسجمين مع العقل والفطرة ولا يجيزان فرض العقيدة بقوة السلاح فإنّ سليمان النّبيّ عليه السّلام أيضاً، ويحكم وحدة النهج هذه لا يجيز فرض الدين بقوة السلاح. إذن لا يمكن لذلك التهديد العسكري أن يكون بهدف فرض عقيدة التوحيد بقوة السلاح. بل إنّ هذا التهديد -وبحسب ما تقدّم- كان لإزالة العائق عن طريق نموّ المضطهدين وسموهم. وقد تمّ ذلك بتدبير حكيم اتخذه سليمان، إذ أزيل هذا العائق المتمثل بالحكم الاستبدادي المهيمن على رقاب أهل سبأ وبأفضل طريقة ممكنة. ليس هذا فحسب، بل أعلن أعضاء تلك الحكومة الاستبدادية توبتهم، وحصل فيهم تحول فكري وعقائدي، وأصبحوا نخبة حاكمة نقيّة ومنزّهة وجاهزة لتقديم الخدمة لأهالي سبأ المتحررين.

فردٌ واحدٌ لمواجهة عشرة أفراد، وفردٌ واحدٌ لمواجهة فردَيْن

ذكّر المفسّرون «في بادئ الأمر كان يجب على قوى المسلمين أن يتصدّوا في أعمال الجهاد لعشرة أضعاف أعدادهم. ولكنّ هذا الحكم تغبّر، وتوجّب على قوى المسلمين أن يتصدّوا لضعف أعدادهم». ولإثبات هذا الرأي توسّلوا بالآيتين 65 و66 من سورة الأنفال:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ حَرِّضَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَى الْقِتَالِ إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ يَغْلِبُوا أَلْفًا مِّنَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَفْقَهُونَ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ صَابِرَةٌ يَغْلِبُوا مِائَتَيْنِ وَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفَيْنِ بِإِذْنِ اللَّهِ وَاللَّهُ مَعَ الصَّابِرِينَ﴾ [الأنفال: 65 و66]

تنطوي هاتين الآيتين على لحن يوحى بالتشجيع والحثّ على الصبر والصمود في مواجهة هجمة العدو، وليتمكّن المخاطبون من دفع شرّ القوى المهاجمة. وإنّ الأمر الموجّه إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم لحثّ المؤمنين وتحريضهم على قتال الأعداء يمثل خير دليل على أنّ الهدف الرئيس من هاتين الآيتين هو ترغيب المسلمين ودعوتهم إلى الصبر والصمود، والذي يُعدّ من العوامل الرئيسة في الانتصار. ولكنّ هذا

الحث والتحريض قد جرى في مرحلتين، ففي المرحلة الأولى افترض حصول المواجهة بين عشرين فرداً من الصابرين والصامدين والمتفقيين في الدين ومثني فرد من عناصر العدو الذين لا يفقهون شيئاً من الدين ولا يأملون ثواب الآخرة. في مثل هذه الحالة إذا كان صبر المؤمنين وصمودهم عالي المستوى فسيغلبون هؤلاء المئتين، أي يتغلب فرد واحد على عشرة من عناصر العدو. وفي المرحلة الثانية افترض أنه لو كان هناك مئة من الصابرين والصامدين فسيغلبون مئتي شخص من عناصر العدو، أي أن كل واحد [من المؤمنين] يغلب اثنين، وهذا يُعدّ نوعاً من التنوّع والتنزّل في الخطاب. ففي الوهلة الأولى افترض شخص واحد في مواجهة عشرة أشخاص، ولما كان انتصار شخص واحد على عشرة أشخاص حالة نادرة جداً فلذا تنزّل العدد المفترض ووضّع شخص واحد من الصابرين في مواجهة اثنين [من عناصر العدو]، ذلك أنّ غلبة شخص واحد من الصابرين والمتفقيين في الدين الذين يؤمنون بثواب الآخرة على اثنين من عناصر العدو أمر ممكن. فلذلك ورد في الآية الأخرى أنّ الله تعالى خفف ذلك لِعِلْمِهِ بالضعف الموجود في قوّات المؤمنين، ومن ثمّ جعل صابراً واحداً في مواجهة اثنين [من عناصر العدو]. عند ذلك تكون الغلبة على العدو أمراً طبيعياً وممكناً. خلاصة القول إنّ هدف هاتين الآيتين هو تعزيز روحية الصبر والاستقامة والصمود بين المسلمين ومن خلال إحياء فكرة الأمل بالانتصار. ولأنهم متفقهون في الدين ويؤمنون بثواب الآخرة سيصمدون أمام العدو ولا يبدون ضعفاً، فعند ذلك يحققون انتصاراً نوعياً على العدو. وإذا نال بعضهم الشهادة ستكون هذه سعادة أيضاً، وهذا ما يقتضيه الفقه الديني.

أمّا السبب الذي دعا إلى إيراد الحث على الصبر والصمود في مرحلتين فهو لكي يُقال أنّ غلبة صابر متفقه في الدين على اثنين ممن يفقدان التفقه في الدين أمر طبيعي وممكن الحصول. ولا يُستبعد غلبة شخص واحد على عشرة، شرط أن يكون على مستوى عالٍ من الصبر والاستقامة والصمود. ولأنّ المسلمين يُصابون في بعض الأحيان بنحوٍ من الوهن والضعف الروحي فلذا لم يُحدّد ذلك معياراً في قول الله تعالى، وليكون ذلك ضرباً من التخفيف في طريقة الحث والتحريض على الصبر والاستقامة والصمود، حيث تنزّل من الفرض الأول حول صمود شخص واحد في مواجهة عشرة، ليتداول فكرة صمود صابر واحد في مواجهة اثنين [من عناصر العدو].

النهج الذي سلكه المفسرون

حمل المفسرون هاتين الآيتين على أنها تتضمن حكماً تكليفاً⁽¹⁾ وقالوا بأن «الجملة خبرية هنا تفيد الأمر والإنشاء، ففي الوهلة الأولى كان تكليف المسلمين وفي ضوء الآية 65 من سورة الأنفال هو أن يواجه (في الجهاد) نفرٌ واحدٌ عشرةً من الأعداء. ولكن رُفِعَ هذا الحكم في الآية التالية وكُلِّفَ المسلمون بأن يتصدى كل واحد منهم لاثنتين من الأعداء. ودليلهم على ذلك قد وردَ في الآية 66، حيث ذُكِرَ أَنَّ الله تعالى قد خفف عنهم، وإنَّ التخفيف أو الترخيص يُتَصَوَّر في موضع سَبَقَهُ أمرٌ وتكليف»⁽²⁾.

ولكننا علمنا سلفاً أنه يصح أيضاً إعطاء التخفيف حول كيفية الحث والتحريض على الصبر والصمود، إذ يمكن أن يُقال أولاً: «إذا كانت قوَّاتكم على مستوى عالٍ من الصبر والصمود فبإمكان كل واحد منهم أن يتغلب على عشرة»، ثمَّ يُردَّف بالقول: «ولأنَّ في معنوياتكم شيء من الضعف سنخفف في كيفية الحث والتحريض على الصبر والصمود، ولذا نقول الآن إذا كنتم من الصابرين فبإمكان كل واحد منكم التغلب على اثنتين». إذن إنَّ مجرد الإشارة إلى مسألة التخفيف في الآية 66 لا يُعد دليلاً على أنَّ تكون الجملة خبرية في هاتين الآيتين بمعنى الأمر والإنشاء ليفهم منها حكم تكليفي.

القول بنسخ الآية 65 من سورة الأنفال لا يُعتدُّ به

إنَّ المفسرين الذين ذهبوا إلى «أنَّ الجملة خبرية في هاتين الآيتين تفيد معنى الأمر والإنشاء» يقولون: «لقد كان حكم الله في الآية 65 من سورة الأنفال هو أنَّه يجب على كل واحدٍ [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 مباشرة في مختلف جوانب حياته الشخصية والعبادية والاجتماعية، التي عالجتها الشريعة ونظمتها جميعاً، كحرمة شرب الخمر والسرقه، ووجوب الصلاة والصيام. والحكم الوضعي هو الخطاب بجعل الشيء علامة لشيء 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، التبيان في تفسير القرآن، (بيروت: دار إحياء التراث العربي)، ج 5، ص 153.
أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمد شاكر، ط: الثانية، (مكة المكرمة: دار التربية والتراث، د.ت)، ج 14، ص 57.
محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، مصدر سبق ذكره، ج 10، ص 70.

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

أمّا نحن فنقول: «هل من المعقول أن يقول أحدهم بأنَّ الله تعالى أنزل حُكْمًا في آيةٍ ما، وأوجب على النَّاس أن يعملوا به؛ ولكنّه -جلَّ شأنه- نَسَخَ الحكمَ نفسه مباشرةً في الآيةِ التالية وأنزل حُكْمًا آخر بدلًا عنه؟» هل شُرِعَ الحكمُ الأوَّل بنحو غير مدروس وقد عَلِمَ اللهُ بالأمر فورًا وأنه حكم غير صالح ويجب نسخه؟ نعوذ بالله تعالى مِنَّ يَريد أن ينسب ذلك إلى الله الحكيم ويقول: «إنَّ الله تعالى في هاتين الآيتين اللتين نزلتا معًا وضع حُكْمًا، ثمَّ نسخه فورًا في الآية الأخرى!» لا يمكن أن يُنسب ذلك إلى مشرّع اعتيادي، فما بالك إذا نُسبَ لله الحكيم المتعالي؟!

يقول الشيخ الطوسي في (التيبان):

«هذه الآية [أي الأنفال: 66] نسخت حكم ما تقدّمها، لأنَّ في الأولى كان وجوب ثبات الواحد للعشرة والعشرة للمئة، فلما عَلِمَ الله تعالى أنَّ ذلك يشقُّ عليهم وتغيّرت المصلحة في ذلك نقلهم إلى ثبات الواحد للاثنتين والمئة للمئتين، فخفف ذلك عنهم، وهو قول ابن عباس والحسن وعكرمة وقتادة ومجاهد والسدي وعطاء والبلخي والجبائي والرماني، وجميع المفسرين»⁽²⁾.

نقرأ في هذا الكلام ما نُسِبَ مِن أمرٍ غريب لله الحكيم، وذلك مِن لدن جميع المفسّرين، إذ ذهبوا إلى أنَّ الله تعالى وَضَعَ تكليفًا، وَعَلِمَ فورًا أَنَّهُ صَعِبٌ وَعَسِيرٌ على النَّاس، ولذا نَسَخَهُ! حاشا لله! وسبحان الله!

ما المراد من الجملة الخبرية؟

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

(1) يُنظر:

أبو جعفر محمّد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج5، ص 153.

محمّد بن جرير الطبري، جامع البيان، المصدر السابق، ج14، ص 57.

شهاب الدين محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني،

المصدر السابق، ج5، ص 227.

(2) أبو جعفر محمّد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج5، ص 154.

الآية التالية؟» إذا كان هذا مرادهم فيجب القول بأنها لا تفيد معنى الأمر؛ بل ثمة شرط وجزاء في كل واحدة من الآيتين، فالجزاء مترتب على الشرط ومعناه إذا كان فيكم عشرون صابراً فإنهم يغلبون مئتين، وإذا كان فيكم مئة من الصابرين فيغلبون مئتين. فإذا لا يفهم الأمر من أي موضع من مواضع العبارة. فضلاً عن ذلك ثمة استفهام آخر يُعرض في هذا الصدد، إذ يفيد «بالنسبة لخطاب الأمر الذي يزعمون أنه يفهم من الجملة الخبرية، يا ترى بأي شيء يأمر؟ هل هو أمر بالصبر؟ أم بالغلبة؟» إذا كان أمراً بالصبر فيجب القول أنه لا داعي له؛ لأنه بحسب ما تقدّم لا يفهم من أي موضع من مواضع العبارة خطاب يأمر بالصبر والصمود، إذ لا يفهم سوى ترتب الجزاء على الشرط، أي ترتب الغلبة والنصر على الصبر والصمود. أمّا إذا مرادهم أنه خطاب يأمر بالغلبة فهذا غير عقلاني، لأن الغلبة ليست فعلاً اختيارياً حتى يمكن أن يؤمر بها، فالمقاتلون قد يغلبون تارةً ويغلبون تارةً أخرى، لأن الغلبة ليست من اختيارهم حتى يمكن جعلها متعلّقة بالأمر. ومن ثمّ ليس ثمة معنى في أن يُقال للمقاتلين: «إذا كان فيكم عشرون صابراً فعليهم التغلب على مئتين من الأعداء».

نعم، ما تتضمنه هاتان الآيتان هو الوعد والبشرى بالنصر شريطة الصبر والصمود في مواجهة الأعداء، فالآية 65 تقول: «إذا كان فيكم عشرون صابراً فإنهم سيغلبون مئتين». وتقول الآية 66: «إذا كان فيكم مئة صابراً فسيغلبون مئتين».

إنّ مدلول هاتين الآيتين -في حقيقة الأمر- هو أنّ الصبر والظفر مترافقين منذ الأزل، فعلى إثر الصبر يحلّ الظفر⁽¹⁾. وفي ضوء هذا المعنى حُرِّضَ المسلمون لمواجهة العدو بالصبر والصمود. وبناءً على هذا تتضمن الآيتان دلالة التزامية على أنّ الصبر والصمود في مواجهة العدو المعتدي أمر مطلوب. ولعلّ المفسرين لفهمهم حول الدلالة الالتزامية في هاتين الآيتين التي أفادت مطلوبية الصبر والصمود في مواجهة العدو، اعتمدوه بمعنى الأمر بالصبر وقالوا: «تضمنت الآيتان الأمر بالصبر والصمود، وإنّ الجملة الخبرية فيها تفيد معنى الأمر والإنشاء». ولكنه واضح أنّ مدلول الآيتين، أي البشرى بالنصر بشرط التحلي بالصبر في مواجهة العدو، خبرٌ وليس إنشَاءً، إذ لا يفيد معنى الأمر ولا يدلّ على حكم تكليفي. يقول الزمخشري (467-538هـ) حول هذا المعنى:

(1) اقتبس المؤلف في هذا السياق بيتاً شعرياً معروفاً لحافظ الشيرازي، إذ وردَ في بعض النسخ من ديوانه، وضمن الغزلية التي مطلعها: «بر سرّ آنم كه گر ز دست برآيد// دست به كاری زنم كه غصّه سر آيد» [المترجم]

«هذه عدة من الله وبشارة بأن الجماعة من المؤمنين إن صبروا غلبوا عشرة أمثالهم من الكفار بعون الله تعالى وتأنيده»⁽¹⁾.

من البديهي أن «البشرى بالنصر المشروط بالصبر والصمود» لا يفهم منها أمرًا بالصبر، ولا يمكن القول بما قال به المفسرون وأن يُستخرج منه وجوبًا وحكمًا تكليفيًا. من هنا ننفي وجود النسخ في الآية المعنوية، لأنَّ النسخ في الخبر والوعد غير معقول. بل النسخ المعقول والممكن هو أن يكون في حكم تكليفي قد عمِلَ به لمدة معينة.

تبرير غير مقبول

ولأنَّ بعض المفسرين رأوا أنه لا يصح وجود النسخ في آيتين نزلتا معًا، وبنحو ثبت الأولى حكمًا وتأتي الأخرى فورًا وتنسخ ذلك الحكم، صاغوا تبريرًا للتخلص من هذا الإشكال وقالوا: «إنَّ هذه الآية نزلت بعد الآية الأولى بمدة»⁽²⁾.

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

«الظاهر أنَّ الآيتين نزلتا دفعة واحدة، فإنَّهما وإن كانتا تخبران عن حال المؤمنين في زمانين مختلفين كما يشير إليه قوله في الآية الثانية: ﴿الآن خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ﴾ لكنَّ الآيتين تقيسان -كما مرَّ- طبع قوى المؤمنين الروحية في زمانين مختلفين، وسياق الثانية بالنظر إلى هذا القياس بحيث لا يستقلَّ عن الأولى، ووجود حكمين مختلفين في زمانين لا يوجب أن ينزل الآية المتضمنة لأحدهما في زمان غير زمان نزول الأخرى المتضمنة للآخر»⁽³⁾.

هنا يجب القول بأنَّ هذا الرأي الذي يرى أن هاتين الآيتين نزلتا في زمينين مختلفين، ولكنَّهما أُدرجتا في القرآن معًا، إنَّما 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»، فإنَّه يعود إلى قبوله السابق بكون الآيتين تضمنتا حكمًا تكليفيًا. فلذا اضطرَّ إلى أن يقول بوجود الفاصلة في الحكمين المذكورين. فلو كان يرفض هذا المطلب غير المؤثَّق منذ البداية لما اضطرَّه الأمر

(1) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، ط: الثالثة، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1407هـ)، ج2، ص 235.

(2) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج4، ص 491.

(3) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج9، ص 125.

إلى عرض هذا التبرير غير المستدل. فبحسب ما تقدّم اتضح سلفاً إنّ هاتين الآيتين لا تبيينان حكمين تكليفيين، بل تبيانان -على سبيل التنوّع والتنزّل في الخطاب- مرحلتين من حثّ المسلمين وتحريضهم على الصبر والصمود في مقاتلة الأعداء، وإنّ هاتين المرحلتين ذُكرتا واحدةً تلو الأخرى. فإذن ليس ثمة حاجة إلى التبرير غير المقبول الذي وَرَدَ في (مجمع البيان)، ولا إلى التبرير غير المستدل الذي ابتكره صاحب (الميزان) اضطراراً ولعدم وجود مَخْرَج آخر.

اللوازم غير المطلوبة المترتبة على هذا القول

إنّ المفسرين الذين ذهبوا إلى أنّ هاتين الآيتين يُفهم منهما حكمٌ تكليفي يقولون بأنّ الآية 66 من سورة الأنفال نَسخت الآية 65، وإنّ الحكم البديل الذي جاءت به هو أنّه يجب على كلّ فردٍ من المسلمين أن يتصدّى لاثنتين [من الأعداء]، وإذا كان عدد الأعداء أكثر من ضعف عدد المسلمين ولو بشخص واحد، فعند ذلك لا يجب الدفاع. ما يلزمه هذا القول هو أنّ الدفاع في معركة أُحُد لم يكن واجباً على المسلمين، لأنّ عدد المسلمين كان سبعمئة فرد، فيما بلغ عدد الأعداء ثلاثة آلاف شخص؛ وهكذا الأمر بالنسبة لمعركة الخندق، إذ لم يجب الدفاع في حينها، لأنّ عدد المسلمين آنذاك كان ثلاثة آلاف شخص، فيما بلغ عدد الأعداء عشرة آلاف. وكذلك بالنسبة لمعركة مؤتة، حيث استشهد جعفر الطيّار، إذ لم يكن الدفاع واجباً في ضوء الرأي المذكور، لأنّ عدد المسلمين كان ثلاثة آلاف شخص، وبلغ عدد الأعداء ثلاثين ألفاً. وبالنسبة لِمَزمنا الراهن لم يكن الدفاع عن مدينة المحمّرة والتصدّي لاحتلال القوّات البعثية تكليفاً واجباً، لأنّ عدد الأعداء كان عشرات أضعاف القوّات الوطنيّة المتواجدة في المحمّرة. ما تقدّم يعكس اللوازم غير المطلوبة المترتبة على مثل هذا الرأي، إذ لا يسع لأيّ أحد أن يلتزم بها. فإذا افترضناه رأياً صحيحاً سنجد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم والمسلمين قد خالفوه، لأنّهم دافعوا في معركة أُحُد لكونه واجباً شرعياً. وكذلك في معركتي الخندق ومؤتة، وكذلك في معركة تحرير المحمّرة. كلّ هؤلاء الذين خاضوا هذه المعارك خالفوا قول المفسرين، وهذا دليل على أنّ المفسرين لم يفسّروا الآيتين المذكورتين بنحو صحيح.

استناد الشافعيّ إلى الرأي المنقول عن ابن عباس

يقول الشافعيّ في كتاب (الأم):

«أخبرنا ابن عُيينة عن عمرو بن دينار عن ابن عباس قال: لما نزلت هذه الآية ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عِشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مَائَتِينَ﴾ فكتب عليهم أن لا يفرّ العشرون من المائتين، فأَنزَلَ اللهُ تعالى ﴿إِنِ الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا فَإِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ مِائَةٌ

صابرة يَغْلِبُوا مَائَتِينَ ۖ فَخَفَّفَ عَنْهُمْ وَكَتَبَ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَفِرَّ مَائَةٌ مِنَ الْمَائَتِينَ... فإذا غزا المسلمون أو غُزُوا فَتَهِئُوا لِلْقِتَالِ فَلَكَوْا ضَعْفَهُمْ مِنَ الْعَدُوِّ حَرَمَ عَلَيْهِمْ أَنْ يُؤَلُّوا عَنْهُمْ... فإن كان المشركون أكثر من ضِعْفِهِمْ لَمْ أُجِبْ لَهُمْ أَنْ يُؤَلُّوا عَنْهُمْ وَلَا يَسْتَوْجِبُ السَّخَطُ عِنْدِي مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَعَلَا لَوْ وَلَّوْا عَنْهُمْ... لِأَنَّا بَيِّنَّا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا يُوجِبُ سُخْطَهُ عَلَى مَنْ تَرَكَ فَرَضَهُ وَأَنْ فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْجِهَادِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى أَنْ يَجَاهِدَ الْمُسْلِمُونَ ضِعْفَهُمْ مِنَ الْعَدُوِّ وَيَأْتِمُ الْمُسْلِمُونَ لَوْ أَطْلَعَ عَدُوٌّ عَلَى أَحَدٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ وَهُمْ يَقْدِرُونَ عَلَى الْخُرُوجِ إِلَيْهِ بَلَا تَضْيِيعٍ لِمَا خَلْفَهُمْ مِنْ ثَغَرِهِمْ إِذَا كَانَ الْعَدُوُّ ضَعْفَهُمْ وَأَقْلَ»⁽¹⁾.

من الواضح جدًا أَنَّ الإمام الشافعي قد بنى رأيه على الحديث الذي نقله عن ابن عباس، وفهم من الآيتين المذكورتين حُكْمًا تكليفيًا ومن ثَمَّ أَقْنَى بِأَنَّ حَكَمَ اللَّهِ النَّهَائِي هُوَ أَنَّ عِدَدَ الْأَعْدَاءِ إِذَا بَلَغَ ضَعْفَ عِدَدِ الْمُسْلِمِينَ عِنْدَ ذَلِكَ يَجِبُ التَّصَدِّي لَهُمْ، ولكن إذا كانوا أكثر من ضعف عدد المسلمين ولو بشخص واحد فعند ذلك يجوز للمسلمين الفرار.

ما يُثِيرُ الدهشةَ في هذا الأمر هو أَنَّ الشافعي لم يجتهد أبدًا في هذه المسألة واستسلم لرأْيِ نَقْلِهِ بِنَفْسِهِ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ. في حين إِنَّ الاستناد إلى الدليل المنقول يجب أن يتم بعد «الفحص عن المُعَارِضِ» وبعد التأكّد من عدم وجوده. وإنَّ في هذا الحديث دليل مُعَارِضٍ، وهو نقلٌ آخر عن ابن عباس، إذ ينطوي على دلالة تخالف ما نَقَلَهُ الشافعي عن ابن عباس. فقد روى الطبريُّ بسنده عن ابن عباس أَنَّهُ قَالَ فِي الْآيَتَيْنِ 65 وَ66 مِنْ سُورَةِ الْأَنْفَالِ:

«إِنَّهُ كَانَ جَعَلَ عَلَى كُلِّ رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَشْرَةَ مِنَ الْعَدُوِّ يُؤَشِّبُهُمْ (أي: يغيرهم بذلك)، لِيُوطِّنُوا أَنْفُسَهُمْ عَلَى الْغَزْوِ، وَأَنَّ اللَّهَ نَاصِرُهُمْ عَلَى الْعَدُوِّ، وَلَمْ يَكُنْ أَمْرًا عَزَمَهُ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَا أَوْجَبَهُ، وَلَكِنْ كَانَ تَحْرِيطًا وَوَصِيَّةً أَمَرَ اللَّهُ بِهَا نَبِيَّهُ، ثُمَّ خَفَّفَ عَنْهُمْ فَقَالَ: ﴿الْآنَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ وَعَلِمَ أَنَّ فِيكُمْ ضَعْفًا﴾، فَجَعَلَ عَلَى كُلِّ رَجُلٍ رَجُلَيْنِ بَعْدَ ذَلِكَ، تَخْفِيفًا، لِيَعْلَمَ الْمُؤْمِنُونَ أَنَّ اللَّهَ بِهِمْ رَحِيمٌ، فَتَوَكَّلُوا عَلَى اللَّهِ وَصَبَرُوا وَصَدَقُوا، وَلَوْ كَانَ عَلَيْهِمْ وَاجِبًا كَفَرُوا إِذْنًا كُلِّ رَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ عَمَّنْ لَقِيَ مِنَ الْكُفَّارِ إِذَا كَانُوا أَكْثَرَ مِنْهُمْ فَلَمْ يَقَاتِلُوهُمْ. فَلَا يَغْرُنْكَ قَوْلُ رَجُلٍ! فَإِنِّي قَدْ سَمِعْتُ رَجُلًا يَقُولُونَ: إِنَّهُ لَا يَصْلَحُ لِرَجُلٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ أَنْ يِقَاتِلَ حَتَّى يَكُونَ عَلَى كُلِّ رَجُلٍ رَجُلَانِ، وَحَتَّى يَكُونَ عَلَى كُلِّ رَجُلَيْنِ أَرْبَعَةً، ثُمَّ بِحَسَابِ ذَلِكَ، وَزَعَمُوا أَنَّهُمْ يَعِصُونَ اللَّهَ إِنْ قَاتَلُوا حَتَّى يَبْلُغُوا عِدَّةَ ذَلِكَ، وَإِنَّهُ لَا حَرَجَ عَلَيْهِمْ أَنْ لَا يَقَاتِلُوا حَتَّى يَبْلُغُوا عِدَّةَ أَنْ يَكُونَ عَلَى كُلِّ رَجُلٍ رَجُلَانِ، وَعَلَى كُلِّ رَجُلَيْنِ أَرْبَعَةً»⁽²⁾.

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، المصدر السابق، ج4، ص 178 و179.

(2) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، المصدر السابق، ج14، ص 53.

نلاحظ هنا أنَّ هذا الرأي المنقول عن ابن عباس يعارض ما نقله الإمام الشافعي واستند إليه، لأنَّ هذا النقل أشار بصريح العبارة إلى أنَّ هاتين الآيتين لا يُفهم منهما حكمٌ تكليفيٌّ. وقد وردَ كذلك أنه لو فُهمَ مِن هاتين الآيتين أنَّ «الإقدام على الدفاع لا يجب إلا حين يكون عدد المسلمين نصف عدد الأعداء وإذا كان عددهم أقلَّ من نصف الأعداء فلا يجب الدفاع»، عند ذلك كان يُفترض بالمسلمين ألا يدافعوا حين كان عددهم أقلَّ من نصف الكفار. في حين إنَّ المسلمين دافعوا في كلِّ الأحوال، حتَّى حين كان عددهم أقلَّ من نصف عدد الكفار، مثلما حصَلَ في معركة أُحد والخندق وموُتة.

ما يثير التساؤل هنا هو عدم انتباه الشافعي ومَن تبعه إلى هذا الرأي المنقول عن ابن عباس، والذي ينسجم مع لحن الآيتين ويفيد: «لا يُفهم من هاتين الآيتين حكمٌ تكليفيٌّ». يا ترى لماذا أهملوا هذا الرأي واستندوا إلى رأي آخر منسوب إلى ابن عباس الذي يفيد: «يُفهم من الآيتين حكمٌ تكليفيٌّ»؟ ما الذي دعاهم إلى اعتماد رأي تترتب عليه توالي فاسدة عدَّة، والتي تقدِّم ذكرها؟ الإجابة عن هذا السؤال تقع على عاتق القائلين بذلك الرأي المرفوض وغير المعقول.

تشريعٌ يهددُ وجودَ الأمة المسلمة

إذا كان المفسِّرون يقولون بأنَّه «توجَّبَ على المسلمين أولاً أن يتصدَّوا لِعشرةٍ أضعاف أعدادهم من قوى الأعداء، ولكنَّ هذا الحكم نُسخَ وتوجَّبَ عليهم أن يتصدَّوا لِضعفِ أعدادهم من الأعداء»، فإنَّ هذا القول يعني أنَّ الحكمَ 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 ثَمَّ فإنَّ مثل هذا القانون يؤدي بهلاك الأمة المسلمة! لأنَّ المسلمين يعدُّونه حكماً إلهياً، فمتى ما كانت قوَّات العدو أكثر من ضعف عدد المسلمين -ولو بشخص واحد- فلن يعدُّوا الدفاعَ عندئذٍ تكليفهم الديني، ولا تقوم الحكومةُ ولا حتَّى النَّاسُ بالدفاع اللازم. وبالنسبة للأعداء الذين يَعْلَمون جيِّداً بأنَّ المسلمين في مثل هذا الظرف لا يعدُّون الدفاعَ من وظائفهم فمن الطبيعي أن يعدُّوا العدَّةَ للقضاء على الأمة المسلمة ويشنُّوا هجمةً عسكريةً من كل جانب لإزالة المسلمين عن الوجود! في حين أننا نعلم بأنَّ الدفاع عن كيان المجتمع الإسلامي يُعدُّ وظيفة الأمة المسلمة وحقُّها الطبيعي في آن، إذ ينبغي على الحكومة وعلى النَّاس معاً القيام به. والتاريخ أيضاً يخبرنا بأنَّ المسلمين على الصعيد العملي فعلوا ذلك وحافظوا بدفاعهم على كيان الأمة المسلمة.

هنا يجب أن نسأل المفسِّرين: «لماذا نسبتُم إلى القرآن قانوناً لو عُمِلَ به لأزِيلَ المجتمعُ

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

«إِذَا غَزَا الْمُسْلِمُونَ أَوْ غَزَوْا... إِنْ كَانَ الْمُشْرِكُونَ أَكْثَرَ مِنْ ضَعْفِهِمْ لَمْ أَحِبَّ لَهُمْ أَنْ يُؤْلُوا عَنْهُمْ، وَلَا يَسْتَوْجِبَ السُّخْطَ عِنْدِي مِنَ اللَّهِ عَزَّ وَعَلَا... لِأَنَّا بَيِّنًا أَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ إِنَّمَا يُوجِبُ سَخَطَهُ عَلَى مَنْ تَرَكَ فَرَضَهُ وَأَنْ فَرَضَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْجِهَادِ إِنَّمَا هُوَ عَلَى أَنْ يُجَاهِدَ الْمُسْلِمُونَ ضَعْفَهُمْ مِنَ الْعَدُوِّ»⁽¹⁾.

في حين إن إطلاق الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا﴾ [الأنفال: 45] وكذلك إطلاق الآية ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا زَحَفًا فَلَا تُلْوَهُمُ الذُّبَابَ﴾ [الأنفال: 15] يدل على وجوب الصمود في مواجهة العدو والدفاع وعدم الفرار، مهما كان تعداد العدو. إن المفسرين -في حقيقة الأمر- لم يجروا بحثًا كافيًا ومتكاملاً حول مدلول هاتين الآيتين، فما إن قال أحدهم إن «عبارة ﴿الآن خفف الله عنكم﴾ في الآية الثانية تدل على أن محتوى هاتين الآيتين يتضمّن حكمًا تكليفيًا» حتى سارع الآخرون بقبول هذا الرأي، إذ ثبتوه في كتبهم وكرروه وأعادوه على مرّ القرون حتى استقرّ في أذهان الجميع. ولذلك نجد صاحب (الميزان)، على الرغم من قوله في هذا الصدد بأن «اختصاص التخفيف باب التكليف يمكن المناقشة فيه»⁽²⁾، (أي لا يمكن الإلزام بأن التخفيف في الآية ﴿الآن خفف الله عنكم﴾ لن يكون إلا في الحكم التكليفي)، فإنه رغم هذا الرأي يقول: «لكنّ ظهور الآيتين في وجود حكمين مختلفين مترتبين بحسب الزمان أحدهما أخفّ من الآخر لا ينبغي الارتياح فيه»⁽³⁾.

نحن نرى أن رأي صاحب (الميزان) هذا ناشئ من تلك الذهنية السائدة التي تكوّنت لديه أيضًا إثر تكرار هذا المطلب في المصادر السابقة. وإلا فإنّ التشكيك في «ظهور هاتين الآيتين في حكمين تكليفيين» ليس مطلوبًا فحسب، بل يلزم رفض ذلك أيضًا. لأنّ المفسرين لكي يثبتوا أن محتوى هاتين الآيتين ينطوي على حكم تكليفي اقتصروا على الاستناد إلى ظهور الآية ﴿الآن خفف الله عنكم﴾ وقالوا: «التخفيف لا يكون إلا بعد التكليف». ولأنّ صاحب (الميزان) كان يرى أنّ هذا المعنى قابل للنقاش فلذا لم يعد ثمة طريق أمامه ليثبت من خلاله «ظهور الآيتين في وجود حكمين تكليفيين». فضلًا عن ذلك -وبحسب ما تقدّم ذكره- إنّ الالتزام بالحكمين التكليفيين المفهومين من هاتين الآيتين -في ضوء زعمهم- يؤدّي إلى زوال

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، المصدر السابق، ج4، ص 179.

(2) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج9، ص 125.

(3) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

الأمة المسلمة. وما يلزم هذا الرأي أيضًا هو أنَّ معارك مثل أُحُد والخندق ومؤتة لم تكن جهادًا واجبًا. هذه هي التوالي الفاسدة التي لا يمكن الالتزام بها.

إذن إنَّ القول بـ«ظهور هاتين الآيتين في وجود حكمين تكليفيين مختلفين»، وبنحو يكون أحدهما أخفَّ من الآخر، وبحسب ما جاء في (الميزان)، لا يمكن القبول به. فضلًا عن ذلك ثمة تباين آخر في قول صاحب الميزان المتقدم ذكره، فهو من جانبٍ يقول بأنَّه يُفهم من الآيتين «حكمان مختلفان أحدهما أخفَّ من الآخر»، ومراده من «الأخف» هو الحكم الثاني، حيث يُزعم أنَّ عدد الأعداء إذا كان ضعف عدد المسلمين فيجب الصبر في الجهاد، وإذا كان أكثر من الضعف فلا يجب. ومن جانب آخر يقول ضمن الفقرة خامسًا وفي ذيل تفسيره لهاتين الآيتين: «الآية تدلُّ خامسًا على أنَّ الصبر واجبٌ في القتال على أيِّ حال»⁽¹⁾.

من الواضح أنَّ وجوب الصبر في القتال لا ينسجم في كلِّ الأحوال مع «الحكم الثاني» الذي عدَّه كسائر المفسرين محتوًى للآية الثانية. لأنَّه إذا كان عدد الأعداء أكثر من ضعف عدد المسلمين فإنَّ الصبر والصمود في القتال -وبمقتضى الحكم الثاني المزعوم- غير واجب.

تعيين عدد أفراد العدو غير ممكن

لقد زعمَ المفسرون أنَّ عدد الأعداء إذا كان ضعف عدد المسلمين فإنَّ الجهاد واجبٌ، وإذا كان أكثر من ذلك فلا يجب. إذن إنَّ تحديد تعداد قوَّات العدو هو الشرط الأول لمعرفة الحكم الشرعي، وما لم يتوفَّر هذا الشرط فلم يعلم المسلمون هل يجب عليهم الجهاد أم لا يجب؟ فلذا عليهم من باب المقدمة أن يبحثوا سلفًا حول قوَّات العدو ويحصلوا على إحصائهم ليعلموا بتكليفهم الشرعي. ومن جانب آخر نعلم أن تعداد القوَّات القتالية، البرية منها والجوية والبحرية، يُعد من المعلومات السريَّة وتطلُّ دومًا في طيِّ الكتمان. فبناءً على هذا المبدأ العسكري لا يتيسر للمسلمين عادةً أن يطلَّعوا على التعداد الحقيقي لقوَّات العدو. وحتى إذا أرسلوا عيونًا وعناصر متخفية بين صفوف العدو فلن يتمكنوا من معرفة العدد الحقيقي لقوَّات العدو وبنحو دقيق. من هنا يتضح أنَّ الاستناد إلى رأي القائلين بـ«أنَّ محتوى هاتين الآيتين ينطوي على حكمين تكليفيين» يُقيَّد عملية تشخيص الحكم الشرعي للجهاد بشرطٍ يتعدَّر على المسلمين تحقيقه. وهذا تالٍ فاسدٌ آخر يُدرج إلى جانب التوالي الفاسدة المتقدم ذكرها.

(1) المصدر نفسه، والصفحة نفسها.

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

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

من البديهي أنَّ المسلمين الذين ينشئون في ظلِّ ثقافةٍ مبنية على القول الصحيح سيعدُّون الدفاع والتصدِّي لهجوم العدو واجبًا في كلِّ الأحوال، ولا يشترطونه بضعف عدد عناصر العدو. ولذا لا يسعون إلى تحديد عدد قوَّات العدو، بل يظلُّون يقظين دومًا وعلى أهبة الاستعداد ليردُّوا بحسم على الأعداء المعتدين، ولا يتيحون لهم فرصةً ليشنُّوا هجومًا عسكريًا بكلِّ ارتياح ويقضوا عليهم.

يعتقد المترعرون في ظلِّ هذه الثقافة بأنَّ الجهاد في الإسلام ليس هجمةً عسكريَّة ابتدائية على أناس مسالمين، بل الجهاد في هذا الدين له ماهية دفاعية، فمتى ما هاجم العدو (مهما كانت أعداده)، أو متى ما كان يتهيأ ويستعدُّ للهجوم، يتصدَّون له بحسم وصلابة، ويلحقون الهزيمة بالمعتدي ويرجعونه من حيث أتى ويجعلونه نادمًا على فعلته.

الفصل الثاني

جهاد البغاة

من الموضوعات التي يعنى بها باب الجهاد هي موضوعة الحرب على «البغاة». يعود أصل هذه المسألة إلى الآية التاسعة من سورة الحجرات: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾

مطالب حول آية «البغاة»

المطلب الأول: ذكر الزمخشري في كتابه (الكشاف) حول سبب نزول هذه الآية:

«وَقَفَّ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم عَلَى مَجْلِسِ بَعْضِ الْأَنْصَارِ وَهُوَ عَلَى حِمَارٍ قَبَالَ الْحِمَارُ، فَأَمَسَكَ عَبْدُ اللَّهِ ابْنَ أَبِي بَأْنَفِهِ وَقَالَ: خَلَّ سَبِيلَ حِمَارِكَ فَقَدْ أَذَانَا نَتْنَهُ. فَقَالَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ رَوَاحَةَ: وَاللَّهِ إِنَّ بَوْلَ حِمَارِهِ لَأَطْيَبُ مِنْ مِسْكِكَ، وَرَوَى: حِمَارُهُ أَفْضَلُ مِنْكَ، وَبَوْلُ حِمَارِهِ أَطْيَبُ مِنْ مِسْكِكَ. وَمَضَى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم وَطَالَ الْخَوْضُ بَيْنَهُمَا حَتَّى اسْتَبَا وَتَجَالَدَا، وَجَاءَ قَوْمَاهُمَا وَهُمَا الْأَوْسُ وَالْخَزَرَجُ، فَتَجَالَدُوا بِالْعِصِيِّ، وَقِيلَ بِالْأَيْدِي وَالنِّعَالِ وَالسَّعْفِ، فَرَجَعَ إِلَيْهِمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم وَأَصْلَحَ بَيْنَهُمْ، وَنَزَلَتْ»⁽¹⁾.

المطلب الثاني: إذا قبلنا سبب النزول هذا فيجب القول بأن مفردة «اقتتال» في هذه الآية وُطِّفَتْ بمعنى أوسع من قتل أحدهم الآخر، إذ يشمل الضرب والاشتباك بالأيدي أيضاً، وَلَعَلَّ هذه المفردة وُطِّفَتْ في الآية ﴿فَوَجَدَ فِيهَا رَجُلَيْنِ يَقْتَتِلَانِ﴾ [الفصل: 15] بهذا المعنى. لأن ما يبدو في الظاهر هو أن الرجلين القبطي والسبطي المذكورين في الآية لم يقدموا على قتل

(1) أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل، المصدر السابق، ج4، ص 364.

بعضهما الآخر، بل حَصَلَ شِجَارٌ بَيْنَهُمَا وَتَضَارَبَا، وَقَدْ اسْتَنْجَدَ السِّبْطِيُّ بِمُوسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وَلَكَّمْ مُوسَى الْقَبْطِيُّ مِمَّا أَدَّى إِلَى مَوْتِهِ.

المطلب الثالث: إذا لم تكن ثَمَّةُ حَرْبٍ قد نشبت بين الفريقين، ولكن تهيأت مقدماتها وأوشك الفريقان على خوض القتال، فَإِنَّ هَذِهِ الْحَالَةَ أَيْضًا تُعَدُّ مِنْ مَصَادِيقِ الـ«اِفْتِتَالِ» بِمَعْنَاهِ الْوَاسِعِ. أَوْ عَلَى أَقَلِّ تَقْدِيرٍ تَنْطَوِي عَلَى مَبْدَأٍ وَجُوبِ الْإِصْلَاحِ، وَلِهَذَا يَشْتَمِلُ قَوْلُهُ ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ هَذَا الْمَوْرَدَ أَيْضًا، وَمِنْ ثَمَّ يَجِبُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ أَنْ يَصْلَحُوا بَيْنَ الْفَرِيقَيْنِ لِكَيْ لَا تَنْدَلِجَ حَرْبٌ. وَذَلِكَ مِثْلُ الْوَقَائِعِ الَّتِي سَبَقَتْ مَعْرَكَةُ الْجَمَلِ وَصَفِّينَ وَالنَهْرَوَانَ، وَقَتْنُذُ حَصَلَتْ مَقَدِّمَاتُ الْحَرْبِ، وَلَمْ تَنْدَلِجِ الْحَرْبُ بَعْدَ.

المطلب الرابع: تتضمن 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 يُعرَفُ الظالمُ في أثناء مفاوضات السلام. والثالث: هو الأمر بالتصالح بين الفريقين بعد أن يكف الطرف المعتدي عن العدوان 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 ألحقت بالطرف المظلوم بنحوٍ عادل، وذلك لِعَقْدِ الصلح والسلام. ولذلك وَرَدَ بعد فعل «أصلحوا» في الأمر الثالث تعبيرٌ ﴿بِالْعَدْلِ﴾. ولكنَّ فعل الأمر ﴿أَصْلِحُوا﴾ في الأمر الأول لم يرد بعده «بالعدل»، لأنَّه لم تكن ثَمَّةُ حاجةٍ إلى هذا الوصف.

المطلب الخامس: تشير هذه الآية إلى الصراعات الداخلية التي قد تحصل في بعض الأحيان بين أفراد الأمة المسلمة وفي البلاد الإسلامية، وإنَّ خطابها موجَّهٌ لجميع المسلمين الذين يبلغهم الحدثُ وبمقدورهم المبادرة لإيقاف الحرب أو محاربة الظالم، وفي نهاية المطاف إرغامه على تعويض الحقوق الضائعة. وهذا يشمل جميع الدول والأفراد الاعتياديين في عموم العالم الإسلامي، فعلى الجميع أن يبادروا بقدر استطاعتهم. وفي هذا الصدد يشير الكتابُ السابع والخمسون مِنْ كُتُبِ (نهج البلاغة) إلى أنَّ الأفراد الاعتياديين في مثل هذه المواطن مكلَّفون بالعمل على وفق ما أمرت به هذه الآية. يعود هذا الكتاب إلى أحداث حرب الجَمَلِ، فلما كان الإمام عليٌّ عليه السَّلَامُ متوجهًا مِنَ الْمَدِينَةِ إِلَى الْبَصْرَةِ لِلتَّصَدِّيِّ إِلَى فِتْنَةِ الْجَمَلِ كَتَبَ إِلَى أَهْلِ الْكُوفَةِ:

«أَمَّا بَعْدُ فَإِنِّي خَرَجْتُ مِنْ حَيٍّ هَذَا إِمَّا ظَالِمًا وَإِمَّا مَظْلُومًا وَإِمَّا بَاغِيًا وَإِمَّا مَبْغِيًا عَلَيْهِ

وَأَيُّ أَدَّكَرُ اللّٰهَ مَنْ بَلَغَهُ كِتَابِي هَذَا لَمَّا نَفَرَ إِلَيَّ فَإِنْ كُنْتُ مُحْسِنًا أَعَانِي وَإِنْ كُنْتُ مُسِيئًا اسْتَعْتَبَنِي»⁽¹⁾.

يتضح من كلام الإمام علي عليه السلام أنه عندما تهيأت مقدمات معركة الجَمَل كان الناس الاعتياديون أيضًا مكلفون بالعمل بالأوامر المذكورة في الآية، ولذلك دعاهم الإمام إلى أن يساهموا في الأمر وأن يؤدّوا دورًا ويشخصوا الظالم والمظلوم وأن يعملوا بمهامهم.

فضلاً عن ذلك يتضح من نص هذا الكتاب أن الناس قبل الحرب أيضًا مكلفون بدراسة موقف الطرفين، وأن يشخصوا أهل الحق وأهل الباطل، وأن يسارعوا إلى نصرته أهل الحق.

المطلب السادس: بالنسبة للفريقين المذكورين في هذه الآية يمكن -عقلاً- تصوّر أوجه عدّة: 1. أن يكون كلا الفريقين في حربهما متعمّدين وظالمين؛ 2. أن يعتقد الفريقان كلاهما بأنّ هذه الحرب تكليفهم الشرعي، وذلك سبب شبهة وقعوا فيها، أو بسبب اجتهد خاطئ، مثل فئة 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 الجَمَل وصفين؛ 5. أن 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 والتوسط بين المتخاصمين للتصالح بينهما. أمّا إذا كانت الحرب قد اندلعت فعلاً عليهم التفاوض بطريق مدروسة وحثيثة ودعوة الطرفين إلى إيقاف الحرب وعقد السلام. وبالطبع في أثناء مفاوضاتهم سيتسنى لهم معرفة أهل الحق والباطل.

من البديهي أن من يقف مع الحق، مثل الإمام علي عليه السلام في معركة الجَمَل وصفين والنهروان، لا يسعى إلى الحرب والقتال بين المسلمين، وسيقبل بمقترح عدم خوض الحرب أو إيقافها. وهنا إذا رحّب الطرف المقابل بمقترح عدم البدء بالحرب أو إيقافها فبطبيعة الحال لن تبدأ، وإذا كانت قد بدأت فعلاً ستتوقف. أمّا إذا رفض الدعوات إلى السلم فسيوضح عندها أنه باغٍ وظالم، وعلى المسلمين محاربتة ليفيء إلى أمر الله ويتوب، أو ليضمحلّ تماماً.

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

وفي الأوجه الثلاث الأولى، حيث يكون الطرفان من أهل الباطل، إذا لم يقبل أي من الطرفين بترك الحرب والافتتال فسيكون كلا الطرفين بغاةً وظلمة. وفي مثل هذه الحالة يجب محاربة الطرفين ليتوبا أو ليضمحلا. أما إذا تاب الفريقان معاً فالحرب تتوقف بطبيعة الحال، وعند ذلك يجب تعويض الأضرار التي ألحقت بكل طرف وبناء على مبدأ العدل والإنصاف. وإذا لم يتوبا واضمحلا فعند ذلك أيضاً تتوقف الحرب. أما إذا قبل طرف واحد بإيقاف الحرب ورفض الطرف الآخر فإن الطرف الراض يُعدّ باغياً وظالماً، إذ تجب محاربته ليتوب أو ليضمحل.

المطلب السابع: يتضح من هذه الآية أن الباغي من بين الفريقين المسلمين المتحاربين هو الفريق الذي ظلم الفريق الآخر ورفض حل النزاع بنحوٍ عادل. سواء أكان الفريقان كلاهما أفراداً اعتياديين، أو كان فريقاً يضم أفراداً اعتياديين والفريق الآخر من أعضاء النظام الحاكم. وكذلك سواء 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 الحكام البعثيين في العراق فليس ثمة شكوك في أن كلتا القوتين المتقاتلتين كانتا مسلمتين، وتشملهما الآية ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا﴾. على وفق مدلول هذه الآية فإن الفريق الظالم يُعدّ باغياً بحسب كل من الأوجه الثلاثة المذكورة، وإن ظلمه يتضح ويبين طوال عملية التفاوض بين الطرفين التي تكشف عن دوافع كل من الفريقين، وإن فاء التفريع في ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى﴾ التي وردت بعد ﴿فَأَصْلِحَا بَيْنَهُمَا﴾ تدل على هذا المعنى.

تشمل هذه الآية بنحو عام الفئات الثلاث المذكورة، ولكن فقهاء السنة والشيعة عرّفوا البغاة «بأنها فئة من الأفراد من الذين يتمردون على الحكومة»، وحصروا بحثهم الفقهي بواحد من المصاديق الثلاث حول الباغي. ولعل سبب ذلك يعود إلى أن أغلب ما كان يحدث على أرض الواقع كانت صراعات واشتباكات تجري على إثر انتفاضات وأحداث تمرّد ضد الحكومات. وإن أغلب الحكومات كانت تواجه مثل هذه الحركات المتمردة، مثلما حصل مع حكومة الإمام علي عليه السلام، إذ حدثت في فترة حكمه ثلاثة اضطرابات وحركات تمرّد، واندلعت على إثرها حرب الجمل وصفين والنهروان. وهكذا الأمر بالنسبة للحكومات الأخرى، إذ كانت تواجه حركات متمردة، وكانت تتولّد حاجة تدفع بالفقهاء إلى دراسة أحكامها. ولذلك خصصت الكتب الفقهية في باب الجهاد قسماً خاصاً بـ«جهاد البغاة».

جملة معترضة

بالنظر إلى أن سياق البحث تطرّق إلى قضية الحرب بين إيران والعراق يرى المؤلف أنه من المناسب إيراد مطلب حول الحرب المفروضة من قبل النظام البعثي في العراق ضدّ إيران في عام 1981، إذ يرتبط بمدلول الآية الخاضعة للبحث.

في بدايات أحداث الحرب المفروضة، يومئذ كانت العلاقات الثنائية بين الجزائر وإيران حسنة جدّاً، اقترح المسؤولون الجزائريون على رئيس مجلس الشورى الإسلامي [الإيراني]⁽¹⁾ في أثناء زيارته للجزائر، أن يؤدّوا دور الوسيط بين الطرفين [بين إيران والعراق]، وأن يشرعوا بمفاوضات لإيقاف الحرب وعقد التصالح. وقد قالوا لرئيس مجلس الشورى: «إنّ الله تعالى أمّر في القرآن بأنّ على المسلمين إذا شاهدوا فتنين من المسلمين يتقاتلان أن يبادروا إلى الإصلاح بينهما: ﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا﴾. ونحن نريد أن نتوسّط بينكم والعراق ونبادر إلى عقد الصلح، ولنكون قد عملنا بهذا التكليف القرآني». يقول رئيس المجلس [الإيراني]: «قلْتُ في ردّي عليهم: إذا كانت ثمة حرب لم يكن فيها أحد الطرفين معتدياً عند ذلك يجب الالتزام بهذه المسألة والتدخل من أجل الإصلاح. ولكن إذا كان أحد الطرفين معتدياً فإنّ القرآن قد أوضح تكليفه»، وقد جاء في ذيل الآية: ﴿فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾⁽²⁾.

بمثل هذا الاستدلال رَفَضَ رئيسُ مجلس الشورى مقترح المسؤولين الجزائريين حول الوساطة لعقد الصلح، وبهذا يؤس هؤلاء واستمرت الحرب.

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

الملحظ الأول

بالنسبة لتصريحه الذي قال فيه «إنّ الآية الكريمة التي أمرت بالتوسط من أجل المصالحة تعنى بحرب لا يكون فيها أيّ من الطرفين معتدياً، وإذا كان أحد الأطراف معتدياً فإنّ القرآن أوضح تكليفه، إذ تجب محاربة المعتدي ولا مدخلة للتوسط من أجل المصالحة»، نقول في الجواب عن ذلك: فلنفترض أنّ الجزائريين أرادوا المساهمة في التفاوض بين الطرفين بوصفهم طرفاً ثالثاً محايداً وذلك ليعرفوا المعتدي وليتمكّنوا

(1) كان رئيس مجلس الشورى آنذاك القيادي في نظام الجمهورية الإسلامية الإيرانية الشيخ علي أكبر هاشمي رفسنجاني (1934-2017). ويذكر أنّه كان في فترة دراسته في حوزة قم من تلامذة مؤلّف هذا الكتاب.

[المترجم]

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

من إنجاح مفاوضاتهم الإصلاحية بطريقة أسلس وأفضل؛ وأنَّ موقفهم قبل المفاوضات الإصلاحية كان موقف الطرف المحايد. ولنفترض أنَّهم لا يعلمون مَنْ هو الطرف المعتدي، لأنَّ كلا الطرفين يتهمان الآخر بالاعتداء. إذن ما كان يصحُّ أن يُقال لمن أرادوا التعرّف على المعتديّ طوال مفاوضات السلام «إنَّ الوساطةَ للتصالح لا داعي لها لكون الطرف المقابل هو المعتديّ وتجب محاربته». لأنَّهم سيردّون: قبل إجراء مفاوضات للسلام لا يسعنا أن نعرف من هو المعتدي حتّى يمكننا محاربته. فعبر مفاوضات السلام فقط يمكن معرفة الطرف المعتدي، ومن ثمَّ نحاربه عند اللزوم.

الملحظ الثاني

وأما تصريحه حول أنَّ «الآية المذكورة ترتبط بحربٍ لا يكون فيها أحد الطرفين معتدياً» غير صحيح، لأنَّ الفئتين المذكورتين في هذه الآية - كما تقدّم سلفاً - يمكن تصوّرهما ضمن خمسة أوجه. وفي ثلاثة أوجه منها يتقاتل الطرفان على غير حق، وفي الوجهين الباقيين يمكن أن يكون طرفٌ على حقٍّ وطرفٌ آخر على غير حق، وإنَّ هذه الآية تشمل الأوجه الخمسة كلّها. ومن جانبٍ آخر اتضح أنَّه لا يُفهم من أيّ موضع من هذه الآية أنَّها تتحدّث عن حرب تخلو من طرف معتدٍ، وإذا كانت كذلك لكان معناها بالنحو الآتي: «إذا تقاتلت فئتان من المؤمنين ولم تكن أيّ منهما معتدية فبادروا للتصالح بينهما». والمفهوم المترتب على ذلك هو أنَّه إذا كان أحد الطرفين معتدياً أو إذا كان كلاهما معتديين فلا داعي للمبادرة إلى التصالح. من البديهي أنَّه لا أحد بمقدوره أن يزعم بهكذا معنى لهذه الآية، فهذا تحمیل وفرض لا تبتغيه الآية.

الملحظ الثالث

أيمكن أساساً أن تندلع حربٌ لا يكون فيها معتدٍ، وبنحو يخوض كلا الطرفين الحربَ وهما على حقٍّ؟ لا يمكن ذلك مطلقاً. فنحن نعلم بأنَّ المعتدي هو ذلك الطرف الذي يبدأ بالحرب، وإذا لم يبدأ أحدٌ من الطرفين الحربَ فلن يكون ثمة معتدٍ، وبطبيعة الحال لا تندلع حربٌ. إذن حيثما توجد حربٌ فثمة اعتداء أيضاً، ولا يمكن تصوّر حرب تخلو من المعتدي. فلذلك تصريح رئيس المجلس الذي ذكّر فيه بأنَّه «إذا كانت ثمة حرب تخلو من المعتدي فهذه هي المسألة، ويجب التدخل للتصالح» لا يطابق الواقع.

من الممكن أن يكون كلا الطرفين معتديين، ولكن لا يمكن ألا يكون كلاهما غير معتديين. بل حتّى عندما يدخل طرفٌ ما الحربَ لاجتهاد خاطئ، مثل الخوارج الذين عدّوا محاربة الإمام عليّ عليه السّلام تكليفهم الشرعي، في مثل هذه الحالة أيضاً يوجد معتدٍ، وإن كان الخوارج يعتقدون بأنَّهم يحاربون على حقٍّ وليسوا معتدين. بيد أنَّ عقيدتهم الخاطئة هذه لا تتغيّر

الحقيقة، لأنَّ ثَمَّةً اعتداءً قد حصل فعلاً، وإنَّ الإمام عليّ عليه السَّلام بذل جهداً كبيراً لكي لا تندلع الحرب، ولكنَّ الخوارج هم مَنْ 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 والعراق، كان مبادرةً طيبةً جداً ومناسبة وعن حسن نية، ومطابقة للآية القرآنية. وبالنظر إلى العلاقات الحسنة بين الجزائر وطرفي النزاع كان ثَمَّة احتمال كبير أن تؤدِّي 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. فحتَّى لو افترضنا أنَّ المسؤولين الجزائريين ما كانوا ليوفَّقوا في إيقاف الحرب وعقد التصالح فإنَّ مفاوضات السلام بحدِّ ذاتها كانت ستُذاع في أرجاء العالم، ولكان من شأنها أن تكون عاملاً رئيساً في تشخيص الطرف المعتدي، ولكان ذلك انتصاراً لإيران. مثلما كانت المفاوضات بين فيتنام وأمريكا في باريس عاملاً رئيساً في عدِّ أمريكا هي الطرف المعتدي، مما أدَّى إلى هزيمتها وانسحاب قوّاتها من أراضي فيتنام.

ولنعد إلى سياق البحث. لقد أسلفنا أنَّ الفقهاء حَصَرُوا البحثَ حول «البُغاة» بفئةٍ من الأفراد الاعتياديين الذين ينتفضون ضدَّ الحكومة ويتمردون عليها، وإنَّ كان ذلك مجرد واحدٍ من مصاديق الباغي، وهو أخصُّ من المعنى الذي يُفهم من الآية.

تعريف الفقهاء لـ «البُغاة»

1. تعريف «البُغاة» في الفقه الحنبلي

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

«قَوْمٌ مِنْ أَهْلِ الْحَقِّ، يَخْرُجُونَ عَنْ قَبْضَةِ الْإِمَامِ، وَيَرْمُونَ خَلْعَهُ لِتَأْوِيلِ سَائِغٍ، وَفِيهِمْ مَنَعَةٌ يَخْتِاجُ فِي كَفِّهِمْ إِلَى جَمْعِ الْجَيْشِ، فَهَؤُلَاءِ الْبُغَاةُ، الَّذِينَ نَذَرُوا فِي هَذَا الْبَابِ حُكْمَهُمْ»⁽¹⁾.

يظهر أنَّ السبب الذي دفع بقُدامة إلى أن يعرف البُغاة «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 الخرقي، تحقيق: طه الزيني-ومحمود عبد الوهاب فايد-وعبد القادر عطا [ت 1404هـ]- ومحمود غانم غيث، ط: الأولى، (القاهرة: مكتبة القاهرة، 1969)، ج 8، ص 526.

وتأويل سائح» هو سعيه لتبرير الحراك المخرب الذي قاده دعاة الحرب في معركتي الجمل وصفين. ذلك أن قدامة وأقرانه في الرأي والتفكير يقولون: «الصحابة كلهم عدول»، ولذا تحتاج حركة التمرد التي تسبب بها دعاة الحرب في معركتي الجمل وصفين (والذين هم من الصحابة) إلى مبرر شرعي، وبهذا قيل أن اجتهادهم اقتضى ذلك.

2. تعريف البغاة في الفقه الحنفي

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

«الْبُغَاةُ هُمُ الْخَوَارِجُ، وَهُمْ قَوْمٌ مِنْ رَأْيِهِمْ أَنَّ كُلَّ ذَنْبٍ كُفْرٌ، كَبِيرَةٌ كَانَتْ أَوْ صَغِيرَةً، يَخْرُجُونَ عَلَى إِمَامٍ أَهْلٍ الْعَدْلِ، وَيَسْتَحِلُّونَ الْقِتَالَ وَالْأَمْوَالَ بِهَذَا التَّأْوِيلِ، وَلَهُمْ مَنَعَةٌ وَقُوَّةٌ»⁽¹⁾.

يظهر أن مراد علاء الدين الحنفي من تفسير البغاة بالخوارج هو خوارج النهروان، وذكر ذلك ليبرئ المتسببين بمعركتي الجمل وصفين من صفة البغي.

لا ندري ما الذي يجعل هؤلاء الفقهاء ناظرين إلى الماضي ويفسرون آية البغاة الحاوية على أمر دائمٍ بطريقةٍ توحى بأنها قد نزلت في فئةٍ خاصةٍ ذُكرت أحوالهم وسيرتهم في التاريخ؟ ولم لا يفسرونها بطريقةٍ تمكّنهم من معرفة البغاة المعاصرين لهم وبغاة العصور الآتية ليَعْلَمَ النَّاسُ في كلِّ عصرٍ وإلى قيام الساعة بتكليفهم حيال هؤلاء؟ ويعرّف عبد القادر عودة البغاة في الفقه الحنفي بقوله:

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

يختلف هذا التعريف عن التعريف الذي ذكره علاء الدين الحنفي للبغاة في الفقه الحنفي، ولعل علاء الدين الحنفي أورد رأيه الشخصي في تعريف البغاة، 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)، ج7، ص 140.

(2) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، (بيروت: دار الكاتب العربي، د.ت)، ج2، ص 673. وللمزيد يُنظر: 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)، ج4، ص 261.

3. تعريف «البُغاة» في الفقه المالكيّ

يعرّف عبد القادر عودة البُغاة في الفقه المالكيّ بقوله:

«البُغاة فرقةٌ من المسلمين خالفت الإمام الأعظم أو نائبه لمنع حقّ وجب عليها أو

لخلعه»⁽¹⁾،⁽²⁾.

يظهر أنّ الفقه المالكيّ قد ذكر منع الحقّ في تعريف البُغاة لينطبق على من امتنع عن إعطاء الزكاة للخليفة الأول، وذكروا خلع الإمام الأعظم لينطبق العبارة على المنتفضين الذين أرادوا خلع الخليفة الثالث.

4. تعريف «البُغاة» في الفقه الشافعي

يعرّف عبد القادر عودة البُغاة في الفقه الشافعي بقوله:

«البُغاة المسلمون مخالفو الإمام بخروجٍ عليه وترك الانقياد له، أو منع حقّ توجّه

عليهم بشرط شوكةٍ لهم وتأويلٍ ومطاعٍ فيهم»⁽³⁾.

هنا نجدُ الفقه الشافعيّ أيضاً عدّ «منع الحقّ» مصداقاً للبُغي، ليُراد 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 «البُغاة» ضمن حديثه عن حرب الخليفة الأول مع مانعي الزكاة، ليدرج كليهما ضمن حكم واحد، ومن ثمّ عدّ مانعي الزكاة من مصاديق «البُغاة»⁽⁴⁾.

(1) المصدر نفسه، ج2، ص 673.

(2) عبد القادر عودة بدوره اقتبس التعريف عن كتاب (شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك). وعند مراجعتي النصّ المقتبس لدى عودة وجدتُ المفردة الأخيرة في التعريف قد وردت (خلعه) وليس (خلعه)، في حين إنّ مؤلف هذا الكتاب، (أي الشيخ صالح النجف آبادي)، ترجمَ عبارة عبد القادر عودة للفراسية ضمن سياق بحثه: (خلعه). لذا راجعتُ شرح الزرقاني ووجدتها (خلعه) كما ذكرها المؤلف في الفارسية. عبارة الزرقاني: «الجماعة (الباغية فرقة) من المسلمين (خالفت الإمام الأعظم أو نائبه لأحد شيئين إما (لمنع حقّ) وجب عليها من زكاة أو حكم عليها من أحكام الشريعة المتعلقة بالله أو بآدمي أو الدخول تحت طاعته بالقول والمباشرة باليد لحاضر والإشهاد على الدخول لمن 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 ميتة جاهلية (أو) خالفته (لخلعه) 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، ج2، 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)، ج7، ص 402.

(4) يُنظر: الشافعي، الأم، المصدر السابق، ج4، ص 214 إلى 216.

5. تعريف «البُغَاة» في الفقه الشيعي

يقول الشيخ الطوسي في تعريف «البُغَاة»:

«الباغي: مَنْ خَرَجَ عَلَى إِمَامٍ عَادِلٍ، وَقَاتَلَهُ، وَمَنَعَ تَسْلِيمَ الْحَقِّ إِلَيْهِ، وَهُوَ اسْمُ دَمٍّ. وَفِي أَصْحَابِنَا مَنْ يَقُولُ: إِنَّهُ كَافِرٌ. وَوَأَفْقُنَا عَلَى أَنَّهُ اسْمُ دَمٍّ جَمَاعَةً مِنَ الْعُلَمَاءِ الْمُعْتَزِلَةِ بِأَسْرِهِمْ، وَيُسَمَّوْنَهُمْ فَسَاقًا، وَكَذَلِكَ جَمَاعَةٌ مِنْ أَصْحَابِ أَبِي حَنِيفَةَ وَالشَّافِعِيِّ. وَقَالَ أَبُو حَنِيفَةَ: هُمْ فَسَاقٌ عَلَى وَجْهِ التَّدِينِ. وَقَالَ أَصْحَابُ الشَّافِعِيِّ لَيْسَ بِاسْمٍ دَمٍّ عِنْدَ الشَّافِعِيِّ، بَلْ هُوَ اسْمُ مَنْ اجْتَهَدَ فَأَخْطَأَ، بِمَنْزِلَةِ مَنْ خَالَفَ مِنَ الْفُقَهَاءِ فِي بَعْضِ مَسَائِلِ الْاجْتِهَادِ»⁽¹⁾.

يجب أن نعلم هنا بأن مراد الشيخ الطوسي من الإمام العادل هو الإمام المعصوم، فهو قد صرَّح 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 فإنهم يعنون الإمام المعصوم. من جملة هؤلاء العلّامة الحلي في كتابه (التذكرة)، حيث قال في باب جهاد البغاة:

«لا خلاف بين المسلمين كافة في وجوب جهاد البغاة»⁽²⁾.

ثمّ يضيف قائلاً:

«قد جرت العادة بين الفقهاء أن يذكروا الإمامة في هذا الموضع ليعرف الإمام الذي يجب اتباعه ويصير الإنسان باغيًا بالخروج عليه وليست من علم الفقه، بل هي من علم الكلام. فلنذكر كلامًا مختصرًا فنقول يشترط في الإمام أمور: الأول: أن يكون مكلفًا... الثاني: أن يكون مسلمًا... الثالث: أن يكون عدلاً... الرابع: أن يكون حرًا... الخامس: أن يكون ذكراً... السادس: أن يكون عالمًا 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: السيّد علي الشهرستاني والسيّد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي نجف، ط: الثانية، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1420هـ)، ج 5، ص 335.

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

صحيح الأعضاء كاليد والرجل والأذن وبالجمله اشتراط سلامة الأعضاء من نقص يمنع من استيفاء الحركة وسرعة النهوض، وهو أولى قولِي الشافعية. الحادي عشر: أن يكون من قريش لقوله صَلَّى الله عليه وآله وَسَلَّمَ الأئمة من قريش وهو أظهر قولِي 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 السّلام. وهو باطل عندنا لأن الإمامة عندنا محصورة في الاثني عشر... الثاني عشر: ويجب أن يكون الإمام معصوماً عند الشيعة لأن المقتضى لوجوب الإمامة ونصب الإمام جواز الخطأ على الأمة المستلزم لاختلال النظام فإن الضرورة قاضية بأن الاجتماع مظنة التنازع والتغالب... فلا بد حينئذ من سلطان قاهر مطاع نافذ الأمر متميز عن غيره من بني النوع، وليس نصيبه 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، ويتسلسل فلهذا أوجب أن يكون معصوماً... الثالث عشر: أن يكون منصوفاً عليه من الله تعالى ومن النبي صَلَّى الله عليه وآله، أو ممن ثبتت إمامته بالنص فيهما لأن العصمة من الأمور الخفية التي لا يمكن الاطلاع عليها، فلو لم يكن منصوفاً عليه لزم تكليف ما لا يطاق... الرابع عشر: أن يكون أفضل أهل زمانه... الخامس عشر: أن يكون منزهاً عن القبائح لدلالة العصمة عليه... وأن يكون منزهاً من الدناءة والذائل كاللعب والأكل في الأسواق وكشف الرأس بين الناس... وقد خالفت العامة في ذلك كله [أي الشروط التي تلت الشرط التاسع]⁽¹⁾.

سؤالان علميان معروضان على الفقهاء

نروم هنا أن نوجه سؤالين علميين للعلامة الحلّي وللفقهاء المتفقيين معه في الرأي.

السؤال الأول

هل يرى العلامة الحلّي ومن اتفق معه أن وجوب جهاد «البغاة» حكم دائم، وإنه مستمر وبقا مع بقاء الإسلام؟ أم يعدّونه حكماً فصلياً وموسمياً وبنحو لا يرتبط إلا بزمان الإمام المعصوم مبسوط اليد، ويقتصر بطبيعة الحال على خمس سنوات وبضعة أشهر من حكم الإمام علي والإمام الحسن (عليهما السّلام)؟

إذا كان العلامة الحلّي يقول بأننا «نعرض موضوع الإمامة في هذا الموضع ليُعرّف الإمام

(1) المصدر نفسه، ج9، ص 393-398.

الذي يجب أتباعه ويصير الإنسان باغياً بالخروج عليه»، وإذا كان يعدّ العصمة من شروط الإمامة، فإنّ ما يلزمه هذا القول هو أن يكون وجوب جهاد «البغاة» حكماً فصلياً وموسمياً، وأن يكون محدوداً بخمس سنوات وبضعة أشهر من حكومة إمامين مبسوطي اليد، إذ كان الخروج عليهم بغياً. ولأنّ سائر الأئمة لم يكونوا ماسكين بزمام الحكم فلذا لم يحصل تمرّد ضدّهم ليتحقّق البغي. هل يرضى العلّامة الحليّ ومن تبعه من الفقهاء أن يكون حكم الآية المذكورة محدوداً بفترة قصيرة من حكم إمامين معصومين، ويمسي حكم الآية بعدهما ميّناً ومنتهي الصلاحية، وأن لا يكون له مصداق خارجي في عصر الغيبة؟ هل يليق بالمنزلة العلميّة التي يتبوّؤها هؤلاء الفقهاء أن يلتزموا بذلك؟!

إذا كان العلّامة الحليّ والفقهاء المتفقون معه يرفضون أن يكون حكم الآية المذكورة لاغياً بعد خمس سنوات وبضعة أشهر من حكم الإمامين المعصومين، وإذا كانوا يقولون: «إنّ لحن الآية يحكي عن حكم دائمٍ تحتاجه البشرية إلى قيام الساعة»، فعند ذلك عليهم أن يقبلوا بأنّ في عصر الغيبة أيضاً إذا ظهرت حكومة مثل الجمهورية الإسلامية في إيران في مكان آخر من المعمورة، حيث يختار الناس قائد الحكومة بحريّة ويفوضون إليه إمامة الأئمة، في مثل هذه الحكومة إذا قادت فتنة تمرّداً مسلّحاً ضدّها واندلعت حرب، عند ذلك يجب على المسلمين أن يصلحوا بين الفتنتين، وإذا شخّصوا أن إحداها ظالمة عليهم محاربتها لتفنيء إلى أمر الله. ومن ثمّ فإنّ حكم الآية لا يتحدّد بزمن حضور الإمام المعصوم مبسوط اليد، بل هو حكم باقٍ إلى قيام الساعة.

السؤال الآخر

إذا كان العلّامة الحليّ يقول كما قال نظرائه من الفقهاء: «يجب أن يكون الإمام معصوماً لأنّ المقتضى لوجوب الإمامة ونصب الإمام جواز الخطأ على الأئمة المستلزم لاختلال النظام فإنّ الضرورة قاضية بأن الاجتماع مظنة التنازع والتغالب... فلا بدّ حينئذ من سلطان قاهر مطاع نافذ الأمر»، فهل هذا يعني أنّ مراده أنّ الإمام المعصوم يحول دون وقوع الخطأ في المجتمع؟ أم المراد هو أنّ الإمام يتلافى الخطأ عند حدوثه؟ إذا كان المراد هو أنّ الإمام المعصوم يحول دون وقوع الخطأ فهذا غير صحيح، لأنّه لا إمام ولا نبيّ بقادرين على منع وقوع الخطأ أو الجريمة في المجتمع، وبحسب النصوص التاريخية كان الولاة والحكام المكلفون في زمن النبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم وحكومة الإمام علي عليه السّلام يرتكبون الأخطاء والجرائم والخيانة، ولم يكونا قادرين على منع ذلك. فمن الأحداث المعروفة في التاريخ هي قضية خالد بن الوليد بعد فتح مكّة، إذ أناط إليه رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم مهمّة تبليغية. ولكنّه في طريقه لإنجاز

هذه المهمة قُتِلَ بِأَمْرِ مِنْهُ نَحْوُ ثَلَاثُونَ مُسْلِمًا بَرِيًّا. وَقَدْ تَأَلَّمَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَثِيرًا جَزَاءَ هَذِهِ الْجَرِيْمَةِ الْمَفْجَعَةِ وَاضْطُرَّ إِلَى دَفْعِ الدِّيَةِ لَذَوِي الْقَتْلَى ⁽¹⁾.

وفي مواضع من نصوص (نهج البلاغة) إشارات إلى الخيانات التي ارتكبتها ولاية الإمام علي عليه السَّلام وعمَّاله، فقد أثَّبتهم ووبَّخهم عليه السَّلام في كتبه التي أرسلها إليهم. من جملة ذلك الكتابين 41 و71 في (نهج البلاغة)، إذ يتضمنان أشدَّ المفردات التوبيخية التي ذكرها الإمام حول الولاية الذين خانوا الأمانة. وبهذا نرى أنَّ النَّبِيَّ والإمام أيضًا لم يقدرًا على منع وقوع الجريمة والأخطاء.

أما إذا كان المراد هو أنَّ الإمام يتلافى الأخطاء أو الجريمة بعد وقوعها فإنَّ الإمام غير المعصوم أيضًا قادر على فعل ذلك. فإذا إنَّ استدلال العَلَّامة الحلي ونظرائه من الفقهاء المتفقيين معه في الرأي حول وجوب عصمة إمام النَّاس وقائدهم إنَّما هو استدلال عليل وعقيم ولا يعالج مشكلة ولا علَّة. السؤال الآخر الذي قد يُعْرَضُ في هذا الصدد يستفهم عَمَّا يقوله الفقهاء في زمن الغيبة، فما رأيهم عندما لا يكون الإمام المعصوم مبسوط اليد حاضراً؟ هل يقولون ليس من اللازم في عصر الغيبة -وعلى وجه الاستثناء- أن يكون الإمام معصوماً ومبسوط اليد، وإنَّ الإنسان غير المعصوم أيضًا بوسعه أن يكون قائداً وإماماً؟ حتَّى لو قالوا ذلك فإنَّ هذا الأمر لا ينسجم مع استدلالهم المطلق والذي يشمل جميع الأزمنة.

على أيِّ حال إنَّه انسدادٌ خَلَقَهُ هَؤُلَاءِ 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 العَلَّامة الحلي والفقهاء المتفقون معه أنَّ حكومة الحق هي حكومة النَّبِيَّ والإمام المعصوم فقط. ومن جانب آخر، وعلى الرغم من كونهم يعيشون في عصر الغيبة، حيث لا يوجد إمام معصوم مبسوط اليد، فقد عَرَّضُوا بحوثاً في الفقه يرون أنَّها من شؤون الإمام المعصوم مبسوط اليد ومن وظائفه الخاصَّة به؛ مثل الجهاد الابتدائي ضدَّ الكفَّار أو جهاد «البُعاة» أو معاهدة الكفَّار وأخذ الجزية من أهل الكتاب، وأخذ الزكاة من المسلمين وصرفها في الأمور التي حددها القرآن، وكذلك إقامة الحدود والتعزيرات بالنسبة لمرتكبي جرائم القتل

(1) يُنظر: أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن موسى بن بابويه القمي (الصدوق)، الأمالي، ط: الأولى، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 2009)، ص132، المجلس الثاني والثلاثون، الحديث السابع وبسند معتبر. وكذلك: الواقي، المغازي، المصدر السابق، ج2، 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 الخاصّة بالإمام المعصوم مبسوط اليد، ولا يحقُّ لِغير المعصوم التدخل فيها. وأمّا السؤال الذي نوجهه لهؤلاء الفقهاء يدور حول كلِّ هذه القضايا والمباحث التي تشكّل جزءاً كبيراً من الفقه الاستدلالي وتنطوي على عمدة القضايا السياسية والعسكرية والتنفيذية والجزائية والاقتصادية وغيرها من الأمور، هل كان تدوين هذه القضايا في الكتب الفقهية وتدريسها بناءً على افتراضٍ ما، حتّى باتت تأخذ حيّزاً كبيراً من حقول الفقه الاستدلالي وتتطلّب تكاليف باهظة؟

هل يريد الفقهاء أن يقولوا: «إذا افترضنا - فرضاً محالاً - أنَّ الإمام المعصوم المبسوط اليد موجود في عصر الغيبة، فإنَّ هذه هي الأحكام الخاصّة بتلك القضايا المختلفة والمنووعة التي نذكرها 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 خارجي في عصر الغيبة - ونبيّنها ضمن المباحث الموسّعة 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 حكومة الإمام علي والإمام الحسن (عليهما السلام)، وإنَّ هذه الأحكام عُدَّت ميّنة من بعدهم وانتهت صلاحيتها وأفل زمانها؟» وهل يريدون القول: «إنَّ آيات الجهاد ضدَّ الكفّار وآيات جهاد «البُغاة» وآيات الزكاة والآيات المرتبطة بعقوبة السّارق والزناة والقاذفين والمحاربين والمرابين وغيرهم، ليست نافذة في عصر غيبة الإمام المعصوم المبسوط اليد، ولا جدوى منها سوى للتبرك والتلاوة لنيل الثواب؟» بناءً على اعتقاد هؤلاء الفقهاء الذي يقول: «الحكومة الحقّة لا تكون سوى حكومة النّبي والإمام المعصوم» فإنَّ الإجابة عن كلِّ هذه الأسئلة تكون بالإيجاب.

لعلَّ واحدةً من أسباب جمود الفقه، ولا سيما في قضايا الحكم التي ترتبط بإدارة المجتمع، هي طريقة التفكير هذه التي اعتمدها الشيعةُ حول الحكومة الحقّة. لأنَّ الفقيه حينما يعتقد بأنَّ الحكومة الحقّة محصورة بحكومة المعصوم، والتي لا يمكن إقامتها في عصر الغيبة، فلذا لا يتولّد لديه الحافز ليفكر ويتأمل في القضايا المرتبطة بالحكم وإدارة المجتمع، ولا يكون قادراً على عرض الاجتهاد الجديد بنحو منسجم مع مقتضيات الزمان. لأنّه يرى أنَّ مَنْ يتولّى مثل هذه القضايا والأمور يجب أن يكون إماماً معصوماً، وهو الآن غير موجود. أمّا إذا اعتقد

الفقيه بأنَّ في عصر الغيبة أيضًا يمكن انتخاب شخص مؤهل ولائق للقيادة والإمامة وعبر صوت الناس الحر فإنَّ حكومته ستكون حَقَّة؛ ومن ثمَّ سيعتقد بأنَّ قضايا الحكم كُلِّها يجب إقامتها بيد هذا القائد اللائق والمؤهل. وفي ضوء هذه النظرة إلى قضايا الحكم والمجتمع يتوفر لديه الحافز ليتأمل في جميع ما يحتاجه المجتمع، وأنَّ يجب 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، وأنَّ يجد الحلَّ لكلِّ منها، ويضع خطوات نحو الأمام ويسير منسجمًا مع تقدُّم الحياة بإصداره فتاوى متريقة وقادرة على معالجة المشاكل والأزمات. وبهذا يخرج الفقه عن جموده وركوده، ويتقدَّم نحو الأمام ويتكامل، مواكبًا حركة المجتمع. فلو كانت هذه الحركة التكاملية المرجوة قد بدأت في زمن الشيخ الطوسي لكنا الآن، وبعد مضي عشرة قرون، بإزاء تطوُّر فقهي كبير سائر للأمام. ولكن لم يحدث ذلك ومع شديد الأسف، إذ ظلَّ الفقه يراوح في مكانه، مما بات بحاجة إلى إعادة نظر جادة. لأنَّه في حالته الراهنة لا يقدر على معالجة احتياجات المجتمع.

تبرير عمل الناكثين والقاسطين

إنَّ تعريف «البُغاة» في الفقه الحنبلي والشافعي تضمَّن مفردة «التأويل»، والمراد من ذلك أن الفئة الباغية قد اجتهدت، وتمرَّدوا وطغيانها يستند إلى الاجتهاد. والاجتهاد بدوره يمثل حجة شرعية، وبالتالي فإنَّ عملهم لا يُعدُّ فسقًا ولا ذنبًا، وإن كان اجتهادهم خاطئًا وتمرَّدهم بغيًا. ولكنَّ هذا «التأويل» يصدق على الخوارج، لأنَّهم كفَّروا الإمام عليَّ عليه السَّلام وعدَّوا محاربته تكليفهم الشرعي. أمَّا بالنسبة لأصحاب الجَمَل وصفين فلا يصدق عليهم ذلك، لأنَّهم كانوا يعلمون بأنَّهم يحاربون عليًّا عليه السَّلام عن غير وجه حق.

إنَّ العلماء السُّنة الذين يستندون إلى المبدأ الفاقِد للدليل والقائل بأنَّ «الصَّحابة كُلُّهم عدول»، رأوا أنَّه إذا كان تمرَّد أصحاب الجَمَل وصفين فسقًا وذنبًا فإنَّه لا ينسجم مع ذلك المبدأ. ولذلك أوردوا قيد «التأويل» في تعريف «البُغاة» ليقولوا بأنَّ أصحاب الجَمَل وصفين [الناكثين والقاسطين] أوَّلوا واجتهدوا، وعدَّوا محاربة عليَّ بن أبي طالب عليه السَّلام تكليفهم الشرعي. فإذا لا تُخدَش عدالتهم.

إنَّ السبب الذي دفع علماء السُّنة إلى قول ذلك هو الحفاظ على مبدأهم الفاقِد للدليل. ولكنَّ الأمر البعيد عن التوقعات في هذا الصدد هو أنَّ الشيخ الطوسي أيضًا أوردَ الشرط نفسه في تعريف «البُغاة»، حيث قال:

«والشرط الثالث أن يكونوا على المباينة بتأويل سائغ عندهم، وأما مَنْ باين وانفرد بغير تأويل فهؤلاء قطع الطريق حكمهم حكم المحاربين»⁽¹⁾.

وكما نعلم، فإنَّ الشيخ الطوسي لا يعدُّ جميع الصحابة عدوًّا، ولا يحتاج إلى أن ينزَّه أصحاب الجَمَل وصفين من الفسق والذنب. ولكنَّه رغم ذلك سار على ما سار عليه الفقهاء السُنَّة وعدَّ التأويل من شروط البُغاة. ترى ما الذي يبرر له ذلك؟ لا نعرف مبررًا سوى أنَّ في عصره كان هناك تعامل ثنائي قائم بين الفقهاء السنة والشيعة، وإنَّ الفقه الشيعي في كثير من الموارد كُتِبَ منسجمًا مع فقه السُنَّة. ولأنَّ فقه السُنَّة كان مهيمًا على الدرس الفقهي بنحو عام فلذا تأثَّر به الفقه الشيعي. وهذه المسألة تُعدُّ من الموارد التي دَوَّنها الشيخ الطوسي في فقهه منسجمًا مع الفقهاء السنة، ومن ثمَّ سار على ما سار عليه هؤلاء. وتجدر الإشارة هنا إلى عبارة معروفة لآية الله البروجردي (رضوان الله عليه) (1875-1961م)، إذ قال: «إنَّ الفقه الشيعي يُعدُّ حاشيةً على الفقه السني».

لقد عرَّفَ الفقهاء السُنَّة «البغاة» في الاصطلاح الفقهي وقالوا بلزوم توفر ثلاثة شروط في البغاة: 1. يجب أن يكونوا فئة لا يمكن ردعها إلا بالقوة العسكرية؛ 2. أن يكونوا خارجين عن سلطة الحكومة؛ 3. أن يكون لهم تأويل واجتهاد. بيد أنَّ هذه الشروط لم ترد أيَّ منها في آية البغاة، حيث لم يُذكر سوى «بغي» أو تطاول فئة على فئة أخرى. وبعد التعرّف على المعتدي أو الباغي تجب محاربته حتَّى يفىء إلى أمر الله. ولكنَّ الفقهاء صنعوا لأنفسهم مصطلحًا، وراحوا يناقشون المسألة في ضوء هذا الاصطلاح، وذكروا هذه الشروط الثلاثة لمصطلح البغاة. ولعلَّ السبب الذي دعاهم إلى نحت هذا المصطلح هو أنَّ آية البُغاة التي تنوّه إلى الحرب بين فئتين مسلمتين توحى إلى الأذهان حروب الجَمَل وصفين والنهروان. فلذا بادر الفقهاء الذين يعدُّون الصحابة كلَّهم عدوًّا إلى إيجاد حلٍّ لهذه المسألة، وعرضها بطريقة تنطبق على هذه الوقائع الثلاث، وفي الوقت نفسه لا تخذش عدالة أصحاب الجمل وصفين الذين كانوا من الصحابة. في حين إنَّ حكم الآية كليٌّ ولا يعنى بواقعة محددة.

الاختلاف في شرط «البغي»

إنَّ الفئة الباغية في منظور الفقهاء (سنةً وشيعةً) هي الفئة المتمردة على الحاكم، وهذا المعنى أخص وأضيق من المعنى المذكور في القرآن الكريم. أمَّا الفقهاء الشيعة فإنَّهم يعتقدون بأنَّ الفئة الباغية هي الفئة التي تخرج ضدَّ الإمام المعصوم، وهذا المعنى الآخر

(1) أبو جعفر محمَّد الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المصدر السابق، ج7، ص 265.

بدوره أخص من المعنى الذي يقول به الفقهاء السنة. لأن هؤلاء لا يوردون قيد العصمة للإمام الذي يتم الخروج عليه، بل حتى بعضهم لا يرى العدالة شرطاً للإمام. يقول ابن قدامة الحنبلي في (المغني):

«وَلَوْ خَرَجَ رَجُلٌ عَلَى الْإِمَامِ، فَقَهَرَهُ، وَغَلَبَ النَّاسَ بِسَيْفِهِ حَتَّى أَقْرَأُوا لَهُ، وَأَدْعَنُوا بِطَاعَتِهِ، وَبَايَعُوهُ، صَارَ إِمَامًا يَحْرُمُ قِتَالُهُ، وَالْخُرُوجُ عَلَيْهِ؛ فَإِنَّ عَبْدَ الْمَلِكِ بْنَ مَرْوَانَ، خَرَجَ عَلَى ابْنِ الزُّبَيْرِ، فَقَتَلَهُ، وَاسْتَوَلَى عَلَى الْبِلَادِ وَأَهْلِهَا، حَتَّى بَايَعُوهُ طَوْعًا وَكَرْهًا، فَصَارَ إِمَامًا يَحْرُمُ الْخُرُوجُ عَلَيْهِ؛ وَذَلِكَ لِمَا فِي الْخُرُوجِ عَلَيْهِ مِنْ شَقٍّ عَصَا الْمُسْلِمِينَ، وَإِرَاقَةِ دِمَائِهِمْ، وَذَهَابِ أَمْوَالِهِمْ، وَبَدْخُلِ الْخَارِجِ عَلَيْهِ فِي عُمُومِ قَوْلِهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «مَنْ خَرَجَ عَلَى أَمَّتِي، وَهُمْ جَمِيعٌ، فَأَضْرِبُوا عُنُقَهُ بِالسَّيْفِ، كَانَتْ أُمَّتًا مَنْ كَانَ»⁽¹⁾.

وللقاضي أبي بكر بن العربي (ت 543هـ) رأي مناظر لرأي ابن قدامة، حيث يقول ما معناه بأن خروج الحسين بن علي على يزيد كان بغياً، وأن الباغي يجب قمعه كما أمر 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:

«قِتَالُ الْبَغَاةِ عِنْدَهُمْ مِنْ شَرْطِهِ أَنْ يَكُونَ مَعَ الْإِمَامِ الْعَادِلِ وَهُوَ مَفْقُودٌ فِي مَسْأَلَتِنَا، فَلَا يَجُوزُ قِتَالُ الْحُسَيْنِ مَعَ يَزِيدَ وَلَا لِيَزِيدَ بَلْ هِيَ مِنْ فِعْلَاتِهِ الْمُؤَكَّدَةِ لِفَسْقِهِ، وَالْحُسَيْنُ فِيهَا شَهِيدٌ مُثَابٌ وَهُوَ عَلَى حَقٍّ وَاجْتِهَادٍ»⁽³⁾.

يا للبون الشاسع بين قول الفقهاء الشيعة الذين يعدّون توفر العصمة في الإمام الذي يُخرج ضده شرطاً لتحقيق البغي، وقول ابن قدامة والقاضي ابن العربي اللذين عدّا الخروج ضد عبد الملك بن مروان ويزيد بن معاوية بغياً! إنه مصداق بارز للإفراط والتفريط، إذ لا يمكن القبول بكلا الرأيين. لأنه إذا قيل بأن توفر العصمة في الإمام الذي يُخرج عليه هو الشرط لتحقيق البغي فإنه رأي ينطوي على إفراط، وليس بحوزتنا دليل على ذلك. وقد أوضحنا سلفاً أن

(1) أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، المصدر السابق، ج 8، ص 526 و527.

(2) للاطلاع على نص ما قاله أبو بكر بن العربي حول ذلك يُنظر: 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 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 الشأن الأكبر، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: أ. خليل شحادة، مراجعة: د. سهيل زكار، ط: الأولى، (بيروت: دار الفكر، 1981)، ج 1، ص 271.

الفقهاء الشيعة طابقوا بين مفردة «العدل» المذكورة في الروايات والتي ذُكرت كشرط للإمام، ومفردة «المعصوم»؛ وهذا التطبيق غير صحيح. أمّا إذا قيل بأنّ الخروج على إمام فاسق مثل عبد الملك بن مروان ويزيد بن معاوية يُعدُّ بغيًا فإنّه رأيٌ ينطوي على التفريط. فبحسب ما ذكر ابن خلدون إنّ الخروج ضدّ الإمام العدل يُعدُّ بغيًا، وليس ضدّ الإمام الفاسق. إذن إنّ النهج المعتدل الذي يمكن اعتماده في هذه المسألة هو أنّ نقول بأنّ الخروج المسلّح ضدّ الإمام العدل بغيٌّ. وبناءً على هذا المبدأ إذا حصل تمرّد مسلّح ضدّ نظام سياسي يكون قائده عادلاً حقاً فإنّ ذلك يُعدُّ مصداقاً للبغي، ويجب إرجاع الباغي [أو إفاءته] إلى أمر الله بقوة السلاح.

هل يجوز الخروج على الإمام الجائر؟

ذكر عبد القادر عودة:

«ومع أنّ العدالة شرطٌ من شروط الإمامة إلا أنّ الرأيَ الراجح في المذاهب الأربعة ومذهب الشيعة الزيدية هو تحريم الخروج على الإمام الفاسق الفاجر ولو كان الخروج للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ لأنّ الخروج على الإمام يؤدي عادة إلى ما هو أنكر مما فيه وبهذا يمتنع النهي عن المنكر، لأنّ من شرطه أن لا يؤدي الإنكار إلى ما هو أنكر من ذلك، إلى الفتن وسفك الدماء وبثّ الفساد واضطراب البلاد وإضلال العباد وتوهين الأمن وهدم النظام. وإذا كانت القاعدة أنّ للأمة خلع الإمام وعزله بسبب يوجهه كالفسق إلا أنّهم يرون أنّ لا يُعزّل إذا استلزم العزل الفتنة»⁽¹⁾.

نروم هنا أن نلفت عناية فقهاء المذاهب الأربعة السنيّة إلى قاعدة «الأهم والمهم» العقلانية. فعلى وفق هذه القاعدة «الأهم» مقدّم على «المهم» دوماً، و«الأهم» شيء له قيمة أسمى بالمقارنة مع «المهم». الآن يجب أن نعلم إذا كان ثمة أمل بالانتصار في مكان ما، هل سيكون الخروج ضدّ الحاكم الجائر أسمى قيمة أم عدم الخروج؟ حيثما يكون أمل في الانتصار على الحاكم الجائر ينبغي عقد مقارنة بين «ما سيزول» في الخروج ضدّه و«ما سيُنال» ويجب العمل بطريقة يمكن الحصول على أفضل النتائج بأقلّ الخسائر. إذا تحقق النصر فإنّ ما يُنال أسمى قيمةً بكثير بالمقارنة مع ما يُفقد ويزول. بيد أنّ ما يمكن أن يتسبب بالتردد والحيرة هو أنّ ما يُفقد ويزول حتميٌّ ولا بدّ منه؛ ولكنّ ما سيُنال، أي النصر، محتمل الوقوع. في هذه الحالة هل سيكون تحمّل الضرر الحتمي من أجل نتيجة محتملة عملاً عقلاً؟ لمعرفة الجواب يجب الاعتناء إلى بضعة ملاحظات:

(1) عبد القادر عودة، التشريع الجنائي الإسلامي مقارناً بالقانون الوضعي، المصدر السابق، ج2، ص 677.

الملحظ الأول: إذا لم يُنتَفَضْ ضدَّ الحاكم الجائر فإنَّ بقاءه في الحكم يَكْبِدُ النَّاسَ -وبنحو دائم- الأضرار والخسائر التي تتطلبها الانتفاضة، وربما أكثر من ذلك. لأنَّه مستمرٌّ في قتل الأبرياء وسرقة أموال الناس والمال العام، ويعتدي على القيم الروحية. لذا فإنَّ الناسَ بعدم انتفاضهم ضده يُحَرِّمون من النصر المحتمل، وفي الوقت نفسه يلاقون منه بنحو مستمرٍ إذلالاً وأضراراً بالأموال والأنفس وضياعاً للقيم الروحية، ويظلُّ المجتمعُ أسيراً للظلم والجور. هل من المعقول أن يتحمَّل المجتمعُ دوماً الأضرار الماديَّة والمعنويَّة المحتمومة خوفاً من الأضرار التي قد يتكبدها جرَّاء انتفاضته ضدَّ الظالم؟ هل هذا عمل عقلائي؟ بالطبع لا. إنَّ الفقهاء السُنَّة يمنعون الخروج على الحاكم الجائر خشية حدوث المنكرات، ولذلك يدعون النَّاسَ إلى تحمُّل منكرات الظالم! هل هذا نهج صحيح ويقرُّه الإسلام؟

الملحظ الثاني: إنَّ الفئة المنتفضة ضدَّ الحاكم الجائر في موقف الدفاع وليس الهجوم، لأنَّ الحاكمَ الجائر هو مَنْ شَنَّ هجوماً شاملاً على قيم المجتمع المادية والمعنوية، مما جعل النَّاسَ تحت قبضته وأسرِهِ، فهو مَنْ يسفك دماء الأبرياء، ويخلِّقه جَوْاً من التضييق وسلب الحريات يهيمن على أقدار النَّاس عن غير وجه حق، ويحرمهم من جميع حقوقهم الإنسانية. لذا فإنَّ الفئة المنتفضة ضدَّ الحاكم الجائر تروم الدفاع عن حقوقها وحقوق المجتمع، وأنَّ تنال ما سلبه الجائر عن غير وجه حق. وهذا عمل مشروعٌ ومحَبَّذٌ وحقٌّ طبيعيٌّ لأيِّ إنسان.

الملحظ الثالث: يعتقد الإنسان المؤمن بأنَّ ما يخسره في أثناء انتفاضته المخلصة ضدَّ الحاكم الجائر سيجزيه الله عوضاً عنه. ولذا لا تتكبَّد الفئة المنتفضة أية خسائر لا يمكن جبرها، والمؤمن المجاهد ينتظر ﴿إِحْدَى الْحُسَيْنَيْنِ﴾، فإمَّا النصر في الدنيا، أو سعادة الشهادة في الآخرة.

الملحظ الرابع: تبدأ الفئة المنتفضة حراكها الدؤوب ضدَّ الحاكم الجائر في ظرفٍ يُرجى فيه تحقيق النصر، وتستمرُّ بحراكها. هذه الحركة بنفسها ذات قداسة، لأنَّها انطلقت لاستئصال جذور الظلم والفساد، وبانتصارها ستكون الفئة المنتفضة قد عملت بتكليفها، وفي الوقت نفسه حققت هدفها المتمثِّل بإزالة الظلم والفساد. وإذا لم تنتصر سيكون المنتفضون فخورين بأنفسهم أمام ضميرهم وأمام المجتمع، وذلك لقيامهم بتكليفهم الأخلاقي والاجتماعي المتمثِّل بالدفاع عن المظلوم. إذن لا خسران للمنتفضين في كلتا الحالتين، لأنَّ ما أضاعوه سيجزيهم الله عوضاً عنه مع أجر الجهاد، وسيُخلَّدون في الدنيا ذكراً طيباً، وستظلُّ ذكراهم في القلوب. وهذا بحد ذاته يُعدُّ ثروة معنوية قيِّمة أشار إليها القرآن الكريم تحت عنوان «لِسَانَ صِدْقٍ»، وهي القيمة العليا التي طلبها إبراهيم النَّبِيُّ عليه السَّلام من الله تعالى: ﴿وَاجْعَلْ لِّي لِسَانَ صِدْقٍ فِي الْآخِرِينَ﴾ [الشعراء: 84]

هذه أربعة جوانب إيجابية تكمن في حراك الفئة المنتفضة ضدّ الحاكم الجائر، وهي غير موجودة في مبدأ عدم الانتفاض وعدم الخروج. وأمّا بالنسبة للفئة التي لا تنتفض وتظنّ أنّ انتفاضتها ستؤدّي إلى منكرات تفوق ما يفعله الحاكم الجائر، نقول في مناقشة هذه الفئة: فلنفترض أنّ هذا التصرّو صحيح، وهدفها مقدّس ومهم؛ ولكن لا شكّ ولا ريب في أنّ قداسة هذا الهدف وقيّمته لا ترتقي إلى قداسة قيمة الانتفاضة المتّصفة بالسّمات الأربعة المذكورة. إذن إنّ قيمة الانتفاض وهدفه أسمى من قيمة عدم الانتفاض وهدفه، ويجب القول: إنّ هدف الانتفاض أهمّ من هدف عدم الانتفاض! لا سيما أنّ المقصد الرئيس الذي تسعى إليه الانتفاضة هو تحرير الإسلام من قبضة الأشرار. هنا تحكم قاعدة الأهمّ والمهم، حيث يكون الأهمّ مقدّمًا على المهمّ دومًا، وعلى فقهاء المذاهب الفقهية العامة أن يلتفتوا إلى هذه القاعدة، وأن لا يقدّموا المهمّ على الأهمّ.

وقد يُعرّض سؤال في هذا الصدد مؤداه: ألم يكن فقهاء المذاهب الأربعة والشيعة الزيدية محكومين بالتقية ومتأثرين بالمضايقات السياسية وبرغبات الحكّام الجائرين مما جعلهم أن يقولوا بأنّ الرأي الراجح هو عدم جواز الخروج على الحاكم الجائر، وإنّ كان للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟ لا يمكن نفي مثل هذا الاحتمال.

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

ثمّة حديث لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مروي عن سبطه الإمام الحسين عليه السّلام، إذ يتعارض كليًا مع الرأي الراجح لدى هؤلاء الفقهاء! فالخروج على الحاكم الجائر -بموجب هذا الحديث- واجب.

عندما خاطب الإمام الحسين عليه السّلام الحرّ بن يزيد وجيشه قال لهم:

«أَيُّهَا النَّاسُ، إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَالَ: «مَنْ رَأَى سُلْطَانًا جَائِرًا مُسْتَحِلًّا لِحَرَمِ اللَّهِ، نَاكِثًا لِعَهْدِ اللَّهِ، مُخَالِفًا لِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ، يَعْمَلُ فِي عِبَادِ اللَّهِ بِالْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ، فَلَمْ يُغَيِّرْ عَلَيْهِ بِفِعْلٍ وَلَا قَوْلٍ، كَانَ حَقًّا عَلَى اللَّهِ أَنْ يَدْخُلَهُ مَدْخَلُهُ». أَلَا وَإِنَّ هَؤُلَاءِ قَدْ لَزِمُوا طَاعَةَ الشَّيْطَانِ، وَتَرَكُوا طَاعَةَ الرَّحْمَنِ، وَأَظْهَرُوا الْفُسَادَ، وَعَظَلُوا الْحُدُودَ، وَاسْتَأْثَرُوا بِالْفِيءِ، وَأَحْلَوْا حَرَامَ اللَّهِ، وَحَرَّمُوا حَلَالَهُ، وَأَنَا أَحَقُّ مِنْ غَيْرٍ»⁽¹⁾.

بيّن الإمام الحسين عليه السّلام في خطبته هذه سبب خروجه، موضّحًا أنّ لزوم العمل بقول النّبّي صلى الله عليه وآله وسلم قد دفعه إلى التحرك نحو تغيير النهج الظالم الذي تتبّعه الحكومة.

(1) أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري، المصدر السابق، ج5، ص 403.

هنا يجب أن نتساءل ونقول: هل يُعدّ مثل هذا الحراك الإصلاحي بَغْيًا وظُلْمًا، والداعي إلى هذا الحراك باغيًا ويجب قمعه بحُكم الإسلام؟ وإنَّ القاضي أبا بكر بن العربي الذي يقول بأنَّ الحسين قُتِلَ بِشَرَعِ جَدِّه، كيف يُفكَّر؟ وعندما يَتَعَدَّرُ إصلاح الحاكم الجائر بالنُصح والوَعظ والإرشادِ ما الطريقة التي يقترحها فقهاء المذاهب الأربعة والشيعة الزيدية الذين يكون رأيهم الراجح في عدم جواز الخروج على الحاكم الفاسق والجائر؟ ما الطريق الذي يدعون إليه لِتَسْتَنِيَ الإطاحة بِنظام الظلم؟ إذا خَرَجَ النَّاسُ ضِدَّ هذا الحاكم وطَلَبُوا مِنْ شخص مؤهَّلٍ مثل الإمام الحسين عليه السَّلام -الذي كان هو الآخر مُعَرَّضًا لِلظلم والجور- ليقودَ هذه الانتفاضة، وهو قد لَبَّى دَعْوَتَهُمْ؛ عند ذلك هل ستكون ماهية هذا الحراك ماهية البغي والاعتداء ويجب قمعه بقوة السلاح؟ نحن نعلم أنَّ الله تعالى أَمَرَ بِمُحَارَبَةِ الباغي لاعتدائه وتطاوله، وذلك لِيُفِيءَ إلى أمرِ الله وليتوب. أمَّا بالنسبة لهذا الحراك -حراك الحسين- كيف وبأيِّ معيار يمكن أن نَعُدَّه بَغْيًا واعتداءً ونسَمِّي قائده باغيًا، ونَعُدَّ قَمْعَهُ واجبًا ومطابقًا لِشَرَعِ الإسلام؟

لو كان الإمام الحسين عليه السَّلام قد انتصر في المعركة وأنقذ الإسلام والمسلمين مِنْ جور يزيد وفسقه، وبتأسيسه حكومة إسلامية جَلَبَ لِلنَّاسِ الحريَّةَ والعدالة والسيادة لِلأُمَّةِ بدلًا عن التضييق والظلم والاستبداد، عند ذلك هل كان سيعود أفراد من أمثال القاضي ابن العربي ليقولوا بأنَّه باغٍ ومعتدٍ ويستحقُّ القمع؟ أم لأنَّه لم ينتصر عسكريًا في الميدان وسُفِكَ دَمُهُ بِسَيْفِ الجور يروم مثل هؤلاء الأفراد أن يخلقوا مُبَرَّرًا لهذا العمل الجائر الذي قام به النظام الحاكم ويقولوا: إِنَّهُ قُتِلَ بِشَرَعِ جَدِّهِ؟!

هل «البُغاة» يضمنون ما أتلَّف من نفوس وأموال؟

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

«قَالَ لِي قَائِلٌ فَلِمَ قُلْتَ فِي الطَّائِفَةِ الْمُؤْمِنَةِ الْغَاصِبَةِ الْمُتَأَوَّلَةِ تَقْتُلُ وَتُصِيبُ الْمَالَ أَزِيلُ عَنْهَا الْقِصَاصَ وَغُرْمَ الْمَالِ إِذَا تَلَفَ وَلَوْ أَنَّ رَجُلًا تَأَوَّلَ فَقَتَلَ أَوْ أَتَلَفَ مَالًا افْتَصَصَتْ مِنْهُ وَأَغْرَمْتَهُ الْمَالَ؟ فَقُلْتُ لَهُ: وَجَدْتُ اللَّهَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى يَقُولُ ﴿وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيهِ سُلْطَانًا فَلَا يُسْرِفُ فِي الْقَتْلِ﴾ «وَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ- فِيمَا يُحِلُّ دَمَ مُسْلِمٍ أَوْ قَتَلَ نَفْسٍ بِغَيْرِ نَفْسٍ؛ وَرَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ- «مَنْ اعْتَبَطَ مُسْلِمًا بِقَتْلِ فَهُوَ قَوْدٌ يَدُهُ»، وَوَجَدْتُ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ

﴿وَإِنْ طَائِفَتَانِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ اقْتَتَلُوا فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا فَإِنْ بَغَتْ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَىٰ فَجَاثِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّىٰ تَفِيءَ إِلَىٰ أَمْرِ اللَّهِ فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ وَأَقْسِطُوا إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ فَذَكَرَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ قِتَالَهُمْ وَلَمْ يَذْكُرِ الْقِصَاصَ بَيْنَهُمَا، فَأَثْبَتْنَا الْقِصَاصَ بَيْنَ الْمُسْلِمِينَ عَلَى مَا حَكَمَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ فِي الْقِصَاصِ وَأَرْزَنَاهُ فِي الْمُتَأَوِّلِينَ الْمُؤْتَمِنِينَ. وَرَأَيْنَا أَنَّ الْمَعْنَى بِالْقِصَاصِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ هُوَ مَنْ يَكُنْ مُمْتَنِعًا مُتَأَوِّلًا فَأَمْضَيْنَا الْحُكْمَيْنِ عَلَى مَا أَمْضَيْنَا عَلَيْهِ وَقُلْتُ لَهُ: عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ كَرَّمَ اللَّهُ تَعَالَى وَجْهَهُ وَلِيَ قِتَالَ الْمُتَأَوِّلِينَ فَلَمْ يَقْضُصْ مِنْ دَمٍ وَلَا مَالٍ أُصِيبَ فِي التَّأْوِيلِ. وَقَتْلَهُ ابْنُ مُلْجَمٍ مُتَأَوِّلًا فَأَمَرَ بِحَبْسِهِ وَقَالَ لَوْلَدِهِ: إِنْ قَتَلْتُمْ فَلَا تُمَثِّلُوا، وَرَأَى لَهُ الْقَتْلَ وَقَتْلَهُ الْحَسَنُ 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 الردّ عليه بالقول بأنَّ عدم ذكر القصاص والضمان في الآية لا يُعَدُّ دليلاً على عدم الضمان، لأنَّ الآية في مقام بيان أمر واحد، وهو «وجوب محاربة البغاة حتّى يفيئوا إلى أمر الله». وبعبارة أخرى تروم الآية أن تتصدى لِـبَغِي «البغاة» فقط وليس لشيءٍ آخر. ولذا لم يرد فيها شيءٌ حول ضمان «البغاة» أو عدم ضمانهم، إذ لم تنفِ ذلك ولم تثبته. إذن للتأكد من نفيه أو إثباته يجب الرجوع إلى أدلّةٍ أخرى، لِـبَغِي أَنْ إطلاق الآية ﴿وَمَنْ قَتَلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا﴾ [الإسراء: 33] يقتضي أَنَّ ضمان الدماء التي سُفِكَت من الفئة المبغى عليها والمظلومة يقع على عهدة الفئة الباغية. أي أن كلّ فرد من الفئة الباغية يقتل فرداً من الفئة المظلومة والمبغى عليها فإنّه ضامن دمه، ويحقّ لورثة المقتول وذويه أن يقتصوا منه وأن يحقّقوا الحقّ. وليس ثمة دليل لدينا يؤكّد أَنَّ الإمام علي عليه السّلام قد حرّم ذوي الشهداء في معرّكتي الجمل وصفين من إحقاق حقّهم. لأنَّ في إزهاق أرواح الفئة المظلومة وإتلاف أموالهم، ثمّ منعهم من استرداد حقّهم ظلمٌ كبير. فضلاً عن ذلك إِنَّ نفوس الفئة المبغى عليها وأموالها التي تتلفها الفئة الباغية قبل الحرب وبعدها، لا شكّ في أَنَّ فيها ضمان. فهل من المعقول أن تكون حرب الفئة الباغية ضدّ المظلوم، التي تُعَدُّ اعتداءً بِحَدِّ ذاتِهِ، موجِباً لِعَدَمِ الضمان، وبهذا ينال المعتدي امتيازاً؟

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، المصدر السابق، ج 4، ص 228، 229.

يقول الشيخ الطوسي في هذه المسألة:

«إذا أتلّف الباغي على العادل نفساً أو مالاً والحرب قائمة، كان عليه الضمان في المال، والقود⁽¹⁾ في النفس... وإن كان المتلف عادلاً فلا ضمان عليه بلا خلاف»⁽²⁾.

ويقول العلامة [ابن المطهر] الحلّي:

«إنّ ما يتلفه أهل العدل من أموال أهل البغي حال الحرب غير مضمون، لأنّه مأمور بالقتال، فلا يضمن ما يتولّد منه. ولا نعلم فيه خلافاً، لأنّ أبا بكر قال للذين قاتلهم بعد ما تابوا: تدون قتلانا، ولا ندي قتلاكم. ولأنّهما فرقان من المسلمين: محقّة ومبطلّة، فلا تستويان في سقوط الغرم. وأمّا ما يتلفه أهل العدل من أموال أهل البغي قبل الشروع في القتال أو بعد تقضي الحرب: فإنّه يكون مضموناً، لأنّه ليس لأهل العدل ذلك، فكان إتلافاً بغير حق، فوجب عليهم الضمان... ولو أتلّف أهل البغي مال أهل العدل أو نفسه قبل الشروع في القتال أو بعد تقضيّه، فإنّه يضمنه إجماعاً. وأمّا ما يتلفه الباغي على العادل من مال ونفس حالة الحرب: فإنّه مضمون عليه عندنا بالغرامة والدية لقوله تعالى: ﴿وَجَزَاءٌ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا﴾ [الشورى: 40] ولأنّها أموال معصومة وأنفس معصومة أتلّفت بغير حق ولا ضرورة، فوجب ضمانها، كالتالف في غير الحرب. وقال أبو حنيفة وأحمد والشافعي في الثاني: لا يكون مضموناً لا في المال ولا في النفس. لأنّه لم ينقل عن عليّ أنّه ضمّن أحداً من أهل البصرة ولا أهل الشام ما أتلّفوه»⁽³⁾.

ما ذكره الشيخ الطوسي والعلامة الحلّي صحيح، ويجب القول بأنّ ضمان النفوس والأموال التي يتلفها «البغاة» في أثناء الحرب تقع عليهم. وإنّ الآية نفسها أيضاً انطوت على إشارة إلى ذلك، حيث قال تعالى: ﴿فَإِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ﴾. فالإصلاح بالعدل يعني أنّه بعد إيقاف الحرب تطالب الفئة المبغيّ عليها باسترداد حقّها وتقول: «إنّ النفوس والأموال التي أتلّفتها الفئة الباغية في أثناء الحرب يجب تعويضها، لأنّ الفئة الباغية حاربتنا ظلماً وعدواناً، وقتلت منّا أفراداً وأتلّفت أموالاً، ولذا يجب تنفيذ العدالة في ذلك». ومن البديهي أنّ ما تقتضيه العدالة هو تعويض ما أتلّف من أرواح وممتلكات الفئة المظلومة عن غير وجه حق؛ أي إذا قُتل أحدهم يجب الاقتصاص من قاتله أو دفع الدية، وإذا ضاع وأتلّف مالٌ يجب دفع

(1) القود: بفتح القاف والواو مصدر قود، القصاص. يقال: استقذت الأمير من القاتل فأقادي منه، أي: طلبت

منه أن يقتله ففعل. يُنظر: معجم المعاني الجامع. (المترجم)

(2) أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، المصدر السابق، ج 5، ص 336.

(3) ابن المطهر الحلّي، تذكرة الفقهاء، المصدر السابق، ج 9، ص 417، 418.

غرامته للمظلوم. وقد كان الإمام الشافعيّ منتبهاً إلى هذا الأمر، ورغم أنّه أفتى بعدم ضمان الفئة الباغية قال في موضع آخر:

«وَقَدْ يَحْتَمِلُ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿إِنْ فَاءَتْ فَأَصْلَحُوا بَيْنَهُمَا بِالْعَدْلِ﴾ أَنْ يُصْلَحَ بَيْنَهُمْ بِالْحُكْمِ إِذَا كَانُوا قَدْ فَعَلُوا مَا فِيهِ حُكْمٌ فَيُعْطَى بَعْضُهُمْ مِنْ بَعْضٍ مَا وَجَبَ لَهُ لِقَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ {بِالْعَدْلِ} أَخَذَ الْحَقُّ لِبَعْضِ النَّاسِ مِنْ بَعْضٍ»⁽¹⁾.

ما ذكره الإمام الشافعيّ بوصفه احتمالاً هو مدلول ظاهر الآية، ونحن لا نعلم لماذا أفتى الشافعيّ على خلافه رغم عدم رفضه له؟ فيا ترى هل ثمة مرجح في عدم الضمان حتّى اختاره الشافعي؟ يبدو أنّ الفكرة السائدة التي تفيد «أنّ الحروب التي جرت بين صحابة النبيّ لم يُضمّن فيها أحدٌ من البغاة» قد استقرّت في ذهنه، وأفتى بالاستناد إليها. والشاهد على ذلك هو أنّ الشافعي في الصفحة نفسها يقول نقلاً عن الزهريّ:

«أَدْرَكْتُ الْفِتْنَةَ الْأُولَى أَصْحَابُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّمْ-فَكَانَتْ فِيهَا دِمَاءٌ وَأَمْوَالٌ فَلَمْ يُقْتَصَّ فِيهَا مِنْ دَمٍ وَلَا مَالٍ وَلَا فُرِحَ أُصِيبَ بِوَجْهِ التَّأْوِيلِ إِلَّا أَنْ يُوجَدَ مَالٌ رَجُلٍ بَعَيْنِهِ قِيدَفَعَ إِلَى صَاحِبِهِ»⁽²⁾.

ثمّ يقول هو:

«وَهَذَا كَمَا قَالَ الزُّهْرِيُّ عِنْدَنَا قَدْ كَانَتْ فِي تِلْكَ الْفِتْنَةِ دِمَاءٌ يُعْرِفُ فِي بَعْضِهَا الْقَاتِلُ وَالْمَقْتُولُ وَأُتْلِفَتْ فِيهَا أَمْوَالٌ ثُمَّ صَارَ النَّاسُ إِلَى أَنْ سَكَتَتِ الْحَرْبُ بَيْنَهُمْ وَجَرَى الْحُكْمُ عَلَيْهِمْ فَمَا عَلِمْتَهُ اقْتَصَّ أَحَدٌ مِنْ أَحَدٍ وَلَا عَرِمَ لَهُ مَالًا أَتْلَفَهُ»⁽³⁾.

لو كان الإمام الشافعي قد أشار إلى موردٍ معيّن وقال على سبيل المثال: «إنّ فلاناً أراد الاقتصاص من قاتل أبيه الذي قُتل على يد الفئة الباغية الفلانية في الحرب كذا، أو أراد أخذ دية المقتول، ولكنّ الإمام علي عليه السّلام أو غيره من الصحابة منعه من ذلك وقالوا: إنّ ضمان النفوس والأموال التالفة على يد البغاة ساقط»، لكان ذلك دليلاً فقهيّاً على سقوط الضمان. ولكنّ مجرد قوله «بأننا لم نجد في التاريخ موقفاً قد ضمّنت فيه الفئة الباغية لإتلافها النفوس والأموال» غير كاف لإثبات زعمه. لأنّ عدم العثور على الشاهد لا يُعدّ دليلاً على عدم وجوده. لأنّه قد يُحتمل أنّهم ضمّنوا الفئة الباغية ولكن لم يُنقل لنا ذلك في التاريخ. بالإضافة إلى ذلك إنّ عدم الضمان حكمٌ فقهيّ، والحكم الفقهيّ يحتاج إلى دليلٍ فقهيّ. وما

(1) أبو عبد الله محمد بن إدريس الشافعي، الأم، المصدر السابق، ج 4، ص 227.

(2) المصدر نفسه، ج 4، ص 227.

(3) المصدر نفسه.

بيّنه الشافعيّ ليس دليلاً فقهياً، بل هو عدم اطلاع حول تضمين الباغي، ومن ثمّ لا يثبت عدم الاطلاع حول عدم الضمان.

هنا نسأل الإمام الشافعي ونقول: لو جاء أحدٌ من ذوي الشهداء في معركة الجَمَل أو صفّين وقال للإمام علي عليه السّلام: «لقد قُتِلَ أبي في الحرب على يد فلان المنتمي للفئة الباغية، وأنا أريد إحقاق الحقّ»، هل كان الإمام سيمنعه من ذلك؟ لا شكّ في أنّ القاتل كان باغياً وظالماً، ولا شكّ في أن المقتول قُتِلَ مظلوماً، ولا شكّ في أنّ الآية ﴿وَمَنْ قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لَوْلِيَّهِ سُلْطَانًا﴾ تشمله. بحسب هذا الوصف هل يتصور الإمام الشافعيّ أنّ الإمام عليّ عليه السّلام كان سيمنع وليّ المقتول المظلوم من إحقاق الحقّ؟ لا يمكن مطلقاً الالتزام بهذا الرأي.

لزوم المناظرة مع «البغاة» قبل خوض الحرب

يقول الشيخ الطوسي:

«كلّ موضعٍ حكّم بأنهم بغاة لم يحلّ قتالهم حتّى يبعث الإمام من يناظرهم، ويذكر لهم ما ينقمون منه، فإنّ كان حقّاً بذلّه لهم، وإنّ كان لهم شبهة حلّها، فإذا عرفهم ذلك فإنّ رجعوا فذاك، وإنّ لم يرجعوا إليه فأتلهم، لأنّ الله تعالى أمر بالصلح قبل الأمر بالقتال، فقال: فأصلحو بينهم، فإنّ بعثت فقاتلوا، ثبت أنّهم لا يقاتلون قبل ذلك»⁽¹⁾.

نوه هنا إلى بضعة مطالب مرتبطة بكلام الشيخ الطوسيّ حول هذا الموضوع.

المطلب الأول: إنّ لزوم المناظرة والتفاوض مع الفئة الباغية قبل الإقدام على الحرب، هي واحدة من مفردات السياسة الكلية للإسلام في إدارة الصلح والحرب. فالإسلام يعدّ الصلح والسّلام مبدأً أساسياً، والحرب من منظور هذا الدين ما هي إلا حالة طارئة. وبناءً على هذا الأساس يرى من اللازم أن يعمل الطرفان -قبل أيّ خطوة عسكريّة- على البحث عن الحلول السياسية حتّى يمكن الحؤول دون وقع الحرب قدر الإمكان. أمّا إذا لم تُحلّ الأزمة من خلال التفاوض والمناظرة لم يتبقّ حلّ سوى الحرب. وعند ذلك أيضاً يتحتّم على أهل الحقّ ألا يقدموا على الحرب لبدء أهل الباطل بذلك. لأنّ البادئ يُعرّف بالمعتدي وبالداعي إلى الحرب، والجميع يدينونه. فعلى أهل الحقّ ألا يصدر عنهم فعلٌ يؤدّي إلى إدانتهم لدى الرأي العام. كان الإمام عليّ عليه السّلام يقول لأصحابه في صفّين وقبل بدء الحرب:

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

«لَا تُقَاتِلُوهُمْ حَتَّى يَبْدُؤُواوَكُمْ، فَإِنْكُمْ بِحَمْدِ اللَّهِ عَلَى حُجَّةٍ، وَتَرْكُكُمْ إِيَّاهُمْ حَتَّى يَبْدُؤُواوَكُمْ حُجَّةٌ أُخْرَى لَكُمْ عَلَيْهِمْ»⁽¹⁾.

المطلب الثاني: قول الشيخ [الطوسي] بأنَّ «اللَّهُ تَعَالَى أَمَرَ بِالصُّلْحِ قَبْلَ الْأَمْرِ بِالْقِتَالِ فلذا على الإمام أَنْ يَبْعَثَ مَنْ يُبَاظِرُهُمْ قَبْلَ الْبَدْءِ بِالْحَرْبِ»، هل يعني أَنْ مراده هو أَنْ صِيغَةُ الْأَمْرِ ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ وَ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾ تشمل الطَرَفَيْنِ الْمُتَخَاصِمَيْنِ أَيْضًا؟ أم يريد أَنْ اللَّهُ تَعَالَى أَمَرَ الْمُؤْمِنِينَ غَيْرَ الْمُعْنِيِّينَ بِالْخَصَامِ أَنْ يَصْلَحُوا بَيْنَ الْمُتَخَاصِمِينَ، ولذا يَتَضَحُّ أَنْ التَّفَاوُضَ لِإِيجَادِ الصُّلْحِ قَبْلَ الْحَرْبِ أَمْرٌ مُطْلُوبٌ، وَأَنَّ الطَرَفَيْنِ الْمُتَخَاصِمَيْنِ أَيْضًا قَادِرَانِ عَلَى ذَلِكَ، ولذا عليهم القيام به. وَإِنَّ مَعْيَارَ «الْأَمْرِ بِالْإِصْلَاحِ» فِي مَوْرَدِ الْفَرِيقَيْنِ الْمُتَخَاصِمَيْنِ مُوجُودٌ. وَإِنَّ وَجُودَ هَذَا الْمَعْيَارِ بِحَدِّ ذَاتِهِ بَاتَ مُصَدَّرًا لِحُكْمِ الْعَقْلِ الَّذِي قَضَى بِلِزُومِ التَّفَاوُضِ لِإِيجَادِ الصُّلْحِ. وَهَنَا تَحْكُمُ قَاعِدَةُ «كُلُّ مَا حَكَمَ بِهِ الْعَقْلُ حَكَمَ بِهِ الشَّرْعُ»؟

يبدو أَنْ مراد الشيخ [الطوسي] هو الوجه الثاني، لِأَنَّ الْخُطَابَ فِي آيَةِ «الْبُغَاةِ» مُوجَّهٌ لِلْمُؤْمِنِينَ الشَّاهِدِينَ عَلَى سَجَالِ فِتْنَتَيْنِ مِنَ الْمُسْلِمِينَ. إِذْ يَجِبُ عَلَيْهِمْ أَوَّلًا أَنْ يَبَادُرُوا لِلْإِصْلَاحِ بَيْنَهُمَا، وَإِذَا رَفَضَتْ فِتْنَةُ الصُّلْحِ الْعَادِلِ وَأَرَادَتْ الْبَغْيَ وَالْإِعْتِدَاءَ عَلَى الْفِتْنَةِ الْأُخْرَى، عَلَيْهِمْ مُحَارَبَةُ الْفِتْنَةِ الْبَاغِيَةِ. إِذْنُ إِنَّ خُطَابَ ﴿فَأَصْلِحُوا بَيْنَهُمَا﴾ وَ﴿فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي﴾ مُوجَّهٌ لِمَنْ يَقِفُونَ خَارِجَ الْمَعْرَكَةِ وَالْخَصَامِ، إِذْ تَقَعُ عَلَيْهِمْ مَهْمَتَانِ بِالنِّسْبَةِ لِلْفِتْنَتَيْنِ الْمُتَخَاصِمَتَيْنِ: الْأُولَى الْإِصْلَاحُ، وَالْأُخْرَى مُحَارَبَةُ الْفِتْنَةِ الْبَاغِيَةِ. وَعَلَى هَذَا الْأَسَاسِ فَإِنَّ خُطَابَاتِ آيَةِ «الْبُغَاةِ» لَا تُشْمَلُ الْفِتْنَتَيْنِ الْمُتَخَاصِمَتَيْنِ.

المطلب الثالث: ما المبدأ العقلي أو القانوني الذي تستند إليه شرعية الحرب ضدَّ «الْبُغَاةِ» والسعي إلى قمعهم وإزالتهم؟ إِنَّ لِلـ«بُغَاةِ» فِي بَعْضِ الْأَحْيَانِ تَأْوِيلَ وَاجْتِهَادٍ، مِثْلَ الْخَوَارِجِ الَّذِينَ اعْتَقَدُوا بِأَنَّ مُحَارَبَةَ الْإِمَامِ عَلَيٍّ عَلَيْهِ السَّلَامُ تَكْلِيفُهُمُ الشَّرْعِيَّ. فَلْنَفْتَرِضْ أَنَّهُمْ أَخْطَؤُوا فِي اجْتِهَادِهِمْ، وَلَكِنَّهُمْ يَخُوضُونَ الْحَرْبَ طَبَقًا لِتَكْلِيفِهِمُ الشَّرْعِيَّ وَفِي ضَوْءٍ مَا يَعْتَقِدُونَ بِهِ. إِذْنُ مَا الدَّلِيلُ الَّذِي يَجْعَلُهُمْ يَسْتَحِقُّونَ الْقَمْعَ وَالزَّوَالَ؟

هنا يلزم أَنْ نَلْتَفِتَ إِلَى أَنَّ آيَةَ «الْبُغَاةِ» نَفْسَهَا تَضَمَّنَتْ مَبْدَأً عَقْلِيًّا وَحَقُوقِيًّا يَقُومُ عَلَيْهِ لَزُومُ قَمْعِ «الْبُغَاةِ»، إِذْ وَرَدَ ذَلِكَ فِي الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ: ﴿فَإِنْ بَعَثَ إِحْدَاهُمَا عَلَى الْأُخْرَى فَقَاتِلُوا الَّتِي تَبْغِي حَتَّى تَفِيءَ إِلَى أَمْرِ اللَّهِ﴾. إِنَّ لَزُومَ مُحَارَبَةِ «الْبُغَاةِ» هُنَا مُعَلَّقٌ بِوَصْفِ الْبَغْيِ، وَإِنَّ تَعْلِيلَ الْحُكْمِ بِالْوَصْفِ مُشْعَرٌ بِعِلِّيَّةِ الْوَصْفِ لِلْحُكْمِ، وَمَعْنَاهُ أَنَّ عِلَّةَ وَجُوبِ مُحَارَبَةِ

(1) أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ الرِّضِيِّ بْنِ الْحَسَنِ الْمُوسَوِيِّ (السَّيِّدُ الرِّضِّيُّ)، نَهْجُ الْبَلَاغَةِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ص 373.

«البُغاة» هو بغيهم واعتدائهم. وأن يكون هؤلاء يحاربون التزامًا بعقيدتهم لا يُغيّر من الواقع شيئًا، لأنّ ما يصدر عنهم ظلم وعدوان. لا سيّما إنّ عدوان ضدّ أُمَّة برمتها، أي الأُمَّة التي صوتت لحاكمها، وتريد العيش بسلام تحت قيادة هذا الحاكم. إذن إنّ الفئة الباغية تواجه أُمَّةً منسجمةً اختارت طريقها بالتصويت لقائدها، وتريد القضاء على الأُمَّة بالظلم والعدوان. فلذا إنّ الظلم والعدوان الصادران عن جماعات مثل الخوارج لا يعدو كونه ظلم للإمام فقط، بل هو ظلم للأُمَّة الإسلامية قاطبة.

الافتراض القائم في هذا الصدد هو أنّ «البُغاة» إذا كفّوا عن بغيهم ستنتهي الأزمة، ويعود المجتمع إلى سِلمه. إذن المصدر الرئيس للفتنة هو بغي «البُغاة». الآن نتساءل هل من العدل ترك هذه الفئة التي تمثّل بؤرة الشرّ والفتنة وجعلها تتصرّف بكامل حريّتها لتفسد نظام المجتمع وتعتدي على حقوق الأُمَّة؟ إنّ العقل الفطري لدى أيّ إنسان يحكم بأنّ أيّ فرد أو أيّ مجتمع يتعرض للاعتداء يحقّ له ومن مهامه أن يقوم بالتصدي لهذا الظلم والعدوان، وأن يدافع عن نفسه لرفع شرّ الظالم عن نفسه. إذن إنّ الأمر بمحاربة «البُغاة» قائمٌ على مبدأ عقلي وقانوني. أمّا إذا تعرّض جَهْلَةٌ في هذه الحرب الدفاعيّة -من الذين يعتقدون بأنّ محاربة الإمام والأُمَّة من واجبه- إذا تعرّضوا للقمع والزوال، فإنّهم ضحيّة جهلهم المركّب وعملهم العدواني، وهم مسؤولون عن عملهم.

الفصل الثالث

أسرى الحرب

نُعَدُّ مسألة أسرى الحرب مِنَ القضايا التي يعنى بها بابُ الجهاد، إذ أفرد لها الفقهاء بحثًا مستقلًا، ويلزم بنا أن نعرف رأيَ الإسلام في هذا الباب.

قَبْلَ أيِّ شيءٍ يَجِبُ أَنْ نَعْلَمَ أَنَّ المنظورَ الإسلاميَّ بنحوٍ عامٍ يَعُدُّ أسرى الحرب بشرًا محاصرين ويواجهون مأزقًا، وَيَنْظُرُ إِلَيْهِمْ بِعَيْنِ اللَّطْفِ وَالْعَطْفِ وَالشَّفَقَةِ. وَقَدْ خَاطَبَ الْقُرْآنُ الْكَرِيمُ النَّبِيَّ الْأَكْرَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِيُخَفِّفَ عَنْ هُمُومِ الْأَسْرَى وَيَجْبِرَ خَوَاطِرَهُمْ:

﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ قُلْ لِّمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِّنَ الْأَسْرَىٰ إِن يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِّمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [الأنفال: 70].

تنطوي الآيةُ على نبرة تدعو إلى الخير والترحُّم، والإرشاد والهداية في آن، فالخطابُ الإلهيُّ هنا يقول: يا نبيَّ الرحمة! أخبرِ الأسرى بأنَّ اللهَ يعاملُكم بحسب ما في قلوبكم، فإذا كان في قلوبكم نِقاء وَخَيْر فسيجزيكم في الدنيا بأمورٍ أفضل بدلًا عما فقدتموه، وسيعمِّر دنياكم، ويغفر ذنوبكم في الآخرة، ولا يعاقبكم، لأنَّ اللهَ غفور ورحيم.

يتضح من هذه الآية أنَّ القرآن الكريم ينظر للأسرى بوصفهم بشرًا يستحقُّون الترحُّم، ومؤهلين للهداية والإرشاد في آن. وَمِنَ البديهي أنَّ هذه النبرة وهذا الخطاب الودِّي والباعث للشفقة والرحمة يُوَدِّي دَوْرًا ملحوظًا في تليين قلوبهم وَجذبهم إلى الإسلام. ومن هنا ينبغي القول بأنَّ الإسلام تخلَّد وأصبح عالميًا بفتحهِ للقلوب، وليس بفتح البلدان؛ ولم ينفكَّ طريق تقدُّمه يَسِيرُ 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 يُصَنَّع به؟

تصرّح الآيةُ الرابعةُ من سورة محمدٍ بمصير أسرى الحرب، فبحسب هذه الآية يجب إطلاق سراحهم، إمّا بإحسان ومن دون فداء، أو بفدية. وقد يكون الفداء مادياً، أو عبر استبدالهم بأسرى المسلمين. تقول هذه الآية:

﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَتَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً...﴾ [محمد: 4]

يتضح في هذه الآية أنّ المصير النهائي الذي يلاقيه الأسير هو تحريره، سواء أكان هذا التحرير مقابل فدية أو من دون ذلك.

وينبغي الالتفات إلى ملحظٍ مهمٍّ حول هذه الآية، وهو أنّ الآية لم تتحدّث عن قتل الأسرى ولا عن استرقاقهم. فعلى الرغم من أنّها في مقام بيان حكمهم من منظور الضوابط الإسلامية، وحسم مصيرهم، فإنّها لم تتطرّق إلى قتل الأسرى أو استرقاقهم. من هنا تُثار ريبة وشكوك جادة حول قتل الأسرى أو استرقاقهم، ومن ثمّ تمسي الفتوى التي قال فيها بعض الفقهاء بأنّ «الرجال من أهل الكتاب والمجوس الذين يُقْرُون بالجزية، فيتخيّر الإمام فيهم بين أربعة أشياء؛ القتل، والمنّ بغير عوض، والمُفَادَةُ بهم، واسترقاقهم. الثالث، الرّجال من عبدة الأوثان وغيرهم ممن لا يُقْر بالجزية، فيتخيّر الإمام فيهم بين ثلاثة أشياء؛ القتل، أو المنّ، والمُفَادَةُ، ولا يجوزُ استرقاقهم»⁽¹⁾، تمسي مثل هذه الفتوى المعنّية بقتل الأسرى واسترقاقهم -وفي ضوء مدلول الآية المتقدمة- موضع شكٍّ وتردد جادّين، لا سيما بالنسبة لِقَتْلِهِمْ. ولذلك لم يجوز الحسنُ البصريّ وعطاء وسعيد بن جبّير قتل الأسرى، وقالوا بأنّ قوله تعالى في الآية الرابعة من سورة محمدٍ قد «خَيَّرَ بَعْدَ الْأَسْرِ بَيْنَ هَذَيْنِ لَا غَيْرَ»⁽²⁾، إمّا المنّ أو الفداء.

ما يعنيه هذا القول هو أنّ الآية في مقام بيان أحكام الأسرى، ولأنّ الآية في هذا المقام فلذا إنّ 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 أنّ استرقاق الأسير أيضاً لم يرد ذكر له في نصّ الآية. خلاصة القول: ليس ثمة دليل صحيح لجواز قتل الأسرى واسترقاقهم، وإنّ كانت هناك بضعة أمور تُذكر 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.

«فَلَانَ النَّبِيُّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ-... قَتَلَ يَوْمَ بَدْرٍ النَّضْرُ بْنُ الْحَارِثِ، وَعُقْبَةُ بْنُ أَبِي مُعَيْطٍ... فَهُوَ ذَلِيلٌ عَلَى جَوَازِهَا»⁽¹⁾.

ولكن ينبغي أن نعلم بأن هذين الشخصين لم يُقتلا بوصفهما أسيرَي حرب، بل قُتلا لجرائمهما السابقة التي ارتكبوها في مكة، إذ كانا من أركان الفساد، وقد قُتلا بوصفهما مفسدين في الأرض. فحينما سأل النضر بن الحارث مُصعب بن عُمير لماذا أُقتل؟ أجابه مصعب: «إِنَّكَ كُنْتَ تَقُولُ فِي كِتَابِ اللَّهِ كَذًّا وَكَذَا، [وَتَقُولُ فِي نَبِيِّهِ كَذًّا وَكَذَا]، كُنْتَ تُعَذِّبُ أَصْحَابَهُ»⁽²⁾. ولما سأل عُقْبَةُ بْنُ أَبِي مُعَيْطٍ لماذا أُقتل؟ قال له رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «لِعِدَاوَتِكَ لِلَّهِ وَلِرَسُولِهِ»⁽³⁾. ولما قُتِلَ قال صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: «يُسَّ الرَّجُلُ كُنْتُ وَآلِهِ مَا عَلِمْتُ، كَافِرًا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَبِكِتَابِهِ، مُؤَذِيًا لِنَبِيِّهِ، فَأَحْمَدُ اللَّهِ الَّذِي هُوَ قَتَلَكَ وَأَقَرَّ عَيْنِي مِنْكَ!»⁽⁴⁾

نرى في العبارات المتقدمة للنبي الأكرم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ولمصعب بن عُمير أن الفساد والإفساد المستمرين لدى هذين الرجلين اللذين كانا من المتسببين الرئيسيين في معركة بدر، هو السبب الرئيس في قتلهما، أي لم يُقتلا لأنهما أسيران. فالتبُّيُّ الكريم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لا يفرح لقتل أسير، بل يفرح لقتل العناصر المفسدة والتي لا تقبل الإصلاح والهداية.

قول أصحاب الرأي في الأسرى

يقول أصحاب الرأي:

«إِنْ شَاءَ ضَرَبَ أَعْنَاقَهُمْ [أي الأسرى]، وَإِنْ شَاءَ اسْتَرْقَهُمْ، لَا غَيْرَ، وَلَا يَجُوزُ مَنْ وَلَا فِدَاءٌ؛ لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: 5]، بَعْدَ قَوْلِهِ: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: 4]، وَكَانَ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ، وَعِيَاضُ بْنُ عُقْبَةَ، يَقْتُلَانِ الْأُسَارَى»⁽⁵⁾.

ولكنه استدلالٌ عقيم، لأنَّ آيَةَ ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ نزلت في المشركين الناقضين للعهود الذين تتحدث عنهم الآيات الأولى من سورة التوبة، إذ أمهلوا أربعة

(1) المصدر نفسه.

(2) أبو عبد الله الواقدي، المغازي، 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 انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ﴾ [التوبة: 5]. إذن الآية المذكورة تعنى بفتة خاصة من المشركين، ولا علاقة لها بالأسرى. وبعبارة أخرى موضوع هاتين الآيتين مختلفان، لأنَّ آية سورة التوبة تتحدث عن فئة خاصة من المشركين الذين نقضوا عهدهم واعتدوا، في حين إنَّ 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 ثمَّ فإنَّ آية سورة التوبة لا تنفي ولا تنسخ آية سورة محمد. وأمَّا الاستدلال بعمل عمر بن عبد العزيز وعياض بن عتبة وبقتلهم الأسرى فنقول: حتى لو افترضنا صحة ما نُسب إليهما فإنَّ عملهما لا يُعدَّ حجة علينا، وقد يكون عملهما هذا مستنداً إلى اجتهدا 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 وردَ في سيرة النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أنه أطلق سراح بعض من أسر في معركة بدر لقاء أخذ الفدية منهم. وكانت فدية بعضهم هي أن يُعلم كل واحد منهم عشرة من أطفال المسلمين القراءة والكتابة، وكانت فدية بعض آخر المال، ومنهم أبو عزيز، أخو مصعب بن عمير، الذي «بَعَثَتْ أُمُّهُ فِيهِ بِأَرْبَعَةِ آلَافٍ، وَذَلِكَ بَعْدَ أَنْ سَأَلَتْ أَعْلَى مَا تُفَادِي بِهِ قُرَيْشٌ، فَقِيلَ لَهَا أَرْبَعَةُ آلَافٍ»⁽¹⁾.

على الرغم من أنَّ الآية الرابعة من سورة محمد: ﴿فَإِذَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ﴾، وكذلك السيرة القطعية للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم تؤكّدان جواز أخذ الفدية لإطلاق سراح الأسرى، وأنَّ ذلك مسموح به من المنظور الإسلامي منذ بادئ الأمر، مع ذلك نجد الأعم الأغلب من المفسرين قالوا في تفسير الآية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يَتَخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: 67] بأنَّ أخذ الفدية من الأسرى لم يكن جائزاً في بادئ الأمر، وإنَّ أخذ الفدية من أسرى معركة بدر كان عملاً مخالفاً لحكم الله، وإنَّ الآية المذكورة ذمّت هذا الفعل! وقد فسروا آية سورة الأنفال بقولهم أنه ما من نبي يحق له التحكّم بالأسرى وأخذ الفدية منهم، إذ عليه إبادة الأسرى لكي تتوسع قوّته وهيمنته في الأرض. وبالطبع هذا التفسير يتعارض مع الآية ﴿فَإِذَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ﴾؛ لأنَّ هذه الآية تجوز أخذ الفدية. ولذلك قال بعضهم بأنَّ هذه الآية نسخت الآية 67 من سورة الأنفال.

(1) أبو عبد الله الواقدي، المغازي، المصدر السابق، ج 1، ص 140.

يرى المؤلف أنَّ هذا التفسير لهذه الآية غير صحيح، ولكن مع شديد الأسف أخذَ به وأقرّه معظمُ المفسّرين وأوردوه في كتبهم! ولذا من الضروري دراسة هذه المسألة بنحو دقيق ومن كلّ الجوانب.

نقد رأي المفسّرين

في أدناه الكتب التي راجعها المؤلف ووجد فيها هذا التفسير الخاطئ لهذه الآية:

1. تفسير الطبري لمحمّد بن جرير الطبري، المتوفى سنة 310هـ.
2. تفسير التبيان لشيخ الطائفة محمّد بن الحسن الطوسي، المتوفى سنة 460هـ.
3. تفسير مجمع البيان للشيخ الطبرسي، المتوفى سنة 548هـ.
4. تفسير الكشف للزمخشري، المتوفى سنة 528هـ.
5. تفسير القرطبي، لمحمّد بن أحمد الخزرجي القرطبي، المتوفى سنة 671هـ.
6. التفسير الكبير، للإمام الفخر الرازي، المتوفى سنة 606هـ.
7. تفسير البضاوي، المتوفى سنة 685هـ.
8. تفسير ابن كثير الدمشقي، المتوفى سنة 774هـ.
9. تفسير السراج المنير، لمحمّد الشربيني الخطيب، ج 1، ص 581، طبعة دار المعرفة، بيروت.

10. تفسير روح المعاني للألوسي، المتوفى سنة 1270هـ.
11. تفسير المنار للسيد محمّد رشيد رضا.
12. تفسير في ظلال القرآن لسيد قطب.
13. تفسير الحسين بن مسعود البغوي، المتوفى سنة 516هـ.
14. تفسير أبي السعود قاضي القضاة، المتوفى سنة 951، ج 4، ص 35.
15. تفسير البحر المحیط لأبي حيّان الأندلسي، المتوفى سنة 745هـ، ج 4، ص 519.
16. تفسير الجواهر للطنطاوي، ج 5، ص 83، الطبعة الثالثة، المكتبة الإسلامية.
17. تفسير أبي المحاسن الجرجاني، المعروف بكازر، ج 4، ص 18، الطبعة الأولى.
18. تفسير علاء الدين البغدادي، المعروف بالخازن، ج 3، ص 42، طبعة مصر.
19. تفسير أبي الفتوح الرازي، 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 للملا فتح الله الكاشاني، ج 4، ص 211، المطبعة الإسلامية، طهران.
 22. تفسير فتح القدير للشوكانى، المتوفى سنة 1250هـ ج 2، ص 310.
 23. تفسير روح البيان، للشيخ إسماعيل حقّي، المتوفى سنة 1137هـ ج 3، ص 372.
 24. تفسير محاسن التأويل لمحمّد جمال الدين القاسمي، المتوفى سنة 1332هـ ج 8، ص 3036.
 25. تفسير كشف الأسرار لرشيد الدين الميبدى، 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 ابن العربي، المتوفى سنة 543هـ ص 879.
 29. تفسير التسهيل لعلوم التنزيل، للحافظ محمّد بن الكلبي، ج 2، ص 68، طبعة مصر، 1355هـ.
 30. التفسير الواضح لمحمّد محمود حجازي، من علماء الأزهر الشريف، ج 10، ص 17، طبعة القاهرة، 1385هـ.
 31. تفسير الميزان للعلامة السيد محمّد 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 معاً:
- ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ
الْآخِرَةَ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ لَوْلَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ
فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا وَاتَّقُوا 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 للقبض على الأسرى والمحافظة عليهم؟
- المطلب الثاني:** هل المراد من ﴿حَتَّى يُثْخِنَ 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 لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾ تتعارض مع الآية ﴿فِيمَا مَنَّا بَعْدُ وَإِنَّمَا فِدَاءٌ﴾؟

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 ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ في الآية 69 هو أن أخذ الفدية من الأسرى لم يكن مجازاً وقد سُمِحَ به لاحقاً؟

مناقشة المطلب الأول

بحسب ما تقدّم سلفاً فإنّ عموم المفسّرين يقولون بأنّ آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾ هي للعتاب ولذمّ أخذ الفدية من أسرى معركة بدر، وإنّ هذه الآية تدعو إلى قتل الأسرى قاطبةً، وإنّ أخذ الفدية وإطلاق سراحهم عملٌ مخالف لرضا الله سبحانه.

المنشأ الأول لهذا القول

يعود المصدر الأوّل لهذا الرأي إلى أقوال بعض من الصحابة والتابعين التي استند إليها المفسّرون من دون أيّ نقد وتمحيص؛ وتلك الأقوال كالآتي:

1. نقلوا عن أبي هريرة أنّه قرأ ﴿لَوْ لَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ وقال: «يعني: لو لا أنّه سَبَقَ في علمي أنّي سأحلّ الغنائم، لمسكم فيما أخذتم من الأسارى عذاب عظيم»⁽¹⁾.

2. نقلوا عن الحسن البصريّ أنّه قال في تفسير الآية ﴿لَوْ لَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ أنّ «ذلك يوم بدر، وأخذ أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم المغنم والأسارى قبل أن يؤمروا به، وكان الله تبارك وتعالى قد كتب في أمّ الكتاب: «المغنم والأسارى حلال لمحمّد وأمته»، ولم يكن أحله لأمة قبلهم، وأخذوا المغنم وأسروا الأسارى قبل أن ينزل إليهم في ذلك، قال الله: ﴿لَوْ لَا كِتَابٌ مِّنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾، يعني في الكتاب الأوّل، أنّ المغنم والأسارى حلال لكم، (لمسكم فيما أخذتم عذاب عظيم)»⁽²⁾.

3. نقلوا عن قتادة أنّه قال في تفسير الآية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ

(1) محمّد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المصدر السابق، ج 14، ص 66.

(2) المصدر نفسه، ج 14، ص 65.

فِي الْأَرْضِ تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا: «أراد أصحاب نبيِّ الله صَلَّى الله عليه [وآله] وسلَّم يوم بدر الفداء، ففادوهم بأربعة آلاف أربعة آلاف. وَلَعَمْرِي ما كان أثنى رسول الله يومئذ»⁽¹⁾.

ما أراحه قتادة هو أَنَّ المسلمين أخذوا الفدية من الأسرى خلافاً لأوامر الآية المذكورة، وقبل أن يثخن النبي صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم في الأرض ويمعن في قتل الأعداء، وقد كان عملهم هذا معصية.

4. نقلوا عن سعيد بن جُبَيْر أَنَّهُ قال في تفسير الآية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾: «إذا أسرتموهم فلا تُفادوهم حَتَّى تُثْخِنُوا فِيهِمُ الْقَتْلَ»⁽²⁾.

هذه آراء بعض الصحابة والتابعين في تفسير الآيتين 67 و68 من سورة الأنفال، حيث أرادوا أن يقولوا بأنَّ مبادرة المسلمين في أخذ الفدية من أسرى معركة بدر مقابل إطلاق سراحهم كان على خلاف رضا الله سبحانه، إذ اقتضى العذاب العظيم، وإنَّ الله تعالى مَنَعَ وقوع ذلك.

منشأ هذا الرأي

يبدو أَنَّ أصحاب الرأي هؤلاء رأوا في جانب أَنَّ المسلمين أخذوا فدية من بعض أسرى معركة بدر وأطلقوا سراحهم، ورأوا في جانبٍ آخر أَنَّ الآيات المذكورة قد وردت فيها عبارة ﴿تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا﴾، إذ ذمَّتْ رغبة المسلمين في الفدية ومال الدنيا؛ وثمة عبارة أخرى تقول ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. إِنَّ مجموع هذه العبارات في هذه الآيات أثار في أذهانهم فكرة مؤداها أَنَّ أخذ الفدية من الأسرى كان مقتضى العذاب العظيم. وقد تداعى في أذهانهم أَنَّ عبارة ﴿فِيمَا أَخَذْتُمْ﴾ في الآية تُنَوِّه إلى أخذ الفدية، وكأنَّها تقول: «إِنَّ أَخْذَ الفدية كان مقتضى العذاب العظيم». وفي ضوء هذه المقدمات تصوَّروا أَنَّ مفهوم آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ هو أَنَّهُ لا ينبغي لأَيِّ نَبِيٍّ أَنْ يأخذ الفدية مِنَ الأسرى ويطلق سراحهم قبل أن يمعن في قتل الأعداء، بل عليه أن يقتلهم جميعاً.

يبدو أَنَّ مثل هذه الأقوال المنقولة عن الصحابة والتابعين كانت لها قداسة خاصة في القرنين الأول والثاني الهجريين، حتَّى بات المفسِّرون يستندون إليها في تفسير مفاهيم القرآن من دون أيِّ نقد وتمحيص. وقد أصبحت مثل هذه الآراء رويدياً رويدياً مقبولة لدى عامَّة الكتاب

(1) المصدر نفسه، ج 14، ص 60.

(2) المصدر نفسه، ج 14، ص 60.

والمؤلفين وسادت في الأوساط العلمية، وبنحوٍ باتت في القرون المتأخرة من المسلمات، والتي لا ينفذ الشك في صحتها.

ومن هنا نجد أبا علي الجبائي، وهو عالم ومفكر من القرن الثالث، عند تفسيره الآيات المذكورة يعدّ هذا الرأي من المسلمات، معتقداً بأن أخذ الفدية من أسرى معركة بدر وإطلاق سراحهم كان ذنباً. ولأن أخذ الفدية جرى بأمر من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فلذا قال هذا العالم المعتزلي في الدفاع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأن أخذ الفدية من أسرى معركة بدر كان من صفات الذنوب، والصغائر لا تضر في عدالة النبي والصحابة⁽¹⁾.

إنّ كلام أبي علي الجبائي دليل على أنّ فكرة «تخطئة أخذ الفدية من أسرى معركة بدر وعده معصية» كانت سائدة في الأوساط العلمية ومن الأمور المسلم بها، ولشدة رواجها في الوسط العلمي والبحثي آنذاك لم يستطع حتى هذا المفكر المنتمي لطبقة أهل الاجتهاد أن يخلص نفسه من هيمنتها وأن يفكر ويؤدي رأيه بنحو مستقل.

رأي ابن جرير الطبري

إنّ محمد بن جرير الطبري، المفسر الكبير في القرن الثالث الهجري، والذي كان من أهل الرأي والاجتهاد أيضاً، قد أقرّ هو الآخر الرأي السائد في تفسير الآية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يُكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُنْخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾، معتقداً بأن أخذ الفدية من أسرى معركة بدر وإطلاق سراحهم كان عملاً غير صحيح، والعمل الصحيح كان قتلهم جميعاً. يقول في ذلك:

«يقول تعالى ذكره: ما كان لنبي أن يحتبس كافرًا قدر عليه وصار في يده من عبدة الأوثان للفداء أو للمن... وإنما قال الله جلّ ثناؤه [ذلك] لِنَبِيِّ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وسلّم، يعرفه أنّ قتل المشركين الذين أسرههم صلى الله عليه وآله وسلم يوم بدر ثم فادى بهم، كان أولى بالصواب من أخذ الفدية منهم وإطلاقهم»⁽²⁾.

من الواضح أنّ الطبري كان تحت تأثير المناخ الفكري نفسه الذي تبلور قبله في حقل تفسير القرآن، حيث كان الجميع يقولون بأن «أخذ الفدية لقاء تحرير أسرى بدر كان عملاً

(1) نص عبارة الجبائي نقلاً عن تفسير (التبيان) للطوسي: «والمعنى ﴿لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾ وهو القرآن الذي أمتن به واستحققت لذلك غفران الصغائر لمسكم فيما أخذتم به من الفداء عذاب عظيم. ولا يجوز أن يكون المراد به إلا الصغائر، لأنهم قبل الغفران لم يكونوا فاسقاً إجماعاً. قال الجبائي: وقد كان من النبي (صلى الله عليه وآله) في هذا معصية إجماعاً من غير تعيين ما هي، وأظن أنها في ترك قتل الأسرى». أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 5، ص 157.

(2) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان، المصدر السابق، ج 14، ص 58.

مخالفاً؛ وأنَّ الطبريَّ رغم ما له من قدرات علمية لم يستطع إخراج نفسه من ذلك المناخ ليبيدي رأياً على خلافه.

رأي الشيخ الطوسي

وأما الشيخ الطوسي فعند تفسيره آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى...﴾ نجده قد لخصَّ عبارة الطبريِّ من دون أيِّ اجتهاد وتمحيص، وفي الواقع اقتبس ما قاله الطبريُّ قائلاً: «والمعنى [لهذه الآية]: ما كان لنبيٍّ أن يحبس كافراً للفداء والمنَّ حتَّى يتخن في الأرض»⁽¹⁾. ما يقصده الشيخ هو أنَّه كان من اللازم قتل كلِّ مَنْ أُسرَ في معركة بدر. ثمَّ يضيف بعد بضعة أسطر:

«فإن قيل: كيف يكون القتل فيهم كان أصلح وقد أسلم منهم جماعة، ومن علم الله من حاله أنَّه يؤمن يجب توقيته؟! قلنا: في ذلك خلاف، فمن قال: لا يجب ذلك لا يلزمه السؤال. ومن قال: ذلك أوجب قال: إنَّ الله أراد أن يأمرهم بأخذ الفداء، وإنما عاتبهم على ذلك لأنَّهم بادروا إليه قبل أن يؤمروا به»⁽²⁾.

يتضح من هذا الكلام أنَّ الشيخ الطوسي أيضاً -كالطبري- متأثر بالمناخ الفكري الذي ساد قبله، ولذلك كرر ما قاله الطبريُّ قبله.

المعنى الصحيح للآية 67 من سورة الأنفال

ما يفهمه الكاتب من هذه الآية يختلف عما قاله عموم المفسرين، فالآية تعني أنَّه لا ينبغي لأيِّ نبيٍّ يقود حرباً، ولا لأيِّ قائد عسكريٍّ، أن يستهلك في أثناء الحرب قدراً من وقته وقوَّته القتالية للقبض على الأسرى والمحافظة عليهم. لأنَّه عند القتال والاصطدام بالعدوِّ يجب بذل الوقت كله والقوَّة القتالية كلها من أجل دحر العدوِّ وشلَّ حركته. ذلك أنَّه في أثناء المواجهة واصطكاك الأسنة يُعوَّل حتَّى على الثواني، فبالقدر الذي تبذل قوَّات معسكر الحقِّ قوَّةً في سبيل غير دحر العدوِّ، فإنَّه بالقدر نفسه تتراجع نسبة الاحتمال في تحقيق النصر وتزايد نسبة الاحتمال في الهزيمة.

إنَّ الآية تريد أن تقول: «لا ينبغي لأيِّ نبيٍّ أن يقبض على بعض الأسرى في أثناء انشغال قوَّاته بالقتال، أي لا ينبغي لقوَّاته أن تبذل قدراً من وقتها وقدراتها للقبض على أسرى من قوَّات العدو، مما يضطرُّها أن تخصص وقتاً آخر وقوَّةً إضافية للحفاظ على هؤلاء الأسرى».

(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 الجنديَّ الواحد في صفوف العدو لا يُعدَّ أسيرًا في أثناء قتاله، إذ يتحقق أسره عند إلقاء القبض عليه ومراقبته. وأنَّ تقول الآية ﴿مَا كَانَ لِإِنِّي أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ فالمراد من ذلك هو أنه لا ينبغي في أتون الحرب أن تقبض قوَّات الحقِّ على عناصر من العدو، لأنَّ ذلك يقلل من قدراتها القتالية، ويقلل من احتمال النصر ويزيد من احتمال الهزيمة. إذن طالما أنَّ قوى الشرِّ قادرة على مزاوله القتال، وطالما أنَّها لم تُدحر ولم تُقَمَّع بعد فينبغي أن تكون قوَّات الحقِّ بجميع طاقاتها ووقتها مكرَّسة لدحر قوى الباطل، وألَّا يُبذل شيء من تلك القوى من أجل القبض على الأسرى والمحافظة عليهم.

جملةٌ معترضة: يمكن القول بأنَّ المحذور في أتون الحرب لا يقتصر على مسألة القبض على الأسير والمحافظة عليه، بل يُحظر أيُّ عمل يبعث على التراجع في القوة القتالية في صفوف الحق، وإنَّ كانت في إطار الأفعال المستحبة مثل الصلوات النافلة وتلاوة القرآن والذكر والدعاء. وهذا هو مقتضى ملاك الحكم وروح القانون، فبالنظر إلى ملاك الحكم تُلغى الخصوصية في المورد المذكور في متن الآية ويتسرَّى حكمها إلى الموارد المشابهة. على أنَّ هذا القياس ليس محظورًا، بل هو تنقيح المناط وكشف الملاك⁽¹⁾، إذ يحكم العقل بصحَّته. ويندرج هذا المعنى تحت الضابطة العقلية المعنوية بمسألة الأهم والمهم، إذ الأهم مقدَّم على المهمِّ دومًا، ومادام الأهمُّ حاضرًا لا ينبغي الانتقال إلى المهم.

البُعد الاقتصادي في القبض على الأسير

ينبغي أن نعلم بأنَّ الساعين إلى القبض على الأسرى من صفوف العدو كانوا يرومون أخذ الفدية منهم لاحقًا وإطلاق سراحهم بعد ذلك. وفي واقع الأمر كان لِعَمَلِهِمْ هذا جانب اقتصادي، كما وَرَدَ في الآية المذكورة: ﴿تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا وَاللَّهُ يُرِيدُ الْآخِرَةَ﴾، أيَّ إنَّ رغبتكم في أخذ الفدية ما هي إلا متاع دنيوي زائل ويدفعكم إلا أن تبذلوا قدرًا من وقتكم وطاقاتكم للقبض على الأسير والمحافظة عليه، عسى أن تأخذوا منه الفدية لاحقًا. ولكنَّ الله سبحانه يريد منكم أن تعملوا للآخرة، وأن تكرِّسوا طاقاتكم كلّها لدحر قوَّات العدو فقط.

يتضح البُعد الاقتصادي في القبض على الأسير من الحادثة التي حصلت في معركة بدر،

(1) «تنقيح المناط: عملية تحديد المناط وتصفيته من الأوصاف الأخرى التي قد تكون مرتبطة بالحدث أو الواقعة. هذا يعني تحديد السبب الحقيقي الذي يُعتمد عليه في الحكم الشرعي». و«كشف المراد: هو إظهار السبب الحقيقي للحكم، أي تحديد الملاك الذي جعل الحكم الشرعي يترتب على الواقعة أو الحدث. قد يتطلب هذا استنباطًا أو تفصيلًا من النص الشرعي». للمزيد يُنظر: عبد الكريم النملة، **المهذب في علم الأصول المقارن**، (الرياض: مكتبة الرشد، 1999م)، ج 5، ص 2077. (المترجم)

حيث قال أبو عزيز، وهو أخ مصعب بن عُمَيْرٍ وقد كان في معسكر مشرقي مكة: «مَرَّ بِي أَخِي مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ وَرَجُلٌ مِنَ الْأَنْصَارِ يَأْسِرُنِي، فَقَالَ: شُدَّ يَدَيْكَ بِهِ، فَإِنَّ أُمَّهُ ذَاتُ مَتَاعٍ، لَعَلَّهَا تَفْدِيهِ مِنْكَ، قَالَ وَكُنْتُ فِي رَهْطٍ مِنَ الْأَنْصَارِ حِينَ أَقْبَلُوا بِي مِنْ بَدْرٍ... فَلَمَّا قَالَ أَخُوهُ مُصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ لِأَبِي الْيَسَرِّ، وَهُوَ الَّذِي أَسَرَّهُ، مَا قَالَ، قَالَ لَهُ أَبُو عَزِيزٍ: يَا أَخِي، هَذِهِ وَصَاتُكَ بِي؟ فَقَالَ لَهُ مُصْعَبُ: إِنَّهُ أَخِي دُونَكَ. فَسَأَلْتُ أُمَّهُ عَنْ أَعْلَى مَا فُدِيَ بِهِ قُرْشِي، فَقِيلَ لَهَا: أَرْبَعَةُ آلَافٍ دِرْهَمٍ، فَبِعْتَهُ بِأَرْبَعَةِ آلَافٍ دِرْهَمٍ، فَقَدْتُهُ بِهَا»⁽¹⁾.

يتضح من هذه القصة أنَّ هذه الفكرة كانت متداولة حتَّى بين المسلمين المخلصين من أمثال مصعب بن عُمَيْرٍ، إذ كانوا يرون أنَّ في القبض على الأسير منفعة اقتصادية، وكانوا يحثُّون الآخرين على ذلك. وإنَّ عبارة ﴿تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا﴾ في نصِّ الآية تذكِّر هذه الفكرة، وتقول للمسلمين إنَّ نواياكم من القبض على الأسير هي الحصول على متاع الدنيا الزائل، في حين أنَّ رغبتمكم في المال يجب ألا تلهيكم عن هذا المبدأ العسكري الذي يؤكِّد أن بذل الوقت والطاقة للقبض على الأسير والمحافظة عليه يقلل من قدراتكم القتالية، ويقلل من احتمال تحقيق النصر.

دفعهم عن موقف النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ

ولأنَّ القول بأنَّ «أخذ الفدية من أسرى معركة بدر معصية لله» يقتضي أن يكون النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أيضًا مخالفًا وعاصيًا -لأنَّ هذا العمل جرى بأمرٍ منه- فلذا حاول بعضهم أن يدافع عنه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وأن يبرِّئه من ذلك؛ إذ تعدَّرَ عليهم أن يقولوا: «إنَّ أخذ الفدية من أسرى معركة بدر لم يكن مخالفةً أو معصية»، لأنَّ المناخَ الفكري الذي تَبَلَّوْا منذ عهد أبي هريرة كان يلزمهم بأنَّ يقرُّوا بأنَّ أخذ الفدية من أسرى معركة بدر لقاء إطلاق سراحهم كان معصية لله.

في مثل هذه البيئة الفكرية ثمة مَنْ كان من أهل الاجتهاد، وقد نزلوا إلى ميدان البحث والنقاش بقوة الاجتهاد، وراحوا يدافعون عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بناءً على اجتهادهم. وثمة آخرون عَنَوْا بنحو أكثر بما نقلته الروايات، وصنعوا قصصًا ليستطيعوا من خلالها الدفاع عن مقام الرسالة النبوية.

(1) 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.

دفاع أبي علي الجبائي

أبو علي الجبائي، وهو متكلم معتزلي عاش في القرن الثالث الهجري⁽¹⁾، يدافع بهذه العبارات عن موقف النبي صلى الله عليه وآله وسلم: «وقد كان من النبي صلى الله عليه وآله وسلم في هذا معصية إجماعاً من غير تعيين ما هي، وأظن أنها في ترك قتل الأسرى»⁽²⁾.

نرى أن أبا علي الجبائي يعدّ المعصية للنبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة أمراً مسلماً به، ولكنه يوضح ويقول «لأنّ هناك إجماع على أنّ هذا الفعل لم يחדش في عدالتهم، فلذا ينبغي أن نقول بأنها كانت معصية صغيرة، ومن ثمّ لا تفسد عدالة مرتكبيها». هذا هو الجهد الذي بذله الجبائي للحفاظ على شأو الرسالة النبوية.

ولكن الحقيقة هي أنّ ما قام به النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة لم يكن معصية صغيرة ولا كبيرة، فلا أخذ الفدية من الأسرى كان ذنباً، ولا إطلاق سراحهم. بل إنّ أخذ الفدية كان عملاً مشروعاً وعقلائياً، وإنّ إطلاق سراحهم كان عملاً إنسانياً ونابعاً عن العواطف الإنسانية.

فضلاً على ذلك يقول القرآن الكريم حول أسرى الحرب بأنه يجب تحريرهم، سواء بفدية أو من دون فدية: ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: 4]، وإنّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة نفذوا أوامر القرآن، وإنّ ما يأمر به القرآن الكريم لا يُعد ذنباً. بيد أنّ أبا علي الجبائي لم يقدر على أن يخلّص نفسه من البيئة الفكرية السائدة في عهده، ذلك أنّ التعبد بأقوال الصحابة والتابعين كان رائجاً وبنحو كبير، وبالقدر الذي لم يكن بمقدور هذا العالم المفكر أن يتخلّص من العقيدة السائدة في ذلك العصر. ولذلك اضطرّ إلى أن يقول في الدفاع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم بأنّ هذه المعصية الصغيرة لا تחדش في عدالته صلى الله عليه وآله وسلم. على أنّه أبدى هذا الرأي المدافع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من موقف المتعاطف والمخلص، ويا ليتة لم يفعل ذلك. هنا يجب القول بأنّ في بعض الأحيان يصبح الرأي الشخصي لأحد الصحابة أو التابعين منشئاً لمبدأ عقائديّ، ثمّ يسود في البيئات العلمية

(1) أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام الجبائي، عالم ومتكلم معتزلي، توفي في عام 303هـ كان من أهل مدينة جبّى بخوزستان قرب البصرة. كان أبو علي الجبائي ونجده أبو هاشم من مشايخ المعتزلة، والكتب الكلامية مشحونةً بمذاهبهما واعتقادهما، ويُقال لهما الجبائيان. ظ: عباس القمي، الكنى 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، ويظلّ متداولاً على مدى قرون متمادية، ويصبح جزءاً من العقائد القطعية لفئة كبيرة جداً من أمة عظيمة، في حين نجد أن المبدأ الرئيس الذي استندت إليه الفكرة كان استنباطاً خاطئاً.

دفاع صاحب المنار

يروم السيّد محمد رشيد رضا في (تفسير المنار) أن يثبت أن أخذ الفدية من أسرى معركة بدر لقاء إطلاق سراحهم قد جرى بناءً على اجتهاد النبي صلى الله عليه وآله وسلم، فهو من رأى أن هذا العمل أقرب للمصلحة. في حين كان قتل الأسرى هو الأقرب للمصلحة، وإنه صلى الله عليه وآله وسلم قد أخطأ في اجتهاده. بيد أن الخطأ في الاجتهاد لا يُعدّ معصية ولا يمكن معاقبة المجتهد. ثم يستأنف صاحب (المنار) كلامه بالقول:

«(فَإِنْ قِيلَ): وَمَا حِكْمَةُ اللَّهِ تَعَالَى فِي تَرْجِيحِ رَسُولِهِ لِرَأْيِ الْجُمْهُورِ الْمَرْجُوحِ بِحَسَبِ الْقَاعِدَةِ أَوْ السُّنَّةِ الْإِلَهِيَّةِ الَّتِي كَانَتْ عَلَيْهَا الْأَنْبِيَاءُ قَبْلَهُ، وَهُوَ أَرْجَحُهُمْ مِيزَانًا وَأَقْوَاهُمْ بُرْهَانًا، ثُمَّ إِنَّكَ تَعَالَى ذَلِكَ عَلَيْهِمْ؟ (قُلْتُ): إِنَّ لِلَّهِ تَعَالَى فِي ذَلِكَ لِحِكْمًا».

ثم يذكر تسعاً من الحكم في ذلك، ويقول في الحكمة الثالثة:

«(الْحِكْمَةُ الثَّالِثَةُ) أَنَّ النَّبِيَّ نَفْسَهُ قَدْ يُخْطِئُ فِي اجْتِهَادِهِ، وَلَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يُبَيِّنُ لَهُ ذَلِكَ، وَلَا يُقَرُّهُ عَلَيْهِ كَمَا صَرَّحَ بِهِ الْعُلَمَاءُ فَهُوَ مَعْصُومٌ مِنَ الْخَطَا فِي التَّبْلِيغِ عَنِ اللَّهِ تَعَالَى لَا فِي الرَّأْيِ وَالْاجْتِهَادِ»⁽¹⁾.

ما ذكره صاحب (المنار) اجتهاده هو، ويذهب المؤلف إلى أنه أخطأ في اجتهاده هذا، لأن أخذ الفدية من الأسرى كان عملاً معقولاً وأقرب للمصلحة، وكذلك إطلاق سراحهم. ومن ثم لم يصدر اجتهاد خاطئ عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، لأن ما قام به كان بحسب مدلول الآية ﴿إِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾، أي أنه عمل بأمر الله سبحانه. بيد أن اجتهاد صاحب (المنار) كان عن حسن نية، فقد ذكر ذلك دفاعاً عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وأراد أن يوضح أن ما قام به النبي صلى الله عليه وآله وسلم في هذه القضية لم يكن معصية، ولا يتحمل صلى الله عليه وآله وسلم مسؤولية في ذلك. وقد سبق صاحب (المنار) علماء آخرون أيضاً في القول بأن الأنبياء قد يخطئون في اجتهادهم.

(1) محمد رشيد رضا، تفسير المنار، المصدر السابق، ج 10، ص 82.

إشكال الألوسي

أورد السيّد محمود الحسيني الألوسي البغدادي (1802-1854م) في تفسير (روح المعاني) كلاماً مؤداه أن العلماء استدّلوا بالآية ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾ ليقولوا بأنّ الأنبياء قد يخطئون أحياناً في اجتهادهم، ولكنّ الوحي الإلهي ينزل على خلاف اجتهادهم، ويوضح خطأهم. ثمّ يقول:

«بقي ها هنا شيء، وهو أنّه قد جاء من اجتهد وأخطأ فله أجر، ومن اجتهد وأصاب قلّه أجران إلى عشرة أجور؛ فهل بين ما يقتضيه الخبر من ثبوت الأجر الواحد للمجتهد المخطئ وبين عتابه على ما يقع منه منافاة أم لا؟ لم أر من تعرّض لتحقيق ذلك. وإذا قيل: بالأوّل [أي بوجود المنافاة بين الأجر على عمل والعتاب على القيام به، فعند ذلك] لا يتم الاستدلال بالآية، [أي إن استدلال العلماء بالآية المذكورة لإثبات خطأ الأنبياء في اجتهادهم غير صحيح]»⁽¹⁾.

يظهر من كلام الألوسي أنّه يريد القول أنّ المنافاة بين «الإثابة والأجر» على فعل [اجتهادي] ما و«العتاب» على القيام به تمنع وجود معنى العتاب في هذه الآية.

الدفاع عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم ضمن حديث يروي بكائه

ثمة فئة أخرى من الذين يصفون قداسة أكبر على الحديث، وحاولوا الدفاع عن النبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم من خلال وضع الحديث؛ فقد راح كلّ يضع حديثاً بحسب سليقته ورغبته ليبرّر النبيّ صلى الله عليه وآله وسلّم في قضية تحرير أسرى بدر. من تلك الأحاديث التي يرى المؤلف أنّ جزءاً منه موضوع ورّد بهذا المضمون:

«لَمَّا أَسْرُوا الْأَسَارَى - يَعْنِي يَوْمَ بَدْرٍ - قَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - لِأَبِي بَكْرٍ وَعُمَرُ: «مَا تَرَوْنَ فِي هَؤُلَاءِ الْأَسَارَى؟» فَقَالَ أَبُو بَكْرٍ: يَا رَسُولَ اللَّهِ هُمْ بَنُو الْعَمِّ وَالْعَشِيرَةِ، أَرَى أَنْ تَأْخُذَ مِنْهُمْ فِدْيَةً فَتَكُونُ قُوَّةً لَنَا عَلَى الْكُفَّارِ، وَعَسَى اللَّهُ أَنْ يَهْدِيَهُمْ 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 تَمَكَّنَّا فَضَرَبَ أَعْنَاقَهُمْ، فَتَمَكَّنَ عَلَيْنَا مِنْ عَقِيلٍ (أَيَّ أَخِيهِ) فَيَضْرِبُ عُنُقَهُ، وَتَمَكَّنَنِي مِنْ فَلَانٍ - نَسِيْبًا لِعُمَرَ - فَأَضْرَبَ عُنُقَهُ، وَتَمَكَّنَ فَلَانًا مِنْ فَلَانٍ قَرَابَتِهِ، فَإِنَّ هَؤُلَاءِ أُنْمَةُ الْكُفْرِ وَصَادِيْدُهَا. فَهَؤُورِ رَسُولُ اللَّهِ

(1) محمود بن عبد الله الحسيني الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني، المصدر السابق، ج 5، ص 230.

- صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّمَ - مَا قَالَ أَبُو بَكْرٍ وَلَمْ يَهُوَ مَا قُلْتُ. فَلَمَّا كَانَ الْعَدُوُّ جِئْتُ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّمَ - وَأَبُو بَكْرٍ قَاعِدَيْنِ يَبْكِيَانِ. قُلْتُ: يَا رَسُولَ اللَّهِ أَخْبِرْنِي مِنْ أَيِّ شَيْءٍ تَبْكِي أَنْتَ وَصَاحِبُكَ فَإِنْ وَجَدْتُ بُكَاءَ بَكَيْتُ، وَإِنْ لَمْ أَجِدْ بُكَاءَ تَبَاكَيْتُ لِبُكَائِكُمَا، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّمَ - : « أَبْكِي لِلَّذِي عَرَضَ عَلَيَّ أَصْحَابُكَ مِنْ أَخَذِهِمُ الْفِدَاءَ، لَقَدْ عَرَضَ عَلَيَّ عَذَابُهُمْ أَدْنَى مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ - «شَجَرَةٍ قَرِيبَةٍ مِنْهُ-وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُنْخَنَ فِي الْأَرْضِ»⁽¹⁾.

يبدأ الجزء الموضوع من هذا الحديث من قول عمر: «فَلَمَّا كَانَ الْعَدُوُّ جِئْتُ فَإِذَا رَسُولُ اللَّهِ» إلى آخر الحديث. هنا ينبغي القول بأن أصل مشورة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حول قضية الأسرى كان عملاً صحيحاً وبأمر القرآن الكريم، وإن الاختلاف في وجهات النظر بين الصحابة أمر طبيعي، وكذلك تحرير الأسرى لقاء الفدية عمل معقول وينم عن روح الفتوة والنبيل والإنسانية. فضلاً على ذلك إنه تنفيذ لما أمر الله به: ﴿فِيمَا مَنَّا بَعْدَ وَإِنَّا فِدَاءٌ﴾. بهذا التوضيح يتبين أن إطلاق سراح الأسرى لقاء الفدية لم يكن عملاً مخالفاً لرضا الله تعالى حتى يستوجب عذاب الاستئصال وبنحو يبكي النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

ما يستنبطه المؤلف هو أن بعض الأفراد من الذين لم يتعمقوا كثيراً قد تأثروا بالبيئة الفكرية السائدة، حيث كان الجميع يقول «بأن تحرير الأسرى كان مخالفاً لرضا الله»، ولذا حاولوا تبرئة النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ من هذا العمل الذي أَمَرَ به، ولذلك اختلقوا قصة بكاءه مع أبي بكر، ليقولوا بأنه ببكائه وصاحبه القريب منه قد تلافى هذا الخطأ وهذه المعصية، وليرتئوه من أي مسؤولية متوجهة نحوه في هذه القضية. ولا تستبعد مثل هذه المبادرة عن الأصدقاء الجهلة.

دفاع آخر بوضع حديث آخر

وقد وضعوا حديثاً آخر للدفاع عن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، بنحو يظهره صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ معارضاً لأخذ الفدية من الأسرى وإطلاق سراحهم، وهو بهذا المضمون: «روي أن النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كره أخذ الفداء حتى رأى سعد بن معاذ كراهية ذلك في وجهه، فقال يا رسول الله هذا أول حرب لقينا فيه المشركين، أردت أن

(1) محمد بن جرير الطبري، تفسير جامع البيان، المصدر السابق، ج 14، ص 62؛ ومحمد رشيد رضا، تفسير المنار، المصدر السابق، ج 10، ص 76.

يثخن فيهم القتل حتى لا يعود أحدٌ بعد هذا إلى خلافك وفِئتك، فقال رسولُ الله: قد كرهت ما كرهت، ولكن رأيت ما صنعَ القومُ...»⁽¹⁾.

لقد وضعوا هذا الحديث ليقولوا أنَّ تحرير أسرى الحرب لقاء الفداء كان من فعل الصحابة، وإنَّ شخص النَّبيَّ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم كان معارضاً لذلك ولم يرضَ به؛ وبهذا برؤوا 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 دليل آخر صحَّته فلا اعتبار له.

الدليل الثاني هو أنَّ لهذا الحديث ما يعارضه، وهو حديث آخر وردَ فيه:

«استشار النَّبيُّ «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» النَّاسَ فِي الْأَسَارَى يَوْمَ بَدْرٍ، فَقَالَ «إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَمَكَّنَكُمْ مِنْهُمْ»، فَقَامَ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اضْرِبْ أَعْنَاقَهُمْ. فَأَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ثُمَّ عَادَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّ اللَّهَ قَدْ أَمَكَّنَكُمْ مِنْهُمْ وَإِنَّمَا هُمْ إِخْوَانُكُمْ بِالْأَمْسِ» فَقَامَ عُمَرُ فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ اضْرِبْ أَعْنَاقَهُمْ، فَأَعْرَضَ عَنْهُ النَّبِيُّ «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»، ثُمَّ عَادَ النَّبِيُّ «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» فَقَالَ: لِلنَّاسِ مِثْلُ ذَلِكَ، فَقَامَ أَبُو بَكْرٍ الصِّدِّيقُ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ نَرَى أَنَّ تَعَفُّو عَنْهُمْ، وَأَنْ تَقْبَلَ مِنْهُمْ الْفِدَاءَ، قَالَ فَذَهَبَ عَنْ وَجْهِ رَسُولِ اللَّهِ «صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» مَا كَانَ فِيهِ مِنْ النِّعَمِ، فَعَفَا عَنْهُمْ وَقَبِلَ مِنْهُمْ الْفِدَاءَ»⁽²⁾.

بحسب ما وردَ في هذا الحديث فإنَّ النَّبيَّ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم كان معارضاً لقتل الأسرى، وإنَّ مقترح تحريرهم قد أذهبَ عن وجهه صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم ما كان فيه من الغم؛ بينما نجدُ الحديث السابق ذكَّرَ أنَّه صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم كان معارضاً لتحرير الأسرى. وهذا تعارضٌ صريحٌ بين الحديثين. والحديث الذي يكون له معارض، إنَّ لم يؤيِّده دليل آخر، يسقط عن الاعتبار.

الدليل الثالث: يتضح من الحديث المذكور أنَّ صحابة النَّبيَّ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم كانوا على خلاف معه صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم في قضية الأسرى، إلى أن تغلبوا عليه في فرض رأيهم وجعلوه يستسلم لهم. بيد أنَّ هذا لا يمكن القبول به، لأنَّ رسولَ الله صَلَّى اللهُ

(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.

عليه وآله وسلّم الذي كان المنتصر في معركة بدر، وكان في ذروة القوة وإنّ معظم الصحابة تحت أمره، ما كان ليتمكن أن يمسي ضعيفاً ومسلوب الإرادة أمام مطلب بعض من الصحابة، وبنحو يعجز عن الحؤول دون المعصية التي يرومون ارتكابها، حتّى يضطرّ إلى أن يستسلم لهم لثرتكّب المعصية أمام أنظاره.

الدليل الرابع: إنّ النّبّيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم -بحسب الحديث المذكور- كان معارضاً لما أمر القرآن به في الآية ﴿فَإِمَّا مَنًّا وَإِمَّا فِدَاءً﴾، إذ لم يرغب في إطلاق سراح الأسرى. ولكن هذا ما لا يمكن القبول به إطلاقاً، أي لا يمكن أن يكون النّبّيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم معارضاً لما يأمر به القرآن الكريم، وأن يرفض ما يريده القرآن.

الدليل الخامس: يعارض الحديث المذكور نصّ القرآن الكريم، لأنّ هذا الحديث ينصّ على أنّ حكم الله كان قتل الأسرى كلّهم؛ في حين تقول الآية: ﴿فَإِمَّا مَنًّا وَإِمَّا فِدَاءً﴾، أي إن حكم الله هو تحرير الأسرى من دون فداء، أو بفداء، وإنّ القاعدة العامة تنصّ على أنّ الحديث المعارض للقرآن مردود.

استناد الشيخ الطوسي إلى هذا الحديث

ينقل الشيخ الطوسي هذا الحديث، ثم يقول:

«المعصية في ذلك كانت من قوم من الصحابة الذين مالوا إلى الدنيا وأخذ الفداء،
[وليس من النّبّيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم]»⁽¹⁾.

يروم الشيخ الطوسي في هذا الصدد أن يردّ على أبي علي الجبائي الذي سبق أن ذكر أنّ النّبّيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم بأخذه الفدية من أسرى بدر ارتكب الصغيرة وليس الكبيرة. فلذا يتوسّل الطوسي بهذا الحديث ليقول لأبي علي الجبائي أنّ الصغيرة التي ارتكبت بأخذ الفدية من الأسرى وإطلاق سراحهم كانت من فعل نفر من الصحابة، وليس من فعل النّبّيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم.

ولكن علّمنا سلفاً أنّ هذا الحديث فافدّ للاعتبار لخمسة من الأدلة، ومن ثم لا يمكن الاستناد إليه. وقد اتضح سلفاً أيضاً أنّ أخذ الفدية من الأسرى وإطلاق سراحهم لم يكن عملاً مخالفاً لرضا الله سبحانه، بل كان مطابقاً للآية ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾. فالنّبّيّ إذن لم يرتكب معصية بهذا الفعل حتّى يضطرّ أبو علي الجبائي إلى القول: «لا يجوز أن يكون المراد

(1) أبو جعفر محمّد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 5، ص 158.

به إلا الصغائر»⁽¹⁾، وبناءً على هذا لم تعد ثمة حاجة إلى أن يستند الشيخ الطوسي إلى هذا الحديث الفاقد للاعتبار لينفي المعصية الصغيرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وينسبها إلى صحابته.

وهنا نرى كيف أنّ هذه الفكرة الواهية التي ترسّخت في الوسط العلمي والبحثي، وأقنعت الجميع بأنّ أخذ الفدية من الأسرى كان معصية، تمكّنت من إحراج العلماء مما جعلتهم مضطرين كالغريق الذي يتمسك بأيّ قشة ليخلص نفسه.

دِفَاعُ آخِرِ بَوَضعِ الْحَدِيثِ

وفي موضع آخر وفي سياق محاولاتهم للدفاع عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وَضَعُوا حديثاً آخر، حيث قدّموه صلى الله عليه وآله وسلم محايداً في قضية أسرى بدر، وقالوا بأنّه لم يتدخّل شخصياً في قضية الأسرى، بل أحالها إلى الصحابة ليختاروا أحد الخيارين، فإمّا أن يقتلوههم وإمّا أن يطلقوا سراحهم. وفي أدناه نصّ هذا الحديث:

«قَالَ سَفِيَانُ الثَّوْرِيُّ عَنْ هِشَامِ بْنِ حَسَّانَ، عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ سِيرِينَ، عَنْ عُبَيْدَةَ، عَنْ عَلِيٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ، قَالَ: جَاءَ جَبْرِيلُ إِلَى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّمَ يَوْمَ بَدْرٍ، فَقَالَ: خَيَّرْ أَصْحَابَكَ فِي الْأَسْرَى، إِنْ شَاؤُوا الْفِدَاءَ، وَإِنْ شَاؤُوا الْقَتْلَ، عَلَى أَنْ يَقْتَلَ عَامّاً مُقْبِلاً مِنْهُمْ مِثْلَهُمْ، قَالُوا: الْفِدَاءُ وَيُقْتَلُ مِثْلًا»⁽²⁾.

يقول ابن كثير بعد نقله هذا الحديث: «وَهَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ جِدًّا»⁽³⁾. حيث نجد سفيان الثوري في منتصف القرن الثاني الهجري ينسب قصّةً وعبر سندياً إلى الإمام علي عليه السلام، حيث يقول جبرئيل: «إذا لم يقتل المسلمون الأسرى يجب أن يُقتل منهم في العام المقبل بعددهم، وقد ذُكِرَ أن عددهم كان سبعين».

ثمة سؤال يُعرّض هنا ويقول: أيّ اتفاق هذا الذي يبرمه الله مع المسلمين؟ إذ يقول لهم إذا لم تقتلوا الأسرى يجب أن يُقتل منكم في العام المقبل بعددهم؟! 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 وَرَدَ الأَمْرُ به في آية ﴿فَإِمَّا مَثًّا وَبَعْدُ 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.

فداءً ﴿مَعْصِيَةٍ حَتَّى تَحْتَمَّ عَلَى الْمُسْلِمِينَ أَنْ يَكْفُرُوا عَنْهَا فِي الْعَامِ الْمَقْبَلِ بِتَقْدِيمِ سَبْعِينَ قَتِيلًا، وَقَدْ كَانَ الْحِمْزَةُ سَيِّدَ الشَّهْدَاءِ مِنْ بَيْنِهِمْ؟

أَيُّ عَقْلٍ سَلِيمٍ يَقَرُّ بِهَذَا الْأَمْرِ غَيْرَ الْمَعْقُولِ؟ الْحَقُّ مَعَ ابْنِ كَثِيرٍ، حَيْثُ قَالَ: «هَذَا حَدِيثٌ غَرِيبٌ جَدًّا»، أَيْ إِنَّهُ غَيْرُ مَعْقُولٍ وَمَثِيرٌ لِلدَّهْشَةِ! لَقَدْ أَوْصَلَ صَنَاعُ هَذَا الْحَدِيثِ سَنَدَهُ إِلَى الْإِمَامِ عَلِيِّ عَلَيْهِ السَّلَامُ لَتُضْفَى عَلَيْهِ الْقُدَاسَةُ وَلِيَتَقَبَّلَهُ النَّاسُ؛ فِي حِينَ إِنَّ عَلِيًّا عَلَيْهِ السَّلَامُ مَبْرَأٌ مِنْ مِثْلِ هَذِهِ الْقِصَّةِ غَيْرِ الْمَعْقُولَةِ؛ وَيَجِبُ الْقَوْلُ بِأَنَّ هَذَا الْحَدِيثَ أَيْضًا قَدْ صَنَعَهُ الْأَصْدِقَاءُ الْجَهْلَةُ، لِيُدْفَعُوا عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -بِظَنِّهِمْ- مَعْصِيَةَ تَحْرِيرِ الْأَسْرَى!

وجه العلاقة بين هذا الحديث والآية 165 من سورة آل عمران

رَبَطَ بَعْضُ بَيْنَ هَذَا الْحَدِيثِ الْمَوْضُوعِ وَآيَةِ ﴿هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ الَّتِي تَعْنِي بِقَضِيَّةِ هَزِيمَةِ الْمُسْلِمِينَ فِي مَعْرَكَةِ أَحَدٍ، حَيْثُ قُتِلَ سَبْعُونَ مِنْهُمْ. تَقُولُ هَذِهِ الْآيَةُ: ﴿أَوَّلَمَّا أَصَابَتْكُمْ مُصِيبَةٌ قَدْ أَصَبْتُمْ مِثْلَيْهَا قُلْتُمْ أَنَّنِي هَذَا قُلْ هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ [آل عمران: 165]

تَخَاطَبَ هَذِهِ الْآيَةُ الْمُسْلِمِينَ فِي مَعْرَكَةِ أَحَدٍ وَتَقُولُ لَهُمْ: بِسَبَبِ تَمَرُّدِكُمْ عَلَى مَا أَمَرَكُمُ بِهِ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي يَوْمِ أُحُدٍ وَلِتَرْكِكُمْ مَوَاضِعَكُمْ فِي جِهَةِ الْقِتَالِ، فَقَدْ هَاجَمَكُمُ الْعَدُوُّ مِنْ تِلْكَ الْمَوَاضِعِ، مِمَّا أَدَّى إِلَى هَزِيمَتِكُمْ، وَقُتِلَ مِنْكُمْ سَبْعُونَ؛ فَإِذَنْ هَذِهِ الْمَصِيبَةُ نَزَلَتْ بِكُمْ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ.

ثُمَّ مَنْ رَبطوا بَيْنَ الْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ وَعِبَارَةِ ﴿هُوَ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ﴾ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَقَالُوا بِأَنَّ الْآيَةَ تَقُولُ: بِسَبَبِ قُبُولِكُمْ فِي يَوْمِ بَدْرٍ أَنْ يُقْتَلَ مِنْكُمْ فِي الْعَامِ الْمَقْبَلِ بَعْدَ الْأَسْرِ لِقَاءَ تَحْرِيرِهِمْ فَلِذَا هُزِمْتُمْ فِي مَعْرَكَةِ أُحُدٍ وَقُتِلَ مِنْكُمْ سَبْعُونَ، وَلِذَا فَإِنَّ هَذِهِ الْمَصِيبَةَ نَزَلَتْ بِكُمْ بِسَبَبِ مَا تَعَاهَدْتُمْ بِهِ⁽¹⁾.

وَلَكِنَّ هَذَا الْقَوْلَ لَا يُعْتَدُّ بِهِ، لِأَنَّهُ أَوَّلًا: الْحَدِيثُ الْمَذْكُورُ مَوْضُوعٌ، وَثَانِيًا: مَعْنَى الْآيَةِ لَيْسَ كَمَا ذَكَرُوهُ، بَلْ مَعْنَاهَا هُوَ إِنْ تَخَلَّفَ الرَّمَاةُ الْمُتَوَاجِدِينَ عَلَى جَبَلٍ عَيْنَيْنِ عَنْ أَوَامِرِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَتَرَكَ مَوَاضِعَهُمْ قَدْ أَدَّى إِلَى هَزِيمَتِكُمْ وَمَقْتَلِ سَبْعِينَ مِنْكُمْ. إِذَنْ الْهَزِيمَةُ الَّتِي أَلْحَقَتْ بِكُمْ كَانَتْ مِنْ عِنْدِ أَنْفُسِكُمْ. فَإِذَنْ لَا يَنْبَغِي رِبطَ الْحَدِيثِ الْمَذْكُورِ بِهَذِهِ الْآيَةِ.

(1) يُنْظَرُ: مُحَمَّدٌ بْنُ جَرِيرٍ الطَّبْرِيِّ، جَامِعُ الْبَيَانِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 7، ص 373 - 375.

إفرازات الفكرة السائدة حول إبادة الأسرى!

ما تفرزه الفكرة السائدة حول تفسير آية ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾ هو أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كَانَ عَلَيْهِ إبادة جميع الأسرى بعد الانتصار في معركة بدر، ولكنه لم يفعل ذلك. يستند بعض من أصحاب هذه الفكرة إلى الآية المذكورة ويقولون: إِنَّ الْأَنْبِيَاءَ كُلَّهُمْ -وبحسب ما ورد في سيرهم- كانوا في بداية دعوتهم وبعد الانتصار في المعركة يقتلون جميع من يتبقى من عناصر العدو، ولكنَّ نبيَّ الإسلام تَخَلَّفَ عن ذلك. يقول صاحب (الميزان) في تفسير هذه الآية:

«فَالَّذِي يَنْبَغِي أَنْ يُقَالَ: إِنَّ قَوْلَهُ تَعَالَى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنَ فِي الْأَرْضِ﴾، إِنَّ السُّنَّةَ الْجَارِيَةَ فِي الْأَنْبِيَاءِ الْمَاضِينَ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ أَنَّهُمْ كَانُوا إِذَا حَارَبُوا أَعْدَاءَهُمْ وَظَفَرُوا بِهِمْ يَنْكَلُونَهُمْ بِالْقَتْلِ لِيَعْتَبَرَ بِهِ مَنْ وَرَاءَهُمْ فَيَكْفُوا عَنْ مُحَادَةِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَكَانُوا لَا يَأْخُذُونَ أَسْرَى حَتَّى يُثْخِنُوا فِي الْأَرْضِ، وَيَسْتَقِرَّ دِينُهُمْ بَيْنَ النَّاسِ فَلَا مَانِعَ بَعْدَ ذَلِكَ مِنَ الْأَسْرِ ثُمَّ الْمَنْ أَوْ الْفِدَاءِ»⁽¹⁾.

ما يقتضيه هذا التفسير لهذه الآية هو أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ الْمَاضِينَ قَدْ فَاقُوا الْحَجَّاجَ بْنَ يَوْسُفَ فِي الْقِسْوَةِ وَالْغِلْظَةِ وَالْفَظَاطَةِ! إِذْ يُرَوَّى أَنَّ الْحَجَّاجَ انْتَصَرَ فِي مَعْرَكَةٍ لَهُ ضَدَّ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ الْأَشْعَثِ، وَأَسَرَ مِنْ جَيْشِهِ أَرْبَعَةَ آلَافٍ وَثَمَانِمِئَةٍ، وَحِينَ أُتِيَ بِالْأَسْرَى أَمَرَ بِقَتْلِهِمْ جَمِيعًا، «فَقُتِلَ مِنْهُمْ نَحْوُ مِنْ ثَلَاثَةِ آلَافٍ حَتَّى قُدِّمَ إِلَيْهِ رَجُلٌ مِنْ كِنْدَةَ فَقَالَ: يَا حَجَّاجُ، لَا جَارَاكَ اللَّهُ عَنْ السُّنَّةِ وَالْكَرَمِ خَيْرًا! قَالَ: وَلَمْ ذَلِكَ؟ قَالَ: لِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى قَالَ ﴿فَإِذَا لَقِيتُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا فَضَرْبَ الرِّقَابِ حَتَّى إِذَا أَثْخَنْتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوُثَاقَ فَمَا مَنَّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءٌ﴾ فِي حَقِّ الَّذِينَ كَفَرُوا، فَوَاللَّهِ! مَا مَنَنْتُ وَلَا قَدَيْتُ؟ وَقَدْ قَالَ شَاعِرُكُمْ فِيمَا وَصَفَ بِهِ قَوْمَهُ مِنْ مَكَارِمِ الْأَخْلَاقِ:

وَلَا نَقْتُلُ الْأَسْرَى وَلَكِنْ نَفْكُهُمْ... إِذَا أَثْقَلَ الْأَعْنَاقَ حِمْلُ الْمَغَارِمِ

فَقَالَ الْحَجَّاجُ: أَفْ لِهَذِهِ الْحَيْفِ! أَمَا كَانَ فِيهِمْ مَنْ يُحْسِنُ مِثْلَ هَذَا الْكَلَامِ؟! خُلُوْا سَبِيلَ مَنْ بَقِيَ. فَخُلِّيَ يَوْمئِذٍ عَنْ بَقِيَّةِ الْأَسْرَى، وَهُمْ زُهَاءُ الْقَيْنِ، يَقُولُ ذَلِكَ الرَّجُلُ»⁽²⁾.

إِنَّ النَتِيجَةَ الْمَتَرَبَّةَ عَلَى التَّفْسِيرِ الَّذِي يَعْرُضُهُ أَصْحَابُ الْفِكْرَةِ السَّائِدَةِ حَوْلَ هَذِهِ الْآيَةِ هِيَ أَنَّ الْأَنْبِيَاءَ الْمَاضِينَ كَانُوا فِي بَدَايَا دَعْوَتِهِمْ وَعِنْدَ الْإِنْتِصَارِ عَلَى الْعَدُوِّ يَسْفِكُونَ الدَّمَاءَ بِنَحْوِ عِبْثِيٍّ وَبَطْرِيقَةٍ أَسْوَأَ مِنَ الْحَجَّاجِ، وَمَا كَانُوا لِيُطْلِقُوا سَرَاحَ جُزْءٍ مِنْ عُنَاوِرِ الْعَدُوِّ الْمُنْهَزِمَةِ، بَلْ

(1) مُحَمَّدٌ حَسَنِ الطَّبَاطِبَائِي، الْمِيزَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 9، ص 135.

(2) مُحَمَّدٌ بْنُ أَحْمَدَ شَمْسِ الدِّينِ الْقُرْطُبِيُّ، الْجَامِعُ لِأَحْكَامِ الْقُرْآنِ، تَحْقِيقُ: أَحْمَدُ الْبَرْدُونِيُّ وَإِبْرَاهِيمُ أَطْفِيشُ، ط: الثَّانِيَّةُ، (الْقَاهِرَةُ: دَارُ الْكُتُبِ الْمِصْرِيَّةِ، 1964)، ج 16، ص 226.

كانوا يبيدون الجميع. وبمثل هذا الرأي يعرضون صورة الأنبياء الماضين بوصفهم أشد عنفاً وقسوة من الحجاج بن يوسف، ومن دون أن ينتبهوا إلى ذلك!

هذه هي نتيجة التعبد بأقوال الصحابة والتابعين، إذ تُقبل أقوالهم وآرائهم بنحو مطلق ومن دون تفحص وتمحيص، لتصبح على مر الأزمنة عقيدةً سائدةً ومتداولة!

تاريخ مُبتدعٍ للأنبياء عليهم السلام

ينبغي أن نعلم بأن ما استنبطه صاحب (الميزان) من آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ ونسبه إلى الأنبياء الماضين يعكس تاريخاً مُبتدعاً للأنبياء. أي إنه بمثابة كتابة تاريخ الأنبياء، ولكن ليس بالاستناد إلى النصوص التاريخية المدونة، بل بناءً على ما يُستنبط من آية قرآنية، وهو استنباط غير مقبول مبنٍ على أقوال أشخاص من أمثال أبي هريرة.

بالاستناد إلى هذا التاريخ المبتدع فإن إبادة ما يتبقى من عناصر العدو المنهزم تعكس سيرة جميع الأنبياء وستتهم الدائمة في بدايات دعوتهم. وإن 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. فهؤلاء الأعظم الذين مثلوا أسوة للإنسانية وحب البشرية واحترام حقوق الإنسان لم يرتكبوا عمليات إبادة ولم يسفكوا دماءً بنحو عبثي. 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) كأنه اقتباس عن كلام صاحب (المنار).

هل إبادة الأسرى تؤدي إلى تعزيز الدين؟

من يفسرون آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ بهذا المعنى ويقولون بأن مهمة جميع الأنبياء، بما فيهم نبي الإسلام، هي أن يعمدوا -قبل تثبيت أركان دينهم- إلى إبادة جميع القوّات المتبقية من العدو المنهزم، يبررون رأيهم بالقول بأن هذا العمل يعزز دين الله، ومن ثم لم يتأمر العدو بعد ليهاجم جبهة الحق⁽¹⁾.

ولكن هل واقع الأمر كذلك فعلاً؟ وهل يتعزز دين الله بمثل هذا العمل؟ ورد في الافتراض المذكور أن قوّات العدو قد هُزمت تماماً، وشُلت 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 تتركه مثل هذه السلوكيات لتعزيز الدين؟

في حقيقة الأمر إنَّ إبادة العناصر المغلوبة التي كانت مجردَّ بيادق خاضعة لإرادة رؤسائها المغرورين ليست فيها أية ضرورة؛ وليس هذا فحسب، بل يترك هذا العمل أثراً سلبياً على روحيات الأفذاذ وأصحاب الضمائر الحيّة. لأنَّ عقلَ جميع النَّاس ووجدانهم يحكمأن بأنَّ إراقة دم الإنسان لا تجوز إلا عند الضرورة، ومن دون أن يكون إسراف في ذلك. إذن إذا أريدت جميع العناصر المتبقية من العدو المغلوب ومن دون أيِّ دليل فإنَّ ذلك يغضب أبناء البلد المغلوب، ويثير حفيظتهم ويؤلبهم للانتقام ولشنَّ عدوان جديد، وفي الوقت نفسه يثير ضمائر الناس ضدَّ المتورطين بهذا العمل. وإذا مورست هذه الإبادة العنيفة باسم الدين سيتألب أهل العالم جميعاً ضدَّ الدين، ويتشاءمون منه. والدين الذي يؤذي الضمائر الإنسانية ويثير ضغائن الآخرين ضده يضعف يوماً بعد يوم ويسير إلى الأفول والزوال.

إذن إنَّ إبادة القوَّات المقهورة والمغلوبة لا يعزز شيئاً من دين الله، بل يضعفه. فالأمر المطلوب على عكس ذلك تماماً؛ أي إذا غُومل المغلوبون بتسامح وبطريقة إنسانية وعُفي عنهم، مثلما فعَلَ النَّبِيُّ المسامح الكريم في فتح مكّة، عند ذلك لن يقتصر الأمر على كونه ذا أثر إيجابي عليهم، بل يشيد به جميع العالمين، وعلى الصعيد العالمي يستقطب القلوب المستعدة إلى مثل هذا الدين الذي ينطوي على مثل هذه التعاليم، وهذا ما يؤدّي إلى نفوذ ذلك الدين واتساع رقعته.

الآية 67 من سورة الأنفال لا تتضمَّن عتاباً

تصوّر المفسّرون عموماً أنَّ آية ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ تنطوي على توبيخ وعتاب. يقول محمّد رشيد رضا والألوسي في ذلك بأنَّ التوبيخ والعتاب في هذه الآية يشمل النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أيضاً وبنحو غير مباشر. ويقول صاحب (الميزان) بأنَّ العتاب الشديد في الآية موجّه لأهل بدر وليس للنَّبِيِّ⁽¹⁾.

ولكن ينبغي أن نعلّم بأنَّ التعبير المشابه لهذه الآية قد وردَ في القرآن الكريم في أكثر من موضع، ولا يفهم من أيِّ منها التوبيخ والعتاب. نعرض فيما يلي نماذج من هذه الآيات:

(1) يُنظر: محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 134.

1. ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تَمُوتَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: 145]
2. ﴿وَمَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكْلِمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ﴾ [الشورى: 51]
3. ﴿وَمَا كَانَ لِرَسُولٍ أَنْ يَأْتِيَ بِآيَةٍ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [الرعد: 38]
4. ﴿وَمَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ﴾ [مريم: 35]

بحسب ما نرى أن التركيب اللغوي في هذه الآيات هو التركيب المستعمل عنه في آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾، ففي كُلِّ منها وَرَدَتْ عبارة ﴿مَا كَانَ﴾، وتلاها اسم مجرور بلام الجر، وبعدها فعل مضارع مسبوق بـ«أَنْ» الناصبة، أي كالأية المذكورة تمامًا. ولكن لا تنطوي أي واحدة من هذه الآيات على لحن التوبيخ والعتاب، بل يُفهم منها عبارة «لا ينبغي»، أو «لا يمكن»، أو «لا يُتَوَقَّع» وغيرها من هذه التعبيرات. تنطوي هذه الآية على توجيه وإرشاد للعناصر المقاتلة وتقول لهم: «لا ينبغي للمقاتلين المنهمكين بأحداث القتال أن يخصصوا لحظة واحدة من وقتهم للقبض على الأسير». وقد نزلت ضمن مجريات معركة بدر، حيث بُذِلَ جُزءٌ من وقت المقاتلين وقواهم للقبض على الأسرى والمحافظة عليهم؛ وهذا ما كان يُعَدُّ نقطة ضعف وغفلة في أساليب القتال، ولكن الله تعالى عَوَّضَ هذا الضعف بقوة غِيِيَّة، ومن ثم انتصر المسلمون.

أما ذكر لفظة «النَّبِيَّ» في هذه الآية فسبب ذلك هو أَنَّ النَّبِيَّ الْأَكْرَمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ كان قائد المعركة، وإنَّ البيانات والمعلومات تُعطى للقائد أَوَّلًا، وهو مَنْ ينقلها للمقاتلين، وليصبح ذلك دَرَسًا لجميع المقاتلين إلى قيام الساعة.

وينبغي أن نعلم بأنَّ المسلمين قبل أن يقبضوا على أسير في أثناء القتال ما كانوا منهيين عن ذلك، وهذا يعني أَنَّهُمْ لم يخالِفُوا نَهْيًا بأخذهم الأسرى، ولم يرتكبوا معصية. إذن إِنَّ الْقَبْضَ على الأسرى [في بدر] -وعلى خلاف رأي صاحب (الميزان)- لم يكن معصية كبيرة حتَّى يستحقَّ المسلمون -وبحسب تعبير صاحب (الميزان)⁽¹⁾- عتابًا شديدًا.

انتهى هنا البحث حول المطلب الأول، واتضح أَنَّ آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى﴾ لا تعني أَنَّهُ لا يجوز أخذ الفدية من الأسرى ولا يجوز إطلاق سراحهم. بل تعني أَنَّهُ في أتون الحرب وفي خضمَّ المعركة لا ينبغي بذل شيء من الوقت والقوى للقبض على الأسير 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 «حَتَّى يُثْخَنَ فِي الْأَرْضِ» في آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثْخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾، فهل هذه العبارة بمعنى بسط سلطة النبي ونشر دينه في الأرض؟ أم بمعنى قمع العدو وَشَلَّ حركته في ساحة المعركة؟

يقول أبو مسلم الأصفهاني (المتوفى سنة 322هـ) في تفسير هذه العبارة: «الإثخان: الغلبة على البلدان، والتذليل لأهلها»⁽¹⁾، وإنَّ الآية المذكورة تقول بأنَّه لا يجوز لأي نبي أن يأخذ أسيراً قبل أن يبسط سيطرته وحكمه في أرجاء الأرض.

بحسب ما نعلم، فإنَّ أبا مسلم الأصفهاني هو أقدم مفسر أبدى مثل هذا الرأي في تفسير ﴿حَتَّى يُثْخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾، إذ فهم منها بَسْطُ حُكْمِ النَّبِيِّ فِي أَرْجَاءِ الْأَرْضِ. وقد كان هذا الرأي منسجماً مع انشغاله، إذ كان من القادة السياسيين في الدولة العباسية، وبالطبع كان يفكر في قوَّة الدولة وسلطانها⁽²⁾. ومن بين العلماء المتأخرين نجد صاحبَي (المنازل) و(الميزان) قبلًا بهذا الرأي. يقول صاحب (المنازل):

«وَمَعْنَى ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثْخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾ مَا كَانَ مِنْ شَأْنِ نَبِيِّ مِنَ الْأَنْبِيَاءِ وَلَا مِنْ سُنَّتِهِ فِي الْحَرْبِ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى يَتَرَدَّدُ أَمْرُهُ فِيهِمْ بَيْنَ الْمَنِّ وَالْفِدَاءِ إِلَّا بَعْدَ أَنْ يُثْخَنَ فِي الْأَرْضِ، أَيْ حَتَّى يُعْظَمَ شَأْنُهُ فِيهَا وَيَعْلَظَ وَيَكْتَفَ بِأَنْ تَتِمَّ لَهُ الْقُوَّةُ وَالْعَلْبُ، فَلَا يَكُونُ اتِّخَاذُهُ الْأُسْرَى سَبَبًا لِضَعْفِهِ أَوْ قُوَّةِ أَعْدَائِهِ... وَالْثَّخَانَةُ: الْغِلْظَةُ. فَكُلُّ شَيْءٍ غَلِيظٍ فَهُوَ ثَخِينٌ. فَقَوْلُهُ: حَتَّى يُثْخَنَ فِي الْأَرْضِ مَعْنَاهُ: حَتَّى يَقْوَى وَيَشْتَدَّ وَيَغْلِبَ وَيُبَالِغَ وَيَقْهَرُ... وَأَقُولُ: إِنَّ مِنَ الْمُجَرَّبَاتِ الَّتِي لَا شَكَّ فِيهَا أَنَّ الْإِثْخَانَ فِي قَتْلِ الْأَعْدَاءِ فِي الْحَرْبِ سَبَبٌ مِنْ أَسْبَابِ الْإِثْخَانِ فِي الْأَرْضِ، أَيْ التَّمَكُّنِ وَالْقُوَّةِ وَعَظَمَةِ السُّلْطَانِ فِيهَا... [وَالْإِثْخَانُ نَوْعَانِ: إِثْخَانٌ فِي الْأَرْضِ، وَإِثْخَانٌ فِي الْقِتَالِ]، إِثْخَانٌ الْقِتَالُ يُطْلَبُ فِي مَعْرَكَةِ الْقِتَالِ بَعْدَ الْإِثْخَانِ فِي الْأَرْضِ، فَإِذَا التَّقَى الْجَيْشَانِ قَالُوا جِبْ عَلَيْنَا بِذَلِكَ الْجُحْدِ فِي قَتْلِ الْأَعْدَاءِ دُونَ أَخْذِهِمْ أُسْرَى لِنَلَّا يُفْضِيَ ذَلِكَ إِلَى ضَعْفِنَا وَرُجْحَانِهِمْ عَلَيْنَا، إِذَا كَانَ هَذَا الْقَتْلُ قَبْلَ أَنْ تُثْخَنَ فِي الْأَرْضِ بِالْعِزَّةِ وَالْقُوَّةِ الَّتِي تُرْهَبُ أَعْدَاءُنَا، حَتَّى إِذَا أَثْخَنَاهُمْ فِي الْمَعْرَكَةِ جُرْحًا وَقَتْلًا، وَتَمَّ لَنَا الرُّجْحَانُ عَلَيْهِمْ فِعْلًا، رَجَحْنَا الْأَسْرَ الْمُعَبَّرَ عَنْهُ بِشَدِّ الْوُثَاقِ»⁽³⁾.

(1) الفضل بن الحسن الطبرسي، مجمع البيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 4، ص 493.

(2) وَرَدَ فِي مَعْجَمِ دِهْخْدَا: «مُحَمَّدُ بْنُ بَحْرٍ الْأَصْفَهَانِيُّ، الْمَكْنَى بِأَبِي مُسْلِمٍ (254-322هـ)، مِنْ أَهَالِي أَصْفَهَانَ، وَعَامٌّ مَعْتَزِلِيٌّ وَمُفَسِّرٌ وَشَاعِرٌ. وَلَهُ الْمُقْتَدَرُ الْعَبَّاسِيُّ أَصْفَهَانِ وَفَارِسَ، وَعُزِّلَ مِنْ مَنْصِبِهِ فِي عَامِ 321هـ. مِنْ مَوْالِفَاتِهِ: تَفْسِيرُ جَامِعِ التَّأْوِيلِ لِمُحْكَمِ التَّنْزِيلِ، فِي أَرْبَعَةِ عَشَرَ مَجْلَدًا، وَمَجْمُوعَةُ الرِّسَالِ». [الهامش التوضيحي للمؤلف]

(3) مُحَمَّدٌ رَشِيدٌ رِضَا، تَفْسِيرُ الْمَنَازِلِ، الْمَوْصُلُ السَّابِقُ، ج 10، ص 73.

وأما صاحب (الميزان) فإنه قبل برأي صاحب (المنازل) من دون أن يذكره، وسنذكر كلامه لاحقاً.

كان هذا رأي أبي مسلم الأصفهاني وصاحب (المنازل) وصاحب (الميزان) في معنى ﴿حَتَّى يُنْخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾، ولكي نعلم بأن رأي هؤلاء العلماء الثلاث صحيح أو غير صحيح ينبغي أن نقف عند مفردة «إنخن» وموارد استعمالها عند أهل اللغة. وفي أدناه آرائهم:

1. ذَكَرَ ابْنُ الْأَثِيرِ فِي (النَّهْجَةِ):

«الْإِنْخَانُ فِي الشَّيْءِ: الْمِبَالِغَةُ فِيهِ وَالْإِكْتِنَارُ مِنْهُ. يُقَالُ: أَثْنَنُ الْمَرْضَ إِذَا أَثْقَلَهُ وَوَهَنَهُ... وَمِنْهُ حَدِيثُ أَبِي جَهْلٍ «وَكَانَ قَدْ أُثْنِنَ» أَيْ أَثْقَلَ بِالْجِرَاحِ»⁽¹⁾.

2. وَذَكَرَ الزَّمَخْشَرِيُّ فِي (أَسَاسِ الْبَلَاغَةِ):

«تُحْنُ الشَّيْءُ كَثْفٌ وَغُلْظٌ... وَمِنْ الْمَجَازِ: أَثْنَنَتِ الْجِرَاحَاتُ»⁽²⁾.

3. وَذَكَرَ الرَّائِغُ فِي (الْمَفْرَدَاتِ):

«يُقَالُ تُحْنُ الشَّيْءُ فَهُوَ تُحْنٌ، إِذَا غُلِظَ فَلَمْ يَسِلْ، وَلَمْ يَسْتَمِرَّ فِي ذَهَابِهِ، وَمِنْهُ اسْتَعِيرَ قَوْلُهُمْ: أَثْنَنَتْهُ ضَرْبًا وَاسْتَخْفَافًا. قَالَ اللَّهُ تَعَالَى: ﴿حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ﴾ [مُحَمَّدٌ: 4]»⁽³⁾.

يتضح مما تقدّم أن مادة «نخن» تعني الغلظة، وإذا دخلت في باب الإفعال تُوَظَّفُ لمعنى آخر على سبيل الاستعارة؛ وبحسب ما ذَكَرَ الرَّائِغُ إِنَّ فِي عِبَارَةِ «أَثْنَنَتْهُ ضَرْبًا» استعارة. ولتوضيح كلام الرَّائِغِ يمكن القول مثلاً بأنّ الدبس حين يغلظ يُقال «نخن الدبس». وفي عبارتي «أَثْنَنَتْهُ ضَرْبًا» و«حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ» اسْتُعْمِلَتِ مفردة «إنخن» لمعنى آخر وعلى سبيل الاستعارة. يقتصر الرَّائِغُ بالقول «منه استعير قولهم: أَثْنَنَتْهُ ضَرْبًا»، ولكنّه لا يقول لأيّ معنى اسْتُعِيرَ ذلك؟ إذن هنا ينبغي أن نعلم، ما المعنى الذي توخّته الاستعارة في عبارتي «أَثْنَنَتْهُ ضَرْبًا» و«حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ»؟ لو تأملنا في مثال «الدبس» نرى أنّ هذه المادة عندما تغلظ تكون ذات حاليتين: أولاً تظلّ ثابتة وفي مكانها ومن دون حركة، وثانياً تصبح صلبة وشبه جامدة. الآن لنا أن نتساءل ونقول: حين يُقال على سبيل الاستعارة: «أَثْنَنَتْهُ ضَرْبًا» هل

(1) مجد الدين أبو السعادات المبارك بن محمد الجزري ابن الأثير، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي ومحمود 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 بالرائغ الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، المصدر السابق، ص 172.

المراد هو أنني ضربته حتى تهاوى وبات من دون حركة؟ أم ضربته حتى أصبح صلباً وقوياً؟ وهكذا الأمر بالنسبة لآية ﴿حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ﴾، هل المراد هو أنكم حين تهزمون الأعداء وتسلبون حركتهم وتجعلونهم واهنين، عليكم أن تشدوهم بالحبال والوثاق؟ أم المراد هو أنكم حين تجعلون العدو صلباً وقوياً شدوه بالحبال والوثاق؟ لقد تقدّم في كلام الزمخشريّ أنّه قال «مِنَ الْمَجَازِ أَثْنَتُهُ الْجَرَاحَاتُ»؛ هل المراد هو أن الجراحات سلبت منه الحركة وجعلته ثابتاً في مكانه؟ أم أن الجراحات جعلته صلباً ومحكماً؟ من البديهي أن المراد من «أَثْنَتُهُ ضَرْبًا» هو أنني أبرحته ضرباً حتى بات من دون حركة، و«أَثْنَتُهُ الْجَرَاحَاتُ» تعني أن الجراحات جعلته ثابتاً ومن دون حركة.

يتضح من هذه الأمثلة أن مفردة «ثخن» متى ما أُدخِلَتْ في باب الإفعال إذا وُظِّفَتْ على سبيل الاستعارة فستعني «سلب الحركة عن شيء ما»، وليس «إحكامه وتقويته». ولكن صاحب (الميزان)، على الرغم من هذا الوصف، فقد عدّها بمعنى الغلظة والإحكام، وقال في تفسير ﴿حَتَّى يُثَخِّنَ فِي الْأَرْضِ﴾ وبعد نقله كلام الراغب الأصفهاني:

«فَالْمَرَادُ بِإِثْنَانِ النَّبِيِّ فِي الْأَرْضِ اسْتِقْرَارَ دِينِهِ بَيْنَ النَّاسِ كَأَنَّهُ شَيْءٌ غَلِيظٌ انْجَمَدَ قَبْضَتُهُ، بَعْدَ مَا كَانَ رَقِيْقًا سَائِلًا مَخْشِي الرِّوَالِ بِالسَّيْلَانِ»⁽¹⁾.

ينطوي هذا الكلام على نقطتي ضعف:

نقطة الضعف الأولى: تصوّر صاحب (الميزان) أن مراد الراغب الأصفهاني من قوله «وَمِنْهُ اسْتَعِيرَ قَوْلُهُمْ: أَثْنَتُهُ ضَرْبًا» هو أنهم استعاروا «الإثخان» لبيان مفهوم الغليظ والمنجمد. في حين أن مراد الراغب من «أَثْنَتُهُ ضَرْبًا» هو «أنني ضربته حتى شلّت حركته وبات ساكنًا»، وليس «أنني ضربته حتى بات غليظاً ومحكماً». وهكذا الأمر بالنسبة لمعنى آية ﴿حَتَّى إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ﴾، الذي ورد في كلام الراغب، فالمراد هو أنكم حين تهزمون الأعداء وتشلون حركتهم أقبضوا عليهم وشدوهم بالوثاق، وليس المراد أنكم حين تجعلون الأعداء غلاظاً وشدوهم بالوثاق.

نقطة الضعف الأخرى: ظنّ صاحب (الميزان) أن «الإثخان» من باب الإفعال فعل لازم، وفَسَّرَهُ بمعنى الاستقرار والإحكام. في حين أن «الإثخان» من باب الإفعال مُتَعَدٍّ في جميع توظيفاته، إذ يُسْتَعَارُ لِبَيَانِ دَكِ الشَّيْءِ وَضَرْبِهِ وَشَلَّ حَرَكَتِهِ. وَبِحَسَبِ مَا تَقَدَّمَ فِي كَلَامِ أَهْلِ اللُّغَةِ فَإِنَّ عِبَارَتِي «أَثْنَتُهُ الْمَرَضُ» و«أَثْنَتُهُ الْجَرَاحَاتُ» تعنيان أن المرض والجراحات أفقدته

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 134.

الحركة وجعلته ساكنًا في مكانه. وقد ذكرنا في حديث عن أبي جهل، نَقْلًا عن ابن الأثير، بأنه «كان قد أُخِنَ»، حيث وَرَدَ الفعلُ مَبْنِيًا لِلْمَجْهُولِ، أيَّ إِنَّ أبا جهل في معركة بدر لم يتحرك وبات ساكنًا بسبب الضربات والجراحات في جسمه. إذن إِنَّ الإيضاح الذي أوردَهُ صاحبُ (الميزان) في معنى ﴿حَتَّى يُنْخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾ وتفسيره للعبارة بأنها تعني استقرار دين النبي بين الناس، وكذلك عَدَهُ الفعلَ لازمًا، كل ذلك لا يطابق الواقع. لأنَّ «الإِثْخَانَ» من باب الإفعال -وَيَحْسَبُ ما تَقَدَّمَ- مُتَعَدٍّ. ونرى أَنَّ ضمير «هُمْ» في «أُثْخِنْتُمُوهُمْ» مفعول، وإنَّ مضارعه «يُثْخِنُ» بطبيعة الحال متعدٍّ أيضًا. ولكنَّ مفعوله مقدَّرٌ، فإذا ظَهَرَ يكون: «حَتَّى يُثْخَنَ الْعَدُوُّ فِي الْأَرْضِ». وَمِنْ ثَمَّ يكون مدلول الآية كالآتي: لا ينبغي لأَيِّ نَبِيٍّ أَنْ تنشغل قُوَّاته في أتون الحرب وفي أثناء المعركة بالقبض على الأسرى، إلى أَنْ يشلُّوا حركة العدو في ساحة الحرب، ويوقفونه.

السلطة في حدِّها الأدنى أو بالحدِّ الأعلى؟

يقول صاحبنا (المنار) و(الميزان) بأنَّ سبب العتاب والتوبيخ في آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَى حَتَّى يُنْخَنَ فِي الْأَرْضِ﴾ هو أَنَّ المسلمين أطلقوا سراحَ الأسرى في معركة بدر قبل أن تستقرَّ سلطة النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وقبل أن يعظم شأنه. السؤال المعروف هنا يفيد: هل مرادهما الحدُّ الأدنى مِنَ السلطة أم الحدُّ الأعلى؟ إذا كانا يقصدان الحدَّ الأدنى فإنَّها كانت متحققة بعد معركة بدر، لأنَّ النَّبِيَّ الْأَكْرَمَ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ آنذاك كان المنتصر في الحرب، وله حكومة قائمة. أمَّا إذا كان مرادهما الحدُّ الأعلى من السلطة فإنَّها لم تتحقق حتَّى آخر يوم من حياته صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ذلك أنَّ حدَّها الأعلى يتمثل بالحكومة العالمية التي لم ينلها أبدًا. وهكذا إذا كان المراد الحدُّ الأعلى مِنَ السلطة، أيَّ الحكومة العالمية، فسيكون إطلاق سراح الأسرى في معركة بني المصطلق الذي جرى بأمرٍ مِنَ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ عملاً مخالفاً لرضا الله تعالى. ذلك أنَّ الحدَّ الأعلى من السلطة يومذاك لم يتحقق. وإذا قيل بأنَّ «قُوَّةَ الإسلام وسلطته في معركة بني المصطلق كانت بالقدر الذي لا يتيح مجالاً لاحتمال الهزيمة، ولذا ما كان ثَمَّةَ بأس في تحرير الأسرى»، سيقال في الردِّ على ذلك بأنَّ التاريخ يثبت خلاف ذلك، لأنَّ المسلمين هُزِمُوا في معركة مؤتة التي جرت بعد معركة بني المصطلق⁽¹⁾.

إنَّ احتمال إلحاق الهزيمة بقوَّات أيِّ دولة، مهما كانت في ذروة قُوَّتها، يظلُّ قائماً 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 إِنَّ القُوَّةَ والضعف أمران نسيان، وليس ثَمَّةُ أداة لتقديرهما لنقول مثلاً بأنَّ الله قال إذا كانت قُوَّةُ المسلمين في كذا مرتبة فلا يجوز تحرير الأسرى، وإذا بلغت كذا مرتبة سيجوز تحريرهم؛ فليس ثَمَّةُ حكم أبلغه الله بهذا المضمون، ولا قُوَّةُ الحكومة في هذا الصدد يمكن تقديرها.

مناقشة المطلب الثالث

تساءلنا في المطلب الثالث هل ثَمَّةُ تعارض بين الآية 67 من سورة الأنفال ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُخَيَّرَ فِي الْأَرْضِ﴾، والآية 4 من سورة محمد ﴿فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءٌ؟﴾

إِنَّ المفسرين الذين يقولون بأنَّ مدلول آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى...﴾ هو عدم جواز تحرير الأسرى قبل استقرار سلطة النَّبِيِّ، يرون تعارضاً بين هاتين الآيتين؛ لأنَّ الآية ﴿فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءٌ﴾ تجوز تحرير الأسرى مطلقاً، سواء أكان ذلك بفداء أو من دون فداء، وثَمَّةُ تعارض بين الجواز وعدم الجواز. ولذلك وَرَدَ في بعض التفاسير، مثل تفسير الجلالين، أَنَّ الآية الرابعة من سورة محمد نسخت الآية السابعة والستين من سورة الأنفال. وقد نقل الشيخ الطوسي عن ابن عباس بأنَّ آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى...﴾ التي منعت إطلاق سراح الأسرى تعود لزمن كان عدد المسلمين فيه قليلاً. ولكن بعد أن كثر عددهم نزلت آية ﴿فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءٌ﴾ وَجُوزَتْ إطلاق سراح الأسرى⁽¹⁾. وقد أقرَّ كُلُّ من صاحب (المنازل)⁽²⁾ وصاحب (الميزان)⁽³⁾ برأي ابن عباس وقتادة، تصوُّراً منهما أَنَّ ثَمَّةَ تعارض بين هاتين الآيتين، ولذا تبنوا ما ذكره الطوسي نقلاً عن ابن عباس.

ولكنَّ ما يبدو صحيحاً هو عدم وجود أيِّ تعارض بين هاتين الآيتين؛ لأنَّ آية ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُخَيَّرَ فِي الْأَرْضِ﴾ [الأنفال: 67] تقول: «لا ينبغي للمقاتلين [ولقائدهم] أن يضيّعوا وقتهم في القبض على الأسرى، حتَّى يكبحوا العدوَّ في ساحة المعركة ويشلّوا حركته». وبحسب ما اتضح عَيَّنَت الآية غايةً لمنع القبض على الأسير، وهي قمع العدوَّ بنحو تام؛ وإنَّ مفهوم هذه الغاية هو أَنَّهُ 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: «وهذه الآية نزلت في أسارى بدر قبل أن يكثر الإسلام، فلما كثر المسلمون قال الله تعالى «فَإِمَّا مَنَّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءٌ»، وهو قول ابن عباس وقتادة».

(2) يُنظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، المصدر السابق، ج 10، ص 72.

(3) يُنظر: محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 135.

العدو. أَمَا آيَةٌ ﴿حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فِيمَا مَنَّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً﴾ [محمد: 4] فَإِنَّهَا تقول: «بعد أن قمعتهم عناصر العدو وأوقفتهم اقْبَضُوا عليهم وشَدُّوهم بالوثاق، ولكي تطلقوا سراحهم لاحقًا، سواءً أكان تحريرهم مِنَّا وبإحسان، أو بفداء».

نجد هنا أنَّ ما يُفهم من الغاية المذكورة في آية سورة الأنفال قد وَرَدَ في منطوق آية سورة محمد. إذن إنَّ مفهوم الغاية في آية سورة الأنفال ينطبق على منطوق الآية في سورة محمد، وليس ثمة تعارض وتنافر بين الآيتين. وَمِنْ ثَمَّ ليس ثمة حاجة للقول بأنَّ «آية سورة محمد قد نسخت آية سورة الأنفال»، بحسب ما جاء في تفسير الجلالين. ولم تعد ثمة حاجة إلى القول بأنَّ «آية سورة الأنفال تعود إلى زمن كان عدد المسلمين فيه قليلًا، ولم يعد الإسلام قوياً، وإنَّ آية سورة محمد تعود إلى زمن كثر فيه عدد المسلمين، وقوي الإسلام» بحسب ما ذَكَرَ ابن عباس وقتادة، وما تبناه كلُّ من صاحب (المنار) وصاحب (الميزان).

مناقشة المطلب الرابع

يعنى المطلبُ الرابعُ بالمراد من كتاب الله السابق في آية ﴿لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾. أيُّ كتاب هذا الذي يحول دون نزول عذاب عظيم؟ يرى صاحبُ الميزان أنَّ الله تعالى «أبهم [مفردة الكتاب]، لأنَّ الإبهام أنسب 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 بحوثًا 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 أمَّ الكتاب، أي اللوح المحفوظ. وإنَّ هذه الآية تريد أن تقول: «لو لم يكتب الله في اللوح المحفوظ بأنَّه من المقرر أن يحلَّ لكم في المستقبل أخذ غنائم الحرب والفداء من الأسرى -لأنَّكم أخذتم الغنائم والفداء قبل إباحتها- لمَسَّكم عذابٌ عظيم». هذا رأيُ نَقْلُهُ أبو هريرة، إذ قال: «لم تكن الغنائم تحلَّ لأحدٍ كَانَ قبلنا فطبيها الله لنا لما علم الله من ضعفنا، فَأَنْزَلَ اللهُ فِيمَا سَبَقَ مِنْ كِتَابِهِ إِحْلَالَ الْغَنَائِمِ ﴿لَوْ لَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾»⁽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 المنثور، (بيروت: دار الفكر، د.ت)، ج 4، ص 110.

ولكنَّ هذا الرأي لا يُعتدُّ به، لأنَّه لو كان أخذ الغنائم والفداء من الأسرى حلالاً في زمن نزول هذه الآية، ولكنَّ هذه الحليَّة لم تُبلَّغ بعد، لما اقتضى أخذ الغنيمة والفداء نزول عذاب عظيم. وإذا كان حراماً فعلاً ولم يُحلَّ بعد لاقتضت عملية أخذ الغنائم والفداء نزول العذاب، وإنَّ الحوُول دون نزول العذاب بحجَّة أنَّ هذا الحرام سيكون حلالاً فيما بعد لا ينطوي على تبرير صحيح. فالأمر أشبه بمن يواقع امرأة قبل عقد الزواج ويقول: «لأنِّي عازم على أن أتزوجها ولأنَّها ستحل لي مستقبلاً فلذا فعلتُ ذلك!» وإذا قالوا في تبرير رأيهم: «لأنَّه كان من المقرر تحليل أخذ الفداء من الأسرى مستقبلاً فلذا مُنِع نزول العذاب العظيم» فإنَّ هذا غير صحيح. لأنَّ ما يُعدَّ «حراماً بالفعل» (والذي سيكون حلالاً في المستقبل)، إذا افترضنا -فرضاً محالاً- بأنَّه يُعدَّ «حلالاً بالفعل» من منظور القانون الإلهي، فعند ذلك سيجوز أخذ الفداء من الأسرى، ومن ثمَّ 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 من «الكتاب السابق» هو حُكم الله السابق الذي يقتضي عدم تعذيب أي قوم قبل أن يتمَّ عليهم حجَّته. ولأنَّ الله تعالى لم يُبين بعد حرمة أخذ الفداء من الأسرى ولم يتمَّ الحجَّة على المسلمين فإنَّ هذا استوجب الحوُول 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 جُرَيج⁽²⁾.

ولكنَّ هذا الرأي أيضاً لا يُعتدُّ به، لأنَّه إذا لم يثبت أيُّ دليل عقلي ونقلي حرمة أخذ الفداء، وإذا لم تتمَّ الحجَّة 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، المكي. أصله رومي. روى عن طاووس اليماني والزهري والإمام الصادق عليه السَّلام. وروى عنه الأوزاعي وحفص بن غياث. وهو أوَّل مَنْ صَنَّفَ الكُتُبَ في الإسلام. وكان من أقطاب المحدثين والفقهاء والعبَّاد. وقد وثَّقه جماعة، وقال آخرون: كان يدسُّ في نقل الحديث. مات بن جريج في أوَّل عشر ذي الحجة سنة خمس مائة وهو ابن «70» سنة. وقال الشافعي استمتع ابن جريج بسبعين امرأة. للمزيد يُنظر: أحمد بن علي بن محمَّد بن أحمد 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: مَنْ اشترك مع النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في معركة بدر فإنه لن يعذبهم. ينسب الطبري⁽¹⁾ هذا الرأي إلى الحسن البصري⁽²⁾.

ولكنَّ هذا الرأي أيضًا غير صحيح، لأنَّه يستلزم تجويز أيِّ فسق وفجور لأصحاب بدر. ذلك أنَّه يفيد أنَّ الله أوجب على نفسه ألا يعذب أصحاب بدر، حتَّى لو ارتكبوا الكبائر، وأنَّ يمنح الله ضمانات لفئةٍ خاصَّةٍ مخالف لروح الإسلام وللغاية من بعثة الأنبياء عليهم السَّلام، فلا يمكن أن يقول سبحانه إنَّ ذنوبهم كلَّها غُفِرَتْ لهم بنحوٍ مسبق.

الرأي الرابع [حول المراد من كتاب الله السابق]

المراد من كتاب الله السابق -بحسب هذا الرأي- هو حكمه الأزلي الذي أوجبه على نفسه، إذ وَعَدَ بأن يغفر للمشاركين في معركة بدر هذا الذنب فقط، وهو أخذ الفداء من أسرى بدر، وليس الذنوب الأخرى. ولو لم يكن حكم الله الأزلي الذي قضى بالتكفير عن هذا الذنب الخاص لَنَزَلَ بأصحاب بدر عذابٌ عظيم. هذا رأي الإمام فخر الدين الرازي، إذ أورده في كتابه (التفسير الكبير)⁽³⁾.

بيد أنَّ هذا الرأي مردود أيضًا، لأنَّه لا يُعلَم فيه ما السِّمة الخاصَّة التي ميَّزت هذا الذنب حتَّى اقتضت حكمًا أزليًا من الله تعالى ليغفره؟ إنَّه زعم لا دليل عليه، ومجرَّد سهم أُطلق في

(1) يُنظر: محمَّد بن جرير الطبري، جامع البيان، ج 14، ص 65.

(2) الحسن بن أبي الحسن يسار البصري، وُلِدَ لِسنتين بقيتا من خلافة عمر، رأى عليًا وطلحة وعائشة. وكتب للربيع بن زياد والي خراسان في عهد معاوية. وتولَّى القضاء لفترة ما في البصرة. يروي عن أبي بن كعب وعن سعد بن عباد، ويروي عنه قتادة وربيع بن صبيح. تروى كثيرًا آراءه الاجتهادية في تفسير القرآن. يُعد من كبار الفقهاء والعلماء والعبَّاد، وقد قيل فيه أيضًا: كان يدلس في نقل الحديث. أي كان ينسب الحديث لأحدهم من دون أن يكون قد سمعه عنه، وكان قد سمعه عن شخص آخر. قال يونس بن عبيد سألت الحسن البصري قلت: يا أبا سعيد إنك تقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلَّم وإنك لم تدركه. قال يا ابن أخي لقد سألتني عن شيء ما سألتني عنه أحد قبلك ولولا منزلتك مني ما أخبرتك أني في زمان كما ترى (وكان في عمل الحجَّاج) كل شيء سمعتني أقول قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلَّم فهو عن علي بن أبي طالب. غير أني في زمان لا استطيع أن أذكر عليًا. مات في عام 110 للهجرة، وقد ناهز عمره التسعين. يُنظر: أحمد بن علي بن محمَّد بن أحمد بن حَجَر العسقلاني، تهذيب التهذيب، المصدر السابق، ج 2، ص 263 وما بعدها. [الهامش التوضيحي للمؤلف]

(3) يُنظر: محمَّد 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.

الظلام. ذلك أنَّ الفكرة القائلة بأنَّ ذنبًا خاصًا لفئةٍ خاصّةٍ من الأفراد قد عُفِرَ قبل ارتكابه، إنّما هي فكرة معارضة لروح العدالة وللغاية من بعثة النَّبيِّ ومخالفة للحكمة الإلهية. وفي الحقيقة إنّ أخذ الفداء من الأسرى وإطلاق سراحهم لا يُعدُّ ذنبًا أصلاً لِيحتاج إلى مثل هذه التبريرات المجانبة لِلنهج الْعِلْمِيِّ.

الرأي الخامس [حول المراد من كتاب الله السابق]

المراد من الكتاب في هذه الآية هو حُكْمٌ سَبَقَ أن كتبه الله تعالى في اللّوح، ولكي لا يعاقب أحدًا لخطأ يقع فيه. ومعنى الآية هو أنَّ الله تعالى إذا كان لم يكتب قبلاً في اللوح أنّه لا يعاقب أحدًا لخطأ يقع فيه، فإنَّ عذابًا عظيمًا كان سينزل بكم يا أهل بدر. لأنَّهم أخطؤوا في اجتهدهم واعتقدوا بأنَّ أخذ الفداء من أسرى بدر وإطلاق سراحهم أفضل من قتلهم، ظنًا منهم أنّه قد يسلم بعضهم؛ وأنَّ الفداء من شأنه أن يكون عونًا لِلجهاد. ولكنَّهم أغفلوا جانبًا آخر في القضية، وهو أنَّ قتل الأسرى يرفع من شأن الإسلام وعزّته، ويؤدّي إلى إضعاف الكفّار⁽¹⁾.

هذا الرأي أيضًا غير صحيح، لأنَّ الخطأ في الاجتهاد في أصله لا يقتضي العذاب حتّى يكون ثمة كتاب من الله يحول دونه. في حين الآية تفيد بأنَّ مقتضى العذاب كان موجودًا، ولكنَّ كتاب الله السابق حال دون وقوعه. فضلًا على ذلك ثمة تساؤل حول قتل عقيل بن أبي طالب والعبّاس بن عبد المطلب وأبي العاص بن ربيع، صهر النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، الذين كانوا من أسرى معركة بدر، إذ كيف يمكن أن يكون مقتل هؤلاء سببًا في رفع الإسلام وتعزيزه، رغم أنَّهم أسلموا ورُفِعَت كلمة الإسلام بذلك وزادت عزّته؟

الرأي السادس [حول المراد من كتاب الله السابق]

يقول أبو عليّ الجبائي:

«والمعنى ﴿لولا كتابٌ من الله سبق﴾ وهو القرآن الذي آمَنتم به واستحققتم لذلك غفران الصغائر لمسّكم فيما أخذتم به من الفداء عذاب عظيم. ولا يجوز أن يكون المراد به إلا الصغائر، لأنَّهم [أي الصحابة] قبل الغفران لم يكونوا فساقًا إجماعًا»⁽²⁾.

يُستفاد من كلام أبي عليّ الجبائي جملة من الأمور:

1. المراد من الكتاب في هذه الآية هو القرآن.

(1) يُنظر: محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله، الكشّاف عن حقائق غوامض التنزيل، المصدر السابق، ج 2، ص 237.

(2) أبو جعفر محمّد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 5، ص 157.

2. إِنَّ إِيْمَان أَصْحَابِ بَدْر بِالْكِتَابِ هُوَ الَّذِي حَالُ دُونِ نَزُولِ الْعَذَابِ الْعَظِيمِ، وَلَيْسَ الْكِتَابُ نَفْسَهُ.

3. إِنَّ الذَّنْبَ الْمَغْفُورَ الْمَتَمَثِّلَ بِأَخْذِ الْفِدَاءِ كَانَ مِنْ صَغَائِرِ الذُّنُوبِ وَلَيْسَ مِنَ الْكِبَائِرِ. وَلَكِنْ لَا يُمْكِنُ الْأَخْذُ بِأَيِّ مِنْ هَذِهِ الْمَطَالِبِ الثَّلَاثِ، وَلِلْأَسْبَابِ الْآتِيَةِ:

أ. إِنَّ قَوْلَهُ بِأَنَّ الْكِتَابَ [فِي هَذِهِ الْآيَةِ] هُوَ الْقُرْآنُ غَيْرُ صَحِيحٍ، لِأَنَّ الْكِتَابَ فِي هَذِهِ الْآيَةِ وَرَدَ بِصِيغَةِ النِّكَرَةِ، فِي حِينَ أَنَّ مُفْرَدَةَ «الْكِتَابِ» أَيْنَمَا وَرَدَتْ بِمَعْنَى الْقُرْآنِ جَاءَتْ بِصِيغَةِ الْمَعْرِفَةِ، مِثْلَ ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ [البقرة: 2] و﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ﴾ [سورة ص: 29]. أَيْ إِنَّ مُفْرَدَةَ «كِتَابٍ»، وَكَذَلِكَ فَعَلَ «سَبَقَ» فِي الْآيَةِ وَصَفَ لِكِتَابٍ مَا. مَعَ أَنَّهُ لَا يَصِحُّ وَصْفُ الْقُرْآنِ بِلَفْظَةِ «سَبَقَ»، لِأَنَّ الْقُرْآنَ الْكَرِيمَ عِنْدَ نَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ كَانَ حَاضِرًا مُوجُودًا، وَلَمْ يَكُنْ يُمَثِّلُ كِتَابًا سَابِقًا.

ب. وَإِنَّ قَوْلَهُ بِأَنَّ «إِيْمَانِ الْمُسْلِمِينَ بِالْقُرْآنِ حَالُ دُونِ الْعَذَابِ» مُخَالِفٌ لظَاهِرِ الْآيَةِ. لِأَنَّ الْآيَةَ تَقُولُ بِأَنَّ «كِتَابَ اللَّهِ الَّذِي سَبَقَ» هُوَ الَّذِي حَالُ دُونِ نَزُولِ الْعَذَابِ الْعَظِيمِ، وَلَيْسَ الْإِيْمَانُ بِالْكِتَابِ».

ج. وَإِنَّ قَوْلَهُ بِأَنَّ مَعْصِيَةَ أَصْحَابِ بَدْرِ الْمَتَمَثِّلَةَ بِأَخْذِ الْفِدَاءِ، كَانَتْ مِنْ صَغَائِرِ الذُّنُوبِ وَلَيْسَ مِنَ الْكِبَائِرِ فَيُرَدُّ عَلَيْهِ بِأَمْرَيْنِ: أَوَّلًا إِنَّ أَخْذَ الْفِدَاءِ لَمْ يَكُنْ مَعْصِيَةً، وَثَانِيًا لَيْسَ ثَمَّةُ تَنَاسُبٍ بَيْنَ الذَّنْبِ الصَّغِيرِ وَالْعَذَابِ الْعَظِيمِ الْمَذْكُورِ فِي الْآيَةِ.

مَا تَقَدَّمَ يَعْكُسُ سِتَّةَ آرَاءٍ مِنْ بَيْنِ مَجْمُوعِ الْآرَاءِ الْمَعْرُوضَةِ حَوْلَ مَعْنَى «كِتَابِ» الْمَذْكُورِ فِي هَذِهِ الْآيَةِ، وَكُلُّ هَذِهِ الْآرَاءِ -وَبِالْوَصْفِ الْمُتَقَدِّمِ- لَا يُمْكِنُ الْأَخْذُ بِهَا.

الرأي المقبول [حول المراد من كتاب الله السابق]

الرأي المقبول حول هذا الموضوع هو أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ الَّذِي سَبَقَ إِنَّمَا هُوَ وَعْدُهُ السَّابِقُ لِلْمُسْلِمِينَ، إِذْ وَعَدَهُمْ بِالنَّصْرِ عَلَى إِحْدَى الْفَتْنَتَيْنِ مِنْ مُشْرِكِي مَكَّةَ. فَإِمَّا أَنْ يَنْتَصِرُوا عَلَى الْقَافِلَةِ التِّجَارِيَةِ أَوْ عَلَى الْقَوَّاتِ الْمُسَلَّحَةِ. وَلَئِنْ لَمْ يَنْتَصِرُوا عَلَى الْقَافِلَةِ التِّجَارِيَةِ أَنْجَزَ اللَّهُ تَعَالَى الشَّقَّ الْآخَرَ مِنْ وَعْدِهِ، إِذْ مَنْ عَلَيْهِمْ بِإِمْدَادِ غَيْبِيِّ وَنَصَرَهُمْ عَلَى جَيْشِ الْأَعْدَاءِ. وَلَوْلَا هَذَا الْوَعْدُ السَّابِقُ مِنَ اللَّهِ تَعَالَى لَهَزِمُوا هَزِيمَةً نَكَرَاءَ وَلَنَزَلَ بِهِمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ مِنَ الْعَدُوِّ، لَأَنَّهُمْ فِي أَثْنَاءِ الْقِتَالِ بَذَلُوا جِزَاءً مِنْ وَقْتِهِمْ لِلْقَبْضِ عَلَى الْأَسْرَى وَالْحِفَاطِ عَلَيْهِمْ، وَبِهَذَا الْعَمَلِ تَرَاجَعَتْ قُوَّتُهُمُ الْقِتَالِيَّةُ وَأَوْشَكُوا عَلَى الْهَزِيمَةِ. وَلَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى، وَبِحَسَبِ وَعْدِهِ السَّابِقِ، مَنْ عَلَى أَصْحَابِ بَدْرٍ بِإِمْدَادِ غَيْبِيِّ وَنَصَرَهُمْ عَلَى جَيْشِ الْأَعْدَاءِ.

وَلِإِثْبَاتِ صَحَّةِ هَذَا الرَّأْيِ نَعْرُضُ جُمْلَةً مِنَ الْمَطَالِبِ، ثُمَّ نَثَبِتُ صَحَّةَ كُلِّ مِنْهَا.

1. لقد سَبَقَ أن وعد الله تعالى المسلمين بأنه سينصرهم على إحدى الفئتين من مشركي مكة، فإما أن يكون النصر على القافلة التجارية، وإما أن يكون على الجيش المسلح القادم من مكة.
2. لقد بذل المسلمون في أثناء القتال جزءاً من وقتهم للقبض على الأسرى وللحفاظ عليهم، وذلك من أجل أن يأخذوا الفداء فيما بعد؛ وبهذا تسببوا في تراجع قوتهم القتالية.
3. لقد عوَّضَ الله تعالى الضعف العسكري الحاصل في قوَّات المسلمين بإمداد غيبي، ونَصَرَهُم على قوَّات العدو المسلَّحة.

إثبات المطلب الأول: وَرَدَ وَعْدُ اللَّهِ لِقَوَّاتِ الْمُسْلِمِينَ بِالنَّصْرِ عَلَى إِحْدَى الْفَتْنَيْنِ مِنْ مُشْرِكِي مَكَّةَ فِي الْآيَةِ السَّابِعَةِ مِنْ سُورَةِ الْأَنْفَالِ: ﴿وَإِذْ يَعِدُّكُمْ اللَّهُ إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ أَنَّهَا لَكُمْ وَتَوَدُّونَ أَنَّ غَيْرَ ذَاتِ الشَّوْكَةِ تَكُونُ لَكُمْ وَيُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُحِقَّ الْحَقَّ بِكَلِمَاتِهِ وَيَقْطَعَ دَابِرَ الْكَافِرِينَ﴾ يتضح من هذه الآية أنَّ الله تعالى وَعَدَ أصحابَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قبل معركة بدر، إذ تعهد لهم بأنه سيسلِّطهم حتماً على إحدى الطائفتين، الأولى غير مسلَّحة [غير ذات شوكة]، والأخرى مسلَّحة. بالطبع إنَّ الآية نفسها لا تذكر هذا الوعد، بل تشير إلى وعدٍ أعطاه النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِنْ قِبَلِ اللَّهِ تعالى.

لقد وَرَدَ هذا الوعدُ الإلهيُّ السابق في آية ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ وعُبرَ عنه بكتاب الله السابق. ذلك أنَّ القرآن الكريم يعبر عن الأمور المحتومة في التشريع أو التكوين بمفردة «كتاب» و«كُتِبَ» وأمثالها، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الصَّلَاةَ كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَوْقُوتًا﴾ [النساء: 103]، وكذلك ﴿كُتِبَ رَبُّكُمْ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةُ﴾ [الأنعام: 54].

مَلَحَظ

لقد أدرك صحابَةُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ البيئَةَ التي نزلت فيها آيات سورة الأنفال، إذ عايشوا تلك الأحداث، وسمعوا أقوالَ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ حول اتخاذ الموقف لمواجهة قافلة قريش والقوة العسكرية لدى المشركين. وكانوا يتذكرون وَعْدَ اللَّهِ حول نصرهم على إحدى الطائفتين من الأعداء، ولذا عندما سمعوا قولَهُ تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ كانوا يفهمون من عبارة ﴿كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ﴾ أنَّه ذلك الوعدُ الإلهيُّ حول إحدى النَّصَرَيْنِ، وَمِنْ ثَمَّ لَمْ تَكُنْ ثَمَّة حاجة لمزيد من الإيضاح حول معنى «الكتاب» المذكور في الآية.

ولأنَّ المفسرين في الأزمنة اللاحقة، الذين أرادوا معرفة معنى «الكتاب»، لم يكونوا في بيئة نزول الآية ولم يدركوا القرائن الكلامية والمقامية المرتبطة بها، فلذا ذهب أذهانهم كل مذهب ممكن وأبدوا آراءً مختلفة، وقد تقدَّم ذكر ستة منها. إنَّ تشتيت الأفكار حول معنى «الكتاب» زاد من نسبة الإبهام والغموض، مما اضطرَّ صاحب الميزان إلى أن يقول: «أبهم [مفردة الكتاب]، لأنَّ الإبهام أنسب في مقام المعاتبة ليذهب ذهن السامع كل مذهب ممكن»⁽¹⁾. وبناءً على مثل هذا الرأي إنَّ السعي لِكَشْفِ معنى «الكتاب» عمل عبثي، بل غير لائق وغير جائز، لأنَّه سيكون على خلاف ما أَرَادَهُ اللَّهُ تعالى!

(1) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 136.

إثبات المطلب الثاني: لقد بَدَّلَ المسلمون في معركة بدر جزءًا من وقتهم لِلْقَبْضِ عَلَى الْأَسْرَى، وذلك لِأَخْذِ الْفِدَاءِ لاحقًا. وثمة أدلة تثبت ذلك وهي كالآتي:

1. إِنَّ عِبْرَةَ ﴿تُرِيدُونَ عَرَصَ الدُّنْيَا﴾ فِي الْآيَةِ 67 مِنْ سُورَةِ الْأَنْفَالِ تَخَاطَبَ الصَّحَابَةَ بِالْقَوْلِ «لَقَدْ كُنْتُمْ فِي قِيَامِكُمْ بِالْقَبْضِ عَلَى الْأَسْرَى فِي مَعْرَكَةِ بَدْرٍ تَرُومُونَ مِنْ وَرَائِهِ أَخْذَ الْفِدَاءِ، وَإِنَّهُ عَرَصَ الدُّنْيَا الْقَابِلُ لِلزَّوَالِ».

2. قَالَ مَصْعَبُ بْنُ عُمَيْرٍ لِأَبِي الْبَسْرِ الَّذِي أَرَادَ الْقَبْضَ عَلَى أَبِي عَزِيزٍ، وَهُوَ أَخُو مَصْعَبٍ: «شُدَّ يَدَيْكَ بِهِ، فَإِنَّ أُمَّهُ ذَاتُ مَتَاعٍ، لَعَلَّهَا تَقْدِيهِ مِنْكَ»⁽¹⁾.

3. قَبَضَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ بْنُ عَوْفٍ عَلَى كُلِّ مَنْ أُمِيَّةُ بْنُ خَلْفٍ وَابْنُهُ عَلِيٌّ، وَأَقْدَمَ بِلَالٌ بِمَعُونَةٍ مَجْمُوعَةٍ مِنَ الصَّحَابَةِ عَلَى قَتْلِهِمَا. عِنْدَ ذَلِكَ قَالَ عَبْدُ الرَّحْمَنِ: «يَرْحَمُ اللَّهُ بِلَالًا، ذَهَبَتْ أَدْرَاعِي وَفَجَعَنِي بِأَسِيرِي»⁽²⁾.

يَتَضَحُّ مِنْ هَذِهِ الْأَدْلَةِ الثَّلَاثَةِ أَنَّ الصَّحَابَةَ فِي مَعْرَكَةِ بَدْرٍ قَدْ بَذَلُوا قِسْطًا مِنْ وَقْتِهِمْ لِلْقَبْضِ عَلَى الْأَسْرَى وَالْحِفَافِ عَلَيْهِمْ أَمْلًا فِي أَخْذِ الْفِدَاءِ فِيمَا بَعْدَ.

إثبات المطلب الثالث: لقد عَوَّضَ اللَّهُ تَعَالَى النُّكُوصَ الْحَاصِلَ فِي الْقُوَّةِ الْقِتَالِيَّةِ بَيْنَ صُفُوفِ الْمُسْلِمِينَ، إِذْ أَمَدَّهُمْ بِقُوَّةٍ غَيْبِيَّةٍ وَنَصَرَهُمْ عَلَى الْأَعْدَاءِ. وَثَمَّةُ أدلة لإثبات هذا الأمر، وهي كالآتي:

1. وَرَدَ فِي الْآيَةِ الْتَّاسِعَةِ مِنْ سُورَةِ الْأَنْفَالِ خُطَابٌ لِلصَّحَابَةِ، حَيْثُ قَالَ تَعَالَى: ﴿إِذْ تَسْتَغِيثُونَ رَبَّكُمْ فَاسْتَجَبَ لَكُمْ أَنِّي مُّمِدُّكُمْ بِالْفِ مِّنَ الْمَلَائِكَةِ مُرْدَفِينَ﴾

2. وَقَدْ خَاطَبَتْ الْآيَةُ الثَّانِيَّةُ عَشْرَةَ مِنْ سُورَةِ الْأَنْفَالِ النَّبِيَّ بِالْقَوْلِ: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَتَبَيَّنُوا الَّذِينَ آمَنُوا سَأُلْقِي فِي قُلُوبِ الَّذِينَ كَفَرُوا الرُّعْبَ...﴾ فَبَيَّنَتْ هَذِهِ الْآيَةُ أَيْضًا أَشِيرَ إِلَى إِمْدَادَاتِ الْقُوَى الْغَيْبِيَّةِ لِلْمُسْلِمِينَ.

3. وَالْآيَةُ السَّابِعَةُ عَشْرَ مِنْ سُورَةِ الْأَنْفَالِ خَاطَبَتْ قُوَّاتِ الْمُسْلِمِينَ بِالْقَوْلِ: ﴿فَلَمْ تَقْتُلُوهُمْ وَلَكِنَّ اللَّهَ قَتَلَهُمْ﴾، أَيَّ إِنَّكُمْ انْتَصَرْتُمْ فِي مَعْرَكَةِ بَدْرٍ بِقُوَّةٍ غَيْبِيَّةٍ إِلَهِيَّةٍ، وَلَيْسَ بِقُوَّةٍ اِعْتِيَادِيَّةٍ وَمَادِيَّةٍ.

تُوضِّحُ هَذِهِ الْأَدْلَةُ الثَّلَاثَةُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى نَصَرَ قُوَّاتِ الْمُسْلِمِينَ عَلَى الْأَعْدَاءِ بِإِمْدَادَاتٍ غَيْبِيَّةٍ. وَقَدْ اتَّضَحَ حَتَّى هُنَا أَنَّ الرَّأْيَ الْمَقْبُولَ حَوْلَ مَعْنَى «الْكِتَابِ» فِي آيَةِ ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ

(1) عَبْدُ الْمَلِكِ بْنُ هِشَامٍ بْنُ أَيُّوبَ الْحَمِيرِي الْمَعَاوِي، السَّيْرَةُ النَّبَوِيَّةُ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 2، ص 209.

(2) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ج 2، ص 199.

سَبَقَ لِمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ ﴿١﴾ هو أَنَّ كِتَابَ اللَّهِ السَّابِقَ هو ذلك الوعد الإلهي الذي أعطي للمسلمين حول حتمية انتصارهم على إحدى الطائفتين من قريش، فإِذَا أَن يَكُونَ النصر على القافلة التجارية أو على القوة المسلحة.

مناقشة المطلب الخامس

تساءلنا في المطلب الخامس حول «العذاب» في آية ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِي مَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾، هل هو عذاب الاستئصال، مثل العذاب الذي نزل بِعَادٍ وَثَمُودَ؟ أم المراد الهزيمة في ساحة القتال؟

يقول عموم المفسرين بأنَّ العذابَ في هذه الآية هو عذاب الاستئصال، فلو كان قد نَزَلَ بِهِمْ لَهْلَكَ الجميع. وقد نَسَبُوا لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جَمَلَةً مِنَ الروايات حول هذا الأمر، منها أَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ استشار الصحابة حول التعامل مع أسرى بدر، وقد قال أبو بكر: «نَرَى أَن تَعْفُو عَنْهُمْ، وَأَنَّ تَقْبَلَ مِنْهُمْ الْفِدَاءَ»، وقال عمر: «أَرَى أَن تُمْكِنَنَا فَتَضْرِبَ أَعْنَاقَهُمْ». ولأنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -بحسب هذه الرواية- لم يعمل برأي عمر وأطلق سراح الأسرى لقاء الفداء فَإِنَّ عمله هذا استوجب غضب الله، وأوشك أن ينزل بهم عذاب الاستئصال. وهذا ما جعل النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أن يقول: «لَقَدْ عُرِضَ عَلَيَّ عَذَابُهُمْ أَدْنَى مِنْ هَذِهِ الشَّجَرَةِ»، فبحسب تعبير النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أوشك العذاب العظيم أن ينزل بهم بسبب مخالفتهم لرأي عمر وَلَعَدَمَ قتلهم الأسرى، ولو كان العذاب نازلاً بهم لما نجا أحدٌ غير عمر⁽¹⁾.

مَنْ أَوْرَدَ مثل هذه الروايات أراد أن يُبَيِّنَ أَنَّ العذابَ في هذه الآية هو مثل عذاب الاستئصال الذي اقترَبَ مِنْ قوم يونس، ولأنَّهم آمنوا زال عنهم، وقد وَرَدَ ذِكْرُهُ في سورة يونس: ﴿... إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا آمَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ [يونس: 98] وصاحب (الميزان) أيضاً عَدَّ العذابَ في هذه الآية عذاب الاستئصال، وَذَكَرَ في تفسيرها: «لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ» يقتضي أن لا يُعَذِّبَكُمْ ولا يُهْلِكَكُمْ⁽²⁾.

ولكن ينبغي أن نعلم بأنَّ العذابَ في هذه الآية يعني الهزيمة في ساحة القتال التي تُلْحَقُ بِقَوَاتِ الْحَقِّ على يد الأعداء. وقد وَرَدَتْ مفردة «العذاب» في مواضع مِنَ القرآن الكريم بمعنى الهزيمة في ساحة القتال. وفي أدناه نماذج من هذه الآيات:

(1) يُنظر: محمد رشيد رضا، تفسير المنار، المصدر السابق، ج 10، ص 76.

(2) محمد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، ج 9، ص 136.

النموذج الأول: في سورة التوبة: ﴿قَاتِلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ...﴾ [التوبة: 14]
 النموذج الثاني: في آية أخرى من سورة التوبة، حيث الحديث حول هزيمة الكفار في معركة حنين: ﴿ثُمَّ 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 ألحقت بهم في معركة حنين وشتت صفوفهم.

ما ينبغي أن نعلمه هنا هو أن مفردة «العذاب» في القرآن الكريم وَرَدَتْ تارةً بمعنى عذاب الاستئصال في الدنيا، وتارةً أخرى بمعنى عذاب الآخرة؛ وَوَرَدَتْ في مواضع أخرى بمعنى الهزيمة في القتال. ولما اتَّضَحَ سَلَفًا أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحَابَةَ لَمْ يَرْتَكِبُوا مَعْصِيَةً فِي تَعَامُلِهِمْ مَعَ أُسْرَى الْحَرْبِ، لِأَنَّ أَخْذَ الْفِدَاءِ وَتَحْرِيرَ الْأُسْرَى كَانَ عَلَى وَفْقِ الْحُكْمِ الْمَذْكُورِ فِي آيَةِ ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾، فلذا لم يقتض عملهم حول الأسرى عذاب الاستئصال في الدنيا ولا العذاب في الآخرة. ومن ثَمَّ لَا يُمْكِنُ لِلـ«عَذَابِ الْعَظِيمِ» فِي هَذِهِ الْآيَةِ أَنْ يَعْنِيَ سِوَى الْهَزِيمَةِ فِي الْحَرْبِ، وَإِنَّ قَوَاتِ الْمُسْلِمِينَ هُمْ مَنْ حَقَّقُوا مَقْتَضَى هَذِهِ الْهَزِيمَةِ لَصَرَفِهِمْ جُزْءًا مِنْ وَقْتِهِمْ لِلْقَبْضِ عَلَى الْأُسْرَى. وَإِنَّ عِبَارَةَ ﴿فِيمَا أَخَذْتُمْ﴾ فِي الْآيَةِ تَعْنِي أَنَّ مَقْتَضَى الْهَزِيمَةِ قَدْ تَحَقَّقَ بِسَبَبِ قَبْضِكُمْ عَلَى الْأُسْرَى؛ ذَلِكَ أَنَّ «فِي» تَفِيدُ السَّبَبِيَّةَ، وَ«مَا» مُصَدِّرِيَّةٌ، وَمِنْ ثَمَّ تَفِيدُ الْآيَةَ: «إِنَّكُمْ بِسَبَبِ بَذْلِ الْوَقْتِ وَالْجَهْدِ لِلْقَبْضِ عَلَى الْأُسْرَى تَسَبَّبْتُمْ بَضْعًا فِي قُوَّتِكُمُ الْقِتَالِيَّةِ، وَإِنَّ هَذَا الْعَمَلَ مَهَّدَ الظُّرُوفَ لَهْزِيمَتِكُمْ. وَلَكِنَّ الْإِمْدَادَ الْغَيْبِيَّ حَالٌ دُونَ الْهَزِيمَةِ، فَلَوْلَا وَعْدُ اللَّهِ السَّابِقِ حَوْلَ نَصْرِهِ لَكُمْ عَلَى إِحْدَى الطَّائِفَتَيْنِ مِنْ مُشْرِكِي مَكَّةَ، وَلَوْ لَمْ يَصِلِ الْإِمْدَادُ الْغَيْبِيُّ، لَأَلْحَقَتْ بِكُمْ هَزِيمَةٌ وَلَنَزَلَ بِكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ مِنْ قَبْلِ الْأَعْدَاءِ».

مناقشة المطلب السادس

هل المراد من ﴿فَقُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ فِي الْآيَةِ 69 مِنْ سُورَةِ الْأَنْفَالِ هُوَ أَنَّ أَخْذَ الْفِدَاءِ مِنْ أُسْرَى الْحَرْبِ كَانَ مُحْظُورًا، وَأَحْلَ بِنَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ؟
 يرى عموم المفسرين أن في أخذ الفداء من أسرى الحرب معصية، ولذلك ذهبوا إلى أن هذه الآية حَلَّلَتْ ذَلِكَ وَقَالُوا بِأَنَّ الْآيَةَ تَرِيدُ أَنْ تَقُولَ بِأَنَّكُمْ أَخَذْتُمْ فِدَاءً لَمْ يَكُنْ مَسْمُوحًا لَكُمْ بِأَخْذِهِ مِنَ الْأُسْرَى، وَلِذَا ارْتَكَبْتُمُ الْمَعْصِيَةَ. وَلَكِنَّ اللَّهَ تَعَالَى أَحْلَلَ لَكُمْ ذَلِكَ بِنَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ، فَلِذَا تَصَرَّفُوا فِيهِ حَلَالًا طَيِّبًا. وَقَالُوا أَيْضًا بِأَنَّ الْمُرَادَ مِنْ ﴿مَا غَنِمْتُمْ﴾ هُوَ الْفِدَاءُ، وَإِنْ كَانَ لَفْظُهُ يَشْمَلُ الْفِدَاءَ وَغَنَائِمَ الْحَرْبِ فِي آنٍ. وَاسْتَشْهَدُوا فِي ذَلِكَ بِرَوَايَةِ تَارِيخِيَّةٍ لَا سَنَدَ لَهَا، إِذْ تَقُولُ بِأَنَّهُ لَمَّا نَزَلَتْ آيَةُ ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾ [الأنفال: 67] كَفَّ أَصْحَابُ رَسُولِ

الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَيْدِيَهُمْ عَمَّا أَخَذُوا مِنَ الْفِدَاءِ فَنَزَلَتْ هَذِهِ الْآيَةُ... إِذْ نَزَلَتْ آيَةُ ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ وَأَحَلَّتِ التَّصَرُّفَ فِي الْفِدَاءِ⁽¹⁾.

وَذَكَرَ صَاحِبُ (الْمِيزَانِ) فِي تَفْسِيرِ هَذِهِ الْآيَةِ:

«﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ﴾ وَتَصَرَّفُوا فِيهَا أَحْرَزْتُمْ مِنَ الْفَائِدَةِ، سَوَاءَ أَكَانَ مِمَّا تَسْلُطْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ أَمْوَالِ الْمُشْرِكِينَ أَوْ مِمَّا أَخَذْتُمْ مِنْهُمْ مِنَ الْفِدَاءِ «حَلَالًا طَيِّبًا» أَيَّ حَالٍ كَوْنُهُ حَلَالًا طَيِّبًا بِإِبَاحَةِ اللَّهِ سُبْحَانَهُ ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ وَهُوَ تَعْلِيلٌ لِقَوْلِهِ: ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ﴾ إِنْخِ، أَيَّ غَفَرْنَا لَكُمْ وَرَحِمْنَاكُمْ فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ، أَوْ تَعْلِيلٌ لِجَمِيعِ مَا تَقَدَّمَ، أَيَّ لَمْ يَعَذِّبْكُمْ اللَّهُ، بَلْ أَبَاحَهُ لَكُمْ لِأَنَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ»⁽²⁾.

عَدَّ هَؤُلَاءِ الْمَفْسَّرُونَ فَاءَ التَّفْرِيعِ فِي ﴿فَكُلُّوا﴾ عَطْفًا عَلَى الْمَقْدَرِ، إِذْ تَكُونُ عِبَارَةً مِثْلَ ﴿غَفَرْنَا لَكُمْ﴾ أَوْ ﴿أَحَلَّلْنَا لَكُمْ﴾. يَسْتَنْدِ قَوْلُ هَؤُلَاءِ الْمَفْسَّرِينَ إِلَى الْفِكْرَةِ الْقَائِلَةِ بِأَنَّ أَخْذَ الْفِدَاءِ مِنْ أَسْرَى بَدْرٍ كَانَ مَعْصِيَةً، وَلِذَلِكَ ذَهَبُوا إِلَى أَنَّ عِبَارَةَ ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ﴾ يَجِبُ أَنْ نَقْدِرَ قَبْلَهَا عِبَارَةً مِثْلَ ﴿غَفَرْنَا لَكُمْ﴾، إِذْ تَكُونُ ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ﴾ مَتَفَرِّعَةً مِنْهَا، وَتُخْبِرُ عَنْ تَحْلِيلِ الْفِدَاءِ بَعْدَ أَنْ كَانَ مُحَرَّمًا.

وَلَكِنْ أَخْذَ الْفِدَاءِ مِنَ الْأَسْرَى -وَبِحَسَبِ مَا تَقَدَّمَ سَلْفًا- لَمْ يَكُنْ مُحْظُورًا مِنْ قَبْلِ، وَإِنْ عَمِلَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَالصَّحَابَةُ فِي أَخْذِ الْفِدَاءِ وَتَحْرِيرِ الْأَسْرَى كَانَ عَمَلًا صَاحِبًا وَيُمَثِّلُ الْخِيَارَ الْأَحْسَنَ، إِذْ جَرَى بَعْدَ الْمَشُورَةِ وَالتَّوَادُلِ، وَإِنَّهُمْ فِي هَذِهِ الْقَضِيَّةِ عَمِلُوا بِمَا أَمَرَتْ بِهِ آيَةُ ﴿فَإِمَّا مَنًّا بَعْدُ وَإِمَّا فِدَاءً﴾.

بَنَاءً عَلَى هَذَا فَإِنَّ عِبَارَةَ ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ غَيْرُ مَتَفَرِّعَةٍ مِنْ جُمْلَةٍ مَقْدَرَةٍ مِثْلَ ﴿غَفَرْنَا لَكُمْ﴾ أَوْ ﴿أَحَلَّلْنَا لَكُمْ﴾، بَلْ يَجِبُ تَبْيِينَ عِلَاقَتِهَا بِالْآيَةِ السَّابِقَةِ، أَيَّ ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ...﴾ بِالنَّحْوِ الْآتِي:

تَقُولُ الْآيَةُ السَّابِقَةُ: «لَوْلَا وَعَدَ اللَّهُ السَّابِقُ بِشَأْنِ نَصْرِكُمْ لِهَزِيمَتُمْ وَلَنْزَلِ بِكُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ مِنْ قِبَلِ الْعَدُوِّ، لِأَنَّكُمْ بَذَلْتُمْ وَقَتَكُمْ فِي الْقَبْضِ عَلَى الْأَسْرَى وَالْمَحَافَظَةِ عَلَيْهِمْ، وَمَهَّدْتُمْ ظُرُوفَ هَزِيمَتِكُمْ». وَتَقُولُ هَذِهِ الْآيَةُ: «أَمَّا الْآنَ، وَبَعْدَ أَنْ أَنْجَزَ اللَّهُ وَعْدَهُ وَأَنْقَذَكُمْ مِنَ الْهَزِيمَةِ بِإِمْدَادِهِ الْغَيْبِيِّ وَنَصْرِكُمْ عَلَى الْعَدُوِّ وَبَعْدَ أَنْ نِلْتُمْ الْغَنَائِمَ وَالْفِدَاءَ فَتَمَتَّعُوا بِمَا أُنْجِزَ فِي هَذِهِ الْمَعْرَكَةِ الْمُنْتَصِرَةِ، فَإِنَّهُ حَلَالٌ طَيِّبٌ عَلَيْكُمْ».

(1) يُنْظَرُ: مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ الْحُسَيْنِيُّ الْأَلُوسِيُّ، رُوحُ الْمَعَانِي فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ الْعَظِيمِ وَالسَّبْعِ الْمُثَانِي، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 5، ص 231.

(2) مُحَمَّدٌ حَسِينُ الطَّبَاطُبَائِي، الْمِيزَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 9، ص 137.

إِذْنِ إِنْ آيَةٍ ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ﴾ كَالآيَةِ السَّابِقَةِ، وَرَدَتْ فِي مَقَامِ الْاِمْتِنَانِ، وَإِنَّهَا فِي الْحَقِيقَةِ تُعَدُّ مَكْمَلَةً لِلْاِمْتِنَانِ، إِذْ تَقُولُ: «تَمَتَّعُوا الْآنَ فِي أَجْوَاءِ النُّصْرَةِ وَالْخِلَاصِ مِنْ مَخَاطِرِ الْهَزِيمَةِ، وَأَفِيدُوا مِمَّا حَصَلْتُمْ عَلَيْهِ».

اتَّضَحَ مِمَّا تَقَدَّمَ إِنْ آيَةٍ ﴿فَكُلُّوا مِمَّا غَنِمْتُمْ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ لَا تَعْنِي أَنَّ اخْذَ الْفِدَاءِ مِنْ أُسْرَى الْحَرْبِ كَانَ مُحْظُورًا، وَأَنَّهُ حُلِّلَ بِنَزُولِ هَذِهِ الْآيَةِ.

إِبَادَةُ الْأُسْرَى الَّذِينَ يُقْبَضُ عَلَيْهِمْ قَبْلَ انْتِهَاءِ الْحَرْبِ

ذَكَرْنَا سَلَفًا أَنَّ الْغَالِبِيَّةَ الْعِظْمَى مِنَ الْمَفْسِّرِينَ قَالُوا فِي تَفْسِيرِ آيَةٍ ﴿مَا كَانَ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُنْخِزَ فِي الْأَرْضِ﴾ بِأَنَّ حُكْمَ اللَّهِ فِي بَادئِ الْأَمْرِ كَانَ يَقْتَضِي وَجُوبَ قَتْلِ جَمِيعِ الْأُسْرَى، وَأَنَّ اخْذَ الْفِدَاءِ مِنْ أُسْرَى مَعْرَكَةِ بَدْرٍ وَإِطْلَاقِ سِرَاحِهِمْ قَدْ جَرَى خِلَافًا لِحُكْمِ اللَّهِ، وَبَاتَ هَذَا الْعَمَلُ مُوَضَّعٌ عِتَابٍ وَتَوْبِيخٍ. وَقَدْ اتَّضَحَ سَلَفًا أَنَّ هَذَا الرَّأْيَ يَعَارِضُ الْحَقِيقَةَ.

وِثْمَةٌ رَأْيٍ آخَرَ حَوْلَ مَوْضُوعَةِ الْأُسْرَى، إِذْ جَاءَ مُعَارِضًا لِلْحَقِيقَةِ، إِذْ اسْتَدَّتْ الْغَالِبِيَّةُ الْعِظْمَى مِنَ الْفُقَهَاءِ -الشَّيْعَةِ مِنْهُمْ بِالطَّبْعِ- إِلَى حَدِيثٍ فَاقِدٍ لِلْاِعْتِبَارِ وَقَالُوا بِأَنَّ الْأُسْرَى الَّذِينَ يُقْبَضُ عَلَيْهِمْ قَبْلَ انْتِهَاءِ الْحَرْبِ يَجِبُ قَتْلُهُمْ.

إِنَّ الْحَدِيثَ الْمَعْنِيَّ مَرْوِيًّا عَنْ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ، إِذْ رَوَاهُ -بِحَسَبِ مَا وَرَدَ فِي (الْكَافِي)- بِهَذَا الْمَضْمُونِ:

«سَمِعْتُ أَبَا عَبْدِ اللَّهِ [الصَّادِقَ] عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ: كَانَ أَبِي عَلَيْهِ السَّلَامُ يَقُولُ إِنَّ لِلْحَرْبِ [أَيَ لَأُسْرَى الْحَرْبِ] حُكْمَيْنِ؛ إِذَا كَانَتِ الْحَرْبُ قَائِمَةً لَمْ تَضَعْ أَوْزَارَهَا وَلَمْ يُنْخِزْ أَهْلُهَا فَكُلُّ أَسِيرٍ أُخِذَ فِي تِلْكَ الْحَالِ فَإِنَّ الْإِمَامَ فِيهِ بِالْخِيَارِ، إِنْ شَاءَ صَرَبَ عُنُقَهُ وَإِنْ شَاءَ قَطَعَ يَدَهُ وَرَجَلَهُ مِنْ خِلَافٍ بِغَيْرِ حَسَمٍ وَتَرَكَهُ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ حَتَّى يَمُوتَ وَهُوَ قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيَا وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ أَلَا تَرَى أَنَّ الْمُخَيَّرَ الَّذِي خَيَّرَ اللَّهُ الْإِمَامَ عَلَى شَيْءٍ وَاحِدٍ وَهُوَ الْقَتْلُ وَلَيْسَ هُوَ عَلَى أَشْيَاءَ مُخْتَلِفَةٍ. فَقُلْتُ لِأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ: قَوْلُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ [أَلَيْسَ مِنْ مَصَادِقِ الْقَتْلِ؟] قَالَ: ذَلِكَ الطَّلَبُ أَنَّ تَطْلُبُهُ الْخَيْلَ حَتَّى يَهْرَبَ، فَإِنْ أَخَذَتْهُ الْخَيْلُ حُكِمَ عَلَيْهِ بِبَعْضِ الْأَحْكَامِ الَّتِي وَصَفْتُ لَكَ، وَالْحُكْمُ الْآخَرُ إِذَا وَضَعَتِ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا وَأُنْخِزَ أَهْلُهَا فَكُلُّ أَسِيرٍ أُخِذَ فِي تِلْكَ الْحَالِ فَكَانَ فِي أَيْدِيهِمْ فَالْإِمَامُ فِيهِ بِالْخِيَارِ إِنْ شَاءَ مَنْ عَلَيْهِمْ فَأَرْسَلَهُمْ وَإِنْ شَاءَ فَادَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ وَإِنْ شَاءَ اسْتَعْبَدَهُمْ فَاصَرُوا عَبِيدًا»⁽¹⁾.

(1) مُحَمَّدٌ بْنُ يَعْقُوبَ بْنِ إِسْحَاقَ الْكَلِينِي الرَّازِي، الْكَافِي، تَحْقِيقُ: عَلِيِّ أَكْبَرَ غَفَّارِي وَمُحَمَّدَ آخُونَدِي، ط: الرَّابِعَةُ، (طَهْرَانُ: دَارُ الْكُتُبِ الْإِسْلَامِيَّةِ، 1307)، ج 5، ص 32.

جملة معترضة: جاء في (جواهر الكلام)⁽¹⁾ أنَّ في نسخةٍ من (الكافي) وَرَدَتْ مفردةً «القتل» بدلاً من «الكفر» في هذا الحديث، أي بعد ذكر آية المحاربة: «ألا ترى أنَّ المخير الذي خیر الله الإمام على شيء واحد وهو القتل»، حيث وردت «وهو القتل» بدلاً من «وهو الكفر» [في النسخة المتداولة]؛ وقد رجحت «وهو القتل»، وَتَرَجَّمْتُ الروايةَ [للفارسية] بناءً عليها، لأنَّ السياق في صدد بيان السبب الداعي إلى عدم حَسْمِ⁽²⁾ موضع قطع اليد والرجل، إذ يقول بأنَّ هناك عقوبات أخرى في الآية، وهي من مصاديق القتل، فإذا قطع اليد والرجل من خلاف أيضاً ينبغي أن يكون من مصاديق القتل؛ وعليه يجب عدم حسم موضع قطع اليد والرجل لئلا يتوقف نزف الدم، وليموت. وإنَّ قول الراوي بأنَّ ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ في نص الآية ليس من مصاديق القتل يؤيد صحة النسخة التي وَرَدَ فيها «وهو القتل» بدلاً عن «وهو الكفر».

مناقشة في سند هذا الحديث

إنَّ الحديث الذي يُسْتَدَلُّ به لإثبات حكم فقهي يجب أن يكون له الحد الأدنى من الاعتبار ليتمكن الاستناد إليه. فإذا 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 الرواة 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 يعدّه العلماءُ السنّة كذاباً وفاقداً للاعتبار وجاعلاً للحديث، وذلك بالاستناد إلى الموارد الآتية:

1. ذَكَرَ ابنُ أبي حاتم في (الجرح والتعديل): «طلحة بن زيد منكر الحديث، ضعيف الحديث»⁽³⁾.

2. ذَكَرَ مُحَمَّدُ بنُ حَبَانٍ في (المجروحين): «طَلْحَةُ بنُ زَيْدٍ الرُّقِّي، وَهُوَ الَّذِي يُقَالُ لَهُ طَلْحَةُ بنُ يَزِيدٍ الشَّامِي... مُنْكَرُ الْحَدِيثِ جَدًّا... لَا يَحِلُّ الْإِحْتِجَاجُ بِخَبَرِهِ»⁽⁴⁾.

(1) يُنظر: مُحَمَّدُ حسين النجفي الجواهري، جواهر الكلام، المصدر السابق، ج 21، ص 122.

(2) حَسَمَ العَرَقُ: قَطَعَهُ ثُمَّ كَوَاهُ لئَلَّا يَسِيلَ دَمُهُ، وَهُوَ الحَسْمُ. يُنظر: جمال الدين ابن منظور الأنصاري، لسان العرب، الحواشي: 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) مُحَمَّدُ بن حَبَانٍ بن أحمد، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط: الأولى، (حلب: دار الواعي، 1396هـ)، ج 1، ص 383.

3. ذَكَرَ مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ الْبَخَارِيُّ فِي (التَّارِيخِ الْكَبِيرِ): «طَلْحَةُ بْنُ زَيْدٍ، مَنَكَرَ الْحَدِيثَ»⁽¹⁾.
4. ذَكَرَ عَلِيُّ بْنُ الْمَدِينِيِّ، نَقْلًا عَنْ مِيزَانَ الْإِعْتِدَالِ: «كَانَ طَلْحَةُ بْنُ زَيْدٍ [سَيِّئًا] يَضَعُ الْحَدِيثَ»⁽²⁾.
5. ذَكَرَ الدَّارِقُطْنِيُّ، نَقْلًا عَنْ (تَهْذِيبِ التَّهْذِيبِ) لِابْنِ حَبَرٍ الْعَسْقَلَانِيِّ: «طَلْحَةُ بْنُ زَيْدٍ ضَعِيفٌ»⁽³⁾.
6. وَذَكَرَ أَبُو نَعِيمٍ، نَقْلًا عَنْ الْكِتَابِ نَفْسَهُ أَنَّ طَلْحَةَ بْنَ زَيْدٍ «حَدَّثَ بِالْمَنَاكِيرِ»⁽⁴⁾.
7. وَقَالَ النَّسَائِيُّ، صَاحِبُ (السُّنَنِ)، نَقْلًا عَنْ الْكِتَابِ نَفْسَهُ أَنَّ طَلْحَةَ بْنَ زَيْدٍ «لَيْسَ بِثِقَةٍ»⁽⁵⁾.
8. وَقَالَ أَحْمَدُ بْنُ حَنْبَلٍ، نَقْلًا عَنْ الْكِتَابِ نَفْسَهُ، أَنَّ طَلْحَةَ بْنَ زَيْدٍ «لَيْسَ بِذَاكَ قَدْ حَدَّثَ بِأَحَادِيثِ مَنَاكِيرٍ»⁽⁶⁾.
- لَقَدْ تَقَدَّمَ رَأْيُ ثَمَانِيَةِ مِنَ الْعُلَمَاءِ السَّنَةِ فِي طَلْحَةَ بْنَ زَيْدٍ، إِذْ أَجْمَعَ كُلُّهُمْ عَلَى أَنَّهُ كَانَ يَضَعُ الْحَدِيثَ، وَلَا يُمْكِنُ الْوَثُوقُ بِحَدِيثِهِ.
- فَضْلًا عَنْ ذَلِكَ لَمْ يَتَّهَمَهُ أَحَدٌ بِالتَّشْيِيعِ لِيُظَنَّ أَنَّهُ مَذْمُومٌ لِمَآرِبِ خَاصَّةٍ وَلِتَشْيِيعِهِ.

نماذج من أحاديث طلحة بن زيد الموضوعة

- ذَكَرَ الْعُلَمَاءُ الَّذِينَ عَدَّوْا طَلْحَةَ بْنَ زَيْدٍ وَاضْعًا لِلْحَدِيثِ جَمْلَةً مِنْ أَحَادِيثِهِ الْمَوْضُوعَةِ، إِذْ نُورِدُ فِي أَدْنَاهَا نَمَازَجٌ مِنْهَا:
1. وَرَدَ فِي (مِيزَانِ الْإِعْتِدَالِ) أَنَّ طَلْحَةَ بْنَ زَيْدٍ رَوَى عَنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لِعِمْرٍ: «أَنْتَ وَلِيٌّ فِي الدُّنْيَا وَلِيٌّ فِي الْآخِرَةِ»⁽⁷⁾.

(1) مُحَمَّدُ بْنُ إِسْمَاعِيلَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ بْنِ الْمَغِيرَةِ الْبَخَارِيُّ، التَّارِيخُ الْكَبِيرُ، تحقيق: مُحَمَّدُ بْنُ صَالِحٍ مُحَمَّدُ الدَّبَّاسِي وَمَرْكَزُ شِذَا لِلْبَحْثِ بِإِشْرَافِ مُحَمَّدٍ بْنِ عَبْدِ الْفَتَّاحِ النَّحَالِ، ط: الْأُولَى، (الرياض: الناشر المتميز للطباعة والنشر والتوزيع، 2019)، ج 5، ص 620.

(2) مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَثْمَانَ بْنِ قَائِمَازٍ الذَّهَبِيُّ، مِيزَانُ الْإِعْتِدَالِ فِي نَقْدِ الرِّجَالِ، تحقيق: عَلِيُّ مُحَمَّدٍ الْبَجَاوِيِّ، ط: الْأُولَى، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963)، ج 2، ص 339.

(3) أَحْمَدُ بْنُ عَلِيٍّ بْنِ مُحَمَّدٍ بْنِ أَحْمَدَ بْنِ حَجَرٍ الْعَسْقَلَانِيِّ، تَهْذِيبُ التَّهْذِيبِ، المصدر السابق، ج 5، ص 16.

(4) المصدر نفسه.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه.

(7) مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ عَثْمَانَ بْنِ قَائِمَازٍ الذَّهَبِيُّ، مِيزَانُ الْإِعْتِدَالِ فِي نَقْدِ الرِّجَالِ، المصدر السابق، ج 2، ص 338.

2. وقد وَرَدَ في (المجروحين) لابن حبان أن طلحة بن زيد روى أن النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ «نَهَضَ إِلَى عُثْمَانَ فَأَعْتَنَقَهُ ثُمَّ قَالَ أَنْتَ وَلِيِّي فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ»⁽¹⁾.

3. وقد وَرَدَ في (ميزان الاعتدال) «عن طلحة بن زيد، عن الأوزاعي، عن يحيى بن أبي كثير، عن أنس-مرفوعاً: مَنْ تَكَلَّمَ بِالْفَارِسِيَّةِ زَادَتْ فِي خُبِّهِ، وَنَقَصَتْ مِنْ مَرْوَةِ»⁽²⁾.

عَدَّ العلماءُ هذه الأحاديث وغيرها من مجعولات طلحة بن زيد؛ والنتيجة المترتبة على ذلك هي أن طلحة بن زيد ليس له أدنى اعتبار عند علماء الرجال، ومن ثمَّ لا يمكن الوثوق بحديثه.

مراجعة لسند الحديث

ينطوي متن الحديث المروي عن طلحة بن زيد على جملة من نقاط الضعف وعلى مطالب غير صحيحة. ولو لاحظناها أيُّ باحث منصف سيتيقن أن هذا الحديث لم يصدر عن الإمام المعصوم.

نعرض في أدناه نقاط الضعف التي ينطوي عليها هذا الحديث:

نقطة الضعف الأولى: إنَّ تقسيم هذا الحديث لآسرى الحرب على فئتين، وكونه يوجب قتل الأسرى الذين قُبِضَ عليهم قبل انتهاء الحرب، مُعَارِضٌ لِسيرة رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ؛ لأنَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ في كلِّ الحروب التي جرت تحت إشرافه وقبض المسلمون فيها على الأسرى لم يأمر بتقسيم الأسرى على فئتين، ولم يأمر بقتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء الحرب، بل عامل جميع الأسرى بطريقة واحدة. وقد قُبِضَ المسلمون في معركة بدر على سبعين أسيراً، وأُطْلِقَ سراح ثمانية وستين شخصاً منهم، سواء ممن قُبِضَ عليهم قبل انتهاء الحرب أو بعدها، ولم يُقْتَلْ إلا اثنان منهم⁽³⁾، ولم يُقْتَلَا بوصفهما أسير حرب، بل لجرائمهما التي ارتكباها في مكة. وفي معركتي بني المصطلق وهوازن قبض المسلمون على العديد من الأسرى، ولكن أطلق سراحهم جميعاً من دون أن يُقَسِّمُوا على فئتين.

(1) محمد بن حبان بن أحمد، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، 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) «... فقتل من المسلمين أربعة عشر رجلاً وقتل من المشركين من سادات قريش سبعون رجلاً وأسر منهم سبعون رجلاً. فأمر رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ برجلين من الأسارى فضربت أعناقهما وهما عقبة بن أبي معيط بن أبي عمرو ابن أمية والنضر بن الحارث بن كلدة بن عبد مناف بن عبد الدار، وأخذ الفداء من ثمانية وستين رجلاً...». أحمد بن إسحاق يعقوبي (ت: بعد 292)، تاريخ يعقوبي، (بيروت: دار صادر)، ص 46.

خلاصة الأمر أنَّ ما يليه حديث طلحة بن زيد حول تقسيم الأسرى على فئتين وقتل مَنْ يُقْبَضُ عليه قبل انتهاء الحرب معارِضٌ للسيرة القطعية للنبي الكريم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ومردود.

نقطة الضعف الثانية: وظَّفَ الحديثُ مفردةً «يُحَارِبُونَ» المذكورة في نصِّ الآية خلافاً للحقيقة، إذ جاءت بمعنى «يقاتلون». في حين إنَّ الفعل «يُحَارِبُونَ» بحسب قرينة ﴿وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا﴾ يعني بالمفسدين المحترفين الذين يتسببون بالفساد في المجتمع، وليس للأمر أيُّ علاقة بمسألة الحرب والقتال. وإنَّ آيةَ المحاربة في متن الروايات طُبِّقَتْ على مَنْ يهاجمون النَّاسَ بالسلاح ويسلبون أمنهم، وهو من مصاديق الإفساد في الأرض.

نقطة الضعف الثالثة: يربط هذا الحديث آيةَ المحاربة بالحرب بين الكفار والمسلمين، مشيراً إلى أسرى الحرب، ومقسماً إيَّاهم على فئتين، وقد وُضِعَ لِكُلِّ فئة حكم خاص. في حين إنَّ آيةَ المحاربة لا تمتُّ بأيِّ صلة بالحرب بين الكفار والمسلمين. وإنَّ هذا المطلب واضحٌ لدرجةٍ لا يحتاج إلى الشرح والتوضيح. ولعلَّ طلحة بن زيد كانت تدور في ذهنه الفكرة المتداولة بين السنَّة، إذ قالوا بأنَّ آيةَ المحاربة نزلت في المشركين⁽¹⁾. وإنَّ هذه الفكرة أثارت في ذهنه مسألة الحرب بين المشركين والمسلمين، وعند ذلك أصدر حكماً لأسرى الحرب وبحسب رأيه.

نقطة الضعف الرابعة: وَرَدَ في هذا الحديث أنَّه يجب أن تُقَطَّع أيدي الأسرى وأرجلهم من خلاف، [أي قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى، أو العكس] وألا يُحَسَم موضع القطع [أي لا يُكوى] لئلا ينقطع نرف الدم وليموت الأسير. لقد ورد كلُّ ذلك في حديث طلحة بن زيد فقط، ولم يؤيِّد ذلك أيُّ حديث مرويٍّ عن السنَّة والشيعة ولا أيُّ فتوى فقهية. ذلك أنَّ قتل الأسير بهذا الأسلوب المتوحش وغير الإنساني لا ينسجم مع أيِّ ديانة سماوية ولا مع أيِّ قانون وضعي ولا أيِّ مبدأ أخلاقي.

جملة معترضة: إنَّ الفقهاء السنَّة والشيعة الذين طُبِّقوا آيةَ المحاربة على قطاع الطريق المسلَّحين، قالوا بإجماع حول مسألة «قطع يد ورجل المحارب المفسد من خلاف» والمذكورة في الآية بأنَّه 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 الطبري، جامع البيان، المصدر السابق، ج 10، ص 249.

(2) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المصدر السابق، ج 8، ص 48، وكذلك: عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، المصدر السابق، ج 8، ص 308.

المذكورة في آية المحاربة -والتي حُيِّرَ الإمامُ في إقامتها- من مصاديق القتل، فلذا يجب أن يكون حدّ قطع الأيدي والأرجل أيضًا من مصاديق القتل. ولذلك يجب عدم حسم موضع القطع لئلا ينقطع نرف الدم، وليموت من أجري عليه الحد. بيد أن هذا القول لا يعدو كونه توهّمًا، لأنّه أولاً: للجرائم مراتب متفاوتة، وكلّ جريمة تتطلّب عقوبة مختلفة. وثانيًا: العقوبة الرابعة المذكورة في الآية هي النفي، والنفي لا يُعدّ من مصاديق القتل مطلقًا.

نقطة الضعف السادسة: وردّ في هذا الحديث أن معنى عبارة ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾ في نصّ الآية هو أن يطارد الخيلُ المقاتلَ حتّى يهرب، وإذا أُقبِضَ عليه يُقتل بإحدى الطريقتين. وهذا الرأي مخالفٌ لمدلول الآية، ومخالفٌ للغة؛ لأنّ النفي من البلد يُعني إخراج المرء من بلده ومسكنه، وإنّ أيّ متعلّم مبتدئ للغة العرب يفهم ذلك. لقد بلّغ سوء الفهم بطلحة بن زيد إلى درجةٍ نجده يُعقّد المعنى الواضح الذي تنطوي عليه عبارة ﴿أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ﴾، إذ عرضها بطريقةٍ غير مفهومة وبنحوٍ لا يتقبّله أيّ أحد.

نقطة الضعف السابعة: فرّق الحديث بين فئتين من أسرى الحرب، فموجبه يجب قتل فئة وترك فئة أخرى. السؤال المعروف في هذا الصدد يستفهم عن الفرق بين الأسير الذي يُقبض عليه في أثناء القتال، والأسير الذي يُقبض عليه بعد انتهاء القتال؟ الافتراض القائم هو أن كلا الأسيرين قاتلا ضدّ الإسلام، ولذا ليس ثمة فرق بين هاتين الفئتين من الأسرى، ولذا ليس هناك أيّ مبرر لكلام طلحة بن زيد. أمّا ما جاء في كتاب (ولاية الفقيه) لآية الله الشيخ المنتظري في تبرير التمييز بين هاتين الفئتين من الأسرى، حيث قيل بأنّ الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء القتال إذا أُطلق سراحهم قد يعودون إلى صفوف العدو، فإنّه رأي غير مقبول. لأنّ احتمال الالتحاق بصفوف العدو يظلّ قائمًا حتّى بالنسبة للأسرى المقبوض عليهم بعد انتهاء القتال، ومن ثمّ لا يمكن الأخذ بهذا التبرير. وإنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم أيضًا كان لا يفرّق بين فئتين من الأسرى، لأنّه في حقيقة الأمر ما كان ثمة فرق بينهما.

نقطة الضعف الثامنة: أهمل متنّ الحديث عبارة ﴿أَنْ يُصَلَّبُوا﴾ المذكورة في الآية، أي إن طلحة بن زيد لم يذكر شيئًا حول عقوبة الصلّب، المذكورة في الآية ضمن العقوبة الثانية. وهذا خطأٌ بحدّ ذاته، لأنّه لما ربّط آية المحاربة بحدّ الأسرى الحربيين كان عليه أن يوضّح أيّ فئة من الأسرى يجب صلبهم، ولكنّه لم يفعل ذلك.

بالنظر إلى نقاط الضعف الموجودة في متنّ الحديث المرويّ عن طلحة بن زيد، والتي لا يمكن غضّ النظر عنها، ولما كان هذا الراوي كذابًا وواضعًا للحديث، وكان كثيرًا في ذلك، فلذا لا يظلّ أدنى شكّ في أنّ هذا الحديث ذا المتن المضطرب وغير المنسجم والذي يخلو من أيّ

فصاحة وبلاغة، يُعَدُّ من ضمن الأحاديث التي وضعها، ومن ثمَّ لا يمكن مطلقاً الاستناد إليه، ولا سيما في مثل هذه المسألة المهمّة التي ترتبط بسفك دماء الأفراد. فهذا الحديث الموضوع يثبّت حُكْمًا وينسبه للإسلام، ويُراد له أن يظلَّ قائماً حتّى 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 أيِّ نقدٍ وتمحيصٍ لمتن الحديث. وهذا مما يتطلب مراجعة الموضوع بنحو كامل ومن كلّ أبعاده وجوانبه. لأنَّ هذه المسألة المعنيّة بقتل الأفراد في منتهى الأهميّة والخطورة، وترتبط مباشرةً بسُمتة الإسلام. تبدأ سلسلة هؤلاء الفقهاء بالشيخ الطوسي، إذ أوردَ مضمون حديث طلحة بن زيد بنحو واضح، وأفتى بالاستناد إليه. يقول الطوسيُّ في كتاب (الخلاف):

«الأسير على ضربين: ضربٌ يؤسّر قبل أن تَصَعَ الحَرْبُ أَوْزَارَهَا، فالإمام مخيّر فيه بين شيئين: إمّا أن يقتله، أو يقطع يديه ورجليه ويتركه حتّى ينزف. وأسير يؤخذ بعد أن تَصَعَ الحَرْبُ أَوْزَارَهَا، فهو مخيّر بين ثلاثة أشياء: المن، والاسترقاق، والمفاداة. وقال الشافعيُّ: هو مخيّر بين أربعة أشياء: القتل، والمن، والمفاداة، والاسترقاق؛ ولم يفصل. وقال أبو حنيفة: هو مخيّر بين القتل والاسترقاق، دون المن والمفاداة... دليلاً: إجماع الفرقة وأخبارهم. وقد ذكرناها في الكتاب الكبير»⁽¹⁾.

أوردَ الشيخُ الطوسيُّ هذه الفتوى في كتاب (النهاية)⁽²⁾، وفي (الجمَل والعقود)⁽³⁾، وفي (المبسوط)⁽⁴⁾، وفي (الاقتصاد)⁽⁵⁾ أيضاً، مما يلزم بنا أن نبحث حول الإجماع والأخبار التي أشار إليهما الطوسي، لتعلّم هل الأمر كما زعم، أم ليس كذلك؟

(1) أبو جعفر محمّد الطوسي، الخلاف، المصدر السابق، ج 4، ص 190 و191. (كتاب الفية وقسمة الغنائم، المسألة 17: في حكم الأسير).

(2) يُنظر: أبو جعفر محمّد الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، المصدر السابق، ص 296، (باب قسمة الفية وأحكام الأسارى).

(3) يُنظر: أبو جعفر محمّد الطوسي، الجمَل والعقود في العبادات، تصحيح وتحشية: محمد واعظ زاده خراساني، (مشهد: مطبعة جامعة مشهد، 1347ش، [1969م])، ص 158. (فصل في ذكر الغنيمة والفيه وكيفية قسمتهما).

(4) يُنظر: أبو جعفر محمّد الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المصدر السابق، ج 2، ص 20.

(5) يُنظر: أبو جعفر محمّد الطوسي، الاقتصاد الهادي إلى طريق الرشاد، (طهران: منشورات مكتبة جامع جهلستون، 1400هـ)، ص 315. (فصل في ذكر قسمة الغنيمة والفيه وكيفيةها، وحكم الأسرى).

البحث حول الإجماع

ينبغي أن نعلم بأن الفقهاء الذين سبقوا الشيخ الطوسي قد بحثوا في موضوعه أسرى الحرب، ولكنهم لم يذكروا شيئاً حول قتل الأسرى الذين يؤسرون قبل انتهاء القتال. وقد قال ابن أبي عقيل العماني -وهو من طبقة الكليني- حول أسرى الحرب:

«إذا ظهر المؤمنون على المشركين فاستأسروهم فالإمام في رجالهم البالغين بالخيار إن شاء استرقهم، وإن شاء فاداهم، وإن شاء من عليهم. قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا لَقِيتُمْ الَّذِينَ كَفَرُوا فَصَرْبُ الرِّقَابِ حَتَّىٰ إِذَا أَثْنَتُمُوهُمْ فَشُدُّوا الْوَثَاقَ فَإِمَّا مَنَّا بَعْدَ وَإِمَّا فِدَاءً حَتَّىٰ تَصْعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾»⁽¹⁾.

بحسب ما نرى أن ابن أبي عقيل لم يقسم الأسرى على فئتين، ولم يذكر شيئاً حول قتل الأسرى الذين قبض عليهم قبل انتهاء القتال. ولأنه كان في مقام بيان أحكام الأسرى فلذا إن مجرد عدم تطرقه لقتل الأسرى يوضح أنه لا يرى جوازاً في قتلهم، سواء أكانوا ممن قبض عليهم قبل انتهاء الحرب أو بعد انتهائها. وقد نسب صاحب (الجواهر)⁽²⁾ قول ابن أبي عقيل نقلاً عن آخرين إلى ابن جنيّد الإسكافي الذي كان من طبقة الصدوق. بناءً على هذا يمكن القول بأن اثنين من الفقهاء الشيعة سبقوا الشيخ الطوسي في البحث حول أسرى الحرب من دون أن يتطرقوا بالحديث إلى قتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء القتال. إذن مع وجود فتوى ابن أبي عقيل العماني وفتوى ابن جنيّد الإسكافي المعارضتين لفتوى الشيخ الطوسي، ماذا سيكون تبرير الأخير في زعمه بالإجماع حول وجوب قتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء القتال؟ إن الشيخ الطوسي -على حد علمنا- كان أول 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، وأن مراده من الإجماع هو عدم وجود مخالف صريح في هذه المسألة؟ وإن كان ثمة مخالف غير صريح؟ ربما الأمر كذلك.

فلنفترض الآن أن جميع الفقهاء المعاصرين للشيخ الطوسي أفتوا مثله وبحسب ما جاء في حديث طلحة بن زيد؛ من الواضح أن دليلهم هو حديث طلحة بن زيد، ولأن مدرك الإجماع معلوم فإن الإجماع بحد ذاته لا يعدّ 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 الجواهري النجفي، جواهر الكلام، المصدر السابق، ج 21، ص 122.

على أي حال إن الإجماع الذي زعم في حديث الشيخ الطوسي، وقُدّم بوصفه دليلاً مستقلاً، غير موجود، وعلى افتراض وجوده لا يُعدّ دليلاً مستقلاً ولا يثبت شيئاً.

البحث حول الأخبار

عدّ الشيخ الطوسي الأخبار أيضاً دليلاً آخر لهذه المسألة وقال:

«دليلاً: إجماع الفرقة وأخبارهم. وقد ذكرناها في الكتاب الكبير، [أي التهذيب]»⁽¹⁾.

ما ينبغي أن نعلمه هنا هو أنّ الشيخ الطوسي لم يذكر في كتاب (التهذيب) سوى خبراً واحداً في هذه المسألة، وهو خبر طلحة بن زيد، وليس ثمة خبر آخر حول ذلك. وإنّ العلامة الحلي في (التذكرة)⁽²⁾ وصاحب (الجواهر)⁽³⁾ لم يذكرا مدرّكاً لهذه الفتوى سوى خبر طلحة بن زيد. فلو كان خبراً آخر حول ذلك لوردَ في هذين الكتابين اللذين يُعدّان من الكتب الاستدلالية المفصلة. وقد علّمنا سلفاً بأنّ خبر طلحة بن زيد هذا من أخباره الموضوعة، وليس فيه أدنى درجة من الاعتبار. فلما يكون طلحة بن زيد -بسبب بغضه لأبناء اللغة الفارسية- قادراً على وضع حديث يقول: «مَنْ تكلّم بالفارسيّة زادَتْ في خبّه، ونقصت من مروءته» فإنّه يقدر أيضاً -وبسبب بغضه للكفار- أن يضع حديثاً حول فئة من أسراهم ليقرر عقوبة قتلهم، عسى أن يتشقى بذلك.

وأما قول آية الله المنتظري في كتاب (ولاية الفقيه) حول كون «الأصحاب يأخذون بروايات طلحة بن زيد، وإنّ الشيخ الطوسي يقول بأنّ كتابه معتمد»⁽⁴⁾، فإنّه لا يجعل حديث طلحة بن زيد مقبولاً. لأنّ مثل هذا القول يُقابل بسؤال يفيد: ما المواضع التي عمل فيها الأصحاب بروايات طلحة بن زيد؟ وبالنسبة للمواضع التي استندوا فيها إلى رواياته هل كان عملهم صحيحاً أو خاطئاً؟ إنّ كلّ واحدة من روايات طلحة بن زيد -في حقيقة الأمر- يجب أن تخضع للبحث والتمحيص، وأن تُرفض كلّ رواية لا يؤيدها دليل من الكتاب أو السنة أو الأصول العقلية، لأنّه متهمّ بالكذب وبوضع الحديث. وإنّ أحاديثه كلّها لا تُعدّ حجّة بنحو مستقل، وإنّ حديثه حول قتل الأسرى لم يؤيده أي دليل، ومن ثمّ يُعدّ مردوداً. وبالنسبة لمسألة اعتماد كتابه فقد تقدّم الإيضاح حول ذلك، ولا توجد حاجة للتكرار.

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، المصدر السابق، ج 4، ص 191. (كتاب الفياء وقسمة الغنائم، المسألة 17: في حكم الأسير).

(2) يُنظر: الحلي، تذكرة الفقهاء، المصدر السابق، ج 1، ص 423.

(3) يُنظر: محمد حسن الجواهري النجفي، جواهر الكلام، المصدر السابق، ج 21، ص 122.

(4) حسين علي المنتظري، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ط: الثانية، (قم: منشورات تفكر، 1415هـ)، ج 2، ص 409.

إذن اتضح أنَّ الفتوى التي أصدرها الشيخ الطوسي في ضوء مضمون حديث طلحة بن زيد، إذ أسندها للإجماع والأخبار ومَرَّ عليها من دون تأمل، غير مقبولة. هنا قد يستذكر المرء كلامَ آية الله البروجردي (رضوان الله عليه) في مسجد (بالأسر) بقم، حيث وَجَّهَ نقدًا لفتوى الشيخ الطوسي في أثناء مجلس درس الصَّلَاة وقال: «إنَّ شيخَ الطائفة [الطوسي] كان كثيرَ المشاغل، ولا سيَّما أنَّه كان متَهَجِّدًا أيضًا، إذ لم تسنح له الفرصة الكافية ليخصص وقتًا كثيرًا لكلِّ مسألة، ولعلَّه لم يستغرق بحثه في كلِّ مسألة أكثر من ثلاث إلى أربع دقائق». ما ذَكَرَهُ آية الله البروجرديَّ حول المواضع التي يُشْهَد فيها ضَعْفُ في الإفتاء لدى الشيخ الطوسي من شأنه أن يكون عذرًا مبررًا.

اتِّبَاعُ الفقهاء للشيخ الطوسي

اتَّبَعَ الفقهاء الآخرون الشيخَ الطوسيَّ في هذه الفتوى منذ ذلك الزمان وحتى اليوم، إذ قبلوا رأيه في قتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء القتال ومن دون أيِّ نقد وتمحيص، وثبتوا هذه الفتوى في كتبهم. وقد أشار بعضهم إلى حديث طلحة بن زيد الذي يُعَدُّ السند الوحيد لهذه الفتوى. وثمة آخرون أوردوا مضمونه بوصفه فتوى لهم. وبالنظر إلى أهمية هذه المسألة نستعرض هنا أقوالهم:

1. قال القاضي ابن البرَّاج في (المهذَّب):

«الأسارى على ضربين: أحدهما ما يجوز استبقاؤه، والآخر لا يستبقى، فالذي يجوز استبقاؤه: كلُّ أسير أخذ بعد تقضي الحرب والفراغ منها، والذي لا يُستبقى: هو كلُّ أسير أخذ قبل تقضي الحرب والفراغ منها»⁽¹⁾.

2. وقال ابنُ حمزة [الطوسي] (ت: 560) في (الوسيلة)، نقلًا عن (الجوامع الفقهية):

«الأسير ثلاثة أضرب: رجال، ونساء، وذراي. فالرجل ضربان: إمَّا أسر قبل انقضاء القتال، أو بعده. فالأول: إنَّ لم يسلم كان الإمام مخيرًا بين شيئين، قتله، وقطع يديه ورجليه وتركه حتى ينزف...»⁽²⁾.

3. وقال ابن زهرة في (الغنية):

«مَنْ أَخَذَ أَسِيرًا قَبْلَ أَنْ تُضَعَ الْحَرْبُ أَوْ زَارَهَا وَجَبَ قَتْلُهُ، وَلَمْ يَجِزْ لِلْإِمَامِ اسْتِبْقَاؤُهُ»⁽³⁾.

(1) عبد العزيز بن البرَّاج الطرابلسي، المهذَّب، (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 السَّلام، د.ت)، ص 205.

4. وقال ابن إدريس في (السرائر):
«والأسارى، فعندنا على ضربين، أحدهما أخذ قبل أن ﴿تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا﴾، وينقضي الحرب والقتال، فإنه لا يجوز للإمام استبقاؤه، بل يقتله، بأن يضرب رقبتة، أو يقطع يديه ورجليه، ويتركه حتى ينزف ويموت...»⁽¹⁾.
5. وقال المحقق الأول [الحلي] في (الشرائع):
«الذكور البالغون [من الأسرى] يتعين عليهم القتل إن كانت الحرب قائمة ما لم يسلموا، والإمام مخير إن شاء ضرب أعناقهم، وإن شاء قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف وتركهم ينزفون حتى يموتوا، وإن أسروا بعد تقضي الحرب لم يقتلوا، وكان الإمام مخيرًا بين المن والفداء والاسترقاق»⁽²⁾.
6. وقال العلامة الحلي في (التذكرة):
«...والبالغون الأحرار [من الأسرى] فإن أسروا قبل تقضي الحرب وانقضاء القتال، لم يجز إبقاؤهم بفداء ولا بغيره، ولا استرقاقهم، بل يتخير الإمام بين قتلهم وبين قطع أيديهم وأرجلهم من خلاف فيتركهم حتى ينزفوا بالدم ويموتوا»⁽³⁾.
7. وقال الشهيد الأول في (اللمعة):
«... والدُّكُورُ الْبَالِغُونَ [من الأسرى] يُقْتَلُونَ حَتْمًا إِنْ أَخَذُوا وَالْحَرْبُ قَائِمَةٌ إِلَّا أَنْ يُسَلِّمُوا...»⁽⁴⁾.
8. وقال الشهيد الثاني في (شرح اللمعة):
«يَتَخَيَّرُ الْإِمَامُ تَخِيرَ شَهْوَةٍ [أي إرادته الشخصية] بَيْنَ ضَرْبِ رِقَابِهِمْ، وَقَطْعِ أَيْدِيهِمْ، وَأَرْجُلِهِمْ، وَتَرْكِهِمْ حَتَّى يَمُوتُوا إِنْ اتَّفَقَ وَإِلَّا أَجْهَزَ عَلَيْهِمْ»⁽⁵⁾.
9. وقال المحقق الثاني [الكركي] في (جامع المقاصد) في معرض شرحه قول العلامة الحلي «ويتركهم حتى ينزفوا ويموتوا»:

(1) محمد بن منصور بن أحمد بن إدريس الحلي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوي، المصدر السابق، ج 2، ص 12، (من باب قسمة الفيء وأحكام الأسارى).

(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) تَنبِيهُ عَلَى أَنَّهُ لَا بُدَّ مِنْ مَوْتِهِمْ، وَإِلَّا لَمْ يَتَحَقَّقِ الامْتِثَالُ، فَلَوْ لَمْ يَمُوتُوا بِذَلِكَ فَلَا بُدَّ مِنَ الْإِجْهَازِ عَلَيْهِمْ»⁽¹⁾.

10. وقال الشيخ جعفر الكبير في (كشف الغطاء):

«وَأَمَّا الْبَالِغُونَ الْعَاقِلُونَ، فَإِنْ اسْتَوْلَى عَلَيْهِمُ وَالْحَرْبُ قَائِمَةٌ، قُتِلُوا»⁽²⁾.

11. وقال صاحبُ (الجواهر):

«الذُكُورُ الْبَالِغُونَ [مِنَ الْأَسْرَى] يَتَعَيَّنُ عَلَيْهِمُ الْقَتْلُ إِنْ أُسْرُوا وَقَدْ كَانَتْ الْحَرْبُ قَائِمَةً وَلَمْ تَضَعْ أَوْزَارَهَا»⁽³⁾.

12. وقال آية الله المنتظري في كتابه (ولاية الفقيه):

«لا خلاف بيننا في القسم الأول [أي الأسرى الذين أسروا قبل انتهاء الحرب] في تعيين القتل وحرمة الإبقاء»⁽⁴⁾.

إِنَّ كَلَّاً مِنَ الْفُقَهَاءِ الْاِثْنِي عَشَرَ الْمُتَقَدِّمِ ذَكَرَهُمْ قَبِلُوا فَتَوَى الشَّيْخُ الطُّوسِيّ نَفْسَهَا وَمِنْ دُونِ أَيِّ دَرَسَةٍ وَتَمَحِيصٍ، وَلَمْ يَأْخُذُوا بِالْحِسَابِ أَنَّ يَكُونَ الْأَمْرُ غَيْرَ هَذَا. فَلَوْ فَعَلُوا ذَلِكَ لَأَخْضَعُوا الْمَوْضُوعَ لِمَزِيدٍ مِنَ الْبَحْثِ وَالتَّحْقِيقِ. وَقَدْ تُسْتَحْضَرُ هُنَا تِلْكَ الْعِبَارَةُ الْمَعْرُوفَةُ الَّتِي قِيلَ فِيهَا بِـ«أَنَّ الْفُقَهَاءَ بَعْدَ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ كَانُوا مُقَلِّدِينَ لَهُ لِمَدَّةٍ». لَقَدْ جَرَتْ عَادَةُ الْفُقَهَاءِ عِنْدَ دَرَاسَتِهِمْ مَسْأَلَةً فَفْهِيَةً مَا أَنَّ يَرْجِعُوا إِلَى كُتُبِ الْفُقَهَاءِ الْآخَرِينَ، وَإِذَا لَمْ يَعْثُرُوا عَلَى خِلَافٍ فِي الْمَسْأَلَةِ، حَتَّى يَقْبَلُونَ الرَّأْيَ نَفْسَهُ الَّذِي وَرَدَ فِي الْكُتُبِ، وَلَمْ يَرَوْا ثَمَّةَ حَاجَةٍ فِي اسْتِقْصَاءِ جُذُورِ الْمَسْأَلَةِ. وَهَذَا مَا حَصَلَ فِي هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، إِذْ قَبْلَ جَمِيعِ الْفُقَهَاءِ الْمَذْكُورِينَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ عَنْ ثِقَةٍ وَاطْمِئْنَانٍ، مُؤَكِّدِينَ أَنَّ الْأَسْرَى الَّذِينَ يُقْبَضُ عَلَيْهِمْ قَبْلَ انْتِهَاءِ الْحَرْبِ لَا بُدَّ مِنْ قَتْلِهِمْ، وَهَذَا تَكْلِيفٌ إِلَهِيٌّ. وَإِذَا لَمْ يَمُتِ الْأَسِيرُ بِقَطْعِ يَدِهِ وَرَجْلِهِ لَا بُدَّ مِنَ الْإِجْهَازِ عَلَيْهِ امْتِثَالاً لِأَمْرِ اللَّهِ تَعَالَى.

(1) عَلِيُّ بْنُ الْحُسَيْنِ الْكَرْكِيُّ الْعَامِلِيُّ، جَامِعُ الْمَقَاصِدِ فِي شَرْحِ الْقَوَاعِدِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 3، ص 392.
(2) جَعْفَرُ كَاشِفُ الْغَطَاءِ، كَشْفُ الْغَطَاءِ عَنْ مَبْهَمَاتِ الشَّرِيعَةِ الْغُرَّاءِ، تَحْقِيقٌ: مَكْتَبُ الْإِعْلَامِ الْإِسْلَامِيِّ فَرْعُ خُرَاسَانَ، (د.م)، مَرْكَزُ النِّشْرِ التَّابِعُ لِمَكْتَبِ الْإِعْلَامِ الْإِسْلَامِيِّ، (د.ت)، ج 4، ص 377.
(3) مُحَمَّدٌ حَسَنُ النَّجْفِيِّ الْجَوَاهِرِيِّ، جَوَاهِرُ الْكَلَامِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 21، ص 122.
(4) حُسَيْنٌ عَلِيُّ الْمُنْتَظَرِيِّ، دَرَسَاتُ فِي وِلَايَةِ الْفَقِيهِ وَفَقْهُ الدَّوْلَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 3، ص 263.

ما المراد من تقضي الحرب؟⁽¹⁾

وَلَأَنَّ الفقهاء كانوا لا يرومون إقامة مثل هذا الحكم فلذا لم يبحثوا حول المراد من تقضي الحرب أو القتال؟ ولم يوضحوا هل المراد انتهاء إحدى العمليات القتالية في ساحة الحرب؟ أم المراد انتهاء الحرب كلها؟ على سبيل المثال إذا استغرقت حربٌ مثل الحرب الإيرانية العراقية ثماني سنوات ونُقِذَتْ فيها مئة عملية قتالية، وقُبِضَ في كلٍّ من هذه العمليات على ألف أسير -على أن يُقْبَضَ على خمسمئة منهم في أثناء العملية القتالية، وعلى خمسمئة آخرين بعد انتهاء العملية- عند ذلك إذا كان المراد من «تقضي الحرب» هو انتهاء كلٍّ واحدةٍ من هذه العمليات بنحو مستقل سيتوجب قتل خمسين ألف من هؤلاء الأسرى البالغة أعدادهم مئة ألف أسير، والإبقاء على خمسين ألف الباقين. أمّا إذا كان المراد من «تقضي الحرب» هو انتهاء الحرب كلها سيتوجب قتل تسع وتسعين ألفاً وخمسمئة أسير، والإبقاء على خمسمئة أسير فقط، وهم الذين قُبِضَ عليهم بعد الانتهاء من العملية القتالية الأخيرة! لو أراد مقلدو هؤلاء الفقهاء في يومٍ ما أن ينفذوا هذا الحكم سيلتبس عليهم الأمر وسيكونون في حيرةٍ من أمرهم.

إذا كانت المسائل الفقهية تُكْتَبَ للعمل والتنفيذ فيجب إيضاح هذا الفرع الفقهي ليدرك منفذو الحكم مُهْمَتَهُم وتكليفهم. وإذا أراد هؤلاء الفقهاء أن يختاروا أحدَ الاحتمالين المذكورين فَيُظَنَّ ظَنًّا قَوِيًّا أَنَّهُمْ سَيَسْتَظْهِرون من دليل هذا الحكم أَنَّ المراد من «تقضي الحرب» هو انتهاء الحرب كلها، وليس الانتهاء من إحدى العمليات القتالية. لأنّه إذا كانت الحرب قائمةً ولم تضع أوزارها بعد فلا يُعْبَرُ في العرفِ عن انتهاء عملية قتالية ما بـ«تقضي الحرب» أو انتهاء القتال. وبناءً على هذا سيفتون -[بحسب الفرض آنف الذكر]- بوجوب قتل تسع وتسعين ألفاً وخمسمئة أسير من أصل مئة ألف أسير، وذلك امتثالاً لأمر الله تعالى.

هذه الفتوى مبنية على التسامح

إنّ فتوى الشيخ الطوسي حول قتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء الحرب مبنية على المسامحة منذ البداية، ففي مثل هذه المسألة الخطيرة لم تُراعَ الأصول العلمية والموازين المعتمدة والمقبولة لدى الفقهاء، وذلك لِدِلِيلَيْن:

الدليل الأول: يقول الشيخ الطوسي في كتاب (عُدَّةُ الْأَصُول):

«إِنْ كَانَ هُنَاكَ مَا يَعْصِدُ رَوَايَتَهُمْ [أي رواية المتهمين والمضعفين] ويدل على

(1) وَرَدَ هذا المعنى في النصوص الفقهية في جملة من التعبيرات مثل «تقضي الحرب» و«انقضاء الحرب» و«قبل أن تضع الحرب أوزارها»، وكلها وَرَدَتْ في سياق واحد، والمراد «انتهاء الحرب أو القتال».

صَحَّتْهَا وَجَبَ العمل به، وإن لم يكن هناك ما يشهد لروايتهم بالصحة وَجَبَ التوقُّفُ في أخبارهم»⁽¹⁾.

بناءً على هذا الرأي العلمي للشيخ فقد كان عليه أن يتجنَّب العمل بحديث طلحة بن زيد، وألا يصدر فتوى في ضوء مضمون ذلك الحديث، لأنَّ هذا الراوي متهَم بالكذب ووضع الحديث، إذ ضَعَفَه الخبراء في عِلْم الرجال، وَمِن المستبَعَد جدًا أن يكون الشيخ الطوسي -والذي يُعَدُّ مِنَ المتخصصين في علم الرجال- غير مُطَّلِعٍ على رأي علماء الرجال السَّنة حول طلحة بن زيد. فالرجاليون الذين سبقوا الشيخ، من أمثال البخاري صاحب (الصحيح)، وأحمد بن حنبل، وابن أبي حاتم، وابن حبان، كلُّ هؤلاء ضَعَّفُوا طلحة بن زيد وعَرَفُوهُ واضعًا للحديث. وَمِن جانبٍ آخر ليس ثَمَّة دليل مِنَ الكتاب والسَّنة وَمِن الأصول العقلية يؤيِّد هذا الحديث الذي أفتى الشيخُ بناءً على ما جاء فيه. فلذا، وفي ضوء القاعدة العُلَمائية التي ذكرها الشيخُ بنفسه في (عُدَّة الأصول)، وهي مقبولة لدى الفقهاء الآخرين أيضًا، كان عليه أن يتوقَّف في حديث طلحة بن زيد، وألا يفتي بناءً عليه. وبعبارةٍ أخرى كان عليه أن يلتزم بما قاله هو. ولكنَّ الشيخ الطوسيَّ مع كلِّ عظمتِه العلميَّة عَمَلَ على خلاف ما قاله، وأفتى بحسب ما وَرَدَ في حديث طلحة بن زيد. ولا يمكن لهذا الأمر أن يكون له سبب سوى «المسامحة»، إذ لا يمكن أن يُقال بأنَّ الشيخَ كان يعتقد بأنَّ تضعيف طلحة بن زيد من لدن السَّنة رأي مُغْرِضٌ وغير منصف، وأَنَّهُ تجاهل مسألة تضعيفه لهذا السبب.

الدليل الآخر: ذَكَرَ الشيخُ الطوسيُّ حول قطع يد الأسير ورجله: «يقطع يَدَيْهِ وَرِجْلَيْهِ»، بينما وَرَدَتْ في نصِّ حديث طلحة بن زيد، الذي يُعَدُّ مستمسك فتواه، عبارة «قطع يَدَهُ وَرِجْلَهُ مِنْ خِلافٍ»، وبحسب ما جاء في آية المحاربة. أي ينبغي قطع يدٍ واحدة ورجل واحدة من خلاف، إذ أنَّ عبارة «مِنْ خِلافٍ» تفيد قطع يدٍ واحدة ورجل واحدة. فإذا كان المطلوب قطع اليَدَيْنِ وَالرِجْلَيْنِ معًا لفقدت عبارة «مِنْ خِلافٍ» معناها. ولأنَّ طلحة بن زيد كان يريد تطبيق آية المحاربة على مسألة قتل أسرى الحرب أورد العبارة المذكورة في نصِّ الآية نفسها وأضاف عليها قائلًا: «وَبِعَيْرِ حَسَمٍ وَتَرَكَهُ يَتَشَحَّطُ فِي دَمِهِ حَتَّى يَمُوتَ». فقد أضاف هذه العبارة تحقيقًا لغايته المتمثلة بموت الأسير.

كان يُفترض بالشيخ عند إيراد هذه الفتوى في كتاب (الخلاف) أن يراجع متن الحديث

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، العُدَّة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ط: الأولى، (قم: مطبعة ستارة، 1417هـ)، ج 1، ص 151. (الفصل [5]، في ذكر القرائن التي تدلُّ على صحة أخبار الآحاد أو على بطلانها، وما تُرَجَّحُ به الأخبار بعضها على بعض، وحُكْم المراسيل).

المروِّي عن طلحة بن زيد الذي استند إليه في فتواه لكي لا يذكر شيئاً مخالفاً لعبارات الحديث. فإذا كان وجوب قتل الأسرى المذكورين أمراً تعبدياً لكان ينبغي إيراد العبارات نفسها في متن الفتوى ليتحقق الامتثال للأمر، ومن ثمَّ يجب قطع يد واحدة ورجل واحدة من جسم الأسير لتطول فترة احتضاره ولينال مزيداً من العذاب الجسدي! أما إذا قُطعت يداه ورجلاه معاً سينزف قدراً أكبر من الدم وسرعان ما تُزهَق روحه وبهذا لا يلاقي قدراً كبيراً من التعذيب، وهذا ما يعارض متن الحديث، ومن ثمَّ لا يتحقق الامتثال للأمر! يبدو أنَّ الشيخ الطوسي قد كتَبَ فتواه معتمداً على ذاكرته ومن دون الاعتناء بمتن الحديث، وقال بوجوب «قطع يدي الأسير ورجليه»؛ 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 أيضاً، فعلى سبيل المثال ذَكَرَ كُلُّ من ابن حمزة في (الوسيلة) وابن إدريس في (السرائر):

«... قطع يديه ورجليه [أي الأسير] وتركه حتى ينزف»⁽¹⁾.

وكأنَّ هذين الفقيهين نَقَلَا عبارة الشيخ الطوسي عنها التي ذكرها في كتاب (الخلاف)، ومن دون أي محاولة لاستقصاء جذور المسألة. ويعود سبب ذلك إلى حُسْنِ ظَنِّهما وثقتهما التامة بالشيخ الطوسي، إذ أوردا عبارته كما هي ومن دون زيادة ونقصان. في حين كان يُفترض بهما في أثناء كتابة هذه الفتوى أن يراجعا رواية طلحة بن زيد التي تمثل مدرك هذه الفتوى، وأن يدوِّنا ما ورد في متن الرواية. ولكنهما لم يفعلا ذلك، وما من سبب لهذا الأمر سوى التسامح.

جملةٌ معترضة: إنَّ الفقهاء الذين عَدَّوْ حَدَّ الأسير قطع يد واحدة ورجل واحدة [من خلاف]، وبنحو يموت من نزف الدم، لم يحددوا موضع القطع؟ فهل يجب قطعه من المعصم؟ أم من المرفق؟ أم من الكتف؟ وبالنسبة للرجل، هل يجب قطعها من الكاحل؟ أم من الركبة؟ أم من موضع أعلى من الركبة؟ ولم يحددوا أيضاً هل يجب قطع اليد اليمنى والرجل اليسرى؟ أم العكس؟ أم أن المكلف مخير في ذلك؟

(1) محمد بن علي بن حمزة الطوسي، الوسيلة، تحقيق: محمد الحسون، ط: الأولى، (قم: منشورات مكتبة آية الله العظمى المرعشي النجفي، 1408هـ)، ج 1، ص 203. وكذلك: ابن إدريس الحلي، السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى، المصدر السابق، ج 2، ص 12.

تسامح العلامة الحلي

قَسَمَ الْعَلَامَةُ الْحَلِيُّ كِتَابَهُ (خلاصة الرجال) على قَسَمَيْنِ، وقال بأنه أَوَدَّ في القسم الثاني منه «مَنْ تَرَكَتْ رَوَايَتَهُ أَوْ تَوَقَّفْتُ فِيهِ»⁽¹⁾، ثُمَّ ذَكَرَ طَلْحَةَ بْنَ زَيْدٍ فِي الْقِسْمِ الثَّانِي مِنْهُ⁽²⁾. وَكَانَ يُتَوَقَّعُ مِنَ الْعَلَامَةِ أَنْ يَلْتَزِمَ بِمَا قَالَهُ سَلَفًا، وَأَنْ لَا يَعْمَلَ بِحَدِيثِ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ الَّذِي عَدَّهُ مِنَ الرِّوَاةِ غَيْرِ الْمُوثُوقِ بِهِمْ، وَأَنْ لَا يَفْتِيَ بِحَسَبِ حَدِيثِهِ. وَلَكِنَّ الْحَلِيَّ، وَعَلَى خِلَافِ الْمُتَوَقَّعِ، عَمِلَ بِحَدِيثِهِ وَأَفْتَى مُسْتَنَدًا إِلَى مِثْلِهِ. فَقَدْ ذَكَرَ فِي كِتَابِهِ (التَّذَكُّرَةُ) أَنَّ الْأَسْرَى الْبَالِغِينَ الْأَحْرَارَ عَلَى ضَرْبَيْنِ، مِنْهُمْ مَنْ يُؤَسَّرُ قَبْلَ تَقْضِيِ الْحَرْبِ، وَمِنْهُمْ بَعْدُ أَنْ تَضَعَ الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا، وَقَالَ:

«إِنْ أُسِرُوا قَبْلَ تَقْضِيِ الْحَرْبِ وَانْقِضَاءِ الْقِتَالِ، لَمْ يَجِزْ إِبْقَاؤُهُمْ بِفَدَاءٍ وَلَا بِغَيْرِهِ، وَلَا اسْتِرْقَاقُهُمْ، بَلْ يَتَخَيَّرُ الْإِمَامُ بَيْنَ قَتْلِهِمْ وَبَيْنَ قَطْعِ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلِهِمْ مِنْ خِلَافِ فَيْتَرَكُهُمْ حَتَّى يَنْزِفُوا بِالْدَّمِ وَيَمُوتُوا. وَإِنْ أُسِرُوا بَعْدَ أَنْ وَضَعَتْ (الْحَرْبُ أَوْزَارَهَا) وَانْقَضَى الْقِتَالُ، لَمْ يَجِزْ قَتْلُهُمْ»⁽³⁾.

وقال بعد ذلك:

«وَأَمَّا الَّذِي يَدُلُّ عَلَى التَّفْصِيلِ قَوْلُ الصَّادِقِ عَلَيْهِ السَّلَامُ»⁽⁴⁾.

ثُمَّ يَسْتَشْهَدُ بِحَدِيثِ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ بِوصفه حديثًا مرويًا عن الإمام جعفر الصادق عليه السلام ويقدمه دليلًا لفتواه. وفي كتابه (مختلف الشيعة) يذكر قول ابن أبي عقيل العماني (المتقدم ذكره)، الذي رَفَضَ تَقْسِيمَ الْأَسْرَى عَلَى فِتْنَيْنِ، حَيْثُ عَدَّ حَكَمَ الْجَمِيعِ حَكَمًا وَاحِدًا، وَلَمْ يُفْتِ بِقَتْلِ فِتْنَةٍ وَاحِدَةٍ مِنَ الْأَسْرَى. ثُمَّ يَنْوِيهِ إِلَى أَنَّ قَوْلَ ابْنِ أَبِي عَقِيلٍ لَا يَنْسَجِمُ مَعَ الْمَشْهُورِ، فَالْمَشْهُورُ عَلَى حَدِّ تَعْبِيرِهِ: «مَا ذَكَرَهُ الشَّيْخُ، لَمَّا رَوَاهُ طَلْحَةُ بْنُ زَيْدٍ»⁽⁵⁾. بَيَّنَّ أَنَّ هَذَا الْقَوْلَ الْمَشْهُورَ قَدْ جَرَى تَدَاوُلُهُ بَعْدَ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ، وَهُوَ يَسْتَنْدُ إِلَى حَدِيثِ طَلْحَةَ بْنِ زَيْدٍ الَّذِي لَا يُعَدُّ حُجَّةً. فَقَدْ بَاتَ قَوْلًا مَشْهُورًا بِنَاءً عَلَى التَّسَامُحِ، إِذْ لَمْ يَكُنْ كَذَلِكَ فِي عَصْرِ ابْنِ أَبِي عَقِيلٍ الَّذِي يُعَدُّ مِنْ طَبَقَةِ الْكَلِينِيِّ. وَمِنْ ثَمَّ تَكُونُ مِثْلُ هَذِهِ الشَّهْرَةِ فَاقِدَةً لِلْإِعْتِبَارِ، إِذْ لَا يُمْكِنُ رَدُّ قَوْلِ ابْنِ أَبِي عَقِيلٍ بِحُجَّةٍ مُخَالَفَتِهِ لِمِثْلِ هَذِهِ الشَّهْرَةِ.

(1) ابن المطهر الحلي، ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق بنياد پژوهش های اسلامي، ط: الأولى، (مشهد: الآستانة الرضوية المقدسة، 1381 هـ.ش، [2002م])، ص 52.

(2) يُنْظَرُ: الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ، ص 249.

(3) الْحَسَنُ بْنُ يَوْسُفَ بْنِ الْمَطْهَرِ الْحَلِيِّ، تَذَكُّرَةُ الْفُقَهَاءِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 9، ص 154 و 155.

(4) الْمَصْدَرُ نَفْسَهُ، ج 9، ص 157.

(5) الْحَسَنُ بْنُ يَوْسُفَ بْنِ الْمَطْهَرِ الْحَلِيِّ، مُخْتَلَفُ الشَّيْعَةِ فِي أَحْكَامِ الشَّرِيعَةِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 4، ص 423.

على أي حال إنَّ قولَ العلامة الحليَّ بأنَّ ما رواه طلحة بن زيد يمثل حديثاً للإمام الصادق ينطوي على تسامح واضح، ذلك أنَّ هذه العبارة تُشعرُ بأنَّ العلامة قد عدَّ هذا الحديث حتماً من أقوال الإمام الصادق، في حين هو من صرَّح بأنه خصص القسم الثاني من كتابه (خلاصة الأقوال) لمن «تَرَكَتْ روايته أو توقَّفتُ فيه»، حيث ذَكَرَ طلحة بن زيد ضمن هؤلاء. ولذا لا يمكن عدَّ حديث طلحة بن زيد من أقوال الإمام الصادق عليه السَّلام.

وثمة تسامح واضح آخر في رأي العلامة الحلي، وهي أنَّه اعتمد حديثَ طلحة بن زيد بوصفه حجةً شرعيةً وأفتى بحسب مضمونه. إنَّها مسامحة أخرى، لأنَّ طلحة بن زيد في رأيه غير ثقة، ومن جانب آخر ليس ثمة دليل من الكتاب والسنة والموازين العقلية لتأييد حديثه. فلذا لا يمكن الاستناد إليه والإفتاء في ضوء مضمونه.

اتضح مما تقدَّم أنَّ قولَ العلامة الحليَّ (رضوان الله عليه) ينطوي على تسامحين واضحين، وهذا ما يثير الحيرة والأسف، إذ بدأت هذه المسامحة المضرة من الشيخ الطوسي، وتسربت إلى آراء ابن حمزة وابن إدريس، ثم إلى العلامة [ابن المطهر] الحلي، واستمرت 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 يتصوَّروا يوماً أنَّهم سيحتاجون في يومٍ ما إلى تنفيذ هذه الفتوى. ففي مثل هذه البيئة والعزلة تناولوا هذه المسألة ككثيرٍ من المسائل الأخرى بنحو ذهني ونظري، وليس من أجل التنفيذ والعمل. ولأنَّهم كانوا لا يرومون العمل بهذه الفتوى لم يتكوَّن لديهم حافزٌ للتعمُّق فيها. ولأنَّهم أيضاً كانوا يعملون على وضع مدونة فقهية متكاملة، فقد دوَّنوا مسألة أسرى الحرب بنحوٍ عابر. ففي مثل هذه الظروف يكون عدم التعمُّق 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 حُكَّاماً، واندلعت حربٌ ما، وقُبِضَ على آلاف الأسرى، هل كانوا سيرضون بأنَّ يكونوا هم من يُنفَّذ هذه الفتوى؟ إنَّ هؤلاء الفقهاء الذين يَعْلَمون بأنَّ الآية الرابعة من سورة محمد تحدَّثت عن إطلاق سراح الأسرى، والآية 70 من سورة الأنفال أَمَرَتْ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ بأنَّ يعاملَ الأسرى بِلُطْفٍ وَلِينٍ، وأنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ عاملَ أسرى معركة بدر وبني المصطلق وهوازن برأفة أبوية، وأطلق سراح الجميع؛

هل يرضى هؤلاء الفقهاء وفي ضوء ما تقدّم أن يقطعوا أيدي وأرجل آلاف الأسرى، ويتركوهم يتشخّطون بدمائهم حتى الموت؟ ومن دون أن تكون أيّة ضرورة في مثل هذه المجزرة المتوحشة؟ لا شكّ في أنّهم كانوا سيعيدون النّظر في هذه الفتوى، ولما كانوا يفتون بالاستناد إلى حديث طلحة بن زيد الفاقد للاعتبار، ولّكانوا يعودون إلى القرآن وسيرة النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم.

الفقهاء السّنة يرفضون هذه الفتوى

الحَدَّثَ العجيب الذي نشهده حول هذه المسألة هو أنّ الفقهاء السّنة لم يفتوا بالاستناد إلى حديث طلحة بن زيد السّنيّ الذي يمثّل المدرك الرئيس لفتوى الفقهاء الإمامية. أي إنّ القول بوجوب قتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء الحرب يُعد من منفردات فقه الإمامية. ولا يمكن أن نقول بأنّ العلماء السّنة كانوا غير مطلّعين على حديث طلحة بن زيد، لأنّهم ذكروا سيرة طلحة بن زيد، وأشاروا أيضًا إلى أنّه روى الحديث عن الإمام جعفر الصادق عليه السّلام⁽¹⁾.

إذن يمكن القول بأنّ الفقهاء السّنة كانوا مطلّعين على هذا الحديث لِطلحة بن زيد، ولأنّهم يعدّونه كذابًا وواضعًا للحديث فلم يثقوا بحديثه، ولم يفتوا بالاستناد إلى مضمون ما رواه. ومن العجب العجيب هو أن يعمل الشيعة بحديث من هو فاقد للاعتبار ومطروود لدى أقرانه في المذهب، بل لم يوثّقه أيّ أحدٍ من العلماء الشيعة!

الشّهرة لا تجبر ضعف السند

من جملة ما هو شائع بين الفقهاء هو أنّ الشّهرة تجبر ضعف السند. أي إنّ الحديث الضعيف في سنده إذا عمل به مشهورُ الفقهاء وأفتوا بمضمونه فإنّ عمل الفقهاء هذا يجبر سنده، ومن ثمّ يغدو الحديث الضعيف معتبرًا كالحديث الصحيح، ويمكن الإفتاء بمضمونه. يقول صاحب (الجواهر) حول حديث طلحة بن زيد ومسألة الأسرى:

«الذكور البالغون يَتَعَيَّنُ عليهم القتل إن أُسروا، وقد كانت الحرب قائمة ولم تضع أوزارها، بلا خلاف محقق مُعْتَدٍ به أجده فيه، وإنّ حكي عن الإسكافي أنّه أطلق التخيير بين الاسترقاق والفداء بهم والمنّ عليهم، ومقتضاه عدم القتل، لكنّه معلوم البطلان نصًّا

(1) يُنظر: أحمد بن عليّ بن محمّد بن أحمد بن حَجَر العسقلاني، تهذيب التهذيب، المصدر السابق، ج5، ص

وفتوى، ففي خبر طلحة بن زيد المنجبر بما عرفت «سمعتُ أبا عبد الله عليه السلام يقول... [إلى آخر الحديث]»⁽¹⁾.

معنى هذا الكلام هو أنَّ حديث طلحة بن زيد بنفسه لا يُعدُّ حجةً، ولكنَّه غدا حجةً 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 حجةً للفقهاء الآخرين، سواءً أكان هذا الاجتهاد لفقيه واحد، أو لمجموعةٍ من الفقهاء. فلذا إنَّ اجتماعَ جملةٍ من الاجتهادات غير الحجة -التي يُعبر عنها بالشهرة- لا يحقق الحجة. وما يمكن أن نستنتجه من ذلك هو أنَّ الشهرة ليست حجةً. ومن جانب آخر نعلم أنَّ الحديث ضعيف السند ليس بحجة، إذن كيف يمكنُ تحقق الحجة من اجتماع أمرين لا يُعدَّان حجةً؟ فهل يمكن تحقيق عدد صحيح من اجتماع صفرين؟ أبدًا.

لنفترض الآن، فرضًا غير صحيح، أنَّ الشهرة تجبر ضعف السند. سيكون معنى هذا القول أنَّ الحديث الضعيف لا يُعدُّ حجةً قبل حصول الشهرة. ثمَّ نتساءل: ما الدليل الذي كان بحوزة أول فقيه عمَل بحديث طلحة بن زيد، وقبل حصول الشهرة؟ وكذا الحال بالنسبة للفقهاء الثاني والثالث وَمَنْ تلاهما، من الذين أفتوا بمضمون هذا الحديث وقبل حصول الشهرة، ما الحجة التي كانت بحوزتهما؟ على سبيل المثال ما الدليل الذي استند إليه الشيخ الطوسي في عصرٍ لم تحصل الشهرة بعد حول هذه المسألة، حتَّى 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 تعمُّق كافٍ؟ وإنَّ الفقهاء الآخرين اتَّبَعُوهُ في ذلك لحسن ظَنِّهم 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 حقيقيًّا لانعكس في تاريخ حروب الإسلام حتَّمًا، لأنَّه من المسائل المهمة. وَلَذِكْرُ مثلاً ضمن أحداث معركة بدر وبني المصطلق وهوازن أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قد أَمَرَ بتقسيم الأسرى على فئتين، وَقَتَلَ فئَةً المقبوض عليهم قبل انتهاء الحرب. ولا يمكن لمثل هذا الأمر المهم أن يُهْمَلَ ضمن شرح الأحداث التي جرت

(1) محمَّد حسن النجفي الجواهري، جواهر الكلام، المصدر السابق، ج 21، ص 122.

في حروب النَّبِيِّ الْأَكْرَم صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. ولكن على الرغم من تدوين الوقائع الجزئية والعابرة فإنَّ مثل هذا الأمر المهم لم يُدَوَّن!

وإذا كان رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قد أَمَرَ بمعاملة الأسرى بهذه الطريقة لَفَعَلَ ذلك الخلفاء في معارك الفتوحات، ولو كان الخلفاء قد فَعَلُوا ذلك لَسُجِّلَ في تاريخ الفتوحات، في حين لم يُسَجَّلْ حدثٌ مثل هذا.

إذن، إذا كان ما جاء في حديث طلحة بن زيد حقيقياً لَكَانَ النَّبِيُّ قد بَلَّغَ به بوصفه حكماً شرعياً. فنحن نعلم أَنَّ لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ جملة من الأوامر التي كان يبلغها لِقادة الحرب، وكان عليهم تنفيذها. وبالنسبة لهذه المسألة أيضاً كان يُفترض 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 لَبُلِّغَ مثل هذا الأمر من قبل الخلفاء أيضاً، ولو كانوا قد أبلغوا ذلك لَدَوَّنَ في تاريخ حروب الخلفاء. ولكن لا نجد بلاغاً صادراً بهذا المضمون، لا من قِبَل النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ولا من قِبَل الخلفاء.

خلاصة القول أَنَّهُ لو كان محتوى حديث طلحة بن زيد حقيقياً لتوجبَ أَنْ تكون له سوابق تاريخية، وأن يرد مضمونه في فقه الجهاد مُبْلَغاً من لدن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. في حين ليس في ذلك سابقة تاريخية ولم يرد في فقه الجهاد. وليس ثمة سوابق لهذا الأمر سوى أَنَّ شَخْصاً متهمًا بالكذب ووضع الحديث في أواسط القرن الثاني الهجري قَدَّمَ تفسيراً محرراً لآية المحاربة، وَرَبَطَ ذلك بأسرى الحرب، وَنَسَبَهُ إلى الإمام جعفر الصادق عليه السَّلام ضمن حديثٍ موضوع، ودَوَّنَهُ في كتابه «مجهول الاسم»! وَلَيَصِحَّ بعد ذلك مدرِّكاً لِفَتْوَى الشَّيْخ الطوسي وَمَنْ تَبَعَهُ، وهي فتوى لم تُنْفَذْ أبداً، ولا يؤيدها الكتاب ولا السنة، ولا تنسجم حتَّى مع روح الإسلام، دين الرَّأْفَةِ والرحمة، ولا حتَّى مع القوانين الدولية المعنية بحقوق الأسرى.

مَشْهُدٌ لِسَاحَةِ حَرْبٍ

افترضوا تقريراً وثائقياً يصف حرباً عسكرية قَبَضَتْ فيها قوى الإسلام على عشرين ألف أسير، وأنَّ عشرة آلاف منهم قُبِضَ عليهم قبل انتهاء الحرب، فيما قُبِضَ على عشرة آلاف آخرين بعد انتهاء الحرب. وقد اصطفَتْ فئة من الأسرى في ساحة كبيرة ضمن طوابير عدَّة، فيما يقف فئة أخرى في جانبٍ آخر. وثمة لوحة كبيرة إلى جانب كلِّ فئة تصف وضعهم، فيما يقف الحاكم الإسلامي في المكان المخصص له. ثمَّ يأتي المتحدث باسم الحاكم وعلى مرأى آلاف المتفرجين والعشرات من الصحفيين والمصورين، ليُلْقِي بياناً بهذا المضمون: «هذه الفئة من

الأُسرى قد قُبِضَ عليهم بعد انتهاء الحرب، وسيعاملون باللطف والرَّحمة بحسب ما حَكَمَ به الإسلام. ثُمَّ يَقُولُ لَهُمْ نَقْلًا عَنِ الْقُرْآنِ الْكَرِيمِ: ﴿إِنْ يَعْلَمِ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الأنفال: 70] ويردِّف قائلًا: «لقد ساقتكم الأقدارُ إلى أن تكونوا هنا، فلا تبتئسوا ولا تحزنوا، فأنتم تحت مظلة الإسلام مكرَّمون ومحترَّمون، وأنتم أحرارٌ من الآن، كأَيِّ إنسانٍ آخر، فإنَّ اللهَ تعالى خَلَقَ الإنسانَ حُرًّا. وإنَّ أحضان الإسلام مفتوحة للترحيب بكم، وبإمكانكم المكوث في بلاد الإسلام والسكن فيها، ومن دون أن تكونوا مضطَّرين لقبول الإسلام، إذ ﴿لَا إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ﴾ [البقرة: 256]، وبإمكانكم أيضًا العودة إلى بلادكم. وستُهدى لِكُلِّ واحدٍ منكم لوحة مؤطَّرة نُقِشَتْ عليها الآية القرآنية التي استمتعتم إليها قبل قليل، عسى أن تكون دليلًا واضحًا على الرؤية الإسلامية حول استرضاء الأسرى. والآن خذوا هداياكم وعودوا إلى أماكن الضيافة». ثُمَّ يأخذ الأسرى الهدايا ويغادرون الساحة ويذهبون نحو مكان الضيافة.

هنا ينبري صحفيٌّ ويسأل الحاكم: «هل حكم الإسلام حول هذه الفئة من الأسرى هو ما جرى الآن حصرًا؟» فيردُّ عليه الحاكم: «إنَّ حكمَ الإسلام على وفق الآية الرابعة من سورة محمد واحد من اثنين: فإمَّا التحرير من دون فداء، أو التحرير بفداء، ونحن اخترنا تحريرهم من دون فداء تعزيزًا لمكانة الإسلام وسُمعته».

وبينما يعود الأملُ إلى بقيَّة الأسرى ويتوقعون أنَّهم سيُعاملون بنحو طيب وحسن، يأمر الحاكمُ بدخول عشرة من الجلَّادين الأشداء ويدهم سيوف مسلولة، ليقفوا متأهبين ومترقبين الأوامر. ثُمَّ يبدأ المتحدثُ باسم الحاكم بقراءة بيان آخر وبالمضمون الآتي: «إنَّ هذه الفئة من الأسرى الذين قُبِضَ عليهم قبل انتهاء الحرب يُقَتَّلون وبالنحو الآتي: تُقَطَّعُ أرجلهم وأيديهم من خلاف، ويُتركون لينزفوا حتَّى الموت». وبإشارةٍ من الحاكم يهجم الجلَّادون بسيوفهم المسلولة على الأسرى الواقفين في عشرة طوابير، وفي كُلِّ طابور ألف أسير. ويبدأ كُلُّ جَلَدٍ بقطع يد واحدة ورجل واحدة من كُلِّ أسير! ثُمَّ يرمون عشرة آلاف أسير مقطوع اليد والرجل من خلاف، وهم متشخَّطون بدمائهم- في حُفرةٍ كبيرة قد أُعِدَّتْ سَلَفًا. وليضجَّ المكانُ بأنين عشرة آلاف إنسانٍ مستكين، إذ توجَّبَ عليهم الموت تحت تعذيب دَمَوِيٍّ. وثُمَّ آلاف المتفرجين وعشرات المراسلين والصحفيين من الوكالات الخبرية الإذاعية والتلفزيونية يتابعون هذا المشهد المفجِعَ بهلَجٍ ودهشة، وتُبَثُّ الوقائع والأحداث كُلُّها مباشرة عبر الإذاعة والتلفزيون، ليشاهد الملايين من البشر هذا المشهد المؤلم وهم يتساءلون: هل هذا حكم الإسلام حقًّا؟ أم أنَّ متولِّي الإسلام قد استنبطوا ذلك؟

الحاكم الإسلامي وولاته حاضرون في المشهد، ويتابعون الحدث بهدوء وبدم بارد، لأنهم يشعرون بأنهم أنجزوا ما على عاتقهم من تكليف شرعي، وسيجزئهم الله خيراً. بعد ذلك يعلن المتحدث باسم الحاكم عن استراحة لتقديم الضيافة للحاضرين، ولتزهق أرواح الأسرى المقطوعة أيديهم وأرجلهم، ولتخدم أناتهم. ومع انتهاء فترة الاستراحة ينعقد مؤتمر صحفي إذاعي وتلفزيوني للحاكم.

يبدأ المؤتمر الصحفي بسؤال لأحد الصحفيين يقول فيه: «لماذا أطلقتهم سراح تلك الفئة من الأسرى باحترام وتكريم، ولكن قتلتم الفئة الأخرى بهذه الطريقة؟ هل كانت الفئة الأخرى تشكل خطراً ضدكم؟» فيرد عليه الحاكم قائلاً: «لم يشكّلوا خطراً ضدنا، أما الذي جعلنا أن نقتلهم بهذه الطريقة فإنه تكليف وتعبّد، إذ توجّب علينا العمل بذلك بحسب الحكم المذكور في حديث طلحة بن زيد». ثم ينبري صحفي آخر ويسأل: «هل كان الحكم الوحيد والحصري لهذه الفئة من الأسرى هو قطع يد واحدة ورجل واحدة منهم ليموتوا من نزف الدم؟» فيرد عليه الحاكم قائلاً: «كلاً، بل يمكن قتلهم بقطع أعناقهم». ويسأل صحفي آخر: «في التعامل مع الفئة الأولى من الأسرى اخترتم خيار التحرير من دون فداء، وهو عمل أكثر إنسانية بالمقارنة مع التحرير بفداء، وذلك تعزيزاً لمكانة الإسلام وسمعته. ألم يكن من الأفضل والأقرب للمصلحة أن تقتلوا هذه الفئة بضرب أعناقهم ليتكبدوا عناءً وعذاباً أقل؟» فيرد عليه الحاكم: «قال الفقهاء، وبحسب ما جاء في (شرح اللمعة)⁽¹⁾، بأنه لا يلزم مراعاة المصلحة في اختيار إحدى الطرق في قتل الأسرى، إذ يحقّ للحاكم أن يتخير «تخير شهوة»، وكما يشاء. ونحن قد علمنا بحسب رغبتنا، وإن كان ذلك يتسبب بعذاب أكبر للأسرى». ثم ينبري صحفي آخر ويسأل: «ما القانون أو الحق أو ما الضرورة الاجتماعية التي تستوجب قتل عشرة آلاف أسير بهذه الطريقة المفجعة؟ رغم أنكم كرمتم عشرة آلاف أسير مناظرين لهم وأطلقتهم سراحهم؟» فيرد الحاكم قائلاً: «نحن لا نكثر بالقوانين والحقوق ولا بالضرورات الاجتماعية، بل نحن مكلفون بالعمل بالروايات، وإن رواية طلحة بن زيد أوجبت قتل الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء الحرب، ولم تجوز قتل الأسرى المقبوض عليهم بعد انتهاء الحرب. ولا ينبغي بنا التعدي على ما أمرت به الرواية». ثم ينبري صحفي مسلم ويسأل: «إن الآية القرآنية المنقوشة على الألواح المهداة لأسرى الفئة الأولى تشمل جميع الأسرى: ﴿قُلْ لِمَنْ فِي أَيْدِيكُمْ مِنَ الْأَسْرَى إِنَّ يََعْلَمُ اللَّهُ فِي قُلُوبِكُمْ خَيْرًا يُؤْتِيكُمْ خَيْرًا مِمَّا أُخِذَ مِنْكُمْ وَيَغْفِرَ لَكُمْ﴾، ذلك أن مفردة (الأسرى)

(1) يُنظر: زين العابدين بن نور الدين العاملي [الشهيد الثاني]، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية،

جمعٌ محلّي بـ«ال»، وتفيد معنى العموم الاستغراقي⁽¹⁾، وبحكم عموم هذه الآية يجب معاملة جميع الأسرى باحترام واسترضائهم؛ إذن لماذا خالفتم دلالة هذه الآية وقتلتم هذه الفئة من الأسرى بهذه الطريقة المفجعة؟ ويردّ عليه الحاكمُ قائلاً: «صحيح أن في الآية عموم، وتشمل كلا الفئتين من الأسرى. ولكن حديث طلحة بن زيد خصص عموم الآية، ومن ثم يخرج الأسرى المقبوض عليهم قبل انتهاء الحرب من حكم الآية ويأمر بقتلهم». فيسأل الصحفي نفسه: «هل يبلغ اعتبار حديث طلحة بن زيد قدرًا حتى يخصص عموم القرآن؟ فيردّ عليه الحاكم: «إن حديث طلحة بن زيد ضعيف ولا اعتبار له، ولكن بما أن مشهور الفقهاء أفتوا بمضمونه فإن ضعفه ينجر، ويغدو كالحديث الصحيح ويخصص عموم القرآن». ثم يسأل صحفي آخر: هل من الصحيح مخالفة ما أمر به القرآن والاستناد إلى حديث فاقد للاعتبار وقتل بضعة آلاف من الأسرى وبهذه الطريقة المفجعة، وبأسم الإسلام، وتوهين الدين بهذه الطريقة والخط من قدره في العالم وفي الأوساط الدولية؟» فيردّ الحاكمُ قائلاً: «هذا ما كانت عليه فتوى مشهور الفقهاء إلى الآن، بل حتى العلامة الحلي قد صرح بأنها «فتوى جميع علمائنا». ولكن لا يفوتني أن أقول بأن الفقه في طريقه نحو التكامل، فإذا ما حصل اجتهادٌ جديد في هذه المسألة وعدّ حديث طلحة بن زيد مردودًا ورقص أن يكون عمل مشهور الفقهاء بهذا الحديث جبراً لضعف سنده، فعند ذلك سيكون حكم جميع الأسرى واحداً، ويُعامل الجميع باحترام ويكرمون. نأمل حصول مثل هذا الاجتهاد المبارك في هذه المسألة ليتمتع المجتمع الإسلامي من بركاته، إن شاء الله تعالى».

(1) «ينقسم العموم إلى استغراقي ومجموعي وبدي، فالحكم في الأول وإن كان واحداً في مقام الإنشاء والإبراز إلا أنه في مقام الثبوت والواقع متعدد بعدد أفراد العام، ففي مثل قولنا: أكرم كل عالم، وإن كان الحكم في مقام الإنشاء واحداً إلا أنه بحسب الواقع ينحل بانحلال أفراد موضوعه، فيكون في قوة قولنا: أكرم زيدا العالم وأكرم بكرًا العالم وهكذا، فيثبت لكل 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 موضوع غنائم الحرب، إذ يجب أن يتضح حكم ما يُغْتَنَّم مِنَ العدوِّ، سواء أكان منقولاً أو غير منقول؟ وقبل الخوض في صلب الموضوع يلزمنا النقاش حول ثلاث مفردات، وهي كُلٌّ من: «الْغَنِيْمَةُ» و«الْأَنْفَالُ» و«الْفَيْءُ».

ما الغنيمة؟

الْغَنِيْمَةُ في اللغة كُلُّ شَيْءٍ يحصل عليه الإنسان، وقد ذَكَرَ القرطبيُّ في تفسيره: «الْمَغْنَمُ وَالْغَنِيْمَةُ بِمَعْنَى، يُقَالُ: غَنِمَ الْقَوْمُ غَنِمًا. وَاعْلَمْ أَنَّ الْإِتِّفَاقَ حَاصِلٌ عَلَى أَنَّ الْمُرَادَ بِقَوْلِهِ تَعَالَى: «غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ» مَالُ الْكُفَّارِ إِذَا ظَفَرَ بِهِ الْمُسْلِمُونَ عَلَى وَجْهِ الْغَلَبَةِ وَالْقَهْرِ. وَلَا تَقْتَضِي اللَّغَةُ هَذَا التَّخْصِيصَ عَلَى مَا بَيَّنَّاهُ، وَلَكِنَّ عَرَفَ الشَّرْعِ قَيَّدَ اللَّفْظَ بِهَذَا النَّوعِ. وَسَمَّى الشَّرْعُ الْوَاصِلَ مِنَ الْكُفَّارِ إِلَيْنَا مِنَ الْأَمْوَالِ بِاسْمَيْنِ: غَنِيْمَةً وَقَيْئًا. فَالشَّيْءُ الَّذِي يَنَالُهُ الْمُسْلِمُونَ مِنْ عَدُوِّهِمْ بِالسَّغْيِ وَإِجَافٍ⁽¹⁾ الْخَيْلِ وَالرُّكَابِ يُسَمَّى غَنِيْمَةً. وَلَزِمَ هَذَا الْأَسْمَ هَذَا الْمَعْنَى»⁽²⁾.

ما الأنفال؟

النَّفَل، يَفْتَحِ النون والفاء، هو ما يُعْطَى وَيَوْهَبُ لِأَحَدِهِمْ، وَجَمْعُهُ أَنْفَالٌ. ويقول اللغويون بأنَّ هذه المفردة تنطوي على معنى «الزيادة»، فَالنَّفَلُ «مَا شَرَعَ زِيَادَةً عَلَى الْفَرِيضَةِ

(1) «الإيجاف»: «سُرْعَةُ السَّيْرِ»، وقد «أَوْجَفَ دَابَّتَهُ» «يُوجِفُهَا» «إِيجَافًا»، إِذَا «حَثَّهَا». ومنه الحديث: «لَيْسَ الْبِرُّ بِالْإِيجَافِ». ط: بدر الدين بن فرحون المدني، العُدَّةُ فِي إِعْرَابِ الْعُمَدَةِ، 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.

وَالْوَجِبُ»⁽¹⁾، إِذْ سُمِّيَتِ الصَّلَاةُ الْمُسْتَحَبَّةُ نَافِلَةً، لِأَنَّهَا زِيَادَةٌ عَلَى الصَّلَاةِ الْوَاجِبَةِ. وَقَدْ وَرَدَ فِي الْآيَةِ 72 مِنْ سُورَةِ الْأَنْبِيَاءِ: ﴿وَوَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ نَافِلَةً﴾، أَيُّ إِنَّ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَهَبُوا لِإِبْرَاهِيمَ زِيَادَةً عَلَى طَلَبَتِهِ، لِأَنَّ إِبْرَاهِيمَ عَلَيْهِ السَّلَامُ طَلَبَ وَلَدًا صَالِحًا، وَأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى وَهَبَ لَهُ إِسْمَاعِيلَ، ثُمَّ وَهَبَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ زِيَادَةً عَلَى مَا طَلَبَهُ، وَلِذَلِكَ عَبَّرَ عَنْهُمْ الْآيَةُ بِالنَّافِلَةِ. وَغَنَائِمُ الْحَرْبِ أَيْضًا تُسَمَّى أَنْفَالًا، لِأَنَّهَا زَائِدَةٌ عَلَى الْهَدَفِ الَّذِي يَتَوَخَّاهُ الْحَرْبُ وَالْمَتَمَثِّلُ بِالنَّصْرِ.

وَقَدْ تُسَمَّى الْغَابَاتُ وَالْمَرَاعِي وَالْمَوَاتُ⁽²⁾ أَيْضًا بِالنَّفَالِ، لِأَنَّهَا تُعَدُّ مِنَ الثَّرَوَاتِ الْعَامَّةِ، وَزَائِدَةٌ عَلَى الثَّرَوَاتِ وَالْأَمْوَالِ الشَّخْصِيَّةِ. إِذْنِ لِلْأَنْفَالِ مَفْهُومٌ عَامٌ، إِذْ تَشْمَلُ مَصَادِيقَ عَدِيدَةٍ أَحَدُهَا غَنَائِمُ الْحَرْبِ.

ما الفَيء؟

الْفَيءُ: مَصْدَرُ فَاءٍ يَفِيءُ، وَيَعْنِي الرُّجُوعَ، [إِذْ يُقَالُ: فَاءَ عَنْ غَضَبِهِ، أَيْ رَجَعَ]⁽³⁾. وَكُلُّ مَا يَكُونُ مَرْجِعُهُ -بِأَيِّ طَرِيقَةٍ كَانَتْ- إِلَى خَزِينَةِ الدَّوْلَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ وَيَغْدُو مِنْ مَمْتَلِكَاتِهَا يُسَمَّى فَيْئًا. وَقَدْ قَالَ الْإِمَامُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي الْخُطْبَةِ 232 مِنْ كِتَابِ (نَهْجِ الْبَلَاغَةِ) حَوْلَ بَيْتِ الْمَالِ: «إِنَّمَا هُوَ فَيْءٌ لِلْمُسْلِمِينَ»⁽⁴⁾. وَقَالَ الْإِمَامُ الْحُسَيْنُ عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي مَعْرُضِ دَمِّهِ وَوَلَاةِ يَزِيدَ: «اسْتَأَثَرُوا بِالْفَيءِ»⁽⁵⁾.

إِذْنِ، وَبِحَسَبِ مَا نَقَرْنَا فِي كَلَامِ هَذَيْنِ الْإِمَامَيْنِ، أُطْلِقَ الْفَيءُ عَلَى مَطْلُوقِ بَيْتِ الْمَالِ.

دفع الوهم

تَصَوَّرَ بَعْضُ أَنْفَاءِ الْفَيءِ هُوَ مَا أُخِذَ مِنْ أَمْوَالِ الْعَدُوِّ بِغَيْرِ حَرْبٍ، إِذْ لَوْحِظَ هَذَا الْقَيْدُ فِي مَفْهُومِهِ. فَقَدْ قَالَ الشَّيْخُ الطُّوسِيُّ فِي (التَّبْيَانِ):

«الْفَيءُ مَا أُخِذَ بِغَيْرِ قِتَالٍ، فِي قَوْلِ عَطَاءِ بْنِ السَّائِبِ، وَسَفِيَّانِ الثَّوْرِيِّ، وَهُوَ قَوْلُ الشَّافِعِيِّ، وَهُوَ الْمَرْوِيُّ فِي أَخْبَارِنَا»⁽⁶⁾.

(1) إِبْرَاهِيمُ مَصْطَفَى وَآخَرُونَ، الْمَعْجَمُ الْوَسِيطُ، (الْقَاهِرَةُ، مَجْمَعُ اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ، د.ت)، ج 2، ص 942. [الْمُتَرَجِمُ]

(2) الْمَوَاتُ: الْأَرْضُ الَّتِي لَا تُقَدَّمُ أَيُّ مَنَفْعَةٍ تُذَكَّرُ لِعَامَّةِ النَّاسِ، فَهِيَ أَرْضٌ مُهْمَلَةٌ وَمُتْرَكَةٌ، وَلَا جَرَى عَلَيْهَا مُلْكٌ أَحَدٍ. ظ: إِبْرَاهِيمُ مَصْطَفَى وَآخَرُونَ، الْمَعْجَمُ الْوَسِيطُ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 2، ص 891. [الْمُتَرَجِمُ]

(3) الْمَصْدَرُ نَفْسُهُ، ج 2، ص 707. [الْمُتَرَجِمُ]

(4) أَبُو الْحَسَنِ مُحَمَّدُ الرِّضِيِّ بْنِ الْحَسَنِ الْمَوْسَوِيِّ (السَّيِّدِ الرِّضِيِّ)، نَهْجُ الْبَلَاغَةِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ص 353.

(5) ابْنُ جَرِيرٍ الطَّبْرِيِّ، تَارِيخُ الرِّسْلِ وَالْمُلُوكِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 5، ص 403.

(6) أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدُ الطُّوسِيُّ، التَّبْيَانُ فِي تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 5، ص 122.

يبدو أنَّ هذا التصوّر ناجمٌ عن فهمٍ للآية السادسة من سورة الحشر التي تقول: ﴿وَمَا أَفَاءَ اللَّهِ عَلَى رَسُولِهِ مِنْهُمْ فَمَا أَوْجَفْتُمْ عَلَيْهِ مِنْ خَيْلٍ وَلَا رِكَابٍ...﴾، أي إنَّ ما وهبهُ اللهُ لنبيِّه من أموال يهود بني النضير لم تنالوه بِحَرْبٍ وبركوب خَيْلٍ ونياق. ولأنَّ عبارة «ما أفاء الله» في هذه الآية قد وردت من مادّة «فَيء» وهي تتطرق إلى قصّة بني النضير الذين خرجوا من مساكنهم وعدت أراضيتهم تحت تصرّف المسلمين ومن دون أن يخوضوا حرباً، فلذا تصوّروا أنَّ قيد «المأخوذ من دون حرب» هو جزء من مفهوم الفَيء، في حين أنَّ الأمر ليس كذلك، لأنَّ مراد الآية هو المعنى اللغوي في «ما أفاء الله»، أي المنح وجعل الشيء تحت تصرّف المرء. وبعبارة أخرى إنَّ الآية ليست في صدد تعريف مفردة «الفَيء»، ولا تقول بأنَّ الفَيء هو ما أُخذَ بغير حرب وقاتل. إذن، إنَّ التصوّر حول كون «الأخذ من دون قتال» من قيود مفهوم الفَيء لا يستند إلى مبنى صحيح.

رأي الكليني في الفَيء

للكليني رأيٌ حول الفَيء يعاكس الرأي الذي نقلناه عن (التيبان)، إذ يقول في (الكافي):
 «كَانَتْ الدُّنْيَا بِأَسْرِهَا لِأَدَمَ وَصَارَتْ بَعْدَهُ لِأَبْرَارٍ وَلِدِهِ وَخُلَفَائِهِ فَمَا غَلَبَ عَلَيْهِ أَعْدَاؤُهُمْ ثُمَّ رَجَعَ إِلَيْهِمْ بِحَرْبٍ أَوْ غَلَبَهُ سَمِيٌّ فَيَتَى، وَهُوَ أَنَّ يَفِيءَ إِلَيْهِمْ بِغَلَبَةٍ وَحَرْبٍ وَكَانَ حُكْمُهُ فِيهِ مَا قَالَ اللَّهُ تَعَالَى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ فَهُوَ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِلْقَرَابَةِ الرَّسُولِ، فَهَذَا هُوَ الْفَيْءُ الرَّاجِعُ وَإِنَّمَا يَكُونُ الرَّاجِعُ مَا كَانَ فِي يَدِ غَيْرِهِمْ فَأُخِذَ مِنْهُمْ بِالسَّيْفِ»⁽¹⁾.

رأي الكليني هذا مبنيٌّ على روايةٍ موضوعة ومطوّلة جدًّا قد نُسبت للإمام علي بن أبي طالب عليه السّلام، إذ نجد في سندها راويين كذّابين، هما علي بن أبي حمزة البطائني والحسن بن علي بن أبي حمزة. ومن نقاط ضعف هذه الرواية هي إثبات تحريف القرآن في مواضع منها، إذ استدلّ بها بنحوٍ هزيل ومضحك وأصرّ على ذلك⁽²⁾.

إنَّ منشأ مثل هذه الروايات يعود إلى الحبّ المغالي لأئمة أهل البيت عليهم السّلام والخارج عن حدود الاعتدال، والذي قد نشهده أحياناً بين بعض المتّقين أيضاً. فنتمّة قصّة في

(1) الكليني، الكافي، المصدر السابق، ج 5، ص 538.

(2) ذُكرت هذه الرواية المطوّلة بنحوٍ مستقل في كُتُب بعنوان «رسالة المحكّم والمتشابه»، وقد نسبوه خطأً إلى السيّد المرتضى، وإنَّ صاحب الوسائل صدّق نسبته للسيّد المرتضى. هذا الكُتُب مطبوع وقد ورد معظمه في مقدّمة التفسير المنسوب لعلي بن إبراهيم. (المؤلف)

(الكافي) تحكي عن وجود مثل هذا الحب المفرط والمغالي لدى بعض الصالحين. وَرَدَتْ هذه القصة في كتاب (الكافي) بالتفصيل الآتي:

«لَمْ يَكُنْ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ يَغْدُلُ بِهَشَامِ بْنِ الْحَكَمِ شَيْئًا، وَكَانَ لَا يَغُوبُ إِتْيَانَهُ، ثُمَّ انْقَطَعَ عَنْهُ وَخَالَفَهُ، وَكَانَ سَبَبُ ذَلِكَ أَنَّ أَبَا مَالِكٍ الْحَضْرَمِيَّ كَانَ أَحَدَ رَجَالِ هَشَامٍ، وَوَقَعَ بَيْنَهُ وَبَيْنَ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ مُلَاحَاةٌ⁽¹⁾ فِي شَيْءٍ مِنَ الْإِمَامَةِ. قَالَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ: الدُّنْيَا كُلُّهَا لِلْإِمَامِ عَلَيْهِ السَّلَامُ عَلَى جِهَةِ الْمَلِكِ، وَإِنَّهُ أَوْلَى بِهَا مِنَ الَّذِينَ هِيَ فِي أَيْدِيهِمْ. وَقَالَ أَبُو مَالِكٍ: لَيْسَ كَذَلِكَ، أَمْلَأُكَ النَّاسَ لَهُمْ إِلَّا مَا حَكَّمَ اللَّهُ بِهِ لِلْإِمَامِ مِنَ الْفَيْءِ وَالْخُمْسِ وَالْمَغْنَمِ، فَذَلِكَ لَهُ وَذَلِكَ أَيْضًا قَدْ بَيَّنَّ اللَّهُ لِلْإِمَامِ أَيْنَ يَضَعُهُ وَكَيْفَ يَصْنَعُ بِهِ، فَتَرَضَا بِهَشَامِ بْنِ الْحَكَمِ وَصَارَا إِلَيْهِ. فَحَكَّمَ هَشَامٌ لِأَبِي مَالِكٍ عَلَى ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ، فَغَضِبَ ابْنُ أَبِي عُمَيْرٍ وَهَجَرَ هَشَامًا بَعْدَ ذَلِكَ»⁽²⁾.

يتضح من هذه القصة أن هذه الفكرة المتطرفة القائلة بأن الدنيا كلها 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 بأن ما يؤخذ من العدو بالقتال ويغدو تحت تصرف الإمام فإنه راجع إلى مالكة الأصلي [أي الإمام]، ولذلك يُسمى فيئًا، بمعنى الإرجاع.

إنَّ المرحوم الكليني قَبِلَ روايةً فاقدةً للاعتبار -وهي منشأ هذه الفكرة- ومن دون أن ينقدها ويتفحصها، بل تقبلها على أنها تعكس رأيه أيضًا. وقد وَرَدَتْ الرواية الموضوعية المشار إليها كاملةً -والتي كانت منشأ رأي الكليني- في المجلد 93 من كتاب (بحار الأنوار)⁽³⁾، والموضع الذي يُعَدُّ مدرِّكًا لِقَوْلِ الكليني وَرَدَ في الصفحة 47 من هذا المجلد، حيث قيل ما معناه أن «الدُّنْيَا بِأَسْرِهَا لِلْإِمَامِ [على جهة الملك]». وثمة حديث آخر في (أصول الكافي)، قيل فيه:

«إِنَّ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةَ لِلْإِمَامِ يَضَعُهَا حَيْثُ يَشَاءُ وَيَذْفَعُهَا إِلَى مَنْ يَشَاءُ...»⁽⁴⁾.

(1) «لَا حَاةٌ مُلَاحَاةٌ وَلِحَاءٌ: نَارَعَةٌ. وَفِي الْمَثَلِ: مَنْ لَاحَاكَ فَقَدْ عَادَاكَ». زين الدين الرازي، مختار الصحاح، تحقيق: يوسف الشيخ محمد، ط: الخامسة، (بيروت، صيدا: المكتبة العصرية-الدار النموذجية، 1420هـ)، ص 280.

(2) الكليني، الكافي، المصدر السابق، ج 1، ص 409 و410.

(3) يُنظر: محمد باقر بن محمد تقي 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 الراويين المذكورين آنفاً، أي علي بن أبي حمزة الباطني والحسن بن علي بن أبي حمزة، كلاهما واقفيان كذابان. فمثل هؤلاء الرواة هم من أشاعوا مثل هذه الأفكار المغالية ونسبوها للإمام المعصوم، إذ أنها آفة متفشية بين الروايات يجب مكافحتها.

لا هذا ولا ذاك

علمنا مما تقدّم أنّ الإمامين علي بن أبي طالب والحسين بن علي عليهما السّلام أطلقا مفردة «الفيء» على مطلق بيت المال، إذ يشمل بالطبع جميع مصاديقه. وإنّ معناه اللغوي أيضاً -الذي يعني الرجوع- يصدق على كلّ ما يتعلّق ببيت المال وبما يرجع إلى خزينة الدولة الإسلاميّة، سواء أكان ذلك من عائدات الصدقات والزكاة، أو من الأراضي التي أُخِذَت بالقتال، أو من تلك التي خَصَّعَ أهلها وسلّموها للحاكم، أو من الضرائب التي تُدْفَع للحكومة بشتّى الطُّرُق، أو من عوائد الموارد الطبيعيّة كالمعادن والغابات والمراعي وغيرها ومن أي نوع يمكن تصوّره، كلّ ذلك يندرج ضمن مصاديق الفيء. ومن هنا نعلم أنّه ليس من شروط الفيء أن يكون (مأخوذاً بالقتال)، بحسب ما ذكرَ المرحوم الكليني، ولا حتّى أن يكون مما (لم يُؤخَذ بالقتال) بحسب ما وردَ في (التبيان) للشيخ الطوسي. بل إنّ كلا الأمرين يمثلان مصداقاً للفيء ويندرجان ضمن المصاديق الأخرى التي ترجع كلّها إلى صندوق بيت المال.

من يملك غنائم الحرب؟

بعد أن اتضح إجمالاً معنى كلّ من مفردة «الغنيمة» و«الأنفال» و«الفيء» نتقل الآن إلى المبحث الرئيس، وإلى السؤال الذي يستفهم عن ماهية غنائم الحرب؟ وبتعبير آخر: لمن تكون غنائم الحرب؟ إنّ أوّل آية تحدّثت عن غنائم الحرب وبيّنت حكمها هي الآية الأولى من سورة الأنفال التي تقول: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرُّسُولِ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾.

سبب نزول الآية

قالوا في سبب نزول هذه الآية أنّه عندما هُزِمَ العدو في معركة بدر بادرَ جَمْعٌ من المسلمين بتعقّب الأعداء وقتلهم، وعُني جَمْعٌ آخر بالحفاظ على سلامة النّبي صلي الله عليه وآله وسلّم وأحدقوا به، فيما انشغل جمعٌ ثالث بأخذ الغنائم. ولما عاد المسلمون الذين تبعوا الأعداء قالوا: «لَنَا النُّفْلُ، نَحْنُ الَّذِينَ طَلَبْنَا الْعَدُوَّ وَبَنَّا نَفَاهُمْ اللَّهُ وَهَزَمَهُمْ». وقال الذين أحدقوا بالنّبي صلي الله عليه وآله وسلّم: «مَا أَنْتُمْ أَحَقُّ بِهِ مِنَّا، بَلْ هُوَ لَنَا، نَحْنُ أَحَدَقْنَا بِرَسُولِ اللَّهِ

صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم لِّئَلَّا يَتَالَ الْعَدُوُّ مِنْهُ غِرَّةً». وقال الذين انشغلوا بجمع الغنائم: «مَا أَنْتُمْ بِأَحَقَّ مِنَّا، هُوَ لَنَا، نَحْنُ حَوِينَاهُ وَاسْتَوَيْنَاهُ عَلَيْهِ». فَأَنْزَلَ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ فَأَتَقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [الأنفال: 1]⁽¹⁾.

تضمنت الآية إشارة إلى الخلاف الذي حصل بين المسلمين، حيث قالت: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ وَأَصْلِحُوا ذَاتَ بَيْنِكُمْ﴾، وينزل هذه الآية اتضح حكم غنائم الحرب، وحل النزاع. ومن الطبيعي جداً أن تكون هذه الآية قد نزلت في أرض بدر لتحل الخلاف والنزاع الذي دار بين المسلمين، ولتوضح حكم الأنفال للأبد. وثمة رواية عن عبادة بن صامت تؤيد ذلك، إذ يقول عن هذه الآية:

«فِينَا مَعْشَرُ أَصْحَابِ بَدْرٍ نَزَلَتْ، حِينَ اخْتَلَفْنَا فِي النَّفْلِ، وَسَاءَتْ فِيهِ أَخْلَافُنَا»⁽²⁾.

ومن البديهي أن يحل الخلاف في المكان نفسه الذي حصل فيه، فلذا من الطبيعي أن تكون الآية قد نزلت في أرض بدر نفسها حلاً لذلك الخلاف.

مدلول آية الأنفال

يجب أن نعلم بأن «ال» في مفردة «أنفال» الأولى [في متن الآية] وردت للعهد وتشير إلى أنفال معركة بدر التي اختلف فيها الصحابة وسألوا عن حكمها. أما «ال» في «الأنفال» الثانية [في متن الآية] فهي للاستغراق، وتوضح حكم الأنفال بكل أصنافها، ومن أي نوع وفئة كانت، وإن أنفال معركة بدر واحدة من مصاديقها. وإن سبب تكرار مفردة «الأنفال» في متن الآية، حيث قالت ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، ولم تقل ﴿قُلْ هِيَ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، هو لكي توضح وتُفهم أن الأنفال بكل أصنافها ترجع إلى الله وإلى الرسول، ولم يقتصر الأمر على أنفال معركة بدر. فهذه الآية في مقام تشريع قانون عام لمطلق الأنفال إلى قيام الساعة، مما يجب العمل به. والأنفال بنحو عام تُطلق على أي شيء لا يملكه أحد بنحو خاص، مثل المعادن والغابات والبحار والقفار وميراث من ليس له وارث، والجبال والأنهار وغير ذلك. ولأن غنائم الحرب لا يملكها أحد بنحو خاص فتعد من مصاديق الأنفال. يُعبر عن مثل هذه الأموال والممتلكات بالأموال العامة، وهو تعبير مناسب، إذ يعني أنها ملك المجتمع. ومن جانب آخر إن الله ولي المجتمع، وما يرجع للمجتمع 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 الطبري، جامع البيان، المصدر السابق، ج 13، ص 370.

الثاني لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نِيَابَةً عَنْ اللَّهِ تَعَالَى. ما تقوله هذه الآية هو: «يسألونك عن حكم الأنفال في معركة بدر، قل لهم إِنَّ الْقَانُونَ الْعَامَ لِمَطْلُوقِ الْأَنْفَالِ هُوَ أَنْ تَكُونَ لِلَّهِ تَعَالَى وَلِلرَّسُولِ». من البديهي أَنَّ ما يكون تحت تصرّف الرسول فهو على طول ما هو لله تعالى، وبالنّابة عنه. ولهذا السبب لم ترد لام الاختصاص لمفردة «الرسول»، لِتَفْهَم أَنَّ ما يكون تحت تصرّف الرسول هو نفسه الذي يكون لله تعالى، وقد قُوِّضَ لِرسوله.

ما المراد من كون الأنفال لله؟

كما يجب أن نعلم بأنّ القرآن الكريم يوظّف لغةً خاصّة عند الحديث عن حضور الله عزّ وجلّ في المجال الاجتماعي. فالنصّ القرآنيّ يؤكّد حضورَ الله عزّ وجلّ في المجتمع التوحيديّ، وينوّه دوماً وفي كلّ موضع إلى حضوره جلّ شأنه. وعند الحديث عن الصراع بين الحقّ والباطل يذكر الله والأنبياء في صَفٍّ، وقوى الشرّ في الصّف الآخر، إذ يقول: ﴿كَتَبَ اللَّهُ لَأَغْلِبَنَّ أَنَا وَرُسُلِي﴾ [المجادلة: 21]، ويقول أيضاً: ﴿إِنْ تَنَصَّرُوا لِلَّهِ يَنْصُرْكُمْ﴾ [محمد: 7]. إذا تأملنا في التعبير القرآني الخاصّ الذي يريد أن يرسم صورةً للحضور الإلهي في المجال الاجتماعي فعند ذلك يسهل علينا فهم الفكرة القائلة بأنّ الأنفال لله تعالى. على أنّ الآية الأولى من سورة الأنفال لا تريد أن تقول «بأنّ الله تعالى يملك الأنفال تكويّناً»، بل تقول: «إنّ الأنفال لله تعالى تشريعاً». ومن هنا نفهم أنّ القرآن الكريم يروم أن يرسخ في أذهاننا حضور الله تعالى في الحياة الاجتماعية، وإنّ هذا المعنى معقول ومقبول في عُرف المجتمع. ومن هذا المنظور يقول المفكّر الفرنسي ميشل فوكو: «إنّ الثورة الإيرانية أعادت الله من السماء وجعلته بين الناس، فالسياسة أضحت معنوية وتشهد الربوبية تجربة عودة ظافرة»⁽¹⁾.

يتضح مما تقدّم أنّ لحضور الله في المجال الاجتماعي مفهوماً عُرفياً ومعقولاً، وإنّ الله تعالى في هذا المشهد قد استوى على مسند الحكم بين الناس، وله جيش وحزب وبيت للمال. وإنّ الله تعالى في مثل هذا المشهد وليّ المجتمع والماusk بزمام الناس، ويجب توفر ميزانية لإدارة شؤون المجتمع، فالأنفال لله بحسب الآية ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ﴾. ولهذا الاعتبار عبّر الإمام علي بن أبي طالب عليه السّلام في الخطبة الشفشفقية عن بيت المال بـمال الله، حيث قال: «يَخْضَمُونَ مَالَ اللَّهِ خَضَمَ الْإِبِلِ نَبْتَةَ الرَّبِيعِ»⁽²⁾.

(1) يُنظر: جريدة كيهان [الإيرانية]، الثلاثاء، 7 إسفند 1358 هـ، ش، [26 شباط / فبراير 1980]، [العدد: 10939].

(2) محمّد الرضي بن الحسن الموسوي (الشريف الرضي)، نهج البلاغة، المصدر السابق، ص 49. [الخطبة 3]

إِنَّ مَالَ اللَّهِ هَذَا هُوَ مَالُ الرَّسُولِ أَيْضًا، لِأَنَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يَتَصَرَّفُ فِيهِ نِيَابَةً عَنِ اللَّهِ تَعَالَى. كَمَا أَنَّ مَالَ النَّاسِ أَيْضًا، لِأَنَّهُ يَجِبُ إِتْفَاقُهُ لِلصَّالِحِ الْعَامِ. وَلِهَذَا الْاعتِبَارُ قَالَ الْإِمَامُ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ: «إِنَّمَا هُوَ فِيءٌ لِلْمُسْلِمِينَ»⁽¹⁾.

هل آية الغنيمة نسخت آية الأنفال؟

يرى جمهور المفسرين أَنَّ آية الأنفال تعنى بغنائم الحرب، إذ تدلُّ على أَنَّ الأنفال وغنائم الحرب فقط لله وللرسول. ومن جانب آخر ذهبوا إلى أَنَّ آية ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...﴾ [الأنفال: 41] أَيْضًا تعنى بغنائم الحرب، معتقدين بأنها تدلُّ على أَنَّ 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، عِنْدَ الْجُمُهورِ، وَقَدْ ادَّعى ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ الْإِجمَاعَ عَلَى أَنَّ هَذِهِ الْآيَةَ نَزَلَتْ بَعْدَ قَوْلِهِ: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾ [الأنفال: 1]، وَأَنَّ أَرْبَعَةَ أَخْماسِ الْغَنِيمَةِ مَقْسُومَةٌ عَلَى الْغَنَيمِينَ»⁽²⁾.

وفي مقابل ذلك ذَكَرَ جَمْعٌ آخَرُ أَنَّ غنائم الحرب كُلُّها تحت تصرف الرسول، ولا يرجع شيء منها للمقاتلين حتَّى تكون ثَمَّة حاجة لتقسيمها بينهم. وإنَّ هذا الحكم يجري على القادة والحكام من بعد النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَيْضًا. وقد ذَكَرَ القرطبي في الموضع نفسه: «كَهَّاهُ الْمَازِرِيُّ [الفقيه المالكي المتوفى سنة 536] عَنْ كَثِيرٍ مِنْ أَصْحَابِنَا، رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ، وَأَنَّ لِلْإِمَامِ أَنْ يُخْرِجَهَا عَنْهُمْ. وَاحْتَجُّوا بِفَتْحِ مَكَّةَ وَقِصَّةِ حُنَيْنٍ. وَكَانَ أَبُو عُبَيْدٍ يَقُولُ: افْتَتَحَ رَسُولُ اللَّهِ «صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ» مَكَّةَ عَنُودَةً وَمَنْ عَلَى أَهْلِهَا فَرَدَّهَا عَلَيْهِمْ وَلَمْ يَقْسِمْهَا وَلَمْ يَجْعَلْهَا عَلَيْهِمْ فَيْئًا»⁽³⁾.

مِنْ جَمَلَةٍ مَا يَجِبُ أَنْ نَعْلَمَهُ حَوْلَ وَجْهِ الْعِلَاقَةِ بَيْنَ آيَةِ الْأَنْفَالِ وَآيَةِ الْغَنِيمَةِ هُوَ أَنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ قَدْ أَضَحَتْ مُشْكَلَةً شَغَلَتْ أَذْهَانَ الْمَفْسِّرِينَ، مِمَّا دَفَعَتْهُمْ إِلَى الْاجْتِهَادِ، وَحَتَّى أَنَّ بَعْضَهُمْ قَالُوا بِرَبِيَّةٍ وَتَرَدَّدَ: «إِنَّ آيَةَ الْغَنِيمَةِ نَاسِخَةٌ لِآيَةِ الْأَنْفَالِ»، وَقَالُوا فِي مَوْضِعٍ آخَرَ: «لَا دَلِيلَ عَلَى أَنَّ آيَةَ الْغَنِيمَةِ نَاسِخَةٌ لِآيَةِ الْأَنْفَالِ». فَعَلَى سَبِيلِ الْمِثَالِ ذَكَرَ الشَّيْخُ الطُّوسِيُّ فِي (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.

«الْغَنِيمَةُ كَانَتْ مُحَرَّمَةً فِي الشَّرِيعَةِ الْمُتَقَدِّمَةِ، وَكَانَ يَجْمَعُونَ الْغَنِيمَةَ فَتَنْزِلُ النَّارُ مِنَ السَّمَاءِ فَتَأْكُلُهَا. ثُمَّ أَنْعَمَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَى النَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) فَجَعَلَهَا لَهُ خَاصَّةً بِقَوْلِهِ ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾... وكان النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ يُقَسِّمُ الْغَنِيمَةَ أَوَّلًا لِمَنْ يَشْهَدُ الْوَقْعَةَ لِأَنَّهَا كَانَتْ لَهُ خَاصَّةً، وَنُسِخَ بِقَوْلِهِ ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...﴾ الآية، فأضاف المال إلى الغانمين. ثُمَّ انْتَزَعَ الْخُمْسَ لِأَهْلِ السَّهْمَانِ فَبَقِيَ الْبَاقِي عَلَى مُلْكِهِمْ، وَعَلَيْهِ الْإِجْمَاعُ»⁽¹⁾.

ولكنه قال في تفسير (التبيان):

«واختلفوا هل هي منسوخة أم لا؟ فقال قوم: هي منسوخة بقوله ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ...﴾ الآية. وَرَوَى ذَلِكَ عَنْ مُجَاهِدٍ وَعُكْرَةَ وَالسَّيِّدِ وَعَامِرِ الشَّعْبِيِّ، وَاخْتَارَهُ الْجَبَائِيُّ. وَقَالَ آخَرُونَ: لَيْسَتْ مَنْسُوخَةً، ذَهَبَ إِلَيْهِ ابْنُ زَيْدٍ وَاخْتَارَهُ الطَّبْرِيُّ، وَهُوَ الصَّحِيحُ، لِأَنَّ النُّسخَ مُحْتَاجٌ إِلَى دَلِيلٍ، [وَهُنَا لَيْسَ ثَمَّةُ دَلِيلٍ عَلَى ذَلِكَ]. وَلَا تَنَافِي بَيْنَ هَذِهِ الْآيَةِ وَبَيْنَ آيَةِ الْخُمْسِ، فَيُقَالُ أَنَّهَا نَسَخَتْهَا»⁽²⁾.

إنَّ التَّرَدُّدَ وَالرِّبَاةَ الْمُشْهُودَيْنِ فِي رَأْيِ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ حَوْلَ هَذِهِ الْمَسْأَلَةِ، وَقَوْلُهُ بِرَأْيٍ فِي كِتَابٍ، وَإِبْطَالُ الرَّأْيِ نَفْسَهُ فِي كِتَابٍ آخَرَ، نَاجِمٌ عَنْ تَعْقِيدِ الْمَسْأَلَةِ وَصُعُوبَتِهَا. لَمْ يَوْضَحِ الشَّيْخُ هُنَا كَيْفَ لَا يَوْجَدُ تَنَافٍ بَيْنَ الْآيَتَيْنِ، إِذْ كَانَ يَجْدُرُ بِهِ تَوْضِيحُ ذَلِكَ، لِأَنَّهُ لَوْ كَانَ مَوْضِعُ الْآيَتَيْنِ أَمْرًا وَاحِدًا وَلَوْ كَانَتِ الْآيَتَانِ نَازِرَتَيْنِ إِلَى غَنَائِمِ الْحَرْبِ -بِحَسَبِ مَا يَقُولُ جُمْهُورُ الْمُفَسِّرِينَ- فَعِنْدَ ذَلِكَ سَيَكُونُ التَّنَافِي فِي ظَاهِرِ الْآيَتَيْنِ، لِأَنَّ آيَةَ الْأَنْفَالِ خَصَصَتْ الْأَنْفَالَ كُلَّهَا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ. فِي حِينٍ إِنَّ آيَةَ الْخُمْسِ خَصَصَتْ سَهْمًا وَاحِدًا -مِنَ الْأَسْهُمِ السَّيِّئَةِ الْخَاصَّةِ بِخُمْسِ الْغَنَائِمِ- لِلرَّسُولِ، وَأَعْطَتْ أَرْبَعَةَ أَشْهُمٍ أُخْرَى لِذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنَاءِ السَّبِيلِ، وَبِطَبِيعَةِ الْحَالِ تَكُونُ الْأَرْبَعَةُ أَخْمَاسَ الْبَاقِيَةِ لِلْغَنَائِمِ الْمُتَعَلِّقَةِ بِالْغَنَائِمِ. وَمِنَ الْوَاضِحِ جَدًّا أَنَّ ثَمَّةَ تَنَافٍ بَيْنَ هَذَيْنِ الْمَفْهُومَيْنِ، وَأَنَّ هَذَا التَّنَافِي قَدْ جَعَلَ كَلًّا مِنْ مُجَاهِدٍ وَعُكْرَةَ وَالسَّيِّدِ وَالشَّعْبِيِّ وَالْجَبَائِيِّ، وَحَتَّى الشَّيْخُ الطُّوسِيُّ فِي (الْمَبْسُوطِ) مُضْطَرِّينَ إِلَى الْقَوْلِ بِأَنَّ «آيَةَ الْغَنِيمَةِ نَسَخَتْ آيَةَ الْأَنْفَالِ».

نعم، لو كان موضوع الآيتين متفاوتًا، ولو كانت كل آية نازرةً إلى موضوعٍ مغايرٍ لموضوع الآية الأخرى، فعند ذلك لا يكون ثمة تناقضًا بين الآيتين. على سبيل المثال لو

(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 تُعنى بغنائم الحرب، بل تنوّه إلى قانون ضريبيّ يشمل عشرين بالمئة من صافي الأرباح، ويجب دفعه مرةً واحدة في كلِّ عام. وقد وَرَدَ هذا المعنى في روايات أئمة أهل البيت عليهم السَّلام بنحوٍ واضح ومن دون غموض، حيث اتضح أنَّ الخمسَ يشمل صافي الأرباح التي تزيد عن قوت سنة الفرد، ويجب دفعه مرةً واحدةً في كلِّ سنة. فقد وَرَدَ في روايةٍ عن أبي الحسن عليه السَّلام أنَّه سُئِلَ عن الخمس وموارد وجوبه؟ فقال: «في كُلِّ ما أَفَادَ النَّاسُ مِنْ قَلِيلٍ أَوْ كَثِيرٍ»⁽¹⁾. وفي سؤال مكتوب وَجَّهَ للإمام مُحَمَّد بن علي التقي عليهما السَّلام قيل فيه: «أخبرني عن الخمس، أَعْلَى جميع ما يستفيد الرجلُ مِنْ قَلِيلٍ وَكَثِيرٍ مِنْ جميع الضروب وعلى الصناعات؟ وكيف ذلك؟» أجاب الإمام عن ذلك وَبِحُطِّ يده: «الْخُمْسُ بَعْدَ الْمُؤَنَةِ»⁽²⁾. وفي روايةٍ أخرى عن الإمام مُحَمَّد بن علي التقي عليهما السَّلام، أنَّه كَتَبَ إلى بعض أصحابه:

«خُمْسِ [الغنائم والفوائد فهي واجبة عليهم [أي أصحابي] في كلِّ عام. قال الله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾، فالغنائم والفوائد يرحمك الله فَهِيَ الْغَنِيمَةُ يَغْنِمُهَا الْمَرْءُ، وَالْفَائِدَةُ يَفِيدُهَا، وَالْجَائِزَةُ مِنَ الْإِنْسَانِ لِلْإِنْسَانِ الَّتِي لَهَا خَطَرٌ، وَالْمِيرَاثُ الَّذِي لَا يَحْتَسِبُ مِنْ غَيْرِ أَبٍ وَلَا ابْنٍ»⁽³⁾.

يقول الإمام في هذا الحديث أنَّ الخمسَ يتعلَّق بمختلف الأرباح التي يحصل عليها المرء، واستشهد بقوله تعالى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ...﴾ دليلاً على ذلك. يتضح من ذلك أنَّ آية الغنيمة ناظرة إلى الأرباح التي يحصل عليها المرء، وقد أوجِبَتْ دفع خمسها. وإنَّ هذه الرواية تُعين على أن نقول: «إِنَّ آيَةَ الْغَنِيمَةِ لَا تَعْنِي بِغَنَائِمِ الْحَرْبِ، بَلْ تَعْنِي بِمَا يَتَبَقَى مِنَ الْأَرْبَاحِ وَالْمَكَاسِبِ الَّتِي طُرِحَ عَنْهَا قُوتُ الْمَرْءِ، إِذْ يَجِبُ فِي كُلِّ سَنَةٍ دَفْعُ عَشْرِينَ بِالمِئَةِ مِنْ صَافِي الْأَرْبَاحِ هَذَا بِوصفه خُمْسًا». ويضاف إلى ذلك أنَّ الغنائمَ في هذه الرواية وردت بمعنى مطلق الأرباح، وليس بمعنى غنائم الحرب، لأنَّه قال: «واجبة عليهم

(1) مُحَمَّد 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 كل عام»، ومن المعلوم أنَّ الحرب لا تحدث في كل عام. فإذاً إنَّ عطف «الفوائد» على «الغنائم» في متن الرواية عطفٌ تفسيري⁽¹⁾.

يبدو أنَّ الطريق الصحيح لرفع التنافي بين آية الأنفال وآية الغنيمة هو أن نستعين بالروايات ونقول: «إنَّ آية الغنيمة لا تعني بغنائم الحرب، بل هي في مقام وضع قانون ضريبي لعشرين بالمئة من الأرباح». وإنَّ هذا الرأي -القاتل بأنَّ آية الغنيمة لا تعني بغنائم الحرب- يمكن تأييده بالاعتبار العقلي أيضاً، وذلك بقولنا أنَّ الآية الأولى من سورة الأنفال أوضحت حكم غنائم الحرب، إذ تكون لله ولرسوله، وليس لأحدٍ أي حق فيها، لا للغانمين المقاتلين ولا لغيرهم، فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم يتخذ القرار بشأنها نيابةً عن الله تعالى. وإنَّ النبي صلى الله عليه وآله وسلم في هذه المسألة قائد المعركة والماسك بزمام الأمة، وإنَّ قراره حول الغنائم يتوخى مصلحة الأمة الإسلامية. فإذا اقتضت المصلحة من منظوره فيعطي صلى الله عليه وآله وسلم الغنائم كلها أو جزءاً منها للمقاتلين، كما فعل بغنائم معركة بدر، أو يمنحها صلى الله عليه وآله وسلم -توخياً لتأليف القلوب- للمهزومين من الذين كانوا يقاتلونهم بالأمس، كما فعل بغنائم معركة حنين وهوازن، أو يخصصها لأي مورد آخر تحقيقاً لمصلحة الأمة. إذن، إنَّ الآية الأولى من سورة الأنفال أوضحت حكم غنائم الحرب إلى الأبد، ولم يبقَ أمرٌ مسكوتٌ عنه حول حكم الغنائم لتقوله آية الغنيمة. ولأنَّه لم يتبقَ مجالٌ لعرض كلام آخر حول حكم الغنائم فلا داعي بعدئذٍ أن يُعاد الحديث بعد أربعين آية، وأنَّ تذكر آية الخمس شيئاً حول حكم الغنائم. خاصة إذا كان الأمر المذكور منافياً لمدلول آية الأنفال. بناءً على هذا يجب القول بأنَّ في آية الغنيمة -التي هي آية الخمس نفسها- انصرافاً عن غنائم الحرب؛ ومعنى الانصراف هنا هو أنَّ بيئة الآية وحيثياتها ومجموعة القرائن الخاصة بذلك جعلت آية الخمس -بحكم العرف- غير معنيّة بغنائم الحرب. فعلى سبيل المثال لو قال صاحب الدار لخادمه بعد تناول الغداء: «صيّف الوافدين»، فإنَّ في هذه الصياغة انصراف عن الطعام، ولا تشمل سوى الشاي والفاكهة وما شاكل ذلك، لأنَّه لم يبقَ ثمة مجال للطعام والغداء. وبالنسبة لهذه المسألة أيضاً، بما أنَّ آية الأنفال وصّحت حكم غنائم الحرب إلى الأبد ومُلئ محلّها، فلم يعد ثمة مجال لبيان حكم غنائم الحرب حتّى يتطلّب بيانه في آية الخمس.

(1) العطف التفسيري هو العطف لمجرد القرن بين اللفظين، فهو عطفٌ لا مغايرة فيه بين معنى المعطوف والمعطوف عليه. مثل قولنا: «أخذت العسجد والذهب، فصننته وانتفعت به»، حيث إنَّ العسجد هو الذهب عينه. يُنظر: محمّد الطاهر بن عاشور، التحرير والتنوير، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج 10، ص 177؛ وكذلك: عبّاس 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 أن غنائم الحرب من الأموال العامة وليس لها مالك محدد، ومن الطبيعي أن تكون الأموال العامة تحت تصرف النظام الحاكم الذي يدير شؤون المجتمع ليوظفها تحقيقًا لمصالح المجتمع. على أن هذا لا يعني أن النخبة الحاكمة أو قادة الحرب هم من يملكون الغنائم، بل تكون الغنائم تحت تصرفهم بوصفهم أمناء المجتمع ليستعملوها في احتياجات المجتمع. أما أن يكون التصرف بالغنائم أو بجزء منها بيد المقاتلين فإن ذلك عمل غير مبرر، لأن المقاتلين غير مسؤولين عن إدارة المجتمع حتى تكون الغنائم -التي تُعد من الأموال العامة- تحت تصرفهم. فضلًا عن ذلك، إن المقاتلين إما يشتركون في الحرب تطوعًا، وإما يتقاضون أجرًا على ذلك، وإما هم جنود مكلفون. فالمقاتل أيًا كان وصفه من بين هذه الفئات الثلاث (متطوع، أجير، جندي مكلف) لا يطلب شيئًا بعد انتهاء الحرب، ومن ثم لا يتوجب دفع طلبه من الغنائم، لأنه لو كان متطوعًا فإنه لا يطلب أجرًا، وإذا كان يقاتل مقابل أجر فسيُدفع له الأجر المقرر، وليس له حق في الغنائم، وإذا كان جنديًا مكلفًا فإنه قد قام بمهمته وواجبه، ولا يطلب شيئًا سوى راتب الجندي الذي يتقاضاه. ومن ثم ليس هناك أي دليل مقبول لنقول بأن غنائم الحرب ترجع للمقاتلين، ويجب دفع خمسها لأصحاب الخمس، ولهم المتبقي البالغ أربعة أخماس.

بالإضافة إلى ذلك، إن أصحاب الرأي القائل بأن «أربعة أخماس الغنائم من حق المقاتلين»، هل يعتقدون بأن جميعهم متساوون في سهم الغنائم؟ فعلى سبيل المثال هل يستوي حق ذلك المقاتل الذي ضحى بكل ما يملك مع حق الجندي الذي قام بمهمته بنحو واهن ومتكاسل؟ هل يستويان في سهم الغنائم؟ أم يجب تقييم العمليات القتالية لينال كل فرد سهمًا بقدر قيمة عمله؟ وإذا كان الأمر كذلك فمن المسؤول عن هذا التقييم وتوزيع الأسهم المختلفة من الغنيمة على المقاتلين؟ ومن المسؤول الذي يتوجب عليه وضع مراقبين في جبهات القتال ليشرفوا على سلوك المقاتلين وعملياتهم القتالية وليدوّنوا ويوثّقوا كيفية العمليات وحيثياتها ليتمكن الخبراء من تقييم تلك العمليات، وليعطى كل مقاتل ما يستحقه من الغنائم؟

إنها قضايا وإشكاليات لم يعالجها المفسرون والفقهاء القائلون بإعطاء «أربعة أخماس الغنائم للمقاتلين»، بل قالوا وبنحو مبسّر «إن أربعة أخماس الغنائم للمقاتلين». وسبب عدم معالجتهم هذه القضايا والإشكاليات هو أنهم لم يكونوا في صدد العمل بما يقولون، بل كانوا يرومون معالجة المسألة بنحو عابر، وأن يكتبوا شيئًا عن ذلك وينقلوا للمسائل الأخرى. وقد

كتبوا في الرسائل العَمَلِيَّة أَيْضًا وبطريقة مبتسرة: «مِنَ الْأُمُور الَّتِي يَتَعَلَّقُ بِهَا الْخُمْسُ هِيَ غَنَائِمُ الْحَرْبِ»، وَإِنَّ هَذِهِ الْمَسْأَلَةَ الْفَقْهِيَّةَ كُتِبَتْ بِنَاءً عَلَى تِلْكَ الْفِكْرَةِ الرَّائِجَةِ حَوْلَ مَنْحِ أَرْبَعَةِ أَخْمَاسِ الْغَنَائِمِ لِلْمُقَاتِلِينَ، وَلَيْسَ مِنْ أَجْلِ الْعَمَلِ بِهَا، بَلْ لِمَجَرَّدِ تَدْوِينِهَا.

وكمثال توضيحي على ذلك افترضوا أَنَّ جَمْعًا مِنْ قَوَّاتِ الْبَسِيحِ اشْتَبَكُوا مَعَ الْكُفَّارِ وَانْتَصَرُوا، وَغَنِمُوا مِئَةَ دَبَابَةٍ وَمِئَةَ مَدْفَعٍ وَمِئَةَ طَائِرَةٍ حَرْبِيَّةٍ مَتَطَوِّرَةٍ، وَالْعِشْرَاتُ مِنْ مَخَازِنِ الذَّخِيرَةِ. لِلتَّعَامُلِ مَعَ هَذِهِ الْغَنَائِمِ هَلْ يَجِبُ عَلَيْهِمْ اسْتِقْدَامُ خَبْرَاءٍ لِيَتَقَيَّمُ هَذِهِ الْأَسْلِحَةُ وَالْمَعْدَّاتُ الْقِتَالِيَّةُ الْمَتَطَوِّرَةُ وَتَحْدِيدُ سَهْمِ كُلِّ وَاحِدٍ مِنَ الْمُقَاتِلِينَ، ثُمَّ تَسْوِيقُهَا وَالْبَحْثُ عَمَّا يَشْتَرِيهَا لِيَبِيعُوا هَذِهِ الْمَعْدَّاتُ لِيَدْفَعُوا بَعْدَ ذَلِكَ خُمْسَ قِيَمَتِهَا لِأَصْحَابِ الْخُمْسِ، وَتَقْسِيمُ أَرْبَعَةِ أَخْمَاسِهَا فِيمَا بَيْنَهُمْ؟ هَلْ يُمْكِنُ الْقِيَامُ بِكُلِّ ذَلِكَ؟ إِذَا تَعَدَّرَ ذَلِكَ وَكَانَ حَلًّا خَارِجًا عَنِ الْمَسَارِ الطَّبِيعِيِّ لِلْحَيَاةِ فَاعْلَمُوا أَنَّ الْبَحْثَ قَدْ انْحَرَفَ عَنِ سِيَاقِهِ الصَّحِيحِ، وَيَجِبُ إِعَادَةُ النَّظَرِ فِي أَصْلِ الْمَسْأَلَةِ. وَإِنَّ طَرِيقَةَ إِعَادَةِ النَّظَرِ هِيَ أَنْ يَعْذِلَ الْفُقَهَاءُ وَالْمُفَسِّرُونَ عَنِ الرَّأْيِ الْقَائِلِ بِأَنَّ آيَةَ الْخُمْسِ تَعْنِي بَغَنَائِمِ الْحَرْبِ، وَأَنْ يَعْذُوهَا مَعْنِيَّةً بِأَرْبَاحِ الْمَكَاسِبِ وَضَرِيبَةِ صَافِي الْأَرْبَاحِ الْبَالِغَةِ عَشْرِينَ بِالْمِائَةِ؛ وَهُوَ مَا يَنْسَجِمُ مَعَ رَوَايَاتِ أُمَّةِ أَهْلِ الْبَيْتِ عَلَيْهِمُ السَّلَامُ. فَإِذَا فَعَلُوا ذَلِكَ وَتَخَلَّصُوا مِنْ هَذَا الْإِنْسَادِ فَعِنْدَ ذَلِكَ لَمْ يَضْطَرَّ أَحَدٌ مِنَ الْفُقَهَاءِ، مِثْلَ الشَّيْخِ الطُّوسِيِّ، إِلَى أَنْ يَكْتُبَ مَتَرَدِّدًا فِي أَحَدِ كُتُبِهِ «إِنَّ آيَةَ الْغَنِيمَةِ نَسَخَتْ آيَةَ الْأَنْفَالِ»، ثُمَّ يَنْفِي رَأْيَهُ هَذَا فِي كِتَابٍ آخَرَ وَيُبْطِلُهُ.

آية الخمس وإيهام التناسب

وَلَأَنَّ آيَةَ ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...﴾ قَدْ وَرَدَتْ بَيْنَ آيَاتِ الْحَرْبِ وَالْجِهَادِ فَقَدْ يَحْصُلُ إِيهَامُ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ «غَنِمْتُمْ» فِي هَذِهِ الْآيَةِ هِيَ غَنَائِمُ الْحَرْبِ. فِي حِينِ إِنَّ الْمُرَادَ -وَبِحَسَبِ مَا تَقَدَّمَ ذَكَرَهُ- هِيَ الْأَرْبَاحُ الَّتِي يَحْصُلُ عَلَيْهَا الْمَرْءُ، وَهَذَا مَا يُعَبَّرُ عَنْهُ بِـ«إِيهَامِ التَّنَاسُبِ»⁽¹⁾. أَيْ إِنَّ التَّنَاسُبَ الْمَوْجُودَ بَيْنَ الْقِتَالِ وَأَخْذِ الْغَنِيمَةِ يُلْقِي فِي وَاهِمَةِ الْمَرْءِ أَنَّ الْمُرَادَ مِنْ «غَنِمْتُمْ» فِي هَذِهِ الْآيَةِ هِيَ غَنَائِمُ الْحَرْبِ. يُعَدُّ إِيهَامُ التَّنَاسُبِ مِنَ الْمَحْسِّنَاتِ الْبَدِيعِيَّةِ الَّتِي تُعَدُّ فِي عِلْمِ الْبَدِيعِ مِنَ مُحَاسِنِ الْكَلَامِ. عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ وَرَدَ فِي الْآيَتَيْنِ الْخَامِسَةِ وَالسَّادِسَةِ مِنْ سُورَةِ الرَّحْمَنِ: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ وَالنَّجْمُ

(1) «إيهام التناسب: يقصد به الجمع بين معنيين غير متناسبين بلفظين يكون لهما معنيان متناسبان وإن لم يكونا مقصودين، ومن أجل ذلك يُلْحَقُ بِمِرَاعَاةِ النَّظِيرِ». ظ: عبد العزيز عتيق، علم البديع، ط: الأولى، (بيروت: دار النهضة العربية، د.ت)، ص 181. [المترجم]

وَالشَّجَرُ يَسْجُدَانِ ﴿٤٠﴾. النَّجْمُ مِنَ المفردات المشتركة التي ترد بمعنى نجمة السماء، وبمعنى النبات الذي ينجم من الأرض ولا ساق له [كالبقول]، وفي مقابل الشجر الذي له ساق. إنَّ التناسب بين «الشَّمْسُ والقَمَرُ» -الَّذان يُعَدَّانِ مِنَ الأجرام السماوية المضيئة- و«النَّجْم» الذي يُعَدُّ هو الآخر من الأجرام السماوية المضيئة يوهم الذهن بأنَّ المراد من «النَّجْم» في هذه الآية هو النَّجْم السماوي. في حين أنَّه بحسب قرينة «الشَّجَر» التي وَرَدَتْ بعد «النَّجْم» فإنَّ المراد من «النَّجْم» هو النبات الذي لا ساق له، وفي مقابل الشَّجَر الذي له ساق. وهذا يعني أنَّ الآية تقول: «إنَّ النبات الضعيف الذي لا ساق له، والنبات القوي الذي له ساق، كلاهما يسجدان لله تعالى»، وهنا يُرْفَع الإيهام حول كون «النجم» بمعنى نجمة السماء. ولا يخفى أنَّ هذا الإيهام قد وَرَدَ هنا بوصفه من محاسن الكلام، لأنَّه لو قالت الآية «وَالنَّبْتُ...» بدلاً عن «وَالنَّجْم» لكان المعنى صحيحاً، ولكن لما تحقق هذا الإيهام. وقد رُفِعَ الإيهام بذكر «الشَّجَر» بعد «النَّجْم» واتَّضَحَ أنَّ المراد من «النجم» هو النبات وليس نجمة السماء. إذن المراد هنا في هذه الآية كان الإيهام ورفع الإيهام معاً، فحصل الإيهام بإيراد «النجم» -الذي يُعَدُّ من الألفاظ المشتركة- بدلاً عن «النبت»، ثم رُفِعَ الإيهام بذكر «الشَّجَر» بعد «النَّجْم». وبالطبع مثل هذه التعبيرات الدقيقة والبديعة لا يُحسنها فردٌ غير متعلِّم، بل تتطلب قوةً غيبيَّةً.

وآية الخمس أيضاً فإنَّها تنطوي على إيهام التناسب، لأنَّه قد وَرَدَ في قبلها -في الآية 39- أمرٌ بمقاتلة المعتدين المتسببين بالفتنه، إذ تقول: ﴿وَقَاتِلُوهُمْ حَتَّى لَا تَكُونَ فِتْنَةٌ﴾. والآية التي تلي آية الخمس -أي الآية 42- تشير إلى مواضع المسلمين والمشرِّكين في معركة بدر^(١)، والآية 45 تأمر بالصمود في مواجهة العدو في ساحة المعركة وتقول: ﴿إِذَا لَقِيتُمْ فِئَةً فَاثْبُتُوا﴾. إنَّ إيراد آية الخمس بين آيات الحرب والجهاد ينطوي على إيهام يوحي بأنَّ المراد من «غَنِمْتُمْ» في آية الخمس هي غنائم الحرب. لا سيما أنَّ أصل فعل «غَنِمْتُمْ» في هذه الآية من مفردة الغنيمة. وأمَّا رفع الإيهام هنا فإنَّه بعهدة عقول ذوي الألباب وفكرهم. فبقليل من التأمل يتضح لديهم أنَّ حكم غنائم الحرب في آية الأنفال قد اتضح إلى الأبد، وليس ثمة مجال لتذكر آية الخمس شيئاً آخر حول غنائم الحرب. وإذا كانت مفردة «غَنِمْتُمْ» في آية الخمس ناظرة إلى غنائم الحرب فيحصل تنافٍ بين آية الخمس وآية الأنفال. إذن يجب أن تكون ناظرة إلى مطلق أرباح المرء، وهو المعنى اللغوي والرئيس من مفردة «الغنيمة». وقد علمنا سلفاً أنَّ الغنيمة هي كلُّ ما يحصل عليه الإنسان، ولم يقيّد مفهومها بالحصول عليها من خلال القتال.

(1) ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدُوِّ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدُوِّ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ...﴾ [الأنفال: 42]

والمفسّرون الذين يقولون بأنَّ آيةَ «الخمسة نازلة إلى غنائم الحرب» لم يعتنوا بإيهاهم التناسب الموجود هنا، والذي يُعَدُّ من محاسن الكلام. بل اعتمدوا ذلك المعنى الذي يوحى لواهمة الإنسان من خلال موضع آية الخمسة بين آيات القتال. ومن هنا تبلورت لديهم مشكلة التنافي بين آية الخمسة وآية الأنفال؛ ولمعالجة هذا التنافي قال جمهورهم -بحسب تعبير القرطبي- «بأنَّ آية الخمسة نسخت آية الأنفال». في حين لو كانوا قد عنوا بإيهاهم التناسب الموجود هنا لما وقعوا في هذا الإشكال ولما اضطروا إلى إيراد كلام غير مبرّر 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 تُعد من الأموال العامة- لله وللرسول، أي بيد قيادة المجتمع والنظام الحاكم لتتفق في المصلحة العامة. إنَّ القول بنسخ آية الأنفال يعني عدم وضع الأموال العامة تحت إشراف الرسول وقيادة المجتمع. وإذا كان الأمر كذلك فإنَّ مَنْ هي الشخصية أو الجهة التي تودع عندها الأموال العامة للحفاظ عليها من الضياع والتلف؟ هل يمكن القول بأنَّ الأنفال يجب تركها من دون أن يتصدى إليها أحد؟ بالطبع لا. وما عدا قيادة المجتمع -التي تُعدُّ ولياً لشؤون الناس العامة-، مَنْ هي الشخصية أو الفئة التي تمتلك صلاحية الإشراف على المال العام لتنفقها للصالح العام؟ الإجابة عن هذا السؤال تقع على عاتق القائلين بنسخ آية الأنفال والذين يعتقدون بأنَّ الأنفال يجب أن لا تكون تحت تصرّف الرسول وقيادة المجتمع. أمّا إذا أرادوا التخلص من هذه الإشكالية عليهم أن يعدلوا عن هذه العقيدة غير المبررة، وأن يقولوا بـ«أنَّ آية الأنفال لم تُنسخ، ويجب العمل بحكمها إلى الأبد، وأنَّ بعد النَّبي يجب على قيادة المجتمع المشروعة أن تتصدى للأنفال، لكي لا تُهدر ولا تضيع».

لم يذكر الفقهاء غنائم الحرب ضمن الأنفال

على الرغم من أنَّ آية الأنفال قد نزلت في غنائم الحرب، وسَمَّتُ الغنائم أنفالاً، وأَوْضَحْتُ أنَّ الأنفال يجب أن تكون لله وللرسول، مع ذلك لم يدرج الفقهاء الغنائم ضمن الأنفال، فعند ذكرهم الأنفال لم يعدّوا غنائم الحرب، فكأنَّ لهم مصطلح خاصّ حول الأنفال، ولم يروموا مطابقة مصطلحهم مع آية الأنفال. نوردُ فيما يلي أقوال الفقهاء حول هذا الأمر:

أ. عدّد الشيخ الطوسي الأنفال في كتابيه (النهاية) و(المبسوط) كالآتي:

«1. كل أرض خربة باد أهلها؛ 2. وكل أرض لم يوجف عليها بخيل ولا ركاب، 3. أو سلّمها أهلها طوعاً بغير قتال، 4. ورؤوس الجبال، 5. ويطون الأودية، 6. والآجام، 7. والأرضون الموات التي لا أبواب لها، 8. وصوافي الملوك وقطائعهم التي كانت في أيديهم من غير

جهة الغصب، 9. وميراث من لا وراث له، 10. وله من الغنائم قبل أن يقسم: الجارية الحسنة، والفرس الفاره والثوب المرتفع، وما أشبه ذلك مما لا نظير له من رقيق أو متاع، 11. وإذا قُتِل قومٌ من أهل الحرب بغير إذن الإمام»⁽¹⁾.

ب. وعدَّد أبو الصلاح الحلبي (374-447هـ) الأنفال بالوصف الآتي:

1. «كُلُّ أرض لم يوجف عليها بِخَيْلٍ ولا ركاب، 2. وقطائع الملوك، 3. والأرضون الموات، 4. وكلُّ أرض عطَّلها مالُكُها ثلاث سنين، [لم يذكر أحد هذا الوصف سوى أبو الصلاح الحلبي]، 5. ورؤوس الجبال، 6. وبطون الأودية من كلِّ أرض، 7. والبحار، 8. والآجام، 9. وتركات من لا وارث له من الأموال وغيرها»⁽²⁾.

ج. وقال ابن حمزة (ت: 580) في (الوسيلة) في معرض حديثه عن أرض الأنفال بأنها: «لِلإمام خاصة، وهي عشرة أجناس: 1. كُلُّ أرض جلا (عنها) أهلها، 2. وكلُّ أرض خراب بادَّ أهلها، 3. وكلُّ أرض أسلمها الكفار بِغَيْرِ قتال، 4. وكلُّ أرض لم يوجف عليها بِخَيْلٍ ولا ركاب، 5. والبائرة التي لا أرباب لها، 6. والآجام، 7. ورؤوس الجبال، 8. وبطون الأودية، 9. وكلُّ ما يصطفيه الملوك لأنفسهم، 10. وقطائعهم التي كانت في أيديهم من غير جهة غصب. فجميع ذاك حكمه إلى الإمام»⁽³⁾.

د. وقال حمزة بن عبد العزيز [المعروف بسلا] (ت 448هـ) في (المراسم): «إنَّ الأنفال له [أي للإمام] خاصّة، وهي 1. كلُّ أرض فتحت من غير أن يوجف عليها بِخَيْلٍ ولا ركاب، 2. والأرض الموات، 3. وميراث الحرب، 4. والآجام، 5. والمفاوز، 6. والمعادن، 7. والقطائع: فليس لأحد أن يتصرف في شيء من ذلك، إلا بإذنه»⁽⁴⁾. هـ. وقال ابن زهرة (511-585هـ) في (الغنية):

«أرض الأنفال هي 1. كلُّ أرض أسلمها أهلها من غير حرب، 2. أو جلوا عنها، 3. وكلُّ أرض مات مالُكُها، ولم يخلف وارثاً 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 والفتاوى، المصدر السابق، ص 199 و200.
(2) تقي الدين بن نجم الدين بن عبيد الله بن عبد الله بن محمد، المعروف بأبي الصلاح الحلبي، الكافي في الفقه، تحقيق: رضا أستاذي، 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 الديلمي المعروف بـ«سلا»، 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 غضب، 8. والأرضون الموات، فللإمام خاصة دون غيره»⁽¹⁾.

وقد ذَكَرَ الشَّيْخُ المَفِيد (336-413هـ) الأنفالَ بالوصف الآتي:

«الأنفال هي 1. كل أرض فُتِحَتْ مِنْ غير أن يوجف عليها بخَيْلٍ ولا رِكَابٍ، 2. والأرضون الموات، 3. وتركات مَنْ لا وارث له مِنَ الأهل والقربات، 4. والآجام، 5. والبحار، 6. والمفاوز، 7. والمعادن، 8. وقطائع الملوك»⁽²⁾.

بحسب ما نرى لم يذكر أيُّ من هؤلاء الفقهاء الستة غنائم الحرب ضمن الأنفال؛ رغم أنَّ آيةَ الأنفال قد نزلتْ في غنائم الحرب، ونعلم أنَّه لا يمكن الفصل بين مورد نزول الآية ومدلولها. وإنَّ آيةَ الأنفال حكمت بإرجاع ما يُؤخَذ بالقتال لله وللرسول، وإنَّ الرسول صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم بطبيعة الحال يتصرّف فيها بالنيابة عن الله تعالى وكيفما يجد المصلحة. ولكن ما الذي جعل هؤلاء الفقهاء لا يعدّون غنائم الحرب مِنَ الأنفال؟ إنَّ كلاً مِنَ الشيخ الطوسي وابن حمزة وسلاح بن عبد العزيز وابن زهرة اتَّبَعُوا الروايات في ذلك وقالوا بأنَّ الأنفالَ للإمام، وهو من يتصرّف فيها. وإنَّ مرادهم بطبيعة الحال هو الإمام المبسوط اليد والحاكم الفعلي، أي قائد المجتمع الإسلامي. إنَّه قولُ سليم، فمثلما يتولَّى النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم شؤون الأنفال، فإنَّ الإمامَ وحاكم المجتمع مِنْ بعده أيضاً يتولَّى شؤون الأنفال حتَّى قيام الساعة، ويتصرّف فيها كيفما يرى مصلحة المجتمع. وبحسب ما قال الشيخ الطوسي في (النهاية) يحقُّ للإمام أن «يقبلها [أي الأنفال] مَنْ شاء بما أَرَاد، ويهبها ويبيعها حسب ما أَرَاد»⁽³⁾، وأن يتصرّف فيها بحسب ما يراه صلاحاً، مثلما كان النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عليه وآله وسلَّم محقّقاً في فعل ذلك بوصفه حاكماً. كلُّ ذلك صحيح، ولكن ما يثير التساؤل هنا هو عدم ذكر الفقهاء غنائم الحرب ضمن الأنفال. ما الذي جعلهم لا يذكرون غنائم الحرب -سواء المنقولة منها أو غير المنقولة- ضمن الأنفال ليكون التصرّف 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 ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ...﴾، 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 السَّلام، د.ت)، ص 204.

(2) محمّد بن محمّد بن النعمان العكبري البغداديّ المفيد، المقنعة، ط: الأولى، (قم: المؤتمر الدولي لألفية الشيخ المفيد، 1413هـ)، ص 278.

(3) أبو جعفر محمّد الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، المصدر السابق، ص 420.

للمقاتلين. والنتيجة المترتبة على هذا الاستنباط هي أَنَّ آيَةَ الأنفال قد أُهِمِلَتْ في موضوعه غنائم الحرب، رغم أَنَّ مورد نزولها كان في غنائم الحرب! ولم يقتصر هؤلاء الفقهاء على ذلك، بل قالوا أيضًا بأنَّ الأرض التي تُؤخَذ بالقتال فيجب دفع خمسها، فقد قال الشيخ الطوسي في (الخلاف) في معرض حديثه عن الغنائم:

«ما لا يُنْقَل ولا يحوَّل من الدور والعقارات والأرضين عندنا أَنَّ فيه الخمس، فيكون لأهله، والباقي لجميع المسلمين، مَنْ حَصَرَ القتال وَمَنْ لم يحضر، فيصرف انتفاعه إلى مصالحهم. وعند الشافعي: أَنَّ حكمه حكم ما ينقل ويحوَّل خمسه لأهل الخمس، والباقي للمقاتلة الغانمين»⁽¹⁾.

إنَّ قول الشيخ بوجوب تخميس الأرض المفتوحة يمثل دليلًا على أَنَّهُ قد استنبط هذه الفتوى من آية الخمس. في حين إنَّ الحكم القطعيَّ حول غنائم الحرب قد اتضح في آية الأنفال وقبل نزول آية الخمس، حيث قيل أَنَّ الأنفال لله وللرسول، فلا يشملها الخمس، وليس للمقاتلين ولغيرهم أي حق فيها، إلا إذا شَخَّصَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أو الإمام مصلحةً في ذلك. وإذا كان منهج الشيخ حول استنباط حكم غنائم الحرب من آية الخمس صائبًا لكان الشافعيُّ محققًا 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 كافة، وليست للمقاتلين. ويقول في موضع آخر: «كُلُّ أرضٍ فُتِحَتْ عَنْوَةً بالسيفِ فهي للمسلمين كافة لا يجوز قسمتها بين الغانمين»⁽²⁾.

لو كان ينبغي استنباط حكم غنائم الحرب من آية الخمس فإنَّه -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 أي حال، إنَّ استنباط حكم غنائم الحرب من آية الخمس وإهمال آية الأنفال -بحسب ما سار عليه الشيخ الطوسي- ليس فيه أي تبرير علمي. وَلَعَلَّ الشيخ في كتاب (الخلاف) أيضًا -كرأيه في (المبسوط)- قد ذَهَبَ إلى نَسْخِ آية الأنفال، وإنَّ كان ينفي ذلك في تفسير (التيبان) الذي كتبه لاحقًا. فإذا كان قد ذَهَبَ إلى نسخ آية الأنفال فَمِنْ الطبيعي ألا يقدر على استنباط حكم الغنائم من آية الأنفال، بل عليه استنباطها من آية الخمس. وفي هذا الافتراض لا يُعْتَدُّ 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 عائدة الأرض المفتوحة لجميع المسلمين وعدم جواز تقسيمها بين المقاتلين. بل يمكن قبول رأيه هذا بالنحو الآتي: «بما أنَّ آية الأنفال قد أوضحت حكمَ غنائم الحرب وأوجبت عائدتها لله وللرسول، فيجب أن تكون الأرض المفتوحة تحت إشراف الرسول بوصفه وليَّ المجتمع وقائده، وليوظفها ويستخدمها لمصالح المجتمع». إذن، إنَّ الأرض المفتوحة عائدة لجميع المسلمين، ولكن ليس بالنحو الذي يكون المسلمون جميعاً مَلَأكها وعلى نحوٍ 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 حكمَ الغنائم من آية الخمس، وليس من آية الأنفال. وقد ذكرنا أنموذجاً من أقوال الشيخ الطوسي التي تضمنت دلالةً على هذا الأمر. وإنَّ الفقهاء الآخرين بطبيعة الحال قد حدَّوا حدَّو الشيخ الطوسي في هذه المسألة.

ومن جملة ما ينبغي التنويه إليه هنا هو أنَّ الروايات المتضمنة ذكر الأنفال التي استند إليها الفقهاء، لم يرد فيها ذكرٌ لغنائم الحرب. ليس لأنَّ أئمة أهل البيت عليهم السَّلام كانوا لا يعدُّون غنائم الحرب من الأنفال، أو كانوا يعتقدون بنسخ آية الأنفال، بل ليعتقدوا مصاديق أخرى من الأنفال -غير غنائم الحرب- التي وردَ ذكرُها في الآية، ولكي لا يُظنَّ أن الأنفال محصورة بغنائم الحرب. ولأنَّ غنائم الحرب قد ذُكرت في آية الأنفال فلم تعد ثمة حاجة لتكرارها في متن الروايات، ولذلك لم نجد ذكرًا لعنوان غنائم الحرب في الروايات المتضمنة ذكرًا للأنفال.

نعم، ذُكرت 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 الأراضي الخاصة بالملوك، وكذلك أي شيء مرغوب وقيم آخر يرغب الإمام في أن يصطفاه لنفسه من بين الغنائم، مثل «الجارية الحسنة والفرس الفاره والثوب الحسن».⁽¹⁾

ثمة سؤالان معروضان في هذه الصدد، يجب الإجابة عنهما:

السؤال الأول: بالنظر إلى أنَّ غنائم الحرب كلّها -وفي ضوء مدلول آية الأنفال- يجب أن تكون تحت تصرّف الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ومن بعده تحت تصرّف الإمام، لماذا لم تذكر الروايات شيئاً من غنائم الحرب سوى هذه الأمور ضمن ما يكون تحت تصرّف الإمام؟

(1) الحر 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 أُمَّةٍ الْعَدْلَ أَنْ يُقَدِّرُوا أَنْفُسَهُمْ بِضَعْفَةِ النَّاسِ كَيْلًا يَتَّبِعَ بِالْفَقِيرِ فَقْرُهُ»⁽¹⁾. بالنظر إلى حديث أمير المؤمنين عليه السلام، كيف يمكن تبرير ما وَرَدَ في الروايات حول اصطفاء الإمام الجارية الحسناء والفرس الفاره والثوب الحسن وأي شيء ثمين آخر من بين الغنائم، وكيف يُبرر تخصيص «صوافي الملوك وقطائعهم» للإمام؟ ألا يُفترض بالإمام أن يكون بعيداً عن البذخ والترَف؟ ما الداعي إلى أن تكون هذه الأمور التي تُعدُّ من مظاهر البذخ والترَف تحت تصرفه حصراً؟

للجواب عن السؤال الأول يجب القول بأننا لا يسعنا أن نقبل بأن 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 النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، ومن بعده تحت تصرف الإمام. وهذا لا يعني أن النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ والإمام يتملكان الأنفال، بل يتوليان إدارة شؤونها لثَنَقٍ وتوظَّف لصالح المجتمع. فكلمة «الأنفال» في متن الآية محللة بـ«ال» وتُفهم الاستغراق. أي إنَّ الأنفال كلها ومن دون أي استثناء يجب أن تكون لله وللرسول، وليس بعضها. فعلى سبيل المثال إنَّ الأرض التي تُفْتَحُ بالقتال، والتي قال الشيخ الطوسي بوجوب تخميسها، لا تختلف عن الأراضي والعقارات الخاصة بالملوك، فكلاهما من الأنفال، إذ يجب أن تكون تحت تصرف النَّبِيِّ والإمام. فلا يتعلَّق بها الخمس، وليس للمقاتلين حقٌّ فيها. وهكذا الأمر بالنسبة لصوافي الملوك والأشياء الثمينة التي تُعدُّ من غنائم الحرب، فلأنها تُعدُّ من الأموال العامة يجب تسليمها إلى قائد المجتمع. وهذا حكمٌ قرآنيٌّ قطعيٌّ وَرَدَ في آية الأنفال. إذن، إذا كان هذا هو حكم القرآن فهل يمكن الاستناد إلى الروايات -التي تحتمل الصدق والكذب- وإبطال العمل بآية الأنفال التي تُعدُّ حجةً قطعيةً؟ إنَّ مثل هذا الأمر يحتاج إلى جراءة كبيرة لِيضْرِبَ المرءُ آية القرآن عرض الجدار ويتخذ من الروايات -التي لا تُعدُّ قطعيةً- حجةً بينه وبين الله تعالى. لقد أُمِرنا بأن نُهْمِلَ الروايات التي لا تنسجم مع القرآن الكريم، وأن نعمل بالقرآن. وإنَّ هذه الروايات التي وضعت بعض غنائم الحرب تحت تصرف قيادة المجتمع، وليس كلَّ الغنائم، تعارض نصَّ آية الأنفال التي وضعت جميع الغنائم تحت تصرف قيادة المجتمع، ومن ثمَّ يجب عدم الاعتداد بها على وفق ما أُمِرنا به. والطريق الصحيح هو أن نعمل بآية الأنفال -التي تُعدُّ حجةً قطعيةً- وأن نضع غنائم الحرب كلها تحت تصرف قيادة المجتمع، وليس بعضها، وأن لا نتقيّد بهذه الروايات التي لا تُعدُّ حجةً قطعيةً.

(1) أبو الحسن محمد الرضائي بن الحسن الموسوي (السيد الرضي)، نهج البلاغة، المصدر السابق، ص 325.

وأما بالنسبة للسؤال الآخر فما من جواب لدينا سوى أن نقول بأن تخصيص هذه الأشياء والأمور الكمالية والثمنية للإمام يُعدّ مظهرًا من مظاهر الترف والبذخ، ولا ينسجم هذا الأمر مع روح الإسلام وسيرة النبي صلى الله عليه وآله وسلم وسيرة الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام وأقواله، ومن ثم لا يمكن القبول بذلك. وإذا قيل «إنّ هذه الأشياء الثمينة تُعطى للإمام لأنّه أمين المجتمع، ولكي ينفقها على أحسن وجه ولصالح المجتمع»، نقول في الجواب بأنّ 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 الخمس؟

بعد أن قلنا أنّ رفع التنافي بين آية الأنفال وآية الخمس يتمّ بقولنا أنّ موضوع آية الأنفال يختلف عن موضوع آية الخمس، وإنّ آية الأنفال ناظرة إلى مطلق الأموال العامة منها غنائم الحرب التي تكون لله وللرسول، وإنّ آية الخمس بمدلول الروايات ناظرة إلى الأرباح التي ينالها المرء بطريق شتى، ويجب عليه تخميس صافي الأرباح مرّة واحدة في كلّ عام؛ بعد أن أوضحنا كلّ ذلك يجب الآن أن نوضح من الذي يتعلّق به الخمس؟ وإلى من، أو إلى أيّ جهة يجب دفع الخمس؟ [بالطبع إنّ هذا الموضوع مستقلّ عن مسائل الجهاد، ولكن نتناوله هنا لأهميّة المطلب]. والآن البحث حول الخمس:

عطفاً على الأمر بقتال الكفار المعتدين تخاطب آية الخمس المسلمين بالقول: «إذا كنتم مؤمنين بالله وبما أنزلناه على عبدنا [من إمدادات غيبيّة] في يوم الفرقان [يوم تفريق الحقّ عن الباطل] وفي يوم القتال بين الجمعين [الجمع المؤمن والجمع الكافر في معركة بدر]، فاعلموا أنّ ما كلّ ما تحصلون عليه من غنائم فإنّ خمسه لله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وأبناء السبيل...»: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللَّهِ وَمَا أُنْزِلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّفَاقُ الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. [الأنفال: 41]

من اللازم هنا إيراد الآية السابعة من سورة الحشر التي تشابه كثيراً آية الخمس، وكذلك الآية التالية لها، لنستعين بها في فهم معنى آية الخمس. تنصّ هذه الآية التي تُعرف بآية الفية، والآية التالية لها، على الآتي: ﴿مَا أَفَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَإِنَّ السَّبِيلَ كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ وَمَا آتَاكُمُ

الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ ﴿٧﴾ [الحشر: 7 و8]

أَيُّ إِنَّ مَا مَنَحَهُ اللَّهُ تَعَالَى لِلرَّسُولِ مِنْ أَمْوَالِ بَنِي النَّضِيرِ فَإِنَّهُ لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَلِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ لِكَيْ لَا يَغْدُوَ مَتَدَاوِلًا بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ. فَمَا مَنَحَكُمْ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ، وَمَا مَنَعَكُمْ عَنْهُ فَاقْبَلُوا بِهِ، وَاتَّقُوا اللَّهَ، فَعِقَابُ اللَّهِ تَعَالَى شَدِيدٌ. وَإِنَّ هَذِهِ الْأَمْوَالُ لِلْمُهَاجِرِينَ الْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ، وَهُمْ يَبْتَغُونَ فَضْلَ رَبِّهِمْ وَرِضَاهُ، وَيَنْصُرُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ، فَهَؤُلَاءِ هُمُ الصَّادِقُونَ.

ثُمَّ آراء مختلفة حول آية الخمس وآية الفَيء، وقد يلزم ذكر جميع هذه الآراء ليتضح الموضوع من كل جوانبه.

1. قال سفيان الثوري:

«الْغَنِيمَةُ، مَا أَصَابَ الْمُسْلِمُونَ عَنُودًا بِقِتَالٍ، فِيهِ الْخُمْسُ، وَأَرْبَعَةُ أَخْمَاسِهِ لِمَنْ شَهِدَهَا. وَ«الْفَيء»، مَا صَوْلَحُوا عَلَيْهِ بِغَيْرِ قِتَالٍ، وَلَيْسَ فِيهِ خُمْسٌ، هُوَ لِمَنْ سَمَّى اللَّهَ»⁽¹⁾.

2. قال قتادة:

«كَانَ الْفَيءُ فِي هَؤُلَاءِ، ثُمَّ نَسَخَ ذَلِكَ فِي «سُورَةِ الْأَنْفَالِ»، فَقَالَ: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾، فَنَسَخَتْ هَذِهِ مَا كَانَ قَبْلَهَا فِي (سُورَةِ الْأَنْفَالِ)⁽²⁾، وَجُعِلَ الْخُمْسُ لِمَنْ كَانَ لَهُ الْفَيءُ فِي (سُورَةِ الْحَشْرِ)، وَسَئِرَ ذَلِكَ لِمَنْ قَاتَلَ عَلَيْهِ»⁽³⁾.

يَتَضَحُّ مِنْ هَذَا الرَّأْيِ أَنَّ الْفَيءَ وَالْغَنِيمَةَ فِي رَأْيِ قِتَادَةَ كَانَ شَيْئًا وَاحِدًا، وَلِذَلِكَ عَدَّ آيَةَ الْخُمْسِ نَاسِخَةً لِآيَةِ الْفَيءِ. وَلَكِنَّ ابْنَ كَثِيرٍ احْتَجَّ فِي تَفْسِيرِهِ عَلَى رَأْيِ قِتَادَةَ قَائِلًا بِأَنَّ «هَذِهِ الْآيَةَ [أَيَّ آيَةِ الْخُمْسِ] نَزَلَتْ بَعْدَ وَقْعَةِ بَدْرٍ، وَتِلْكَ [أَيَّ آيَةِ الْفَيءِ] نَزَلَتْ فِي [أَمْوَالِ] بَنِي النَّضِيرِ» الَّتِي غَنَمَهَا الْمُسْلِمُونَ، وَ«لَا خِلَافَ بَيْنَ عُلَمَاءِ السِّيَرِ وَالْمَعَاذِي قَاطِبَةً أَنَّ بَنِي النَّضِيرِ

(1) ابن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، المصدر السابق، ج 13، ص 546.

(2) يقول محقق تفسير الطبري في الهامش وحول هذه العبارة: «في المطبوعة والمخطوطة: «ما كان قبلها في سورة الحشر»، وسيأتي على الصواب كما أثبتته في تفسير سورة الحشر، 28: 25 (بولاق)، ويعني بذلك أنها نسخت قوله في أول سورة الأنفال: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَنْفَالِ﴾. يُنْظَرُ: المصدر نفسه، ج 13، ص 546.

(3) المصدر نفسه، ج 13، ص 546.

بَعْدَ بَدْرٍ»⁽¹⁾. ما يقصده ابن كثير هو أَنَّ آيَةَ الخمس متقدّمة، ولا يمكن أَنْ تكون ناسخةً لآيَةِ الْفِيءِ التي نزلت في وقت متأخر.

3. ذَهَبَ الإمامُ الشافعيُّ إلى أَنَّ الخمسَ يتعلّقُ بالغنيمةِ وبالفِيءِ معاً، وقال في كتاب (الأمّ) بعد ذكره آيتي الخمس والفِيءِ:

«الْغَنِيْمَةُ وَالْفِيءُ يَجْتَمِعَانِ فِي أَنَّ فِيهِمَا مَعَا الْخُمْسَ مِنْ جَمِيعِهِمَا لِمَنْ سَمَاهُ اللَّهُ تَعَالَى لَهُ، وَمَنْ سَمَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ لَهُ فِي الْآيَتَيْنِ مَعَا سَوَاءٌ مُجْتَمِعِينَ غَيْرُ مُفْتَرِقِينَ. قَالَ: ثُمَّ يَتَعَرَّفُ الْحُكْمُ فِي الْأَرْبَعَةِ الْأَخْمَاسِ بِمَا بَيَّنَّ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ عَلَى لِسَانِ نَبِيِّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم- وَفِي فِعْلِهِ، فَإِنَّهُ قَسَمَ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسٍ الْغَنِيْمَةَ، وَالْغَنِيْمَةُ هِيَ الْمُوجِفُّ عَلَيْهَا بِالْخَيْلِ وَالرِّكَابِ لِمَنْ حَصَرَ مِنْ غَنِيٍّ وَفَقِيرٍ، وَالْفِيءُ، وَهُوَ مَا لَمْ يُوجِفْ عَلَيْهِ بِخَيْلٍ، وَلَا رِكَابٍ فَكَانَتْ سَنَةُ النَّبِيِّ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم- فِي قُرَى عَرِينَةِ الَّتِي أَقَاءَهَا اللَّهُ عَلَيْهِ أَنَّ أَرْبَعَةَ أَخْمَاسِهَا لِرَسُولِ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم- خَاصَّةً دُونَ الْمُسْلِمِينَ يَضَعُهُ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم- حَيْثُ أَرَاهُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ»⁽²⁾.

وقد نَقَلَ ابنُ قدامة في (المغني) عن ابن المنذر أَنَّهُ قال:

«وَلَا تُحْفَظُ عَنْ أَحَدٍ قَبْلَ الشَّافِعِيِّ فِي الْفِيءِ خُمْسٌ، كَخُمْسِ الْغَنِيْمَةِ. وَأَخْبَارُ عُمَرَ تَذُلُّ عَلَى مَا قَالَهُ الشَّافِعِيُّ»⁽³⁾.

وفي الكتاب نفسه نَقَلَ رأيَ الفقيه الحنبلي أبي القاسم الخرقبي (ت: 334هـ) الذي قال هو الآخر بأنَّ «الْفِيءَ مَخْمُوسٌ نَصًّا»⁽⁴⁾ كالغنيمة، وبهذا اتَّفَقَ رأيُه مع رأي الشافعي.

ومن الجدير بالذكر أَنَّ الشافعي لم يذكر دليلاً على رأيِه هذا، وأنَّ آيَةَ الْفِيءِ لا تتضمن إشارةً إلى الخمس. ولعلَّ الشافعي قاس الْفِيءَ بالغنيمة، لأنَّ كليهما يُؤْخَذَانِ مِنَ الْكُفَّارِ. يزعم الشافعي أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أعطى خمس الْفِيءِ لأصحاب الخمس، وجعل المتبقّي منه لنفسه. ولكننا لم نجد في أيِّ مصدر تاريخي أَنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أعطى خمسَ أموال بني النضير -الذين استسلموا من دون قتال- إلى أصحاب الخمس. ولعلَّ الشافعي ذكر ذلك اجتهداً، وإذا كان كذلك فقد يغدو هذا الرأي تاريخاً اجتهادياً! على أيِّ حال

(1) أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي، تفسير القرآن العظيم، ت: سامي بن محمد السلامة، ط: الثانية، (الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، 1999م)، ج 4، ص 59.

(2) الشافعي، الأم، المصدر السابق، ج 4، ص 146.

(3) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، المصدر السابق، ج 6، ص 455.

(4) المصدر نفسه، ج 6، ص 445.

إنَّ رأيَ الشافعي هذا حول تخميس الفَيء قابل للبحث والنقاش. وفضلاً عن ذلك، إن اختلاف أصحاب الرأي حول آيَتَي الخمس والفَيء يفصح عن مدى تعقيد هذه المسألة، ومن ثمَّ تحتاج إلى مزيد من التعمُّق والتساؤل والتمحيص.

آيَةُ الْأَنْفَالِ تُفَسِّرُ آيَةَ الْفَيءِ

عَلِمْنَا سَلَفًا أَنَّ آيَةَ الْأَنْفَالِ، -أَيِ ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾- جَعَلَتْ غَنَائِمَ الْحَرْبِ المنقولة وغير المنقولة لله وللرسول، وفي واقع الأمر جعلتها تحت تصرف قائد المجتمع ووليِّ أمره. ومن هنا نعلم أَنَّ عبارة ﴿لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ في متن آيَةِ الْفَيء تحكي الأمر نفسه المذكور في آيَةِ ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ...﴾. لِأَنَّ موضوع آيَةِ الْأَنْفَالِ وَآيَةِ الْفَيء أمر واحد، وهو المال العام الذي ليس له مالك شخصي محدد. لِأَنَّ غَنَائِمَ الْحَرْبِ الَّتِي تُؤَخَذُ بقوة السلاح، والأموال التي يسلّمها الكفّارُ خوفاً أو بعد الصلح، كلاهما من الأموال العامة. وَإِنَّ آيَةَ الْأَنْفَالِ أَوْضَحَتْ حَكَمَ الْأَمْوَالِ الْعَامَةِ، أَيَا كَانَ صَنْفُهَا، فَهِيَ لِلرَّسُولِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فِي ظِلِّ حُكْمِهِ، وبوصفه وليّاً وماسكاً بزمام شؤون المسلمين. وإنَّه صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بطبيعة الحال ينفقها لسد احتياجات المجتمع. إِذْ إِنَّ مَكَانَةَ اللَّهِ وَالرَّسُولِ فِي آيَةِ الْأَنْفَالِ، وَحَتَّى فِي آيَةِ الْفَيءِ، هِيَ مَكَانَةُ الْقَائِدِ وَالْحَاكِمِ، فَحُكْمُ اللَّهِ تَعَالَى يَتَجَلَّى فِي حُكْمِ الرَّسُولِ. وَمِثْلَمَا أَنَّ عبارة ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ ليست في صدد تقسيم الْأَنْفَالِ بَيْنَ اللَّهِ وَالرَّسُولِ، وَلَا تَرُومُ أَنْ تَخْصَّصَ سَهْماً لِلَّهِ وَسَهْماً لِلرَّسُولِ، فَإِنَّ آيَةَ الْفَيءِ أَيْضاً ليست في صدد جعل سهم لله وسهم للرسول وفي مرتبة ذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل، لِأَنَّ مَوْضِعَ اللَّهِ وَالرَّسُولِ فِي آيَةِ الْفَيءِ هُوَ الْمَوْضِعُ نَفْسَهُ فِي آيَةِ الْأَنْفَالِ، أَيِ: مَوْضِعُ الْقَائِدِ وَالْمَانِحِ، وَلَيْسَ مَوْضِعُ الْقَابِضِ وَالْمُسْتَلَمِ. وَهَذَا يَنْبَغِي أَنْ تَسْأَلَ مَا مَعْنَى أَنْ يُحَدَّدَ سَهْمٌ لِلنَّبِيِّ مِنْ فَيٍّ جُعِلَ كُلُّهُ تَحْتَ تَصَرُّفِهِ بِوصفه مالاً عاماً؟ نَعَمْ، إِنَّ ذِي الْقَرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَأَبْنَاءَ السَّبِيلِ هُمْ فِئَاتٌ مِنَ الْمُحْتَاجِينَ الَّذِينَ ذُكِرُوا بِوصفهم نماذج لموارد إنفاق الْفَيءِ، وَإِنَّ الرَّسُولَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ -بوصفه وليّ المجتمع- يعطيهم من الْفَيءِ بقدر احتياجهم. إِذْ يَنْبَغِي أَلَّا نَتَصَوَّرَ أَنَّ الْفَيءَ يَجِبُ تَقْسِيمُهُ عَلَى سِتَّةِ أَسْهُمٍ مُتَسَاوِيَةٍ، وَيُخْصَصُ لِكُلِّ مِّنَ اللَّهِ وَالرَّسُولِ سَهْمٌ وَاحِدٌ. وَيَنْبَغِي أَلَّا نَتَصَوَّرَ أَيْضاً أَنَّ لِلْفِئَاتِ الْأَرْبَعَةِ الْمَذْكُورَةِ فِي آيَةِ الْفَيءِ أَسْهُمٌ مُتَسَاوِيَةٌ. فَعَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ إِذَا كَانَ هُنَاكَ مِئَةٌ مِنَ الْمَسَاكِينِ وَوَاحِدٌ مِنَ أَبْنَاءِ السَّبِيلِ، عِنْدَ ذَلِكَ لَا يُمْكِنُ أَنْ نَقُولَ بِأَنَّ ابْنَ السَّبِيلِ الْوَاحِدَ هَذَا يُنَمَّحُ بِمَقْدَارِ مِئَةِ مَسْكِينٍ. فَإِذَا مَنَحَ النَّبِيُّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ مِئَةَ دِينَارٍ لِهَؤُلَاءِ الْمَسَاكِينِ الْمِئَةِ، وَدِينَاراً وَاحِداً لِبْنِ السَّبِيلِ الْوَاحِدِ، فَلَا شَكَّ فِي أَنَّهُ قَدْ عَمِلَ بِآيَةِ

الْقَيِّءِ. وبهذا يتضح أن الأصناف الأربعة القابضة والمذكورة في آية الْقَيِّءِ ليس لها أسهم متساوية. ذلك أن المعيار الرئيس هو وجود الْعَوَزِ في القابض، وإنَّ الاحتياجات بطبيعة الحال متباينة، ويجب منح كل محتاج قدر احتياجه.

إذن من هنا يتضح أنَّنا في آية الخمس لا يمكننا أن نقول بأنَّ الله والرسول والفئات الأربعة القابضة والمذكورة في آية الخمس -التي هي الفئات نفسها في آية الْقَيِّءِ- يحصلون على أسهم متساوية. لأنَّ موضع الله والرسول هو موضع الحاكم والمانح أو المقبض، وليس موضع القابض. بينما يكون موضع الفئات الأربعة المذكورة هو موضع القابض والمحتاج، وذكرُوا بوصفهم نماذج لموارد إنفاق الخمس، وليس بوصفهم ملأً للأسهم المذكورة في الآية. وفضلاً عن ذلك، إن الفئات الأربعة المذكورة في آية الخمس أيضاً ليست لها أسهم متساوية، وبحسب ما جرى إيضاحه سلفاً حول آية الْقَيِّءِ. فأيتا الْقَيِّءِ والخمس في واقع الأمر تشيران إلى أربعة نماذج من المعضلات الاجتماعية والاحتياجات العامة، إذ يجب تلبية هذه الاحتياجات، وإنَّ النظام الحاكم على المجتمع هو المسؤول عن ذلك.

ضرورة عدم تداول الْقَيِّءِ بين الأغنياء

إنَّ عبارة ﴿لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ في آية الْقَيِّءِ تدلُّ على أنَّ ذكر أربعة موارد من احتياجات المجتمع في هذه الآية قد كان من أجل التأكيد على كَوْنِ الْقَيِّءِ هو جُزءٌ من بيت المال، ويجب إنفاقه لسد احتياجات المجتمع، لا أن يكون تحت تصرف الأغنياء ومتداولاً بينهم. ومن هنا نفهم أنَّ «ذا القُربى» و«اليتامى» إذا كانوا أغنياء فلا سَهَمَ لهم من الْقَيِّءِ، وأنَّ «ابن السبيل» إذا كان غَنِيًّا في وطنه فلا يُعطى من الْقَيِّءِ إلا بقدر سد حاجته ليصل إلى وطنه. ونفهم من هنا أيضاً أن الخمس كَالْقَيِّءِ، يجب إنفاقه لرفع حاجة المحتاجين، وهذا يعني وجوب أن يكون «ذو القربى» و«اليتامى» من المساكين ليتسنى منحهم شيئاً من الْقَيِّءِ والخمس. وبناءً على هذا لا يمكن القبول بما ذكره الشيخ الطوسي في كتابيه (التبيان) و(الخلاف) حول كون «ذو القربى»، «سواء أكانوا أغنياء أو فقراء»⁽¹⁾، فلهم سَهَمٌ من الْقَيِّءِ والخمس.

ويجب الانتباه في هذا الصدد إلى ملحظٍ حول ذكر «ذو القربى» و«اليتامى» في آيتي الْقَيِّءِ والخمس. فعلى الرغم من أنَّهم مشمولون بـ«المساكين» المذكورين في كلتا الآيتين فإنَّ هاتين الفئتين من المساكين وَرَدَ ذكرُها تأكيداً على الاهتمام بالأقرباء واليتامى

(1) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 564.

الفقراء، وَلَحَضَّ المجتمع وإثارة عواطفه حيالهم. وذلك مثل قوله تعالى ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ وَجَبْرِيلَ وَمِيكَالَ فَإِنَّ اللَّهَ عَدُوٌّ لِلْكَافِرِينَ﴾ [البقرة: 98]. من الواضح أنَّ ذكر الملكَيْن جبرئيل وميكائيل، رغم أنَّهما من الملائكة المذكورة في متن الآية، قد جاء لإثارة الانتباه ولتبجيل هذين الملكَيْن المقرَّبَيْن. وهكذا الأمر بالنسبة لـ «ذي القربى» و«اليتامى» في آيَتَيِ الْفَيِّ والخمس، فعلى الرغم من كونهما من ضمن المساكين المذكورين في الآيَتَيْنِ، فقد أُشير إليهما بنحو خاص لإثارة الانتباه إلى الأقرباء واليتامى المحتاجين، وليس ليكونوا في مقابل المساكين وليُخصص لهم سهمان مستقلان. ومن لوازم هذا المطلب: ألا يُقسَّم الْفَيِّ والخمس على سِتَّةِ أسهم، لأنَّ «ذي القربى» و«اليتامى» هم من المساكين أصلاً المذكورين في آيَتَيِ الْفَيِّ والخمس، ومن ثَمَّ لا معنى في تخصيص سهم مستقل لهم. بل إنَّ الْفَيِّ والخمس تحت تصرف النظام الحاكم، وَيُعْطَى لِكُلِّ فَرْدٍ أو لِكُلِّ فِئَةٍ بقدر احتياجهم.

ما يجب الاعتناء به في هذا الصدد وبنحو خاص هو ما جاء في الآية التالية لِآيَةِ الْفَيِّ، أيُّ قوله تعالى: ﴿لِلْفُقَرَاءِ الْمُهَاجِرِينَ الَّذِينَ أُخْرِجُوا مِنْ دِيَارِهِمْ وَأَمْوَالِهِمْ﴾. ما تدلُّ عليه هذه الآية هو أنَّ الْفَيِّ يجب أن يُعطى للمحتاجين، وتدلُّ أيضاً على أن هؤلاء المحتاجين، سواءً أكانوا من أقرباء النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أو لم يكونوا من أقرباءه فإنَّهم يُعطَوْنَ من الْفَيِّ. وإنَّ النَّبِيَّ الْكَرِيمَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قد فَعَلَ ذلك، إذ قَسَمَ أموال بني النضير -التي كانت فيئاً- بين المهاجرين الذين تركوا أموالهم في مكَّة وجاءوا فقراء إلى المدينة، وإنَّ معظم المهاجرين لم يكونوا من أقرباء النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. ذَكَرَ البلاذريُّ (ت: 279هـ) في فتوح البلدان:

«أقطع رسول الله «صلى الله عليه وآله» من أرض بني النضير أبا بكر وعبد

الرحمن بن عوف وأبا دجانة سماك بن خرشة الساعدي وغيرهم»⁽¹⁾.

ومن الواضح أنَّ هؤلاء لم يكونوا ممن يُعدُّون من ذوي القربى.

وذَكَرَ الطبرسيُّ في (مَجْمَعِ الْبَيَانِ):

«جَعَلَ اللَّهُ أموال بني النضير لرسوله خالصةً، يفعل بها ما يشاء، فقَسَمَهَا رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم بين المهاجرين، ولم يعط الأنصارَ منها شيئاً، إلا ثلاثة نفر،

كانت بهم حاجة، وهم أبو دجانة، وسهل بن حنيف، والحارث بن الصمة»⁽²⁾.

(1) أحمد بن يحيى بن جابر بن داود البَلَاذُرِيُّ، فتوح البلدان، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (القاهرة: مكتبة

النهضة المصرية، 1956)، ج 1، ص 18.

(2) الطبرسيُّ، مجمع البيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 431.

يتضح مما تقدّم أنّ المحتاجين فقط لهم حقّ في الفَيء، سواء أكانوا من أقرباء النَّبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، أو لم يكونوا من أقربائه. لأنّ هؤلاء الثلاث المذكورين من فقراء الأنصار الذين أُعطوا من أموال بني النضير لم يكونوا من أقرباء النَّبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. وكان بين المهاجرين ممّن لم يكن من أقرباء النَّبيّ، مثل أبي بكر وعبد الرَّحمن بن عوف، ولكنّهم كانوا فقراء ومحتاجين، وأعطوا من الفَيء. وهذا ما يوضّح أنّ مفردة «ذي القُربى» في آية الفَيء ليست بمعنى أقرباء النَّبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، بل بمعنى مطلق الأقرباء، أي أقرباء مخاطبي الآية. فلذا بالنظر إلى أنّ «ذوي القُربى» يجب أن يكونوا من المحتاجين، (وهُم بالطبع يُعدّون من المساكين المذكورين في متن الآية)، يجب القول بأنّ ذِكْر «ذوي القُربى» في هذا السياق، وخاصّةً في آية الفَيء وهكذا في آية الخمس، كان لإثارة عواطف المخاطبين بالنسبة لأقربائهم. فأية الفَيء تريد أن تقول لنا أنّ هذا الفَيء يجب استعماله في توفير ما يحتاجه أقربائكم [الفقراء]، وإنّ آية الخمس تريد أن تقول لنا أن الخمس الذي تعطونه للحاكم يُنفق لتأمين احتياجات أقربائكم الفقراء. وهذا مثل قوله تعالى في الآيات 14 و15 و16 من سورة البلد: ﴿أَوْ إِطْعَمَ فِي يَوْمٍ ذِي مَسْغَبَةٍ يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ أَوْ مَسْكِينًا ذَا مَتْرَبَةٍ﴾. تدعو هذه الآيات إلى إطعام الأقرباء اليتامى والمسكين المشردّ 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 أنّ اليتيم الفقير هو مصداق للمسكين ذي المتربة، ولا يمثل صنفاً مستقلاً في مقابل المسكين. ولذا يجب القول بأنّ اليتيم الجائع ذُكر في الآية لخصوصيته وقرباته، وذلك لإثارة عواطف المخاطبين ليولوا اهتماماً خاصاً باليتام الجائعين ولا سيما أقربائهم اليتامى. وبالنسبة لآيتي الفَيء والخمس أيضاً فقد وردت مفردتا «ذي القُربى» و«اليتامى»، ولكنّ المفردتين في سورة البلد، (أي اليتامى وذي القُربى) وردتا على شاكلة الصفة والموصوف: ﴿يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾، أي اليتيم الذي يكون من أقربائكم وأرحامكم، وهو تعبير يمثل مصداقاً لـ«يتامى» ومصداقاً لـ«ذي القُربى» في آن. وقد ذُكر المسكين بوصفه ﴿ذَا مَتْرَبَةٍ﴾ أي من يجلس على التراب من شدّة الفقر والعوز، وذلك لإثارة مزيد من التعاطف والترحّم في المخاطبين، وهذا لا يعني أنّ المسكين إذا كان يجلس على السجّاد فقد لا يوصى بإطعامه. ومن البديهي أنّه لا يتوهم أحد أنّ المراد من ﴿يَتِيمًا ذَا مَقْرَبَةٍ﴾ هو اليتيم الذي يكون من أقرباء النَّبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. بل الجميع يدركون أنّ المراد هو اليتيم الذي يكون من أقرباء المخاطب. وبالنسبة لآيتي الفَيء والخمس أيضاً المراد من «ذي القُربى» هم أقرباء المخاطبين. وإنّ تقدّم مفردة «الرسول» في هاتين الآيتين على مفردة «ذي

القربى» لا يُعَدُّ دليلاً على أن المراد هم أقرباء الرسول، وبحسب ما تصوّر الشيخ الطوسي في (التبيان)⁽¹⁾.

ملخص
<p>أينما وَرَدَ ذِكْرُ «ذي القربى» في آيات القرآن الكريم فإنَّ المرادَ هم أقرباء المخاطب، مثل الآية 177 من سورة البقرة: ﴿... وَأَقْرَبَ الْمَالِ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ...﴾ حيث وَرَدَ ذِكْرُ الفئات الأربع ذاتها المذكورة في آيَتَيِ الْفِيءِ والخمس. تقول هذه الآية أنَّ الرَّبَّ هو أن يؤتي الإنسانَ المَالَ -رغم حبه له- للأقرباء والأيتام والمساكين وأبناء السبيل. من الواضح أن المراد من «ذوي القربى» في هذه الآية هم أقرباء المخاطب، وليس أقرباء النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. وهكذا الأمر بالنسبة للآية 36 من سورة النساء: ﴿...وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَبِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينَ...﴾ ومن الواضح هنا أن المراد من «ذي القربى» هم أقرباء المخاطب. وكذلك في الآية 26 من سورة الإسراء: ﴿وَأَتَى ذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ...﴾، ومن الواضح أيضًا بالنسبة لهذه الآية أن المراد من «ذا القربى» هم أقرباء المخاطب؛ وكذلك في الآية 90 من سورة النحل: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى...﴾.</p> <p>ما وَرَدَ في هذه الآيات حول الإحسان لـ«ذوي القربى» يعكس لغة القرآن والأسلوب القرآني في توظيف مفردة «ذي القربى»، إذ يُفهم أن المراد من «ذي القربى» في القرآن هم أقرباء المخاطب. وإنَّ هذه الآيات تمثِّل قرينةً بالنسبة للآيات الأخرى، فإينما وردت توصية أو جاء حُكْمٌ حول «ذي القربى» فإنَّ المراد من هذه المفردة هم أقرباء المخاطب، وليس أقرباء النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، لأنَّ القرآن الكريم يُفسِّر بعضه بعضًا. وإذن مفردة «ذي القربى» في آيَتَيِ الْفِيءِ والخمس أيضًا يُراد بها أقرباء المخاطب. تقول آية الْفِيءِ ما معناها: «إذا كنتم تتوقعون أن يُعطى لكم من أموال بني النضير، التي تُعَدُّ فَيْئًا، فاعلموا أنَّها أموال عامة ولذلك توضع تحت تصرف النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بوصفه وليًّا للمجتمع، وهو مَنْ ينفقها في احتياجات أقربائكم الفقراء واحتياجات اليتامى والمساكين وأبناء السبيل». وتقول آية الخمس ما معناها: «اعلموا أنَّ هذا الخمس الذي تعطونه لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بوصفه وليًّا للمجتمع يُنفق لرفع احتياجات أقربائكم الفقراء واحتياجات اليتامى والمساكين وأبناء السبيل».</p> <p>ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لكونه أحد مخاطبي الآيات الداعية إلى الإحسان لـ«ذوي القربى» فمن الطبيعي أن مفردة «ذي القربى» في هذه الآيات تشمل أقرباء النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أيضًا، ولكن ليس لكونه نبيًّا، بل لكونه أحد مخاطبي هذه الآيات، ومن ثَمَّ يجب عليه أن يعنى بأقربائه بنحو خاص.</p>

تقسيم الخمس على ستة أسهم أو خمسة

ذَكَرَ الشيخُ الطوسيُّ في كتابه (الخلاف):

«عندنا أنَّ الْخُمْسَ يُقسَّمُ سِتَّةَ أَقْسَامٍ: سَهْمٌ لِلَّهِ، وَسَهْمٌ لِرَسُولِهِ، وَسَهْمٌ لِذِي الْقُرْبَى- فهذه الثلاثة أسهم كانت لِلنَّبِيِّ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وبعده لمن يَقُومُ مقامه من الْأَئِمَّةِ، وَسَهْمٌ لِلْيَتَامَى، وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينَ، وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ مِنْ آلِ مُحَمَّدٍ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، لا يشركهم فيه غيرهم، واختلفَ الفقهاء في ذلك. فَذَهَبَ الشافعيُّ إلى أنَّ خمسَ الغنيمة يقسَّم على خمسة أسهم: سهم لرسول الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)، وسهم لذي القربى، وسهم لِلْيَتَامَى، وسهم لِلْمَسَاكِينَ، وسهم لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ. فأما سهمُ رسولِ الله (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ)- فيُصرف في مصالح المسلمين. وأما سهمُ ذي القربى فإنه

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 564.

يُصْرَفُ إِلَى ذَوِي الْقُرْبَى عَلَى مَا كَانَ يَصْرَفُ إِلَيْهِمْ عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عَلَى مَا نَبَّيْنَهُ فِيهِمَا بَعْدَ. وَذَهَبَ أَبُو الْعَالِيَةِ الرِّيَاحِيُّ إِلَى أَنَّ الْخُمْسَ مِنَ الْغَنِيمَةِ وَالْفَيِّءِ مَقْسُومٌ عَلَى سِتَّةِ أَصْهُمٍ: سَهْمٌ لِلَّهِ تَعَالَى، وَسَهْمٌ لِرَسُولِهِ، وَسَهْمٌ لِذِي الْقُرْبَى، وَسَهْمٌ لِلْيَتَامَى، وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ، وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ. وَذَهَبَ مَالِكٌ إِلَى أَنَّ خُمْسَ الْغَنِيمَةِ وَأَرْبَعَةَ أَصْهُمَاتِ الْفَيِّءِ مَفْوُضٌ إِلَى اجْتِهَادِ الْإِمَامِ لِيَصْرَفَهُ إِلَى مَنْ رَأَى أَنْ يَصْرَفَهُ إِلَيْهِ. وَذَهَبَ أَبُو حَنِيفَةَ إِلَى أَنَّ خُمْسَ الْغَنِيمَةِ وَأَرْبَعَةَ أَصْهُمَاتِ الْفَيِّءِ يُقَسَّمُ عَلَى ثَلَاثَةِ أَصْهُمٍ: سَهْمٌ لِلْيَتَامَى، وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ. هَذَا الَّذِي رَوَاهُ عَنْهُ الْحَسَنُ بْنُ زِيَادٍ اللَّوْلُؤِيُّ. وَرَوَى ابْنُ سَمَاعَةَ عَنْهُ مَفْسَرًا، فَقَالَ: كَانَ أَبُو حَنِيفَةَ يَقُولُ: أَنَّ ذَلِكَ كَانَ مَقْسُومًا عَلَى عَهْدِ رَسُولِ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) عَلَى مَا ذَكَرَ الشَّافِعِيُّ عَلَى خُمْسَةٍ، إِلَّا أَنَّهُ لَمَّا مَاتَ سَقَطَ سَهْمُهُ وَسَهْمُ ذِي الْقُرْبَى الَّذِينَ كَانُوا عَلَى عَهْدِهِ، وَبَقِيَ الْأَصْنَافُ الثَّلَاثَةُ فَيُصْرَفُ إِلَيْهِمْ.

ثُمَّ اخْتَلَفَ أَصْحَابُهُ فِي سَهْمِ ذِي الْقُرْبَى، فَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: كَانُوا يَسْتَحَقُّونَ بِالْقِرَابَةِ ثُمَّ سَقَطَ بِمَوْتِهِمْ. وَمِنْهُمْ مَنْ قَالَ: مَا كَانُوا يَسْتَحَقُّونَ شَيْئًا، وَإِنَّمَا كَانَ رَسُولُ اللَّهِ (صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ) يَتَصَدَّقُ عَلَيْهِمْ لِقَرَابَتِهِمْ. فَأَمَّا أَبُو الْعَالِيَةِ الرِّيَاحِيُّ فَهُوَ رَجُلٌ مِنْ ثِقَاتِ التَّابِعِينَ.

دَلِيلُنَا: إِجْمَاعُ الْفِرْقَةِ الْمُحَقِّقَةِ وَأَخْبَارِهِمْ. وَأَيْضًا قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾، فَهَؤُلَاءِ سِتَّةُ أَجْنَاسٍ، فَيَجِبُ أَنْ يُقَسَّمَ سِتَّةُ أَقْسَامٍ، فَمَنْ قَسَّمَ عَلَى خَمْسَةٍ فَقَدْ تَرَكَ الظَّاهَرَ [فِي الْآيَةِ]، وَكَذَلِكَ مَنْ قَسَّمَ عَلَى ثَلَاثَةٍ»⁽¹⁾.

مِنْ اللَّازِمِ هُنَا إِيرَادُ جُمْلَةٍ مِنَ الْمَلَاخِظِ:

الْمَلَحَظُ الْأَوَّلُ: بِالنِّسْبَةِ لِقَوْلِ الشَّيْخِ حَوْلَ كَوْنِ «الْخُمْسِ يُقَسَّمُ سِتَّةَ أَقْسَامٍ»، اتَّضَحَ سَلَفًا أَنَّ تَقْسِيمَ الْخُمْسِ وَالْفَيِّءِ عَلَى سِتَّةِ أَقْسَامٍ، بَلْ إِنَّ أَوَّلَ تَقْسِيمِ الْخُمْسِ وَالْفَيِّءِ عَلَى أَقْسَامٍ لَيْسَ صَحِيحًا، وَلَا حَاجَةَ لِتَكَرُّارِ مَا قِيلَ.

الْمَلَحَظُ الثَّانِي: بِالنِّسْبَةِ لِقَوْلِ الشَّيْخِ حَوْلَ كَوْنِ الْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنَاءِ السَّبِيلِ مِمَّنْ يَكُونُ لَهُمْ سَهْمٌ مِنَ الْخُمْسِ يَجِبُ أَنْ يَكُونُوا مِنْ «آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لَا يَشْرِكُهُمْ فِيهِمْ غَيْرُهُمْ»؛ مِنْ لَوَازِمِ هَذَا الْقَوْلِ هُوَ أَنْ يَكُونَ سَهْمُ أَقْرَبَاءِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ قَدْ عُنِيَ مَرَّتَيْنِ فِي آيَةِ الْخُمْسِ، مَرَّةً بِوَصْفِهِمْ مِنْ «ذَوِي الْقُرْبَى»، وَمَرَّةً بِوَصْفِهِمْ مِنْ «آلِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ»، إِذْ يَشْمَلُ ذَلِكَ الْفُتَاتُ الثَّلَاثُ الْمَذْكُورَةُ فِي آيَةِ الْخُمْسِ،

(1) أَبُو جَعْفَرٍ مُحَمَّدٌ الطُّوسِيُّ، الْخُلَافَ، الْمَصْدَرُ السَّابِقُ، ج 4، ص 209 - 211، (الْمَسْأَلَةُ 37، فِي تَقْسِيمِ الْخُمْسِ).

وهذا غير منطقي وخارج عن النهج الصحيح في التشريع، وإنَّه عمل غير معقول، ولا يمكن أن ننسب العمل غير المعقول لله تعالى.

الملحظ الثالث: بالنسبة لِقول الشيخ حول كون «سَهْم الله، وسَهْم الرسول، وسهم ذي القربى كان لِلنَّبِيِّ (صَلَّى الله عليه وآله) في عهده، وبعده لمن يقوم مقامه من الأئمة»، من لوازم هذا القول هو أن لا يُعطى سهم ذي القربى أبدًا إلى ذي القربى أنفسهم، لأنَّه في عهد الرسول يعود إليه صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم، ويعود من بعده للإمام. فإذا ما الداعي من إعطاء ذوي القربى سهمًا لا يأخذونه أبدًا؟ إنَّه عمل عبثي ولا طائل منه، ولا ينبغي نسبة مثل هذا العمل العبثي لله وللقرآن.

الملحظ الرابع: يتضح من جملة ما نقله الشيخ من أقوال الفقهاء السنة أنَّ أبا العالية [رُفِيع بن يزيد بن مهران الرياحي (ت 90 أو 93هـ)] والإمام مالك وأبا حنيفة ذهبوا إلى أنَّ الفَيَّ أيضًا يُخَمَّس كالغنيمة. إذن ما نَقَلَهُ ابن قدامة عن ابن المنذر، حول كون الشافعي لم يسبقه أحدًا بالقول بأنَّ في الفَيَّ خُمُس كالغنيمة، غير صحيح؛ لأنَّه اتَّضح أنَّ كلاً من أبي العالية وأبي حنيفة ومالك قالوا بأنَّ في الفَيَّ خُمُسًا كالغنيمة. ولكنَّ ابن المنذر لم يكن مطلعًا على رأي هؤلاء الفقهاء الثلاثة. أمَّا التساؤل عن مدرك الشافعي والفقهاء الثلاثة من قبله في هذه الفتوى فإنَّه يتطلَّب مجالاً وبحثاً آخر، فلعلَّ هؤلاء الفقهاء الأربعة أفتوا بمثل هذه الفتوى من خلال قياس الفَيَّ بالغنيمة. مهما يكن من الأمر فإنَّ هذه الفتوى كانت متداولة بين الفقهاء المبرِّزين في القرنين الأول والثاني الهجريين، وإنَّ الإمام الشافعي قبلها من دون تردد. ولكن على الرغم من كلِّ ذلك لا يَسَعُنَا أن نقبلها، لأنَّ الفَيَّ -الذي يُعَدُّ من الأموال العامة- كلَّه تحت تصرف النَّبِيِّ، وإذا قلنا بوجوب تخميس الفَيَّ فهذا يعني أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم كان يجب عليه أن يدفع خمس الفَيَّ لنفسه ولـ«ذي القربى» و«اليتامى» و«المساكين» و«أبناء السبيل». في حين إنَّ الفَيَّ وبيت المال كلَّه تحت تصرف النَّبِيِّ الذي يعطي لهذه الفئات الأربع بقدر احتياجهم من بيت المال، فما الداعي إذن إلى أن يعطي خمس الفَيَّ لنفسه ولهذه الفئات الأربع وبنحو مستقل عن سائر بيت المال؟ هل هذا عمل معقول؟

تقسيم الخمس في الفقه السني

ذَكَرَ ابن قدامة في (المُغْنِي):

«الْخُمْسُ يُقَسَّمُ عَلَى خَمْسَةِ أَشْهُمٍ. وَبِهَذَا قَالَ عَطَاءٌ، وَمُجَاهِدٌ، وَالشَّعْبِيُّ، وَالنَّخَعِيُّ، وَقَتَادَةُ، وَابْنُ جُرَيْجٍ، وَالشَّافِعِيُّ. وَقِيلَ: يُقَسَّمُ عَلَى سِتَّةٍ؛ سَهْمٌ لِلَّهِ تَعَالَى وَسَهْمٌ لِرَسُولِهِ

لِظَاهِرِ قَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ [الأنفال: 41]. فَعَدَّ سِتَّةً، وَجَعَلَ اللَّهُ تَعَالَى لِنَفْسِهِ سَهْمًا سَادِسًا، وَهُوَ مَرْدُودٌ عَلَى عِبَادِ اللَّهِ أَهْلِ الْحَاجَةِ⁽¹⁾.

يتضح من هذه العبارة أَنَّ الفقهاء السَّنة في القرنين الأول والثاني الهجريين كانوا يقولون بتقسيم الخمس على أسهم متساوية، وَأَنَّ أَكْثَرَهُمْ قالوا خمسة أسهم، وقليلًا منهم قال ستة أسهم، ما عدا الإمام مالك، الذي كان يقول -بحسب ما نَقَلَ ابْنُ قدامة في (المغني)- بَأَنَّ «الْقِيَّ وَالْخُمُسَ وَاحِدٌ، يُجْعَلَانِ فِي بَيْتِ الْمَالِ»⁽²⁾، وهذا يعني عدم الجدوى من تقسيمه على بضعة أسهم.

يتضح من هنا أَنَّ باكورة تقسيم الخمس على أسهم متساوية -سواء أكانت خمسة أسهم أو ستة- تعود إلى فتوى الفقهاء السَّنة واجتهادهم، وهم بطبيعة الحال استنبطوا ذلك من ظاهر آية الخمس. وقد وَرَدَ أَيْضًا 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 السَّنة، حيث رُوِيَ عن الإمام جعفر الصادق عليه السَّلام أَنَّهُ قال:

«كَانَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ- إِذَا أَتَاهُ الْمَغْنَمُ أَخَذَ صَفْوَهُ وَكَانَ ذَلِكَ لَهُ، ثُمَّ يُقَسَّمُ ما بقي خمسة أخماس ويأخذ خُمُسَهُ، ثُمَّ يُقَسَّمُ أَرْبَعَةُ أَخْمَاسٍ بَيْنَ النَّاسِ الَّذِينَ قَاتَلُوا عَلَيْهِ، ثُمَّ قَسَمَ الْخُمُسَ الَّذِي أَخَذَهُ خُمُسَةَ أَخْمَاسٍ، يَأْخُذُ خُمُسَ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ لِنَفْسِهِ، ثُمَّ يُقَسَّمُ الْأَرْبَعَةُ الْأَخْمَاسُ بَيْنَ ذَوِي الْقُرْبَى وَالْيَتَامَى وَالْمَسَاكِينِ وَأَبْنَاءِ السَّبِيلِ يُعْطِي كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمْ جَمِيعًا، وَكَذَلِكَ الْإِمَامُ يَأْخُذُ كَمَا أَخَذَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ»⁽³⁾.

وفي حديثٍ آخر يُعرَفُ بمرسلة حماد بن عيسى، رُوِيَ عن الإمام موسى الكاظم عليه السَّلام أَنَّهُ قال:

«الْخُمُسُ مِنْ خَمْسَةِ أَشْيَاءَ، مِنَ الْغَنَائِمِ وَمِنَ الْغَوَصِ وَالْكُنُوزِ وَمِنَ الْمَعَادِنِ وَالْمَلَاخِ... يُؤْخَذُ مِنْ كُلِّ هَذِهِ الصُّنُوفِ الْخُمُسُ فَيُجْعَلُ لِمَنْ جَعَلَهُ اللَّهُ لَهُ، وَيُقَسَّمُ أَرْبَعَةُ أَخْمَاسٍ بَيْنَ مَنْ قَاتَلَ عَلَيْهِ وَوَلِيِّ ذَلِكَ، وَيُقَسَّمُ بَيْنَهُمُ الْخُمُسُ عَلَى سِتَّةِ أَسْهُمٍ، سَهْمٌ لِلَّهِ عَزَّ وَجَلَّ، وَسَهْمٌ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَسَهْمٌ لِذِي الْقُرْبَى، وَسَهْمٌ لِلْيَتَامَى وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ، وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ، فَسَهْمٌ لِلَّهِ وَسَهْمٌ لِرَسُولِهِ لِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ

(1) عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة، المغني، المصدر السابق، ج 6، ص 456 و457.

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 457.

(3) أبو جعفر محمد الطوسي، تهذيب الأحكام في شرح المقنعة للشيخ المفيد، تحقيق وتصحيح: حسن الخراسان، علي آخوندي، محمد آخوندي، ط: الرابعة، (طهران: دار الكتب العلمية، 1365ش)، ج 4، ص 128.

وَأَلَهُ، وَسَهْمُ اللَّهِ وَسَهْمُ رَسُولِهِ لَوْلِي الْأَمْرِ بَعْدَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَرِثَتَهُ، فَلَهُ ثَلَاثَةُ أَسْهُمٍ، سَهْمَانِ وَرِثَتُهُ وَسَهْمٌ مَقْسُومٌ لَهُ مِنَ اللَّهِ، فَلَهُ نِصْفُ الْخُمْسِ كَامِلًا، وَنِصْفُ الْخُمْسِ الْبَاقِي بَيْنَ أَهْلِ بَيْتِهِ، سَهْمٌ لِأَيَّتَامِهِمْ وَسَهْمٌ لِمَسَاكِينِهِمْ»⁽¹⁾.

ينسجم مضمون هذا الحديث مع رأي الأقلية من فقهاء السنة. وما هو سائد اليوم تسمية نصف الخمس بأنه سهم الإمام، ونصفه الآخر يسهم السادة، ومستند هذا الرأي يعود إلى مرسله حماد هذه.

اتَّضَحَ سَلَفًا أَنَّ تَقْسِيمَ الْخُمْسِ عَلَى أَسْهُمٍ مَتَسَاوِيَةٍ غَيْرِ صَحِيحٍ، وَثَمَّةٌ حَدِيثٌ صَحِيحٌ يَنْفِي تَقْسِيمَ الْخُمْسِ عَلَى بَضْعَةِ أَسْهُمٍ مَتَسَاوِيَةٍ، بَلْ يَنْفِي أَيْضًا أَصْلَ تَقْسِيمِ الْخُمْسِ؛ وَهُوَ حَدِيثُ رَوَاهُ أَحْمَدُ بْنُ مُحَمَّدٍ بْنُ أَبِي نَصْرِ الْبَزْزَنِي (ت 221هـ) عَنِ الْإِمَامِ عَلِيِّ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ، إِذْ قَالَ:

«سُئِلَ عَنْ قَوْلِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَى﴾؟ فَقِيلَ لَهُ: فَمَا كَانَ لِلَّهِ فَلِمَنْ هُوَ؟ فَقَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِلرَّسُولِ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ، وَمَا كَانَ لِلرَّسُولِ اللَّهُ فَهُوَ لِلْإِمَامِ. فَقِيلَ لَهُ: أَفَرَأَيْتَ إِنْ كَانَ صَنْفٌ مِنَ الْأَصْنَافِ أَكْثَرَ، وَصَنْفٌ أَقَلٌّ، مَا يُصْنَعُ بِهِ؟ [على سبيل المثال يكون مئة من الأيتام وعشرة من أبناء السبيل]. قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: ذَاكَ إِلَى الْإِمَامِ، أَرَأَيْتَ رَسُولَ اللَّهِ كَيْفَ يَصْنَعُ، أَلَيْسَ إِنَّمَا كَانَ يُعْطِي عَلَى مَا يَرَى؟ كَذَلِكَ الْإِمَامُ»⁽²⁾.

يُسْتَنْبَطُ مِنْ هَذَا الْحَدِيثِ جُمْلَةٌ مِنَ الْمَطَالِبِ:

المطلب الأول: إِنَّ السَّهْمَ الَّذِي خَصَّصَتْهُ آيَةُ الْخُمْسِ ظَاهِرًا لِلَّهِ تَعَالَى لَا يَعْنِي وَاقِعًا أَنَّهُ يَجِبُ إِخْرَاجُ سَهْمٍ لِلَّهِ تَعَالَى، لِأَنَّ الْخُمْسَ كُلَّهُ يَجِبُ أَنْ يَكُونَ تَحْتَ تَصَرُّفِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بِوصفه خليفة الله وولي المجتمع. فإذا لا معنى من إخراج سهم لله تعالى.

المطلب الثاني: لَا يُقَسَّمُ الْخُمْسُ عَلَى أَسْهُمٍ مَتَسَاوِيَةٍ، فَلَوْ كَانَ هُنَاكَ مِئَةٌ يَتِيمٍ وَعِشْرَةٌ مِنْ أَبْنَاءِ السَّبِيلِ لَا يُمْكِنُ إِعْطَاءُ أَبْنَاءِ السَّبِيلِ الْعِشْرَةَ سَهْمًا بِمَقْدَارِ مِئَةِ يَتِيمٍ. بَلِ الْخُمْسُ كُلُّهُ تَحْتَ تَصَرُّفِ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَلَهُ أَنْ يُعْطِيَ كَمَا يَرَى.

المطلب الثالث: لَمْ يَقَسِّمْ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الْخُمْسَ عَلَى أَسْهُمٍ مَتَسَاوِيَةٍ، بَلْ كَانَ يُعْطِي كُلَّ صَنْفٍ مِنَ الْأَصْنَافِ الْمَذْكُورَةِ فِي آيَةِ الْخُمْسِ بِحَسَبِ الْمَصْلَحَةِ وَبِمَقْدَارِ حَاجَتِهِمْ.

(1) المصدر نفسه، ج 4، ص 128.

(2) 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)

المطلب الرابع: يسري هذا الحكم بعد رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ أَيضًا، وإنَّ اختيار التصرف بالخمس يُحال إلى الإمام وحاكم المجتمع، وعليه أن يعمل كالنبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ، وأن يعطي لكلِّ صنف من الأصناف المذكورة في آية الخمس بحسب المصلحة وبمقدار احتياجهم.

المطلب الخامس: لا يملك كلُّ صنف من الأصناف المذكورة في آية الخمس سهمًا من الخمس، بل إنَّ هذه الأصناف قد ذُكرت بوصفها نماذج مختارة من موارد صرف الخمس. وعلى النبيِّ أو الإمام، بوصفه وليِّ 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 سهمًا واحدًا من الخمس من أصل ستة أسهم.

يتضح إذن أنَّ حديث البنزطيِّ المرويَّ عن الإمام عليِّ الرضا عليه السَّلام يتعارض مع الحديثين السابقين، لأنَّ مضمون ذينك الحديثين يقتضي تقسيم الخمس على خمسة أسهم أو ستة أسهم، وإنَّ حديث البنزطيِّ ينفي أساسًا تقسيم الخمس. فالحديثان المتقدمان ينسجمان مع رأي الأكثرية والأقلية من فقهاء السنة⁽²⁾، وحديث البنزطيِّ هذا يعارض ذلك. ونحن مأمورون -في حال حدوث تعارض بين حديثين- بأنَّ نعمل بالحديث المعارض لرأي السنَّة. إذن علينا في هذه المسألة أن نعمل بحديث البنزطيِّ المرويَّ عن الإمام عليِّ الرضا عليه السَّلام الذي نفى تقسيم الخمس على أسهم. لأنَّه أينما تعارضت فتوى أئمة أهل البيت عليهم السَّلام مع فتوى فقهاء السنَّة فقد تتقدَّم فتوى الأئمة عليهم السَّلام. وهذا أشبه ما يكون باختلاف الفتوى بين مرجعين للتقليد، فعلى سبيل المثال إذا كانت فتوى مرجع التقليد الذي يقلِّده زيد تتعارض مع فتوى مرجع التقليد الذي يقلِّده خالد فإنَّ على زيد أن يعمل بفتوى مرجعه. وهنا أيضًا علينا العمل بفتوى الإمام عليِّ الرضا عليه السَّلام التي وردت في حديث البنزطيِّ، وليس بفتوى الفقهاء السنَّة، وليس بالحديث المنسجم مع رأيهم، وهذا بالطبع لا يتعارض مع الوحدة الإسلاميَّة. لأنَّ الانسجام الدينيَّ والإسلاميَّ محفوظ في محلِّه، ويجب أن يكون محفوظًا. ولكنَّه في الوقت نفسه على كلِّ العمل بفتوى فقيهه.

بالإضافة إلى كلِّ ذلك ثمة حديثان آخران يؤيِّدان حديث البنزطيِّ في نفي تقسيم الخمس. الأوَّل حديثٌ مرويٌّ عن الإمام علي النَّقي عليه السَّلام وبالعبارات الآتية:

(1) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، المصدر السابق، ج 4، ص 209 - 211، (المسألة 37، في تقسيم الخمس).

(2) تقدَّم 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 عَلِيٍّ بْنُ شَجَاعٍ التَّيْسَابُورِيُّ أَنَّهُ سَأَلَ أَبَا الْحَسَنِ الثَّالِثَ عَنْ رَجُلٍ أَصَابَ مِنْ صَبِغَتِهِ مِنَ الْحِنْطَةِ مِائَةَ كَرٍّ⁽¹⁾ مَا يَزُكِّي، فَأَخَذَ مِنْهُ الْعَشْرَ عَشْرَةَ أَكْرَارَ وَذَهَبَ مِنْهُ بِسَبَبِ عِمَارَةِ الضَّيْعَةِ ثَلَاثُونَ كَرًّا، وَبَقِيَ فِي يَدِهِ سِتُونَ كَرًّا، مَا الَّذِي يَجِبُ لَكَ مِنْ ذَلِكَ؟ وَهَلْ يَجِبُ لِأَصْحَابِهِ مِنْ ذَلِكَ عَلَيْهِ شَيْءٌ؟ فَوَقَّعَ عَلَيْهِ السَّلَامُ: لِي مِنْهُ الْخُمْسُ مِمَّا يَفْضُلُ مِنْ مَوْنَتِهِ»⁽²⁾.

والحديث الآخر عن أبي علي الحسن بن راشد، وهو وكيل الإمام علي النقي عليه السلام، إذ قال:

«قُلْتُ لَهُ أَمَرْتَنِي بِالْقِيَامِ بِأَمْرِكَ وَأَخَذَ حَقَّكَ فَأَعْلَمْتَ مَوَالِيكَ ذَلِكَ. فَقَالَ لِي بَعْضُهُمْ: وَأَيُّ شَيْءٍ حَقُّهُ؟ فَلَمْ أَدْرِ مَا أَجِيبُهُ؟ فَقَالَ: يَجِبُ عَلَيْهِمُ الْخُمْسُ. فَقُلْتُ فِي أَيِّ شَيْءٍ؟ فَقَالَ: فِي أَمْتَعَتِهِمْ وَضَيَاعِهِمْ. قَالَ وَالتَّاجِرُ عَلَيْهِ وَالصَّانِعُ بِيَدِهِ. فَقَالَ: ذَلِكَ إِذَا أَمَكْنَهُمْ بَعْدَ مَوْنَتِهِمْ»⁽³⁾.

يتضح من هذين الحديثين أنَّ الخُمسَ كُلَّهُ يَجِبُ وَضْعُهُ تَحْتَ تَصَرُّفِ الْإِمَامِ، وَمِنْ لَوَازِمِ ذَلِكَ هُوَ عَدَمُ تَقْسِيمِ الْخُمْسِ عَلَى أَسْهَمٍ. وَبِهَذَا يُؤَيِّدُ هَذَانِ الْحَدِيثَانِ حَدِيثَ الْبَزْنَطِيِّ حَوْلَ نَفْيِ تَقْسِيمِ الْخُمْسِ، مِمَّا يَتَعَزَّزُ حَدِيثُ الْبَزْنَطِيِّ بِنَحْوِ أَكْثَرِ، وَمِنْ ثَمَّ يَكُونُ بِمَقْدُورِ الْفَقِيهِ أَنْ يَفْتِيَ مِنْ دُونِ تَرَدُّدٍ وَشَكٍّ، وَأَنْ يَقُولَ: «الْخُمْسُ لَا يُقَسَّمُ أُسَاسًا، لَا عَلَى خَمْسَةِ أَسْهَمٍ، وَلَا عَلَى سِتَّةِ أَسْهَمٍ. بَلْ يُعْطَى كُلُّهُ دَفْعَةً وَاحِدَةً لِلنَّبِيِّ أَوْ لِلْإِمَامِ، بِوصفه وَلِيَّ الْمَجْتَمَعِ وَحَاكِمِهِ، وَلِيُصَرَّفَ لِرَفْعِ حَاجَاتِ النَّاسِ».

ومن المناسب أن نذكر ملحظًا في هذا الصدد، وهو أنَّ ما نقلناه سَلَفًا عَنْ كِتَابِ (الْخِلَافِ) لِلشَّيْخِ الطُّوسِيِّ، حَيْثُ قَالَ بـ«تَقْسِيمِ الْخُمْسِ عَلَى سِتَّةِ أَسْهَمٍ»، يَعْكُسُ مَا أَفْتَى بِهِ فِي ضَوْءِ مِرْسَلَةِ حَمَّادِ بْنِ عَيْسَى، وَهُوَ مَا يَنْسَجِمُ مَعَ رَأْيِ الْأَقْلِيَّةِ مِنْ فَهَاءِ السُّنَّةِ، وَيَتَعَارَضُ مَعَ حَدِيثِ الْبَزْنَطِيِّ الْمَرْوِيِّ عَنِ الْإِمَامِ عَلِيِّ الرِّضَا عَلَيْهِ السَّلَامُ الَّذِي نَفَى تَقْسِيمَ الْخُمْسِ. فِي حِينِ كَانَ

(1) والكَرُّ يَعَادِلُ 1200 رَطْلًا عِرَاقِيًّا أَوْ 10900 مِثْقَالًا. [المؤلف]. «الكر، بالضم، جمع أكرار، مكيال لأهل العراق قدره ستون قفيزًا، القفيز: ثَمَانِي مَكَاكِيكٍ، وَالْمَكُوكُ: صَاعٌ وَنِصْفٌ، وَهُوَ ثَلَاثُ كَيْلِجَاتٍ. قَالَ الْأَزْهَرِيُّ: وَالكَرُّ مِنْ هَذَا الْحِسَابِ اثْنَا عَشَرَ وَسَقًّا، كُلُّ وَسْقٍ سِتُّونَ صَاعًا، أَوْ أَرْبَعُونَ إِرْدَبًا، بِحِسَابِ أَهْلِ مِصْرَ، كَمَا قَالَ ابْنُ سَيِّدِهِ». مُحَمَّدٌ مَرْتَضَى الْحُسَيْنِيِّ الزَّيْدِيِّ، تَاجُ الْعُرُوسِ مِنْ جَوَاهِرِ الْقَامُوسِ، (الكويت: وزارة الإرشاد والأبناء في الكويت-المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب 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 يفتي في ضوء حديث البنظي، وألا يعتمد مرسله حمّاد في فتواه. لأنّ هذه المرسله تنسجم مع فتوى الفقهاء السنة وتتعارض مع فتوى الإمام عليّ الرضا عليه السّلام التي ورَدَتْ في حديث البنظي. فضلاً على ذلك إنّ سند المرسله فاقد للاعتبار، لسقوط أحد رواها، ولذلك سُميت بالمرسله، إذ لا يُعلّم شيء عن الراوي المجهول، هل يُعدّ من الثقات أم ليس كذلك؟ ولكن على الرغم من كلّ ذلك نجد الشيخ الطوسيّ بدلاً من أن يفتي في ضوء الحديث الصحيح الذي رواه البنظيّ معارضاً لفتوى الفقهاء السنة، وبدلاً من أن يقول بأنّ الخمس لا يُقسّم، أفتى طبقاً لمرسله حمّاد المنسجمة مع فتوى الفقهاء السنة وقال بتقسيم الخمس على ستة أسهم. وبهذا فإنّه قد رجّح الرواية المرسله ذات السند غير المعتبر، والتي انطوت على فتوى الفقهاء السّنة، وقدمها على رواية البنظي ذات السند الصحيح، والتي انطوت على فتوى الإمام عليّ الرضا عليه السّلام، وفي الوقت ذاته عمل على خلاف ما أمّر به الأئمة في ترجيح الرواية المخالفة لرأي العامة، وذلك بترجيحه الرواية المنسجمة مع رأي العامة!

وبعد الشيخ الطوسيّ جرى تداول وقبول الفتوى القائلة بتقسيم الخمس على ستة أسهم متساوية، ومنح الإمام ثلاثة أسهم، وثلاثة أخرى لليتامى والمساكين ولأبناء السبيل من أقرباء النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، لأنّ الشيخ الطوسيّ أفتى بها. وبالنظر إلى شخصيته الفذة والفريدة في الدرس الفقهي لم يعارضه فقيه آخر، وظلّت هذه الفتوى تُتناقل في الكتب الفقهية الشيعية على مدى القرون، وعُدّت من المسلّمات. حتّى بات هذا الرأي في الأوساط الشيعية -أي الرأي القائل بأنّ نصف الخمس من سهم الإمام، ونصفه الآخر للسادة- من الأمور غير القابلة للإنكار. في حين إنّ المصدر الرئيس لهذه الفتوى هي مرسله حمّاد بن عيسى، وهي رواية لا اعتبار لسندها، وتتعارض مع رواية البنظي الصحيحة التي تنطوي على فتوى الإمام عليّ الرضا عليه السّلام وتُعدّ حجة فقهية معتبرة. وهذا ما يجعل إعادة النظر في هذه المسألة ضرورة ملحة جداً.

مصرف الخمس في غير المصارف المذكورة في متن الآية

هل حُدّد صرف الخمس بالأصناف الأربعة التي ذكرتهم آية الخمس بعد الله ورسوله؟ أم ثمة موارد أخرى في المجتمع يمكن صرف الخمس فيها؟ نعلم أنّ الأصناف الأربعة المذكورة في آية الخمس قد ذُكرت بعينها في آية الفّيء، ولا ينبغي الشكّ في أنّ هذه الأصناف الأربعة تُعدّ من مصارف الخمس والفّيء. ولكنّ البحث والاجتهاد في هذه المسألة يثير تساؤلاً مؤداه: هل ثمة احتياجات أخرى في المجتمع يمكن معالجتها بأموال الخمس والفّيء، مثل نفقات الدفاع وتوفير الاحتياجات اللازمة للحفاظ على الأمن والصحة والنهوض بالواقع العلمي في

المجتمع وغيرها من الموارد؟ وَرَدَ في روايةٍ تقدّم ذكرها، نقلًا عن كتاب (الخلاف) للشيخ الطوسي، أنَّ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ اشترى من أموال القِيء معدّات عسكريّة للدفاع؛ وبالنظر إلى أنَّ تلك الأصناف الأربعة المذكورة في آية الخمس بوصفها من موارد مصرف الخمس قد وردت عينًا في آية القِيء، [فالمتوقّع من ظاهر الآية هو أن يُحدد موارد صرف القِيء بهذه الأصناف فقط]، بيد أنَّ النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ لم يحصر مصرف القِيء بهذه الأصناف الأربعة المذكورة في الآية، بل أوضح عمليًا إمكانية صرف القِيء في موارد أخرى من احتياجات المجتمع. إنَّ عمل النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ هذا يُفهمنا أنَّه أينما كان هناك أمر يحتاجه المجتمع فقد يمكن -مع الاعتناء بالأولويات- توفير ذلك الاحتياج من محلّ الخمس والقِيء، وإنَّ كان ذلك الاحتياج لا يندرج ضمن الأصناف الأربعة المذكورة في متن آيَتَي الخمس والقِيء. ويُفهمنا عمَلُ النَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ أيضًا أنَّ المعيار في ذِكْرِ الأصناف الأربعة في هاتين الآيتين هو احتياجهن. وإذا ما اكتشفنا معيار الحكم في آية الخمس وآية القِيء سنفهم أنَّ هذا المعيار متى ما وُجد، أي متى ما وُجد الاحتياج، فقد يمكن صرف الخمس والقِيء تلبيةً لذلك الاحتياج.

بالإضافة إلى ذلك إنَّ آية الصدقات أيضًا من شأنها أن تكون قرينةً دالة على هذا المطلب. فقد وَرَدَتْ في آية الصدقات ثمانية موارد لمصرف الصدقات: 1. الفقراء، 2. المساكين، 3. العاملين عليها، 4. المؤلّفة قلوبهم، 5. تحرير الرقاب، 6. الغارمين، أي تسديد ديون المديونين، 7. في سبيل الله، 8. أبناء السبيل»، وَنَصَّ الآية: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمُؤَلَّفَةِ قُلُوبُهُمْ وَفِي الرِّقَابِ وَالْغَارِمِينَ وَفِي سَبِيلِ اللَّهِ وَابْنِ السَّبِيلِ فَرِيضَةً مِّنَ اللَّهِ وَاللَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: 60].

بحسب ما نرى لم يرد ذِكْرُ لِإِيْتَام في متن هذه الآية، فهل يا ترى يمكن لأحدهم أن يقول -بالاستناد إلى هذه الآية- بِعَدَمِ جواز صرف الصدقات والزكاة لِتأمين احتياجات الأيتام الفقراء؟ لا يمكن مطلقًا توقّع ذلك. إذن نفهم من هنا أنَّ الأصناف الثمانية المعنيّة بمصرف الصدقات المذكورة في هذه الآية هي مجرد نماذج، وإنَّ مصرف الصدقات لا ينحصر بهذه الموارد الثمانية. وبالطبع إنَّ أداة «إنّما» في بداية آية الصدقات قد وَرَدَتْ لِلْحَصْرِ النسبي وليس لِلْحَصْرِ الحقيقي. لأنّه بحسب ما جاء قبل آية الصدقات كان بعض الطمّاعين يلمزون النَّبِيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وآلِهِ وَسَلَّمَ في إعطاء الصدقات، ويعاتبونه لِمَ لا يعطيهم أكثر من ذلك، على الرغم من كونهم لم يكونوا بمحتاجين؛ فلذا وردت أداة «إنّما» في بداية آية الصدقات لِتُفهم أنَّ مصرف الصدقات يشمل جملة من موارد الاحتياج، وهي ما ذُكِرَتْ في الآية، وإنّما

ليست لمن يطمع في أن ينال أكبر قدر من الصدقات، وحصرت الآية مصرف الصدقات في موارد الاحتياج في مقابل غير المحتاجين الطمّاعين. ومن المعلوم هنا أن اليتامى الفقراء هم من موارد الاحتياج، ومن ثمّ يمكن تأمين احتياجاتهم من محلّ الصدقات، على الرغم من عدم ذكرهم في متن الآية. ومثلما يمكن صرف الصدقات تلبيةً لاحتياجات الأيتام ومن دون أي تردّد وشكّ، ورغم عدم تطرّق آية الصدقات للأيتام، فقد يمكن كذلك صرف الخمس والقيء -مع مراعاة الأولويات- لسدّ أيّ احتياج اجتماعيّ، لأنّ المعيار الرئيس هو وجود الحاجة، وقد تضمّنت آية الخمس وآية القيء أربعة نماذج من هذه الاحتياجات، فيما تضمّنت آية الصدقات ثمانية موارد، ومن دون أن تكون «الحاجة» محصورة بهذه الموارد.

﴿ذِي الْقُرْبَى﴾ بِمَعْنَى الْإِمَامِ!

من القضايا المثيرة للنقاش التي تناولها الفقهاء الشيعة هي قولهم بأنّ «ذِي الْقُرْبَى» في آية الخمس بمعنى الإمام، وحتىّ أنّهم ادّعوا الإجماع على ذلك. فقد كتّب صاحبُ (الجواهر):

«والمراد بذِي الْقُرْبَى في الكتاب والسنة هو الإمام عليه السّلام بلا خلاف معتدّ به أجده فيه بيننا، بل الظاهر الإجماع عليه، بل هو من معقد إجماع الانتصار [للسيد المرتضى] والغنية [لابن زُهْرَة]، كما أنّه في التذكرة [للعلمة الحلّي] نسبته إلى علمائنا، وفي المنتهى عن الشيخ [الطوسي] الإجماع عليه للمرسلين السابقين، ومرسل [حمّاد] ابن عيسى»⁽¹⁾.

يشير صاحبُ (الجواهر) إلى ثلاث روايات مرسّلة كدليل على هذه المسألة، وهي كالآتي:

1. رواية حمّاد بن عيسى:

«الخمسة على ستة أسهم: سهمٌ لله وسهمٌ لرسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وسهمٌ لذِي الْقُرْبَى، وسهمٌ لليتامى، وسهمٌ للمساكين وسهمٌ لأبناء السبيل، وسهمٌ لله وسهمٌ لرسوله لأولي الأمر من بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وراثّةً، فله ثلاثة أسهم، سهمان وراثّةً، وسهم مقسوم له من الله، [المراد سهم ذِي الْقُرْبَى]، وله نصف الخمس كملاً، ونصف الخمس الباقي بين أهل بيته»⁽²⁾.

بما أنّ هذه الرواية جعلت سهمَ «ذِي الْقُرْبَى» لوليّ الأمر فلذا استنبطوا أنّ مفردة «ذِي الْقُرْبَى» في آية الخمس تعني وليّ الأمر والإمام.

(1) محمّد حسن الجواهريّ النجفيّ، جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام، المصدر السابق، ج 16، ص 86.

(2) محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المصدر السابق، ج 30، ص 513.

2. رواية أحمد بن محمد التي وَرَدَ فيها:

«فَأَمَّا الْخَمْسُ فَيُقَسَّمُ عَلَى سِتَّةِ أَصْهُمٍ: سَهْمٌ لِلَّهِ، وَسَهْمٌ لِلرَّسُولِ، وَسَهْمٌ لِذَوِي الْقُرْبَى، وَسَهْمٌ لِلْيَتَامَى وَسَهْمٌ لِلْمَسَاكِينِ، وَسَهْمٌ لِأَبْنَاءِ السَّبِيلِ، فَأَلْذِي لِلَّهِ فَلِرَّسُولِ اللَّهِ، فَرَسُولُ اللَّهِ أَحَقُّ بِهِ فَهُوَ لَهُ خَاصَّةً، وَالَّذِي لِلرَّسُولِ هُوَ [مِنْ بَعْدِهِ] لِذِي الْقُرْبَى وَالْحِجَّةِ فِي زَمَانِهِ...»⁽¹⁾.

لقد اعتمدوا عبارة «والذي للرَّسُولِ هُوَ لِذِي الْقُرْبَى وَالْحِجَّةِ فِي زَمَانِهِ» في هذه الرواية واستنبطوا من ذلك أنَّ المراد من «ذِي الْقُرْبَى» في آية الخمس هو الإمام.

3. رواية عبد الله بن بكير:

«خُمْسُ اللَّهِ لِلْإِمَامِ، وَخُمْسُ الرَّسُولِ لِلْإِمَامِ، وَخُمْسُ «ذَوِي الْقُرْبَى» لِقَرَابَةِ الرَّسُولِ لِلْإِمَامِ»⁽²⁾.

وبالنسبة لهذه الرواية أيضًا اعتمدوا فيها عبارة «خمس «ذَوِي الْقُرْبَى» لِقَرَابَةِ الرَّسُولِ لِلْإِمَامِ»، مستنبطين أنَّ «ذِي الْقُرْبَى» في آية الخمس بمعنى الإمام. من اللازم هنا التنويه إلى ملحظين.

الملحظ الأول: هذه الروايات الثلاث فاقدة للاعتبار من جانبين:

الجانب الأول: لا اعتبار لِسندِها، لأنَّ ثَمَّةَ رَاٍ مجهول في سند كلِّ منها، وَلَمْ يُذَكَّرْ اسْمُهُ؛ ولهذا السبب سُمِّيَتْ بالمرسلة. ولا يُعْلَمُ ما إذا كان الرواة الذين لم تُذَكَّرْ أَسْمَاؤُهُمْ صادقين أم كذَّابِينَ. وإنَّ التعويل على رواية ذات رَاٍ مجهول لا ينسجم مع العقل، ولا يجيزه الشرع، فقد وَرَدَ في القرآن الكريم: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: 36]. ونحن لا نعلم هل ما نقله هؤلاء الرواة المجهولون الثلاثة حقٌّ أو باطل؟ إذن بالاستناد إلى حكم العقل وبحكم هذه الآية الموافقة لحكم العقل لا يسعنا التسليم بقول هؤلاء الرواة المجهولين. وقد وَرَدَ في الحديث «انظروا عَمَّنْ تَأْخُذُونَ الْعِلْمَ»، ونحن في هذا الصدد لا نعلم عَمَّنْ نَأْخُذُ عِلْمَنَا، لأننا لا نعرف هؤلاء الرواة المجهولين.

الجانب الثاني: ينطوي متن كلِّ واحدة من هذه الروايات على ثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: تقتضي هذه الروايات الثلاث أن يكون سهم «ذِي الْقُرْبَى» 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.

لإمام بالفعل ليدفع له سهم «ذي القُربى»، ومن ثمَّ إذا أُريدَ تقسيم الخمس في حياة النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فلن يكون ثَمَّة مالِك لسهم «ذي القُربى»، ولا يُعلَم إلى مَنْ يجب دفعه.

الإشكال الثاني: يتعارض مضمون هذه الروايات الثلاث مع مضمون حديث البنظي الصحيح المتضمن فتوى للإمام عليِّ الرضا عليه السَّلام. لأنَّ الخمسَ في هذه الروايات الثلاث قُسِّمَ على ستة أسهم، بينما نفى حديث البنظي -المتقدِّم ذكره- أصل تقسيم الخمس، حيث قيل أنَّ الخمسَ كُلُّهُ للإمام⁽¹⁾. ومن المعلوم أنَّ الحديث صحيح السند يتقدَّم على الحديث الذي لا اعتبار لسنده، ومن ثمَّ لا يُعوَّل على هذه الروايات الثلاث.

الإشكال الثالث: ينسجم مضمون هذه الروايات الثلاث مع فتوى السنَّة ويتعارض مع فتوى الإمام عليِّ الرضا عليه السَّلام في حديث البنظي. وأينما كان ثَمَّة تعارض بين روايتين فنحن مأمورون باعتماد الرواية المخالفة لرأي السنَّة. فإذن علينا في هذا الصدد أن نعتمد رواية البنظي المتضمنة فتوى الإمام عليِّ الرضا عليه السَّلام، ونُهمل الروايات الثلاث الفاقدة للاعتبار والمنسجمة مع رأي السنَّة. ومن اللازم هنا الاعتناء بملحظ آخر، وهو أنَّ مفردة «ذي القُربى» إذا كانت بمعنى الإمام ستكون «تخصيص الأكثر»⁽²⁾، ذلك أنَّ «ذي القُربى» مطلَّقة، ولها مئات أو آلاف المصاديق، وأنَّ يُراد منها فرد واحد مستهجنٌ وبعيد عن البلاغة القرآنية، ويجب حتمًا تجنُّب ذلك.

ومن المحتمل جدًّا أن يكون الرواة غير الحذرين لهذه الروايات الثلاث متأثرين بفتوى السنة وقبلوا فكرة تقسيم الخمس على ستَّة أسهم ونسبوها إلى الإمام المعصوم؛ ذلك أنَّ الرواة غير الحذرين كانوا كثيرًا ما يفعلون ذلك.

الملحظ الثاني: إنَّ مدرك الإجماع الذي ذكره صاحبُ (الجواهر) يقتصر -بحسب قوله هو- على هذه الروايات الثلاث. ولأنَّ هذا المدرك معلوم فلم يعد الإجماع المزعوم دليلًا مستقلًّا؛ وبما أنَّه قد اتَّضح سلفًا أنَّ هذه الروايات الثلاث فاقدة للاعتبار فمن ثمَّ يفقد الإجماعُ المزعوم اعتباره تلقائيًا.

(1) يُنظر: محمَّد بن الحسن الحرَّ 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 عامًّا أو قاعدة، وتكون هذه القيود أو الاستثناءات أكثر عددًا أو شمولًا من القواعد التي لا تزال سارية. بمعنى 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 محقق في هذه المسألة لوجود الاختلاف فيها. فقد ذكر الشريف المرتضى في كتابه (الانتصار):

«وفيه [أي بعض العلماء الإمامية] مَنْ لَا يَخْصُ الْإِمَامَ بِسَهْمٍ ذِي الْقُرْبَى وَيَجْعَلَهُ لَجَمِيعِ قَرَابَةِ الرَّسُولِ عَلَيْهِ السَّلَامُ مِنْ بَنِي هَاشِمٍ، [وَمِنْ ثَمَّ لَا تَكُونُ «ذِي الْقُرْبَى» بِمَعْنَى الْإِمَامِ]»⁽¹⁾.

وقال المحقق [الحلي] في (المعتبر):

«قَالَ آخَرُونَ مَنْ [مِنْ عُلَمَاءِ الْإِمَامِيَّةِ]: الْمَرَادُ بِهِ [أَيُّ ذَوِي الْقُرْبَى]: ذَوُو قَرَابَةِ النَّبِيِّ مِنْ وَلَدِ هَاشِمٍ»⁽²⁾.

وقال صاحب (المدارك)، [السيد محمد العاملي الجبعي (ت 1009هـ)]:

«إِنَّ لَفْظَ ذِي الْقُرْبَى صَالِحٌ لِلْجِنْسِ وَغَيْرِهِ، بَلِ الْمَتَبَادِرُ مِنْهُ فِي هَذَا الْمَقَامِ الْجِنْسُ، كَمَا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى ﴿وَاتَّذَا الْقُرْبَى حَقَّهُ﴾، [وَكَذَلِكَ]: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَى﴾، وَغَيْرَ ذَلِكَ مِنَ الْآيَاتِ الْكَثِيرَةِ. فَيَجِبُ الْحَمْلُ عَلَيْهِ إِلَى أَنْ يَثْبُتَ الْمُقْتَضِي لِلْعَدُولِ عَنْهُ، وَمَعَ ذَلِكَ فِرَادَةُ الْوَاحِدِ مِنْ هَذَا اللَّفْظِ هُنَا تَتَوَقَّفُ عَلَى قِيَامِ الْحُجَّةِ بِذَلِكَ، أَمَّا بِدُونِهِ فَيَكُونُ مَمْتَنًّا كَمَا فِي ابْنِ السَّبِيلِ [فِي آيَةِ الْخَمْسِ]»⁽³⁾.

يرى صاحب (المدارك) أَنَّ الْمَرَادَ مِنْ «ذِي الْقُرْبَى» فِي آيَةِ الْخَمْسِ هُمْ أَقْرَبَاءُ الْمُخَاطَبِ، وَلَيْسَ أَقْرَبَاءُ النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ.

وقال العلامة الحلي في (المختلف):

«إِنَّ سَهْمَ ذِي الْقُرْبَى لَا يَخْتَصُّ بِالْإِمَامِ-عَلَيْهِ السَّلَامُ-، بَلْ هُوَ لَجَمِيعِ قَرَابَةِ رَسُولِ اللَّهِ-صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ-مِنْ بَنِي هَاشِمٍ. وَرَوَاهُ ابْنُ بَابُوَيْهٍ فِي كِتَابِ الْمُقَنَّعِ، وَكِتَابِ مَنْ لَا يَحْضَرُهُ الْفَقِيهَ، وَهُوَ اخْتِيَارُ ابْنِ الْجَنِيدِ»⁽⁴⁾.

(1) علي بن الحسين الموسوي علم الهدى الشريف المرتضى، الانتصار لما انفردت به الإمامية، تحقيق: السيد حسين الموسوي البروجردي، ط: الأولى، (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية والأستانة الرضوية المقدسة، 1441هـ)، ج 1، ص 424. مسألة [114] [ما يجب فيه الخمس وكيفية قسمته].

(2) جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلي الحلي، المعتبر في شرح المختصر، ط: الأولى، (قم: مؤسسة سيد الشهداء، 1407هـ)، ج 2، ص 629.

(3) محمد بن علي الموسوي العاملي الجبعي، 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، 1413هـ)، ج 3، ص 327.

وقد استند الشيخ الصدوق (ت 381هـ) في (مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه) ⁽¹⁾ و(المقنع) ⁽²⁾ بحديث زكريا بن مالك الجعفي الذي قال فيه: «خمس الرسول فلأقاربه، وخمس ذوي القربى فهم أقرباؤه...» ⁽³⁾، [وبالطبع إنَّ «ذي القربى» في مثل هذا السياق لا تكون بمعنى الإمام]، وهذا يعني أنَّ الصدوق أيضًا يرى أنَّ «ذي القربى» بمعنى أقرباء الرسول وليس بمعنى الإمام.

وبهذا ينبغي أن نتساءل إذا كانت المسألة التي يعتقد بها جَمْعُ من العلماء الشيعة - وبحسب ما ذكر الشريف المرتضى والمحقق الحلي - بأنَّ «ذي القربى» في آية الخمس بمعنى أقرباء الرسول، وليس بمعنى الإمام، وإذا كان الشيخ الصدوق وابن الجنيد أيضًا يعتقدان بذلك، فكيف يمكن القول بأنَّه يظهر إجماعٌ لدى العلماء الشيعة على أنَّ «ذي القربى» في آية الخمس بمعنى الإمام، وبحسب ما ادَّعى صاحبُ (الجواهر)؟ خلاصة القول في هذا المطلب هو أنَّ الإجماع غير متحقق في هذه المسألة، بل المحقق هو الاختلاف. ولذا لا يُعْتَدُّ بما قاله صاحب (الجواهر) حول وجود الإجماع، كما لا يُعْتَدُّ أيضًا بما وَرَدَ في تقارير دروس السيّد البروجرديّ (ت 1961م) في (زبدة المقال) ⁽⁴⁾، حيث قيل أنَّ أصحابنا أجمعوا في هذه المسألة. بعد كلِّ ما تقدّم يُعْرَضُ سؤال مؤداه: بالنسبة للذين يقولون بأنَّ «ذي القربى» في آية الخمس بمعنى الإمام، هل يعتقدون بأنَّ «ذي القربى» في آية الخمس أيضًا بمعنى الإمام؟ وإذا كانوا يقولون بذلك فما هو دليلهم؟ وإذا كانوا لا يقولون بذلك فلماذا يفرّقون بين «ذي القربى» في آية الخمس و«ذي القربى» في آية الفّيء؟ نحن نعلم بأنَّ هناك تشابهاً بين آية الخمس وآية الفّيء، لأنَّ في كلتا الآيتين ذُكِرَ الله والرسول و«ذو القربى» و«اليتامى» و«المساكين» و«ابن السبيل» بوصفهم مَنْ يرجع إليهم الخمس والفّيء، وإذا كان يُراد من «ذي القربى» في آية الخمس أن تكون بمعنى الإمام فما الذي يمنع من ألا تكون بمعنى الإمام في آية الفّيء؟ وما السبب في التفريق بين معنى «ذي القربى» في هاتين الآيتين؟

(1) يُنظر: محمّد بن علي بن بابويه القميّ الصدوق، مَنْ لَا يَحْضُرُهُ الْفَقِيه، تحقيق: علي أكبر غفاري، ط: الثانية، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، 1413هـ)، ج 2، ص 42.

(2) يُنظر: محمّد بن علي بن بابويه القميّ الصدوق، المقنع، (د.م)، مؤسسة الإمام الهادي عليه السّلام، 1415هـ، ص 171.

(3) محمّد بن الحسن الحرّ العامليّ، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المصدر السابق، ج 30، ص 509.

(4) نصّ العبارة المذكورة في زبدة المقال: «إنَّ سهمي الله والرسول راجعان إلى الإمام عليه السّلام، كلٌّ في زمانه فيضافان إلى سهمه، وهذا هو المجمع عليه بين أصحابنا الإماميين إجماعاً محققاً مستنداً إلى رواياتهم». يُنظر: عباس الحسينيّ القزوينيّ، زبدة المقال في خمس الرسول والآل، تقارير دروس السيّد حسين الطباطبائيّ البروجرديّ، (قم: العِلْمِيَّة، د.ت)، ص 6.

الإجابة الصحيحة عن هذا السؤال هي أن مفردة «ذي القربى» ليست بمعنى الإمام، لا في آية الخمس ولا في آية الفيه، ولو كان الله تعالى يريد إعطاء سَهْمٍ للإمام في آية الخمس أو في آية الفيه لَصَرَّحَ بمفردة الإمام في متن الآية، مثلما ذكر حول النَّبِيِّ إبراهيم عليه السَّلام: ﴿إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا﴾ [البقرة: 124]، وما كانت ثَمَّة حاجة إلى إيراد لفظة «ذي القربى» لِيُخْتَلَفَ الفقهاء والمفسِّرون وَلِيَقْعُوا في لبس.

الإشكال الآخر في هذا الصدد هو أَنَّ جعل سَهْمٍ للإمام في حياة الرسول -في آية الخمس- وتحت عنوان «ذي القربى» عمل غير مُبَرَّر، بل هو لَغْوٌ، لأنَّه لا وجود لإمام بالفعل في حياة الرسول ليأخذ هذا السهم. فلذا لا معنى في جعل سَهْمٍ مِنَ الخمس لِمَنْ ليس له عنوان أو وجود خارجي.

لقد تنبَّه صاحبُ (الجواهر) إلى هذا الإشكال، ولذا تصوَّر أنَّه يُعَالَجُ بهذا النحو، إذ قال:

«المراد بِذِي القربى الإمام عليه السَّلام... وهو الإمام في حياته، فيأخذ الثلاثة حينئذ سهم له بالأصالة وسهم الله، لأنَّ ما كان له فهو لوليِّه، وَسَهْمُ ذِي القربى باعتبار أنَّه الإمام عليه السَّلام حال حياته، ولا إمام غيره، وَحينئذٍ إطلاق المصنف كون الثلاثة لِلنَّبِيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ على هذا الوجه، ولو لأنَّه لم يُعَرَفْ في ذلك خلاف، وإنَّ كان ظاهر الآية وغيرها مِنَ النصوص خلافه»⁽¹⁾.

هل ثَمَّة مَنْ تصوَّر حتَّى الآن أنَّ صاحب القراية مع الرسول هو الرسول نفسه؟ سبحان الله! انظروا أنَّ الفقيه الذي عَدَّ «ذي القربى» في آية الخمس بمعنى الإمام كيف واجه إشكالاً حَرَجًا وبات في مأزق، وكيف أخذ يبرر ويسعى للتخلص من هذا المأزق، وإنَّه في الوقت نفسه يقرُّ بأنَّ تبريره هذا يعارض ظاهر الآية والروايات!

(1) محمَّد حسن النجفي الجواهري، جواهر الكلام، المصدر السابق، ج 16، ص 84.

تَنْوِيهٌ

لقد وَرَدَ في حديث البنزطيِّ المرويِّ عن الإمام عليِّ الرضا عليه السَّلام أنَّ الخمسَ كُلَّهُ يوضع دفعَةً واحدةً تحت تصرّف الإمام لينفقه كيفما يشاء وبحسب ما يراه صالحًا لرفع الاحتياجات. والطريق المعقول أيضًا هو أن يكون الخمس تحت تصرّف النظام الحاكم الذي يمتلك السلطةَ تنفيذيةً 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 أسهم من أسهم الخمس الستة للإمام الذي يتحكّم بالخمس كُلِّه وبيت المال كُلِّه؟! الأمر أشبه ما يكون بمزحة، وساحة الشرع مُبرأة من ذلك.

ومن البديهي أنَّ قول الإمام عليِّ الرضا عليه السَّلام في حديث البنزطيِّ حول كون «الخمس كُلِّه للإمام»، يراد منه الإمام مبسوط اليد والماسك بزمام الأمور، وتعبير آخر المراد هو النظام الحاكم؛ ورغم أنَّ الإمام عليِّ الرضا عليه السَّلام لم يكن مبسوط اليد ولا ممَّن يمسك بزمام الأمور فإنه بيَّن حكم الإسلام إلى قيام الساعة، سواء أكان الحاكم هو أو لم يكن.

فضلاً عن ذلك يجب أن نعلم بأنَّ الخمس ليس ملكاً شخصياً للإمام وللحاكم، بل هو جزء من بيت المال، وأمانة مودعة بيده، إذ يجب إنفاقه في احتياجات المجتمع وموجب القانون. وما يؤيد هذا القول هي رواية يقول فيها أبو عليِّ بن راشد -وهو من وكلاء الإمام عليِّ النقيِّ عليه السَّلام-: «قلْتُ لأبي الحسن الثالث: إنَّا نؤتي بالشئ»، 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»⁽¹⁾.

يتضح مما تقدّم أن الإمام في هذه الرواية قد فَرَّقَ بين الخمس الذي يُدفع للإمام بوصفه من يتولّى منصب الإمامة، وبين الأموال الشخصية للإمام؛ إذ أخرج ما أعطي له بوصفه خمساً ومالاً للإمام عن عنوان الملك الشخصي. فمن ثَمَّ الخمس عائدٌ للنظام الحاكم، وهو جزء من بيت المال، ويجب صرفه في احتياجات المجتمع، ومع الاعتناء بالأولويات والمصالح العامة.

وبالطبع لم يكن الإمام عليُّ النقيِّ عليه السَّلام آنذاك مبسوط اليد ولم يكن ممَّن يمسك بزمام الأمور، ولكنه رغم ذلك بيَّن حكم الإسلام الدائم، سواء أكان هو الحاكم أو لم يكن.

لقد كان الإمام، وفي ظروف الإقامة الجبرية يتسلّم الخمس -الذي يُعد من بيت المال- قدر استطاعته، ويصرفه في احتياجات المجتمع، وما كان يعدّه من ملكه الشخصي. وإذا كان مبسوط اليد وماسكاً بزمام الأمور لكان يفعل مثل ذلك.

مَنْ هُوَ مُخَاطَبُ آيَةِ الْخُمْسِ؟

يجب أن نعلم بأنَّ الخمس -وبحسب ما تقدّم ذكره- بوصفه ضريبة تبلغ عشرين بالمئة، يجب أن يكون تحت تصرّف النظام الحاكم الذي يتولّى إدارة شؤون المجتمع، وله قدرة تنفيذية، وقادر على صرف الخمس تلبيةً لاحتياجات المجتمع، وذلك كالزكاة وأرباح الأراضي الخراجية والجزية وغيرها من المكاسب العامة التي تُدفع لقيادة النظام الحاكم، أي تُدفع لبيت المال لتُصرف في احتياجات المجتمع.

أمّا الآن، إذا كانت آية الخمس -بحسب ما ذهبنا إليه- منصرفة عن غنائم الحرب، وهي كذلك فعلاً، فعند ذلك تكون هذه الآية موجّهةً لجميع المكلفين الذين تزيد

(1) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، مصد سابق، ج 30، ص 537.

مؤنتهم أكثر من قوتِ سنتهم، فعلى هؤلاء أن يدفعوا خمسَ ما يزيد عندهم لأولياءِ بيت المال.

أما إذا كانت الآية بحسب ما يقول الآخرون، أي أن تكون معنيّة بغنائم الحرب، فعند ذلك سيحدث إشكال في تعيين مخاطب هذه الآية، ومن ثمّ على أصحاب هذا القول أن يجيبوا عن هذا الإشكال الذي يمكن عرضه كالآتي:

إذا كانت آية الخمس -بحسب ما يُقال- مَعْنِيّة بغنائم الحرب فسيكون هناك ثلاثة احتمالات حول مَنْ يخاطبه قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ...﴾: الاحتمال الأول: مخاطبو الآية هم مَنْ مُنِحُوا شَيْئًا مِنَ الْغَنَائِمِ، سواء أكانوا من المقاتلين أو من غيرهم.

الاحتمال الثاني: مخاطبو الآية المقاتلون الذين ينتصرون في الحرب ويغنمون.

الاحتمال الثالث: مخاطبو الآية هم قادة الحرب الذين تكون الغنائم تحت تصرفهم.

مناقشة الاحتمال الأول: إذا كانت الآية تخاطب مَنْ مُنِحُوا شَيْئًا من غنائم الحرب فعند ذلك يكون مضمون الآية كالآتي: «يجب عليكم دفع خمس ما تأخذونه من الغنائم»؛ وإذا كان هذا الأمر مطلقاً سيجب على مَنْ مُنِحَ 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 ظلمًا له، لأنّ مثل هذا الفرد يُعدّ فقيرًا، وإنّ أخذ الخمس والضرائب من الفقير ظلم فاحش في حقّه. أما إذا كان ما حصل عليه أكثر من مؤنة سنته وتوجّب عليه الخمس فهذا داخل في حكم المكاسب الأخرى، حيث يجب تخميس ما يكون أكثر من مؤنة السنة، وإن لم يكن كذلك فلا. عند ذلك سيكون ذكر هذا الأمر في آية معيّنة وبنحو مستقل وتحت عنوان غنائم الحرب فاقداً للمعنى، بل يُعدّ لغوًا. فلذا لا يمكن لآية الخمس أن تكون موجّهةً لِمَنْ يُعْطَوْنَ شَيْئًا من غنائم الحرب.

مناقشة الاحتمال الثاني: إذا كانت الآية تخاطب المقاتلين فسيكون مضمونها كالآتي: «عليكم يا أيّها المقاتلون أن تدفعوا خُمسَ الغنائم التي تحصلون عليها من العدو». من الواضح هنا أن المقاتلين لا يمتلكون سلطة تنفيذية -سواء على المستوى الفردي أو الجمعي-، ومن ثمّ ليس بمقدورهم تكليف خبير متخصص ليقيموا ثمن الغنائم وليدفعوا خمسها. وإنّ إناطة عمل لِمَنْ لا يقدر عليه، أو يجعله في عسرٍ وحرَج ليس أمرًا عقلائيًا، وإنّ الله تعالى لا يأمر بعمل غير عقلائي. فضلًا على ذلك إنّ غنائم الحرب ليست في متناول المقاتلين يُقال لهم ادفعوا خمسها، بل هي تحت تصرف قائد الميدان، وإنّها في حقيقة الأمر تحت تصرف وليّ

المجتمع والنظام الحاكم. فلذا ليس من المعقول أن يُقال للمقاتلين: «ادفعوا خمس الغنائم التي ليست تحت تصرفكم». ومن ثَمَّ لا يمكن لهذه الآية أن تكون موجَّهة للمقاتلين.

مناقشة الاحتمال الثالث: إذا كانت الآية تخاطب القادة الذين يتولَّون إدارة الحرب فسيكون مضمونها كالآتي: «يا قادة الحرب، ادفعوا خمس الغنائم»، وعند ذلك يجب عليهم بالطبع أن يدفعوا ذلك لأولياء بيت المال. إذا كان المضمون كذلك وَدَفَعَ القادة خمسَ الغنائم فماذا سيصنعون بما يتبقى منها؟ مِنَ الطبيعي أنَّ عليهم دفع المتبقي أيضًا لأولياء بيت المال، أي إنَّهم يدفعون خمس الغنائم للنظام الحاكم، ثمَّ يعودون مرَّةً أخرى ويدفعون المتبقي منها. إذا كان من المقرَّر وضع الغنائم كُلِّها تحت تصرف النظام الحاكم فما الداعي إذن لإتلاف وقت ونفقات إضافية لاستقدام خبير يُقدِّر ثمن الغنائم ويقسِّمها على خمسة أسهم، ليدفع الخمس مرَّةً، ويدفع المتبقي في مرَّة أخرى؟ العمل المعقول هو أن توضع الغنائم كُلِّها دفعةً واحدةً تحت تصرف قيادة النظام الحاكم، وبحسب ما دلَّت عليه الآية ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، إذ تدعو إلى دفع غنائم الحرب كُلِّها لله وللرسول، -وفي حقيقة الأمر- لوليِّ المجتمع المتمثِّل آنذاك بالرسول، وفي الأزمنة الأخرى بوليِّ المجتمع الحائز على ولاية مشروعة. ومن ثَمَّ لا يمكن لآية الخمس أن تكون موجَّهة لقادة الحرب.

بعد أن اتَّضح أنَّ آية الخمس إذا كانت ناظرة إلى غنائم الحرب فلا يمكن لخطابها أن يكون موجَّهًا لِمَن يُمنَحون شيئًا من الغنائم، ولا للمقاتلين، ولا لقادة الحرب، لنا أن نتساءل: إنَّ مَن يعتقد بأنَّ آية الخمس ناظرة إلى غنائم الحرب، من سيكون المخاطب المعني بهذه الآية من وجهة نظره؟ هل ثمة احتمال آخر غير الاحتمالات الثلاث المذكورة؟ وهل يمكن أن نتصوَّر فئة أخرى غير الفئات الثلاثة المتقدِّم ذكرها حول مخاطبي آية الخمس؟ بالطبع لا يمكن ذلك. جَلَّ ما قاله الفقهاء حول هذا الموضوع هو أنَّهم ذكروا بنحو عابر ومبتسر: «إنَّ آية الخمس ناظرة إلى غنائم الحرب»، ومن دون أن يذكروا شيئًا عمَّن تخاطبه هذه الآية؛ بل حتَّى أنَّهم لم يفكِّروا في هذه المسألة ليكتبوا عنها شيئًا، لأنَّهم كانوا يعيشون في عزلة، وما كانوا منهمكين بقضايا الحرب وشؤونها حتَّى يُراد منهم تنفيذ هذه المسألة، ومن ثَمَّ لم يكونوا مضطَّرين للتأمَّل فيها. فلذلك دَوَّنوها نظريًّا ومزوَّا بها مرور الكرام، ولم يفعلوا ذلك ليعملوا بها، بل لمجرَّد تدوينها. في حين كان من الضروريَّ تحديد مخاطب آية الخمس، ولكنَّهم لم يفعلوا ذلك.

إنَّ هذا الإشكال وهذا الانسداد يواجه مَن يقولون بأنَّ «آية الخمس ناظرة لغنائم الحرب». فعلى مثل هؤلاء أن يجدوا حلًّا ومخرجًا لهذا الإشكال. وما من حلول أمامهم سوى أن يقولوا

بأنَّ غنائم الحرب قد اتضح حكمها سلفاً في آية الأنفال، ولذا لم يتبقَّ محلٌّ لذكر حكم الغنائم، وإنَّ في آية الخمس بالطبع انصراف عن غنائم الحرب؛ وبحسب ما ورد في الروايات أيضاً فإنَّها ناطرة للأرباح والعوائد التي يحصل عليها الأفراد من مكاسبهم، وإذا ما كانت أكثر من مؤنة سنتهم يجب عليهم دفع خمسها لتُصرف في احتياجات المجتمع.

ازدواجية في [تفسير] آية الخمس

ذَكَرَ بعض الفقهاء «أنَّ آية الخمس تشمل غنائم الحرب وأرباح المكاسب في آن»، فقد أشار إلى ذلك الشيخ الطوسي في (الخلاف)⁽¹⁾، وكذلك السيّد البروجردي في (تقارير دروس الخمس)⁽²⁾. ولكن إذا كان الأمر كذلك فيجب أن نعلم بأنَّه سيحصل ضربٌ من الازدواجية في آية الخمس، ذلك أنَّ تخميس أرباح المكاسب لا يجب إلا عندما تكون هذه الأرباح أكثر من مؤنة الفرد السنوية. بيد أنَّ مثل هذا الشرط غير موجود بالنسبة لغنائم الحرب، لأنَّ مجرد الحصول على الغنائم -بحسب ما ذَكَرَ الفقهاء- يُوجِب إخراج خمسه ومن دون أي شرط. وبتعبير آخر تقول آية الخمس في ضوء هذا الافتراض: «إنَّ ما 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، وبنحو تكون فئة من مصاديقها خاضعة لوجوب الخمس إذا ما كانت أكثر من مؤنة السنة، وفئة أخرى من مصاديقها لا تخضع لهذا الشرط؟ إذا قيل بأنَّ «جعل الزيادة على مؤنة السنة شرطاً لتخميس أرباح المكاسب» هو مقتضى الروايات»، سنقول: «هذا المطلب بحدِّ ذاته يزيد من وضوح هذا الازدواج، ذلك أنَّ الروايات أخضعت وجوب تخميس أرباح المكاسب لمثل هذا الشرط، ولم تشترط ذلك بالنسبة لغنائم الحرب». خلاصة القول أنَّ تحميل هذا المفهوم المزدوج على آية الخمس لا يعدو كونه أمراً غير يسير، بل غير صحيح أيضاً وبعيد عن تفاهم العرف.

(1) نصَّ العبارة المعنيّة: «كُلُّ ما يُؤخَذ بالسيفِ قَهْرًا مِنَ الْمُشْرِكِينَ يُسَمَّى غَنِيْمَةً بلا خلاف، وعندنا أنَّ ما يستفيده الإنسان من أرباح التجارات والمكاسب والصنائع يدخل أيضاً فيه. وخالف جميع الفقهاء في ذلك. دليلنا: إجماع الفرقة؛ وأيضاً قوله تعالى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ﴾ عام في جميع ذلك، فمن خصصه فعليه الدلالة». أبو جعفر محمّد الطوسي، الخلاف، المصدر السابق، ج 4، ص 181.

(2) نصَّ العبارة المعنيّة: «لا بدَّ من التعدّي من مورد الآية لا محالة، فنحن نتعدى منه إلى مطلق ما يصدق عليه الغنيمة، سواء أكان مكتسباً من الحرب أو من التجارة أو الصناعة أو غير ذلك». يُنظر: عباس الحسيني القزويني، زبدة المقال في خمس الرسول والآل، تقارير دروس السيّد حسين الطباطبائي البروجردي، المصدر السابق، ص 5.

ازدواجية أخرى

إذا كانت آية الخمس تشمل أرباح المكاسب وغنائم الحرب معاً، سنكون بإزاء ازدواجية أخرى في [تفسير] هذه الآية، وهي أن من يُخَمَّس أرباح المكاسب ويدفعها هو صاحب الأرباح نفسه، إذ يحسب مؤنة سنته ويُخرج خمس ما زاد عن مؤنة سنته ويدفعه. ولكن بالنسبة لخمس الغنائم -إذ قلنا بأن غنائم الحرب تُخَمَّس- فإن قادة الحرب ليسوا أصحاب الغنائم، ولذا يخمسون الغنائم بعد استقدام المتخصص وتأمينها، ويدفعون خمسها للجهات المعنية. لآية الخمس -في ضوء هذا الرأي- مخاطبان، إذ أنها تخاطب أصحاب أرباح المكاسب وتقول لهم: «خَمِّسُوا ما يزيد عن مؤنة سنتكم، والباقي لكم»، وتخاطب أيضاً قادة الحرب وتقول لهم: «ما يصبح تحت تصرفكم من غنائم الحرب والتي لا تُعدُّ ملكاً لكم، بل هي أمانة عندكم، عليكم إخراج خمسها ودفعها للنظام الحاكم، ثم ادفعوا المتبقي للجهة نفسها!» هل يمكن تحميل 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 بأن في آية الخمس انصرافاً عن غنائم الحرب، ولا تشمل سوى أرباح المكاسب المذكورة في متون الروايات.

الإشكال الفقهي في خُمس المعادن والغوص والكنز

ثمة تساؤل مهم حول خمس المعادن والغوص والكنز، ومن الضروري الإجابة عنه. يعنى هذا التساؤل بما قاله الفقهاء استناداً للروايات حول ما يُخَرَّج من المعادن أو الغوص أو الكنز، فإذا بَلَغَ حَدَّ النصاب⁽¹⁾ يجب تخميسه. يفيد السؤال المعروض في هذا الصدد: إذا كان ما يستخرجه المعدن أو الغوص أو العاثر على الكنز أقل من مؤنة سنته فماذا سيكون تكليفه؟ يظهر من كلام الفقهاء أن الخمس يجب عليهم في مثل هذه الحالة أيضاً. لأنه لو كان الخمس مشروطاً بأن يكون الشيء المستخرج أكثر من مؤنة سنتهم لما كان ثمة داعٍ لذكر المعادن والغوص والكنز بنحو مستقل. لأنه في ضوء هذا الافتراض سيكون العمل في المعادن أو الغوص أو العثور على الكنز من ضمن سائر المكاسب، حيث يجب على المكلف تخميس أرباحه عندما تكون أكثر من مؤنة سنته، وإن لم تكن أكثر من ذلك فلا يجب عليه تخميس شيء. وبهذا ما كانت ثمة حاجة للتطرق إلى المعدن والغوص والكنز بنحو مستقل؛ أمّا مجرد التعرض لهذه الأمور الثلاث وبنحو مستقل عن أرباح المكاسب فيؤكِّد أن عائدات المعادن

(1) إنَّ حَدَّ النصاب -بحسب القول المشهور- يبلغ في المعادن والكنوز عشرين ديناراً، وفي الغوص ديناراً واحداً.

والغوص والكنز إذا بلغت حدَّ النصاب يجب تخميسها، حتَّى وإنْ كانت أقل من مؤنة سنة الفرد. بيد أنَّ مثل هذا الفرد يُعدُّ فقيرًا، وإنْ فرض الخمس على المعدَّن والغَوَّاص والعائر على الكنز الذي يُعدُّ ما يحصل عليه أقل من مؤنة سنته غير عادل، وإنْ مثل هذا التكليف معارض لقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ﴾ [النحل: 90]. إنْ رفع الضرائب عن الطبقات الفقيرة والمعدَّمة في المجتمع يُعدُّ من الأمور التعارف عليها في العالم. إذن كيف يمكن للإسلام الذي يُعدُّ منادياً بالعدل والإحسان أن يُشرِّع قانوناً ينطوي على ظلم المحرومين بنحو مباشر؟ تتضح أهمية هذا السؤال من حيث كون مثل هذا القانون، بالإضافة إلى تعارضه مع العقل، فإنَّه معارض تماماً لنصِّ القرآن. فمن ثَمَّ إذا قيل: «نأخذ الخمس من المعدَّن والغَوَّاص والعائر على الكنز، ولكن نعَوِّض حاجته وقلة أرباحه من بيت المال»، سنقول في الجواب: «هذا عمَلٌ غير معقول، فَمِنْ جانبٍ نضاعف في فقر الفقير، ومن جانبٍ آخر نعالج فقره المضاعف من بيت المال». ينطوي هذا الفرض على عمل معقول وعمل غير معقول؛ العمل المعقول هو أن نلبِّي حاجة الفقير من بيت المال، والعمل غير المعقول هو أن نجعل الفقير أشدَّ فقراً. ولكن ما الداعي أصلاً إلى تشريع قانون غير معقول ومعارض للعدالة؟

خلاصة القول إنَّ أخذ الخمس من المعدَّن والغَوَّاص والعائر على الكنز، الذين تكون أرباحهم أقل من مؤنتهم، عمل غير معقول ومعارض للعدل والإحسان. وإذا تعدَّر بلورة إجابة صحيحة عن هذه المسألة سيحصل تردّد وشكٌّ في أصل القانون المعني بخمس المعادن والغوص والكنز الذي أقره الفقهاء، إذ يبدو ظالماً وغير عقلاني، ومن ثَمَّ لا يمكن أن يُنسب مثل هذا القانون إلى الله تعالى.

الفرق بين الغَوَّاص والصيَّاد؟

ثمَّة فرق بين الغَوَّاص الذي يستخرج اللؤلؤ والمرجان من قاع البحر، ومَنْ يصيد الأسماك من البحر. يقول الفقهاء في ذلك: «إذا كانت أرباح الصيَّاد أقل من مؤنته فلا خمس عليه، لأنَّه مصداق للفقير، ويجب سدُّ حاجته من بيت المال. ولكنَّ مثل هذا الغَوَّاص -الذي تكون أرباحه أقل من مؤنته- إذا بَلَغَ ما يستخرجه من البحر حدَّ النصاب، أي إذا بلغ ديناراً واحداً، سيجب عليه الخمس!» ما الذي جعل الفقهاء يفرِّقون بين هذين الأمرين، رغم أنَّه في كلتا الحالتين يُعدُّ 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 المعدَّن والغَوَّاص والعائر 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، لأن الحكم الشرعي لا يسعه ولا ينبغي أن يكون مرافقًا للظلم والتمييز؛ وإذا كان كذلك فلا يكون شرعيًا.

خلاصة القول: أن هناك سؤالاً جاداً وإشكالاً فقهيًا في هذا الصدد، فما الإجابة عن هذا السؤال وما السبيل إلى معالجة هذا الإشكال؟

إذا احتكّم إلى حديث «الخُمُسُ بَعْدَ الْمُؤْنَةِ»⁽¹⁾ في موارد تعلّق الخمس كلّها، بما في ذلك المعدن والغوص والكنز، سيُعالَج الإشكال. ومعنى هذا الكلام هو أن نقول بأن أي نوع من الأرباح، وأياً كانت طريقة اكتسابها، لا يتعلّق بها الخمس إلا إذا زادت عن مؤنة سنة الفرد، فسواء أكانت هذه الأرباح من إخراج المعدن أو عن طريق الغوص أو من خلال العثور على كنز ما، أو عن أي طريق [مشروع] آخر.

إذا قُبِلَ هذا الحلّ سيجب القول بأن ما وَرَدَ في الرواية حول كون «الخمس [يجب] من خمسة أشياء: من الغنائم والغوص والكنوز والمعادن والملاحة»⁽²⁾ يعني أن ما ذُكِرَ في هذا الحديث يُعدّ من فروع أرباح المكاسب، والأرباح لا تُحصَر بهذه الأمور الخمسة، بل إنّها ذُكرت من باب ذكر المصداق، فثمة المئات من الأعمال والحرف الأخرى كالتجارة والطبابة والهندسة والملاحة الجوية والملاحة البحرية وغيرها، فالخمس يتعلّق بجميع هذه المكاسب والحرف عندما تكون أرباحها أكثر من مؤنة الفرد للسنة الواحدة.

ولكن ثمة إشكال آخر في هذا الحلّ، وهو أن الأمر إذا كان كذلك فلم تعد ثمة داع لتعيين حدّ النصاب للمعدن والغوص والكنز. إنّ ما ذُكرهُ الفقهاء في هذا الصدد هو أن كلّاً من المعدن والغوص والكنز يتعلّق به الخمس عندما يبلغ المستخرج حدّ النصاب، وإنّ تعيين حدّ النصاب لهذه الموارد الثلاث يعني أن الأرباح الخالصة الناتجة عنها، إذا بلغت هذا الحد فستتعلّق بها الخمس، وإن كانت هذه الأرباح أقلّ من مؤنة الفرد للسنة الواحدة. بيد أن هذا القول -بحسب ما أسلفنا- يُعدّ قانوناً ظالماً ومعارضاً للقرآن، لأنّه يجعل الفقير أشد فقرًا، فلذلك لا يُعتدّ به.

نعم، إذا قلنا بأن المراد من تعيين حدّ النصاب في هذا الصدد هو أنّه إذا بلغت أرباح التعدين والغوص والكنز هذا الحدّ فيُستحب إخراج خمسه بصرف النظر عن مؤنة السنة، فعند ذلك أيضاً تُحلّ المشكلة. لأنّه في ضوء هذا الافتراض لم يعد إخراج الخمس ملزماً، ومن

(1) يُنظر: الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المصدر السابق، ج 30، ص 508.

(2) المصدر نفسه، ج 30، ص 513.

ثمَّ لا يمكن القول بأنَّ أخذ الضريبة من الشخص الفقير غير عادل. بيد أنَّ الانسداد الموجود هنا هو أنَّ الفقهاء كلَّهم قالوا: «إذا بلغت الأرباح في هذه الأمور الثلاث حدَّ النصاب فيجب إخراج خمسها».

في المحصلة النهائية ثمة طريقتان لمعالجة الإشكال في هذه المسألة؛ الطريق الأول هو أن نقول بأنَّه لا يمكن القبول بما جاء في الروايات وبما قاله الفقهاء بنحوٍ مطلقٍ حول «وجوب إخراج الخمس عند بلوغ الأرباح في هذه الأمور الثلاث حدَّ 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 حدَّ 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 نقلد الفقهاء معصوبي العينين ونعمل بفتوى معارضة للعقل والقرآن؟ أم يجب علينا التفكير بنحوٍ مستقل ونقبل ما نجده صحيحًا؟ العقل والقرآن يقولان لنا أن نعمل بالطريق الثاني.

عدّوا الخمسَ مُلكاً شخصياً للإمام

يعدّ الفقهاء الشيعة الخمسَ مُلكاً شخصياً للإمام، وأجروا عليه أحكام الملك الشخصي، ومن هنا قال بعضهم أنَّ «تكليف الخمس في زمان الغيبة مرفوع، إذ حلَّ الإمام حَقُّه على الشيعة»؛ وقال آخرون «بوجوب دفن الخمس ليصل إلى الإمام عند ظهوره»، وقال بعض آخر بوجوب الاحتفاظ بالخمسة وعزله ليصل إلى صاحبه [الإمام الغائب]. وكان الشيخ المفيد يرجح القول الأخير، إذ قال في كتابه (المقنعة) وبحسب ما نُقل في كتاب (الحدائق الناضرة):

«هذا القول عندي أوضح من جميع ما تقدّمه، لأنَّ الخمسَ حقٌّ وجب لصاحبه لم يرسم فيه قبل غيبته حتّى يجب الانتهاء إليه، فوجب حفظه عليه إلى وقت إيباه والتمكّن من إيصاله إليه أو وجود من انتقل بالحقّ إليه... وإنّما اختلف أصحابنا في هذا الباب لعدم ما يلجأ إليه من صريح الألفاظ، وإنّما عدم ذلك لموضع تغليظ المحنة مع إقامة الدليل بمقتضى العقل في الأمر من لزوم الأصول في حظر التصرف في غير المملوك إلا بإذن المالك، وحفظ الودائع لأهلها ورَدَّ الحقوق»⁽¹⁾.

(1) يوسف البحراني، الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تحقيق: محمّد تقي الإيرواني، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، د.ت)، ج 12، ص 437-438.

وقال الشيخ الطوسي في (النهاية):

«اختلف قول أصحابنا فيه [أي في الخمس]، وليس فيه نصٌ معيّن إلا أنّ كلّ واحد منهم قال قولاً يقتضيه الاحتياط؛ فقال بعضهم: إنّه جارٍ في حال الاستتار مجرى ما أبيح لنا من المناكح والمتاجر، وقال قومٌ: إنّه يجب حفظه مادام الإنسان حيّاً، فإذا حضرته الوفاة، وصى به إلى مَنْ يثق به من إخوانه المؤمنين، ليسلمه إلى صاحب الأمر إذا ظهر، أو يوصي به حسب ما وصي به إليه إلى أن يصل إلى صاحب الأمر؛ وقال قومٌ: يجب دفنه لأنّ الأرضين تخرج كنوزها عند قيام القائم. وقال قومٌ: يجب أن يُقسّم الخمس ستة أقسام: فثلاثة أقسام للإمام يدفن أو يودع عند من يوثّق بأمانته، والثلاثة أقسام الأخر يفرق على مستحقّيه من أيتام آل محمد ومساكينهم وأبناء سبيلهم. وهذا مما ينبغي أن يكون العمل عليه، لأنّ هذه الثلاثة أقسام مستحقّها ظاهر، وإن كان المتولي لتفريق ذلك فيهم، ليس بظاهر، كما أنّ مستحقّ الزكاة ظاهر، وإن كان المتولي لقبضها وتفريقها ليس بظاهر. ولا أحد يقول في الزكاة: إنه لا يجوز تسليمها إلى مستحقّيها. ولو أن إنساناً استعمل الاحتياط، وعمل على أحد الأقوال المقدم ذكرها من الدفن أو الوصاة لم يكن مأثوماً. فأما التصرف فيه على ما تضمنه القول الأول، فهو ضدّ الاحتياط، والأولى اجتنابه حسب ما قدمناه»⁽¹⁾.

وقال العلّامة الحلّي في (المختلف)، وبحسب ما نقله صاحب (الحدائق الناضرة):

«والأقرب في ذلك قسمة الخمس نصفين، فالمختص باليتامى والمساكين وأبناء السبيل من آل محمّد (صلّى الله عليه وآله) يفرّق عليهم على حسب حاجتهم، و[النصف الآخر] المختص بالإمام عليه السّلام يحفظ إلى أن يظهر عليه السّلام فيسلم إليه إمّا بإدراكه أو بالإيصاء من ثقة إلى ثقة إلى أن يصل إليه عليه السّلام».

ثمّ يقول:

«الأقرب ذلك لما ثبت بما تقدّم من الأحاديث إباحة البعض للشيعة حال حضورهم فإنّه يقتضي أولوية إباحة أنسابهم (عليهم السلام) مع الحاجة حال غيبة الإمام، ولاستغنائه عليه السّلام واحتياجهم»⁽²⁾.

إنّ العبارات المتقدّمة لثلاثة من كبار الفقهاء تدلّ على أنّهم كانوا يعدّون الخمس ملكاً شخصياً للإمام الغائب، وقد أشاروا إلى دفن أموال الخمس أو إيداعها لدى من يوثّق به اعتقاداً منهم بأنّ هذه الأموال عبر هذه الطريقة ستصل إلى مالكيها. ولا يوجد أحد من بين الفقهاء ممّن رفض القول بدفن الخمس أو إيداعه إلا ابن حمزة الطوسي [ت 560هـ]، إذ قال في كتابه (الوسيلة):

(1) أبو جعفر محمّد الطوسي، النهاية في مجرد الفقه والفتاوى، المصدر السابق، ص 200-201.

(2) يوسف البحراني، الحدائق الناضرة، المصدر السابق، ج 12، ص 441.

«وإذا لم يكن الإمام حاضراً، فقد ذُكِرَ فيه أشياء، والصحيح عندي أنه [أي الخمس] يقسّم نصيبه على مواليه العارفين بحقه من أهل الفقر، والصلاح، والسادات»⁽¹⁾.

يبدو أن ابن حمزة يذهب إلى أن النصف الثاني من الخمس الذي يكون لبني هاشم يجب دفعه إليهم. وبهذا فهو يُفهم أن دفن سهم الإمام أو إيداعه لدى أحد ليصل إلى صاحبه عمل غير صحيح؛ ولكن رغم ذلك لا ينفي القول بأن سهم الإمام هو ملكٌ شخصيٌّ للإمام.

السؤال الذي قد يُعرَض في هذا الصدد يفيد: ما المبرر الذي يُسوِّغ لنا التصرف في ملك الإمام الشخصي ومن دون إذنه وإعطائه إلى مواليه؟ إلا اللهم إذا تمسك أحدهم بشاهد الحال [أو القرينة الحالية] وقال: «إنَّ شخصاً كريماً كالإمام يشهد حاله بأنه لا يمانع إذا أُعطي ماله -المستغني عنه بحسب قول العلامة الحلي- إلى أصحابه ومواليه». على أي حال إنَّ الرأي الغالب بين الفقهاء هو أنَّ الخمس -ولا سيما سهم الإمام- ملكٌ شخصيٌّ 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 متعلّق بالمجتمع الإسلاميّ كلّهُ بوصفه كياناً حقوقياً. فالمجتمع الذي يحكمه نظامٌ مشروع له حقوق في مقابل حقوق الفرد، وعند حصول التعارض بين حقِّ المجتمع وحقِّ الفرد يتقدّم حقُّ المجتمع. فعلى سبيل المثال التصديّ لاحتكار ما يحتاجه المجتمع، وكذلك فرض عقوبة الإعدام بحقِّ السراق وقطاع الطرق المسلّحين الذين يسلبون الأمنَ من المجتمع يُعدّ من موارد تقدّم حقِّ المجتمع على حقِّ الأفراد. للمجتمع -من هذا المنظور- شخصية حقوقية، أي أن المجتمع بوصفه وحدة اجتماعية دائمة له جملة من الحقوق يجب مراعاتها. فقد وَرَدَ في حديث صحيح عن الإمام جعفر الصادق عليه السّلام، أنه سُئِلَ عن أراضي العراق التي فُتِحَتْ في عهد عمر بن الخطّاب، وقيل لمن تكون عائدتها؟ قال الإمام في الجواب عن ذلك: «لجميع المسلمين لمن هو اليوم، ولمن يدخل في الإسلام بعد اليوم، ولمن لم يخلَق بعد»⁽²⁾.

بحسب ما وَرَدَ في هذا الحديث فإنَّ مجموع الأُمّة الإسلامية -سواء من كان موجوداً، أو من سيأتون في قادم الزمان، كلّ هؤلاء يمثلون وحدةً اجتماعية مستمرة لها شخصيّة حقوقية، وإنَّ أراضي العراق [في ذلك العهد] تعود لهذه الأُمّة المستمرة كلّها، أي إنّها ليست لأفراد موجودين فعلاً، وإذا ماتوا تنتقل لورثتهم. فلهذا المجتمع المنسجم والمستمر

(1) ابن حمزة الطوسي، الوسيلة، تحقيق: محمّد الحسون، ط: الأولى، (قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1408هـ)، ص 137.

(2) الحرّ العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المصدر السابق، ج 18، ص 435.

حقوق، ويظلّ المجتمع متماسكاً وقائماً بمرعاة هذه الحقوق، ومن جعلتها هو حقّ امتلاك الحكومة. وإنّ قول الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السّلام في الخطبة 40 من (نهج البلاغة)، حيث قال: «إِنَّهُ لَا بُدَّ لِلنَّاسِ مِنْ أَمِيرٍ بَرٍّ أَوْ فَاجِرٍ»⁽¹⁾ يشير إلى هذا الحقّ القطعيّ. ومن الطبيعيّ أن تكون الحكومة بحاجةٍ إلى بيت المال، إذ يجب تأمينه من قبل النّاس؛ ومن الطبيعيّ ألا يكون بيت المال هذا ملكاً لأحد، لا للإمام، ولا لغير الإمام، بل هو عائداً للمجتمع كلّهِ. وإنّ قول الإمام عليّ في الخطبة 232 من (نهج البلاغة) - حيث قال لعبد الله بن زمعة الذي طالب بشيءٍ من بيت المال: «إِنَّ هَذَا الْمَالَ لَيْسَ لِي وَلَا لَكَ وَإِنَّمَا هُوَ قِيٌّ لِلْمُسْلِمِينَ»⁽²⁾ - يشير إلى هذا المطلب، أي إنّ بيت المال لا يُعد ملكاً شخصياً لأحد، لا للإمام، ولا لغير الإمام. ومن الطبيعيّ أن يكون النظام الحاكم هو المعنيّ بتسلّم الأموال المدفوعة لبيت المال، وليس شخص الإمام. ومن الطبيعيّ أيضاً إنفاق أموال المجتمع في احتياجات المجتمع. فقول الإمام عليّ بن أبي طالب عليه السّلام في العبارة السابقة حول كون هذا المال عائداً للمجتمع الإسلاميّ (هُوَ قِيٌّ لِلْمُسْلِمِينَ) يشير إلى هذا الأمر، أي إنّ بيت المال يجب صرفه للمجتمع. ينطوي قول الإمام هذا على أمرين، فالأمر الأول هو أنّ بيت المال لا يُعدّ ملكاً شخصياً لأيّ أحد، لا للإمام ولا لغير الإمام؛ والأمر الآخر هو أنّ هذا المال يجب صرفه حتماً في احتياجات المجتمع. فإذن في الوقت الذي يكون المجتمع بحاجةٍ ماسة لهذا المال والبلاؤ تحتاجه للدفاع ولتأمين الأمن في المدن ولتأمين سائر الاحتياجات المجتمع لا يصحّ عندئذٍ دفن بيت المال أو إيداعه وعزله، بل إنّ في هذا العمل تضييع لحقّ الناس، وهو إخلال في شؤون المجتمع، ومن ثمّ فإنّه ذنبٌ كبير. والفقهاء الذين قالوا بفكرة «دفن الخمس أو عزله في زمن الغيبة» قد ذهبوا إلى ذلك اعتقاداً منهم بأنّ الخمس ملك شخصيّ للإمام الغائب؛ ولو كانوا متبهيّن إلى أنّ الإمام، حتّى وإن كان حاضراً، لا يمتلك بيت المال، (مثل الإمام عليّ عليه السّلام حين كان إماماً ظاهراً قال لعبد الله بن زمعة بأنّ «هَذَا الْمَالَ لَيْسَ لِي وَلَا لَكَ»)، لو كانوا متبهيّن إلى ذلك لعلموا أنّ الإمام الغائب من هذا الجانب كالإمام الظاهر، فبيت المال ليس ملكاً شخصياً له. وفي حديث أورده سلفاً نقلاً عن (وسائل الشيعة)، اتضح أنّ الإمام عليّ الهادي عليه السّلام قد ميّز بين الأموال الممنوحة لوالده الإمام محمّد الجواد عليه السّلام بوصفه إماماً، وأمواله الشخصية، حيث قال بأنّ ما كان ملكاً له يُقسّم على الورثة، وما أعطِيَ 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، لأنه عائدٌ للمجتمع، وليس ملكاً شخصياً للإمام السابق، ولا للإمام اللاحق. إن رأيَ الفقهاء المذكورين في جعل الخمس ملكاً شخصياً للإمام قد دفع بالألوسي إلى أن يقول في تفسير آية الخمس وعلى سبيل التهكم:

«والظاهر أنَّ الأسهم الثلاثة الأول التي ذكرها تخبأ في السرداب، إذ القائم مقام الرسول قد غاب عندهم، فتخبأ له حتى يرجع من غيبته»⁽²⁾.

لردِّ على الألوسي يجب القول بأنَّ الخمسَ جزءٌ من بيت المال وعائد للمجتمع كله، ويجب صرفه في الاحتياجات العامة، وإنَّه ليس ملكاً شخصياً للإمام لتجب تخبئته.

وينبغي أن نعلم أيضاً بأنَّ مفردة «الإمام» في متن الروايات لا تعني بالضرورة الإمام المعصوم، بل هي بمعنى الوالي والملك بزمان الأمور، سواء أكان معصوماً أو غير معصوم. على سبيل المثال الحديث الذي قيل فيه بأنَّ الأنفال بعد الرسول تُعطى للإمام يعني أنَّ الأنفال بعد الرسول تُعطى للحاكم وللملك بزمان الأمور. فالإمام في مثل هذه الروايات يمثل مظهرًا للدولة والنظام الحاكم الذي لا بد من وجوده حتى في عصر الغيبة. وإنَّ كلَّ حاكم يكون حكمه مشروعاً فإنَّه يُعدَّ إماماً مفترض الطاعة، إذ يجب أن تكون إدارة المجتمع وإصدار الأوامر بعقد الصلح وخوض الحرب وصرف بيت المال وكافة الشؤون الحكومية بأمره وتحت إشرافه. ومن هنا يتحتَّم على الكتب الكلامية أن تفرد فصلاً للحديث عن إمامة الإمام غير المعصوم، لأنَّه على الرغم من عدم وجود إمام معصوم مبسوط اليد في عصر الغيبة فإنَّ وجود الحكومة والإمام أو الحاكم في رأسها ضرورة ملحة، وإنَّ الجزء الأكبر من عمر الإسلام مشمول بعصر الغيبة، ولذا لا يصحَّ أن تخلو هذه المدة الطويلة -التي تشمل القسط الأكبر من عمر الإسلام- من نقاشات ودراسات حول الحكم وشروط الإمام والحاكم غير المعصوم، وألا تتضح مسائله ووظائف الناس حول ذلك. بالإضافة إلى ذلك لا ينبغي مناقشة المسائل الفقهية المعنوية بشؤون الحاكم والحكم بطريقة يُظنُّ أنَّها مسائل لا تعنى إلا بزمان حضور الإمام المعصوم مبسوط اليد، كراي الشيخ الطوسي، حيث قال «إذا قال الإمام قبل لقاء العدو: مَنْ أخذ شيئاً من الغنيمة فهو له بعد الخمس، كان جائزاً لأنه معصوم فعله حجة»⁽³⁾.

(1) «عن أبي علي بن راشد قال: قلت لأبي الحسن الثالث: إنا نؤتي 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». الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المصدر السابق، ج30، ص 537.

(2) شهاب الدين الألوسي، تفسير روح المعاني، المصدر السابق، ج5، ص 203.

(3) أبو جعفر محمد الطوسي، المبسوط في فقه الإمامية، المصدر السابق، ص 68-69.

جملَةٌ معترضة

إنَّ الفقهاء الشيعة، في ذلك الجزء من المسائل الفقهية التي تعنى بالحكم وإدارة المجتمع، لم يتوخَّوا إلَّا الزَّمن الذي يكون فيه الإمام المعصوم ظاهرًا وعلى رأس المجتمع، وبنحو إذا كان إمامًا غير المعصوم - وإنَّ كان عادلاً - ماسكًا بزمام الأمور لتعذَّر اعتماد تلك المسائل، ومن ثَمَّ لم تكن مسائل ذات جدوى للمجتمع. نعرض في أدناه نماذج من هذه المسائل.

الأمُودج الأول: ذكر الشيخ الطوسي في كتابه (الخلاف)، كالذي ذكره في (المبسوط):
«يجوز للإمام أن يقول -قبل لقاء العدو-: مَنْ أَخَذَ شَيْئًا مِنَ الْغَنِيمَةِ بَعْدَ الْخَمْسِ فَهُوَ لَهُ... و[الرأي] الآخر: أَنَّهُ لَا يَجُوز؛ دَلِيلُنَا [على الجواز]: أَنَّ الْإِمَامَ مَعْصُومٌ، فَلَا يَفْعَلُ ذَلِكَ إِلَّا وَهُوَ جَائِزٌ، وَأَفْعَالُهُ حُجَّةٌ كَأَفْعَالِ النَّبِيِّ (صلى الله عليه وآله)»⁽¹⁾.

في ضوء هذا الرأي هل المقصود أنَّ العمل الذي نشكُّ في صحَّته جائز أم غير جائز؟ يقول الشيخ بأنَّه جائز، لأنَّ الإمام المعصوم -في ضوء الفرض المذكور- هو من قام به. بيد أنَّ هذه المسألة وبهذه الصيغة التي عرضها الشيخ لا تصلح إلا لزمان يكون فيه المعصوم في رأس الأمور. ولكن في عصر الغيبة لا حضور للإمام المعصوم المبسوط اليد، ونحن نشكُّ هل العمل المذكور جائز أم غير جائز؛ فلذا لا يمكن الاستناد إلى هذا القول. بالإضافة إلى ذلك إذا دعا قائد المعركة إلى شيء من هذا القبيل فإنَّه دليل على سوء تدبيره، لأنَّه في مثل هذه الحالة سيهجم المقاتلون على الغنائم بعد انتهاء المعركة، وكلُّ يأخذ شيئًا منها، مما يؤدي إلى الهرج والمرج والنزاع والصراع بين المقاتلين؛ وإنَّ الإمام المعصوم بالطبع الذي يكون أعقل من الآخرين لا يقول شيئًا من هذا القبيل.

الأمُودج الثاني: ذكَّر الشيخ الطوسي في (الخلاف):
«إذا كان هناك جماعة يعلمون القضاء على حدٍّ واحد، فعين الإمام واحدًا منهم، فوَلَّاهُ، لم يكن له الامتناع من قبوله. وَلِلشَّافِعِيِّ فِيهِ قَوْلَانِ: أَحَدُهُمَا مِثْلُ مَا قُلْنَاهُ، وَالْآخَرُ يَجُوزُ لَهُ الْامْتِنَاعُ، لِأَنَّهُ مِنْ فُرُوضِ الْكَفَايَاتِ. دَلِيلُنَا: أَنَّ الْإِمَامَ مَعْصُومٌ عِنْدَنَا، فَإِذَا أَمَرَ بِأَمْرٍ لَا يَجُوزُ خِلَافُهُ، لِأَنَّ ذَلِكَ مَعْصِيَةٌ وَإِثْمٌ، يَسْتَحَقُّ فَاعِلُهَا الْإِثْمَ وَالْعِقَابَ»⁽²⁾.

ما ذكره الشيخ لا يصلح لعصر الغيبة، لأنَّ الحاكم في عصر الغيبة إمامٌ غير معصوم، ولا يحقُّ له أن يفرض شيئًا على عالمٍ لا يريد التصدي للقضاء ويسلب حرَّيته واختياره ويرغمه على ذلك، لأنَّ القضاء واجبٌ كفائي؛ ولمَّا كان الأشخاص من ذوي الصلاحية والخبرة موجودين بالقدر الكافي فعند ذلك لا يجوز إرغام عالمٍ على التصدي لمهمَّة القضاء. ولأنَّ الإمام عالمٌ بهذا الحكم الفقهي فلا يرغم أبدًا عالمًا على قبول التصدي للقضاء، ولا يسلب حرية الأفراد واختيارهم، وإذا قام بهكذا فعل غير جائز فعند ذلك لن يكون معصومًا. بالإضافة إلى ذلك إنَّ التحدُّث بهذه الطريقة وعرض هكذا آراء يُعدُّ ضربًا من ترويج الدكتاتورية تحت راية عصمة الإمام، حيث يجوز للفقهاء الإمام أن يسلب عالمًا حرَّيته واختياره وأن يرغمه على التصدي للقضاء الذي لا يُعدُّ واجبًا عينيًّا عليه. على الفقيه أن يكون حذرًا في أقواله وآرائه، وألا تترتب على ما يقوله نتائج سلبية.

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، الخلاف، المصدر السابق، ج 4، ص 189. [المسألة 14، من كتاب الفقيه وقسمة الغنائم].

(2) المصدر نفسه، ج 6، ص 210. [المسألة 2، من كتاب آداب القضاء].

الأمّوذج الثالث: ذَكَرَ الشيخ الطوسي في (الخلاف):

«المتغلّب إذا أَخَذَ الصّدقة، لم تَبْرَأْ بذلك ذمّته من وجوب الزكاة عليه... وقال الشافعي: إذا أَخَذَ الزكاة إمامٌ غير عادل أجزأت عنه، لأنّ إمامته لم تزل بفسقه. ذهب أكثر الفقهاء من المحققين وأكثر أصحاب الشافعي إلى أنّه إذا فسق زالت إمامته... فأما فسق الإمام فعندنا لا يجوز، لأنّه لا يكون إلا معصوماً...»⁽¹⁾.
يدور الحديث هنا عن إمامة الوالي الظالم وحُكمه، فهل هي شرعية، وهل الذي يعطيه الزكاة قد عمل بتكليفه فعلاً؟ أم أنّ إمامته غير شرعية لكونه فاسقاً، وإنّ مَنْ يعطيه الزكاة لا تُبرَأْ ذمّته؟ يجب إيضاح هذه المسألة في عصر الغيبة ليعلم الناس تكليفهم. أمّا قول الشيخ حول كون «فسق الإمام لا يجوز، لأنّه لا يكون إلا معصوماً» لا يصلح لزمن الغيبة، أي لا يصلح لزمن الشيخ الطوسي، ولا يحلّ إشكالاً. فلذا يجب الاجتهاد في هذه المسألة واختيار جانب واحد من القضية⁽²⁾.

الأمّوذج الرابع: ذَكَرَ الشيخ الطوسي في (الخلاف):

«لِلإمام المعصوم الذي نذهب إلى إمامته أن يحمي الكلاء لنفسه ولِعامة المسلمين. وقال الشافعي: إنّ أراد لنفسه لم يكن له ذلك، وإن حماه إمامة المسلمين فيه قولان: أحدهما ليس له ذلك. والثاني أنّ له ذلك، وهو الصحيح عند أصحابه، وبه قال أبو حنيفة. دليلنا: أنّه قامت الدلالة على عصمته، فإذا ثبت ذلك، فكلّ ما يفعله المعصوم يكون صواباً وحجّة. ولأنّا قد بيّنا أنّ الموات مُلك لِلإمام، وإذا ثبت أنّها مُلك له فله أن يحميها، لأنّ كلّ مَنْ له ملك له أن يحمي ما فيه بلا خلاف»⁽³⁾.

يدور الحديث هنا عمّا إذا كان الحاكم الإسلاميّ محقّقاً في الاحتفاظ بالكلاء لنفسه أو للمسلمين وحرمان الآخرين من ذلك، أو أنّه لا يحقّ له؟ عصر الغيبة بحاجة للإجابة عن مثل هذا السؤال؛ بيد أنّ قول الشيخ حول أنّ الإمام «يحقّ له فعل ذلك، لأنّه معصوم، وفعل المعصوم حجّة وصواب» لا يصلح لعصر الغيبة. والمطلوب هنا هو الاجتهاد والإفتاء في ضوء أحد طريقيّ المسألة في عصر الغيبة، وهو ما لم يفعله الشيخ في هذا الصدد.

يبدو أنّ ما يمكن قوله في هذه المسألة هو أنّ الكلاء⁽⁴⁾، لكونه من الأنفال التي تعود للمجتمع الإسلامي كلاً، وليكون الإمام وليّ المجتمع، فلذا يجب معاملة الكلاء بنحو يكون في صالح المجتمع. ولذا لا يحقّ له أن يتصرّف فيه لمنفعته الشخصية وأن يحرم الآخرين منه. وإذا فعل ذلك فإنّه خالف الشرع، ولم يعد معصوماً. وإنّ قول الشيخ حول كون «الموات مُلك لِلإمام، وكلّ مَنْ له ملك له أن يحمي ما فيه» مبنيٌّ على رأي يعدّ الأنفال ملكاً شخصياً للإمام، وهو رأي مردود ولا يُعتدّ 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 إمّا أن يكون فاسقاً أو معصوماً، ما يقصده المؤلّف هو أنّ الشيخ الطوسي لا ينبغي أن يتجاهل فسق الحاكم، إذ يجب أن يأخذ بالحسبان هذا الجانب من القضية أيضاً ويقرّر بإمكانية فسق الحاكم ثمّ مناقشة ذلك. [المترجم]

(3) المصدر نفسه، ج 3، ص 528. [المسألة 6، من كتاب إحياء الموات].

(4) الكلاء، ما ترعاه الماشية أو تُعلّفه من عُشب أخضر أو يابس.

الأمّوذج الخامس: ذكر الشيخ الطوسي في (الخلافة):
«الإمام عندنا لا يأمر بقتل مَنْ لا يجب قتله، لأنّه معصوم. لكن يجوز ذلك في الأمير، فمتى أمر غيره بقتل مَنْ لا يجب قتله، فعلم المأمور ذلك فقتله، فإنّ القود على القاتل بلا خلاف. وإن لم يعلم أنّ قتله واجب إلا أنه اعتقد أنّ الأمير لا يأمر بقتل مَنْ لا يجب قتله فقتله؛ قال الشافعي: لا قود على القاتل، والقود على الإمام»⁽¹⁾.
في هنا أيضًا نجد الشيخ قد عرض المسألة في ضوء افتراضه بأنّ الإمام المعصوم هو الماسك بزمام الأمور وهو الحاكم، وهو رأي لا يصلح لزمة الغيبة. ففي الزمن الذي لا يوجد فيه الإمام المعصوم المبسوط اليد يُرجى من الفقيه أن يجتهد وأن يبيّن الحكم في هذه المسألة ويوضح هل القاتل (في مثل هذا المورد) هو مَنْ يستحقّ القصاص أم الأمر بالقتل؟
الأمّوذج السادس: ذكر العلامة الحلي في (مبحث جهاد البغاة):
«قد جرت العادة بين الفقهاء أنّ يذكروا الإمامة في هذا الموضع ليعرف الإمام الذي يجب اتّباعه ويصير الإنسان باغيًا بالخروج عليه». ثمّ يذكر تسعة شروط للإمام، ويقول بأنّ «هذه الشرائط غير مختلف فيها»، ثمّ يورد الشروط المختلف فيها، ويقول في الشرط الحادي عشر:
«أن يكون من قريش، لقوله عليه السّلام الأئمة من قريش، وهو أظهر قول الشافعية. وخالف فيه الجويني مع أنه لا خلاف في أنّ أبا بكر احتجّ على الأنصار يوم السقيفة به، وبذلك أخذت الصحابة بعده. قالت الشافعية فإن لم يوجد في قريش من يستجمع الصفات المعتمدة نصب كناني، فإن لم يوجد فرجل من ولد إسماعيل عليه السّلام؛ وهو باطل عندنا لأن الإمامة عندنا محصورة في الاثني عشر»⁽²⁾.
نجد العلامة الحلي قد حصر مصداق الإمام الذي يكون الخروج عليه باغيًا في الأئمة الاثني عشر المعصومين. بيد أنّ سؤالاً يعرّض في هذا الصدد، إذ يقول: بالنسبة لعصر الغيبة، إذ لا يوجد ثمّة إمام معصوم، إذا انتخب الناس إمامًا عادلاً لإدارة المجتمع، ثم خرجت عليه عناصر مثيرة للفتن، عند ذلك هل سيكون الخروج عليه باغيًا؟ أم لا يُعدّ باغيًا بحجة أنّ هذا الإمام المنتخب ليس من الأئمة الاثني عشر، ومن ثمّ لا يجب التصدي لشروء هؤلاء البغاة؟ هل يلتزم العلامة بهذه الفكرة ويقول في مثل هذه الحالة بأنّ الجهاد ضدّ هؤلاء البغاة غير واجب، ويجب تركهم وإهمالهم ليستمرّوا في بغيتهم وليدمّروا الحرث والنسل؟ لا يمكن مطلقًا الالتزام بمثل هذا الأمر.

(1) أبو جعفر محمّد الطوسي، الخلافة، ج 5، ص 166. [المسألة 28 من كتاب الجنائيات].

(2) ابن مطهر الحلي، تذكرة الفقهاء، المصدر السابق، ج 9، 394. [ط: مؤسسة آل البيت]

الأقوال المقتبسة عن الشيخ الطوسي والعلامة الحلي أوضحتُ جلياً أنَّ الفقهاء الشيعة عندما يتناولون المسائل الفقهية المرتبطة بشؤون الحكم وإدارة المجتمع يعرضونها مفترضين وجود الإمام المعصوم المبسوط اليد؛ وعلى الرغم من أنَّهم كانوا يعيشون في عصر الغيبة فإنَّهم لم يبينوا مثل هذه المسائل لعصر الغيبة ليعرف الناس في هكذا عصر القضايا والمسائل المرتبطة بشؤون الحكم، ولتعلموا هل يجب عليهم اختيار إمام عادل ولائق ليتسنى لهم إدارة المجتمع بقيادته؟ أم يجب ترك المجتمع لحاله لعدم وجود إمام معصوم مبسوط اليد من الأئمة الاثني عشر، وأنَّ يظلَّوا يعانون من الهرج والمرج والفتن 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 المعصوم، فلذا كانوا يعنون بالماضي، وليس بالواقع الراهن ولا بالمستقبل؛ ولم يفكروا في أن يدوّنوا الفقه لإدارة المجتمع في «عصر الغيبة» الذي استغرق الجزء الأكبر من عمر الإسلام، وبنحو يكون قابلاً للتطور بتطور المجتمع، وأن يكون قادراً 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 شُيّد من أجل الماضي، ولعصر حضور الإمام المعصوم، وليس من أجل كلّ الأزمنة. ومن الواضح أنَّ مثل هذا الفقه يظلّ متوقفاً في حدود زمن حضور الإمام المعصوم، ولن يظلّ قادراً على النظر لكلّ الأزمنة، ولا يسعه أن يفكر حول إدارة جميع المجتمعات البشرية وفي كلّ العصور.

ولأنَّ هؤلاء الفقهاء كانوا يعيشون في غُزلة ولم يشتركوا في إدارة المجتمع، فلذا لم تتولّد عندهم الحاجة لتدوين الفقه بطريقة تجعل المدونة الفقهية أداة لإدارة المجتمعات البشرية لكلّ العصور.

وإذا شَعَرَ الفقهاء اليوم بمثل هذه الحاجة وشرعوا بحراك لإعادة بناء قوام الفقه، وإذا وظّفوا كلّ طاقاتهم الفكرية والعلمية ووخّدوا إمكانياتهم جميعاً واستعانوا بتخصصات جميع العلماء من سائر الحقول العلمية لوضع مدونة فقهية ناجعة لإدارة المجتمعات البشرية في كلّ العصور، عند ذلك سيمكنا أن نأمل بأن يحققوا النتيجة المرجوة، وأن ينقذوا الفقه من هذا الجمود الذي فيه، وليكون باستطاعته مواكبة الحركة التكاملية التي تشهدها المجتمعات الإنسانية وليجيب عن متطلّبات الحياة العصرية.

يقول السيّد الخميني حول عدم نجاعة الاجتهاد المصطلح ولزوم التحرك 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 العلمية وعلماء الدين مطالبون دائماً باستيعاب حركة المجتمع والتنبؤ بمتطلّباته واحتياجاته المستقبلية، وأن يكونوا مهيين لاتخاذ ردود الفعل المناسبة إزاء الأحداث قبل حدوثها. فمن الممكن أن تتغيّر الأساليب الرائجة لإدارة أمور المجتمع في السنوات القادمة، وتجد المجتمعات البشرية نفسها بحاجة إلى أفكار إسلامية جديدة لإيجاد حلول لمشكلاتها. ولهذا ينبغي لعلماء الإسلام الكبار أن يفكروا بذلك من الآن» (13).

هذا كلام فقيه مبرز يمتلك تجربة إدارة بلده لعشرة أعوام، فقد لمس طوال هذه المدة وبكلّ فكره وجوارحه عدم كفاية الاجتهاد الشائع الذي يُعدّ الفقه الراهن من نتاجاته المباشرة. ولذلك دعا علماء الدين في الحوزات العلمية من منطلق هذا الهاجس والهم أن يسيروا إلى الأمام وأن يقوموا بشيء من أجل تفعيل الاجتهاد الشائع وجعل الفقه ناجعاً.

خمسة أقوال في «ذي القربى»

يجب أن نعلم بأن ثمة خلافاً بين المفسرين والفقهاء حول معنى «ذي القربى» في آية الخمس، ففي ذلك جملة من الآراء نعرضها كالآتي.

القول الأول

المراد من «ذي القربى» هو الإمام، وهو قول جمع من الفقهاء الشيعة من الذين يعدّون نصف الخمس مُلكاً شخصياً للإمام. وقد تقدّم الحديث في نقد هذا الرأي ورّدّه، ونضيف هنا أنّ هذا القول يستلزم أن تصبح سنوياً مليارات الدنانير من أموال الخمس مُلكاً شخصياً للإمام؛ لا سيّما إذا كان الأمر بحسب ما يريده الإسلام، أي إذا كان جميع أهل العالم مسلمين ويدفعون الخمس، وهذا ما يتعارض مع قوله تعالى: ﴿كَفَى لَا يَكُونُ دَوْلَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾ [الحشر: 7]، ذلك أنّ هذه الآية تقول: «لقد جعلنا الفيء لأقربائكم المحتاجين ولليتامى والمساكين ولأبناء السبيل، وبالطبع لغيرهم من المحتاجين، مثل الأطفال الذين فقدوا آبائهم»، وذلك لكي لا يغدو الفيء متداولاً بين أغنيائكم، ولكي لا تتركز الثروات والأموال في موضع واحد. ومن الواضح أنّه إذا كان نصف أموال الخمس التي يدفعها أهل العالم جميعاً مُلكاً شخصياً للإمام ستتراكم ثروة عظيمة، وهو ما لا يقبله الإسلام. فضلاً على ذلك فإن أصحاب هذا الرأي يخصصون النصف الآخر من أموال الخمس لبني هاشم، وبهذا بات نصف الخمس مُلكاً شخصياً، ونصفه الآخر ميزانية للأسرة والأقرباء!

القول الثاني

المراد من «ذي القربى» بنو هاشم، وهو رأي نقله القرطبي في تفسيره⁽¹⁾ عن مجاهد ومالك وسفيان الثوري والأوزاعي. بيد أنّ هذا القول أيضاً لا يستند إلى دليل معتبر، ويبدو أنّ أصحابه قد تصوّروا أنّ ذكر كلمة الرسول قبل «ذي القربى» في متن الآية هو الدليل على أنّ المراد من «ذي القربى» هو أقرباء الرسول؛ ثمّ حصروا أقرباء الرسول في «بني هاشم». في حين أنّ ذكر الرسول قبل «ذي القربى» لا يمثل دليلاً على أنّ المراد من ذي القربى هو أقرباء الرسول، ومن جانب آخر لا يُحصّر أقرباء الرسول ببني هاشم، لأنّ أقرباءه صلى الله عليه وآله وسلّم مجموعة واسعة وكبيرة من المسلمين، وقد يكون بنو هاشم أقل من خمس هؤلاء. وحتى لو افترضنا - وإن كان افتراضاً غير صحيح - أنّ أقرباء الرسول هم المراد من «ذي القربى» فإنّ حصر هؤلاء في «بني هاشم» يُعدّ تخصيص الأكثر، وهو

(1) يُنظر: شمس الدين القرطبي، المصدر السابق، ج 8، ص 12.

مستهجن. ذلك أن إيراد لفظ له آلاف المصاديق ثم إرادة فئة قليلة من مدلوله يُعدّ أمرًا مذمومًا ومردودًا في عرف الفصحاء.

القول الثالث

المراد من «ذي القربى» بنو هاشم وبنو المطلب [المطلب أخو هاشم وهو من أجداد الشافعي]؛ وبحسب ما نقل القرطبي فإن هذا الرأي للشافعي ولأحمد بن حنبل ولأبي ثور وقتادة وابن جريح⁽¹⁾. والدليل الذي يستند إليه هذا الرأي هو حديث جبير بن مطعم الذي يقول:

«لَمَّا قَسَمَ رَسُولُ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ- سَهْمَ ذَوِي الْقُرْبَى مِنْ حَبِيرٍ بَيْنَ بَنِي هَاشِمٍ وَبَنِي الْمُطَلِبِ، أَتَيْتُ أَنَا وَعُثْمَانُ بْنُ عَفَّانَ رَسُولَ اللَّهِ -صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ- فَقُلْنَا: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَمَا بَنُو هَاشِمٍ فَلَا نُنْكِرُ فَضْلَهُمْ، لِمَكَانِكَ الَّذِي وَضَعَكَ اللَّهُ بِهِ مِنْهُمْ، فَمَا بَالُ إِخْوَانِنَا مِنْ بَنِي الْمُطَلِبِ أَعْطِيَتْهُمْ وَتَرَكْنَا، وَإِنَّمَا نَحْنُ وَهُمْ مِنْكَ بِمَنْزِلَةٍ وَاحِدَةٍ؟ فَقَالَ: إِنَّهُمْ لَمْ يَفَارِقُونِي فِي جَاهِلِيَّةٍ وَلَا إِسْلَامٍ، وَإِنَّمَا بَنُو هَاشِمٍ وَبَنُو الْمُطَلِبِ شَيْءٌ وَاحِدٌ. وَشَبَكَ بَيْنَ أَصَابِعِهِ. رَوَاهُ أَحْمَدُ، وَابْنُ خَرِيقٍ»⁽²⁾.

أما نحن فنقول أولاً: ثمة شكوك في اعتبار هذا الحديث، لأن جبير بن مطعم -وبحسب ما ذكر أحمد زيني دحلان (ت 1886م) في حاشيته على السيرة الحلبية⁽³⁾- قد أسلم في فتح مكة، وكان من المؤلفة قلوبهم كأبي سفيان وحكيم بن حزام؛ أي من الذين أعطوا مئة من الإبل⁽⁴⁾، وكان جبير بن مطعم سادس هؤلاء. هذا يعني أن جبيراً لم يكن مسلماً عند فتح خيبر ليتسنى له الذهاب إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ومطالبتها بالغنائم. لأن خير فُتِحَتْ قبل أن يسلم جبير بن مطعم بعام واحد. ثانياً: أن يكون النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(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 الحلبي الشافعي، إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون المعروفة بالسيرة الحلبية، وفي الحواشي: أحمد زيني المشهور بدحلان، 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 صلى الله عليه وآله وسلم من المؤلفة قلوبهم من أصحاب المئين من بني نوفل بن عبد مناف: جبير بن مطعم مئة من الإبل». جمال الدين ابن منظور الأنصاري، مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع، ط: الأولى، (دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1984)، ج 6، ص 7. [المترجم]

قد أعطى غنائم خيبر لبني هاشم ولبني المطلب لا يُعد دليلاً على أنَّ «ذي القربى» في آية الخمس منحصرة بهاتين الفئتين، لأنَّ غنائم خيبر كانت من الأنفال، وكانت تحت تصرف النَّبيِّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، إذ كان له أن يعطيها لِمَن شاء، وقد أعطاهما لهاتين الفئتين من المسلمين بحسب تشخيصه للمصلحة آنذاك.

القول الرابع

إنَّ «ذي القربى» في آية الخمس هم قريش، وهو ما ذهب إليه بعض علماء السلف؛ ودليلهم على ذلك أنَّه عند نزول قوله تعالى ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ [الشعراء: 214] أَنْذَرَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بني عبد مناف وبني كعب وبني مرة وبني عبد شمس وبني المطلب، وكلَّ هؤلاء من قريش. وهذا يعني أنَّ «العشيرة الأقربين» و«ذوي القربى» هم قريش، من ثَمَّ تكون مفردة «ذي القربى» في آية الخمس بمعنى قريش⁽¹⁾.

ولأنَّ الآية المشار إليها [في سورة الشعراء] تخاطب النَّبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وأُضيفت فيها مفردة العشيرة إلى كاف الخطاب وأُلحق بها وصف «الأقربين» فلذا يكون المراد من «العشيرة الأقربين» بطبيعة الحال أقرباء الرسول نفسه، وهم قريش. ولكنَّ آية الخمس لا تخاطب النَّبيَّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، بل تخاطب الأمة الإسلامية برمتها، وليس ثمة دلالة على أنَّ المراد من «ذي القربى» في متنها منحصر بأقرباء الرسول. وأن تكون مفردة «الرسول» المذكورة قبل «ذي القربى» لا يُعدُّ دليلاً على أنَّ المراد محصور بأقرباء الرسول. خلاصة القول إنَّ دعوة الرسول لبطون قريش وإنذارهم بعد نزول قوله تعالى ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ لا يمثل دليلاً على أنَّ «ذي القربى» في آية الخمس بمعنى أقرباء الرسول بالمعنى الأوسع، أي قريش، ولا غيرهم.

تتشرك الآراء الثلاث المتقدّمة في كونها قد عدَّت «ذي القربى» في آية الخمس بمعنى أقرباء الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. وإن كانت بعضها قد حددت دائرة الأقرباء هؤلاء، وبعضها وسّعت وشملت قريش كلّها، وهو ما استنبطه الفقهاء والمفسرون السنة، أي مجاهد ومالك وسفيان الثوري والأوزاعي والشافعي وأحمد بن حنبل وأبو ثور وقتادة وابن جريج من آية الخمس. ومن المعلوم أنَّ الأصل في هذه المسألة يعود إلى الفقهاء والمفسرين السنة الذين تقدّمت أسماؤهم. ويبدو أنَّ ذكر «الرسول» قبل «ذي القربى» في آية الخمس كان منشأ استنباطهم وقراءتهم للنص، وهو استنباطٌ ضعيف؛ لأنَّ مجرد ذكر «ذي القربى»

(1) يُنظر: شمس الدين القرطبي، المصدر السابق، ج8، ص 12.

بعد لفظة الرسول لا يُعد دليلاً على أنَّ «ذي القربى» تعني أقرباء الرسول. فإذا كان المراد أقرباء الرسول فعلاً لَوَرَدَ نَصُّ الآية بهذا النحو: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَاهِ وَالْيَتَامَى...»، وعند ذلك لَكَانَ المرادُ مِنَ الأقرباء المشار إليهم هم أقرباء الرسول، لإضافة «ذي القربى» إلى ضمير الرسول، ولظُلَّ نظم الآية قائماً ومن دون أن يطرأ على فصاحتها أيُّ خلل. بيد أنَّ مفردة «ذي القربى» في آية الخمس، وبالنحو الذي وردت فيه، مطلقةٌ وغير مختصة بأقرباء أحدٍ، وَمِنْ ثَمَّ تشمل أقرباء جميع المخاطبين، فكأنَّ الآية تريد تقول: «اعلموا أنَّ الخمسَ الذي تعطونه لله وللرسول وللنظام الحاكم يُصَرَفُ في احتياجات المجتمع، من قبيل ما يحتاجه أقرباؤكم الفقراء والمحتاجين واليتامى والمساكين وأبناء السبيل، وعلى سبيل المثال الأطفال الذين قُتِلَ آبائهم. فلذا لا تمانعوا دفع الخمس».

على أيِّ حال، كان الفقهاء والمفسرون السنة هم رَوَّاد هذه القراءة وهذا التفسير لمفردة «ذي القربى» في آية الخمس وعدَّ معناها مقروناً بأقرباء الرسول. ثمَّ تَلَقَّفَ الفقهاء والمفسرون الشيعة هذه القراءة وحذوا حذو الفقهاء والمفسرين السنة؛ أي أنَّ هناك ضرباً من التأثير والتأثر الثقافي المتبادل بين السنة والشيعة في هذا الصدد. فإذا كنا نجد بعض الروايات قد فسَّرت «ذي القربى» في آية الخمس بمعنى أقرباء الرسول صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فالسبب يعود إلى تأثر روايتها بالسنة الذين ذهبوا إلى ذلك. وهنا لنا أن نستذكر [مرةً أخرى] قول السيد البروجردي (ت 1961) رضوان الله عليه، إذ قال: «الفقه الشيعي حاشيةٌ على الفقه السنِّي».

إنَّ الآراء الثلاثة المتقدمة [حول معنى ذي القربى] تشترك في نقطةٍ ضعفٍ واحدةٍ لا يمكن تبريرها والدفاع عنها، وهي أنَّ الخمسَ الذي يُعَدُّ جزءاً من بيت المال وعائداً لجميع المجتمع، قد خُصَّصَ [في ضوء هذه الآراء الثلاثة] لأسرةٍ أو لِفَتْنَةٍ معيَّنة، وفي الواقع منحَتْ [هذه الآراء] ميزةً عَرَقِيَّةً لِفَتْنَةٍ معيَّنة من أبناء آدم، وكأنَّها أقرَّت التمييز العنصري المقيت والمنفور، وهذا ما لا يصحَّ لجملةٍ من الأدلة:

أولاً، الإسلامُ ليس ديناً قَبَلِيّاً وأُسْرِيّاً، بل هو دينٌ عالمي وخالد، وحَرِيٌّ بِجميع أهل العالم أن يتَّبِعوه. مِن هنا ينبغي أن نتساءل ونقول: إذا أصبح أهلُ العالم وفي جميع القارات مسلمين وكلَّهم دَفَعُوا الخمسَ، هل مِن الصحيح أن يقول لهم الإسلامُ أنَّ هذه الثروة العظيمة التي تبلغ سنوياً مليارات الدنانير من الذهب يجب إعطاؤها لأسرةٍ معيَّنة، أي لِبني هاشم، أو لبني هاشم ولِبني المطلب، أو لِقريش كلها؟ بالطبع لا يصحَّ ذلك.

ثانياً، إذا خُصِّصَت هذه الأموال الطائلة لأسرةٍ معيَّنة سيؤدِّي الأمرُ إلى تراكم الثروة لدى فئة معيَّنة؛ لا سيَّما أنَّ بعض الفقهاء لا يشترطون الفقر والحاجة في مَنْ يأخذ الخمس، كالشافعي

وكذلك الشيخ الطوسي، إذ أفتى بذلك في كتابه (الخلافة)⁽¹⁾. ولكن كما نعلم الإسلام لا يرضى 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 مطلقًا أن يكون صحيحًا.

ثالثًا، بالنسبة للمسلمين في المجتمعات الإسلامية في آسيا وأوروبا وأمريكا وإفريقيا وأستراليا -من الذين يرومون دفع عشرين بالمئة من أرباحهم السنوية- أو الحكومات التي تروم جمع أموال الخمس، من غير المعقول أن يبحث هؤلاء في أرجاء العالم عن المنتمين لهذه الأسرة التي كانت تقطن الحجاز أصلًا، عسى أن يجدوا من ينتمي لنسل العباس بن عبد المطلب أو أبي لهب، أو لسائر بني هاشم، أو لبني المطلب، أو لقريش، وذلك ليدفعوا لهم في كل عام هذه الأموال الطائلة وليكونوا دومًا في بحبوحة من الأموال والثروات التي جاءتهم مجانًا 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 فتوى فقهاء من أمثال الشافعي والشيخ الطوسي، وذلك لمجرد قربانهم من رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وليس بسبب حاجتهم.

وينبغي في هذا الصدد أن نعلم بأن ما ترسّخ في أذهان الناس حول أن نصف الخمس هو حقّ للسلالة من نسل النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم لا يستند إلى مبنى فقهي، فالفقهاء لم يقولوا بذلك، لأن الشيخ الطوسي يقول في تفسير (التبيان): «الذين يستحقون الخمس عندنا من كان من ولد عبد المطلب، لأن هاشمًا لم يعقّب إلا منه: من الطالبين والعباسيين والحارثيين واللهبيين»⁽²⁾. إذن يجب ألا نتصور -كما يتصور العوام- أن نصف الخمس يُعطى لنسل النبي احترامًا لمقامه وشأنه صلى الله عليه وآله وسلم.

(1) يُنظر: أبو جعفر محمد الطوسي، الخلافة، المصدر السابق، ج 4، ص 211: «مسألة 38: سهم ذي القربى ثابت؛ لم يسقط بموت النبي - (صلى الله عليه وآله)، وهو لمن قام مقامه. وقال الشافعي: سهم ذي القربى 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 التبيان، المصدر السابق، ج 5، ص 123.

القول الخامس

أما القول الذي نتبناه في هذا الصدد هو أن «ذي القربى» في آية الخمس وفي آية الفّيء بمعنى أقرباء مخاطبي هاتين الآيتين، أي الأمة الإسلامية قاطبةً. ف«ذي القربى» هنا تُقرأ كما وَرَدَتْ في الآية التاسعة من سورة النحل ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾؛ وثمة آيات أخرى وردت فيها مفردة «ذي القربى»، والمراد منها أقرباء المخاطبين جميعاً، وقد فصلنا القول سلفاً حول هذا الموضوع. وفي ضوء هذا الرأي لا يمكن إيراد أي واحدة من الإشكالات الموجهة للآراء الأربعة المتقدمة، وذلك لأربعة أسباب:

أولاً: «ذي القربى» -بحسب هذا الرأي- ليست بمعنى الإمام ليكون الخمس ملكاً شخصياً له ومن ثمَّ يؤدي إلى تراكم الثروة.

ثانياً: إنَّ «ذي القربى» -في ضوء هذا الرأي- ليست بمعنى أقرباء الرسول من بني هاشم حتّى يُقال بأنَّ ذكر الرسول قبل «ذي القربى» لا يُعدُّ دليلاً على أنَّ هذه المفردة بمعنى أقرباء الرسول من بني هاشم.

ثالثاً: «ذي القربى» -في هذا الرأي- ليست بمعنى بني هاشم وبني المطلب حتّى يُقال أنَّ إعطاء جزء من غنائم خيبر لبني هاشم ولبني المطلب من لدن الرسول الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم لا يُعدُّ دليلاً على أنَّ «ذي القربى» بمعنى بني هاشم وبني المطلب.

ورابعاً: إنَّ «ذي القربى» -في ضوء هذا الرأي- ليست بمعنى قريش حتّى يُقال بأنَّ دعوة الرسول لبطون قريش بعد نزول ﴿وَأَنْذِرْ عَشِيرَتَكَ الْأَقْرَبِينَ﴾ وإنذارهم لا يُعدُّ دليلاً على أنَّ ذي القربى هنا بمعنى قريش.

تورد هذه الإشكالات على مَنْ كانوا يعتقدون بأنَّ «ذي القربى» في آية الخمس هي بمعنى الإمام أو بمعنى أقرباء الرسول، سواء أكان ذلك ضمن دائرة بني هاشم، أو بني هاشم وبني المطلب معاً، أو ضمن دائرة أوسع، أي قريش. وقد أشرنا سلفاً أنَّه لو كان المراد من «ذي القربى» في آية الخمس أقرباء الرسول لجاء نصُّ الآية كالاتي: «وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ...».

ومن الجدير بالذكر في هذا الصدد مناقشة ما قاله الشيخ الطوسي حول «ذي القربى» في آية الفّيء. يقول الشيخ في تفسير (التبيان) حول قوله تعالى: ﴿مَّا أَقَاءَ اللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِ مِنْ أَهْلِ الْقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ...﴾ [الحشر: 7]: «فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ» يعني أهل بيت رسول الله ﴿وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ وَابْنِ السَّبِيلِ﴾ من أهل بيت رسول الله، لأنَّ تقديره ولذي قربه ويتامى أهل بيته، وابن

سبيلهم، [لم يذكر المساكين هنا]، لأنَّ الألف واللام تعاقب الضمير، وظاهره يقتضي أنه لهؤلاء سواء أكانوا أغنياء أو فقراء»⁽¹⁾.

ما يقصده الشيخ الطوسي هنا هو أنَّ الألف واللام في «ذي القربى» وردت بدلاً عن الضمير، وأنها تعود للرسول؛ وأنها في الأصل كانت «ذي قرباه»، فقد حُذِفَ الضمير، ووردت الألف واللام بدلاً عنه، وأنَّ الألف واللام في «اليتامى» أيضاً وردت بدلاً عن الضمير، فإنها في الأصل كانت «يتامى أهل بيته»، فقد حُذِفَت «أهل بيته»، وجاءت الألف واللام بدلاً عنها؛ وهكذا بالنسبة لابن السبيل، فقد كانت في الأصل «ابن سبيلهم»، ولكنَّ الضمير «هم» تمَّ حذفه وجاءت الألف واللام بدلاً عنه.

إذا كان ما ذكره الشيخ الطوسي حول كون الألف واللام في «القربى» بدليتين عن ضمير الرسول رأياً صحيحاً لَوَجَبَ أَنْ نقول بأنَّ آية الفَيء في الأصل كانت بالنحو الآتي: «فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي قُرْبَاهُ وَيَتَامَاهُ وَمَسَاكِينِهِ وَابْنِ سَبِيلِهِ»، ثُمَّ حُذِفَت الضمائر في «ذي قرباه» و«يتاماه» و«مساكينيه» و«ابن سبيله» وجاءت الألف واللام بدلاً عنها. ومن المعلوم أيضاً أنه لا يصحُّ أن يقول أحدٌ بأنَّ الفَيء لله وللرسول ولأقرباء الرسول وليتامى الرسول ولمساكين الرسول ولأبناء سبيل الرسول. وأما قول الشيخ حول كون «تقدير العبارة في آية الفَيء هو «يتامى أهل بيته» و«ابن سبيلهم» و«أهل بيته»، وأنَّ «أهل بيته» حُذِفَت ووردت الألف واللام بدلاً عنها» غير صحيح؛ لأنَّ الألف واللام يجب أن ترد بدلاً عن ضمير مفرد يعود إلى الرسول، وليس بدلاً عن «أهل البيت» المضافة إلى الضمير. وبالنسبة لقوله حول ««ابن السبيل» وكون تقديره هو «ابن سبيلهم» وقد حُذِفَ ضمير «هم» ووردت الألف واللام بدلاً عنه» فإنه غير صحيح أيضاً؛ لأنَّ الألف واللام يجب أن ترد بدلاً عن ضمير مفرد يعود إلى الرسول، وليس بدلاً عن ضمير «هم».

نعم، كان الشيخ الطوسي متأثراً بالبيئة وبالأراء السائدة وقتذاك، وظلَّ ملتزماً بما هو متداول في الأوساط العلمية التي كانت تعدُّ «ذي القربى» في آية الفَيء وآية الخمس بمعنى أقرباء الرسول؛ ولذلك اضطرَّ إلى أن يبذل جهداً كبيراً وبتكلف بالغ ليثبت ما التزم به. فلو كان بمستطاعه تخليص نفسه من الجوّ الفكري السائد في المدرسة الفقهية والتفسيرية المعاصرة له، والتي تعود للمتخصصين السنة في هذا الحقل، لكان قد سَلَكَ نَهْجاً آخر، ولأبدى حول «ذي القربى» في كلتا الآيتين رأياً آخر. ولكنه لم يفعل ذلك، ونحن علمنا بالتبعية والتجربة أنَّ الشيخ الطوسي في الفقه وفي تفسير القرآن كان متأثراً إلى حدٍّ بعيد بكتابات السُنَّة وآرائهم؛ بيد أنَّ

(1) أبو جعفر محمد الطوسي، التبيان في تفسير القرآن، المصدر السابق، ج 9، ص 564.

هذا لا يُعدُّ نقطة ضعف فيه، فلو كان أيُّ عالمٍ آخر مكانه لَعمل بهذه الطريقة. لأنَّ هذا النمط من التعاطي مع الآراء والنظريات والتأثر بالمناخ العلمي والفكري في مسار التبادل الثقافي يُعدُّ أمراً طبيعياً واعتيادياً، وفي الوقت نفسه يُعدُّ أمراً لا مندوحة عنه.

التعارض في أقوال الشيخ الطوسي

يقول الشيخ الطوسي في كتاب (الخلاف):

«إذا أوصى [أحد] بثلثة لقرباته، فَمِنْ أصحابنا مَنْ قال: أَنَّهُ يدخل فيه كُلٌّ مَنْ يتقرب إليه إلى آخر أب وأم في الإسلام. واختلف النَّاسُ في القربة، فقال الشافعي: إذا أوصى بثلثة لقربته، ولأقربائه، ولِذِي رحمه، فالحكم واحدٌ، فإنَّها تنصرف إلى المعروفين من أقاربه في العرف، فيدخل فيه كُلٌّ مَنْ يعرف في العادة أَنَّهُ مِنْ قربته، سواء أكان وارثاً أو غير وارث. وهذا قريبٌ يقوى في نفسي، وليس لأصحابنا فيه نصٌّ عن الأئمة (عليهم السلام). دليلنا: قوله تعالى ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسَاكِينِ﴾ فجعل لِذَوِي قُرْبَى رسول الله سَهْماً مِنْ خمس الغنيمة، فأعطى النَّبِيَّ - (صلى الله عليه وآله) - ذلك بني هاشم وبني المطلب [المطلب أخو هاشم]... وقال النَّبِيُّ (صلى الله عليه وآله): أَمَا بنو هاشم وبنو المطلب فشيءٌ واحد، وشبك بين أصابعه... ووجه الدلالة أَنَّ النَّبِيَّ - (صلى الله عليه وآله) - أعطى ذلك لِبنِي أعمامه، وَبنِي جَدِّه... وأيضاً: فَإِنَّ النَّبِيَّ (صلى الله عليه وآله) - كان يعطي لِعَمَّتِهِ صفية، سهم ذِي القربى»⁽¹⁾.

نجد الشيخ الطوسي في هذه العبارات أَنَّهُ عدَّ «ذِي القربى» في آية الخمس بمعنى أقرباء النَّبِيِّ صلى الله عليه وآله وسلم من ذِي رحمه وضمن دائرة واسعة. ولكِنَّه في موضعٍ آخر، وبحسب ما ذكرنا سَلَفًا نقلاً عن صاحب (الجواهر)، أَنَّهُ قال نقلاً عن كتاب (المنتهى) لِلْعَلَّامة الحليِّ بأنَّ الشيخ الطوسي ادَّعى «الإجماع» على أَنَّ «ذِي القربى» 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) نصُّ العبارة في كتاب جواهر الكلام: «والمراد بذِي القربى في الكتاب والسنة هو الإمام عليه السلام بلا خلاف معتد به أجده فيه بيننا، بل الظاهر الإجماع عليه، بل هو من معقد إجماع الانتصار والغنية، كما أَنَّهُ في التذكرة نسبته إلى علمائنا، وفي المنتهى عن الشيخ الإجماع عليه للمرسلين السابقين». محمد حسن النجفي الجواهري، جواهر الكلام، المصدر السابق، ج 16، ص 86.

القربى» في آية الخمس، فهو من تارةً يرى أنَّ «ذي القربى» في آية الخمس بمعنى أقرباء النبي صلى الله عليه وآله وسلم من ذي رحمه، وجعلَ ذي القربى في دائرة واسعة من أقرباء النبي، وتارة أخرى وفي موضع آخر يعدُّ «ذي القربى» بمعنى الإمام. ومن جانبٍ آخر لا يمكننا أن نقول بأنَّ ما نسبَه العلامة الحلي في كتاب (المنتهى) للشيخ الطوسي غير صحيح، وفي الوقت نفسه لا يسعنا أن نعالج هذا التعارض في أقوال الشيخ الطوسي.

الصدقات أوساخ الناس!

من القضايا التي يجب مناقشتها ضمن موضوعة الخمس تتمثل بالتساؤل عن حرمة الزكاة على بني هاشم، وجعل الخمس لهذه الأسرة بدلاً عن ذلك؟ كثيراً ما تشير الروايات إلى هذا الأمر وتقول بأنَّ الزكاة حرامٌ على بني هاشم، وقد قرَّر لهم الخمس بدلاً عن ذلك. ولكثرة تداول هذا الأمر وتكراره هنا وهناك بات من المسلّمات. يعود المنشأ الرئيس لهذا القول إلى روايةٍ وردت في (صحيح مسلم) و(سنن أبي داود) بالنحو الآتي:

«عَنِ الزُّهْرِيِّ، أَنَّ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ نَوْفَلٍ بْنَ الْحَارِثِ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ حَدَّثَهُ أَنَّ عَبْدَ الْمُطَّلِبِ بْنَ رَبِيعَةَ بْنَ الْحَارِثِ حَدَّثَهُ قَالَ: اجْتَمَعَ رَبِيعَةُ بْنُ الْحَارِثِ، وَالْعَبَّاسُ بْنُ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَقَالَا: وَاللَّهِ لَوْ بَعَثْنَا هَذَيْنِ الْعُلَامَيْنِ، (قَالَ لِي وَلِلْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ) إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم فَكَلَّمَاهُ، فَأَمَرَهُمَا عَلَى هَذِهِ الصَّدَقَاتِ، فَأَذِيَا مَا يُؤَدِّي النَّاسُ، وَأَصَابَا مِمَّا يُصِيبُ النَّاسُ، قَالَ: فَبَيْنَمَا هُمَا فِي ذَلِكَ، جَاءَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ فَوَقَفَ عَلَيْهِمَا، فَذَكَرَا لَهُ ذَلِكَ فَقَالَ عَلِيُّ بْنُ أَبِي طَالِبٍ: لَا تَفْعَلَا، فَوَاللَّهِ مَا هُوَ بِفَاعِلٍ فَاَنْتَحَاهُ رَبِيعَةُ بْنُ الْحَارِثِ فَقَالَ: وَاللَّهِ مَا تَصْنَعُ هَذَا إِلَّا نَفَاسَةً مِنْكَ عَلَيْنَا، فَوَاللَّهِ لَقَدْ نِلْتُ صَهْرَ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم» فَمَا نَفَسْنَاهُ عَلَيْكَ قَالَ عَلِيُّ: أَرْسَلُوهُمَا فَاَنْطَلَقَا، وَاضْطَجَعَ عَلِيُّ قَالَ: فَلَمَّا صَلَّى رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ [وآله] وَسَلَّم الظُّهْرَ سَبَقْنَاهُ إِلَى الْحُجْرَةِ فَقُمْنَا عِنْدَهَا حَتَّى جَاءَ، فَأَخَذَ بِأَذَانِنَا، ثُمَّ قَالَ: أَخْرِجَا مَا تَصَرَّرَانِ، ثُمَّ دَخَلَ وَدَخَلْنَا عَلَيْهِ، وَهُوَ يَوْمِنَدٍ عِنْدَ زَيْنَبِ بِنْتِ جَحْشٍ قَالَ: فَتَوَاكَلْنَا الْكَلَامَ، ثُمَّ تَكَلَّمْ أَحَدُنَا فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَنْتَ أَهْرُ النَّاسِ، وَأَوْصَلَ النَّاسِ، وَقَدْ بَلَغْنَا النِّكَاحَ، فَجِئْنَا لِنُؤَمِّرَكَ عَلَى بَعْضِ هَذِهِ الصَّدَقَاتِ، فَنُؤَدِّي إِلَيْكَ كَمَا يُؤَدِّي النَّاسُ، وَنُصِيبُ كَمَا يُصِيبُونَ، قَالَ: فَسَكَتَ طَوِيلًا، حَتَّى أَرَدْنَا أَنْ نُكَلِّمَهُ، قَالَ: وَجَعَلْتَ زَيْنَبَ تُلْمِعُ عَلَيْنَا مِنْ وَرَاءِ الْحِجَابِ أَنْ لَا تُكَلِّمَاهُ، قَالَ: ثُمَّ قَالَ: إِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَنْبَغِي لِأَلِ مُحَمَّدٍ إِنَّمَا هِيَ أَوْسَاخُ النَّاسِ ادْعُوا لِي مَحْمِيَّةً -وَكَانَ عَلَى الْخُمْسِ- وَنُؤَفَّلُ بْنُ الْحَارِثِ بْنَ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ

قَالَ: فَجَاءَهُ، فَقَالَ لِمَحْمِيَّةٍ: أَنْكِحْ هَذَا الْغُلَامَ ابْنَتَكَ (لِلْفَضْلِ بْنِ عَبَّاسٍ) فَأَنْكَحَهُ، وَقَالَ: لِنُوفَلِ بْنِ الْحَارِثِ أَنْكِحْ هَذَا الْغُلَامَ ابْنَتَكَ (لِي) فَأَنْكَحَنِي، وَقَالَ لِمَحْمِيَّةٍ أَصْدَقِي عَنْهُمَا مِنْ الْخُمْسِ كَذَا وَكَذَا»⁽¹⁾.

تمثل هذه الرواية المنشأ الرئيس لفكرة تحريم الزكاة على آل النبي صلى الله عليه وآله وسلم واستبداله بالخمسة؛ وإنَّ الشيخ الطوسي في كتابه (الخلاف)⁽²⁾ قد تمسك بهذه الرواية في عرض رأيه، وليس بشيء آخر. بيد أنَّ 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، لأنَّ عبد الله بن عبد الله، وكذلك عبد المطلب بن ربيعة راويان مجهولان، فنحن لا نعلم هل كانا صادقين أم من الرواة الكذابين. وثمة راوٍ آخر في رواية ابن شهاب الزهري هذه، وهو يونس بن يزيد، متهم بالكذب.

الدليل الثاني: شُرِعَ 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 تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: 103]، وإنَّ هذه الآية قد نزلت في السنة التاسعة للهجرة، وقد كان العباس بن عبد المطلب آنذاك -الذي يكبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم سنتين أو ثلاث سنوات⁽⁴⁾- في الخامسة والستين من عمره تقريباً. وإذا افترضنا أنَّه تزوج في العشرين من عمره وأنَّ الفضل بن العباس كان أول أبنائه وكُنِيَ بأبي الفضل لذلك⁽⁵⁾، فإنه [أي 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 بوليوي، أبو نعمة الله محمد شكرى بن حسن الأنقروى، (تركيا: دار الطباعة العامة، 1334هـ)، ج 3، ص 118-119، الحديث 1072. ويُنظر كذلك: أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي 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 عبد الله عليه السلام: أنزلت آية الزكاة في شهر رمضان، فأمر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم مناديه فنادي في الناس: إنَّ الله تعالى قد قرَضَ عليكم الزكاة - إلى أن قال: - ثم لم يعرض لشيء من أموالهم حتى حال عليهم الحول... الحديث. 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 معوض 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 دُكر الفضل في هذه الرواية بوصفه غلاماً قد بلغ سن الزواج توّاً؟

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 يستعدّون لإقامة الصلاة جماعة في المسجد، اضطجع في حضور عمه العباس وابن عمه ربيعة بن الحارث، ليس لأنه كان مرهقاً أو ناعساً، بل اضطجع وظل هكذا ليذهب هؤلاء إلى لقاء النبي صلى الله عليه وآله وسلم منتظراً نتيجة لقاءهما بالنبي. ولكن يجب أن نتساءل هل كان علي بن أبي طالب عليه السلام متهاوئاً في صلاته إلى هذا القدر، وبعيداً عن الآداب الإسلامية في التعامل مع الآخرين؟ كلا وأبدًا.

الدليل الرابع: إن الآية التي تلي الآية 103 من سورة التوبة تقول: ﴿الَّذِينَ يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ هُوَ يَقْبَلُ التَّوْبَةَ عَنْ عِبَادِهِ وَيَأْخُذُ الصَّدَقَاتِ﴾ [التوبة: 104]

ذكر الله تعالى في هذه الآية الكريمة بوصفه آخذاً للصدقات، ليعدّ الناس إعطاء الصدقة عملاً مقدّساً وإلهياً وليرغبوا في ذلك. وقد ورد في حديث في كتاب (الكافي) أن الصدقة تقع في يد الربّ 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 المتقدّم 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) «عن عبد الله بن سنان قال: قال أبو عبد الله [الصادق] عليه السلام: دأبوا مرصّاًكم بالصدقة وأدفعوا البلاء بالدعاء واستنزّلوا الرزق بالصدقة فإنها تفك من بين لحي سبعة شيطان. وليس شيء أثقل على الشيطان من الصدقة على المؤمن، وهي تقع في يد الربّ تبارك وتعالى قبل أن تقع في يد العبد». محمد بن يعقوب بن إسحاق الكليني، الفروع من الكافي، المصدر السابق، ج 4، ص 3. [طبعة دار الكتب الإسلامية]

(2) «عن محمد بن مسلم وأبي بصير وزرارة عن أبي جعفر وأبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إن الصدقة أوساخ أيدي الناس...». ينظر: الكليني، المصدر السابق، ج 4، ص 58، باب الصدقة لبني هاشم ومواليهم وصلّتهم.

(3) «عن محمد بن مسلم وزرارة، عن أبي جعفر عليه السلام وأبي عبد الله عليه السلام قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: إن الصدقة أوساخ أيدي الناس...». أبو جعفر محمد الطوسي، تهذيب الأحكام، تحقيق: حسن الخراسان وعلي آخوندي ومحمد آخوندي، ط: الرابعة، (طهران: دار الكتب العلمية، 1365 هـ-1986 م)، ج 4، ص 58، باب ما يحل لبني هاشم، ويحرم من الزكاة.

(الكافي) وَصِفَتِ الصَّدَقَاتُ بِأَنَّهَا «أَوْسَاخُ أَمْوَالِ النَّاسِ»⁽¹⁾. ولكن هل الله تعالى يأخذ أَوْسَاخِ النَّاسِ؟ يا لها من فكرة دنيئة ومخجلة!

إنَّ الرواية المذكورة [في صحيح مسلم] والروايات المشابهة لها تعارض الآية القرآنية المذكورة التي أضفت على الصدقات طابعاً قدسياً رفيعاً وذكرت الله تعالى بوصفه آخِذاً للصدقات، وَمِنْ ثَمَّ فَإِنَّ الرواية المعارضة للقرآن الكريم مردودة.

الدليل الخامس: ذُكِرَ فِي القرآن الكريم: «لَا تُبْطِلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى» [البقرة: 264]. في ضوء هذه الآية لنا أن نتساءل: كيف يمكن أن يعَدَّ اللهُ تعالى الصدقات أَوْسَاخِ النَّاسِ ومن دون أن يُلْحَقَ أَذَى بِمَنْ يَأْخُذُهَا؟ تقول هذه الآية الكريمة أَنَّكُمْ إِذَا أَحَقَقْتُمْ أَذَى بِأَخْذِ الصَّدَقَاتِ فَإِنَّ صَدَقَاتِكُمْ سَتَبْطُلُ؛ في ضوء هذا المعنى كيف يمكن أن تتصف الصدقة عند الله بصفة (أَوْسَاخِ النَّاسِ) تؤذي آخِذَهَا وتؤدي إلى بطلانها؟ لذا نستنتج أَنَّ الرواية المذكورة معارضة لهذه الآية أيضاً، وإنَّها مردودة لهذا الدليل.

الدليل السادس: وَرَدَ فِي الحديث أَنَّ الله تعالى يقول: «مَنْ أَهَانَ لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَرْصَدَ لِمُحَارَبَتِي»⁽²⁾. هل يمكن أن نقول بأنَّ الله تعالى -الذي أولى كلَّ هذه الأهمية بكرامة الإنسان المؤمن، وَعَدَّ إِهَانَتَهُ وازدراءه بمثابة محاربتة- قد شَرَعَ قانوناً يؤدي إلى تحقير وإهانة آخِذِي الصَّدَقَاتِ بنحو دائم، وأن يكونوا أَذْلَاءَ بَيْنِ النَّاسِ؟! لقد وَرَدَ فِي رواية حماد بن عيسى -التي رواها الشيخ الطوسي في (التهذيب)، أَنَّ الله تعالى خَصَّصَ الْخُمْسَ لِبَنِي هَاشِمٍ لِكِي لَا يَأْخُذُوا الصَّدَقَةَ، وَلِكِي لَا يَكُونُوا فِي «مَوْضِعِ الذَّلِّ وَالْمَسْكَنَةِ»⁽³⁾. إِنَّ أَخْذَ الصَّدَقَاتِ -بحسب هذه الرواية- فِي مَوْضِعِ الذَّلِّ وَالْمَسْكَنَةِ، وهذا ما يدعو لِلتَّسَاوُلِ: هل يمكن أن يشرع الله تعالى

(1) «إِنَّمَا جَعَلَ اللَّهُ هَذَا الْخُمْسَ خَاصَّةً لَهُمْ دُونَ مَسَاكِينِ النَّاسِ وَأَبْنَاءِ سَبِيلِهِمْ عَوَضًا لَهُمْ مِنْ صَدَقَاتِ النَّاسِ تَنْزِيهًا مِنَ اللَّهِ لَهُمْ لِقَرَابَتِهِمْ بِرَسُولِ اللَّهِ ص 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، بَابُ الْفَيِّءِ وَالْأَنْفَالِ وَتَفْسِيرِ الْخُمْسِ وَحُدُودِهِ وَمَا يَجِبُ فِيهِ.

(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، بَابُ مَنْ أَذَى الْمُسْلِمِينَ وَاحْتَقَرَهُمْ.

(3) «... عَنْ حَمَادِ بْنِ عِيسَى قَالَ: رَوَاهُ لِي بَعْضُ أَصْحَابِنَا ذَكَرَهُ عَنِ الْعَبْدِ الصَّالِحِ أَبِي الْحَسَنِ الْأَوَّلِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ... وَإِنَّمَا جَعَلَ اللَّهُ هَذَا الْخُمْسَ خَاصَّةً لَهُمْ دُونَ مَسَاكِينِ النَّاسِ وَأَبْنَاءِ سَبِيلِهِمْ عَوَضًا لَهُمْ مِنْ صَدَقَاتِ النَّاسِ تَنْزِيهًا لَهُمْ مِنَ اللَّهِ لِقَرَابَتِهِمْ مِنْ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وَكَرَامَةً لَهُمْ مِنْ أَوْسَاخِ النَّاسِ فَجَعَلَ لَهُمْ خَاصَّةً مِنْ عِنْدِهِ مَا يَغْنِيهِمْ بِهِ عَنْ أَنْ يَصِيرَهُمْ فِي مَوْضِعِ الذَّلِّ وَالْمَسْكَنَةِ...». أبو جعفر محمد الطوسي، تهذيب الأحكام، المصدر السابق، ج 4، ص 129، بَابُ قِسْمَةِ الْغَنَائِمِ.

(وهو الذي يَعدُّ تحقير المؤمن ذنبًا عظيمًا) قانونًا يصف الصدقات بمثل هذا الوصف ويؤدّي إلى تحقير المؤمنين وأخذي الصدقات؟ بالطبع لا يمكن ذلك، ولهذا الدليل لا يمكن القبول بالرواية التي تقول بأنَّ «الصدقات أوساخ أيدي النَّاس». فضلًا عن ذلك إنَّ رواية حمّاد بن عيسى ترسم تفوقًا عريقًا وعنصرًا لبني هاشم، وهو ما يعارض روح الإسلام؛ ذلك أنَّ الإسلام لا يريد أبدًا عدم ازدياد وتحقير بني هاشم على حساب تحقير من لا يكون من بني هاشم. فلذا إنَّ هذا الجزء من رواية حمّاد مردودٌ.

الدليل السابع: القائلون بأنَّ «الصدقات أوساخ النَّاس» اعتمدوا قوله تعالى: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ وَتُزَكِّيهِمْ بِهَا﴾ [التوبة: 103]، وتصوروا أنَّه مثلما يكون الماء الذي يزيل أوساخ البدن حاملًا لتلك الأوساخ فإنَّ الصدقة أيضًا التي تطهر الإنسان وتزكيه تحمل الأوساخ. بيد أنَّ هذا التصوّر غير صحيح، لأنَّ تطهير الإنسان بوساطة إيتاء الزكاة إنّما هو تطهير معنوي، والأمر مثل الآية السادسة من سورة المائدة: ﴿وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ التي تقول أنَّ الله تعالى يريد بوساطة الوضوء والغسل والتيمم أن يطهركم، وهو تطهير معنوي. وإذن الصدقة ليست أوساخًا، ولا هي حاملة للأوساخ.

الدليل الثامن: يقول الإمام جعفر الصادق عليه السّلام في حديث رواه عبد الله بن بكير: «إِنِّي لَأَخُذُ مِنْ أَحَدِكُمْ الدَّرْهَمَ وَإِنِّي لَمِنْ أَكْثَرِ أَهْلِ الْمَدِينَةِ مَا لَا أُرِيدُ بِذَلِكَ إِلَّا أَنْ تُطَهَّرُوا»⁽¹⁾. وقد ذكر الشيخ الصدوق 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، لأنَّ في دفع الخمس رياضة روحية وتهذيب وتزكية للنفس، وإنَّها ضرب من الطهارة المعنوية، ولا يمكن مطلقًا أن نقرن أموال الخمس بأوساخ أيدي الناس. أمّا إذا قلنا بأنَّ «الزكاة أوساخ النَّاس، لأنَّ أموال الزكاة تطهرهم وتزكيهم» فيجب عند ذلك أن نقول بأنَّ الخمس أيضًا أوساخ النَّاس. في حين إنَّ الأمر ليس كذلك، بل إنَّه يؤدّي إلى طهارة معنوية ولا غير.

الدليل التاسع: إذا كانت الصدقات أوساخ النَّاس لوجب أن نقول بأنَّ المتصدّين لأخذ أموال الزكاة وجمعها مهمتهم نقل أوساخ النَّاس من هنا إلى هناك، مثل عمّال دوائر البلديّة المعنيين بنقل النفايات؛ ومع فارق واحد، وهو أن عمّال دوائر البلدية يدفنون النفايات في

(1) الحر العاملي، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، المصدر السابق، ج 30، ص 484.

(2) محمّد بن علي بن بابويه القمي (المعروف بالشيخ الصدوق)، علل الشرائع، (النجف: منشورات المكتبة الحيدرية، دت)، ج 2، ص 377.

الطمر الصحي، في حين إنَّ المتصدّين لأخذ الزكاة يأكلون أوساخ النَّاس أو يُؤْكَلُونَهَا لِلآخَرِينَ، ويا لها من صورة قبيحة!

الدليل العاشر: قيل أنَّ المتصدّين 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 أجورهم من باب الصدقة، أي إنَّ أجورهم كالصدقة، وليست أجوراً لقاء جهدٍ يبذلونه. بعبارةٍ أخرى إنَّهم يبذلون الجهد، ولكن لا يتقاضون الأجر، إذ يجب أن ينالوا حقوقهم من باب الصدقة ومع شيء من الذلِّ والمسكنة، وأن يأكلوا من أوساخ النَّاس! لقد أفتى الشيخ الطوسي بذلك (في كتاب **الخلافة**)⁽¹⁾ مستنداً 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 أجورهم» معلّفاً على الوصف، حيث قالت: ﴿وَالْعَامِلِينَ عَلَيْهَا﴾، أي، العاملون على الصدقات، لأنَّهم يعملون على تجميع الصدقات وتوزيعها، ولذا يجب أن ينالوا حقَّهم بوصفه أجرهم، وليس من باب الصدقة. فما تقوله آية الصدقات هو أنَّ الفقراء والمساكين يأخذون الصدقات لحاجتهم، ولكنَّ العاملين على الصدقات يتقاضون الأجر لقاء عملهم وجهدهم. ولذا إنَّ فتوى الشيخ الطوسي والآخريين التي استندت إلى الرواية آفة الذكر، (حيث قيل أنَّ العاملين على الصدقات يجب أن يأخذوا أجورهم من باب الصدقة وليس من باب الأجر)، غير صحيحة. فكيف يمكن للحكومة الإسلامية أن تفرض كلَّ هذا الذل والمسكنة الدائمين على موظفي الصدقات، وأن تجعلهم يتقاضون أجورهم من باب الصدقة ومع التحقير والذل والمسكنة؟! ومن هنا تتضح لنا النتائج المؤسفة والمخجلة المترتبة على اعتماد هذه الرواية الفاقدة للاعتبار، فالإسلام المبني على الحكمة بريء من مثل هذه المآلات والنتائج، وإنَّ نبيّه الحكيم أيضاً مبرأً من ذلك، والأهم من كل ذلك أنَّ الله الذي أوحى الإسلام مبرأً من مثل هذه النتائج.

ومن اللازم في هذا الصدد أن ننوّه إلى ملحظٍ مهم، وهو أنَّ الفضل بن العباس وعبد المطلب بن ربيعة اللذين ذهبا إلى النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ ليجعلهم ضمن العاملين على الصدقات، كانا يريدان أن يحصلوا على أجر لقاء عملهم وجهدهم، وليس أن يأخذوا شيئاً من الصدقات. إذن حتّى 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 القربى أن يكون عاملاً في الصدقات، لأنَّ الزكاة محرمةٌ عليهم، وبه قال الشافعي وأكثر أصحابه». أبو جعفر محمد الطوسي، **الخلافة**، المصدر السابق، ج 4، ص 231.

هاشمياً يعمل له، وربّ العمل هذا يعطيه أجره من تلك الصدقة. هنا لا يمكن أن نقول بأنّ هذا العامل الهاشمي لا يحقّ له أن يتقاضى أجره من ربّ العمل بحجّة أن الصدقة حرامٌ على بني هاشم، لأنّ هذا العامل لا يأخذ شيئاً من باب الصدقة، بل ما يأخذه ويتقاضاه هو أجره لقاء عمله وجهده.

الدليل الحادي عشر: بحثَ رسول الله صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ بالإمام عليّ بن أبي طالب عليه السّلام إلى نجران ليجمع صدقاتهم وجزيتهم ويعود⁽¹⁾. ما يُثير التساؤل هنا هو مهمّة الإمام علي، فهل كان مأموراً بجمع أوساخ أهل نجران؟ يا له من عمل قبيح ومقرف! وفي حادثةٍ أخرى يرويها ابن الأثير في الكامل، ولّى الإمام علي بن أبي طالب عليه السّلام عبد الله بن عباس عاملاً على البصرة ليجمع الصدقات وينظّم شؤون الجند⁽²⁾. ولنا أن نتساءل هنا أيضاً ونقول: هل كان ابن عباس مأموراً بجمع أوساخ الناس في البصرة؟ يا له من عمل مقيت! **الدليل الثاني عشر:** يقول الفقهاء بأنّه «يجوز أن يُصرف من سَهْم سبيل الله في الزكاة مالٌ لِسَدِّ نفقات المجاهدين المتطوعين في الحرب، وكذلك يمكن إعطاء ذلك لِلْفَقِير لَأَدَاءِ مناسك الحجّ، ويجوز أيضاً أن يشتري من الزكاة من سَهْم سبيل الله كتاباً أو قرآناً 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 الناس؟ وهل القرآن تتمّ مبادلتها بأوساخ الناس؟ يا لها من فكرة بائسة ومخجلة!

الدليل الثالث عشر: يقول الفقهاء أنّ «صدقات بني هاشم بعضهم على بعض تحلّ لهم»⁽⁴⁾. ما يثير التساؤل هنا هو أليست صدقات بني هاشم أوساخاً؟ إذا لم تكن أوساخاً فما الدليل على ذلك؟ وإذا كانت أوساخاً فما الدليل الذي يجعلها كذلك؟ هل جواز إعطائها للنبي وآله

(1) يُنظر: عزّ الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، تحقيق: عمر عبد السلام تدمري، ط: الأولى، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1997)، ج 2، ص 165.

(2) «وَكَانَ عَامِلُهُ عَلَى الْبَصْرَةِ هَذِهِ السَّنَةَ عَبْدُ اللَّهِ بْنُ عَبَّاسٍ، وَقَدْ ذَكَرْنَا الْإِخْتِلَافَ فِي أَمْرِهِ، وَكَانَ إِلَيْهِ الصَّدَقَاتُ وَالْجُنْدُ». المصدر نفسه، ج 2، ص 748.

(3) ورد ذلك في مجمل 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 331-333.

(4) وَرَدَ هَذَا الْحُكْمُ فِي مَجْمَلِ الْكُتُبِ الْفَقْهِيَّةِ؛ يُنْظَرُ عَلَى سَبِيلِ الْمَثَالِ: مُحَمَّدُ الْجَوَاهِرِيُّ، الواضح في شرح العروة الوثقى، (العارف للمطبوعات، د.ت)، ج 8، ص 185.

يعود إلى كون هذه الأوساخ من بني هاشم؟ كم هي فكرة بائسة ومحمّلة بالازدراء تلك التي تقول: «يحلّ للنبي وآله أن يصرفوا أوساخ بني هاشم»!

الدليل الرابع عشر: وردّ في الرواية المذكورة -بحسب ما جاء في سنن أبي داود⁽¹⁾- أنّ الفضل بن العباس وعبد المطلب بن ربيعة اللذين جاءا إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ليعينهما في جمع الصدقات، قال له صلى الله عليه وآله وسلم: «أَحْبَبْنَا أَنْ تَنْزَوَّجَ وَأَنْتَ يَا رَسُولَ اللَّهِ، أَكْبَرُ النَّاسِ، وَأَوْصَلُهُمْ، وَلَيْسَ عِنْدَ أَبَوَيْنَا مَا يُضْذِقَانِ عَنَّا». في حين إنّ العباس وربيعة، (أي والدا الفضل وعبد المطلب)، وبِحَسَبِ ما وردّ في (سيرة ابن هشام)، كانا تاجرَيْن⁽²⁾، وإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ألغى في حجة الوداع الديون الربوية التي كان يطلبها العباس من الناس، إذ قال في خطبته في حجة الوداع: «قضى الله أنّه لا ربا، وإنّ ربا عباس بن عبد المطلب موضوعٌ كلّهُ»⁽³⁾. إذن كيف يمكن للعباس بن عبد المطلب الذي كان تاجرًا مرابيًا ويطلب الناس أموالًا حتّى يوم حجة الوداع، وألغى النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم أرباحه من الربا، كيف يمكن له أن يكون فقيرًا وغير قادر على تزويج ابنه ودفع صداق زوجته؟ ألم يفكر صانع هذه الرواية بأن يضعها بطريقة لا يكون كذبها واضحًا بهذا القدر؟

الدليل الخامس عشر: الجواب المنسوب للنبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم في الرواية المذكورة لا يتناسب من أيّ جهة مع المطلب الذي عرضه كلّ من الفضل بن العباس وعبد المطلب بن ربيعة. لأنّ هؤلاء طلبا من النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يوظفهما لجمع الصدقات ليحصلّا على مرتبٍ لقاء العمل الذي يقومان به؛ وإنّ الجواب المنسوب للنبي صلى الله عليه وآله وسلم على مطلبهما هو أنّ الصدقة حرام على آل محمّد صلى الله عليه وآله وسلم! أي إنّ الفضل بن العباس وعبد المطلب بن ربيعة المنتميان لآل النبي لا يحقّ لهما أخذ الصدقة؛ بيد أنّ هذا الجواب لا يتناسب مطلقًا مع مطلبهما، لأنّهما لم يطالبا بالصدقة ليحصلّا على مثل هذا الرد، بل كانا يطالبان بفرصة عمل، وإنّ المطالبة بفرصة عمل لا يُردّ عليها بالقول: «إنّ الصدقة لا تتبغى لآل محمّد»، بل الجواب عن مثل هذا المطلب غير ذلك، فقد يمكن الردّ عليهما 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 تاجرَيْن، وكانا إذا شاعا في بعض العرب، فسئلا ممن هما؟ قالوا: نحن بنو أكل المرار، يتعززان بذلك، وذلك أن كندة كانوا ملوكًا». ابن هشام الحميري، السيرة النبوية، تحقيق: محمد

محيي الدين عبد الحميد، (القاهرة: مكتبة محمّد علي صبيح وأولاده، د.ت)، ج 4، ص 1006.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 1022.

لقد كان صنّاع هذه الرواية منهمكين جدًّا في وضع الفضائل والمناقب لبني هاشم، وعلى رأسهم خلفاء بني العبّاس، ولشدّة انهماكهم في ذلك نسوا أنّ عمَلَهُمْ هذا قد يجعل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم في مقام غير المدرك وغير المطّلع على ضوابط الكلام وأحكامه، ففي ضوء روايتهم الموضوعية هذه بدا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم كأنّه لا يعلم شيئاً عن مقتضى الحال، وإنّه يردّ بأجوبة غير مترابطة وغير متناسبة مع مطلب مخاطبته، والعياذ بالله!

لقد كان وضع الفضائل والمناقب لخلفاء بني العبّاس من أجل التقرب إليهم عملاً رائجاً واعتيادياً؛ فمن جملة الفضائل التي وضعوها وقتذاك هي أنّ بني العبّاس تُغفّر ذنوبهم لكونهم من أهل بيت النّبّي صلى الله عليه وآله وسلّم. هذا ما نجده في كثير من مثل هذه الروايات، حتّى روي أنّ هارون الرشيد قال ذات يوم لشيّبان «عظني؛ قال: لئن تصحب من يخوفك حتّى يدركك الأمن خير لك من أن تصحب من يؤمّنك حتّى يدركك الخوف؛ فقال الرشيد: فسّر لي هذا، قال: من يقول لك: أنت مسؤول عن الرعية فاتق الله أنصح لك ممّن يقول: أنتم أهل بيت مغفور لكم، وأنتم قرابة نبيكم صلى الله عليه وآله وسلّم؛ فبكي الرشيد حتّى رحمه من حوله»⁽¹⁾.

إذن في مثل هذه البيئة، حيث يسهل وضع المناقب والفضائل لبني العبّاس، من الطبيعي جدًّا أن تصنّع مثل هذه الرواية التي تعدّ الصدقة أوساخ الناس وتحرمها على بني هاشم وتضع الخمس بدلاً عن الصدقات. وقد بات خلفاء بني العبّاس أكثر من استغلّ هذه الرواية الموضوعية ليقدموا أنفسهم على أنّهم العرق الأسمى، كلّ ذلك من أجل تعزيز وإحكام سلطتهم على الناس. إنّ النهج العلمي يحتم علينا أن نقول بأنّ رواة الحديث في عصر الخلفاء العبّاسيين - وقتئذ كانت الأحاديث النبوية تدوّن بنحو واسع - كانوا متأثرين إلى حدّ بعيد بالمناخ السياسي السائد آنذاك، إذ كان التنافس بين بني العبّاس وبني عليّ في ذروته. وفي مثل هذه البيئة دوّنت مثل هذه الرواية [المذكورة في صحيح مسلم]، حتّى إن التنافس بين الإمام علي عليه السّلام والعبّاس والفضل بن عباس قد تسرّب إلى متنها، وبنحو نجد واضعها قد حاولوا الإشارة إلى حسد عليّ بن أبي طالب تجاه الفضل بن عباس وعبد المطّلب بن ربيعة، مشيرين إلى زواجه من السيّدة فاطمة الزهراء P، ليكشفوا بذلك عن العقدة النفسية التي يحملونها في قلوبهم. لقد كان رواة الأخبار المتأثرين بالجوّ السياسي السائد يرومون وضع فضائل للعبّاس وأبنائه، أيّ أجداد الخلفاء العبّاسيين، وأن ينقلوا مناقب لهم عن لسان النّبّي صلى الله عليه وآله وسلّم، وأن ينزهوهم عن أكّال أوساخ الناس - بوصفهم من بني هاشم - وأن يخصصوا

(1) 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.

صداق نسايتهم من أموال الخمس. إنَّ أمثال هؤلاء الرواة الذين كانوا يصوغون الثقافة العامّة بين النّاس قد افتعلوا في هذه الرواية تمييزاً عرقيّاً وعنصريّاً وذلك من أجل التقرّب إلى الخلفاء العبّاسيين، إذ عدّوا بني هاشم، وفي مقدّمتهم خلفاء بني العبّاس، عرقاً سامياً أو متسيّداً. وهذا ما يتعارض تماماً مع روح الإسلام الذي يدعو إلى المساواة بين بني البشر، أيّا كانت أعراقهم وانتماءاتهم وقومياتهم.

وقد رَوَجَ الجهازُ الإعلاميّ للدولة العبّاسية هذه الرواية الفاقدة للاعتبار وجعلها سائدةً ومتداولة بين جميع الفئات الاجتماعية، وبنحوٍ تأثّر بها حتّى الشيخ الطوسيّ الذي كان يعيش في عصر العبّاسيين، فعلى الرغم من مكانته العلميّة الرفيعة نجده قد اعتمد هذه الرواية واستدلّ بها في كتابه (الخلافة)⁽¹⁾.

هنا يجب أن نعلم بأنّ الروايات التي وردت في كتب الشيعة وعدّت الزكاة أوساخ النّاس كان روايتها متأثرين بالجوّ السياسي المفتعل آنذاك، إذ أعادوا الأفكار نفسها التي أشاعتها المنابر الإعلامية للدولة العبّاسية، حتّى أن عالمًا بمستوى الشيخ الطوسيّ 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 الشيخ الطوسيّ كذلك فلا يمكن أن نتوقّع شيئاً آخر من رواة الأخبار الأدنى منزلةً في العلم والتحقيق، إذ لا يُرجى منهم إلا أن يعيدوا الأفكار نفسها التي كان يضعها ويذيعها ويرسخها إعلامُ البلاط العبّاسي. ومن ثمّ تمسكُ الفقهاء بما نقله أمثال هؤلاء الرواة، وأفتوا بالاستناد إلى ما نقلوه. ومن هنا ينبغي أن نقول بأنّ السياسة أثّرت على الفقه، وجعلت الفقهاء تابعين لها.

كيف تسرّبت هذه الفكرة إلى روايات الشيعة؟

نعلم جميعاً أنّ ترابطاً ثقافياً كان قائماً بين السّنة والشيعة، وإنّ كلّ 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 الفكرة القائلة بأنّ الزكاة أوساخ النّاس، وأنّه لا يحلّ على النّبي صلّى الله عليه وآله وسلّم وآله؛ فقد نقلها راوٍ كذاب، أي أبان بن أبي عياش، وثبّتت في الكتب والمدوّنات الحديثية، بما في ذلك كتاب (الكافي). إنّ أبان بن أبي عياش الذي كان من السنة يُعدّ كذاباً وفاقدًا للاعتبار لدى

(1) يُنظر: أبو جعفر محمّد الطوسي، الخلافة، المصدر السابق، ج 4، ص 232، [كتاب قسمة الصدقات، مسألة 13].

علماء الرجال السنة. فقد تَرَجَّمَ له الذهبيُّ في (ميزان الاعتدال)⁽¹⁾، ونَقَلَ واحدةً من رواياته الموضوعة التي قيل فيها أنَّ رسول الله صَلَّى الله عليه وآله وسلَّم في معرض إشادته بأبي بكر قال له: «كَأَنِّي أَنْظِرُ إِلَيْكَ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ تَشَفَّعُ لَأُمَّتِي».

مَنْ رَوَى الحديث القائل بأنَّ «الزكاة أوساخُ النَّاسِ» هو إبراهيم بن عمر اليماني الذي كان راوياً سنياً، إذ نَقَلَ هذا الحديث عن أبان بن أبي عياش المعروف بالكذب؛ وإنَّ حمَّاد 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 حمَّاد بن عيسى، ثمَّ نقله ابنه عليُّ بن إبراهيم عن أبيه إبراهيم بن هاشم، إلى أن رواه الكلينيُّ في كتابه (الكافي) نقلاً عن عليِّ بن إبراهيم⁽²⁾.

من هنا يمكن أن نشهد كيف أتيح لحديث موضوع أن يتسرَّب بوساطة راوٍ كذاب مثل أبان بن أبي عياش، ويتناقل من راوٍ إلى آخر، ومن كتابٍ إلى كتابٍ آخر، حتَّى وصل إلى كتاب (الكافي)، واستند إليه واستنبط منه حُكْمٌ شرعيّ. وقد تحوّل على مرِّ الزمان وبوساطة تكراره إلى فكرة وثقافة راسخة، إذ بات الجميع يعتقدون بأنَّ بني هاشم، وعلى رأسهم الخلفاء العبَّاسيين، يمثلون عِرْقاً سامياً، وأنَّ الزكاة أوساخُ النَّاسِ وحرامٌ عليهم، وخُصَّص لهم الخمسُ بدلاً عن ذلك. في حين إنَّ جذور هذه الفكرة تعود إلى حديث مطَّلب بن ربيعة التي تقدَّم ذكرها نقلاً عن صحيح مسلم وسنن أبي داود، وقد فصلنا القول في سندها 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 وَرَدَ في موضع آخر من كتاب

(1) من جملة ما ذكره الذهبيُّ حول هذا الراوي: «قال أحمد: هو متروك الحديث، كان وكيع إذا مرَّ على حديثه يقول رجل، ولا يسميه، استضعافاً له. وقال يحيى بن معين: متروك. وقال مرة: ضعيف. وقال أبو إسحاق السعدي الجوزجاني: ساقط. وقال النسائي: متروك، ثم ساق ابن عدي لأبان جملة أحاديث منكورة». يُنظر: محمَّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمَّد البجاوي، ط: الأولى، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963)، ج 1، ص 10-13.

(2) سلسلة رواة الحديث المنقول في الكافي ومتمنه: «عليُّ بن إبراهيم عن أبيه عن حمَّاد بن عيسى عن إبراهيم بن عمر اليماني عن أبان بن أبي عياش عن سليم بن قيس قال: سمعتُ أميرَ المؤمنين عليه السلام يقول: نحنُ والله الذين عني الله بذي القُرْبى الذين قرَّبهم الله بنفسه وتبيَّه صلى الله عليه وآله وسلَّم، فقال ما أفاء الله على رسوله من أهل القُرَى قلَّله وللرسول ولذِي القُرْبى واليتامى والمساكين منَّا حصَّة، ولم يجعل لنا سهمًا في الصدقة أكرمَ الله نبيُّه وأكرمنا أن يطعمنا أوساخُ ما في أيدي النَّاسِ». محمَّد بن يعقوب الكليني، الأصول من الكافي، المصدر 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 والسائدة التي روجتها المنابر الإعلامية للدولة العباسية، حتَّى قبلوا ما كان سائدًا بين النَّاس. وما يجب قوله حول هذا التبادل الثقافي هو أنَّ الرواة الشيعة الذين نقلوا عن السنَّة هذا الحديث الفاقد للاعتبار قد تضرروا وأضروا في آن، إذ أنَّهم قبلوا هذه الفكرة المعارضة للمنظور الإسلامي، القائلة بالتفوق العرقي لبني هاشم، وقد روجوها أيضًا.

بالنظر إلى مجمل ما قيل في هذا الصدد فإنَّ الحديث المعنوي وكذلك الأحاديث والروايات المنسجمة مع مضمونه معارضة للقرآن ومخالفة لروح الإسلام، ومن ثَمَّ لا يُعتدُّ بها مطلقًا. ولذا إنَّ أموال الزكاة ليست أوساخ النَّاس، بل لها قداسة خاصَّة، لأنَّ أخذها هو الله سبحانه وتعالى. وبناءً على هذا ليس ثمة فرق يميِّز الزكاة عن الخمس والأنفال وغيرها من المصادر المالية الإسلامية، فكلُّ هذه الموارد المالية تشكِّل 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 القوَّات العسكرية، وكذلك بناء الجسور وتعبيد الطرق، وتأسيس دار الأيتام والمراكز العلمية وما شاكل ذلك.

ومن البديهي أنَّ الفقهاء الذين اتَّبَعُوا الشيخَ الطوسيَّ وتمسَّكوا بهذا الحديث الفاقد للاعتبار وأفتوا بالاستناد إلى مضمونه يجب عليهم أن يعيدوا النظر في فتواهم بنحوٍ جاد، وألا

(1) يُنظر: محمَّد بن يعقوب الكليني، الفروع من الكافي، المصدر السابق، ج 4، ص 58، الحديث الثاني من باب الصَّدَقَةِ لِبَنِي هَاشِمٍ وَمَوَالِيهِمْ وَصَلَتِهِمْ: «عَلِيُّ بْنُ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ حَمَّادٍ عَنْ حَرِيزٍ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ وَأَبِي بَصِيرٍ وَزُرَّارَةَ عَنْ أَبِي جَعْفَرٍ وَأَبِي عَبْدِ اللَّهِ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَا: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ: إِنَّ الصَّدَقَةَ أَوْسَاخُ أَيْدِي النَّاسِ وَإِنَّ اللَّهَ قَدْ حَرَّمَ عَلَيَّ مِنْهَا وَمِنْ غَيْرِهَا مَا قَدْ حَرَّمَهُ وَإِنَّ الصَّدَقَةَ لَا تَحِلُّ لِبَنِي عَبْدِ الْمُطَّلِبِ. ثُمَّ قَالَ: أَمَّا وَاللَّهِ لَوْ قَدْ قُفِّمْتُ عَلَى بَابِ الْجَنَّةِ ثُمَّ أَخَذْتُ بِحَلْقَتِهِ لَقَدْ عَلِمْتُمْ أَنِّي لَا أُؤْثِرُ عَلَيْكُمْ فَارْضُوا لِأَنْفُسِكُمْ بِمَا رَضِيَ اللَّهُ وَرَسُولُهُ لَكُمْ قَالُوا قَدْ رَضِينَا».

(2) «عن العيص بن القاسم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: إنَّ أناسًا من بني هاشم أتوا رسولَ الله صلى الله عليه وآله وسلم فسألوه أن يستعملهم على صدقة المواشي والنعم، فقالوا: يكون لنا هذا السهم-الذي جعله الله للعاملين عليَّها- والمؤلَّفة قُلُوبُهُمْ فنحن أولى به؛ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: يا بني عبد المطلب، إنَّ الصدقة لا تحل لي ولا لكم، ولكن وُعدت الشفاعة، ثم قال: أنا أشهد أنَّه قد وعدنا فما ظنكم- يا بني عبد المطلب إذ أخذت بحلقة باب الجنة؟ أتروني مؤثرًا عليكم غيركم؟» محمَّد بن مسعود العياشي، تفسير

العياشي، تحقيق: سيد هاشم رسولي محلاتي، ط: الأولى، (طهران: المطبعة العلمية، 1380هـ)، ج 2، ص 93.

(3) «... الصَّدَقَةُ مُحَرَّمَةٌ عَلَى مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وَآلِهِ وَهِيَ أَوْسَاخُ أَيْدِي النَّاسِ لَا يَحِلُّ لَهُمْ لِأَنَّهُمْ طَهَرُوا مِنْ كُلِّ دَنَسٍ وَوَسَّخَ». محمَّد بن علي بن بابويه القمي الصدوق، عيون أخبار الرضا، (قم: منشورات جهانب، د.ت)، ج 1، ص 239.

يروّجوا هذه الثقافة المتخلّفة والمعارضة للإسلام التي رسّخها المبلّغون ووعاظ السلاطين في البلاط العبّاسي، بل يجب عليهم إدانة ذلك ورفضه.

الخلفاء العبّاسيون في هالةٍ من القداسة

يجب أن نعلم أنّ خلفاء بني العبّاس كانوا يقدّمون أنفسهم بوصفهم هاشميين ومن أهل بيت النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، وأنّ لهم قداسة خاصّة. وقد رسّخوا بقوة جهازهم الإعلاميّ فكرةً فحواها أنّهم على رأس أهل بيت الرسالة، ويستحقّون كلّ الاحترام والطاعة، ليتمكّنوا بذلك من بسط حكمهم وترسيخ سلطتهم على النّاس، حتّى استطاعوا المحافظة على حكمهم ودولتهم لأكثر من خمسة قرون.

يُروى أنّ الخليفة العبّاسي المنصور الدوانيقي لقي أعرابياً في الشام فقال له: «احمد الله يا أعرابيّ الذي رَفَعَ عنكم الطاعون بولايتنا أهل البيت»⁽¹⁾.

إنّ مثل هذه الرواية تبيّن أيّ هالة من القداسة قد اصطنعها هؤلاء الخلفاء لأنفسهم، حتّى أنّ الله قد رَفَعَ الطاعون عن النّاس ببركة وجودهم وولايتهم!

وقد رُوي عن المنصور أيضاً -وبحسب ما يذكر السيوطيّ في (تاريخ الخلفاء)- أنّه روى عن آبائه أنّ رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم قال: «كُلَّ سَبَبٍ وَنَسَبٍ يَنْقَطِعُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِلَّا سَبَبِي وَنَسَبِي»⁽²⁾. ما يريده المنصور من مثل هذا الحديث هو أنّ بني العبّاس هم أهل السعادة والنّجاة لكونهم نَسَبُ النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم، وإنّ نسبهم لا ينقطع في يوم القيامة. وفي حديث آخر نقله هارون الرشيد عن المهديّ قال: «سمعتُ المنصور يقول:... قال النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم: مثل أهل بيتي مثل سفينة نوح، من ركب فيها نجا، ومن تأخر عنها هلك»⁽³⁾. وفي مثل هذا الحديث أيضاً يريد المنصور أن يقول بأنّ بني العبّاس على رأس أهل بيت النّبيّ، وأنّهم كسفينة نوح، فكلّ من يتبّعهم سيكون من أهل النّجاة، وكلّ من يتخلّف عنهم يهلك. وقد ذكرنا سلفاً أنّ المقرّبين من البلاط العبّاسي كانوا يروجون دوماً بين النّاس أنّ الخلفاء العبّاسيين تُغفّر ذنوبهم لكونهم من أهل بيت النّبيّ صلّى الله عليه وآله وسلّم.

وفي موضع آخر نجد الخليفة العبّاسي الأوّل السّفاح صعد المنبر [في الكوفة] حين بويح له بالخلافة، وقال بأنّ الله تعالى قد «اصطفى الإسلام لنفسه تكّرمه، وشرّفه وعظّمه، واختاره

(1) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، المصدر السابق، ج 1، ص 197.

(2) المصدر نفسه، ص 201.

(3) المصدر نفسه، ص 201.

لنا وأيدّه بنا، وجعلنا أهله وكهفه وحصنه والقوام به، والذايين عنه والناصرين له، وألزمنا كلمة التقوى، وجعلنا أحقّ بها وأهلها، وخصّنا برحم رسول الله وقرابته، وأنشأنا من آبائه، وأنبتنا من شجرته، واشتقنا من نبعته، جعله من أنفسنا عزيزاً عليه ما عنتنا، حريصاً علينا بالمؤمنين رؤؤفاً رحيماً، وَوَضَعْنَا مِنَ الْإِسْلَامِ وَأَهْلَهُ بِالْمَوْضِعِ الرَّفِيعِ، وَأَنْزَلَ بِذَلِكَ عَلَى أَهْلِ الْإِسْلَامِ كِتَابًا يُتْلَى عَلَيْهِمْ». ثُمَّ قَرَأَ آيَاتِ التَّطْهِيرِ وَالْمُودَّةِ وَالْفَيْءِ وَالْخُمْسِ وَقَالَ: «فَاعْلَمِهِمْ جَلَّ ثَنَاؤُهُ [في هذه الآيات] فَضْلَنَا، وَأَوْجَبَ عَلَيْهِمْ حَقَّنَا وَمَوَدَّتَنَا، وَأَجْزَلَ مِنَ الْفَيْءِ وَالْغَنِيمَةِ نَصِيبَنَا تَكْرَمَةً لَنَا، وَفَضْلًا عَلَيْنَا، وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ»⁽¹⁾. وفي عهد الخليفة العباسي الآخر المعتضد بالله أَمَرَ بِإِنْشَاءِ كِتَابٍ لِيُقْرَأَ عَلَى النَّاسِ، وَقَدْ جَاءَ فِيهِ:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَ أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ وَسَلَفَهُ الرَّاشِدِينَ الْمُهْتَدِينَ وَرَثَةَ خَاتَمِ النَّبِيِّينَ وَسَيِّدِ الْمُرْسَلِينَ وَالْقَائِمِينَ بِالْأَمْرِ، وَالْمَقُومِينَ لِعِبَادَةِ الْمُؤْمِنِينَ، وَالْمُسْتَحَقِّينَ وَدَائِعِ الْحِكْمَةِ، وَمَوَارِثِ النَّبَوَّةِ، وَالْمُسْتَخْلَفِينَ فِي الْأَمَّةِ، وَالْمَنْصُورِينَ بِالْعِزِّ وَالْمَنْعَةِ، وَالتَّائِيدِ وَالْعَلْبَةِ... وَأَسْبَغَ عَلَيْهِمْ بِه النِّعْمَةِ، مِنْ أَهْلِ بَيْتِ الْبَرَكَةِ وَالرَّحْمَةِ... فَجَعَلَهُمُ اللَّهُ أَهْلَ بَيْتِ الرَّحْمَةِ، وَأَهْلَ بَيْتِ الدِّينِ - «أَذْهَبَ عَنْهُمْ الرِّجْسَ وَطَهَّرَهُمْ تَطْهِيرًا»- وَمَعْدَنَ الْحِكْمَةِ، وَوَرَثَةَ النَّبَوَّةِ وَمَوْضِعَ الْخِلَافَةِ، وَأَوْجَبَ لَهُمُ الْفَضِيلَةَ، وَالزَّمَ الْعِبَادَ لَهُمُ الطَّاعَةَ. وَكَانَ مِمَّنْ عَانَدَهُ [أَيَّ عَانَدَ الْخَلِيفَةَ الْعَبَّاسِيَّ] وَنَابَذَهُ، وَكَذَّبَهُ وَحَارَبَهُ مِنْ عَشِيرَتِهِ، الْعَدَدُ الْأَكْثَرُ، وَالسَّوَادُ الْأَعْظَمُ... وَأُولَهُمْ فِي كُلِّ حَرْبٍ وَمَنْاصِبُهُ، لَا يَرْفَعُ عَلَى الْإِسْلَامِ رَايَةً إِلَّا كَانَ صَاحِبِهَا... فِي كُلِّ مَوَاطِنِ الْحَرْبِ، مِنْ بَدْرٍ وَوَاحِدٍ وَالْخَنْدَقِ وَالْفَتْحِ، أَبُو سَفْيَانَ بْنِ حَرْبٍ وَأَشْيَاعُهُ مِنْ بَنِي أُمَيَّةِ، الْمَلْعُونِينَ فِي كِتَابِ اللَّهِ... حَتَّى إِذَا حَقَّتْ عَلَيْهِمْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ، وَاسْتَحَقُّوا مِنَ اللَّهِ الْإِنْتِقَامَ، وَمَلَأُوا الْأَرْضَ بِالْجَوْرِ وَالْعُدْوَانِ، وَعَمُوا عِبَادَ اللَّهِ بِالظُّلْمِ وَالْإِقْتِسَارِ، وَحَلَّتْ عَلَيْهِمُ السَّخْطَةُ، وَنَزَلَتْ بِهِمْ مِنَ اللَّهِ السَّطْوَةُ، أَتَاكَ اللَّهُ لَهُمْ مِنْ عَتَرَةِ نَبِيِّهِ، وَأَهْلِ وَرَاثَتِهِ مَنْ اسْتَخْلَصَهُمْ مِنْهُمْ بِخِلَافَتِهِ، مِثْلَ مَا أَتَاكَ اللَّهُ مِنْ أَسْلَافِهِمُ الْمُؤْمِنِينَ وَأَبَائِهِمُ الْمَجَاهِدِينَ لِأَوَائِلِهِمُ الْكَافِرِينَ، فَسَفَكَ اللَّهُ بِهِمْ دِمَاءَهُمْ مَرْتَدِّينَ، كَمَا سَفَكَ بِأَبَائِهِمْ دِمَاءَ آبَاءِ الْكُفَرَةِ الْمُشْرِكِينَ، وَقَطَعَ اللَّهُ دَابِرَ الْقَوْمِ الظَّالِمِينَ»⁽²⁾.

في مثل هذا الجو الذي عُرِفَ فيه خلفاء بني العباس بوصفهم على رأس بني هاشم، وأنهم من الوجوه والشخصيات المبرزة من رجال أهل بيت الرسالة، وفي مثل هذه البيئة التي يَرُوجُ فيها أن آيات التطهير والمودة والخمس والفي قد نزلت في هؤلاء، وأنهم الأسرة أو العرق الأفضل والأسمى، من الطبيعي أن يوضع ويصنع حديثٌ يُقال فيه أن الزكاة أوساخ الناس، وأن شأن بني

(1) ابن جرير الطبري، تاريخ الطبري 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 بني العباس، أعلى وأسمى من أن يأخذوا شيئاً من أوساخ الناس؛ فلكي لا يقلل من شأنهم المزعوم خصص الله لهم الخمس بدلاً عن الصدقات.

مَلَخَظٌ

إنَّ أعمام النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ وأبناء أعمامه يُعَدُّون - في اللغة والعرف - من أهل بيته. والدليل على ذلك أنَّ الإمامَ عَلِيَّ بْنَ أَبِي طَالِبٍ عَلَيْهِ السَّلَامُ يقول في الكتاب التاسع من نهج البلاغة: «كَانَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ إِذَا أَحْمَرَ النَّاسَ وَأَحْجَمَ النَّاسَ قَدَّمَ أَهْلَ بَيْتِهِ فَوْقَى بِهِمْ أَصْحَابَهُ حَرَ السُّيُوفِ وَالْأَسِنَّةِ، فَقَتَلَ عَبِيدَهُ بَنَ الْحَارِثِ يَوْمَ بَدْرٍ وَقَتَلَ حَمْرَهُ يَوْمَ أُحُدٍ وَقَتَلَ جَعْفَرَ يَوْمَ مُوتَةٍ»⁽¹⁾. لقد عَدَّ الإمامُ عَلِيٌّ عَلَيْهِ السَّلَامُ - بحسب هذه العبارة - عَمَّ النَّبِيِّ وَأَبْنَاءَ أعمامه مِن أهل البيت. إذن إذا كان الخلفاء العباسيون يُعَدُّون أنفسهم مِن أهل بيت النَّبِيِّ فلا إشكال عليهم من هذه الناحية. بل الإشكال يرد من حيث استغلالهم هذه المسألة؛ ما الذي سَوَّغَ لَهُمْ أَنْ يَقْدُمُوا أَنْفُسَهُمُ الْأُسْرَةَ المميَّزة والعرق المتسَيِّد؟ ولماذا أشاعوا بين الناس أنَّ بني العباس تُغْفَرُ ذُنُوبُهُمْ لِكُونِهِمْ مِن أهل بيت النَّبِيِّ؟ ثم ارتكبوا كُلَّ تلك الجرائم الفظيعة تحت راية قرابتهم من النَّبِيِّ!

ومما لا يخفى أنَّ الإعلامَ الحكوميَّ في عهد بَنِي العباس كان يُعْظَمُ كثيرًا مِن شأن أهل بيت النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، وكانت تُبْرَزُ بنحو وافر فضائلهم ومكانتهم الرفيعة، وقد كان الرأي السائد يُقَسِّرُ «ذي القربى» في آتِي الخمس وَالْفَيء بمعنى أقرباء النَّبِيِّ، وهذا ما شهدناه في تصريحات الخليفة العباسي الأول السفاح. فكلُّ ما كان يقوله الخليفةُ في تفسير الآيات القرآنية كان يُعَدُّ صحيحًا وبتبناه المفسرون والفقهاء السنة، ويتبعهم في ذلك المفسرون والفقهاء الشيعة متأثرين بالإعلام الواسع التابع للدولة العباسية. ومن جملة هذه التفسيرات هو ما قيل في آية المودَّة، إذ قالوا في تفسيرها بأنَّ الله تعالى جَعَلَ حُبَّ أَهْلِ الْبَيْتِ أَجْرًا يُعْطَى لِلنَّبِيِّ لِقَاءَ جَهْدِهِ في تبليغ الرسالة. وقد تبنى هذا الرأي كثيرٌ من المفسرين؛ بيد أنَّ الهدفَ الحقيقيَّ من كلِّ هذا التعظيم والتفضيل لأهل البيت آنذاك هو أن يُعرَفَ الخلفاء العباسيون بوصفهم الوجه والشخصيات المبرَّزة مِن بين أهل البيت، وليؤمن الناس بأنَّ محبتهم وطاعتهم تكليفٌ شرعيٌّ وَوَاجِبٌ عليهم، وليكونوا مساندين وداعمين لدولتهم. أمَّا الشاهد على هذا الأمر فهو أنَّ العباسيين في الوقت الذي كانوا يسوقون الآراء والأفكار لصالح أهل البيت ولبيان فضائلهم، كانوا في الوقت نفسه يمارسون كلَّ أنواع الظلم والاضطهاد والتنكيل بحقِّ آل عليٍّ الذين كانوا من أهل البيت، إذ قتلوا وَسَجَنُوا وَظَلَمُوا كثيرًا من الطالبيين من آل عليٍّ عَلَيْهِ السَّلَام. وقد يُتَصَوَّرُ أنَّ المرادَ من الروايات المعنية بفضائل آل مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ التي أُدْعِيَتْ وَرُوِيَتْ في عصر بني العباس هم آل عليٍّ عَلَيْهِ السَّلَام. ولكنَّ الأمرَ ليس كذلك، لأنَّ الزمخشريَّ الذي كان معاصرًا للعباسيين يقول في تفسير آية المودَّة أنَّ الأنصارَ لما ذكروا مآثرهم عند جَدِّ الخلفاء العباسيين، قال لهم العباس: «لنا الفضل عليكم». فَبَلَغَ ذلك رسول الله صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ، فأتاهم في مجالسهم فقال كلامًا مؤيدًا لقول العباس. وقد نَقَلَ عن النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ قَالَ لَهُمْ: «مَنْ مَاتَ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ مَاتَ شَهِيدًا، مَغْفُورًا لَهُ، وَبَشَّرَهُ مَلَكُ الْمَوْتِ بِالْجَنَّةِ، وَفُتِحَ لَهُ فِي قَبْرِه بَابَانِ إِلَى الْجَنَّةِ، وَجَعَلَ اللَّهُ قَبْرَهُ مَزَارَ مَلَائِكَةِ الرَّحْمَةِ، وَمَاتَ عَلَى السَّنَةِ وَالْجَمَاعَةِ... أَلَا وَمَنْ مَاتَ عَلَى بُغْضِ آلِ مُحَمَّدٍ لَمْ يَشْمَ رائحةَ الجنة»⁽²⁾.

المراد من آل مُحَمَّدٍ في الدرجة الأولى -وفي مثل هذا الحديث- هم بنو العباس. ولذلك أُشير في تفسير آية المودَّة إلى مسألة أفضلية العباس وآله، ثم جرى الحديث عن الإشادة بِمَنْ يَمُوتُ عَلَى حُبِّ آلِ مُحَمَّدٍ، وَدَّمَ مَنْ يَمُوتُ عَلَى بُغْضِهِمْ، ليساق الناسُ أو الرأي العام آنذاك إلى حُبِّ الخلفاء العباسيين وطاعتهم وليجتنبوا بغضهم. وقد قرأنا سَلَفًا في أقوال المنصور والسفاح والمعتمد بالله العباسيين أنَّهم عَدَّوا آيةَ التطهير وآيةَ المودَّة وآيةَ الخمس مَعْنِيَةً ومربطة بهم، وقَدَّمُوا أَنْفُسَهُمْ أنَّهم على رأس أهل بيت النَّبِيِّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ. وَمِنَ البديهيِّ ألا يكون في هذا المضمار أيُّ حضور ومكانة لِعَلِيٍّ بْنِ أَبِي طَالِبٍ وَآلِهِ!

(1) مُحَمَّدُ الرُّضِيِّ بن الحسن الموسوي [الشريف الرُّضِّي]، نهج البلاغة، المصدر السابق، ص 369.

(2) جَارُ الله الزمخشريُّ، الكشف 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 ومحمود 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 الحلبي، أبو جعفر محمد بن منصور بن أحمد، **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**، ط: الثانية، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1410هـ).
- ابن خلدون، عبد الرحمن، [العبر و] **ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر**، ضبط المتن ووضع الحواشي والفهارس: 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 الهداية**، ط:

- الأولى، (القاهرة: شركة مكتبة ومطبعة مصطفى 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 محيي 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 بدهلي، 1323هـ).
 - أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني، **سنن أبي داود**، تحقيق: محمد محيي 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 أستاذي، 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 الزيني-ومحمود عبد الوهاب فايد-وعبد القادر عطا [ت 1404هـ]- ومحمود 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 الأنصاري، جمال الدين:

- لسان العرب، الحواشي: لليازجي وجماعة من اللغويين، ط: الثالثة، (بيروت: دار صادر، 1414هـ).
- مختصر تاريخ دمشق لابن عساكر، تحقيق: روحية النحاس، رياض عبد الحميد مراد، محمد مطيع، ط: الأولى، (دمشق: دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، 1984).
- ابن البرّاج الطرابلسي، عبد العزيز، المهذّب، (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 للبحوث بإشراف محمود بن عبد الفتاح النحال، ط: الأولى، (الرياض: الناشر المتميز للطباعة والنشر والتوزيع، 2019).
- البحراني، يوسف، الحقائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة، تحقيق: محمد تقي الإيرواني، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين، 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 جابر بن داود، فتوح البلدان، تحقيق: صلاح الدين المنجد، (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1956).
- البلاغي، محمد جواد، الرحلة المدرسية والمدرسة السيّارة في نهج الهدى، (كربلاء: مؤسسة الأعلمي).
- الجواهري، محمد، الواضح في شرح العروة الوثقى، (العارف للمطبوعات، د.ت).
- الحرّ العاملي، محمد بن الحسن، وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، تحقيق محمد الرازي، أبو الحسن الشعراني، (بيروت: دار إحياء التراث العربي).
- الحر العاملي، محمد بن الحسن، تفصيل وسائل الشيعة إلى تحصيل مسائل الشريعة، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث).
- الحسيني القزويني، عبّاس، زبدة المقال في خمس الرسول والآل، تقارير دروس السيّد حسين الطباطبائيّ البروجرديّ، (قم: العلميّة، د.ت).
- الحلبي، حمزة بن علي بن زهرة، غنية النزوع إلى علمي الأصول والفروع، تحقيق: إبراهيم البهادري، (قم: مؤسسة الإمام الصادق عليه السّلام، د.ت).

- الحلّي، ابن المطهر الحسن بن يوسف بن علي بن محمّد:
- تذكرة الفقهاء، ط: الأولى، (قم: مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، 1414هـ).
- ترتيب خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، تحقيق بنياد پژوهش های اسلامي، ط: الأولى، (مشهد: الآستانة الرضويّة المقدّسة، 1381هـ.ش، [2002م]).
- مختلف الشيعة في أحكام الشريعة، تحقيق: مؤسسة النشر الإسلامي، ط: الأولى، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي لجماعة المدرسين، 1413هـ).
- الحلّي، نجم الدين جعفر بن الحسن المحقق، شرائع الإسلام في معرفة الحلال والحرام، ط: الرابعة، (قم: مؤسسة إسماعيليان، 1408هـ).
- الحلّي، جعفر بن الحسن بن يحيى الهذلي، المعتمد في شرح المختصر، ط: الأولى، (قم: مؤسسة سيّد الشهداء، 1407هـ).
- الخميني، روح الله:
- كتاب البيع، (قم: مؤسسة مطبوعاتي إسماعيليان، د.ت).
- صحيفة الإمام، ط: الأولى، (طهران: مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، 1429هـ).
- الذهبي، محمّد بن أحمد بن عثمان بن قايّماز، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، تحقيق: علي محمّد البجاوي، ط: الأولى، (بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، 1963).
- الرازي، محمّد 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، (حيدر آباد الدكن: 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 محمّد، المفردات في غريب القرآن، تحقيق صفوان عدنان الداودي، ط: الأولى، (دمشق، بيروت: دار القلم، الدار الشامية، 1412هـ).
- الرملي، شمس الدين محمّد 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 الأزهرى، محمد بن عبد الباقي بن يوسف، **شرح الزرقاني على موطأ الإمام مالك**، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، ط: الأولى، (القاهرة: مكتبة الثقافة الدينية، 2003م).
- 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**، تعريب: جعفر الهادي، ط: الرابعة، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1429هـ).
- سلال، أبو يعلى حمزة بن عبد العزيز الديلمي، **المراسم 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، (دم، مكتبة نزار مصطفى الباز، 2004).
- **الدّر المنثور**، (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 الحواشي: أحمد زيني المشهور بدحلان، **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 انفردت به**

الإمامية، تحقيق: السيد حسين الموسوي البروجردي، ط: الأولى، (مشهد: مجمع البحوث الإسلامية والآستانة الرضوية المقدسة، 1441هـ).

- الصّدوق، أبو جعفر محمد بن علي بن الحسين ابن موسى بن بابويه القميّ:
- عيون أخبار الرضا، (قم: منشورات جهان، د.ت).
- علل الشرائع، (النجف: منشورات المكتبة الحيدرية، د.ت).
- المقنع، (د.م، مؤسسة الإمام الهادي عليه السّلام، 1415هـ).
- مَنْ لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي أكبر غفّاري، ط: الثانية، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، 1413هـ).
- الأمالي، ط: الأولى، (بيروت: مؤسسة الأعلمي، 2009).
- الطباطبائي، محمّد 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 الأخصائيين، ط: الأولى، (بيروت: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، 1995).
- الطبري، أبو جعفر محمّد بن جرير:
- تفسير الطبري جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: محمود محمّد شاكر، ط: الثانية، (مكة المكرمة: دار التربية والتراث، د.ت).
- تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، تحقيق: محمّد أبو الفضل إبراهيم، ط: الثانية، (مصر: دار المعارف، 1967).
- الطوسي، أبو جعفر محمّد:
- النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى، ط: الثانية، (بيروت: دار الكتاب العربي، 1400هـ).
- الخلاف، تحقيق: السيد علي الشهرستاني والسيد جواد الشهرستاني والشيخ مهدي نجف، ط: الثانية، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1420هـ).
- المبسوط في فقه الإمامية، تحقيق: محمّد تقي كاشفي ومحمّد 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 للشيخ المفيد، تحقيق وتصحيح: حسن الخراسان، 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 الهادي إلى طريق الرشاد، (طهران: منشورات مكتبة جامع جهلستون، 1400هـ).
- العدة في أصول الفقه، تحقيق: محمد رضا الأنصاري القمي، ط: الأولى، (قم: مطبعة ستارة، 1417هـ).
- الطوسي، محمد بن علي بن حمزة، الوسيلة إلى نيل الفضيلة، تحقيق: محمد الحسون، ط: الأولى، (قم: منشورات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، 1408هـ).
- العاملي، زين الدين بن نور الدين [الشهيد الثاني]، الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية، تحقيق السيد محمد كلانتر، (د.م، 1967م).
- العاملي، محمد بن جمال الدين مكي [الشهيد الأول]، اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية، (د.م، دار التراث، الدار الإسلامية، د.ت).
- العاملي الجبعي، محمد بن علي الموسوي، 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، السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، (د.م: شركة الطباعة الفنية المتحدة، د.ت).
- عباس القمي، الكنى والألقاب، تقديم: محمد هادي الأميني، ط: الخامسة، (طهران: مكتبة الصدر، 1368ش [1989م]).
- العياشي، محمد بن مسعود، تفسير العياشي، تحقيق: سيد هاشم رسولي محلاتي، ط: الأولى، (طهران: المطبعة العلمية، 1380هـ).

- 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 ومحمود 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 غفاري 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، المجروحين من المحدثين والضعفاء والمتروكين، تحقيق: محمود إبراهيم زايد، ط: الأولى، (حلب: دار الواعي، 1396هـ).
- محمد رشيد رضا، تفسير القرآن الحكيم (تفسير المنار)، (القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1990).
- المجلسي، محمد باقر بن محمد تقي، 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 فرحون، العدة في إعراب العمدة، تحقيق: مكتب الهدى لتحقيق التراث، ط: الأولى، (الدوحة: دار الإمام البخاري، د.ت).
- المفيد، محمد بن محمد بن النعمان العكبري البغدادي، المقنعة، ط: الأولى، (قم: المؤتمر الدولي لألفية الشيخ المفيد، 1413هـ).
- المنتظري، حسين علي، دراسات في ولاية الفقيه وفقه الدولة الإسلامية، ط: الثانية، (قم: منشورات تفكر، 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 حصار، محمد عزت بن عثمان الزعفران بوليوي، أبو نعمة الله محمد شكري بن حسن الأنقروي، (تركيا: دار الطباعة العامة، 1334هـ).
- النملة، عبد الكريم، المهذب في علم الأصول المقارن، (الرياض: مكتبة الرشد، 1999م).
- الواقي، محمد بن عمر بن واقد السهمي، المغازي، تحقيق: د. مارسدن جونس، (لندن: جامعة أكسفورد، 1966م).
- اليعقوبي، أحمد بن إسحاق، تاريخ اليعقوبي، (النجف: دن، د.ت).

مركز الرافدين للحوار: (R.C.D)

مركز فكريّ مستقل (THINK TANK)، يعمل على تشجيع الحوارات في الشؤون التعليمية والثقافية والسياسية والاقتصادية بين النخب كافة؛ لتعزيز التجربة الديمقراطية، وتحقيق السلم المجتمعي، ورغد مؤسسات الدولة والمجتمع بالخبرات والرؤى الاستراتيجية؛ ابتغاء تفعيل دورها والارتقاء بأدائها، ويمثل المركز فضاءً حرّاً للحوار يتسم بالموضوعية والحياد، ويوظف مخرجاته لمساعدة صنّاع القرار وتوجيه الرأي العام نحو بناء دولة المؤسسات.

يُعدُّ مركزُ الرافدين للحوار من المراكز التفكير النوعية في العراق التي تجمّع على منبرها النخب السياسية والاقتصادية والأكاديمية الناشطة في توجيه الرؤى والمؤثرة في صناعة القرار والرأي العام. تم تأسيس المركز في 2014/2/2 في مدينة النجف الأشرف على شكل مجموعة افتراضية في العالم الإلكتروني 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 تُحسّن إيجاد الفضاءات المشتركة بين تلك الآراء وتسهم في بناء بلدٍ مزدهر.

الرسالة:

تتمثل رسالة المركز بتشجيع وتنمية الحوارات الموضوعية والجادة 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 البنّاء 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 إصدارته المتنوعة وخبرائه 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 يُعنى بها المركز ومتابعة مخرجاتها في ظل تغطية إعلامية تُعرّف 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 متشكّلة وفقاً لنظامه الداخلي تتضمن: مجلس الإدارة الذي يتكون من السيد المؤسس **زيد الطالقاني** بوصفه رئيساً للمجلس وثمانية أعضاء، ومدير تنفيذي ونائبه، وهيأة مستشارين، وعدد من الأقسام العلمية والإدارية هي: قسم البحث والتطوير، وقسم الشؤون الإدارية والقانونية والمالية، وقسم المراسم والعلاقات العامة، إلى جانب مستشار الشؤون الثقافية والتعاون الدولي.

مثل أي مؤسسة معطاء ومثمرة، تعرّض مركز الرافدين للحوار الى عدد غير قليل من التحديات والمضايقات والاستهدافات التي حاولت النيل منه، إلا أنه أبى إلا أن تستمر مسيرته المؤثرة باستدامة العطاء وقوة الإرادة.

يُعنى المركز بعدة قضايا محلياً وإقليمياً وعالمياً يُعالجها عبر إصداراته المتنوعة من خلال المجالات الآتية:

1. العلوم السياسية والعلاقات 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 والتغير المناخي.
11. الذكاء الاصطناعي والتحول الرقمي.

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 والعالمي، منها «معهد الخدمة الخارجية» التابع لوزارة الخارجية العراقية، و«مركز الدراسات المصرفية» التابع للبنك المركزي العراقي، و«جامعة صلاح الدين في أربيل»، و«مجموعة الأزمات الدولية (ICG)» (بلجيكا)، و«المعهد العالمي للمياه والبيئة والصحة» (GIWEH) (سويسرا)، و«المعهد الفرنسي للأبحاث وتحليل السياسة الدولية» (CFRP)، «معهد الصين للعلاقات الدولية المعاصرة» (CICIR)، و«مركز الإمارات للبحوث والدراسات الاستراتيجية»، و«مركز الشؤون الدولية الروسي» (RIAC)، «معهد السياسة والحكم» (GPTT) (إيران)، و«المعهد العربي للديمقراطية» (تونس)، و«مركز أفغانستان والشرق الأوسط وإفريقيا» (CAMEA) في معهد الدراسات الاستراتيجية (ISSI)، إسلام آباد (باكستان)، وغيرها من المؤسسات المهمة.

استطاع مركز الرافدين للحوار RCD أن يكون رائداً في عقد المتلقيات وذلك عبر ملتقاه السنوي الأكبر (ملتقى الرافدين) وهو ملتقى دولي يعقده المركز سنوياً في العاصمة بغداد، يناقش أبرز المواضيع والمستجدات على الصعيد المحلي والإقليمي والعالمي، ويوفر فضاءً حُرّاً لمناقشة الآراء في المجالات التي يُعقد على أساسها بين النخب على الصعيد المحلي والدولي وعلى درجة عالية من الأهمية، ويُسخر 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 والتنمية 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 وتكنولوجيا 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 إيرثلنك» التي تعد الشركة الأولى والرائدة في العراق المتخصصة في مجال تقنية الألياف الضوئية (FTTH) وأكبر مجهز لخدمات الإنترنت في العراق، وشركة «آسياسيل» (AsiaCell) أول شركة اتصالات في العراق والمزود الرئيسي لخدمات الاتصالات النقالة والإنترنت 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

ت	عنوان الكتاب	المؤلف	سنة النشر
1	الاقتصاد العراقي بعد عام 2003	زين العابدين محمد عبدالحسين صادق علي حسن	2018
2	أهوار العراق ثلاث دراسات في البيئة والحيوان والسياحة	عبد علي الخفاف حسين عليوي الزيايدي خالد كاظم الفرطوسي	2019
3	محاضرات في الشأن العراقي	مجموعة خبراء	2019
4	بناء العراق الواقع والعلاقات الخارجية وحلم الديمقراطية	لقمان عبد الرحيم الفيلي	2020
5	الاقتصاد السياسي للتعليم في العراق	أ.د. كامل علاوي الفتلاوي أ.د. حسن لطيف الزبيدي	2020
6	بين جيلين.. مجموعة حوارات متسلسلة بين شاب عراقي وأخيه الأكبر	لقمان عبد الرحيم الفيلي	2021
7	البنك المركزي العراقي: الأدوار.. المهام.. وخيارات المستقبل	مجموعة مؤلفين	2021
8	العراق 2020: التقرير الاستراتيجي لمركز الرافدين للحوار	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدم عبد الحسن الفياض	2021
9	الوجيز في خلافة الدول: دراسة قانونية في ضوء أحكام الاتفاقيات الدولية	د. أبوطالب هاشم أحمد الطالقاني	2021
10	فلسفة أطر العلاقة البنينة لالتيقيا والقانون: دراسة قانونية نقدية في الواقع وعالم ما بعد العلمانية	أ.د. إياد مطشر صيهود	2021
11	العقد الاجتماعي عند الشيخ النائيبي في العراق	أ. المتمرس د. عبد الأمير زاهد	2022
12	رؤى جديدة لإدارة صناعة إستخراج النفط في العراق	أ. د. جواد كاظم لفته الكعبي	2022
13	مشكلات عراقية معاصرة	أ.د. وليد عبد جبر	2022

ت	عنوان الكتاب	المؤلف	سنة النشر
14	العراق 2021 التقرير الاستراتيجي لمركز الرافدين للحوار	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدم عبد الحسن الفياض	2022
15	الصين وشركات التكنولوجيا أذرع التجسس ومصادر التفوق والهيمنة الرقمية	أ.د. حسن لطيف الزبيدي د. كرار أنور البديري د. أحمد أمين	2022
16	الفساد المالي والإداري في العراق رؤية جغرافية-سياسية	أ. د. حسين عليوي ناصر الزيايدي	2023
17	انتهاكات داعش للقانون الدولي الإنساني	د. فاضل عبد الزهرة الغراوي	2023
18	مصادر الطاقة ومستقبل البشرية	د. حسين الشهرستاني	2023
19	دراسات في الحركات الاسلامية المعاصرة في العراق	مجموعة مؤلفين	2023
20	الوجود الإسلامي في اوربا ومستقبله: دراسة في ضوء المصادر الاستشرافية المعاصرة	هبة حسين الرماحي	2023
21	النجم الاشراف 2050 رؤية مستقبلية	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. مقدم عبد الحسن الفياض	2023
22	تقويم عمل الحكومة العراقية خلال عام كامل 2022-2023	مجموعة مؤلفين	2023
23	العراق عقدان ملتهبان: تناسل الازمات وامتناع الحلول (5 مجلدات)	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدم عبد الحسن الفياض م.م. عمّار كريم حميد	2024
24	كركوك العراقية وصراع الهويات الفرعية	د. دهام محمد العزاوي	2024
25	الأهمية الاقتصادية لميناء الفاو الكبير وانعكاسه على واقع التنمية المستدامة في العراق	أ.د. حميدة شاكر الإيدامي أ.م. د. أمجد راضي الزاهدي	2024
26	العراق 2022: التقرير الاستراتيجي لمركز الرافدين للحوار	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. حسن لطيف الزبيدي أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدم عبد الحسن الفياض أ.د. أسعد كاظم شبيب	2024
27	المؤسسة العسكرية العراقية 2003-2020	د. عماد هادي علو الربيعي	2024

ت	عنوان الكتاب	المؤلف	سنة النشر
28	العراق 2023: التقرير الاستراتيجي لمركز الرافدين للحوار	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د. أحمد سامي المعموري أ.د. مقدم عبد الحسن الفياض	2025
29	الانتفاضة الشعبية في العراق 1999 بعد استشهاد السيد الصدر (قدس): المقدمات، المسارات، النتائج	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د. مقدم عبد الحسن الفياض أ.د. أحمد سامي المعموري	2025
30	جمهوريات الاتحاد السوفيتي السابق: حقائق جديدة على أرض قديمة	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د. مقدم عبد الحسن الفياض عمّار كريم حميد	2025
31	السياسة الأمريكية في الشرق الأوسط في عهدي ترامب وبايدن 2017 - 2024	مجموعة مؤلفين تحرير: أ.د. أسعد كاظم شبيب أ.د. مقدم عبد الحسن الفياض عمّار كريم حميد	2025
32	النجف قبل الإسلام: حفريات في ذاكرة المنطقة	عبد الأمير المؤمن	2025
33	السياسات الخضراء: إعادة تعريف التقدم في عصر الذكاء الاصطناعي	كتب مؤلفة	2025
34	دور إيران في محددات التوازن الاستراتيجي في الشرق الأوسط (البرنامج النووي امودجا)	كتب مؤلفة	2025
35	الجهاد في الاسلام دراسة تاريخية فقهية في مسألة الجهاد الابتدائي	كتب مؤلفة	2025



ثانياً: الترجمات

ت	عنوان الترجمة	المؤلف	سنة النشر
1	حرب بلا نهاية: سياق حرب العراق	مايكل شوارتز	2019
2	مقدمة في الفلسفة السياسية	جيسون برينن	2019
3	ربيع الموارد والنمو الاقتصادي	بيتر كازناتشيف	2019
4	العراق تاريخ سياسي من الاستقلال الى الاحتلال	عضيد داويشة	2019
5	المرجعية الدينية الموقف الوطني في العراق بعد 2003	كارولين مرجي الصايغ	2020
6	القاعدة والدولة الإسلامية وحركة الجهاد العالمية ما يحتاج الجميع الى معرفته	دانيال بايمن	2021
7	أوهام النصر صهوة الأنبار وصعود الدولة الإسلامية	كارتر مليكزيان	2021
8	شَنُّ حُرُوبِ التَّمَرُّدِ الدُّرُوسُ الْمُسْتَفَادَةُ مِنْ حُرُوبِ التَّمَرُّدِ بَدْءًا مِنْ الْفِتْرِ كُونْغِ وَوُصُولِ إِلَى الدَّوْلَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ	سيث ج. جونز	2021
9	النظام الفيدرالي في العراق النشأة والأداء والأهمية	فرح شاكِر	2021
10	الاتجاهات العالمية 2040	مجلس الاستخبارات الوطني الأمريكي	2021
11	الشيعة العرب.. المسلمون المنسيون	كراهام فولر زند الرحيم فرانك	2021
12	حُكَّامٌ وعقائد وثروات لماذا أثري الغرب دون الشرق؟	جارد روبن	2021
13	جنود ومواطنون التاريخ الشفوي لعملية «حرية العراق» من ساحة المعركة إلى البنّاعون	كارل ميرا	2021
14	الأمن في منطقة الخليج	فاطمة شايان	2021
15	بين الدولة واللدولة.. السياسة والمجتمع في كردستان العراق وفلسطين	مجموعة مؤلفين تحرير: گلستان گُری زابينه هوفمان فرهاد إبراهيم سَيدر	2022
16	الإسلام الشيعي والسياسة إيران والعراق ولبنان	جون أرمجاني	2023

ت	عنوان الترجمة	المؤلف	سنة النشر
17	فهم العنف الديني: اكتشاف الراديكالية والارهاب في الدين من خلال دراسة حالات نموذجية	مجموعة مؤلفين تحرير: جيمس دينكلي مارسيلو موليكا	2023
18	الاقتصاد السياسي لعلاقة الاتحاد الاوربي مع العراق وإيران- تقويم لعلاقة السلام عبر التجارة	أمير كامل	2023
19	نظرة جديدة في العلاقات التركية العراقية - معضلة التعاون الجزئي	محمد عاكف قومرال	2023
20	الحرب الخفية: كيف تمكنت الصين من السيطرة على غفلة من النخب الأمريكية	روبرت سبولدينغ ست كوفمان	2023
21	الحرب والسلام السيرانيان: الصراع الرقمي في الشرق الأوسط	مجموعة مؤلفين تحرير: مايكل سيكستون وإليزا كامبيل	2023
22	الركائز السبع: الأسباب الحقيقية لإضطراب الشرق الأوسط	مجموعة مؤلفين تحرير: مايكل سيكستون وإليزا كامبيل	2023
23	صعود روسيا: السياسة الخارجية لبوتين في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا	مجموعة مؤلفين تحرير: مايكل سيكستون وإليزا كامبيل	2023
24	السفراء: الدبلوماسيون الأمريكيون على الخطوط الأمامية	بول ريكر	2023
25	كيف أصبح العالم غنيًا؟»	مارك كوياما جاريد روبين	2024
26	بناء المؤسسات في البلدان الضعيفة: أولوية السياسات المحلية	أندرو رادين	2024
27	المعلومات والسلطة والديمقراطية: الحرية من نبات المعرفة	نيكو شتير	2024
28	منظمة أوبك في القرن العشرين: من الصعود إلى الانحدار	تحرير: جوليانو غارافاني	2024
29	الأرض للجميع دليل النجاة للبشرية	سعود معن	2024
30	العراق في مواجهة العالم: صدام، والولايات 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 تاريخية	رماح سعد مرهون المعموري	2021
2	الأثر المترتب على مخالفة ضوابط تسبب الحكم الجزائي في التشريع العراقي (دراسة مقارنة)	م. 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. فرزديق علي التميمي	2021
5	ديناميكيات القوى الصاعدة والمهيمنة 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 أمموذج ICAPM واستثمارات الشركات الدولية	د. علي عبد الأمير فليفل أ.د. حاكم محسن محمد الربيعي	2022
8	تمويل التنمية الاقتصادية في البلدان النامية «العراق أمموذجاً»	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 للمدة 1980 - 2015	أ.م.د. حسين شناوة مجيد	2023
11	الحراك الاحتجاجي في العراق حلم الديمقراطية: من النكوص الى الانبعاث	د. سيف حيدر الحسيني	2023
12	المحيط الاقليمي ومحاربة الإرهاب في العراق	د. باسم محمد يونس	2025



رابعاً: الإصدارات القادمة

ت	عنوان الإصدار	فئة الإصدار	سنة النشر
1	العراق 2024: التقرير الإستراتيجي لمركز الرافدين للحوار	كتب مؤلفة	2025
2	صلاحيات رئيس الجمهورية في الأنظمة السياسية البرلمانية المعاصرة: النظام السياسي العراقي وفق دستور 2005 أمهوجاً	كتب مؤلفة	2025
3	مجلس الاتحاد العراقي: اشتراطات قانونية وتحديات عملية	كتب مؤلفة	2025
4	برامج الحكومات العراقية (2003 - 2025)	كتب مؤلفة	2025
5	حدود العراق الدولية: من خرائط النزاع الى بوابة التعاون	كتب مؤلفة	2025
6	الحرب الباردة في العالم الإسلامي	ترجمات	2025
7	الشيعة في باكستان مسار التشكّل والبحث عن مشروع جامع	كتب مؤلفة	2025





www.alrafidaincenter.com



00964782622246



alrafidaincent



alrafidaincenter.com



alrafidaincent



alrafidaincent



info@alrafidaincenter.com



مركز الرافدين للحوار RCD



التجف الاشراف - حي الحوار - امتداد شارع الاسكان
العاصمة بغداد - الجادرية - قرب تقاطع ساحة الحرية

يُعد الكتاب دراسة تاريخية دينية ذات أهمية خاصة حاول مؤلفها استعادة الرؤية الإسلامية الأصيلة للتفاعل مع قضايا حيوية كبرى، في مقدمتها موضوع الجهاد الذي يشغل حيزاً واسعاً من النقاشات الفكرية والفقهية الحالية، ويتعرض لمحاولات تشويه منظمة كما تفعل ذلك التنظيمات السلفية والجماعات الإرهابية، في حين عالج الكاتب بأسلوب علمي مُحكم، يوازن بين الاستنارة بالتراث من جهة، ومتطلبات العصر الحديث من جهة أخرى، بالشكل الذي يليق بالدراسات المتعمقة في الفكر الإسلامي عمومًا، والفكر الشيعي على نحو الخصوص.

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

ISBN 978-9-9227721-1-0



9

789922

772110

www.alrafidaincenter.com

info@alrafidaincenter.com

009647826222246

ص.ب. 252

العراق - النجف الاشرف - حي الحوراء - امتداد شارع الاسكان
العراق - بغداد - الجادرية - تقاطع ساحة الحرية



مركز الرافدين للحوار
Al-Rafidain Center for Dialogue
R.C.D.